



دو فصلنامه علمی

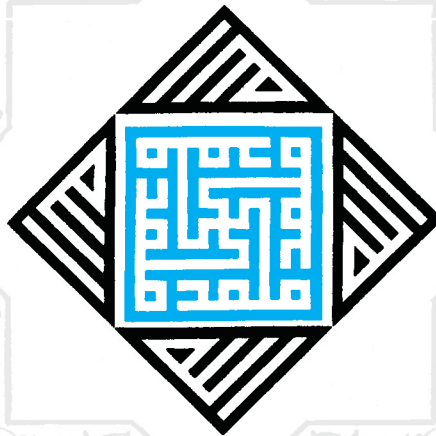
جستارهایی
در
فلسفه و کلام

(مطالعات اسلامی سابق)

ISSN-Print:2008-9112

ISSN-Online:2538-4171

شماره ۱۰۳ - پاییز و زمستان ۱۳۹۸ خورشیدی





جستارهایی در فلسفه و کلام

نشریه دانشکده الهیات دانشگاه فردوسی مشهد

دو فصلنامه علمی

شماره ۱۰۳ - پاییز و زمستان ۱۳۹۸ خورشیدی

صاحب امتیاز: دانشگاه فردوسی مشهد

مدیر مسئول و سردبیر:

دکتر سید مرتضی حسینی شاهرودی

ویراستار: علی کشاورز

مترجم چکیده‌ها به انگلیسی: دکتر امیر راستین طرقي

شماره ثبت پروانه انتشار: ۷۹۰۴۶

هیئت تحریریه

دکتر سید مرتضی حسینی شاهرودی

استاد 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 عبدالعزیز ساشادینا

استاد دانشگاه جرج میسون آمریکا

دکتر بختیار شعبانی ورکی

استاد گروه علوم تربیتی دانشگاه فردوسی مشهد

دکتر احد فرامرز قراملکی

استاد گروه فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه تهران

دکتر قاسم کاکایی

استاد گروه الهیات دانشگاه شیراز

دکتر علی رضا کهنسال

دانشیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد

دکتر جهانگیر مسعودی

استاد گروه فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد

بر اساس مصوبه وزارت عتف از سال ۱۳۹۸، کلیه نشریات دارای درجه "علمی-پژوهشی" به نشریه "علمی" تغییر نام یافتند.

یادآوری

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

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

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

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

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

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

۷ - مقالات ارسالی بازگردانده نمی شود.

صفحه آرا: حسین ذکاوتی زاده

چاپ و صحافی: چاپخانه دانشگاه فردوسی مشهد

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

مراحل بررسی و انتشار مقاله‌ها

- ۱- مقالات صرفاً "به روش الکترونیکی از طریق سیستم مدیریت مجلات دانشگاه فردوسی مشهد دریافت می شود.
- ۲- پس از دریافت مقاله اعلام وصول انجام خواهد شد.
- 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 داوری در جلسات هیئت تحریریه مطرح و تصمیم نهایی اتخاذ می‌شود.
- ۶- نظر نهایی هیئت تحریریه به اطلاع نویسندگان مقاله‌ها می‌رسد.

راهنمای تدوین مقالات

این نشریه فقط مقاله‌هایی را منتشر خواهد کرد که حاوی یافته‌های نو و اصیل در زمینه‌های فلسفه و کلام باشد. هیئت تحریریه همواره از دریافت نتایج تحقیقات استادان، پژوهشگران و صاحب نظران استقبال می‌کند. پژوهشگرانی که مایلند مقاله‌هایشان در نشریه جستارهایی در فلسفه و کلام انتشار یابد، شایسته است به نکات زیر توجه فرمایند:

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 مواردی 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 دو زبان فارسی 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. در مقاله‌های مشترک، نام نویسنده مسئول قید شود.

۹- ارجاع به منابع، حاوی حداقل اطلاعات وافی به مقصود، بلافاصله پس از نقل مطلب یا اشاره به آن در درون متن و میان دو کمان () بیاید.

۹-۱- منظور از حداقل اطلاعات، نام صاحب اثر و شماره جلد و صفحه منبع یا کد متداول آن است؛

۹-۲- در مورد منابع لاتین اطلاعات داخل دو کمان به صورت لاتین درج شود.

- 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 باشد 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، بعبارة اخری)، مدّ روی الف (نظیر آرد، مأخذ) و یای کوتاه روی های غیرملفوظ (نظیر نامه من) الزامی است و در بقیه موارد (تشدید، فتحه، کسره و

ضمه) غیرالزامی است مگر آن که موجب ابهام و التباس شود؛ نظیر: معین/ معین؛ علی/ علی؛ بنا/ بنا؛ غرضه/ غرضه؛ حرف/ حرف.

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.

مشاوران علمی این شماره

۱. دکتر سید مرتضی حسینی شاهرودی (استاد دانشگاه فردوسی مشهد)
۲. دکتر مهدی ابراهیمی (دانشیار دانشگاه علوم پزشکی مشهد)
۳. دکتر مرضیه اخلاقی (دانشیار دانشگاه پیام نور تهران)
۴. دکتر وحید خادم زاده (استادیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۵. دکتر علی اشرف امامی (دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۶. دکتر علی رضا کهنسال (دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۷. دکتر علی حقی (دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۸. دکتر محمد سهیلی (محقق و پژوهشگر)
۹. دکتر نفیسه ساطع (دانشیار دانشگاه قم)
۱۰. دکتر محمدجواد شمس (دانشیار دانشگاه بین المللی امام خمینی (ره))
۱۱. دکتر سید حسین سید موسوی (دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۱۲. دکتر فردین جمشیدی مهر (استادیار دانشگاه کنبد کاووس)
۱۳. دکتر روح الله زینلی (استادیار دانشگاه حکیم سبزواری)
۱۴. دکتر محمد جواد عنایتی راد (دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۱۵. دکتر محمد اسحاق عارفی (استادیار دانشگاه علوم اسلامی رضوی)
۱۶. دکتر اعظم ایرجی نیا (استادیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۱۷. دکتر مجتبی درایتی (پژوهشگر و محقق فلسفه غرب)
۱۸. دکتر محمد علی وطن دوست (استادیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۱۹. دکتر فاطمه فرضعلی (استادیار دانشگاه فرهنگیان - خراسان رضوی)
۲۰. دکتر محمدرضا ارشادی نیا (دانشیار دانشگاه حکیم سبزواری)
۲۱. دکتر سید مجید ظهیری (استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)
۲۲. دکتر جعفر مروارید (استادیار دانشگاه فردوسی مشهد)

فهرست مندرجات

صفحه	عنوان
۹	واکاوی اصطلاح ولایت تکوینی در ادبیات معاصر شیعی (از نخستین کاربرد تاکنون) نرجس ابوالقاسمی - دکتر قاسم صفری (جوادی) - دکتر محمد جواد ابوالقاسمی
۳۱	بررسی تطبیقی آثار و نتایج نظریه صیانت ذات اسپینوزا و نظریه فطرت علامه طباطبایی حسین اسفندیاری - دکتر حمید کریمی - مهدی محمدزاده
۵۱	بررسی تأثیر آموزه‌های «أبو عبد الرحمن سلمی» بر اندیشه‌های «أبوسعید أبوالخیر» سیدحسین بیرایی - دکتر علی اشرف امامی
۷۱	معناشناسی اسما و صفات الهی در اندیشه قاضی سعید قمی و علامه طباطبایی دکتر حسین حجت خواه
۹۷	واکاوی جایگاه «مرگ» در اندیشه مولانا و فلسفه وجودی و دلالت‌های برآمده از این دو دیدگاه مسعود حسن پور - دکتر علیرضا یوسفی - دکتر فریبا حقانی
۱۲۷	بدهات علم حصولی به وجود خدا از دیدگاه علامه طباطبایی ره محمد مهدی ستوده
۱۴۹	نقد موضوع فلسفه از دیدگاه ابن سینا و اندیشه ویتگنشتاین متقدم و متأخر دکتر محمد کاظم علمی سولا - فاطمه بی غم
۱۶۹	علم اهل برزخ به امور دنیوی: ارزیابی دیدگاه‌های کلامی اهل سنت دکتر نفیسه فقیهی مقدس
۱۸۷	بررسی و تحلیل انتقادی دلیل اثبات هیولا و مبانی آن نزد فیاض لاهیجی سید رضا مؤذن - دکتر محمد مهدی مشکاتی - دکتر حامد ناجی
۲۱۳	بررسی دیدگاه قاضی سعید قمی در اصالت ماهیت و چگونگی حل تناقض‌های مربوط به آن دکتر محمد مصطفائی
۲۳۷	ارزش معرفتی باورهای دینی و کاربرد مدل ایجابی و سلبی پراگماتیسم در قرآن دکتر رمضان مهدوی آزادبنی - سیده فاطمه محمودیان
۲۵۳	عدم به مثابه علت در فیزیک ارسطو دکتر ذوالفقار همتی - سمیه رفیقی



Essays in

Philosophy and Kalam

Vol. 51, No. 2, Issue 103

Autumn & Winter 2019 – 2020

DOI: <https://doi.org/10.22067/philosophy.v51i2.72753>

جستارهایی در

فلسفه و کلام

سال پنجاه و یکم، شماره ۲، شماره پیاپی ۱۰۳

پاییز و زمستان ۱۳۹۸، ص ۳۰-۹

واکاوی اصطلاح ولایت تکوینی در ادبیات معاصر شیعی (از نخستین کاربرد تاکنون)*

نرجس ابوالقاسمی دهاقانی^۱

دانشجوی دکتری شیعه شناسی دانشگاه ادیان و مذاهب قم

Email: abolghasemi.n@gmail.com

دکتر قاسم صفری (جوادی)

دانشیار گروه ادیان مجتمعه آموزش عالی امام خمینی (ره) قم

Email: javadi608@yahoo.com

دکتر محمد جواد ابوالقاسمی

استادیار پژوهشکده تحقیق و توسعه علوم انسانی (سمت)

Email: abolghasemi@samt.ac.ir

چکیده

ولایت تکوینی، امری نوظهور در تاریخ کلام شیعه است که تحت تأثیر عوامل مختلف شکل گرفته و دست خوش تغییر و تطور مفهومی شده است. برای نیل به تصویری روشن از سیر شکل گیری و تطور این ایده در طول تاریخ، بازخوانی آموزه ولایت تکوینی و بررسی تاریخ شکل گیری و تحولات آن ضروری می نماید. با مراجعه و واکاوی متون معاصر، در می یابیم که اولین کاربرد این اصطلاح به قرن ۱۳ باز می گردد و پس از آن شاهد رواج و گسترش این ایده در میان متفکرین معاصر شیعه هستیم. از آراء و نظریات موجود می توان نوعی نگاه طیفی به اندیشه ولایت تکوینی را یافت. در این نگاه، یک سر طیف افرادی هستند که اندیشه ولایت تکوینی را به «معنای کامل و جامع» آن پذیرفته اند (رویکرد حداکثری به ولایت تکوینی) و در سر دیگر طیف افرادی هستند که به «انکار» ولایت تکوینی می پردازند (رویکرد انکاری) و اما در این بین افراد زیادی هستند که ولایت تکوینی را با «حدود مشخص و با قیود خاصی» می پذیرند (رویکرد میانه به ولایت تکوینی) قدر مشترک همه تعاریف ولایت تکوینی بین منکرین و مویدین آن، البته با چشم پوشی از وسعت دایره این قدرت و نیز چشم پوشی از وجود اراده اصیل نزد صاحب ولایت و یا واسطه بودن وی برای اراده الهی، قدرت تکوینی بر تصرف است. اختلافات حول این مفهوم نیز به دلایلی چون، عدم وجود مفهوم شناسی دقیق از این واژه؛ نا مشخص بودن حدود تعریفی که از ولایت تکوینی ارائه می دهند و نامشخص بودن این مسئله که آیا اثبات امکان ولایت تکوینی دلیلی بر ثبوت آن می تواند باشد یا خیر؛ باز می گردد.

کلیدواژه ها: ولایت، ولایت تکوینی، ولایت تشریعی، کلام شیعه.

*. مقاله پژوهشی؛ تاریخ وصول: ۱۳۹۷/۰۲/۲۵؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹۸/۱۱/۰۲.

۱. نویسنده مسئول

The Analysis of the Term *Wilāyat Takwīnī* (Creational Guardianship) in Contemporary Shiite Literature (From its First Use Until Now)

Narjes Abolghasemi Dehaghani

PhD Student, University of Religions and Denominations

Dr. Qasem Safari (Javadi)

Associate Professor, Imam Khomeini Specialized University

Dr. Mohammad Javad Abolghasemi

Assistant Professor, Research Institute for Research and Development of Humanities

Abstract

Creational guardianship (*Wilāyat Takwīnī*) is a newfound issue in the history of Shiite theology that has been formed under the influence of various factors and has undergone conceptual changes and evolutions. In order to get a clear picture of the formation and evolution of this idea throughout history, it is necessary to re-read the doctrine of creational guardianship and study the history of its formation and developments. By referring to and analyzing contemporary texts, we find that the first use of this term dates back to the 13th century, and since then we have seen the spread of this idea among contemporary Shiite thinkers. Based on the existing opinions and theories, we can find a kind of wide-ranging graded view of the idea of creational guardianship. In this view, on the one end of the spectrum there are people who have accepted the idea of creational guardianship in its "complete and comprehensive sense" (maximum approach to creational guardianship) and at the other end of the spectrum are those who "deny" creational guardianship (negative approach); but in between, there are many people who accept the creational guardianship with "certain limits and restrictions" (the moderate approach to the creational guardianship). The common factor in all definitions of creational guardianship proposed by both proponents and opponents is the creational power of (existential) intervention, apart from the scope of this power and also apart from the fact that whether the owner of the creational guardianship has an original will or he is a mediate for the Divine Will. Disagreements over this concept are also due to reasons such as the lack of an accurate semantics of the word, the vagueness of the definitions proposed for it and the uncertainty of whether the proof of its possibility can be taken as a reason for its existence or not.

Kew Words: Guardianship, Creational Guardianship, Legislative Guardianship, Shiite Theology

مقدمه

در تفکر معاصر شیعی اصطلاح «ولایت» به تشریعی و تکوینی تقسیم می‌شود که هر دو حاکی از نوعی حق تصرف است؛ مورد نخست تصرف در تشریع و قانون‌گذاری و دیگری تصرف در تکوین و هدایت تکوینی است.

بنا بر بررسی‌های اولیه، فارغ از مفهوم ولایت تکوینی اثری از اصطلاح ولایت تکوینی در متون متقدم شیعی یافت نمی‌شود، این موضوع در کنار وجود بسیاری از مفاهیم و اصطلاحات عرفانی، فلسفی و باطنی پیرامون اندیشه ولایت تکوینی، این فرضیه را تقویت می‌کند که علیرغم وجود مباحثی چون معجزات، کرامات، علم غیب و دیگر شؤون حاکی از جایگاه ویژه امام در هستی و شناخت، ایده ولایت تکوینی امری نوظهور در تاریخ کلام شیعه است که تحت تأثیر عوامل مختلف درونی و بیرونی شکل گرفته و دستخوش تغییر و تطور مفهومی شده است. برای نیل به تصویری روشن از شکل‌گیری و تطور این ایده در طول تاریخ در اولین قدم آنچه ضروری می‌نماید بازخوانی آموزه ولایت تکوینی از نخستین کاربردهای آن تا کنون است.

اصطلاح ولایت

ولایت یکی از اصطلاحات پر کاربرد در فرهنگ اسلامی خصوصاً ادبیات شیعی و ادبیات صوفیه است. در میان شیعیان «ولی» از نخستین القابی است که به علی (ع) نسبت داده شد و در میان صوفیه نیز نخستین کاربرد ولایت از سوی حکیم ترمذی (۲۸۵-۳۲۰) در کتاب ختم الاولیا مطرح شده است. بنابراین این می‌توان گفت ولایت در تشیع با ورود عرفان و تصوف به ادبیات شیعی، تفاسیر جدید و مجال بیشتری برای عرضه یافت و برخی ابعاد وجودی امام بواسطه این آموزه روشن‌تر شد (رضا اکبریان و علاء الدین ملک).

تقسیم‌های مختلفی برای اصطلاح ولایت بر شمرده شده است همچون ولایت عامه و خاصه، کلیه و جزئیه، مطلقه و مقیده، تکوینی و تشریعی و که من در این پژوهش قصد بررسی تاریخچه ولایت تکوینی را دارم.

معنای لغوی ولایت تکوینی

ولایت تکوینی از دو کلمه «ولایت» و «تکوین» تشکیل شده است. آنچه از معنای لغوی «ولایت» در موارد استعمالش حاصل می‌شود؛ نحوه قریبی است که باعث و مجوز نوع خاصی از تصرف و مالکیت تدبیر

می‌شود (طباطبایی، ۱۷/۶). «تکوین» نیز از مصدر باب تفعیل از ریشه «کون» و به معنای احداث و ایجاد است (فراهیدی، ۵/۴۱۰؛ مصاحب، ۴/۱۰۰) بنابر این «ولی» در «ولایت تکوینی»، نزدیکی خاصی به خداوند دارد که بواسطه این قرب، قدرت سلطنت بر ایجاد و تصرف بر او واجب می‌شود.

نخستین کاربرد اصطلاحی ولایت تکوینی در کلام علماء متأخر شیعی

در ادبیات شیعی قرون اولیه بلکه در دوازده قرن اول؛ اثری از تقسیم ولایت به تکوینی و تشریعی و کاربرد اصطلاح «ولایت تکوینی» نیست. برای نخستین بار در متون معاصر، سید حسین بروجردی (۱۲۳۸-۱۲۷۷ ق) نویسنده تفسیر الصراط المستقیم، میرزا محمد حسین نائینی (۱۲۷۶-۱۳۵۵ ق)، شیخ محمد حسین غروی اصفهانی (۱۲۹۶-۱۳۶۱ ق) و محمد علی شاه آبادی (۱۲۹۳-۱۳۶۹ ق) از این اصطلاح استفاده کرده‌اند.^۱

بروجردی با اشاره به عبارت «عبدی اطعنی فکن مثلی» می‌گوید؛ انسان بعد از عبودیت کامل به مقام ولایت که همان احاطه و تصرف در ملک و ملکوت به اذن خداوند است می‌رسد و این امور به او تفویض می‌شود (بروجردی، ۳/۳۸۷). در حقیقت ولایت از نظر او یعنی تصرف، احاطه و سلطنت ولی به اذن خداوند در امور تشریعی و تکوینی که در این حال زبان ولی، زبان خدا؛ دست او دست خدا و قلب او ظرف مشیت خداوند می‌شود (بروجردی، ۳/۱۴۳). این ولایت در همه امور تکوینی و تشریعی، ولایت مطلقه (ریاست عامه و تصرف کلی) است به این معنا که به هیچ ذره‌ای از ذرات، جز به واسطه ولایت، فیوضات وجود و بقا نمی‌رسد و ولی به نوعی وساطت کلی بین خالق و مخلوق دارد (بروجردی، ۳/۱۲۷ و ۱۴۲). در این تفویض خلق و روزی به ائمه، آن‌ها از خدا می‌خواهند، او خلق می‌کند و باز او می‌خواهند و او روزی می‌دهد. در حقیقت این درخواست، یک درخواست عام و مستمر است که استجاب آن در همه فیوضات دنیوی و اخروی نمایان است و این پاسخ به درخواست آنها به گونه‌ای بزرگداشت حق آنهاست (بروجردی، ۴/۲۰۵-۲۰۶).

نائینی در کتاب المکاسب و البیع در توصیف ولایت نبی و اوصیای او می‌گوید: همانا ولایت آنها دو مرتبه دارد یکی ولایت تکوینی و دیگری ولایت تشریعی؛ ولایت تکوینی عبارت است از تسخیر کون ذیل

۱. همزمان با این اندیشمندان و البته پیش از آنها، شاهد حضور اندیشه‌ها و آراء مختلفی حول موضوع ولایت و قدرت تصرف امامان در هستی هستیم. خصوصاً در آراء علمایی چون آقا محمد رضا قمشه‌ای (۱۲۴۱-۱۳۰۶ ق) در «رساله ولایت» که شرحی بر رسائل قسری است و به تفصیل به این مفهوم و ملزومات آن پرداخته است. همچنین آثار آقا علی مدرس طهرانی (۱۲۳۴-۱۳۰۷ ق) معروف به زنوزی که در تالیفات مختلف و شروح و حواشی‌ای که بر آثار ملاصدرا، ابن عربی و ... نگاشته است مباحث مختلفی را حول موضوع ولایت، شقوق ولایت و تعاریف آن مطرح کرده است. شایان ذکر است در هیچ یک از آن آثار شاهد کاربرد اصطلاح «ولایت تکوینی» نیستیم و به این دلیل در زمره اندیشمندانی که در این اثر به آنها پرداخته می‌شود، قرار نمی‌گیرند.

اراده و مشیت ائمه به قدرت الهی. وی می‌گوید، در هستی چیزی نیست مگر اینکه ائمه سبب آن باشند و این به آن دلیل است که نبی و اوصیای او مظاهر اسما و افعال الهی هستند. فعل آنها فعل خدا و قول آنها قول الهی است و از نظر او این مرتبه از ولایت (ولایت تکوینی) از مقتضیات ذات نورانی ائمه است و قابل اعطا به غیر نیست و کسی نمی‌تواند به مقام آنها برسد (نائینی، ۲/ ۳۳۲).

شیخ محمد حسین اصفهانی در کتاب «انوار القدسیه» در رثای امام موسی الرضا (ع) می‌گوید: (اصفهانی، انوار القدسیه، ۱/ ۹۵)

له الولاية المحمدية في سر ذاته على البرية

ولاية التكوين والابداع اكرم بهذا الملك المطاع

همچنین در حاشیه مکاسب، نبی و ائمه معصومین را دارای ولایت معنوی و سلطنت باطنی بر همه امور تکوینی و تشریعی می‌داند و می‌گوید؛ همان‌گونه که آنها مجاری فیوضات تکوینی و تشریعی در عالم هستند؛ واسطه تکوین و تشریع الهی نیز می‌باشند و این ولایت از لوازم ذات آنهاست (اصفهانی، حاشیه کتاب المكاسب، ۲/ ۳۷۹).

و اما شاه آبادی معتقد است دو نوع ولایت داریم؛ ولایت تکوینی و تشریعی که ولایت تکوینی خود به اضطراری و ارادی تقسیم می‌شود. اضطراری در قوس نزول حاصل می‌شود و ارادی همچنان‌که در حدیث قدسی قرب نوافل آمده است، وقتی است که ولی به مقام قرب نوافل می‌رسد. مشمول عنایت الهی می‌شود، اسماء الهی از جمله ولایت الهی بر وی متجلی می‌شود و نهایتاً دست او دست گسترده خداوند می‌شود گویی خدا فاعل افعال اوست و خدا در افعال او ظهور می‌یابد (شاه آبادی، ۸۲).

سیر تاریخی شکل‌گیری اصطلاح ولایت تکوینی در ادبیات معاصر شیعی

پس از تبیین نخستین کاربردهای اصطلاح ولایت تکوینی، دراین بخش سیر شکل‌گیری و رواج این اصطلاح در آثار شانزده نفر از اندیشمندان معاصر شیعی را می‌جویم. دلیل گزینش این افراد میزان تأثیر گذاری آنها در تفکر معاصر شیعی است، تلاش شده از رویکردهای مختلف موجود در اندیشه تشیع که در این موضوع مستقلاً اثری داشته‌اند یا با بکار بردن این اصطلاح (ولایت تکوینی) تعریف مشخصی از آن ارائه داده‌اند، انتخاب شوند. قطعاً این مقاله ادعای شمول کامل اندیشه‌ها و نظریه‌های موجود را ندارد.

سید حسن بجنوردی

بجنوردی (۱۳۱۵-۱۳۹۵ ق) ولایت تکوینی و تشریعی را از انواع ولایت بر می‌شمارد (بجنوردی، ۶/ ۲۵۵) و ولایت مطلق را مخصوص نبی مرسل و ائمه می‌داند که باذن خدا در همه اشیاء تصرف می‌کنند.

این ولایت در آنها هدیه‌ای الهی است که آنها به سبب پاکی و استعداد ذاتی، به بالاترین مراتب کمال و به بالاترین مراتب قرب رسیده‌اند به گونه‌ای که گوش خدا می‌شوند و با آن می‌شنوند، دست خدا می‌شوند و با آن عمل می‌کنند و چشمی که بواسطه آن می‌بینند. این ولایت آن چیزی است که بواسطه آن و به اذن خدا کور شفا داده می‌شود و مرده زنده می‌شود و سایر معجزاتی که ذکر شده است انجام می‌شود (بجنوردی، ۷/۳۳۸).

محمد حسین طباطبایی

طباطبائی (۱۳۱۹-۱۴۰۱ ق) ولایت را بالاصاله برای خداوند می‌داند (طباطبائی، المیزان، ۶/۱۷ - ۱۸). از منظر او ولایت در غیر از خدا به معنای نحوه‌ای از نزدیکی است که این نزدیکی به دلیل اخلاص و قرب فرد در بندگی است و باعث نوعی حق، در تصرف و مالکیت در تدبیر می‌شود (طباطبائی، المیزان، ۶/۱۲ و ۱۴، ۲۰۰). از منظر او مقام «ولایت تکوینی» برای معصومین به نحو تام و کامل حاصل بوده و شاگردان و تربیت یافتگان مکتب آنان نیز به قدر سعه وجودی و استعداد خود حائز این کمال می‌باشند. ولایت مطلقه و تام، عبارت است از همان (واسطگی در فیض) و (فناء ذاتی) و مقام ولایت تکوینی و اشراق بر ما سوی الله؛ که البته به اذن الله بوده و هیچ‌گونه شائبه استقلال یا «تفویض» یا «غلو» در کار نیست (طباطبائی، مجموعه رسائل علامه طباطبائی، ۱/۸۲) وی می‌گوید واسطه فیض بودن بعضی از ممکنات در ولایت تکوینی اگر استقلالی نباشد موجب کفر نیست (طباطبائی، بررسی‌های اسلامی، ۲/۲۵۴).

سید محمد حسین میر جهانی طباطبایی

از دیدگاه میر جهانی (۱۳۱۷-۱۴۱۲ ق) ولی کسی است که در نسبت به سایر مخلوقات در خلقت متقدم باشد و همچنین عالم و قادر و حاکم و متصرف علی الاطلاق باشد. «ولی مطلق، انسانی است که خدا او را خلعت کمال و جمال پوشانیده است و قلب او را مکان مشیت خود قرار داده است و خزینه علم خود گردانیده و لباس تصرف و حکم بر او پوشانیده و اوست امر الهی در عالم بشری و مانند آفتابی است نور دهنده که در آن قوه تابش نور حیات و اشراق و احراق قرار داده برای اهالی روزگارها.» (میر جهانی، ۲۷).

از منظر او ولایت کلیه الهیه همانطور که به افاضه الهی به خاتم النبی می‌رسد به علی و یازده فرزند ایشان و فاطمه زهرا هم رسیده است (میر جهانی، ۲۹) که در فضایل و کمالات نفسانی هم ردیف نبی قرار دارند (میر جهانی، ۳۷ - ۳۸). در این نگاه؛ اولیاء مظاهر صفات خداوند و مصدر افعال الهی هستند و خدا آن افعال را به دست هر که بخواهد جاری می‌کند و این امر شکافی در توحید و یگانگی ذات با صفات

ایجاد نمی‌کند (میر جهانی، ۴۲ - ۴۳). وی می‌گوید همانگونه که تدبیر امور در باب ملائکه منجر به شرک و تفویض نمی‌شود درباره اولیا هم باید پذیرفت که به امر خدا تدبیر در امور می‌کنند و آنها هم می‌توانند قابض روح و یا روزی دهنده باشند (میر جهانی، ۴۴).

روح الله خمینی

در منظومه فکری خمینی (۱۳۱۹-۱۴۰۹ ق)، امام دارای خلافت الهی است که خلافتی تکوینی است و بواسطه آن خلافت، همه ذرات در برابر ولی امر خاضع می‌شوند. همچنین آنها دارای مقام ولایت هستند و ولایت آنها همان تصرف کامل در مراتب غیب و شهود است که همانند تصرف نفس انسان در اجزاء خود است (خمینی، مصباح الهدایه، ۷۲). کسی توان وصول به این مقام را ندارد حتی نبی مرسل و فرشته مقرب زیرا ائمه در طینت و انعقاد نطفه ویژه بوده‌اند و پذیرش این امر از ضروریات دین ماست (خمینی، ولایت فقیه حکومت اسلامی، ۵۳).

آنچه در ولایت تکوینی گفتیم، به معنای تفویض نیست زیرا تفویض ممتنع و باطل است. بلکه بنده‌ای که قلبش رو به سوی خدا است و قدم در راه قرب خدا بر می‌دارد خدا در او متجلی می‌شود و اداره او به دست خدا خواهد افتاد. وی گوش و چشم و دست و پای او می‌شود و خداوند متصرف در همه امور بنده خواهد شد (که به آن قرب نوافل گویند) و ناچار تمام تصرفاتش حقانی می‌شود. (خمینی، چهل حدیث، ۴۴۵ و ۴۴۶)

ابوالفضل برقی

برقی (۱۳۲۶-۱۴۱۱ ق) این موضوع را مطرح می‌کند که، ولایت و مدیریت بودن خلقی غیر از خداوند بر جهان، چه استقلالی و چه غیر استقلالی قابل قبول نیست و منافی با توحید است (برقی، درسی از قرآن، ۱۲۰ - ۱۲۱). وی می‌گوید این فرض نه در عقل و نه در شرع قابل اثبات نیست و حتی در این مورد مدارک اسلام (آیات و روایات) دلالت بر بطلان آن دارد. زیرا خدا در همه جای قرآن می‌گوید: «الله خالق کل الشیء» و یا «رب کل الشیء» یا «بیده ملکوت کل الشیء» یعنی خدا مدیریت و ولایت جهان را منحصرأً به خود نسبت داده است.

برقی دلایل مختلفی را در رد مدعای ولایت تکوینی بیان می‌کند. از جمله اشاره به روایتی است که در بحار و احتجاج به آن اشاره شده است. در این روایت در زمان غیبت صغری درباره اینکه آیا خلق و رزق به ائمه داده شده است یا نه توقیعی از سوی امام زمان می‌آید که «أَنَّ الله خلق الأجسام و قَسَمَ الرِّزْقَ لَأَئِمَّةِ لَيْسَ بِهِ جِسْمٌ وَ لَا حَالٌ فِي جِسْمٍ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ». به این معنا که خدای تعالی اجسام را خلق و رزاق را قسمت کرده زیرا او نه جسم است و نه در جسمی حلول کرده، مانند او چیزی نیست. یعنی کسیکه خود

جسم است قادر بر خلق و رزق نیست.

برقعی در جای دیگری می‌گوید محال است محدودی که دارای مکان است نگهبان، مدیر و ولی همه جهان باشد و خدا قدرتش به محال تعلق نمی‌گیرد لذا نمی‌توان گفت که به خواست خدا چنین قدرتی به امامان داده شده است. حتی اگر بگوییم بر خدا ممکن است که این کار را بکند ربطی به وقوع آن ندارد (برقعی، درسی از قرآن، ۷۳ - ۷۴).

از منظر برقعی معجزه هم ربطی به ولایت تکوینی ندارد. زیرا معجزات انبیا به استناد آیات قرآنی کار آنها نیست و نشان از ولایت تکوینی آنها نیست بلکه کار خالق است و خدا برای تصدیق پیامبر خود ایجاد معجزه می‌کند تا به نوعی به صدق نبی شهادت داده باشد. حتی اگر گفته شود که کار خود رسول است یا کار خود امام؛ تصرف جزئی تکوینی را ثابت کرده است و دلیلی بر ولایت کلیه تکوینیه نیست (برقعی، درسی از قرآن، ۱۰۷).

علی نمازی شاهرودی

شاهرودی (۱۳۳۳-۱۴۰۵ ق) معتقد است چون بر مبنای قرآن، تفاسیر و کلام امامان ولایت تکوینی و تشریعی اثبات می‌شود لذا بر ما واجب است آن را بپذیریم. وی در اثبات ولایت تکوینی به آیات مختلفی در قرآن اشاره می‌کند من جمله آیه ۵۴ سوره نساء و می‌گوید منظور از «ملک عظیم» که به آل ابراهیم داده شده است همان سلطنت، ریاست و فرمانروایی بر همه کائنات است. امام می‌توانند به واسطه آن در تمام کائنات تصرف کنند و فرمانروایی نمایند و یا اثر چیزی را از آن بردارند که آن چیز خالی از اثر گردد. خداوند اطاعت آنان را بر همه موجودات واجب کرده است و این همان ولایت تکوینی است (شاهرودی، ۳۴ - ۳۵).

از منظر او خداوند خالق و قیوم همه مخلوقات است و حدوث و بقای آنها به خواست و اراده خداوند است. خدا به آن مخلوقات (اعم از انسان و جن و ملک و گیاهان و جمادات و حیوانات و ابر و باد و همه عناصر موجود در هستی) امر فرموده و الزام کرده که مطیع و فرمانبر پیغمبر و ائمه باشند (شاهرودی، ۳۷)؛ زیرا اراده پیغمبر و ائمه را در جسم و صورت انسان و در دیگر مخلوقات نافذ می‌داند که این همان ولایت تکوینی است (شاهرودی، ۶۹ - ۷۱).

ولایت تکوینی به این معنی است که «اولیاء» بر تمام موجودات، کائنات و ممکنات دانا، بینا، توانا و نافذ الاراده هستند و اراده امام در تغییر صورت موجودات از صورت انسانی به حیوانی، در شفای بیمار و یا در تغییر صورت در دیگر مخلوقات اثر گذار است. همچنین امام به نوعی خالق است. خلق از عدم خاص خداوند است و لیکن خالقیت اولیاء از هیچ صرف نیست بلکه از چیزی است که یا نامحسوس است یا

کوچک است که به حواس ظاهری عادی درک نمی‌شود (شاهرودی، ۱۴۱). بنابر این وی نسبت خلق و احیا را به امامان جانشین می‌داند به این شرط که امام غیر مستقل باشد و به اذن خداوند و قدرت خداوند باشد (شاهرودی، ۱۸۱).

وصول به این ولایت تکوینی در قرآن از طریق «علم به کتاب» صورت گرفته است که علمی خدایی است همانند آنچه آصف داشت و به واسطه آن تخت بلقیس را نزد سلیمان آورد (شاهرودی، ۵۹). شاهرودی در تبیین معجزات، معجزات را دو قسم می‌داند که برخی نوعی استجاب دعا است و فاعل آن خدا و به دست او صورت می‌گیرد. برخی به واسطه قدرت و توانایی و اراده نافذی که خدا به آنها داده است و به اذن خدا به دست خودشان صورت می‌گیرد (شاهرودی، ۱۷۸).

صافی گلپایگانی

صافی (۱۳۳۷ ق) گلپایگانی در کتاب ولایت تشریعی و تکوینی به صورت تفصیلی به این مبحث پرداخته است. وی معتقد است در موضوع ولایت تکوینی گاهی این تعاریف و رد و اثبات‌های حاصل از آن متعلق گوناگونی دارد و نزاع طرفین لفظی است. صافی گلپایگانی در تعریف ولایت تکوینی و تشریعی می‌گوید باید توحید و دوری از غلو لحاظ شود همچنین از افراط و تفریط جلوگیری شود تا اینکه این دو مفهوم (ولایت تکوینی و تشریعی) آسیب نپذیرند و توحید محفوظ بماند.

از نظر او اگر ولایت را به معنای تفویض بگیریم با این توصیف که خدا از تدبیر امور و افعال کناره‌گیری کرده باشد و خلق و رزق، اماته، احیا و شفا و برقراری نظامات و تدبیر کائنات به حجج الهی واگذار شده باشد و آنها فاعل بالاستقلال در این امور باشند، ولایت تکوینی بر خلاف براهین عقل و ادله شرعی می‌شود (صافی گلپایگانی، ۱۰ - ۱۱). از نظر عقلی نیز حتی اگر این استقلال با قدرت خدا باشد باز منافی با ذات ممکن است که عین وابستگی به واجب الوجود است و این استقلال حتی در افعال شخصی هم شرک است (صافی گلپایگانی، ۱۲).

لذا اگر گفته می‌شود عبد، قادر به اماته، احیا، شفا، خلق و رزق به صورت غیر مستقل و باذن الله است این امر به عنوان اداره امور و برقراری نظام در کائنات نیست بلکه وی طبق مصالح عارضی و ثانوی به صورت محدود دارای این قدرت شده است (صافی گلپایگانی، ۱۴). از نظر او در این امر عقلا مانعی وجود ندارد، اما دلیل محکمی از قرآن و احادیث صحیح و معتبر بر این امر و اینکه ولی و نبی عامل مطلق مشیت الهی هستند نیز وجود ندارد (صافی گلپایگانی، ۱۶).

صافی می‌گوید اگر افرادی تحت رعایت و عنایت الهی باشند و در اثر ریاضات و عبادات و خلوص نیت و کمال معرفت از غیب مطلع باشند گرچه خارق عادت است، غلو و فوق مرتبه بشری نیست. غلوی

کفر پنداشته می‌شود که پیامبر و ائمه را خدا و معبود بدانند یا در الوهیت، ربوبیت و خالقیت و رازقیت شریک خدا باشند. یا خدا را حلول کرده در اولیا بدانند، یا امام را بدون تعلیم خدا و افاضه او عالم به غیب بدانند یا برای امام مقام پیغمبری و نبوت قائل شوند یا معتقد باشند با ولایت و محبت خاندان رسالت نبازی به عبادت و اطاعت و پرهیز از معاصی نیست (صافی گلپایگانی، ۲۲).

گلپایگانی تعریفی از ولایت تکوینی که به تبیین چگونگی ربط حادث به قدیم و صدور کثیر از واحد می‌پردازد را برخلاف آیات و روایاتی می‌داند که در آن علت فاعلی در ایجاد کائنات؛ خداوند متعال است. در این تعریف ائمه و انبیاء واسطه فیض خداوند هستند و خلقت اشیاء جز صادر اول یا رسول خدا بدون واسطگی آنها محال است به این معنا که آنها جزء علل فاعلی معلولات هستند. در این آیات و روایات حتی اگر وسائلی چون ملائک باشند بر حسب مصالحی است و فاعلیت آن‌ها ذاتی آن وسائط نیست که منحصر از آن معجرا صورت پذیر باشد زیرا این امر شرک است. بنابر این خدا می‌تواند فیضش را بدون واسطه نیز برساند (صافی گلپایگانی، ۲۳).

وی خوارق عادات را نیز به نوعی از مصادیق ولایت تکوینی می‌داند و می‌گوید: تصرف انبیا و اولیا در اکوان و صدور خوارق از آنها امری مسلم و جائز است و عقلاً و شرعاً شرک و خلاف توحید نیست و غلو هم نمی‌باشد بلکه فقط در حدود و مراتب آن بحث است که انبیا و اولیا بر حسب آنچه از علوم و اسما الهی به آن تعلیم داده شده، دارای درجات مختلفی در این زمینه هستند (صافی گلپایگانی، ۲۹). فعل معجزه هم می‌تواند از سوی خدا به نبی اعطا شود و به دست نبی و اقتدار خداوند باشد؛ هم می‌تواند مستقیماً فعل خداوند باشد (صافی گلپایگانی، ۳۰).

سید محمد حسین طهرانی

در اندیشه طهرانی (۱۳۴۴-۱۴۱۶ ق) مقام ولایت، مقام عبودیت محض و رفع حجاب بین معبود و بنده است که این قرب همراه با سیطره تکوینی بر عالم ملک و ملکوت و از شوون و لوازم امامت است (حسینی طهرانی، معرفه الامام، ۸/۸۵) او ولایت رسول الله و امامان را بر دو بخش ولایت تکوینی (حقیقی) و تشریعی (اعتباری) تقسیم می‌کند (حسینی طهرانی، امام شناسی، ۵/۷۳). ولایت تکوینی یعنی رسول خدا و یا امام واسطه و حجاب بین بنده و خداوند است و تمام فیوضات توسط ایشان که آینه حق هستند و در مقام ولایت و بدون واسطگی قرار دارند افاضه می‌شود (حسینی طهرانی، امام شناسی، ۵/۱۱۴؛ معرفه الامام، ۱۰/۹۷).

ولایت کلیه الهیه یکی از درجات ولایت تکوینی است که علی (ع) دارای این مقام است و متصرف در عالم امکان است (حسینی طهرانی، معاد شناسی، ۱/۱۵۲). در این مقام، حجاب و پرده‌ای نیست و ذات خداوند خود سخن می‌گوید، خود می‌بیند و خود می‌شنود (حسینی طهرانی، امام شناسی، ۵/۱۰۶).

«ولی» در این مقام؛ اول ما خلق الله است، آینه ذات و صفات جمال و جلال الهی است، عالم کثرت از او آغاز می‌شود و دیگر عوالم به تدریج بوسیله او وجود می‌یابند. فرق او با ذات خدا این است که عرضی و مجازی است و او ذاتی و حقیقی است و هیچ استقلال‌ی در وجود او نیست (حسینی طهرانی، امام شناسی، ۱۳۰-۱۲۹/۵).

ولایت کلی ائمه در هر شرایط و در هر جایی که باشند بر همه موجودات و مراتب احاطه دارد و از خود ما به ما نزدیک‌تر است. امام با هر قطره‌ای که از آسمان نازل می‌شود همراه است و با هر ستاره‌ای در آسمان می‌درخشد همراه است. این سیطره و احاطه نفسی امام به عالم همان ولایت تکوینی است. اولین فرد پیامبر اکرم (ص) بود که به اذن خدا به این مقام نائل شد و به دنبال او علی (ع) و این سلسله در فرزندان او تا حضرت قائم ادامه یافت و نهایتاً محور ولایت تکوینی و تشریعی در ایشان منحصر شد (حسینی طهرانی، معرفه المعاد، ۲۶۳/۳ - ۲۶۴).

وی در تبیین ولایت ائمه می‌گوید؛ ولایت ائمه این نیست که هر چه بخواهند گرچه جدا از خواست خدا باشد، انجام دهند و یا این نیست که خواستی مماثل و مشابه خواست خدا داشته باشند و به اعطا خدا این خواسته‌ها در خارج محقق می‌شود. بلکه در خارج یک اراده بیشتر نیست و آن اراده و مشیت الهی است و چون اولیا تمام اراده، اختیار، علم و قدرتشان عین اختیار و اراده خدا است تمام موجودات در همه عوالم از سفلی تا علوی همه و همه مخلوقات، معلومات و مقدورات اینها هستند (روح مجرد، ۶۲ - ۶۳).

میرزا جواد تبریزی

میرزا جواد تبریزی (۱۳۴۷ - ۱۴۲۷ ق) در ارشاد الطالب، ولایت تکوینی را اینگونه توصیف می‌کند؛ ولایت تکوینی عبارت است از تأثیر مشیت نبی یا امام در امری در هستی به تنهایی یا به واسطه فعلی، که این تأثیر نوعی خرق عادت است. مانند زنده کردن بوسیله عیسی (ع) و جوشاندن چشمه به واسطه عصای موسی (ع) و غیره.

این افعال به اذن الهی است و این امر منافاتی با صدورشان از نبی و امام ندارد. اذن الهی امری تکوینی است و عبارت است از اعطاء قدرت بر آن امر از سوی خداوند. تبریزی ثبوت ولایت تکوینی ائمه را از روایات مختلف و شواهد تاریخی که وارد شده است نمایان می‌داند و می‌گوید کسی که در پی اثبات آن باشد به قطعیت خواهد رسید (تبریزی، ۲۰/۳). وی معتقد است، نبی و امامان ولایت تکوینی را جز در موارد لازم به کار نمی‌برند، زمانی که می‌دانند کاربرد آن به مصلحت است.

شیخ جواد کربلایی

شیخ جواد کربلانی (۱۳۴۳ - ۱۴۳۲ ق) می‌گوید نفس ناطقه انسانی مستعد وصول به عقل مستفاد است. دارای همه انوار حقه و اسما الهی می‌شود و به مقام خلیفه الهی و ولایت تکوینی می‌رسد که این

مقام نهایت کمال مرتبه قوه عقلی، علمی و عملی است (کربلانی، ۵/ ۱۸۱). در این مقام که همه رسولان و خلفای آنها (امامان) نیز دارای آن هستند همه علوم و اعمال به «ولی» مستند می‌شود در حالی که او در حق فانی و باقی است (کربلانی، ۱/ ۳۰۴).

«ولی» در اینجا واسطه بین اسما الهی و موجودات می‌شود و تمام تصرفات اسما الهی در هستی بواسطه آن‌ها صورت می‌گیرد. در حقیقت آنها با قدرت و صفاتی که خدا به آنها داده است تصرف می‌کنند با رحمت او می‌بخشند (کربلانی، ۱/ ۵۵۶-۵۵۷) یا بر مبنای صفت مالکیت او مالک تمام هستی می‌شوند و در آن تصرف می‌کنند (کربلانی، ۲/ ۴۶).

جوادکربلایی ولایت را به مطلق و مقید تقسیم می‌کند بنابراین هر موجودی با نسبت‌های مختلف بر حسب اختلاف مراتب، از آن بر خوردار است و به همان قدر می‌تواند در ممکنات تصرف کند. ائمه دارای ولایت تکوینی مطلق هستند که این نوع ولایت در احادیث و ادعیه‌ای مثل جامعه کبیره و همچنین در معجزاتی که از خود صادر می‌کنند و در نقل‌های زیادی که در کتب مختلف شده است؛ تبیین می‌شود. قرآن هم ولایت اولیانش را با افعال غریبه‌ای که خدا آنها را بر آن قادر کرده است نشان می‌دهد (کربلانی، ۱/ ۳۱۱-۳۱۲).

او در تبیین «لا حول و لا قوه الا بالله» می‌گوید همانطور که در امر بین الامرین می‌گوییم هر فعلی در عین استناد به بنده، به خدا نیز مستند می‌شود، در معجزات و کرامات نیز صادق است (کربلانی، ۱/ ۲۲۷-۲۲۸ و ۱/ ۳۲۸-۳۲۹). بنابراین هیچ شرک و غلوی در ثبوت ولایت تکوینی نیست زیرا این امور به اذن خداوند صورت می‌گیرد (کربلانی، ۱/ ۳۲۹)؛ اما قول به الوهیت و شراکت در عبودیت و خلق و رزق به صورت شراکت در تأثیر نه واسطه بودن در عطا؛ از اقوال غلوآمیز است (کربلانی، ۱/ ۳۳۲).

جعفر سبحانی

جعفر سبحانی (۱۳۴۷ ق) معتقد است ولایت تکوینی مختص به نبی و اوصیای اوست و غیر قابل تفویض به غیر است (سبحانی، مفاهیم القرآن، ۲/ ۲۲۲) که آنها به اذن خدا برای اهداف مقدسی مثل اثبات نبوت و اثبات اینکه فرستاده شده از سوی خداوند هستند قادر به تصرف در کون می‌شوند.^۱ (سبحانی، التوحید و الشریک فی القرآن الکریم، ۱۱۲) بنابر این وی در باب نسبت معجزه و ولایت تکوینی اینطور می‌گوید که؛ معجزه نوعی تصرف در هستی است و نبی با قدرت ولایت تکوینی‌ای که از خدا گرفته است قادر بر این امر می‌شود و می‌تواند صورت ماده را از بین ببرد و صورتی دیگر بر آن پوشاند مثلاً تبدیل

۱. سبحانی در کتاب ولایت تکوینی از دیدگاه علم و فلسفه (۲۶) با ولایت تکوینی همدلانه‌تر برخورد می‌کند و به تفسیر و تبیین امکان چنین قدرتی در انسان و توان و قدرت انسان در رسیدن به این مرحله می‌پردازد.

صورت عصا به مار؛ این امور همه به اذن و به امر خدا و به واسطه روح القدس انجام می‌شوند (سبحانی، مفاهیم قرآن، ۱۱۶/۴).

در اینجا نبی و اولیانش آن چیزی را می‌خواهند که خدا می‌خواهد لذا هیچ چیز خارج از مشیت خدا انجام نمی‌شوند و آنجا هم که نبی بعضی خواسته‌ها را عملی نمی‌کند به این دلیل است که عمل او لغو بوده و اثری در هدایت یا اتمام حجت ندارد (سبحانی، مفاهیم قرآن، ۱۱۷/۴). وی معتقد است با تکیه بر توحید افعالی می‌توان تفسیری عاری از شرک و اعتقاد به فاعل مستقل ارائه داد. زیرا خدا نه تنها در افعال خارق العاده و در تصرفات تکوینی بلکه در همه افعال عادی انسانی هم مؤثر و فاعل است و انسان همچون واسطه است و این خداست که اسباب را می‌آفریند و به او قدرت عطا می‌کند پس در حقیقت او مؤثر واقعی است (سبحانی، الفکر الخالد فی بیان العقاید، ۱/۱۹۳).

حسن زاده آملی

حسن زاده آملی (۱۳۴۷ ق) می‌گوید «ولی» یکی از اسمای الهی است و انسان کامل در مراحل قرب و در اثر توجه، ذکر و دعا مظهر تمام و کمال اسما و صفات الهی می‌شود، به ملکوت دست می‌یابد و صاحب ولایت تکوینی دائمی و مقام کن می‌شود (حسن زاده آملی، نصوص الحکم و فصوص الحکم، ۵۰۲؛ رساله نور علی نور در ذکر ذاکر و مذکور، ۱۰۴؛ مجموعه مقالات، ولایت تکوینی، ۵۰).

در این مرحله مفاتیح غیب به اذن خداوند در دستان ولی است. قلب او خزانه اسرار و علوم الهی می‌شود و موید به روح القدس است. انسان کامل در این مرتبه می‌تواند صاحب عقل مستفاد و ولایت کلیه شود (حسن زاده آملی، ده رساله فارسی، ۸ و هزار و یک کلمه، ۱/۱۶۸) و زمین و آسمان را به تسخیر خود در آورد.

وی می‌تواند با اراده خود و اذن و مشیت خدا در صورت و ماده عالم تصرف کند (حسن زاده آملی، انسان و قرآن، ۱۲۷) و آن را از صورتی به صورت دیگر در بیاورد. که این همان ولایت تکوینی است (حسن زاده آملی، انسان کامل از دیدگاه نهج البلاغه، ۶۸ و ۵۷ و ۴) حسن زاده معتقد است همه معجزات فعلی و کرامات نیز به این نیروی ولایت تکوینی است که به اذن خداوند و به اراده کاملان و نفوس مستعده موید به روح القدس صورت می‌گیرد (این اذن، اذن قولی نیست بلکه اذن تکوینی است و منشعب از ولایت کلیه الهیه است)

محمد حسین فضل الله

فضل الله (۱۳۵۳-۱۴۳۱ ق) در شمار منتقدین نظریه ولایت تکوینی به حساب می‌آید. از نظر او اینکه بگوییم امر تدبیر در هستی و شئون آن از سوی خدا به انبیا و ائمه تفویض شده است، مردود است. زیرا این

تفویض اگر به صورت استقلالی باشد باطل و به کفر و شرک نزدیک است (فضل الله، نظره اسلامیه حول الولایه التکوینیه، ۷۸) و اگر به این معنا باشد که تدبیر شوون هستی را به نبی و امام تفویض کرده در حالی که خود در فاعلیت و تأثیر باقی است، باز دلیلی بر قبول آن نداریم بلکه حتی می‌توانیم بر بطلانش دلیل بیاوریم.

وی همچنین این تعریف از ولایت تکوینی را بیان می‌کند که، خدا به ائمه و انبیا قدرت تکوینی‌ای داده است که در امامت و نبوتشان به آن نیازمندند (معجزه و کرامت) و بواسطه آن بر انجام برخی اعمال خارق العاده توانمند می‌شوند و در اشیاء تصرف می‌کنند. وی معتقد است این تعریف را که در چارچوب معجزه و کرامت است، قاطبه مسلمین و غیر مسلمین قبول دارند. البته به این نکته هم اشاره می‌کند که در معجزه، پیامبران ذاتاً بر این امر قدرت ندارند و آن افعال مربوط به اراده خداوند است بگونه‌ای که خدا دعای آنها را مستجاب می‌کند و فاعل آن امور می‌شود. در اینجا نقش پیامبران تنها وسیله بودن است و زمانی که این فعل نقشی در رسالتش داشته باشد با اذن خدا اقدام می‌کند (فضل الله، نظره اسلامیه حول الولایه التکوینیه، ۴۳ - ۴۹ و ۶۲ و ۶۹ و ۸۳؛ فضل الله، من وحی القرآن، ۶/۲ و ۲۵).

لذا بعید است که منظورشان از ولایت تکوینی این باشد و این تعریف مخالف با گفته صریح آنهاست. همانطور که بعید است منظورشان از ولایت تکوینی استجابات دعا که مورد قبول قاطبه مسلمانان است باشد (فضل الله، نظره اسلامیه حول الولایه التکوینیه، ۱۹ - ۲۰). وی معنای تفویضی ولایت تکوینی را با توحید در خالقیت ناسازگار می‌داند که در قرآن هم دلیل بر نفی آن وجود دارد (فضل الله، نظره اسلامیه حول الولایه التکوینیه، ۲۱ و ۳۸ و ۳۹).

فضل الله می‌گوید اگر ما مخالفت منکرین ولایت را معطوف به آن معنای تفویضی از ولایت و موافقت معتقدین به ولایت را معطوف به معنایی که اشاره بر اعجاز و کرامت دارد بدانیم در این صورت می‌توانیم صلح ایجاد کنیم (فضل الله، نظره اسلامیه حول الولایه التکوینیه، ۲۲). وی می‌گوید معجزات را هم نمی‌توان ولایت تکوینی گفت زیرا حالت دائمی ندارد، شامل همه حیطه‌های کون نمی‌شود و حتی برخی می‌گویند این مقدار اعطائی در هنگام تحدی هم از قدرت و اراده خود آنها نیست (فضل الله، نظره اسلامیه حول الولایه التکوینیه، ۷۸ و ۷۹؛ فضل الله، من وحی القرآن، ۸/۳۹۳).

وی معنای واسطگی در فیض موجود در برخی روایات و ادعیه (بکم فتح الله بکم یختم بکم ینزل الغیث) را در معنای ولایت تکوینی رد می‌کند. زیرا برخی از آنها آحاد است و برای احتجاج در مسائل اعتقادی مناسب نیست و از سوی دیگر معنای این آیات و روایات اینگونه نیست که فیض «از طریق» آنها یا «بواسطه» آنها بوده است بلکه «به سبب» آنهاست (فضل الله، نظره اسلامیه حول الولایه التکوینیه،

(۷۶)؛ زیرا مفهوم واسطگی آورده فلسفه است و متون دینی آن را قبول ندارد (فضل الله، نظره اسلامیه حول الولایه التکوینیة، ۸۲).

فضل الله در نهایت با اینکه قول به ولایت تکوینی را مورد اجماع همه علما می‌داند ولیکن اذعان می‌کند که وی آن را قبول ندارد و قول به آن منافی قرآن است (فضل الله، نظره اسلامیه حول الولایه التکوینیة، ۱۰۰).

جوادی آملی

جوادی آملی (۱۳۵۲ ق) معتقد است عبادت و بندگی انسان را به خدا نزدیک می‌کند. این قرب به خدا مقدمات رسیدن به مرتبه ولایت را فراهم می‌کند و هرچه قرب به خدا بیشتر شود مرتبه بالاتری از ولایت حاصل می‌شود. «ولی خدا» از ظلمت به سوی نور می‌رود که این امر یا مانند معصومین دفعاً صورت می‌گیرد یا مانند دیگر افراد به صورت تدریجی رفعت می‌یابد (جوادی آملی، ولایت در قرآن، ۹۵). حدیث قرب نوافل شاهدی بر این امر است (جوادی آملی، ولایت در قرآن، ۱۹۷) که بواسطه آن انسان به جایی می‌رسد که خدا کارهای علمی و عملی او را در دست می‌گیرد یعنی خدا در مظاهر ادراکی و تحریکی او ظهور می‌یابد (جوادی آملی، همان، ۳۰۸).

جوادی آملی ولایت را با تفویض متفاوت می‌داند، در تفویض ولی کارهایی از عالم آفرینش را که به او واگذار شده است خود سرانه و مستقل انجام می‌دهد، که این تفویض عقلا و نقلا محال است (جوادی آملی، همان، ۲۰۱) به این دلیل که ربوبیت خدا نامحدود است و نمی‌توان بخشی از امور تکوینی یا تشریعی را به دیگری واگذار کرد. دلیل دوم او در رد این تفویض مستقل، ممکن بودن موجودات و فقر ذاتی آنهاست به گونه‌ای که همیشه باید در ارتباط با واجب باشند (جوادی آملی، همان، ۲۰۲).

بنابر این اگر برای اولیا، نوعی ولایت اثبات شود این ولایت از اسماء خاص خداوند است و ولی مظهر ولایت خدا خوانده می‌شود و همچون تصویر در آینه ولی مجلی و ولایت الهی در او متجلی می‌شود (جوادی آملی، همان، ۲۲۳-۲۲۵). مظاهر ولایت خدا مراتب مختلفی دارند که مظهر اتم آن، ولایت کلیه امیر مومنان است که در کائنات تصرف می‌کند و قوای آسمانی و زمینی را تحت سلطه خود دارد (جوادی آملی، شمیم ولایت، ۴۳۱).

مصباح یزدی

از منظر مصباح (۱۳۵۳ ق) ولایت در اصل تنها برای خدا است و اوست که ولایت ذاتی و اصیل بر انسان‌ها دارد اما ممکن است خود برای افراد دیگری نیز جعل ولایت کند؛ چنان که این کار را در مورد پیامبر (صلی الله علیه وآله) و امامان معصوم (علیهم السلام) انجام داده است (مصباح یزدی، در پرتو

ولایت، ۲۹۳ - ۲۹۲) مصباح یزدی ولایت را به دو قسم تکوینی و تشریعی تقسیم می‌کند. ولایت تکوینی یعنی این که خدای متعال به بعضی از بندگان به جهت قربشان قدرتی می‌دهد که با اراده خودشان می‌توانند در عالم وجود تصرف کنند؛ مثلاً می‌توانند از قلب افراد آگاه شوند، یا در آنها تصرفاتی انجام دهند؛ مریض را شفا دهند، یا حتی مرده را زنده کنند که این تصرفات تصرف حقیقی و تکوینی است (مصباح یزدی، همان، ۲۶۴).

وی معتقد است ولایت تکوینی به این معناست که امام در عالم تکوین واسطه فیض الهی و باب خداست. (مصباح یزدی، آفتاب ولایت، ۱، ۱۴۴) و این تصرفاتی که از سوی آنها رخ می‌دهد به معنای ربوبیت و خدا بودن آنها نیست بلکه آنها این امور را به اذن خداوند انجام می‌دهند. (مصباح یزدی، در پرتو ولایت، ۲۶۸)

مصباح یزدی می‌گوید؛ اعتقاد به ولایت تکوینی از ضروریات مذهب شیعه نیست که اگر کسی انکار کند از شیعه بودن خارج شود؛ اما از اعتقادات حقه یقینی شیعه است. اگر کسانی این اعتقاد را نداشته باشند معرفتشان نسبت به ائمه معصومین (علیهم السلام) ضعیف است (مصباح یزدی، همان، ۲۷۰).

رویکردهای گوناگون به ولایت تکوینی در ادبیات معاصر شیعی

از آراء و نظریات موجود می‌توانیم نوعی نگاه طیفی به اندیشه ولایت تکوینی را بیابیم. در این نگاه، یک سر طیف افرادی هستند که اندیشه ولایت تکوینی را به «معنای کامل و جامع» آن پذیرفته‌اند (رویکرد حداکثری به ولایت تکوینی) و در سر دیگر طیف افرادی هستند که به «انکار» ولایت تکوینی می‌پردازند (رویکرد انکاری) و اما در این بین افراد زیادی هستند که ولایت تکوینی را با «حدود مشخص و با قیود خاصی» می‌پذیرند (رویکرد میانه به ولایت تکوینی). در حقیقت در اینجا ولایت تکوینی به عنوان مفهومی مشکک در نظر گرفته می‌شود.

روش مختار ما نیز در بررسی و تحلیل رویکردهای موجود به ولایت تکوینی، همین نوع نگاه طیفی به ولایت تکوینی است. اما توجه به این نکته الزامی است که گاهی در این نگاه طیفی به قدری تعاریف ارائه داده شده از ولایت تکوینی محدود و مقید است که شاید دیگر نتوان به آن تعریف خاص، ولایت تکوینی گفت اما به این دلیل که قائلین به آن تعاریف نیز خود را در زمره معتقدین به ولایت تکوینی می‌دانند ما نیز آنها را در جایی از این طیف می‌نهمیم.

شاید یکی از دلایلی که بسیاری از علماء شیعی با ارائه تعاریف تنگ و محدود از ولایت تکوینی سعی می‌کنند به نحوی خود را در زمره معتقدین این اندیشه بدانند این است که این اصطلاح در جریان کلامی

معاصر ما به عنوان یکی از آموزه‌های کلامی و از خصیصه‌ها و شوون امامت پذیرفته شده است.

رویکرد حداکثری به ولایت تکوینی

در این رویکرد ولایت تکوینی با تعبیر و توصیفات مختلفی به صورت تام و کامل برای معصومین پذیرفته می‌شود. از منظر آنها ولایت تکوینی، جزء اصول مسلم و پذیرفته شده کلام و اعتقاد شیعه و گاهی از ضروریات است. در این افراد معمولاً گرایش‌ات عرفانی مشاهده می‌شود و در انسان شناسی آنها، انسان با پرورش خود توان رسیدن به مراحل و توانایی‌هایی را دارد که می‌تواند به واسطه آن به بسیاری افعال خارق العاده دست یابد. افرادی چون سید محمد حسین میرجهانی طباطبایی؛ علی نمازی شاهرودی، محمد حسین طهرانی و شیخ جواد کربلایی در این دسته قرار دارند.

اندیشمندان این طیف، در باب نحوه وصول به ولایت تکوینی می‌گویند، ولایت تکوینی ذاتی نبی و ائمه است به این معنی که آنها بر صورتی خلق شده‌اند که ولایت تکوینی داشته باشند؛ لذا مقتضای ذات آنها اینست که توان هرگونه تصرف تکوینی را داشته باشند. بر مبنای این تعبیر کسی غیر از امامان به مقام ولایت تکوینی نمی‌رسد و قابل اعطا به غیر هم نیست. این‌ها معتقدند، امام دارای ولایت تکوینی تام و مطلق است در نتیجه در همه مراتب غیب و شهود تصرف می‌کند بگونه‌ای که با حد و حدود نامعلومی بر همه ممکنات ولایت مطلق و کلی دارد.

برخی دیگر از قائلان معتقدند ولایت تکوینی بر اثر اخلاص، عبودیت و بندگی برای انسان حاصل می‌شود و انسان با وصول به مرتبه قرب نوافل؛ خدا در او متجلی می‌شود، او را اداره می‌کند و در همه امورش تصرف می‌کند در نتیجه آن بنده بر همه امور و تصرفات توانمند می‌شود. بر مبنای این توصیف و بر خلاف نظر قبلی، ولایت تکوینی برای همه ممکن است و لیکن مراتب مختلفی دارد که بالاترین مرتبه آن برای علی (ع) و خاندانش میسر می‌شود که همان ولایت کلیه الهیه است.

این تصرفات را فعل و اراده امام و مستند به خود امام می‌دانند که فقط به اذن خداوند صورت می‌گیرد و ولی در این مقام، ولایت دائمی می‌یابد، دارای مقام کن می‌شود و می‌تواند در ماده و صورت عالم تصرف کند. معجزات و کرامات نیز با این قدرت صورت می‌گیرد.

رویکرد میانه به ولایت تکوینی

در این رویکرد نظراتی را می‌توانیم بگنجانیم که در میانه دو طیف حداکثری و انکاری قرار دارند. یعنی افرادی که برای پذیرش ولایت تکوینی قیود و شروطی را مطرح کرده‌اند و این کار در جهت دفاع از توحید،

دوری از غلو و مخالف بودن ولایت تکوینی با مسلمات عقلی و نقلی بوده است. در این طیف نظرات به مقداری که گرایشات عرفانی داشته باشند و یا برای انسان امکان رسیدن به توانمندی‌های خاص را قائل باشند به ابتدای طیف نزدیک می‌شوند. و نیز به مقداری که رویکرد عقلی-کلامی داشته باشند و در پی دوری از غلو و تفویض و شرک باشند به سر دیگر این طیف نزدیک می‌شوند.

این رویکرد طیف گسترده‌ای را شامل می‌شود. میرزا محمد حسین نائینی، سید حسین طباطبائی بروجردی، شیخ محمد حسین غروی اصفهانی، محمد علی شاه آبادی، ابوالقاسم خونی، روح الله خمینی، جواد کربلایی، جعفر سبحانی، حسن زاده آملی، جواد آملی، مصباح یزدی و موسوی بجنوردی، عبد الاعلی سبزواری، صافی گلپایگانی، مکارم شیرازی و علی اکبر قرشی را می‌توان در این دسته قرار داد.

در این دسته تبیین‌های مختلفی از ولایت تکوینی وجود دارد. برخی از آنها ولایت تکوینی و تصرفات تکوینی را نوعی استجاب دعا از سوی خداوند می‌دانند به این صورت که ولی بطور مستمر دعا می‌کند و خدا نیز دعای او را مستجاب می‌کند و در اینجا فاعل این تصرفات تکوینی خداوند است.

برخی دیگر؛ ولایت تکوینی را همان وساطت در فیض، ایجاد و تصرفات می‌دانند به نحوی که بدون وجود ائمه حتی خلقتی هم رخ نمی‌دهد. در اینجا ائمه به اذن الهی، واسطه‌ای مستقل در تدبیر و تصرفات در ملک و ملکوت هستند و البته برخی می‌گویند «ولی» خواست جدا و مستقلاً از خداوند ندارد و او آینه صفات و افعال الهی است. منتقدین، در این موضوع می‌گویند اگر «ولی» واسطه فیض و جزء علل فاعلی باشد بر خلاف قرآن و حدیث است. اما از سوی دیگر وساطت در رساندن انواع فیوضات به واسطه اولیا امر محالی نیست که البته برای اثبات آن باید دلایلی ذکر گردد.

در مواردی، ولایت تکوینی را بر مبنای مسئله تفویض تبیین می‌کنند و می‌گویند ولایت تکوینی همان تفویض کلی یا جزئی امور از سوی خداوند به نبی و ائمه است بنحوی که تصرفات تکوینی را فعل الهی می‌دانند که بدست معصوم ایجاد شده است یعنی آنها به امر خدا تدبیر می‌کنند؛ روزی می‌دهند و یا قبض روح می‌کنند در حقیقت در اینجا خواست، اراده، علم و قدرت آنها عین خواست و اراده خداوند است.

در این دسته برخی رویکرد انتقادی‌تری دارند و به آن سر دیگر طیف نزدیک‌ترند. ولایت تکوینی از منظرشان قدرت محدودی است که ذیل عنایت الهی و در اثر ریاضت و عبادت و کمال معرفت، به دلیل مصلحت‌های مقطعی و مقتضیات و ضرورت‌های موجود به صورت موردی به ولی داده می‌شود و خدا نیز به همه آن امور آگاه است. از نظر این علما، چنین تعریفی از ولایت تکوینی با عقل و نقل سازگار است و ائمه را از غلو و فرا بشری شدن دور می‌کند. اما ورود ولایت تکوینی به حیطه خلق و خلقت با اینکه امر محالی نیست ولی چون در قرآن اشاره‌ای به آن نشده است امر مقبولی نیست.

شخص ولی در این تعریف عامل مطلق تصرفات تکوینی نیست بلکه به صورت محدود و غیر مستقل فقط به اذن خداوند قادر به احیا، اماته، رزق و شفا است که دلیل قرآنی نیز این امر را تأیید می‌کند. در این رویکرد تصرفات نشئت گرفته از ولایت تکوینی باید فعل معصوم باشد بنابر این ولایت تکوینی به معنای استجابت دعا را با اینکه دارای محذور عقلی نمی‌دانند اما معتقدند نمی‌توان به آن ولایت تکوینی گفت زیرا استجابت از سوی خدا رخ می‌دهد و فعل معصوم نیست.

رویکرد انکاری (ردی)

منکرین؛ ولایت تکوینی را به این دلیل که با توحید منافات دارد کاملاً رد می‌کنند و آنرا با عقل و قرآن ناسازگار می‌دانند، ابوالفضل برقی و فضل الله در این گروه قرار دارند. در این رویکرد نه تنها ولایت تکوینی بعنوان یک قدرت تکوینی عام از سوی خدا برای انبیا و ائمه پذیرفته شده نیست بلکه، اینکه خدا در برخی موارد خاص، برخی قدرت‌های خاص و محدودی همچون معجزات را به اولیانش بدهد نیز ولایت تکوینی بشمار نمی‌رود؛ زیرا معجزات با استناد به آیات قرآنی فعل خالق است نه اولیا که خدا برای تصدیق آنها آن را ایجاد می‌کند. حتی اگر کار خود امام و ولی باشد به نوعی تصرف جزئی را ثابت می‌کند که با معنای مشهور ولایت تکوینی متفاوت است. از نظر این افراد در معنای مشهور ولایت تکوینی، ولایت شامل همه هستی می‌شود و به اراده و فاعلیت ولی صورت می‌گیرد در صورتی که بر مبنای عقل و نقل، قدرت کن فیکون و ولایت بر هستی فقط در خدا موجود است و تدبیر همه امور به دست او است.

نتیجه‌گیری

آنچه از سوی علمای معاصر شیعی در باب ولایت تکوینی، از نخستین کاربردهای آن گفته شد را می‌توان با نگاهی طیفی تبیین کرد. قائلان به ولایت تکوینی غالباً بر مفاهیمی چون فیض، وساطت در خلق، تفویض و اعجاز تکیه دارند که قدر مشترک همه آن تعاریف بین منکرین و مویدین ولایت تکوینی، «قدرت تکوینی ولی بر تصرف به واسطه قرب و نزدیکی به خداوند» است؛ البته با چشم پوشی از وسعت دایره قدرت ولایت تکوینی، نحوه وجود اراده اصیل نزد صاحب ولایت در تصرفات و واسطه بودن ولی برای اراده الهی. همچنین با توجه به آراء منتقدین این تفکر؛ در ولایت تکوینی دو چیز نباید آسیب ببیند یکی توحید و دیگری بحث علیت و فاعلیت است. لذا نباید منافای با توحید، قدرت و اراده خداوند باشد و منجر به تألیه بشر و عزل خدا از خالقیت و تفویض آن به فرد دیگری شود.

در کنار این نقطه مشترک در تعاریف ولایت تکوینی؛ اختلافاتی نیز حول این مفهوم دیده می‌شود که معمولاً به دلایل ذیل است:

- عدم وجود مفهوم شناسی دقیق از این واژه که در بسیاری موارد افراد معانی مختلفی از ولایت تکوینی را در ذهن دارند و بر مبنای آن بحث و مجادله می‌کنند؛
- نا مشخص بودن حدود تعریفی که از ولایت تکوینی ارائه می‌دهند و این که باید سقف و حیطه این اصطلاح از طریق عقل قطعی و یا نقل معتبر روشن شود؛
- نامشخص بودن این مسئله که اگر امکان ولایت تکوینی را بتوان ثابت کرد آیا ثبوت آن و یا اثبات ضرورت وقوع آن نیز قابل اثبات است (وهبی، ۴۵-۴۷ و ۶۹).

منابع

- اصفهانی، محمد حسین، *الأنوار القدسیة*، تعلیق: الشیخ علی النهاوندی، الطبعة الأولى، ۱۴۱۵ ق.
- _____، *حاشیة کتاب المکاسب*، قم، ذوی القربی، ۱۴۱۹ ق.
- اکبریان رضا و ملک اف، علاء الدین، «بررسی تطبیقی میان دیدگاه ملاصدرا در باب انسان کامل و آموزه ولایت»، *مشرق موعود*، شماره ۲۰، زمستان ۹۰.
- بجنوردی، حسن، *القواعد الفقهیة*، محقق: مهدی مهریزی و محمد حسین درایتی، قم، نشر الهادی، ۱۳۷۷.
- برقی، ابوالفضل، *درسی از قرآن*، ۱۳۸۸.
- _____، *درسی از ولایت*، تهران، بی‌تا.
- بروجردی، حسین، *تفسیر صراط المستقیم*، محقق: غلامرضا مولانا بروجردی، قم، انصاریان، ۱۴۱۶ ق.
- تبریزی، جواد، *ارشاد الطالب الی التعلیق علی المکاسب*، قم، مطبعة مهر، بی‌تا.
- جوادی آملی، عبدالله، *شمیم ولایت*، تنظیم و ویرایش: محمود صادقی، قم، اسراء، ۱۳۸۲.
- _____، *ولایت در قرآن*، چاپ پنجم، نشر رجا، ۱۳۷۶.
- _____، *ولایت علوی*، گردآورنده سعید بندعلی، قم، نشر اسراء، ۱۳۸۴.
- حسن زاده آملی، حسن، *انسان کامل از دیدگاه نهج البلاغه*، تهران، بنیاد نهج البلاغه، ۱۳۸۰.
- _____، *انسان و قرآن*، قم، الف لام میم، ۱۳۸۸.
- _____، *ده رساله فارسی، قرآنی، ریاضی و...*، قم، الف لام میم، ۱۳۸۵.
- _____، *رساله نور علی نور در ذکر ذاکر و مذکور*، تشیع، قم، ۱۳۷۱.
- _____، *مجموعه مقالات*، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات، ۱۳۷۵.
- _____، *نصوص الحکم بر فصوص الحکم*، تهران، رجا، ۱۳۸۴.

- _____، *هزار و یک کلمه*، قم، موسسه بوستان کتاب، ۱۳۸۷.
- حسینی طهرانی، حمد حسین، *امام شناسی*، علامه طباطبائی، مشهد مقدس، ۱۴۲۶ ق.
- _____، *روح مجرد*، علامه طباطبائی، مشهد مقدس، ۱۴۲۷ ق.
- _____، *معاد شناسی*، موسسه ترجمه و نشر دوره علوم و معارف اسلامی، مشهد مقدس، بی تا.
- _____، *معرفه الامام*، مترجم: علی هاشم و محمد مسعود حسینی، بیروت، دار المحجّه البيضاء، ۱۴۱۶ ق.
- _____، *معرفه المعاد*، مترجم عبدالرحیم مبارک، بیروت، دار المحجّه البيضاء، بی تا.
- خمینی، روح الله، *شرح چهل حدیث (اربعین حدیث)*، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، قم، ۱۳۸۰.
- _____، *مصباح الهدایة إلى الخلافة والولاية*، مقدمه نویسنده: جلال الدین آشتیانی، تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۶.
- _____، *ولایت فقیه (حکومت اسلامی)*، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، تهران، بی تا.
- _____، *التوحید و الشریک فی القرآن الکریم*، قم، موسسه امام صادق (ع)، ۱۳۸۴.
- _____، *الفکر الخالد فی بیان العقاید*، قم، موسسه امام صادق (ع)، ۱۳۸۳.
- _____، *الفوائد البهیة فی شرح فوائد الامامیه*، قم، موسسه امام صادق (ع)، ۱۳۸۳.
- _____، *عصمه الانبیاء*، قم، موسسه امام صادق (ع)، ۱۳۸۳.
- _____، *مفاهیم قرآن*، قم، موسسه امام صادق (ع)، ۱۳۸۵.
- _____، *ولایت تکوینی از دیدگاه علم و فلسفه*، قم، موسسه امام صادق (ع)، ۱۳۸۵.
- سبزواری، عبد الأعلى، *مہذب الأحکام فی بیان الحلال و الحرام*، قم، موسسه المنار، چاپ چهارم، ۱۴۱۳ ق.
- شاه آبادی، میرزا محمد علی، *رشحات البحار*، تصحیح، تحقیق و ترجمه: زاهد ویسی، قم، انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۶.
- صاحب بن عباد، اسماعیل بن عباد، *المحیط فی اللغة*، بیروت، چاپ اول، ۱۴۱۴ ق.
- صافی گلپایگانی، لطف الله، *ولایت تشریعی ولایت تکوینی*، قم، دفتر تنظیم و نشر آثار آیت الله صافی، ۱۳۹۳.
- طباطبائی، محمد حسین، *بررسی های اسلامی*، قم، موسسه بوستان کتاب (مرکز چاپ و نشر دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم)، چاپ دوم، ۱۳۸۸.
- _____، *تفسیر المیزان*، گروه مترجمان، تهران، مرکز نشر رجا، ۱۳۷۸.
- _____، *مجموعه رسائل* (علامه طباطبائی)، قم، موسسه بوستان کتاب (مرکز چاپ و نشر دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم)، چاپ اول، ۱۳۸۷.
- فراهیدی، خلیل بن احمد، *کتاب العین*، قم، چاپ دوم، ۱۴۰۹ ق.
- فضل الله، محمد حسین، *من وحی القرآن*، بیروت، دار الملائک، ۱۴۱۹ ق.

- _____، *نظرة اسلاميه حول الولاية التكوينية*، دار الملاك، بيروت، بی تا.
- کربلایی، جواد، *انوار الساطعه فی شرح زیاره الجامعه*، محقق: محسن اسدی، مؤسسه علمی و فرهنگی دار الحديث، قم، بی تا.
- مصباح یزدی، محمدتقی، *آفتاب ولایت*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۸۲.
- _____، *در پرتو ولایت*، نگارنده: محمد مهدی نادری قمی، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۸۳.
- میرجهانی اصفهانی، محمد حسن، *ولایت کلمیه*، قم، الهادی، ۱۳۸۲.
- نائینی، محمد حسین، *المکاسب والبیع*، تقریر الشیخ محمد تقی الاملی، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۳ ق.
- نمازی شاهرودی، علی، *اثبات ولایت حقه الهیه و علم غیب برای محمد و ائمه اثنی عشر*، چاپ دوم، چاپخانه خراسان، ۱۳۵۱.
- وهبی العاملی، مالک مصطفی، *الولاية التكوينية دراسة موضوعية بين النقي والاثبات*، طبعه الاولى، بيروت، دار الهادی، ۱۴۲۵ ق.



Essays in

Philosophy and Kalam

Vol. 51, No. 2, Issue 103

Autumn & Winter 2019 - 2020

DOI: <https://doi.org/10.22067/philosophy.v51i2.72345>

جستارهایی در

فلسفه و کلام

سال پنجاه و یکم، شماره ۲، شماره پیاپی ۱۰۳

پاییز و زمستان ۱۳۹۸، ص ۵۰-۳۱

بررسی تطبیقی آثار و نتایج نظریه صیانت ذات اسپینوزا و نظریه فطرت علامه طباطبائی *

حسین اسفندیاری^۱

دانش آموخته کارشناسی ارشد پردیس فارابی دانشگاه تهران

Email: hadiesfandiari1993@gmail.com

دکتر حمید کریمی

استادیار دانشگاه علم و صنعت ایران

Email: karymi@iust.ac.ir

مهدی محمدزاده بنی طرفی

استادیار دانشگاه فرهنگیان قزوین

Email: mahdi6030@gmail.com

چکیده

اسپینوزا در کتاب «اخلاق»، برای تبیین حیات عقلانی انسان و چگونگی اختیار آدمی، پای قانون صیانت ذات را به میان می‌آورد. به موجب این قانون «هر شی از این حیث که در خود هست می‌کوشد تا هستی‌اش را حفظ کند». اهمیت این قانون در شکل دادن به نظام اخلاقی و وصول به غایت «سعادت انسانی» - که مقصود اصلی اسپینوزا از تلاش فلسفی اوست - روشن می‌شود. مفاهیمی نظیر آزادی اراده، اختیار، سعادت و فضیلت، مبتنی بر صیانت ذات؛ تبیین نویی پیدا می‌کنند. در طرف دیگر علامه طباطبائی با طرح نظریه فطرت، اساس نظریه اجتماعی خود را پی ریزی می‌کند و در ادامه روش زندگی برآمده از فطرت یا همان دین فطری را مبتنی بر «ساختمان وجودی» و ویژه آدمی می‌داند که انسان با عمل به مقتضای دین فطری در پرتو زندگی عقلانی به حیات طیبه می‌رسد و نهایتاً در این نظریه مفهوم اختیار و آزادی انسان، مبتنی بر فطرت معنای تازه‌ای می‌یابد. در این مقاله سعی شده تا با نگاهی تحلیلی - تطبیقی به بررسی نظرگاه دو فیلسوف و رهیافت‌های مشترک و متفاوت آنها در عرصه آثار و نتایج دو سنت فلسفی پرداخته شود.

کلیدواژه‌ها: صیانت ذات، حفظ خود، فطرت، اختیار، آزادی و بندگی، سعادت.

*. مقاله پژوهشی؛ تاریخ وصول: ۱۳۹۷/۰۲/۰۷؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹۸/۰۹/۰۴.

۱. نویسنده مسئول

A Comparative Study of the Results of Spinoza's Theory of Self-preservation and Allamah Tabatabaei's Theory of *Fitrah*

Hosein Esfandiari

M.A graduate from College of Farabi, Tehran University

Dr. Hamid Karimi

Assistant Professor, Iran University of Science and Technology

Mahdi Mohammadzadeh Bani torfi

Assistant Professor, Farhangian University of Qazvin

Abstract

In his book "Ethics", Spinoza uses the law of self-preservation to explain the intellectual life of man and his freedom of choice. According to this law, "everything has in itself a striving to preserve its existence." The importance of this law becomes clear in shaping the moral system and achieving the ultimate goal of "human happiness", which is Spinoza's main purpose of his philosophical endeavor. Based on the theory of self-preservation, concepts such as freedom of will, free choice, happiness and virtue find new explanations. On the other side, Allamah Tabatabaei establishes his social theory by proposing the theory of *Fitrah* (human nature), and then considers the way of life derived from *Fitrah* or the *Fitri* (natural) religion based on the special "existential structure" of human. By acting in accordance with natural religion and in the light of intellectual life, the human will reach the good life. Finally, the concept of human choice and freedom finds a new meaning based on *Fitrah* in this theory. In this article, with an analytical-comparative method, an attempt has been made to examine the views of the two philosophers and their common and different approaches in terms of the results of the two philosophical traditions.

Key Words: Maintenance of one's Essence, Self-preservation, *Fitrah*, Choice, Freedom and Subjection, Happiness

مقدمه

نظریه صیانت ذات اسپینوزا و فطرت علامه طباطبایی، آثار مهمی در عرصه‌های گوناگون فلسفی از جمله اخلاق، علم الاجتماع و دین‌شناسی و... از خود برجای می‌گذارند. ما در این مقاله به نتایج مهمتر از جمله «تحلیل اختیار و آزادی»، «دین فطری»، «مبادی فلسفه اجتماعی» و «آزادی و بندگی، زندگی و کمال انسانی» با نگاهی تحلیلی می‌پردازیم. شایسته است نخست به پیشینه این دو قانون طبیعی و نتایج مبتنی بر آن، اشاره کنیم.

روایان شاید اولین کسانی بوده‌اند که از فطرت و صیانت ذات سخن گفته‌اند، هرچند بنظر می‌آید این عقیده بازخوانی دیدگاه سنت مشائی است که هر طبیعتی در هستی خود خواستار حفظ و بقای وجود خود است (Wolfson, 1983, vol 2, P:195) از نظر آنها هر موجود زنده آن چه را که سازگار با طبیعت اوست می‌جوید و از هرچه مخالف با طبیعت اوست گریزان است. در مورد انسان، سازگاری با طبیعت خوشتر از زندگی خردمندانه است. از جمله مفاهیم مرتبط با قانون فوق، مفهوم «اختیار» است که در مکاتب مختلف فلسفی مورد بحث قرار گرفته و چون با انسان و اعمال وی در ارتباط است، مهم تلقی شده است. اختیار که در نظر حکمای قدیم مشخصه فضیلت و رذیلت بشمار آمده و بوسیله آن میان فضایل و عوطف فرق می‌نهادند، معمولاً با علم و اراده بکار می‌رفت. سیسرون می‌گوید: «تمام فضایل وابسته به اراده است» (Ibid, p: 224) و گاهی با اراده چنان پیوسته که ارسطو فضیلت را مرتبط با اختیار شناخته و اختیار را شهوت مترویه شناسانده است. (Aristotle, 1998, 1139a) اختیار نزد بسیاری از فیلسوفان غرب و متکلمان (یهودی، مسیحی و مسلمان) به تساوی فاعل نسبت به فعل و ترک آن تعریف می‌شود (تفتازانی، ۱۳۲۰-۱۲۸) به نظر دکارت مفهوم اراده آزاد یکی از متعارف‌ترین مفاهیم فطری ماست (Descartes, 1993, P:194). اما در مقابل این تلقی مشهور، اسپینوزا براساس «صیانت ذات» و علامه طباطبایی بر مبنای «نظریه فطرت» تعریفی دیگر از اختیار ارائه می‌دهند که با تعریف سینوی و صدرایی اختیار تشابه دارد (صدرالمآلهین، ۱۱۳-۱۱۴). از طرف دیگر مفهوم «آزادی و رهایی» و «بندگی و اسارت» که مرتبط با «اختیار» است، از جمله مفاهیمی است که در تاریخ فلسفه نقش مهمی را در تفکر فیلسوفان ایفا کرده است. فلاسفه از دیرباز درباره آزادی انسان و اسارت او در بند عوطف و یا تعلقات مادی و اعتباری بحث نموده‌اند و آنرا با کمال نهایی انسان مرتبط دانسته‌اند از آن جمله: افلاطون در تمثیل اژده و ابراهان (plato, 1997, p: 530-533)، ارسطو در بحث فضیلت (Aristotle, 1998). همچنین مدرسیون قرون وسطی و فیلسوفان سنت اسلامی، در مباحث خود به آن پرداخته‌اند (ابن سینا، الاشارات، ۲۵۹-۲۴۹)؛ لذا مفهوم آزادی و بندگی، از جمله مفاهیم ریشه‌دار سنت‌های فلسفی است. اسپینوزا با اشاره به قانون

صیانت ذات «هرموجودی در خودش است و برای حفظ و بقای خود می‌کوشد» و علامه طباطبایی با نظریه فطرت که اشاره می‌کند به اینکه «ریشه‌یابی ویژگی‌ها و کمالات و مسیر کمالی هر موجودی در خلقت ویژه آن نهفته است»، هریک تحلیلی ویژه از مفاهیم پیش گفته دارند که در ادامه بدان اشاره خواهد شد.

۱. نتایج قانون صیانت ذات

اسپینوزا در بخش سوم اخلاق، قضیه چهارم تا یازدهم را به بحث «قانون صیانت ذات» اختصاص می‌دهد و مدعای اصلی خویش را اینطور بیان می‌دارد: «هر شیء از این حیث که در خود هست می‌کوشد تا هستی‌اش را حفظ کند» (اسپینوزا، ۱۹۸۱، ۱۱۶). اسپینوزا تحت عنوان «conatus» (کوشش حیاتی) به «صیانت ذات» اشاره می‌کند. اسپینوزا که اصطلاح «conatus» را نخست در قضیه هفتم به کار برده، آن را همان ذات بالفعل شیء می‌داند (اسپینوزا، ۱۹۸۱، ۱۱۷)، و استدلال می‌کند تمامی اشیاء دارای اثر یا آثاری‌اند که برآمده از ذات آنهاست و در نهایت مَبْنِی طبیعت یا ذات خداوندی هستند. بنابراین «conatus» حقیقت و ذات شیء است از آن جهت که اقتضای هستی خود را دارد؛ ازاین‌رو، تمامی افعالی که یک شیء انجام می‌دهد در راستای حفظ موجودیت و کمال خود است.

شاید بتوان گفت مهمترین نتایج نظریه صیانت ذات اسپینوزا در اخلاق ظاهر می‌شود. زیرا چنانکه فیلسوفان توجه داده‌اند، اخلاق بر پایه اختیار انسان استوار است و در نظام فلسفی اسپینوزا، اختیار مبتنی بر قانون صیانت ذات است. فضیلت و رذیلت اخلاقی، خیر و شر، و در نهایت آزادی و بندگی انسان؛ از سرفصل‌های مهم کتاب اخلاقند که تحلیل آنها مبتنی بر تبیین اختیار و نظریه صیانت ذات است. از این‌رو به بررسی برخی از این موارد می‌پردازیم.

۱/۱. اختیار

معمولاً اختیار نزد فیلسوفان غرب و متکلمان (یهودی، مسیحی و مسلمان) به «تساوی فاعل نسبت به فعل و ترک فعل» تعریف می‌شود. اما در مقابل اسپینوزا با ردّ این تعریف، اختیار را به معنای وجوب وجودشی و ضرورت صدور فعل از آن، می‌گیرد (جهانگیری، ۱۳۹۰، ۲۷۵) بر همین اساس: مختار آن است که به صرف ضرورت طبیعتش موجود است و به محض اقتضای طبیعتش به افعالش مَوْجَب، برعکس مَوْجَب یا مجبور، آن است که به موجب شئی دیگر به یک نسبت معین و محدودی در وجود و افعالش مَوْجَب است. (Spinoza, 1981, p:29) اسپینوزا برخلاف اکثر فلاسفه غرب، میان اختیار و ضرورت علیّ منافاتی نمی‌بیند و ضرورت را در برابر اختیار قرار نمی‌دهد، چرا که وی اختیار را در ضرورت

آزاد می‌داند نه در اراده آزاد. با توجه به همین تعریف است که در نظام فلسفی اسپینوزا تنها «خداوند» علت مختار حقیقی است زیرا تنها اوست که به حسب صرف ضرورت طبیعت خود موجود است و به موجب محض ضرورت خود عمل می‌کند.» (اسپینوزا، ۳۶) اسپینوزا معنای متداول اختیار را نقد می‌کند و معتقد است که این معنا مستلزم «حالت‌های غیر متعین علی» است در حالیکه هر حالتی می‌بایست توسط علل خاصی متعین و موجب باشد. (kashap, 1987, p:159) با توجه به انکار اختیار بدین معنا از انسان، باید دید پس به کدامین معنا، اسپینوزا انسان را مختار می‌داند، در حالیکه برای داشتن یک اخلاق عقلانی، لزوماً می‌بایست انسان را فاعل مختار بدانیم و او را مسئول اعمال خویش قلمداد کنیم.

این جاست که قانون صیانت ذات، برای تبیین اختیار مطرح می‌شود. به عقیده اسپینوزا: نیرویی که به وسیله آن هر چیزی وجودش را حفظ می‌کند، از همان ضرورت سرمدی طبیعت خدا ناشی می‌شود به تعبیر دیگر اشیای جزئی بنحو خاصی متعین می‌گردند که از طریق آن، قدرت یا همان ذات خدا را به نمایش می‌گذارند. بنابراین طبق قانون صیانت ذات: «طبیعتاً قضا دارد که هر شی با قوانین ویژه طبیعی که با آن متعین گشته است به حیات و فعالیت خود در راستای معینی ادامه دهد.» (Spinoza, 1951, P: 200) یعنی چیزی مختار است که از درون ضرورت یافته باشد در نتیجه اختیار «نیز متصل به ذات و آنچه از ذات ناشی می‌شود، است.» (Deleuze, 1988, 70). براساس دیدگاه اسپینوزا انسانها، تا جایی که درخود باشند و افعالی که انجام می‌دهند کوششی باشد برای حفظ خود، مختارند؛ و هر جا که تحت تأثیر عوامل خارجی قرار گیرند یعنی از خارج موجب شوند، مجبورند و فاقد اختیار. نکته دقیقی که اسپینوزا به آن توجه دارد و او را از دیگر فیلسوفان متمایز می‌کند این است که وی، میان اراده آزاد و اختیار تفاوت می‌نهد. او اراده آزاد را منتفی می‌داند چنانکه در تبصره قضیه ۳، بخش ۲ اشاره می‌کند. (Spinoza, 1981, p:67) اراده حالت است و هر حالتی علتی دارد تا در سلسله علل به جوهر برسد، بنابراین اراده وابسته به علل خارجی بوده و نمی‌تواند آزاد باشد. اما از طرف دیگر و طبق «قانون صیانت ذات» می‌توان گفت ضرورت و نیروی سرمدی خدا که ذات تمامی موجودات از آن نشأت گرفته، موجب می‌شود اشیاء از درون ضرورت یابند و تا زمانیکه شی از درون موجب باشد مختار است. بنابراین «حالات متناهی، به اندازه‌ای که رفتار آن‌ها منحصرأ ناشی از قانون طبیعت خودشان است، مختار هستند.» (Alison, 1987, 156) بنابراین اسپینوزا با این تمایز دقیق میان اراده آزاد و اختیار فرق می‌نهد و اولی را انکار و دومی را اثبات می‌نماید.

۲/۱ آزادی و بندگی و کمال نهایی انسان

اسپینوزا در اواخر بخش چهارم اخلاق، درباره زندگانی عقلانی به تفصیل سخن می‌راند و زندگی عقلانی را برابر با آزادی می‌داند که در واقع هسته مرکزی این بخش است. مقدماتی برای دستیابی به رویکرد

اسپینوزا به «آزادی و بندگی» و ارتباط آن با سعادت انسانی می‌بایست به مفهوم «خیر راستین» پردازیم. او فهم و تعقل را خیر راستین نفس می‌داند نه صرف زنده بودن، و معتقد است: عالی‌ترین فضیلت نفس شناخت خداست. (wolfson, 1983, p: 184) در سایه این شناخت، انسان می‌تواند هستی حقیقی خود را حفظ کرده و به کمال قصوای خود نائل آید. مسئله سعادت انسان با آزادی و بندگی پیوند مستحکمی برقرار می‌کند. در قانون صیانت ذات اسپینوزا قید «مادام که در خود هست» را می‌آورد که مبنای بنیادین وی در تبیین آزادی و عبودیت انسان است و در نهایت تعریفی از آزادی ارائه می‌دهد که او را از بقیه فیلسوفان متمایز می‌کند، و فهمی متریقی از این مفهوم، بدست می‌دهد.

گفتیم که درخود بودن از نظر اسپینوزا، به معنای آن است که موجود صرفاً براساس اقتضای طبیعتش عمل کند و تحت تأثیر عوامل خارجی نباشد. از آنجا که انسان جزئی از طبیعت است، بنابراین معلول و متأثر از طبیعت هم هست؛ براین اساس هدف ما در زندگی باید این باشد که هرچه بیشتر «خود متعین» شویم یعنی از تأثیر توسط عوامل بیرونی هرچه بیشتر رها شویم و اگر به این مقصد دست یابیم، ما آزاد خواهیم بود، به این معنا که تنها تحت ضرورت طبیعت خویش عمل خواهیم کرد. (lord, 2010, p:13) بنابراین آزاد بودن یعنی طبق اقتضای ذات عمل کردن و از آن جا که اسپینوزا ذات انسان را عقل وی می‌داند آزادی را به هدایت انسان توسط عقلش تعریف می‌کند زیرا در این حال او به واسطه عقلش به افعالش موجب شده است (اسپینوزا، ۲۱۷)، و در مقابل بندگی را «ناتوانی انسان در تسلط به عواطف خود»، می‌داند زیرا «کسی که تحت سلطه عواطف خویش است مالک خود نیست» (همان) چون بیشتر انسان‌ها توسط امیال خود بدون هدایت عقل، هدایت می‌شوند، لذا آنها بندگانند که اسیر عواطف خویشند و هر مقدار که تحت تأثیر عواطف باشند، در خود نبوده و مالک خویش نیستند. چنین تلقی‌ای از آزادی نتیجه مستقیم قانون صیانت ذات است. به تعبیر اسپینوزا «انسان آزاد، یعنی کسی که فقط طبق احکام عقل زندگی می‌کند، او چیزی را می‌خواهد که مستقیماً خیر است، یعنی خواهان عمل کردن، زیستن و وجود خود را طبق اصل «طلب نفع خود» حفظ کردن است» (همان، ۲۷۶).

اسپینوزا مبنای فضیلت و خیر را شناخت قرار داد و چیزی را خیر می‌داند که منجر به فهم انسان گردد و لذا فضیلت چیزی جز عمل کردن تحت هدایت عقل نیست، اما از طرف دیگر عالی‌ترین شیئی که نفس بتواند آنرا بشناسد، خداست؛ بنابراین شناخت خداوند عالی‌ترین خیر نفس است و فقط تصور خداست که می‌تواند انسان را آزاد سازد و انسان هر چه بیشتر او را بشناسد، بیشتر به او عشق خواهد ورزید و این عشق است که مایه نجات و آزادی انسان می‌شود. به تعبیر او از همین جا می‌توان فهمید که سعادت یا آزادی ما، عشق پایدار و سرمدی به خداست... و (این را) می‌توان به درستی آرامش نفس نامید (همان، ۳۱۷). بنابراین

از بطن قانون صیانت ذات، تعریف آزادی و بندگی و در نتیجه حیات آزادانه یا حیات عقلانی است؛ استنباط می‌شود و براساس آن، انسان آزاد کسی است که تحت هدایت عقل زندگی کرده و عقل او حاکم بر عواطفش است و اوست که به فضیلت تام و سعادت نائل می‌شود.

۱/۳ صیانت ذات و فلسفه اجتماعی

شاید بنظر برسد لازمه خردگرایی ناب اسپینوزا در باب سعادت انسانی، انکار فضایل اخلاقی متعارف از قبیل خیرخواهی و بشردوستی و... است. البته وی این لازمه را انکار نمی‌کند و براین باور است که فضایل مزبور ارزش مطلق ندارند بلکه در صورتی که به نحو شایسته‌ای کمک قدرت نفس یعنی فهم باشند، ارزشمند خواهند بود. او تصریح می‌کند که «برای انسان هیچ چیزی مفیدتر از انسان نیست» (Spinoza, 1981, p:178) یعنی اگر هر یک از ما بخواهد به رشد عقلانی خود بطور کامل برسد در میان اشیای دیگر به کمک هموعان خود نیاز شدیدی دارد، و از آنجا که ما نمی‌توانیم این راه را به تنهایی به مقصد برسانیم باید خود را آماده سازیم تا با یکدیگر همکاری داشته باشیم (جهانگیری، ۲۵۳).

از همین جا مبادی تشکیل مدینه در فلسفه اسپینوزا خود را آشکار می‌کند و ضرورت زندگی اجتماعی انسان، از دل نظریه اخلاقی «فردگرایی عقلانی» وی، استنباط می‌شود زیرا براساس صیانت ذات «هر انسانی می‌بایست به دنبال منافع خود باشد و همین میل است که کوشش موجود را به حفظ خود؛ مرتبط می‌سازد.» (Lebuffe, 2010, p:102) اجتماعی بودن انسان، نتیجه همین منفعت طلبی شخصی و حفظ خود است، زیرا اسپینوزا بر مبنای اصل «صیانت ذات» ضرورت علاقه به آسایش و رفاه دیگران را طبق مقدمات ذیل مدلل می‌سازد:

اشیا تنها از جهت اشتراکی که با طبیعت ما دارند می‌توانند قدرت فعالیت ما را تقویت کنند و لذا یک چیز از این حیث که موافق طبیعت ماست بالضرورة خیر است. (spinoza, p:181-184) و چون انسانها، از آن حیث که تحت هدایت عقل زندگی می‌کنند، بالضرورة همیشه طبیعتاً با هم موافقت دارند (Ibid, p:186). از طرف دیگر انسانها از آن حیث که دستخوش انفعالات اند طبیعتاً با هم موافق نیستند... یعنی از جهت تأثر از عواطف انفعالی مخالف یکدیگرند» (Ibid, p:185) بنابراین: مردم تا آنجا که از روی عقل با هم زندگی می‌کنند با هم سازگار و در نتیجه برای یکدیگر مفیدند و از این حیث که دستخوش انفعالاتند طبیعتاً مخالف یکدیگرند.

پس انسان‌ها تا آنجا که تحت هدایت عقل هستند بالضرورة اموری را انجام می‌دهند که ضرورتاً برای طبیعت انسانی و در نتیجه برای فرد فرد انسانها خیر است، یعنی اگرچه هر فردی به دنبال نفع شخصی خود است، اما تا آنجا که مردم تحت هدایت عقل زندگی می‌کنند با یکدیگر تضاد نخواهند داشت زیرا خیری که

آنها در جستجوی آن هستند (فهم)، برخلاف چیزهای دیگر در دسترس همگان است. یعنی اصحاب فضیلت خیری را که برای خود طلب می‌کنند برای دیگران هم می‌خواهند و هرچه معرفت آنان به خدا بیشتر باشد این امر بیشتر خواهد بود. (Ibid,p:188) از آنجا که فردی که تحت هدایت عقل زندگی می‌کند، به آزادی دست یافته است، لذا در مدینه که در آن طبق قوانین مشترک تحت هدایت عقل با دیگران زندگی می‌کند، آزادتر است تا در تنهایی که در آن فقط از خودش اطاعت می‌کند. پوشیده نیست که قلمرو این استدلال، محدود به افراد خوشبختی است که تحت هدایت عقل زندگی می‌کنند، اما باین حال اسپینوزا، اجتماعی بودن انسان را مورد تاکید قرار می‌دهد (Ibid,p:184) و در ادامه به لعن و تحقیر زندگی اجتماعی توسط هجوکنندگان و متألهان واقعی نمی‌نهد و معتقد است: «انسان‌ها درخواهند یافت که با کمک متقابل به سهولت بیشتر می‌توانند احتیاجات خود را برطرف سازند و اینکه تنها بوسیله نیروی متحدشان می‌توانند از خطراتی که تهدیدشان می‌کند رهایی یابند» (Ibid)

۲. نتایج نظریه فطرت

فطرت از نظرگاه علامه طباطبایی به معنای نوع خاص خلقت هر موجود است که براساس این شاکله وجودی خاص که متناسب با غایت ویژه و کمال مناسب وی پرداخته شده، هر موجودی به سوی غایتش در حرکت است و حیات و سعادت ویژه خود را طلب می‌کند. این زندگانی ویژه در مورد انسان «دین» و «حیات طیبه» نامیده می‌شود و مرتبط با زندگی اجتماعی و آزادی وی است که بعنوان آثار فطرت در ادامه بدان خواهیم پرداخت.

