



دو فصلنامه علمی

جستارهایی
در
فلسفه و کلام

(مطالعات اسلامی سابق)

ISSN-Print:2008-9112

ISSN-Online:2538-4171

شماره ۱۰۶ بهار و تابستان ۱۴۰۰





جستارهایی در فلسفه و کلام

نشریه دانشکده الهیات دانشگاه فردوسی مشهد

دو فصلنامه علمی

صاحب امتیاز: دانشگاه فردوسی مشهد

شماره ثبت پروانه انتشار: ۷۹۰۴۶

شاپای چاپی: ۹۱۱۲-۲۰۰۸

شاپای الکترونیکی: ۴۱۷۱-۲۵۳۸

شماره ۱۰۶ - بهار و تابستان ۱۴۰۰ خورشیدی

مدیر مسئول و سردبیر:

دکتر سیدمرتضی حسینی شاهرودی

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

یادآوری

۱ - نسخه حروفچینی شده مقاله بر روی نرم افزار word از طریق سامانه مدیریت مجلات دانشگاه فردوسی مشهد ارسال شود.

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 نظرات نویسندگان آن ها است.

۶ - زبان غالب نشریه فارسی است.

۷ - مقالات ارسالی بازگردانده نمی شود.

صفحه آرا: حسین ذکاوتی زاده

ویراستار: دکتر امیر راستین طرقي

مترجم چکیده ها به انگلیسی: دکتر امیر راستین طرقي

کارشناس: مسعود سلیمانی فر

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

۹۱۷۷۹۴۸۹۵۵

تلفن: ۰۵۱ ۳۸۸۰۳۸۷۳

نشانی اینترنتی:

jphilosophy.um.ac.ir

این نشریه در مرکز منطقه ای اطلاع رسانی علوم و فناوری و پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی نمایه می شود.

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، مآخذ) 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؛ عَرَضه/عَرَضه؛ حَرَف/ حَرَف.

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 علی اشرف امامی (دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۲. دکتر مصطفی فقیه اسفندیاری (استادیار دانشگاه علوم اسلامی رضوی)
۳. دکتر فردین جمشیدی مهر (استادیار دانشگاه گنبد کاووس)
۴. دکتر علی جهان (پژوهشگر و محقق فلسفه اسلامی)
۵. دکتر محمد رضا جواهری (استادیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۶. دکتر سید مرتضی حسینی شاهرودی (استاد دانشگاه فردوسی مشهد)
۷. سید علی حسینی شریف (پژوهشگر و محقق فلسفه اسلامی)
۸. دکتر وحید خادم زاده (استادیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۹. دکتر حمید رضا خادمی (دانشیار پژوهشکده تحقیق و توسعه علوم انسانی «سمت»)
۱۰. دکتر روح الله زینلی (استادیار دانشگاه حکیم سبزواری)
۱۱. دکتر سید حسین سید موسوی (دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۱۲. دکتر محمد سوری (استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)
۱۳. دکتر محمدجواد شمس (دانشیار دانشگاه بین المللی امام خمینی (ره))
۱۴. دکتر فهیمه شریعتی (استادیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۱۵. دکتر سید مجید ظهیری (استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)
۱۶. دکتر محمد جواد عنایتی (استادیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۱۷. دکتر وحیده فخار نوغانی (استادیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۱۸. دکتر علی رضا کهنسال (دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۱۹. دکتر حسین گلچینی (استادیار دانشگاه گنبد کاووس)
۲۰. دکتر سید محمد موسوی بایگی (دانشیار دانشگاه علوم اسلامی رضوی)
۲۱. دکتر غلامعلی مقدم (استادیار دانشگاه علوم اسلامی رضوی)
۲۲. دکتر منصور معتمدی (دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد)

۲۳. دکتر علیرضا نجف زاده (دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد)

۲۴. دکتر محمد علی وطن دوست (استادیار دانشگاه فردوسی مشهد)

فهرست مندرجات

صفحه	عنوان
۹	ابن تیمیه علیه ابن تیمیه: تدابیر تناقض آفرین دکتر عدنان فلاحی
۲۳	ارزیابی اثبات پذیری وجود خدا در فلسفه کانت طیبه خسروی - دکتر فرح رامین - علی الله بداشتی
۴۵	ارزیابی نگره هم ترازی ادله اثباتی و سلبی انگاره اتحاد عاقل و معقول دکتر محمد رضا ارشادینا
۶۱	بازخوانی علت اعدادی و تبیین دلالت های انسان شناختی آن دکتر احمد شه گلی - دکتر فردین جمشیدی مهر
۸۳	بررسی شناخت گرایی اخلاقی محقق طوسی حسین احمدی
۱۰۳	بررسی و نقد گزارش تصریحی ملاصدرا از دیدگاه فارابی در مسئله تشخیص دکتر سیدرضا مؤذن - دکتر جعفر شانظری
۱۲۱	پیامدهای نفی سنخیت میان خالق و مخلوق در اندیشه قاضی سعید قمی جواد نظری - دکتر شمس الله سراج - دکتر مجید ضیایی قهنبویه
۱۳۹	حدوث و قدم عالم از منظر اخوان الصفا دکتر محمد بنیانی - دکتر علی رحیمی
۱۵۹	خوانشی از نوآوری و تقریر برهان صدیقین از منظر امام خمینی (ره) و مقایسه آن با برهان وجودی آنسلم و دکارت محمدامین مدهوشی مزرعی
۱۷۳	مقایسه گفتمان اشاعره معاصر جهان اسلام (عرب زبان) با اشاعره کردستان ایران در رابطه با فلسفه ورزی (مطالعه ای تاریخی - تطبیقی) دکتر جبارامینی - علی اصغر حسینی - دکتر جمشید جلالی شیجانی
۱۹۵	ارزیابی ابهامات درباره وجود تاریخی رجب بررسی متلکم و عارف شیعی قرن هشتم و نهم
۲۱۷	دکتر حبیب الله دانش شهرکی - دکتر نعمت الله صفری فروشانی - محمد رضا لایقی بررسی و نقد فضائح الباطنیه ابوحامد غزالی شبنم فرجی - دکتر فاطمه احمدی