۱/ ۲ فطرت و زندگی اجتماعی

طبق نظریه فطرت، هر موجودی خود و کمال وجودی خود را می‌خواهد و تجهیزات خود را هم در همین مسیر بکار می‌گیرد و در این راه نه تنها قوای خود، بلکه تا جایی که مقدور وی باشد، اشیای پیرامون خود را نیز به کار می‌گیرد یعنی برای حفظ بقای خود از محیط پیرامون و اشیای خارجی بنحوی استفاده می‌کند این خاصیت در موجودات مادی و بخصوص موجودات زنده بسیار روشن است (طباطبایی، اصول فلسفه، ۱۲۹). با بررسی فعالیت‌های ابتدایی انسان‌ها و دیگر حیوانات می‌بینیم که فطرت در هر موجود زنده دارای اراده (فاعل قصدی)، اندیشه‌ای را بنام استخدام بکار انداخته که موجب می‌شود از دیگران بهره‌کشی داشته باشد و نخست سود خود را بخواهد؛ ولی چون احتیاجات برخی موجودات همچون انسانها، بسیار بیشتر از آن است که به تنهایی بخواهد آنها را فراهم کند، ناچار باید بنحوی با دیگر هموعان خود تعاون داشته باشد و چون همه دارای غریزه استخدام‌ند، می‌بایست به نوعی اجتماع که در آن فعالیت‌ها

و بازدهی‌ها تقسیم شده باشد تن دردهد (طباطبایی، المیزان، ۱۶/۱۹۱) پس:

در حقیقت این گونه اجتماع فرع استخدام بوده و در اثر پیدایش توافق دو استخدام از دو طرف متقابل می‌باشد نه این که طبیعت، انسان را مستقیماً به چنین اندیشه‌ای رهبری نماید (طباطبایی، اصول فلسفه، ۱۳۲)

بنابراین چون این غریزه در همه به‌طور متشابه موجود است، نتیجه اجتماع را می‌دهد و این همان اجتماع تعاونی است که احتیاجات همه با همه تأمین شود (طباطبایی، اصول فلسفه، ۱۲۹). علامه طباطبایی سپس از این بیان نتیجه‌گیری می‌کند که انسان براین اساس، در نخستین بار استخدام را اعتبار داده و پس از اعتبار دادن اصل استخدام، به اعتبار مدنیت و اجتماع تعاونی و زندگی مبتنی بر اجتماع دست یازدیده است (طباطبایی، اصول فلسفه، ۱۳۳)؛ لذا در شکل‌گیری زندگی اجتماعی نخست طبیعت انسان یا همان «ساخت فطری» او دست بکار شده و اعتبار استخدام را ایجاد کرده است و سپس اعتبار اجتماع و ادراکات اعتباری مختص به اجتماع شکل می‌گیرد. وی می‌گوید:

ما می‌گوییم انسان با هدایت طبیعت و تکوین پیوسته از همه، سود خود را می‌خواهد: «اعتبار استخدام» و برای سود خود سود همه را می‌خواهد: «اعتبار اجتماع» (طباطبایی، اصول فلسفه، ۱۳۴).

وی این اعتبارات اولیه (اعتبار استخدام، اعتبار اجتماع و اعتبار حسن عدل و قبح ظلم) را نتیجه حکم فطری انسان می‌داند که با الهام طبیعت و تکوین حرکت می‌کند (طباطبایی، اصول فلسفه، ۱۳۴) بر این اساس اندیشه «اعتباری استخدام» پایه و اساس زندگی اجتماعی و تشکیل اجتماع خواهد بود که خود بر پایه فطرت انسان استوار است^۱. به بیان دیگر فطرت اولیه انسان و احتیاجات فطری اوست که وی را مضطرّ به زندگی اجتماعی کرده است، و همین رفع احتیاجات است که نتیجه مستقیم تشکیل اجتماع می‌دهد، پر واضح است که بدلیل وجود تداخل و تعارض حقوق و وظایف اجتماعی انسان‌ها؛ کار اجتماع بدون وضع و اجرای یکسری قوانین موضوعه سامان نمی‌پذیرد. بنابراین اندیشه تشکیل اجتماع که از فطرت ناشی شده بود، او را به اندیشه وضع یکسری قوانین اجتماعی که ضامن حیات و بقای اجتماع و تأمین کننده حقوق افراد باشد؛ راهنمایی می‌کند (همان، المیزان، ۱۴۵). این قوانین علمی و عملی زندگی انسان، روش حیات او را شکل می‌دهند که دین نام می‌گیرد و اثر دیگر فطرت است.

۱. توجه به این مسئله مهم است که این فطرت و طبیعت انسان است که اعتبار استخدام را به ذهن وی انداخته و براساس اصل استخدام، اجتماع و ادراکات اعتباری مربوط به آن شکل می‌گیرد. نه بالعکس که ادراکات اعتباری را مبنای اصل استخدام بدانیم چرا که اصل استخدام نوعی از ادراکات اعتباری است که خود اثر اقتضائات فطری انسان است. بلکه طبق مبنای علامه همه ادراکات اعتباری پایه بر پایه نیازهای فطری بشری و اقتضائات آن برای وصول به کمال لائق خود سان گرفته و ایجاد شده‌اند. نک: طباطبایی، الرسائل التوحیدیه، رساله الانسان فی الدنیا، ۱۸۸-۱۹۳

۲/۲. دین فطری و حیات طیه انسانی

در بحث قبل بیان شد که چگونه فطرت، انسان را وادار به زندگی اجتماعی می‌کند و گفته شد که در زندگی اجتماعی برخوردها و تضارب میان منافع پیش می‌آید که براساس آن مشارکت در اعمال و تعاون حاصل می‌شود و نتیجه اعمال به اندازه استحقاق هر کس تقسیم می‌شود. «انعقاد اجتماع انسانی و حفظ و استمرار و ترقی آن مبتنی است بر وجود اصول علمی و قوانین اجتماعی که... حافظ نظام اجتماعی و سعادت انسانها باشد.» (همان، ۱۹۱/۱۶). از نظر علامه این قوانین اجتماعی واسطه‌ای هستند میان حوائج حقیقی و کمال راستین انسان؛ از همین رو می‌بایست برگرفته از فطرت و منطبق بر نیازهای فطری انسان بوده و به رشد حقیقی او بینجامد (همان، ۱۹۳). از طرف دیگر «دین» در تعریف علامه چیزی جز روش زندگی انسان نیست، و چون انسان سعادت حقیقی و نه پنداری را می‌خواهد؛ دین یا روش زندگی وی می‌بایست شامل اصول علمی و قوانین اجتماعی که دربردارنده سعادت حقیقی انسان‌اند؛ باشد. براین اساس، دین حق آن است که برگرفته از اقتضائات خلقت انسانی است و تشریع آن منطبق بر فطرت او می‌باشد و مقصود از دین فطری که در قرآن به آن اشاره شده همین است (همان). براساس نظریه فطرت: چون انسان جزئی از جهان بزرگ است و نمی‌تواند از نظام عمومی آن تخلف کند و از طرف دیگر در آفرینش خود با ابزاری مناسب با هدف زندگی‌اش تجهیز شده و هدایت می‌شود، نباید آفرینش ویژه خود و محیط آفرینش خود را فراموش کند، «پس باید وظایفی را برنامه زندگی قرار دهد که آفرینش برای وی می‌خواهد نه روشی را که خوشایند امیال و عواطفش است یعنی دین باید فطری باشد چنانچه خداوند می‌فرماید: «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا... ذَلِكَ الدِّينُ الْقَیِّمُ» (طباطبایی، بررسی‌های اسلامی، ۹۷)؛ لذا مشاهده می‌شود که چگونه فطرت انسان، او را ناچار به پذیرفتن «دین فطری» می‌کند که برآمده از اقتضائات فطرت و پاسخگوی حوائج فطری اوست.

انسان، مادامی که دارای این فطرت خدادادی است و شعور و اراده او پاک باشد و با اوهام و خرافات لکه‌دار نشده باشد؛ انسان طبیعی یا فطری نامیده می‌شود و براساس شاکله وجودی خود (=فطرت) بسوی سعادت انسانی خود حرکت می‌کند. مهم‌ترین دارایی این انسان برای پیمودن راه سعادت فطری خود همانا «نیروی تعقل» است (همان، ۷۷-۷۳)؛ زیرا امتیاز نوع انسانی از حیوانات دیگر، نیروی عقل است که قاضی میان قوا و عواطف گوناگون وی بوده و مصلحت واقعی عمل را تشخیص و طبق آن عمل می‌کند (همان، ۷۷).

لذا علامه طباطبایی اساس تربیت در دین فطری را ویژگی مختص نوع انسانی یعنی «تعقل» می‌داند، چرا که تربیت کامل هر نوعی باید با پرورش امتیازات همان نوع انجام گیرد، لذا «دین اسلام» اساس تربیت

خود را روی اساس تعقل بنانهاده است. (همان، ۷۸) تربیت انسان در دین فطری همراه با سه اصل ساده فطری یعنی «کمال خواهی انسان»، «اصل واقع‌بینی» و «اصل بکارگیری تعقل و تسلط آن بر عواطف» صورت می‌گیرد (همان، ۱/ ۹۲-۸۸). انسان می‌تواند با نیروی تعقل آنچه را که مطابق سعادت واقعی‌اش است را بسنجد و انجام دهد بنابراین «از مجموع اصول سه‌گانه نتیجه گرفته می‌شود که انسان باید سعادت واقعی خود را از راه تعقل به دست آورد.» (همان، ۹۲).

چنین حیاتی در سایه علم و ایمان به خداوند و اشتغال به او و انقطاع از غیر «حق» برای انسان پدیدار می‌شود. و این پیمودن طریق حق، مقتضای خلقت ویژه انسان بلکه هر موجود است چنانکه خداوند می‌فرماید: «همانا که همه چیز به سوی خداوند بازمی‌گردد». (شوری: ۵۳). این حیات طیبه در همین زندگی کوتاه مادی هم نصیب مومنان حقیقی می‌شود و ادراک و نورانیت و شغفی را با خود به همراه دارد که انسان‌های مرده را زنده می‌کند و این زندگانی در همین دنیا همراه با «نور» و «بینشی» ویژه است که دیگران از آن بی بهره‌اند. بنابراین زیستن طبق قانون فطرت و در پرتو هدایت دین فطری، مستلزم دستیابی به حیات طیبه یا همان زندگانی انسانی است و از آنجا که این زندگانی، ملازم با شکوفاشدن عقل و سلطنت او بر مملکت وجودی انسان و در نتیجه «آزادی انسان» از اسارت تعلقات و عواطف و هوس‌هاست، در واقع همان دستیابی به زندگانی آزاد است (طباطبایی، المیزان، ۵/ ۲۷۰-۲۶۷)

۲/۳ اختیار و آزادی

گفتیم که در سنت‌های فلسفی غرب و مکاتب کلامی غالباً «اختیار» را به تساوی فاعل نسبت به فعل و ترک معنا می‌کنند. فلاسفه اسلامی هرچند در ابتدا «اختیار» را به همین معنا تلقی می‌کنند. (طباطبایی، بررسی‌های اسلامی، ۳۷۱)؛ اما این معنا را مختص «فاعل بالقصد» می‌دانند و آنرا یکی از مراتب اختیار تصویر می‌کنند (نه به مثابه مفهوم اختیار) (سبزواری، شرح منظومه، ۲/ ۴۰۹) برخی از فیلسوفان این معنای از اختیار را در مورد «حیوان» (فاعل دارای اراده زائد بر ذات و حرکت) حفظ می‌کنند. (ابن سینا، الشفاء: الهیات، ۱۷۵)؛ اما علامه این معنا - یعنی تساوی فاعل نسبت به فعل - را نهایتاً رد می‌کند و «تساوی مطلق فاعل نسبت به فعل و ترک» را باطل می‌داند. وی بسان دیگر فیلسوفان مسلمان، ضرورت علی میان تاروپود هستی را مورد تأکید قرار داده و وجوب وجود ناشی از علت را در هستی اثبات می‌کند. (طباطبایی، ۱۳۸۰، ۱۸۷) در عین حال بر مختاربودن انسان هم اصرار داشته و آنرا منافی با ضرورت علی نمی‌داند. زیرا خود انسان نیز بعنوان یکی از اجزای علت تامه، یا علتی در طول علل دیگر؛ در افعال خود مؤثر است. (همان) به تعبیر ایشان انسان بعنوان یکی از اجزای علت تامه فعل خود، نسبت امکانی به آن دارد و چون او جزء جهان هستی بوده و ارتباط وجودی با اجزای آن دارد، آن اجزاء در فعل وی بی اثر نمی‌توانند باشند که

با نبودن یکی از آنها فعل غیرمقدور است و با تحقق همه آنها (تحقق علت تامه) تحقق فعل ضروری است (طباطبایی، بررسی‌های اسلامی، ۱۱۳). در عین حال انسان بعنوان یکی از اجزای علت تامه، نسبت به فعلی که بعداً در خارج واقع می‌شود حالت امکانی دارد. و این امکان، مصحح اختیاری بودن فعل اوست. امکانی بودن نسبت علت ناقصه به معلول بعنوان جزء العلة، منافاتی با ضرورت علی میان علت تامه و معلول ندارد (همان، ۱۱۴) علامه در این موضع مانند مشهور متکلمان و فیلسوفان اختیار را ملازم نوعی امکان تصویر می‌کند. اما ضرورت تعلیم و لزوم همراهی با خصم، اقتضای چنین موضع‌گیری را دارد. زیرا وی به تدریج از این معنا فاصله می‌گیرد، و از نظر ایشان اختیار به معنای تساوی و امکان؛ در مورد ذات حق تعالی و عقول مجرد قابل اطلاق نیست. هرگز نسبت فاعل‌های مجرد تاّم به فعل خود امکانی نیست زیرا آنها در فعل خود نیز تام هستند و حالت منتظره‌ای ندارند. لذا ایشان تحلیل ویژه‌ای از اختیار مبتنی بر نظریه فطرت اراده می‌دهد که طی دو گام ذیل روشن خواهد شد:

• گام اول: امتناع تساوی فاعل نسبت به فعل

مطلبی که درباره علل مجرد و نسبت آنها به فعلشان گفته شد، مختص این علل نیست، بلکه اختیار در هیچ فاعل مختاری به معنای استوای نسبت به فعل و ترک نیست. علامه «تجویز تساوی نسبت فاعل مختار به فعل و ترک» را انکار رابطه علیت می‌داند زیرا: «لازمه آن تجویز علیت هرچیزی برای هرچیز و معلولیت هرچیز برای هرچیز است» (طباطبایی، نه‌ایة الحکمة، ۱۶۱). پر واضح است که در این صورت علت و معلول به معنای حقیقی و دارای رابطه حقیقی وجودی معنا نخواهد داشت. ایشان پس از رد اقوال متکلمین در باب فاعل مختار، معنای اختیار را «عدم مجبور بودن فاعل در فعل خود» بیان می‌کند. یعنی فاعل توسط علت خارجی «موجب» به فعل نشده باشد و فعل از اقتضای ذات او ناشی شود. چنین فاعلی در صورتی که دارای علم مؤثر در فعل خود باشد فاعل مختار است. بنابراین مختار بودن فاعل‌های علمی، منافاتی با ایجاب و ضرورت صدور فعل از آنها ندارد (همان، ۱۶۱). بنابراین اختیار در دیدگاه علامه به معنای «عدم مجبور بودن فاعل در فعل و عدم تعین فعل او توسط علل خارجی» است. از همین جا آشکار می‌شود که ملاک اختیاری بودن فعل، تساوی فاعل به فعل و صحت صدور یا ترک فعل از او نیست بلکه فعل اختیاری، آن است که از ذات فاعل علمی (فاعلی که علمش مؤثر در فعل است) بنابر اقتضای ذات او صادر می‌شود.

• گام دوم: اختیار بمثابه میل ذاتی فاعل

از آنجا که اراده همواره مضاف به متعلق خاص یافت می‌شود و تعلق آن به یکی از اطراف، مسبوق به شوق و علم فاعل مختار است لذا می‌بایست «مفهوم اختیار» را در ذات فاعل مختار جستجو کنیم، نه در نسبت او به فعل. بر همین اساس می‌بایست نگاهی به تحلیل علامه در باب فاعل بالقصد داشته باشیم و با

طی شدن این گام، معنای اختیار در انسان و ابتدای آن بر فطرت آشکار خواهد شد. بنابر اصول فلسفی، هر نوعی از انواع جوهری، مبدأ فاعلی افعالی است که صدورشان به او انتساب دارد؛ و این افعال کمالات ثانیه آن نوع هستند. هرکدام از انواع مستکمل به حرکت جوهری، افعالی از خود صادر می‌کند جهت نیل به کمال مناسب خود، البته قسمی از این انواع، فاعل علمی هستند یعنی مجهز به دستگاه آگاهی هستند که کمالات ثانیه آنها را از غیر خود تمیز می‌دهد در این فاعل‌ها، دستگاه آگاهی واسطه صدور فعل از فاعل است. سیستم صدور افعال در این فاعل به این صورت است که ابتدا فاعل نیازی در خود می‌یابد (مثلاً گرسنگی) و تصدیق می‌کند که کمال ثانوی وی (مثلاً سیری) در رفع آن حاجت است. سپس برای رفع این نیاز، فعلی را تصور می‌کند و تصدیق می‌کند به خیریت و لازم بودن آن جهت رسیدن به آن کمال. (مثلاً غذا خوردن). سپس شوق و بعد از آن اراده به آن فعل تعلق گرفته و هنگامی که ضرورت صدور یافت، فعل در ماده خارجی ایجاد می‌شود. چنین فاعلی که موجب از بیرون ذات خود نیست و علمش در فعلش تصرف دارد و همراه این مبادی برای فعل اختیاری خود است را فاعل بالقصد می‌نامیم (طباطبایی، نهاية الحکمة، ۱۲۲-۱۲۱). حال گاهی می‌شود که این فاعل برای انجام فعل خود نیازمند فکر است. آنجا که گزینه‌های مختلفی برای وی مطرح است و او باید با سنجش عقلی یا خیالی یکی را «انتخاب» کند و گاهی هم هست که بدون فکر، تصدیق به «وجوب و ضرورت» فعل دارد، حال یا بخاطر بدهت مسئله یا ملکه شدن آن، یا اقتضای درونی و بیرونی شدید. در همه این حالات علم و شوق وجود دارد پس تمام مبادی فعل اختیاری هست و شخص آنرا اراده می‌کند. بنابراین در همه این موارد، فاعل با اختیار خود کار می‌کند. حتی اگر یک اقتضای درونی شدید موجب میل او بشود، در این حالت هم باز فعل اختیاری است. به تعبیر علامه «چنین میل و انعطاف به یکی از طرفین را اختیار می‌نامیم و فعل صادر از آن را فعل اختیاری» (همان، ۱۷۴-۱۷۳) بنابراین اختیار هست و لو اینکه انتخاب نباشد. بر این اساس اختیار یعنی: فاعل علمی براساس باطن و اقتضای ذات خود (فطرت) با فعلی از افعال تناسب بیشتری دارد، و آنرا محقق می‌کند. مقوم اختیار این است که فعل از فاعل بحسب میل او سر بزند و علمش در فعل دخالت داشته باشد، یعنی فعل ملائم با باطن او باشد، پس چنین فاعلی بر اساس اقتضای درونی و رضای خود کار می‌کند و لذا فاعل مختار است.

در کنار مفهوم اختیار، مفهوم «آزادی» از مفاهیمی است که تقریباً همه فیلسوفان به آن پرداخته‌اند و در مورد انسان، گروهی آنرا اثبات و گروهی نیز نفی کرده‌اند. گاه آنرا با اراده یکی دانسته‌اند و گاه با اختیار و گاه نیز تلقی دیگری از آن ارائه داده‌اند. این مفهوم در نظام فلسفی علامه و در پرتو نظریه فطرت، معنای تازه‌ای پیدا می‌کند. برای توضیح آن می‌بایست مقدماتاً به بحث «خُلُق» و «ترکیب قوا در موجودات» اشاره‌ای کوتاه

داشت: هر موجود زنده دارای نفسی، از قوای متعددی بهره‌مند است و بواسطه آن‌ها افعال خویش را انجام می‌دهد. هر کدام از این قوا بحسب ساختمان وجودی خود غایتی دارند غیر از دیگری، مثلاً قوه شهویه، جالب نفع حیوانی و قوه غضبیه، دافع ضرر است. موجودی که مرکب از این قوای مختلف است، ضرورتاً دارای عرصه‌های متعدد وجودی است، و لذا فضیلت چنین موجود مرکبی عبارت است از ایجاد تعادل میان این قوا به نحوی که همه بطور متناسب به اقتضایشان پاسخ داده شده و تحت تدبیر قوه برتر (عقل در انسان) و بدون افراط و تفریط؛ به اعتدال برسند. این ملکه اعتدال در هر قوه‌ای «خُلُقِ حَسَن» را موجب می‌شود. (مانند حکمت و شجاعت و عفت). بنابراین نفس انسان که مُسَخَّر این قواست می‌بایست همه را در طریق سعادت خودش بکار اندازد و آن سعادت جز حیات علمی کمالی نیست، پس چاره‌ای ندارد جز اینکه بهره هر کدام از قوا را به اندازه‌ای بدهد که با قوه دیگر تراحم نداشته باشد و از اساس آنرا ابطال نکند. معنای انسانیت تمام نمی‌شود مگر اینکه میان قوای مختلفش اعتدالی برقرار سازد که هر کدام از قوا را در تعادل قرار دهد (طباطبایی، المیزان، ۵/ ۲۶۸). چنین انسانی آنگاه؛ انسانی آزاد خواهد بود زیرا طبق مقتضای عقل خویش-که مرکز وجودی اوست-عمل کرده است.

بعد از توجه به مقدمه بالا، مفهوم آزادی عبارت خواهد بود از: «عمل طبق اقتضای ذات» و چون این ذات در مورد انسان همان «عقل» است بنابراین آزادی انسان «عمل کردن طبق اقتضای عقلش» است. و چون ذات هر موجودی، همان فطرت اوست؛ لذا آزادی یعنی طبق اقتضای فطرت عمل کردن (طباطبایی، اصول فلسفه، ۱۳۵). چنین انسانی که تحت هدایت فطرت، عقل خود را شکوفا می‌کند و به آزادی می‌رسد در واقع به حیات طیبیه دست پیدا می‌کند که در بخش بعد به آن خواهیم پرداخت.

نگاه تطبیقی به نتایج دو نظریه

اختیار، آزادی و اراده

اولین و شاید چشم‌گیرترین اثر قانون صیانت ذات؛ تلقی جدیدی است، که از مفاهیم اختیار، آزادی و اراده بدست می‌دهد. اسپینوزا با فاصله‌گرفتن از قاطبه فیلسوفان غرب و براساس صیانت ذات، تلقی تازه‌ای از «مفهوم اختیار» به دست می‌دهد که براساس آن انسانها تا جایی که در خود باشند و افعالی که انجام می‌دهند کوششی باشد برای حفظ خود، مختارند؛ و برعکس هر جا که تحت تأثیر عوامل خارجی قرار گیرد یعنی از خارج موجب شود، مجبور است و فاقد اختیار.

تلقی علامه از «مفهوم اختیار» نیز شبیه به برداشت اسپینوزاست. ایشان معتقد است اختیار حیثیت مداخلیت علم فاعل در فعل است، یا به تعبیر دیگر اینکه شی از سوی عامل بیرونی مجبور به فعل نشده

باشد و خود علت ضرورت افعال خویش باشد (طباطبایی، نهاية الحکمة، ۱۶۱) از این «اختیار» البته با ضرورت علی هستی و نیز با ایجاب ناشی از ذات خداوند (قضای الهی) منافاتی ندارد.

نکته دقیقی که در هر دو نظام فکری به آن توجه شده، تفاوت ظریف میان اراده و اختیار است که معمولاً در عبارات دیگر فیلسوفان یکسان انگاشته می‌شود. در نظام فکری علامه اراده، مرحله ضرورت بخشی علت فاعلی به فعل خود است که ناشی از اختیار ذاتی فاعل است. فاعلی که مختار است مرید هم هست و با اراده خود، فعل خویش را ضرورت می‌بخشد.

البته تلقی اسپینوزا از اراده متفاوت از علامه است بنحوی که مقصود وی از اراده، همان اراده آزاد یا تساوی میان فعل و ترک؛ است. او چنین اراده آزادی را منتفی می‌داند چنانکه در تبصره قضیه ۲، بخش ۲ اشاره می‌کند. اما آنرا ملازم با نفی اختیار نمی‌داند چرا که فرق است میان اراده آزاد (تساوی فعل و ترک) و میان اختیار - ضرورت صدور افعال ناشی از ضرورت درونی اشیاء-؛ که اولی مورد انکار اسپینوزا و دومی مورد پذیرش اوست. اما در نظام فکری علامه، اراده مرحله ایجاب و ضرورت بخشی فاعل، نسبت به فعل خود است که ناشی از اختیار وی می‌باشد.

اما در مورد مفهوم «آزادی» گفته شد که دو فیلسوف طبق نظام فکری خود و عناصر بکار رفته در آن، تلقی جدیدی از معنای آزادی ارائه داده‌اند؛ بطوری که معنای بدیعی از مفهوم «آزادی» ظهور می‌کند و جا دارد در فلسفه و علوم انسانی، مورد توجه و بررسی موشکافانه قرار گیرد. طبق نظریه فطرت، چون ذات هر موجودی، همان خلقت ویژه اوست که به «فطرت» موسوم می‌باشد؛ لذا آزادی هر موجودی یعنی طبق اقتضای فطرت عمل کردن. و از آن جا که انسان موجودی است مرکب از قوای مختلف؛ آزادی او عبارت خواهد بود از بهره‌مندی هر یک از قوا از کمال ویژه خود تحت هدایت و سلطنت عقل که مرکز وجودی انسان است.

تلقی اسپینوزا از مفهوم آزادی، نتیجه مستقیم قانون صیانت ذات است:

«انسان آزاد، یعنی کسی که فقط طبق احکام عقل زندگی می‌کند... چیزی را می‌خواهد که مستقیماً خیر است. یعنی خواهان عمل کردن، زیستن و وجود خود را طبق اصل طلب نفع خود، حفظ کردن است» (اسپینوزا، ۲۷۶). از نظر وی تا جایی که انسان به وسیله عقلش هدایت شود آزاد نامیده می‌گردد و در مقابل، ناتوانی انسان در تسلط به عواطف خود و جلوگیری از آنها بندگی است. زیرا کسی که تحت سلطه عواطف خویش است، مالک خود نیست (اسپینوزا، ۲۱۷). آزادی در افهام عامه، معمولاً به رها بودن از قوانین عقل و شرع تفسیر شده و ملازم بی‌بندوباری فهمیده می‌شود؛ در افکار اکثر فیلسوفان نیز با اراده آزاد-تساوی نسبت به فعل و ترک- یکی دانسته می‌شود. اما طبق تلقی دقیقی که از این مفهوم، در فکر علامه و اسپینوزا

تبلور یافته؛ آزادی انسان در پرتو کمال عقلانی وی و عمل طبق اقتضای عقل، معنا می‌یابد. هرگز شخصی که از حد عواطف بالاتر نیامده و هنوز انسان بالفعل نشده است و در پاسخگویی به اقتضانات قوای حیوانی یا نباتی خود، طریق افراط و تفریط را می‌پیماید، را نمی‌توان آزاد نامید؛ زیرا وی تحت کنترل عواطف خود و بنده آنهاست، بلکه تحت سیطره عوامل بیرون از حقیقت وجودی خود می‌باشد، او هنوز بنده است هرچند در تلقی عوامانه، آزاد دانسته شود.

از این رو طبق هر دو دیدگاه، «آزادی» یک انسان، عمل طبق اقتضای طبیعت انسانی (فطرت انسانی نزد علامه و کوناتوس نزد اسپینوزا) و رهایی از اسارت شهوات و عواطف و تسلط عقل بر آنها، دانسته می‌شود نه رهایی از قوانین عقل و شرع. بنابراین، این آزادی هیچ منافاتی با عشق به خداوند و بنده محبت او بودن (متناسب با نظرگاه اسپینوزا) و یا تسلیم در برابر حق و حقیقت و خداوند (متناسب با نوع بحث علامه طباطبائی) ندارد. زیرا این قوانین برآمده از خود فطرت و تحت هدایت طبیعت می‌باشند.

اجتماع و فلسفه اجتماعی

اساس و مبدأ اصلی شکل‌گیری اجتماع و زندگی اجتماعی در نظرگاه علامه مبتنی بر حکم فطرت است و این فطرت انسانی است که برای رفع احتیاجات خود گزینه استخدام را بکار انداخته و می‌خواهد از هر موجود زنده و غیر زنده بهره‌کشی داشته باشد و چون چنین گزینه در میان نوع انباء بشر عام است نتیجه زندگی اجتماعی را می‌دهد. بنابراین اصل برای انسان، فردیت و کمال خود است و برای حفظ شخص و فردیت خود، مضطرّ به زندگی اجتماعی می‌شود و آن‌گاه کمال نوعی اجتماعی مطرح می‌گردد.

اسپینوزا برای تبیین شکل‌گیری اجتماع با دیدی مشابه، احتیاجات انسان‌ها به یکدیگر را از مبادی تشکیل مدینه معرفی می‌کند، اما بیشترین تأکید وی بر روی زندگی کسانی است که تحت هدایت عقل زیست می‌کنند. اینان خود می‌فهمند که در قالب زندگی اجتماعی آزادتر خواهند بود تا زندگی فردی زیرا می‌دانند که برای انسان چیزی مفیدتر از انسان نیست و انسانی که تحت هدایت عقل زندگی می‌کند برای او خیر است و چون او طالب خیر است پس بالطبع بدنبال زندگی اجتماعی هم می‌رود. تفاوتی که میان دو تحلیل است اینکه علامه ظاهراً مبدأ تشکیل همه اجتماعات بشری را احتیاج فطری و سپس گزینه استخدام معرفی می‌کند، اما اسپینوزا اجتماعی را هم می‌شناساند که افراد در آن همگی تحت هدایت عقل زندگی کرده و زندگی اجتماعی را برای خیر بودن آن انتخاب کرده‌اند. حال آیا این اجتماع ایده آل است یا واقعیت خارجی در دنیای ما دارد، امری دیگر است؛ ولی ظاهراً این نحوه از شکل‌گیری اجتماع هم مد نظر اسپینوزا بوده است. هر دو فیلسوف از «قوانین اجتماعی ناشی از عقل یا فطرت» نیز سخن می‌گویند که نقطه اشتراک آنهاست. البته هر کدام از رهیافت متفاوتی به لزوم وجود این قوانین دست پیدا می‌کنند.

بعقیده علامه بعلت وجود تداخل و تعارض در حقوق و وظایف اجتماعی انسان‌ها؛ کار اجتماع بدون وضع و اجرای یکسری قوانین موضوعه سامان نمی‌پذیرد. بنابراین اندیشه فطری تشکیل اجتماع او را به اندیشه تقنین قوانین اجتماعی، راهنمایی می‌کند. اما اسپینوزا انسان تحت هدایت عقل را انجام دهنده اموری می‌داند که ضرورتاً برای طبیعت انسان و فرد فرد انسان‌ها خیر است، یعنی این انسان‌ها طبق قواعد مشترک عقلی زندگی می‌کنند که ضرورتاً برای افراد و طبیعت انسانی خیر است. علامه تقنین و تحقق این قوانین را منوط به وجود «انسان‌هایی بالفعل» که عقل در آنها به فعلیت و کمال رسیده است نمی‌کند، اما در نظرگاه اسپینوزا، قوانین مشترک اجتماعی که خیر اجتماع را به همراه داشته باشد؛ هنگامی بروز پیدا می‌کنند که انسان‌ها تحت هدایت عقل زندگی کنند یعنی عقلشان به فعلیت رسیده باشد.

بطور خلاصه و با وجود اختلاف‌های جزئی در تحلیل‌ها، باید گفت دو فیلسوف براساس اندیشه «عمل طبق اقتضای طبیعت انسانی» تشکیل اجتماع و زندگی اجتماعی را تبیین می‌کنند.

سعادت انسان

بحث سعادت قسوام انسان و حیات طیبیه وی، در نظام فلسفی دو حکیم؛ در پرتو قانون صیانت ذات و نظریه فطرت مطرح می‌شود، بطوری که می‌توان «سعادت انسانی» را ثمره مستقیم این دو رهیافت دانست. اسپینوزا خود، شالوده فلسفه اخلاقش را بر پایه قانون صیانت ذات بنا می‌کند. وی تسلط عقل بر عواطف و در نتیجه آزادی انسان را به سعادت نهایی انسان پیوند می‌دهد و چون عقل با شناخت خدا، به عشق وی می‌رسد و این عشق مایه نجات و آزادی اوست، بنابراین سعادت نهایی انسان در ارتباط با عشق خداوند محقق می‌شود.

علامه طباطبایی زیستن طبق قانون فطرت (دین فطری)، را موجب دستیابی به حیات طیبیه یا همان زندگانی انسانی می‌داند، و از آنجا که این زندگانی، ملازم با شکوفا شدن عقل و سلطنت او بر مملکت وجودی انسان و در نتیجه «آزادی انسان» است؛ در واقع همان دستیابی به زندگانی آزاد است. پس آزادی حقیقی انسان در حیات طیبیه وی، نهفته است. چنین انسانی تحت پرتو هدایت دین فطری، انسانی الهی می‌شود، و حیاتی بدست می‌آورد که سطح بالاتری از حیات انسان‌های معمولی است. وی غرق در محبت پروردگار خود بوده و از بهجت قرب حق، مسرور است که هیچ سعادت و لذتی بالاتر از آن نیست.

بنابراین به عقیده دو فیلسوف حیات آزادانه انسان در پرتو هدایت عقل و عمل براساس اقتضانات فطرت-به تعبیر علامه - و یا قانون صیانت ذات- به تعبیر اسپینوزا- بدست می‌آید. آزادی نفس نیز پیوند مستحکمی با شناخت خداوند و ایمان به او دارد و عالی‌ترین کمال نفس همانا شناخت خدا و عشق به اوست که بدین وسیله انسان می‌تواند هستی حقیقی خود را حفظ کند. با وجود این اشتراکها در تبیین حیات

طبیعه انسانی، علامه آنرا مبتنی بر هماهنگی با دین فطری می‌کند که دینی و حیانی، و در عین حال منطبق با فطرت و عقل است، اما در فکر اسپینوزا سخنی از دین فطری و اقتضائات آن نیست، و اگر هم سخن از قواعد مشترک زندگی برآمده از عقل زده باشد، این قوانین مسلماً ناشی از وحی نخواهد بود.

نتیجه‌گیری

اسپینوزا برای ترسیم نظام اخلاقی خود مبتنی بر اختیار آدمی و وصول انسان به سعادت (حیات عقلانی)، پای قانون صیانت ذات را به میان می‌آورد. همچنین مبادی تشکیل مدینه و نظریه سیاسی اسپینوزا مبتنی بر برداشت وی از این قانون است. در طرف دیگر علامه طباطبایی با طرح نظریه فطرت، زیربنای نظریه اجتماعی خود را پی‌ریزی می‌کند و در ادامه روش زندگی برآمده از فطرت یا همان دین فطری را مبتنی بر «فطرت» ویژه آدمی می‌داند که انسان با عمل به مقتضای آن به حیات طبیه و آزادی حقیقی می‌رسد.

در عرصه نتایج مترتب بر صیانت ذات و فطرت، شباهت‌های مفهومی و محتوایی قوی دیده می‌شود از جمله تبیین بسیار مشابه مفاهیم اختیار و آزادی، شباهت ساختاری در تبیین مبادی تشکیل مدینه و شباهت محتوایی در تفسیر زندگانی سعادتمندانه انسانی، هرچند این موارد، خالی از اختلاف در جزئیات نبود. امید است که با ارائه این مقاله گامی در جهت تحقق گفتگوی فلسفی غرب و شرق-آنگونه که مورد نظر مرحوم علامه طباطبایی بوده است-، برداشته باشیم.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، *الاشارات والتنبيهات*، نشر البلاغة، قم، ۱۳۷۵.
- _____، *الشفاء: الهیات*، مكتبة آية الله المرعشي، قم، ۱۴۰۴ ق.
- ابن میمون، موسی بن میمون، *دلالة الحائرين*، تحقیق حسین آتای، مكتبة الثقافة الدينية، آنکارا، بی‌تا.
- اسپینوزا، باروخ، *اخلاق*، محسن جهانگیری، تهران، چاپ سوم، ۱۳۸۸.
- تفتازانی، مسعود بن عمر، *شرح المقاصد*، الشریف الرضی، افسست قم، ۱۴۰۹ ق.
- جهانگیری، محسن، *مجموعه مقالات*، حکمت، تهران، ۱۳۹۰.
- حلی، حسن بن یوسف، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، قم، نشر اسلامی، ۱۴۱۳ ق.
- سبزواری، هادی بن مهدی، *شرح منظومه*، نشر ناب، تهران، ۱۳۷۹.
- صدرالمآلهین، محمد بن ابراهیم، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة*، بیروت، دار احیاء التراث، ۱۹۸۱.

- طباطبایی، محمد حسین، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۷.
- _____، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، نشر اسماعیلیان، ۱۳۷۱.
- _____، *بررسی های اسلامی*، بوستان کتاب، قم، ۱۳۸۸.
- _____، *نهایة الحکمة*، قم، نشر اسلامی، بی تا.
- فارابی، محمد بن محمد، *السیاسة المدنية*، بیروت، مکتبة الهلال، ۱۹۹۶ م.
- _____، *آراء اهل المدينة الفاضلة*، بیروت، مکتبة الهلال، ۱۹۹۶ م.
- نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد، *شرح الاشارات و التنبیها*، قم، نشر البلاغة، ۱۳۷۵.

Alison, Henry E, *Benedict de Spinoza an introduction*, new haven and London, yale university press, 1987.

Aristotle, *Nichomachean Ethics*, edited by Paul negri, Toronto, General publishing company, 1998.

Deleuze, Gilles, *Spinoza practical philosophy*, Robert hurley, Francisco, city lights book san, 1998.

Della rocca, Michael, *Spinoza*, routledge, 2008.

Descartes, Rene, *The Philosophical writings*, Cambridge University, Cambridge. 1993.

Garrett, Don, *Cambridge Companion to Spinoza*, Cambridge University, Cambridge, 1997

Huenemann, Charlie, *Interpreting Spinoza: Critical Essays*.

Kashap, S. Paul, *Spinoza & Moral Freedom*, State UNIVER OF NEW YORK, ALBANY. 1987

Lebuffe, Michael, *From bondage to freedom: Spinoza on human excellence*, OUP USA. 2010.

Lord, Beth, *Spinoza's Ethics*, Edinburgh University. 2010.

Plato, *Plato: Critical Assisments*, Routledge, New York. 1998.

Spinoza, Baruch, *Ethics, A Theologico-Political Treatise & A Political Treatise*, R.H.M.

Elwes, New York, Dover Publications, , 1951

Spinoza, Baruch, *Ethics*, joseph Simon PUBLIHER, 1981.

Wolfson, Harry Austryn, *The philosophy of spinoza: unfolding the latent processes of his reasoning*, Cambridge, Harvard University. 1962.



Essays in

Philosophy and Kalam

Vol. 51, No. 2, Issue 103

Autumn & Winter 2019 - 2020

DOI: <https://doi.org/10.22067/philosophy.v51i2.82423>

جستارهایی در

فلسفه و کلام

سال پنجاه و یکم، شماره ۲، شماره پیاپی ۱۰۳

پاییز و زمستان ۱۳۹۸، ص ۶۹-۵۱

بررسی تأثیر آموزه‌های «ابوعبدالرحمن سلمی» بر اندیشه‌های «ابوسعید ابوالخیر»*

سیدحسین بیرایی

دانشجوی دکتری دانشگاه فردوسی مشهد

Email: s_h_birea@yahoo.com

دکتر علی اشرف امامی^۱

دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد

Email: imami@um.ac.ir

چکیده

تجربه شاگردی نزد اساتید متعدد را می‌توان یکی از ویژگی‌های کارنامه حیات علمی و عارفانه ابوسعید ابوالخیر برشمرد. در میان این شخصیت‌ها اما او از ابوعبدالرحمن سلمی تأثیر چشمگیری پذیرفته است. این جستار با رویکرد تاریخی و روش تطبیقی از طریق استخراج و تبیین شماری از تعالیم همانند در آثار سلمی و ابوسعید ابوالخیر در پی اثبات همین مدعاست. این تعالیم عبارتند از: بهره‌وری از وقت، ترک تکلف، ترک تدبیر، نهی از خوردن به تنهایی، دوری از مصاحبت ناجنس، پرهیز از به‌کارگیری لفظ «من»، و مردم‌داری. همچنین در مقاله پیش رو به دو مورد دیگر، یعنی از منظر الهی به مردم‌نگریستن و مشاهده قدرت خداوندی در هستی گذرا اشاره رفته است. همه موارد فوق چنین احتمالی را قوت می‌بخشد که چه بسا آموزه‌ای از سلمی در مکتوبات خود او فرصت ظهور و بروز نیافته ولی شاگرد تربیت یافته و متأثر از وی در آثار خویش بدان متذکر شده باشد و این یعنی اینکه به منظور شناخت جامع الاطراف و فراگیر از تعالیم استاد نباید به آثار به جامانده از او اکتفاء نمود بلکه لازمست آراء و اندیشه‌های افرادی که در مکتب وی زانو زدند را نیز از نظر گذرانند.

کلیدواژه‌ها: سلمی، ابوسعید ابوالخیر، تصوف، تعالیم، ملامتیه.

*. مقاله پژوهشی؛ تاریخ وصول: ۱۳۹۸/۰۵/۱۸؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹۸/۱۱/۰۲.

۱. نویسنده مسئول

The Influence of the Teachings of Abū ‘Abd Al-Raḥmān Sulamī on the Thoughts of Abū Sa‘īd Abū al-Khayr

Seyyed Hosein Biriaei

PhD Student, Ferdowsi University of Mashhad

Dr. Ali Ashraf Imami

Assistant Professor, Ferdowsi University of Mashhad

Abstract

One of the features of the scientific and mystical life of Abū Sa‘īd Abū al-Khayr is the fact that he had seen various teachers. Among these tutors, however, he has been significantly influenced by Abū ‘Abd Al-Raḥmān Sulamī. Using a historical approach and comparative method, this research seeks to prove this claim by extracting and explaining a number of common teachings in the works of Sulamī and Abū Sa‘īd Abū al-Khayr. These teachings include: optimal use of time, abandonment of pretentiousness, abandonment of prudence, abstinence from eating alone, abstinence from companionship of the wicked, abstinence from using of the word "I", and loving and caring about people. The article also mentions two other cases, namely, looking at people from a divine perspective and observing the power of God in the transient existence. All of the above reinforce the possibility that some teachings of Sulamī may be absent in his own writings but may be found in the works of his student who was educated and influenced by him. This means that in order to have a comprehensive and inclusive knowledge of the teacher, the teachings of the master should not be limited to the works left by him, but it is necessary to consider the opinions and thoughts of the people who were trained in his school.

Key Words: Sulamī, Abū Sa‘īd Abū al-Khayr, Sufism, Teachings, Malamatiyya.

مقدمه

عارف ایرانی ابوسعید فضل الله بن ابوالخیر بن احمد میهنی معروف به ابوسعید ابوالخیر در روز یکشنبه اول محرم الحرام سال سیصد و پنجاه و هفت ه.ق. در شهر میهنه به دنیا آمد (سبکی، طبقات الشافعیه، ۱۰/۴). پدرش معروف به «بابو ابوالخیر» صوفی مسلک بود و با برخی از اصحاب صوفیه نشست و برخاست داشت. ابوسعید در زادگاهش مراتبی از علم و دانش را فرا گرفت و سپس به مرو نزد امام ابوعبدالله خضری (میهنی، اسرارالتوحید، ۱۷) و ابوبکر عبدالله بن احمد بن عبدالله قفال مروزی رفت (ابن خلکان، وفیات العیان، ۲۴۹) و در علوم رسمی چون فقه، حدیث و تفسیر صاحب نظر شد. سپس از مرو به سرخس عزیمت نمود و با ورود به حلقه درس «لقمان سرخسی» که مردی مجتهد و شوریده حال بود، دگرگونی خاصی در او ایجاد شد. همین امر اسباب ملاقاتش را با «پیر ابوالفضل محمد بن حسن سرخسی» فراهم ساخت. پیر ابوالفضل به تربیت ابوسعید همت گمارد و او را به انزوا و عزلت فراخواند و از همین زمان، نقطه عطف زندگانی وی آغاز گردید (رازی، مرصاد العباد، ۳۷). از آن پس در بازگشت به میهنه، هفت سال از باقیمانده عمر خویش را به ریاضت گذارند و چون دوباره به نزد ابوالفضل سرخسی بازگشت به اشاره وی، به نیشابور خدمت ابوعبدالرحمن سلمی رسید. این ملاقات پس از مدتی به گرفتن خرقه ارشاد از وی انجامید. او سپس به زادگاهش بازگشت و به تربیت نفوس مستعده پرداخت. پس از رحلت ابوالفضل سرخسی به شهر آمل خدمت ابوالعباس قصاب رسید و وی بر قلمتش خرقه درویشی پوشاند. ابوسعید اندکی بعد مجدداً به نیشابور رفت و مجلس موعظه ترتیب داد. او پایان عمر به میهنه بازگشت و در سن ۸۳ سالگی روز پنجشنبه چهارم ماه شعبان ۴۴۰ ه.ق. به دیار باقی شتافت (ابن ابی سعید، حالات و سخنان ابوسعید ابوالخیر، ۷). بررسی اجمالی تاریخ علمی و عملی این شخصیت گویای آنست که در تربیت وی افراد مختلفی نقش آفرین بودند ولی در این بین تأثیر استاد نیشابور، سلمی از وجه اهمیت خاصی برخوردارست. وی بارها در مجالس وعظ از آموزه‌های این پیر طریقت برای تربیت و ارشاد مریدان بهره می‌برد و آنان را در طی نمودن مدارج معرفت یاری می‌نمود. به عنوان نمونه او در یکی از همین مجالس به نقل اولین دیدار با استاد خویش پرداخته و می‌گوید: «به نزدیک شیخ ابوعبدالرحمن سلمی در شدیم. اول کَرْت که او را دیدیم ما را گفت: «ترا تذکره‌ای نویسم به خط خویش.» گفتیم: «بنویس.» بنوشت به خط خویش: «سمعت جدی اباعمر و بن نجید السلمی يقول سمعت أبا القاسم الجنید بن محمد بغدادی يقول: «التَّصَوُّفُ هُمُ الْخُلُقُ. مَنْ زَادَ عَلَيْهِ بِالْخُلُقِ زَادَ عَلَيْهِ بِالتَّصَوُّفِ.» وَأَحْسَنُ مَا قِيلَ فِي تَفْسِيرِ الْخُلُقِ مَا قَالَهُ الشَّيْخُ الْإِمَامُ أَبُو سَهْلٍ الصُّعْلُوكِيُّ: الْخُلُقُ هُوَ الْإِعْرَاضُ عَنِ الْإِعْتِرَاضِ.» (میهنی، اسرارالتوحید، ۲۵۷) منظور از خلق یا اخلاقی که در این فراز سلمی به نقل از جنید متذکر آن می‌شود و تصوف را برای شاگرد خویش در اولین ملاقات، با آن تعریف و توصیف می‌کند اخلاق انسانی نظیر آنچه علمای اخلاق گفته‌اند،

نمی‌باشد؛ بلکه مقصود همان چیزی است که حلاج در تفسیر «إِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ» بیان نموده است؛ یعنی عروج از اخلاق بشری به اخلاق الهی. این عروج در مشرب ملامتی که سلمی و ابوسعید هر دو بدان متعلقند مصداق بارزی می‌یابد به گونه‌ای که عارف کامل در قبضه جلال و جمال الهی است و آنچه «وقت» او با حق اقتضاء کند، همان را الگو و سرمشق خود می‌سازد. رسالتی که این مقاله به دنبال انجام آنست اینکه آموزه‌های همانند و یکسان در آثار موجود از سلمی و ابوسعید را استخراج و تبیین نموده و بدین وسیله نشان دهد ابوسعید در میان اساتید طریقتش از سلمی تأثیر قابل توجهی پذیرفته است و چرائی این امر را بایستی احتمالاً در سرسپردگی وی به مشرب ملامتی که سلمی نیز به آن تعلق دارد، کاوید. به رغم اینکه ابوسعید ابوالخیر از بزرگان تصوف به شمار می‌آید اما وی از تصنیف کتاب و رساله پرهیز داشت و جستن حق را با مداد و کاغذ ناممکن می‌دانست. (میهنی، اسرارالتوحید، ۲۴۳) با اینهمه برخی از مریدان همت گمارده و اذکار، نکات و فوایدی را که در مجالس خانقاهی بر زبان می‌آورد، نوشتند. این مکتوبات پراکنده بعدها پایه و اساس دو کتاب گردید. یکی حالات و سخنان ابوسعید که توسط ابوروح لطف الله بن سعد بن اسعد بن ابی طاهر سعید بن ابی سعید فضل الله میهنی (د ۵۴۱ ق/ ۱۱۴۶ م) که شماری از اقوال و احوال پیر میهنه را در اختیار داشته به رشته تحریر درآمد و دیگری اسرارالتوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید، از نوه شیخ ابوسعید، محمد بن منور بن ابی سعید ابی طاهر سعید بن ابی سعید میهنی که حالات، سخنان، حکایات و اخبار مربوط به این پیر طریقت را با تکیه بر آنچه از گفته‌های مریدان ابوسعید همچون خواجه حسن مؤدب خواجه ابوالفتح و سایر حکایت‌ها و روایت‌ها بر آن دست یافته، جمع آوری نموده است. افسانه یا واقعیت نیز عنوان کتابی است که فریتس مایر خاورشناس پژوهشگر سوئسی طی آن به بررسی سیر تفکرات شیخ ابوسعید پرداخته است. این کتاب حاصل ده سال پژوهش نامبرده است که وی آن را در سال ۱۹۷۶ م. به طبع رساند. مایر در این اثر صدها نکته بدیع از افکار و طریقه عرفانی ابوسعید به دست می‌دهد. افزون بر آن، از تاریخ و فلسفه تصوف اسلامی، فرق مذهبی، مکاتب مختلف فقه و اهل کلام، نظام خانقاه‌ها و تجمعات صوفیه و تحولات سیاسی و اجتماعی عهد ابوسعید سخن به میان می‌آورد. درباره ابوسعید ابوالخیر، کتاب چشیدن طعم وقت - از میراث عرفانی ابو سعید ابوالخیر با مقدمه و تصحیح دکتر شفیعی کدکنی نیز چاپ شده است. به باور شفیعی کدکنی این کتاب روایتی کهن اما نویافته از مقامات بوسعید است و نمونه بسیار ارزشمندی از کهن‌ترین اشعار عرفانی فارسی را در خود گنجانده است.

بهره‌وری از «وقت»

در این بررسی و مقایسه محدود سخن را با اصطلاح «وقت» آغاز می‌کنیم. یکی از اموری که مشایخ، مریدان خویش را پیوسته به آن توصیه می‌نمایند آنست که وقت خویش را در آنچه اولویت دارد بکار بندند.

منظور از وقت عبارتست از: «لحظه‌ای از زمان، میان گذشته و آینده که بنده در آن لحظه از گذشته و آینده فارغ است و این بدان خاطرست که واردی از جانب حق به قلب او رسیده و باطن وی را به گونه‌ای به خود متوجه ساخته که در کشف خویش متذکر گذشته و آینده نیست.» (بغدادی، السرفی انفس الصوفیه، ۱۴۲) ابوسعید در توضیح این اصطلاح می‌گوید: «وقت در نظرگاه صوفیه، آن لحظه‌ای است که آدمی در آن لحظه به سر می‌برد، به همین دلیل آن را به شمشیر تشبیه می‌کرده‌اند؛ همان گونه که شمشیر اشیاء را به دوپاره می‌کند، وقت نیز ماقبل و مابعد خود را به دو نیم می‌کند، نیمی که گذشته و نیمی که هنوز نیامده است و وقت، در آن میان، همان لحظه است و حالتی که آدمی در آن لحظه دارد.» (کدکنی، چشیدن طعم وقت، ۶۱) استعمال وقت در اموری که از اولویت برخوردار است آموزه ایست که متصوفه با تعبیر مختلف از آن یاد کرده‌اند. یحیی بن معاذ در این باره می‌نویسد: «به نفس خویش در هر وقتی، به چیزی برتر از آنکه وی را به امور دارای اولویت مشغول سازی سود و منفعت مرسان.» (رازی، جواهر التصوف، ۶) در رسائل جنید نیز آمده است که رعایت این مهم باعث قرابت به اولیاء می‌شود: «بدان که در زمان حیات، پند و اندرز دادند به مردم و روی نمودن به آنچه برای تو و ایشان از اولویت برخوردارست برترین اعمال توسست و [چنین عملکردی] در وقت تو، [موجبات] قرب بیشتر به اولیاء را برایت فراهم می‌کند.» (بغدادی، رسائل الجنید، ۲۴۰) اهمیت وقت در حدی است که چون از عمرو بن عثمان مکی درباره اصل و حقیقت تصوف سؤال شد، وی در پاسخ گفت: «تصوف عبارتست از آنکه بنده، در هروقتی به آنچه در آن وقت اولویت دارد مشغول باشد.» (طوسی، اللمع فی التصوف، ۲۵) به بیان دیگر، مکی بنیان و شالوده تصوف را بهره‌مندی مطلوب از وقت می‌داند. در مشرب الأرواح ضمن توضیح این اصطلاح چنین آمده است: «منظور از وقت آنستکه حقائق غیب برای چشم روحی [عارف] مکشوف و ظاهر می‌گردد. پس چون به سبب حلاوت مکاشفه پاک و طاهر گشت وی در وقت به سر می‌برد و شأن او آنست که از موجودیت خویش غائب گشته و از اوصاف معهوده خارج می‌گردد ... و در آن وقت عارف در مشاهده حق به سر می‌برد و ابتلائات وارده برای او ایجاد مزاحمت نکند.» (بقلی شیرازی، مشرب الأرواح، ۹۵).

در این مقام سلمی نیز همچون سایر مشایخ به این مهم عنایت ویژه‌ای داشته و مریدان را به بهره‌وری هرچه بیشتر از وقت توصیه نموده است. ذیل چندین بخش متفاوت از رساله سلمی موسوم به «جوامع آداب الصوفیه» به این مهم اشاره رفته است: «و من آدابهم ترک الاشتغال بالأحوال الماضیه و المستقبله و العمل فی مراقبه الوقت و الاشتغال بمنازله ما هو أولى به فی کل وقت مع قلة ملاحظته لها... من اشتغل بالأوقات الماضیه و الآتیة ذهب عنه وقت بلا فائدة.» (سلمی، مجموعه آثار السلمی، ۱/ ۳۷۳) و از جمله آداب متصوفه آنست که صوفی از اشتغال به احوال گذشته و آینده روی برتافته و در مراقبت از وقت می‌کوشد و در رویارویی با امور به آنچه در هروقتی اولویت دارد، مشغول می‌شود... کسی که به زمان‌های گذشته و آینده

مشغول گردد، وقت بدون کسبِ فائده از دست او می‌رود. «الاشتغال بوقت ماضی تضييع وقت ثانی.» (سلمی، مجموعه آثار السلمي، ۱/ ۳۵۶) سرگرم زمان گذشته شدن، ضایع شدن وقت [بعدی و] دوم را باعث می‌شود. «و من آدابهم مخالفة النفس أبداً و استعمال ما هو أولى فی کلّ وقت.» (سلمی، مجموعه آثار السلمي، ۱/ ۳۷۰). و از جمله آداب ایشان آنست که پیوسته از در مخالفت با نفس درآمده و در هر وقتی به امری که از اولویت برخوردارست مشغول می‌شوند. «آداب التصوّف عشر خصال ... و استعمال ما هو أولى.» (همان) مجموع آداب تصوف عبارتست از ده خصلت: ... عمل نمودن به آنچه حقیقتاً اولویت دارد. در مجموعه تسعة کتب فی اصول التصوف و الزهد نیز، از قول وی آمده است: «و یطلب نفسه فی کل وقت بما هو أولى به.» (سلمی، تسعة کتب فی اصول التصوف و الزهد، ۳۶۷). [صوفی] از خود در هر وقتی آنچه اولویت دارد را طلب می‌کند.

ابوسعید، ضمن تنبّه مریدان به کوتاهی عمر و محدود بودن فرصت، همچون سلمی درباره بهره‌مندی از وقت به ایشان چنین توصیه می‌کند: «وقت تو این نفس تُست در میان دو نفس، یکی گذشته و یکی ناآمده.» (مایر، حقیقت و افسانه، ۱۲۷) «وقت تو این نفس توست. در میان دو نفس یکی گذشته و یکی ناآمده. دی شد و فردا کو؟ روز امروز است و امروز این ساعت و این ساعت این نفس است و نفس این وقت است.» (میهنی، اسرارالتوحید، ۳۰۷) وی در فرازی دیگر نیز می‌گوید: «هفتصد هزار مشایخ در ماهیت تصوّف سخن گفته‌اند. تمام‌ترین و بهترین همه قول‌ها این است که: استعمال الوقت بما هو أولى به.» (همان، ۲۹۹).

ترک تکلف

تکلف یعنی «رنج بر خود نهادن» (صفی پوری شیرازی، منتهی الارب، ۶۷) از اموری که مرید از همان بدایت سلوک ملزم به رعایت آنست اینکه از تکلف و به زحمت انداختن خویش به منظور حفظ اعتباریات عالم دنیا تماماً روی بتابد و از مشغول شدن به ظواهری که ماوراء و حقیقتی برای آن وجود ندارد دوری گزیند. صاحب کتاب شرح التعرّف لمذهب التصوف در تبیین معنا و مفهوم صوفی، تکلف نداشتن را یکی از شاخصه‌های صوفی حقیقی بر می‌شمرد: «صوفی به حقیقت آن کس باشد که به صفت خویش قائم نبود، وز همه چیزها بیزار گشته باشد. تعمل نکند، یعنی از خویشتن کاری نبیند؛ و تکلف نکند، یعنی از خویشتن کاری نسازد.» (مستملی بخاری، شرح التعرّف لمذهب التصوف، ۱/ ۱۶۴) در ثبت و ضبط تاریخ زندگانی اهل معرفت نیز به ترک تکلف اشاره رفته و این ویژگی را از نقاط برجسته حیات آنان شمرده‌اند. به عنوان نمونه مستملی درباره ترجمه مسعر بن کدام می‌نویسد: «[وی] محدّث و پیشوا و از جمله بزرگانی بود

که به روزه‌داری و شب زنده‌داری شهرت داشت... در رسیدن به هدف پشتکار داشت و رونده راه تصوف بود. تمایل به عزلت و ترک تکلف داشت.» (همان) همچنین در کشف المحجوب هجویری در معرفی ابو عبدالله محمد بن خفیف ضبی شیرازی می‌خوانیم: «و منهم مالک وقت خود اندر تصوّف و طبعش خالی از تکلف و تصرف ابو عبد الله محمد بن خفیف (رض)» (هجویری، کشف المحجوب، ۱۹۹).

خرگوشی به این ادب عنایت ویژه‌ای دارد به گونه‌ای که قید «عدم تکلف» را در بن مایه تصوف دخیل می‌داند: «تصوف نوعی علم است بی آنکه نیازمند به فراگیری باشد و نوعی از حال است بی آنکه در آن تکلف و دشواری باشد.» (خرگوشی، تهذیب الاسرار فی اصول التصوف، ۱۹) او در جای دیگری نیز چنین گوید: «التصوف حذف التشرّف، و ترک التکلف، و استعمال التضرّف.» (خرگوشی، تهذیب الاسرار فی اصول التصوف، ۱۸) تصوف عبارتست از تشریفات را حذف کردن و تکلف و دشواری را رها نمودن و [در امور] ظرافت به خرج دادن. توصیه استاد به سالک طریق درباره دوری کردن از تکلف به هدف دستیابی به عیش خوش و مهتاست. عیش مهتا همان مقصدی ست که رهپویان راه حق آرزوی آن را مدام در سر پرورانده و برای وصال به آن از هیچ گونه تلاش فروگذاری نمی‌نمایند. کرمانی در شعرش راه رسیدن به چنین عیشی را ترک تکلف می‌داند:

در راه تصوف از تکلف برخیز برخاستنی است بی توقف برخیز

گر می‌خواهی که عیش تو خوش گردد یک دم به تکلف ز تکلف برخیز

(کرمانی، دیوان رباعیات اوحد الدین کرمانی، ۱۴۸).

صاحب مصباح الهدایة ضمن برشمردن آدابی برای رهرو راه حق در ادب پنجم می‌نویسد: «ادب پنجم ترک تکلف است. باید که بتکلف زندگانی نکند. چه تکلف از طریق تصوّف دور است. و در خبر است که أنا و أتقیاء أمتی برآء من التکلف و امیر المؤمنین علی علیه السلام گفته است: شرّ الاصدقاء من أحوجک إلى مداراة و ألجأك إلى اعتذار او تکلفت له. و جعفر صادق سلام الله علیه گفته است: أثقل إخوانی علی من یتکلف لی فی الصّحبة و اتحفّظ منه و اخفهم علی من اکون معه کما اکون وحدی.» (کاشانی، مصباح الهدایة و مفتاح الکفایة، ۲۴۱).

سلمی با عنایت به این اندیشه مهم عرفانی، از قول علی بن عبدالحمید تصوف را چنین تعریف می‌کند: «تصوف یعنی تکلف نداشتن و ظرافت به خرج دادن و فخر فروشی را کنار گذاشتن.» (سلمی، مجموعه آثار سلمی، ۳/ ۳۷۰). ابوسعید نیز همگام با استادش تعریف مشابهی از تصوف به دست می‌دهد و مهم‌ترین عامل ایجاد تکلف را مشغول شدن به نفس می‌شمرد: «هفتصد پیر از پیران درطریقت سخن گفته‌اند، اول همان گفت که آخر. اما عبارت مختلف بود و معنی یکی بود که التصوّف ترک التکلف و هیچ

تکلف ترا بیش از تویی نیست که چون مشغول شدی ازو باز ماندی.» (میهنی، اسرارالتوحید، ۱۱۱).

ترک تدبیر

یکی از آموزه‌های تصوف که رعایتش به رهروان توصیه شده تدبیر نکردن یا به عبارت دیگر ترک تدبیر می‌باشد. از حضرت ابراهیم خلیل (ع) منقول است: «بعد از آنی که مسلمان تسلیم امر خداوند شد جایی برای تدبیر نمودن [از برای وی] باقی نمی‌ماند.» (مستملی بخاری، شرح التعرف لمذهب التصوف، ۲/ ۸۱۲). قشیری دوری نمودن از تدبیر را از نشانه‌های بندگی می‌داند و می‌نویسد: «از نشانه‌های بندگی ترک تدبیر و مشاهده تقدیر است.» (قشیری، الرسالة القشيرية، ۳۴) از همین روست که بنده راستین حق و صاحب قلب سلیم از آن پیوسته روی گردان است: «راه جوانمردان طریقت و ارباب حقیقت تسلیم و رضاست و الیه الاشارة بقوله: «إِلَّا مَنْ أَتَى اللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ» و يقال: دع التدبیر الی من خلقت تسترح. تدبیر کار با خداوندگار گذار، تصرّف در آفریده آفریدگار را مسلّم دار، از راه اعتراض برخیز، تعرّض و فضول مکن، از درگاه او معرض مباش، او را وکیل و کفیل و کارساز خود دان، تا این فرمان را ممثّل باشی که: فَاتَّخِذْهُ وَكَيْلاً.» (میبدی، کشف الأسرار و عدة الأبرار، ۶۷۱).

خاستگاه و منشأ تدبیر، وجود منیت در سرشت آدمی است و منیت خود در حبّ ذات و حب نفس ریشه دارد؛ به این معنا که شخص هنگامی که نفس خویش را در وقایع عالم مؤثر بینگارد روی به تدبیر می‌آورد و به تدبیر امور می‌پردازد و این دقیقاً همان معنایی است که مریدان به شدت از آن نهی شده‌اند. از همین رو وقتی از سهل بن عبدالله تستری سؤال شد: «چون عبد [در راه حق] قیام نماید و بپاخیزد، مقام بندگی در کدامین منزل قرار می‌گیرد؟ وی گفت: همان منزلی که وی تدبیر و اختیار را واگذارد.» (سهروردی، عوارف المعارف، ۲/ ۵۴۰). عطار نیز با التفات به همین معنا این چنین سروده است:

گرگفت: ای مرد! پس تدبیر چیست؟ گفت: تسلیم است، تا تقدیر چیست؟

چون برآید بحر تقدیرش به جوش شیر گردد همچو مور، آنجا، خموش

(عطارنیشابوری، مصیبتنامه، ۷۵)

همانگونه که تدبیر نمودن مذمت شده و سالک طریق حقیقت می‌بایست تماماً از آن روی برتابد حق متعال نیز متقابلاً نظر خاص خویش را شامل حال بنده‌ای می‌نماید که آموزش را بدو بسپارد. در این هنگام است که او خود امور عبد را تدبیر می‌کند. ابن عربی ذیل تنبّه مریدان به ترک تدبیر، می‌نویسد: «کسی که بتواند تدبیر را واگذارد خداوند برای او تدبیر می‌کند.» (البانی الکردی، شرح حکم الشيخ الأكبر السيد محیی الدین بن العربی، ۳۷۱). به نظر می‌رسد بتوان یکی از مهمترین حکمت‌های ترک تدبیر را عدم

توانایی عبد در تشخیص مصلحت برتر او دانست. در الانسان الكامل عزیز الدین نسقی آمده است: «ای درویش! دانایان در دنیا هرگز چیزی نخواسته‌اند، به هر چه پیش آمده است، راضی و تسلیم بوده‌اند، از جهت آنکه دانسته‌اند که آدمی نداند که به آمد وی در چیست: عَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئاً وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تُحِبُّوا شَيْئاً وَهُوَ شَرٌّ لَكُمْ و به یقین دانسته‌اند که خدای، مصلحت کار بنده داند. پس تدبیر و تصرف خود، و ارادت و اختیار خود از میان برداشته‌اند، و کار به خدای بگذاشته‌اند. وَأَفُوضُ أَمْرِي إِلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ». (نسفی، الانسان الكامل، ۳۳۴) شعرانی نیز در باب اقسام تدبیر توضیحی ارائه می‌کند که ذکر آن در این مقام برای فهم مقصود و منظور عارفان از ترک تدبیر خالی از فائده نیست: «و از جمله آداب [متصوفه] واگذاردن تدبیر است. و آن بر دو قسم است. تدبیر محمود و تدبیر مذموم. [تدبیر] محمود: چیزی است که موجبات قرب به خدا را فراهم می‌نماید مثل تدبیر در براءة ذمه‌ها از حقوق بندگان یا از طریق ادا نمودن و یا از طریق حلال بودی طلبیدن و مثل تدبیر در تصحیح نمودن توبه و آنچه به سرکوب نمودن هوای نفس و شیطان منجر می‌شود. و تدبیر مذموم: تدبیر نمودن دنیا برای دنیاست و آن عبارتست از تدبیر نمودن در اسباب گردآوری [نعمت‌های] دنیا تا شخص بدان افتخار کند و افزون طلبی نماید و هر چه که بر آنها بیفزاید بر غفلت و گمراهی [خویش] افزون نموده است.» (شعرانی، آداب الصحبه، ۱۰۲).

نکته قابل توجه اینکه برخی از عارفان ترک تدبیر را به مفهوم توکل گره زده و آن را یکی از مؤلفه‌های این مقام محسوب کرده‌اند. ذوالنون مصری گوید: «توکل، ترک نمودن تدبیر و بیرون آمدن از حول و قوه [شخصی] است.» (مدنی، الموسوعة الصوفية، ۲۷۲) با این توصیف شخصی که دست به تدبیر می‌برد در سپردن امور به خداوند یعنی در توکلش دچار نقصان است. در بعضی از آثار متصوفه نیز این آموزه یکی از ارکان ساختاری مفهوم زهد قلمداد شده است: «زهد عبارتست از تدبیر و اختیار را ترک نمودن و راضی بودن و با اختیار خویش تسلیم حق شدن، چه در امور سخت و شدید و چه در امور سهل و آسان.» (العجم، موسوعة مصطلحات التصوف، ۴۴۱) برخی هم تدبیر ننمودن را همان راضی بودن به قضای الهی تفسیر نموده‌اند:

کار سالک چیست، تسلیم و رضا جز رضا تدبیر نبود با قضا

پیشه کن صبر و توکل در طریق تاشوی زاهل طریقت ای رفیق

(لاهیجی، أسرار الشهود فی معرفة الحق المعبود، ۳۰۳)

شاید اینجا بتوان وجه جمعی یافت به اینگونه که ترک تدبیر در هر سه مورد به نحو تضمینی یا التزامی حضور داشته باشد؛ یعنی کسی که تدبیر را به کناری می‌نهد اولاً به خدا اعتماد دارد و امرش را به او می‌سپارد پس تارک تدبیر نشانه‌ای از توکل به همراه دارد. ثانیاً وی با ترک تدبیر نشان می‌دهد رغبتی نسبت به

دنیا ندارد پس اماره‌ای از زهد نیز در او وجود دارد. ثالثاً با روی گرداندن از تدبیر نشان می‌دهد به امری که خداوند برای او رقم زده خشنود است و به آن راضی است بنابراین قرینه‌ای بر وجود مقام رضا نیز در وی به بار نشسته است.

ابوعبدالرحمن سلمی هم به این ادب عنایت داشته و از این رو در شمار آداب صوفیان می‌نویسد: «و از جمله آداب صوفیه ترک تدبیر و اختیار است. سهل بن عبدالله می‌گوید: تدبیر کردن و اختیار نمودن را واگذارید تا زندگی خوشایندتان شود زیرا که تدبیر کردن و اختیار نمودن، زندگی را به [کام] مردم تلخ می‌سازد.» (سلمی، مجموعه آثار سلمی، ۳/ ۳۵۴) «و از جمله آداب صوفیه ترک تدبیر و روی آوردن به حال تسلیم است.» (همان، ۳۷۱) در جای دیگری او می‌گوید: «و [نیز] از جمله آداب صوفیه عبارتست از: تدبیر را واگذاریدن و در طلب روزی تلاش کردن و در همه حال آرامش داشتن نسبت به قضای الهی و ضمان حق» (همان، ۳۷۶) سلمی در یکی از مصنفات خویش در تعبیر قابل تاملی به موضوع مصیبت اشاره نموده و تدبیر نمودن را نتیجه نوعی از مصیبت می‌داند که پیامد آن عقوبت خواهد بود: «مصیبت از جانب خدا بر دو قسم است: مصیبتی که رحمت است و مصیبتی که عقوبت است. پس مصیبت رحمت صاحبش را به اظهار نیاز به خداوند و ترک تدبیر و اختیار می‌دارد و مصیبت عقوبت صاحب خویش را به سوی اختیار و تدبیر بر می‌انگیزد.» (سلمی، ابو عبد الرحمن، طبقات الصوفیة، ۱۷۰).

شبه تعابیر وارده از سلمی درباره ترک تدبیر را در آثار ابوسعید هم می‌توان ملاحظه کرد: «توبه باید کرد از منی خویش و دور باید انداخت تدبیر خویش و اختیار خویش و از کرد خویش ننگ باید داشت.» (راشدی نیا، مجالس عارفان، ۱۲۲) «از راه تدبیر برخیز و بر راه تقدیر نشین.» «تمام آسایش و آرامش نفس در تسلیم است و بالای آن در تدبیر.» «راحة النفس کلّها فی التسليم وبلاؤها فی التدبیر.» «هیچ کس روی آسایش و آرامش را نبیند تا آنکه در تدبیر کردن چون اهل قبور (مردگان) گردد.» «التدبیر تدمیر. تدبیر کار بی‌خردان بُود و هیچ راهزن عظیم‌تر از تدبیر نیست. اطلبوا الله بترککم التدبیر، فإنّ التدبیر فی هذا الطريق تزویر. ابله‌ترین خلق کسی بُود که در حقّ دوست با دشمن تدبیر کند. این تدبیر از قلّت معرفت بُود.» (مایر، حقیقت و افسانه، ۱۱۱؛ میهنی، اسرار التوحید، ۱۱۵).

نهی از غذاخوردن به تنهایی

یکی از سنت‌های پیامبر اسلام (ص) آن بود که به تنهایی غذا تناول نمی‌فرمود و پیروان را نیز از چنین کاری نهی می‌نمود. در این باره در کتاب اللّمع آمده است: «همیشه رسول خدا (ص) بر روی زمین غذا می‌خورد و روی زمین می‌نشست ... و هیچگاه به تنهایی غذا نخورد.» (طوسی، اللّمع فی التصوف، ۹۸)

صاحب کتاب کشف الاسرار، ذیل آیه: إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنُودٌ در تفسیر واژه «کنود» از قول حضرت محمد (ص) می‌نویسد: «کنود به کسی گویند که از بخشیدن و عطا کردن دریغ ورزیده و عبدش را تنبیه می‌کند و به تنهایی غذا می‌خورد.» (میبیدی، کشف الأسرار و عدة الأبرار، ۵۸۵) عارفان و اهل طریقت با تأسی به سنت نبوی (ص)، به تنهایی غذا خوردن را مخالف با کرامت نفس می‌دانند: «به تنهایی نمی‌خوریم و نمی‌نوشیم زیرا که کریم به تنهایی چیزی تناول نمی‌نماید.» (گیلانی، الفتح الربانی و الفیض الرحمانی، ۹۱) در این باره عبدالقادر گیلانی ضمن نهی نمودن پیروان از غذا خوردن به صورت انفرادی، نسبت به شخصی که در قبال این ادب بی‌مبالا باشد، می‌گوید: «به تنهایی غذا مخور که هر که چنین کند و دیگران را به سفره‌اش دعوت ننماید بیم فقر و دریوزگی او می‌رود.» (همان، ۸۶) در حالات قطب ربّانی هم در این باره چنین آمده است: «وی چون تنها غذا می‌خورد سینه‌اش به تنگ می‌آید همانگونه که چون فردی به نماز می‌ایستاد سینه‌اش تنگ می‌شد. او هنگامیکه با جماعت غذا می‌خورد سینه‌اش فراخ می‌گشت همانگونه که چون به جماعت نماز می‌خواند سینه‌اش فراخ می‌شد. در هر دو امر حالش یکسان بود؛ زیرا شارع در هردوی این موارد به دسته جمعی بودن فرمان می‌دهد و این بدان علت است که در دسته جمعی بودن، پشتیبانی از یکدیگر و الفت و دوستی با همدیگر، در راستای نصرت و یاری دین وجود دارد. در دسته جمعی بودن اقامه حدود و دفع امور منکر و اظهار شعائر عبادی وجود دارد.» (ملیجی، مناقب القطب الربانی للسید عبد الوهاب الشعرانی، ۱۰۶) در باب اهمیت و ضرورت مراعات این ادب، ابن عربی می‌نویسد: «تا آنجا که می‌توانی به تنهایی غذا مخور و (حتی) اگر خادم خویش را به غذا خوردن دعوت نمودی و او دعوت را اجابت نمود تو لقمه‌ای در دهان او بگذار.» (ابن عربی، الفتوحات المکیة، ۴/۴۸۸) در برخی نحله‌های متصوفه به نوع و مرتبه همراهان هنگام غذا خوردن نیز اشاره رفته است. به عنوان نمونه در طریقه نقشبندیّه پیروان به هم غذایی با رفقای طریق و در صورت نبود ایشان به غذا خوردن با خانواده توصیه شده‌اند و در هر صورت از غذا خوردن به صورت تنهایی نهی شده‌اند (النابلسی، مفتاح المعیة فی دستور الطریقة النقشبندیة، ۱۵۲).

سلمی نیز ضمن برشمردن آداب صوفیان به این مهم اهتمام داشته است: «و از جمله آداب ایشان آنست که به تنهایی غذا خوردن را ناخوش دارند.» (سلمی، مجموعه آثار سلمی، ۳/۳۸۲) ابوسعید، شاگرد وی نیز دستورات ده گانه برای خانقاهیان ذکر نموده است. او در قاعده نهم می‌نویسد: «نُهم آنکه بی موافقت یکدیگر چیزی نخورند.» (مایر، حقیقت و افسانه، ۳۵۷).

دوری نمودن از مصاحبت با نابکاران

هم نشینی با انسان‌های صالح و همراه بودن با بندگان راستین حق تعالی، مرید را از توغل در اعتباریات

واهی می‌رهاند و شعله محبت الهی را در دل او برافروخته‌تر می‌سازد. نتیجه همین نشست و برخاست هاست که همچون اکسیر نایاب، مرهمی بر دل دردمند مرید گشته و او را در طی نمودن مقامات و رسیدن به نشئه حقیقت یاری می‌رساند. در همین باره احمد بن ابراهیم به مریدش چنین توصیه می‌کند: «از مصاحبت با تبهکاران پرهیز که این نوع مصاحبت برای تو از مصاحبت با شیر درنده زیان‌آور ترست.» (نقشبندی، شرح الحکم الغوثیه، ۸۵) زیرا اینان نیز موجبات سیر قهقرایی سالک را فراهم آورده، مانعی جدی در طی طریق خواهند بود. سرّ سقطی در واپسین لحظات مرگ خطاب به سیدالطائفین جنید او را به دوری از بدکاران سفارش می‌کند و در باب مصاحبت با نیکان نیز به وی تنبّه می‌دهد: «بر سرّ وارد شدم درحالیکه او در سكرات مرگ به سر می‌برد. [با دیدن این صحنه] نشستم و گریه کردم. پس اشکم بر گونه سرّ چکید. او چشمانش را گشود و به من نظر انداخت. آنگاه به او گفتم: مرا توصیه‌ای بنما؟ در پاسخم گفت: با بدان همنشینی مکن و از طریق آمد و شد با خوبان، از خدا روی برمگردان.» (مزیدی، الإمام الجنید، ۲۹۵) در این باره برخی از عارفان عدم معاشرت با نابکاران را یکی از ارکان مفهوم تصوف دانسته‌اند: «تصوف عبارتست از اسرار را محافظت نمودن و نیکوکاران را دوست داشتن و از تبهکاران دوری کردن.» (بغدادی، السر فی انقاس الصوفیه، ۲۷۱) با این توصیف شاید بتوان یکی از حکمت‌های توصیه به عزلت را ایمن بودن از مصاحبت با تبهکاران دانست. مصنّف کتاب لطائف الالهیه به ذکر فوائد ده گانه ای درباره عزلت پرداخته است. وی در بند پنجم آن می‌نویسد: «فایده پنجم آنست که شخص از مصاحبت و همنشینی با بدان و آمدوشد با افراد رذل سالم خواهد ماند.» (سکندری، اللطائف الالهیه فی شرح مختارات من الحکم العطائیه، ۴۹) نخجوانی ضمن منع مجالست با افراد شریر برخی از فوائد آن را برمی‌شمرد: «بر توباد، ای کسی که حضرت محمد (ص) را الگوی خود گرفته‌ای و در تربیت نفس اهل مراقبه‌ای و در تهذیب اخلاق مداومت می‌نمایی... مبادا، مبادا که با بدان آمد و شد نمایی و با آنان مجالست کنی چرا که همنشینی با آنها قلب نیکوکاران آزاده را می‌میراند و در باطن ایشان اثر می‌گذارد و فراست نیکوی آنان را زایل ساخته و صفا و یکرنگی موجود در مشرب یگانه آنان را کدر می‌نماید و وحشت آنان را افزون می‌نماید و از خود نسیان و فراموشی بجای می‌گذارد، نسیانی که انواع خسران و محرومیت‌ها را به دنبال دارد.» (نخجوانی، الفواتح الالهیه و المفاتیح الغیبیه، ۴۹۵/۲) احتمالاً به خاطر همین آثار مترتب بر مجالست است که عطار همنشینی با نیکوکاران را از انجام عمل پاکیزه برتر و بالاتر می‌داند و همنشینی با تبهکاران را از انجام عمل ناشایست بدتر می‌شمرد (عطار نیشابوری، تذکرة الأولیاء، ۳۸۶)

سلمی نیز التفات لازم به نوع و کیفیت مصاحبت مریدان داشته و از همین رو در خلال آدابی که صوفیه ملزم به رعایت آنند، می‌نویسد: «و از جمله آداب ایشان آنست که از همنشینی با افراد شرور پرهیز می‌کنند.... از بُشر حافی شنیدم که می‌گفت: حاصل همنشینی با بدان، بدبینی نسبت به خوبان است.»

(سلمی، مجموعه آثار سلمی، ۳۸۴/۱) ابوسعید نیز که پرورش یافته مکتب عرفانی سلمی است، همگام با استاد، به ضرورت رعایت این مهم عنایت داشته و به رهروان چنین سفارش می‌کند: «إياک و صحبه الأشرار و لا تنقطع عن الله بصحبه الأخیار. با بدان صحبت مدار و به صحبت نیکان نیز قناعت مکن.» (میهنی، اسرارالتوحید، ۲۹۷)

پرهیز از استعمال لفظ «من»

فقر وجودی بنده به خداوند حقیقتی ست که رهرو طریقت بایستی به آن اذعان نموده و پیوسته به آن التفات داشته باشد. غفلت از این مهم بستر رشد منیت و خودخواهی را مهیا می‌سازد و عبد را در جدی‌ترین مانع برای عبودیت و سلوک الی الله گرفتار می‌نماید: «ارادت ساکن نشود مگر به دوری از منیت و منیت کسی را بود که گام فراخ نهد.» (عطار نیشابوری، تذکرة الاولیاء، ۵۶) با این توصیف هرآنچه احساس خود بینی را در مرید تقویت نموده و وی را از توجه به حق منصرف نماید در منظر مشایخ متصوفه مذموم بوده و دوری از آن توصیه الزامی ایشان می‌باشد. از جمله این امور اینکه صوفی در خطابات خویش از لفظ «من» و «ما» و هرآنچه دال بر این معانی باشد، استفاده نماید. در شرح التعرّف چنین آمده است: «بعضی از بزرگان گفته‌اند که ابلیس به ترک سجود کافر نگشت، لکن به ترک حرمت کافر گشت، و آن بی‌حرمتی گفتار «أنا» بود، از بهر آنکه در وقت خطاب حق، خویشتن دیدن بی‌حرمتی است. بایستی که چون او را امر آمد که: اسْجُدُوا لِآدَمَ. تعظیم خطاب حق بر او چندانی غالب گشتی که خویشتن فراموش کردی او را از حق تعالی به آدم نظاره می‌بایست کرد تا او را مقدم دیدی. به تقدیم حق از خویشتن نظاره کرد تا او را مؤخر دید به قلت طاعت و شومی خویشتن دیدن او را به کفر آورد. و بزرگان چنین گفته‌اند که: من رأی نفسه لم یفلح فی الدارین.» (مستملی بخاری، شرح التعرّف لمذهب التصوف، ۱۴۳۹/۴) عطار در جای دیگری در این باره گوید: «منی از میان بردار تا منیت من به تو باشد.» (عطار نیشابوری، تذکرة الاولیاء، ۶۷) یا همو در جای دیگری می‌نویسد: «نیکو نبود که دو خطیب بر منبر واحدی خطبه کنند. خداوند می‌فرماید: «من» پس تو نباید بگویی «من»، در حالیکه او [پیوسته] وجود دارد؛ ثابت، ازلی و ابدی است و تو چنین نیستی.» (عطار نیشابوری، تذکرة الاولیاء، ۸۹) «نگو «من» که «من» بلایای بی شماری را به سوی خود می‌کشد. [نگو من] تا به شرور ابلیس مبتلا نشوی.» (عطار نیشابوری، منطق الطیر، ۷۱).

در یکی از رسائل سلمی ذیل این آموزه عرفانی می‌خوانیم: «واز جمله آداب متصوفه ترک لفظ «من» و «ما» و «برای من» و آنچه شبیه این الفاظ است، می‌باشد. همانگونه که از پیامبر (ص) روایت شده - در هنگامی که شخصی از ایشان اجازه ورود خواست - فرمود: کیست؟ وی در پاسخ گفت: «من». آنگاه

پیامبر (ص) فرمود: «من؟! من؟!» گویا آن [لفظ] را خوش نداشت. از ابومنصور نقل شده که گفت: هنگامیکه بنده «من» می‌گوید، خداوند عزّ و جلّ می‌فرماید: تیره روز گشتی بلکه «من» [شایسته من گفتن هستم] و هرگاه بنده بگوید: نه، بلکه «تو» ای مولای من! مولا می‌گوید: بلکه «تو» ای بنده من. در این صورت مراد و مقصود بنده، همان مقصود خدا در وجود اوست. «(سلمی، مجموعه آثار سلمی، ۳/ ۳۷۷) پرهیز از استعمال کلمه «من» ادبی است که در بیان ابوسعید این چنین توصیف شده است: «تکبر سرافرازی بود و منی کردن. چنانکه ابلیس گفت: انا خیر منه. به یک منی طاعت چند هزار ساله عمل او ناچیز شد.» (میهنی، اسرارالتوحید، ۲۹۷) «گویند ابلیس در بازارها می‌گردد و می‌گوید با مردمان نگر تا منی نکنی و نگویید من و بنگرید تا چه آمد بر من از منی کردن.» (مایر، حقیقت و افسانه، ۱۱۱) «توبه باید کرد از منی خویش و دور باید انداخت تدبیر خویش و اختیار خویش و از کرد خویش ننگ باید داشت و ترا خود ننگ نباید که تو بشری باشی بیچاره، محتاج نان و آب، اسیر گرما و سرما، اگر پشه‌ای با تو در کارزار آید نتوانی خود را از نگاه داشتن. آنگاه گویی: «من و خدای» اینست ابلهی و کافری... خود را بشناس و مگو که «من»؛ یک بار بگو که «او» و بر آن ثبات کن تا همه او گردی.» (راشدی نیا، مجالس عارفان، ۱۲۲) «ای مسلمانان تا کی از من و من؟ شرم دارید! مکنید چیزی که در قیامت نتوانید گفت، اینجا مگویید که آن بر شما وبال باشد. این منّیت دمار از خلق برآرد. این منّیت درخت لعنت است. اول کسی که گفت من، ابلیس بود و درخت لعنت او آن من بود. هر کس می‌گوید من، ثمره آن درخت بدو می‌رسد و هر روز از خدای دورتر می‌شود.» (میهنی، اسرارالتوحید، ۳۰۴) گویند ابوسعید خود اهتمام ویژه‌ای به رعایت این ادب داشت. در این باره از مریدش چنین نقل شده است: «بدانک شیخ ما قدّس الله روحه العزیز، هرگز خویشتن را «من» و «ما» نگفته است. هرکجا ذکر خویش کرده است، گفته است: «ایشان، چنین گفته‌اند و چنین کرده‌اند.» (میهنی، اسرارالتوحید، ۱۵).

مردم داری

یکی دیگر از تعالیمی که مشایخ طریقت پیروان را نسبت به رعایت آن توجه می‌دهند، مردم داری و مدارا نمودن با مردم است. سهل تستری چون در باب هویت و مفهوم عقل مورد سؤال واقع می‌شود مخاطب را به همین آموزه توجه و التفات می‌دهد و آن را از مؤلفه‌های عقل می‌شمرد: «[عقل عبارتست از] مخارج زندگی مردم را تأمین نمودن و اذیت و آزار آنان را تحمّل نمودن.» (اصفهان، حلیه الاولیاء و طبقات الاصفیاء، ۴/ ۱۹۷). اندیشه گوشه نشینی در تصوف ناب اتهام بزرگی است که سیره و سلوک عارفان راستین کمترین صحنه‌ای بر آن نمی‌نهد. سخنان مضبوط و احوال منعکس شده در کتب عرفانی ثابت می‌کند

مسائل اجتماع و مشکلات مردم در زندگی اهل معرفت مورد توجه بوده و ایشان بخشی از موفقیت حیات عارفانه خویش را بسته به آن می‌دانستند. ابوسعید خراز ضمن تبیین نشانه‌های مرید واقعی، می‌نویسد: «از جمله آداب مرید و نشانه‌های ارادت راستین او آنست که رقت قلب و شفقت دل و مهربانی نمودن و بذل و بخشش داشتن و بار بندگان و مخلوقین حق را در سختی‌ها کشیدن، حال غالب در مرید باشد تا آنجایی که برای بندگان [همچون] زمینی باشد که مردم روی آن کوشش می‌نمایند.» (طوسی، اللمع فی التصوف، ۲۰۶). بنابراین گرچه عارف در خلوت معنوی خویش با خدای خویش مستغرق است اما در مسائل جامعه‌اش نه تنها حضوری سازنده و حیاتی دارد که مشکلات این حضور را نیز به جان می‌خورد: «از جمله اخلاق صوفیه مدارا نمودن [با مردم] و اذیت و آزار آنان را تحمل نمودن است.» (سهروردی، عوارف المعارف، ۱/ ۲۶۶). این اندیشه و رفتار تا مرحله‌ای پیش می‌رود که شیخ ابوالحسن خرقانی می‌گوید: «از ترکستان تا به در شام کسی را خار در انگشت شود آن از آن من است و هم چنین اگر ترک تا شام کسی را قدم در سنگ آید؛ زیان آن مراست و اگر اندوهی در دلی است، آن دل از آن من است.» (عطارنیشابوری، تذکرة الأولیاء، ۵۹۰). با این توصیف بار مردم را کشیدن، مشکل آنان را مشکل خویش پنداشتن و آرامش خود را در گرو آرامش و آسایش خلق خدا دانستن مجموعه آموزه‌هایی است که سالکان طریقت با رعایت آنها شناخته می‌شوند؛ در کتاب شرح الانفاس الروحانیة ذیل نشانه‌های چهارگانه ولی آمده است: «... [وی] بین خود و مردم اذیت و آزار را تحمل کند و بر حسب عقول متفاوت مردم، با آنها مدارا نماید.» (دیلمی، شرح الأنفاس الروحانیة لأئمة السلف الصوفیة، ۳۸). باخرزی برخورداری از چنین صفتی را برترین ویژگی اخلاقی فقراء (دراویش) می‌داند: «بهترین اخلاق فقرا آن است که با مسلمانان رفیق کنند و افعال مکروه خلق را از دیدنی و شنیدنی احتمال نمایند.» (باخرزی، أورد الأحباب و فصوص الآداب، ۱۷۹). در شرح منازل السائرین هم ضمن اشاره به درجه دوم از مقام سکینه، کاشانی به این آموزه توجه می‌نماید با این تفاوت که آن را خصوصیت انحصاری فقیان می‌شمرد: «این مرتبه از سکینه در میان متصوفه، اختصاص به اهل فتوت دارد. این رتبه، تزکیه نفس بوسیله اصلاح نمودن اخلاق است؛ و محاسبه نفس از طریق آگاه شدن بر عیوب و ظرائف آفت‌هاست. [این مقام] ملاطفت نمودن با مردم، بوسیله مدارا کردن و نرم خویی‌ست؛ [این رتبه] اذیت و آزار ایشان را تحمل نمودن و نفع رسانی به آنها و چشم پوشی نمودن از عیوبشان به خاطر مشاهده عذر آنان است.» (کاشانی، شرح منازل السائرین، ۵۴۴).

در موضوع مردم‌داری، سلمی نیز کسی را صوفی حقیقی می‌شمرد که مردم را همچون اهل و عیال خویش بداند: «از جمله آداب متصوفه آنست که بار همه مردم را می‌کشند. از ابوجعفر نقل شده است که گفت: صوفی، صوفی نیست تا اینکه همه مردم عیال او گردند.» (سلمی، مجموعه آثار سلمی، ۱/ ۱۵۱).

حقیقت این سیر و سلوک اجتماعی در سخن ابوسعید این گونه ثبت افتاده است: «شیخ را گفتند: فلان کس بر روی آب می‌رود. گفت: سهل است، بزغی و صعوه‌ای نیز برود. گفتند: فلان کس در هوا پرد. گفت: مگسی وزغنه‌ای می‌پرد. گفتند: فلان کس در یک لحظه از شهری به شهری می‌شود. شیخ گفت: شیطان نیز در یک نفس او مشرق به مغرب می‌شود. این چنین چیزها از بس قیمتی نیست. مرد آن بود که در میان خلق بنشیند و در میان بازار در میان خلق ستد و داد کند و با خلق بیامیزد و یک لحظه به دل از خدای غافل نباشد.» (میهنی، اسرارالتوحید، ۱/ ۱۹۹). در فرازی دیگر همان تعبیر سلمی، از وی نیز عیناً نقل شده است: «صوفی، صوفی نیست تا اینکه همه مردم عیال او گردند.» (میهنی، اسرارالتوحید، ۲۶۱) او در مقام تفسیر این ادب چنین می‌نویسد: «یعنی به چشم شفقت به همه خلق می‌نگرد و کشیدن بار ایشان بر خویشان فریضه داند از آنک اسیری ایشان و در ماندگی ایشان در تحت قدرت حق می‌بیند و می‌داند که در تصوف قضا و مشیت‌اند.» (میهنی، اسرارالتوحید، ۲۶۱).

در این مجال، گذرا به دو نمونه دیگر از اندیشه‌ها و آموزه‌های مشترک میان این شاگرد و استاد اشاره می‌کنیم:

الف) از منظر الهی به مردم نگرستن: سلمی از قول شاه کرمانی می‌نویسد: «کسی که از منظر خویش به مردم بنگرد، دشمنی وی با ایشان به درازا بکشد و آنکه به آنان با دیده حق بین نگاه کند، عذر آنان را نسبت به حالشان می‌پذیرد.» (سلمی، مجموعه آثار سلمی، ۳/ ۳۵۶). از ابوسعید نیز چنین منقول است: «هرکس با دیده مردم‌بین به مردم بنگرد، دشمنی و خصومتش با آنان به درازا کشد و هرکس به ایشان با دیده حق بین به آنان بنگرد از جانب ایشان درآسایش و آرامش به سر برد.» (میهنی، اسرارالتوحید، ۲۹۱).

ب) مشاهده قدرت خداوندی در عالم: سلمی در آداب الصوفیه ذیل ادب هفتاد و سوم به ذکر داستانی از بشر حافی و معروف کرخی پرداخته و در انتها غیرمستقیم نتیجه می‌گیرد که صوفی به جریان قدرت خداوندی در عالم نظر می‌افکند. «بشرحافی و معروف کرخی بیمار شدند ... آنگاه بشر گفت: ای طیب ما از خداوند نزد تو شکایت نیاورده‌ایم. تنها برای تو، به توصیف [ید] قدرت الهی در خویشان پرداختیم.» (سلمی، مجموعه آثار سلمی، ۱/ ۳۷۱). ابوسعید همانند استادش، حکمت گرسنگی و تشنگی و بیماری را در تن آدمی، مشاهده قدرت خداوندی می‌داند: «گرسنگی و تشنگی و بیماری از بهر آنست که تا قدرت خداوندی بینی و عجز خویش.» (راشدی نیا، مجالس عارفان، ۱۳۰).

نتیجه‌گیری

گرچه آموزه‌هایی که از نظرگذشت هریک به گونه‌ای در سنت منعکس شده اما به نظر می‌رسد ذکر آنها

توسط ابوسعید از تعلق خاطری خبر می‌دهد که وی نسبت به سلمی و تعالیم او داشته و این بیشتر از جهت مشرب ملامتی سلمی بوده است؛ مشربی که هم ابوسعید به آن وابسته است و هم سلمی به واسطه نگارش رساله ملامتیه نخستین نظریه‌پرداز آن به شمار می‌آید. این وابستگی و تأثیر که عمدتاً به جنبه علمی تصوف مربوط می‌شود و ضمن آن در حوزه عمل نیز نقش خود را آشکار می‌سازد، از طریقت عرفانی ابوسعید خبر می‌دهد؛ مشربی که تلفیقی است از تعالیم شیخ‌التعلیم و شیخ‌التربیه و برای آن در تصوف پیش از عصر ابوسعید کمتر نظیری می‌شناسیم؛ زیرا که در تصوف آغازین شیخ‌التعلیم بر شیخ‌التربیه غلبه داشت و تلفیق هردو باهم تا آن زمان مفهوم و جایگاهی نداشت و این نیشابور بود که در این شیوه خاص تربیت صوفیانه پیشگام بود و دوران کلاسیک تصوف را از دوران بعد از آن مجزا می‌ساخت.

منابع

- ابن ابی سعید، جمال‌الدین لطف‌الله، *حالات و سخنان ابوسعید ابوالخیر*، تصحیح: محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، انتشارات آگاه، چاپ اول، ۱۳۶۶.
- ابن خلکان، احمد بن محمد، *وفیات العیان*، بیروت، ناشر دارالفکر، ۱۴۰۲ ق.
- ابن عربی، محمد بن علی، *الفتوحات المکیة*، ۴ جلد، بیروت، دارالصادر، چاپ اول، بی‌تا.
- اصفهانی، احمد بن عبدالله، *حلیة الاولیاء و طبقات الاصفیاء*، قاهره، دار ام‌القراء للطباعة و النشر، چاپ اول، بی‌تا.
- باخزری، یحیی، *أوراد الأحاب و فصوص الآداب*، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ دوم، ۱۳۸۳.
- البانی الکردی، الشیخ حسن بن موسی، *شرح حکم الشیخ الأكبر السید محیی‌الدین بن العربی*، بیروت، دارالصادر، ۱۴۰۲ ق.
- بغدادی، جنید بن محمد، *السرفی انفس الصوفیة*، قاهره، دار جوامع‌الکلم، چاپ اول، ۱۴۲۶ ق.
- _____، *رسائل الجنید*، ۱ جلد، دمشق، دارالقرآن للطباعة و النشر و التوزیع، چاپ اول، ۱۴۲۵ ق.
- بقلی شیرازی، روزبهان، *مشرب الأرواح*، ۱ جلد، بیروت، دار الکتب العلمیة، چاپ اول، ۱۴۲۶ ق.
- خرگوشی، عبدالملک بن محمد، *تهذیب الاسرار فی اصول التصوف*، ۱ جلد، بیروت، دار الکتب العلمیة، بیروت، چاپ اول، ۱۴۲۷ ق.
- دیلمی، محمد بن عبد‌الملک، *شرح الأنفاس الروحانیة لأئمة السلف الصوفیة*، ۱ جلد، قاهره، دار الآثار الاسلامیة، چاپ اول، ۱۴۲۸ ق.
- رازی، نجم‌الدین، *مرصاد العباد*، مصحح: محمدامین ریاحی، بی‌جا، انتشارات بنگاه، ۱۳۵۲.
- رازی، یحیی بن معاذ، *جواهر التصوف*، ۱ جلد، قاهره، مکتبة الآداب، چاپ اول، ۱۴۲۳ ق.

- راشدی نیا، اکبر، *مجالس عارفان*، تهران، ناشر: فرهنگ معاصر، چاپ اول، ۱۳۹۴.
- سبکی، عبدالوهاب، *طبقات الشافعیه*، بیروت، دار احیاء الکتب العلمیه، بی تا.
- سکندری، احمد بن عطاء الله، *اللطائف الإلهیه فی شرح مختارات من الحکم العطائیه*، ۱ جلد، بیروت، دار الکتب العلمیه، چاپ اول، ۱۴۲۴ ق.
- سلمی، ابوعبدالرحمن، *تسعة کتب فی اصول التصوف و الزهد*، ۱ جلد، بیروت، الناشر للطباعة و النشر و التوزیع و الاعلان، چاپ اول، ۱۴۱۴ ق.
- _____، *طبقات الصوفیه (السلمی)*، ۱ جلد، بیروت، دار الکتب العلمیه، چاپ دوم، ۱۴۲۴ ق.
- _____، *مجموعه آثار سلمی*، گردآوری نصرالله پورجوادی، ۳ جلد، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۸۸
- سهروردی، یحیی بن حبش، *عوارف المعارف*، ۲ جلد، قاهره، مکتبه الثقافه الدینیة، چاپ اول، ۱۴۲۷ ق.
- شعرانی، عبد الوهاب، *آداب الصحبه*، ۱ جلد، دمشق، دار الفارابی، چاپ اول، ۱۴۲۹ ق.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا، *چشیدن طعم وقت*، نشر سخن، ۱۳۸۵
- صفی پوری شیرازی، عبدالرحیم عبدالکریم، *منتهی الارب*، مترجم: دکتر محمدحسن فوادیان، علیرضا حاجیان نژاد، تهران، ناشر: دانشگاه تهران، ۱۳۹۳.
- طوسی، ابو نصر سراج، *اللمع فی التصوف*، ۱ جلد، لیدن، مطبعة بریل، چاپ: ۱۹۱۴ م.
- العجم، رفیق، *موسوعة مصطلحات التصوف*، ۱ جلد، بیروت، مکتبه لبنان الناشرین، چاپ اول، ۱۹۹۹ م.
- عطار نیشابوری، فرید الدین، *تذکره الأولیاء*، ۱ جلد، تهران، انتشارات زوّار، بی تا.
- _____، *مصیبتنامه*، ۱ جلد، تهران، کتابخانه مرکزی، ۱۳۵۴ ق.
- _____، *منطق الطیر*، چاپ چهارم، بی جا، انتشارات فردوس، ۱۳۸۷.
- قشیری، ابوالقاسم عبد الکریم، *الرسالة التفسیریة*، ۱ جلد، قم، انتشارات بیدار، چاپ اول، ۱۳۷۴.
- کاشانی، عبد الرزاق، *شرح منازل السائرین (کاشانی)*، ۱ جلد، قم، انتشارات بیدار، چاپ سوم، ۱۳۸۵.
- کاشانی، عزالدین محمود، *مصباح الهدایة و مفتاح الکفایة*، تهران، موسسه نشر هما، ۱۳۷۶.
- کرمانی، واحد الدین، *دیوان رباعیات اوحد الدین کرمانی*، ۱ جلد، تهران، سروش، چاپ اول، ۱۳۶۶.
- گیلانی، عبدالقادر، *الفتح الربانی و الفیض الرحمانی*، ۱ جلد، قاهره، مکتبه الثقافه الدینیة، چاپ اول، ۱۴۲۶ ق.
- لاهیجی، محمداسیری، *أسرار الشهود فی معرفة الحق المعبود*، ۱ جلد، بی جا، بی تا.
- مایر، فریتس، *حقیقت و افسانه*، مترجم: مهرآفاق بایوردی، تهران، ناشر: مرکز نشر دانشگاهی، بی تا.
- مدنی، سلیمان، *الموسوعة الصوفیة*، ۱ جلد، دمشق، ناشر الحکمة، چاپ اول، ۱۴۲۸ ق.
- مزدی، احمد فرید، *الإمام الجنید*، ۱ جلد، بیروت، دارالکتب العلمیه، چاپ اول، ۱۴۲۷ ق.
- مستملی بخاری، اسماعیل، *شرح التعرف لمذهب التصوف*، ۵ جلد، تهران، انتشارات اساطیر، چاپ اول، ۱۳۶۳.

ملیجی الشعرانی الشافعی، محمد بن عبد الرحمن، مناقب القطب الربانی للسید عبد الوهاب الشعرانی، ۱ جلد، قاهره، الدار الجودیه، چاپ اول، ۲۰۰۵ م.

میبدی، رشید الدین، کشف الأسرار و عدة الأبرار، ۱۰ جلد، تهران، انتشارات امیر کبیر، چاپ پنجم، ۱۳۷۱.

میهنی، محمد بن منور، اسرار التوحید، مقدمه و تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، ناشر آگه، ۱۳۹۳.

النابلسی، عبد الغنی، مفتاح المعیة فی دستور الطريقة النقشبندیة، ۱ جلد، قاهره، الدار الجودیه، چاپ اول، ۱۴۲۹ ق.

نخجوانی، نعمة الله بن محمود، الفواتح الإلهیة و المفاتيح الغیبیة، ۲ جلد، مصر، دار رکابی للنشر، چاپ اول، ۱۹۹۹ م.

نسفی، عبد الله بن احمد، الإنسان الكامل، ۱ جلد، تهران، انتشارات طهوری، چاپ هشتم، ۱۳۸۶.

نقشبندی، احمد بن ابراهیم بن علان، شرح الحكم الغوثیة، ۱ جلد، قاهره، دار الآفاق العربیة، چاپ اول، ۱۴۲۸ ق.

هجویری، علی، کشف المحجوب، ۱ جلد، تهران، ناشر طهوری، چاپ چهارم، ۱۳۷۵.



Essays in

Philosophy and Kalam

Vol. 51, No. 2, Issue 103

Autumn & Winter 2019 – 2020

DOI: <https://doi.org/10.22067/philosophy.v51i2.59223>

جستارهایی در

فلسفه و کلام

سال پنجاه و یکم، شماره ۲، شماره پیاپی ۱۰۳

پاییز و زمستان ۱۳۹۸، ص ۷۱-۹۶

معناشناسی اسما و صفات الهی در اندیشه قاضی سعید قمی و علامه طباطبائی *

دکتر حسین حجت خواه

استادیار گروه مبانی نظری اسلام دانشگاه تهران

Email: hojjatkah@ut.ac.ir

چکیده

علامه طباطبائی و قاضی سعید قمی دو نماینده مهم الهیات اثباتی و سلبی هستند. قاضی سعید با رویکرد سلبی، به عدم امکان شناخت صفات الهی روی آورده، اصل صفات و نیز صفات متصور را از حق تعالی نفی می‌کند. در مقابل، علامه با تأکید بر شناختاری بودن زبان دین و وجود داشتن اصل صفات، رویکرد سلبی را رد می‌کند و به الهیات اثباتی روی می‌آورد. لیکن وی با اشاره به نقص ذاتی مفاهیم و نیز ناتوانی ذهن انسان در تجرید نقایص از مفاهیم، توصیف ذات لایتناهی الهی را با این مفاهیم متصور و قابل درک دارای اشکال می‌داند، هرچند به جهت مبانی وجودشناختی خاص خویش، اصل صفات را به خداوند نسبت می‌دهد.

در این پژوهش، با ارزیابی مقایسه‌ای دو دیدگاه مذکور به گونه تطبیقی و تحلیلی، نحوه و میزان موفقیت آن‌ها در برون‌رفت از لغزش‌گاه‌های تشبیه و تعطیل واکاوی شده و البته بر لزوم خروج کامل از دو حد «تشبیه» و «تعطیل» تأکید شده است.

کلیدواژه‌ها: الهیات اثباتی، الهیات سلبی، معناشناسی صفات، تشبیه، تعطیل، تنزیه.

*. مقاله پژوهشی؛ تاریخ وصول: ۱۳۹۵/۰۷/۱۰؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹۸/۱۱/۱۶.

Semantics of the Divine Names and Attributes in the Thought of Qāḍī Saʿīd Qummī and Allameh Tabatabaei

Dr. Hosein Hojjatkah

Assistant Professor, Tehran University

Abstract

Allameh Tabatabaei and Qāḍī Saʿīd Qummī are two important representatives of apophatic and cataphatic theology. With a negative approach, Qāḍī Saʿīd turns to the impossibility of recognizing the Divine Attributes, denying the existence of any attributes as well as those conceivable by human for the Almighty. In contrast, Allameh rejects the negative approach and turns to apophatic theology by emphasizing the cognitive nature of the language of religion and the existence of attributes. However, referring to the inherent imperfection of concepts and the inability of the human mind to purify concepts from defects, he considers the description of the infinite nature of God with these conceivable and comprehensible concepts to be flawed, although he ascribes the root and principle of the attributes to God due to his specific ontological principles. In this paper, by comparatively evaluating the two perspectives in a comparative and analytical manner, we have analyzed the quality and extent of their success in escaping the problems of both *tashbīh* (assimilating) and *taʿtīl* (divesting God of all attributes), and, of course, have emphasized the necessity of avoiding the two extremes.

Key Words: Apophatic Theology, Cataphatic Theology, Semantics of Attributes, *Tashbīh*, *Taʿtīl*, *Tanzīh*

مقدمه

بحث اسما و صفات الهی، از زوایای گوناگون، همچون لفظ‌شناسی، وجودشناسی و معناشناسی مورد مذاقه و واکاوی اندیشمندان قرار گرفته است؛ اما مهم‌ترین جنبه در بحث اسما و صفات الهی، جنبه معناشناختی است. در معناشناسی اسما و صفات الهی ما با پرسش‌های مهمی مواجه می‌شویم؛ مانند این‌که آیا می‌توان از طریق درک مفاهیم الفاظ، به خداوند معرفت پیدا کرد و معنایی از صفات را درک کرد که از یک‌سو با یگانگی خداوند منافات نداشته باشد و از سوی دیگر به تعطیل نینجامد؟ آیا می‌توان معانی برگرفته از پدیده‌های مادی و محدود را بر آفریدگار جهان - که در اصل وجود و صفات والایش بی‌نهایت است - اطلاق کرد؟ مرز میان تشبیه و تعطیل چیست و آیا با حذف ویژگی‌های مادی و انسانی از مفاهیمی چون حیات، قدرت و علم، معنای مشخصی برای «حی»، «قادر» و «عالم» بر جای می‌ماند؟

این پرسش‌ها، در برابر متدینان بیشتر رخ می‌نماید و چون با ایمان آنان پیوند خورده است، باید پاسخی درخور برای آن بیابند. ازجمله چالش‌های موحدان، بحث به‌کار بردن الفاظ مشترک برای موجود متناهی و نامتناهی است، که عملی متناقض‌نما است؛ زیرا از یک‌سو، آنان معتقدند خدا یگانه است و شبیه ندارد و از سوی دیگر، او را در صفات کمالی مطلق و ذاتی‌اش شبیه مخلوقات می‌دانند و این صفات را به گونه مشترک، در مورد او و بندگانش به کار می‌برند.

در پاسخ به اشکال مذکور، دیدگاه‌های گوناگونی ارائه شده است، که در مجموع به دو دسته الهیات اثباتی و سلبی تقسیم می‌شود. لیکن به هر دو دسته اشکال‌هایی را وارد کرده‌اند؛ ازجمله این‌که یا از راه اثبات مفاهیم و تشبیه اسما و صفات، توحید را نقض کرده‌اند و یا از راه سلب و تنزیه، تعطیل را اثبات نموده‌اند. البته این مسئله مورد اتفاق است که باید راهی را برای سخن گفتن از خدا و معرفت ذات و صفات او برگزید که نه منجر به تعطیل شود و نه تشبیه؛ و درواقع، خروج کامل از دو حد تعطیل و تشبیه باشد؛ همان‌گونه که در روایات به خروج از این دو، تأکید شده است (کلینی، ۸۲/۱ و ۸۵؛ صدوق، توحید، ۱۰۷).

بنابراین، در بحث معناشناسی اوصاف الهی، هدف اصلی ارائه نظریه‌ای است که منجر به تشبیه و تعطیل نشود؛ زیرا تشبیه با صفت توحید مطلق خدا و ادله عقلی و نقلی آن در تعارض است و تعطیل نیز با امکان معرفت خدا.

مفهوم‌شناسی

۱. تشبیه و تنزیه

«تشبیه» در لغت، مانند کردن چیزی به چیزی یا مساوی کردن دو چیز در صفتی، و «تنزیه» دور کردن

یا پاک دانستن چیزی از چیزی است (ابن منظور، ۵۰۵/۱۳ و ۵۴۸). به تعبیر دیگر، تشبیه لغوی یعنی دلالت بر مشارکت امری با امر دیگر در یک معنا؛ که امر اول را «مشبه» و دومی را «مشبه به» و آن معنای مشترک را «وجه شبه» گویند (جرجانی، معجم التعريفات، ۵۲).

در اصطلاح، «تشبیه» همانند کردن خداوند در ذات یا صفات با مخلوقات و اسناد صفات ممکنات به واجب تعالی، و «تنزیه» اعتقاد به تعالی حق از خلق و سلب صفات ممکنات از واجب تعالی است. به عبارت دیگر، «تشبیه» یعنی قابل تعریف و توصیف بودن خداوند و امکان اسناد اوصاف آفریدگان به او و «تنزیه» یعنی منزّه بودن خداوند از هر وصف و توصیفی و از هر حد و تعریفی و عدم امکان اسناد صفات آفریدگان به او (صلیبا، ۲۷۵/۱؛ صدوق، الاعتقادات، ۲۲؛ حمّصی رازی، ۱۰۲، فیض کاشانی، ۷۱/۱).

۲. تعطیل

«تعطیل» در لغت، تفریغ یعنی خالی کردن و تهی کردن چیزی است؛ همچنین به معنای ترک کردن نیز آمده است (ابن منظور، ۴۵۴/۱۱؛ فیروزآبادی، ۵۷۴/۳). عَطَّلَ الدَّارَ: یعنی خانه را خالی کرد و عَطَّلُوا دِيَارَهُمْ: یعنی خانه و دیار خود را ترک کردند و آنجا را خالی گذاشتند (ابن منظور، همان؛ زمخشری، ۴۲۶). در قرآن کریم نیز آمده است: «وَيُتْرَكُ مَعْطَلَةً» (حج: ۴۵)؛ یعنی و چه بسا چاهی که متروک و خالی از سکنه ماند (ابن فارس، ۳۵۱-۳۵۲/۴).

«تعطیل» در اصطلاح فلسفه و کلام، در مقابل «تشبیه» آمده است و به معنای انکار خدا یا صفات خدا به طور مطلق است؛ با این توضیح که تعطیل را بر دو قسم می‌کنند: «تعطیل وجودشناختی» یعنی نفی خداوند و «تعطیل معرفت‌شناختی» یعنی حکم به ناممکن بودن شناخت خداوند (سمیح دغیم، ۱۷۸؛ غزالی، ۱۰۸؛ میرداماد، ۳۴۲ و ۴۷۸؛ سجادی، ۲۱۵).

پیشینه تاریخی بحث

همان‌گونه که گذشت، در باب امکان سخن گفتن از امر متعالی یا خداوند به زبان عادی بشری، با گونه‌های مختلفی از الهیات از جمله الهیات ایجابی و اثباتی مواجهیم. پیروان الهیات اثباتی بر این باورند که در اوصاف و افعال خداوند می‌توانیم با همین مفاهیم و زبان بشری سخن بگوییم و می‌توان اوصاف مشترک را با همان معنای اثباتی به خداوند نسبت داد. ملاصدرا (۱۰۵۰ ق) از جمله طرفداران الهیات اثباتی است که بحث «تشبیه و تنزیه» را بر اساس اصول سه‌گانه مکتب خود در مباحث وجودشناسی، یعنی اشتراک معنوی، اصالت وجود و تشکیک در مراتب هستی استوار نموده و بر اساس این مبانی، تلاش کرده است تا راه خروج از دو حد تعطیل و تشبیه را بیابد. وی بازگشت «تشبیه» و «تنزیه» در کلام خداوند و انبیا

علیه السلام را، به دو جهت اتفاق و خیر بودن (یعنی وجود) و اختلاف و شر بودن (یعنی ماهیت) می‌داند (ملاصدرا، ۲/ ۳۵۳) و اشتراک لفظی در باب وجود را مردود می‌شمارد و معتقد است عنوان «عالم»، به همان معنا که بر انسان اطلاق می‌شود، در مورد حق تبارک و تعالی نیز اطلاق می‌گردد و تنها تفاوت میان این دو، به شدت و ضعف است (همان، ۳۵/۱).

اشتراک معنوی صفات را نیز فلاسفه همچون اشتراک معنوی وجود مطرح کرده‌اند، بدین صورت که این اوصاف معنایی مشترک دارند که یکسان بر خالق و مخلوق، قابل اطلاق است و ذهن انسان در مواجهه با مصادیق امکانی می‌تواند پس از تجرید و انتزاع، به این معنا دست یابد (جرجانی، شرح المواقف، ۲/ ۱۱۲-۱۱۳).

اما در مقابل، گروهی از اندیشمندان اشتراک معنوی وجود و صفات را برنتابیده و بر این اساس، به تفسیر سلبی از صفات روی آورده‌اند. از نخستین کسانی که تعبیر منفی صفات مثبت را وارد ادبیات کلام و فلسفه اسلامی کردند، نجّار (۱۳۳ ق) و ضرار (۲۲۶ ق) از معتزله بودند (ولفسن، ۲۴۱-۲۴۲). ضرار معتقد بود آنچه از خدای تعالی برای ما معلوم است، چیزی جز سلوب و اضافات نیست (طوسی، ۳۱۴-۳۱۵) و عالم و قادر بودن خداوند، به معنای سلبی است، یعنی جاهل و عاجز نیست (اشعری، مقالات الاسلامیین، ۲۸۱). نظام (۲۳۱ ق) نیز در رویکردی سلبی، منکر علم، قدرت، حیات، سمع، بصر و دیگر صفات ذاتی خداوند شد و بر آن بود که خدا به خود (لنفسه) پیوسته عالم، قادر، حی، سمیع، بصیر و قدیم است (ولفسن، ۲۴۳-۲۴۴؛ اشعری، مقالات الاسلامیین، ۱۶۵ و ۴۸۶). لیکن تأویل‌گرایی معتزلی، به‌گونه‌ای راه افراط را پیمود که به تعطیل انجامید.

ابوالحسن اشعری (۳۲۴ یا ۳۳۰ ق) و پیروانش کوشیدند راهی میان ظاهرگرایی اهل حدیث و تأویل‌گرایی افراطی معتزلی بیابند. آنان معنای ظاهری و حقیقی صفات را پذیرفتند، ولی برای جلوگیری از تشبیه، با افزودن قید «بلا کیف» هرگونه کیفیت خاص را از صفات الهی نفی کردند (اشعری، الابانه، ۲۲؛ ابن‌خلدون، بی‌تا، ۵۸۸)؛ هرچند عقیده ایشان به رؤیت خداوند در آن جهان با همین چشم ظاهری، آنان را در معرض اتهام تشبیه و تجسیم قرار داده است (اشعری، الابانه، ۶۲-۵۴؛ جرجانی، شرح المواقف، ۸/ ۱۲۹).

اینک به بررسی دیدگاه سلبی قاضی سعید قمی در این باب می‌پردازیم. سپس نظریه اثباتی علامه طباطبائی را تبیین خواهیم نمود و با رویکردی تطبیقی، به واکاوی و مقایسه نظریه‌های مذکور و نقد و بررسی آن‌ها خواهیم پرداخت.

قاضی سعید قمی

وی میرزا محمدسعیدبن محمدباقر مفید قمی معروف به «قاضی سعید» فیلسوف، عارف، ادیب، شاعر، آشنا به علوم ریاضی، فقیه، مرجع تقلید شیعه و محدث بزرگ دوران صفویه و از علمای نامدار امامیه در نیمه دوم قرن یازدهم و اوایل قرن دوازدهم هجری است. در بیشتر تذکرها و تراجم، مطالبی درباره وی آمده است. استاد شهید مطهری، ایشان را در طبقه بیست و چهارم فلاسفه اسلامی قرار داده، از شاگردان بنام دانشمندانی چون ملامحسن فیض کاشانی، ملاعبدالرزاق لاهیجی و ملارجعلی تبریزی معرفی می‌کند (مطهری، ۱۴/۵۱۶).

قاضی سعید قمی - که یکی از نمایندگان برجسته الهیات سلبی و از مدافعان مشهور این نظریه در جهان اسلام است - با طرح دیدگاهی خاص، به مخالفت با آرای مشهور فلاسفه پرداخته است. وی در دفاع از الهیات سلبی که آن را توحید تام و حقیقی برمی‌شمرد و نفی رویکردهای دیگر در این باب، تلاش‌های فراوانی را انجام داده است.

دیدگاه معناشناختی قاضی سعید

دیدگاه قاضی در باب «معناشناسی اوصاف الهی» را می‌توان در چهار قسمت خلاصه نمود که ارکان اصلی نظریه وی را تشکیل می‌دهند و عبارت‌اند از:

۱. ملازم بودن «توحید تام» با توصیف‌ناپذیری خداوند؛ ۲. الهیات سلبی یا ارجاع به سلب نقیض؛ ۳. الهیات فعلی یا تفسیر فعلی از صفات ثبوتی؛ و ۴. کارکردهای دیگر اسما و صفات الهی.

۱. ملازم بودن «توحید تام» با توصیف‌ناپذیری

به عقیده قاضی سعید، توحید حقیقی و تام، این است که خداوند را غیر قابل توصیف یا فراتر از توصیف بشماریم. به تعبیر دیگر، لازمه اعتقاد به توحید حقیقی و یگانگی مطلق خداوند، نفی هرگونه توصیف از اوست. نفی توصیف نیز به معنای ارجاع همه صفات حسنای خداوند به سلب نقیض و نفی مقابل آن‌هاست (قمی، شرح توحید الصدوق، ۱/۱۱۶).

قاضی بر آن است که اتصاف واجب‌الوجود به هیچ امری از امور ممکن نیست؛ اعم از اینکه این صفات را عین ذات بدانیم یا غیر ذات (قمی، کلید بهشت، ۶۵). وی بر آن است که جمیع علما و عقلا بلکه همه انبیا علیهم‌السلام در باب معرفت واجب‌الوجود تعالی شأنه به عجز و قصور اعتراف کرده‌اند و اگرچه به حسب ظاهر برخی صفات را برای او اثبات کرده‌اند اما در نهایت، غایت معرفت را منزّه داشتن او از تمام صفات و حدود دانسته‌اند (همان، ۶۷).

وی در جای دیگری نیز ملازم بودن «توحید تام» با اعتقاد به توصیف‌ناپذیری خداوند را مورد تأکید

قرار داده، معتقد است همه اوصاف مذکور، به «موجود» به معنای مشهور و امکانی لاحق می‌شوند، حال آنکه واجب‌الوجود تعالی‌شأنه از این مفهوم خارج است، پس در هیچ وصفی از اوصاف جز در لفظ با ممکن‌الوجود مشترک نخواهد بود؛ یعنی او فقط ذات است و او را وصف کردن و متصف به اوصاف ساختن به هیچ وجه معقول نیست (همان، ۷۰).

دلایل توصیف‌ناپذیری خداوند

- قاضی سعید افزون بر دلایل نقلی، به براهین ذیل نیز بر توصیف‌ناپذیری خداوند استناد کرده است:
۱. توصیف مستلزم آگاهی و آگاهی مستلزم احاطه است که محدودیت، امکان و مخلوق بودن موصوف را در پی خواهد داشت (قمی، شرح توحید الصدوق، ۱/ ۷۹ و ۱۱۹)؛
 ۲. اثبات صفات برای خدای تعالی مستلزم تشبیه و ترکیب است (همان، ۱۷۹-۱۸۰)؛ زیرا هنگامی که طبیعت صفت بر خالق و مخلوق صادق باشد، تشبیه در معنا و ترکیب پیش خواهد آمد؛
 ۳. اتصاف، نوعی استکمال است، حال آنکه در خداوند هیچ جهت نقصی وجود ندارد. افزون بر این که در صورت اتصاف و استکمال، لازم می‌آید که حق تعالی هم فاعل باشد و هم قابل (همان، ۳/ ۱۱۲-۱۱۳)؛
 ۴. توصیف ایجابی حق تعالی، به نقص یا تکثر در ذات خواهد انجامید (همان).

محدودیت عقل در شناخت و توصیف خدا

حکیم قمی همه راه‌های عقلی معرفت به خدا را مانند معرفت به حد، مثل و شبهه بسته می‌داند، جز راهی که وی آن را «معرفت اقراری و مقایسه‌ای» می‌نامد (همان، ۲/ ۱۳۶-۱۳۷)؛ یعنی معرفتی که از راه سیر در آفاق و انفس و به قیاس با طبیعت امکانی و نیاز آن به خالق واجب‌الوجود حاصل می‌شود. درواقع، این نوع معرفت از طریق مقایسه خالق و مخلوق به دست می‌آید؛ به این معنا که فقط از طریق تدبیر در طبیعت امکانی و آفریدگان نیازمند و نیز از شگفتی‌های موجود در جهان آفرینش می‌توان بر خداوند استدلال و به وجود او و صفاتش اقرار کرد (همان، ۱/ ۱۲۷-۱۲۸).

همچنین از جمله راه‌های معرفت عقلی که قاضی آن را نسبت به خداوند مسدود می‌داند، راه احاطه و راه علیت است (قمی، تعلیقات، ۱۶۰)؛ یعنی ممتنع است که معلول به ذات علت خود احاطه پیدا کند؛ و به طریق اولی محال است که معلول‌های جهان به وجهی از وجوه بر فاعل علی‌الاطلاق عالم هستی احاطه یابند جز از راه «مقایسه» و ممتنع است که به صفات فاعل مطلق احاطه پیدا کنند جز از جهت «اقرار». پس مبدأ اول که همان فاعل مطلق است، محال است که در وهم یا عقل و یا چیزی از اشیا داخل شود و در این صورت، هیچ احاطه علمی به او پیدا نخواهند کرد. بنابراین معلول فقط می‌تواند از راه «اقرار» به توصیف علت خود دست یابد (قمی، شرح توحید الصدوق، ۲/ ۱۳۶-۱۳۷). درواقع، «توصیف اقراری»

توصیف خدا به افعال و آثار اوست و توصیف ذات خداوند نیست؛ در مقابل «توصیف احاطه‌ای» که توصیف خداوند به صفات او و به عبارتی، توصیف ذات خداوند است.

برخی از دلایل وی در عدم امکان معرفت عقلی خدا به‌قرار ذیل است:

۱. ادراک مستلزم محدودیت است، حال آنکه ذات بی‌نهایت الهی به هیچ حدی محدود نیست (همان:

۲۶۶/۱)؛

۲. لازمه ادراک سنخیت است، درحالی که خداوند از جمیع جهات با ماسوای خود مباین است

(همان، ۲۶۶-۲۶۷)؛

۳. شناخت ذات شیء از طریق معرفت به علل آن شیء ممکن است، حال آنکه واجب‌الوجود علت

ندارد (همان، ۱۲۶).

۲. الهیات سلبی یا ارجاع به سلب نقیض

اساس این نظریه، بر ارجاع معنای صفات ثبوتی به سلب نقیض آن‌ها است و اعتقاد به آن، بر یک سلسله مبانی وجودشناختی، ازجمله چگونگی اتصاف ذات به صفات (مبدئیت یا عدم مبدئیت صفات در ذات) و رابطه خالق و مخلوق (به نحو سنخیت یا تباین) استوار است. قاضی در این زمینه، به عدم مبدئیت و تباین معتقد است.

وی از اشتراک لفظی بین مبدأ اول و مخلوقات در وجود و صفات، نتیجه می‌گیرد که هیچ صفت ثبوتی و وجودی برای مبدأ اول تعالی‌شأنه نداریم؛ یعنی این‌گونه نیست که حق سبحانه‌وتعالی مانند دیگر موجودات، موجود به وجود یا عالم به علم و یا قادر به قدرت باشد، بلکه او موجود است نه به وجود، همچنان که عالم است نه به علم و قادر است نه به قدرت (قمی، شرح توحید الصدوق، ۱/۲۴۱)؛ پس خدای تعالی قابل توصیف نیست و توحید حقیقی، نفی همه صفات از اوست (قمی، الاربعینیات، ۲۳۹-۲۴۰). بنابراین، اوصاف وجودی و مفاهیم ثبوتی فقط به معنای سلبی (یعنی سلب مقابل آن‌ها) بر ذات مقدس الهی قابل حمل هستند (قمی، شرح توحید الصدوق، ۳/۱۹۵).

سلب صفات، راه شناخت شایسته خداوند

حکیم قمی «الهیات سلبی» را مقدمه شناخت باری تعالی می‌داند. لذا وی در شرح بسیاری از احادیث، این مطلب را تکرار می‌کند که: «هذا الخبر و اکثر الاخبار ینادی بأن لا سبیل الی معرفته الا بالسُّلوب» (قمی، شرح توحید الصدوق، ۳/۶۲۵). بنابراین، راه معرفت آن است که ابتدا هر نوع صفتی را از حق تعالی سلب نماییم تا درنهایت به شناخت او نائل شویم. البته این شناخت مراتبی دارد و همان‌گونه که در روایت آمده (صدوق، توحید، ۲۸۳)، پایین‌ترین درجه شناخت که به کمتر از آن نمی‌توان بسنده

نمود، اقرار به یگانگی خداوند است با صفاتی که به دنبال آن خواهد آمد، که همه آن‌ها به سلب باز می‌گردند (قمی، شرح توحید الصدوق، ۳/۶۲۱).

روش سلبی، راه اهل بیت علیهم السلام

قاضی سعید ارجاع صفات به سلب را راه حزب الله و پیروان راستین مکتب اهل بیت علیهم السلام می‌داند که گام در راه ائمه علیهم السلام نهاده‌اند. وی بر این باور است که آنان با براهین عقلی و نقلی، اطلاق معنای ثبوتی صفات ذاتی را بر ذات احدیت ممتنع می‌دانند؛ از این رو، تمام صفات ثبوتی را به سلب نقاض و تقدس از نقایص بازگردانده‌اند و مرجع ایشان در حقیقت، روایاتی همچون سخن گهربار امام باقر (ع): «هَلْ هُوَ عَالِمٌ قَادِرٌ إِلَّا أَنَّهُ وَهَبَ الْعِلْمَ لِلْعُلَمَاءِ وَ الْقُدْرَةَ لِلْقَادِرِينَ» (قمی، الاربعینات، ۲۴۱) و دیگر روایاتی است که صفات را از حق تعالی نفی و اثر آن‌ها را در مخلوقات اثبات کرده‌اند (قمی، شرح توحید الصدوق، ۳/۱۰۹).

دلایل ادعای سلبی قاضی سعید

برخی از دلایل دیدگاه سلبی قاضی سعید عبارت‌اند از:

۱. اصل تباین

«تباین تام»، یعنی خدا در همه جهات ذات، صفات و افعال به کلی از دیگر موجودات جداست و با آن‌ها مغایر است (همان، ۱/۸۰-۸۱). یکی از دلایل اصلی پذیرش نظریه اشتراک لفظی و الهیات سلبی از سوی این حکیم متأله، اعتقاد به وجود «اختلاف نامتناهی بین خالق و مخلوق» یا به تعبیر وی «وجود بینونت کامل میان خالق و مخلوق در تمام جهات» است. البته مشخص است که بینونت و جدایی خدا از دیگر موجودات، عزلی و مکانی نیست، بلکه به معنای مغایرت و مابینت در ذات، صفات و افعال است.

۲. اصل اشتراک لفظی

قاضی سعید از اشتراک لفظی «وجود» و دیگر صفات، نتیجه می‌گیرد که هیچ صفت وجودی برای مبدأ اول تعالی شأنه نداریم، پس خدای تعالی قابل توصیف نیست (قمی، الاربعینات، ۲۳۹-۲۴۰). بنابراین، اوصاف و مفاهیم، تنها به معنای سلبی بر ذات مقدس الهی قابل حمل هستند.

۳. مبنای نفی صفات

«نفی صفات»، یعنی چیزی از مبادی اسما در ذات به نحو عینیت یا زیادت وجود ندارد (قمی، شرح توحید الصدوق، ۳/۱۲۴). قاضی درصدد است با نفی صفات از ذات، به توصیف ناپذیری خداوند برسد و این که توصیف‌های در قرآن و روایات را باید بر معنای سلبی حمل کرد، یعنی مقابل‌های این‌ها در حق تعالی وجود ندارد (همان). در این صورت، می‌توان صفات را به معنای سلبی بر ذات احدیت اطلاق

کرد، چنان‌که در روایت نیز آمده است (همان، ۱۹۵).

۴. ملازمه توصیف ایجابی با تشبیه

همان‌گونه که مستفاد از روایات است، حکم به ثبوت صفت برای خداوند مستلزم تشبیه است؛ زیرا صدق طبیعت یک صفت بر خالق و مخلوق، تشبیه در معانی است. پس همه اوصاف ایجابی خداوند به سلب نقیض خود برمی‌گردند، نه این‌که برای آن‌ها معنای ثبوتی عینی یا زائد باشد (همان، ۱/ ۱۷۹).

این سخن را می‌توان در قالب یک قیاس منطقی بدین شکل بیان کرد:

الف. هرگونه توصیفی تشبیه است؛ ب. تشبیه در حق خداوند ممتنع است؛

نتیجه: پس هرگونه توصیفی [به گونه اثباتی] در حق خداوند ممتنع است.

البته سخن مذکور، به معنای نفی توصیف خداوند در قرآن و روایات نیست، بلکه توصیف‌های مذکور

با تفسیر سلبی یا فعلی همراه است.

۵. جهت احاطه بودن توصیف

قاضی توصیف را مستلزم احاطه و احاطه را مستلزم محدودیت موصوف می‌داند (همان، ۷۹ و ۱۱۹)؛ زیرا حکم به موصوف بودن یک شیء به فلان صفت، هنگامی صادق است که آن شیء متعلق علم و آگاهی قرار گیرد. بدین ترتیب، ما زمانی می‌توانیم از صفات ذاتی سخن بگوییم که از ذات و اقتضای ذاتی یک شیء علم و آگاهی داشته باشیم و این، جز از راه احاطه به ذات آن شیء تحقق نمی‌یابد. احاطه علمی نیز به محدودیت، معلولیت و مخلوقیت شیء خواهد انجامید (همان، ۱۱۹). در نتیجه، حصول معرفت نسبت به ذات نامتناهی خداوند و اوصاف ذاتی او برای انسان ناممکن و ازاین‌رو، توصیف ایجابی خدا نیز ممتنع است و باید به تفسیر سلبی صفات روی آوریم.

۶. دلایل نقلی

برخی روایاتی که قاضی به آن‌ها استناد و به شرح آن‌ها می‌پردازد، در توحید صدوق تحت عنوان «باب أسماء الله تعالی و الفرق بین معانیها و بین معانی المخلوقین» آمده است (صدوق، التوحید، ۱۸۵-۲۲۳). وی هشت روایت اول این باب را از جمله براهین نقلی بر الهیات سلبی خود می‌داند (قمی، شرح توحید الصدوق، ۳/ ۱۱۳).

ایشان روایات معتبر دیگری را نیز در آثار خود، از جمله شرح توحید صدوق، الاربعینات و شرح الاربعین آورده و به آن‌ها استناد جسته است. وی بیشتر اخبار در باب معرفت خدا را اعلام به این مطلب می‌داند که هیچ راهی به معرفت خداوند جز سلوب یعنی سلب نقائص صفات نیست؛ زیرا حق تبارک و تعالی در میان آفریدگان هیچ مثل، شبیه، هم‌تا یا نظیری ندارد تا به واسطه آن‌ها و به گونه ثبوتی و

ایجابی شناخته شود (همان، ۳/ ۶۲۵).

۳. الهیات فعلی (تفسیر فعلی صفات ثبوتی)

یکی دیگر از ارکان دیدگاه قاضی، «الهیات فعلی» یا تفسیر فعلی از اوصاف ثبوتی است. وی در مرحله فعل، حق تعالی را نه متصف به مبدأ این صفات، بلکه خالق و واهب آن‌ها می‌داند؛ یعنی اتصاف خداوند به صفات ثبوتی، بدین معنا نیست که مبدأ اشتقاق صفات در خداوند هست، اعم از این که عین ذات یا عارض بر آن باشد، بلکه او حقیقت آن صفات را در اشخاص شایسته آن‌ها ایجاد کرده است (قمی، کلید بهشت، ۶۷).

قاضی سعید بر پایه روایت امیرالمؤمنین علیه السلام که فرمود: «آن خدایی که از پیامبران درباره او پرسیدند، پس آنان او را نه به حد و نقص، بلکه به واسطه افعالش توصیف کردند و با نشانه‌هایش به او رهنمون شدند» (صدوق، التوحید، ۳۲) توصیف ذاتی حق تعالی را مستلزم تحدید می‌داند و بر آن است که به همین دلیل، انبیا علیهم السلام از توصیف به صفات ذاتی و احاطه‌ای احتراز کرده و حق تعالی را با توصیف خود محدود و نقص‌دار نکرده‌اند، زیرا او از توصیف وصف‌کنندگان برتر است و هر که خدا را توصیف کند، او را محدود کرده است. از این رو، انبیا علیهم السلام از آنچه خداوند یکتا برایشان مشخص نموده، یعنی از توصیف به افعال و نشانه‌ها فراتر نمی‌روند (قمی، شرح توحید الصدوق، ۱/ ۷۹-۸۰).

به باور قاضی مقتضای ایمان پاک و توحید خالص، این است که این صفات امکانی و محدود که برای ذهن محدود و ناقص ما قابل شناخت هستند، به هیچ وجه به مرتبه «احدیت» یا هویت محض و مقام ذات - که مقام بی‌اسمی و بی‌رسمی است - راه ندارند؛ بلکه همه صفات و کمالات، بعد از مقام ذات قرار گرفته‌اند که آن را مقام و مرتبه «واحدیت» یا «الوهیت» نام نهاده‌اند (همان، ۳/ ۱۸۷). از این رو، تنها صفات فعلی معنای ثبوتی دارند؛ اما صفات ذاتی، یعنی اوصاف در مرتبه ذات احدیت، همه به معانی سلبی برگشت داده می‌شوند و صرفاً با معنای سلبی - یعنی سلب نقیض آن صفت - بر خداوند حمل می‌شوند که در واقع توصیف نیست، بلکه سلب صفت است.

۴. کارکردهای دیگر اسما و صفات الهی

چهارمین رکن نظریه قاضی سعید، بحث کارکردهای دیگر اسما و صفات - غیر از کارکرد سلبی و فعلی - است. ایشان معتقد است که با به کارگیری صحیح این اوصاف در راستای اهداف خلقت، نیازهای بندگان در رابطه با خالق تأمین شده، به سر منزل کمال و سعادت ابدی رهنمون خواهند شد.

وی در دنباله سخن امام جواد (ع) که اسما و صفات را مخلوق پروردگار و وسیله‌ای میان او و بندگان دانسته تا به واسطه آن‌ها به سوی او تضرع کرده، او را بپرستند و وسیله ذکر و یادآوری پروردگار باشند

(صدوق، التوحید: ۱۹۳؛ کلینی، ۱/۱۱۶)، راز آفرینش اسما و صفات را دو چیز می‌داند که مربوط به نیاز بندگان برای وصول به مبدأ هستی و رسیدن به قرب الهی است: ۱. تضرع، راز و نیاز، پرستش، اظهار بندگی و درخواست حوائج؛ و ۲. یاد خدا و شکر نعمت‌های بی‌پایان او و متعاقباً جلب منافع و دفع مضار. وی آفرینش اسما و صفات را موجب برآوردن همه این نیازها می‌داند (قمی، شرح توحید الصدوق، ۳/۱۲۴ و ۱۸۸-۱۹۰).

قاضی بر آن است که وضع اسما و صفات، نه به سبب نیاز حق تعالی به آن‌ها است، بلکه چون بندگان راهی به شناخت ذات نداشتند و از سویی، در تحصیل معرفت و تقرّب به خدا و وصول به جوار او نیاز داشتند که از او درخواست کنند و او را پرستند و همچنین در حوائج و گرفتاری‌ها و دفع ضررها نیازمند امید و دعا به درگاه پروردگار بودند، بدین جهت خداوند خود را به اسمائی نامید که اشرف دو طرف نقیض از هر وصفی است تا خلایق به آن‌ها تمسک جویند و به سوی او وسیله‌ای یابند. پس خود را از بین دو صفت متقابل صَمَم و سَمْع «سمیع» نامید و از بین دو صفت عَمی و بَصَاره «بصیر» نامید و از بین قدرت و عجز «قدیر» نامید و هکذا؛ و البته این بدان معنا نیست که چیزی از مبادی این اسما - به نحو عینیت یا زیادت و یا غیر آن- در ذات مقدسش وجود داشته باشد، بلکه بدین معناست که مقابل آن صفات در خدای سبحان وجود ندارد. بنابراین، خدای تعالی به وسیله توسل بندگان به این اسما حوائج ایشان را برآورده می‌سازد (قمی، شرح توحید الصدوق، ۳/۱۲۳-۱۲۴).

جمع بندی دیدگاه قاضی سعید

قاضی با الهام از احادیث ائمه علیهم السلام به نفی هرگونه توصیف ثبوتی از ذات خداوند پرداخته و به تفسیر سلبی از صفات روی آورده است و آن را معرفتی صحیح از خدا می‌داند که هرگونه تشبیه ناشی از تخیل، توهم و تعقل را از حق تعالی دور می‌سازد. وی در برابر کسانی که دیدگاه سلبی را مخالف ظاهر آیات قرآن می‌دانند، اشکال‌های دیدگاه ثبوتی -از جمله تشبیه، دوئیت، نقص و استکمال در ذات خدا- را یادآوری می‌کند و تنها راه خلاصی از این اشکال‌ها و دوری از لغزشگاه شرک را تمسک به قرآن و روایات و تفسیر سلبی اسما و صفات حق می‌داند.

به باور قاضی صفاتی که بعد از ذات و در مرتبه فعل هستند، به اتفاق عقل و نقل امتناعی ندارند و با همان معنای ثبوتی بر ساحت ربوبی قابل اطلاق هستند. البته این اطلاق به معنای واجد بودن نیست، بلکه به معنای ایجاد و اعطای آن‌ها است. بنابراین، حق تعالی در مرحله فعل نه متصف به مبدأ صفات، بلکه خالق و واهب آن‌ها است.

از دیدگاه قاضی تفسیر سلبی، مرتبه‌ای از شناخت را به دنبال دارد. همچنین تفسیر فعلی، علاوه بر

خروج از حد تشبیه، نوعی معرفت عقلی اقراری و مقایسه‌ای به وجود خدا را نیز برای ما به ارمغان می‌آورد که مرتبه‌ای از خروج از حد تعطیل نیز تلقی می‌گردد. افزون‌براین، وی برای برون‌رفت از لغزشگاه تعطیل در الهیات سلبی، نظریه «معرفه الله بالله» را نیز مطرح کرده و گام‌هایی ارزشمند را برای خروج از اشکال‌های وارد بر الهیات سلبی برداشته است، لیکن هنوز راه زیادی را تا خروج از «مطلق تعطیل» و رسیدن به درک و شناختی درخور از حق تعالی در پیش دارد.

نقد و ارزیابی دیدگاه قاضی سعید

مهم‌ترین اشکال وارد به قاضی سعید به عنوان نماینده الهیات سلبی، در مورد زبان دین است؛ زیرا بدیهی است که زبان دین، شناختاری است و درواقع، دین آمده است که در راستای هدایت بندگان، شناخت‌هایی از خالق هستی و صفات والای او را در اختیار ما قرار دهد و لذا در قرآن و روایات جز در مواردی، خداوند با صفات ایجابی توصیف شده است. از این رو، نفی معانی ایجابی صفات و تفسیر سلبی آن‌ها، با شناختاری بودن زبان دین منافات دارد و رهجویان را در ورطه‌ای از تعطیل معرفت‌شناختی، هرچند نسبی، گرفتار می‌کند.

اما برخی نقدهایی که به دیدگاه سلبی قاضی سعید وارد شده، به قرار ذیل است:

۱. به طور کلی هیچ دلیل عقلی بر نفی درک ایجابی خداوند وجود ندارد و همین که ذات حق تعالی با عقل قابل اثبات است، مبین آن است که می‌توان تصویری ایجابی از او داشت (ملایری، ۹۹)؛
۲. صفات حق تعالی از قبیل عدم و ملکه است و ارتفاع عدم و ملکه از موضوع قابل، محال است. در این صورت، نفی صفت به معنای اثبات مقابل آن است (همان)؛
۳. در بحث الهیات سلبی و الهیات ایجابی، سخن بر سر باور و اعتقاد است نه پیرامون لفظ و کلام. به عنوان مثال، اگر انسان موحد تنها به گزاره «خدا جاهل نیست» اعتقاد داشته باشد، تنها به نفی صفت جهل اعتقاد داشته، نه اثبات علم برای خداوند؛ و اگر به گزاره «خدا عالم است» اعتقاد داشته باشد، نفی الهیات سلبی کرده است و چنانچه به هر دو گزاره اعتقاد پیدا کند نیز نفی الهیات سلبی کرده است (همان)؛
۴. مواضع قاضی سعید قمی در مورد اسما و صفات حق تبارک و تعالی، بیشتر مبتنی بر این اصل است که بین خالق و مخلوق تباین است و از لوازم قول به تباین، این است که او نتواند به ادراک صفات حق نائل گردد (ابراهیمی دینانی، ۲۰۳-۲۰۴)؛

۵. قول به تباین میان خالق و مخلوق، نه تنها باب معرفت به اسما و صفات حق را مسدود می‌کند، بلکه اساساً انس و محبت را نیز در این راه دچار وقفه و اختلال می‌نماید (همان، ۲۱۴)؛
۶. در آرا و اندیشه‌های قاضی، نوعی ناهماهنگی و ناسازگاری وجود دارد؛ مثلاً وی برای معرفت

عقلی اهمیت فراوان قائل است، ولی حد معرفت بشر را نسبت به صفات حق تعالی معرفت اقراری می‌داند یا تباین بین خالق و مخلوق را یکی از دلایل نفی صفات می‌شمرد، حال آنکه صفت «واجب الوجود» را که یک صفت ایجابی است، برای خداوند قبول دارد (همان، ۲۲۱؛ میری، ۲۳۸).

علامه طباطبایی

علامه طباطبایی (۱۴۰۲ ق/۱۳۶۰ ش) از فلاسفه بزرگ نوصدرایی است. ایشان درعین حال، از مفسران گران سنگ قرآن و شارحان حدیث نیز هست. جایگاه رفیع علامه و جامعیت این عالم بزرگ در دانش‌های یادشده، موجب شده است که ایشان در بحث معناشناسی اوصاف الهی، با دیدگاه اثباتی، ضمن بیان رویه متداول فلاسفه، رویکرد نوینی را در پیش بگیرد که به تعبیر وی دقیق‌تر و درواقع، مرتبه‌ای عالی‌تر در اخلاص و معرفت نسبت به خداوند است.

رویکرد اول را علامه بیشتر در کتاب‌های فلسفی خود تبیین کرده است و رویکرد دوم را که تفاوت‌هایی با اولی دارد، با الهام از قرآن و روایات، در آثار دیگرش مانند تفسیر المیزان و رساله علی و فلسفه الهی عرضه نموده است. درواقع، می‌توان گفت علامه دارای دو ایستار در معناشناسی اوصاف الهی است که در ادامه بررسی خواهد شد.

۱. ایستار اول

در این رویکرد، علامه مبانی وجودشناختی حکمت متعالیه و اصول سه‌گانه آن یعنی «اشتراک در مفهوم وجود»، «اصالت وجود» و «تشکیک در مراتب هستی» را مطرح می‌کند و این که معانی صفات الهی، همان معانی مخلوقات، البته با تفاوت تشکیکی است (طباطبایی، نهایه الحکمه، ۸-۲۰). ایشان این سخن ملاصدرا را که: «مشترک معنوی بودن مفهوم وجود بین ماهیات، قریب به اولیات است» (ملاصدرا، ۳۵/۱) نیکو می‌شمرد و سخن کسانی که وجود را مشترک لفظی و به معنای همان ماهیتی می‌دانند که وجود بر آن حمل می‌شود، صحیح نمی‌داند. همچنین نظیر سخن فوق را در ناصواب بودن، نسبتی می‌داند که به برخی داده شده، مبنی بر این که: «مفهوم وجود، مشترک لفظی بین واجب و ممکن است» (طباطبایی، نهایه الحکمه، ۸-۹).

تشبیه در معنا و سلب نقایص از مفاهیم

بر اساس این رویکرد، در «رساله اسما» از کتاب الرسائل التوحیدیه می‌خوانیم که معانی اسمای الهی جز همان معانی‌ای که می‌فهمیم و درک می‌کنیم نیست؛ زیرا آنچه از «علم زید» و «علم خدا» می‌فهمیم به یک معناست، یعنی آشکار شدن آنچه برای معلوم است نزد عالم. البته این را هم می‌دانیم که علم زید

به واسطه صورت ذهنی‌ای که نزد اوست تحقق می‌یابد و چنین چیزی در مورد خداوند محال است، زیرا در اینجا ذهنی وجود ندارد. در واقع، تفاوت از ناحیه خصوصیتی در مصداق است و بدیهی است که موجب تغییر در ناحیه معنا نمی‌شود. به تعبیری، مفهوم یکی است و اشتراک معنوی است ولی خصوصیات مصادیق متفاوت است، که داخل در مفهوم نیستند. بنابراین، ملاک کلی در تفسیر اسمای الهی، خالی کردن مفاهیم آن‌ها از خصوصیات مصداقی و از جهات عدمی و نقص است (طباطبایی، الرسائل التوحیدیه، ۳۵). پس در ایستار اول، ذهن انسان توانایی تصور و درک صحیح از صفات الهی را دارد.

چگونگی تصور ذات و صفات

علامه در پاسخ به این پرسش که «خدا را چگونه تصور می‌کنیم»، ابتدا با بیان این‌که اشتغال ما در زندگی مادی به قیود جسمانی و زمانی و مکانی، ما را از درک موجود بی‌قید و شرط و تصور موجود مطلق ناتوان کرده است، اعلام می‌دارد که نحوه تصور ما از خداوند بدین صورت است که اطلاق مفهومی صفات را پیوسته با نفی نگه می‌داریم؛ یعنی می‌گوییم: خدا وجود، علم، قدرت و حیات دارد، ولی نه از این وجودها، علمها، قدرت‌ها و حیات‌ها (طباطبایی، اصول فلسفه، ۲۹۸-۲۹۹). بنابراین، صفات هم در خدا و هم در انسان به یک معنا به کار می‌روند، لیکن تفاوت به شدت و ضعف در مصادیق و مراتب خارجی وجود است.

این رویکرد را می‌توان تشبیه (در معنا) همراه با تنزیه (در مصداق) یا «اشتراک معنوی و تشکیک وجودی» نامید؛ یعنی عقل از راه زدودن نقایص و محدودیت‌ها از صفات آفریدگان و نگه‌داری اطلاق مفهومی صفات الهی با نفی، آن‌ها را به خدا نسبت می‌دهد و از این طریق، به شناختی صحیح و قابل قبول از او دست می‌یابد.

۲. ایستار دوم

در ایستار دوم و در یک حرکت نوآورانه، که علامه آن را والاترین مرتبه شناخت از حق تعالی برمی‌شمرد و بیانی دقیق‌تر و مرتبه‌ای عالی‌تر در معرفت الهی می‌داند، امکان سلب نواقص و محدودیت‌ها از مفاهیم صفات وجود ندارد و مفاهیم متصور (تصور شده = درک شده)، قابل انطباق بر خداوند و حکایت از ذات بی‌نهایت او نیستند، هرچند اصل صفات را باید به خدا نسبت داد. علامه در رساله علی و فلسفه الهی به کلام نورانی امیر مؤمنان (ع) در خطبه اول نهج البلاغه استناد می‌کند^۱ و این کلام را مؤید به سخنان گرانبار

۱. أَوَّلُ الدِّينِ مَعْرِفَةُ وَ كَمَالُ مَعْرِفَتِهِ التَّصَدِّيقُ بِهِ وَ كَمَالُ التَّصَدِّيقِ بِهِ تَوْحِيدُهُ وَ كَمَالُ تَوْحِيدِهِ الْإِخْلَاصُ لَهُ وَ كَمَالُ الْإِخْلَاصِ لَهُ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ لِشَهَادَةِ كُلِّ صِفَةٍ أَنَّهَا غَيْرُ الْمُوصُوفِ وَ شَهَادَةِ كُلِّ مَوْصُوفٍ أَنَّهُ غَيْرُ الصِّفَةِ فَمَنْ وَصَفَ اللَّهَ سُبْحَانَهُ فَقَدْ قَرَنَهُ وَ مَنْ قَرَنَهُ فَقَدْ نَشَأَ وَ مَنْ نَشَأَ فَقَدْ جَزَأَ وَ مَنْ جَزَأَ فَقَدْ جَهَلَهُ وَ مَنْ جَهَلَهُ فَقَدْ أَشَارَ إِلَيْهِ وَ مَنْ أَشَارَ إِلَيْهِ فَقَدْ خَلَّاهُ وَ مَنْ خَلَّاهُ فَقَدْ عَدَّاهُ سَرَّأَ غَاثَ دِينٍ، خداشناسی است و کمال شناخت خدا باور داشتن او و کمال باور داشتن خدا شهادت به یگانگی اوست و کمال توحید و شهادت بر یگانگی خدا اخلاص و کمال اخلاص خدا را از صفات مخلوقات جدا کردن است، زیرا هر صفتی نشان می‌دهد که غیر از موصوف و هر موصوفی گواهی می‌دهد که غیر

ایشان در ابتدای همین خطبه می‌داند^۱. سخنان مذکور، به‌صراحت هرگونه شباهت میان خالق و مخلوق را در وجود و دیگر صفات نفی می‌کند و هرگونه توصیف آفریدگار بی‌انتهای و فوق‌بی‌نهایت را از جانب آفریدگان محدود و ناقص غیرممکن می‌داند، زیرا آن‌ها خدای متعال را با صفات محدود و معمول میان بندگان توصیف می‌کنند، صفاتی که غیر یکدیگر و غیر از موصوف‌اند و این منجر به دوگانگی آفریدگار و نفی توحید و در نتیجه تجزیه و معدود و محدود کردن واجب‌تعالی خواهد شد که با واجب‌الوجود بودن او منافات دارد (طباطبایی، مجموعه رسائل، ۱/ ۲۱۰-۲۱۶).

علامه بیان می‌کند که وقتی انسان به مقام اخلاص می‌رسد، خود را از شناخت شایسته و توصیف بایسته حق تعالی ناتوان می‌یابد. به‌سخن دیگر، هنگامی که انسان به والاترین مراتب اخلاص می‌رسد و مشمول عنایات الهی می‌گردد، نشانه‌های عجز از ادای حق معرفت خداوند و توصیف شایسته و مناسب با ساحت کبریایی و عظمت الهی در او ظاهر می‌شود و می‌بیند که مفاهیمی چون وجود، علم، قدرت، حیات، رزق، عزت، غنا و غیره - که خداوند را با آن‌ها توصیف می‌کرده - از ادراک اشیای مخلوق پیرامونی و امور مشهود و ممکن که با آن‌ها الفت داشته به‌دست آمده است، درحالی که آن‌ها صورت‌های محدود و مقید هستند. به‌علاوه، معانی محدود و ناقص، یکدیگر را دفع می‌کنند، زیرا مشخص است که هر مفهومی خالی از مفهوم دیگر است؛ مثلاً مفهوم «علم» خالی از مفهوم «قدرت» است، چون هنگام تصور علم به قدرت توجهی نداریم و آن را در معنای علم نمی‌یابیم. همچنین هنگام تصور صفت علم، توجهی به ذات که موصوف است نداریم (طباطبایی، المیزان، ۶/ ۹۳). ازاین‌رو، وی در رساله علی و فلسفه الهی تصریح می‌کند که معانی درک شده از صفات بر خدا منطبق نیستند؛ یعنی از انطباق بر ذات مقدس او و حکایت شایسته از او قاصرند، زیرا مفاهیم ذهنی در حد ذات خود از یکدیگر متمایز و در نتیجه محدود هستند (طباطبایی، مجموعه رسائل، ۱/ ۲۱۴-۲۱۵).

همچنین ایشان در تفسیر المیزان بر آن است که این مفاهیم و علوم و ادراکات به‌دست آمده از مخلوقات، به‌کلی قاصر از انطباق بر خداوند جلّ شأنه و ناتوان از توصیف اوست. ازاین‌رو، انسان مخلص، ناگزیر از اعتراف به نقص و عجز در توصیف و تشبیه معنایی صفات پروردگار با صفات آفریدگان می‌شود. پس برمی‌گردد و آنچه از صفات را اثبات کرده بود، نفی می‌کند و در حیرتی همیشگی می‌ماند؛ و این است

از صفت است؛ پس کسی که خدا را توصیف کند، او را به چیزی نزدیک کرده [یعنی همتایی برای خدا تصور کرده است]؛ و با نزدیک کردن خدا به چیزی، دو خدا مطرح شده و با طرح شدن دو خدا، اجزایی برای او تصور نموده و با تصور اجزا برای خدا، او را نشناخته است و کسی که خدا را نشناسد، به‌سوی او اشاره می‌کند و هر کس به‌سوی خدا اشاره کند، او را محدود کرده، به شمارش آورد.

۱. اَلَّذِي لَا يَذَرُكَ بَعْدُ اَلْهَيْمُ وَ لَا يَنَالُهُ غَوْصُ الْفُطْنِ الَّذِي لَيْسَ لِصِفَتِهِ حَدٌّ مَخْلُودٌ وَ لَا نَعْتٌ مَوْجُودٌ وَ لَا وَقْتُ مَعَاوِدَةٍ وَ لَا اَجَلٌ مَشْدُودٌ؛ افکار ژرف‌اندیش، ذاتش را درک نمی‌کند و دست غواصان دریای علوم به او نخواهد رسید. پروردگاری که برای کمال او حد و مرزی وجود ندارد و تعریف کاملی نمی‌توان یافت و وقتی معین و سرآمدی مشخص نمی‌توان تعیین کرد.

معنای کلام نورانی امیرمؤمنان (ع) که فرمود: «وَكَمَالُ الْإِخْلَاصِ لَهُ نَفَى الصِّفَاتِ عَنْهُ...» (طباطبایی، المیزان، ۶/ ۹۴).

بنابراین، علامه نسبت دادن مفاهیم صفات به خدای تعالی را دارای دو ایراد جدی و اساسی می‌داند:

۱. این مفاهیم از موجودات ناقص و محدود گرفته شده و در نتیجه ناقص و محدودند، زیرا غیر یکدیگر و غیر از موصوف‌اند، درحالی که صفات الهی عین هم و عین ذات‌اند. پس مفاهیم صفات متصور، مغایر با ذات الهی بوده، قابلیت حکایت از آن ذات مقدس و لایتناهی را ندارند؛

۲. ذهن ناقص و محدود ما نیز نمی‌تواند نقص و حد را -که ذاتی این مفاهیم است- از آن‌ها جدا کند و به یک مفهوم بی حد و غیر ناقص برای اطلاق به ذات لایزال الهی دست یابد.

همچنین علامه ذیل آیات شریفه: «سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ إِلَّا عِبَادَ اللَّهِ الْمُخْلَصِينَ» (صافات: ۱۵۹ و ۱۶۰) دوباره بر این نکته تأکید می‌ورزد. وی ابتدا ضمیر در «يُصِفُونَ» را به کفار برمی‌گرداند، اما در ادامه به عموم انسان‌ها ارجاع می‌دهد و درواقع، خدای سبحان را از هر وصفی -نه فقط وصف کافران- منزّه می‌دارد؛ بدین معنا که حق تعالی از هرگونه توصیفی از جانب بندگان و از هر صفتی که به او نسبت می‌دهند، منزّه است جز بندگانی که به والاترین درجات اخلاص رسیده باشند (طباطبایی، المیزان، ۱۷/ ۱۷۳)؛ چرا که مردم خداوند تبارک و تعالی را با مفاهیم محدودی که عقل ایشان درک می‌کند توصیف می‌کنند، حال آنکه او محدود به هیچ حدی نیست و هیچ وصفی او را به ادراک درنیآورد و هیچ لفظی نتواند قالب تمام‌عیار اسما و صفاتش شود. پس حق تعالی برتر از هر وصفی است که با آن توصیف شود و مغایر با هر چیزی است که درباره او وهم و خیال کنند؛ اما بندگان مخلص او که به درجات والا و کمال اخلاص رسیده‌اند و خداوند خود را به آنان شناسانده و غیر خود را از یاد ایشان برده، زمانی که خدا را در نفس‌شان وصف می‌کنند، به اوصافی وصف می‌کنند که لایق ساحت کبریایی و از جانب خود اوست و هنگامی که با زبان و الفاظ قاصر و مفاهیم محدود او را وصف می‌کنند، به قصور بیان و عجز زبان اعتراف می‌کنند؛ چنان‌که رسول خدا (ص) که سرور مخلصین است، به این عجز اعتراف نموده و فرموده است: «لَا أُحْصِي ثَنَاءَ عَلَيْكَ، أَنْتَ كَمَا أَثْنَيْتَ عَلَى نَفْسِكَ» (همان).

بر این اساس، ذهن ما فقط توانایی درک مفاهیم ناقص و محدود را دارد، که از موجودات و پدیده‌های ناقص و محدود پیرامونی به دست آمده‌اند. درواقع، خاصیت ذهن محدود کردن واقعیت عینی است و کار ذهن حدود ساختن برای واقعیت است و از لحاظی می‌توان گفت که ادراک، جز محدود ساختن واقعیت عینی در ظرف ذهن نیست. حصول ماهیات و مفاهیم کثیر و متباین در ذهن نیز ناشی از همین خاصیت ذهن است. هر مفهوم و ماهیتی، در حقیقت حدی ذهنی برای واقعیت خارجی است. به علاوه، ذهن توانایی

جدا کردن حد و نقص از این مفاهیم و رسیدن به یک مفهوم صرف و خالص و غیر ناقص را ندارد و درواقع، ادعای گرفتن نقص و محدودیت از صفات مخلوقات و اطلاق مفهوم جنسی و خالص و بدون نقص به وجود بی حد و نقص یعنی خدای متعال، ادعایی بیش نیست و به لحاظ معرفت‌شناختی و محدودیت‌های ذهن امکان تحقق را ندارد.

پس اولاً آنچه ما از صفات خالق می‌فهمیم، غیر از صفات ذاتی خداوند است و درواقع، چیزی جز همان صفات محدود و ناقص که از مخلوقات پیرامونی خود به‌دست آورده و فهمیده‌ایم نیست و ثانیاً امکان جدا کردن این نقایص و رسیدن به مفهوم برترین و فوق بی‌نهایت برای ذهن محدود ما وجود ندارد.

عدم امکان سلب نقایص از مفاهیم

علامه در رساله علی و فلسفه الهی بر آن است که مفاهیم متصور، قابل انطباق بر وجود مطلق و هستی بی‌حدومرز خداوند نیستند و عقل نمی‌تواند مفاهیم را از خصوصیات مصداقی و از جهات عدمی و نقص خالی کند، زیرا مفاهیم ذهنی در حد ذات خود، از یکدیگر متمایز و در نتیجه محدودند و ذاتی شیء را نمی‌توان از آن گرفت. از سویی، تنها وسیله ادراک عقل همان مفاهیم ذهنی است. پس ذهن انسان توانایی سلب نواقص از مفاهیم و نسبت دادن آن‌ها به ذات لایتنهای احدی را ندارد (طباطبایی، مجموعه رسائل، ۱/ ۲۱۴-۲۱۵). به عبارت دیگر، ذهن توانایی به‌دست آوردن مفهومی صحیح که واقعاً قابل نسبت دادن و انطباق با ذات مقدس الهی باشد را ندارد؛ هرچند اصل معنای صفات و نه صفات متصور را باید به خدا نسبت داد.

بنابراین، از نظر علامه صفات مذکور به خدا نسبت داده شده است، اما نه به معنای متصور و معهود در بین بندگان؛ یعنی با این که عقل انسان، راه شناخت را بر خود نمی‌بندد و تعطیل نمی‌کند و لذا کمالات خود را در حد و اندازه درک خویش، به خدای تعالی نسبت می‌دهد تا شناختی نسبی از او به‌دست آورد. در عین حال به این مطلب اعتراف دارد که ذات و صفات بی‌نهایت خداوند، برتر از درک و فهم ناقص اوست. در این مرحله از شناخت است که عقل به ناتوانی خود از درک حق تعالی پی می‌برد.

چرایی عدم انطباق مفاهیم صفات بر خدا

علامه در تحلیل و تبیین چرایی عدم انطباق مفاهیم صفات بر واجب تعالی، علاوه بر قصور و عدم توان ذهن بشری در ادراک امر نامحدود، اساساً ذات مفاهیم را با محدودیت و اندازه داشتن عجین می‌داند، زیرا اساس وضع مفاهیم، برای سنجش و اندازه‌گیری امور خارجی و عینی است، حال آنکه امر نامحدود به سنجش و اندازه درنیايد؛ از این رو، هیچ معنا و مفهومی قابلیت سنجش و اندازه‌گیری موجود نامحدود و بی‌نهایت را نخواهد داشت. بنابراین، هرچه از طریق این مفاهیم در راه رسیدن به آن امر غیرمتناهی تلاش

نماییم، نتیجه‌ای جز حرمان و دوری بیشتر از آن حقیقت غیرمتناهی را به دنبال نخواهد داشت (طباطبایی، المیزان، ۱۰۱/۶). وی برای روشن شدن این مطلب، به مفهوم «علم» مثال می‌زند که از یک وصف محدود در عالم خارج از ذهن گرفته شده است و معانی دیگر - همچون قدرت و حیات - را دربر نمی‌گیرد و درواقع، این محدودیت از خاصیت مفهوم بودن ناشی شده است. لذا انسان عاقل، متحیر می‌ماند که چگونه ذات مقدّس و بی‌نهایت الهی را با این اوصاف و مفاهیم محدود توصیف نماید (همان).

پس این صفات و مفاهیم محدود و انتزاع شده توسط ذهن ما، با صفات کمالی و نامحدود حق تعالی فرق دارند؛ زیرا این صفات غیر هم و غیر ذات هستند، درحالی‌که صفات خدا عین هم و عین ذات هستند و به همین جهت است که «اثبات چیزی از صفات کمالی درباره خدای تعالی، سایر صفات کمالی‌اش را نفی نمی‌کند. پس صفات حق تعالی با هم متحدند و نیز همه آن‌ها با ذات متحد هستند و برایشان حدی هم نیست» (همان).

۳. مقایسه دو رویکرد معناشناختی علامه

با واکاوی و مقایسه دو رویکرد علامه در زمینه معناشناسی اوصاف الهی، به نتایج ذیل می‌رسیم: در ایستار اول، مفاهیم صفات با حذف قیود و حدود و با نفی مشابهت مصداقی میان خدا و سایر ذوات، قابل انطباق بر ذات ربوبی بودند؛ یعنی ما می‌توانستیم نواقص و حدود را از مفاهیم مشترک سلب کنیم و مفهومی درست و مطابق با واقع را تصور کرده، بر خداوند منطبق کنیم و بدین وسیله، عقل یک نوع «احاطه اجمالی» به ذات و صفات پیدا می‌کرد؛ اما در ایستار دوم، که علامه آن را بیانی دقیق‌تر می‌داند، دست‌یابی به چنین مفهومی ممکن نیست و عقل به هیچ نحوی از انحاء، نه اجمالی و نه تفصیلی، از راه مفاهیم به ذات مقدس او و صفات و کمالاتش احاطه نمی‌یابد. بنابراین، مفاهیم در نزدیک کردن ما به ذات اقدس ربوبی و به دست دادن شناختی هرچند اجمالی، ساقط و بی‌اعتبار خواهند بود (طباطبایی، المیزان، ۱۰۲/۶).

دو ایستار مورد اشاره توسط علامه را می‌توان این‌گونه بیان کرد:

۱. امکان سلب نواقص از مفاهیم صفات و تصور درست و مطابق با واقع از صفات؛ و ۲. عدم امکان سلب نواقص از مفاهیم صفات و عدم امکان تصور درست و مطابق با واقع از صفات و به عبارتی، عدم توانایی انسان در «حذف قیود از صفات و نسبت دادن بدون اشکال صفات متصور در ذهن به حق تعالی»؛ لیکن وی به دلیل مبانی وجودشناختی خاص خود، اصل صفات - نه صفات متصور - را قابل اطلاق بر خداوند می‌داند.

دو نکته:

۱. علامه در هر دو ایستار به اشتراک معنوی پایبند است و اشتراک لفظی را رد می‌کند. به بیان دقیق‌تر، در هر دو رویکرد، مبانی وجودشناختی علامه تغییر نکرده است و آن‌ها عبارت‌اند از نظریه صدور، سنخیت علی معلولی، تشکیک در مراتب وجود، اشتراک معنوی، اصالت وجود و عینیت صفات با ذات؛
۲. در هر دو ایستار، اصل صفات به خدا نسبت داده می‌شود؛ با این توضیح که در اولی صفات نسبت داده‌شده، به گونه‌ای که منطبق بر خدا باشند، قابل‌تصورند ولی در دومی نمی‌توان این صفات را آن‌گونه که منطبق بر خداست، تصور کرد.

جمع‌بندی دیدگاه علامه طباطبایی

خلاصه ایستار اول در بیان رویکرد فلاسفه بدین قرار است:

۱. مفاهیم صفات، در مورد ما و خدا به یک معناست و با حذف قیود و محدودیت‌ها بر خداوند منطبق است؛
۲. عقل بشری قادر است بر معانی اوصاف الهی احاطه یابد و آن‌ها را درک کند. عقل از راه زدودن نقایص و محدودیت‌ها از صفات مخلوق و نگهداری اطلاق مفهومی صفات الهی با نفی، آن‌ها را به خدای تعالی نسبت می‌دهد و از این طریق، به شناختی هرچند اجمالی از ذات دست می‌یابد؛
۳. با دیدن کمالات موجود در جهان، درمی‌یابیم این کمالات به کامل‌ترین شکل و بدون هیچ نقصی در خدا وجود دارند؛
۴. امکان جدا کردن نقایص و رسیدن به مفهوم برترین و فوق بی‌نهایت، برای ذهن ما وجود دارد. به عبارتی، انسان توانایی «حذف قیود از صفات و نسبت دادن صفات متصور در ذهن به خدای تعالی» را دارد. بنابراین، هم اصل صفات و هم صفات متصور بر خداوند قابل اطلاق است؛
۵. نسبت دادن مفاهیم درک شده از صفات به خدای تعالی، به شرط عدم لحاظ خصوصیات مصداقی و گرفتن نقص و محدودیت از این مفاهیم، هیچ ایرادی ندارد؛
۶. توصیف خداوند با صفات ایجابی با همان معنای متصور و شناخته‌شده در ذهن، بدون اشکال بوده، عقل و نقل آن را تأیید می‌کند.

خلاصه ایستار دوم علامه -که به تعبیر ایشان بیانی دقیق‌تر است- را می‌توان به ترتیب ذیل بیان کرد:

۱. مفاهیم صفات، ذاتاً محدود است و بر خداوند منطبق نیست؛
۲. عقل بشری قادر نیست معانی اوصاف الهی را درک کند و نمی‌تواند از راه مفاهیم به ذات مقدس او و صفات و کمالاتش احاطه یابد و به شناختی هرچند اجمالی از ذات الهی دست یابد؛

۳. انسان پس از مجاهدت‌های بسیار برای شناخت خدا و رسیدن به بالاترین درجات اخلاص، می‌یابد که کمالات مورد تصور او، چیزی جز همان صفات محدود و ناقص که از مخلوقات پیرامونی به‌دست آورده و درک کرده نیست؛

۴. امکان جدا کردن نقایص و رسیدن به مفهوم برترین و فوق بی‌نهایت از راه مفاهیم، برای ذهن محدود ما وجود ندارد. به عبارتی، انسان توانایی «حذف قیود از صفات و نسبت دادن صفات متصور در ذهن به خدای تعالی» را ندارد، لیکن اصل صفات -و نه صفات متصور- بر خداوند قابل اطلاق است؛

۵. این مفاهیم ذاتاً ناقص و محدودند، زیرا غیر یکدیگر و غیر از موصوف‌اند، پس قابلیت حکایت از صفات الهی را ندارند؛ ذهن ناقص و محدود ما نیز نمی‌تواند نقص و حد را از این مفاهیم جدا کند و به یک مفهوم بی‌حد و غیر ناقص برسد؛

۶. توصیف خداوند با صفات ایجابی هرچند امکان دارد، اما با اشکال «عدم درک درست و مطابق با واقع از صفات اطلاق شده بر خداوند» همراه است.

نقد و ارزیابی دیدگاه علامه طباطبایی

ممکن است از سخنان علامه در رویکرد دوم این‌گونه برداشت شود که ایشان صفات را مطلقاً، هم از جنبه معناشناختی و هم وجودشناختی، از خداوند نفی می‌کند؛ اما این نتیجه‌گیری درست نیست. اگر چنین بود، در بُعد وجودشناختی بایستی به نظریه تباین میان خالق و مخلوق و نفی سنخیت میان علت و معلول می‌رسیدند و در بُعد معناشناختی به نظریه الهیات سلبی؛ حال‌آنکه علامه به هیچ‌یک از این مطالب ملتزم نیست. از این‌رو، ایشان ذیل آیه شریفه «وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى...» (اعراف: ۱۸۰) پس از آن‌که همه مطالب پیش‌گفته را تکرار می‌کند، می‌فرماید ما نمی‌توانیم از نفی انطباق صفات متصور و درک شده بر خداوند، به الهیات سلبی برسیم؛ چون لازمه این الهیات، نفی کمالات از خداست که درست نیست. بنابراین، درنهایت باید معانی صفات را که بیانگر کمالات است به خدا نسبت دهیم، اما با اعتراف به این‌که این معانی اشکال دارند و بدون نقص نیستند (طباطبایی، المیزان، ۸/ ۳۵۱).

بدین‌سان، ایشان تشبیه در اصل معنای صفات را می‌پذیرد، زیرا معتقد به اشتراک معنوی و وحدت تشکیکی است؛ اما باید اصل این صفات، به‌گونه‌ای تصور شود که هر صفت عین صفت دیگر و عین ذات باشد، درحالی‌که چنین تصویری برای ما ممکن نیست. می‌توان چنین نتیجه گرفت که علامه به دلیل مبانی وجودشناختی، معانی صفات را مطلقاً از خدای متعال نفی نمی‌کند؛ بلکه با اذعان به مشکل‌دار بودن معانی صفات، آن‌ها را به خدا نسبت می‌دهد.

البته در اینجا سؤالی مطرح می‌شود که آیا بدون هیچ شناخت سابق از چیزی، می‌توان بر آن حکمی را

بار نمود؟ مگر نه این که تصدیق فرع بر تصور است؟ این صفاتی را که من می‌شناسم، صفات محدود مخلوقات است و صفات نامحدود حق تعالی برای من قابل درک نیست؛ پس من هیچ تصویری از آن‌ها ندارم. در این صورت، چگونه چیزی را که هیچ شناختی از آن ندارم و برای من مجهول است، به خداوند نسبت می‌دهم؟

شاید بتوان گفت که این نسبت دادن، نه از راه مفاهیم متصور بلکه از طریق مبانی وجودشناختی ایشان همچون نظریه صدور و سنخیت، اصالت وجود، اشتراک معنوی وجود و تشکیک در مراتب هستی حاصل شده است و این که بر اساس مبانی مذکور، چنین نسبتی برای ما ثابت است و البته از سویی نیز می‌دانیم که ظرف مفاهیم و ذهن ناقص ما توانایی گنجایش و درک صفات بی‌نهایت الهی را ندارد. از این رو، انطباق این صفات متصور بر آن ذات مقدس و لاینتاهی دارای اشکال است؛ هرچند این صفات، کارکرد خاص خود - همچون شناخت ابتدایی و مورد نیاز برای هدایت انسان و نیز امکان ارتباط انسان‌ها با آفریدگار به وسیله این صفات - را دارند.

مقایسه دیدگاه علامه و قاضی سعید

علامه طباطبایی و قاضی سعید قمی، با وجود این که در دو طیف مقابل قرار دارند و به عبارتی، دو نماینده مهم الهیات اثباتی و الهیات سلبی هستند، اما یک نقطه اشتراک مهم دارند و در یک مسأله کلیدی معرفت‌شناختی به توافق رسیده‌اند و آن، ممکن نبودن ادراک اوصاف حق تعالی از راه مفاهیم صفات است. البته باید دقت شود که نقطه عزیمت و راه رسیدن به این دیدگاه مشترک، در مورد هریک از این دو اندیشمند متفاوت است؛ چرا که دیدگاه وجودشناختی و معناشناختی آن دو بزرگوار متغایر و بلکه متقابل است. درواقع، قاضی سعید از راه اصالت ماهیت و نفی صفات و نیز اشتراک لفظی و تباین تام میان خالق و مخلوق، به الهیات سلبی رسیده است و بر این اساس، بشر را عاجز از ادراک اوصاف حق تعالی می‌داند؛ حال آنکه، مبانی وجودشناختی علامه دقیقاً مقابل دیدگاه قاضی است. آن مبانی، عبارتند از نظریه صدور و سنخیت، اصالت وجود و اشتراک معنوی و تشکیک در مراتب هستی و دیگر صفات، که دیدگاه معناشناختی علامه یعنی الهیات اثباتی را به ارمغان آورده است. لیکن علامه با نظر در نقصان و محدودیت مفاهیم اوصاف که از موجودات امکانی و پیرامونی گرفته شده است و نیز محدودیت و ضعف ذهن بشر در گرفتن نقص و حد از این مفاهیم، به لحاظ معرفت‌شناختی اطلاق این صفات را به ساحت حضرت ربوبی دارای اشکال می‌داند؛ یعنی هرچند باید این صفات را به قادر ازلی و ابدی و بی حد و حدود اطلاق کرد، منتها باید توجه داشت که این نوع اطلاق، دارای اشکال «عدم درک درست و مطابق با واقع از صفات»

است.

به طور خلاصه، قاضی سعید با توجه به مبانی وجودشناختی و دیدگاه معناشناختی خاص خویش، یعنی الهیات سلبی، هم اصل صفات را از واجب تعالی نفی می‌کند و معتقد است که این صفات را نباید به نحو ایجابی به خداوند نسبت داد و هم بشر را از ادراک اوصاف واقعی حق تعالی ناتوان می‌داند؛ اما علامه طباطبایی با توجه به مبانی وجودشناختی و دیدگاه اثباتی خویش در معناشناسی اسما و صفات الهی، هرچند اصل صفات را به خداوند نسبت می‌دهد و بر آن است که حقیقت این صفات به نحو ایجابی در حق تعالی وجود دارند، اما این توجه را می‌دهد که در این اطلاق و نسبت دادن، به لحاظ معرفت‌شناختی اشکالی وجود دارد، که همان عدم درک صحیح و واقعی ما از اوصاف الهی است. پس قاضی هم اصل صفات و هم صفات متصور را نفی می‌کند؛ اما علامه اصل صفات را قبول دارد و فقط صفات متصور را رد می‌کند.

نتیجه‌گیری

در بحث معناشناسی صفات الهی، سخن درباره معنای اوصاف مشترک بین خالق و مخلوق است. عده‌ای قائل به تشبیه محض شده و برخی نیز به تعطیل و لادری گری گراییده‌اند. گروهی نیز -همچون قائلان به الهیات اثباتی و الهیات سلبی- تلاش کرده‌اند تا راهی میانه را برگزینند.

قاضی سعید قمی با طرح الهیات سلبی و الهیات فعلی سعی کرده تا از «مطلق تشبیه» رهایی یابد؛ نیز با بیان انواع معرفت در آثار خویش، همچون معرفت سلبی و معرفت فعلی و نیز معرفه الله بالله تلاش نموده تا از اشکال تعطیل معناشناختی در الهیات سلبی و «تعطیل مطلق» مصون بماند و به شناختی نسبی از خدا برسد، هرچند نتوانسته است از «مطلق تعطیل» رهایی یابد. مهم‌ترین اشکال وارد به قاضی سعید، به شناختاری بودن زبان دین برمی‌گردد و این‌که دین در راستای هدایت بندگان، شناخت‌هایی را از خالق هستی و صفات والای او به ما می‌دهد و لذا در قرآن و روایات، خداوند با صفات ایجابی توصیف شده است. از این‌رو، نفی معانی ایجابی صفات و تفسیر سلبی از آن‌ها، به تعطیل معرفت‌شناختی می‌انجامد و راه شناخت حق تعالی را بر بندگان می‌بندد و در نتیجه، آن‌ها از هدایت باز می‌دارد.

در مقابل، علامه طباطبایی در یک نوآوری بدیع و با تفتن به نقص ذاتی مفاهیم و نیز ناقص بودن ذهن انسان و ناتوانی آن در تجرید نقایص از مفاهیم، توصیف ذات لایزال و لایتناهی الهی را با این مفاهیم موجود و قابل درک دارای اشکال دانسته است، یعنی نسبت دادن صفات متصور به حق تعالی دارای اشکال «عدم درک درست و مطابق با واقع از صفات» است؛ لیکن وی به جهت مبانی وجودشناختی خاص

خویش، همچون نظریه صدور و سنخیت، اصل صفات را به خدا نسبت می‌دهد و بدین وسیله، در حرکتی نوآورانه علاوه بر حفظ موضع اثباتی خویش و نفی تعطیل معناشناختی‌ای که در الهیات سلبی مطرح است، می‌کوشد تا از اشکال تشبیه معناشناختی‌ای که بر الهیات اثباتی وارد شده است، مبرا شود. البته این پرسش مطرح می‌شود که آیا بدون هیچ شناخت سابق از چیزی، می‌توان بر آن حکمی را بار نمود و چگونه صفاتی را که هیچ شناختی از آن ندارم و برای من مجهول است، به خداوند نسبت می‌دهم؟ پاسخ به این پرسش، تنها از راه مبانی وجودشناختی علامه امکان‌پذیر است و این که بر اساس مبانی مذکور، چنین نسبتی برای ما ثابت است.

منابع

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، *اسماء و صفات حق*، تهران، سازمان چاپ و انتشارات، چاپ پنجم، ۱۳۹۲.
- ابن بابویه، محمد بن علی، *الاعتقادات*، قم، المؤتمر العالمی للشیخ المفید، چاپ دوم، ۱۴۱۴ ق.
- _____، *التوحید*، تحقیق: سیدهاشم حسینی، قم، انتشارات اسلامی جامعه مدرسین، چاپ اول، ۱۳۹۸ ق.
- ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد، *مقدمه*، بیروت، دارالکتب العلمیه، چاپ اول، بی‌تا.
- ابن فارس، احمد بن فارس *معجم مقاییس اللغة*، قم، مکتب الإعلام الاسلامی، چاپ اول، ۱۴۰۴ ق.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، *لسان العرب*، به اهتمام: سیدجمال‌الدین میردامادی، بیروت، دارالفکر و دارصادر، چاپ سوم، ۱۴۱۴ ق.
- اشعری، علی بن اسماعیل، *الابانه عن اصول الدیانة*، قاهره، دارالانصار، چاپ اول، ۱۳۹۷ ق.
- _____، *مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلیین*، آلمان-ویسبادن، فرانس شتاینر، چاپ اول، ۱۴۰۰ ق.
- تفتازانی، مسعود بن عمر، *شرح المقاصد*، قم، انتشارات شریف رضی، چاپ اول، ۱۴۰۹ ق.
- جرجانی، میرسید شریف، *شرح المواقف*، قم، انتشارات شریف رضی، چاپ اول، ۱۳۲۵ ق.
- _____، *معجم التعریفات*، قاهره، دارالفضیله، چاپ اول، ۱۳۲۵ ق.
- حلی، حسن بن یوسف، *کشف المراد*، تصحیح: آیت‌الله حسن‌زاده آملی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، چاپ اول، ۱۴۱۳ ق.
- حمصی رازی، محمود بن علی، *المنتقد من التقالید*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، چاپ اول، ۱۴۱۲ ق.
- زمخشری، محمود بن عمر، *اساس البلاغه*، بیروت، دار صادر، چاپ اول، ۱۳۹۹ ق.
- سجادی، جعفر، *فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ اول،

۱۳۷۹.

سمیح دغیم، *موسوعه مصطلحات الامام فخرالدین الرازی*، بیروت، مکتبه لبنان ناشرون، چاپ اول، ۲۰۰۱ م.
صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، بیروت، داراحیاء التراث، چاپ اول، ۱۹۸۱ م.

صلیبا، جمیل، *المعجم الفلسفی*، بیروت، الشرکه العالمیه للکتاب، چاپ اول، ۱۴۱۴ ق.
طباطبایی، محمدحسین، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، قم، مؤسسه بوستان کتاب، چاپ دوم، ۱۳۸۷.
_____، *الرسائل التوحیدیه*، بیروت، مؤسسه النعمان، چاپ اول، ۱۴۱۹ ق.
_____، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، دفتر نشر اسلامی، چاپ پنجم، ۱۴۱۷ ق.
_____، *مجموعه رسائل*، قم، مؤسسه بوستان کتاب، چاپ اول، ۱۳۸۷.
_____، *نهایه الحکمه*، قم، دفتر نشر اسلامی، چاپ اول، ۱۳۶۲.
غزالی، محمدبن محمد، *مجموعه رسائل الامام الغزالی*، بیروت، دارالفکر، چاپ اول، ۱۴۱۶ ق.
فیروزآبادی، محمدبن یعقوب، *القاموس المحیط*، بیروت، دارالکتب العلمیه، چاپ اول، ۱۴۱۵ ق.
فیض کاشانی، محمد محسن بن شاه مرتضی، *علم الیقین فی اصول الدین*، قم، انتشارات بیدار، چاپ اول، ۱۴۱۸ ق.

قاضی سعید قمی، محمد سعید بن محمد مفید، *الاربعینیات لکشف انوار القدسیات*، تهران، مرکز نشر میراث مکتوب، چاپ اول، ۱۳۸۱.

_____، *تعلیقات قاضی سعید قمی بر اثولوجیا*، تهران، انجمن فلسفه ایران، چاپ اول، ۱۳۹۸ ق.

_____، *شرح توحید الصدوق*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ اول، ۱۳۷۳.

_____، *کلید بهشت*، تهران، انتشارات الزهراء (س)، چاپ اول، ۱۳۶۲.

کلینی، محمدبن یعقوب، *الکافی*، تهران، دارالکتب الاسلامیه، چاپ چهارم، ۱۴۰۷ ق.
مطهری، مرتضی، *مجموعه آثار*، تهران، انتشارات صدرا، چاپ ششم، ۱۳۷۷.
ملایری، موسی، *خدا و انسان در اندیشه فیلسوفان مسلمان*، قم، دارالحديث، چاپ اول، ۱۳۹۶.
میرداماد، محمدباقر بن محمد، *القبسات*، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ دوم، ۱۳۶۷.
میری، فاطمه السادات، *الهیات سلبی از دیدگاه قاضی سعید قمی و امام خمینی*، تهران، نشر عروج، چاپ اول، ۱۳۹۲.

نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد، *تلخیص المحصل المعروف بنقد المحصل*، بیروت، دارالاضواء، چاپ اول، ۱۴۰۵ ق.

ولفسن، هری اوسترین، *فلسفه علم کلام*، ترجمه: احمد آرام، تهران، انتشارات الهدی، چاپ اول، ۱۳۶۸.



Essays in

Philosophy and Kalam

Vol. 51, No. 2, Issue 103

Autumn & Winter 2019 - 2020

DOI: <https://doi.org/10.22067/philosophy.v51i2.73227>

جستارهایی در

فلسفه و کلام

سال پنجاه و یکم، شماره ۲، شماره پیاپی ۱۰۳

پاییز و زمستان ۱۳۹۸، ص ۹۷-۱۲۵

واکاوی جایگاه «مرگ» در اندیشه مولانا و فلسفه وجودی و دلالت‌های برآمده از این دو دیدگاه*

مسعود حسن پور

دانشجوی دکتری فلسفه تعلیم و تربیت دانشگاه آزاد اصفهان واحد خواراسگان

Email: shabaneh111@gmail.com

دکتر علیرضا یوسفی^۱

استاد مرکز تحقیقات آموزش پزشکی دانشگاه علوم پزشکی اصفهان

Email: ar.yosefi@gmail.com

دکتر فریبا حقانی

دانشیار مرکز تحقیقات آموزش پزشکی، دانشگاه علوم پزشکی اصفهان

Email: fariba.haghani@gmail.com

چکیده

پژوهش حاضر با به کارگیری روش تحلیل محتوای کیفی به واکاوی متون و پژوهش‌های بین‌المللی در ارتباط با مرگ پرداخته است. از کلیه منابع چاپی و الکترونیکی در دسترس مبتنی بر اهداف و سؤالات پژوهش برای جمع‌آوری اطلاعات استفاده شد. تجزیه و تحلیل اطلاعات با بکارگیری نظام مقوله‌بندی قیاسی انجام شد و در فرایند آن ابتدا با کدگذاری باز مؤلفه‌ها احصاء و سپس با حذف همپوشانی و دسته‌بندی موارد، نتایج محقق شد. هدف کلی از انجام تحقیق واکاوی جایگاه مرگ در اندیشه مولانا و فلسفه وجودی و دلالت‌های برآمده از این دو دیدگاه بود. نتایج بدست آمده در مقوله‌های مرگ به مثابه یک حقیقت و مسلم‌ترین امکان‌ها، به مثابه تعالی طلبی، به مثابه اندیشه ورزی، به مثابه رهایی، به مثابه شادی، به مثابه آزمون، به مثابه غلبه بر ترس، به مثابه کنترل امیال، به مثابه تغییر و تحول تقسیم‌بندی گردیدند. بنابراین می‌توان گفت که مرگ به عنوان پایان زندگی نیست و می‌تواند به عنوان یک پل و گذر از یک دوره زندگی و ورود به دوره دیگر زندگی باشد. بنابراین می‌توان مرگ را به عنوان یک گام از زندگی تلقی نمود.

کلیدواژه‌ها: مرگ اختیاری، مولانا، مثنوی معنوی و فلسفه وجودی، تربیت.

*. مقاله پژوهشی؛ تاریخ وصول: ۱۳۹۷/۰۳/۱۲؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹۹/۰۲/۲۲.

۱. نویسنده مسئول

Analysis of the Position of "Death" in Rūmī's Thought and Existential Philosophy and the Implications of These Two Perspectives

Massoud Hassanpour

PhD Student, Isfahan Azad University, Khorasgan Branch

Dr. Alireza Yousefy

Professor of Medical Education Research Center, Isfahan University of Medical Sciences

Dr. Fariba Haghani

Associate Professor, Medical Education Research Center, Isfahan University of Medical Sciences

Abstract

The present study has used the method of qualitative content analysis to analyze international texts and research related to death. All available print and electronic sources related to the research objectives and questions were used to collect information. Data analysis was performed using the deductive classification system and in the midst of the process, first the components were counted by open coding and then the results were achieved by removing the overlap and categorizing the items. The general purpose of the research was to investigate the position of death in Rūmī's thought and existential philosophy and the implications of these two views. Results were divided into these categories: death as a truth and the most certain possibility, death as transcendence, thinking, liberation, joy, test, overcoming fear, controlling desires, and death as change and evolution. Therefore, it can be said that death is not the end of life and can be a bridge and a passage from one period of life to another. Therefore, death can be considered as a stage of life.

Key Words: Voluntary Death, Rūmī (*Mawlānā*), Masnavi-ye-Ma'navi, Existential Philosophy, Training .

مقدمه

در این نوشتار تلاش شده است مفهوم مرگ در فلسفه وجودی و اندیشه مولانا بررسی شود. تطبیق مرگ در دو نگرش مذکور و بررسی الزامات آنها هدف اصلی پژوهش می‌باشد. در فلسفه وجودی مرگ به عنوان یک مقوله تأثیرگذار در جهت دادن به زندگی، از جایگاه ارزشمندی برخوردار است. فلاسفه وجودی معتقدند جهت‌گیری نسبت به مرگ لازمه اصالت است. زیرا مرگ اصیل‌ترین امکان وجود هست که کل هستی را تهدید می‌کند. در اندیشه مولانا نیز مرگ بر خلاف درک عام که مقوله‌ای ناشناخته و ترسناک است؛ دارای الزامات اساسی است. هرچه انسان زندگی اصیل‌تری داشته باشد؛ کمتر از مرگ می‌هراسد، همانگونه که هر قدر زندگی آدمی عاری‌تر باشد، ترس از مرگ بیشتر است. مولانا با تفکیک مرگ عام و مرگ ارادی تصویری شکوهمند ارائه می‌دهد. مرگ حرکت به سوی تعالی است. اگر در زندان گشوده شود زندانیان شادمان می‌گردند. به تعبیر مولوی مرگ جداسازی گندم و کاه و راهی به وارستگی است. این نوشتار با هدف تطبیق مرگ در دو نگرش مذکور و بیان برخی دلالت‌های آنها ارائه می‌شود. بعضی تحقیقاتی یافت شده در این زمینه عبارتند از:

(۱) حکایت جان سیری در دیدگاه مولانا. شریفی نسب (۱۳۸۶). در این مقاله که در نشریه فرهنگ چاپ شده است نویسنده به تبیین فلسفه مرگ پرداخته است؛ و آن را بازگشت به عالم اصلی و جدایی نیکان از بدان دانسته است.

(۲) موت ارادی در آیین مثنوی. دزفولیان (۱۳۹۰). در این پژوهش که در فصلنامه ادیان و عرفان چاپ شده است؛ نویسنده با تفکیک مرگ ارادی و مرگ طبیعی به اهمیت مرگ ارادی اشاره می‌کند. وی معتقد است کشتن نفس در اندیشه مولانا جنبه مجازی دارد و در معنای تبدیل نفسانیات به خواسته‌های روحانی است.

(۳) حرکت متعالیه مرگ در مثنوی معنوی. بلوکی، عباسی (۱۳۹۳). این مقاله در فصلنامه علمی پژوهشی عرفانیات در ادب فارسی چاپ شده است. نویسندگان معتقدند مرگ نه تنها لازمه زندگی، بلکه تکامل حیات انسانی است و آدمی با مرگ به رهایی می‌رسد.

(۴) مرگ و موت ارادی از دیدگاه سنایی، عطار و مولانا. خدایاری (۱۳۹۵). این مقاله در فصلنامه تحقیقات تعلیمی و غنایی زبان و ادب فارسی چاپ شده است. نویسندگان معتقدند یکی از مضامین مولوی مرگ و مرگ طلبی است. در چنین مرگی، مفهومی ارزشی نهفته است؛ به گونه‌ای که اگر مرگ طبیعی همه انسانها را در بر می‌گیرد، مرگ اختیاری فقط شامل برگزیدگان می‌شود. از نظر مولانا با مرگ حیات متوقف نمی‌شود؛ بلکه خروج از زندان و رهایی است.

روش شناسی پژوهش: در این مقاله به روش تحلیل محتوای کیفی، نظام مقوله بندی قیاسی به واکاوی متون و پژوهش های موجود در ارتباط با فلسفه وجودی و اندیشه مولانا پرداخته است. حوزه پژوهش کلیه منابع چاپی و الکترونیکی بوده است که با روش نمونه گیری نظری مبتنی بر اهداف و سؤالات پژوهش با ابزار فیش برداری، سندکاوی شده است. سپس مقوله های ارائه شده جهت اعتبار بخشی و بررسی در اختیار تعدادی از صاحب نظران فلسفه وجودی و آشنا با اندیشه مولانا قرار گرفته؛ و جمع بندی نظرات آنها در الگوهای نهایی لحاظ شده است.

یافته های پژوهش

این پژوهش به تبیین جایگاه مرگ در فلسفه وجودی و اندیشه مولانا پرداخته است. بر این اساس برای هر قسمت یافته های پژوهشی ابتدا به صورت کدگذاری آورده شده است. سپس به صورت مختصر به شرح کدها پرداخته شده است. آنگاه مطالب جمع بندی شده است.

جدول (۱): مرگ در فلسفه وجودی

گزاره های استخراج شده	سند	مفاهیم دریافت شده
انسان راهرو، بین قطب یقین و بی یقینی در نوسان است. کی پرگور می گوید با روبرو شدن با مرگ به فردیت خویش دانستگی پیدا می کنیم.	دستغیب، ۱۳۵۴ ۱۲۲:	-انسان نوسان بین یقین و تردید -مواجهه با مرگ و فردیت
مرگ دازاین پذیرش تنهای مندی و استقبالی داوطلبانه از هستی است. مرگ برای هایدگر نزدیک ترین امکان دازاین است. حقیقی گرفتن مرگ نشان از یقینی دارد که از نوع دیگر است و سرآغازین تر از هر گونه یقین و قطعیت منسوب به هستندگانی است که در درون جهان در معرض مواجهه می آیند.	هایدگر، ۱۳۸۹: ۵۸۰	مرگ و تنهای مندی مرگ نزدیک ترین امکان -مرگ نخستین یقین هستندگان
حقیقت فراروی ماست، ولی ما از آن غافلیم. تا انسان در برابر مرگ قرار نگیرد و خطر آن را حس نکند به حقیقت آن دست نمی یابد. بودن ما بودن است برای مرگ. انسان موجودی است که	ادوارد، ۱۳۷۷: ۱۷۷	مرگ حقیقی پیش رو -مواجهه با مرگ و آگاهی دازاین -انسان و اندیشه در باب

با اندیشه درباره بودن، بودن خویش را در بازی می‌بیند. بودن او در مخاطره است.		«بودن»
هنگامی که مرگ روی می‌دهد، امکان‌های آن فرو نشانده می‌شوند اما از دست نمی‌روند. در واقع مرگ به گونه‌ای چشمگیر امکان من است. زیرا تحقق ناگزیر است و در اصل‌ترین شیوه شخصی و بدون امکان هرگونه پرهیز یا جانشینی توسط من به تحقق خواهد پیوست. افزون بر آن مرگ امکانی است که نه تنها بر تمام امکان‌های دیگر فرمان می‌راند؛ چرا که آنها را به ناگاه فرو می‌نشاند. بلکه در همان حال که مورد انتخابند نیز بر آنها سنگینی می‌کند.	ه.ج. بلاکهام، ۱۳۹۳: ۱۴۷	- مرگ و امکان‌های آن - ناگزیر بودن امکان مرگ - مرگ اصل‌ترین امکان‌ها - فرمانروایی مرگ بر امکان‌ها
دازاین به خاطر اینکه می‌داند، زمانی خواهد مرد به نیستی و هستی خودش و دیگران می‌اندیشد. به این ترتیب از دیگر هستندگان متمایز می‌شود.	سارتر، ۱۳۹۰: ۲۰۴	- مرگ اندیشی تمیزگر دازاین
مرگ آزادی و گزینش را می‌سازد. ... اگر مرگ در میان نبود همه ما همه امکانات را می‌آزمودیم و به هم شبیه می‌شدیم.	سارتر، ۱۳۹۰: ۲۰۶	- مرگ سازنده گزینش‌ها - مرگ محدودکننده امکان‌ها - مرگ عامل تمایز انسانها
مرگ انسان را ناگزیر به اندیشیدن به معنای هستی می‌کند.	سارتر، ۱۳۹۴: ۳۳۹	- ناگزیری انسان به اندیشه در هستی
مرگ یک قطعیت است. امکانی است که به قطعیت و یقین تبدیل می‌شود و هر امکان دیگر را مسدود می‌کند.	احمدی، ۱۳۸۱: ۴۸۷	- قطعیت امکان مرگ - مرگ تحدید کننده امکانها
فلسفه اساساً پاسخی است در برابر مساله مرگ. ... انسان اگر ناگزیر از مواجهه با مرگ نبود وارد تفکر فلسفی نمی‌شود.	مگی، ۱۳۸۹: ۱۴۵	- فلسفه پاسخ به مقوله مرگ - مواجهه با مرگ و اندیشه وری
مرگ امکانات دازاین را محدود کرده به آنها تعین	هایدگر، ۱۳۸۷:	- مرگ محدود کننده امکانها

شماره ۱۰۳	جستارهایی در فلسفه و کلام	۱۰۲
می‌بخشد.	۶۴	— تعیین بخشی مرگ به امکانها
در زندگی روزمره مان مرگ معمولاً مورد غفلت قرار می‌گیرد. اعمال و رفتار ما در زندگی دوران معاصر نمونه بارزی از غفلت از مرگ است.	هایدگر، ۱۳۸۷: ۶۵	— غفلت دازاین از مرگ — روزمرگی‌ها و غفلت از مرگ
مرگ می‌تواند به ما در فهم خویشتن در تمامیت خود یاری رساند؛ مشروط به اینکه آن را به منزله خاص‌ترین امکان خود بپذیریم.	هایدگر، ۱۳۸۷: ۶۶	— مرگ ابزار خودشناسی — مرگ به منزله خاص‌ترین امکان
اگر ما چشم انتظار مرگ خویش باشیم به نحو اصیل با خویشتن مواجه خواهیم شد. در آن صورت آنچنان که هایدگر اظهار می‌دارد می‌توانیم زندگی خود را با آزادی به سوی مرگ سپری کنیم.	هایدگر، ۱۳۸۷: ۶۶	— مواجهه با خویش و استقبال از مرگ — اصالت و استقبال از مرگ
مرگ نشان می‌دهد که انسان بقا ندارد؛ بلکه او در برابر نیستی قرار دارد.	نصری، ۱۳۸۷: ۲۱۹	— مرگ و تناهی مندی دازاین — انسان در آستانه نیستی
هرکسی تنها می‌میرد و با مرگ دیگری نمی‌تواند به حقیقت مرگ پی برد.	هایدگر، ۱۳۸۷: ۶۵	— تجربه منحصر به فرد مرگ
از دیدگاه هایدگر، جهت‌گیری نسبت به انتهای زندگی (حل و فصل مرگ) است که برای اصالت حیاتی است.	Marjorie Grene, 1952: 266	— اندیشه در باب مرگ و اصالت — ضرورت جهت‌گیری انسان به مرگ
مرگ اصیل‌ترین شکل امکان وجود هست که کل هستی را تهدید می‌کند.	Zohreh Shariatinia, 2015: 92 – 97	— مرگ اصیل‌ترین امکان — مرگ و تهدید هستی
دانستن در مورد مرگ منجر به شناخت وجود می‌شود.	Zohreh Shariatinia,	— معرفت به مرگ و معرفت وجود

	2015: 92 – ۹۷	
مرگ ویژگی منحصر به فرد بشر مرگ ویژگی حیوانات	Zohreh Shariatinia, 2015: 92 – ۹۷	هایدگر مرگ را به عنوان ویژگی های کامل بشر قلمداد می کرد. از دید او، فقط حیوانات نابود شده و از دولت مرگ محروم می شوند.
– مرگ پایان وجود مرگ تحدید کننده هستی مرگ تعریف گر وجود مرگ همکار وجود	Heidegger,2 014: 302	انتهای دنیا مرگ است. انتهایی که به وجود تعلق دارد و کل وجود را تحدید و تعریف می کند. مرگ همکار وجود است.
دازاین و درک پدیده مرگ امکان مندی دازاین و مرگ	Filiz Peach,2000	درک پدیده مرگ مشمول فهم وجود دازاین به عنوان یک کل است. اگر دازاین به لحاظ وجودی به عنوان یک امکان شناخته می شود، در این صورت مشخص می شود که وجود اصیل دازاین در کلیت خود "وجود معطوف به مرگ" است.
اصالت و اندیشه در باب مرگ عدم اصالت و اندیشه در باب مرگ	Filiz Peach,2000	هایدگر برای توضیح دیدگاه هایش در مورد مفهوم وجودی مرگ، بین دو شکل اساسی از وجود - اصیل و غیر اصیل - تمایز قائل می شود.
مرگ دازاین و اضطراب مرگ دازاین و پایان امکان ها منحصر به فرد بودن مرگ آدمیان	Filiz Peach,2000	مواجهه با مرگ خویش تفاوت بسیار زیادی با مواجهه با مرگ دیگران دارد. مرگ من به معنای پایان امکانات من، فروپاشی کامل و پایان دنیای من است. ترس از مرگ ناشی از ترس از انقراض من به عنوان یک انسان است. این مسئله اضطراب زیادی را به من تحمیل می کند.
کنار آمدن با مرگ دیگران مواجهه ناپذیری با مرگ	Filiz Peach,2000	من شاید بتوانم با مرگ دیگران کنار یایم، اما مواجهه با مرگ خودم عملاً برای من غیر ممکن

خویش تجربه ناپذیری مرگ دازاین پایان دازاین با مرگ خویش		است. دازاین نمی تواند مرگ خود را تجربه کنه؛ تا زمانی که دازاین وجود دارد، او کامل نیست. یعنی هنوز برخی از امکانات او بلااستفاده است. اما اگر دازاین بمیرد در این صورت دیگر وجود نخواهد داشت.
- عارضی نبودن مرگ دازاین - مرگ امکان همیشه دازاین - دازاین و امکان پرورش مرگ خویش	ه. چ. بلاکهام، ۱۳۹۳: ۱۴۷	مرگ مرا فرو نمی خواباند. رویدادی نیست که بر من واقع شود، بلکه از همان آغاز یکی از امکانهای خود من است که آن را در درون خود می پرورانم.
- هستی به مثابه فعلیت بخشی مرگ - دازاین و پرورش مرگ خویش - دازاین و اندیشه در باب مرگ	هایدگر، ۱۳۸۹: ۵۷۳	اگر مراد از هستی به سوی مرگ گونه ای «فعلیت بخشی» به مرگ نباشد این هستی چنین دلالتی نمی تواند داشت. خود را در قرب پایان امکان آن مقیم ساختن. رفتاری از این گونه در حکم اندیشیدن به مرگ است.