Ibn Taymiyyah Against Ibn Taymiyyah: Contradictory Measures

Adnan Fallahi, PhD in Islamic Jurisprudence and Principles of Islamic Law, Semnan University

Email: adnan.fallahi@gmail.com

Abstract

One of the important features of many of Ibn Taymiyyah's works is their polemical nature, that is, he composed these works in the form of intense theological or jurisprudential polemics against his opponents. In these disputes, Ibn Taymiyyah has used arguments to defeat his opponents. This research aims to show that these arguments of Ibn Taymiyyah can sometimes turn into measures against himself and challenge some of his own most basic intellectual foundations. Our research method in this article is such that we follow a pattern of comparative study in Ibn Taymiyyah's works and examine four examples of his polemical arguments against his opponents: arguing with Christians over their oral tradition arguing with Sunni jurists on the subject and instances of consensus, the issue of criticism and praise (*jarḥ wa ta'dīl*) of Abū Ḥanīfah, and finally the punishment of heretics. In the end, as research findings, we will show the contradictions in some of the issues Ibn Taymiyyah has argued over.

Keywords: Ibn Taymiyyah, *salaf*, contradiction, consensus.



ابن تیمیه علیه ابن تیمیه: تدابیر تناقض آفرین

دکتر عدنان فلاحي

دانش آموخته دکتری مبانی حقوق و فقه، دانشگاه سمنان

Email: adnan.fallahi@gmail.com

چکیده

یکی از ویژگی‌های مهم بسیاری از آثار ابن تیمیه، جدلی بودن آنهاست؛ بدین معنا که او این آثار را در سیاق مجادلات شدید کلامی یا فقهی علیه مخالفان خود تألیف کرده است. ابن تیمیه در این مجادلات، استدلالاتی را به کار گرفته است تا مخالفان خود را منکوب کند. مسأله‌ی تحقیق این است که این استدلالات، گاه می‌تواند به تدابیری علیه خود ابن تیمیه بدل شود و برخی از اساسی‌ترین بنیادهای فکری او را گرفتار تناقض کند. روش تحقیق ما در این نوشتار، چنان است که یک الگوی مطالعات تطبیقی را در آثار ابن تیمیه پیگیری می‌کنیم و چهار نمونه از این استدلالات جدلی ابن تیمیه علیه مخالفانش را مورد بررسی قرار می‌دهیم: جدال با مسیحیان بر سر سنت شفاهی‌شان، مسأله جدال با فقهای اهل سنت بر سر موضوع و مصادیق اجماع، جرح و تعدیل ابوحنیفه و بالاخره مسأله مجازات بدعت‌گذاران. نهایتاً به مثابه یافته‌های تحقیق، تناقضات ابن تیمیه در برخی مسائلی که وی بر سر آنها جدل کرده است را نشان خواهیم داد.

واژگان کلیدی: ابن تیمیه، سلف، تناقض، اجماع

مقدمه

تقی الدین احمد بن عبدالحلیم بن عبدالسلام بن تیمیه، مشهور به ابن تیمیه حَرَّانی (۷۲۸ق.). یکی از پرمناقشه‌ترین شخصیت‌های جامع‌الاطرافِ قُدَمایی تاریخ مسلمانان است که بر بسیاری از جریان‌های اسلامی معاصر، تأثیرگذار بوده است. اهمیت و تأثیرگذاری وی به اندازه‌ای است که یکی از بزرگ‌ترین ابن تیمیه‌شناسان معاصر غربی، کتاب خود دربارهٔ ابن تیمیه - به مثابه یکی از «سازندگان جهان اسلام» - را این گونه به پایان می‌برد:

«ابن تیمیه در طول زندگانی‌اش، هم خَلَّاق و هم دوقطبی ساز بود؛ و تا به امروز نیز چنین است. زندگی و نوشته‌های وی، همچنان مسلمانانی که بر پایه‌ی قرآن و سنت پیامبر، در پی یک بینش اخلاقی متمایز از اسلام هستند را برمی‌انگیزاند. نقدهای او بر اشعریت، ابن عربی، تشیع، مسیحیت، و مناسک مربوط به قبور، هنوز بر تنش‌های داخل و خارج جامعه‌ی اسلامی می‌افزاید. ابن تیمیه چه مفید باشد چه مضر، نقش کلیدی‌ای در گفتگوهای ناظر بر چیستی معنای اسلام بازی می‌کند» (Hoover, 146).