جدول (۲) مفاهیم برآمده از دیدگاه فلسفه وجودی درباره جایگاه مرگ پس از حذف همپوشانی ها

مفاهیم دریافت شده	مفاهیم استخراج یافته
- انسان در نوسان بین یقین و تردید - مرگ نخستین یقین هستندگان - مرگ حقیقتی پیش رو - قطعیت امکان مرگ	مرگ به مثابه یک حقیقت
- مرگ و تناهی مندی - مرگ و تناهی مندی دازاین	مرگ به مثابه تناهی مندی
- مواجهه با مرگ و آگاهی دازاین - انسان و اندیشه در باب «بودن»	مرگ به مثابه آگاهی

	- مواجهه با مرگ و فردیت - مرگ سازنده گزینش‌ها
مرگ به مثابه مسلم‌ترین امکان	- ناگزیر بودن امکان مرگ - مواجهه ناپذیری با مرگ خویش - مرگ اصیل‌ترین امکان‌ها - فرمانروایی مرگ بر امکان‌ها - مرگ نزدیک‌ترین امکان - تعیین بخشی مرگ به امکان‌ها - مرگ دازاین و پایان امکان‌ها - مرگ به منزله خاص‌ترین امکان - امکان مندی دازاین و مرگ - مرگ و تهدید هستی - مرگ تحدید کننده هستی - مرگ امکان همیشگی دازاین - دازاین و امکان پرورش مرگ خویش
مرگ به مثابه اندیشه ورزی	- ناگزیری انسان به اندیشه در هستی - مواجهه با خویش و استقبال از مرگ - مواجهه با امکان مرگ و اندیشه وری - اندیشه در باب مرگ و اصالت - دازاین و اندیشه در باب مرگ - فلسفه پاسخ به مقوله مرگ - مرگ اندیشی تمیزگر دازاین - عدم اصالت و اندیشه در باب مرگ
مرگ به مثابه تعالی طلبی	- مرگ ابزار خودشناسی - ضرورت جهت گیری انسان به مرگ - اصالت و استقبال از مرگ - معرفت به مرگ و معرفت وجود

	- دازاین و پرورش مرگ خویش - مرگ عامل تمایز انسانها
مرگ به مثابه تجربه شخصی و منحصر بفرد	- تجربه منحصر به فرد مرگ - مرگ ویژگی منحصر به فرد بشر - دازاین و درک پدیده مرگ - تجربه ناپذیری مرگ دازاین

مرگ به مثابه امکانی وجود شناختی

اگزیستانسیالیسم^۱ و رویکرد پدیدارشناسی^۲ آن به گونه‌ای مخالفت با فلسفه غرب بود. فلسفه‌ای که در آن همواره بین فاعل شناسا و جهان مورد شناخت یک تقابل وجود داشت. اگزیستانسیالیسم اربابی انسان در برابر طبیعت را در مقوله شناخت از بین برد. بنابراین در تحلیل فلاسفه وجودی مخصوصاً هایدگر^۳ وجود و هستی تجربه بی‌واسطه ما می‌باشد. هایدگر می‌گوید: «تا انسان در برابر مرگ قرار نگیرد و خطر آن را حس نکند به حقیقت آن دست نمی‌یابد. در این اندیشه بودن ما بودنی است برای مرگ. پس لازمه فهم درست از «هستی»، باورمندی به «مرگ» است. زیرا مرگ زمینه درک درست هستی را فراهم می‌کند. در واقع در رویارویی با مرگ، آدمی بودن خود را احساس می‌کند. دلهره ناشی از تنهایی با تصور انسان از مرگ، پدید می‌آید. زیرا اندیشیدن به آینده، تجسم مرگ را در پی دارد. از طرفی چنین تفکری درباره مرگ سبب معنابخشی زندگی می‌شود؛ و او را از پوچی برحذر می‌دارد. هایدگر مرگ را اصلی‌ترین و نزدیک‌ترین امکان وجودشناختی می‌داند، که به معنای پذیرش تنهایی‌مندی و استقبالی داوطلبانه از هستی است. در تعبیر هایدگر «حقیقی گرفتن مرگ نشان از یقینی دارد که از نوع دیگر است و سرآغازین تر از هر گونه یقین و قطعیت منسوب به هستندگانی است که در درون جهان در معرض مواجهه می‌آیند.» (هایدگر، ۵۸۰).

مرگ توان حذف همه امکان‌های دیگر را دارد؛ به گونه‌ای که معنایابی زندگی به آن بستگی دارد. انسان بدون فهم مرگ، نمی‌تواند به فهم اصیل هستی برسد. سارتر^۴ باور داشت که توجه با آینده و تقابل ذهن با مقوله مرگ سبب اضطراب انسان است. چنین اضطرابی سبب کاهش احساس بی‌هویتی می‌گردد. به همین دلیل سارتر مرگ را «سر هستی» می‌دانست. زیرا او شبیه همه اگزیستانسیالیست‌ها معتقد بود مرگ تنها

^۱ Existentialism

^۲ phenomenology

^۳ Heidegger

^۴ Jean-Paul Sartre

چیزی است که دروغ نمی‌گوید. در اندیشه هایدگر «هنگامی که مرگ روی می‌دهد، امکان‌های آن فرو نشانده می‌شوند اما از دست نمی‌روند. مرگ رویدادی نیست که بر من واقع شود، بلکه یکی از امکان‌هایی است که آن را در درون خودم می‌پرورانم. در واقع مرگ به گونه‌ای چشمگیر امکان من است. زیرا تحققش ناگزیر است و در اصیل‌ترین شیوه شخصی و بدون امکان هرگونه پرهیز یا جانشینی توسط من به تحقق خواهد پیوست. همچنین مرگ امکانی است که نه تنها بر تمام امکان‌های دیگر فرمان می‌راند؛ چرا که آنها را به ناگاه فرو می‌نشانند. بلکه در همان حال که مورد انتخابند نیز بر آنها سنگینی می‌کند.» (ه.ج بلاکهام، ۱۴۷).

در واقع مرگ تحدیدکننده اختیار آدمی است. به این معنا که اگر مرگ نبود، فرصت آزمودن امکان‌ها وجود داشت و بنابراین هیچ تفاوتی میان هستندگان پدید نمی‌آمد. در واقع این همان چیزی است که می‌توان گفت، کیفیت مواجهه با مرگ، باعث می‌شود انسان نسبت به هستی اندیشناک باشد. به گونه‌ای که حضور اندیشمندانه آدمی، ناشی از رویارویی او با محدودیت‌هایی است که مرگ ایجاد می‌کند. اینکه، فلسفه را پاسخ به مساله مرگ دانسته‌اند، ناظر بر همین مفهوم است. «انسان اگر ناگزیر از مواجهه با مرگ نبود، وارد تفکر فلسفی نمی‌شد.» (مگی، ۱۴۵).

در این اندیشه، مرگ نه یک رخداد طبیعی، بلکه به عنوان یک «امکان وجودی» است. مرگ فقدان «وجود» و پایان حیات است. بر اساس تحلیل پدیدارشناسانه مرگ، تجربه آدمی از مرگ، سبب امکان درک و تحلیل آن نمی‌شود. زیرا او دیگر توان شناخت مرگ را ندارد و دریافتی از اینکه «مرگ من چه بوده است؟» ندارد. در واقع مرگ تجربه‌ای است که برای دیگران روی می‌دهد؛ و درک انسان از مرگ نیابتی است. هیچ کس نمی‌تواند جای فرد دیگری بمیرد؛ و قادر نیست دیگری را از مرگ خاص خودش نجات دهد. به تعبیر هایدگر «هنگامی که می‌بینیم شخص دیگری می‌میرد، ما شاهد انتقال یک نوع از هستی به هستی دیگر هستیم. پس مرگ غیر قابل انتقال و شخصی‌ترین امکان وجودی است. بنابراین هرچند مرگ بیرون از زندگی آدمی است، ولی از بین برنده همه توانمندیهای اوست. پس انسان ناگزیر است با مرگ روبرو شود و به عنوان امکان پیشینی آن را بپذیرد. درباره تمیز بین آماده شدن برای مرگ و حضور بالفعل آن باور دارند، در صورتی که آنچه فرا می‌رسد، آن چیزی نباشد که من برایش آماده‌ام؛ آمادگی من امری بی‌معنی است؛ اما اگر آنچه فرا می‌رسد همان باشد که من برایش آماده‌ام؛ آمادگی من در بهترین حالت همان مرگ است. «اگر ما چشم انتظار مرگ خویش باشیم به نحو اصیل با خویشتن مواجه خواهیم شد.» (نصری، ۶۶).

جدول (۳): مرگ در اندیشه مولانا

گزاره‌های استخراج شده	سند	مفاهیم دریافت شده
مرگ به مانند شکستن زندان و رهایی یافتن از چاه تاریک این دنیا به گلشنی دلکش و گسستن غل و زنجیر این دنیای مادی است.	شـیمل، ۱۳۷۰: ۴۵۱	- مرگ رهایی از زندان تعلقات - مرگ ورود به دنیای زیبایی‌ها
... با این معنا مرگ هم عید می‌شود، مردن هم معنای تازه پیدا می‌کند و به جای آنکه مغلوبیت باشد، غالبیت می‌شود. لیک نه مرگ طبیعی، بل مرگ ارادی که عین قربان کردن است. خویش فربه می‌نماییم از پی قربان عید کان قصاب عاشقان بس خوب وزیبا می‌کشد	سـروش، ۱۳۷۹: ۷۹	- مرگ به مثابه عید مؤمن - مرگ به مثابه پیروزی - مرگ ارادی و قربانی خویش
مولانا یکی از نشانه‌های صدق ایمان را آن می‌داند که مؤمن در بلا نیز لذت حق را بچشد و جزع و فزع ننماید و در مرتبه‌ای برتر از مرگ خوشنود باشد. دلیل این امر آن است که مرگ عرصه پنهانی است و رازآلودگی آن برای خاکیان پایان‌پذیر نخواهد بود.	کمپانی زارع، ۱۳۹۶: ۱۸۴	- مرگ به مثابه آزمون ایمان - رازناکی و ناشناختگی مرگ
مرگ اندیشی، مرگ سابرکتیو است. مرگ اندیشی به معنای مرگ آگاهی و خبر داشتن از مرگ نیست. بلکه به معنای اندیشیدن مدام به مرگ است.	ملکیان، ۱۳۹۳: ۶۷	- مرگ اندیشی و آگاهی از مرگ - مرگ اندیشی و شهود باطنی به مرگ
مرگ رهایی از این دنیای رنج و بازگشت به سرزمین واقعی خودمان است. به	SefikCan 2006:	- مرگ به مثابه رهایی - مرگ به مثابه بازگشت به اصل

همین دلیل، مرگ یک رهایی است. مرگ رهایی روح از زندان تن است - بازگشت به دنیای روح برای پیوستن به زیبایی مطلق. این مسئله است که وحشت مرگ را از بین برده و آن را شیرین می‌کند. به همین دلیل، شبی که مولانا درگذشت را «شب عروسی» می‌نامند.	271 - ۲۷۲	- شیرینی مرگ برای عارفان
هرکس که شیر دنیا و دلاور هوی باشد؛ به دنبال شکار و روزی دنیایی می‌رود، ولی شیر حق در صدد جستن از قید تن و رستن از بند دنیاست. چون شیر حق در مرگ و فنای از دنیا و تعلقات آن، وجودهای بیشمار می‌بیند. از این رو همچون پروانه وجود خود را می‌سوزاند و هوای نفسانی‌اش را می‌کشد. شیر دنیا جوید اشکاری و برگ شیر مولا جوید آزادی و مرگ چونکه اندر مرگ بیند صد وجود همچو پروانه بسوزاند وجود	زمانی، ۱۳۸۱: ۱۱۱۹	دل‌بستگی دنیا و ترس از مرگ - مرگ رهایی از بند تعلقات - مرگ تعالی وجودی
مرگ کین جمله از او در وحشت‌اند می‌کنند این قوم بر وی ریشخند این وحشت و بیم و غم و اندوه که بر دل انسانهای معمولی مستولی است، بر دل مردان الهی کارگر نیست و از ارباب بر دل آنها ناتوان است. این‌ها نه تنها مرگ را به عنوان یکی از مراحل حیات که	خدایاری، ۱۳۹۵: ۸۶	- ترس مردم عوام از مرگ - بی‌باکی از مرگ در مردان الهی - مرگ یکی از مراحل حیات

		موجب زایش ثانی می‌شمرند و پیوسته بدان ریشخند می‌زنند.
هر زمان نو می‌شود دنیا و ما بی خبر از نوشدن اندر بقا پس تو را هر لحظه مرگ و رجعتی است مصطفی فرموده دنیا ساعتی است مولانا در پی بیان این واقعیت است که جهان و انسان در حال تغییر و تکامل است. به انسان توصیه می‌کند که از این تحولات و دگرگونی‌ها نهراسد، و مرگ را عدم و نیستی و پایان زندگی ندانند؛ بلکه مرگ را تحولی عظیم و رسیدن به حیاتی جاودانه بدانند.	محمدیانی، ۵۵: ۱۳۹۳	مرگ به مثابه تغییر و تحول توصیه به ترسیدن از مرگ مرگ به مثابه بیداری از خواب مرگ ورود به جاودانگی
زنگیان گویند خود از ماست او رومیان گویند بس زیباست او چون بزاید در جهان جان وجود پس نماند اختلاف بیض و سود مولوی مرگ را به تولد جنینی مانند می‌کند، آنجا که با تولد ماهیت جنین نمایان می‌شود که کودک زنگی است یا رومی.	خزانیه، ۱۳۷۶: ۲۳۱	مرگ به مثابه تولد مرگ پیدایی حقیقت آدمی
مرگ هریک ای پسر هم‌رنگ اوست پیش دشمن دشمن و بردوست دوست مردان خدا قبل از مرگ اضطراری خود به مرگ ارادی و گسستن از تعلقات غیرخدایی روی می‌آورند و از تمامی رذیلت‌ها خود را رها نموده تا به مقام فنا و	خدایاری، ۸۶: ۱۳۹۵	استقبال مردان خدا از مرگ مرگ ارادی و گسستن تعلقات تناسب مرگ و زندگی آدمی

بقا نائل می‌شوند.		
جوزها بشکست و آن کآن مغز داشت بعد کشتن روح پاک نغز داشت مولوی مرگ را شکسته شدن گردو می‌داند همان سان که با شکستن گردو مغز آن نمایان می‌شود؛ بامرگ پوخته ظاهری جسم کنار می‌رود و حقیقت نمایان می‌شود.	خزان—ه، ۱۳۷۶: ۲۳۱	- مرگ پیدایی حقیقت آدمی - مرگ کنار رفتن ظواهر
ای حیات عاشقان در مردگی دل نیایی جز که در دل بردگی مولوی در داستان طوطی و بازرگان مرگ اختیاری را نوعی ظهور و تجلی حق می‌داند که به هر کسی خود را نمی‌نمایاند. تجلی حق به وارستگان زندگی می‌بخشد.	بلوکی، عباسی، ۱۳۹۳: ۱۴۵	- تاکید بر مرگ اختیاری - مرگ تجلی حقیقت آدمی - مرگ زندگی دوباره
تلخ نبود پیش ایشان مرگ تن چون روند از پاه و زندان در چمن مرگ حرکتی به سوی تعالی است. مرگ برای عارفان صافی نعمت و رهایی از زندان است. اگر در زندان گشوده شود زندانیان نه تنها ناراحت نمی‌شوند بلکه شادمان می‌شوند.	جعفری، ۱۳۶۳: ۱۵۷	- مرگ حرکتی تعالی بخش - مرگ به مثابه رهایی از زندان - عارفان شادمانی از مرگ
دانه لایق نیست در انبار کاه کاه در انبار گندم هم تباه به تعبیر مولوی فلسفه مرگ جداسازی نیکان و بدان (گندم و کاه) از یکدیگر است.	شریفی نسب ۱۳۸۶: ۴۳۶	- مرگ جدا کننده نیکان و بدان

هیچ مرده نیست پر حسرت ز مرگ حسرتش آن است کش کم برد برگ ورنه از چاهی با صحرا افتاد در میان دولت و عیش و گشاد مرگ از دیدگاه مولانا فتح بابی به عالم کمال و الوهیت است که با این طرز اندیشه سالک خواهان و دوستدار مرگ می باشد.	شریفی نسب، ۱۳۸۶: ۴۳۶	- مرگ دریچه ای به سوی کمال - سالکان و شوق به مرگ
ای خنک آن را که پیش از مرگ مرد یعنی او از اصل این رز بوی بود مراد از مرگ اختیاری این است که آدمی با برنامه های الهی و عرفانی بر خودبینی و انانیت خود چیره آید و دیو نفس را به زنجیر عقل و ایمان درکشد.	زمانی، ۱۳۹۳: ۱۷۴	- مرگ ارادی و همراهی با خدا - مرگ ارادی و تسلط بر خویش - مرگ ارادی و کنترل نفس
شیخ فرمود در جنازه من دهل آرید و کوس با دف زن مولانا و یارانش خود را ابناء السرور می دانستند. بدین جهت نگاهشان به مرگ نگاه اشک و آه و ماتم عزا نبود. چنانچه شیخ صلاح الدین زرکوب وصیت کرد که پیکرش را به آیین سوگ و عزا تشییع نکنند؛ بل آیین جشن و سماع برپای دارند.	زمانی، ۱۳۹۳: ۱۷۷	- شادی مواجهه با مرگ - شادمانی مرگ و پرهیز از عزا
آن دگر گفت آر نبودی مرگ هیچ که نیرزیدی جهان پیچ پیچ خرمنی بودی به دشت افراشته مهمل و ناکوفته بگذاشته	زمانی، ۱۳۹۳: ۱۷۹	- مرگ به مثابه ارزشمندی جهان - مرگ به مثابه تکامل آدمی - مرگ جدا کننده کاه و گندم

		مولانا در فقره‌ای دیگر می‌گوید اگر مرگ نبودی جهان بی ارزش بودی. زیرا زنی‌ره تکامل از هم می‌گسستی و کمال منقطع می‌شدی و بشر به سان خرمنی ناکوفته که کاه و دانه‌اش به هم درآمیخته است مهمل بر زمین می‌ماندی.
مرگ پیش از مرگ این است ای فتی این چنین فرمود ما را مصطفی نی چنان مرگی که در گوری روی مرگ تبدیلی که در سوری روی موت ارادی را مرگ تبدیلی و فنای عرفانی و ولادت دوم نیز می‌گویند. و مقصود از خوگذشتگی و تسلیم شدن پیش اراده و مشیت حق تعالی و به عبارت دیگر از خویش رستن و به حق پیوستن و یا از خود مردن و به حیات الهی زنده شدن است.	همایی، ۱۳۶۹: ۷۸۷	– مرگ ارادی به مثابه تولد دوباره – مرگ ارادی، غرق شدگی در خدا – مرگ ارادی به مثابه رستگاری
مولانا مخاطب خود را به بازنگری در نحوه زیستن ترغیب می‌کند و به تأمل در تقابل مرگ و زندگی و می‌دارد که در آن غفلت آدمی به چالش کشیده می‌شود. زیرا انسان با مرگ از بین نمی‌رود.	مولفان، ۱۳۹۵: ۶۷	– مرگ به مثابه تداوم زندگی – دعوت به تأمل در مرگ
عشق آن شعله‌ست کو چون برفروخت هرچه جز معشوق باقی جمله سوخت ماند الا الله باقی جمله رفت شاد باش ای عشق شرکت‌سوز زفت	William C.Chittick, 2005: 82	– مرگ و درک حقیقت واحد – مرگ عاشقانه و درک حقیقت – مرگ عاشقانه و بصیرت افزایی – مرگ عاشقانه و درک اصیل از خدا

		درمان چند خدایی، مرگ نفس است؛ وقتی انسان به وسیله عشق از عرصه محو شود، چنین مرگی فرا می‌رسد. در اصل چنین عشقی چشم بصیرت می‌بخشد و به انسان می‌فهماند که تنها خداست که حقیقت دارد:
ظاهرش مرگ و به باطن زندگی ظاهرش ابتر، نهان پابندگی در نظر مولانا مرگ زمانی لذت بخش است که انسان بعد از مرگ زندگی روحانی و معنوی خود را آغاز کند. به همین خاطر از قول امام علی می‌گوید:	رازنسی، نیرومند، ۲۳:۱۳۹۱	- مرگ و زندگی معنوی
مرگ به عنوان یک واقعیت آبژکتیو با آگاهی از مرگ و با اندیشیدن به مرگ و اضطراب و هراس نسبت به مرگ به عنوان امری سابژکتیو تفاوت دارد. واقعیت آبژکتیو مرگ نقطه ختم زندگی است. اما اندیشیدن به آن واقعیت نه تنها نقطه ختم زندگی نیست؛ بلکه در نگاه برخی اصلاً نقطه شروع زندگی است. پس مرگ سابژکتیو با مرگ آبژکتیو فرق دارد. هیچ کس با این حقیقت که مرگ آبژکتیو نقطه پایان زندگی است مخالفتی ندارد؛ اما مرگ سابژکتیو به معنای اندیشیدن به مرگ موضوع اختلاف است.	ملکیان، ۶۷:۱۳۹۳	- تفاوت مرگ آبژکتیو و سابژکتیو - مرگ آبژکتیو و پایان زندگی - مرگ سابژکتیو و تولد دوباره - وحدت نظر در مرگ آبژکتیو - اختلاف نظر در مرگ سابژکتیو
مولانا مرگ را رشد از طریق انتقال از	شریفی	مرگ و تعالی آدمی

یک نشئه به نشئه دیگر می‌داند. به زعم او مردن یک انتقال است. هراس از مرگ عموماً بدلیل ناشناخته بودن آن و بیشتر به دلیل هراس از نیستی است. ... از این دیدگاه مرگ شکل تغییر یافته زندگی است.	نسب، ۱۳۸۶: ۴۳۶	ترس از مرگ و ناشناختگی آن - مرگ شکل تغییر یافته زندگی
مولانا در تشییع پیکر یارانش آیین رقص و سماع برپا می‌داشت و این فعل نامعهود او، قشریان را می‌انگیخت؛ و چون اعتراض می‌آوردند که این چه بدعت است؟ پاسخ می‌داد: قاریان در پیشاپیش مرده نشان می‌دهد که وی مؤمن بوده است، و قولان گواهی می‌دهند که این مرده هم مؤمن بوده و هم عاشق. پس عزا بر خود کنید ای خفتگان زان که بد مرگی است این خواب گران روز مُلک است و گه و شاهنشاهی گـر تو یک ذره از ایشان آگهی	زمانی، ۱۳۹۳: ۱۷۸	- عشق و شادی نسبت به مرگ - عشق ورزی نسبت به مرگ
مرگ برای مولانا معنای دیگری دارد و این چیزی است که عارفان مشتاق به دستیابی به آن هستند. مولانا از این نوع مرگ را به برداشتن حجاب توصیف می‌کند.	Morteza Shajari, 2012	- مرگ ارادی و غرق شدگی در خدا - مرگ و رهایی از حجاب‌ها دنیوی
از نظر مولانا و ویتمن مرگ راهی برای رهایی روح از زندان تن است. روح پس از رهایی به معشوق الهی می‌رسد. به	رازنسی، نیرومند، ۱۳۹۱: ۲۳	- مرگ به مثابه رهایی از زندان تن - مرگ ارادی و غرق شدگی در خدا - شیرینی مرگ برای عارفان

		همین دلیل مرگ برای آنها شیرین و دوست داشتنی است. به روز مرگ چو تابوت من روان باشد گمان مبر که مرا درد این جهان باشد
--	--	---

جدول (۴): مفاهیم برآمده از دیدگاه مولانا درباره مرگ پس از حذف همپوشانی‌ها

مفاهیم دریافت شده	مفاهیم استخراج یافته
- مرگ رهایی از زندان تعلقات - مرگ ارادی و گسستن تعلقات - مرگ کنار رفتن ظواهر - مرگ به مثابه رهایی از زندان تن - مرگ رهایی از حجاب‌ها دنیوی	مرگ به مثابه رهایی
- مرگ به مثابه عید مؤمن - مرگ ورود به دنیای زیبایی‌ها - مرگ به مثابه پیروزی - شادی مواجهه با مرگ - شادمانی مرگ و پرهیز از عزا - عشق ورزی نسبت به مرگ - شیرینی مرگ برای عارفان - مرگ عاشقانه و درک حقیقت - مرگ عاشقانه و بصیرت افزایی - مرگ عاشقانه و درک اصیل از خدا	مرگ به مثابه شادی
- مرگ به مثابه آزمون ایمان - مرگ جدا کننده کاه و گندم - مرگ به مثابه بیداری از خواب - مرگ جدا کننده نیکان و بدان	مرگ به مثابه آزمون

مرگ به مثابه غلبه بر ترس	ـ مرگ اندیشی و آگاهی از مرگ ـ رازناکی و ناشناختگی مرگ ـ ترس مردم عوام از مرگ ـ توصیه به ترسیدن از مرگ ـ ترس از مرگ و ناشناختگی آن ـ بی باکی از مرگ در مردان الهی ـ دلبستگی دنیا و ترس از مرگ
مرگ به مثابه حرکتی تعالی بخش	ـ مرگ حرکتی تعالی بخش ـ مرگ دریچه‌ای به سوی کمال ـ مرگ سابرکتیو و تولد دوباره ـ مرگ تعالی وجودی ـ مرگ به مثابه تولد
مرگ به مثابه کنترل امیال	ـ مرگ ارادی و همراهی با خدا ـ مرگ ارادی و تسلط بر خویش ـ مرگ ارادی و کنترل نفس ـ مرگ ارادی و قربانی خویش ـ مرگ ارادی به مثابه تولد دوباره ـ مرگ ارادی، غرق شدگی در خدا ـ مرگ ارادی به مثابه رستگاری
مرگ به مثابه تغییر و تحول	ـ مرگ تکامل آدمی ـ مرگ به مثابه تغییر و تحول ـ مرگ ورود به جاودانگی ـ مرگ تداوم زندگی ـ مرگ تعالی آدمی ـ مرگ شکل تغییر یافته زندگی ـ مرگ بازگشت به اصیل ـ مرگ یکی از مراحل حیات

مرگ به مثابه درک حقیقت	مرگ درک حقیقت واحد مدعوت به تأمل در مرگ مرگ زندگی معنوی مرگ پیدایی حقیقت آدمی
------------------------	--

مرگ در اندیشه مولانا

شخصیت چندسویه مولانا ژرفای خاصی به مقوله مرگ داده است. اینکه مرگ پایان زندگی یا عنصری تعالی بخش در متن زندگی است، دو برداشت متفاوتی است که همواره در مثنوی مولانا به آن دامن زده شده است. در تعریف نخست رسالت مرگ پایان بخشیدن به زندگی است. یعنی ارزش ذاتی ندارد. مولانا برای این برداشت عامه از مرگ ارزشی قائل نیست. اما در برداشت دوم، مرگ به زندگی ارزش می‌دهد. به این اعتبار نبود مرگ کاهنده منزلت زندگی است؛ که کاه و گندم از هم جدا نخواهند شد. از این رو مرگ محرک تمیزگر سره از ناسره است؛ و طبل رسوایی مدعیان دروغین را می‌نوازد. همان‌ها که اگر مرگ نبود، آدمیان به سان سکه‌های ناروا دست به دست می‌شدند. همان گونه که مرگ برای آنان که به راز آن پی برده‌اند، هدیه است.

مرگ به مثابه یک غایت گریزناپذیر جهت گیری زندگی آدمی را مشخص می‌کند. در درک عمومی، اجتناب ناپذیری مرگ از یک سو و میل به تداوم زندگی از سوی دیگر، آدمی را به تعارضی همواره دچار کرده است. «مرگ عرصه پنهانی است و رازآلودگی آن هیچگاه برای خاکیان پایان پذیر نخواهد بود. انسان‌ها حاضرند با بدترین دشواری‌های حیات کنار بیایند، ولی زنده باشند.» (کمپانی زارع، ۱۳۹۶: ۱۸۴) بر خلاف درک عامه، برای مولانا بین زندگی و مرگ جدایی نیست. عبارت «دم به دم در تو خزان است و بهار» را مولانا ناظر بر همین مفهوم به کار می‌برد. نگاهی که او را به یک مرگ اندیشی مستمر و می‌دارد. از این رو در این نگاه مرگ پلی است که کیفیت گذشتن از آن، تکامل آدمی را شکل می‌دهد. «عارفان مرگ را یکی از مراحل حیات می‌دانند و آن را زایشی و تولدی دوباره می‌دانند.» (زمانی، ۱۳۹۰: ۱۰۰۱) همچنین تمثیل مولانا از مرگ به میوه‌ای که چون پوست آنان کنده شود، محتوا و حقیقت آن متجلی می‌گردد، اشاره به ارزشمندی مرگ دارد.

کشتن و مردن که بر نقش تن است چون انار و سیب را بشکستن است

در این برداشت مرگ برای عارفان نه تنها ترسناک نیست، بلکه «مرگ که تمام مردم از آن وحشت و بیم دارند، عارفان کامل و مردان واصل را نمی‌هراساند، بلکه آنان به روی مرگ ریشخند می‌زنند» (زمانی،

(۱۳۹۰: ۱۰۰۱)

مرگ کین جمله از او در وحشت اند می کنند این قوم بر وی ریشخند

این نگاه مرگ اندیشانه مایه آرامش آدمی است. بنابراین مرگ راستین مقوله ای عارضی نیست که آدمی را در بر می گیرد؛ بلکه مرگ یک مفهوم ذهنی است که آدمی خود آن را می پرورد. به همین دلیل باور بر این است که انسان تا به چنین برداشتی از مرگ نرسیده است، زندگی آغاز نشده است. همان چیزی که می توان از آن به مرگ درونی^۱ یاد کرد؛ که در تقابل به مرگ بیرونی^۲ قرار می گیرد. مرگ بیرونی ناظر بر پایان یافتن زندگی آدمی در این جهان است؛ در حالی که مرگ درونی حضور همواره مرگ در ذهن است. در این برداشت از مرگ، در پس هر مُردن تعالی بالاتری نهفته است. این مفهوم در ادبیات دینی و از جمله قرآن کریم نیز آمده است که انسان ها هنگام مرگ با بسیاری حقایق روبرو می شوند. (آیه ۳۷ اعراف و ۹۹ و ۱۰۰ مومنون)

نگاه معنوی مولانا به مرگ سبب شده است، مرگ نه تنها اضطراب آور نباشد، بلکه یک آرزوی خوشایند تلقی گردد. آرزویی که وصول به آن، سبب فهم اسرار هستی است. مطابق این نگاه مولانا مرگ را دو نوع می داند: مرگ اختیاری و مرگ اجباری. در مرگ اختیاری آدمی با کشتن خودخواهی و نفی نفس پرستی؛ با کمک عقل و ایمان به تعالی خویش کمک می کند. حدیث معروف «موتوا قبل ان تموتوا» بمیرید پیش از آنکه بمیرید؛ ناظر بر این مرگ است. مواجهه آگاهانه با مرگ همان چیزی است که مولانا از آن به «مرگ اختیاری» تعبیر می کند. چنین مرگی زمینه پیوستن آدمی به کمال است. «هرگاه روح به کمال تجرد خود برسد، میل به عالم دیگر کند. به عبارت دیگر تعلق روح به بدن برای نیل به مقامات و مراتب عالیه است.» (زمانی، میناگر عشق، ۱۷۹) تعبیر «تُرک غارت ساز» از مرگ در بیان مولانا به این معناست که مرگ اگرچه در غارتگری خویش کالایی را به یغما می برد، اما در مقابل موقعیتی ارزشمند به آدمی هدیه می دهد. در واقع آدمی در قبال جان سپاری، تعالی می یابد و مسیر کمال را پیدا می کند. بنابراین مُنعمی آدمی در مواجهه با مرگ، بسی گرانبهاتر است از کالایی که از دست داده است.

ای اجل وی ترک غارت ساز ده هر چه بردی زین شکوران باز ده

وا دهد ایشان بنپذیرند آن زانک منعم گشته اند از رخت جان

در چنین حالتی است که آدمی هم مرگ خویش را انتخاب می کند و هم به سمت تعالی گام برمی دارد. این مرگ همان چیزی است که مولانا از آن به «مرگ پیش از مُردن» تعبیر می کند. بنابراین مرگ نه یک امر

^۱ subjective

^۲ objective

واقعی که انسان با آن روبرو خواهد شد، و نه امری سهمگین که روزی در چنگال آن گرفتار می‌شود؛ بلکه امری قابل ستایش است؛ که آدمی در حال پرورش آن است. چنین مرگی سبب پیدایش دوباره است. در واقع برای مولانا مرگ زمانی رخ می‌دهد که جهان فناپذیر شایستگی وجود آدمی را ندارد. مولانا در تمثیلی مرگ را شبیه شکستن گرو می‌داند، که در پی آن مغز آن خود را نشان می‌دهد.

جوزها بشکست و آن کآن مغز داشت بعد کشتن روح پاک نغز داشت

«اگر مرگ نبود، جهان بی ارزش بودی. زیرا زنجیره تکامل از هم می‌گسستی و کمال منقطع می‌شدی و بشر به سان خرمی ناکوفته که کاه و دانه‌اش به هم درآمیخته، مهمل بر زمین می‌ماندی.» (زمانی، میناگر عشق، ۱۷۹). مرگ لحظه آزاد شدن از زندان برای فردی است که آگاهانه آن را انتخاب کرده است. به همان دلیل سالکانی که به شناخت درستی از مرگ رسیده‌اند، دنیا را محدودکننده آدمی می‌دانند. همانگونه که مولانا در «فیه مافیه» می‌گوید: «فراخی آن عالم را مشاهده کنی و از این تنگنا خلاصی یابی. مثلاً یکی را به چارمیخ مقید کردند. او پندارد که آن خوش است و لذت خلاصی را فراموش کرد. چون از چار میخ برهد، بداند که در چه عذاب بود؛ و همچنان طفلان را آسایش در گهواره باشد و در آنکه دستهایش را بندند؛ الا اگر بالغی را به گهواره مقید کنند عذاب باشد و زندان.» (فروزان فر، ۱۳۴۲: ۱۹۴) تصویر حیران کننده مولانا از مرگ در داستان «نخجیران» زیبایی مرگ را به خوبی نشان می‌دهد. او آدمیان را طشت‌هایی می‌داند که به دلیل خالی بودن ظرفیت وجودیشان بر آب شناورند؛ اما چون ظرفیت آنها کامل شود در بحر حق غرق می‌شوند.

صورت ما اندرین بحر عذاب می‌رود چـون کاسه‌ها بر روی آب

تا نشد پر، بر سر دریا چو طشت چون که پر شد طشت در وی غرق گشت

در واقع مولانا با پذیرش مفهوم حرکت به عنوان یکی از ابعاد وجودی موجودات، مرگ را حرکت استکمالی روح می‌داند. «طریقه ما مُردن است. تا نمیری نرسی.» (زرین کوب، ۷۱). مولانا باور دارد در سایه چنین مرگی انسان می‌تواند به درک حقایق هستی برسد. چنین مردنی روی آوردن انسان به درک حقایق برتر و بنابراین شادی افزایش می‌دهد. به همین دلیل آورده‌اند که مولانا در آیین مشایعت پیکر یاران خویش سماع برپا می‌کرد. وی در پاسخ آنان که به رفتار او معترض بودند، عنوان می‌داشت: «قاریان قرآن در پیشاپیش مرده نشان می‌دهند که این مرده مؤمن بوده است. اما اهل سماع گواهی می‌دهند که این مرده هم مؤمن بوده است هم عاشق.» (افلاکی، ۲۳۳) از این رو مولانا مرگ را نیمه‌ای از کل هستی می‌داند؛ و اگر مردم مرگ را مرادف با عدم می‌پندارند ناشی از تمسک به عقل جزءنگر است.

«مثال مرگ همچون کودکی است که چون از رحم مادر خارج شود، پندارد که این زادن، او را مرگ

است؛ اما او از جهانی محدود و تاریک درآمده و به جهانی پهناور و روشن رسیده است.» (شهیدی، ۲۲۸)

بنابراین تجربه مرگ نه تنها حسرت را نیست، بلکه آغاز درک حقیقت هستی است. اگر در هنگام مرگ آدمی دچار حسرت می‌شود، به خاطر سنگین باری است که به سبب کمی توشه حس می‌کند. «آنگاه که آدمیان به دیگر سوی جهان سفر کنند در می‌یابند که مرگ واقعاً پدیده‌ای مطلوب بوده است؛ و چون می‌بینند که مرتبه هر کس در آن جهان بر مبنای اعمال دنیوی اوست بر مرگ خود دریغ نمی‌آرند. بل بر این حسرت می‌خورند که چرا در حیات دنیوی نسبت به کردار نیک کوتاهی ورزیده‌اند.» (زمانی، میناگر عشق، ۱۸۵)

«مرگ رهایی از دنیای رنج و بازگشت به سرزمین واقعی است. پس مرگ رهایی روح از زندان تن و بازگشت به دنیای روح برای پیوستن به زیبایی مطلق است. همین زیبایی است که وحشت مرگ را از بین برده و آن را شیرین می‌کند.» (Sefik Can, 2006: 272).

مولانا مرگ را سبب شادی می‌داند؛ زیرا برخلاف آنچه که مرگ را پایان زندگی دانسته‌اند؛ از دیدگاه وی آغاز زندگی دوباره است. در چنین حالتی است که مولانا مرگ را تجربه عشقی عاشقان می‌داند، که در امتداد حرکت استکمالی جهان هستی اتفاق می‌افتد. پس اگر نیروی محرکه عشق سبب حرکت و بقای نظام هستی می‌شود؛ مرگ نیز مرحله‌ای از حرکت موجود است که در مسیر زمان اتفاق می‌افتد. مرحله‌ای که رفتن از تاریکی چاه به چمنزار می‌باشد. «در پی هر مردن حیات تازه‌ای است با مراتب معنوی بالاتر. ... مولانا می‌گوید مرگ جسم پیوستن روح به عالم غیب و جاودانگی است.» (استعلامی، ۱۳۷۵: ۳۹۱)

تلخ نبود پیش ایشان مرگ تن چون روند از چاه و زندان در چمن

مولانا در غزلی شورانگیز نهایت معرفت خود را نسبت به مرگ، نشان می‌دهد.

ز خاک من اگر گندم برآید از آن گر نان پزی مستی فزاید

خمیر و نانبا دیوانه گردد تنورش بیت مستانه فزاید

اگر بر گور من آیی زیارت تو را خرپشته‌ام رقصان نماید

میا بی دف به گور من برادر که در بزم خدا غمگین نشاید

نگارنده بر این باور است براساس اندیشه مولانا، هم‌آنگونه که جنین چون به حد تعالی رسید دنیای کوچک رحم را رها می‌کند و وارد دنیای وسیع این جهان می‌شود؛ آدمی نیز باید به درجاتی از شهود و آگاهی ذهنی برسد تا به مرگ متعالی دست یابد. از این جهت همانگونه که ممکن است جنین به شایستگی ورود به این جهان نرسد، چه بسا آدمی نیز در طول حیات این جهانی، شایستگی مرگ متعالی و ورود به جهان بقا را حاصل نکند؛ هرچند به مرگ جسم دچار شوند. موافق این نگرش بسیاری از مرگ‌های آدمیان «ناتمام» و کمال نیافته است. زیرا آدمی نتوانسته است مرگ خویش را پرورش دهد. آنچه مولانا از آن به

مرگ «عام» یاد می‌کند، ناظر بر چنین مرگی است.

الزامات مرگ اندیشی

تعالی طلبی: از مهم‌ترین نتایج مرگ اندیشی، تعالی طلبی است. در اندیشه مولانا و فلسفه وجودی مرگ نوعی حرکت و «شدن» است. حرکتی که فرد را از مراتب نازل هستی به تجارب برتر می‌برد. در واقع انسان وقتی با مرگ مواجهه می‌شود، با حقایقی آگاه می‌شود، که تا اینک مورد غفلت بود. اینکه اندیشه در باب مرگ را ورود به دنیای اندیشیدن دانسته‌اند، ناظر بر همین مفهوم است. به همین دلیل مولانا باور دارد اگر مرگ نبود سلسله کمال می‌گسست و آدمیان چون خرمنی ناکوفته بر زمین می‌ماند.

درک راستین خویش: اندیشه در باب مرگ از عواملی است که آدمیان را از نااندیشگی نسبت به خویش بیرون می‌آورد. آدمیان غالباً از تفکر به خویش می‌گریزند؛ و قدرت تحمل خویش را ندارند. بنابراین از اثرات مرگ اندیشی، شناخت حقیقت خویش است.

وقوف بر اسرار هستی: معمولاً آدمیان در شرایط عادی قادر به فهم حقایق نیستند. نتیجه اندیشیدن در باب مرگ کمک به دانستگی انسان نسبت به اسرار هستی است. عبارت سارتر «مرگ انسان را ناگزیر به اندیشیدن به معنای هستی می‌کند» (سارتر ۱۳۹۴) دلالت بر همین مفهوم دارد. مرگ همان گونه که خود دارای کیفیتی پر رمز و راز است؛ اندیشیدن درباره آن می‌تواند، به فهم اسرار هستی کمک کند.

رهایی از تعلقات: در بند تعلقات بودن واقعیت همه آدمیان است. در نگاه نخست چنین ویژگی قابل سرزنش نیست؛ اما در بند تعلقات قرار گرفتن و از حقایق فاصله گرفتن همان چیزی است که قابل سرزنش است. از الزامات مرگ اندیشی یادآوری دنیای فناپذیر است.

اصالت و عظمت روح: اندیشیدن در باب مرگ نشانه‌ای از اصالت است. زیرا مرگ اصیل‌ترین صورت امکان وجود است؛ که می‌تواند نزدیک‌ترین اتفاق به آدمی باشد. بنابراین غفلت از آن انسان را از اصالت دور می‌کند. به همین دلیل ترس از مرگ سبب بازگشت انسان به اصالت است.

ایمان راستین: کیفیت اندیشه در باب مرگ و نحوه مواجهه با آن، محک ایمان آدمیان است. در نظر مولانا از نشانه‌های ایمان راستین، این است که لذت همنشینی با حق را در سختی مرگ نیز بچشد.

نتیجه‌گیری

تفکر درباره مرگ در مقابل «غفلت از مرگ» همواره بخشی از نگرانی‌های ذهنی بشر بوده است. به گونه‌ای که معنی داری یا بیهودگی زندگی، به تلقی آدمیان از مرگ بستگی دارد. به تعبیری برداشت آدمیان از

مرگ، نحوه مواجهه آنها با زندگی را شکل می‌دهد. همانگونه که سردرگمی و احساس بیهودگی آدمیان در زندگی ناشی از تعریف آنان از مرگ است. در حالی که پذیرفتن مرگ به مثابه امتداد زندگی، اصالت و معناداری زندگی را تضمین می‌کند. همان چیزی که مولانا از آن به «مرگ ارادی و جهش پیشاپیش» یاد می‌کند. در چنین وضعیتی روح آدمی قبل از آنکه به مرگ طبیعی مبتلا شود، با دل‌کندن از وابستگی‌های این جهانی به پرورش مرگ خویش و کسب آمادگی ذهنی در مواجهه رضایت‌مندانه با مرگ، همت می‌کند. پیوند آدمی با اقلیم برتر هستی، او را به مرگ اندیشی و آمادگی برای این سفر آماده می‌کند. نتیجه چنین پیوندی این است که فرد با تسلط بر خودخواهی‌ها، خود را در مسیر عقل و ایمان قرار می‌دهد. رسیدن به چنین درجه‌ای از عقل و ایمان ترجمانی از کلام «موتو قبل ان تموتوا» است؛ که آدمی در آستان حضرت حق قرار می‌گیرد.

در فلسفه وجودی نیز مرگ اندیشی، مختص «دازاین اصیل» است. اصالت در این نگرش ناظر بر زیست صادقانه و درک راستین از زندگی و مرگ است. آدمی همواره با هستی در یک درک دو سویه است. بر این اساس متناسب با چگونگی رویارویی انسان با هستی، آدمی به اصیل و غیر اصیل تقسیم می‌شود. دازاین اصیل با آگاهی از کیفیت وجودی خویش، به مثابه موجودی که امکان مرگ به عنوان اصلی‌ترین امکان او را تهدید و تحدید می‌کند؛ حرکت می‌کند. در این نگرش نفی اراده دیگران و آزادی انتخاب در کیفیت رویارویی با مرگ، نشانه اصالت است. در حالی که دازاین غیر اصیل ضمن آنکه به کیفیت وجودی خویش پی نبرده است، تلاش می‌کند مرگ خود را نادیده انگارد. به عبارتی فهم این نکته که مرگ همواره در تعقیب اوست برای او گران می‌آید. او گمان می‌برد، همان گونه که اراده دیگران بر زندگی‌اش مسلط بوده است؛ می‌تواند در مواجهه با مرگ نیز از دیگران کمک گیرد. چنین انسانی خودآگاه نیست. کی‌یرکگور این مفهوم را اینگونه تبیین می‌کند: «دهقان مستی بر روی گاری خود خفته و اسب‌ها را یله کرده تا راه مرسوم خود را بروند. از آنجا که او در آنجاست و لگام‌ها در دست اوست، او به یک معنی راننده است. ولی ما می‌توانیم به یک معنی بگوییم که او نمی‌راند. همچنین بسیاری کسانی که وجود دارند، در حالی که وجود ندارند. بدین معنی که آنها با مردم روان می‌شوند و از عادت و پیمان پیروی می‌کنند؛ و در هیچ مورد حتی نمی‌کوشند که برای خود فردی باشند.» (کاپلستون، ۱۹۹).

بر اساس اندیشه کی‌یرکگور معنی وجود داشتن و وجود اصیل این است که هرکس وجه راستین خود را برگزیند. در واقع وجود چیزی است که باید آن را ربود و یا به دست آورد. از این روی از رسیدن به وجود به «صیروت و کوشیدن» یاد می‌کند (کاپلستون، ۱۹۹). به همین دلیل در نگرش وجودی، فرد به جای آنکه به مرگ دچار شود، مرگ خویش را می‌آفریند و پرورش می‌دهد. «حالت پذیرفتن فردیت ممتاز خویش. از

نظر هایدگر این معنا مستلزم واقف شدن و پذیرفتن جدی هستی رو به مرگ خویش است؛ و از نظر سارتر به معنای کسی است که به آزادی و مسئولیت اساسی خویش رسیده است. مینا قرار دادن «دازاین» در اندیشه فلاسفه وجودی، رد قواعد و بایسته‌های اخلاقی است. اینکه فرد شبیه خویش رفتار کند بر این اساس اصالت نمی‌تواند با مفاهیم پیشینی نسبت موجهی داشته باشد. عبارت کی یرکگور «لازم است همواره در نهان خانه انسان قدسی سکونت گزینیم. باید حقیقتی را جستجو کرد که یک حقیقت عمومی نیست؛ بلکه حقیقتی است برای من.» (وال، ۱۱) به همین معناست.

منابع

- احمدی، بابک، *سارتر که می‌نوشت*، تهران، نشر مرکز، ۱۳۹۰.
- _____، *هایدگر و پرسش بنیادین*، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۱.
- استعلامی، محمد، *مولانا جلال الدین محمد بلخی «مثنوی»*، تهران، ناشر: انتشارات زوار، ۱۳۷۵.
- افلاکی، احمد، *مناقب العارفین*، تهران، ناشر: دنیای کتاب، ۱۳۶۲.
- بلاکهام. ه.ج، *شش متفکر اگزیستانسیالیست*، ترجمه محسن حکیمی، تهران، ناشر: نشر مرکز، ۱۳۹۳.
- حسینی رازنی، علی؛ نیرومند، آزاده، «جلوه‌های مرگ در شعر مولانا و ویتمن»، *فصلنامه تخصصی مولوی پژوهی*، سال ششم، شماره ۱۳ (۱۳۹۱)، بهار و تابستان.
- خدایاری، مصطفی، «مرگ و موت ارادی از دیدگاه عطار و مولانا»، *فصلنامه تحقیقات تعلیمی دانشگاه آزاد بوشهر*، شماره ۲۷ (۱۳۹۵)، بهار.
- دزفولیان، کاظم، «موت ارادی در آینه مثنوی»، *فصلنامه تخصصی ادیان و عرفان*، سال هفتم، شماره ۲۸ (۱۳۹۰)، تابستان.
- دستغیب، عبدالعلی، *فلسفه‌های اگزیستانسیالیسم*، تهران، نشر بامداد، ۱۳۵۴.
- زرین کوب، عبدالحسین، *سرنی*، تهران، انتشارات علمی، ۱۳۶۴.
- زمانی، کریم، *شرح جامع مثنوی*، تهران، نشر اطلاعات، ۱۳۸۱.
- _____، *میناگر عشق*، تهران، نشر نی، ۱۳۹۳.
- شریفی نسب، مریم، «حکایت جان سیری بررسی تقابل مرگ و زندگی»، *پرتال جامع علوم انسانی*، شماره ۶۳ و ۶۴ (۸۶)، پاییز و زمستان.
- شهیدی، جعفر، *شرح مثنوی*، تهران، ناشر: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۰.
- فرامرز قراملکی، احد؛ همتی، حیدر، *چیستی و انواع مرگ از دیدگاه ابن سینا و ملاصدرا*، ۱۳۸۸.
- فروزان فر، بدیع الزمان، *شرح مثنوی شریف*، ۱۳۸۰.

- فلین، توماس، *اگزیستانسیالیسم*، ترجمه حسین کیانی، تهران، نشر بصیرت، ۱۳۹۴.
- کاپلستون، فردریک چارلز، *فلسفه معاصر*، ترجمه علی اصغر حلبی، تهران، ناشر: انتشارات زوار، ۱۳۹۲.
- کمبر، ریچارد، *فلسفه کامو*، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران، ناشر: طرح نو، ۱۳۸۷.
- کمپانی زارع، مهدی، *خدا به روایت مولانا*، تهران، ناشر: نگاه معاصر، ۱۳۹۵.
- _____، *مولانا و اخلاقی زیستن*، تهران، ناشر: نگاه معاصر، ۱۳۹۴.
- _____، *مولانا و مدرسه عشق*، تهران، ناشر: نگاه معاصر، ۱۳۹۶.
- _____، *مولانا و مسائل وجودی انسان*، تهران، ناشر: نگاه معاصر، ۱۳۹۶.
- مگی، برایان، *مردان اندیشه*، ترجمه عزت الله فولادوند، تهران، انتشارات طرح نو، چاپ چهارم، ۱۳۸۷.
- نصری، عبدالله، *خدا و انسان در فلسفه یاسپرس*، تهران، ناشر: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۷.
- نیکلسون، رینولد، *مثنوی معنوی*، تهران، ناشر: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۱.
- وال، ژان آندره، *اندیشه هستی*، ترجمه باقر پرهام، تهران انتشارات طهوری، ۱۳۵۷.
- هایدگر، مارتین، *هستی و زمان*، ترجمه سیاوش جمادی، تهران انتشارات ققنوس، ۱۳۸۹.
- همایی، جلال الدین، *مولوی نامه*، تهران، ناشر: نشر هما، ۱۳۷۹.

Filiz, Peach, *Death Faith& Existentialism*, Philosophy now, 2000.

Heidegger, Martin, *What is Metaphysics?* Siavash Jamadi Traslation. Phoenix Publishing, 2014.

Sefik Can, *Fundamentals of Rumi's Thought*, Tughra Books, 2006

Shajari, Morteza, *Death and Immortality from the viewpoint of Rumi, The Epistemological Research*, (Afaghe Hekmat), 2011- 2012



Essays in

Philosophy and Kalam

Vol. 51, No. 2, Issue 103

Autumn & Winter 2019 – 2020

DOI: <https://doi.org/10.22067/philosophy.v51i2.80435>

جستارهایی در

فلسفه و کلام

سال پنجاه و یکم، شماره ۲، شماره پیاپی ۱۰۳

پاییز و زمستان ۱۳۹۸، ص ۱۲۷-۱۴۸

بدهات علم حصولی به وجود خدا از دیدگاه علامه طباطبائی (ره)*

محمد مهدی ستوده

دانش آموخته کارشناسی ارشد دانشگاه تهران

Email: m.mahdi1372722@gmail.com

چکیده

با توجه به اهمیت خدا شناسی در عقلانیتِ باورهای دینی، علامه طباطبائی در بحث اثبات وجود خدا، با تکیه بر تقریری از برهان صدیقین، مدعی بدهات علم حصولی به وجود خداوند است. لذا ضرورت دارد با تبیین این مسأله علاوه بر فطری بودن شناخت خداوند، بر بدهات وجود خدا نیز تأکید شود. بر این اساس کوشیده‌ایم نخست با تکیه بر اصلِ واقعیتِ مطلقِ ضروریِ ازلی، ثابت کنیم اصل مذکور فقط بر واجب تعالی منطبق است. و بعد با ذکر مبادی تصویری و تصدیقی بدهات وجود خدا و بیان پذیرش بدهات علم حضوری به خداوند از سوی برخی، تلاش کرده‌ایم بدهات علم حصولی به خداوند را از نگاه مرحوم علامه طباطبائی به اثبات برسانیم. که در صورت اثبات بدهات مذکور، واجب تعالی به عنوان بدیهی اولی و اولین مسئله فلسفی ثابت می‌شود. بنابراین هدف از تحقیق، اثبات بدهات علم حصولی به خدا از رهگذر تقریر علامه طباطبائی در برهان صدیقین است.

کلیدواژه‌ها: علامه طباطبائی، برهان صدیقین، بدهات وجود خدا، ملاک بدهات در تصورات و تصدیقات،

فطری، اصل واقعیت.

*. مقاله پژوهشی؛ تاریخ وصول: ۱۳۹۸/۰۲/۱۱؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹۹/۰۳/۱۷.

The Self-evidence of the Conceptual Knowledge about the Existence of God from the Viewpoint of Allameh Tabatabai

Mohammad Mahdi Sotoudeh

MA graduate, Tehran University

Abstract

Considering the importance of knowing God in the rationality of religious beliefs, in proving the existence of God and based on one of the explanations of *burhān al-ṣiddiqīn* (the proof of the veracious), Allameh Tabatabai claims that the conceptual knowledge of the existence of God is self-evident. Therefore, by explaining this issue, it is necessary to emphasize the self-evidence of God's existence besides its innateness. Based on the principle of "the absolute necessary eternal reality", I have first tried to prove that this principle applies only to the Necessary Being. Then, by explaining the conceptual and propositional principles of the self-evidence of God's existence and stating that some experts have accepted the self-evident presential knowledge about the existence of God, I have tried to prove its self-evidence in the conceptual knowledge from the view point of the late Allameh Tabatabai. If the above-mentioned self-evidence is proved, the Necessary Being is proved to be a primary self-evident and the first philosophical issue. Therefore, the purpose of the paper is to prove the self-evidence of the conceptual knowledge about God through Allameh Tabatabai's explanation of the proof of the veracious.

Key Words: Allameh Tabatabai, *Burhān al-Ṣiddiqīn* (the Proof of the Veracious), Self-evidence of God's Existence, the Criterion for Self-evident Concepts and Judgements, Innate, the Principle of Reality

مقدمه

در طول تاریخ فلسفه، همواره بحث‌های متعددی درباره چگونگی اثبات وجود خدا شکل گرفته است. یکی از مسائل زائیده این تطور تاریخی (اثبات یا رد وجود خدا)، مسئله بداهت وجود خدا و یا عدم آن است. همواره بین فلاسفه اسلامی این سؤال مطرح بوده که در صورت اثبات وجود خدا، آیا وجود او، در قالب یک قضیه بدیهی، قابل تحلیل است یا مسئله وجود خدا در قاموس گزاره‌های نظری قرار خواهد گرفت. پژوهش‌های تدوین یافته، اغلب بداهت یا نظری بودن اثبات وجود خدا را تحت مبحث مستقل، مورد غفلت قرار داده‌اند.

مرحوم علامه طباطبایی مدعی است که اثبات وجود خدا در قلمرو علم حصولی برای انسان بدیهی بوده و این ادعای بداهت، غیر از فطری بودن شناخت خداوند (که نتیجه برهان فطرت است) خواهد بود. ایشان با عنایت به تقریری از برهان صدیقین، علم حصولی به واجب تعالی را بدیهی می‌داند یعنی بدون واسطه در ثبوت و با تکیه بر اصل «واقعیتی که اطلاق در وجود داشته و دارای ضرورت ازلی است»، اثبات می‌کند واقعیت و حقیقتی که در هیچ صورت و حالتی باطل نمی‌شود و عدم را قبول نمی‌کند، همان واجب بالذات منشاء وجود در نشئه خلقت است.

در واقع گزاره «واقعیت مطلق ضروری ازلی، وجود دارد» دارای ملاک بداهت بوده و واجب تعالی به عنوان تنها واقعیت مطلق ضروری ازلی، دارای بداهت اولیه است و به عنوان اولین مسئله فلسفی اثبات می‌شود. پس از اثبات بداهت وجود خدا و پاسخ به اشکالات مطرح در محل نزاع، بیان کرده‌ایم که این مناقشات عقیم‌اند.

خدا در این مقاله، یعنی واجب و نامتناهی، ازلی و ابدی، عالم و قادر مطلق، خیر محضی که خالق و هستی بخش عالم آفرینش بوده و به عنوان واجب بالذات در برهان علامه ره متصف به بداهت وجود است. واجب بالذات حداکثری (واجب الوجود من جمیع الجهات) که تمام اوصاف و کمالات برای او ثابت است.

قبل از ورود به بررسی بداهت وجود خدا از منظر علامه طباطبایی، تقریر ایشان از برهان صدیقین، به دلیل ارتباط تنگاتنگی که با مدعای بداهت دارد، بیان شده است به نحوی که در عمل، بداهت وجود خداوند نتیجه برهان صدیقین به تقریر ایشان محسوب می‌شود.

روش جمع‌آوری تحقیق در این مقاله به صورت کتابخانه‌ای بوده و شیوه ارائه مطالب و نحوه تبیین بر محور تحلیل و توصیفات عقلی است.

در باب پیشینه پژوهش، مقالات و کتبی چند در این زمینه به نگارش درآمده است از جمله آن‌ها

می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

۱. برهان صدیقین علامه طباطبایی، (۱۳۹۵) عسکری سلیمانی امیری، تهران: نشر پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
 ۲. تأملی در برهان صدیقین به تقریر علامه طباطبایی (۱۳۸۶) محمود مروارید، مجله نقد و نظر، شماره ۴۵ و ۴۶
 ۳. بررسی تطبیقی - انتقادی دیدگاه‌های علامه طباطبایی و آل‌وین پلنتینگا درباره اثبات وجود خدا (۱۳۹۶) احسان ترکاشوند و سعیده صادقیان، مجله اندیشه نوین دینی، شماره ۵۱
 ۴. برهان صدیقین به تقریر ملاصدرا و علامه طباطبایی (۱۳۹۳) سید محمد حکاک، مجله پژوهش‌های علم و دین، دوره ۵ شماره ۲
 ۵. پیراستگی برهان صدیقین علامه طباطبایی (۱۳۸۶) عسکری سلیمانی امیری، مجله نقد و نظر، شماره ۴۷ و ۴۸
 ۶. تأملی در برهان صدیقین به روایت علامه طباطبایی (۱۳۹۳) توحید عبدی، فصلنامه اندیشه نوین دینی، دوره ۱۱ شماره ۴۱
 ۷. تحلیل منطقی برهان صدیقین علامه طباطبایی و بررسی انتقادی تقریرهای مختلف آن (۱۳۹۳) پیمان صفری و رضا اکبریان و محمد سعیدی مهر، پژوهشنامه فلسفه دین، سال ۱۲ شماره ۱.
- فصل مشترک مقالات فوق و سایر مقالاتی که در زمینه مرتبط با این پژوهش وجود دارد، بررسی تقریر علامه طباطبایی از برهان صدیقین است در حالی که هدف این پژوهش بررسی بدهات علم حصولی وجود خداوند در دیدگاه علامه طباطبایی ره است که اثبات آن از رهگذر بررسی تقریر اختصاصی ایشان از برهان صدیقین ممکن خواهد بود. بنابراین بررسی برهان صدیقین از منظر علامه طباطبایی دست مایه‌ای است تا نتیجه بدهات علم حصولی به وجود خداوند از آن اتخاذ شود. لذا یکی از آثار تقریر منحصر بفرد علامه طباطبایی از برهان صدیقین بدیهی اولی شدن علم حصولی به خداوند متعال است.

برهان صدیقین از منظر مرحوم علامه طباطبایی

برهان صدیقین شریف‌ترین براهین اقامه شده بر اثبات وجود خداست. بدین جهت که حد وسط در این برهان حقیقت عینی وجود است؛ براهین دیگر، خدا را از راه آثار و آفریده‌هایش به اثبات می‌رسانند اما برهان صدیقین خدا را گواه و شاهد هر چیز دیگر قرار می‌دهد نه اینکه غیر خدا را واسطه اثبات او قرار دهد. همانگونه قرآن شریف به این طریق اشاره دارد: «سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ

الْحَقُّ أَوْ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ». (فصلت/ ۵۳).

از برهان صدیقین قرائت‌های متعددی ارائه شده است که از میان سه تقریر مشهور و کلیدی - تقریر فارابی و ابن سینا، تقریر صدرالمتألهین و تقریر علامه طباطبایی - تقریر علامه طباطبایی، واجب الوجود بالذات را به نحوی اثبات می‌کند که نیاز به هیچ مبدأ تصدیقی ندارد.

علامه بدون کمک از اصول و قواعد فلسفی، با تکیه بر ضرورت ازلی هستی و واقعیت مطلق، برهانی اقامه می‌کند که نتیجه‌اش اولین مسئله فلسفی شدن واجب تعالی است (جوادی آملی، عین نضاح، ۳/ ۳۲۹).

ضرورت ازلی در جایی است که محمول برای موضوع بدون قید، شرط و وصفی ثابت بوده و ثبوت محمول برای موضوع به دوام ذات موضوع هم مقید نشده و محمول دائماً برای موضوع ثابت باشد.

علامه طباطبایی با نظر به اصل واقعیتهایی که با آن دفع سفسطه می‌شود و نه مفهوم آن، با عباراتی کوتاه اما رسا و گویا در مقاله چهاردهم اصول فلسفه رئالیسم، برهان صدیقین را به این نحو بیان می‌کند:

«واقعیت هستی که در ثبوت وی هیچ شک نداریم، هرگز نفی نمی‌پذیرد و نابودی برنمی‌دارد. به عبارت دیگر واقعیت هستی بی هیچ قید و شرط واقعیت هستی است و با هیچ قید و شرطی لا واقعیت نمی‌شود و چون جهان‌گذران و هر جزء از اجزای جهان نفی را می‌پذیرد پس عین همان واقعیت نفی ناپذیر نیست. بلکه با آن واقعیت دارد بی آن، از هستی بهره‌ای نداشته و منفی است... مانند نور که اجسام تاریک با آن روشن و بی آن تاریک می‌باشند و درعین حال همین مثال نور در بیان مقصود خالی از قصور نیست. و به عبارت دیگر او خودش عین واقعیت است و جهان و اجزای جهان با او واقعیت دار و بی او هیچ و پوچ می‌باشد. نتیجه: جهان و اجزای جهان در استقلال وجودی خود و واقعیت دار بودن خود تکیه به یک واقعیتی دارند که عین واقعیت و به خودی خود واقعیت است» (طباطبایی، اصول فلسفه، ۲۹۳).

ایشان با تکیه بر واقعیت هستی که هرگز بطلان و نابودی را قبول نمی‌کند، می‌گویند این واقعیت همان واجب الوجود بالذات است.

با این وجود مرحوم استاد مطهری در تفسیر این عبارت علامه از رهگذر صدرائی وارد عمل شده است و با تکیه بر قواعد فلسفی همچون اصالت وجود و وحدت وجود سعی در توضیح تقریر علامه دارد در حالی که علامه طباطبایی در تقریر خود به هیچ یک از اصول یاد شده تکیه نکرده است و ذات واجب الوجود را به عنوان اولین مسئله و بدیهی اولی ثابت می‌کند (مطهری، مجموعه آثار، ۶/ ۹۸۸).

شاید منشاء تکیه استاد مطهری بر اصول فلسفی در تبیین تقریر، استفاده علامه از واژه «واقعیت هستی» باشد که موجب رهزنی ذهن به سمت استفاده از احکام وجود در تفسیر برهان شده است اما عبارات علامه

در تقریر برهان صدیقین در حواشی الحکمه المتعالیه به صورتی است که مانع تفاسیر خلاف می‌شود. علامه طباطبایی با بیانی فنی برهان صدیقین را اینگونه تقریر می‌کند؛ اصل واقعیتی که با آن دفع سفسطه کردیم، اصلی است که ضرورت ازلی دارد و هر انسانی نسبت به تصدیق آن ناگزیر است. اصل واقعیت در ذاتش نابودی و بطلان را دفع می‌کند، به صورتی که اگر کسی بخواهد آن را لا واقعیت فرض کند ناخواسته آن را ثابت کرده است. به جهت آن که اگر فرض شود واقعیت نابود شده است و یا واقعیتی وجود ندارد، واقعیتی ثابت می‌شود که بیانگر عدم وجود واقعیت است. شخصی که ادعا می‌کند همه چیز وهمی و یا مشکوک است در حقیقت، واقعیتی را با مفاد وهمی و مشکوک بودن واقعیت اثبات کرده است. پس ویژگی اصل واقعیت آن است که با هر بیانی انکار شود و از هر طریقی برای بطلانش استفاده شود، باز منجر به اثبات می‌شود.

مرحوم علامه می‌فرماید: با بیان فوق ثابت شد که اصل واقعیت، ذاتاً نابود و باطل نمی‌شود. بنابراین حقیقتی که ضرورت ازلی دارد همان واجب الوجود بالذات است، چرا که با تحلیل مفهوم واجب الوجود بالذات به این نتیجه می‌رسیم که واجب الوجود بالذات، حقیقتی است که ذاتاً نابود و باطل نمی‌شود و بدون هیچ قید، شرط و وصفی، ضرورت ازلی دارد و لذا چون اصل واقعیت و هستی مطلق، بطلان و عدم را قبول نمی‌کند پس واجب الوجود بالذات است. واجب بالذاتی که واقعیت هستی است و اشیاء در واقعیت و هستی‌شان به آن واقعیت و هستی مطلق نیاز دارند (طباطبایی، حواشی علی الحکمه المتعالیه، ۶/۱۵).

برای تبیین و اثبات واقعیت مطلق ضروری ازلی، برهان مرحوم علامه در چهار گام توضیح داده می‌شود.

گام اول: این تقریر از برهان صدیقین با گزاره بدیهی «واقعیت وجود دارد»، در مقابل اینکه جهان هیچ و پوچ محض است، شروع می‌شود. سؤال اصلی آن است که اصل واقعیت چگونه ثابت می‌شود؟ اصل واقعیت، بدیهی اولی است. در اطراف ما، انسان‌ها و موجودات بسیاری از قبیل درخت و سنگ و حیوان... وجود دارد به گونه‌ای که انکار واقعیت و شک در آن بدیهی البطلان است و نمی‌توان منکر واقعیت داشتن آنها شد. در نظام فلسفی علامه طباطبائی قدم آغازین از گزاره‌های حسی است (طباطبایی، نهاییه الحکمه ه.ق: ص ۷). تا زمانی که نفس منفعل بوده و مقایسه و حکمی در آن گزاره‌ها انجام نداده است آن گزاره‌ها معصوم از خطا هستند (طباطبائی، اصول فلسفه، ۷۱).

تبیین مطلب مذکور متوقف بر بیان امور ذیل است.

۱. ذهن قبل از شروع هرگونه فعالیت علمی و عملی التفات به ماسوای خود دارد. حتی نوزاد هم

حرکاتش با التفات به بیرون است. بنابراین مرحله‌ای به نام التفات وجود دارد که تمام تصدیقات، قیاسات، مقایسات و صدور احکام در رتبه بعد از التفات هستند. تفکیک بین علم حضوری و حصولی بعد از التفات به خارج است. از تفاوت در التفات، کثرات متولد می‌شود به گونه‌ای که التفات‌های مختلف آثار گوناگون در پی دارد. ارتباط ذهن با ماسوای خود، قبل از ارتباط با خود است و این غیر از ارتباط و علم نفس به خویش قبل از علم به اشیاء دیگر است. نفس حواسی دارد که به صورت خودکار با خارج در ارتباط هستند و نتیجه آن التفات دائمی ذهن به خارج است، التفاتی که بدون هرگونه دخل و تصرف، تأثیر و تأثر و مقایسه‌ای حاصل می‌شود. درواقع ذهن در مرتبه التفات به خارج معصوم است به این معنا که نسبت به ماسوای خود منفعل بوده که نتیجه‌اش انتفاء هرگونه خطا در مرحله التفات به خارج است.

توضیح آن که صواب و خطا در افکار و ادراکات متوقف بر سه شرط است: ۱. نسبت و قیاس ۲. وحدت میان مقیس و مقیس علیه ۳. حکم که عبارت است از این معنا که: «این آن است». صورت ادراکی بدون مقایسه و نسبت با چیز دیگر متصف به صحت و خطا نخواهد شد. کما اینکه مقایسه یک صورت ادراکی با چیزی که هیچ مجانستی با آن ندارد، منجر به تولید حالت صواب و خطا نمی‌شود و براساس شرط سوم صرف وجود دوشیء قابل تطابق بدون وجود حکم به تطابق، زمینه را برای تحقق ادراک صواب و خطا مهیا نمی‌سازد. با توجه به این مقدمه در مرتبه حس و پیدایش اثرطبیعی در حاسه به دلیل فاقدیت شرایط فوق خطائی نیست (طباطبائی، اصول فلسفه، ۷۱).

عضو حساس موجود زنده در اثر تماسی که با جسم خارج از خود پیدا می‌کند، به آن التفات پیدا کرده، متأثر شده و خاصیتی از واقعیت جسم خارجی وارد عضو حاسه می‌شود. روشن است که در این مرحله خطا و صوابی معنا ندارد چون نه مقایسه‌ای رخ می‌دهد و نه حکمی به وقوع می‌پیوندد. مثل اینکه در اثر تماس چشم با اجسام، اشعه‌ای وارد چشم شده و در نقطه زرد مستقر می‌شود. در مرحله بعد نفس حکم‌هایی از قبیل بزرگی، کوچکی، جهت و حرکت برای همان پدیده مادی ادراک شده، تصور می‌کند. در این مرحله اگرچه حکم وجود دارد اما چون تطبیق و ارزیابی نیست، صحت و خطا معنا ندارد. در مرحله سوم قوه دراکه به محض به کار بسته شدن حکم‌هایی، متوجه وجود اختلافاتی در میان مدرکات خویش می‌شود که ریشه بخشی از آنها سرخود بودن و خارج بودن از حیطه توانایی ادراکی انسان است مثل اینکه گاهی اتفاق می‌افتد که به محض دیدن آتش، بی اختیار احکامی از قبیل گرمی و سوزندگی ادراک می‌شود. قوه ادراکی به محض اینکه در این مرحله با چنین چیزی مواجه می‌شود، به ناچار حکم می‌کند که ورای خود، واقعیتی وجود دارد که مدرکات مذکور از آثار آن است. صواب و خطای ادراکی حتی در این مرحله هم تصور ندارد. چرا که به محض پایان این مرحله از فرآیند ادراک، دستگاه تطبیق علم بر معلوم و ذهن بر

خارج پیدا شده و خطا معنا پیدا می‌کند. بنابراین هیچ یک از قوای مدرکه و حاکمة نفس در کار اختصاصی خود خطا نمی‌کند بلکه همین که حکم مختلف دو قوه از قوای ادراکی انسان بر دیگری منطبق می‌شود، زمینه خطا به وجود می‌آید لذا وجود خطای حواس در خارج، بالعرض است (طباطبائی، اصول فلسفه، ۷۶-۷۱). بنابراین صواب و خطا مشروط به سه شرط قیاس، وحدت میان مقیس و مقیس علیه و حکم است و چون در مراحل علم حسی به دلیل عدم وجود شرایط مذکور صواب و خطائی معنا ندارد لذا می‌توان ادعا کرد که علم حسی معصوم از خطاست و در آن خطائی وجود ندارد کما اینکه صوابی هم وجود ندارد چون این دو مفهوم از سنخ ملکه و عدم ملکه هستند.

۲. علم حصولی با واسطه بدست می‌آید و فاعل آن هیچ وقت شیء خارجی را نمی‌یابد. لذا هر آنچه از آن، به خارج تعبیر می‌شود، همان صورت شیء از خارج است. در واقع از همان ابتدای التفات انسان به خارج، فاعل شناسا به خارج از خود نمی‌رود و شیء خارجی هم به درون فاعل وارد نمی‌شود. بنابراین علم حصولی شیء خارجی را دربر ندارد ولی دائماً با صور حاکیه از خارج در تعامل است. لذا علم حصولی دائماً با صور ارتباط داشته و هیچگاه شناخت بی واسطه از طریق علم حصولی بدست نخواهد آمد.

۳. با تکیه بر دو امر گذشته، صورتی که از شیء خارجی داریم از سه حالت خارج نیست؛ یا این صورت مطابق با واقع است که اصل واقعیت ثابت می‌شود یا مطابق با واقع نیست چون جهل مرکب حاکم است و یا اینکه شک وجود دارد. اما فرض دوم که صورت مطابق با واقع نباشد، از محل نزاع خارج است چون لازمه‌اش آن است که فاعل شناسا سابقاً شیء را داشته باشد درحالی که مفروض آن است که تطابق با واقع و شیء خارجی وجود ندارد. درحالی که جهل مرکب وجود دارد، در مقامی هستیم که آحاد بشر این چنین اند و با علم حصولی کار می‌کنند. در این حالت چون دستگاه ذهن برای همه یکسان است همه در جهل مرکب اند و کسی نیست که ادعا کند باقی اشتباه می‌کنند و او صحیح می‌گوید. بنابراین در فضای جهل مرکب وجود کسی که ادراک مصیب داشته باشد، منتفی خواهد بود. لذا اگر همه انسان‌ها در جهل مرکب هستند و کسی نیست که غیر این را درک کند باز هم مطلوب ما که اثبات واقعیت است نتیجه می‌دهد چون معنای اینکه همه جهل مرکب دارند آن است که همه حکم به صحت می‌کنند و در واقع دیگر جهل مرکب تعقل نمی‌شود. بنابراین وجود انطباق با واقع، مفروض گرفته شده است و این فرض منتهی به فرض اول خواهد شد.

با این توضیح، وضعیت فرض سوم یعنی مشکوک بودن تطابق، واضح می‌شود به جهت آن که شک در تطابق بازگشت به این حقیقت دارد که سابقاً واقعیت شناخته شده است. بنابراین شکی که از لحاظ منطقی صحیح باشد متفرع بر یافت قبلی شیء است لذا این فرض هم رجوع به حالت اول می‌کند. بنابراین هرآنچه

که حواس پنجگانه از طریق علم حصولی از خارج می‌گیرد در مرتبه‌ای از سذاجت و صحت قرار دارد که هیچ اتصاف به خطایی در آن ممکن نیست.

علامه طباطبایی ره این مطلب را در قالب مثال بیان می‌کند. وقتی شیء سیاهی را از دور می‌بینیم، این سیاهی، سیاهی بوده و مطابق با واقع است اما وقتی قرائن را به آن ضمیمه کرده و می‌گوییم این شیء سیاه که از دور می‌آید فلان شخص است امکان خطا به وجود می‌آید و آلا خود تصویر در مطابقت اولیه خود با محکی اش تطابق داشته و معصوم از خطاست لکن وقتی حکم صورت دوم به صورت اول سرایت داده می‌شود، خطا رخ می‌دهد. لذا ریشه التفات نفس به خارج کاشفیت ذاتیه صورت از خارج است. (اصول فلسفه، ۸۳-۷۶). با این بیان توانستیم اصلِ واقعیت داری اشیاء را در تطابق صور با خارج به اثبات برسانیم.

گام دوم: مرحله بعدی در توضیح برهان علامه اثبات ضرورتِ ازلیِ واقعیتی است که در گام نخست ثابت شد. ضرورت ازلی در جایی است که ثبوت محمول برای موضوع به هیچ قید، شرط، وصف و حتی به دوام موضوع مقید نباشد که در نتیجه حکم همواره و در هر حال برای موضوع ثابت است. قضیه «واقعیت موجود است» ضرورت ازلی دارد و البته قبول این مطلب همانند قبول اصل واقعیت با صرف تنبه حاصل می‌شود یعنی همانطور که تصور صحیح واقعیت، در تصدیق وجود آن کافی است، تصور معنای ضرورت ازلیِ واقعیت منجر به تصدیقش می‌شود.

اگر واقعیت در یک فرضی از فروض زائل شده باشد از دو حال خارج نیست؛ یا زوال واقعیت به دروغ و مجاز بوده است که در این حالت واقعیت ثابت است و یا آن که زوال واقعیت، حقیقت دارد. در این صورت باز هم واقعیت ثابت است چرا که فرض شده است واقعیتی وجود ندارد. بنابراین زوال واقعیت از یک واقعیتی خبر می‌دهد که ثابت شده است و آن واقعیتی است که می‌گوید واقعیت وجود ندارد یا مشکوک است. در حقیقت انکار اصل واقعیت در ظرفی محقق می‌شود که واقعیتی وجود داشته باشد و این زوال اصل واقعیت حاکی از حضور واقعیت است پس بطلان سفسطه در همه احوال ثابت است و فرضی که بتوان در آن زوال واقعیت را تصورکرد ممکن نیست. لذا در صورتی که امکان زوال واقعیت در هیچ حالتی وجود نداشته باشد قضیه‌ای که از اصل وجود و صدق واقعیت خبر می‌دهد از ضرورت ازلی برخوردار است.

پس اولین قضیه‌ای که انسان ناگزیر آن را تصدیق می‌کند اصل واقعیت بوده که جهت آن ضرورت ازلی و مصداق آن واقعیت مطلق است که مشروط به هیچ شرط و مقید به هیچ قیدی نیست (جوادی آملی، تبیین براهین اثبات خدا، ۲۲۷).

گام سوم: تا بدین مرحله ثابت شد که اصل واقعیت ثابت بوده و جهت آن هم ضرورت ازلی است. گام بعدی اثبات انطباق این واقعیتِ مطلقِ ضروریِ ازلی بر واجب تعالی است. با تحلیل واجب بالذات معلوم شد که واجب بالذات خود به خود معدوم نمی‌شود و معدوم بودنش تناقض آمیز بوده و منجر به امتناع ذاتی می‌شود. بنابراین اصل واقعیتِ مطلقِ ضروریِ ازلی بر چیز دیگری جز واقعیتی که واجب بالذات است قابل صدق نیست.

ممکن است اشکال شود که اصل واقعیتی که مطلق بوده و ضرورت ازلی دارد قابل انطباق بر ماده فلسفی و یا ماده فیزیکی است و وقتی احتمال خلاف در انطباق به وجود آمد دیگر تقریر علامه از برهان صدیقین کارآمد نبوده و اثبات خداوند را به عنوان اولین مسئله فلسفی در پی ندارد.

در پاسخ می‌گوییم ضرورتِ ازلیِ اصلِ واقعیت، جز واجب تعالی بر موجود دیگر صلاحیت انطباق ندارد، چرا که با قبول انطباق اصل واقعیت بر ماده فلسفی و با وجود تشخص وجودی آن، چون موجودات مجرد، ماده فلسفی ندارند، دیگر بهره و حظی از واقعیت نخواهند داشت. و اگر فرض کنیم اصلِ واقعیتِ مطلقِ ضروریِ ازلی همان ماده فیزیکی است با مشکل اساسی مواجه می‌شویم؛ زیرا ماده فیزیکی اصلاً وجود مشخص نیست و همیشه به صورت وضع خاص از قبیل حرکت و نیرو محقق می‌شود و تشخص وجودی ندارد (جوادی آملی، تبیین براهین اثبات خدا، ۲۳۲).

بنابراین اصل واقعیتِ مطلقِ ضروریِ ازلی بر ماده فلسفی و فیزیکی منطبق نمی‌شود، چون تنها ضرورتی که می‌شود برای ماده فلسفی و فیزیکی تصور کرد، ضرورت ذاتی بوده، که متقوم به بقاء ذات و موضوع است. پس ضرورتِ ازلیِ واقعیتِ مطلق فقط بر واجب تعالی منطبق می‌شود.

گام چهارم: درگام پایانی، نتیجه می‌گیریم اصل واقعیت به عنوان اولین مسئله، ذهن انسان را به خود درگیر کرده به گونه‌ای که ناگزیر از تصدیق و اذعان به آن بوده و چون واقعیت به ضرورت ازلی ثابت است، اصلِ واقعیتِ مطلقِ ضروریِ ازلی فقط بر واجب تعالی منطبق می‌شود. وقتی اثبات شد واقعیتِ مطلقِ ضروریِ ازلی وجود دارد در حقیقت اثبات می‌شود که واجب تعالی به وصف ضرورتِ ازلی موجود است. پس بر اساس تقریر علامه طباطبائی ره واضح شد واجب تعالی به عنوان تنها مصداق واقعیتِ مطلقِ ضروریِ ازلی درصدر مسائل فلسفی ثابت است.

بدهت وجود خدا از منظر علامه طباطبائی

قبل از بررسی بدهت وجود خدا در دیدگاه علامه ره لازم است بعضی از مبادی تصویری و تصدیقی دخیل در دیدگاه علامه ره، بیان شوند.

۱- بدیهی

بدیهی در لغت به معنای چیزی است که ناگهانی و بدون فکر به سراغ می آید (فراهیدی، ۳۰/۴). اما در اصطلاح، بدیهی نتیجه فرآیند یک تقسیم است. علم، تقسیم به حصولی و حضوری می شود. علم حصولی عبارت است از حضور صورت شیء نزد ذهن و علم حضوری عبارت است از حضور خود شیء نزد شخص.

علم حصولی خود به تصور و تصدیق منقسم می شود. تصور عبارت است از حضور صورت مدرکه از طریق حواس نزد عقل و تصدیق عبارت است از فهم درستی و صدق تصورات و نسبت میان آنها در قضیه. هرکدام از تصور و تصدیق در یک تقسیم دیگری به بدیهی و نظری منقسم می شوند. بدیهی شناختی است که نیازمند فکر و استدلال نبوده ولی شناخت نظری محتاج به فکر و استدلال است. (طباطبائی، نهاییه الحکمه، ۳۱۰).

معرفت بدیهی هم در شناخت تصویری وجود دارد و هم در تصدیقی یافت می شود. تصورات بدیهی عبارتند از محسوسات، وجدانیات و انتزاعیات لکن تصدیقات بدیهی در یک انقسام دیگری به بدیهی اولی و ثانوی تقسیم می شوند. بدیهی اولی قضیه ای است که صرف تصور صحیح طرفین و نسبت میان آنها، منجر به تصدیق می شود و برای اذعان به حکم کافی بوده و حکم به صدق قضیه، نیازمند تفکر و استدلال نیست و حتی نیاز به استفاده از ابزار دیگری مانند حس در آن وجود ندارد. (مطهری، مجموعه آثار، ۶/۳۳۲).

در قضایای بدیهی ثانوی بر خلاف بدیهیات اولیه، تصور صحیح طرفین و نسبتشان در تصدیق حکم کفایت نمی کند بلکه صدق قضیه در گرو به کار گرفتن اندام های حسی یا چیزهای دیگری غیر از تصور اجزاء قضیه است (مطهری، مجموعه آثار، ۶/۳۴۸ و ۳۳۳).

۲- فطری

علامه در بعضی عبارات خود در مورد وجود خداوند از واژه فطری استفاده کرده اند، از این رو لازم است معانی واستعمالات فطری مورد بررسی قرار گیرد تا در طول بحث تفاوت آن با بدیهی روشن شده و مشخص شود مراد علامه بداهت وجود خداست یا فطری بودن آن.

فطری منسوب به فطرت و در لغت به معنای خلقت است. (جوهری، ۷۸۱/۲). اما در اصطلاح، فطری در موارد مختلفی استعمال می شود. شهید مطهری درباره موارد استعمال فطری چند وجهی را توضیح می دهد.

۱. گاهی مراد از فطری ادراکی است که در همه افراد یکسان است. یعنی ذهن همه افراد آن را می یابد و

واجد آن است لذا از جهت کیفیت واجد بودن و واجد نبودن در میان اذهان اختلافی وجود ندارد. شهید مطهری می‌فرماید این نوع از ادراکات تصویری و تصدیقی ادراکات عمومی نام دارد. مثل اعتقاد به وجود واقعیت که حتی سوفسطایی هم در اعماق تفکر خود نمی‌تواند نافی آن باشد.

۲. ادراکاتی که ظهور و خفا دارند، برای بعضی فقط بالقوه موجود است لکن برای گروهی دیگر علاوه بر بالقوه بودن به فعلیت هم رسیده است. این ادراکات از قبیل معلوماتی است که به واسطه علم حضوری برای نفس معلوم است و نفس واجد آنهاست ولی هنوز به علم حصولی معلوم نشده‌اند. صدرالمتهلین اعتقاد دارد که وقتی از فطری بودن معرفت به ذات حق تعالی سخن می‌گوییم مرادمان این نوع از فطری است.

۳. نوع دیگر از موارد استعمال فطری مربوط به قضایایی است که در منطق به آنها فطریات می‌گویند. قضایایی که همواره برهانشان همراه آنهاست و هیچ گاه از براهین و قیاسات خود جدا نمی‌شوند. مانند زوج بودن برای عدد چهار.

۴. ادراکات و تصوراتی که خاصیت ذاتی عقل است و هیچ استنادی به غیر عقل ندارد (مطهری، مجموعه آثار، ۶/۲۶۲).

۳- وجود

گاهی مراد از وجود، وجود در مقابل ماهیت است که محل نزاع در بحث اصالت الوجود و اعتباریت الماهیت است اما گاهی مراد از وجود، وجود در مقابل عدم است.

مراد از وجود در عنوان بحث این مقاله، وجود در مقابل عدم است. در واقع بصد آن هستیم که بداهت وجود و هستی خدا را در مقابل عدم آن اثبات کنیم.

۴- ملاک بداهت تصورات و تصدیقات

با توجه به مباحثی که حول محور بدیهی داشتیم ما در اینجا هم باید ملاک بداهت تصورات را تعیین کنیم و هم بایستی معلوم کنیم ملاک بداهت تصدیقات چیست.

مطهری در شرح مبسوط منظومه تأکید می‌کند ملاک بداهت تصورات، بساطت است: «از اینجا ملاک بدیهی بودن هم روشن می‌شود، هر تصور که بسیط باشد و از مجموع چند تصور دیگر ترکیب نشده باشد یک تصور بدیهی است... تصور بدیهی آن عنصر ذهنی بسیط است که قابل تجزیه به اجزاء نیست» (مطهری، مجموعه آثار، ۹/۳۴). وی همچنین با تأکید بر عبارات علامه در اصول فلسفه رئالیسم در بحث واقعیت و هستی اشیاء به تبیین ملاک بداهت در تصورات پرداخته است. استاد مطهری اثبات می‌کند که ملاک بداهت به گونه‌ای است که وقتی تصویری بسیط باشد دیگر در آن اجمال و ابهامی نبوده و بداهت هم

جز این نیست لذا ضابطه بدیهی بودن تصورات، بسیط بودن آنهاست (مجموعه آثار، ۵۰۵/۶). بنابراین می‌توان با استناد به شرح استاد مطهری بر متن علامه در اصول فلسفه و رئالیسم، اینگونه گفت که طبق نظر علامه طباطبایی ملاک بداهت بساطت است.

اما در تصدیقات، تصدیق به عنوان فعل نفس که در آن عملیات ذهنی صورت می‌گیرد به گزاره و قضیه تعلق دارد. تصدیق از آن جهت که مرکب از موضوع و محمول بوده و دارای اجزاء است متصف به بساطت نمی‌شود چون همانطور که در ملاک بداهت تصورات گفتیم بساطت عنوانی است که بر مفاهیم بدون اجزاء اطلاق می‌شود و مفهومی که تجزیه به اجزاء متعدد می‌شود دارای اجمال و ابهام است و چیزی که اجمال و ابهام دارد بسیط نبوده و در نتیجه بدیهی هم نیست. بنابراین قضیه که متوقف بر حصول دو یا چند تصور است با ملاک بداهت تصورات نمی‌تواند بدیهی باشد.

ملاک قضیه بدیهی آن است که محمول، بدون واسطه برای موضوع ثابت باشد. به عبارت دیگر قضایایی که محمول آنها «من صمیمه» هستند دارای ملاک بداهت‌اند، چنین قضیه‌ای از مبادی قیاس برهانی است: «آن قسم از مبادی که تصدیق بدان، ضروری و بدیهی است... بداهت آن اگر ناشی از عقل محض باشد، بدون استعانت از شیء دیگر، قضیه اولی است که پذیرش و اعتقاد به آن حتماً لازم است مثل اینکه بگوییم کل از جزء بزرگتر است». (مصباح یزدی، الشفاء، البرهان، ۸۴). از این رو می‌توان گفت که گزاره بدیهی اولی آن قضیه‌ای است که ثبوت محمول برای موضوع «من صمیمه» باشد، نه احتیاج به مصحح بیرونی داشته باشد و نه مصحح درونی بلکه ذات موضوع بگونه‌ای است که اقتضای ثبوت محمول برای آن وجود دارد.

نمی‌توان ادعا کرد که تحلیلی بودن، ملاک بداهت اولی است. اساساً بین بدیهی بودن و تحلیلی بودن مساوات برقرار نیست یعنی نمی‌توان مدعی بود که هرگزاره تحلیلی، بدیهی است و هر گزاره بدیهی، تحلیلی است. بلکه نسبت بین این دو عام و خاص مطلق است؛ یعنی قطعاً هر گزاره بدیهی، تحلیلی است اما اینگونه نیست که هر قضیه تحلیلی، بدیهی باشد. از این بیان معلوم می‌شود که حتی قوام قضایای تحلیلی هم متوقف بر اصل امتناع تناقض است. بنابراین ملاک بداهت در قضایای تصدیقی، بی‌نیازی قضیه از دلیل و برهان در اثبات محمول برای موضوع است. به تعبیر دیگر گزاره‌ای بدیهی است که محمول‌اش برای موضوع «من صمیمه» باشد. اما باید توجه داشت که این بی‌نیازی و استغنا از واسطه در ثبوت به جهت آن نیست که محمول در موضوع نهفته است کما اینکه در قضایای تحلیلی این چنین است، بلکه از آن حیث است که نفس در صدق نسبت بین محمول و موضوع مضطر است (جوادی آملی، تبیین براهین اثبات خدا، ۷۸).

نکته مهم و پایانی آن که بدیهی بودن یک تصدیق به معنای بی نیازی آن از مُنبّه نیست. اگر امری بدیهی بود به معنای بی نیاز از لفظ و علامت برای خطوط به ذهن نیست. بلکه معنای بدیهی بودن یک تصدیق آن است که اگر معانی الفاظ به کار گرفته شده در قضیه فهمیده شود برای تصدیق به قضیه احتیاجی به برهان و حجت نیست. فلذا مُنبّهات علم جدیدی را به وجود نمی آورند. (مصباح یزدی، الشفاء، الهیات، ۱/ ۲۴۴). ماحصل تحقیق در ملاک بداهت تصدیقات آن شد که گزاره بدیهی، قضیه‌ای است که ثبوت محمول برای موضوع «من صمیمه» و بدون دخالت هرگونه مبدأ تصدیقی باشد. با وجود این ممکن است قضیه بدیهی نیاز به مُنبّه داشته باشد.

۵- بداهت وجود خدا

از دیرباز نسبت به مسئله وجود خدا سه دیدگاه وجود داشته است؛ عده‌ای معتقد بودند که وجود خداوند فطری و بدیهی است و نیاز به برهان ندارد و گروهی دیگر هم اعتقاد داشتند وجود خدا نظری بوده و نیاز به اقامه برهان دارد و برخی دیگر وجود خدا را بدیهی دانسته و شأن براهین را شأن تنبیهی می‌دانند. از نظر بسیاری از دانشمندان، سرشت انسان در دو بُعد بینش‌ها و گرایش‌ها با خدا پیوند یافته است بگونه‌ای که می‌توان خداشناسی و خداگرایی را از امور فطری دانست. خداشناسی فطری در دو قلمروی علم حضوری و حصولی قابل بررسی است.

در مورد خداشناسی فطری در حیطه علم حضوری، همه انسان‌ها با علم حضوری خدا را می‌یابند و اگر زنگارهای غفلت زدوده شود، وجود او را روشن‌تر از هر چیز دیگری می‌بینند. خداشناسی فطری به معنای علم حضوری به خدای متعال دارای درجاتی است که درجه نازل و پایین آن در عامه بشر وجود دارد. علامه طباطبایی در ذیل آیه شریفه: «وَأَشْهَدُهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى». (اعراف، ۱۷۲). در رابطه خداشناسی فطری در حیطه علم حضوری می‌فرمایند: «پس احتیاج آدمی به پروردگاری که مالک و مدبّر است جزء حقیقت و ذات انسان است و فقر به چنین پروردگاری در ذات او نوشته شده و ضعف بر پیشانی‌اش مکتوب گشته و این معنا بر هیچ انسانی که کمترین درک و شعور انسانی را داشته باشد پوشیده نیست، عالم و جاهل، صغیر و کبیر، شریف و وضعیع، همه در این درک مساوی‌اند. آری، انسان در هر منزلی از منازل انسانیت قرار داشته باشد از ناحیه ذات خود این احساس را می‌کند که برای او پروردگاری است که مالک و مدبّر اوست». (طباطبایی، المیزان، ۸/ ۴۰۱).

علامه طباطبایی در جای دیگر در اصول فلسفه رئالیسم تصریح می‌کند که علم حضوری به خدا فطری است.

«اگر اثبات این موضوع را فطری بشر ندانیم - با اینکه فطری است - اصل بحث از آفریدگار جهان فطری

است؛ زیرا بشر، جهان را در حال اجتماع دیده یک واحد مشاهده می‌نماید و می‌خواهد بفهمد که آیا علتی که با غریزه فطری خود در مورد هر پدیده‌ای از پدیده‌های جهانی اثبات می‌کند در مورد مجموعه جهان نیز ثابت می‌باشد؟ ما می‌دانیم که به یک فرد انسان که از روی غریزه فطری خود از هر علتی بحث می‌کند نمی‌توان گفت استثنائاً در یک مورد، غریزه فطری خود را رها کن! ... ما با این بیان به این نتیجه می‌رسیم که بحث و گفتگو درباره خدای جهان، فطری انسان است» (طباطبایی، اصول فلسفه، ۲۷۹).

توجه به این عبارات این مُدعا را بیش از پیش روشن می‌کند که خداشناسی در قلمروی علم حضوری فطری بشر بوده و غریزه فطری انسان به دنبال آن است. البته لازمه فطری بودن هم آن نیست که در هر وقت و هر فردی به صورت یکسان و متواظی الصدق وجود داشته باشد. قطعاً غرائز فطری ذو مراتب‌اند و صدقشان برافراد بشر به نحو تشکیکی است.

خداشناسی فطری در قلمرو علم حضوری زمینه ساز برهان فطرت است. مدعای این برهان، فطری بودن بینش و گرایش به خداست که با کنار زدن پرده‌های غفلت بالفعل می‌شود. از همین رو ادراکاتی که خداشناسی فطری در قلمرو علم حضوری تولید می‌کند ادراکاتی است که بالقوه در ذهن هر کسی وجود دارد هر چند بالفعل در ذهن بعضی یافت نمی‌شود یا خلافتش موجود است. با این توضیح معلوم می‌شود که خداشناسی فطری در قلمرو علم حضوری از نوع دوم فطریاتی است که توضیحش گذشت (جوادی آملی، تبیین براهین اثبات خدا، ۲۹۱).

با وجود اینکه خداشناسی فطری در قلمرو علم حضوری همگانی است اما علامه طباطبایی ره فراتر از این را ادعا می‌کند و آن خداشناسی بدیهی در حیطه علم حصولی است. همانطور گذشت دیدگاه علامه طباطبایی ره در بداهت وجود خدا مبتنی بر تقریرشان از برهان صدیقین است. توجه به سیر منطقی که علامه ره در تقریرشان از برهان صدیقین داشت و همچنین عنایت به ملاک بداهت تصدیقات، بداهت علم حصولی به واجب تعالی را در دیدگاه علامه روشن می‌کند. علامه طباطبایی در تقریرشان از برهان صدیقین فرمودند که آنچه به عنوان امری بدیهی مورد اتفاق همه فلاسفه است و مرز بین سفسطه و فلسفه را تعیین می‌کند، اصل واقعیت است و این واقعیت، ثابت و حق بوده و ضرورت اُزلی مطلق دارد و به دلیل خصوصیت ذاتی اش به هیچ وجه منعدم و باطل نمی‌شود به طوری که حتی در فرض انکار، توهم و تشکیک واقعیت، مِنْ حَيْثُ لَا يَشْعُرُ واقعیت ثابت می‌شود. بنابراین چون واقعیت، ضرورت اُزلی دارد و لذاته منعدم و باطل نمی‌شود، همان واجب الوجود بالذات است. چون واجب بالذات یعنی وجودی که ضرورت اُزلی دارد و لذاته منعدم نمی‌شود.

علامه در پایان برهان می‌فرماید: با توجه به این تقریر از برهان - حتی علم حصولی به - اصل وجود

واجب بالذات هم بدیهی است و براهین اقامه شده دیگر، همه در حکم مُنبّه و برطرف کننده غبار غفلت‌اند. «و من هنا يظهر للمتأمل أن أصل وجود الواجب بالذات ضروري عند الانسان و البراهين المثبتة له تنبيهات بالحقیقه». (طباطبایی، حواشی علی الحکمه المتعالیه، ۱۶/۶).

علامه ره در کتاب اصول فلسفه رئالیسم هم، به بداهت علم حصولی به واجب تعالی اشاره می‌کند: «اگر اثبات این موضوع را فطری بشر ندانیم - با اینکه فطری است -». (طباطبایی، اصول فلسفه، ۲۷۹). (به قرینه عبارت علامه در حواشی حکمت متعالیه مراد از فطری همان ضروری و بدیهی است). علامه ره در این عبارت تأکید می‌کند اثبات وجود خدا بدیهی است. اثبات هم مربوط به قلمرو علم حصولی است به قرینه اینکه علامه در ادامه همین عبارت می‌فرماید: «اصل بحث از آفریدگار جهان فطری است». (همان). که مراد علم حضوری فطری به خداست.

علامه در تفسیر المیزان ذیل آیه شریفه «أفئ الله شك فاطر السموات والارض». (ابراهیم، ۱۰). عبارتی مُشعر به این مدعا دارند: «و هذا برهان تام سهل التناول حتى للأفهام البسيطة يناله الإنسان الذي يذعن بفطرته أن للعالم المشهود حقيقته و واقعيته من غير أن يكون وهماً مجرداً كما يبدیه السفسطه والشك». (طباطبایی، ۱۲/۲۹۷). علامه در این عبارت هم با تأکید بر اصل واقعیت و هستی مطلق که ضرورت اُزلی دارد، واجب تعالی را به عنوان اصل اولی و بدیهی عالم خلقت اثبات می‌کند.

حال سؤالی مطرح می‌شود که علامه طباطبایی به چه ملاک و ضابطه‌ای ادعا می‌کند که واجب تعالی به عنوان بدیهی اولی فلسفی ثابت است؟ علامه با تکیه بر سیر از بدیهی، وجود واجب تعالی را مبتنی بر اصل واقعیت اثبات کرد اما سؤال اینجاست که چگونه علم حصولی به وجود واجب تعالی ضروری و بدیهی است؟ آیا قضیه مذکور ملاک بداهت تصدیقات را دارد؟

در پاسخ می‌گوئیم درباره ملاک بداهت تصدیقات گفته شد گزاره‌ای بدیهی است که ثبوت محمول برای موضوع بدون واسطه در ثبوت باشد؛ به تعبیر دیگر محمول برای موضوع «من صمیمه» بوده و برای ترتّب محمول بر موضوع نیاز به مصحح درونی و بیرونی نباشد.

با توجه به این ملاک، وقتی سراغ مدعای علامه در بداهت وجود واجب تعالی می‌رویم آن را واجد ملاک می‌یابیم چون همانطور که در ابتدای تقریر علامه از برهان صدیقین اشاره کردیم، معنای بدیهی اولی بودن مسئله واجب تعالی مبتنی بر اصل واقعیت مطلق، عدم احتیاج آن به مبادی تصدیقی است و مبادی تصویری که از مفاهیم عامه بوده و شأنیت شرح اللفظی دارند، مُخلّ بدیهی اولی بودن مسئله واجب نیستند و علامه هم در تقریرشان از برهان صدیقین نشان دادند که برای اثبات واجب تعالی از هیچ مبدأ تصدیقی فلسفی (که در قرائت صدرایی استفاده می‌شد از قبیل اصالة الوجود و وحدت وجود) استفاده نکردند و

مستقیماً از اصل واقعیت و هستی مطلق که با آن دفع سفسطه کردند به این رسیدند که چون این واقعیت مطلق، ضرورت ازلی دارد و باطل و منعدم نمی‌شود واجب بالذاتی است که اشیاء در واقعیت و هستی به آن واقعیت مطلق مفتقراند. بنابراین وجود واجب تعالی بدون توقف بر مبادی تصدیقی، به عنوان اولین مسئله فلسفی ثابت می‌شود که بالطبع علم حصولی به آن بدیهی اولی است. در کامنت توضیح داده شد. ممکن است سؤال شود که شأن اولی الاوائل در این نظام شکل گرفته چیست؟ اگر مسئله وجود واجب تعالی به عنوان بدیهی اولی ثابت شده است آیا بر قضیه امتناع اجتماع نقیضین توقف دارد؟ آیا این توقف مُخَلِّ بداهت نیست؟

در پاسخ می‌گوییم شأن قضیه اولی الاوائل نسبت به بدیهیات اولیه شأن استقرار علم است به طوری که اگر قضیه امتناع اجتماع نقیضین نباشد هیچ آگاهی حاصل نشده و باب علم مسدود می‌گردد. توقف بدیهی بر اصل امتناع تناقض استنتاجی و تولیدی نیست بلکه براساس نظریه متمم تصدیق و استقرار علم تبیین می‌شود (مطهری، مجموعه آثار، ۶/ ۳۴۸). طبق این نظریه رجوع سایر قضایای بدیهی و نظری به اصل امتناع تناقض برای متمم و کامل شدن تصدیق در آن قضایا است. به تعبیر دیگر برای استقرار علم، یعنی ادراک مانع از نقیض، باید به این اصل تکیه کنیم. برای اینکه «الف ب است» صادق باشد باید «الف ب نیست» کاذب باشد و این از طریق اولی الاوائل تأمین می‌شود. لذا این احتیاج مُخَلِّ بداهت اولی نیست چون همچنان ثبوت محمول برای موضوع «من صمیمه» و بدون واسطه است.

ممکن است دوباره سؤال شود که تقریر علامه ره از برهان صدیقین مبتنی بر اثبات اصل واقعیت و ضرورت ازلی آن بود و این خود به تنهایی می‌تواند مُخَلِّ بداهت اولی مسئله واجب تعالی باشد.

جواب این شبهه با توجه به گام‌هایی که برای توضیح تقریر علامه پیمودیم معلوم می‌شود. آنچه که در بداهت اولی مسئله‌ای اختلال ایجاد می‌کند، عبارت است از دخالت مبادی تصدیقی و پیش فرض‌های نظری در ثبوت محمول برای موضوع، اما اینکه در مسئله‌ای موضوع به همراه قیودش برای مقبول واقع شدن نیازمند صرف تنبه باشد، ضرر و اختلالی در بداهت اولی آن مسئله به وجود نمی‌آورد. در بحث اثبات اصل واقعیت و همچنین ضرورت ازلی آن تأکید کردیم که این دو مدعا با صرف تنبه به جوانب قضیه و تصور صحیح از واقعیت و معنای ضرورت ازلی ثابت می‌شود. در این صورت اثبات وجود برای ضرورت ازلی واقعیت مطلق، متوقف بر مبادی تصویری است که شأن تنبیهی دارند و به هیچ وجه ضرری به بداهت اولی اصل واقعیت مطلق ضروری ازلی نمی‌زنند.

بنابراین می‌توان، انواع توقف قضایا بر وسائط در ثبوت محمول برای موضوع را نتیجه گرفت. در قضیه‌ای که محمول برای موضوع ثابت می‌شود، ثبوت محمول برای موضوع می‌تواند مبتنی بر واسطه‌های

مبدأ تصویری، مبدأ تصدیقی و اولی الاوائل باشد. مسلم است که تمام قضایای موجود چه بدیهی و چه نظری مبتنی بر قضیه اولی الاوائل هستند و جنس این توقف با ابتنای بر مبادی تصویری و تصدیقی متفاوت است از آن جهت که توقف هر قضیه‌ای بر اصل امتناع نقیضین از باب استقرار علم است و اگر حتی قضیه بدیهی ارجاع به اولی الاوائل نداشته باشد، مفادش ثابت و مستقر نشده و آگاهی به آن شکل نمی‌گیرد و البته توقف مذکور هیچ اختلالی در بدهات قضایای بدیهی ایجاد نمی‌کند؛ زیرا وسائلی مُخلّ بدهات اند که در ثبوت محمول برای موضوع به کار گرفته شوند و لکن به کارگیری اولی الاوائل برای تثبیت و تحقق آگاهی است.

همانطور که توقف قضیه بدیهی بر اولی الاوائل مُخلّ بدهات نیست، توقف بر مبادی تصویری هم این چنین است. چون مبادی تصویری در مسیر اثبات محمول برای موضوع شأن تنبیهی دارند و دخالتی در نحوه و چگونگی ثبوت محمول برای موضوع ندارند اما مبادی تصدیقی دخالت مستقیم در انصاف یک قضیه به بدهات و عدم بدهات دارند. اگر ثبوت محمول برای موضوع در قضیه‌ای مبتنی بر اثبات مبدأ تصدیقی باشد کاشف از آن است که قضیه مذکور دیگر بدیهی نیست. به عبارت دیگر قضیه‌ای بدیهی است که دخالتی از جانب مبادی تصدیقی در فرآیند ثبوت محمول برای موضوع وجود نداشته باشد در غیر این صورت آن گزاره نظری است. برای مثال قضیه «واقعیت مطلق ضروری ازلی موجود است» بر هیچ مبدأ تصدیقی مبتنی نبوده و فقط دانستن مبادی تصویری مثل تصور مفهوم واقعیت، ضروری ازلی و واجب بالذات در اذعان به گذاره کافی است. اما در برهان صدیقین صدراپی اثبات حق تعالی مبتنی بر مبادی تصدیقی از قبیل اصالت الوجود، وحدت وجود و... است. لذا مسئله واجب تعالی در تقریر صدراپی به جهت توقف بر مبادی تصدیقی بدیهی اولی نیست.

بنابراین چون علم حصولی به واجب تعالی واجد ملاک بدهات بوده، بدیهی اولی است و با تکیه بر تقریر علامه ره از برهان صدیقین واجب تعالی به عنوان اولین مسئله فلسفی اثبات می‌شود و کوچک‌ترین توقفی بر مبادی تصدیقی فلسفی که مُخلّ بدهات اولی اند، ندارد.

نقدهای بدهات وجود خدا

عمده اشکالات وارد شده به علامه طباطبایی ره متوجه تقریر ایشان از برهان صدیقین است که در صورت به ثمر نشستن اشکالات، بدهات وجود خدا به عنوان اولین مسئله فلسفی زیر سؤال می‌رود. چون همانطور که بیان شد، بدهات وجود خدا نتیجه تقریر ایشان از برهان صدیقین بود. در هر حال با وجود فقدان نقد و اشکال جدی بر بدهات وجود خدا از منظر علامه طباطبایی، نقدهای پراکنده‌ای در این باره

وجود دارد که به مهم‌ترین آن‌ها اشاره می‌شود.

۱. اشکال عدم اثبات واقعیت عینی

این برهان مستلزم واقعیت ذهنی نفس الامر است نه واقعیت عینی آن که ضرورت ازلی دارد؛ زیرا در آن ادعا می‌گردد که فرض بطلان واقعیت و نفی و رفع آن مستلزم ثبوت واقعیت است اما باید دید نفی و رفع واقعیت و بطلان آن مستلزم چه واقعیاتی است. نفی واقعیت صرفاً مستلزم واقعیت ذهنی، یعنی مستلزم ثبوت اعتقاد به عدم واقعیت نفس الامری و ثبوت احتمال عدم آن خواهد بود نه مستلزم ثبوت عینی. تبیین اشکال و نقد چنین است:

«پس نفی که برای انسان ممکن است آن نفی به حسب اعتقاد و احتمال است نه نفی تکوینی هر واقعیت و نفس الامری؛ چون اگر اعتقاد به عدم واقعیت و یا احتمال عدم واقعیت نباشد، در این صورت نفی واقعیت به حسب اعتقاد و یا احتمال نشده است. پس نفی واقعیت و نفس الامر به حسب اعتقاد و احتمال مستلزم واقعیت ذهنی یعنی مستلزم ثبوت اعتقاد به عدم واقعیت نفس الامری و ثبوت احتمال عدم آن خواهد شد نه مستلزم ثبوت نفس الامری تا چه رسد به ثبوت واقعیاتی که ضرورت ذاتی دارد تا واجب الوجود باشد. واعتقاد و احتمال عدم واقعیت در نفس الامر از امور نفسانی و کیف نفسانی اند و وجود آنها ضرورت مادام الذات ندارد تا چه رسد به ضرورت ذاتی ازلی» (شمس، ۳۰۰).

بنابراین چون از اساس واقعیت عینی مطلق ثابت نشد، دیگر موضوعی برای ضرورت ازلی وجود ندارد که واجب تعالی بر آن منطبق شده و به عنوان بدیهی اولی در رأس مسائل فلسفی قرار گیرد. از این رو بداهت وجود خدا مبتنی بر واقعیت مطلق عینی ثابت نمی‌شود.

پاسخی که می‌توان به این اشکال داد، آن است که این نقد متوجه براهینی است که با تکیه بر مفهوم خدا بر وجود او استدلال می‌کنند همانند برهان وجودی آنسلم. به عبارت دیگر در اشکال بین مفهوم و مصداق واقعیت خلط شده است. برهان بر محور مفهوم واقعیت و ضرورت ذاتی آن نیست بلکه بر مدار تحقق واقعیت به عنوان اولین مسئله فلسفی است. نفی سفسطه و اذعان به واقعیت به لحاظ مفهوم واقعیت نیست بلکه براساس مصداق و حمل شایع واقعیت است. بنابراین آنچه که توسط برهان علامه ره ثابت می‌شود ضرورت ازلی واقعیت مطلق عینی و نه ذهنی بوده که از انطباق آن بر واجب تعالی بداهت اولی وجود خدا به اثبات می‌رسد. لذا اشکال فوق ضرری به بداهت وجود خدا وارد نمی‌سازد.

۲. اشکال عدم اثبات واقعیت مطلق

ادعا شد که انکار اصل واقعیت مستلزم اثبات آن است، در حالی که آنچه با انکار اصل واقعیت اثبات می‌شود، یک واقعیت خاص بوده و اصل واقعیت مطلق نیست و پر واضح است که واقعیت خاص مساوی

با اصل واقعیت مطلق نخواهد بود. و اگر واقعیت مطلق ثابت نشود موضوعی برای بداهت وجود خدا باقی نمی‌ماند.

پاسخ اینکه، وقتی گفته می‌شود انکار اصل واقعیت مستلزم اثبات آن است، منظور این نیست که آنچه با انکار اصل واقعیت اثبات می‌شود همان اصل واقعیت است بلکه مراد این است که با انکار اصل واقعیت، واقعیتی ثابت می‌شود و اثبات هر واقعی، انکار اصل واقعیت (که به معنای نفی هرگونه واقعی است) را نقض می‌کند. لذا می‌توان گفت گزاره‌ای که مشتمل بر انکار اصل واقعیت است خودش را نقض می‌کند پس باطل است. در نتیجه، چون بطلان اصل واقعیت به تناقض منجر می‌شود، اصل واقعیت به ضرورت ازلی ثابت است زیرا چیزی که بطلان امکان ذاتی آن مستلزم تناقض باشد، حقیقتی است که ضرورت ازلی دارد و از ثبوت واقعیت به ضرورت ازلی بداهت وجود واجب تعالی را می‌توان نتیجه گرفت. به عبارت دیگر وصفی از شیء که از بطلان آن تناقض لازم می‌آید و منجر به ضرورت ازلی آن می‌شود، امکان ذاتی آن است. لذا از بطلان امکان ذاتی من، هیچ تناقضی لازم نمی‌آید و در نتیجه ضرورت ازلی نیز نخواهد داشت. اما در فرض مسئله از بطلان امکان ذاتی واقعیت تناقض لازم می‌آید و چیزی که بطلان ذاتی آن مستلزم تناقض باشد، ضروری ازلی است.

۳. اشکال حداقلی بودن بداهت واقعیت مطلق

تقریر مذکور، حداقلی است و بیش از اثبات بداهت واقعی مبهم و نامتعیین که وجوب وجود ذاتی دارد، بر چیز دیگری دلالت ندارد. زیرا حداکثر چیزی که این تقریر اثبات می‌کند بداهت تحقق واقعیت ضروری ازلی است و دلالت بر اوصاف دیگر مثل وحدت، بساط و سایر صفات کمالی به صورت نامحدود ندارد. این اشکال در صورت استقرار، اصل بداهت وجود خدا را زیر سؤال نمی‌برد ولی در عمل، بداهت را بی‌ثمر کرده و آن را برای اثبات باقی اوصاف واجب تعالی نیازمند به براهین دیگر می‌کند.

در پاسخ می‌گوییم بداهتی که از برهان صدیقین علامه ره ثابت شد، حداکثری است و تمام اوصاف کمالی به واسطه این برهان داخل در ذات اثبات می‌شود و محتاج به براهین دیگر برای اثبات سایر صفات کمالی نیست. توجه به نتایجی که از برهان صدیقین به قرائت علامه طباطبایی حاصل شد شبیه مذکور را برطرف می‌کند. گفته شد اصل واقعیت به جهت آن که دارای وجود اطلاقی و ضرورت ازلی است همان واجب بالذات است. وقتی مُسَلَّم شد که واجب تعالی وجود مطلق و ضروری ازلی دارد، معنای این اطلاق وجودی و ضرورت ازلی آن است که هیچ حدی ندارد که او را محدود به حالت، شرط، قید و یا موقعیتی کند و چون حقیقت مطلق است دیگر هیچ صفت کمالی از ذاتش بیرون نمی‌ماند و تمام اوصاف بعدی برای او ثابت است چرا که معنای اطلاق در وجود، شمول و در برداشتن تمام اوصاف و کمالات وجودی

است و اگر غیر از این معنی شود خُلف در حقیقت و واقعیت وجودِ مطلقِ ضروریِ ازلی است. بنابراین در ظلّ اطلاق و عدم تناهی و ضرورتِ ازلیِ واقعیتِ حقه، توحید او و سایر صفات کمالی اش به صورت نامحدود و مطلق اثبات می شود و نیازمند به براهین دیگر نیست و البته با توجه به مطلب مذکور اقامه سایر براهین برای اتصاف ذات به کمالات وجودی صرف تنبیه خواهد بود.

علامه طباطبایی به این حقیقت اشاره می کند که چون اصل واقعیت ضرورت ازلی دارد همان واجب بالذاتی است که دارای اطلاق در وجود بوده و هیچ حدّ و قیدی ندارد و تمام اشیاء در وجود به او نیازمندند و این از لوازم اطلاق در وجود و ضرورت ازلی آن است و وقتی اطلاق در وجود پیدا کرد باید تمام کمالات و اوصاف برای ذات ثابت باشد و چیزی بیرون از ذات نماند (طباطبایی، نهاییه الحکمه، ۳۲۸؛ همو، حواشی علی الحکمه المتعالیه، ۱۵/۶). بنابراین بداهتِ واقعیتی حداکثری ثابت شد که مشتمل بر تمام اوصاف کمالی است.

نتیجه گیری

با توجه به ملاک بداهت در تصدیقات، یعنی ثبوت محمول برای موضوع بدون دخالت هرگونه مبدأ تصدیقی، علامه نشان داد گزاره «خدا هست» بدیهی اولی بوده و به عنوان اولین مسئله فلسفی مطرح است. این مطلب، نتیجه فرآیندی است که علامه طباطبائی در تقریر برهان صدیقین آن را بیان نمود و آن را از ابتدایی ترین نقطه فلسفه شروع کرد که واقعیت هست و این واقعیت اطلاق در وجود داشته و متصف به ضرورت ازلی است. حقیقتی که در وجود، مطلق بوده و در نشئه هستی منشأ تمام کمالات وجودی است و به هیچ وجه باطل و معدوم نمی گردد، به نحوی که اقتضای وجود برای آن مشروط به هیچ شرط، حالت، صورت و قیدی نیست و در یک کلمه ضرورت ازلی دارد، فقط منطبق بر واجب بالذاتی می شود که تمام موجودات، در هستی خود مفتقر به او هستند.

علامه ره در این تقریر وجود واجب تعالی را بدون اتکا به هرگونه مبدأ تصدیقی اثبات کرد اگر چه التفات به مبادی تصویری از قبیل بررسی مفاهیم واجب بالذات، ضروری ازلی و واقعیت مطلق جنبه تنبیهی داشت اما دخالتی در بداهت یا فقدان آن نداشت. چون اتکا بر مبادی تصدیقی بداهت اولی گزاره «خدا هست» را زیر سؤال می برد، درحالی که مفروض، ثبوت محمول وجود برای واقعیتِ مطلقِ ضروریِ ازلی (که فقط بر واجب تعالی منطبق می شود) بدون دخالت مبادی تصدیقی است. بنابراین بداهتی که علامه طباطبائی نسبت به اثبات وجود خدا در قلمرو علم حصولی ادعا می کرد، ثابت شد.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، *الشفاء، البرهان*، شرح و ترجمه محمد تقی مصباح یزدی، تهران: انتشارات امیر کبیر، ۱۳۷۳.
- _____، *الشفاء، الهیات*، شرح و ترجمه محمد تقی مصباح یزدی، قم: انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۹۱.
- جوادی آملی، عبدالله، *تبیین براهین اثبات خدا*، قم: نشر اسراء، ۱۳۹۴.
- _____، *عین نضاح تحریر تمهید القواعد*، قم: نشر اسراء، ۱۳۹۳.
- جوهری، اسماعیل بن حماد، *الصحاح - تاج اللغة و صحاح العربیه*، بیروت: دار العلم للملایین، چاپ اول، ۱۴۱۰ ق.
- شمس، حسین، *توحید ناب*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۹.
- طباطبایی، محمد حسین، *اصول فلسفه و تالیسم*، قم: موسسه بوستان کتاب، چاپ اول، ۱۳۸۷.
- _____، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ترجمه سید محمد باقر موسوی همدانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چاپ هفدهم، ۱۳۸۲.
- _____، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم: ذوی القربی، چاپ اول، ۱۴۳۰ ق.
- _____، *حواشی علی الحکمه المتعالیه*، بیروت: دار الحیاء للتراث العربی، ۱۳۷۸ ق.
- _____، *نهایه الحکمه*، قم: دفتر نشر اسلامی، چاپ هجدهم، ۱۴۲۴ ق.
- فراهیدی، خلیل بن احمد، *العین*، قم: نشر هجرت، چاپ دوم، ۱۴۱۰ ق.
- مطهری، مرتضی، *مجموعه آثار شهید مطهری*، تهران: انتشارات صدرا، چاپ چهاردهم، ۱۳۹۱.
- _____، *مجموعه آثار شهید مطهری*، تهران: انتشارات صدرا، چاپ سیزدهم، ۱۳۸۸.



Essays in

Philosophy and Kalam

Vol. 51, No. 2, Issue 103

Autumn & Winter 2019 – 2020

DOI: <https://doi.org/10.22067/philosophy.v51i2.27265>

جستارهایی در

فلسفه و کلام

سال پنجاه و یکم، شماره ۲، شماره پیاپی ۱۰۳

پاییز و زمستان ۱۳۹۸، ص ۱۶۸-۱۴۹

نقد موضوع فلسفه از دیدگاه ابن سینا و اندیشه ویتگنشتاین متقدم و متأخر *

دکتر محمد کاظم علمی سولا^۱

دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد

Email: elmi@um.ac.ir

فاطمه بی غم

دانش آموخته مقطع کارشناسی ارشد فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد

Email: bigham.f@gmail.com

چکیده

موضوع فلسفه از دیدگاه هر فیلسوف، محور فعالیت فلسفی اوست. در طول تاریخ اندیشه، موضوعات مختلفی مورد پرداخت فیلسوفان قرار گرفته است. مشهور است که لودویگ ویتگنشتاین فلسفه را دچار نوعی چرخش موضوعی کرده و علیه فلسفه سنتی ماقبل خودش شوریده است. همچنین در اندیشه متأخر او، یک گزاره نمی تواند معنای کلی و ذاتی داشته باشد. در این تحقیق سعی گردیده است این تفاوت دیدگاه در حیطه تقریر موضوع فلسفه در بررسی نمونه ای با اندیشه شیخ الرئیس ابن سینا، به عنوان یکی از بزرگترین فلاسفه سنتی-اسلامی، بررسی گردد. به نظر می رسد «وجود بماهو وجود» به عنوان موضوع فلسفه، با تکیه بر فرض های معرفتی چارچوب فکری ابن سینا، در مواجهه با دیدگاه های فلسفی هم دوره متقدم و هم متأخر ویتگنشتاین دچار چالش هایی می گردد و نیاز است فلسفه اسلامی خود را بیش از پیش در معرض پرسش های فلسفه معاصر قرار دهد.

کلیدواژه ها: موضوع فلسفه، گزاره، وجود بما هو وجود، چرخش موضوعی فلسفه.

*. مقاله پژوهشی؛ تاریخ وصول: ۱۳۹۲/۰۷/۲۹؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹۷/۱۱/۰۹.

۱. نویسنده مسئول

A Critique of the Subject of Philosophy from the Viewpoint of Ibn Şīnā and Early and Late Wittgenstein

Dr. Mohammad Kazem Elmi Sola

Associate Professor, Ferdowsi University of Mashhad

Fatemeh Bigham

M.A graduate of Ferdowsi University of Mashhad

Abstract

Every philosopher's viewpoint about the subject of philosophy is the axis of his philosophical activity. Throughout the history of thought, various subjects have been dealt with by philosophers. It is well known that Ludwig Wittgenstein has challenged the subject of philosophy and revolted against the traditional philosophy before himself. Also, in his later thought, a proposition could not have a universal and essential meaning. In this research, an attempt has been made to examine this different view in the case of interpreting the subject of philosophy, comparing it with the viewpoint of Ibn Şīnā as one of the greatest traditional-Islamic philosophers. It seems that "Existence qua Existence" as the subject of philosophy, based on the epistemological assumptions of Ibn Şīnā's intellectual framework, faces challenges with the philosophical views of both early and late Wittgenstein. Islamic philosophy needs to expose itself to modern philosophical questions more than before.

Keywords: Subject of Philosophy, Proposition, Existence qua Existence, a Turn in the Subject of Philosophy

مقدمه

از آغاز تاریخ فلسفه، تعابیر و تعاریف مختلفی از فلسفه شده است. در میان تنوع و تکثر اطلاق‌های فیلسوفان نسبت به فلسفه، خصوصاً در عصر فلسفه‌های مدرن و پست مدرن، یک نکته و پیش‌فرض مشترک وجود دارد: فلسفه بخشی از تلاش فکری ما برای دریافتن حقیقت است. به دیگر سخن، فلسفه را موضوعی معرفت بخش تلقی می‌کرده‌اند و در واقع فلسفه در شناخت حقیقت و گسترش دانش و فهم بشری مؤثر دانسته می‌شده است. ابن سینا، در آنچه به عنوان فلسفه سنتی معروف است، دارای جایگاهی با اهمیت بنیادین است. از سویی دیگر در منازعه بر سر ماهیت فلسفه، لودویگ ویتگنشتاین به عنوان یکی از بزرگترین فلاسفه قرن بیستم، بنا به سنت مآلوف خویش، بی آنکه وارد مشاجرات شود تلاش می‌کند تا پیش فرض‌های اساسی و زیربنایی و مورد اجماع را زیر سؤال ببرد. او بر این باور است که ما در رشد فلسفه به شناختی تازه نمی‌رسیم. وی وظیفه فلسفه را کشف حقیقت نمی‌داند و تلاش دارد از رهگذر تدقیق‌های زبانی به ترسیم موضوع و رسالت فلسفه بپردازد. در تحقیق حاضر، ابن سینا به عنوان نماینده‌ای برجسته از فلسفه سنتی و مشخصاً فلسفه جهان اسلام، انتخاب گردیده تا در مقایسه چارچوب فلسفی او با چارچوب فلسفی ویتگنشتاین در دوره متمایز اندیشه‌اش، تفاوت اعتبار موضوع فلسفه و سیر تحول مفهومی آن در سه دیدگاه کاملاً متمایز به صورت نمونه‌ای تبیین گردد.

موضوع فلسفه از دیدگاه ابن سینا

اصطلاح متافیزیک در منابع و متون فلسفه اسلامی با تعابیر مابعد (فوق، وراء) الطبیعه، الفلسفه الاولی، الهیات، یا حتی حکمت؛ خوانده می‌شود. در مراحل اولیه تأملات فلسفی در اسلام، به لحاظ تاریخی، تمامی این اصطلاحات به جز اصطلاح حکمت، از معادل‌های یونانی آنها اقتباس شده و به نظر می‌آید نحوه کاربرد این اصطلاحات بیشتر به واسطه نحوه به کارگیری منابع یا الگوهای یونانی مولفان مسلمان تعیین گشته باشد تا معنای تحت اللفظی یا صحت آن اصطلاحات (نصر، ۱۳/۴).

جامع‌ترین پرداخت به مساله تعیین موضوع (موضوعات) دقیق مابعد الطبیعه در فلسفه اسلامی، همان طور که انتظار می‌رود، پرداخت ابن سینا است. اصطلاحی که او جهت نامگذاری این رشته مورد ترجیح قرار می‌دهد؛ اصلاح الهیات است که عنوان بخش مابعد الطبیعه دائره المعارف فلسفی مهم او {یعنی} الشفاء است. اما ابن سینا آگاه است تا نام گذاری‌های معمول دیگر در باب مابعد الطبیعه را نیز در نظر بگیرد و {از این رو} دست به ترکیب دیدگاه‌های مختلف اتخاذ شده در این خصوص می‌زند و نشان می‌دهد که این دیدگاه‌ها چیزی جز شیوه‌های مختلف تصور رشته‌ای واحد نیستند (همان، ۱۳/۴-۱۲).

در مقاله نخست **الهیات شفا**، ابن سینا مطالبی پیرامون موضوع فلسفه ارائه می‌دهد. در واقع او فصل اول را به آغاز بررسی و جستجو پیرامون موضوع فلسفه اختصاص می‌دهد. سپس در فصل دوم مقاله اول به بیان موضوع فلسفه می‌پردازد. با این رویکرد، شیخ قبل از بیان مدعای خود در ارتباط با موضوع فلسفه، گذاری هم بر اهمیت اثبات یا «انیه» داشتن این علم در میان علوم حقیقی دارد. به این معنا که به ترتیب علوم مختلف را به لحاظ موضوع مورد بررسی قرار می‌دهد، مثلاً علم طبیعی موضوع آن جسم است نه از جهت وجود داشتن جسم یا جوهر بودن آن و... بلکه از جهت موضوع بودن برای حرکت و سکون (ابن سینا، ۵). بدین ترتیب سایر علوم را نیز موضوع شناسی می‌کند و به تدریج جای خالی پرداخت به وجود داشتن واقعیات صرفاً از جهت وجود داشتن را به مخاطب نشان می‌دهد. بنابراین اقدام به جعل ظرفی می‌نماید به نام فلسفه که این می‌تواند متکفل چنین موضوعی باشد. از این جهت از دیدگاه او تا موضوع فلسفه معلوم نگردد، «انیه» آن نیز اثبات نمی‌گردد. وی به نحوی قائل به نوعی روش و ترتیب منطقی در بحث خود است و در الهیات شفا تعیین موضوع در فلسفه (وبه طور عموم هر علم) را مقدم بر بحث پیرامون مسائل فلسفی می‌داند. ناگفته نماند که این چنین بیانی حاکی از روشمندی و روش بحث مدلل شیخ در غالب فلسفه‌اش می‌باشد و بدین ترتیب اسباب نقد و بررسی خواننده و پژوهشگر، با سهولت بیشتری فراهم می‌گردد. ابن سینا عنوان می‌کند که موضوع در هر علم، محوری است که مسائل آن علم را به دور خود جمع می‌کند و با اجتماع آن‌ها علم واحد تشکیل می‌شود. این تعریف از موضوع مبتنی است بر آن نظریه مشهور در فلسفه اسلامی که بیان می‌دارد، تمایز علوم به موضوعات آن‌هاست.^۱ بنابراین تعریف، لازم است موضوع علم الهی نیز وضوح پیدا کند و معلوم شود آن موضوع ذات علت نخستین است با شناخت صفات و افعال و یا چیز دیگری موضوع این علم است (ابن سینا، ۵-۶).

وی در مقاله اول در بیان سیر اندیشه خود در تعیین موضوع فلسفه پس از تقسیم کل علوم به علوم فلسفی و غیر فلسفی^۲ علوم فلسفی را به نظری و عملی تقسیم می‌کند. البته دسته بندی مذکور در دوران اسلامی (از زمان فارابی به بعد) برای فلسفه شهرت یافته است. ابتدا فلسفه به دو دسته نظری و عملی تقسیم و سپس در تقسیم بندی ثانوی هر یک از دو قسم به سه دسته کوچکتر یعنی علوم نظری به طبیعیات، ریاضیات، الهیات و علوم عملی به اخلاق، تدبیر منزل و سیاست مدن تقسیم شده است. در این تقسیم

۱. این مساله استنباط دکتر احمد بهشتی در شرح نمط چهارم اشارات می‌باشد. به نقل مؤلف کتاب، ابن سینا در کتاب منطق المشرقی که در سال ۱۹۱۰ میلادی برای نخستین بار چاپ شده است، همچنین مقسم علوم را جاودانگی و غیر جاودانگی می‌داند و مقصودش از علوم جاودانه، همان علوم فلسفی هستند (بهشتی، هستی و علل آن، ۳۰-۳۱).

۲. ان العلوم الفلسفیه، كما اشیر الیه فی مواضع اخری من الکتب، تنقسم الی النظریه و الی العملیه. «علوم فلسفی همانگونه که در جاهای دیگری از کتابها اشاره شده است، به نظری و عملی تقسیم می‌شود.» (ابن سینا، ۳).

بندی به الهیات بالمعنی الاعم و الهیات بالمعنی الاخص تقسیم شده است که بنا بر رأی شیخ مجموع آن دو را با اسامی مختلفی مثل «فلسفه اولی»، «حکمت حقیقی»، «علم اعلی»، «مابعد الطبیعه» و گاه «ما قبل الطبیعه» می خواند (همان).

ابن سینا در بیان تفاوت و توضیح علوم نظری و عملی به تفاوت غایات این دو دسته متمسک می شود و بدین جهت بین شارحین در تبیین این استدلال اختلاف رأی وجود دارد. چرا که بعضی قائل اند، تفاوت علوم صرفاً از طریق تفاوت موضوعات آن ها استنتاج می شود و این در حالی است که ظاهر کلام شیخ رئیس بیان استدلال با ذکر تفاوت غایات این دو دسته علم می باشد.^۱ در واقع استکمال قوه نظری در علوم نظری برای نفس، مطلوب بالذات است، در صورتی که این استکمال در علوم عملی مطلوب بالغیر است. زمانی که نفس کمال اول را در قوه نظری بدست آورد؛ آماده انجام اعمال مطلوب استکمال قوه عملی خواهد شد. غرض شیخ در سیر استدلالش، تبیین موضوع فلسفه اولی یا اصطلاح ابداعی «حکمت مطلقه» است و در این راستا اولین پرسش خود را طرح می کند. «باید به بررسی موضوع این علم بپردازیم و بررسی کنیم که آیا موضوع این علم وجود خدای متعال است یا اینکه چنین نیست بلکه وجود خدا یکی از مسائل و مطالب مورد بررسی در این علم است» (مصباح یزدی، ۵۶).

اولین بحث سلبی ابن سینا در ارتباط با موضوع فلسفه چنین است که وجود خدای متعال، نمی تواند موضوع فلسفه اولی باشد، چه اینکه موضوع علم باید چیزی باشد که وجودش در آن علم مورد قبول است و صرفاً از احوالات آن بحث می شود؛ در حالی که وجود خدا یکی از مسائل این علم و مطلوب فلسفه اولی است. سیر استدلال شیخ بدین نحو است که اگر وجود خدا موضوع فلسفه اولی باشد از دو حالت خارج نیست؛ یا اینکه وجود خدا در فلسفه، مسلم فرض می شود و در علم دیگر مورد بحث قرار می گیرد و یا اینکه در این علم مسلم فرض می شود در حالی که در علم دیگری هم اثبات نمی شود. از دیدگاه ابن سینا هر دو فرض باطل است؛ چرا که امکان بحث از وجود خدا در علمی غیر از فلسفه اولی آن هم به عنوان یکی از مسائل، امکان پذیر نیست. چه اینکه آن علم یا باید اخلاق باشد یا سیاسیات یا طبیعیات و یا منطقیات که در هیچ یک از علوم نامبرده بحث از اثبات وجود خدای متعال به میان نمی آید. فرض دوم شیخ بدین ترتیب است که مساله اثبات خدا در هیچ علمی مورد بحث و اثبات قرار نمی گیرد و از دیدگاه وی این فرض نیز نادرست باشد. چرا که وجود خداوند در فلسفه نه بدیهی و بین بنفسه است و نه حکما مأیوس از

۱. حکمت نظری آن است که مطلوب از آن استکمال قوه نظری نفس است تا اینکه عقل بالفعل حاصل آید و حصول عقل بالفعل بواسطه دارا شدن علم تصوری و تصدیقی است نسبت به چیزهایی که خود به خود اعمال و احوال ما نیستند. یعنی غایت حکمت نظری پیدایش رأی و اعتقادی در باب کیفیت عمل و یا کیفیت مبدأ عمل از این جهت که مبدأ عمل است، نیست (مصباح یزدی، ۳۲).

اثبات آن هستند. بدین ترتیب شیخ مدعی است که ما بی نیاز یا ناتوان بر اثبات وجود خداوند نیستیم. در هر حال وجود خداوند نمی‌تواند چه در فلسفه و چه در علوم دیگر مسلم فرض شود (همان، ۶-۵).

فرض یا نقل قول دوم راجع به موضوع فلسفه اولی، اسباب و علل قصوای موجودات است که ابن سینا سعی دارد دیدگاه خود را راجع به آن وضوح بخشد؛ منظور از علل قصوای اشیاء همان علل اربعه مادی، صوری، فاعلی و غایی است. وی در ادامه این بحث مشابه سایر استدلال‌ها، انواع حالات مختلف قائلان به این فرض را بررسی می‌کند (ابن سینا، ۷-۶). شیخ بحث پیرامون فرض‌های مختلف را بدون مراعات ترتیب ادامه می‌دهد که البته در این تحقیق به صورت منظم تبیین می‌گردد:

۱- فرض نخست چنین است که علل اربعه با این فرض که موجود هستند مورد نظر قائلان باشد. این احتمال، نسبت به سایر فرض‌ها معقول‌تر به نظر می‌رسد. اینکه علل اربعه به جهت اینکه موجود هستند موضوع فلسفه باشند. معنای این حرف چنین است که اسباب و علل از جهت موجود بودن موضوع فلسفه خواهند بود و نه سببیت، بنابراین این فرض خود به خود اذعان می‌دارد که موجود بودن موضوع فلسفه محسوب می‌شود (همان، ۷).

۲- فرض دوم؛ علل اربعه بدون هیچ قیدی (همچون وجود داشتن) موضوع فلسفه باشند. اگر در فلسفه از علل به صورت مطلق^۱ یاد شود، بنابراین غرض فلسفه بررسی اموری خواهد شد که عارض بر علل مطلق خواهد شد و این ممکن نخواهد بود. به این دلیل که در فلسفه بحثی از اعراض خاصه (اعراض ذاتیه) علل به صورت مطلق نمی‌شود؛ مانند بحث‌های کلی و جزئی، قوه و فعل، امکان و وجوب و... و این مباحث در صورت موضوع بودن علل به صورت مطلق برای فلسفه قابل طرح نبودند. مثلاً نمی‌توان گفت علت فاعلی یا غایی و... یا کلی هستند یا جزئی، چراکه کلی و جزئی اختصاص به علل ندارند و این با تعریف ما از موضوع و مسائل علم ناسازگار خواهد بود. وی همچنین دلیل دیگری نیز برای رد این فرض بر می‌شمرد؛ اگر موضوع فلسفه علل اربعه فرض شود، بایست ابتدا وجود این علل اثبات شود و در این راستا دو فرض وجود دارد. با اینکه وجودشان بدیهی و بین الثبوت است که به نظر می‌رسد خود اصل سببیت بدیهی نیست و عدم بداهت وجود این سبب هم در جایگاه خود مورد سؤال است (مصباح یزدی، ۷۹). همچنین از نظر شیخ تشخیص علیت بین الف و ب بواسطه حس و تجربه محض، ناممکن است و حس و تجربه صرفاً به همزمانی دو پدیده می‌رسد و صرف همزمانی دو پدیده موجب حکم به سببیت یکی از این دو نمی‌شود. بنابراین وجود این فرض خود نیازمند اثبات است و نمی‌تواند موضوع فلسفه قلمداد گردد (ابن سینا، ۹-۸).

۱ اسباب بما هی اسباب مطلقه

۳- فرض سوم، هر یک از علل از جهت وجود خاص (هر یک به طور جداگانه) خود موضوع فلسفه باشند. با توجه به بحث فرض نخست روشن می‌شود که وجود خاص هر یک از علل اربعه نیز مطلوب و مساله فلسفه خواهد بود و نه موضوع آن.

۴- فرض چهارم؛ موضوع فلسفه ترکیب یا مجموعی از چهار علل اربعه باشد. فرض حاضر اشاره به کل مجموع علل دارد و نه کلی، چرا که اگر بحث از کلی باشد بحث از جزئیات آن مقدم بر او نیست. اما بحث از جزئیات یک کل بر خود آن کل مقدم خواهد بود. بنابراین خود اجزاء اولی هستند به موضوع بودن برای فلسفه تا مجموع علل و اگر وجود هر یک از این علل (طبق فرض‌های پیشین) در فلسفه اثبات شود، بنابراین نیاز اولی برای کل این باقی نخواهد ماند. (همان) بنابراین فرض دوم نیز، که فرض موضوع بودن اسباب قصوی (علل اربعه) برای فلسفه بود، بدین ترتیب از منظر ابن سینا مردود خواهد بود.

تا بدین جای بحث واضح گردید که خداوند و نیز اسباب قصوی مطلوب مابعدالطبیعه‌اند نه موضوع آن. پس موضوع ما بعد الطبیعه چیست؟ موضوع ما بعد الطبیعه می‌باید چیزی باشد که در این علم، مسلم فرض شده است: هیچ علمی نمی‌تواند موضوع خاص خویش را اثبات کند، زیرا مستلزم وجود علمی عالی‌تر به عنوان نقطه شروع اثبات است. ابن سینا در ادامه این بحث در فصل دوم الهیات شفا، سعی دارد بحث اثباتی خود را برای تعیین موضوع فلسفه ارائه دهد. بدین ترتیب که با بررسی اجمالی موضوعات علوم مختلف سعی دارد دسته‌ای از مسائل را در حلقه‌ای طبقه‌بندی نماید که آن دسته، متعلق به محسوسات نیست و بایست برای این امور که از منظر شیخ مسائلی هستند که باید در علمی مجزا بحث شود، (البته پیشاپیش از منظر شیخ مفروض است که این علم، فلسفه اولی است) موضوعی تعیین شود که این مسائل بتوانند از عوارض ذاتیه آن موضوع باشند.

سیر بحث اثباتی یاد شده بدین نحو است، موضوع علم طبیعی جسم می‌باشد از آن جهت که معروض حرکت و سکون واقع می‌شود و نه از جهت جوهر بودن جسم یا تشکیل شدن از ماده و صورت و علوم زیرشاخه علوم طبیعی (مانند طب) از خود علم طبیعی به مسائلی چون آیا جسم جوهر است، دورتر هستند و به موضوعات جزئی‌تر می‌پردازند. همچنین در عرصه علوم اخلاقی نیز به موضوع، به مراتب به امثال موضوعات یاد شده پرداخته نخواهد شد. موضوع علم ریاضی، مقدار مجرد از ماده در ذهن یا همراه با ماده در ذهن و یا عدد مجرد از ماده و یا همراه ماده است. اما در این علم نیز راجع به موجودیت مقدار مجرد یا مقدار در ماده یا عدد مجرد یا عدد در ماده، بحث نمی‌شود. همه مباحث ریاضیات پس از پذیرش وجود کم انجام می‌پذیرد و همچنین علوم تحت ریاضیات هم به مراتب از این منظور عقب‌تر هستند. موضوع علم منطق، معقولات ثانی است که متکی بر معقولات اولی هستند. اما جهت بررسی این موضوع، این است که

چگونه با این معقولات از معلومی به مجهول می‌رسیم و نه این منظور که این معقولات معقول هستند و یا طرح این پرسش که وجود عقلی آن‌ها تعلق به ماده ندارد (همان، ۱۰).

همچنین مباحثی نظیر موجود بودن جوهر، جوهر بودن جسم، موجود بودن مقدار و عدد، امور صوری غیر متعلق به ماده و ... مباحثی است که از نظر شیخ جزء علم به محسوسات یا اموری که وجودشان در محسوسات است و در مقام تحدید مجرد از محسوسات می‌شوند، نمی‌تواند به شمار رود و نیاز به علمی مجزا در این میان وجود دارد. ابن سینا همچنین سعی دارد عرصه‌ای مجزا از متعلقات به ماده بیابد، مانند وجود جوهر بما هو جوهر، چرا که جواهر هم مادی هستند و هم غیر مادی مانند عدد. همچنین بحث از نحو و قسم وجودی مقدار، بحث از معنای متعلق به ماده نیست. همچنین موضوع منطق به جهت ذات، خارج از محسوسات است (همان، ۱۲).

بنابراین نیاز است این گونه مسائل، در علمی بررسی شود که قوام آن امور تعلق به محسوسات نداشته باشد و نمی‌توان برای همه این امور موضوع جامعی بیابیم که همه این امور از حالات و عوارض آن باشد. آنچه می‌تواند موضوع محقق باشد که شامل همه این مسائل مثل جوهر و کمیت متصل و منفصل باشد، حقیقت معنای وجود است (همان، ۱۳).

بنابراین موجود بما هو موجود، موضوع اولیه این علم است. این موضوع نیازی به تعریف مفهوم و اثبات وجودی ندارد تا نیازمند علم دیگری برای اثبات آن باشیم.

این علم به بخش‌های متفاوت تقسیم می‌شود: (۱) علل قصوی، یعنی علل هر موجود معلولی؛ (۲) علت نخستین، که هر موجود معلولی از آن فیضان می‌یابد، (۳) اوصاف وجود؛ (۴) مبادی علوم خاص. این علم به دو معنا در خور نام فلسفه اولی است: به معنای علم به نخستین موجود، یعنی علت نخستین و به معنای علم به کلیات اولیه، یعنی وجود و وحدت. این علم از آن جا که معرفت به خداوند و علل غیر مادی عالم است، علمی «الهی» است. اصطلاح «ما بعدالطبیعه»، در معنای تحت الفظی، «آنچه که پس از طبیعت»، اشاره به این واقعیت دارد که اجسام طبیعی یا محسوس، چیزهایی هستند که ما نخست به ادراک در می‌آوریم اما اگر ماهیت این علم را مورد لحاظ قرار دهیم باید آن را «آنچه که پیش از طبیعت است» بنامیم (همان، ۱۵).

از سویی دیگر با دقت نظر در آرای ابن سینا معنایی دیگر از فلسفه که میان قدما مقبولیت داشته است نیز قابل بیان است. وی در ابتدای الهیات شفا «علوم فلسفی»^۱ را به دو دسته علمی و نظری تقسیم می‌کند و

۱ ان العلوم الفلسفیه، كما قد اثير اليه في مواضع اخرى من الكتب، تنقسم الى النظرية و الى العملية. (ابن سینا، ۳؛ ابن سینا، ۱۹۱-۱۸۹) همچنین ابن سینا در آغاز دانشنامه علایی بحث را این گونه بیان می‌کند: «اندر چندی علم‌های حکمت» که معادل با فلسفه به نظر می‌آید.

با این تعبیر علوم طبیعی، ریاضیات و الهیات و از سویی دیگر اخلاق، تدبیر منزل و سیاست مدن، همه جزء علوم فلسفی محسوب می‌شوند. اما بحث خاصی که ابن سینا به تفصیل در ارتباط با تعیین موضوع فلسفه انجام داده است مربوط به قسم خاصی از این علوم فلسفی است که علم برین (به تعبیر پارسی دانش نامه علایی) یا فلسفه اولی یا الهیات است که در این بخش به آن پرداخته شد. با این ترتیب فلسفه از منظر ابن سینا در دو معنا استعمال یافته است؛ معنای نخست کل علوم نظری و عملی و معنای دوم، الهیات یا فلسفه اولی.

موضوع فلسفه به معنای دوم آن، وجود بما هو موجود بود که در ترتیب استدلال شیخ، تبیین گردید و این بحث از نیاز ما به بحث پیرامون مسائلی نشأت می‌گیرد که ظاهراً مشابه مسائل هر سه دسته علوم نظری می‌باشد با این قید که با تلقی «بما هو موجود» مورد نظر قرار می‌گیرد، مانند جسم یا جوهر بما هو جسم یا جوهر. در رابطه با تعیین موضوع معنای نخست فلسفه، از نظر ابن سینا به نظر می‌رسد نمی‌توان قدر مشترکی میان این علوم به عنوان موضوع فلسفه یافت؛ مگر این که قدر مشترک مزبور تعریف به روش یا غایت باشد؛ بدین ترتیب که آمیختگی با تبیین عقلانی پدیده‌ها و استکمال نفس ناطقه با فراهم شدن علوم مختلف و تخلق به اخلاق فردی و جمعی شایسته و مورد نظر است.

موضوع فلسفه از دید ویتگنشتاین متقدم^۱

اندیشه ویتگنشتاین متقدم در دوره‌ای شکل می‌گیرد که رویکرد غالب فلسفی، معرفت شناسی است و توجه به زبان، محور اندیشه‌های فلسفی است. به نظر جی. ای. مور، با طرح دیدگاه‌های ویتگنشتاین، اکنون در فلسفه، یک چرخش در اندیشه انسانی ایجاد شده است که قابل مقایسه بود با آن هنگام که ابداع دینامیک بوسیله گالیله و هم عصرانش روی داد (موریس، ۳۲).^۲

اما این موضوع نو چگونه به فلسفه سنتی مربوط است و چرا باید آن را فلسفه خواند؟ ویتگنشتاین در پاسخ گفت که هر چند آنچه او می‌کند مسلماً با آنچه فیلسوفان سنتی می‌کردند، متفاوت است؛ لیکن شاید مردم مایل باشند بگویند این همان چیزی است که من واقعاً می‌خواستم و آن را با آنچه انجام داده‌اند همسان می‌پندارند، درست همان گونه که شخصی کوشیده باشد یک زاویه را با خط کش و پرگار به سه قسمت تقسیم کند و وقتی برهان عدم امکان آن نشان داده شود، مایل باشد بگوید که این چیز ناممکن

۱ آرای فلسفی ویتگنشتاین در دو برهه از عمر او به دو دوره متقدم و متأخر تقسیم بندی شده است. در این تحقیق نیز هر دو دوره به جهت تفاوت‌هایش به صورت مجزا مورد بحث قرار گرفته است.

۲. More, p 32

همان چیزی است که می‌کوشید انجام دهد، هر چند آنچه او می‌کوشید انجام دهد، واقعاً متفاوت بود (فن، ۱۳).

این قیاس کاملاً مناسب و روشنگر است. اگر فلسفه سنتی به عنوان کوشش‌هایی متفاوت در پاسخ به پرسش‌های مختلف توصیف شود، پس فلسفه ویتگنشتاین را می‌توان یک پرسشگری سیستماتیک نسبت به همه پرسش‌ها توصیف کرد. اینگونه گزارش داده‌اند که ویتگنشتاین گفته است که او مسائل فلسفی را حل^۱ نمی‌کرد، بلکه آنها را منحل^۲ می‌کرد. این نکته آشکارا در این عبارت او نشان داده شده است: «زیرا وضوحی که هدف ماست، به واقع وضوحی کامل است. اما این صرفاً یعنی مسائل فلسفی باید کاملاً ناپدید شوند.» (فن، ۱۱).

به منظور دست‌یابی به ابعاد مختلف ادعایی که در زمینه چرخش موضوعی فلسفه با ظهور ویتگنشتاین متقدم، وجود دارد؛ سعی خواهد شد تبیینی از دغدغه‌های این فیلسوف در لزوم تغییر نقطه آغاز فلسفه ارائه گردد.

ویتگنشتاین در پیشگفتار رساله با قصد توضیح کاری که در رساله انجام داده است، بیان می‌دارد: «شاید این کتاب را تنها کسانی بفهمند که خودشان پیشاپیش به اندیشه‌های بیان شده در آن یا افکار مشابه، فکر کرده‌اند... کتاب با مسائل فلسفی سروکار دارد و به اعتقاد من نشان می‌دهند که شیوه صورت‌بندی این مسائل بر سوء تفاهم منطق زبانی مان مبتنی است. کل منظور کتاب می‌توانست تا حدی بدین گونه تلخیص شود: آنچه را اساساً بتوان گفت، می‌توان به وضوح گفت و هر آنچه را نمی‌توان درباره‌اش سخن گفت، باید درباره‌اش خاموش ماند.» (ویتگنشتاین، ۵۵۷)^۳. از سویی دیگر ویتگنشتاین جمله رازآلودی در انتهای کتاب درج نموده است؛ آنچه را که ما نمی‌توانیم درباره‌اش سخن بگوییم، باید با سکوت از آن چشم‌پوشی کنیم.^۴ اگرچه کار فلسفی مستلزم تحلیل واژگان است، اما انجام غایی این وظیفه، تجربه‌ای است که در نوعی آگاهی از سکوت عاری از کلمه، به جای آن می‌نشیند. ویتگنشتاین به قلمرویی فراتر از فهم اشاره می‌کند که به دلایلی قابل بیان بوسیله زبان نیست. در نگاه نخست به نظر می‌رسد، رویکردهای ویتگنشتاین هم مسیر با دیدگاه‌های رایج عصر او از جمله حلقه وین است، اما ویتگنشتاین با پس‌زمینه‌ای عرفانی^۵ اقدام به نگاشتن رساله می‌کند. به این معنا که با رویکرد منطقی به دنبال طرد و نفی

^۱ Solve

^۲ Dissolve

^۳ Wittgenstein, Tractatus, p 557

^۵. پائول انگلمن، در کتاب «نامه‌هایی از لودویگ ویتگنشتاین همراه با یک زندگینامه» این پرسش را مطرح می‌کند که آیا ویتگنشتاین دیندار بود؟ در پاسخ می‌گوید، مفهوم خدا به عنوان خالق کمتر مورد توجه او بوده است، اما مفهوم روز داوری مورد نظر او بوده است... (اکوان، ۱۹)

همیشگی موضوعات غیر معنادار زبانی نیست. بنابراین وی برخلاف پوزیتیویست‌های منطقی، قائل به شان خاصی برای قلمروی فراتر از فهم است که الزاماً باید در باره آن سکوت کرد؛^۱ پس روش صحیح فلسفه را «نگفتن هیچ چیز جز آنچه می‌تواند گفته شود» می‌داند (مانک، ۳۴). از سویی دیگر، به نظر وی تجربه‌ای که از طریق دین برای آدمی حاصل می‌شود بیان ناپذیر است. این برداشت او از تجربه دینی با آنچه برخی عرفای بزرگ گفته‌اند و نیز با تصور «اتو» از امر قدسی به عنوان ذاتی و رای ادراک آدمی موافق است. به اعتقاد او در واقع امری بیان ناپذیر وجود دارد که خود را نشان می‌دهد^۲، این مساله اسرارآمیز است و علم کلام از دادن پاسخ به آن عاجز و ناتوان است (کواری، ۴۵۴).

توصیه ضمنی ویتگنشتاین به امر متعالی یا اخلاق، شیوه‌ای کاملاً بدیع و کم سابقه می‌نماید، بدین ترتیب که تمام کار فلسفی او با هدف ایضاح گفتنی‌های ممکن صورت می‌پذیرد و از این مسیر، امر متعالی و اخلاق به عنوان موضوعاتی که قابل گفتگو نیستند، با اشاره و سکوت مورد توجه قرار گیرند. امر متعالی ناگفتنی بوسیله نمایش روشن امر گفتنی نشان داده می‌شود و هدف اصلی ویتگنشتاین در تراکتاتوس، انجام چنین کاری است (همان، ۳۲).

در راستای توصیف امر بیان پذیر از دیدگاه ویتگنشتاین، فلسفه رفع و رجوع و مسائش یکبار برای همیشه حل خواهد شد، آن هم نه با ارائه پاسخ‌های نوین به پرسش‌های کهنه بلکه با نشان دادن بدساخت بودن آن پرسش‌ها و نشان دادن اینکه ریشه طرح آن پرسش‌ها چیزی بیش از سوء تفاهم در منطق زبانمان نیست. پیش از ویتگنشتاین، عمده تلاش فلاسفه معاصر وی، نشان دادن بی معنایی نگره‌های متافیزیکی به دلیل فهم نادرست از ماهیت گزاره‌ها بود. اما ویتگنشتاین قدمی فراتر نهاد و به نشان دادن بی معنایی همه نگره‌های فلسفی به دلیل فهم اشتباه از ماهیت گزاره‌ها، پرداخت. از نظر او همه پرسش‌های فلاسفه بر چنین سوء تفاهم‌هایی مبتنی است. همچنین به زعم او، اگر فهم درستی از منطق زبانمان داشته باشیم اصلاً مساله فلسفی بوجود نخواهد آمد. با این نگرش، کل آنچه سنتا فلسفه درک می‌شود، به نحوی حاصل عدم فهم منطق زبان بود و کلی‌گویی‌های عظیم فلسفه [نه آنکه] کاذب باشند، بلکه مهمل^۳ هستند (مانک، ۲۶).

نقل قول‌ها حاکی از آن است که حضور وی در جنگ و اسارت در ایتالیا، توجه او را به اناجیل و عرفان معطوف نموده است، تا جایی که غایت عرفان و اخلاق به عنوان انگیزه اصلی نوشتن رساله، موجدانی پیدا می‌کند.

۱. در این باره او بیشتر مشابه کانت که جهان را به دو قسم «نومن» و «فنومن» تقسیم می‌کند، سخن می‌گوید.

۲. ماهیت آدمی تلاش می‌کند تا درباره آنچه فراتر از جهان است و امر ناگفتنی، سخن بگوید و این تلاش او به مهمل گویی می‌انجامد، یعنی شبه گزاره‌هایی تولید می‌کند که در قالب گزاره‌های اصیل عرضه می‌شوند. با وجود این ما به مرزهای زبان فشار می‌آوریم و این گرایش (این فشار) به چیزی اشاره می‌کند (فن، ۴۶)

۳. در این که معنای مهمل و بی‌معنا در فلسفه ویتگنشتاین، مطابق یا مختلف است نظرگاه‌های مختلفی در اندیشه شارحان وی وجود دارد. بنا بر نظر برخی چون جی.ام. انسکوم در فضای رساله، گزاره‌های ریاضیاتی، منطقی و اخلاقی بی‌معنا و در عین حال مفید هستند؛ در حالی که گزاره‌های فلسفی و دینی، مهمل‌اند چرا که علاوه بر بی‌معنایی، هیچ فایده‌ای نیز بر آن‌ها مترتب نیست (دباغ، ۶۷).

اما محور خاصی که ویتگنشتاین در تعیین مرزها به آن تکیه داشت، زبانی بودن اندیشه‌ها بود. وی بیان می‌دارد که منظور کتاب، بیان مرزهای اندیشه یا به عبارتی بیان مرزهای زبان است. چرا که تعیین مرزهای اندیشه در صورتی محقق می‌گردد که بتوانیم به هر دو سوی این مرز (اندیشیدنی و نیندیشیدنی) نظر کنیم. (از نظر وی این ممکن نیست)^۱ بنابراین این مرز را تنها می‌توان در قلمرو زبان کشید و آنچه را که آنسوی این مرز می‌ماند، می‌توان به سادگی بدون معنی دانست (ویتگنشتاین، ۲۲۶)^۲ با این احتساب نقطه آغاز فلسفه او بازنگری در ماهیت گزاره‌ها بوده است.

بدین ترتیب موضوع فلسفه در اندیشه متقدم ویتگنشتاین ماهیت منطقی گزاره می‌باشد. وی با ابداع نظریه تصویری زبان سعی کرده است، برای بازنگری در منطق زبان، الگویی از ملاک معناداری گزاره‌ها را بیان نماید که زبان و جهان و ذهن از این الگوی یکسان پیروی می‌کنند و عین یکدیگرند. در نظریه تصویری زبان، یک گزاره با تمام اجزانش، تصویر واقعیت است و در یک تصویر، عناصر تصویر نماینده‌های اعیان هستند. ضرورت منطقی حاکم بر جهان، دلیل مطابقت وضعیت‌های امور در قالب گزاره (کوچک‌ترین واحد معنادار زبان) با اعیان خارجی است. بدین ترتیب در رابطه اندیشه با جهان خارج، ما صرفاً از وقایع محسوس می‌توانیم تصویر داشته باشیم.

لازم به ذکر است که ویتگنشتاین کار فلسفی‌اش را با انتقاد از ساختار و شکل مسائل فلسفی، از جریانی سلبی نسبت به تاریخ فلسفه، آغاز می‌کند و در درجه نخست قصدی برای تعیین ماهیت منطقی گزاره نداشته است، اما از آن جایی که این نقطه آغاز، بیشتر شبیه غایت و مقصود یک نظام فلسفی است، در این تحقیق، موضوع فلسفه ویتگنشتاین فعالیت ایجابی وی با عنوان تعیین ماهیت منطقی گزاره‌ها، در نظر گرفته می‌شود و دغدغه آغازین فیلسوف در پرداخت به امر متعالی، به عنوان غایت فلسفه می‌تواند در نظر گرفته شود.

موضوع فلسفه از دیدگاه ویتگنشتاین متأخر

مخالفت با نظریه تصویری زبان توسط ویتگنشتاین، به نحوی سرآغاز اندیشه فلسفی متأخر او

۱ امتناع تعیین مرزهای اندیشه در نگاه ویتگنشتاین به این خاطر است که چنین فعالیتی مستلزم احاطه به هر دو قلمروی اندیشیدنی‌ها و نیندیشیدنی‌هاست و او برای فرار از کلی‌گویی‌های عظیم که فلسفه سنتی دچار آن شده است از مرز اندیشه سخنی نمی‌گوید اما به عقیده او می‌توان این مرز را در زبان از طریق تعیین معنا، معین کنیم. گرچه به نظر می‌رسد ویتگنشتاین متقدم در زبان نیز دچار محذوریت اندیشه می‌شود و این دو فرق چندانی در اشکال مزبور ندارند، ولی وی با بیان این نکته که این کتاب بیان چیزی است که نمی‌تواند بیان شود در گزاره «روشنگری گزاره‌های من بدین گونه است: هر کس که مرا می‌فهمد، آنگاه که از آن‌ها برای فراتر رفتن از آن‌ها، به عنوان پله صعود استفاده می‌کند دست آخر به مهمل بودن آن پی می‌برد.» سعی در فرار از این محذوریت نیز دارد. اگر وی به خاصیت موقت و نردبانی گزاره‌های ایضاح‌کننده فلسفه‌اش باور نداشت، اشکال طرح شده توسط خود او به مرز زبان نیز باز می‌گشت.

^۲Wittgenstein, Tractatus, p 225

می‌باشد. وی در مقدمه کتاب جدیدش اشاره دارد که از شانزده سال پیش، دوباره ذهنم مشغول فلسفه شد و اشتباهات فاحشی را در کتاب نخستم یافتم و انتقادهایی که فرانک رمزی به اندیشه‌هایم وارد نمود به من در فهم این اشتباهات کمک کرد (ویتگنشتاین، ۳).^۱ چرخش موضوعی فلسفه متأخر ویتگنشتاین تکیه بر فروپاشی فرض‌های سابق او داشته است. فرض ضرورت منطقی یکسان میان جهان و منطق و زبان که منجر به قائل بودن ضرورت وجود یک تحلیل نهایی می‌شود، به نحوی که همه گزاره‌ها به گزاره‌های بنیادین تبدیل خواهند شد. این دیدگاه در دوره جدید رنگ می‌بازد. همچنین این باور که هر گزاره بایست معنای مشخصی داشته باشد نیز طرد و نفی می‌شود، چرا که به عقیده او در زبان واقعی، بسیاری از گزاره‌ها مبهم، غیر دقیق و نامعین‌اند ولی کاملاً به درد اهداف ما می‌خورند. مثلاً اگر کسی به من بگوید، تقریباً این جا بایست! آیا این بیان نمی‌تواند کارا باشد؟ این واژه اصطلاحی نسبی است در رابطه با یک هدف و یک معیار که در درون یک زمینه (یا یک بازی) خود را نشان می‌دهد. بنابراین «غیردقیق» یعنی چیزی که کمتر هدفش نائل می‌شود و حال مسئله این است که هیچ معیار مطلق برای دقت وضع نشده است. آنچه در پیروی از یک دستور خوراک پزی، دقیق قلمداد می‌شود، ممکن است در مقایسه با پیچیدن یک نسخه بسیار غیر دقیق قلمداد می‌گردد (فن، ۸۳-۸۲). مقاله (اظهاراتی درباره فرم منطقی)^۲ به عنوان سند چگونگی و چرایی فروریزی اندیشه‌های ویتگنشتاین در تراکتاتوس شواهد مفصلی از خود نقادی و علل تغییر رویکرد ویتگنشتاین به دست می‌دهد.

اما کتاب پژوهش‌های فلسفی به عنوان اثر شاخص دوره دوم تفکر او، مختصات دیدگاه جدید این فیلسوف را نشان می‌دهد. کتاب با گفتاری از آگوستین قدیس در رابطه با نحوه یادگیری زبان در دوران کودکی‌اش -در کتاب اعترافات- آغاز می‌گردد؛ اینکه در کودکی زبان با تکرار و اشاره به مطابق آنها به ترتیب آوایی و معنایی در من شکل گرفته است و سپس یاد گرفتم چگونه از آن برای خواست‌های خودم بهره بگیرم (ویتگنشتاین، ۵).^۳

در دیدگاه ویتگنشتاین متأخر، بیان آگوستین تصویری ویژه از ذات زبانی عرضه می‌کند، به این معنا که یک به یک واژه‌های زبان، چیزها را می‌نامند. هر واژه معنایی دارد. این معنا چیزی است که واژه به جای آن می‌نشیند (همان).^۴ وی می‌گوید، اگر بنا باشد آگوستین طریق یادگیری زبان را بدین ترتیب توصیف کند، در مرتبه نخست به نام‌هایی چون «میز» و «صندلی» و نام‌های کسان دیگر می‌اندیشد و نام‌های برخی کنش‌ها و خواص را فقط در درجه دوم در نظر می‌گیرد و بقیه انواع واژه‌ها را به امان خدا رها می‌کند. همچنین

^۱ Wittgenstein, philosophical investigations, p3

^۲ Wittgenstein, Some Remarks on Logical Form.

^۳ Wittgenstein, Philosophical investigations, p2

^۴ Ibid, p2

با ذکر مثال خرید ۵ سیب از مغازه دار^۱ اشاره دارد که پنج در واقع چه معنایی دارد؟ اگر معمای دقیق مطابقی «پنج» مورد نظر باشد مغازه دار بایست ابتدا اعداد اصلی را بشمارد و برای هر عدد یک سیب از رنگ نمونه از کشوی مربوط بردارد و ... از نظر ویتگنشتاین هیچگاه بحث معنای «پنج» مورد نظر نیست و فقط این مطرح است که این واژه چگونه به کار می رود (همان، ۳).^۲

از منظر ویتگنشتاین، برداشت آگوستین از زبان، بیان شکل ابتدایی تری از زبان است که بر همه اجزا زبان (به خصوص مفاهیم کیفی و شمارش ناپذیری مانند زود یا دقیق) دلالت نمی کند (همان، ۳۳).^۳ این برداشت به دیدگاه فلسفه متقدم او به معنای نظامی از نشانه ها نزدیک تر است. اما اندیشه متأخر ویتگنشتاین به جنبه کاربردی زبان در قالب نظریه بازی های زبانی^۴ توجه می کند. به عقیده او در زبان واقعی، بسیاری از گزاره ها مبهم، غیر دقیق، و نامعین اند ولی کاملاً به درد اهداف ما می خوردند. مثلاً اگر کسی به من بگوید؛ تقریباً اینجا بایست! آیا این بیان نمی تواند کارا باشد؟ ممکن است کسی این بیان را به مثابه بیانی «غیر دقیق» مورد انتقاد قرار دهد ولی جای این پرسش هست که «غیر دقیق» به چه معناست؟ در حالیکه این واژه اصطلاحی نسبی است در رابطه با یک هدف و یک معیار که در درون یک زمینه (یا یک بازی) خود را نشان می دهد. بنابراین «غیر دقیق» یعنی چیزی که کمتر هدفش نائل می شود. و حال مسئله اینست که هیچ معیار مطلقی برای دقت وضع نشده است. آنچه در پیروی از یک دستور خوراک پزی، دقیق قلمداد می شود، ممکن است در مقایسه با پیچیدن یک نسخه، بسیار غیر دقیق قلمداد گردد (فن، ۸۳-۸۲).

به زعم وی، سخن گفتن با زبان بخشی از یک فعالیت یا صورت زندگی است. چرا که ما با زبان کارهای مختلفی انجام می دهیم؛ مانند دستوردادن و اطاعت کردن، توصیف پیدا شدن فلان چیز، یا اندازه های آن، گزارش یک رویداد، تأمل درباره یک رویداد، تشکیل و آزمون یک فرضیه، ارائه نتایج یک آزمایش با جدول و نمودار، بازی در نمایشنامه، خواندن آواز، حدس زدن یک معما، ساختن لطیفه، حل مساله ای در ریاضیات عملی، خواهش، تشکر، فحش، خوشامد، دعا و ... ویتگنشتاین مجموعه طرز کاربردهای زبان را بازی های زبانی می نامد که به نظر او بسیار متکثر هستند (ویتگنشتاین، پژوهش های فلسفی، ۴۵). بنابراین، زمینه زبانی مورد نظر ویتگنشتاین با تغییر برخی مفاهیم دستخوش تغییراتی جدی می شود. خصوصاً که او دیگر به نظریه پردازی در فلسفه قائل نیست چه اینکه پژوهش ها به تعبیر خودش یک کل منسجم نیست و بیشتر چیزی شبیه یک آلبوم است: همچنین او کتاب خود را به یک آلبوم تشبیه

^۲. Ibid, p 3

^۳. Ibid.

^۴. language games

می‌کند و در خلال این بیان بیش از پیش خواننده را از در اختیار گذاشتن یک کل یا نظام فلسفی ناامید می‌کند.

در نهایت، دغدغه ویتگنشتاین در ارتباط با امر بیان‌پذیر در دوره جدید تفکر او درمان مشکلات موجود زبانی است. فیلسوف، بایست فلسفه‌ای را پیشه بگیرد که به مثابه یک درمانگر همانند روانکاوی به درمان بیماری‌های موجود پرداخت. گرچه به زعم او در بند ۱۳۳ پژوهش‌ها یک روش فلسفی واحد برای درمانگری بیماری ذهنی متافیزیکی وجود ندارد و همانند روانکاوی که برای هر بیماری روش خاصی را باید به کاربرد، برای بیماری‌های ذهنی مختلف متافیزیکی بایست روش‌های مختلفی در مانگری را بکار برد (همان، ۱۱۰)، در هر حال نخستین گام درمان بایست شناسایی منبع حیرت فلسفی در آن بیماری خاص می‌باشد که با روشن‌سازی گونه‌گزاره همراه خواهد شد.

با نظر به توضیحات فوق، امر بیان‌پذیر از نظر او با چالش‌های جدیدی مواجه می‌شود. امر بیان‌پذیر معنادار، همانگونه که در نقد او از دیدگاه زبانی آکوستین گذشت با روش تحلیلی بدست نمی‌آید، وی ناقد دیدگاه‌های پیشین از جمله، فلسفه متقدم خودش در پرداخت‌های مفهومی به زبان که مستلزم نظریه‌پردازی است و یا به زعم او پرت و پلاهایی که فهم در اثر برخورد سر به هوا با حدود و مرزهای زبان دچار آن‌ها شده است با فلسفه‌ای که او بنیان می‌گذارد آشکار می‌گردد است (ویتگنشتاین، پژوهش‌ها، ۱۰۴). با این احتساب، توجه به کاربرد و زمینه اجتماعی وارگان به جای توجه مفهومی ددرساز به زبان مورد توصیه اوست.

بنابراین می‌توان موضوع فلسفه ویتگنشتاین متأخر را همان «کاربرد یا توجه به زمینه اجتماعی زبان» توصیف کرد.

بررسی تحول مفهومی موضوع فلسفه در سه فیلسوف و جمع‌بندی

همان‌طور که به تفصیل در بخش اول گذشت، اول اینکه، موضوع فلسفه در اندیشه ابن سینا، در دو دسته فلسفه مقید و مطلق، قابل استخراج بود. در دسته نخست، موضوع فلسفه به علت گسترده بودن در میان همه علوم نظری و عملی، قابل تخصیص نبود و حداکثر قدر مشترک میان علوم نامبرده، در روش یا غایت حکم، با عنوان تبیین عقلانی پدیده‌ها، ملاحظه گردید. اما آنچه می‌تواند موضوع فلسفه به معنای خاص آن باشد، موضوعی است جامع و بری از ماده و در عین حال بی‌نیاز از اثبات. پرداختن به هستی‌ها و ذوات صرفاً از جهت وجود داشتن، در فلسفه‌ای مورد نظر قرار می‌گیرد که موضوع آن (موجود بما هو موجود) است. دوم اینکه، موضوع فلسفه در اندیشه متقدم ویتگنشتاین از نقطه‌ای دیگر آغاز می‌شود که

بازنگری بر (ماهیت منطقی گزاره) است. با این توضیح که کار او به عنوان یک فیلسوف تحلیل زبانی، معرفت شناسی فرم واحد گزاره‌ها و سپس ایضاح آن‌هاست. وی تلاش کرده است برای بازنگری در منطق زبان، تصویری از گزاره‌ها ارائه دهد که در همه مصادیق آن، معنادار و مشترک باشد. فعالیت فلسفی ویتگنشتاین، چرخش موضوعی فلسفه است. از دیدگاه او اگر گزاره فرم منطقی خود را بیابد، مسائل فلسفی منحل خواهند شد. در هر حال، این ماهیت منطقی گزاره است که مبدأ و مقسم مباحث او در راستای توصیف امر بیان پذیر و معنادار در رساله خواهد بود. سوم اینکه؛ موضوع فلسفه از دیدگاه ویتگنشتاین متأخر با حفظ دغدغه شناخت هویت زبان، (جنبه اجتماعی زبان یا کاربرد) آن است. به تفصیل توضیح داده شد که فعالیت شناخت زبان در اندیشه متأخر ویتگنشتاین از سطحی منطقی، مستحکم و دقیق، به سطحی منطق گریز و سیال و غیر دقیق به عنوان کاربرد اجتماعی زبان تغییر یافت. آنچه مقسم و مبدأ مباحث غیرمنجسم و آلبوم گونه او^۱ در پژوهش‌های فلسفی و اندیشه متأخر اوست، کاربرد و جنبه اجتماعی زبان است.

اما در باب بررسی سه اندیشه حاضر درباره موضوع فلسفه، با این رویکرد که ابن سینا نماینده‌ای از فلسفه سنتی، ویتگنشتاین متقدم نماینده‌ای در مرزهای فلسفه مدرن و ویتگنشتاین متأخر نماینده‌ای در فلسفه پست مدرن هستند (ندرلو، ۸۷) و بررسی موضوع فلسفه در سه سنت فکری غالب می‌تواند مرزهای معرفتی را وضوح ببخشد، بحث را بسط خواهیم داد.

به نظر می‌رسد تحول مفهومی موضوع فلسفه به ترتیب فلسفه سنتی، مدرن و پست مدرن ابتدا یک دغدغه هستی شناسانه معروف و قدیمی است مشابه پیش سقراطیان و فلاسفه مشهور بعد از سقراط - سقراط در این میان استثنا می‌شود - که در دوران مدرن به ایضاح گزاره‌ای معرفتی در تبیین نسبت زبان و جهان تغییر می‌کند و بدین ترتیب در لاک مسائل معرفتی فرو می‌رود اما در نهایت در ساحل یک دغدغه پست مدرن یعنی زبانی که معنای کلی و ذاتی ندارد و نسبت به دوران قبل بیش از حد انسانی و وابسته به تعاملات اجتماعی است لنگر می‌اندازد به نحوی که این زبان در مسیر تاریخ فلسفه بیمار شده است و بیش از هر چیز در شناخت واقعیت، نیاز به درمان دارد. مهم‌ترین عامل تحول مفهومی موضوع فلسفه در این بررسی نمونه‌ای در تفاوت تمرکز بر وجوه فلسفی متفاوت هستی شناسی و معرفت شناسی است. موضوع فلسفه از دیدگاه ابن سینا، ناظر به دغدغه‌های هستی شناختی با تکیه بر معرفت شناسی ارسطویی است. اما ویتگنشتاین مدعی است که در فلسفه چرخش موضوعی ایجاد کرده است. به این ترتیب که پرسش از پرسش‌های فلسفی یا نقادی فلسفه سنتی ترتیب جدیدی را در فلسفه ورزی، رقم می‌زند. در ویتگنشتاین

^۱ تعبیر خود ویتگنشتاین از پژوهش‌ها تشبیه کتاب به آلبومی برای دیدن است. Ibid., p1

متقدم، باور به پیشینی بودن ضرورت منطقی میان زبان و جهان، دیدگاهی را در فیلسوف تقویت می‌کند که با بازشناسی ماهیت منطقی گزاره، (به جهت قائل بودن به عینیت و مطابقت پیشینی زبان و جهان) نگاه جامعه فلسفی و معرفتی را به این مطابقت نزدیک‌تر می‌کند بنابراین تمرکز فیلسوف بر شناخت جهان از عینک زبان و مسائل معرفتی است. اما در ویتگنشتاین متأخر، احساس گرفتاری‌های زبانی خود را در جای دیگر نشان می‌دهد که آن، جایگزینی باور قطعی او به پیشینی بودن ضرورت منطقی میان جهان و زبان است. آشفتگی‌های زبانی به دلیل بی‌توجهی به رشد و ایجاد طبیعی زبان در بازی‌های زبانی و برخورد مفهومی با آن، شکل می‌گیرد و توجه به کاربرد و جنبه اجتماعی زبان، از انحراف او و ایجاد مسائل فلسفی جلوگیری می‌کند. به نظر می‌رسد ویتگنشتاین در این حیطه، بیش از پیش به آرمان خود در حفظ طبیعت زبان با شاخص یادگیری از دوران کودکی نزدیک می‌شود و وراجی‌های فلسفی را بار اضافی بر اندیشه‌ها اطلاق می‌کند. ملاحظه می‌کنیم که تمرکز هنوز مسائل زبانی-معرفتی است؛ اما منطق سنتی و مدرن که از ارتباط ضروری جهان و زبان و منطق دفاع می‌کند، از پس زمینه زبانی محو می‌شود.

همچنین می‌توان علت تفاوت دیدگاه در سه اندیشه مزبور را در پیش داشته‌های معرفتی متفاوت در هر اندیشه جستجو کرد. از جمله، اطلاق (وجود بما هو موجود) در بردارنده این پیش داشته‌هاست که؛ از سویی؛ مهم‌ترین موضوعات معرفتی (در فلسفه) در فاصله گرفتن از مادیات به سمت اعتبار وجوداتی مجرد حاصل می‌آیند. از سوی دیگر فرض دو گانه وجود و ماهیتی واقعیت به شکل‌گیری این موضوع محوری فلسفی کمک می‌کند و در نهایت امکان ساخت مفاهیم بسیار کلی از همه موجودات از جمله مهم‌ترین این پیش داشته‌هاست.

این در حالیست که در ویتگنشتاین متقدم؛ گزاره به عنوان کوچکترین واحد معنادار زبانی در بستر نظریه تصویری زبان با تأکید بر متعلق حواس یا مادیات به عنوان موضوع فلسفه مورد توجه قرار می‌گیرد و آنچه اساساً خارج از دایره علوم تجربی باشد، معنادار و بیان پذیر نیست. گرچه ویتگنشتاین حیطه‌های خارج از متعلق حواس را به هیچ وجه نه تنها منکر نمی‌شود بلکه تنها سعی می‌کند این چنین گزاره‌هایی را از حیطه فلسفه به عنوان امور قابل اشاره تفکیک کند.

آنچه در هر دو پرداخت به عنوان نقطه وفاق قابل ذکر است یک واقعیت روشی و دغدغه فیلسوفانه مشترک است. هر چند این دغدغه در نماهایی مختلف خود را نشان داده است. از آنجایی که ابن سینا و ویتگنشتاین هر دو به نحوی ایمان‌گرا محسوب می‌شوند -ابن سینا در مساله مشهور معاد جسمانی اقامه برهان نمی‌کند- و ویتگنشتاین متقدم از مفهوم اشاره کردن^۱ برای برخی مفاهیم و چیزها استفاده می‌کند. به

۱. Referring

نظر می‌رسد هر دو فیلسوف چارچوب‌های زبان و امر بیان‌پذیر را مورد توجه دارند و این مزیتی خاص برای ابن سینا نسبت به سایر فلاسفه اسلامی است، اما توجه ابن سینا به جهت محدودیت عصری معرفت‌شناسانه^۱، به صورت ضمنی است و گفتنی‌های فلسفی با غرور و بی‌پروایی و محدودیت کمتری از ذهن فیلسوف تراوش می‌کند. اما توجه ویتگنشتاین بر تعیین حدود امور بیان‌پذیر زمینه اصلی کار معرفتی اوست. امر بیان‌پذیر از برخورد نقادانه با مسائل معرفت‌شناسانه جایگاه خویش را می‌یابد در حالیکه معرفت‌شناسی ابن سینا با اینکه نسبت به دغدغه‌های مدرن فلسفی گشودگی بیشتری دارد، اما باب نقادی مرزهای معرفت ممکن را زیاد وسعت نمی‌دهد. با اینکه این نکته نمی‌تواند نقد منصفانه‌ای بر فلسفه او باشد اما می‌تواند اذهان را به سمت ظرفیت توجه سنت فلسفی سینیوی نسبت به سایر فلاسفه اسلامی، بر دغدغه تبیین امر بیان‌پذیر بیشتر سوق دهد.

از سویی دیگر با توجه به مبانی اندیشه ویتگنشتاین در دوره متأخر، هیچ وقت یک گزاره، معنای واحد و مطلق ندارد و توجه به کاربرد زبان، مطابقت یا اعتبار سنجی گزاره‌ها را با واقعیات از بین می‌برد. در حالی که اعتبار کردن (موجود بما هو موجود) همان طور که در استدلال شیخ گذشت، مسائل و نظرگاه‌های فلسفی با لحاظ کلیت ذاتی (بما هو موجود) در نظر گرفته می‌شود. ملاحظه می‌کنیم که بنا بر دیدگاه متأخر ویتگنشتاین، هیچ ذات مشترک زبانی - حقیقی وجود ندارد. به همین خاطر است که او رسالت فلسفه را در مانگری زبان و نجات او از اسارت تصویری از واژگان در ذهن می‌داند که در طول تاریخ فلسفه ایجاد شده است. بنابراین به نظر می‌رسد موضوع فلسفه سنتی در چارچوب اندیشه سینیوی با دیدگاه‌های مطرح شده در دو دوره متقدم و متأخر اندیشه ویتگنشتاین به جهاتی ناسازگار است و چنین تضادی زمینه ساز بحث‌هایی جدی و انقلابی در این زمینه خواهد شد.

به بیان دیگر در سیر توجه این دو فیلسوف به امر کلی، اولاً ابن سینا، این امر کلی را در حوزه وجود شناختی و به عنوان ذوات موجود خارجی تعریف می‌کند. دوماً، دیدگاه ویتگنشتاین متقدم در حوزه‌ای از مباحث زبانی و معرفت‌شناختی و به عنوان حقایق تصویری و به هم پیوسته ذهنی - خارجی مورد توجه قرار می‌دهد. سوماً، ویتگنشتاین در اندیشه متأخرش در حوزه‌ای سیال (به لحاظ مصادیق) از مباحث زبانی و کاربرد محور ورود پیدا می‌کند که نتیجه اولیه آن نفی ذوات خارجی به عنوان موضوعات قابل بررسی در فلسفه است.

با توجه به این که در مباحث اندیشه‌های معاصر و زنده دنیا، فلسفه پردازی به هر دو شیوه (قائل بودن به

۱. منظور از محدودیت عصری معرفت‌شناسانه این است که در عصر ابن سینا دغدغه هستی‌شناسی بر معرفت‌شناسی غلبه دارد. شکاکیت در معرفت و معنا به خصوص در فلسفه زبان ویتگنشتاینی، دغدغه معاصر است.

امر کلی همانند فیلسوفان تحلیل زبانی و عدم قائل بودن به آن همانند فیلسوفان آگزیستانسیال) مشابه تفکر متقدم و تفکر متأخر و وجود دارد و هر یک فواید و تبعات خاصی در معرفت شناسی دارند، به نظر می‌رسد جای هر دو زاویه دید با تأکیدی که بر زبان دارد در فلسفه سینوی خالی است و با استحکامی که مبانی حکمت مشائی از آن برخوردار است، بی تردید با لحاظ کردن برخی تدقیق‌ها، انسجام این سیستم فلسفی بیشتر خواهد شد. همچنین سنت سینوی برای ادامه حیات و تعمیق و قابل رقابت بودن با فلسفه‌های زنده دنیا، نیاز به توجهاتی از جمله تدقیق محدوده عقل نظری و یا امر بیان پذیر، نقادی میزان اعتبار مفاهیم و حقایق کلی و سور «هر» در گزاره‌های منطقی - فلسفی، رابطه زبان و جهان منطقی و ... دارد. این تعمیق‌ها و تغییرات محتمل در چند بخش فلسفه سنتی پیش بینی می‌شود. تغییر یا تدقیق موضوع فلسفی با قید وجودشناسی بیان پذیر با توجه به شکاکیت‌های معاصر نسبت به مرزهای زبان یکی از مهمترین تغییرات محتمل خواهد بود. در غیز اینصورت در مراحل اولیه به عنوان فلسفه‌ای تاریخ مصرف دار کنار گذاشته خواهد شد درحالیکه تدقیق‌ها و قوت استدلال ورزی سینوی بسیار شایسته ارائه در محافل روز فلسفی است. به عقیده نگارندگان، ایجاد حرکت یا نحله‌ای تکمیل کننده یا اصلاح گر، برای این سنت فلسفی بزرگترین خدمت به این اندیشه محسوب می‌گردد. در طی نوزایی‌های این مسیر تکمیلی، ممکن است دسته‌ای از مسائل فلسفی کنار گذاشته شود چون مبحث عقول، دسته‌ای از مسائل فربه‌تر شود چون اهمیت زبان منطقی در اندیشه ابن سینا و همچنین امکان باروری مسائل جدید با حفظ رویکرد وجود شناسانه همچنان وجود دارد که پژوهش‌های مستقلی را می‌طلبد. در مجموع به نظر می‌رسد، آرای فلسفی حکمت سینوی، چه نیکوست که دیر یا زود، پیکره نیرومند و قدیمی‌اش را در معرض چنین پرسش‌هایی قرار دهد و راه را برای ایجاد توسعه درونی و اندیشه‌های تازه و متناسب با فرهنگ خویش، مهیا و هموار سازد.

منابع

ابن سینا، حسین بن عبدالله، *الشفاء (الاهیات ۱)*، راجعه دکتور ابراهیم مدکور، الهیه العامه لشنون المطابع الامیریة، قاهره، ۱۹۶۰ م.

_____، *المباحثات*، قم، انتشارات بیدار، ۱۳۷۱.

_____، *الهیات دانشنامه علائی*، تصحیح محمد معین، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی،

همدان، دانشگاه بوعلی سینا، ۱۳۷۱.

اکوان، عبدالرضا، *ویتگنشتاین، ایمان گرایی و عقل‌گریزی*، تهران، انتشارات گام نو، ۱۳۹۴.

آدیس، مارک، *راهنمایی برای سرگشتگان*، ترجمه همایون کاکاسلطانی، تهران، نشر پارسه، چاپ اول، ۱۳۹۳.

دباغ، سروش، *زبان و تصویر جهان مقولاتی در فلسفه ویتگنشتاین*، تهران، نشر نی، چاپ اول، ۱۳۸۹.

- فن، ک.ت، *مفهوم فلسفه نزد ویتگنشتاین*، ترجمه کامران قره گزلی، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۱.
- کواری، جان مک، *تفکر دینی در قرن بیستم*، ترجمه بهزاد سالکی، تهران، ۱۳۹۵.
- مانگ، ری، *چگونه ویتگنشتاین بخوانیم؟*، ترجمه همایون کاکا سلطانی، تهران، فرهنگ صبا، چاپ اول، ۱۳۷۱.
- مصباح یزدی، محمد تقی، *مشکات (شرح الهیات شفا جلد اول)*، قم، مرکز انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۶.
- ندرلو، بیت الله، *نظریه بازی‌های زبانی ویتگنشتاین یک نظرگاه فلسفی پست مدرن درباره زبان*، غرب شناسی بنیادی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، شماره اول، سال دوم، بهار و تابستان ۹۰.
- نصر، حسین، لیمن، الیور، *تاریخ فلسفه اسلامی*، جلد چهارم، تهران، چاپ انتشارات حکمت، ۱۳۸۸.
- Guiognon, Charl, *philosophy after Wittgenstein and Heidegger*, 1955.
- Michael, Morris, *Wittgenstein and Tractatus*, firs publishedby Routledge, library cataloguing in publication data, new York, 2008.
- Stern, David G., *the Cambridge companion to Wittgenstein*. First published edited by hans sluge, University of California, 1996.
- Wittgenstein, Ludwig, *Philosophical Investigation*, translate by G,E.M Anscomb, 1986.
- _____, *some Remarks on logical Form*, edited by klayye and Alfred Nordman, 1993.
- _____, *Tractatus Logico-philosophicus*, translated by C.N Ogden, London, 2010.



Essays in
Philosophy and Kalam

Vol. 51, No. 2, Issue 103

Autumn & Winter 2019 – 2020

DOI: <https://doi.org/10.22067/philosophy.v51i2.73894>

جستارهایی در
فلسفه و کلام

سال پنجاه و یکم، شماره ۲، شماره پیاپی ۱۰۳

پاییز و زمستان ۱۳۹۸، ص ۱۸۶-۱۶۹

علم اهل برزخ به امور دنیوی: ارزیابی دیدگاه‌های کلامی اهل سنت*

دکتر نفیسه فقیهی مقدس

استادیار دانشگاه اصفهان

Email: n.faghihi@ahl.ui.ac.ir

چکیده

پژوهش حاضر با هدف تبیین و ارزیابی دیدگاه متکلمان اهل سنت پیرامون علم برزخیان به امور دنیوی انجام گرفت. روش پژوهش حاضر، تحلیل محتوای کیفی است که به صورت تحلیل قیاسی تبیین شده است. اعتقاد به ارتباط عالم برزخ به عنوان یکی از مراحل زندگی انسان و عالم دنیا مورد اتفاق جامعه اسلامی است؛ اندک شماری از جماعت سلفی و وهابیت تکفیری در این میان به انکار استمرار حیات انسان به معنای حقیقی آن که ناظر به علم و ادراک برزخیان نسبت به اهل دنیا است پرداخته و آن را مبنای نظری خویش در مردود شمردن مسلمات عقاید اسلامی در حوزه توسل، زیارت قبور، تبرک و... قرار داده‌اند. نتیجه این پژوهش، افزون بر تبیین و تحلیل دیدگاه اندیشمندان اهل سنت پیرامون استمرار ادراک و علم در حیات برزخی، از جهت نقد مبانی فکری جریان‌های تکفیری قابل ذکر بوده و بر آن است که تبیین و تفصیل مباحث نظری در حوزه حیات پس از مرگ انسان، می‌تواند سهمی در برون رفت اختلافات عملی و تشتت رفتاری در حوزه مباحث یاد شده داشته باشد.

کلیدواژه‌ها: برزخ، حیات برزخی، علم، وهابیت، متکلمان اهل سنت.

*. مقاله پژوهشی؛ تاریخ وصول: ۱۳۹۷/۰۴/۱۲؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹۸/۰۸/۱۸.

The Knowledge of People in Purgatory About Worldly Affairs: Evaluation of Sunni Theological Views

Dr. Nafiseh Faqihi Moqaddas

Assistant Professor, University of Isfahan

Abstract

The aim of this study was to explain and evaluate the views of Sunni theologians on the knowledge of people in *Barzakh* (purgatory) about the incidents happening in this world. The method of the present study is qualitative content analysis which has been explained as deductive analysis. The belief in the connection between the purgatory world as one of the stages of human life and the material world is common to the Islamic society; a small number of Salafi and Takfiri Wahhabi denies the continuity of human life in its true sense-which necessitates that the people of *Barzakh* be aware of the people of the world-and thus, uses it as their theoretical basis for rejecting the definitive Islamic tenets such as *Tawassul* and *Ziyarat, Tabarruk*. The result of this study, in addition to explaining and analyzing the views of Sunni thinkers on the continuity of perception and knowledge in purgatory, is noteworthy for criticizing the intellectual foundations of takfiri movements. This paper suggests that explaining and elaborating the theoretical issues concerning the life after human death can contribute to solve the practical disputes and behavioral disparities in such issues.

Key Words: *Barzakh* (Purgatory), Purgatory Life, Knowledge, Wahhabism, Sunni Theologians.

مقدمه

هدفمندی نظام هستی و آفرینش منطبق بر حقانیت از باورهای تفکر توحیدی و مبتنی بر حکیمانه دانستن افعال الهی است (سوره ص/۲۷) به خلاف رویکرد مادی گرا که مرگ را پایان هستی آدم دانسته، نصوص دینی میل فطری بقاء در انسان را با مبانی نظری و رهنمودهای تبیینی همراه نموده و از نظریه خلقت انسان برای بقاء و جاودانگی سخن به میان می‌آورد؛ هر چند درک حقیقت همه ادوار و اطوار زندگی انسان از میزان وضوح یکسانی برخوردار نیست و راه فهم چیرستی و حقیقت مراحل پسین حیات در نشئه دنیا، به میزان بهره صحیح از منابع دینی میسر خواهد بود؛ چه این که درک انسان محدود بوده و در امور و عوالمی که با حس قابل شناخت نباشد، طریق وحی و اخبار غیبی راهگشا است. قرآن کریم و اخبار نبوی، اولین مقطع بعد از مرگ انسان را با یادکرد «برزخ» ذکر نموده و به روشنی حتمیت آن را اثبات نموده است. کلام وحی در آیات متعددی بیان داشته که انسان در مرتبه بعد از مرگ تا قیامت از نوعی حیات برخوردار است که این حیات در استمرار حیات دنیا و در ارتباط با آن است و بر همین اساس اعتقاداتی نظیر توسل به اولیای الهی پس از مرگ مشروع و مورد سفارش است. اندک شماری از جامعه اسلامی که مسلمانی نظیر توسل، تبرک و زیارت قبور را مردود می‌شمارند، منکر ارتباط عالم برزخ و دنیا بوده و در بیان ادله حرمت توسل به اموات، ادعای عدم ارتباط بین عالم برزخ و حیات دنیا را نیز مطرح نموده‌اند؛ هر چند اثبات توسل افزون بر اثبات ارتباط برزخیان با دنیا، به مبانی دیگری نظیر جواز طلب و استغاثه از غیر خدا و...، خواه از فرد زنده و یا از مرده باشد نیازمند است که خود مجال دیگری می‌طلبد.

تفکر مبتنی بر عدم ارتباط اموات با عالم دنیا که امروزه از سوی وهابیت تکفیری تبلیغ و ترویج می‌گردد و به دنبال آن مجموعه‌ای از آموزه‌های اصیل دینی نظیر توسل، زیارت و... به حکم شرک و کفر از دایره اعتقادات مسلم مسلمانان طرد می‌شود، خاستگاهی تاریخی دارد و به امیران اموی (طبری، تهذیب الآثار، ۶۲۱/۵؛ عینی، عمدة القاری، ۳۰/۱۹) باز می‌گردد که در روایات از آنان به عنوان «شجره ملعونه» یاد شده است (حاکم نیشابوری، ۵۶۰/۴؛ ابن حنبل، السنة، ۴۲۲/۵؛ سمهودی، ۵۹/۱؛ ابن عساکر دمشق، ۱۹۹۵ م، ۲۴۹/۵۷).

در عصر کنونی نیز قطع ارتباط بین برزخ و دنیا، از سوی بازماندگان جریان تکفیر تصریح می‌شود، بن باز می‌نویسد:

«... و اما اینکه پیامبر (صلی الله علیه و سلم) می‌بیند کسی را که بر او سلام می‌کند، این اصل و مدرکی ندارد، و در آیات و احادیث شاهی بر آن موجود نیست، همان گونه که پیامبر علیه الصلاة والسلام از احوال اهل دنیا و آنچه در آن حادث می‌شود اطلاعی ندارد؛ زیرا میت ارتباطش با دنیا قطع می‌گردد (بن

باز، مجموع الفتاوی، ۲/ ۷۶۵).

البانی وهابی نیز نفی توسل، بر مبنای «عدم ارتباط با عالم برزخ» را در مقدمه کتاب «الایات البینات فی عدم سماع الاموات» چنین بیان نموده است:

«... بعد از آنکه اهمیت موضوع بحث برای تعدادی از اهل فضل و علم روشن شد و احتیاج مردم به اطلاع از آن، به ویژه کسانی که همیشه در باتلاق‌های جاهلیت زندگی می‌کنند، اهمیت بحث در مباحثی از قبیل: استغاثه به غیر خدا، استعانت از ارواح انبیا و صالحین و غیر این‌ها، به توهم اینکه آنان صدایشان را می‌شنوند و اینکه آنان بر اجابت درخواستشان قدرت دارند روشن می‌شود.» (آلوسی، الایات البینات فی عدم سماع الاموات، مقدمه).

مسأله این نوشتار این است که حقیقت حیات برزخی از لحاظ ارتباط ادراکی بین عالم برزخ و عالم دنیا چگونه است؟ برای پاسخ به این سؤال راه‌های گوناگونی وجود دارد، می‌توان استمرار ادراک عالم برزخ با دنیا را از طریق آیات کلام وحی و دیدگاه مفسران تبیین نمود، می‌توان بر طبق احادیث نبوی و تعالیم اهل بیت علیهم السلام به پاسخ این مهم دست یافت و نیز می‌توان نظریه متکلمان اسلامی را در این خصوص تبیین و تحلیل نمود. رویکرد این نوشتار تأکید بر دیدگاه متکلمان است؛ چه این که شاید بتوان گفت به دلیل تأثیر پذیری متکلمان از فلاسفه در بحث‌هایی چون وجود شناسی و حیات و از جمله حیات برزخی، این طیف جامعه اسلامی، بیشتر از مفسران و محدثان درگیر این مسأله بودند و این موضوع در کلام جایگاه متمایزی یافته است.

قابل ذکر این که اصل حیات برزخی که در قرآن به صراحت از آن یاد شده (مؤمنون/۱۰۰) هیچ جای تردید و مناقشه نیست و لذا از طرح ادله متعددی که مثبت حیات برزخی است صرف نظر شده و پیش فرض این نوشتار اثبات نقلی حیات برزخی است.

این که انسان در عالم برزخ چگونه زیست می‌کند و کیفیت و ویژگی‌های حیات برزخی به چه صورت است محورهای فرعی در تبیین آموزه حیات برزخی است. ضمن بررسی گسترده کتب و مقالات، پیشینه خاص مقاله حاضر یافت نشد، برخی آثار از قبیل مقاله «گونه شناسی ادله روایی سماع موتی در منابع اهل سنت» اثر سعید ملک محمد، با رویکرد ایجابی و بدون تحلیل دیدگاههای مخالفین، روایات سماع موتی را تحلیل و تنويع نموده است؛ مقاله «اثبات ارتباط برزخیان با اهل دنیا با رویکرد کلامی» نوشته اکبر اسد علی زاده با رویکرد درون مذهبی به تبیین موضوع پرداخته و اعتقادات اهل سنت و اشکالات و شبهات آنان مورد اهتمام نویسنده نیست. می‌توان رویکرد این نوشتار به لحاظ استخراج مبانی نظری وهابیت در انکار جواز ارتباط با اموات، تمرکز بر منابع اصلی و مرجع اهل سنت به لحاظ این که وهابیت خود را از جامعه

اهل سنت معرفی می‌نمایند، گستره تتبع و دقت در تحلیل و ارزیابی آراء را از نوآوری‌های علمی این پژوهش دانست.

مفهوم شناسی

لغت شناسان عرب و مفهوم شناسان نقل، برزخ را بین هر دوشیء (ابن ادریس الصنهاجی، ۴/ ۴۶۵)، یا به هر حاجز و مانع بین دوشیء (الفراهیدی، ۴/ ۳۳۸)، یا در معنای کلی حاجز (الأزهري، ۷/ ۲۷۰) معنا نموده‌اند. ابن منظور برزخ، حاجز و مهلت را متقارب المعنا دانسته و همان معنای پیش گفته را بیان داشته است (ابن منظور، ۸/ ۳).

در تبیین اصطلاحی برزخ اقوالی وجود دارد که در همه آن‌ها دوره پسامرگی لحاظ شده است. بیانات متعدد چنین است:

برزخ، ادامه دنیا است (ابن السری، ۱/ ۱۵۹)؛ ۲- برزخ بین مرگ تا بعث است (ابن جوزی، ۵/ ۴۹۰)؛ سیوطی، شرح الصدور، ۱/ ۱۱) ۳- مراد قبور است (ابن ابی حاتم، تفسیر القرآن، ۱/ ۳؛ مجاهد، ۲/ ۴۳۴) ۴- برزخ بین دنیا و آخرت را گویند (زرعی دمشقی، ۱/ ۱۰۸؛ سعدی، ۱/ ۵۹۹)؛ ۵- برزخ بین دونفخه است (ابن ابی زمنین، ۳/ ۲۱۱)؛ ۶- برزخ زمان امهال تا روز قیامت است (ماوردی، ۴/ ۶۷؛ طبری، جامع البیان، ۱۸/ ۵۲)؛ ۷- برزخ حاجز بین مرگ و رجوع به دنیا است (نحاس، ۴/ ۴۸۵)؛ ۸- زمان بین دو نفخه که چهل سال است را برزخ گویند (ابن عبد البر، ۱۲/ ۱۵۰).

الف. کیفیت حیات برزخی

از دیدگاه اسلامی مرگ انتقال و جابجایی از منزلی به منزل دیگر و ورود انسان به برزخ به عنوان مرحله‌ای از حیات انسان است، این مبنا که کارکرد نظری آن در جاودانگی انسان و زیست همیشگی بروز داشته و رهیافت عملی آن در سیرکمالی و سعادت محوری ظهور دارد، هرگونه فنا و نیستی را نفی و بر حسن رفتار انسان تأکید می‌نماید (نک: أبونعیم الاصبهانی، ۵/ ۲۲۹). مراتب حیات برزخی به تبع عملکرد انسان‌ها متفاوت است. فارغ از آن چه در باب نعم و نعمت دوزخی در نصوص دینی مطرح است، در این محور به ایضاح مفهوم حیات در برزخ برای عموم افراد غیر از انبیاء و اولیای الهی و شهدا که از نوع ویژه‌ای از حیات برخوردارند می‌پردازیم. دیدگاه‌های مختلف در این بحث، محور کنکاش در متون اهل سنت است:

۱. روحانی و جسمانی بودن حیات برزخی

برخی اندیشمندان اهل سنت جسمانی و روحانی بودن حیات برزخی را به عنوان نظرگاه حتمی مطرح

نموده و مخالف آن را منکر ربوبیت الهی دانسته‌اند، از جمله زرعی ضمن بیان اطلاع و اشراف برزخیان بر احوال دنیا، برزخ را روحانی و جسمانی دانسته و عذاب یا نعیم برزخ را متوجه جسم مادی و روح دانسته است:

«نعمت یا عذاب (برزخی) برای مصلوب، غریق، محروق و یا کسی که بدنش توسط جانوران وحشی خورده شده وجود دارد؛ خداوند در هر حال امر به تجمع اجزای پراکنده می‌کند و عذاب و نعم از این اجزاء نیز فوت نخواهد شد... هر کس منکر این امر باشد پروردگار متعال و ربوبیت او را منکر شده است» (زرعی دمشقی، ۱/ ۷۳).

یکی دیگر از اندیشوران اهل سنت با استناد به لزوم همراهی بدن با روح در احکام برزخی، مانند همراهی روح با بدن در احکام دنیوی جسمانی بودن حیات برزخی را مستفاد گردیده و می‌نویسد: خداوند سه دار دنیا، برزخ و دار قرار را ایجاد نموده و برای هر مرحله احکامی قرار داده که مختص به آن می‌باشد. احکام دنیا را بر ابدان و ارواح تابع آن قرار داده و احکام شرعیه را بر آن چه از حرکات انسان و جوارح ظاهر می‌شود مترتب نموده است، هر چند در نفس خلاف آن چه ظاهر می‌شود باشد؛ همچنین خداوند احکام برزخ را بر ارواح و به تبع آن بر ابدان قرار داده است، پس ارواح در برزخ به طور مباشر نعیم و عذاب را دریافت می‌دارند و سپس به بدن‌ها سرایت می‌یابد؛ همچنان که در دنیا احکام بر ابدان حکم می‌شد و سپس به ارواح سرایت می‌یافت (منبجی احنبلی، ۱/ ۲۰۴).

از مجموع بحث‌های تفصیلی ابن تیمیه در تبیین حیات برزخی، قول به جسمانی و روحانی بودن حیات برزخی منتج می‌گردد (ابن تیمیه، مجموع الفتاوی، ۴/ ۲۸۵)؛ هر چند بیانات متفاوت و گاه متناقض او نشانگر این است که زعیم فکری و هابیت نتوانسته به مبنای نظری روشنی در خصوص حیات برزخی دست یابد؛ چه این که مبنای رفتاری او در انکار توسل به اولیای الهی در برزخ نیز بیان گر همین امر است (ابن تیمیه، زیارة القبور، ۱۵۶).

برخی از پژوهش‌گران عرصه مفاهیم دینی نیز با وجود باور به حیات جسمانی و برزخی در عالم برزخ، آن را به معنای حیات مألوف ندانسته‌اند. از جمله یکی از اندیشمندان قرن هفتم بعد از بیان حتمیت عذاب و نعیم برزخ می‌نویسد: اعتقاد به برزخ واجب بوده و عقل راهی به درک کیفیت آن ندارد و در برابر آن متحیر می‌ماند چراکه عود روح به بدن بر وجه معهود در دنیا نبوده و این اعاده، اعاده‌ای غیر مألوف است (ابن ابی العز الحنفی، ۱/ ۴۵۲).

از تحلیل منابع و دیدگاه متکلمان اهل سنت چهار احتمال زیر درباره کیفیت «حیات جسمانی روحانی برزخ» مستفاد می‌گردد:

الف. مراد همین جسدی است که به ظاهر از بین رفته است، ولی از قدرت خداوند خارج نیست که در آن حیاتی که سبب حس و ادراک شود را ایجاد نماید و لو این که ما جسد را به صورت مطروحه بر زمین و فاقد علامات حیات ببینیم؛ چرا که برزخ از حیطة اذهان و ادراک ما به دور است (آلوسی، ۲/ ۲۰).

احادیث مربوط به توسعه قبر متوفی مؤمن تا جایی که در محدوده دید او قرار دارد نیز ناظر به همین باور است، با این توضیح که نعیم برزخی بر جسم مادی و روح متوفی می‌رسد و توسعه قبر مصداقی از رفع نیاز جسد متنعّم از محدودیت مکانی است (نک: ابن ابی شیبّه، ۳/ ۲۵۶؛ صالحی شامی، ۱۲/ ۳۶۵؛ بیهقی، ۳۸/ ۱).

شارح صحیح بخاری در تحلیل حیات جسمانی روحانی و جهت تقریب به ذهن «بازگشت روح به بدن در برزخ» می‌نویسد:

روح به همان جسم معهود باز می‌گردد و عذاب برزخی نیز بر همه یا بخشی از جسم واقع می‌شود. این که بدن میت در برخی از انواع مرگ مانند مرگ توسط درندگان یا آتش سوزی و موارد دیگر از بین رفته باشد، مانعی در بازگشت روح به جسم نیست و پروردگار سبحان قادر بر تجميع مجدد اجزای بدن است (نوی، ۱۷/ ۲۰۱).

ب. رأی دیگر این که روح به جسدی دیگر به صورت پرنده باز می‌گردد. مستند این قول روایتی از نبی مکرم اسلام صلی اله علیه و آله وسلم است که می‌فرماید: همانا ارواح شهداء به صورت پرندگان سبزی است که اطراف قنادیل بهشت به پرواز در می‌آید (ابن حنبل شیبانی، العقیده، ۱/ ۲۶۵؛ ابن ابی حاتم، تفسیر القرآن، ۳/ ۲۶۷).

ج. دیدگاه دیگر آن که جسدی دیگر مطابق با صور دنیایی به آن‌ها داده می‌شود؛ به گونه‌ای که هر کس یکی از آنها را ببیند می‌گوید: این همان فلان شخص است (آلوسی، ۲/ ۲۱).

د. نظرگاه دیگر بازگشت روح به بدن و حیات جسمانی روحانی برزخی بدون کیفیت معهود است؛ زرعی می‌نویسد: این که روح به جسد باز می‌گردد، غیر از تعلقی است که روح در دنیا به بدن دارد و غیر از تعلقی است که روح به بدن در خواب دارد، بلکه این امری خاص برزخ است (زرعی دمشقی، ۱/ ۵۰).

۲. حضور روحانی انسان در برزخ

نگرش دوم به روحانی بودن حیات انسان در برزخ معتقد است و محدوده جسم دنیایی را تا پایان زندگی دنیوی و نه بیشتر می‌داند. ابن حزم پس از طرح آیات چندی که از نعیم یا عذاب برزخیان سخن به میان آورده بیان استدلالی خویش را با مضمون زیر می‌نویسد:

آتش، نعیم و فرح بر نفس برزخیان عرضه می‌شود، چه این که در از بین رفتن اجساد آل فرعون و اجساد مقتولین در راه خدا شکی نیست؛ در نهایت باید گفت نفس انسان بعد از خروج از اجساد به نعیم یا عذاب منتقل می‌شود و حضور وی در برزخ روحانی است (نک: ابن حزم، الفصل فی الملل، ۲/۳۷۲). طبری و عبدالله بن کرام نیز اعاده روح بر جسم را لازم ندانسته و به برزخ روحانی باورمندند؛ (نووی، ۲۰۱/۱۷).