با نگاهی به مهم‌ترین آثار ابن تیمیه، می‌توان فهمید که او این آثار را در مقام ردیه‌نویسی تألیف کرده است. برای مثال، ابن تیمیه کتاب *منهاج السنه* را در رد عقاید شیعه و علیه کتاب *منهاج الکرامه* جَلّی شیعی (۷۲۶ق.)، کتاب *بیان تلبیس الجهمیه* را در رد کتاب *تأسیس التقدیس* فخر رازی اشعری (۶۰۶ق.) و کتاب *الجواب الصحیح* را در رد عقاید مسیحیان تألیف کرده است. هم چنین بسیاری از دیگر آثار مشهور وی مانند *الحَمَویه*، *الاستغاثه*، *الإختائیه*، *الواسطیه* و... نیز در مقام پاسخ به استفتانات یا جدل با مخالفان به نگارش درآمده‌اند. خود ابن تیمیه نیز به این نکته اشاره می‌کند که فتاوی وی حالت واکنشی داشته و در مقام پاسخگویی به دیگران صادر شده‌اند: «من به کسی حمله نکرده‌ام و به هیچ کس نگفته‌ام: با اعتقاد من موافقت کن وگرنه با تو چنان خواهم کرد. هیچ کس را به سخن یا عملی مجبور نکرده‌ام. حتی تمام آنچه در این مورد نوشته‌ام پاسخ استفتاء بوده است؛ آن هم پس از اصرار شدید پرسش‌گر و مراجعه مرتب او به من. من عادت ندارم که ابتدا به ساکن مردم را مخاطب خود قرار دهم» (ابن تیمیه، *مجموع الفتاوی*، ۲۴۳/۳). با این تفصیل، «تعجب‌برانگیز نیست که بیشتر آثار ابن تیمیه، ذاتاً کلامی یا جدلی بودند» (Ahmed & Rapoport, 132).

اما ابن تیمیه در سیاق ردیه‌های سهمگین‌اش علیه مخالفان، گاه به استدلالاتی متوسل می‌شود که پیگیری نتایج مترتب بر این استدلالات، به سست‌کردن برخی مبانی و مدعیات خود ابن تیمیه منجر خواهد شد. ما در ادامه چند نمونه از این استدلالات ابن تیمیه را ذکر کرده و تناقضات حاصل از آنها را نشان خواهیم داد.

۱- دشواره شفاهی و مکتوب

ابن تیمیه در آثارش، به احادیث و اخبار آحادی که اهل حدیث تلقی به قبول کرده‌اند، بسیار متکی است. به همین دلیل، او مدعی است که اکثریت احادیث صحیح بخاری و صحیح مسلم - اگرچه متواتر نباشند - مفید علم یقینی‌اند (ابن تیمیه، *الفتاوی الکبری*، ۸۱/۵؛ همو، *مجموع الفتاوی*، ۱۷/۱۸). ابن تیمیه در اینجا تصدیق این احادیث از سوی جمهور علما را «اجماع» خوانده و همین موافقت حداکثری را دلیل صحت این احادیث می‌داند (همان).

اما ابن تیمیه در یکی از سرفصل‌های کتاب *الجواب الصحیح لمن بادل دین المسیح*، مقایسه‌ای بین قرآن و انجیل‌ها انجام داده و وارد موضوعی می‌شود که ما آن را «دشواره شفاهی و مکتوب»^۱ می‌خوانیم. او در اینجا در اوج جدل با مسیحیان به نکته مهمی اشاره می‌کند: «پس این انجیل‌ها حاوی بسیاری از سخنان و افعال و معجزات مسیح‌اند و بلاشک شامل [مطالب] غلط هم هستند. پس کسی که انجیل‌ها را در ابتدای امر مکتوب کرده است، هرگاه از زمره‌ی کسانی نبوده باشد که به تعمد در کذب متهم باشد، پس همانا مُحال نیست که یک یا دو یا سه یا چهار نفر از آنها [= کاتبان نخستین انجیل] دچار غلط و فراموشی شوند؛ خاصه [درباره] چیزی که آدمی بعداً بشنود و سپس بعد از سال‌های بسیار آن را بازگو کند. پس همانا نظیر چنین اغلاطی بسیار است و امت معصومی هم در کار نبوده که انجیل‌ها را تلقی به قبول یا تصدیق کنند و موجبات علم به آن را فراهم نمایند» (ابن تیمیه، *الجواب الصحیح*، ۲۷/۳).

چنان‌که در اینجا می‌بینیم بزرگ‌ترین ایرادی که ابن تیمیه بر کیفیت تدوین انجیل‌ها می‌گیرد نه دروغ‌گو بودن نویسندگان اولیه‌اش، بلکه فاصله‌ی زمانی آنها از مسیح (ع) (یعنی پیدایش یک دوره‌ی کاملاً شفاهی) و نیز فقدان تواتر همان منقولات شفاهی است؛ چنان‌که او ابایی ندارد که چهار نفر را هم‌زمان به غلط و فراموشی متهم کند. او در ادامه حتی کمبود تعداد حواریون را نیز مزید بر علت عدم اعتماد بر کل منقولات شفاهی انجیل‌ها می‌داند: «... امت معصوم، بر خطا متفق نمی‌شود در حالی که حواریون کلاً دوازده مرد بودند» (ابن تیمیه، *الجواب الصحیح*، ۲۷/۳).

بنابراین ابن تیمیه کمبود راویان انجیل‌ها و نیز وجود یک فاصله‌ی نقل شفاهی را، دلیل تشکیک در محتویات انجیل‌ها و عدم قطعیت آنها می‌داند؛ و تلقی به قبول محتویات این اناجیل از سوی جمهور علمای مسیحی را بی‌اهمیت می‌شمارد. اما آیا ابن تیمیه حاضر است عواقب این تدابیر خود در نقد میراث شفاهی مسیحیان را بر میراث شفاهی مسلمانان و اخبار آحاد صحیح بخاری و صحیح مسلم تطبیق دهد؟

۱. ما این اصطلاح را از عنوان یکی از کتاب‌های اسلام‌شناس سوییسی گرگور شونلر با نام «شفاهی و مکتوب در اسلام نخستین» (The Oral and the Written in Early Islam) اقتباس کرده‌ایم.

شکی نیست که میراث حدیثی مسلمانان نیز یک دوره شفاهی طولانی را پشت سر گذاشته است. فخر رازی می‌گوید: «سلف، غالباً حدیث را نمی‌نوشتند و چه بسا با گذشت زمان، لفظ [حدیث] را فراموش و لفظ دیگری را جایگزینش می‌کردند» (الرازی، ۳۰۲/۴)، چنان‌که خود ابن تیمیه نیز دلیل پنهان ماندن برخی احادیث از چشم بعضی از بزرگان صحابه و علمای سلف را این چنین بیان می‌کند: «... چراکه این کتب مشهور سنن، صرفاً پس از پایان دوره امامان دارای پیروان، گردآوری شده‌اند» (ابن تیمیه، رفع الملام، ۱۷). نیز ابن تیمیه بر وجود یک دوره شفاهی نقل احادیث تأکید می‌کند و می‌نویسد: «کسانی که پیش از گردآوری این کتب [حدیثی] زندگی می‌کردند، بسی بیشتر از متأخرین بر سنت آگاه بودند... و کتب آنها سینه‌هایشان بود که چندین برابر احادیث موجود در کتاب‌ها را در بر داشت» (همان، ۱۸). در اینجا تناقض ابن تیمیه ظاهر می‌شود: اگر دلیل تشکیک در صحت مطالب انجیل‌ها این است که آنها در همان زمان مسیح (علیه السلام) مکتوب نشدند و یک دوره نقل شفاهی را پشت سر گذاشتند، پس چرا ابن تیمیه در صحت محتویات صحیح بخاری و صحیح مسلم تشکیک نمی‌کند که روندی مشابه با انجیل‌ها را طی کرده‌اند؟ و اگر وجود حتی چهار راوی صادق، تضمینی برای صحت روایت نیست پس چگونه ابن تیمیه صحت اکثریت احادیث صحیح بخاری و صحیح مسلم را یقینی می‌داند در حالی که به گفته برخی از محدثان بزرگ، هیچ حدیثی در این دو کتاب نیست که در سلسله سندش، در هر طبقه دست کم دو نفر عادل - چه رسد به چهار نفر - وجود داشته باشند؟^۱

۲- دشواره اجماع

یکی از مجادلات معروف ابن تیمیه با فقهای معاصرش، بر سر برخی مسائل فقهی مربوط به طلاق بود. مخالفت ابن تیمیه با جمهور فقهای معاصرش بر سر این قضیه، باعث شد که او مدتی به زندان بیفتد (ابن عبد الهادی، ۳۴۲). بنا به گفته بسیاری از فقها و محدثان اهل سنت، ابن تیمیه در قضیه فقهی «طلاق ثلاث»، با اجماع صحابه و نیز اجماع فقهای مذاهب اربعه‌ی اهل سنت مخالفت کرده است. برای مثال محدث بزرگ سنی ابن حجر العسقلانی (۸۵۲ق.) - دو قرن پس از ابن تیمیه - می‌گوید که اجماع بر سر این مسأله در زمان صحابه و خلافت عمر بن الخطاب واقع شده است و مخالفت با این اجماع را نادرست می‌داند (ابن حجر العسقلانی، ۳۶۵/۹). در این میان، حتی برخی فقهای سرشناس اهل سنت از میان معاصرین ابن تیمیه، ردیه‌هایی علیه ابن تیمیه نوشتند. برای مثال تقی الدین السبکی (۷۵۶ق.)، قاضی و فقیه

۱. چنین چیزی از ابن حبان (۳۵۴ق.) نقل شده و الحازمی (۵۹۴ق.) نیز آن را تأیید می‌کند (الحازمی، ۲۵-۲۶). گفتنی است کتاب الحازمی به قلم بنده ترجمه و با نام شروط پیشوایان پنجگانه در پذیرش اخبار آحاد از سوی نشر احسان تهران منتشر شده است.