بعضی از محققین با محوریت حضور روحانی انسان در برزخ، از اتصال و احاطه آن بر جسم بدون اعاده به بدن سخن گفته‌اند:

روح داخل جسد میت نیست ولی به آن اتصال مستمر دارد، تا جایی که اگر بین جسد و سر او جدایی افتد، یا اعضای میت تفریق شود روح به همه اجزا و اعضا متصل است (ابن حجرهیشمی، ۹/۲).

چنان چه برخی نیز احتمال تمثیل خود روح در عالم برزخ را طرح نموده‌اند؛ با این تبیین که ارواح در غایت لطافت‌اند و در آن‌ها قوه تجسد وجود دارد چنان چه روح جبرئیل امین به صورت دحیه کلبی متمثل شد (نک: غرناطی، ۷/۴).

ب. ویژگی‌های حیات برزخی

هرچند عالم برزخ از اموری است که عقل راهی به درک آن ندارد؛ اما بر اساس منابع دینی، کلیات و ویژگی‌هایی از این عالم ارائه شده است. برخی از ویژگی‌های حیات برزخی مورد اشاره و قبول اکثر اندیشمندان اسلامی است و از تحلیل آن می‌توان به پاسخ‌هایی درخصوص برخی از ویژگی‌های حیات برزخی دست یافت.

نکته مشترک اقوال در باره ارواح برزخی این است که افراد به حسب عملکرد خویش در دار تکلیف دنیوی، از قابلیت‌های برزخی متفاوتی برخوردار هستند و میزان بهره‌مندی مؤمنین از نعمت‌های برزخی و یا استحقاق کفار و فاسقین از عذاب‌های الهی، منوط به مراتب ایمان و کفر آنان است؛ سیوطی دیدگاه خود از تفصیل ارواح در برزخ را چنین ارائه داده است:

ارواح در برزخ بر چهار گونه هستند؛ ارواح انبیاء از جسد خارج شده و به صورت خود در بهشت متمتع بوده و می‌خورند و می‌آشامند؛ ارواح شهدا از جسد خارج شده و به صورت پرندگانی سبز در بهشت به پرواز در می‌آیند و متمتع به نعم بهشتی هستند؛ ارواح مؤمنین در چمن زار بهشت هستند چیزی نمی‌خورند و متمتع از نعم نیستند؛ لکن می‌توانند نظاره‌گر بهشت باشند؛ ارواح عصاة مؤمنان بین آسمان و زمین در

جو هستند؛ و اما ارواح کفار در زندانی زیر زمین هفتم قرار دارند، ارواح آنان عذاب می‌بیند و اجسادشان متألم می‌شود چنانچه خورشید در آسمان است و نورش در زمین (سیوطی، شرح الصدور، ۱/ ۲۴۴).
 ترمذی ارواح را بعد از مرگ دارای مراتب مختلف دانسته و آن‌ها را در گروه‌هایی تنوع نموده است؛ گروهی در برزخ در جولان‌اند و به احوال دنیا آگاه می‌باشند و ملائکه از احوال انسان‌ها با آنان سخن می‌گویند؛ ارواحی که تحت عرش‌اند و احوالی که در بهشت در پرواز می‌باشند. این مراتب به میزان سعی و تلاش دنیوی افراد متغیر و به میزان عبودیت آنان بستگی دارد (ترمذی، نوادر الأصول، ۲/ ۲۶۰).
 صوفیه تعدد مراتب برزخی را در قالب تعدد صور برزخی مطرح نموده و در مورد ارواح اولیای الهی بر این باور هستند که چون روحانیت آنان بر جسمانیت غلبه دارد در صور کثیره ظاهر می‌شوند؛ تا جایی که روح پیامبر در هفتاد هزار صورت ظاهر می‌گردد (ابن حجره‌یثمی، ۲/ ۹).
 سؤال و جواب در قبر و عذاب قبر نیز از اموری است که غالب اندیشمندان اسلامی بر آن صحه گذاشته و روایات متعدد آن را در منابع خود ذکر نموده‌اند (نک: ابن رجب حنبلی، احوال القبور، ۴۷-۴۸؛ تفتازانی، ۵/ ۱۱۱؛ ابن قیم، ۱۲۸ و ۱۱۷).

ج. دیدگاه متکلمان اهل سنت پیرامون علم برزخیان نسبت به امور دنیوی

محور اختلافی مباحث مرتبط با برزخ، موضوع ارتباط برزخیان با دنیا و استمرار ادراک و علم برزخیان به اهل دنیا است؛ چه این که این ارتباط از سوی وهابیت با تعابیر متعدد نفی شده است، گاه بدون طرح موضوع مشخص، ارتباط برزخیان با دنیا کلاً منتفی و امر محال دانسته شده، (نک: رفاعی، ۲۴۶) گاه ارتباط برزخیان با دنیا در انکار استغاثه و مدد خواهی از اموات انکار شده، و یا این مسئله در موضوع شفاعت گرفتن از اموات، طرح شده و شفاعت گرفتن از مردگان از جهت این که فاقد ادراکات اعم از سمع و فهم و تعقل هستند شرک دانسته شده است (آل شیخ، ۱/ ۲۵۳).
 در مجموع بررسی دیدگاه اندیشمندان اهل سنت سه دیدگاه غالب ارائه و با استناد به منابع اهل سنت تحلیل و ارزیابی می‌شود:

۱. عدم ادراک مطلق برزخیان به اهل دنیا

باور به قطع ارتباط مرده با دنیا و نفی هرگونه ادراک از قبیل سمع و رؤیت، افزون بر این که دیدگاهی نظری در بیان ویژگی برزخیان است، کاربست عملی آن در فتاوی فقهای مشهوداست؛ چنانچه «لجنة دائمی بحوث علمی» عربستان در بیان علت عدم جواز زیارت اموات می‌نویسد: اصل بر «عدم شنیدن اموات» است، خداوند به رسول خود می‌فرماید: تو قادر بر رساندن سخن خود به مردگان نیستی (روم: ۵۲؛ فاطر: ۲۲) (درویش، ۹/ ۸۰).

همچنین در کتاب «القول المفید علی التوحید»، علم و ادراک پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم، پس از وفات ایشان نفی شده و استناد به آیه «وَقُلْ اَعْمَلُوا فَسَيَرَى اللّٰهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ» (توبه: ۱۰۵) در رؤیت اعمال توسط پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله وسلم، به زمان حیات ایشان محدود شده و بر این مبنا توسعه مصداقی رؤیت اعمال، از رؤیت در زمان حیات پیامبر اکرم به پس از وفات حضرت، خطا، جهل و کذب دانسته شده است (عثمین، ۵۴۲/۲).

همچنین استغفار پیامبر که نمودی از وساطت حضرت در بخشش گناهان امت و ارتباط معنوی پیروان حضرت با این بزرگوار است و طبق اطلاق آیه «وَلَوْ اَنَّهُمْ اِذْ ظَلَمُوا اَنْفُسَهُمْ جَاؤُكَ فَاسْتَغْفَرُوا اللّٰهَ وَاسْتَغْفَرَ لَهُمُ الرَّسُولُ لَوَجَدُوا اللّٰهَ تَوَّابًا رَّحِيْمًا» (نساء: ۶۴) به بعد از حیات پیامبر نیز قابل تسری است، در این نظرگاه امر متعذر و ناممکنی قلمداد می شود (بن باز، العثیمین، ۱۰۲).

البانی که از اندیشمندان صاحب نام سلفیه است، اموات صالحین و اولیای الهی را به اصنام مشرکین تشبیه نموده و آنان را فاقد هر گونه قوای ادراکی دانسته است (البانی، ۷۶۰/۳).

در برخی منابع نیز نفی توسل به اموات و درخواست از آنان در باب قضای حوائج یا گشایش امور، به اعتبار عدم ارتباط مطلق برزخیان با دنیا و غفلت اموات از امور دنیایی مطرح شده (آل الشیخ، ۵۳) و اهدای قرائت قرآن به اموات و دیگر مصادیقی که مستلزم ادراک اموات و ارتباط آنان با دنیا باشد نهی و مذمت شده است. (عسقلانی، ۹۸).

تحلیل و ارزیابی

برهان اصلی دیدگاه «رد پذیرش ارتباط برزخ و دنیا»، آیاتی است که سمع و شنیدن را توسط مردگان نفی نموده است. از نظر آنان آیات «إِنَّكَ لَا تَسْمَعُ الْمَوْتَى» (نمل، ۸۰) و «فَإِنَّكَ لَا تَسْمَعُ الْمَوْتَى» (روم، ۵۲) نمونه بارز «نفی ادراک مردگان و عدم ارتباط آنان با دنیا» است، روشن است با انکار شنیدن صدای زندگان، هر گونه تعامل دیگر از جمله صدا زدن، زیارت رفتن، متوسل شدن و... لغو و بیهوده است و به جهت شباهت آن با رفتار مشرکان در تقرب جستن به خداوند از طریق بت های بی جسم و روح، عملی شرک آلوده محسوب می شود. بنیان گذار مکتب فکری وهابیت می نویسد: صدا کردن اموات به این باور که او می شنود و حواس و ادراک دارد، به صدا کردن بت ها شبیه و از بزرگترین محالات عقلی و موردانکار فطرت انسانی است (عبدالوهاب، ۱۶۵).

قول به نفی ارتباط برزخیان با دنیا، بیش از آن که با استدلال نقلی و عقلی همراه باشد، برداشت ظاهر گرایانه از آیات متشابه است که بدون استدلال کلامی، پیش فرض عالمان وهابی در صدور احکام فقهی مربوط به آن قرار گرفته است. در حالی که استناد به آیات قرآن کریم با برداشت ظاهر گرایانه مورد مذمت

پروردگار قرار گرفته و تمسک به آیات متشابه، شیوه بیمار دلان دانسته شده است (آل عمران: ۷). اندیشمندان کلامی اهل سنت، برداشت مبتنی بر «نفی سمع و ارتباط اموات با دنیا» از آیه «لا تسمع الموتی» را ظاهر گرایانه دانسته‌اند. تحلیل آنان از این آیات، «عدم اجابت دعوت هدایت پیامبر از سوی کفار» است؛ همان گونه که با انقطاع از دنیا، فرصت هدایت از آدمی سلب و پرونده اعمال وی بسته می‌شود، کافران نیز راه هدایت و پذیرش دعوت نبوی را بر خویش سد کرده‌اند. گویا خداوند به پیامبر می‌فرماید همان گونه که مردگان دعوت تو را اجابت نمی‌کنند، امیدی به هدایت این کافران نیز نیست. سیاق آیات و قرآن متصل به کلام از جمله ادله قاطعی است که تفسیر گران قرآن به آن استناد نموده و به روایات صحیح نبوی متمسک شده‌اند (بغوی، ۵۱۳/۳؛ بیضاوی، ۱۶۷/۴).

ماتریدی از متکلمان قرن چهارم هجری، چون دیگر مفسران، مصداق «موتی» در آیه شریفه را کافر دانسته و بیان تحلیلی خود را چنین ارائه می‌نماید:

پروردگار متعال کافران که جان خویش را در راه عبادت و اطاعت الهی به کار نگرفته و از قبول حق امتناع می‌ورزند را به وصف «صم»، «بکم» و «عمی» معرفی کرده و آنان را مرده می‌داند؛ چرا که آنان از حواس خود چون سمع و بصر، نفع و بهره‌ای نبرده‌اند؛ همچنان که در آیه دیگر، کافران به چهارپایان تشبیه شده‌اند (ماتریدی، تأویلات اهل السنه، ۱۳۵/۸؛ و نک: فخر رازی، ۵۷۱/۲۴؛ هواری، ۲۳۳/۳).

دلیل دیگر در بطلان ادله منکرین ارتباط برزخ و دنیا، روایاتی است که از عرضه اعمال بر اموات خبر می‌دهد، امام اهل سنت احمد بن حنبل در مسندش از پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم روایت آورده که اموات از اعمال نزدیکانشان که از دنیا رفته‌اند آگاه هستند، (ابن حنبل، ۱۶۴/۳؛ طبرانی، ۱۲۹/۴؛ هیشمی، ۳۲۸/۲) از اعمال صالح خشنود و نسبت به اعمال ناشایست ناراحت می‌شوند (قرشی، ۹/۱؛ حاکم نیشابوری، ۳۴۲/۴).

۲. علم واسطه‌ای برزخیان نسبت به اهل دنیا

از تحلیل مفهومی دیدگاه برخی از اندیشمندان اهل سنت، نظریه دومی در نحوه ارتباط برزخ با دنیا مستفاد می‌گردد، در این باور، اموات ارتباطی با دنیا ندارند و تمامی ابزار ادراکی که در تعامل برزخ با دنیا مفروض است، پس از مرگ زایل می‌شود. این ویژگی عموم برزخیان، در خصوص نبی مکرم اسلام صلی الله علیه و آله و سلم (نه همه اموات) استثنا می‌شود و آن حضرت به وساطت فرشتگان الهی از احوال دنیا با خبر می‌شوند. در کتاب «مجموع الفتاوی و المقالات» بر عدم جواز «نسبت شنیدن به پیامبر» حکم داده شده است، به استناد این فتوا، این باور که پیامبر پس از مرگ ارتباطی با اهل دنیا دارد مشروع نبوده و تنها قول مشروع در ارتباط حضرت با زندگان، ابلاغ سلام و تحیات به پیامبر توسط فرشتگان الهی است (بن باز،

مجموع الفتاوی، ۲/ ۳۹۴).

بر اساس این نظر نیز مانند دیدگاه گذشته ارتباط برزخیان با اهل دنیا منتفی است و هیچ یک از برزخیان حتی نبی مکرم اسلام صلی الله علیه و آله و سلم هیچ قدرت و ادراکی نسبت به امور دنیوی ندارند و اطلاع مستقیم از احوال دنیا منتفی است؛ تفاوت این دیدگاه، امکان اطلاع و تعامل محدود شخص پیامبر به واسطه فرشتگان در یک عرصه بسیار محدود و آن هم رساندن سلام و تحیات افراد به پیامبر است. مستند این قول روایت «إِنَّ لِلَّهِ عَزَّوَجَلَّ مَلَائِكَةَ سِيَاحِينَ فِي الْأَرْضِ يَبْلُغُونَ عَنْ أُمَّتِي السَّلَامَ، فَلَأَن سَلَّمَ عَلَيْكَ، وَيَصِلُ عَلَيْكَ، وَسَلَّمْ عَلَيْكَ» است. بر طبق این حدیث پروردگار فرشتگان در گردشی دارد که سلام امت را از سراسر گیتی دریافت نموده و به ایشان ابلاغ می نمایند (نک: طبرانی، ۱۰/ ۲۱۹؛ صنعانی، ۲/ ۲۱۵).

تحلیل و بررسی

مستند روایی این حدیث با اشکالاتی چون ضعف رجال حدیث و مفرد بودن سند حدیث مواجه است. صاحب کتاب ذخیره الحفاظ (م ۵۰۷ ق) ذیل روایت چنین نوشته است: «رَوَاهُ أَبُو يَحْيَى الْقَاتَّانُ زَادًا... وَأَبُو يَحْيَى ضَعِيفٌ.» (ابن قیسرانی، ۲/ ۹۵۸) بزار نیز از این حدیث با عنوان حدیث مفرد یاد کرده و چنین بیان داشته است: «وَهَذَا الْحَدِيثُ لَا نَعْلَمُهُ يَرُوي عَنْ عَبْدِ اللَّهِ إِلَّا مِنْ هَذَا الْوَجْهِ بِهَذَا الْإِسْنَادِ» (بزار، ۵/ ۳۰۷).

نکته دوم آن که به فرض پذیرش روایت و اثبات صدور حدیث؛ همچنان که برخی از حدیث گراهای اهل سنت بر آن تأکید دارند (ابن قیم، ۳/ ۲۸)، نهایت چیزی که در تحلیل دلالی این حدیث به دست می آید ابلاغ سلام توسط فرشتگان است نه انحصار ارتباط با پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم؛ و نمی توان از ابلاغ سلام فرشتگان به پیامبر، عدم ادراک پیامبر و انحصار تعامل حضرت با اهالی دنیا توسط ملائکه را نتیجه گرفت.

از تحلیل گفتار ترمذی نیز به دست می آید که وی دو نوع احاطه و تعامل برزخیان با اهل دنیا را مطرح نموده و بدون این که این نحوه ارتباط را از اختصاصات پیامبر بداند و یا تعامل پیامبر را منحصر در واسطه گری فرشتگان بداند می نویسد:

«ارواح مؤمنین در برزخ به هرکجای زمین و آسمان که بخواهد می رود، حتی به جسدش نیز می تواند بازگردد؛ همچنین از احوال احیاء خبردار هستند و اگر میتی نزد آنان رسد به ملاقاتش می روند و با او به گفتگو می نشینند. و نیز پروردگار ملائکه ای را بر آنان وکیل می کند که اخبار احیاء و آن چه در دنیا برای آنان از مصائب و سختی هایی که به واسطه گناهان پیش می آید را برایشان عرضه نماید.

در گفتار فوق دو نحو عرضه اعمال دیده می‌شود: نخست آن که ارواح مؤمنین حتی در ادنی مرتبه که فقط جولان در برزخ است از احوال احیا آگاه بوده و بر دنیا اشراف دارند؛ دوم آن که پروردگار ملائکه‌ای را برای عرضه اعمال بر اموات موکل ساخته است. با وجودی که مانعی در قائل شدن به هر دو وجه نمی‌باشد، اما می‌توان گفت اصل ارتباط اموات با عالم دنیا و آگاهی آنان از احوال زندگان در این بحث مهم است و ضرورتی در التزام به یکی از اقوال مطرح نشده نیست.» (ترمذی، نوادر الأصول، ۲/۲۵۹).

ارزیابی سوم این دیدگاه به استناد روایاتی است که در برابر این حدیث، بر ارتباط فراگیر حضرت دلالت نموده و افزون بر رؤیت اعمال امت، بر طلب خیر و رحمت ایشان دلالت می‌کند؛ چنانچه حضرت می‌فرمایند: وفات من برای شما خیر است؛ آن چه از اعمال نیک شما می‌بینم مسرور می‌شوم و نسبت به آن چه از اعمال ناپسندتان می‌بینم استغفار نموده و از پروردگار بخشش و مغفرت طلب می‌کنم (هیشمی، مجمع الزوائد، ۹/۲۴).

۳. اثبات علم برزخیان به اهل دنیا

استمرار ادراک و علم برزخیان نسبت به اهل دنیا، عقیده عموم متکلمان اهل سنت است و ابن کثیر با استناد به اخباری در باب خطاب پیامبر با اهل قبور و نیز روایاتی که حضرت در آن‌ها کیفیت زیارت اهل قبور را به مسلمانان تعلیم داده، ارتباط مبتنی بر ادراک برزخیان را اجماع سلف دانسته است (ابن کثیر، ۳/۴۳۹). این نظر از بین دیدگاه‌های یاد شده، مبتنی بر تعامل برزخیان با دنیا و قائل به حفظ ادراکات اموات در حیات برزخی است و با مستندات نقلی و عقلی، مجال تثبیت به آراء دیگر نمی‌دهد؛ چنان چه طبری ضمن تصریح بر ادراکات اموات و ازجمله شنیدن صدای زندگان، هر گونه گمان غیر از این را باطل دانسته است (طبری، تهذیب الآثار، ۲/۵۱۹).

مقوله محوری در تبیین ارتباط برزخیان با دنیا، ارائه تحلیلی از علمای اهل سنت در اثبات ادراکات مردگان و حفظ شعور و سماع آنان است؛ به گونه‌ای که بتوان بر مبنای آن از معقول بودن تکلم با مردگان و درخواست نمودن از آنان سخن گفت و افزون بر آن از مشروعیت و رجحان ارتباط با اولیای الهی پس از مرگ سخن به میان آورد.

ابن حزم در تفصیل معنای موت، بر حفظ و ارتقای حواس انسان تصریح نموده و می‌نویسد: «موت چیزی جز جدایی روح از بدن نیست و مرگ به خلاف آن چه اهل جهل و الحاد می‌پندارند معدوم شدن انسان نمی‌باشد. حس و علم انسان پس از مرگ نه تنها از بین نمی‌رود بلکه حواس و علم انسان پس از مرگ کامل‌تر می‌شود.» (ابن حزم، الفصل فی الملل، ۳/۲۶۹).

افزون بر اطلاع برزخیان از اهل دنیا، عکس العمل اموات نسبت به امور اهل دنیا نیز مورد توجه برخی

از متکلمان است، با این توضیح که اموات احوال احیاء را می‌دانند و از آن چه از شدت، سختی، فقر و استغنا بر آنان جاری می‌شود مطلع هستند، تا جایی که از الم آنان اندوهگین و از شادی آنان در برزخ مسرور می‌شوند، همچنان که در دنیا چنین بودند (ابن ادریس صنهاجی، ۲/ ۲۶۶-۲۶۷؛ مناوی، ۵/ ۴۸۷).

مؤلف «سیره حلبیه» نیز ضمن اثبات ادراکات مثل علم و سمع برای همه مردگان، انبیاء و شهدا را دارای قدرت بر افعال اختیاری دانسته و به روایات «الانبیاء احیاء فی قبورهم» استناد کرده است (حلبی، ۲/ ۴۳۲). ابن جوزی نیز در بحث ادراکات مردگان توضیح می‌دهد که بدن آلتی برای شنیدن و سایر ادراکات انسان است، پروردگار متعال می‌تواند بدون آلت و وسیله و یا با وسیله‌ای دیگر، ادراکات را به روح برساند (ابن جوزی، ۱/ ۱۴۸).

برخی نیز علیرغم تصریح به ارتباط برزخیان بر احوال و اعمال اهل دنیا، بر روشن نبودن کیفیت این امر اشاره می‌نمایند:

«تمام کسانی که به آخرت منتقل می‌شوند، از احوال غالب زندگان با خبر هستند... احتمال دارد که علم آنها به احوال زندگان، هنگام عرضه شدن اعمال زنده‌ها به آنان باشد و غیر این صورت نیز احتمال دارد و خبر دهنده راستگو (پیامبر صلی الله علیه وسلم) از عرضه شدن اعمال بر آنها خبر داده؛ پس باید این قضیه واقع شود اما کیفیت آن معلوم نیست و خدا بهتر می‌داند.» (ابن الحاج، ۱/ ۲۵۹).

نتیجه‌گیری

از مجموع مباحث مستفاد می‌گردد که اعتقاد به برزخ و حیات حقیقی انسان به عنوان یکی از مراحل زندگی انسان مورد اتفاق جامعه اسلامی است و ادله متعددی این موضوع را بدون هیچ تردید تبیین نموده‌اند؛ نهایت تفصیل و جزئیات عالم برزخ که از عوالم غیبی و خارج از فهم عرفی عقل بشری است دانشمندان دینی را به طرح دیدگاه‌ها و ایده‌هایی وانهاده که در مجموع استنباط آنان از کتاب و سنت و یا تحلیل عقلی از مجموع رخدادهایی است که در متون دینی گزارش شده است. استنتاجات تفصیلی زیر محور مباحث پیش گفته است:

۱- برخی حیات برزخی را زندگانی روح و جسم دانسته و عده‌ای برزخ را صرفاً روحانی می‌دانند، گروهی از دانشوران نیز خود را از تعیین کیفی حیات برزخی برکنار داشته و آن را کیفیتی خاص دانسته و عنوان می‌کنند این که روح به جسد باز می‌گردد غیر از تعلقی است که روح در دنیا به بدن دارد و غیر از تعلقی است که روح به بدن در خواب دارد، بلکه این امری خاص برزخ است؛

۲- ارواح برزخی به حسب عملکرد خویش در دار تکلیف دنیوی از قابلیت‌های برزخی برخوردار هستند و به عبارت دیگر ارواح بعد از مرگ دارای مراتب مختلف می‌باشند. این مراتب به میزان سعی و تلاش دنیوی افراد متغیر و به میزان عبودیت آنان بستگی دارد؛

۳- دیدگاه اختلافی مذاهب اسلامی پیرامون ارتباط برزخیان با دنیا است؛ اندیشمندان وهابیت بر نفی هرگونه تعامل بین عالم برزخ و دنیا حکم داده و نتایج کاربردی این باور در احکام فقهی آنان نظیر حرمت توسل و استغاثه به اموات مشهود است؛ برخی به ارتباط پیامبر اکرم با واسطه فرشتگان قائلند و کلام خود را مستند به روایت می‌نمایند. قول سوم که دیدگاه عموم اندیشمندان اهل سنت است بر ارتباط برزخیان با دنیا حکایت می‌کند؛

۴- مرگ و انتقال به عالم برزخ به معنای قطع ارتباط برزخ و دنیا نیست و اهالی برزخ به حسب میزان آزادی که نتایج رفتار آنان در حیات دنیایی است از احوال دنیا اطلاع داشته و نسبت به امور دنیا باخبر هستند؛

۵- آیاتی چون «انک لا تسمع الموتی» در مقام نفی ادراک از مردگان نیست و ادله قائلین آن مخدوش است، این آیه بنا بر دیدگاه مفسران و متکلمان اهل سنت، بر عدم هدایت کفار دلالت دارد؛ همچنان که امیدی به هدایت مردگان نیست، کافران نیز راه هدایت بر خویش سد نموده‌اند. ادله‌ای که بر سمع و حواس برزخیان دلالت نموده و مسموعات و محسوسات آنان را از امور دنیوی برمی‌شمرد و نیز اموری چون عرضه اعمال بر اموات از جمله ادله مثبت ارتباط با عالم برزخ است.

منابع

- ابن ابی الشیبہ الکوفی، أبو بکر عبد الله، *الكتاب المصنف فی الأحادیث والآثار*، ریاض: مکتبة الرشد، ۱۴۰۹ ق.
- ابن ابی العز، صدرالدین، *شرح العقیلة الطحاویة*، بیروت: المکتب الإسلامی، چاپ چهارم، ۱۳۹۱ ق.
- ابن ابی حاتم، عبد الرحمن بن محمد، *تفسیر القرآن*، صیدا: المکتبة العصرية، ۱۴۰۱ ق.
- ابن ابی زمنین، محمد بن عبد الله، *تفسیر القرآن العزیز*، تحقیق: أبو عبد الله حسین بن عکاشة - محمد بن مصطفی الكنز، مصر: الفاروق الحديثة، ۱۴۲۳ ق.
- ابن إدريس الصنهاجی، أبو العباس أحمد، *الفروق أو أنوار البروق فی أنواء الفروق*، بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۴۱۸ ق.
- ابن السری الکوفی، هناد، *الزهد*، کویت: دار الخلفاء للکتاب الإسلامی، ۱۴۰۶ ق.
- ابن القیسرانی، محمد بن طاهر، *ذخيرة الحفاظ*، ریاض: دار السلف، ۱۴۱۶ ق.
- ابن تیمیہ، احمد بن عبدالحلیم، *زیارة القبور والاستجداء بالمقبور*، ریاض: دارالصحابه، ۱۴۱۲ ق.

- _____، *کتاب و رسائل و فتاوی شیخ الإسلام ابن تیمیة*، عربستان: مكتبة ابن تیمیة، ١٤١٦ ق.
- ابن جبر المخزومی، مجاهد، *تفسیر مجاهد*، تحقیق: عبدالرحمن الطاهر السورتی، بیروت: المنشورات العلمية، بی تا.
- ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی، *زاد المسیر فی علم التفسیر*، بیروت: المکتب الإسلامی، ١٤٠٤ ق.
- _____، *کشف المشکل من حدیث الصحیحین*، ریاض: دار الوطن، ١٤١٨ ق.
- ابن حبان، محمد بن أحمد، *صحیح ابن حبان بترتیب ابن بلبان*، بیروت: مؤسسة الرسالة، ١٤١٤ ق.
- ابن حجر الهیثمی، أحمد بن محمد، *الفتاوی الکبری الفقهیة*، بیروت: دار الفکر، بی تا.
- ابن حزم، علی بن احمد، *الفصل فی الملل والأهواء والنحل*، بیروت: دار الکتب العلمیة، ١٤١٦ ق.
- ابن حنبل، احمد بن محمد، *السنة*، تحقیق محمد سعید سالم قحطانی، قاهره: دار ابن القيم، ١٤٠٦ ق.
- _____، *العقیده روایة أبی بکر الخلا*، دمشق: دار قتیبة، ١٤٠٨ ق.
- _____، *مسند احمد بن حنبل*، مصر: مؤسسه القرطبه، بی تا.
- ابن عابدین، محمد امین بن عمر، *حاشیة رد المختار علی الدر المختار شرح تنویر الأبصار فقه أبو حنیفة*، بیروت: دار الفکر للطباعة والنشر، ١٤٢١ ق.
- ابن عبد آلبر القرطبی، یوسف بن عبد الله، *الاستدکار الجامع لمذاهب فقهاء الأمصار*، تحقیق: سالم محمد عطا- محمد علی معوض، دار الکتب العلمیة: بیروت، ٢٠٠٠ م.
- ابن عساکر، ابی القاسم، *تاریخ مدینة دمشق و ذکر فضائلها و تسمیة من حلها من الأمثال*، بیروت: دارالفکر، ١٩٩٥ م.
- ابن قیم جوزیه، محمد بن ابی بکر، *جلال الأفهام فی فضل الصلاة والسلام علی خیر الأنام*، جده: مجمع الفقه الإسلامی، ١٤٠٨ ق.
- _____، *الروح فی الکلام علی أرواح الأموات والأحیاء*، بیروت: دارالفکر، ١٩٩٦ م.
- ابن کثیر الدمشقی، إسماعیل بن عمر، *تفسیر القرآن العظیم*، بیروت: دار الفکر، ١٤٠١ ق.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، *لسان العرب*، بیروت: دار صادر، بی تا.
- أبو اللیث السمرقندی، نصر بن محمد بن أحمد، *تفسیر السمرقندی المسمى بحر العلوم*، بیروت: دار الفکر، بی تا.
- أبونعیم الأصبهانی، أحمد بن عبد الله، *حلیة الأولیاء وطبقات الأصفیاء*، بیروت: دار الکتب، ١٤٠٥ ق.
- الازدی السجستانی، ابوداود، *الزهد*، ریاض: دارالنشر، ١٤١٤ ق.
- الأزهري، محمد بن أحمد، *تهذیب اللغة*، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ٢٠٠١ م.
- آل الشیخ، صالح بن عبد العزیز، *التمهید لشرح کتاب التوحید*، ریاض: دارالتوحید، ١٤٢٤ ق.
- آل الشیخ، عبدالرحمن بن حسن، *کشف ما ألقاه إبلیس من البهرج والتلبیس علی قلب داود بن جرجیس*، ریاض: دارالعاصمه، ١٢٨٥ ق.

الالبانی، محمدناصرالدین، *موسوعه الالبانی فی العقیده*، صنعاء: مرکز النعمان للبحوث و الدراسات الاسلامیه، ۱۴۱۳ ق.

آلوسی، محمود بن عبدالله، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم والسبع المثانی*، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۱۵ ق.

الاولوسی، نعمان بن محمود، *الآیات البینات فی عدم سماع الأموات*، ریاض: مکتبه المعارف، ۱۴۲۵ ق.

البزار، أحمد بن عمرو، *مسند البزار المنشور باسم البحر الزخار*، مدینه المنوره: مکتبه العلوم والحکم، ۱۹۸۸ م.

بغوی، حسین بن مسعود، *معالم التنزیل*، محقق: عبدالرزاق، مهدی، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ ق.

بن باز، عبدالعزيز، *فتاوی مهمه لعموم الامه*، تحقیق: الفارس، ابراهیم، ریاض: دارالعاصمه، ۱۴۱۳ ق.

_____، *مجموع الفتاوی والمقالات*، ریاض: دارالقاسم، ۱۳۲۰ ق.

بیضاوی، عبدالله بن عمر، *أنوار التنزیل وأسرار التأویل*، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۱۸ ق.

بیهقی، أحمد بن حسین، *إثبات عذاب القبر*، تحقیق: محمود القضاة، عمان الأردن: دار الفرقان، بی تا.

تفتازانی، مسعود بن عمر، *شرح المقاصد*، تحقیق عبدالرحمن عمیره، قم: منشورات شریف الرضی، ۱۴۰۶ ق.

الحاکم النیشابوری، محمد بن عبدالله، *المستدرک علی الصحیحین*، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۱ ق.

حکیم ترمذی، محمد بن علی، *نوادر الأصول فی أحادیث الرسول*، بیروت: دار الجیل، ۱۹۹۲ م.

الحلبی، علی بن برهان الدین، *السیره الحلبیه فی سیره الأئمن المأمون*، بیروت: دار المعرفه، ۱۴۰۰ ق.

حنبلی، ابن رجب، *اهوال القبور و احوال اهالی النشور*، بیروت: المکتبه العصریه، ۱۴۲۴ ق.

الدرویش، احمد بن عبدالرزاق، *فتاوی اللجنه الدائمه للبحوث العلمیه*، ریاض: دارالعاصمه، ۱۴۱۶ ق.

الدمشقی الحنبلی، عمر بن علی ابن عادل، *اللباب فی علوم الکتاب*، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۹ ق.

الرفاعی، محمد نسیب، *التوصل إلى حقیقه التوصل*، بیروت: دار لبنان للطباعة والنشر، ۱۹۷۹ م.

الزرعی الدمشقی، شمس الدین، *الروح*، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۳۹۵ ق.

سبکی، عبد الوهاب بن علی، *طبقات الشافعیه الکبری*، بیروت: دارهجر للطباعة والنشر والتوزیع، ۱۴۱۳ ق.

السعدی، عبد الرحمن بن ناصر، *تیسیر الکریم الرحمن فی تفسیر کلام المنان*، بیروت: مؤسسه الرساله، ۱۴۲۱ ق.

سمهودی، علی بن عبدالله، *خلاصه الوفا بأخبار دارالمصطفی*، بی جا، بی نا، بی تا.

سیوطی، جلال الدین عبد الرحمن، *الخصائص الکبری*، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۰۵ ق.

_____، *شرح الصدور بشرح حال الموتی والقبور*، لبنان: دار المعرفه، ۱۴۱۷ ق.

الشوکانی، محمد بن علی، *نیل الأوطار من أحادیث سید الأخبار شرح منتقى الأخبار*، بیروت: دار الجیل، ۱۹۷۳ م.

الصالحی الشامی، محمد بن یوسف، *سبل الهدی والرشاد فی سیره خیر العباد*، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۴ ق.

شماره ۱۰۳	جستارهایی در فلسفه و کلام	۱۸۶
	طبرانی، سلیمان بن احمد، <i>المعجم الكبير</i> ، الموصل: مكتبة الزهراء، ۱۴۰۴ ق.	
	طبری، محمد بن جریر، <i>جامع البیان عن تأویل آی القرآن</i> ، بیروت: دار الفکر، ۱۴۰۵ ق.	
	_____، <i>تهذیب الآثار و تفصیل الثابت</i> ، تحقیق محمود محمد شاکر، قاهره: مطبعة المدنی، بی تا.	
	عبد الوهاب، عبدالرحمن، <i>التوحيد وقرّة عیون الموحدين فی تحقیق دعوة الأنبياء</i> ، طائف: مكتبة المؤید، ۱۴۱۱ ق.	
	عثیمین، محمد بن صالح، <i>القول المفید علی کتاب التوحيد</i> ، المملكة العربية السعودية: دار ابن الجوزی، ۱۴۲۴ ق.	
	العسقلانی، احمد بن علی، <i>الإمتاع بالأربعین المتباینة السماع</i> ، بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۹۹۷ م.	
	عینی غیتابی حنفی، بدرالدین ابومحمد، <i>عمدة القاری شرح صحیح البخاری</i> ، بیروت: دار إحياء التراث العربی، بی تا.	
	الغرناطی الکلبی، محمد بن أحمد، <i>التسهيل لعلوم التنزيل</i> ، لبنان، دار الکتب العربی، ۱۴۰۳ ق.	
	الفاسی العبدری (ابن الحاج)، محمد بن محمد، <i>المدخل</i> ، قاهره: دار التراث قاهره، بی تا.	
	الفخر الرازی، محمد بن عمر، <i>التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب</i> ، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۲۰ ق.	
	الفراهیدی، الخلیل بن أحمد، <i>کتاب العين</i> ، قم: نشر هجرت، ۱۴۰۹ ق.	
	الفقیه، محمد بن حسین، <i>الكشف المبدي لتمويه أبي الحسن السبكي</i> ، ریاض: دار الفضيلة، ۱۴۲۲ ق.	
	القرشی البغدادی، ابوبکر عبدالله، <i>المنامات</i> ، تحقیق: عبدالقادر احمد عطا، بیروت: مؤسسه الکتب الثقافیة، ۱۴۱۳ ق.	
	ماتریدی، محمد بن محمد، <i>تأويلات اهل السنة</i> ، بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۴۲۶ ق.	
	الماوردی، علی بن محمد، <i>النکت والعيون</i> ، بیروت: دار الکتب العلمیة، بی تا.	
	المنبجی الحنبلی، محمد بن محمد، <i>تسليہ أهل المصائب</i> ، بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۹۸۶ م.	
	نحاس، احمد بن محمد، <i>معانی القرآن الكريم</i> ، مکه: جامعة أم القرى، ۱۴۰۹ ق.	
	نوی، یحیی بن شرف، <i>صحیح مسلم بشرح النووي</i> ، بیروت: دار إحياء التراث العربی، چاپ دوم، ۱۳۹۲ ق.	
	هوارى، هود بن محکم، <i>تفسير کتاب الله العزيز</i> ، مصر: دارالجنائز، ۱۴۲۶ ق.	
	الهیثمی، علی بن أبی بکر، <i>مجمع الزوائد ومنبع الفوائد</i> ، قاهره: دار الريان للتراث/ دار الکتب العربی، ۱۴۰۷ ق.	



Essays in

Philosophy and Kalam

Vol. 51, No. 2, Issue 103

Autumn & Winter 2019 – 2020

DOI: <https://doi.org/10.22067/philosophy.v51i2.74498>

جستارهایی در

فلسفه و کلام

سال پنجاه و یکم، شماره ۲، شماره پیاپی ۱۰۳

پاییز و زمستان ۱۳۹۸، ص ۱۸۷-۲۱۱

بررسی و تحلیل انتقادی دلیل اثبات هیولا و مبانی آن نزد فیاض لاهیجی*

سید رضا مؤذن^۱

دانش آموخته دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه اصفهان

Email: s.rmoazzen@yahoo.com

دکتر محمد مهدی مشکاتی

استادیار دانشگاه اصفهان

Email: mm.meshkati@ltr.ui.ac.ir

دکتر حامد ناجی

دانشیار دانشگاه اصفهان

Email: h.naji@ltr.ui.ac.ir

چکیده

لاهیجی در تمامی کتاب‌های فلسفی و کلامی خود از میان هشت برهان بر اثبات هیولا تنها به برهان وصل و فصل اکتفا کرده است. استحکام این برهان نزد فیاض به حدی است که بر خلاف دأبش در شرح تجرید بر سر این مسأله از دیدگاههای خواجه فاصله پیدا می‌کند. وی نقد خواجه را به چالش کشیده است. با وجود آنکه خواجه در کتب فلسفی‌اش مؤید هیولا است در کتاب تجرید مخالف وجود هیولا است. لاهیجی علت مخالفت خواجه را تبیین کرده است که در این نوشتار به آن پرداخته شده است. این مقاله بر اساس قاعده «الحد و البرهان یشارکان فی الحدود» دلیل، سپس مبادی تصویری و تصدیقی فیاض در اثبات هیولا را توصیف دقیق و تحلیل انتقادی کرده و نشان داده است مخالفان هیولا از دو قیاس مقاومت و قیاس معارضت در انکار هیولا بهره برده‌اند. در باره قیاس مقاومت اطلاعات کافی وجود دارد، اما در قیاس معارضت، پژوهش فیاض در بررسی و نقد آن مغتنم و جزء تحقیقات پیشرو در این زمینه است.

کلیدواژه‌ها: عبدالرزاق لاهیجی، هیولا، برهان مقاومت، برهان معارضت.

*. مقاله پژوهشی؛ تاریخ وصول: ۱۳۹۷/۰۵/۰۹؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹۷/۱۱/۱۵.

۱. نویسنده مسئول

Critical Study and Analysis of the Argument for the *Hyle* and its Principles in Fayyāḍ Lāhījī's Viewpoint

Seyyed Reza Moazzen

PhD graduate, University of Isfahan

Dr. Mohammad Mahdi Meshkati

Assistant Professor, University of Isfahan

Dr. Hamed Naji

Associate Professor, University of Isfahan

Abstract

In all of his philosophical and theological books, Lāhījī has only accepted the "argument through joining and separation" from among the eight proofs for the existence of *hyle*. This argument is so strong for Fayyāḍ that, on this issue, unlike his manner in his commentary on Tajrīd al-I‘teqād, he distances himself from Khāja's views. He has challenged Khāja's criticism. Although Khāja supports *hyle* in his philosophical books, he opposes its existence in his book Tajrīd al-I‘teqād. Lāhījī has explained the reason for Khāja's opposition, which is discussed in this article. This article, based on the principle of "the definition and proof are the same in terms of their limits", describes and critically analyzes Fayyāḍ's argument for proving the *hyle* and also its conceptual and propositional principles and will demonstrate that the opponents of *hyle* have used two syllogisms of resistance and opposition in rejecting the *hyle*. There is enough information about the syllogism of resistance, but as for the syllogism of opposition, Fayyāḍ's study in terms of its review and critique is invaluable and one of the leading researches in this field.

Key Words: ‘Abd al-Razzāq Lāhījī, *Hyle*, Syllogisms of Resistance, Syllogisms of Opposition

مقدمه

بحث از هیولا یکی از قدیمی‌ترین، بحث انگیزترین و اثرگذارترین مسائلی فلسفی است. فیاض لاهیجی که در پارادایم کلام فلسفی حرکت می‌کند نمی‌تواند نسبت به این بحث بی‌تفاوت باشد. امروزه نیز این مسأله طراوت خود را از دست نداده است و همچنان مورد نقض و ابرام قرار می‌گیرد. علامه طباطبائی از موافقان وجود هیولا (طباطبائی، بدایه الحکمة، ۹۴) و مصباح یزدی (مصباح یزدی، ۸۷/۲) و مطهری (مطهری، ۷۳۲/۶) از مخالفان آن به شمار می‌آیند.

این نوشتار از میان مسأله‌های مرتبط با معضل هیولا دو مسأله «مطلب هل بسیطه» و «مطلب لم» را از دیدگاه فیاض لاهیجی برای پژوهش بر می‌گزیند. علت این برگزیدن نیز اولویت معرفتی این دو مسأله در میان مسأله‌های مرتبط با مبحث هیولا است. البته دغدغه فیاض لاهیجی نیز در موضوع هیولا، این دو مسأله است و بر این اساس، به دو مسأله مبانی و أدله اثبات هیولا بیشتر از مباحث دیگر پرداخته است. تأمل در مبانی و ادله هیولا یک اصل روش شناختی مهم نیز می‌باشد؛ زیرا دلیل، نشانگر تصور فرد از مدعا نیز می‌باشد. این اصل توسط قاعده الحد و البرهان یشارکان فی الحدود در کتاب‌های حکمت توضیح داده شده است (سبزواری، ۲۰۸/۱). از آنجا که لاهیجی در کتاب‌های خود بر اساس دلیل وصل و فصل به دلیل آوری بر هیولا اهتمام کرده است ما نیز بر اساس قاعده فوق مبادی تصویری و تصدیقی وی را مورد توجه قرار می‌دهیم. برای اینکه بدانیم لاهیجی و کسانی که - با دلیل مقبول نزد وی - هیولا را مستدل یافته‌اند چه تصویری از هیولا دارند می‌توان به ادله لاهیجی در اثبات هیولا مراجعه کرد. علامه طباطبائی نیز به واسطه همین اصل روش شناختی اثبات هیولا کرده است و هم آن را تعریف نموده و نیز رابطه بین صورت و هیولا را مشخص کرده است (طباطبائی، بدایه الحکمة، ۹۴).

این مقاله بخشی از فرایند شناخت عمیق‌تر دیدگاه‌های فیاض لاهیجی است و ضرورت دارد در منظومه فیاض پژوهی مورد توجه قرار گیرد.

در پیشینه تحقیق، تحقیقی مستقل در این مسأله در پایگاه‌های اطلاعاتی وجود ندارد.

هیولا واژه‌ای یونانی به معنای «مایه» در فارسی و «ماده» در عربی است. ماده یعنی چیزی که پیوسته مدد می‌رساند (دهخدا، ۲۳۶۱۲/۱۵؛ همان، ۱۹۹۲۷/۱۳). در اصطلاح، فیاض لاهیجی به تبع خواجه، ماده را «جوهر مقارنی می‌داند که محل برای جوهر دیگری به نام صورت است» (لاهیجی، شوارق الالهام ۳۲/۳) منظور از «مقارن» در دید لاهیجی و قوشجی متفاوت است. لاهیجی معنای مقارن را مقارن با وضع و قوشجی آن را مقارن با ماده می‌داند. لاهیجی در مقام خُرده‌گیری بر قوشجی می‌گوید: تعریف ماده به «چیزی که مقارن ماده است» تعریفی دوری است. مقارن با وضع یعنی قابل اشاره حسی است به

گونه‌ای که اگر به یکی از دو متحد (ماده و صورت) اشاره کنید به دیگری نیز اشاره شده است. به تعبیر دیگر ماده جوهری است که قابل اشاره حسی است و محلّ برای جوهر دیگر (صورت) است و متقوم به صورت است (لاهیجی، شوارق الالهام، ۳/ ۳۲).

این مقاله پس از بررسی، رخنه‌های معرفتی ذیل را رفع می‌کند. مبادی تصویری و تصدیقی فیاض لاهیجی در موضوع هیولا کدام است؟ با توجه به تحولاتی که در اندیشه و علم بشر صورت گرفته است، پس از لاهیجی آیا مبادی تصویری و تصدیقی وی در اثبات هیولی مورد نقض و ابرامی قرار گرفته است، نقض مبادی فیاض کدام است؟ ادله اثبات هیولا نزد لاهیجی چیست و آیا دلیل وی بر اثبات هیولا همچنان کارایی خود را حفظ کرده است یا خیر؟ ما در این مقاله پاسخ‌های لاهیجی را رصد، بررسی، گزارش و نقد می‌کنیم.

دلیل اثبات هیولا نزد فیاض لاهیجی

مسأله «چرا فیاض معتقد به وجود هیولا است؟» یک پرسش مرکب است. گاهی مراد از «چرا» طلب دلیل برای تصدیق علمی نسبت به امری است و گاه پرسش از علت تحقق یک امر است. در این جا منظور از «چرا» طلب دلیل برای تصدیق علمی نسبت به وجود هیولا است.

برای تصدیق علمی نسبت به وجود هیولا دو برهان معروف اقامه شده است که به برهان‌های قوه و فعل، وصل و فصل معروفند. با این وجود براهین دیگری نیز بر اثبات هیولا اقامه شده است. فخر رازی برای اثبات هیولا پنج استدلال (فخر رازی، المطالب العالیه، ۶/ ۲۰۱-۲۰۶) خفّری در «رساله فی الهیولی» هفت برهان (مخطوط) و ملاصدرا در اسفار اربعه هشت استدلال (ملاصدرا، الحکمة المتعالیة، ۵/ ۷۷) و در شرح هدایه اثیری به پنج برهان (ملاصدرا شرح الهدایة الاثریة، ۳۳-۶۰) استناد کرده است. فیاض لاهیجی در آثار خود تنها به برهان وصل و فصل می‌پردازد و این دلیل را برای اثبات هیولا کافی می‌داند (نک: شوارق و مخطوط شرح تجرید و حاشیه بر شرح اشارات و گوهر مراد). اما چرا لاهیجی در استدلال‌آوری تنها به برهان وصل و فصل اکتفا می‌کند در صورتی که در مسأله کم اثرتری همچون ردّ جزء لا یتجزی، بیش از ده دلیل ذکر می‌کند؟ آیا دلیل‌های دیگر اقامه شده بر وجود هیولا را ضعیف می‌دانسته است یا خیر؟ به نظر می‌رسد دلیل وصل و فصل از دیدگاه فیاض لاهیجی بر برهان قوه و فعل دارای مزیت است. اما اینکه مزیت آن به دلیل قوت استدلال است یا به دلیل سهولت درک برهان برای مخاطبان، دلیلی در عبارات فیاض یافت نشد. اما آنچه مشخص است این است که از دید لاهیجی، برهان وصل و فصل بر برهان قوه و فعل مزیتی دارد که فیاض لاهیجی از مطرح کردن دلیل قوه و فعل عامدانه می‌گذرد. از این رو،

وی برای اثبات هیولا این دلیل را کافی دانسته است (لاهیجی، شوارق الالهام، ۳/ ۱۴۷). سؤال پیش رو این است که جایگاه برهان وصل و فصل در میان أدلة اثبات هیولا چیست؟ آیا دیدگاه فیاض در مزیت دار بودن برهان وصل و فصل بر سایر أدله، پذیرفتنی است؟

پیشینه و جایگاه دلیل وصل و فصل در میان أدلة اثبات هیولا

بر اساس بررسی انجام شده، اولین کسی که برهان وصل و فصل را به صورت یک قیاس و استدلال عقلی صورت بندی کرده است، ابن سینا می باشد. کتاب «ابتکارات ابن سینا» پس از بررسی این برهان در کتاب های ارسطو، برهان وصل و فصل را از ابتکارات ابن سینا بر می شمرد (کرد فیروزجائی، ۲۵۰). نظر کُرد فیروزجائی را دیدگاه عبدالرحمن بدوی پشتیبانی می کند. بدوی معتقد است ارسطو در میان ادوار تاریخ متفاوت بوده است از جمله کتاب لام که بحث صورت و ماده در آن است، استناد آن به ارسطو قابل بحث است (بدوی، ۷ [مقدمه]). نگارنده نمی تواند دیدگاه فیروزجائی را تأیید کند و این بحث نیازمند تحقیق بیشتری است که آیا برهان وصل و فصل از ابتکارات ابن سینا است یا خیر؟ اما برای نگارنده مشخص است که در میان اندیشوران مسلمان، اولین کسی که مقدمات برهان وصل و فصل را در کنار هم گرد آورده است ابن سینا می باشد. با تفحص در کتاب عیون المسائل فارابی، الواحد و الوحده و فصوص الحکمه. نیز هفت کتاب زکریای رازی، الکندی، مابعدالطبیعه و شرح آن (نوشته ارسطو و شرح ابن رشد) و کتاب های ابوریحان بیرونی، این استدلال یافت نشد.

در کتاب های پیش از شیخ اگر چه مقدمات استدلال وجود دارد مثلاً در کتاب الواحد و الوحده فارابی مقدمات برهان که وصل و فصل داشتن اشیاء، وحدت اتصال و دیگر مقدمات برهان وصل و فصل مطرح شده اند اما به صورت قیاس و استدلال عقلی صورت بندی نشده اند (فارابی، الواحد و الوحده، ۴۷).

ابن سینا در کتاب شفا ابتدا برهان وصل و فصل و سپس برهان قوه و فعل را مطرح می کند (ابن سینا، الشفاء (الالهیات)، ۶۶-۶۷) در کتاب اشارات تنها به برهان وصل و فصل می پردازد (ابن سینا، ۵۷). در الهیات دانشنامه علایی تنها برهان وصل و فصل را ذکر می کند (ابن سینا، ۱۵). در کتاب نجات هر دو برهان وصل و فصل و برهان قوه و فعل را می آورد (ابن سینا، ۴۹۸-۵۰۱). کثرت استدلال به برهان وصل و فصل و ذکر برهان قوه و فعل تنها در شفا و نجات نشان از جایگاه والاتر برهان وصل و فصل بر قوه و فعل نزد ابن سینا دارد.

دغدغه بهمنیار در التحصیل بیشتر ویژگی های هیولی است و اثبات آن را مفروض می گیرد. وی پس از آنکه جزء لایتجزی را رد می کند نتیجه می گیرد که قول حکما مبنی بر ترکیب جسم از هیولی و صورت

صحیح است و مستقیماً نحوه وجود آن را که آیا عاری از صورت می تواند باشد یا خیر؟ بررسی می کند و «مطلب هل بسیط» آن را وامی گذارد (بهمنیار، ۳۳۱).

لوگری^۱ در مقام استدلال بر وجود هیولا از برهان وصل و فصل استفاده می کند ولی برای نشان دادن اینکه هیولا از صورت خالی نمی شود به برهان قوه و فعل استناد می کند (لوگری، ۴۷ و ۵۷).

شیخ اشراق هیولا را رد می کند اما در مقام رد بیشتر به برهان وصل و فصل نظر دارد. اشکال عمده وی این است که در جسم طبیعی اتصال مقابل انفصال نیست و مشاء در استدلال خود گرفتار مغالطه لفظی است (شیخ اشراق، ۷۴/۲). شیخ اشراق معتقد است که اتصال و انفصالی که در هیولا مطرح است ضد یک دیگر نیستند و تقابلی بین آنها وجود ندارد (شیخ اشراق، ۷۴/۲-۷۵). توضیح آن که شیخ اشراق اتصال را به دو معنا می گیرد: ۱) گاهی مراد از اتصال این است که دو جسم جدا از هم به یکدیگر متصل گردند، که این اتصال در مقابل انفصال است اما جزء مبادی هیولا نیست. ۲) دوم آن که مراد از اتصال، امتداد و ثخن و توپری جوهری باشد. این اتصال همان صورت جسمیه در دیدگاه مشاء است. این معنا از اتصال در مقابل انفصال نیست، بلکه قبول کننده آن است. (همان) فیاض لاهیجی چنانکه خواهد آمد، با تأملی که در واژه اتصال می کند این اشکال شیخ مقتول را رد می کند.

ابوالبرکات بغدادی در کتاب المعبر هیولا را به معنای هیولای بالمعنی الأعم و جسمیت می گیرد. وی معتقد است: دلیلی بر هیولی بالمعنی الأخص به گونه ای که ما چاره ای عقلانی جز قبول هیولا نداشته باشیم، وجود ندارد. وی دیدگاه ارسطو را نیز بر کلام خود حمل می کند. بغدادی در رد قائلان به هیولا تنها استدلال به وصل و فصل را رد کرده است. اشکال عمده وی از طریق تحلیل واژه اتصال در صورت جسمیه است (البغدادی، المعبر، ۲۰۱/۳-۲۰۳).

فخر رازی قول به هیولا را نمی پذیرد. وی در کتاب مطالب العالیة پنج استدلال بر اثبات هیولا ذکر می کند و آنها را مردود می شمرد. اما بیشترین بررسی و انتقاد وی، به برهان وصل و فصل مربوط است (فخر رازی، المطالب العالیة، ۲۰۱/۶-۲۰۶). بنابراین برهان وصل و فصل عمده ترین دلیل اثبات هیولا از منظر فخر رازی است.

خواجه در کتاب های فلسفی خود هیولا را پذیرفته و دلیل وی برای قبول هیولا برهان وصل و فصل است (از جمله خواجه طوسی، شرح الاشارات، ۳۶/۲). خواجه در پاسخ به اشکال یازدهم رکن الدین استرآبادی بر اثبات هیولا و صورت، واژه اتصال را توضیح می دهد و برهان وصل و فصل بر اثبات آن بهره می برد (طوسی، أجوبة مسائل النصيرية، ۵۹-۶۰). وی در کتاب کلامی خود «تجريد الاعتقاد» هیولا را رد

۱. منسوب به لوگر، شهری در افغانستان امروزی که به جهت تعریب لوگر خوانده شده است.

می‌کند (خواجہ طوسی، ۱۴۶). وی برای رد هیولا به برهان وصل و فصل نظر دارد و با رد آن، قول به هیولا را مردود دانسته است (همان).

ابن کمونه هیولا را می‌پذیرد، وی برای استدلال تنها به برهان وصل و فصل تصریح می‌کند و انتقادات بر آن را نادرست می‌داند (ابن کمونه، ۳۳۶).

یاقوت الأهری در کتاب الأقطاب القطیبه از طریق برهان وصل و فصل به اثبات هیولا می‌پردازد و استدلالی بر اساس قوه و فعل ندارد (الأهری، ۱۳). الأهری را به واسطه دیدگاههایش در زمرة اشراقیون دسته‌بندی کرده‌اند با این وجود در بحث هیولا تابع مشائین است (همان).

اثیرالدین ابهری در کتاب هدایه تنها به برهان وصل و فصل استناد کرده است و اثری از برهان قوه و فعل وجود ندارد (ملاصدرا، شرح الهدایة الاثریة، ۳۴).

بحث مفصل میرداماد در مسأله هیولا در کتاب ایماضات وی آمده است. وی در این کتاب به هر دو برهان وصل و فصل و قوه و فعل استناد کرده است؛ اما دغدغه و بحث مفصل وی در این کتاب بررسی اشکالات وارد بر برهان وصل و فصل و رد آنها است (میرداماد، ۴۸/۱-۵۶).

مباحث مبسوط ملاصدرا در بحث هیولا در دو کتاب شرح هدایه اثیریة (ملاصدرا، شرح الهدایة الاثریة، ۳۱) و اسفار اربعه (ملاصدرا، الحکمة المتعالیة، ۷۷/۵) آمده است. وی در کتاب اسفار به قرائتی هشت و به قرائتی هفت استدلال بر اثبات هیولا اقامه کرده است اما بیشترین بررسی وی در این دو کتاب اشکال و جواب پیرامون برهان وصل و فصل است (همان).

فیاض لاهیجی در کتاب‌های خود تنها به برهان وصل و فصل پرداخته است (از جمله نک: لاهیجی، شوارق الالهام، ۱۴۷/۳).

از زمان فیض کاشانی است که برهان قوه و فعل اهمیت می‌یابد. وی در کتاب اصول المعارف برای اثبات هیولا تنها به برهان قوه و فعل پرداخته است (فیض کاشانی، اصول المعارف، ۸۱). وی در کتاب عین الیقین اگر چه به برهان وصل و فصل اشاره دارد اما برهان عمده وی، برهان قوه و فعل است (فیض کاشانی، عین الیقین، ۱/۱۸۴).

ملاهادی سبزواری هر دو استدلال وصل و فصل و قوه و فعل را آورده است (سبزواری، شرح المنظومة، ۱۴۴/۴).

علامه طباطبایی نیز در دو کتاب بدایه و نہایه تنها به برهان قوه و فعل می‌پردازد و از پرداختن به استدلال وصل و فصل عامدانه می‌گذرد (طباطبائی، بدایه الحکمة، ۹۴؛ همو، نہایة الحکمة، ۲/۱۱۴). مصباح یزدی قوی‌ترین برهان اثبات هیولا را قوه و فعل می‌داند. اگر چه ایشان معتقد است جوهری به

نام هیولا وجود ندارد (مصباح یزدی، آموزش فلسفه، ۱۸۱/۲-۱۸۵).

مطهری نیز قوی‌ترین دلیل وجود هیولا را قوه و فعل می‌داند ولی این برهان را رد می‌کند (مطهری، ۶/۷۳۲).

بر این اساس برهان وصل و فصل از زمان صورتبندی تا زمان فیض کاشانی به عنوان قوی‌ترین دلیل بر اثبات هیولا مورد توجه موافقان و مخالفان هیولا قرار داشته است اما از زمان فیض به آهستگی سدره نشینی و برتری خود را از دست داده است و تا زمان معاصر نه موافقان هیولا و نه مخالفان، آرج سابق را برای آن قائل نیستند. تحلیل اینکه آیا شایسته است این برهان جایگاه اولی خود را از دست بدهد یا خیر؟ مسأله این نوشتار نیست و مجال دیگری می‌طلبد. آن چه مشخص است این است که از دید فیاض لاهیجی - همچون دیگر حکمای پیش از وی - برهان وصل و فصل کارآمدترین استدلال بر اثبات جوهری به نام هیولا است.

برهان وصل و فصل به قرائت فیاض لاهیجی

لاهیجی کسی نیست که تیر در تاریکی بیاندازد، بلکه وی در مقام اثبات وجود هیولا ابتدا تصویر خود را از هیولا مشخص می‌کند. از دید وی هیولا دو اصطلاح دارد که یکی فراگیرتر از دومی است. در معنای اول که فراگیر است هیولا به معنای قابل است. در معنای دوم هیولا جزئی است برای جوهر جسم. وی معتقد است در وجود هیولا به معنای فراگیر، اختلافی نیست و همه حکما معتقدند که در جسم باید یک معنای قابل وجود داشته باشد. وی بر این ادعای خود از فهم عرف از گفتار «حیوان از گِل است» کمک می‌گیرد (همان).

لاهیجی برای برهان وصل و فصل ۴ مقدمه را به اجمال در کتاب حاشیه بر شرح اشارات و به گونه مفصل در شوارق ذکر می‌کند:

مقدمات برهان به روایت لاهیجی

مقدمه اول:

مقدمه اول برهان از نگاه لاهیجی توضیح معنای «اتصال» است. در نوشتار لاهیجی طولانی‌ترین مقدمه، مقدمه اول است. وی هر کدام از اتصال و انفصال را به چهار قسم تقسیم می‌کند. قصد وی در این ظریف بینی آن است که نشان دهد کدام قسم از اقسام اتصال و انفصال است که در برهان وصل و فصل مورد نظر معتقدان به این برهان است.

وی معتقد است: اتصال دو قسم است: الف) اتصال حقیقی؛ ب) اتصال اضافی.

در اتصال حقیقی خود شیء الف، بدون لحاظ شیء دیگر اتصالش ثابت است مثل یک صفحه کاغذ؛ به عبارت دیگر وقتی گفته می شود جسمی متصل حقیقی است یعنی آن که آن جسم همانند یک مشت آرد یا سنگ ریزه اجسام پراکنده ای نیست، بلکه یک واحد متصل است. در اتصال اضافی این شیء با شیء دیگری لحاظ می شود و گفته می شود شیء الف، به شیء ب، متصل است. مثلاً ضلع A زاویه، به ضلع B زاویه در جایی که زاویه تشکیل می شود، متصل هستند.

متصل حقیقی خود به دو قسم تقسیم می شود:

(۱) مقدار؛ (۲) ذو مقدار.

مقدار همان کم متصل است. اشیاء متصل می توانند به صورت فرضی تقسیم شوند. اجزاء فرضی حدود مشترکی دارند که نهایت یک جزء فرضی و بدایت یک جزء دیگر می باشند. این حدود در جسم تعلیمی و سطح و خط قابل رصد هستند. در مقابل کم متصل، کم منفصل قرار دارد. در کم منفصل، در اجزاء آن نمی توان حد مشترکی را یافت مثلاً در بین عدد شش و پنج نمی توان حد مشترکی را یافت که انتهای پنج و ابتدای شش باشد. در کم متصل اجزاء فرضی و حدود مشترک فرضی هستند، بر این اساس در کم متصل (مقدار) انفصال بالفعل نداریم و مفاصل، بالفرض و بالقوه وجود دارند. بر خلاف کم منفصل که مفاصل بالفعل وجود دارند. نکته دیگر این که نسبت دو مفهوم اتصال و کم آن است که، اتصال مقسّم کم است و کم را به دو قسم کم متصل و کم منفصل تقسیم می کند. و نسبت مقدار به اتصال نیز مقسوم بودن است یعنی متصل نسبت به مقدار مقسوم است. مقسوم یعنی حاصل تقسیم و قسمت شده و بر اثر تقسیم پدید آمده است (لاهیجی، شوارق الالهام، ۱۴۹/۳).

معنای دوم متصل حقیقی، ذو مقدار است. شیئی اگر بتواند معروض اتصال واقع شود آن را حقیقتاً متصل می دانیم ولی اصالتاً اتصال از آن شیء نیست و چون اتصال بر آن عارض شده است آن را متصل می دانیم. به طور مثال حقیقت صورت جسمیه اتصال نیست بلکه صورت جسمیه یک موجود بالفعلی است که جوهرش امتداد است و اتصال بر آن عارض می شود. بر خلاف معنای اول اتصال که مقدار، ذاتش اتصال است. البته معنای صاحب مقدار بودن این نیست که مقدار عرض آن باشد، بلکه مقدار ذاتی آن می باشد. توضیح بیشتر این قسم در مقدمه چهارم می آید. این قسم نیز در تقسیم فیاض از اقسام متصل حقیقی است (همان).

متصل اضافی نیز دو گونه است. (۱) اتصال ذو مقدار به گونه ای که در انتها با هم برخورد کنند و در نهایت یکی شوند. (۲) اتصال ذو جسم به گونه ای که اگر یکی را حرکت دهیم دیگری نیز حرکت کند. انفصال نیز چهار گونه است. توضیح آن که: در مقابل اتصال حقیقی ذاتی (مقدار) - یعنی آن چه که

مَفْصَل بالفعل ندارد - انفصال حقیقی ذاتی قرار دارد مثال آن نیز عدد است. در مقابل اتصال حقیقی عارضی، منفصل حقیقی عارضی است مثال آن نیز جسمی است که شکسته و کوچک شود. در مقابل اتصال اضافی از قسم اول، انفصال اضافی است مثل دو خط موازی که هیچ برخوردی با هم ندارند. مثال مقابل اتصال اضافی از قسم دوم، اجسامی است که یکی با حرکت دیگری، حرکت نمی‌کند.

حال سؤال آن است که در برهان وصل و فصل کدام اتصال مطمئن نظر قائلین به این برهان است؟
خواجه در شرح اشارات معتقد است هر دو قسم متصل حقیقی می‌توانند مورد بحث در برهان وصل و فصل باشند (طوسی، شرح اشارات، ۴۱/۲).

فیاض در ابتدای بررسی اش جانب خواجه را می‌گیرد و معتقد است: اتصال - که مبحث محوری در برهان وصل و فصل است - می‌تواند هم در مقدار و هم ذی المقدار (جسم طبیعی) مورد بحث باشد. محور استدلال ایشان آن است که بین جسم تعلیمی (مقدار) و جسم طبیعی (ذی المقدار) فرقی که بتواند برهان وصل و فصل را عوض کند، نیست. جسم تعلیمی همان جسم طبیعی است و فرق بالذاتی بین آنها نیست یعنی ذاتشان فرق نمی‌کند بلکه فرقشان به ابهام و تعین است به این صورت که: جسم تعلیمی متعین شده همان جسم طبیعی است. مانند موم که دارای امتداد هست اما یک حالت مبهم دارد و به واسطه شکل‌هایی که بر آن عارض می‌شود از حالت ابهام در می‌آید و متعین می‌گردد. لذا هر دو اتصال حقیقی می‌توانند در برهان وصل و فصل مدنظر باشند (لاهیجی، شوارق الالهام، ۱۵۰/۳).

اما فیاض در پایان تحقیق خود در این زمینه معتقد است: حق این است که متصل در برهان را همان متصل جوهری قرار دهیم یعنی جسم ذو مقدار، نه متصل حقیقی که همان مقدار است؛ زیرا مُستلِل نمی‌خواهد برای مقدار هیولا را ثابت کند بلکه در پی آن است که برای جسم (طبیعی) ماده اولی را ثابت کند. لذا «متصل» در برهان، متصل حقیقی از نوع قسم دوم است (همان).

مقدمه دوم:

مقدمه دوم نشان می‌دهد جسم هنگام عروض انفصال به صورت کلی نابود نمی‌شود. فیاض معتقد است این مقدمه، یک امر بدیهی است (لاهیجی، شوارق الالهام، ۱۵۱/۳). وی از این مقدمه نتیجه می‌گیرد: اتصال حقیقت جسم نیست، زیرا اگر حقیقت جسم بود با عروض انفصال، جسم به صورت کلی از بین می‌رفت در صورتی که به بداهت می‌یابیم جسمی که تقسیم شده است با عروض انفصال به صورت کلی نیست نمی‌شود. حاصل آن که که به جز اتصال، در جسم، امر دیگری وجود دارد که باقی مانده است و با عروض انفصال از بین نرفته است. از دید فیاض از بین رفتن جسم با عروض انفصال، یک امر بدیهی است با این حال برای توجه دادن به این امر بدیهی تنبیه زیر را ذکر می‌کند:

اگر جسم اتصال (تنها صورت جسمیه باشد) باشد و عروض انفصال، انعدام جسم باشد لازم می‌آید که جسم معدوم شود و دو جسم دیگر مستقلاً حادث شوند ولی اگر انفصال، جسم را منعدم نکند بلکه تقسیم کند در این صورت انعدام شینی و حدوث شیء دیگر نیست بلکه تبدل شیء هست. یعنی مبدل شدن یک جسم به جسم دیگر (همان).

حال سؤال می‌کنیم آیا اگر یک چیز را دو تکه کردیم زوال و حدوث بر آن عارض شده یا تبدیل شده است؟

فیاض در پاسخ معتقد است در تقسیم، شیء مبدل می‌شود نه آنکه زوال و حدوث یابد.

مثال بر مقدمه دوم

وی برای آنکه نشان دهد شیء در تقسیم مبدل می‌شود نه آنکه زوال و حدوث می‌یابد، مثالی می‌زند: اگر در خمره‌ای آب بود و ما آن آب را در دو کوزه ریختیم این آبها که در دو کوزه هستند به خمره نسبت دارند، یعنی گفته می‌شود این دو آب داخل کوزه، همان آب داخل خمره هستند. لیکن این دو آب، به آب دریا نسبتی ندارند و گفته نمی‌شود: این دو آب مبدل شده آب دریا هستند. چون از دریا گرفته نشده‌اند بلکه از خمره به درون دو کوزه ریخته شده است (همان، ۱۵۱).

این کلام تبیهی لاهیجی را می‌توان به شکل یک قیاس استثنائی صورت بندی کرد:

اگر دو تکه کردن یک جسم، نابود کردن جسم باشد (مقدم)

بعد از اینکه آبهای یک خمره را در دو کوزه ریختیم و آب واحدی را تبدیل به دو آب کردیم، لازم می‌آید که نسبت این دو آب متفرق به خمره مانند نسبت همان دو آب به دریا باشد (تالی)
لکن تالی باطل است (اسناد آب در دو کوزه به خمره جایز است اما اسناد این دو آب به آب دریا صحیح نیست)

پس مقدم نیز باطل است.

لاهیجی بر مقدمه دوم یک اشکال می‌کند و به آن پاسخ می‌دهد (همان).

اشکال بر مقدمه دوم:

اینکه گفته می‌شود: جسم با عروض انفصال به صورت کلی از بین نمی‌رود، گزاره‌ای نادرست است، زیرا فرد استدلال کننده به برهان وصل و فصل، خود معتقد است جسم از ترکیب اتصال به همراه هیولایی که وحدت شخصیه دارد تشکیل شده است، در این صورت با عروض انفصال علاوه بر اتصال، هیولا نیز - که وحدت شخصیه دارد - نابود می‌شود و دو هیولا دیگر که غیر آن اولی هستند، حادث می‌گردند.

پاسخ لاهیجی به اشکال بر مقدمه دوم:

لاهیجی به این اشکال پاسخ می‌دهد که درست است که ماده اولی (هیولا) واحد شخصی است اما

یک واحد شخصی مبهم است و می‌تواند حصص معین پیدا کند. در مثال فوق وقتی آب خمره تبدیل به دو آب می‌شود هیولای واحد از بین نمی‌رود بلکه دو تکه شدن، موجب حصه حصه شدن هیولا می‌شود. اتصال با دو تکه شدن از بین می‌رود ولی هیولا با دو تکه شدن حصه حصه می‌شود نه آنکه از بین برود. درست است که هیولا واحد شخصی است لیکن امری مبهم است، پس وقتی که هیولا، ماده آب قرار می‌گیرد با زمانی که هیولا، ماده آتش قرار می‌گیرد فرقی در آن ایجاد نمی‌شود، با گرفتن صورت آب حصه از هیولا و با گرفتن صورت آتش حصه دیگری پیدا می‌کند. اما هیولا، همان هیولا است (همان، ۱۵۱).

مقدمه سوم:

لاهیجی در این مقدمه به دنبال آن است که نشان دهد: اگر جسم صرف الاتصال (صورت جسمیه) باشد با عروض انفصال از بین خواهد رفت (همان، ۱۵۲). توضیح آنکه:

تشخص با وجود متحد است. منظور از «تشخص با وجود متحد است» این است که هر کجا وجود آمد، تشخص نیز می‌آید. و اگر تشخص آمد وجود هم هست زیرا این دو با هم متحد هستند. به این نکته اضافه می‌کنیم که: «وجود با ماهیت متحد است». نتیجه آن است که ماهیت با وجود و تشخص متحد است زیرا تشخص با وجود متحد است و وجود با ماهیت متحد است، پس ماهیت با وجود و تشخص متحد است. بر اساس این نتیجه اگر ماهیتی باطل شود، وجود و تشخص آن نیز از بین می‌رود.

بر اساس مقدمه سوم، اگر جسم صرف الاتصال باشد نه شیء متصل (همان گونه که منکرین هیولا می‌گویند) اتصال، ماهیت جسم خواهد بود و با عروض انفصال، ماهیت جسم اساساً از بین می‌رود؛ زیرا انفصال با اتصال ناسازگار است. و براساس نتیجه پیشین اگر اتصال که ماهیت شیء است از بین رود، وجود و تشخص آن نیز که متحد با ماهیت هستند باطل می‌شوند. لیکن این کلام نادرست است و شیء با عروض انفصال ذاتاً نیست نمی‌شود؛ زیرا وقتی گفته می‌شود: این جسم از جسم قبل گرفته شده است معلوم می‌شود که چیزی از جسم قبل در بعدی باقی مانده است. نتیجه آنکه جسم صرف الاتصال نیست، بلکه یک چیز دیگری همراه اتصال هست و آن هیولا است.

با مقدمه سوم، مقدمات برهان وصل و فصل لاهیجی تمام می‌شود و وی وارد استدلال می‌شود. اما وی پیش از آنکه به اصل دلیل بپردازد، مطلبی را ذکر می‌کند که آنرا به عنوان مقدمه چهارم ذکر می‌کنیم:

مقدمه چهارم:

جسم، بالذات متصل است. یعنی اتصالی که در صورت جسمیه است ذاتی صورت جسمیه است، نه عارض آن. لاهیجی در پی اثبات این مقدمه است زیرا اگر اتصال عارض صورت جسمیه باشد، با انفصال و از بین رفتن اتصال، صورت جسمیه باطل نمی‌شود، بلکه آن عارض از بین رفته است.

شیوه استدلال لاهیجی برای اثبات اتصال بالذات جسم آن است که نقطه مقابل آن را یعنی اتصال بالعارض بودن جسم را رد می‌کند. عبارت وی چنین است: اگر جسم به وسیله عارضی متصل شود چون هر عارضی رتبه‌اش بعد از معروض است پس اتصال هم برای جسم بعد از تکون ذات جسم حاصل می‌شود. منظور از «بعداً» قبل و بعد رتبی است. هر عرضی رتبه‌اش مؤخر از موضوع خود است. پس اگر اتصال عارض جسم باشد قبل از اینکه عرض اتصال عارض شود، جسم اتصالی نداشته است. حال سؤال می‌شود، جسم در رتبه ذات پیش از عروض اتصال چگونه بوده است؟ در پاسخ دو فرض معقول است. یا انفصال داشته است یا نه انفصال و نه اتصال داشته است. هر دو فرض باطل است، زیرا اگر جسم قبل از عروض اتصال، انفصال داشته است در این صورت لازم می‌آید که جسم مرکب از اجزاء لا یتجزی بوده باشد و ترکیب جسم از اجزاء لا یتجزی در جای خود مردود شمرده شده است.

و اگر جسم قبل از عروض اتصال، نه اتصال و نه انفصال داشته باشد در این صورت چیزی که قبل از عروض اتصال نه شأن انفصال داشته و نه شأن اتصال این موجودی مجرد است. و اگر موجودی مجرد باشد، عرض اتصال را بعداً هم قبول نمی‌کند لیکن فرض آن است که جسم بعداً اتصال را قبول می‌کند.

با توجه به رد دو فرض معقول در مسأله، لاهیجی نتیجه می‌گیرد: «پس اساساً جسم قبل از عروض اتصال وجود نداشته است یعنی اتصال ذاتی جسم است. پس جسم متصل بذاته است نه اینکه متصل با عروض عارض باشد» (لاهیجی، شوارق الالهام، ۱۵۳/۳).

برهان وصل و فصل

از آنجا که جسم متصل بذاته است (مقدمه چهارم) اگر انفصال عارض بر آن شود، به صورت کلی از بین می‌رود. اما بر اساس مقدمه دوم جسم با عروض انفصال به کلی از بین نمی‌رود (مقدمه دوم). بنابر این برای آنکه جسم به صورت کلی از بین نرود باید پذیرفت که جسم صرف الاتصال نیست و همراه با هیولا می‌باشد. در این صورت با عروض انفصال، جزئی از جسم که صورت جسمیه باشد از بین می‌رود، اما هیولا باطل نمی‌شود و از این رو جسم به طور کلی نیست نمی‌شود. توضیح برهان به عبارت دیگر این گونه است: یا چیزی را که ذاتاً متصل نیست اما می‌تواند با مجاورش (صورت جسمیه) متصل به حساب بیاید، کنار صورت جسمیه می‌پذیرد یا نمی‌پذیرد. اگر نپذیرد تالی فاسد دارد (به بیان بالا) پس نتیجه می‌گیریم که باید چیز دیگری کنار این امری که متصل بذاته است پذیرفته شود، و آن چیز هیولا است (همان).

مبادی تصویری و تصدیقی هیولا نزد لاهیجی

هر نظریه‌ای بر عده‌ای از گزاره‌ها و مفاهیم استوار است. فهم آن گزاره‌ها و تحلیل آن مفاهیم، رهیافت روشن‌گری برای فهم عمیق‌تر نظریه به دست می‌دهد. بر اساس قاعده الحد و البرهان یتشارکان در می‌یابیم که مبنای تصویری و تصدیقی لاهیجی در اثبات هیولا چه بوده است.

مبادی تصویری

مبادی تصویری هیولا مجموعه مفاهیم بدون حکمی است که ذهن با اتکای به آنها و با پیوند دادن و تنظیم آنها به کشف هیولا (مجهول) ناآل می‌آید (منتظری مقدم، ۴۹۰).

۱) اتصال و انفصال: قوی‌ترین دلیلی را که لاهیجی بر وجود هیولا اقامه می‌کند دلیل وصل و فصل است. بر اساس اصل روش شناختی توجه به دلیل برای یافتن تصور فرد از آن مفهوم، اتصال و انفصال یک مفهوم پایه‌ای نزد لاهیجی برای درک مفهوم هیولا است. در اینکه اتصال و انفصال یک مفهوم ماهوی و عرض خارجی است یا یک مفهوم تحلیلی و معقول ثانی فلسفی، اختلاف وجود دارد. استاد مصباح یزدی معتقد است که اتصال و انفصال مانند مفهوم امکان، یک عرض تحلیلی و معقول ثانی است و نیازمند موضوع نمی‌باشد (مصباح یزدی، شرح الهیات شفا، ۹۱/۲). بنابر این دیدگاه، اتصال و انفصال نیازی به موضوع و محل خارجی ندارند.

استاد مصباح می‌گوید: (اتصال) به این معنا تحلیلی است که دو چیز را در مقایسه با هم به اتصال و انفصال آن رأی داده‌ایم؛ مثلاً اگر یک چوب دو متری را به دو چوب یک متری تقسیم کنیم آنرا منفصل کرده‌ایم، و این دو چوب منفصل هستند، ولی متصل هم هستند چون می‌توان آن را دوباره به دو قسمت نیم متری تقسیم کرد بنابراین این دو چوب به نحوی هستند که می‌توان انفصال را و نیز اتصال را از آن‌ها انتزاع کرد، و اینگونه نیست که اتصال و انفصال خود یک مایبازاء خارجی داشته باشند» (همان)؛ اما لاهیجی معتقد است: اتصال و انفصال یک عرض خارجی است و لذا در جسم که عارض می‌شوند نیازمند موضوعی خارجی به نام هیولا می‌باشند (لاهیجی، شوارق الالهام، ۹۶/۲؛ همان، ۱۳۰/۲).

دو مبنای تغیر و محل می‌توانند جزء مبادی تصویری در موضوع هیولا باشند اما از آنجا که جزء مبادی قریب برای لاهیجی به طور خاص محسوب نمی‌شوند و جزء مبادی بعید در تصور از هیولا به گونه عام هستند از پرداختن به آن صرف نظر شد.

مبادی تصدیقی

منظور از مبادی تصدیقی مجموعه گزاره‌هایی است که با پیوند دادن و تنظیم آنها به کشف مجهولی به نام هیولا ناآل می‌شویم (منتظری مقدم، ۴۹۰).

مبادی اصلی اثبات هیولا نزد فیاض لاهیجی به ترتیب ذیل است:

۱- می‌توان با ادراک حسی در جهان خارج، اتصال‌ها را یافت.

۲- هر جسمی قابل انفصال است.

۳- هر جسم دارای وحدت شخصی است.

۴- دیدگاه جزء لا یتجزی و جوهر فرد نادرست است.

نقد و بررسی مبادی لاهیجی

در مقام نقد هر نظریه‌ای باید به سه ضلع عمده توجه نمود: خود نظریه، مبانی آن و لوازمش. نقد این نوشتار در این بخش متوجه مبادی لاهیجی است. نظریه وجود هیولا نزد لاهیجی همچون سایر نظریه‌ها بر مجموعه‌ای از گزاره‌ها و مفاهیم استوار است که استحکام و عدم استحکام پایه‌های آن موجب اتقان و یا سستی نظریه است. دو سؤال مهم در برابر مبادی تصویری و تصدیقی لاهیجی در این مسئله از این قرار است:

اول: آیا «اتصال» مفهومی انتزاعی است یا خیر؟

دوم: آیا جسم آن گونه که آن را می‌یابیم، واقعاً یک امر متصل است؟

پاسخ به این دو پرسش می‌تواند دو اشکال عمده بر مبانی تصویری و تصدیقی لاهیجی را برطرف سازد.

تحلیل مبنای تصویری

آنگونه که تحقیق استاد مصباح در مفهوم «اتصال» نشان می‌دهد، اتصال یک مفهوم انتزاعی است و ما بآزاء خارجی ندارد (مصباح یزدی، شرح الهیات شفا، ۹۱/۲). به عبارت دیگر؛ اتصال یک عرض تحلیلی است و از معقولات ثانی فلسفی به شمار می‌آید. آن گونه که می‌دانیم اگر اتصال و انفصال دو مفهوم انتزاعی باشند دیگر نیازمند موضوع خارجی نیستند و اگر نیازمند به موضوع نباشند دیگر در ماهیت جسم، ما نیازمند به اعتبار یک جوهر بالقوه به نام هیولا برای آنکه موضوع اتصال و انفصال باشد، نیستیم. در این صورت قائل شدن به هیولا یک ضرورت عقلی نخواهد بود.

توضیح آن که: در تعریف معقول ثانی فلسفی می‌گویند: معقولات ثانی فلسفی مفاهیمی هستند که اتصافشان در خارج، ولی عروضشان در ذهن است (سبزواری، شرح المنظومه، ۱۶۵/۲).

حال وقتی می‌گوییم: «الجسم متصل» آیا اتصال یک امری است که در ذهن بر جسم حمل شده است

و اتصال را از حاقّ جسم أخذ کرده‌ایم؟ در اینجا دو دیدگاه وجود دارد:

دیدگاه اول معتقد است که اتصال و انفصال دو معنایی هستند که از رابطه بعض اجزاء با بعض دیگر

انتزاع می‌شوند. وقتی شئی را در نظر می‌گیریم که اجزاء بالقوه‌ای دارد و این اجزاء به گونه‌ای هستند که می‌توانند از هم جدا شوند، و می‌توانند از هم جدا نشوند، و هیچ جزء بالفعلی وجود ندارد، مادامی که از هم انفکاک پیدا نکرده‌اند و جزء بالفعلی تحقق نیافته است می‌گوییم: اجزاء اتصال دارند. و معنای آن این است که اجزاء بالقوه این جسم با هم متصلند. و آن گاه که انقسام پیدا می‌کند می‌گوییم: انفصال پیدا کرده است (ر.ک مصباح یزدی، شرح الهیات شفا، ۹۲/۲). در واقع اتصال و انفصال هر دو مانند صفت «امکان» برای ماهیت هستند. وقتی می‌گوییم: «الماهیه ممکنه» معنایش این نیست که ماهیت برای امکان، موضوع یا ماده است که امکان در آن تحقق می‌یابد. بلکه «امکان»، یک صفت انتزاعی از ماهیت است. وقتی جسمی به دو قسمت تبدیل شد در واقع اجزاء آن اکنون اتصال ندارند و انفصال پیدا کرده‌اند. و جسم اینک به گونه‌ای است که مفهوم اتصال از آن انتزاع نمی‌شود، یا وقتی اجزاء به هم نزدیک بودند به گونه‌ای که هیچ فاصله‌ای بین آنها نبود مفهوم اتصال را از آن انتزاع می‌کنیم. انفصال و اتصال دو مفهومی هستند که از حاق جسم انتزاع می‌کنیم و این گونه نیست که اتصال چیزی غیر از جسم باشد. اتصال همانند حرارت و جسم نیست، بلکه ما از خود جسم، اتصال را انتزاع می‌کنیم (همان).

بر اساس این تحلیل از مفهوم اتصال، ضرورت عقلی حکم به وجود هیولا نمی‌کند و از این جهت نقد بر این مبنای تصویری لاهیجی وارد است.

دیدگاه دوم که عبارات لاهیجی نیز با آن سازگار است معتقد است: در صورتی که مفهوم یک امری توسط یک حس یا حواس به دست بیاید جزء معقولات اولی قرار می‌گیرد (لاهیجی، شوارق الالهام، ۱/ ۲۹۲) و از آنجا که، اتصال و انفصال دو مفهومی هستند که از طریق حس لامسه و بینایی مدرک انسان می‌گردند، پس معقول اولی بوده و نیازمند موضوع خارجی می‌باشند.

در مقام داوری به نظر می‌رسد اگر ما این قاعده را بپذیریم که «معقول اولی مفهومی است که توسط یک حس یا حواس برای انسان قابل درک باشد»؛ در این صورت انفصال و اتصال دو مفهومی هستند که واقعاً در خارج موجودند و با هم متفاوت می‌باشند. اتصال و انفصال به واقع دو مفهومی نیستند که در بازی زبانی و ذهنی، ذهن در فضای خودش اتصال و انفصال را بر جسم حمل کند، بلکه هنگام حکم به اتصال یا انفصال یک جسم، فرد می‌یابد که وصف خارجی‌ای را که با حس درک شده است، بر جسم حمل کرده است. به دیگر عبارت، جسم در خارج وقتی اتصال یا انفصال می‌پذیرد صفتی را که با حس درک شده است پذیرا شده است. بر این اساس در معضل معقول اولی یا ثانی فلسفی بودن اتصال و انفصال، به نظر می‌رسد بر اساس دیدگاه و قاعده‌ای که فیاض به دست می‌دهد خرده‌ای بر دیدگاه وجود هیولا وارد باشد.

تحلیل مبنای تصدیقی

مبنای تصدیقی فیاض لاهیجی آن است که جسم محسوس یک امر متصل است (لاهیجی، شوارق الالهام، ۳/ ۱۴۵)؛ اما از دیدگاه دانش تجربی معاصر، هر جسم محسوسی از اتم‌هایی تشکیل شده و اتم‌ها نیز خود دارای هسته و ذراتی هستند که به دور این هسته می‌گردند. در واقع جسم یک شیء متصل نیست بلکه از ذرات بی‌شمار تشکیل شده است.

با توجه به تضاد این دو مبنا آیا می‌توان حکم کرد که چون مبنای علمی فیاض براساس فیزیک قدیم است و مورد تأیید نیست، پس بنای این مبنا که اثبات هیولا است نیز اشتباه می‌باشد؟

در بررسی و پاسخ به این سؤال باید بین دیدگاه علمی و دیدگاه فلسفی فیاض تفاوت گذاشت. لاهیجی بر اساس فیزیک ابتدایی قدیم معتقد است که این جسم محسوس، مصداق حقیقی و بالذات جسم است. با ضمیمه کردن این گزاره به کبرای کلی فلسفی لاهیجی که هر جسمی مرکب از هیولا و صورت است زیرا انفصال و اتصال می‌پذیرد، نتیجه می‌گیرد: پس همین جسم محسوس خارجی مرکب از هیولا و صورت است.

بر اساس تفکیک بین دیدگاه علمی و فلسفی لاهیجی اگر خرده‌ای هم هست بر دیدگاه علمی وی وارد است. توضیح آن که: از دیدگاه فلسفی جسم نمی‌تواند از غیر جسم تشکیل شود، و آنچه جسم را تشکیل می‌دهد خود جسم است. اگر چه این جسم محسوس، مصداق بالذات جسم نباشد و بپذیریم که جسم محسوس از ذرات بسیار ریز تشکیل شده باشد. بنابر این بحث را به همان مصداق بالذات جسم انتقال می‌دهیم و می‌گوییم آیا در پروتون یا نوترون یا هسته اتم یا انرژی - که مورد ادعای فیزیک جدید است - می‌توان ابعاد سه گانه را فرض کرد؟ اگر بتوان، پس قابل اتصال و انفصال، یا دارای قوه و فعل هستند. پس باید موضوعی که حامل این دو صفت یعنی اتصال و انفصال، موجود باشد و آن موضوع هیولا است. علامه طباطبائی نیز مصداق حقیقی جسم را نه جسم محسوس بلکه همان ذرات می‌گیرد (طباطبائی، بدایه الحکمة، ۹۴). بر این اساس خللی بر دیدگاه فلسفی وارد نیست اما دیدگاه علمی لاهیجی مردود است. در نتیجه با وجود رد دو اشکال عمده بر دو مبنای تصویری و تصدیقی فیاض لاهیجی، همچنان بحث از هیولا قابل طرح است و از این جانب خللی بر دیدگاه فیاض وارد نمی‌باشد.

معارضت خواجه با دلیل وصل و فصل در کتاب تجرید

خواجه در کتاب شرح اشارات که کتاب فلسفی اوست دیدگاه موافق مشاء دارد (طوسی، شرح اشارات، ۲/ ۴۱)؛ اما در کتاب تجرید، وی مخالف وجود هیولا است (همو، تجرید الاعتقاد، ۱۴۶).

خواجه در تجرید معتقد است: اتصال بالذات جسم و قبول انفصال جسم دو خصوصیت‌اند که برای جسم ثابت هستند اما این دو خصوصیت اقتضاء ثبوت ماده اولی به معنای مشائی را ندارد (همان). وی معتقد است: خود جسم و نه جزء آن، ماده و هیولا به معنای فراگیر است و نیازی به وجود هیولا با دو خصوصیت جزء جسم و محل صورت جسمیه بودن نداریم (همان). وی برای اثبات دیدگاه خود به «قیاس معارضت» استدلال می‌کند. استدلالی که خواجه در تجرید مطرح می‌کند معارضتی است که پیش از وی فخر رازی در کتاب مطالب العالیه آن را مطرح کرده است (فخر رازی، المطالب العالیه، ۲۰۵/۶).

تا پیش از این اکثر مخالفان هیولا به تبع شیخ اشراق از «قیاس مقاومت» برای رد نظریه هیولا بهره می‌بردند (سهروردی، ۷۴/۲). قیاس معارضتی که خواجه صورت‌بندی کرده است بر اساس متن عبارت تجرید پر ابهام است و شرح فیاض توانسته آن را از ابهام خارج کند (لاهیجی، شوارق الالهام، ۱۵۵/۳).

روایت لاهیجی از دلیل معارض خواجه

هر گاه ما یک جسم را به دو جسم تقسیم می‌کنیم یعنی صورت جسمیه را منفصل می‌کنیم، دو صورت جسمیه کوچک‌تر بر اثر این انفصال به وجود می‌آیند. هر کدام از صورتهای جسمیه به خاطر حجم و امتدادی که دارند مکانی را اشغال می‌کنند. پس این دو صورت جسمیه کوچک‌تر دارای دو مکان می‌باشند. حال، اگر هیولای صورت جسمیه قبل از انفصال، بعد از انفصال صورت جسمیه، منفصل نشود لازم می‌آید که هیولای واحد در دو مکان باشد زیرا صورتهای جسمیه دو تا شده‌اند و هر کدام مکانی دارند. پس لازم می‌آید که هیولا که شیء واحد است در دو مکان باشد. وجود یک شیء در دو مکان واضح البطلان است.

پس نتیجه می‌گیریم که همان گونه که صورت جسمیه تقسیم و منفصل می‌شود، هیولای آن نیز منفصل می‌شود (همان).

حال سؤال می‌کنیم: دو هیولای منفصل شده هنگامی که انفصال عارض می‌شود، حادث می‌شوند یا قبل از انفصال موجود بودند و با عروض انفصال، منفصل بودن دو هیولا ظاهر می‌شود؟ اگر در پاسخ بگوئید با عروض انفصال دو هیولا حادث می‌شوند، تسلسل لازم می‌آید. و اگر در پاسخ بگوئید از قبل دو هیولای منفصل بوده‌اند و با عروض انفصال، ظاهر می‌شوند، لازم می‌آید بی‌نهایت هیولا در عرض هم در یک جسم گرد هم آیند، و هر دو گزاره باطل می‌باشند.

بطلان گزاره اول:

فرض اول این است که این دو ماده حادث هستند. در جای خود ثابت است که هر حادثی مسبوق به

ماده است. پس این ماده حادث، مسبوق به ماده است. و ماده دومی نیز که حادث است مسبوق به ماده است و این مسبوقیت بنابر قاعدة «کل حادث مسبوق بماده» مسبوق به ماده است و این سلسله تا بی نهایت ادامه می یابد و تسلسل لازم می آید (همان).

در متن تجرید عبارت خواجه تصریح دارد: اگر هیولا وجود داشته باشد یا تسلسل لازم می آید یا وجود ما لا یتناهی (طوسی، تجرید الاعتقاد، ۱۴۶). اما خواجه مشخص نکرده است که چگونه تسلسل لازم می آید. فیاض با استمساک به قاعدة «کل حادث مسبوق بماده» تسلسل را نشان داده است.

بطلان گزاره دوم:

فرض دوم آن است که این دو ماده پیش از تقسیم موجود بوده اند نه آنکه پس از تقسیم موجود شده اند. یعنی دو هیولا با تکه شدن ظاهر می شوند نه حادث شوند. این فرض نیز نادرست است، زیرا تمام کسانی که جسم را مرکب از اجزاء لا یتجزی نمی دانند و جسم را متصل می دانند، معتقدند که جسم قابلیت - نه فعلیت - تقسیم به بی نهایت را دارد. حال بر اساس فرض دوم که ماده ها از قبل به وصف دو تکه بودن موجود هستند اگر قابلیت انفصال را در جسم به فعلیت درآوریم و جسم را دو پاره کنیم، دو ماده که از قبل موجود بودند ظاهر می شوند، این قابلیت تقسیم، بی نهایت است پس اگر ما این قابلیت را تا بی نهایت به فعل درآوریم، بی نهایت ماده ظاهر می شود. و لازم می آید که جسم به خاطر اینکه بی نهایت تقسیم می پذیرد بی نهایت ماده در همین آن و بالفعل داشته باشد؛ زیرا هر انفصالی کاشف از وجود دو ماده در قبل است، در صورتی که بی نهایت ماده نخستین بالفعل در یک جسم، محال است (همان).

تحلیل دیدگاه خواجه در نفی هیولا

منکران هیولا بر اساس برهان وصل و فصل به سه دوره تقسیم می شوند: دوره اول از زمان صورت بندی این برهان تا اشکالات شیخ اشراق است؛ دوره دوم: از زمان فخر تا خواجه است؛ و دوره سوم: زمان معاصر می باشد. در دو دوره اول و سوم نقد برهان وصل و فصل به واسطه قیاس مقاومت بوده است. در قیاس مقاومت قوی ترین مقدمه دلیل مورد انکار مستدل قرار می گیرد (طوسی و حلی، الجوهر النضید، ۱۹۰). شیخ اشراق در «اتصال» که مهم ترین مبنای تصویری برهان وصل و فصل است انتقاد وارد می کند (سهروردی، ۷۴/۲). در دوره معاصر نیز علاوه بر آنکه اتصال جسم، یک مفهوم تحلیلی نه خارجی دانسته می شود مبنای تصدیقی برهان وصل و فصل که متصل و واحد بودن جسم است نیز بواسطه فیزیک امروزی نفی شده است. بر این اساس نیز برهان با یک قیاس مقاومت نفی می گردد؛ اما تعلیلی که خواجه برای نفی هیولا آورده است برهان معارضت است در برهان معارضت به استدلال رقیب توجهی نمی شود بلکه به

صورت مستقل یک برهان بر نفی دیدگاه رقیب اقامه می‌گردد (طوسی و حلی، الجوهر النصید، ۱۹۱). خواجه طوسی در تجرید به چنین کاری دست یازیده است. در میان هفت شرح تجرید تنها فیاض لاهیجی است که به نقد دیدگاه خواجه پرداخته است. بر این اساس دانستن دیدگاه خواجه که در دوره دوم قرار دارد و نقد لاهیجی مهم به نظر می‌رسد و اثر بخش است.

نقد خواجه به روایت فیاض لاهیجی

لاهیجی معتقد است که استدلال خواجه بر نفی هیولا ضعیف است زیرا هیولا نه ذاتاً متصل است و نه منفصل (لاهیجی شوارق الالهام، ۱۵۶/۳). وقتی با جسم متصل است به عرض جسم متصل، متصل است و وقتی با دو جسم منفصل است به عرض این دو جسم، منفصل است. ذات هیولا با هر دو حال اتصال و انفصال موجود است البته در یک حالت با صفت انفصال - که این انفصال نیز از آن خودش نیست - منفصل است و در موضعی دیگر با صفت اتصال - که این اتصال نیز از آن خودش نیست - منفصل است. مخالفان وجود هیولا (از جمله خواجه در تجرید) آن گاه که معتقد می‌شوند هیولا منفصل می‌شود گویا قبل از انفصال آن را متصل می‌دانسته‌اند. بر اساس اینکه هیولا نه متصل باشد و نه منفصل در این صورت همان هیولایی که با متصل بود همان هیولایی است که در دو منفصل هست و دیگر نه تسلسلی لازم می‌آید و نه تکرار ماده‌ای. یک هیولا است که هم متصل است و هم منفصل (همان). لاهیجی در پاسخ به اینکه آیا خواجه طرفدار هیولا است یا مخالف هیولا؟ معتقد است خواجه در تجرید به پیروی از متکلمان است که نافی هیولا است، اما به واقع طرفدار هیولا می‌باشد (لاهیجی، شوارق الالهام، ۱۵۷/۳).

تبیین نفی وجود هیولا توسط خواجه در کتاب تجرید از دیدگاه فیاض

خواجه طوسی در کتاب تجرید معتقد است هیولا به معنای مشائی آن وجود ندارد (طوسی، تجرید الاعتقاد، ۱۴۶). دلیلی که خواجه در تجرید آورده است همان دلیل فخر رازی است که خود خواجه در شرح اشارات آن را رد کرده است (طوسی، شرح اشارات، ۴۱/۲).

دو سؤالی که در این جا پیش می‌آید این است که خواجه طرفدار کدام نظر است، در اشارات به گونه‌ای و در تجرید به گونه دیگری رأی داده است؟ و سؤال دوم آنکه خواجه چرا چنین دو رأی متفاوتی را ابراز کرده است؟

فیاض لاهیجی به هر دو سؤال پاسخ داده است.

در پاسخ به این دو سؤال دست کم سه فرضیه را می‌توان مطرح کرد:

فرضیه اول: تبدل رأی خواجه

از آن جا که شرح الاشارات پیش از تجرید الاعتقاد نوشته شده است، خواجه در ابتدا معتقد به وجود هیولا بوده است اما در تجرید الاعتقاد معتقد به نفی هیولا شده است.

از دیدگاه فیاض لاهیجی این فرضیه نادرست است. وی استدلالی را که بر نفی هیولا شده است را با «لا یخفی ضعفه» پاسخ می‌دهد. فیاض معتقد است ضعف استدلال بر نفی هیولا ناتوانی اش آشکار است (لاهیجی، شوارق الالهام، ۳/ ۱۵۶). نقدی که لاهیجی در شوارق بر خواجه می‌کند همان پاسخی است که خود خواجه در اشارات به فخر کرده است. بنابر این فیاض این فرضیه را که خواجه تبدل رأی داشته نمی‌پذیرد چرا که به تعبیر وی: «ضعف آن آشکار است» (همان) و خواجه با چنین مرتبه علمی نمی‌توانسته است قائل به نفی هیولا شده و در نتیجه تبدل رأی در دیدگاه داشته باشد.

فرضیه دوم: کتاب تجرید نوشته خواجه نیست.

این فرض طرفدارانی دارد. از جمله آنان تفتازانی در کتاب شرح المقاصد است (تفتازانی، ۱/ ۴۱۵). بعضی معتقدند که کتاب تجرید نوشته یکی از شاگردان خواجه است و نه خود خواجه و لذا رأیی که در تجرید منعکس گردیده است رأی خواجه نمی‌باشد. آنان آراء خواجه در تجرید را که متضاد با آراء وی در همه کتب دیگرش هست مانند نفی هیولا، نفی قاعده الواحد، نفی ادلة اثبات عقول، دلیل این ادعا دانسته‌اند. این عده قرائن نسخه شناسی را نیز به فرضیه خود منضم می‌کنند (ر.ک مدرس رضوی، ۴۲۳). ملاهادی سبزواری در کتاب اسرار الحکم فرضیه دوم را با قاطعیت رد می‌کند (سبزواری، اسرار الحکم، ۲۳۴).

از دیدگاه فیاض لاهیجی استناد این کتاب به خواجه امری محرز است.. وی در موارد متعدد در کتاب شوارق از خواجه طوسی به عنوان مصنف تجرید یاد کرده است. وی اساساً کتاب حاشیه بر شرح تجرید قوشجی و حاشیه بر حاشیه خفری بر تجرید و کتاب مشهور شوارق الالهام را با پیش فرض قطعی آنکه این کتاب از آن خواجه است، تألیف کرده است.

فرضیه سوم: تفاوت خواجه در مقام کلامی و در مقام فلسفی

ادعا در فرضیه سوم آن است که خواجه شرح اشارات با خواجه تجرید الاعتقاد متفاوت است زیرا خواجه در مقام کلام گویی با خواجه در مقام فلسفه گویی متفاوت است. این فرضیه اشاره به این مثل معروف دارد «که هر کلام جایی و هر نکته مقامی دارد.» خواجه در تجرید طرفداری و پیروی از متکلمین کرده است و نخواسته که دیدگاه آنان را رد کند و إلاً واقعاً طرفدار هیولاست. وی در تجرید خواسته در مقام یک متکلم، از منظر کلامی حرف بزند.