مشهور شافعی، ابن تیمیه را به مخالفت با اجماع متهم کرد و نوشت: «[ابن تیمیه] از [مسیر] پیروی [از قرآن و سنت]، به سوی بدعت‌گذاری خارج شد؛ و با مخالفت با اجماع، از جماعت مسلمین جدا شد» (السبکی، ۶). در واقع السبکی با پیش کشیدن سه ادعا، درصدد ابطال رأی ابن تیمیه درباره‌ی این مسأله فقهی است: اول) رأی ابن تیمیه مخالف سخنان علمای معتبر و مشهور است، دوم) رأی ابن تیمیه مخالف اجماع است، سوم) هم‌فکران ابن تیمیه، معتبر نیستند (یعنی آنها از فرق و مذاهبی - مثل معتزله، شیعه و... - هستند که مخالفت آنها اعتبار اجماع را خدشه‌دار نمی‌کند). اما ابن تیمیه در اینجا چه تدبیری را برای دفاع از خود برگزیده است؟

ابن تیمیه پاسخ مفصلی به السبکی می‌دهد. السبکی برای حمله به ابن تیمیه می‌گوید که او فقط در شرایطی حاضر است رأی خود را تغییر دهد که ابن تیمیه، «نقل صریحی» از یک «امام معتبر» بیاورد که با رأی فقهی ابن تیمیه موافق است (ابن تیمیه، الرد علی السبکی، ۶۲۶/۲). و ابن تیمیه در پاسخ می‌گوید:

«به السبکی می‌گوییم: منظورت از امام معتبر چیست؟ و منظورت از معتبر چیست؟ و چه کسی را معتبر می‌دانی؟ هیچ‌یک از علمای مسلمانان نیست مگر اینکه گروهی او را معتبر می‌دانند و سخنانش را بزرگ می‌شمارند و گروه دیگری با سخنان همان عالم مخالفت می‌کنند و آن را ضعیف می‌شمارند... [تازه] بعد باید دید مراد از اعتبار اقوال چیست: گاهی منظور از اعتبار اقوال، نقل این اقوال و اعتبار دادن به آنهاست، گاهی منظور تقلید از آنهاست و گاهی یعنی اهمیت دادن به مخالف‌خوانی این اقوال. و تمام این موارد خود محل اختلاف است» (ابن تیمیه، الرد علی السبکی، ۶۲۶/۲-۶۲۷).

بنابراین ابن تیمیه مفهوم معتبر بودن یک عالم را مفهومی نسبی دانسته و آن را شایسته استناد و استدلال نمی‌داند. او برای اثبات سخن خویش، عدم اعتبار مطلق ابوحنیفه (۱۵۰ق.)، مالک (۱۷۹ق.) و الشافعی (۲۰۴ق.) را مثال می‌زند و می‌نویسد: «بسیاری از حنفیه و مالکیه در نسب و علم و عدالت شافعی رضی الله عنه طعنه زده‌اند و گفته‌اند: شافعی در اجماع، محل توجه نیست. و برای این ادعای خود شبهاتی هم مطرح کرده‌اند. بعضی از این‌ها، نزد مسلمین بسیار برجسته‌اند مانند قاضی اسماعیل بن اسحاق که می‌گفت: به مخالفت شافعی توجهی نمی‌شود... و بیشتر اهل حدیث در ابوحنیفه رضی الله عنه و اصحابش طعنه‌های مشهوری زده‌اند که کتاب‌ها پر از این طعنه‌هاست. کار اهل حدیث به جایی رسید که همانا آنان از ابوحنیفه و اصحابش چیزی در کتب حدیث روایت نکردند و بنابراین، هیچ ذکری از آنها در صحیح بخاری و صحیح مسلم و کتب سنن نیست... و بسیاری از اهل عراق، در مالک رضی الله عنه طعن زده‌اند و گفته‌اند: شایسته‌ی مالک است که ساکت باشد و سخن نگوید» (همان، ۸۳۶-۸۳۷).

ابن تیمیه، اساساً کلیت استدلال السبکی را مورد انتقاد معرفت‌شناسانه قرار داده و می‌گوید: «اعتبار

سخنان، به ادله‌شان است و نه صاحب‌سخنان. چراکه به کسی که سخن می‌گوید توجه نمی‌شود [بلکه به خود سخن توجه می‌شود]» (همان، ۸۳۵).

اما حمله دیگر السبکی به ابن تیمیه این است که چرا ابن تیمیه به جای پیروی از «اجماع» و «اهل جماعت»، رأی مذاهب «بدعتگذار» مثل خوارج، معتزله یا شیعه را برگرفته است؟ ابن تیمیه در پاسخ به این استدلال السبکی، به مهم‌ترین دستاویز مخالفانش یعنی مفهوم اجماع پرداخته است. ابن تیمیه می‌گوید که حتی مخالفت یک نفر هم ناقض اجماع خواهد بود و رأی منسوب به الطبری (۳۱۰ ق.) را رد می‌کند: «طبری در دعوی اجماع، بنیاد ضعیفی دارد؛ چراکه او قول جمهور را اجماع می‌داند و به مخالفت یک یا دو نفر توجه نمی‌کند» (همان، ۱/۱۵۸).

ابن تیمیه «اجماع سکوتی» را هم از حجیت ساقط می‌کند و می‌نویسد: «هرگاه، یک یا دو یا سه نفر گفتند: ما اختلافی در این قضیه نمی‌بینیم، یا [گفتند]: اختلافی در این مورد نیست؛ چنین چیزی بدین معنا نیست که تمام امت محمد (ص) از اول تا آخرشان، باید از گمان این شخص تقلید کنند؛ چراکه بر امت واجب نیست که از چیزی که شخصی به قطع دریافته است تقلید کنند چه رسد به تقلید از ظن او» (همان، ۶۱۷/۲). نیز او در جای دیگری و در نقد رواج ادعای اجماع بر سر بسیاری از مسائل، می‌گوید: «همانا امت، به شناخت و تبلیغ و فهم نصوص اهتمام بسیار داشتند و این، برخلاف سخن تک‌تک علماست، چراکه امت در این باره اهتمام وافر نشان نداده‌اند؛ بلکه چه بسا علمایی که دائماً فتوا می‌دادند اما مردم حتی یک سخن از آنها را هم در اختیار ندارند. و هیچ نص منسوخی نیست مگر اینکه ناسخ آن، شناخته شده است و این، برخلاف اجماع‌های ادعا شده است چراکه وجود نزاع در بسیاری از این اجماع‌ها، معروف است» (ابن تیمیه، جامع الفصول، ۱/۲۴۰).

سپس ابن تیمیه سراغ این می‌رود که آیا مخالفت فرقه‌هایی چون معتزله، شیعه، خوارج و... می‌تواند ناقض اجماع فقهای اهل سنت باشد یا خیر. او می‌گوید که فقها و از جمله «اصحاب احمد [حنبل]» در اینکه آیا مخالفت این گروه‌ها به اجماع ضرری می‌رساند یا نه، اختلاف نظر دارند و بنابراین اصل مسأله خود محل اختلاف است: «و ایضاً در موضع دیگری، اختلاف علما - اعم از اصحاب احمد و غیره - را درباره‌ی اینکه آیا مخالفت معتزله و خوارج و شیعه معتبر است یا نه، ذکر کرده‌ایم» (همان، ۸۴۲).

ابن تیمیه حتی مدعی است که جمهور علما معتقدند که اجماع بدون حضور این فرقه‌ها، حاصل نخواهد شد: «بلکه جمهور علما اختلاف تمام گروه‌های مسلمانان حتی معتزله، شیعه و غیرهم را معتبر می‌دانند» (همان، ۸۳۵).

ابن تیمیه تا همین جا، کل استدلال‌ات السبکی را رد می‌کند. اما ابن تیمیه حتی یک گام فراتر گذاشته و

نهایتاً در تعریف اجماع، آن را معادل توافق تک تک مسلمانان (هرکسی که لفظ مؤمن بر او اطلاق شود اعم از: شیعیان، معتزله، خوارج و...) برمی شمارد: «پس همانا ادله اجماع، صرفاً بر عصمت مؤمنان - با لفظ مؤمنان و لفظ امت [همه مؤمنان و جمیع امت] - دلالت دارد... و حال که اسم مؤمنان و امت محمد(ص) آنها [معتزله، شیعه، خوارج و...] را نیز در بر می گیرد و آنها نیز صاحب نظر و استدلال اند و آنها نیز دینی دارند که آنان را به رسیدن به حقیقت ملزم می کند، فلذا هیچ دلیلی دال بر ممنوعیت اتکا بر [رأی و نظر] آنها، در دست نیست» (همان، ۶۶۱-۶۶۲).

بنابراین می بینیم که ابن تیمیه در جدل با فقیه بزرگ شافعی تقی الدین السبکی، مخالفت علمای مذاهب غیر سنی - که او در مواضع دیگری آنها را بدعت گذار می داند - با رأی اهل سنت را معتبر دانسته و معتقد است که اجماع واقعی، بدون توافق همه این گروه ها حاصل نمی شود. در واقع او در اینجا، رأی و نظر اکثریت - با وجود مخالفت اقلیت - را حجت معتبر نمی داند. هم چنین او استناد به معتبر بودن یا شهرت علما را رد می کند و اعتبار را در دلایل می داند و نه در افراد. اما پیامد این تدبیر جدلی ابن تیمیه برای خود او چیست؟

ابن تیمیه در مواضع متعددی، با کمک گرفتن از الفاظی چون «ائمه معتبر» و «ائمه مشهور» کوشیده است تا رأی و نظر خود را درست جلوه بدهد. برای مثال ابن تیمیه در ردیه اش علیه فقیه و قاضی مالکی تقی الدین الإخنائی (۷۵۰ق.) همان تدبیری را به کار می برد که السبکی علیه خود ابن تیمیه به کار گرفته بود. ابن تیمیه برای حمله به رأی الاخنائی، نظرات وی را مخالف اجماع «ائمه مشهور» می خواند (ابن تیمیه، الإخنائیه، ۱۰۲) و بدین وسیله، به اعتبار و شهرت علما استناد می کند. ابن تیمیه در آثار دیگرش، برای درست جلوه دادن نظرات خود، آنها را به «ائمه معتبر» منسوب می کند (ابن تیمیه، الفتاوی الکبری، ۳۳۹/۴ و ۲۳۸...). نیز او برای رد کردن رأی مخالفینش و فرقه هایی مثل معتزله و شیعه، به وفور از عبارت «اجماع سلف» استفاده کرده و بدین وسیله، کوشیده است تا به استناد به رأی اکثریت، حقانیت نظرات خود را در بسیاری از مسائل فقهی و کلامی اثبات کند.^۱

نتیجتاً در اینجا نیز می بینیم که ابن تیمیه تدبیر تناقض آفرینی را در پیش گرفته است و در مواضع متعددی، استدلالاتی را پیش می کشد که در ردیه اش علیه السبکی به ابطال همان استدلالات پرداخته بود.