فیاض لاهیجی موافق این فرضیه است. وی می‌گوید: «خواجه برای پیروی از متکلمان قائل به نفی هیولا شده است زیرا نفی هیولا با قواعد علم کلام سازگارتر است» (لاهیجی، شوارق الالهام، ۱۵۴/۳). بر اساس این دیدگاه خواجه معتقد به وجود هیولا است.

در باره اینکه چه کسی نخست معتقد شده است که خواجه در مقام کلامی غیر از خواجه در مقام فلسفی است؛ بررسی شرح تجرید قوشجی، استرآبادی، شیرازی راه به جایی نبرد و اطلاعاتی که حاکی از این فرق‌گذاری باشد در این منابع یافت نشد. احتمال دارد که فیاض لاهیجی در شوارق الالهام اولین نفری بوده باشد که این فرق‌گذاری را انجام داده است (همان).

نکته دیگر اینکه وقتی فیاض می‌گوید: «نفی هیولا سازگارتر است با قواعد علم کلام» (همان)؛ منظور کدام قاعده کلامی است؟ لاهیجی خود مشخص نکرده است که نفی هیولا با کدام قاعده کلامی سازگارتر است تا انگیزه خواجه برای قول به نفی هیولا شده باشد. اما به گمان ما قاعده «هیچ قدیمی جز خدا نیست» که در علم کلام قاعده محترمی است، مورد اشاره فیاض است. بر اساس این قاعده متکلمان معتقدند که هیچ موجودی جز خدا نمی‌تواند قدیم باشد و هر چه قدیم است واجب الوجود است. اگر هیولا بخواهد وجود داشته باشد، چون حادث نیست پس باید قدیم باشد. ممکن است اشاره فیاض به این قاعده کلامی باشد، اگر چه وی تصریحی در این زمینه ندارد (لاهیجی، شوارق الالهام، ۱۵۴/۳).

نتیجه‌گیری

فیاض لاهیجی از میان مسأله‌های تحقیق در موضوع هیولا به دو مسأله هل و لم اهتمام ورزیده است. توجه به دلیل فیاض برای اثبات هیولا یک اصل روش‌شناختی در این مقاله است که بر اساس آن دیدگاه فیاض مورد تحلیل قرار می‌گیرد. لاهیجی در کتب خود برای اثبات هیولا تنها از برهان وصل و فصل بهره برده است و آن را قوی‌ترین دلیل برای اثبات هیولا می‌داند. این مقاله نشان داد که تا زمان فیض کاشانی چنین داوری در میان ادله اثبات هیولا حاکم بوده است و پس از فیض کاشانی در کتاب اصول المعارف است که دلیل وصل و فصل صدر نشینی خود را از دست داده است. برهان وصل و فصل سه دوره را پشت سر گذاشته است و بررسی دیدگاه فیاض نشان می‌دهد که وی در میان دوره میانی از سه دوره فراز و فرود این برهان قرار دارد و به دلیل بررسی اندک و اطلاعات کم از این دوره، تحقیقات و بررسی و نقدی که فیاض در کتاب حاشیه بر شرح اشارات و شوارق مطرح می‌کند، حائز اهمیت است. سه فرضیه در تبیین دلیل تفاوت دیدگاه خواجه در کتاب تجرید و کتب دیگر وی از جمله شرح اشارات، مطرح است که فیاض از میان سه فرضیه تبدل رأی خواجه، عدم انتساب کتاب تجرید به خواجه و تفاوت در مقام کلام و فلسفه

گویی؛ فرضیه سوم را برگزیده است و احتمال دارد وی اولین فردی باشد که این تفاوت را ذکر کرده است.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، *الاشارات و التنبيهات*، التحقيق مجتبى الزارعى، قم، موسسه بوستان كتاب، ۱۳۸۱.
- _____، *الشفاء (الالهيات)*، به تصحيح سعيد زايد، قم، مكتبة آية الله المرعشى، ۱۴۰۴ ق.
- _____، *النجاة من الغرق فى بحر الضلالات*، مقدمه و تصحيح محمد تقى دانش پژوه، چاپ دوم، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۹.
- _____، *الهيأت دانشنامه علائى*، مقدمه و حواشى و تصحيح دكتر محمد معين، چاپ دوم، همدان، دانشگاه بوعلی سینا، ۱۳۸۳.
- ابن كمونه، *الجديد فى الحكمة*، مقدمه و تحقيق حميد مر عید الكبيسى، بغداد، جامعة بغداد، ۱۴۰۲ ق.
- الأهرى، عبدالقادر بن حمزة بن ياقوت، *الأقطاب القطبية*، مقدمه و تحقيق محمد تقى دانش پژوه، تهران، انجمن فلسفه ايران، ۱۳۵۸.
- بدوى، عبدالرحمن، *ارسطو عند العرب*، كويت، وكالة المطبوعات، چاپ دوم، ۱۹۸۷ م.
- البغدادى، ابو البركات، *المعتبر فى الحكمة*، اصفهان، انتشارات دانشگاه اصفهان، چاپ دوم، ۱۳۷۳.
- بهمنيار بن المرزبان، *التحصيل*، تصحيح و تحقيق مرتضى مطهرى، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۵.
- تفتازانى، سعد الدين، *شرح المقاصد*، مقدمه و تحقيق عبدالرحمن عميره، قم، الشريف الرضى (افست)، چاپ اول، ۱۴۰۹ ق.
- داماد، مير محمد باقر و نورانى، عبدالله، *مصنفات مير داماد*، به اهتمام عبد الله نورانى، چاپ اول، تهران، انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگى، ۱۳۸۵-۱۳۸۱.
- سبزواری، هادی بن مهدی، *اسرار الحكم*، مقدمه صدوقى سها و تصحيح كريم فيضى، قم، مطبوعات دينى، ۱۳۸۳.
- _____، *شرح المنظومة*، تصحيح و تعليق از آيت الله حسن زاده آملی و تحقيق و تقديم از مسعود طالبی، چاپ اول، تهران، نشر ناب، ۱۳۶۹-۱۳۷۹.
- سهروردی، يحيى بن حبش، *حکمه الاشراق* (مجموعه مصنفات)، تصحيح و مقدمه هانرى كربين و سيد حسين نصر و نجفقلی حبيبي، تهران، انتشارات موسسه مطالعات و تحقيقات فرهنگى، ۱۳۷۵.
- صدر الدين شيرازى، محمد بن ابراهيم، *الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة*، بيروت، دار احياء التراث، ۱۹۸۱ م.
- _____، *شرح الهداية الاثرية*، تصحيح از محمد مصطفى فولادكار، بيروت، مؤسسة التاريخ العربى، ۱۴۲۲ ق.

۲۱۰	جستارهایی در فلسفه و کلام	شماره ۱۰۳
طباطبایی، محمد حسین، <i>بدایه الحکمة</i> ، تصحیح و تعلیق الشیخ عباس علی الزارعی السبزواری، قم، موسسه النشر الاسلامی، ۱۴۲۰ ق.		
_____، <i>نهایة الحکمة</i> ، تصحیح و تعلیق غلامرضا فیاضی، قم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۰.		
فارابی، محمد بن محمد، <i>الواحد والوحدة</i> ، تحقیق و تعلیق محسن مهدی، چاپ اول، الدار الیضاء، دار توبقال للنشر، ۱۹۹۰ م.		
_____، <i>عیون المسائل</i> همراه کتاب المباحث و الشکوک، با مقدمه محمد برکت، تهران، انتشارات میراث مکتوب، (کتاب نسخه فاکسمیله می باشد) ۱۳۸۹.		
فخر رازی، محمد بن عمر، <i>المطالب العالیة من العلم الالهی</i> ، تحقیق دکتر حجازی سقا، بیروت، دارالکتب العربی، چاپ اول، ۱۴۰۷ ق.		
فیض کاشانی، محمد محسن بن شاه مرتضی، <i>اصول المعارف</i> ، تصحیح و مقدمه سید جلال الدین آشتیانی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی. (۱۳۷۵)		
_____، <i>عین الیقین الملقب بالأنوار والأسرار</i> ، بیروت، دار الحوراء، ۱۴۲۸ ق.		
کرد فیروزجانی، یار علی، <i>نوآوری های فلسفه اسلامی</i> ، قم، انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۶.		
لاهیجی، ملاعبدالرزاق، <i>حاشیه بر شرح اشارات</i> ، شماره ۲۶۸۵، ثبت در مجلس شورای اسلامی، مخطوط.		
_____، <i>حاشیه بر شرح تجرید قوشجی</i> ، شماره ۲۸۶۱، مجلس شورای اسلامی، مخطوط.		
_____، <i>شوارق الالهام</i> ، تصحیح الشیخ اکبر أسد علی زاده، قم، انتشارات موسسه امام صادق علیه السلام، ۱۴۲۶ ق.		
لوکری، ابوالعباس، <i>بیان الحق بضمان الصدق</i> ، مقدمه و تحقیق ابراهیم دیباجی، تهران، موسسه بین المللی اندیشه و تمدن اسلامی، ۱۳۷۳.		
مدرس رضوی، محمد تقی، <i>شرح احوال و آثار خواجه نصیر طوسی</i> ، تهران، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۴.		
_____، <i>آموزش فلسفه</i> ، قم، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۷.		
_____، <i>شرح الهیات شفا</i> ، تحقیق و نگارش عبدالجواد ابراهیمی فر، قم، انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۶.		
مطهری، مرتضی، <i>مجموعه آثار</i> ، تهران، صدرا، ۱۳۸۴.		
نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد - العلامة الحلی، <i>الجواهر النضید</i> ، تصحیح محسن بیدارفر، قم، انتشارات بیدار، ۱۳۷۱.		

پاییز و زمستان ۱۳۹۸ بررسی و تحلیل انتقادی دلیل اثبات هیولا و مبانی آن نزد فیاض لاهیجی ۲۱۱

نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد، *أجوبة مسائل النصيرية*، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی، ۱۳۸۳.

_____، *تجريد الاعتقاد*، به تحقیق حسینی جلالی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ اول، ۱۴۰۷ ق.

_____، *شرح الاشارات والتنبیها*، چاپ اول، قم، نشر البلاغة، ۱۳۷۵.



Essays in

Philosophy and Kalam

Vol. 51, No. 2, Issue 103

Autumn & Winter 2019 - 2020

DOI: <https://doi.org/10.22067/philosophy.v51i2.73696>

جستارهایی در

فلسفه و کلام

سال پنجاه و یکم، شماره ۲، شماره پیاپی ۱۰۳

پاییز و زمستان ۱۳۹۸، ص ۲۳۵-۲۱۳

بررسی دیدگاه قاضی سعید قمی در اصالت ماهیت و چگونگی حل تناقض‌های مربوط به آن*

دکتر محمد مصطفائی

عضو هیئت علمی وزارت علوم، تحقیقات و فناوری

Email: mohammadmostafae58@gmail.com

چکیده

یکی از مسائل مطرح شده در فلسفه اسلامی اصالت وجود و یا ماهیت است. قاضی سعید قمی از جمله طرفداران اصالت ماهیت است که بر آن برهان اقامه کرده است. از طرفی در آثار او عبارات فراوانی دیده می‌شود که دلالت بر اصالت وجود دارد. برخی اینگونه مطالب قاضی سعید را به دلیل اینکه از اساتید دارای مشارب مختلف استفاده نموده دال بر وجود تناقض در آثار او دانسته‌اند. اما علت این امر را می‌توان در چند امر جستجو نمود: اول برتری قوت عرفانی قاضی بر قدرت فلسفی وی یعنی عدم توان او در تقریر مناسب فلسفی یافته‌های عرفان؛ دوم ذو مراتب بودن مطالب وی، اینکه بدون توجه به مجموع آثار، نظری به عنوان رأی مختار او اخذ و تعمیم داده شده است؛ سوم تفسیر نادرست از قول اصالت ماهیت وی، در صورتیکه مراد وی از اصالت ماهیت تکیه بر وحدت حقه وجود بوده نه معنای سخیفی از اصالت ماهیت؛ و نیز وجود اختلافات لفظی در اینکه اصل دعوی اصالت وجود یا ماهیت دعوایی لفظی است نه حقیقی.

کلیدواژه‌ها: قاضی سعید قمی، اصالت وجود، اصالت ماهیت، وحدت وجود، توحید.

*. مقاله پژوهشی؛ تاریخ وصول: ۱۳۹۷/۰۴/۰۳؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹۸/۰۸/۱۸.

The Study of Qāḍī Saʿīd Qummī 's Viewpoint About the Primacy of Quiddity and the Resolution for Some Related Contradictions

Dr. Mohammad Mostafaei

Member of the Ministry of Science, Research and Technology

Abstract

One of the issues raised in Islamic philosophy is the primacy of existence or the primacy of quiddity. Qāḍī Saʿīd Qummī is one of the proponents of the originality of quiddity for which he has argued. On the other hand, there are many expressions in his works that indicate the primacy of existence. Some have considered such statements contradictory because he has had various teachers with different backgrounds. But the reason must be sought somewhere else: first, the superiority of the Qāḍī's mystical power over his philosophical power which implies his inability to interpret mystical findings; second, the graded nature of his words, which necessitates that we should not consider a word of him regardless of the totality of his works. In other words, interpreting the originality of quiddity as the true unity of existence and the fact that by the originality of quiddity he meant to emphasize the unity of existence not a trivial meaning of the primacy of quiddity, and also the existence of lexical conflicts in the dispute over the primacy of existence or quiddity and that it is only a difference in wording.

Key Words: Qāḍī Saʿīd Qummī, Primacy of Existence, Primacy of Quiddity, Monism, Monotheism

مقدمه

یکی از حکما و عرفای ایران در دوران صفویه، قاضی سعید قمی است که علاوه بر تبخّر در مباحث تصوّف و عرفان مدتی در منصب قضاوت اشتغال داشته است. نام او محمد فرزند مفید و مشهور به سعید شریف قمی (متولد سال ۱۱۰۴ هجری قمری) بوده و در مقدمه آثارش خویش را به عنوان محمد المدعو بسعید الشریف القمی معرفی می‌نماید.

گفته شده است که قاضی سعید در علوم عقلی از شاگردان سه دانشمند معروف عصر صفویه: حکیم و عارف و فقیه و مفسر و محدث آخوند ملا محسن فیض و فیلسوف آخوند ملا رجبعلی تبریزی و حکیم محقق و فیلسوف آخوند ملا عبدالرزاق لاهیجی است که در عرفانیات و حکمت متعالیه متأثر از فیض کاشانی و در حکمت بحثی و مشائی از محضر ملار رجبعلی و ملا عبدالرزاق بهره برده و احتمالاً برخی از آثار شیخ اشراق را نزد ملا عبدالرزاق خوانده است (ر.ک: قاضی سعید قمی، تعلیقات بر اثولوجیا، ۳).

اما اینکه آیا قاضی سعید نزد ملا عبدالرزاق لاهیجی (م ۱۰۵۱) حکمة الاشراق خوانده باشد، مورد اختلاف است. افندی در ریاض العلماء و به نقل از وی صاحب روضات الجنات و طرائق الحقائق (الافندی الاصفهانی، ۲/ ۲۸۴)، وی را شاگرد فیاض به حساب آورده‌اند. هانری کربن و مرحوم سید جلال الدین آشتیانی، قاضی سعید را متأثر از درس اشراق فیاض دانسته‌اند (کربن، ۲/ ۱۶۵)؛ اما از آثار قاضی سعید به رغم تصریح به شاگردیش در محضر رجبعلی و فیض، شاگردی در محضر صاحب شوارق به دست نمی‌آید، به علاوه ولادت قاضی تنها دو سال قبل از وفات فیض اتفاق افتاده، چگونه این طفل دوساله به درک محضر فیاض، نائل آمده است؟ (کدیور، ۱۳۷۴).

به طور کلی قاضی سعید بیشتر از مولی رجبعلی متأثر است تا از فیض. مولی رجبعلی تبریزی متخلّص به واحد از شاگردان حکیم میرابوالقاسم فندرسکی استرآبادی (م ۱۰۵۰) از حکمای نامدار عصر صفوی و مورد احترام سلاطین صفوی بوده است.

یکی از اعتقادات منتسب به قاضی سعید قمی «اصالت ماهیت» است. وی در برخی آثار خود اصالت وجود در مورد ممکنات را رد کرده و بر اصالت ماهیت آنها برهان اقامه نموده است. از طرف دیگر عبارات بسیاری در آثار ایشان ذکر شده که دلالت بر اصالت وجود دارد. ممکن است این قبیل مسائل بر تناقض گوئی قاضی سعید قمی تلقی شود. حل این مسأله نیازمند تأمل و بررسی دقیق است. این پژوهش با غور در آثار قاضی سعید قمی به دنبال بررسی و تحلیل دیدگاه او و یافتن راه‌حلی‌هایی برای حل تناقضات در گفتار وی در «اصالت ماهیت» است. از آنجا که این امر به عنوان مبنای فکری محسوب می‌شود اثرات مستقیمی در سایر آرا و عقاید و تبیین مسائل مختلف فلسفی و کلامی دارد لذا پرداختن به آن ضروری و شناخت

موضوعات فراوانی منوط به آن است. تاکنون پژوهشی خاص در این مورد نگاشته نشده است. عمده آثار موجود پژوهشی در مورد الهیات تنزیهی قاضی سعید است و اثری خاص در مورد مبانی فکری و فلسفی و از جمله آنها بحث اصالت ماهیت ارائه نشده است.

برخی اشتباهات تاریخی در مورد قاضی سعید قمی

اگرچه از دیر باز پیرامون تاریخ احوال و گزارش زندگی بسیاری از دانشمندان اسلام خطاها و اشتباهات گوناگون رخ داده، اما آنچه درباره محمد سعید قاضی قمی شارح کتاب توحید صدوق، واقع شده از نوعی خاص و از عجائب اشتباهات است. از این دانشمند عارف مسلک و محقق برجسته که در طول نیمه دوم سده یازدهم هجری قمری و بخشی از دوازدهم زیسته است، هیچ گونه نام و نشانی در هیچ یک از کتب و آثار گوناگون باقی مانده از آن دو قرن دیده نمی شود، مگر تنها چند کلمه در کتاب «تحفة العشاق» شاگردش محمد کریم قمی، و هر آنچه از سده چهاردهم تا حال حاضر در کتب و فهراس بسیار، در ایران و جاهای دیگر، درباره احوال و سرگذشت او با عنوان حکیم کوچک گفته شده و می شود همه اشتباه بوده و هیچ ربطی با شارح کتاب «التوحید» ندارد.

نویسندگان از آنجا که به دنبال کشف سرگذشت قاضی سعید بوده اند- با بی دقتی- تمام احوال و آثار منظوم و منثور و حتی امتیازات شخصی و خانوادگی و تحصیلی دانشمند قمی دیگری- یعنی میرزا محمد سعید حکیم پزشک درباری آن زمان- را که از لحاظ سن و سال و جاه و جلال، مقدم بوده، در پی استفاده نادرست از عبارتی در کتاب «ریاض العلماء» همه را به شیخ الاسلام قم یعنی شارح کتاب «التوحید» نسبت داده اند. نمونه جامع اشتباهات صورت گرفته را در شرح حالی که در آغاز دیوان اشعار محمدسعید حکیم آمده است می توان دید. دانشگاه تهران «سال ۱۳۸۳» اشعار محمد سعید حکیم را به نام دیوان اشعار قاضی سعیدقمی چاپ کرده است. جدای از جنبه های ادبی، عرفانی، حدیثی، با همان اشتباه، اوصاف شاعری، سخنوری، پزشکی، جالینوس الزمانی، خانی و مقرب الخاقانی و حتی حبس و تبعید و انزوای در قم را به قاضی سعید نسبت داده و هرکجا نام و نشانی از محمد سعید قمی دیده شده به قاضی سعید منسوب گشته است.

مردم زمان میرزا محمدسعید پزشک، به وی «حکیم کوچک» می گفتند، در مقابل برادر بزرگ ترش میرزا محمدحسین که لقب حکیم باشی اول دربار را به او داده بودند. این دو برادر در طول زمان در سراسر ایران و نزد خاص و عام، اشتها داشته و دارای احترام و اعتبار بسیاری بوده اند، اگرچه آنها هم نزد آخوند ملارجعلی تبریزی (متوفی ۱۰۸۰)، یکی از استادان شارح کتاب «توحید»، درس خوانده و خیلی هم به او

نزدیک بوده‌اند اما آنها اشخاص دیگری از مردم قم هستند و هیچ‌گونه ربطی به قاضی ندارند. پس آنچه در مورد احوال قاضی سعید معتبر است تنها تألیفات و آثار است که همه آنها به زبان عربی است و تا جایی که تحقیق شده چیزی به فارسی ننوشته، و کتاب «کلید بهشت» و «اسرار الصنایع» و اشعار فارسی و «دیوان اشعار» و نیز «تعلیقات اثولوجیا» را هم که همه از آن میرزا محمدسعید حکیم است پیرو همان خطاها، به او نسبت داده‌اند. (روضاتی، ۹)

برخی از علما همچون امام خمینی نیز به برخی از این اشتباهات اشاره دارند و در این زمینه می‌فرماید: «... کتاب کلید بهشت که اکنون به معاونت مشکوة به نام قاضی سعید به چاپ رسیده است، هرکسی که به مذاق قاضی آشنا باشد می‌داند که این کتاب از او نیست؛ چنانکه در سیاحة البوستانیه گفته شده که این کتاب از ملای تبریزی است.» (امام خمینی، تقریرات فلسفه ۲/ ۱۳۳).

مقام علمی قاضی سعید

بعضی از اندشمندان اسلامی به مناسبت از مرحوم قاضی سعید نام برده و در همه موارد از وی به نیکی یاد نموده و مراتب فضل و حکمت، قوت سلوک و علو شأن ایشان را ستوده‌اند. مرحوم آشتیانی در این مورد گفته‌اند: «باید در نظر داشت که قاضی سعید، دارای مشرب عرفانی است و ذوق او در عرفانیات کم نظیر و هوش و استعدادش در ذوقیات گاهی حیرت آور است، ولی در مباحث عرفانی نیز گاهی مطالب او کم اهمیت و در پاره‌ای از موارد سست و مختل الأساس است.» (آشتیانی، ۲۰۷).

امام خمینی نیز در بعضی از موارد نظر قاضی سعید را به عنوان فصل الخطاب بحث عیناً نقل می‌فرماید. آنجا که جای نقد بعضی نظرات اوست با احترام تام و اجلال تمام او را مورد خطاب قرار می‌دهد. ایشان در خصوص شرح قاضی سعید بر توحید صدوق می‌فرماید: «... در جلد سوم از کتاب شرح توحید شیخ ما صدوق قمی (ره) چنین گفته است در حالیکه این کتابی عزیز، کریم، و بی همتا در باره اسماء خداوند تعالی و فرق بین معانی آنها و معانی اسماء مخلوقین است...» (امام خمینی، مصباح الهدایه، ۲۴). در جای دیگر گفته‌اند: «... کتاب شرح توحید شیخ قمی ما صدوق طایفه - خداوند تعالی از او راضی باشد - از بزرگترین مصنفات آن عارف و از والاترین کتاب‌های شیعه در معارف می‌باشد...» (امام خمینی، التعلیقه علی الفوائد الرضویه، ۱۲۸).

همچنین کلام مرحوم قاضی سعید را در استدلال بر سخن ارسطاطالیس مبنی بر استداره حقایق بسیطه، «نردبان فهم حقایق اسماء الهیه» تعبیر فرموده‌اند (امام خمینی، مصباح الهدایه، ۳۷ - ۳۸). در مورد مقام عرفانی قاضی سعید حضرت امام خمینی در مورد وی چنین گفته‌اند: «...وی در

خصوصیتی که داشته است بی نظیر است؛ ... انتظار عرفانی وی به حالی که برای محیی الدین عربی اتفاق می افتاده است می رسیده،...» (امام خمینی، تقریرات فلسفه ۲/ ۱۳۳).

به طور کلی قاضی سعید به واسطه درک محضر درس علامه فیض، در کثیری از مبانی از ملاصدرا تبعیت نموده و به مناسبت شاگردی ملاً رجبعلی بسیاری از اندیشه های استاد خود را پذیرفته است. جمع بین افکار ملاً رجبعلی و فیض و تأثرپذیری از این اعظم که دارای مشارب مختلف اند قطعاً مشکل بوده است.

قاضی سعید قمی و اصالت ماهیت

یکی از آرای بارز قاضی سعید قمی و به تعبیر دیگر یکی از مبانی فکری وی «اصالت ماهیت» می باشد. می توان ریشه این قول را در دیدگاه تنزیهی وی در باب صفات خداوند و تباین خلق و خالق جستجو نمود. از آنجایی که وی قائل به تباین میان خلق و خالق است (ر.ک: قاضی سعید قمی، شرح توحید صدوق، ۱/ ۸۰-۸۱) نمی تواند برای مخلوقات وجودی در برابر وجود خدا قائل باشد و بدان اصالت ببخشد.

قاضی سعید قمی در اصالت ماهیت بیان می کند: وجود بر ماهیت حمل می شود پس وجود تابع ماهیت و صفتی برای آن محسوب می شود و این از ظاهرترین بدیهیات است و قول بر اصالت وجود نه اصلی دارد و نه در توحید خاص نیازی به مشقت اخذ آن است زیرا در اخذ حق هیچ تکلفی وجود ندارد. قول بر اصالت وجود از کمی تدبر و سوء برداشت از کلام سابقین است. (قاضی سعید قمی، الاربعینیات، ۱۲۵) وی در ادامه چنین ابراز می دارد از آنجایی که ماهیت اصیل است پس همه احکام عامه ابتدائاً برای آن است و برای توابع غیر از خودش به واسطه ماهیت است. زیرا وجود که اعم عوام می باشد برای ماهیت است و همه امور تابعه در صدق بر ماهیت به خاطر وجود است که آن هم برای ماهیت است (همو، ۱۲۶). مهم ترین دلیلی را که قاضی سعید بر اصالت ماهیت آورده است در مسأله جعل است. او می گوید: ... جعل بالذات برای ماهیت است چون جعل وجود معنی ندارد زیرا اگر جعل به ماهیت صورت نگیرد یا مطلقاً به خاطر استغناء ماهیت از جعل است که این بطلانش ظاهر است چون دارای ذات بدون فاعل و مستغنی از قیوم خواهد شد و یا اگر جعل بالعرض به ماهیت تعلق بگیرد- همانطور که بعضی چنین پنداشته اند- این نیز فسادش پنهان نیست هنگامی که ماهیت را اصل دانسته ایم پس ماهیت اولی به متبوعیت است.

قاضی سعید مصحح حمل وجود بر ماهیت را فقط فاعل می داند و در استدلال برای آن می گوید:

فاعل، موجود است هنگامی که نه حمل و نه امر دیگری نیست چون با قطع نظر از همه امور خارج از آن دو (ماهیت و وجود) بر آن (ماهیت) حکم به وجود می‌شود، و مصحح حمل به جز صدور از فاعل و انتساب بدان نیست و این مراد از جعل است. پس جعل که متوسط در حمل و مصحح حمل است متقدم بر وجود است زیرا با جعل، حمل وجود صحیح می‌باشد و ظاهر است که قبل از وجود چیزی نیست که صلاحیت تعلق جعل را داشته باشد. پس جعل بالذات و بالاصالة برای ماهیت است و برای وجود بالعرض و تبعیت است، همانطور که آن شایسته مرتبه ماهیت است. و از آنجا که دانسته شد که جعل بالذات برای ماهیت است پس بدان که حق در جعل ماهیت این است که بسیط باشد زیرا قول به جعل مرکب سخافت در کلام است بلکه هیچ کس قائل بدان نشده است (همو، ۱۲۶).

وی در نفحه اول «النفحات الالهية و الخواطر الالهامية» چنین بیان می‌دارد: قومی که گمان کردند وجود، اصل و ذات است و اعتقادات زیادی را بر آن استوار ساختند گمراه شدند. آیا ایشان در خودشان تفکر نکردند که با «وجود»، «ذات» توصیف می‌شود و شهادت داده می‌شود که هر موصوفی غیر از صفات است! آیا به ذات خود بازنگشته‌اند که بدانند نسبت «بودن ذات» به «ذات» دورتر از نسبت بین زمین و آسمان‌ها است. زیرا «بودن شیء» غیر از خود «شیء» بوده و این امر از بدیهیات است.

و در نفحه دوم می‌گوید: ذات و اصل، ماهیت است. و این کلامی قاطع است که عقل به آن حکم می‌کند همانطور که زبان علمای ادبیات و علوم نقلی به آن شهادت می‌دهد، پس ماهیت به منزله وجود است و وجود استحباب، و ماهیت تشخیص است و وجود شکل و صورت و هر فضیلتی از طریق ماهیت بر وجود ساری می‌گردد و بعضی از احکام نیز از طریق وجود بر ماهیت حمل می‌شود. پس ماهیت اصل است و وجود فرع آن. از اینرو در هر امری از جمله جعل تابع ماهیت است و این قول را هرکسی که فرق بین جدایی و اتصال را می‌داند می‌فهمد. در نفحه سوم نیز شبیه به دلیل قبلی ذکر شده عباراتی را در اثبات اصالت ماهیت ذکر می‌کند (همو، ۱۶۰).

مرحوم قاضی سعید برای ماهیت احکامی قائل است. در نزد وی همه احکامی که بر ماهیت جاری است بعد از جعل ماهیت است و بر همین اساس اولین چیزی که بر ماهیت حکم می‌شود و برای ماهیت صحیح می‌باشد وجود است زیرا اولاً وجود تابع جعل است و در احکام از جعل تبعیت می‌کند و ثانیاً وجود عام‌تر و گسترده‌تر از هر عام دیگری است و به همین جهت حمل وجود بر ماهیت از حمل همه احکام دیگر تقدم دارد.

در دیدگاه قاضی سعید از جمله احکامی که بر ماهیت حمل می‌شود «تقید» و «تعین» و «تشخص» است و با توضیحی که داده شد این احکام بعد از جعل و وجود بر ماهیت بار می‌شوند. در اثبات این امر

نیز چند دلیل بیان می‌کند که عبارتند از:

دلیل اول: چون «فرد»، حاصل «تعین» و «تقید» «طبیعت» است یعنی هرگاه «طبیعت»، «مقید» و «متعین» شود «فرد» شکل می‌گیرد پس جعل ماهیت مقدم بر جعل «فرد» است. دلیل دوم: بودن «ماهیت» برای خودش مقدم است بر بودن «قید» برای او، و بر بودن «ماهیت» برای «افراد» زیرا اولی مفاد قضیه «هلیه بسیطه» و دومی «هلیه مرکبه» است بنابراین جعل ماهیت بر جعل افراد تقدم دارد.

دلیل سوم: هنگامی که جاعل، «فردی»-فرد همان طبیعت مقیده است- از «طبیعت» را ایجاد می‌کند سه حالت قابل فرض است اول اینکه جاعل، قید را جعل کند دوم اینکه جاعل ماهیت را مجعول نماید و سوم اینکه جعل به مجموع مرکب از آن دو تعلق گیرد. اما اگر جعل واحد فرض شود حالت سوم محال و باطل است. و همچنین در بطلان حالت سوم اینکه جعل مرکب به جعل اجزایش است نه غیر آن، و قول به ترکیب اتحادی قول باطلی است و دلیل و برهانی برای آن نیست، زیرا اتحاد دو شیء به طور بدیهی محال است، مگر اینکه گفته شود که حاصل از اجزاء شیئی واحد است که این در اینجا نفعی ندارد پس جعل به اجزاء یعنی «طبیعت» و یا «فرد» تحقق پذیرفته و حالت سوم صحیح نیست. و دو حالت دیگر باقی می‌ماند. اما آشکار و واضح است که قید و تعین که از صفات ماهیت‌اند از توابع ماهیت محسوب می‌شوند، و ذات متقدم بر صفات است و همچنین جعل آن متقدم بر جعل تابع‌ها است، پس اگر مجعول اول «قید» باشد باطل است، و اینکه ماهیت مجعول باشد باقی می‌ماند، بنابراین ماهیت هم به خودش هم به جعل و هم به وجودش متقدم بر صفات است و گر نه صفت وجودی بر آن صدق نمی‌کند.

البته اینکه قاضی سعید جعل ماهیت را بر جعل افراد مقدم می‌داند به معنای آن نیست که دو بار جعل انجام می‌شود بلکه وی جعل را واحد می‌داند که ابتدائاً و بالذات به ماهیت تعلق می‌گیرد و ثانیاً و بالعرض به «فرد» بدین معنی که همان‌طور که در اینجا وجود واحدی است که اولاً و بالذات به «ماهیت»، و بالعرض به «قید»، منتسب می‌شود، همین‌طور است در مورد «جعل». پس مراد از تبعیت «فرد» از مجعول این است که در اینجا جعلی واحد است (همو، ۱۲۷).

تحلیل و نقد بیان قاضی سعید در اصالت ماهیت

از بیان گذشته قاضی سعید (قاضی سعید، الاربعینات، ۱۲۶) چنین بر می‌آید که وجود بیش از یک حقیقت عینی شخصی نیست و آن حقیقت همان واجب تعالی است و ماهیات ممکن به واسطه یک نوع انتساب به آن وجود یگانه، اصالت و واقعیت می‌یابند. در جایی دیگر وی به صراحت وجود را به دو قسم

وجود معلوم بدیهی و وجود خاص تقسیم کرده و خداوند را عین وجود خاص می‌داند.^۱ (قاضی سعید، شرح توحید صدوق، ۱/ ۳۶۵) همچنین در عباراتی دیگر ایشان وجود خداوند را وجودی حقیقی می‌دانند که در این امر خدا متفرد است^۲ (همو، ۱/ ۲۳ و ۳۸۳). بنابراین، اطلاق «موجود» بر واجب تعالی بدین معناست که او عین وجود است، و اطلاق «موجود» بر ماهیات ممکن بدان معناست که آنها منتسب به وجود هستند؛ و آن وجودی که ماهیات بدان منتسب می‌شوند همان واجب تعالی است. حاصل آنکه ماهیات وجود ندارند بلکه فقط منتسب به وجود می‌شوند و به واسطه همین انتساب هم اصیل می‌گردند (ر.ک: همو، ۱/ ۱۲۶).

این نظریه قابل خدشه است زیرا انتساب ماهیت به خدای تعالی از دو حال بیرون نیست: یا مستلزم عروض یک حقیقت خارجی بر ماهیات هست و یا نیست. اگر این انتساب مستلزم آن باشد که یک حقیقت عینی در خارج تحقق یابد و عارض بر ماهیت شود، آن حقیقت عینی همان «وجود» خواهد بود، زیرا ماهیت اصالت یافته دو حیثیت بیشتر ندارد: یکی حیثیت ماهیت و دیگری حیثیت وجود، و چون ماهیت در حد ذات خود چیزی نیست چنانکه وی در تعریف ماهیت می‌گوید: «ماهیت همان است که شیئی به آن است و مرتبه ذات ماهیت چیزی جز ماهیت نیست پس ماهیت از جهت خودش نه واجب است و نه ممکن، نه واحد است و نه کثیر، نه کلی است نه جزئی و همچنین است سایر احکام؛ زیرا اگر یکی از این «طرف» ها باشد اتصاف به طرف مقابل ممتنع خواهد بود وگرنه انقلاب در ذات روی می‌دهد یا از مقتضای خود تخلف می‌کند». (همو، ۱۲۷؛ همچنین ر.ک: همو، ۲/ ۱۰۸ و ۲/ ۸۰۷) در نتیجه اصالت از آن وجود خواهد بود.

و اگر انتساب یاد شده مستلزم تحقق چیزی نباشد و ماهیت، پیش از انتساب و پس از انتساب بر یک حال باشد و به واسطه انتساب به واجب چیزی بر آن افزوده نشده باشد در این صورت اصالت یافتن ماهیت به واسطه انتساب به واجب، انقلاب است و انقلاب محال می‌باشد (ر.ک: طباطبایی، نهاية الحکمة، ۵۸).

شواهدی در آثار قاضی سعید مبنی بر اصالت وجود

علیرغم اینکه قاضی سعید قمی بر اصالت ماهیت دلیل اقامه کرده است شواهدی در آثار وی یافت می‌شود که اصالت وجود از بر می‌آید که عبارتند از: کاربرد لفظ وجود برای خدا، سببیت خدا در «وجود»

۱. و لا شک انّ الوجود المعلوم البدیهی حال من الأحوال لآنک تقول حال الوجود و حال العدم؛ فالله سبحانه منزّه عن صدق ذلك الوجود علیه و ذلك بسبب کونه عز شأنه ذا کبریاء و العظمه، و قد دریت أنّا انّ کبریاء کمال الذات کما انّ العظمه کمال الصفات. و کمال الذات علی النحو الاشراف هو ان لا یفتقر فی تدوته فی نفس الامر و لا عند أحد، الی اعتبار شیء سوی ذاته. و لا شک انه لو کان ماهیه الباری تعالی عین الوجود الخاص به و انّ الوجود العام سواء قلنا بکونه أمراً خارجیا أو اعتباریا لو یصدق علی المبدأ الأول، لکان مفتقراً فی صدق الموجود علیه الی اعتبار ذلك الوجود و صدقه علیه أو انتزاعه منه، و ذلك ینافی کمال الذات و یناقض کبریائه تعالی شأنه

۲. انّ کلّ وجود و کلّ کمال وجود، فانّما هو من شعاع وجوده، و رشحات جوده، فاللفظة الشریفه دلّت بإجمالها علی تفرّد تعالی بالوجود الحقیقی؛ و أنّ کلّ ما سواه غیر مستحقّ للوجود و کمالات الوجود بذاته.

حقایق، سنخ واحد وجود خدا و ممکنات، فیضان وجود از جانب خدا، قوس صعود و نزول وجود، واحد شخصی بودن عالم، وحدت مراتب هستی، کاربرد لفظ حقیقت برای وجود، تشکیک وجود (مراتب داشتن وجودشی واحد)

الف- کاربرد لفظ وجود برای خدا

قاضی سعید در جاهای مختلف برای خداوند از لفظ وجود استفاده کرده است مانند این عبارت: «این صورت شریف (نفس الهی) عقل است هنگامی که از مبدأ وجود از فضل وجود محض صادر گردید...» (قاضی سعید قمی، الأربعینیات، ۲۷۲).

بنابراین وجود با قید اطلاق در نزد قاضی سعید اعتباری نیست. به عبارت دیگر وجود برای خداوند اصالت دارد.

ب- سببیت خدا در «وجود» حقایق

مرحوم قاضی سعید خداوند را مسبب وجود همه حقایق می‌داند. برخی عبارات او در این زمینه چنین است: «و به طور کلی هنگامی که در مرتبه احدیت اینچنین بود و ذات او ذاتی بدون نشانه بود، خدای سبحان به خودش نظر افکند و دید که ذاتش اوست، همه اشیاء از او سرازیر شد و مسبب وجود حقایق با همه جزئیاتشان گردید...» (ر.ک: امام خمینی، التعلیقة علی الفوائد الرضویة، ۱۴۹).

و عبارت دیگر: «... و به طور کلی از همه این بیان برای تو روشن شد که کلی وجودی لنفسه دارد که از فاعل و قابلش منبعث است و وجودی لغیره دارد که بودنش در ماده قابلیست که در شأن اوست، و وجودی که شایستگی آن را دارد که به آن «وجود الهی» گفته شود زیرا از جاعلش صادر شده است و منتسب به ذات قیوم و باری اوست، و وجود دوم مناسب است که به آن وجود طبیعی گفته شود زیرا آن عبارت است از بودن در حاملش، و در این وجود عین فردش است، و گرچه در وجود اول نیز که از جاعلش صادر می‌شود با مشارکتی از حیث قابلیت از ناحیه ماده‌اش می‌باشد.» (قاضی سعید قمی، الأربعینیات، ۱۶۷).

در عبارات مذکور قاضی سعید وجود همه اشیاء را متسبب از ناحیه خدا می‌داند. بدیهی است آنچه از ناحیه خدا باشد اصالت و حقیقت دارد و نمی‌تواند اعتباری باشد.

ج- سنخ واحد وجود خدا و ممکنات

سنخیت واحد وجود خدا و وجود ممکنات دلالت بر اصالت وجود ممکنات دارد زیرا وجود خداوند اصیل است اگر وجود ممکنات همسنخ وجود خدا باشد آنگاه وجود ممکنات نیز اصیل خواهد بود. برخی از عبارت قاضی سعید که همسنخی را می‌رساند چنین است:

«... وجود، از خدای بلند مرتبه شروع شده و به اکوان منتهی می‌شود.» (همو، ۴۹)

در این عبارت مرحوم قاضی سعید وجود را همچون امری واحدی می‌داند که یک طرف آن خداوند و طرف دیگر آن کائنات است. اینکه وجود از خدا تا اکوان کشیده شده نشان می‌دهد وجود امر واحدیست از آنجا که وجود خدا اصیل است وجود ممکنات نیز به تبع خدا اصیل‌اند.

در جای دیگر ایشان برای درک مساله رابطه میان خداوند و مخلوقات از تمثیل آئینه استفاده می‌کند و چنین ابراز می‌دارد که این چشمی که از آن صورت آئینه‌ای است غیر از چشمی که از آن بیننده است نیست زیرا در آئینه حسی، انطباق صورت نیست- همانطور که عقلا بر آن اجماع دارند- و عین همان نیز نیست زیرا عقل خالص به دوگانگی آنها حکم می‌کند. با این بیان موضوع مشکل می‌شود از اینرو بین عقلا در طی روزگار در این مساله اختلاف وجود داشته است. تبیین رابطه خداوند و مخلوقات با این تمثیل از زبان خود قاضی سعید چنین است: «پس بدان شکی نیست که بیننده و دیده شده در اینجا متغایرنند در حالیکه دانستی در اینجا صورتی در آینه یا در هوا منطبق نیست و نیز از قبیل مغایرت عالم و معلوم در علم شیء به خودش نیست زیرا جدایی بین آنها اعتباری است و آنچه محل بحث ماست اعتباری محض نیست، بنابراین روشن می‌شود که صورت آئینه‌ای، شئی لا شیء است. شئیت با لحاظ بیننده و لاشئیت به لحاظ ذات خودش، و این قیاس حق با خلق است پس این آئینه در حقیقت آئینه‌ای برای دیدن حق در هر چیزی، و نیز هالک و فانی دیدن آن شیء می‌باشد، و به این گفتار حضرت امیرالمؤمنین در این زمینه می‌توان استشهد کرد: «هیچ چیز را ندیدم مگر اینکه خداوند را در آن دیدم» (همو، رساله الطالبع و البوارق، ۲۷۶ - ۲۷۷).

این عبارات نیز دلالت بر همسنخی دارد زیرا جنبه شئیت اشیا از خداست بنابراین از آن جنبه سنخ واحد است. همین امر دلالت بر اصالت وجود دارد. زیرا آنچه خدا به اشیاء داده وجود است و آنچه خود دارند ماهیت است.

در عباراتی دیگر که دلالت بر سنخیت دارد قاضی سعید وجود ممکنات را شعاع وجود خدا و رشحات جود خدا می‌خواند:

«... الله اسمی است برای ذات که مستجمع همه صفات کمالی، منعوت به نعوت ربوبیت، مقدس از شریک در وجود و کمال و در صفات و افعال است؛ و نیز هر وجود و هر کمال وجودی از شعاع وجود و رشحات جود اوست، پس این لفظ شریف با اجمالش دلالت دارد بر اینکه وجود حقیقی تنها از آن خداست و هر چیزی غیر او بالذات سزاوار وجود و کمالات وجود نیست.» (قاضی سعید قمی، شرح توحید صدوق، ۱/ ۲۳). قاضی سعید در این عبارت به صراحت وجود حقیقی و بالذات را از آن خداوند می‌داند که مابقی اشیاء با بهره‌گیری از این وجود موجود شده‌اند و به تعبیر دیگر بالغیر وجود دارند. و این بیان نیز چیزی جز هم سنخی و نیز اصالت وجود را نمی‌رساند.

د- فیضان وجود از جانب خدا

آنجا که قاضی سعید از فیضان وجود از جانب خداوند سخن گفته است گام در مسیر اصالت وجود گذاشته است. بدیهی است که آنچه از ناحیه خداوند فیضان دارد اعتباری نیست. وجود خدا اصیل است بنابراین فیضان این وجود اصیل، نمی تواند اعتباری باشد. فیضان وجود را در این عبارات می خوانیم: «... و هنگامیکه وجود برای کلی باشد یعنی وجودی که فی نفسه است به تحقیق از باری قیوم فیضان می یابد پس این وجود را وجود الهی نام می نهیم؛ و اگر وجود دوم باشد یعنی وجود رابطی برای آن، که در طبایع است پس آن را وجود طبیعی می نامیم...» (قاضی سعید قمی، الأربعینیات، ۱۳۷).

در جایی دیگر گفته است: «... هنگامی که با نظر دقیق تر و تمام تر و با دو چشم نگریده باشی در حالی که این چشمان با نور قدم آراسته شده و بصیرتی که به این چشمان کمک کرده باشد در حالیکه این بصیرت با نور الهی و علم لدنی تأیید شده است، و این مقصد را با دو چراغ برهان انی و لمی طی کرده باشی، می یابی که اشیاء دارای دو جهت است که به اعتبار هر کدام از آن جهات، وجودی، محقق است نه اینکه دو وجود (مستقل) باشند زیرا چنین امری محال است، بلکه یکی از آنها وجودی لنفسه و با نظر به خداوند باری است از حیثی که از خدای تعالی صادر می شود و دومینش وجودی رابطی است که این وجود را در مقام مقایسه با غیرش دارا می باشد. پس اگر به عین الیقین نگریده باشی به حق الیقین یافته ای که تک و همه فرد آنها در وجود به اعتبار اول است.» (همو، ۱۵۰).

به کار گیری لفظ فیضان و صدور برای وجود ممکنات از ناحیه خداوند از جایگاه حقیقی و اصیل وجود حکایت دارد. اگر وجود اعتباری بود کاربرد این الفاظ برای آن صحیح نبود.

ح- قوس صعود و نزول وجود

چنانچه گذشت قاضی سعید طبعی عرفانی داشته و این طبع در آثار فلسفی و کلامی او نمایان است. از جمله نظریاتی که او قبول دارد و در آثار خود به آن اشارت داشته است دایره نزولی و صعودی در وجود است بدیهی است که پذیرش این مطلب متناسب با اصالت وجود است نه اصل ماهیت. به عنوان نمونه او می گوید: «عنایت حقه الهیه اولی، وجود هیولی واجب نمود به نحوی که صور مورد نظر خود را که وجودشان در عالم سفلی است بپذیرد و در این شب بنده اش را به سوی مسجد اقصی سیر دهد (اشاره به آیه ۱ سوره اسراء)، و بعد از آن (دایره وجود را) به سوی عالم علوی، و انوار قدسی (سیر می دهد که) به این ترتیب دایره نزول و صعود تمام شده و آثار وجود در عالم شهود حاصل شود. و اگر این عنایت نبود نه حرکت و نه کمال و نه فعل و نه انفعالی بود و نه آثار اسماء در کون و شهود ظاهر می شد و نه موجودات سفلی به نور خورشید وجود مستتیر می شدند؛ و به طور کلی نه زمین و نه آسمان و نه آخرت و نه دنیایی

بود.» (همو، ۱۷۴).

از این عبارت چنین بر می آید که وجود هیولی از ناحیه خدا و جوب پیدا می کند بنابراین وجود از ناحیه خدا و اصیل است.

قوس صعود و نزول را قاضی سعید قبول دارد اگر برای قوس مبدایی نباشد صعود و نزول را نسبت به چه چیز تعریف کرده ایم. بنابراین سنخیتی باید وجود داشته باشد تا قوس صعود و نزول معنا داشته باشد. و چون وجود خدا حقیقی است وجود ممکنات نیز که در این قوس ها هستند حقیقی است.

همچنین وجود اگر اصیل نبود اثر نداشت. اشاره قاضی سعید به آثار الوجود دال بر اصیل بودن است. اصیل بودن به معنای دارای اثر بودن است.

ط- واحد شخصی بودن عالم

اینکه عالم یک واحد شخصی است دلیل بر اصالت وجود است زیرا اگر ماهیت اصیل بود از آنجاییکه ماهیات به تمام ذات با هم مباین هستند واحدی شکل نمی گرفت. قاضی سعید عالم را به عنوان یک واحد شخصی معرفی می کند. از این جهت وی در این مجال اصالت الوجودی شده است. برخی عبارات وی که به شخصی بودن نظام وجود اشاره می کند چنین است:

«پس هیولی به تحقیق از عقلی صادر شد از جهتی که آن عقل قبول نظام کلی وجود را و آمادگی جواهر عقلیه و انوار الهیه برای بارز شدن در مشهد شهود را تعقل کرده وجودی بر محکم ترین وجه و متقن ترین سبیل.» (همو، ۱۷۷).

«پس عالم همه اش کره ای واحد، شخصی، متصل، و مصمت است که انفصال و تفرق و تشقی در آن نیست...» (همو، ۱۸۳)

ی- وحدت مراتب هستی

هستی در نظر قاضی سعید دارای مراتبی است این مراتب جدای از هم نیستند بلکه وحدت دارند. اتحاد و همسنخی مراتب وجودی با اصالت وجود همسوئی دارد نه اصالت ماهیت. پس در این جایگاه ها نیز قاضی سعید خواسته یا ناخواسته بر سبیل اصالت وجود قدم نهاده است. مراتب هستی و وحدت بین آنها در این عبارات قابل مشاهد است:

«... پس بدان نفس، عقل بالذات است همانطور که عقل نفس بالعرض است و همچنین معقول عقل بالذات است همانطور که عقل بالعرض، همان معقولات است، پس نفس و عقل و معقول به ضرورت واحدند پس نفس در وحدتش کل اشیاء است.» (همو، ۲۴۹).

«... و آن در چیزی است که ذات احدیت نائب مناب کل و قائم مقام کوچک و بزرگ می باشد و این

غرض گفتار اهل بیت علیهم السلام است که خدای تعالی «ذاتی عالم، سمیع، بصیر است همه‌اش علم و همه‌اش قدرت است» و سخنانی مشابه این سخن، صورت مرآتی حکایت می‌کند کمالی را بعد از کمالی تا نهایتی که در عوالم شهود است و تشریح می‌کند مقالی بعد از مقال را تا جایی که در سلسله وجود ظاهر می‌شود.» (همو، ۲۷۱).

اگر ماهیت اصیل بود نباید وحدتی در بین مراتب هستی می‌بود و وجود به عنوان یک سلسله واحد مطرح نمی‌شد.

ه- کاربرد لفظ حقیقت برای وجود

در بعضی مواضع قاضی سعید قمی از وجود با عنوان «حقیقت وجودی» و یا «حقایق وجودی» نام برده است. روشن است که حقیقت در مقابل اعتباریت قرار دارد پس در این مواضع نیز اصالت خودنمایی می‌کند. یک نمونه از این کلام را در این عبارت می‌بینیم: «... و آن به این دلیل است که نفس عقلی هنگامی که در عالم عقلی‌اش بود به ذاتش نگریست پس با قوه شنوایی‌اش که همان ذاتش بود چیزی را از او شنید که برای آن به سخن درآمده و آن بیان فقر و فاقت و خالی بودن از آنچه ذاتش به آن قیام دارد بود. پس بر حسب مطالبه ذاتش، مشتاق آن حقیقت شد به این صورت که دو دست عقلی‌اش را که همان ذاتش بود به سوی عالم عقلی‌ای که خزائن رحمت خداوند و کلیدهای درهای فضل خدای عزیز و بزرگ می‌باشد دراز کرد و از قیومش انوار الهی‌ای که مُثُل نوری برای حقایق وجودی است را طلب نمود پس عقل با اذن باری‌اش بر او فیضان کرد سپس او آن را پذیرفت و جذب و نگهداری نمود و آن از اجزای ذاتش گردید.» (همو، ۲۵۴).

همان‌طور که دیده می‌شود در این عبارت، قاضی سعید از وجود با عنوان حقایق وجودیه نام برده که اگر «وجود» اعتباری محض بود از این عنوان نباید استفاده می‌کرد.

و- تشکیک وجود (مراتب داشتن وجودشی واحد)

قاضی سعید قمی در برخی عبارات شی واحد را دارای وجودهایی مشکک در مراتب مختلف دانسته است. اصالت ماهیت با این امر سازگاری ندارد. با اصالت ماهیت تنها یک وجود از آن ماهیت معین است و وجودهای متعدد ماهیات متعدد را می‌طلبد. به عنوان نمونه وی در بحث جبر و اختیار مقدماتی را بیان داشته است که این مقدمات به تشکیک وجودی شی واحد به صراحت اذعان می‌کند. ایشان چنین ابراز داشته است:

«... ثانیاً، مثلاً زید وجودی در عالم جسم دارد که آن، موجودی حسی و انسانی طبیعی است، و وجودی در عالم نفس دارد و آن، موجودی روحی دارای نفس ناطقه است، و وجودی در عالم عقل دارد و

آن، انسانی عقلی است، و وجودی در عالم اله دارد که آن، موجودی بالله و شینی بالله است، و وجود بالله اش همان وجود فی نفسه اش است وگرنه بدون خدا مستقلاً وجود دارد که این شرک و کفر است، و هیچ شینی وجود و ذاتی ندارد مگر بالله، و هیچ حول و قوه‌ای نیست مگر به خدای علی و عظیم... (قاضی سعید قمی، شرح توحید، ۱۸۷/۲-۱۸۹).

پس این عبارات دلالت بر اصالت وجود دارد. زیرا اگر ماهیت اصیل بود و وجود اعتباری، وجود باید بین مراتب مختلف نیز مشترک لفظی می‌بود در صورتی که وجود شیء را در همه مراتبش یک حقیقت می‌داند نه حقایق مختلف.

کشف مسأله و رفع مشکل

به منظور رفع مشکل تناقض گفتار مرحوم قاضی سعید در اعتباریت یا اصالت ماهیت دو مسیر کلی را می‌توان اتخاذ نمود. اول اینکه تناقضات مربوطه را بپذیریم و به دنبال تبیین عوامل و علل ایجاد آنها باشیم. دو راه حل یعنی عدم توجه به اعتبارات وجود، و تلمذ از اساتید دارای مشرب‌های متفاوت در زمینه بیان می‌شود. دوم اینکه وجود تناقض در آرای قاضی سعید را نپذیریم و به نحوی درصدد جمع بین این آرا بوده و به یک نقطه مشترکی برسانیم. راه حل سوم و چهارم با عناوین لزوم جامع نگری در آثار اندیشمندان، و تفاوت مقام احدیت و واحدیت در همین راستا ذکر خواهد شد.

راه‌حل اول-عدم توجه به اعتبارات وجود

اگر مسأله و یا مسائلی مورد منازعه است منطق حکم می‌کند که ابتدا تعریف صحیحی از موضوع صورت گیرد و سپس به بررسی و بنا نهادن استدلال‌ها بر آن اقدام شود. در دعوای اصالت وجود یا ماهیت ابتدا باید مشخص کرد که مراد از وجود چیست. آیا کسانی که وجود را اعتباری می‌دانند همان تعریف را از وجود دارند که قائلین به اصالت آن به آن ملتزم‌اند؟

برای وجود چند معنی قابل تعریف است:

۱. معنای مصدری یعنی همان وضع و حالت بودن چیزی در خارج از ذهن، و پیداست که این وضع و حالت فقط اعتبار و التفات ذهن به عین یا واقعیت خارجی است و همان است که سهروردی، میرداماد، لاهیجی و حتی خود صدرا آن را اعتباری می‌دانند و نیز همان است که هیوم و کانت حمل آن را بر موضوع و قضیه ساخته شده از آن (قضیه وجودی یا کان تاّمه) را مفید معرفت نمی‌دانند.

۲. واقعیت خارجی، عین مقابل ذهن، هویت، کون، حقیقت منشأ تأثیر و علیت.

۳. یافت شدن و ادراک شدن چیزی در بیرون از ذهن، پیداست که وجود به این معنی حالت مدرک

است و قیام به او دارد. لاهیجی در کتاب «سرمایه ایمان» (فیاض لاهیجی، سرمایه ایمان، ۲۱) و در «گوهر مراد» (همو، گوهر مراد، ۱۹۰) یک معنای وجود را همین دانسته است. ظاهراً مراد از عبارت «یا موجود من طلبه» در دعای بعد از زیارت حضرت رضا (ع) و از عبارت «تعالیت یا موجود» در دعای مجیر هم همین باشد یعنی کسی که هر کس او را بجوید می یابد.

همان طور که می بینیم ماهیت و وجود هر دو، در معنای اول و سوم، وابسته به ذهن، معرفت شناختی یا ایپستمولوژیک، بدون تأثیر و تأثر عینی و خارجی، و به یک سخن، اعتباری محضند و بر این اساس نمی توان آنها را اصیل یعنی منشأ تأثیر در خارج و یا متعلق جعل یعنی موجود شدن و تحقق یافتن در خارج از ذهن دانست.

همچنین ماهیت و وجود هر دو، در معنای دوم، باصرف نظر از تفاوت در لفظ، همان عین، واقع، کون و حقیقت خارجی است که منشأ تأثیر و تأثر، فعل و انفعال، علت و معلولیت و نیز متعلق جعل است.

به نظر می رسد همه نزاع ها بر سر اصالت وجود یا اصالت ماهیت و همچنین بر سر این مسأله که جعل به وجود تعلق می گیرد یا به ماهیت، از عدم تفکیک این معانی از یکدیگر است و گر نه با تفکیک یاد شده روشن می شود که همان وجود یا ماهیتی که صدرا آن را اعتباری می داند، همان را سهروردی (سهروردی، ۱۸۶)، میرداماد (میرداماد، ۵۰۴) و لاهیجی (فیاض لاهیجی، سرمایه ایمان، ۲۱) و قاضی سعید قمی هم اعتباری می دانند که نه منشأ تأثیر است و نه جعل به آن تعلق می گیرد، همچنین همان وجودی که صدرا آن را اصیل و متعلق جعل می داند در حقیقت و لب واقع همان چیزی است که اعظام یاد شده آن را با نام ماهیت، اصیل و متعلق جعل می دانند و بنابراین می توان گفت نزاع، نزاع لفظی است. (ر.ک: مجموعه نویسندگان (مقاله احمد احمدی)، جستاری در آراء و افکار میرداماد و میرفندرسکی، ۱۸۰) قاضی سعید در عباراتی که در استدلال اصالت ماهیت از وی نقل شد بیان داشت که اینکه کون الشئ غیر از شئ است از بدیهیات است (إذ کون الشئ غیر الشئ من أجل البدیهیات). (قاضی سعید قمی، الأربعینیات، ۱۶۰) که مراد از کون الشئ، «وجود» و مراد از «شئ»، نزد وی ماهیت است. او همچنین وجود را به عنوان صفت معرفی نمود و این نحو کلام معنی ای جز معنای مصدری از وجود در نظر متبادر نخواهد کرد که طبیعتاً چنین امری اصالت نخواهد داشت.

اصالت وجود جز بدین معنی نیست که ماهیات به نفسها هالک اند و به اعتبار استناد به واجب منشأ آثار هستند و تنها بهره آنها انتساب به واجب است که به واقع مرادف وجود است؛ زیرا وجود واجب است و عدم ممتنع و موجودات ممکن تجلیات و شؤون واجب هستند و این معنی در کلام قاضی سعید با عنوان فیض و... مشاهده شد. (ر.ک: همو، ۱۳۷ و ۱۵۰).

عدم توجه به این اعتبارات در مسأله مورد بحث سبب شده خود قاضی سعید دچار اشتباه در بیان شده و درجایی سخن از اصالت وجود و در جایی دیگر آنرا اعتباری بداند و نتواند انسجام در ارائه آرای خود را حفظ کند. بالطبع اگر ایشان در تبیین و تفکیک اعتبارات وجود ورود پیدا می کرد تناقضات گفتاری وی کاسته می شد.

راه حل دوم- تلمذ از اساتید دارای مشرب های متفاوت منشأ برخی تناقضات در عبارات گذشته قاضی سعید قمی به صراحت شروع وجود را از مبدأ تا به اکنون دانسته است (ر.ک: همو، ۴۹) و با عباراتی مانند فیضان وجود از خدا در آثار یاد کرده است (همو، ۱۳۷ و ۱۵۰)؛ اما در عباراتی دیگر به کارگیری چنین تعبیری را شرک و یا کفر می خواند.^۱ (احمدی قاسم، ۴۵۳، از شرح توحید الصدوق، ۶۶/۲) برخی وجود چنین تعارضاتی را دال بر آشفتگی آرای وی دانسته اند. مثلاً مرحوم آشتیانی در این مورد می گوید: «قاضی - قده - به واسطه درک محضر درس علامه فیض، در کثیری از مبانی از ملا صدرا تبعیت نموده و به مناسبت تأثری که از استاد، ملا رجبعلی پذیرفته است، این قبیل از هفواتی که ذکر شد را در کلمات خود آورده است ... لذا در آثار نفیس او، مطالب متناقض دیده می شود و آثار او مشتمل است بر غت و ثمین و التزام به مبانی متناقض، از خواص اوست.» (آشتیانی، ۲۰۶).

در مسأله مورد بحث نیز می توان وجود اختلاف بیانات قاضی سعید در اصالت یا اعتباریت وجود را به تفاوت دیدگاه های اساتید آن استناد نمود و این راه نیز به عنوان یکی از راه های علت وجود تناقضات قاضی سعید برشمرد.

راه حل سوم- لزوم جامع نگری در آثار اندیشمندان در استخراج و تبیین نظرات اندیشمندان نمی شود صرفاً یک عبارت را اخذ نمود و از آن قاعده ای را شکل داد و سپس به صورت کلی منتسب به کل افکار و اعتقادات او نمود.

گرچه وجود تناقضات در آثار قاضی سعید محتمل است زیرا وی در عرفانیات قوی تر از فلسفه است و ممکن است در تقریر یافته ها به دلیل همین امر تناقضاتی داشته باشد ولی در داوری و انصاف و تدوین ابتدا باید دید که آیا این آراء و نظرات قابل جمع هستند یا خیر و این مهم، تأمل و تدبر بیشتر در آثار این بزرگان را می طلبد. به عنوان نمونه حکیم ملاصدرا شیرازی در ابتدای آثار خود مباحث خود را با تشکیک در وجود

۱. مانند: «القول بأن المبدأ هو الوجود بلا شرط و أمره هو الوجود بشرط لا أو بالعكس، و المعلول هو الوجود بشرط شيء، و كذا القول بأن المبدأ هو الوجود الشخصي المتشخص بذاته الواقع في أعلى درجات التشكيك المشتمل على جميع المراتب السافلة، و بالجملة فالقول بكون المعلول عين العلة بالذات و غيره بالاعتبارات السلبية و كذا القول بالجزئية سواء كانت من طرف العلة أو المعلول و القول بالأصلية و الفرعية و القول بالسنيخية أو الترشيح أو العروض سواء كان الأخير من جهة العلة أو المعلول، و القول بالكمون و البروز و ما يضافي ذلك على حد الشك و الكفر و كل ذلك تولد معنوي و تناسل حقيقي و موجب لتهود القائل به و مستلزم لتنصير الذاهب إليه حيث قال اليهود: «عزير ابن الله» و النصاري «المسيح ابن الله».

آغاز می‌کند و حقیقت آنرا یک امر واحد دارای مراتب می‌داند که اعلی مرتبه آن ذات متعالی واجب‌الوجود است. اما در مباحث عمیق‌تر خود (در مباحث علت و معلول) از وحدت تشکیکی عبور کرده و وحدت شخصی وجود را به عنوان نظر خویش با همان بیان عرفا بیان کرده است و بیش از یک حقیقت حقه را قبول ندارد. او آنچه را در مباحث ابتدایی ذکر نموده را از باب تعلیم و مدرسی خوانده است. (ر.ک: صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیة، ۳۰۱/۲-۲۰۹؛ همو، الشواهد الربوبیة، ۵۰-۴۹). این امر را نباید از جهت تناقض در گفتار تلقی نمود. علامه طباطبایی در این خصوص می‌گوید: «همان طور که با اثبات اصالت و تشکیک وجود، احکام ماهیت از بین نرفت، بلکه به سبک تازه‌ای در آمد، مسأله وحدت شخصی وجود نسبت به وحدت تشکیکی وجود، نظری ادق است در مقابل نظر دقیق، لذا احکامی که روی مسلک تشکیک وجود اثبات شده، در جای خودشان ثابت و به نظر ادق موضوعشان مرتفع است نه اینکه با حفظ موضوع، حکمی مناقض پیدا کرده باشد» (طباطبائی، توحید علمی و عینی، ۱۷۲).

در خصوص قاضی سعید چنانچه گفته شد وی از شاگردان فیض و ملا رجبعلی تبریزی است. گرایش‌های عرفانی فیض و اعتقادش به توحید عرفانی شهرت دارد. ملارجبعلی نیز از حکمائی است که هم خود در وادی عرفان عملی قدم برداشته و هم به مبانی تصوف، گرایش زیادی داشته است و نویسندگان هم‌دوره وی، او را در ردیف کسانی که دارای مشرب تصوف هستند مانند ملاصدرا و فیض و شیخ بهائی، دانسته‌اند. (ر.ک: جعفریان، ۲۴۲؛ مکارم، ۲۵۲ - ۲۵۳). وی شاگرد میرفندرسکی و متأثر از وی است و میرفندرسکی از موافقین سرسخت وحدت وجود است که کتاب «جوگ» را که سراسرش توحید غلیظ عرفانی است ترجمه نموده و در مقدمه آن می‌گوید: چون ز قرآن گذشتی و اخبار/نیست کس را بدین نمط گفتار. (فندرسکی، ۲۹).

میرفندرسکی و ملارجبعلی در عصر خود با آثار بوعلی سینا بسیار مأنوس بوده و بر تدریس آن مداومت داشته‌اند و معمولاً تلاش می‌کنند با بهره‌گرفتن از همان اصطلاحات، مبانی عرفانی را توجیه نمایند و گویا تحولات زیربنائی ملاصدرا از دید اتباع ایشان مخالف توحید صرف و تنزیه کامل می‌باشد.

مرحوم قاضی سعید قمی جزء مدافعان سرسخت محیی‌الدین عربی و آراء وی می‌باشد و کتب وی مشحون از تمسک به کلمات محیی‌الدین است (مانند: قاضی سعید قمی، شرح الأربعین، ۸۲) و از وی به «الشیخ محیی‌الدین رضی‌الله عنه» (همو، ۵۸ و ۲۵۷) نام می‌برد و عباراتی در دفاع از تشیع وی نقل می‌نماید. یکی از اعتراضات او به صدرالمتألهین این است که وی گاه در بیان حقیقت توحید کوتاه آمده و حق مسأله را - که همان نظر عرفاست - بیان ننموده است.

قاضی سعید به تبع محیی‌الدین عربی و سائر «اهل معرفت و تحقیق» - به تعبیر مرحوم قاضی سعید -

معتقد به اشتراک لفظی موجود و اصالت ماهیت است، ولی نه به معانی سست و بی ارزشی که برخی فلسفه‌ستیزان می‌گویند؛ بلکه إجمالاً معتقدند که چون وجود حقیقی منحصر در خداوند است و در کنار وی چیزی نیست که دم از وجود زند و همگی ظهورات وی می‌باشند؛ دیگر جانی برای سخن گفتن از اشتراک وجود بین خالق و مخلوق و اصالت وجود مخلوقات باقی نمی‌ماند و وحدت حقّه حقیقیه غیر عددیه خداوند را نیز به همین شکل تصحیح می‌نمایند که از این نظر به اصالت ماهیت عرفانی و اشتراک لفظی عرفانی تعبیر می‌شود و روی همین جهت است که مرحوم قاضی سعید مکرراً در عبارات خود می‌فرماید: «... سرّ آن، چیزی است که به صورت مکرر گفته‌ایم همه چیز به نسبت خدای عزّشأنه مستهلک‌اند پس چیزی با او نیست تا اینکه دومین باشد» (قاضی سعید قمی، شرح توحید، ۱/ ۱۴۴).

و نیز می‌گوید: «... و در آن دو اشاره وجود دارد: یکی اینکه خدای سبحان اول و آخر و ظاهر و باطن است و دوم اینکه در وجود جز ذات و کمالات او نیست و بقیه لا شیء محض‌اند هر شئی هالک است مگر وجه او»

و در شرح: «لم یزل واحداً لا شیء معه و لا یزال کذلک» (قاضی سعید قمی، شرح توحید، ۱/ ۳۳۰؛ همو، شرح الاربعین، ۲۷۹)، می‌گوید:

«اگر معلول بالذات با علت باشد بدون او به صورت ذات مستقل قوام خواهد داشت زیرا معیت ذاتی به وجهی استقلال و انفراد را اقتضاء دارد و این از امور محال است پس ذات و صفات او در علت مستهلک است، لکن هنگامیکه او ظهور علت و شؤن اوست و با ابقای او بلکه با بقای او باقیست و شیء تام از ذات و لوازم ذات و ظهورات ذات منفصل نیست زیرا او ضرورتاً با آن است پس علت با معلول می‌باشد و معلول با علت نیست» (همو، ۲۸۱).

آثار مرحوم قاضی سعید مشحون از توحید خالص عرفانی و دعوت به فناء ذاتی است و ایشان همچون سایر اشخاصی که اهل سیر در عوالم قرب بوده و از آبشخور معارف قرآن و عترت استفاده نموده‌اند نه فقط اعتقادات متکلمین پیشین را «علی حد الشرک و الکفر» می‌داند، بلکه مطالب بلندی را که ملاصدرا در اوائل اسفار و برخی کتب خود برای مماشات با اهل ظاهر آورده - همچون اصالت وجود و تشکیک - مستلزم شرک و کفر شمرده و حق را همان نظر نهائی ملاصدرا در باب علت و معلول بیان می‌کند (قاضی سعید قمی، شرح الأربعین، ۴۹۱ - ۴۹۲).

بنابراین می‌توان آنجا که قاضی سعید از اصالت وجود و سنخیت وجود ممکنات و خداوند سخن گفته نظر متوسط وی و آنجا که وی از عدم اصالت وجود ممکنات لیست آنها و نفرد وجود در ذات الهی دم زده نظر نهایی او فرض نمود که باید بین آنها تمیز قائل شد.

راه حل چهارم- تفاوت مقام احدیت و واحدیت

قاضی سعید برای خداوند بین دو مقام واحدیت و احدیت تفاوت قائل است. ذات خداوند را مقام احدیت و عالم اسماء و صفات الهی را مقام واحدیت می خواند. او تباین را بین مقام احدیت و مخلوقات می داند اما مقام واحدیت خداوند را با مخلوقات همسنخ می داند. وی در تبیین اخباری که صفات الهی را برشمرده اند از این تفاوت سخن گفته است: «... همانا این اخبار در بیان مرتبه واحدیت وارد شده است که متأخر از مرتبه احدیت صرف است و همچنین «مرتبه الوهیت» نامیده می شود که جامع همه اسماء و صفات مشتمل بر کافه مراتب و کمالات است که لفظ «الله» بر آن دلالت دارد، قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيَا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى و این احاط احاطه الهی سرمدی است و این وحدت وحدت جمعی لایزالی است، پس کل برای اوست از حیثی که کثرتی در آن نیست. و به طور کلی، هر زمان شریعت مقدس با ذکر صفات و اسماء سخن گفت و جمیع آنچه حکماء افاضل از عنایت و احتواء گفته اند، این مرتبه را اراده کرده اند و در دلالت و هدایت به بالای آن منزل مکلف نمی باشند، هنگامیکه خدا در «فَاعْلَمُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ» به لفظ «الله» تصریح کرده است. و مؤید آنچه ما گفتیم چیزی است که در این اخبار از لفظ «الله» و «رب» وارد شده است هنگامیکه ذکر کرد: «لَمْ يَزَلِ اللَّهُ رَبَّنَا» و به خاطر همین دیده می شود که کثیری از فضلا در این مرتبه متوقف شده و از این درجه تجاوز نمی نمایند، و هنگامیکه در روز قیامت پرده از مقابل چشم هایشان برداشته شود از خدا چیزی برایشان آشکار می شود که گمان نمی کردند.» (قاضی سعید، شرح الأربعین، ۲۹۲).

از این رو می توان بخشی از اختلافات و تناقضات در آثار او را به عدم تفکیک بین این دو مقام ارجاع داد. مثلاً آنجا که از سنخیت وجود خدا و مخلوقات و تشکیک وجود و قوس صعود و نزول و قاعده معطی شی فاقد شی نیست و... بحث می کند باید همه را مربوط به مقام الوهیت یا همان مقام واحدیت دانست و آنجا که قائل به تباین کلی بین خدا و مخلوقات و نفی صفات از خدای تعالی و اصالت ماهیت و... می باشد باید همه را در مقام احدیت توجیه کرد.

نتیجه گیری

قاضی سعید قمی در مورد اصالت یا اعتباری بودن ماهیت قائل به اصالت ماهیت است و بر آن برهان اقامه کرده است. اما این برهان به لحاظ فلسفی مخدوش است و قابل استناد نیست. از طرفی در آثار قاضی سعید با جملاتی روبرو هستیم که دلالت بر اصالت وجود دارد. برای حل این مسأله چند راه به نظر می رسد. که در دو راستا قابل تقسیم اند: اول- پذیرش اختلاف و تناقض واقعی؛ دوم- عدم پذیرش وجود

اختلاف و تناقضی واقعی و تلاش برای توجیه آن.

اگر بپذیریم که وجود اختلاف در آرای قاضی سعید واقعی است این امر چند منشأ می‌تواند داشته باشد. منشأ اول اینکه اصل دعوای اصالت ماهیت و وجود دعوای حقیقی نیست بلکه لفظی است از اینرو اگر توجه به این امر در آثار اندیشمندی نشده باشد بالطبع در جمع‌بندی و ارائه مطالب دچار تناقض‌گویی شده‌اند که از جمله این‌ها قاضی سعید قمی است. منشأ دوم وجود اختلاف در آرای قاضی سعید تربیت علمی وی نزد علمای دارای مشارب مختلف بوده که این اختلاف منجر اختلاف در آراء و نظرات او شده است.

اما اگر قائل با وجود اختلافی حقیقی در آرا و آثار قاضی سعید نباشیم و آنرا تنها یک انگاره بدانیم برای حل آن چند مسیر وجود دارد. اول اینکه وجود برخی اختلافات را به سطح و درجه ارائه آرا احاله دهیم و بگوییم که قاضی سعید نیز همچون ملاصدرا مطالب خود را در چند سطح ارائه کرده‌است که برخی ادق و برخی دیگر دقیق است.

اما این راه یک راه اجتهادی است و سندی از خود قاضی سعید یافت نشده که چنین قصدی را دنبال کرده باشد.

دومین راه حل مسأله تناقض در برخی آثار قاضی سعید که در مورد مسأله مورد بحث این نوشتار نیز جاری است این است که قاضی سعید بین دو مقام احدیت و واحدیت خداوند تفکیک قائل شده که هر کدام احکام خاص خود را دارند. مهم‌ترین حکم مقام احدیت تباین مطلق ذات الهی و ماسوای اوست که در این مقام اصالت ماهیت با تقریری که گذشت معنا پیدا می‌کند اما در مقام واحدیت ارتباط و پیوستگی وجود خداوند با سایر موجودات وجود دارد و خبری از تباین مطلق نیست.

به نظر می‌رسد از میان راه‌های ذکر شده بهترین آنها که قابل دفاع کامل بوده و مستندات و شواهد کافی در مورد آن در آثار و تألیفات قاضی سعید وجود دارد این راه حل است. چون اولاً در موضوع مورد بحث این نوشته به آثار مسلم قاضی سعید رجوع شده و این تفکیک رعایت شده بنابراین خلط آثار دیگری در مسأله‌ای دیدگاه قاضی سعید درباره اصالت ماهیت در این نوشتار وجود ندارد. ثانیاً در باره وجود نوع سطح‌بندی در آثار قاضی سعید دلیل مستند و تصریح شده از قاضی سعید وجود ندارد و یک امر استنباطی است. پس تنها راه حل آخر باقی می‌ماند که به عنوان راهی متقن و مصرّح می‌شود به آن تکیه داد.

منابع

- ابن بابویه، محمد بن علی، *التوحید*، قم، انتشارات جامعه مدرسین، ۱۳۸۹ ق.
احمدی قاسم، *تنزیه المعبود فی رد علی وحده الوجود*، قم، آستان مقدس حضرت معصومه (س)، ۱۳۸۴.

- افلوپین، *تعلیقات بر اثولوجیا*، ترجمه ابن ناعمه حمصی، تهران، انجمن شاهنشاهی ایران، ۱۳۹۸ق.
- افندی اصفهانی، میرزا عبدالله، *ریاض العلماء و حیاض الفضلاء*، تحقیق السید احمد الحسینی، قم، ۱۴۰۱ق.
- آشتیانی جلال الدین، *شرح بر زاد المسافر*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ سوم، ۱۳۸۱.
- جعفریان، رسول، *دین و سیاست در دوره صفوی*، قم، نشر انصاریان، ۱۳۷۰.
- جمعی از نویسندگان، *دومین یادنامه علامه طباطبائی*، تهران، مؤسسه مطالعاتی و تحقیقات فرهنگی، چاپ اول، ۱۳۶۳.
- خمینی، روح الله، *التعلیقه علی الفوائد الرضویة*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۴۱۷ق.
- _____، *تقریرات فلسفه ۲ شرح منظومه*، تدوین عبدالغنی اردبیلی، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۸۱.
- _____، *مصباح الهدایة الی الخلافة و الولاية*، ترجمه سیداحمد فهری، تهران، پیام آزادی، ۱۳۶۰.
- روضاتی، محمدعلی، *دومین دو گفتار پیرامون احوال و آثار محمد سعید قمی و محمد سعید حکیم (دو دانشمند قم) و ملا محمد علی تونی خراسانی (دانشمند مقیم اصفهان)*، مؤسسه فرهنگی مطالعاتی الزهراء، قم، چاپ اول، ۱۳۸۶.
- سهروردی، یحیی بن حبش، *حکمة الاشراق*، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۳.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة* ج ۱-۹، داراحیاء التراث العربی، بیروت، ج الطبعة الرابعة، ۱۴۱۰هـ ق.
- _____، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۰ق.
- _____، *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة*، مرکز نشر دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۶۰.
- طباطبایی، محمدحسین، *توحید علمی و عینی در مکاتیب حکمی و عرفانی میان سید احمد کربلائی و شیخ محمدحسین اصفهانی*، به ضمیمه محاکمات و تزییلات علامه طباطبایی بر سه مکتوب اول سید و شیخ و تزییلات سید محمد حسین طهرانی بر چهار مکتوب آخر سید و شیخ، حکمت، تهران، ۱۴۱۰ق.
- _____، *نهایة الحکمة*، ترجمه و شرح علی شیروانی، انتشارات الزهراء، تهران، چاپ پنجم، ۱۳۸۰.
- فندرسکی، میر ابوالقاسم، *منتخب جوگ باسشت*، تصحیح، تحقیق، ترجمه سید فتح الله مجتبائی، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، تهران، ۱۳۸۵.
- فیاض لاهیجی، عبدالرزاق، *سرمایه ایمان در اصول اعتقادات*، تهران، انتشارات الزهراء، ۱۳۷۲.
- _____، *گوهر مراد*، نشر سایه، ۱۳۸۳.
- قاضی سعید قمی، محمد سعید بن محمد مفید، *اسرار العبادات و حقیقة الصلوة*، تهران، دانشگاه تهران، چاپ

اول، ۱۳۳۹.

_____، *الاربعمیات لکشف انوار القدسیات*، محقق و مصحح نجفقلی حبیبی، میراث مکتوب، تهران، چاپ اول، ۱۳۸۱.

_____، *تعلیقات بر اثولوجیا*، افلوطین، ترجمه ابن ناعمه حمصی، مقدمه و تصحیح جلال الدین آشتیانی، تهران، انجمن شاهنشاهی ایران، ۱۳۹۸ ق.

_____، *شرح الاربعین*، محقق و مصحح نجفقلی حبیبی، تهران، میراث مکتوب، چاپ اول، ۱۳۷۹.

_____، *شرح توحید الصدوق*، ناشر وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران، تصحیح و تعلیق از نجفقلی حبیبی، چاپ اول، ۱۴۱۵ ق.

کدیور محسن، «منزلت فلسفی قاضی سعید قمی»، *آیین پژوهش*، شماره ۳۲، ۱۳۷۴.

کرین، هانری، *تاریخ فلسفه اسلامی*، ترجمه جواد طباطبایی، تهران، مینوی خرد، ۱۳۹۱.

مجموعه نویسندگان، *جستاری در آرا و افکار میرداماد و میرفندرسکی: مجموعه مقاله و گفتار*، تهران، فرهنگستان علوم جمهوری اسلامی ایران، چاپ اول، ۱۳۸۵.

مکارم، هادی، «خرده گیران بر حکمت متعالیه و منتقدان صدرالمتألهین»، *مجله حوزه*، مرداد و شهریور، دوره ۱۶، ش ۹۳، ۱۳۷۸.

میرداماد، محمدباقر بن محمد، *مصنفات میرداماد*، تحقیق تصحیح عبدالله نورانی، تهران، انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۱.



Essays in

Philosophy and Kalam

Vol. 51, No. 2, Issue 103

Autumn & Winter 2019 -2020

DOI: <https://doi.org/10.22067/philosophy.v51i2.79775>

جستارهایی در

فلسفه و کلام

سال پنجاه و یکم، شماره ۲، شماره پیاپی ۱۰۳

پاییز و زمستان ۱۳۹۸، ص ۲۵۲-۲۳۷

ارزش معرفتی باورهای دینی و کاربرد مدل ایجابی و سلبی پراگماتیسم در قرآن *

دکتر رمضان مهدوی آزادبنی^۱

دانشیار دانشگاه مازندران

Email: r.mahdavi@umz.ac.ir

سیده فاطمه محمودیان

دانش آموخته کارشناسی ارشد دانشگاه مازندران

Email: fm.kenri@gmail.com

چکیده

تلاش برای نشان دادن ارزش معرفتی باورهای دینی همواره یکی از دل مشغولی‌های فیلسوفان و دین‌پژوهان است. در حالی که گروهی از دین‌پژوهان ارزش معرفتی باورهای دینی را نفی می‌کنند گروه دیگری نیز بر اعتبار معرفت‌شناختی باورهای دینی تأکید می‌نمایند. هریک از این دو گروه اگر چه در معیارهای خود در باره ارزیابی معرفت‌شناختی باورها با یکدیگر اختلاف دارند اما در پیشینی بودن این معیار با یکدیگر اشتراک دارند. در این میان مکتب پراگماتیسم تلاش می‌کنند با نفی این نقطه مشترک، ارزش معرفتی باورهای دینی را با تکیه بر عمل مورد ارزیابی قرار دهد. هدف تحقیق حاضر تلاش برای بررسی اعتبار دیدگاه پراگماتیستی نسبت به باورهای دینی بر اساس آموزه‌های قرآنی است. در این رابطه نویسنده بر اساس برخی آیات قرآن کریم نشان خواهد داد پراگماتیسم به عنوان معیاری در تعیین و ارزیابی ارزش معرفتی باورهای دینی، با آموزه‌های قرآنی ناسازگار نیست و بلکه آیات متعددی از قرآن کریم آهنگ پراگماتیستی دارد. رویکرد این پژوهش بر تحلیل انتقادی است و نتیجه‌ای که به دنبال دست یافتن آن است نشان دادن تهدید نبودن معیار پراگماتیستی در حوزه نظام معرفت‌شناختی دینی اسلامی است. در این رابطه نشان داده خواهد شد که قرآن کریم به دو شیوه ایجابی و سلبی در ارزیابی باورها بجای ارائه استدلال منطقی با تمسک به نتیجه عینی آنها را مورد تأیید قرار می‌دهد.

کلیدواژه‌ها: اسلام، پراگماتیسم، باورهای دینی، معرفت، عمل.

*. مقاله پژوهشی؛ تاریخ وصول: ۱۳۹۷/۱۲/۲۶؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹۸/۰۳/۰۶.

۱. نویسنده مسئول

The Epistemic Value of Religious Beliefs and the Application of Affirmative and Negative Pattern of Pragmatism in the Qur'an

Dr. Ramezan Mahdavi Azadboni

Associate Professor, University of Mazandaran

Seyyedeh Fatemeh Mahmoudian

MA graduate, University of Mazandaran

Abstract

Trying to show the epistemological value of religious beliefs has always been one of the preoccupations of philosophers and theologians. While a group of philosophers of religion denies the epistemic value of religious beliefs, others emphasize their epistemic validity. Although each of these two groups differ in their criteria for the epistemological evaluation of beliefs, they all consider the nature of such criteria to be *a priori*. In the meantime, by denying this common point, the school of pragmatism tries to evaluate the epistemic value of religious beliefs based on their practical aspects. The aim of the present study is to try to examine the validity of pragmatic views in evaluating religious beliefs based on the Quranic teachings. In this regard, based on some verses of the Holy Quran, the authors will show that pragmatism as a criterion in determining and evaluating the epistemic value of religious beliefs is not incompatible with the Quranic teachings, but several verses have pragmatic aspects. The approach of this research is critical analysis and its result is to show that pragmatism as a criterion for evaluating the epistemological value of Islamic beliefs should not be considered as a threat. In this regard, it will be demonstrated that, in evaluating beliefs both affirmatively and negatively, the Holy Qur'an judges them based on their practical results, rather than presenting logical arguments.

Key Words: Islam, Pragmatism, Religious Beliefs, Knowledge, Practice

مقدمه

تلاش‌ها برای بررسی اعتبار معرفت‌شناختی باورها و باورهای دینی در عصر جدید در فرهنگ فکری غرب تحت تأثیر اندیشه‌های مذکور - عقل‌گرایی دکارت و تجربه‌گرایی جان لاک و نیز نظام معرفت‌شناختی کانت - قرار داشت و البته مکاتب دیگری نیز ظاهر شدند از جمله می‌توان به مکتب پراگماتیسم اشاره نمود. در قرن نوزدهم نشانه‌هایی از ظهور یک فلسفه جدید با عنوان پراگماتیسم بوسیله ویلیام جیمز و دیگران در آمریکا هویدا شد که فواید عملی را مورد هدف قرار داد. در نتیجه استفاده از راه حل‌های عملی در این فرهنگ جدید از جایگاه ویژه‌ای برخوردار شد و به صورت عقیده عمومی در آمد و به یک تمایل همیشگی در تفکر آمریکایی نمایان گردید. این مکتب حرکت خود را از مباحث قدیمی فلسفه چون معرفت‌شناسی و وجودشناسی آغاز نمود و به سرعت از این حوزه خارج شده و به زمینه‌های عملی چون روانشناسی و آموزش و پرورش گام نهاد و کم‌کم در حوزه‌های مختلف علوم از جمله در دین نمایان شد. این مکتب با اعتراف به غیر ممکن بودن نشان دادن صدق منطقی باورها به ویژه باورهای دینی آنها را با توجه به کاربردشان مورد ارزیابی قرار می‌دهد و می‌پذیرد. بر همین مبنا در نتیجه تصور سنتی و رایج در خصوص صدق و درستی هر نظریه و باور را که بر اساس انطباق آن با واقعیت و نادرستی آن را بر اساس عدم انطباق آن با واقعیت مورد بررسی قرار می‌داد بوسیله این قبیل متفکران به چالش کشیده شد. صدق هر گزاره، فقط توسط نتایج عملی آن سنجیده می‌شود نه در مقایسه با واقعیت خارجی. در نظر مکتب پراگماتیسم، افکار و عقاید همچون ابزارهایی هستند برای حل مسائل و مشکلات بشر؛ تا زمانی که اثر مفیدی دارند، صحیح و حقیقی‌اند و پس از آن غلط و خطا می‌شوند.

در دین اسلام که قرآن کریم یکی از منابع اصلی هدایت و رستگاری است معیار پراگماتیستی چه وضعیتی می‌تواند بیابد؟ به عبارت دیگر آیا مبنای پراگماتیستی را می‌توان با نظام معرفت‌شناختی اسلام سازگار دانست و در نظام فکری اسلام آیا معیار عمل‌گرایانه می‌تواند جزء مهمی در تعیین و ارزیابی اعتبار باورهای دینی در نظر گرفته شود؟

در پژوهش حاضر تلاش می‌شود تا نشان داده شود که معیار پراگماتیسم می‌تواند فرصتی در نشان دادن ارزش و اعتبار باورهای دینی باشد. در این رابطه بیان خواهد شد نتیجه تأمل در برخی آیات قرآن کریم نشان می‌دهد که معیار پراگماتیست به دو شیوه ایجابی و سلبی در کلام الهی بکار رفته است. البته محقق در این پژوهش با التزام به متد تحلیل انتقادی بر اساس آیات قرآن کریم در تبیین و دفاع از نظریه همخوانی میان قرآن و معیار پراگماتیستی تلاش خواهد نمود.

تفکر پراگماتیستی در معرفت شناسی

قبل از بیان همخوانی میان نظریه پراگماتیسم به عنوان معیاری در حل نمودن چالش‌های فلسفی با آموزه‌های قرآنی جا دارد به طور مختصر نظریه مذکور در معرفت شناسی بیان گردد. ارزش معرفت و شناخت در هیچ فرهنگی مورد غفلت قرار نگرفته است. میل و گرایش آدمی به شناخت یک میل ذاتی و درونی است. چنین میلی اگر چه تا حدودی وابسته به فواید عملی شناخت در زندگی انسان است اما با وجود این آدمی در بسیاری از موارد برای دانستن اموری که ظاهراً بطور مستقیم در زندگی او فایده عملی و ملموس ندارد علاقه و تمایل عمیق از خود نشان می‌دهد (goldman, 1999, p.3). این گفته ارسطو که میل به دانستن ویژگی همه آدمیان است (Aristotle, 1924, Book, I). موید همین واقعیت در زندگی انسان است. آدمی نه تنها میل ذاتی برای دانستن و شناخت دارد بلکه دست یافتن معرفت حقیقی همواره از تمایلات ذاتی بشر بوده است. جستجوی یقین جزء مهمی از تاریخ فلسفه است. فرض اساسی در مورد معرفت یقینی این بود که بدون در اختیار داشتن معیاری در مورد یقین، همه ادعاها در مورد معرفت بی‌اساس است. معرفت‌شناسی در اصطلاح درباره شناخت‌های انسان و یافتن ارزش انواع باورها و تعیین ملاک صحت و خطای آنها بحث می‌کند (pappas, 1998, p.371). برخی دیگر نیز در تعریف معرفت شناسی گفتند: شاخه‌ای از فلسفه است که به ارزشیابی معرفت بشری، حدود، مبانی و ابزار، مبادی دور و نزدیک آن و میزان اعتماد به آن و... می‌پردازد (pastin, 1979, p.151) و در یک سخن میزان توانایی عقل و دستگاه ادراکی بشر در رسیدن به واقع را بررسی می‌کند. با این حال معرفت شناسی از چند طریق به مساله شناخت می‌پردازد که یکی از این مسائل بیان منابع شناخت می‌باشد. در طول تاریخ دو منبع مهم حس و عقل فیلسوفان تجربه‌گرایی مانند هیوم و عقل‌گرایی مانند دکارت را در تحصیل شناخت پدید آورد. روش‌های معرفت شناسی در قرن نوزدهم دچار تغییراتی شد. در این دوران مکتب جدیدی به نام پراگماتیسم یا عمل‌گرایی به وجود آمد. پراگماتیست‌ها خود فلسفه خویش را در تقابل دو جریان عقل‌گرایی و تجربه‌گرایی دانستند. کم‌کم با گسترده‌گی در میان فیلسوفان معرفت شناسی در هر مکتب فلسفی تعیین‌کننده مرزهای آن مکتب شد. تعیین نوع نگاه معرفت شناسانه تأثیر بسزایی در شیوه فلسفیدن دارد. علم معرفت شناسی نه تنها بر وجودشناسی، بلکه بر علوم نظری دیگر نیز تأثیر عمیق دارد به طوری که می‌توان آن را سنگ زیربنای علوم دیگر یا به تعبیری، مادر سایر علوم دانست. معرفت شناسی به عنوان یک علم مستقل، سابقه زیادی در میان علوم ندارد. ریشه‌های تحقیقات نظام مند این علم در چارچوب یک علم مستقل را می‌توان در اندیشه‌های دکارت، لاک و لایب‌نیتس یافت. از آن به بعد بود که معرفت شناسی به مثابه شاخه‌ای از علوم فلسفی به معرفت شناسی مطلق، عام و خاص و مضاف در آمد. یکی از این شاخه‌ها

معرفت شناسی دینی است که شخص معرفت شناس، به معارف دینی نظر می‌کند و از مبادی تصویری، تصدیقی، احکام و عوارض آن گزارش می‌دهد. برخی از اندیشمندان، معرفت شناسی دینی را این گونه تعریف کرده‌اند: معرفت شناسی دینی عبارت است از نگرش تحلیلی و تاریخی از بیرون به آنچه در معرفت دینی می‌گذرد. متعلق آن نه دین است و نه ایمان مؤمنان بلکه متعلق و موضوع آن «معرفت دینی عالمان دین» است اعم از این که معرفت آنها صحیح و مطابق با واقع باشد، یا خطا و غیر مطلوب. بطور کلی می‌توان گفت معرفت شناسی دینی به آن بخش از شناخت که در حوزه دین و گزاره‌های مربوط به آن قرار می‌گیرد می‌پردازد. در هر حال معرفت مفهوم عامی است که بوسیله قیدهایی به یک مفهوم خاص تبدیل می‌گردد. معرفت دینی یکی از این مفاهیم است که با افزودن مفهوم دیناز عام خارج شده و خاص می‌گردد همانطوری که می‌توان مفهوم معرفت را با افزودن مفهوم علم (معرفت علمی) مفهوم خاص دیگری را ارائه نمود. معرفت دینی یا معرفت علمی در مقایسه با مفهوم معرفت نسبت عام و خاص دارند. در معرفت شناسی فیلسوف تلاش می‌کند تا به پرسش‌هایی در باره معرفت به معنای عام پاسخ دهد اما در معرفت شناسی دینی معرفت شناس تلاش می‌نماید تا به پرسش‌های شناختی در باره باورهایی که در قلمرو دین قرار دارد پاسخ دهد. مهم‌ترین این باورها باورهایی هستند که در رابطه با خداوند هستند بخصوص این باور که «خدا وجود دارد».

در تصور سنتی، «صدق» یکی از عناصر اصلی از عناصر سه گانه معرفت است. بدین معنا که اگر شخص S به P باور دارد و حتی آن باور موجه نیز باشد اما صادق نباشد معرفت به دست نمی‌آید. عمده‌ترین مباحث معرفت شناسانه به ماهیت صدق مربوط است که از زمان ارسطو تاکنون مطرح بوده است و در زمینه ماهیت صدق نگرش‌ها و نظریات مختلفی از جمله نظریه انطباق، نظریه انسجام و نظریه پراگماتیسم مطرح شد. انطباق (یا مطابقت) بر مطابقت گزاره با واقعیت تاکید دارد. بر اساس این نظریه معیار صدق و کذب جنبه وجودی دارد بدین معنا که به ازاء هر گزاره، واقعیتی وجود دارد که گزاره بر آنها منطبق است و اگر واقعیتی وجود نداشته باشد در اینصورت گزاره مفروض کاذب خواهد بود. نظریه انسجام به عنوان مهم‌ترین رقیب در مقابل نظریه انطباق قرار می‌گیرد. بر اساس نظریه انسجام گرایی، صدق و حقیقت خصیصه‌ای است که از نسبت باورها- احکام - با یکدیگر مشخص می‌شود. باورها در صورت فقدان ناسازگاری میان آنها به عنوان مجموعه‌ای از باورهای منسجم تلقی خواهند شد (مهدوی آزادبنی، ۱۳۹۵). حال در این میان نظریه پراگماتیسم نیز به عنوان یک نظریه رقیب در برابر نظریه انطباق ظاهر می‌شود و همانند نظریه انسجام به اندازه کافی دارای شهرت است.^۱ به نظر صاحبان این فلسفه غرض از حیات همان عمل است نه نظر در

۱ کاپلستون نهضت پراگماتیسم را بیشتر نتیجه تلاش سه اندیشمند مشهور یعنی چارلز ساندرس پیرس ۱۸۳۹، ۲ ویلیام جیمز ۱۸۴۲، و

نتیجه فعالیت عقل اولاً و بالاصالة در منشأیت اثر عملی است و کار عقل در این است که به امر حیات و تسهیل معیشت و به ارضای تمایلات مختلف ما مدد رساند. بنابراین علم قدر و اعتبار عملی دارد و کار علم این نیست که ماهیت اشیاء را به ما پیشنهاد کند بلکه عبارت است از این که وسائل تأثیر و تصرف در آنها را به دست بدهد و آنها را با حوائج ما سازگار و موافق سازد.

پیرس به عنوان پدر پراگماتیسم بیان می‌کند که اگر مفهومی نتیجه عینی نداشته باشد در آن صورت فاقد معنا است. بر اساس این دیدگاه تعریف یک مفهوم یا اصطلاحی با تکیه بر آثار بالقوه یا بالفعل آن انجام می‌شود.

جیمز اندیشه پراگماتیستی را در قالب یک جمله به صورت زیر صورت‌بندی می‌نماید: برای بدست آوردن معنای یک اندیشه صرفاً کافی است تا آن نوع عمل و رفتاری را که اندیشه مفروض متناسب با آن است و سبب آن می‌شود را نشان دهیم (barry, 1998, p. 64) از این رو در نزد جیمز پراگماتیسم هم یک نظریه در مورد معنا است و هم یک نظریه در مورد صدق است.

بدین قرار حقیقت یا همان صدق در این نظریه با آنچه به طور متعارف فلاسفه در باره آن اعتقاد داشتند متفاوت بود. از نظر جیمز پراگماتیسم بهترین وسیله و راه کار برای حل غالب چالش‌های موجود در فلسفه است. (ayer, 1982, p. 71) گاهی مکاتب فکری قرن بیستم واکنشی که نسبت به فلسفه‌های گذشته داشتند عکس العملی علیه هر نوع عقل‌گرایی بوده است. فلسفه بهترین راهنماست اما نه در مفاهیم انتزاعی بلکه در زندگی کردن کوشش و تصمیم گرفتن. پراگماتیست‌ها مبنای کار خود را زندگی و عمل قرار دادند. گاه به اصالت حیات که حیات را محور قرار داده‌اند و چیزی بی‌همتا و گسترده‌تر از فکر دانسته‌اند. گاه به عمل‌گرایی و گاه به ابزارانگاری سودمندی عملی حتی در منطق و حقیقت. در واقع پراگماتیسم گونه‌ای عینی‌سازی فلسفه است؛ یعنی در فرایند شناخت وقوع تغییرات عینی عملی را مبنا قرار می‌دهد و به نحوی عمل و تجربه را اصل و نظر را وسیله می‌داند: همه این پراگماتیست‌ها، فکر را تابع عمل می‌دانند و به تعقل‌گرایی حمله می‌برند. آن‌ها در نگرش تجربه‌گرایند و آرای خود را نه بر پایه مفاهیم مقدم بر تجربه بلکه بر تجربه زنده مبتنی ساخته‌اند به یک اندازه برداشت‌های ایده‌آلیستی و مکانیستی از جهان را مردود شمرده و آنها را برداشت‌هایی انتزاعی و تعقل‌گرایانه می‌دانند که واقعیت متحول و پویا را تعریف می‌کند.. تصویری که پراگماتیست‌ها از جهان ارائه می‌دهند نیز به نظر جدای با دیگر فلسفه‌هاست؛ چرا که وقتی به

۳ جان دیوئی، ۱۸۵۹ می‌داند و عقیده دارد که پیرس مؤسس این نهضت بوده است و حتی خود جیمز و دیوئی نیز خویش را مرهون افکار و تلاش‌های پیرس می‌دانسته‌اند. (کاپلستون، ۱۳۸۲، ص ۳۳۴). این اندیشه در اواخر قرن نوزدهم میلادی، به عنوان یک روش فلسفی موسوم به «پراگماتیسم» در آمریکا نخست به وسیله «پیرس» به وجود آمد و شکل‌گرفت و سپس توسط «ویلیام جیمز» رشد و تکامل یافت و با نشر آثار «جان دیوئی» به اوج ترقی خود رسید و جای خود را در میان مکتب‌های فلسفی و اجتماعی و تربیتی باز کرد

جای توجه به کلیات به آنچه در تجربه نمودار می‌شود توجه کنیم به یک جهان شناختی جدای از دیگر فلسفه‌ها می‌انجامد. (نقیب زاده، ۱۱۳-۱۰۹)^۱ در این قسمت به ارتباط پراگماتیسم و تأثیر آن در دین می‌پردازیم.

پراگماتیسم و دین: آموزه‌های قرآنی

جیمز معیار پراگماتیستی را در عصری که تلاش‌های فلسفی ظاهراً نتوانست اختلاف اندیشمندان را در مورد باورهای دینی حل نماید در مورد باورهای دینی بکار برد و از نظر او نتیجه بکارگیری معیار پراگماتیستی آشکار شدن اعتبار باورهای دینی است. درست زمانی که فروید در حال نشان دادن خاستگاه بشری و طبیعی برای دین و باورهای دینی بود او با تکیه بر معیار مذکور از حقانیت باورهای دینی دفاع نمود. البته روشن است که برای یک پراگماتیست حقانیت باورها نسبت به آنچه که در نظام فکری عصر جدید رایج بوده است معنایی متفاوت دارد. جیمز به صراحت بیان می‌کند «میوه‌ها و نتیجه‌های زندگی معنوی بهترین نشانه و میزانی است از ارزش آن» (جیمز، ۱۴۹).

سابقه برقراری سازش میان پراگماتیسم و اسلام به برخی از متفکرین بر می‌گردد. در این رابطه گروهی از محققان اعتقاد دارند بین اسلام و پراگماتیسم بخصوص در حوزه دموکراسی و مسائل اجتماعی همخوانی وجود دارد و میان آن دو ناسازگاری وجود ندارد. از نظر آنها این اندیشه برخی که مدرنیته و نظام معرفت‌شناختی رایج در آن برای تعیین سرنوشت و اعتبار باورهای دینی شانس بیشتری به همراه دارد یک اندیشه نادرستی است و در عوض اعتقاد دارند ارزیابی باورهای دینی بر اساس معیار پراگماتیستی با موفقیت همراه است و قادر است تا دفاع قابل قبولی را فراهم نماید. (نصر، اسلام و دموکراسی، ص ۵۶) در حوزه اندیشه سیاسی بازرگان به همخوانی اسلام و دموکراسی به عنوان یکی از حوزه‌هایی که در آن بکارگیری پراگماتیستی مقرون به توفیق و نتیجه است اعتقاد داشت (بازرگان، اسلام و پراگماتیسم، ۱۶). اعتقاد نویسنده این است که معیاری که پراگماتیست‌ها برای ارزیابی باورها ارائه می‌دهند نه تنها تهدیدی برای باورهای دینی نیست بلکه می‌تواند ابزار مناسبی برای دفاع از حقانیت باورهای دین فراهم نماید. البته نویسنده در این اعتقاد خود به چالشی که ذاتاً بین نظام فکری عصر مدرن و یک نظریه پرداز کاملاً مطیع و تابع پراگماتیسم وجود دارد نظری ندارد. به عبارتی این بحث که براساس میراث معرفت‌شناختی عصر

۱ بنابر نظریه اصالت صلاح عملی (پراگماتیسم) غرض و منظور از فعالیت‌های عقلانی ما کوشش برای حل مشکلاتی است که در جریان سعی و جهد ما برای بررسی تجربه رخ می‌نماید. بسیاری از نظریات متعارف فلسفی برای حل مسائل زندگی و رفع مشکلاتی که انسان در تجربه با آنها روبه روست کم ارزش یا بی ارزش است. از دیدگاه جیمز یک عقیده در صورتی و تنها زمانی حقیقی است که هر گاه مطابق آن عمل شود نتایج رضایت بخش و محسوس داشته باشد. در تجربه عملی است که حقیقت نمایان می‌شود. از آنجا که باورهای ما رابطه‌ای بسیار تنگاتنگ با عمل دارند باید در باورهای خود دست به خطر بزنیم و از حقیقت آن آگاه شویم.