۳- دشواره جرح و تعدیل

الغزالی (۵۰۵ق.) ضمن اشاره به گوناگونی رویکردهای علما در مسأله جرح و تعدیل، می گوید:

۱. برای مثال، وی برای اثبات رؤیت خداوند در آخرت - که از مسائل محل اختلاف فرقه های مسلمانان است - به «اجماع سلف» استناد می کند (ابن تیمیه، منهاج السنه، ۳/۳۴۴).

«همانا کسب دانایی و اطلاع از احوالات کسی که مدت‌ها قبل از ما درگذشته است مُحال است» (الغزالی، المستصفی، ۳۴۴). هرچند که حدیث‌شناس بزرگ شافعی، ابن الصلاح الشَّهْرزُوری (۶۴۳ق.) می‌گوید که مذاهب رجالیون در جرح و تعدیل راویان، غامض و گوناگون است (الشَّهْرزُوری، ۱۰۷)، محدثان و مورخان برای بیان احوال و نظرات پیشینیان - خاصه آن‌ها که اثر مکتوبی از خود به جای نگذاشته‌اند - چاره‌ای ندارند جز این‌که به سخنان علمای قبل از خود اعتماد کنند.

ابن تیمیه نیز برای بیان احوالات افرادی از قرن دوم هجری، بر نظرات محدثان پیش از خود اعتماد کرده است. مثلاً او به تقلید از محدثان بزرگ قرن سوم، افرادی چون الجهم بن صفوان (۱۲۸ق.)، غیلان الدمشقی (۱۰۶ق.) و الجعد بن درهم (۱۰۵ق.) - که همگی به دست حاکمان اموی به قتل رسیدند - را به مثابه افراد بدعت‌گذار مورد حمله قرار داده و حتی از قتل آنها دفاع می‌کند (ابن تیمیه، جامع المسائل، ۴۱/۵؛ همو، الفتاوی الکبری، ۱۹۴/۴).^۱ ابن تیمیه معتقد است که این اعدام‌ها ظالمانه نبودند چراکه «اهل علم و دین» به این قتل‌ها اعتراضی نکرده‌اند (ابن تیمیه، مجموع الفتاوی، ۴۸۵/۲). صد البته ابن تیمیه قادر نبوده نظر تک‌تک علمای پیش و پس از خود را درباره این قتل‌ها کشف کند - چنان‌که پیش‌تر از خود ابن تیمیه نقل کردیم: «چه‌بسا علمایی که دائماً فتوا می‌دادند اما مردم حتی یک سخن از آنها را هم در اختیار ندارند» (ابن تیمیه، جامع الفصول، ۲۴۰/۱) - و این ادعای او در حد همان ادعای اجماعی است که فقهای چون السبکی علیه خود ابن تیمیه مطرح می‌کردند. بنابراین او در اینجا صرفاً مقلد نظر گروهی از مسلمانان پیش از خود - یعنی اهل حدیث قرن سوم و کسانی چون احمد حنبل - است. اما آیا ابن تیمیه در تمام مواضع و درباره‌ی گزارش احوالات و نظرات تمام افراد سرشناس قرن دوم هجری، به این رویکرد خود وفادار است؟

ابن تیمیه درباره نقدهای وارد بر ابوحنیفه می‌نویسد: «کسی که گمان کند ابوحنیفه یا سایر ائمه مسلمین، عمداً و به سبب گرایش به قیاس یا چیز دیگر، با حدیث صحیح مخالفت کرده‌اند، در مورد این ائمه دچار خطا شده و از روی ظن یا هوای نفس سخن گفته است» (ابن تیمیه، مجموع الفتاوی، ۳۰۴/۲۰). پس از دیدگاه ابن تیمیه، کسی چون ابوحنیفه اگر مرتکب اشتباهی هم شده باشد، صرفاً از سر اجتهاد مُجاز و مشروع بوده و بنابراین طعن یا جرحی متوجه او نیست.

بنا بر راه‌کاری که ابن تیمیه برای کشف احوالات کسانی چون الجهم بن صفوان، غیلان الدمشقی و... در پیش گرفته است، او برای کشف احوالات ابوحنیفه نیز، باید تابع و مقلد اهل حدیث و «سلف» خود از

۱. نیز برای مطالعه بیشتر درباره دیدگاه ابن تیمیه در خصوص این افراد و نقد دیدگاه وی نک: السمهوری، ۹۱۸۰.