جدید در غرب، باید با معیارهای از پیش تعیین شده - خواه مدل‌های خرد گرا یا مدل‌های تجربه گرا - باورها را به طور عام و باورهای دینی را به طور خاص مورد ارزیابی قرار داد موضوع توجه و و بحث نیست و با فارغ دانستن خود از آن مدعایی را که در این مقاله مطرح نموده است به دفاع و تبیین از آن می‌پردازد. اعتقاد نویسنده این است که پاره‌ای از مستندات قرآنی به طور آشکار به دو شیوه ایجابی و سلبی بر پراگماتیسم منطبق است و مخاطبان خود را بر اساس معیار پراگماتیستی یعنی مطابق با پیامدهای عینی ملموس مورد خطاب قرار می‌دهد.

مدل ایجابی همخوانی میان پراگماتیسم و قرآن

با توجه به مطالب مذکور در بخش قبلی مراد از همخوانی بین پراگماتیسم و آموزه‌های قرآنی این است که تمسک به نتیجه عینی یک باور به عنوان مبنای نهایی در ارزیابی آن راه حل اساسی برای چالش‌های فلسفی است. حال معنای ادعای مطرح در این مقاله این است که اختلاف در خصوص باورهای دینی و تعیین اعتبار آنها به شیوه مذکور به عنوان یک معیار و قالب فکری مورد تأیید قرآن کریم است.

همانطور که در بخش بیان مساله اشاره گردید در این تحقیق به دو شیوه ایجابی و سلبی رویکرد پراگماتیستی قرآن بیان می‌گردد. مراد از شیوه ایجابی که در این قسمت موضوع تأمل است این است که قرآن کریم در موارد متعددی به منظور تشویق مخاطبان خود جهت تعهد و پایبندی برخی اصول ارزشی یا اعتقادی به نتایج ملموس و عینی آنها در زندگی این جهانی انسان توجه می‌کند. مهم‌ترین آیات در این زمینه عبارتند از: «أَتْلُ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ وَأَقِمِ الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَصْنَعُونَ»

آنچه از کتاب به سوی تو وحی شده است بخوان و نماز را برپا دار که نماز از کار زشت و ناپسند باز می‌دارد و قطعاً یاد خدا بالاتر است و خدا می‌داند چه می‌کنید (سوره عنکبوت آیه ۴۵)

در این آیه به طور آشکار قرآن کریم در تشویق و ترغیب به نسبت به نماز به نتیجه و آثار نماز توجه می‌نماید. در نمونه دیگر قرآن کریم در رابطه با ذکر و یاد خداوند نیز به همین نحو عمل می‌نماید: «الَّذِينَ آمَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ»

کسانی که ایمان آورده‌اند و دلهایشان به یاد خدا آرام می‌گیرد آگاه باش که با یاد خدا دلها آرامش می‌یابد (سوره رعد آیه ۲۸)

«هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا.»

اوست آن کس که شما را از نفس واحدی آفرید و جفت وی را از آن پدید آورد تا بدان آرام گیرد....

(اعراف آیه ۱۸۹)

تسکین نفس به عنوان نتیجه ملموس و عملی زوجیت در ترغیب و تشویق به آن مورد توجه قرا می‌گیرد. همین آموزه در نمونه دیگر نیز یافت می‌شود:

«وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ»

و از نشانه‌های او اینکه از [نوع] خودتان همسرانی برای شما آفرید تا بدانها آرام گیرید و میانتان دوستی و رحمت نهاد آری در این [نعمت] برای مردمی که می‌اندیشند قطعاً نشانه‌هایی است. (رم آیه ۲۱)

چنانچه روشن است در آیات فوق قرآن کریم در تعلیل ارزش مناسک یا باور و اعمالی چون زوجیت و نیز اعمال عبادی مانند ذکر و مانند آن به آثار عملی آنها ارجاع می‌دهد. آیات زیادی از قرآن کریم که با ادباتی مانند نفع و خسران و مشابه آن انسان‌ها را مورد خطاب قرار می‌دهد نیز از منظر چنین دیدگاهی است که قرآن در تعامل با مخاطبان خود با چنین زبانی ارتباط برقرار نموده است. همچنین آرامش که امروزه در بحث‌های روان شناختی به عنوان یکی از اساسی‌ترین نیازهای بشر شناخته شده است در آیات قرآنی قرن‌ها قبل مورد توجه قرار گرفته است و شیوه تحصیل آن نیز بیان گردیده است. آرامش به عنوان یک نتیجه عینی و ملموس یاد خداوند و باور به او در واقع تردیدی در حقانیت آن بجا نمی‌گذارد. تجربه تدریجی آثار عینی و ملموس یک باور دینی مانند نماز یا ذکر الهی (رعد آیه ۲۸) که به صورت آرامش در وجود فرد تجلی می‌کند ارزش و اعتبار باور مفروض را برای وی متقاعد کننده می‌سازد. البته در حوزه اندیشه پراگماتیستی وقتی از حقانیت یک باور سخن گفته می‌شود نباید گمان نمود که مراد از حقانیت صدق است. اساساً در اندیشه پراگماتیستی مفهوم صدق به معنای مطابقت با واقع کنار گذاشته می‌شود. چرا که از نظر اندیشمندان این نظریه با توجه به انتقاداتی که بر نظریه‌های صدق وارد شده است و نیز با توجه به چالش‌هایی که نظریه‌های معرفت شناختی در باره مفهوم توجه بوجود آمده است مکتب پراگماتیسم به عنوان یک راه برون رفت از این چالش‌ها تلاش می‌نماید تا مبنا و اساس دیگری را برای تعیین اعتبار و ارزش باورها ارائه نماید. در واقع پراگماتیسم یک نظریه است تا با توجه به چالش‌ها و بن بست‌های بوجود آمده برای نظریه‌های معرفت شناختی در باره توجه و صدق، از دام شکاکیت و مرگ باورها نجات یابد و این هدف را از این طریق جستجو می‌نماید که بخلاف مکاتب معرفت شناختی موجود بجای اینکه معیاری از پیش تعیین نماید که ارزش باورها واجد چه ویژگی است پیشنهاد می‌دهد که ارزش باورها را باید در مرحله عمل آزمود. در این رابطه تفاوتی که پراگماتیسم با سود گروی به عنوان یک نظریه اخلاقی دارد این است که سود گروی ناظر به اعمال و رفتار انسان‌ها است در حالی که دغدغه پراگماتیستی در حوزه باورها و شناخت

است.

تأمل در این قبیل آیات نشان می‌دهد که آیات مذکور در بردارنده دو نوع مضمون متفاوت هستند به نحوی که یکی به قالب و معیار ارزیابی باورها اشاره دارد و دیگری با تکیه بر چنان معیاری، نمونه‌ای از باورها را مورد سنجش و ارزیابی قرار می‌دهد. این دو مضمون را به این صورت می‌توان بیان نمود:

الف) توجه و تمسک به نتایج و آثار عینی و ملموس باورها و امور (مضمون معیار گرا) در ارزیابی آنها

ب) بررسی ارزش و اعتبار یک نمونه از باورها یا رفتارها بر اساس معیاری که ارائه شده است. (مضمون مصداق گرا)

بر اساس مضمون اول، اگر چه ظاهر این قبیل آیات بر تشویق نسبت به رفتار یا باور خاصی دلالت دارد اما در ضمن تشویق و ترغیب، الگو و پارادایم سنجش و میزان ارزیابی را نیز در اختیار می‌نهد. به عنوان مثال دعوت به نماز با تکیه بر خاصیت بازدارندگی آن از فساد و فحشا و نیز دعوت به ذکر الهی بر اساس خاصیت آرامش بخشی آن صرفاً بیان نمی‌کند (در بخش بعد به آیات مربوط به این دو نمونه اشاره خواهد شد) که نماز و ذکر الهی در زمره باورها یا اموری هستند که از نظر قرآن دارای اعتبار هستند. بلکه این آیات به طور پیشینی بیانگر نوعی معیار در سنجش باورها هستند و اصولاً پذیرفته است که باورها را می‌توان با تکیه بر آثاری که از خود بجا می‌گذارند ارزیابی نمود.^۱

تاکید نظریه پراگماتیسم درباره نقش آثار باورها یا رفتارها به عنوان معیار پسینی و کاربرد آن در حوزه باورها و رفتارهای دینی ممکن است سبب طرح این پرسش گردد که اگر ارزش نماز یا ذکر الهی بواسطه آثار عینی آن مورد تأیید قرار می‌گیرد پس در باره نمازگزاری که نماز بجا می‌آورد اما آثار مفروض تحقق نمی‌یابد چه می‌توان گفت. در پاسخ به این گونه پرسش‌ها باید در نظر داشت آنچه در نظریه پراگماتیسم تأکید می‌شود اجتناب از اقتباس معیار پیشینی در سنجش باوره‌ها است بلکه باورها را باید با تکیه بر آثارشان ارزیابی نمود. حال در حوزه دین علی‌رغم اینکه تأکید می‌شود به عنوان نمونه نماز در عمل آثاری را به دنبال دارد که مطابق پراگماتیسم موید اعتبار نماز می‌گردد اما فقدان این نقش در برخی نمازگزاران قادر نیست معیار پراگماتیسم را از بین ببرد. چرا که در این باره پاسخ‌های احتمالی می‌تواند متعدد باشد از جمله اینکه نماز این گونه نماز گزاران واجد ویژگی‌های اصلی نماز نبوده است.

نکته دیگری که درباره کاربرد نظریه پراگماتیسم در حوزه دین بویژه با نظر به ادبیات کلامی و فکری جهان اسلام باید در نظر داشت این است که بحث پراگماتیسم و کاربرد آن در حوزه دین نباید با یک بحث

۱ البته نکته‌ای که جا دارد بدان اشاره شود این است که نتیجه بخشی نماز و دعا در مرحله عمل همانند هر عمل دیگری دارای شرایطی است که با نظر به آن تحقق می‌یابد. در منابع اخلاقی و روایی این قبیل شرایط مورد توجه قرار می‌گیرند. آنچه که در این بخش مقاله مورد تأکید قرار می‌گیرد این است که قرآن هنگام توصیه به برخی اعمال یا باورها نتیجه بخشی عملی آنها را مورد استناد قرار می‌دهد.

مهم و رایج در اندیشه اسلامی به عنوان «رابطه ایمان و عمل» آمیخته گردد. در اندیشه اسلامی در کنار بحث چستی ماهیت ایمان، بحث رابطه آن با عمل نیز وجود دارد که منشاء بروز مختلف نزد متکلمین مسلمان گردیده است. (معروف الحسینی، ۳۰۶) گروهی مانند مرجئه اساساً منکر نقش عمل نسبت به حقیقت ایمان شده‌اند (ولوی، ۳۱۴/۲) و گروه‌های دیگر نظریات دیگری ارائه نموده‌اند. باید بخاطر داشت که بحث پراگماتیسم و کاربست آن در حوزه دین با بحث مذکور متفاوت است. این بحث در مقام ارزیابی و ارزشگذاری باورها و رفتارهاست و در واقع در حوزه معرفتش شناسی دینی قرار می‌گیرد اما بحث رابطه ایمان با عمل این گونه نیست. نظریه پراگماتیسم محدود به مقوله ایمان نیست بلکه نخست به طور عام در هر حوزه‌ای درباره باورها و رفتارها به عنوان یک معیار معرفی می‌شود سپس در گام بعد به طور خاص در حوزه دین در باره باورها و رفتارهای دینی بکار می‌رود.

مدل سلبی همخوانی میان پراگماتیسم و قرآن

مراد از شیوه سلبی این است که در قرآن کریم علاوه بر اینکه توجه به آثار عینی و ملموس یک باور معیار ارزیابی آن است همچنین بی‌خاصیت بودن و فقدان تأثیر و عدم ایفاء نقش در زندگی آدمی به واسطه تصدیق و پذیرش باوری معیار بی‌اعتباری آن در نظر گرفته می‌شود. البته در آیات بسیاری قرآن کریم ممکن است به نتایج و آثار آخروی باورها و رفتارها توجه نماید و این امر را عاملی در تشویق یا انذار انسان‌ها قرار می‌دهد. اما در شیوه ایجابی یا سلبی مراد آثار عینی و ملموس این جهانی باورها و رفتارهاست که مبنای ارزیابی قرار می‌گیرد. مهم‌ترین آیات در این زمینه عبارتند از: «وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنْ يَدْعُو مِنْ دُونِ اللَّهِ مَنْ لَا يَسْتَجِيبُ لَهُ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَهُمْ عَنْ دُعَائِهِمْ غَافِلُونَ»

و کیست گمراه‌تر از آن کس که به جای خدا کسی را می‌خواند که تا روز قیامت او را پاسخ نمی‌دهد و آنها از دعایشان بی‌خبرند (سوره احقاف آیه ۵)

چنانچه روشن است در آیه مذکور معبود قرار دادن هر چیزی که به درخواست‌ها قادر نیست جوابی دهد نوعی گمراهی در نظر گرفته شده است. گمراهی در آیه مذکور به معنای فقدان اعتبار و بی‌خردی باور و رفتار مورد بحث است. این آیه به طور آشکار قالبی از محاسبه و ارزیابی امور و باورها را در ذات خود ترویج می‌نماید. پرهیز دادن انسان‌ها از باورها و اموری که فاقد خاصیت در زندگی این جهانی یا آن جهانی انسان هستند به طور ضمنی دلالت آشکار دارد بر اینکه قرآن اصل پذیرش یا رد نمودن باورها و امور را با تکیه بر آثار آنها را به عنوان یک قالب و معیار ارزیابی پذیرفته است.

چنانچه در شیوه ایجابی بیان شد در این مورد نیز این قبیل آیات در بردارنده دو نوع مضمون متفاوت

هستند به نحوی که یکی به قالب و معیار ارزیابی باورها اشاره دارد و دیگری با تکیه بر چنان معیاری، نمونه‌ای از باورها را مورد سنجش و ارزیابی قرار می‌دهد. این دو مضمون را به این صورت می‌توان بیان نمود:

الف) توجه و تمسک به نتایج و آثار عینی و ملموس باورها و امور (مضمون معیار گرا)

ب) بررسی ارزش و اعتبار یک نمونه از باورها یا رفتارها بر اساس معیاری که اراده شده است. (مضمون مصداق گرا)

به عنوان نمونه در آیه زیر می‌توان توجه نمود: «وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَا يَخْلُقُونَ شَيْئًا وَهُمْ يُخْلَقُونَ»

و کسانی را که جز خدا می‌خوانند چیزی نمی‌آفرینند در حالی که خود آفریده می‌شوند (سوره نحل، آیه ۲۰)

بر اساس مضمون اول (الف) این آیه قدرت آفرینشگری را مبنای ارزیابی و محاسبه قرار می‌دهد و بر اساس مضمون دوم (ب) پرستش موجودی یا دعا از موجودی که فاقد معیار مذکور (قدرت آفرینشگری) اقدام نادرست در نظر گرفته می‌شود و مورد مذمت قرار می‌گیرد.

در آیات دیگر واژه‌های بکار گرفته شده نه تنها رویکرد کارکردگرایانه دارد بلکه خود واژه‌ها نیز بر تأثیر گذاری دلالت دارد. واژه‌های نفع و زیان از جمله این واژه‌ها هستند که در آیه زیر بکار برده شده است: «يَدْعُو مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنْفَعُهُ وَ مَا لَا يَضُرُّهُ وَ مَا لَا يَنْفَعُهُ ذَلِكَ هُوَ الضَّلَالُ الْبَعِيدُ»

به جای خدا چیزی را می‌خوانند که نه زبانی به او می‌رساند و نه سودش می‌دهد این است همان گمراهی دور و دراز (سوره حج، آیه ۱۲)

بر اساس این آیه دعا یا پرستش نمودن مبدائی که سود و زبانی را برای انسان حاصل نمی‌آورد ضلالت (گمراهی) است. صرف نظر از موضوعی که این آیه بدان می‌پردازد (مساله دعا یا پرستش) قالبی که در ارزیابی دعا و پرستش نسبت به یک مبدائی مورد استفاده قرار می‌گیرد قابل توجه است.

چنانچه دقت شود هر دو مضمون الف و ب در این آیه نیز بکار گرفته شده است. البته در زمان عصر نزول قرآن کریم جامعه‌ای که قرآن در آن نازل گردیده است دچار نوعی از باورها و رفتارهای شرک آمیز مانند عبادت و پرستش بت‌ها بوده است. لذا این نمونه‌ها در قرآن با نظر به نتیجه عملی مورد ارزیابی قرار گرفته است. البته نمونه‌های دیگری نیز در قرآن مورد توجه قرار می‌گیرد. در آیات قبلی از جمله سوره عنکبوت آیه ۴۵ در مورد نماز به عنوان امری که در نظام تشریع عبادی در رأس امور قرار دارد آنچه در رابطه با حقانیت و اعتبار آن مورد تمسک قرار می‌گیرد نتیجه عملی آن است و همین امر را مبنای تشویق و ترغیب

قرار می‌دهد. از این رو در دو آیه دیگر نیز که در ذیل می‌آید همچنان قرآن کریم مساله عبادت و دعا را در کانون توجه قرار می‌دهد و واژه‌هایی را که بر بی اعتباری و فقدان ارزش آن بکار می‌برد مبتنی بر واژه نفع و زیان است: «وَيَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنْفَعُهُمْ وَلَا يَضُرُّهُمْ وَكَانَ الْكَافِرُ عَلَىٰ رَبِّهِ ظَهِيرًا»

و غیر از خدا چیزی را می‌پرستند که نه سودشان می‌دهد و نه زیانشان می‌رساند و کافر همواره در برابر پروردگار خود همیش [شیطان] است (سوره فرقان، آیه ۵۵)

«يَدْعُوا لِمَنْ ضَرُّهُ أَقْرَبُ مِنْ نَفْعِهِ لَيْسَ الْمَوْلَىٰ وَلَيْسَ الْعَشِيرُ»

کسی را می‌خواند که زیانش از سودش نزدیکتر است و چه بد مولایی و چه بد دمسازی (سوره حج، آیه ۱۳)

تأمل در آیات مذکور چه به شیوه ایجابی و چه به شیوه سلبی نشان دهنده این نکته است که در ادبیات فکری قرآن کریم روح حسابگری در مواجهه با باورها و رفتارها تعبیه شده است و اساساً محاسبه بر اساس آثار و نتیجه عینی و ملموس باورها و هر امری که در نهایت متأثر از باورها است یک پارادایم فکری و رفتاری برای انسان در قرآن کریم محسوب می‌شود. یعنی مضمون اول (الف). عامل اصلی در این امر شاید این واقعیت باشد که غالب انسان‌ها دارای چنین خصوصیتی هستند و اگر غالب انسان‌ها به گونه‌ای آفریده شده باشند که در ارزیابی امور و باورها تابع خصلت محاسبه‌گری بر اساس نتیجه عینی و ملموس آن چیز باشند، طبیعی و بدیهی است که خالق هستی خود نیز در خطاب قرار دادن انسان‌ها و طرح مجموعه نظامی از باورها و رفتارها به چنین معیار عام و همگانی توجه نماید. این شیوه امتیازی که دارد این است که خود را از مهمترین نقدی که غالباً ایمان‌گرایان بر ضد تفکر عقل‌گرایی در حوزه ایمان مطرح می‌نمایند در امان نگه می‌دارد. زیرا بر اساس ایمان‌گرایی چون کی‌یر کگور عقل نمی‌تواند مبنای درست و مناسبی در ارزیابی ایمان محسوب گردد زیرا خاصیت حسابگری نظری عقل و شرایط این امر سبب می‌شود تا همگان در زندگی خود فرصت استفاده از آن را نداشته باشند و در واقع تفکر عقل‌گرایی در حوزه ایمان معیاری را پیش می‌نهد که همگان قادر به استفاده از آن نیستند چرا که معیشت و دغدغه‌های زندگی روزمره فراغت مورد نیاز برای این امر را فراهم نمی‌کند. اما در طرح و معیار پراگماتیستی به نظر می‌آید نه تنها چنین چالشی وجود ندارد بلکه اساساً خوی حسابگری عمل‌گرایانه متناسب با همگان است و دغدغه‌های زندگی روزمره مانعی برای بکارگیری آن نیست.

پراگماتیسم: فرصت یا تهدید

در این پژوهش تلاش شد تا ضمن بیان مختصر نظریه پراگماتیسم کاربرست ایجابی و سلبی آن در قرآن

کریم بیان شود. رویکر محقق در پژوهش حاضر این است که پراگماتیسم نه تنها تهدیدی بر ضد باورهای دینی نیست بلکه فرصتی در تبیین ارزش و نشان دادن اعتبار باورهای دینی است و البته در این رابطه اعتقاد نویسنده این است که این قالب در ارزیابی باورها در آیات قرآن کریم مورد استفاده قرار گرفته است. در توضیح این مساله توجه به نکات ذیل می‌تواند از ابهام آنچه نویسنده در مقاله حاضر قصد دارد مورد عرضه قرار دهد جلوگیری می‌نماید:

۱ - نمونه‌های ایجابی و سلبی‌ای که نویسنده بدان تمسک نموده است تا کاربست پراگماتیسم را در آیات قرآن نشان بدهد منوط به این امر نیست تا بیان نماید آیا اساساً قرآن کریم به نظریه مطابقت به عنوان نظریه‌ای در باره صدق اعتقاد دارد یا نه. اگر نظریه پراگماتیسم یک نظریه بشری در تعیین اعتبار باورها است نظریه مطابقت نیز همین وضعیت را دارد. قطعاً باور نویسنده این است که قرآن کریم به لحاظ هستی‌شناختی واقع‌گرایی را ارائه می‌نماید و بین پراگماتیسم به عنوان یک مکتب در تعیین اعتبار باورها و واقع‌گرایی هستی‌شناختی ناسازگاری وجود ندارد.

۲ - نکته دوم اینکه با نظر به نکته قبل کسی که به کاربست پراگماتیسم در آیات قرآن اعتقاد دارد مستلزم این نیست تا نظریه مطابقت را نفی نماید. بلکه فی نفسه می‌توان هر دو روش را در تعیین اعتبار باورها استفاده نمود. اما باید در نظر داشت که بین‌انگذازان مکتب پراگماتیسم نظریه عمل‌گرایی را در یک فضای بی‌اعتمادی نسبت به نظریه‌های معرفت‌شناختی‌ای اعم از نظریه مطابقت یا غیره که از قبل معیار صدق را معین می‌سازند مطرح شده‌اند. یعنی با توجه به بن بست‌های این نظریه‌ها، پراگماتیسم به عنوان یک راه برون رفت که از دچار شدن به شکاکیت و پوچ‌گرایی معرفت‌شناختی جلوگیری می‌نماید بوجود آمده است.

۳ - نکته سوم و آخر این مساله است که پذیرش نظریه پراگماتیسم به عنوان معیاری در تعیین ارزش باورها و یافتن کاربست آن در قرآن کریم به معنای این نیست که قرآن را بر یک مکتب بشری منطبق نموده‌ایم. چرا که قرآن به لحاظ زمانی قرن‌ها قبل‌تر از این نظریه بر پیامبر اکرم وحی شده است و فهم آن بوسیله مومنان می‌تواند به طور تدریجی بر یک فرایند زمانی رخ دهد. این فهم در انحصار کسی قرار ندارد. حال اگر بنیانگذازان این نظریه در جامعه غربی آن را مطرح نموده‌اند سبب نمی‌شود کاربست قرآنی این معیار که قرن‌ها قبل رخ داده است نوعی وابستگی وحی بر مکاتب بشری باشد. برای توضیح شاید این تمثیل به فهم مساله کمک نماید: دانشمندان علوم تجربی به حقایق زیادی در مورد جهان طبیعت دست یافته‌اند. اگر محقق علوم قرآنی وجود آموزه‌های علوم طبیعی را در آیات قرآنی نشان بدهد آیا این امر به معنی وابسته ساختن قرآن به علوم طبیعی است؟ پاسخ نویسنده منفی است اگر چه اعتقاد دارد که هر نوع

کشفی که دانشمندان علوم طبیعی بیان می‌نمایند نمی‌توان به سادگی آن را بر قرآن کریم تطبیق نمود چرا که دانش تجربی فرایند تدریجی را طی می‌کند. اما گاهی وضعیت متفاوت است و کشفی را دانشمندان علوم طبیعی بیان می‌نمایند و در قرآن کریم بدان تصریح شده است. حال آیا اذعان به وجود چنین آموزه‌ای در قرآن کریم نشانه نوعی وابستگی قرآن بر علم تجربی است؟ قطعاً پاسخ منفی است چرا که نزول قرآن به لحاظ زمانی قرن‌ها قبل تر از ظهور علم جدید رخ داده است. به عنوان مثال روزگاری در علم نزاع بر سر این بود آیا زمین دارای حرکت است یا ساکن؟ دیدگاه رایج و سنتی نزد دانشمندان بر ساکن بودن زمین دلالت داشته است تا اینکه در علم جدید دانشمندان به متحرک بودن زمین پی برده‌اند. محققان علوم قرآن نیز متوجه شده‌اند که در قرآن کریم آیاتی وجود دارد که بر حرکت زمین دلالت دارد: الذی جعل لکم الارض مهذا (سوره طه آیه ۵۳)

حال آیا پذیرش این مساله به معنای این نیست که قرآن را بر دانش تجربی تطبیق نموده‌ایم. امروزه محققان علوم قرآن از اعجاز علمی سخن می‌گویند خود در حال تبدیل به گرایش مستقل در قرآن پژوهی است.

خلاصه کلام اینکه به همین طریق در حوزه‌های علمی دیگر از جمله در مورد موضوع بحث این مقاله اگر کاربست پراگماتیسم (به عنوان یک نظریه نزد متفکران غربی) در قرآن کریم به معنای تطبیق قرآن بر یک مکتب بشری نخواهد بود.

نتیجه‌گیری

در طول تاریخ تلاش‌های فیلسوفان معرفت‌گرا برای نشان دادن امکان دسترسی بشر به معرفت و تمایز میان گزاره‌های معتبر و صادق از گزاره‌های کاذب و فاقد اعتبار بر تعیین معیاری از قبل معین شده تأکید داشتند و علی‌رغم اختلاف میان آنها در این نکته با یکدیگر اشتراک داشتند. عدم اجماع فیلسوفان معرفت‌گرا در نشان دادن راه و روش دسترسی انسان به معرفت و اوج‌گیری اختلافات معرفت‌شناختی سبب شد تا یکی از نظریه‌های جدید به نام پراگماتیسم در تاریخ فلسفه پدید آید که در بر دارنده میزان و معیار جدید و متفاوتی در ارزیابی و سنجش باورها بود. این معیار، معناداری مفاهیم یا گزاره‌ها را نه از طریق ارائه یک معیار کلی - پیشینی و تطبیق آنها با معیار بلکه در نتیجه عملی آنها جستجو می‌کند. در این پژوهش تلاش شد تا بیان گردد اگر تفکر پراگماتیستی به عنوان میزان و معیار سنجش باورها در حوزه دین و باورهای دینی مورد استفاده قرار گیرد آیا از آزمون پراگماتیستی پیروز بیرون می‌آید؟ در این پژوهش نویسنده پاسخ این پرسش را با توجه به آیات قرآنی دنبال نموده است و تلاش‌ها برای نشان دادن این پاسخ بود که آیات بسیاری

در قرآن کریم در سنجش باورها آهنگ پراگماتیستی دارد. با توجه به فرضیه تحقیق، پژوهش حاضر به این نتیجه رسید که تفکر پراگماتیستی با کنار نهادن معیارهای معرفت شناختی موجود، در ارزیابی و سنجش باورها و طرح نهادن میزان پراگماتیستی نه تنها تهدیدی برای دغدغه معرفت شناختی قرآن نیست بلکه در قرآن کریم آیات متعددی وجود دارد که به دو شیوه ایجابی و سلبی چنین معیار و میزانی را در سنجش و ارزیابی باورها بکار می گیرد. نمونه هایی که در قرآن به طور آشکار از چنین معیاری استفاده شده است ناظر به مساله عبادت و پرستش است که یکی از محوری ترین غایات دین است. همچنین در مورد سنجش اعتبار ذکر، نماز و بی اعتباری شرک به معیار پراگماتیستی تمسک گردیده است و از طریق آثار و نتیجه ای که از خود بجا می گذارند ارزش و اعتبار آنها مطرح گردید.

منابع

- بازرگان، مهدی، *اسلام و پراگماتیسم*، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۲۸.
- _____، *بعثت و ایدئولوژی*، شرکت انتشارات قلم، ۱۳۴۳.
- جیمز، ویلیام، *دین و روان*، ترجمه مهدی قائمی، چاپ دوم، دارالفکر، قم، ۱۳۶۷.
- معروف الحسنی، هاشم، *شیعه در برابر معتزله و اشاعره*، ترجمه سید محمد صادق عارف، بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس، مشهد، ۱۳۷۱.
- مهدوی آزادبنی، رمضان، *مبانی معرفتی عصر جدید و پسا مدرن*، تهران، جهاد دانشگاهی، ۱۳۹۵.
- نصر، حسین، *اسلام سنتی در دنیای متجدد*، ترجمه محمد صالحی، تهران، دفتر پژوهش و نشر سهروردی، ۱۳۶۸.
- نصر، ولی رضا، «پراگماتیسم اسلامی»، *مجله بازتاب اندیشه*، سال ۱۳۸۶، شماره ۹۳.
- _____، *اسلام و دموکراسی*، ترجمه علی نصیری، تهران، دانشگاه تهران، ۲۰۰۸.
- ولوی، علی محمد، *تاریخ علم کلام و مذاهب اسلامی*، بی جا، انتشارات بعثت، ۱۳۶۷.
- Pastin, marks, "The need for epistemology: problematic realism defended", in *justification and knowledge*, (ed) George Pappas, London: England, 1979
- Pappas, George, "epistemology", 1998, in *Rutledge encyclopedia of philosophy*, (ed) Edward Craig, London and new York
- Barry, brian, James, William, in *Rutledge encyclopedia of philosophy*, vol:5, London and new York, 1998.
- Ayer, J., *Aphilosophy in the twentieth century*, London: university paperbacks, 1982.



Essays in

Philosophy and Kalam

Vol. 51, No. 2, Issue 103

Autumn & Winter 2019 - 2020

DOI: <https://doi.org/10.22067/philosophy.v51i2.76178>

جستارهایی در

فلسفه و کلام

سال پنجاه و یکم، شماره ۲، شماره پیاپی ۱۰۳

پاییز و زمستان ۱۳۹۸، ص ۲۷۳-۲۵۳

عدم به مثابه علت در فیزیک ارسطو*

دکتر ذوالفقار همتی^۱

استادیار دانشگاه تبریز

Email: Hemmati@tabrizu.ac.ir

سمیه رفیقی

دانش آموخته دکتری دانشگاه تبریز

Email: rafigiph@yahoo.com

چکیده

از مسائلی که در دوران باستان ذهن بسیاری از متفکران را به خود مشغول داشته بود، مسئله تغییر، کون و فساد و نقش مبادی در این فرایندها بود. مواضع برخی فیلسوفان نخستین به تناقضاتی هم چون انکار حرکت و هرگونه تقرر در موجودات منجر شده بود؛ اما ارسطو طبیعت را در معرض حرکت می داند و با وجود اینکه ماده و صورت را به عنوان مبدأ و علت اصلی هرگونه ایجاد و تغییری در نظر می گیرد، همچنین عنصر سومی با عنوان «عدم» را نیز برای تغییر و کون و فساد در طبیعت ضروری دانسته و از این طریق معمای قدیمی فوق را حل می کند. چنانکه مشهور است، ماده و صورت در میان علل چهارگانه ارسطو قرار دارند ولی علیرغم مطالب صریح درباره عدم، این مورد جزو علل نیست؛ درحالی که بررسی نقش آن نشان می دهد که می توان آن را نیز به مثابه نوعی علت در نظر گرفت، زیرا زمینه را برای ایجاد و تغییر اشیاء فراهم می آورد. در این مقاله می کوشیم با بررسی نقش عدم در طبیعت نشان دهیم که بدون آن پیدایش و تغییر در موجودات ممکن نیست و در واقع نوعی علت است.

کلیدواژه‌ها: مبادی، علت، عدم، ماده و صورت، قوه و فعل.

*. مقاله پژوهشی؛ تاریخ وصول: ۱۳۹۷/۰۸/۰۱؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹۹/۰۲/۲۲.

۱. نویسنده مسئول

Privation as a Cause in Aristotle's Physics

Dr. Zulfaqar Hemmati

Assistant Professor, University of Tabriz

Somayeh Rafiqi

PhD graduate from University of Tabriz

Abstract

One of the issues that occupied the minds of many thinkers in ancient times was the issue of change, generation and corruption, and the role of principles in these processes. The positions of some early philosophers led to contradictions such as the denial of motion and any stability in existents. Aristotle, however, considers nature to be subject to motion, and although he considers matter and form as the source and main cause of any creation and change, he also considers a third element called "privation" necessary for change and generation and corruption in nature. In this way, he solves the old puzzle above. As it is well known, matter and form are among Aristotle's four causes; but in spite of the explicit statements about privation, it is not considered as a cause, while the study of its role shows that it can also be considered as a kind of cause, because it provides the basis for the creation and change of objects. In this article, by examining the role of privation in nature, we try to show that without it, creation and change in existents is not possible and in fact it is a kind of cause.

Key Words: Principles, Cause, Privation, Matter and Form, *Potentia and Actus*

مقدمه

مبحث تغییر، حرکت و علیت از جمله موضوعاتی است که ارسطو در فلسفه خود به آنها توجه بسیار می‌کند. اگرچه ارسطو نخستین کسی نبود که این مباحث را در جهان پیرامون ما مطرح کرده است. پیش از وی نیز تحقیق در جهان طبیعی، شامل مسائل مرتبط با تغییر در پدیده‌های طبیعی و علل آنها بود. افلاطون در فایدون خاطرنشان می‌سازد آنچه تحقیق در طبیعت نامیده می‌شود عبارت است از، «تحقیق درباره علل هر چیزی، چرا هر چیزی به وجود می‌آید، چرا از بین می‌رود و چرا وجود دارد» (افلاطون، ۹۶). در این سنت تحقیقی، پژوهش درباره علیت، در پاسخ به سؤال «چرایی» مطرح می‌شد؛ ارسطو هم در فیزیک و هم در مابعدالطبیعه این سنت را ادامه می‌دهد و بر این باور است برای اینکه بتوانیم به شناخت کاملی درباره شیء دست یابیم، باید مبدأ و علل بوجود آورنده آن را بشناسیم.

طبیعت در نظر ارسطو شامل تمام اشیاء فیزیکی است که در معرض حرکتند و حرکت در معنای وسیع شامل بوجود آمدن (کون) و از میان رفتن (فساد) نیز است.^۱ او در فیزیک علت فرایندهای طبیعی تغییر و کون و فساد را بررسی می‌کند. ارسطو بر این باور است که برای شناخت کون و فساد و هم‌چنین هر نوع تغییری، باید چرایی آن را درک کنیم و این به معنای «شناخت نخستین علت آن است» (ارسطو، مابعدالطبیعه، ۱۹۴). پس علت را می‌توان در قالب گزاره‌ای بیان کرد که «مسئله «چیستی»، «چرایی» و نیز وجود شیء و نیز نحوه تغییر و حرکت آن را توضیح می‌دهد» (Leth, 7).

ارسطو در آغاز کتاب فیزیک، علیت را در قالب مبحث مبادی مطرح می‌کند و تأکیدش بر علت مادی و صوری است.^۲ از نظر ارسطو باید شماری مبادی بنیادین در طبیعت وجود داشته باشد که بتوان بر اساس آنها فرایندهای طبیعی، حرکت و انواع تغییر را توضیح داد. اما مبادی چیستند و اشیاء چگونه از آنها به وجود می‌آیند؟ فیلسوفان نخستین به این موضوع توجه بسیار داشتند. این فیلسوفان عمدتاً مادی‌مذهب و اهل طبیعت بودند و نظر آنها درباره مبادی نیز از این آب‌شخور نشأت می‌گرفت. آن‌ها مبادی را یا از اضداد می‌دانستند؛ مثل عشق و نفرت و یا نوعی ماده اولیه (رأس، ۶۲).

ارسطو در این موضوع ضمن ارائه نظر خود، در صدد است به ایرادهای مطرح شده توسط فیلسوفان پیشین، از جمله پارمنیدس هم جواب دهد. پارمنیدس می‌گفت جهان به وجود نیامده است و هر ایجاد

۱. از نظر ارسطو موجودات و اجسام طبیعی دو دسته‌اند. گروهی ساخته طبیعتند و مبدأ و علت حرکت را به صورت درونی دارا هستند؛ اما مصنوعات و محصولات حاصل از آنها نیز از طریق ماده خود، که جسمی طبیعی است، دارای چنین مبدایی هستند. مثلاً تخت مبدأ حرکت درونی ندارد اما چون تخت از چوب ساخته شده، دارای محرک است (کاپلستون، ۳۶۵). اگرچه برای اجسام محرک خارجی نیز ضروری است.

۲. گویی غایت و فاعل امری خارج از طبیعت هستند؛ در سنت فلسفه اسلامی نیز علل به دو بخش داخلی یا علل قوام و خارجی تقسیم شده‌اند.

توهم است. بنابر باور او، نه چیزی به وجود می‌آید و نه از بین می‌رود. ارسطو با بررسی نظریه مبادی و علل اشیاء، می‌کوشد نحوه به وجود آمدن و تغییر را تبیین کند و به این ایراد معماگون الثانیان نیز پاسخ گوید. او اگرچه دیدگاه پیشینیان درباره اضداد بودن مبادی را می‌پذیرد، اما نظریه خاص خود را، که تعداد مبادی محدود و عبارت از ماده^۱ و صورت^۲ است، بیان می‌کند و در ضمن عنصر سومی به نام «عدم»^۳ هم به آنها می‌افزاید. در ادامه مقاله روشن خواهد شد که منظور او از عدم، عدم مطلق نیست که در مقابل وجود قرار دارد؛ زیرا او نیز درباره عدم مطلق با الثانیان موافق است که چیزی از لاوجود به وجود نمی‌آید. بلکه معنایی که او از عدم منظور می‌کند، «عدم نسبی» است که این نوع عدم، «قابلیتی را در جوهر می‌گنجاند و از این طریق در جوهر سکنی می‌یابد» (Bechler, 70). در واقع، عدم نسبی به مثابه صفتی همراه ماده یا زیرنهاد حضور دارد. بنابراین از نظر ارسطو، برخلاف موضع پارمنیدس، اشیاء دائماً در حال تغییر و به وجود آمدن و از میان رفتن هستند و دلیل آن نیز این است که آنها از موادی ترکیب شده‌اند که می‌توانند صورت‌های نوینی بپذیرند. اما این امر، نه از عدم مطلق، بلکه از عدم نسبی که همان فقدان صفتی در ماده است، بوجود می‌آید. پس در فرایند این ایجاد، علاوه بر ماده و صورت، عدم نیز دخیل است.

ارسطو در فلسفه خود از جمله فیزیک، ماده و صورت را اجزاء اصلی تشکیل‌دهنده هر چیزی و از علل آنها بر می‌شمارد، اما عدم، باوجود نقشش در امر تغییر و بوجود آمدن، جایی در میان علل ارسطو پیدا نمی‌کند و در فلسفه وی، بصورت پررنگ و برجسته مطرح نمی‌شود. این در حالی است که او در مابعدالطبیعه نیز از عدم به مثابه علت سخن گفته است: «علل و مبادی سه تا هستند: دو تا اضدادند که یکی مفهوم و صورت است و دیگری عدم و سومی ماده است» (ارسطو، مابعدالطبیعه، ۱۰۶۹). حال سوالی که اینجا مطرح می‌شود این است: آیا در فیزیک و طبیعت، می‌توان عدم را که در ایجاد اشیا و تغییر آنها مؤثر است، به مثابه علت در نظر گرفت؟ در این مقاله می‌کوشیم به این سؤال پاسخ دهیم. برای نیل به این هدف، ویژگی‌های مبادی پدیدآورنده اشیاء را از نظر ارسطو بررسی می‌کنیم.

دلایل ارسطو بر مبادی بودن اضداد

ارسطو دیدگاه فیلسوفان پیشین را که می‌توان اضداد را به عنوان مبدأ در نظر گرفت، می‌پذیرد. او در یک تقسیم‌بندی سه‌گانه، تقریباً عقاید اغلب نحله‌های فکری قبل از خود را بیان می‌کند و می‌گوید: «چه آنان که موجود را واحد و نامتحرک می‌دانند، چه آنان که به تکاثف و تخلخل معتقدند و اتمیان که به ملاء و خلاء

۱. Hole

۲. Morphe/ Eidose

۳. privation

قائلند» (ارسطو، فیزیک، 188a). به اضداد بودن مبادی معتقدند. در این میان برخی از این فیلسوفان به اضداد اولیه توجه دارند و پاره‌ای به اضداد ثانوی،^۱ البته، «تمایز میان این اضداد گاهی اوقات با حواس شناخته می‌شود (اضداد ثانوی) و گاهی با تعریف و بیان» (اضداد اولیه) منظور این است که کلیات با تعریف قابل شناخت هستند، ولی ما امور جزئی را از طریق حواس می‌شناسیم (Charlton, 65). در این میان، بعضی گرم و سرد یا تر و خشک را علت به وجود آمدن چیزها قلمداد می‌کنند و بعضی دیگر فرد و زوج یا مهر و کین را.

منظور ارسطو از وحدت‌گرایان، یقیناً پارمیندس است؛ شاید برای برخی اضداد دانستن مبادی از سوی او نسبت به دیگر متفکران، مسئله‌ای غامض باشد؛ زیرا پارمیندس به وحدت موجود قائل است. اما توجیه و تبیین این نکته از این قرار است که پارمیندس نیز گرم و سرد را ذیل آتش و خاک و جزء مبادی می‌شمارد و مبادی نیز ضد هم هستند. منظور ارسطو از معتقدین به تکاثف و تخلخل نیز آناکساگوراس است که اضداد بودن مبادی در نظر این متفکر، امری روشن است. منظور ارسطو از اتمیان که در ادامه همین فقره آمده، دمکریتوس است که او را نیز قائل به اضداد بودن مبادی می‌داند و می‌گوید: خلاء و ملاء در نظر دمکریتوس یکی وجود و دیگری لاجود است؛ حتی به عقیده او، اختلاف و وضع و شکل اجناسی هستند که انواع آنها اضدادند، مثلاً پایین و بالا، پیش و پس و.... بنابراین ارسطو هم‌داستان با فیلسوفان پیش از خود، اضداد را مبادی می‌داند و نظرات آنها را می‌پذیرد.

استدلال دوم، مبتنی بر استنتاج است. ارسطو می‌گوید: در طبیعت نه چیزی بر حسب اتفاق ایجاد می‌شود و نه به چیزی دیگر مبدل می‌گردد، بلکه یک شیء همواره با از اضداد به وجود می‌آید و یا از چیزی واسطه میان آنها. این امر فقط آموزه‌ای تجربی درباره نظم جهان نیست، بلکه آموزه‌ای کاملاً منطقی است که بر اساس آن، هر تغییری در درون محدوده معینی صورت می‌گیرد. مثلاً «هنرمند» از «نه‌هنرمند» و «غیرهنرمند» پدید می‌آید، ولی نه از هر چیزی که غیر از هنرمند است، بلکه از «بی‌هنر» پدید می‌آید یا از حالتی که واسطه میان آن دو باشد» (ارسطو، فیزیک، ۱۸۸). این شیوه را می‌توان یکی از روش‌های ارسطو برای درک نوع شیء یا مقوله‌ای که تغییر در آن روی می‌دهد، محسوب کرد (Charlton, 65). توجه ارسطو به این امر، باعث می‌شود تا او از برخی از پیشاسقراطیان و افلاطون متمایز باشد. تمایز او از پیشاسقراطیان در این است که ارسطو برخلاف آنها به ایجاد اشیاء از مبادی متضاد اما مشابه معتقد است و بر این اساس بحث را از حوزه تجربی به قلمرو فلسفی منتقل می‌سازد و تأکید او بر این امر که سفید فقط از سفیدی، البته حالت متضاد آن به وجود می‌آید، او را از افلاطون متمایز می‌سازد.

۱- فرق اضداد اولیه و ثانویه در ادامه همین مقاله و دلیل چهارم تعداد مبادی آمده است.

پس تا اینجا دیدیم که مبادی اضداد هستند؛ آکویناس دلایل ارسطو بر مبدأ بودن اضداد را چنین خلاصه کرده است: ۱- اضداد از چیزهای دیگر پدید نمی‌آیند، ۲- اضداد از همدیگر هم پدید نمی‌آیند، ۳- همه اشیاء از آنها به وجود می‌آیند (Aquinas, 43). از آنجایی که این امور فقط در مورد اضداد اولیه صدق می‌کند، بنابراین می‌توان آنها را به مثابه مبادی در نظر گرفت. اینک می‌خواهیم تعداد این مبادی را بررسی کنیم.

تعداد مبادی

ارسطو پس از اثبات مبادی بودن اضداد، مبحث تعداد مبادی را مطرح می‌کند. از نظر او، مبادی نه واحد هستند و نه نامتناهی. او برای اثبات واحد نبودن مبادی می‌گوید: «مبدأ ممکن نیست واحد باشد؛ زیرا ضدی واحد وجود ندارد» (ارسطو، فیزیک، 188b). گفتیم که چون ارسطو اضداد را از مبادی می‌داند، لذا معتقد است ممکن نیست که ضد واحد باشد، بلکه همیشه بایستی طرف مقابلی نیز وجود داشته باشد. این موضوع، امری بدیهی است. اما دلایل متناهی و محدود بودن مبادی از نظر ارسطو را می‌توان به شرح زیر بیان کرد:

۱. مبادی ممکن نیست بی‌شمار باشند، زیرا در این صورت هستی قابل شناخت نخواهد بود. در توضیح این مطلب لازم است اشاره کنم ارسطو در کتاب اول مابعدالطبیعه بهترین نوع شناخت را، شناخت به مبادی و علل اشیاء قلمداد می‌کند، بر این اساس، برای شناخت بهتر یک چیزی باید اصول، مبادی و علل آن را شناخت. روشن است که شناخت علل نامتناهی از توان آدمی بیرون است. در واقع، «نامتناهی، ناشناختی است و اگر مبادی هم نامتناهی باشند، ناشناختی خواهند بود. پس اشیائی هم که از آنها به وجود می‌آیند، ناشناختی بوده، در نتیجه جهان غیرقابل شناخت خواهد بود» (Aquinas, 48). این مطلب در کتاب فیزیک فقره 188 a نیز آمده است که بر اساس آن، چیزی که از حیث کثرت یا اندازه نامتناهی باشد از لحاظ کمیت نمی‌توان آن را شناخت. همچنین، اگر از جنبه تعداد نوع نامتناهی باشد، از لحاظ کیفیت ناشناختی خواهد بود. از همین رو، اگر مبادی نیز از لحاظ کثرت و نوع نامتناهی باشند، اشیائی که از آنها پدید می‌آیند، غیرقابل شناخت خواهند بود.

۲. دلیل دوم ارسطو در باره محدود بودن مبادی چنین است: در هر جنسی یک ضد وجود دارد و جوهر هم یک جنس است. توماس این دلیل مختصر ارسطو را بسط داده و می‌نویسد: «همان‌طور که قبلاً اثبات شده است، مبادی باید از اضداد اولیه باشند و اضداد اولیه به جنس اول که جوهر است، وابسته هستند. از آنجایی که جوهر یک جنس است فقط می‌تواند یک ضد داشته باشد. لذا با توجه به طرف مقابل مبادی

نمی‌توانند بی‌شمار باشند» (Ibid).^۱

۳. ارسطو مبحث فوق را طوری خاتمه می‌دهد که می‌توان آن را به عنوان دلیل مستقل به حساب آورد: «وقتی تعداد مبادی متناهی برای پدید آمدن اشیاء کافیهست، دیگر لزومی ندارد که برای علل پدید آمدن اشیاء به دنبال اصول نامتناهی برویم» (ارسطو، فیزیک، 189b). به اصطلاح فیزیک‌دانان امروزی، طبیعت از راه ساده عمل می‌کند و از همین روست که ارسطو مبادی متناهی امپدوکلس را به علل نامتناهی آناکساگوراس ترجیح می‌دهد. در واقع به بیان رأس، «جایی که ممکن باشد تبیین ساده از تبیین پیچیده بهتر است» (رأس، ۱۱۰).

۴. اما دلیل چهارم ارسطو: «بعضی از اضداد اصلی‌تر و آغازین‌تر از اضداد دیگرند و این‌ها نخستین بار از آنها پدید می‌آیند - مانند تلخ و شیرین و سفید و سیاه - در حالی که مبدأ باید به حالت مبدأ باقی بماند» (همو، 189a). از بیان ارسطو واضح است که منظور او این است که اضداد ثانویه از اضداد اولیه پدید می‌آیند و نباید آنها را به مثابه مبدأ در نظر گرفت. توماس می‌گوید: «اگر مبادی اضداد و نامتناهی باشند ضروری است که همه اضداد مبادی باشند، اما این امر به دو دلیل ممکن نیست: ۱- زیرا مبادی باید اضداد اولیه باشند، اما همه اضداد، اولیه نیستند و بعضی پیشین‌تر از بعضی دیگر هستند. ۲- اینکه اضداد نباید از همدیگر پدید آیند، اما بعضی از اضداد از همدیگر پدید می‌آیند، مانند تلخ که از شیرین و سیاه از سفید پدید می‌آیند» (Aquinas, 48). این موارد چون اضداد ثانویه هستند می‌توانند از هم پدید آیند؛ البته در اینجا باید توجه داشت که این پدید آمدن از همدیگر نیز تنها در صورتی امکان‌پذیر است که موضوعی در کنار اضداد در نظر گرفته شود. به این دلیل است که چیز سفید بعداً سیاه می‌شود، اما خود سفیدی هرگز سیاه نمی‌شود (Ibid, 88). پس اضداد اولیه از هم پدید نمی‌آیند اما این امر در اضداد ثانویه ممکن است.

بنابراین ارسطو پس از اثبات محدود بودن مبادی، از لزوم وجود مبدئی به عنوان زیرنهاد^۲ و موضوع برای اضداد سخن می‌گوید^۳ و به این منظور سه دلیل ارائه می‌دهد: نخست، اگر مبادی متضاد را به مثابه

۱. قبلاً گفتیم جوهر ضد ندارد. این سخن بدین معنی است که جوهر کامل مرکب از ماده و صورت، ضد ندارد اما از جهت صورت، دارای ضد است (فقدان صورت مثبت) یعنی «شدن» عبارت از «شدن» ماده‌ای است که صورت الف را ندارد (صورت منفی) و به سمت آن حرکت می‌کند (صورت مثبت). برای روشن شدن مطلب به این نکته اشاره کنم که ارسطو گاهی از عدم به عنوان صورت یاد می‌کند، منظورش صورت منفی و فقدان صورتی است که ماده پس از «شدن» می‌تواند کسب کند (193a).

۲. Substrate

۳. لازم است در اینجا به این نکته توجه داشته باشیم که ارسطو در این مرحله هنوز درباره طبیعت مبادی سخنی نگفته است و فقط می‌خواهد تعداد آنها را مشخص کند. او در ادامه بحث خود مشخص می‌کند که منظور او از زیرنهاد همان ماده است. اضدادی هم که به عنوان مبدأ در نظر می‌گیرد یکی آن چیزی که تغییر می‌پذیرد و یا بنا به قول ارسطو، می‌شود و در واقع، عدم و ضد دوم نتیجه این تغییر یا کون یا همان صورت است.

خصایصی چون تکاثف و تخلخل و یا عشق و نفرت در نظر بگیریم، آن‌ها نخواهند توانست بر همدیگر تأثیر بگذارند، مگر اینکه شیء سومى نیز باشد که تأثیر بر روی آن صورت بگیرد.

دلیل دوم بر لزوم موضوع و زیرنهاد در اضداد چنین است: اضداد جوهر شیء و موجودات نیستند و می‌دانیم جوهر، ضد جوهر نیست. اگر اضدادی چون گرمی و سردی، غلظت و تکاثف جوهر را تشکیل دهند، غیر جوهر مقدم بر جوهر خواهد بود. چون غیر جوهر، همان عرض هستند، در نتیجه، مبادی جوهر، اعراض خواهند بود. اما اگر اعراض به عنوان مبادی باشند، پس مقدم بر جوهر خواهند بود و این امر غیر ممکن است، زیرا «جوهر در ذات خود مقدم است» (Philoponus, 84). از سوی دیگر مبدأ نباید محمول موضوعی باشد، زیرا اگر مبدأ را محمول در نظر بگیریم، برای خود این مبدأ، مبدئی دیگر وجود خواهد داشت زیرا موضوع مقدم بر محمول و شرط وجود آن است، از این رو می‌گوید: «موضوع مبدأ است و مقدم بر محمول خود» (ارسطو، فیزیک، 189a).^۱ بدین ترتیب به وجود یک موضوع و زیرنهاد در مبادی صحنه می‌گذارد.

برای وضوح بیشتر باید اشاره کنم ارسطو تأثیر دو ضد بر یکدیگر را مشکل می‌داند و با ارائه مثالی می‌پرسد سفیدی چگونه می‌تواند بر سیاهی اثر بگذارد و آن را به سفیدی تبدیل نماید؟ جواب این است که این امر ممکن نیست، زیرا سیاهی مفروض هنوز بالفعل وجود ندارد (جانکار، ۸۹). پس، به ناچار باید همانند فیلسوفان نخستین به موضوعی قائل شویم که تغییر در آن موضوع و زیرنهاد انجام شود. اما این موضوع عناصر چهارگانه هم نیستند.^۲ ارسطو پس از بحث‌های مفصل نتیجه می‌گیرد که مبادی بیش از سه نیستند که عبارتند از یک زیرنهاد برای منفعل شدن و دو ضد. زیرا اگر چهار مبدأ داشته باشیم یعنی دو جفت ضد، پس هر جفتی به مبدأ دیگری به عنوان طبیعت واسطه این جفت نیاز خواهد داشت که در این صورت نه چهار مبدأ، بلکه شش مبدأ خواهیم داشت. از طرف دیگر اگر مبادی در هر جفت بتواند بدون مبدأ سوم از همدیگر اشیا را ایجاد کنند، یکی از جفت‌ها زائد خواهد بود. البته باید توجه داشت که ضد نمی‌تواند بر روی ضدی دیگر تأثیر بگذارد. منظور ارسطو این است که یک ضد با تأثیر بر روی ماده‌ای که توسط ضد دیگر مشخص می‌شود، محصول جدیدی به وجود می‌آورد (Ross, 491). بنابراین، در هر

۱. البته باید توجه داشت که دو استدلال اخیر ارسطو اثبات نمی‌کنند که علاوه بر اضداد بایستی شیء زیراستاده‌ای نیز وجود داشته باشد، اما نشان می‌دهند که اشیائی که به دنبال مبادی آنها هستیم جوهر هستند و اضداد نامعینی چون گرمی و سردی را نمی‌توان به مثابه مبادی در نظر گرفت.

۲. ارسطو در ابتدای کتاب اول فیزیک در بررسی نظر فیلسوفان طبیعی پیش از خود، می‌گوید: حتی آنها هم فقط سه عنصر (آب، هوا و آتش) را جزو مبادی می‌دانستند و هیچ کس خاک را جزو مبادی تلقی نمی‌کند؛ ارسطو خود عقیده دارد چون این چهار عنصر حاوی دو جفت ضد هستند پس موضوع غیر از این‌هاست (189a) رأس در تفسیر این مطلب می‌گوید مثلاً هوا بالا می‌رود و خاک میل به مرکز زمین دارد.

تغییری یک جفت ضد و یک زیرنهاد خواهیم داشت.^۱ ارسطو با اثبات تعداد مبادی، وارد مبحث ماهیت آنها می‌شود.

ماهیت مبادی

همان‌طور که در بالا دیدیم، ارسطو مبادی را شامل یک جفت ضد و یک زیرنهاد محسوب می‌کند و به بررسی ماهیت آنها می‌پردازد و برای اینکه بتواند به طور دقیق به این مسئله پاسخ گوید، «به وجود آمدن»^۲ را به طور کلی بررسی می‌کند؛ در نظر او شناخت کلیات همواره مقدم بر امور جزئی است و از این طریق می‌کوشد عوامل مشترک تمامی ایجادها و ماهیت دقیق آنها را مشخص سازد. وی به وجود آمدن را در دو گروه بررسی می‌کند: نخست، این امر باعث ایجاد تغییر در اعراض می‌شود که استحاله^۳ را می‌توان نمونه‌ای از آن دانست و دوم، تغییری که به منظور کسب صورت جدید انجام می‌گیرد (Charlton, 73). به این منظور نه تنها درباره «به وجود آمدن» ذاتی، بلکه در خصوص «به وجود آمدن» صفات نیز تحقیق می‌کند و این امر را نه فقط در مورد امور بسیط، بلکه درباره امور مرکب نیز در نظر می‌گیرد (ارسطو، فیزیک a190).

ارسطو توضیح خود درباره به وجود آمدن به طور کلی را با چند مثال شروع می‌کند که مشهورترین آنها عبارتند از: الف: انسان، هنرمند می‌شود، ب: بی‌هنر، هنرمند می‌شود، ج: انسان بی‌هنر، انسان هنرمند می‌شود. از این مثال‌ها دو مورد نخست به امور بسیط مربوط می‌شوند و مثال سوم به امور مرکب. اما درباره مثال‌های بسیط توجه به این نکته لازم است که در مورد مثال نخست، فقط می‌توانیم بگوییم که «انسان هنرمند می‌شود» اما هرگز نمی‌توانیم بگوییم «از انسان بی‌هنر می‌شود». در حالی که در مورد مثال سوم، نه تنها می‌گوییم که «این شیء، فلان شیء می‌شود» یعنی انسان هنرمند می‌شود بلکه هم چنین می‌گوییم «از این شیء می‌شود». یعنی از انسان بی‌هنر بوجود می‌آید. در واقع، «وقتی می‌گوییم که «این شیء فلان می‌شود» سخن ما یک بار بدان معنا است که خود شیء باقی می‌ماند و از بین نمی‌رود [مثال اول]. و بار دیگر، این معنی را می‌دهد که خود شیء باقی نمی‌ماند [مثال دوم]» (همو). پس مثال نخست یک معنی دارد، یعنی انسان ثابت است، وقتی هم که هنرمند شد، باز هم انسان است. در مثال دوم نیز یک معنی دارد،

۱. فیلوپونوس استدلال ارسطو بر سه تایی بودن مبادی را از نوع برهان خلف محسوب می‌کند که در آن نمی‌توان به طور مستقیم به اقامه برهانی برای اثبات امری پرداخت و به تفصیل استدلال ارسطو را بر مبنای این برهان مورد بحث قرار داده است. برای مطالعه بیشتر ببینید: Philoloponus (2014), *On Aristotle Physics 1.4-9*, pp.84-86

۲. Coming to be

۳. Alteration

فقط در این مثال، چیزی از موضوع، (بی هنر) باقی نمی ماند یعنی هنرمندی جایگزین بی هنری می شود و بی هنری از میان می رود.

ارسطو از مثال های اول و سوم چنین نتیجه می گیرد که در هر ایجاد همواره چیزی به عنوان زیرنهاد یا موضوع وجود دارد، یعنی چیزی که «می شود». در واقع، همواره باید چیزی باشد که متحمل فرایند تغییر شود که گاهی ماده و در مثال هایی همچون «هنرمند»، انسان است. البته تعدادی از مفسرین ماده و عدم را، با هم، به عنوان زیرنهاد تلقی می کنند؛ به نظر آنها، در واقع ماده و عدم یکی هستند و اندیشه آنها را به عنوان دو مورد جداگانه تمیز می دهد. به عبارت دیگر زیرنهاد تغییر از نظر تعداد یکی است، اما از لحاظ صورت متفاوت است،^۱ و عدم در ماده قرار دارد و وجهی از آن است. در تغییرات از یک سو، عنصری داریم که در طول فرایند تغییر ثابت باقی می ماند، و از سوی دیگر عنصری که با صورت تقابل دارد (عدم)، باقی نمی ماند و جای خود را به عنصر بعدی (صورت) می دهد. بنابراین عدم، وجهی از زیرنهاد است که با صورت تقابل دارد از بین می رود، اما ماده ثابت است.

ارسطو پس از طرح این تمایزات بر اساس مثال ها روشن می کند که «انسان هنرمند می شود» به استحاله مربوط می شود، چون انسان باقی است فقط یکی از صفات او عوض شده است. در ادامه این مطلب، از مثال مجسمه برنزی بهره می برد که بر اساس آن، مجسمه از فلز ساخته می شود. در این فرایند چیز جدیدی که همان مجسمه باشد به وجود می آید. در واقع، در این فرایند با ایجاد شیء جدیدی مواجه می شویم. ارسطو برای بیان تمایز میان این دو نوع تغییر (استحاله و به وجود آمدن) خاطرنشان می سازد که در مورد شیء ای که در طی تغییر باقی می ماند و از میان نمی رود به جای اینکه بگوییم «از فلز مجسمه ایجاد می شود» می گوییم «فلز، مجسمه می شود» یا «انسان هنرمند می شود». ولی در کون، یعنی آنجا که چیزی به چیزی که با آن تقابل دارد مبدل و در نتیجه نابود می شود هر دو نحوه بیان را استفاده می کنیم، یعنی هم می گوییم «این، آن می شود» و هم «از این، آن ایجاد می شود». یعنی، هم می توان گفت «از بی هنر هنرمند می شود» و هم: «بی هنر، هنرمند می شود». شکل اخیر به جمله ای که ثابت بودن زیر نهاد را بیان می کند شبیه است، اما در واقع، بی هنری از بین رفته و فردی هنرمند بوجود آمده است.

اما فارغ از جزئیات و برخی مثال ها، درکل و غالباً «از این شدن» بیشتر در مورد چیزی صدق می کند که باقی نمی ماند. وقتی هم که بگوییم «این شیء فلان می شود» بیشتر با امر ثابت سازگارتر است، زیرا شیء ثابت باید آن چیزی بشود که می شود. ارسطو در اینجا به نوعی از زبان متعارف برای بیان تمایز میان

۱. سیمپلیکوس بر این باور است که در مورد مایه و عدم نمی توان به معنای دقیق کلمه از تفاوت در صورت سخن گفت، زیرا ماده کاملاً فاقد صورت است و عدم نیز فقدان صورت (Simplicius, 91). کود نیز چنین تفسیری ارائه می دهد (Code, 25-26).

امر ثابت و متغیر ایجاد بهره می‌برد (Philoponus, 90).

شاید چنین به نظر برسد که این مبادی سه‌گانه را فقط می‌توان در تغییرات عرضی چون کمیت، کیفیت، نسبت یا زمان و مکان مشاهده کرد و چون جوهر قابل حمل به موضوعی نیست نمی‌توان به وجود زیرنهاد در جوهر اقرار کرد، اما ارسطو وجود زیرنهاد را در تغییرات جوهری نیز می‌پذیرد: «اگر دقیق باشیم می‌بینیم که جوهر نیز و همچنین هر چیز دیگری که درباره‌اش به نحو مطلق می‌توان گفت می‌شود، از موضوعی یا زیرنهادی می‌شود»^۱ (ارسطو، فیزیک، 190b). در واقع، ماهیت دوگانه زیرنهاد این امکان را به ما می‌دهد که درایم ارسطو چگونه توانست به این اندیشه دست یابد که تغییر واحدی، می‌تواند هم استحاله محسوب شود و هم پیدایش. وقتی که هستمندی که آن را به مثابه زیرنهاد در نظر می‌گیریم استمرار می‌یابد (یعنی، هنگامی که زیرنهاد ماده است) و تنها یکی از اعراض آن تغییر می‌کند، استحاله است. از سوی دیگر، پیدایش و کون زمانی روی می‌دهد که چیزی که آن را به مثابه زیرنهاد در نظر گرفته‌ایم باقی نماند و کل آن تغییر کند و خصایص ذاتی خود را از دست بدهد (یعنی، هنگامی که عدم به مثابه زیرنهاد در نظر گرفته شود). اما این امر بدان معنا نیست که چیزی در طول تغییر باقی نمی‌ماند، چرا که «در اینجا عدم به مثابه زیرنهاد در نظر گرفته شده است و زیرنهاد در معنای اصلی و اولیه آن (ماده) باقی می‌ماند» (Code, 26-31).

پس، می‌توان نتیجه گرفت که هر ایجاد مرکب است از مولفه‌هایی، زیرا در یک سو چیزی هست که ایجاد می‌شود که صورت است و در سوی دیگر چیزی هست که «می‌شود» و آن زیرنهاد است و در این زیرنهاد وجهی دیگر وجود دارد که همان عدم است: یعنی ضد صورت، که قابلیت تبدیل به صورت را دارد و دیگری، چیزی که صورت را می‌پذیرد و آن ماده است. از آنجایی که زیرنهاد ضد صورت نیست، با ورود صورت باقی می‌ماند. از سوی دیگر، چون عدم ضد صورت است و ناسازگار با آن، با ورود صورت از میان می‌رود (Simplicus, 90). در واقع، ماده زیرنهادی است که دگرگونی در آن روی می‌دهد و صورت آن چیزی است که به وجود می‌آید و عدم وجه دیگر زیرنهاد که در تقابل با صورت قرار دارد^۲ و در واقع، عدم و فقدان صورت است. ارسطو این عناصر را به مثابه علت و مبادی اشیاء در نظر می‌گیرد و بر این باور است که اینها چیزهایی هستند که هر شیء طبیعی در وهله نخست از آنها به وجود می‌آید. ارسطو این چنین ماده، صورت و عدم را به عنوان مبادی اشیاء ذکر کرده و نقش آنها را در ایجاد اشیاء تعیین می‌کند. اما عدم در آثار ارسطو در معانی مختلفی بکار رفته است که قبل از کنکاش بیشتر در خصوص عدم به عنوان مبدأ، به

۱- به نظر می‌رسد منظور این است که چون در نظر ارسطو، ماده اولی قدیم و ازلی است و هیچ چیزی حتی جوهر نیز از عدم مطلق نمی‌تواند بوجود آید پس جوهر هم باید از زیرنهادی کائن شود.

۲- در مطالب گذشته و صورت مثبت و منفی، گفتیم که عدم را به چه معنی می‌توان صورت تلقی کرد.

بررسی آنها می‌پردازیم.

معانی متفاوت عدم

در مقدمه همین نوشته گفتیم معنایی که ارسطو از عدم در فیزیک به عنوان مبدأ مدنظر دارد، متمایز از عدم مطلق^۱ است که الثائیان درباره آن سخن گفته‌اند. علاوه بر لاجود، او در مابعدالطبیعه منظور خود از این عدم را با ذکر مثالی چنین توضیح می‌دهد: «اگر انسانی هر دو چشمش فاقد بینایی باشد عدم مطلق به او خطاب می‌شود و گر نه به کسی که یک چشمش فاقد قوه دید باشد، نمی‌توان نابینا گفت. هم‌چنان‌که در بحث انسان خوب و بد و عادل و ظالم، عدم، مطلق نیست؛ زیرا در اینجا یک مرتبه میانه و حد وسط نیز وجود دارد» (۱۰۲۳ a). معنای مدنظر ارسطو به عدم نسبی^۲ مربوط می‌شود که معادل واژه یونانی στέρησις (استرسیس) در مقابل بهره‌مندی (ἔξις) و به معنای فقدان و یا محروم بودن از چیزی است، یعنی عدم و لاجود در یک موضوع خاص. به این معنا که فلان موجود از جهتی، شیء معینی نیست و صورت خاصی را ندارد؛ در اصل، از عدمی رنج می‌برد و فاقد صفتی است که بر طبق ذات خود بایستی آن را دارا می‌بود (Bunin, 2004, 561). ارسطو این قسم از عدم را جزو مبادی اشیاء محسوب می‌کند و آن را در ابتدای تغییر، غیاب خصیصه‌ای قلمداد می‌کند که ماده و زیرنهاد در جریان تغییر و شدن خود آن خصیصه را کسب می‌کند و یا آن «می‌شود» که قادر به دریافت آن بوده است. البته، عدم در آثار ارسطو معانی متعددی دارد که در اینجا نگاهی گذرا بر هر کدام از آنها خواهیم داشت:

۱. **عدم برخلاف طبیعت نوعی شیء:** زمانی عدم به یک معنی در مقابل شیء ای به کار می‌رود کهشی، فاقد خصوصیتی است که مقتضای طبیعت نوع است. هر چند خود آن شیء به سبب طبعش قابلیت داشتن آن را ندارد (ارسطو، مابعدالطبیعه، ۱۰۲۲). زمانی از این عدم سخن می‌گوییم که شیء خصیصه‌ای را که بنا بر طبیعت نوع خود شایستگی داشتن آن را دارد، نداشته باشد، اگرچه آن خصیصه بالذات برای خود شیء که فاقد آن است در نظر گرفته نشده باشد (Aquinas, 376).

۲. **عدم برخلاف طبیعت جنس:** در اینجا منظور آن است که شیء ای بر اساس طبیعت خودش یا جنس خود باید چیزی را می‌داشت اما ندارد، مثلاً موش کور برخلاف جنس خود فاقد بینایی است (ارسطو، مابعدالطبیعه، 1022b).

۱. Nothing

۲. Privation

۳. **عدم بر اساس شرایط و زمان:** منظور از این عدم آنجاست که شیء بر اساس طبیعت خود باید خصیصه‌ای را دارا باشد و زمانی که بالطبع باید آن را داشته باشد، ندارد. مثلاً، انسان بینایی را باید در زمانی خاص که باید می‌داشت ندارد، نه در همه زمان‌ها؛ یعنی، نابینا به کسی نمی‌گویند که در هر سنی و بر اساس طبیعت خود از آن محروم باشد (همان). ارسطو در اینجا بیشتر توضیح نمی‌دهد ولی روشن است که بینایی بعضی از حیوانات یا حتی انسان در سن خاصی قوی می‌شود و می‌تواند به کمال ببیند و در زمانی خاص از دیدن عاجز است. عدم در اینجا زمانی است که باید می‌دید اما نمی‌بیند. البته این عدم فقط محدود به زمان نیست و می‌توان آن را درباره امور دیگری چون مکان و ... نیز در نظر گرفت.

۴. **عدم در اثر قهر و قسر:** این نوع عدم گرفتن یا در ربودن قهرآمیز هر چیزی تعریف می‌کند (همان). در واقع، سلب خصیصه بالاجبار است و امر جبری در مقابل انگیزه طبیعی قرار دارد (Aquinas, 376).

۵. **عدم به مثابه نقصان:** در نظر ارسطو، هر آنچه را که از شیء سلب می‌شود و با پیشوند «نا» و «بی» می‌آید، می‌توان به عنوان عدم تلقی کرد؛ مثل نابرابر، که برابر نیست اما قابلیت برابری را دارد. یا نامرئی به چیزی می‌گویند که فاقد رنگ باشد و یا آنقدر کم‌رنگ باشد که قابل دیدن نباشد. هم‌چنین، اصطلاح عدم ممکن است برای چیزی استفاده شود که شئی مقداری از یک خصیصه بهره‌مند است اما این، بهره‌مندی اندک است (ارسطو، مابعدالطبیعه، 1022b). مثلاً شئی چیزی را خوبی و یا به حد کافی ندارد. مثل میوه‌ای که فاقد ویتامین یا کم‌کالری باشد.

۶. **عدم به معنی کاذب:** ارسطو در فصل دوم و چهارم کتاب ششم مابعدالطبیعه در بحث از معانی موجود، صادق بودن را یکی از معانی موجود محسوب می‌کند که بر این اساس ضد آن، (یعنی عدم) به معنی کاذب خواهد بود. به بیان دیگر، وقتی صادق بودن، مساوی موجود بودن باشد، کاذب بودن نیز به عدم دلالت خواهد کرد. چنین عدم‌هایی در جاهای دیگر از جمله در مبحث کثیر و واحد، عدم معنی خاصی دارد که از مقصود بحث ما خارج است (ارسطو، مابعدالطبیعه، 1051b).

۷. **عدم حقیقی:** این عدم را در مورد شیئی بکار می‌برند که «آن شیء چیزی را، در آنچه و از حیث آنچه و نسبت به آنچه و به آن نحو که بر حسب طبیعتش باید داشته باشد، ندارد» (ارسطو، مابعدالطبیعه، 1022b). شرف این فقره را به صورت ترجمه کرده است: «به خودی خود، یا در پیوند با دیگری، یا آنچنان که به حسب طبیعتش باید دارا باشد، نداشته باشد» و در پاورقی آورده که «هر چند موضوع مثال روشن نیست، اما ظاهراً اشاره به انسان کور است و مراد این است که انسان از آن جهت کور نامیده نمی‌شود که نمی‌تواند در تاریکی ببیند با نمی‌تواند با «گوش‌هایش» ببیند، یا نمی‌تواند آوازه‌ها را ببیند یا نمی‌تواند چیزهای پشت سرش را ببیند (شرف، ۱۷۴). لطفی بند فوق را از ترجمه‌های رأس و «تریکو»

چنین تفسیر می‌کند: انسانی را نابینا می‌نامند که حس بینایی طبیعی را در محیطی که، در عضوی که، در نسبت به موضوعی که، و تحت شرایطی که باید داشته باشد، را ندارد و از تریکو در حاشیه‌ای که بر مطلب نوشته نقل می‌کند: عدم به این معنی عدم حقیقی است؛ زیرا شرایط آن به وجه دقیق بیان شده است (لطفی، ۲۱۸). لطفی خودش اضافه می‌کند مقصود از محیط، محیط روشن بوده و قصد وی از عضو، مردمک چشم است و منظور از موضوع، شیء دیدنی است. پس، کسی را که نمی‌تواند صدا را ببیند، نابینا نمی‌خوانند؛ بلکه شیء باید در مقابل بیننده و بدون مانع باشد. اگر فردی در این شرایط نتواند ببیند واقعاً کور است.

با مشخص شدن معانی عدم در فلسفه ارسطو، ملاحظه می‌کنیم که تلقی او از عدم دخیل در روند تغییر، عدم نسبی است که به زعم وی، قابلیت حرکت به سوی صورتی را دارد، نه عدم مطلق یا آنچه در معنای مجازی به کار رفته است، مثل اطلاق کاذب به جای معدوم.

نقش علی عدم

تا اینجا مشخص شد که در هر تغییری سه مبدأ وجود دارد: ماده و زیرنهاد در مقام پذیرنده، صورت و عدم. جایگاه ماده و صورت در میان علل ارسطو مشخص است. اینک به کنکاش بیشتر درباره نقش علی عدم که در این مقاله، به دلیل نقشش در تغییر و ایجاد، همچون علت تلقی شده، می‌پردازیم. بطور مطلق می‌توانیم بگوییم هر آن چیزی که «می‌شود» از زیرنهاد و ماده‌ای «می‌شود»، مثلاً حیوانات و گیاهان از تخم «می‌شوند»، مجسمه هرمس از طریق بریدن و جدا کردن از سنگ «می‌شود»، خانه از طریق وصل کردن اشیاء «می‌شود». همچنین در موارد استحاله، مانند استحاله شراب به سرکه، از طریق تغییر «می‌شود». در این فرایند تغییر، غیر از زیرنهاد و صورت، یک متقابل و یا عدم وجود دارد که ایفای نقش می‌کند. مثلاً وقتی می‌گوییم انسان هنرمند می‌شود، «انسان بودن» غیر از «بی‌هنر» بودن است که با هنرمند تقابل دارد. اما ارسطو می‌گوید: «این عدم، مثل «موضوع» و «صورت» وجود ذاتی ندارد، بلکه عرضی است» (ارسطو، فیزیک، ۱۹۰b) و موجب حرکت ماده و موضوع به سوی صورت جدید است. ارسطو اضافه می‌کند به یک معنی، مبادی دوتا هستند اما به معنای دیگر، سه تا، و عدم نیز جزو مبادی است (همو). و ماده به عنوان زیرنهاد، همواره عدم صورتی را با خود دارد و این دو، مبادی متفاوت محسوب می‌شوند؛ مهم‌ترین تمایز آنها در این است که ماده مبدأ ثابتی است که در طول تغییر باقی می‌ماند و از میان نمی‌رود، در حالی که عدم با ایجاد صورت از میان می‌رود و نابود می‌شود. اما اگر گاهی گفته می‌شود موضوع از نظر تعداد یکی است به این علت است آنچه که شمرده می‌شود

دوگانگی وجوه زیرنهاد نیست، بلکه فقط یک چیز است که متحمل تغییر می‌شود، زیرا این شیء چیزی بیش از عدم است و آنچه به وجود می‌آید (یعنی صورت) نسبت به آن بالعرض نیست، در حالی که عدم نسبت به آن بالعرض است (Ross, 493). اگرچه زیرنهاد اولیه ماده است و عدم در کنار ماده حضور دارد (پیش از تغییر). بر این اساس این دو در طول مدت زمان حضور، از نظر تعداد یکی محسوب می‌شوند. مثلاً، در مورد مثال انسان هنرمند، انسان ماده تغییر است و صورت، انسان هنرمند است. ماده و صورت اجزای زمانی - مکانی متفاوت شیء یکسانی هستند و همان شیء مستمر در زمان و مکان یعنی انسان. این امر بدان معنا است که انسان و بی‌هنری در هر لحظه مفروضی که بی‌هنری جزء زمانی - مکانی انسان نیز به حساب می‌آید از نظر تعداد یکی هستند و به قول ارسطو منطبق بر یکدیگر می‌باشند. شاید بتوان این نکته را چنین شرح داد که «نوعی این همانی زماناً مستمر وجود دارد که قبل از تغییر میان ماده و عدم حکمفرماست و بعد از تغییر میان ماده و صورت حاکم می‌شود. و اینکه محمول «زیرنهاد اولیه تغییر» محمول صریحی است که فقط بر ماده صادق است، در حالی که «ماده تغییر» محمولی ضمنی است که هم بر ماده و هم بر عدم صدق می‌کند» (Code, 30).

از سوی دیگر، عدم به مثابه صفت^۱ به ماده تعلق دارد؛ زیرا اگر عدم به ماده تعلق نداشت، هیچ شدنی در کار نبود؛ زیرا شدن از آن چیزی روی می‌دهد که خصایص خاصی ندارد و بالطبع به نحوی شکل می‌گیرد که آنها را کسب کند. گفتن اینکه چیزی عدم صورت خاصی را دارد، بدان معنا است که آن شیء برخورداری از مجموعه خصایصی است که قابلیت رشد در جهت خاصی را دارد تا به آن صورت دست یابد. به این جهت است که ارسطو عدم را به معنایی صورت می‌نامد: «باید اضافه کنیم که صورت و طبیعت به دو معنی به کار می‌رود، زیرا عدم نیز به یک معنی صورت است» (ارسطو، فیزیک، 193b). عدم به معنی محرومیت و فقدان صورت مثبت است و به یک معنی دیگر صورت است، یعنی صورت منفی (پیش از شدن). پس در حقیقت درست است که در تمامی موارد، زیرنهادی را فرض می‌گیریم، اما وجه سوم، یکی از اضداد (عدم) است و تغییر در آن روی می‌دهد اما ذیل توصیف متفاوتی و هر شیء محسوسی مرکب است از ماده‌ای که در هر لحظه مفروضی، توسط یکی از دو امر متضاد مشخص می‌شود و یا به بیان ساده، می‌توانیم بگوییم که توسط صورت و فقدان آن تعیین می‌یابد که امری عارضی است. اینکه شیء ای توسط عدم صورتی توصیف می‌شود بیانی سلبی نیست، بلکه بدان معناست که ماده قابلیت آن را دارد که به آن صورت خاص تحقق بخشد، یعنی «ماهیت آن از قبل به گونه‌ای پیش می‌رود که مشخص می‌شود که کارکرد کامل آن چه باید باشد» (Guthrie, 121).

۱. Attribute

عدم برخلاف ماده که مبدأ ذاتی پیدایش محسوب می‌شود، مبدئی عارضی است. اگر عدم نه صفت ماده، بلکه ذاتی آن بود، با از میان رفتن آن، ماده نیز از بین می‌رفت، زیرا زیرنهاد با از دست دادن صفت ذاتی ملزم به از بین رفتن بود (Simplicus, 91). در حقیقت عدم مبدأ ذاتی محسوب نمی‌شود، بلکه فقط بالعرض مبدأ به حساب می‌آید؛ زیرا با وجود اینکه شالوده عدم در ماده قرار دارد، اما چیزی از خود برای فرایند ایجاد ندارد بلکه این فقدان موجب حرکت و بدست آوردن صورتی است که این صورت در تقابل با فقدان است.

به نظر ارسطو، پارمنیدس از فهم اصل عدم بازماند و افلاطون کمی به آن نزدیک شد، اما نتوانست اصل ماده را از عدم جدا کند. او تصور می‌کرد عدم صورت، یکی از خصایص و تعینات بنیادین ماده است. اما حقیقت این است که ماده و عدم صورت دو امر متفاوت هستند؛ «ماده در حالتی که خود مفعول صورت است، جاویدان و غیرقابل نیست شدن است و به عنوان نقطه شروعی برای پذیرش هستی و نقطه پایان، یعنی، عدم و از میان رفتن. این همان چیزی است که پیوسته در تمامی مراحل تغییر موجود است و از بین نمی‌رود» (جانکار، ۹۲). ماده و صورت در بیرون از همدیگر قابل تفکیک نیستند، هم‌چنان که وجود ماده، بدون صورت، قابل شناختن فیزیکی نیست و بیشتر یک مفهوم متافیزیکی است که توسط عقل تشخیص داده می‌شود، اما با عدم فرق دارد. بنابراین، بر اساس تمایزهایی که میان ماده و عدم وجود دارد باید چنین نتیجه گرفت که مبادی پیدایش از نظر ارسطو بر سه قسم هستند.

ابهام پارمنیدس و پاسخ ارسطو بر آن

بحث‌های مطرح شده در این موضوع در عین اینکه مسئله تغییر و حرکت را در نظام ارسطویی تبیین می‌کند، همچنین به ایرادات فیلسوفان قبل از او نیز پاسخ می‌دهد. در مقدمه به طور خلاصه اشاره کردیم که پارمنیدس، فیلسوف بزرگ الثانی، در فلسفه خود ایرادی را برای نحوه به وجود آمدن و از میان رفتن وارد کرده بود. ارسطو ایراد پارمنیدس را چنین خلاصه می‌کند: «چیزی که به وجود می‌آید یا باید از موجود به وجود آید یا از لاوجود و این هر دو ممتنع است. زیرا چیزی که موجود است نمی‌تواند به وجود آید (زیرا موجود است) و از لاوجود نیز چیزی به وجود نمی‌آید (زیرا در این صورت، لاوجود باید قبلاً چیزی بوده باشد که این تناقض است و به هر حال چیزی باید به عنوان زیرنهاد موجود باشد)» (ارسطو، فیزیک، 191a). بنابراین، از نظر پارمنیدس پیدایش محال است. از نظر ارسطو، این یکی از استدلال‌هایی است که گذشتگان را به انحراف کشانده است. ارسطو با بحث تغییر و حرکت دو راه حل بر این ایراد اقامه می‌کند که با عدم در ارتباطند و مبتنی بر تمایزاتی هستند که او مطرح می‌کند؛ زیرا چیزها یا بر اساس ذاتی و عرضی

بودن از همدیگر متمایز هستند و یا بر اساس بالقوه و بالفعل بودن (Simplicus, 120). در مطالب گذشته دیدیم که عدم مبدایی عرضی است و همچنین امر بالقوه، عدم فعلیت است. پس می‌توان عدم را به عنوان نوعی علت و مبدأ در نظر گرفت اما عرضی.

۱. **راه حل نخست: وجود بالعرض:** نخستین راه حل ارسطو مبتنی بر تمایزی است که او میان وجود فی نفسه و عرضی مطرح می‌کند و بر طبق آن نشان می‌دهد آنچه که به وجود می‌آید باید هم از وجود به وجود آید و هم از لا وجود، یعنی از چیزی که به نوعی هم هست و هم نیست. این امر مستلزم این است که اشیا از لا وجود به وجود نیایند مگر بالعرض^۱. ارسطو خود با الثانیان موافق است که از عدم مطلق چیزی به وجود نمی‌آید: «ما خود در این نکته با آنان موافقیم که به طور مطلق نمی‌توان گفت که چیزی از لا وجود به وجود می‌آید. با این همه معتقدیم که ممکن است چیزی از لا وجود به وجود آید منتها به صورت عرضی. زیرا از عدم که فی نفسه لا وجود است چیزی به وجود می‌آید بی آنکه عدم به سان عامل تشکیل دهنده آنچه به وجود آمده است باقی بماند» (ارسطو، فیزیک، 191a). پس از نظر او، وجود نه از وجود فی نفسه، بلکه از عدم به وجود می‌آید. اگر واضح‌تر بگوییم، وجود نه از عدم مطلق بلکه از عدم نسبی به وجود می‌آید. بنابراین، او می‌گوید که وجود از وجود فی نفسه و آنچه قبلاً موجود است به وجود نمی‌آید، زیرا در این صورت، قبلاً موجود بوده و این سخن «دور» است. پس، چیزی از ماده به وجود نمی‌آید، بلکه از ماده و عدم به وجود می‌آید، زیرا عدم صورتی که باید «بشود» همراه ماده است. نتیجه کلی راه حل نخست این است: آنچه بالعرض از چیزی که هست، یعنی، از ماده، به وجود می‌آید که این ماده همراه با عدمی است که به آن تعلق دارد. در عین حال، آنچه بالعرض از چیزی که نیست، یعنی، از عدم به وجود می‌آید که فی نفسه هیچ نیست؛ زیرا فی نفسه از عدم مطلق به وجود نمی‌آید، بلکه از عدمی به وجود می‌آید که به ماده تعلق دارد (Ross, 494).

۲. **راه حل دوم: قوه و فعل:** راه حل دیگری که ارسطو ارائه می‌دهد و به نوعی ایرادات پارمنیدس را نیز رفع می‌کند، بر مفهوم $\acute{o}t\ \deltaυνάμει\ \acute{o}ν$ (تو دونامی ان) مبتنی است؛ یعنی آنچه بالقوه است. اما قابلیت وجود عبارت از قابلیت وجود چیزی است، زیرا از نظر ارسطو و نیز پارمنیدس یا هر کس دیگری این امر که لا وجود مطلق می‌تواند بالقوه وجود داشته باشد، امری بی‌معنی است. هیچ چیز نمی‌تواند از عدم مطلق به وجود آید، بلکه باید زیرنهادی وجود داشته باشد. برای قوه در فلسفه ارسطو دو معنی ذکر کرده‌اند: ۱- توانایی ایجاد تغییر در چیزی یا در خود ۲- قوه به معنی امکان، یعنی، توانایی اینکه شی از حالتی به حالتی دیگر تغییر یابد که این قسم اخیر فقط در جایی که ماده وجود داشته باشد ممکن است. اما قوه میان

۱. Accidentally

وجود و لاجود یک حد وسط را توجیه نمود (قوام صفری، ۱۷۵) که آن نیز با صورت ملازم است؛ فعلیت (Entelekhia). فعلیت در هنگام شدن و تغییر ماده و قبول صورت به وقوع می‌پیوندد.

ارسطو با ایراد پارمنیدس مخالفت می‌کند و در مابعدالطبیعه می‌گوید: «همیشه حالت واسطه‌ای میان وجود و لاجود وجود دارد، پیدایش و ماده در حال تکاملی میان آنچه هست و آنچه نیست» (ارسطو، مابعدالطبیعه، ۹۹۴a). یک شیء می‌تواند قابلیت یا فعلیت وجودی را در حالت خاصی داشته باشد و شدن و تغییر تنها به وجود آمدن فعلیت موضوعی است که از قبل در خود، قابلیت آن را داشت. هر چیزی که تن به تغییر می‌دهد از وجود بالقوه به وجود بالفعل سیر می‌کند، بنابراین نه تنها این امکان برای شیء وجود دارد که از لاجود به وجود آید، بلکه این امر نیز صادق است که هر چیزی می‌تواند از وجود به وجود آید، منتهی از وجودی که بالقوه است اما هنوز فعلیت نیافته است. البته باید توجه داشت که اگر چیزی بالقوه وجود دارد آن قابلیت هر شیء و هر چیزی را ندارد. اشیای متفاوت از امور متفاوت به وجود می‌آیند (همو، ۱۰۶۹b). بنابراین، ماده قابلیت آنچه را که به وجود می‌آید دارد و نه فعلیت آن را و این تمایز از ماده گرفته شده است، زیرا ماده بالقوه، آن چیزی است که موجود است و نه فعلیت آن چیزی که به وجود می‌آید. علت اینکه ماده چنین ماهیتی دارد، عدم است که در واقع غیاب آن فعلیت محسوب می‌شود و از آنجایی که عدم، غیاب آن چیزی است که بالفعل است؛ به واقع امر بالقوه در چیزی قرار دارد که در طبیعت خود، از خصیصه خاصی بهره‌مند است و قابلیت رسیدن به آن را دارد (Simplicius, 125). وجود بالقوه با دریافت صورت است که به فعلیت نهایی خود دست می‌یابد.

بر این اساس، آموزه قوه و فعل به نحو لاینفکی با این امر که هر شیء موجودی در جهان محسوس ترکیبی از ماده و صورت است گره می‌خورد. آن‌ها فقط دو نحوه بررسی شیء واحد هستند، اگر شیء طبیعی را به صورت ایستا در نظر بگیرید و ساختار آن را در لحظه مفروضی تجزیه و تحلیل کنید درخواهید یافت که مرکب از ماده و صورت است، اما اگر از منظر تغییر و رشد و در واقع از منظر پویایی به آن بنگرید می‌توان گفت که آن شیء امر بالقوه‌ای است که می‌کوشد به فعلیت خود دست یابد. اصطلاح فعلیت یا فعالیت را می‌توان برای کل مرکبی به کار برد که سیر خود را به کمال می‌رساند، آنگونه که طبیعت به آن تمایل دارد و یا اینکه صورتی را دریافت می‌دارد که در مقام عنصری که ماهیت خاص شیء را تعیین می‌کند و می‌توان به معنایی به مثابه خود آن شیء در نظر گرفت. ماده را باید به مثابه زیرنهاد فاقد صورتی در نظر گرفت که چیزی نیست مگر اینکه صورتی را دریافت دارد.

نتیجه‌گیری

مبادی به وجود آورنده اشیاء و موجودات و علت‌های آنها از قدیمی‌ترین مباحث مطرح در میان

فیلسوفان بود که در ارسطو، شکل مدون خود را پیدا کرد. ارسطو علل را در چهار قسم مادی، صوری، فاعلی و غایی منحصر می‌کند و می‌گوید: قبل از او فقط دو علت شناخته شده بود.^۱ با در نظر گرفتن مطلب فوق، و لحاظ این نکته که در نظر ارسطو طبیعت با پویایی درونی، مبدأ حرکت را در خود دارد و به سوی غایتی (فعلیت) روان است. اما مبادی که از درون در تغییر و به وجود آمدن اشیاء دخالت دارند، ماده و صورتند، ولی این دو علت و مبدأ برای اینکه بتوانند نقش خود را انجام دهند، نیازمند عنصر سومی هستند که به نوعی می‌توان آن را نیز علت محسوب نمود. بنابراین، ارسطو با بهره‌گیری از آموزه‌های پیشینیان و تکمیل مبادی عالم، عنصر سومی با عنوان «عدم» بر آنها می‌افزاید و می‌کوشد معمای تغییر در طبیعت را حل نماید.

عدم در فلسفه ارسطو مبدئی محسوب می‌شود که عقل و اندیشه بشری، آن را برای تبیین «شدن» و تغییر، در بطن ماده تمیز می‌دهد. از نظر او حرکت، کمال اول برای شیء بالقوه است و ماده قوه محضی است که برای به دست آوردن صورت که غایت آن است، حرکت می‌کند. اما با توجه به نظام طبیعت در فلسفه ارسطو و پویایی درونی آن، وجود عدم برای تبیین حرکت ضروری است. باید دلیل مرجحی برای حرکت وجود داشته باشد که همان نبود صورت است و ماده برای بدست آوردن آن کمال، حرکت می‌کند. بنابراین در طبیعت و فیزیک عدم به این معنا، مبدأ و علت محسوب می‌شود. اگرچه این مبدأ را نمی‌توان به منزله عنصر شیء یا علتی ذاتی همچون ماده و صورت محسوب کرد، زیرا عدم مبادی نسبی است و در محصول نهایی به عنوان جزء تشکیل دهنده آنشی باقی نمی‌ماند، بلکه در طی فرایند تغییر از میان می‌رود. تنها ماده و صورت به عنوان مبادی ذاتی تشکیل دهنده اشیاء طبیعی هستند. شاید به این دلیل باشد که ارسطو می‌گوید هر چیزی که به وجود می‌آید، ترکیبی از ماده و صورت است و به عدم به عنوان علت اشاره‌ای نمی‌کند. اما با توجه به تعریفی که از علت ارائه می‌دهد و بر این باور است که هر چیزی در تبیین وجود شیء و تغییرات روی داده در آن دخیل باشد، به عنوان علت آن شیء محسوب می‌شود، پس می‌توان عدم را نیز به مثابه نوعی علت در نظر گرفت، زیرا همان‌طور که دیدیم، عدم در فیزیک ارسطو با نقشی که در فرایند پیدایش و تغییر بر عهده دارد، در واقع به نوعی امکان این فرایندها را فراهم می‌آورد.

این موضوع با دو بحث مهم دیگر فلسفه ارسطو یعنی وجود نسبی و قوه و فعل مرتبط است. در واقع، قوه همان عدم فعلیت و فقدان صورتی در ماده است. ارسطو از طریق این آموزه، به معمای الثانیان پاسخ می‌دهد. الثانیان می‌گفتند اگر چیزی موجود می‌شود ۱- یا باید از وجود ناشی شود ۲- یا از لاوجود. در

۱. البته این سخن جای اشکال و نقد جدی دارد. از فیلسوفان پیشین، لااقل افلاطون علاوه بر علت مادی صوری، دمیورژ را به عنوان علت فاعلی، و مثال خیر را به نوعی به عنوان علت غایی مطرح کرده بود.

صورت نخست، آن قبلاً موجود بوده و صحبت از موجود شدن بی معنی است. در صورت دوم نیز لا وجود و عدم باید قبلاً چیزی باشد تا موجود از آن بوجود آید و این تناقض است. با بحث عدم نسبی و همچنین امر بالقوه ایراد پاسخ داده می شود. در نظر او، وجود نه از عدم مطلق، بلکه از عدم نسبی بوجود می آید، اما این عدم با حصول صورت، از میان می رود. در واقع، همان طور که گفته شد عدم، علتی ذاتی همچون ماده و صورت نیست، بلکه وجودی نسبی و وابسته به این دو دارد. همچنین، امر بالقوه نیز در واقع، همان عدم صورتی است و ماده قابلیت بدست آوردن آن را صورت را دارد. ملاحظه می شود بدین طریق ضمن رفع عویصه دیرین فلسفه، در مبحث تغییر و کون و فساد، همچنین می توان از عدم، به عنوان نوعی علت یاد نمود.

منابع

- ارسطو، *فیزیک*، ترجمه محمدحسن لطفی تبریزی، تهران، طرح نو، ۱۳۸۵.
- ____، *مابعدالطبیعه*، ترجمه شرف الدین خراسانی، چاپ سوم، تهران، حکمت، ۱۳۸۴.
- ____، *مابعدالطبیعه*، ترجمه محمد حسن لطفی تبریزی، تهران، طرح نو، ۱۳۸۵.
- افلاطون، *مجموعه آثار*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، انتشارات خوارزمی، ۱۳۹۵.
- رأس، دیوید، *ارسطو*، ترجمه مهدی قوام صفری، تهران، فکر روز، ۱۳۷۷.
- طباطبایی، محمدحسین، *بدایه الحکمه*، ترجمه و شرح شیروانی، قم، مرکز انتشارات حوزه علمیه، ۱۳۷۴.
- قوام صفری، مهدی، *صورت در فلسفه ارسطو*، تهران، حکمت، ۱۳۸۲.
- کاپلستون، فردریک، *تاریخ فلسفه*، ترجمه سیدجلال الدین مجتبی، تهران سروش، ۱۳۷۵.
- Aquinas, T. *Commentary on Aristotle's Physics*, Trans. Blackwell R.J, and others, Dumb Ox Books, 1999
- Aquinas, T., *Commentary on Aristotle's Metaphysics*, Trans.P. Rown, J., Dumb Ox Books, 1995
- Aristotle, *The Complete Works of Aristotle*, Ed: Barnes, J., Two Volumes, Six Printing, Princeton University Press, 1995
- Bechler, Z., *Aristotle's Theory of Actuality*, State University of New York Press, 1995
- Bunnin, N. and Jiyan Yu, *The Blackwell Dictionary of Western Philosophy*, Blackwell Publishing, 2004
- Charlton, W., *Aristotle Physics: Book I and II*, Oxford University Press, 2006

- Code, A., 'The Persistence of Aristotelian Matter', in *Aristotle Critical Assessments*, Ed. P. Gerson, L., Vol 2, Routledge University Press, 1999
- Guthrie, w.k.c, *A History of Greek Philosophy: Aristotle, an encounter*, Volume VI, Cambridge University Press, 1981
- Leth Fink, J., *Suarez on Aristotelian Causality*, Brill, Boston, 2015
- Philoloponus, *On Aristotle Physics 1.4-9*, Trans. Osborne, C., Bloomsbury Academic, 2014
- Ross, D., *Aristotle's Physics, Revised Text, With Introduction and Commentary*, Oxford University Press, 1979
- Simplicius, *On Aristotle Physics 1. 5-9*, Trans. Baltussen, H. and others, Bloomsbury Academic, 2014

Table of Contents

The Analysis of the Term Wilāyat Takwīnī (Creational Guardianship) in Contemporary Shiite Literature (From its First Use Until Now)	9
Narjes Abolghasemi Dehaghani - Dr. Qasem Safari (Javadi) - Dr. Mohammad Javad Abolghasemi	
A Comparative Study of the Results of Spinoza's Theory of Self-preservation and Allamah Tabatabaei's Theory of Fiṭrah	31
Hosein Esfandiari- Dr. Hamid Karimi- Mahdi Mohammadzadeh	
The Influence of the Teachings of Abū 'Abd Al-Raḥmān Sulamī on the Thoughts of Abū Sa'īd Abū al-Khayr	51
Seyyed Hosein Biriaei - Dr. Ali Ashraf Imami	
Semantics of the Divine Names and Attributes in the Thought of Qāḍī Sa'īd Qummī and Allameh Tabatabaei	71
Dr. Hosein Hojjatkah	
Analysis of the Position of "Death" in Rūmī's Thought and Existential Philosophy and the Implications of These Two Perspectives	97
Massoud Hassanpour- Dr. Alireza Yousefy- Dr. Fariba Haghani	
The Self-evidence of the Conceptual Knowledge about the Existence of God from the Viewpoint of Allameh Tabatabai	127
Mohammad Mahdi Sotoudeh	
A Critique of the Subject of Philosophy from the Viewpoint of Ibn Šīnā and Early and Late Wittgenstein	149
Dr. Mohammad Kazem Elmi Sola- Fatemeh Bigham	
The Knowledge of People in Purgatory About Worldly Affairs: Evaluation of Sunni Theological Views	169
Dr. Nafiseh Faqihi Moqaddas	

Critical Study and Analysis of the Argument for the <i>Hyle</i> and its Principles in Fayyāḍ Lāhījī's Viewpoint	187
Seyyed Reza Moazzen- Dr. Mohammad Mahdi Meshkati- Dr. Hamed Naji	
The Study of Qāḍī Saʿīd Qummī 's Viewpoint About the Primacy of Quiddity and the Resolution for Some Related Contradictions	213
Dr. Mohammad Mostafae	
The Epistemic Value of Religious Beliefs and the Application of Affirmative and Negative Pattern of Pragmatism in the Qur'an	237
Dr. Ramezan Mahdavi Azadboni - Seyyedeh Fatemeh Mahmoudian	
Non-existence as a Cause in Aristotle's Physics	253
Dr. Zulfaqar Hemmati- Somayeh Rafiqi	

In the Name of Allah



Essays in Philosophy and Kalam

A Quarterly Research Journal of
The Faculty of Theology and Islamic Studies

Issue 103 Autumn & Winter 2019-2020

ISSN 2008-9112

License Holder

Ferdowsi University of Mashhad

Editor in Chief: Sayyid Murtaḍā Husaynī Shāhrudī

Editorial Board

Dr. Sayyid Murtaḍā Husaynī Shāhrudī,

Professor

Department of Islamic Philosophy, Ferdowsi
University of Mashhad

Dr. Mahdī Dihbāshī, Professor

Department of Philosophy, Isfahan University

Dr. Muhammad Dhabihī, Associate professor

Department of Philosophy, Tarbiat Modares
University of Qum

Dr. Abdulaziz Sachedina, Professor

IIIT Chair in Islamic Studies, George Mason
University

Dr. Bakhtyār Sha'bānī Varakī, Professor

Department of Educational Sciences, Ferdowsi
University of Mashhad

Dr. Farāmarz Qarāmalikī, Professor

Department of Islamic Philosophy, Tehran University

Dr. Qāsim Kākā'ī, Professor

Department of Theology, Shiraz University

Dr. Ali Reza Kohansal, Associate professor

Department of Islamic Philosophy, Ferdowsi
University of Mashhad

Dr. Jahangir Masoudi, Professor

Department of Islamic Philosophy, Ferdowsi
University of Mashhad

Executive Director
Hussain Zekavatizadeh

Translation of Abstracts

Dr. Amir Rastin Toroghi

Printing & Binding: Ferdowsi University of
Mashhad Press

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 103 Autumn & Winter 2019-2020