میان حنبله باشد. اما دیدگاه سلف ابن تیمیه درباره ابوحنیفه چه بود؟ ابن تیمیه می‌گوید: «بیشتر اهل حدیث در ابوحنیفه رضی الله عنه و اصحابش طعن‌های مشهوری زده‌اند که کتاب‌ها پر از این طعن‌هاست و شدت این طعن‌ها به حدی بوده که اهل حدیث از ابوحنیفه و اصحابش چیزی در کتب حدیث نقل نکرده‌اند و هیچ ذکری از آن‌ها در کتب صحیح بخاری و صحیح مسلم و نیز کتب سنن نیست» (ابن تیمیه، *الرد علی السبکی*، ۸۳۷/۲). در این جا نیازی نیست که انبوه اقوال بزرگان اهل حدیث در قرن دوم و سوم و حتی چهارم که در طعن و جرح و ذم شدید ابوحنیفه بیان شده است را نقل کنیم^۱ چراکه خود ابن تیمیه تأیید می‌کند که «اهل سنت» و «اهل حدیث» - و از جمله «احمد حنبل» - از «بدعت‌گذارانی» مانند «اهل رأی کوفه» اجتناب می‌کردند (ابن تیمیه، *جامع المسائل (المجموعه الثامنه)*، ۷۶/۸). و البته باز به گفته خود ابن تیمیه «امام اهل رأی» کسی نبود جز ابوحنیفه (ابن تیمیه، *بیان تلبیس الجهمیه*، ۲۱۶/۲).

در این جا چنان‌که می‌بینیم ابن تیمیه از دو حیث دچار تناقض است:

اول) او دو رویکرد متناقض نسبت به سلف خود دارد. از سویی تمام اقوال اهل حدیث را درباره کسانی مثل الجهم، غیلان و جعد قبول کرده است و از سوی دیگر اقوال همین سلف را درباره ابوحنیفه مصداق اتباع ظن یا هوای نفس می‌شمارد. به عنوان نمونه، او توضیح نمی‌دهد که به چه دلیلی، سخنان اهل حدیث درباره غیلان الدمشقی را می‌پذیرد اما سخنان همین گروه را درباره ابوحنیفه نمی‌پذیرد؟

دوم) ابن تیمیه از یک سو خود را ملزم می‌داند که از منهج و رویکرد سلف خود و کسانی چون احمد حنبل پیروی کند و از سوی دیگر خود را ملزم می‌داند که با خلق یک ابوحنیفه متخیل موافق با رویکردهای مطابق با میل اهل حدیث، بر انتقادات سلف حنبله و اهل حدیث بر ابوحنیفه سرپوش بگذارد. بنابراین ابن تیمیه یا باید تمام این انتقادات را منکر شود و یا این انتقادات را توجیه کند. اما از آنجا که ابن تیمیه خود عالمی چیره‌دست است، می‌داند که راهی به انکار این حجم از جرح‌های محدثین قرون سوم و چهارم علیه ابوحنیفه نیست فلذا این انتقادات را ناموجه و ناشی از ظن یا هوا و هوس برشمرده است. بنابراین، این تدبیر دفاع از ابوحنیفه، به تناقض دیگری منجر می‌شود: متهم کردن افرادی مثل احمد حنبل به اتباع ظن یا هوس. چراکه احمد حنبل درباره اهل رأی گفته بود: «آن‌ها دشمن حدیث هستند و هیچ کدامشان رستگار نمی‌شوند» (ابن حنبل، ۴۹۷، ۴۳۷) و نیز ابوبکر الأثرم (۲۷۳ ق.) درباره استادش احمد حنبل می‌گوید: «بارها ابوعبدالله [احمد حنبل] را دیدم که از ابوحنیفه و مذهب وی ایراد می‌گیرد و چیزی از سخنان ابوحنیفه را با حالت انکار و تعجب، نقل می‌کند» (الأثرم، ۱۸۴).

۱. ما این موضوع را در فصل دوم کتاب *حدیث‌گرایی ابوحنیفه: گسست میان ابوحنیفه و ابوحنیفه‌ی متخیل* به طور مفصل مورد بررسی قرار داده‌ایم.

۴- دشواره جرم‌انگاری بدعت، مجازات مجتهد مبتدع و اقامه‌ی حجت

ابن تیمیه به سبب آراء و نظرات کلامی و فقهی‌اش بارها به فتوای فقهای معاصرش، گرفتار زندان و اضطهاد شد (ابوزهره، ۷۹-۴۵). این قبیل فقهای مخالف ابن تیمیه، او را به خرق اجماع و بدعت‌گذاری متهم کرده و خواستار مجازات وی بودند. فشارهای وارد بر ابن تیمیه - که گاه با تهدید به مرگ نیز توأم می‌شد - به حدی بود که وی می‌گوید: «همانا زندانی کردن من خلوت است، و قتل من شهادت است، و تبعید من سیاحت است» (ابن تیمیه، المستدرک علی مجموع الفتاوی، ۱/۱۵۳).

ابن تیمیه معتقد بود که رفتارهای مخالفانش با وی، غیر شرعی و نادرست است. برای مثال ابن تیمیه در ردیه طولانی‌ای که علیه فقهای اهل سنت معاصرش درباره مسأله سفر به نیت زیارت قبور انبیا نگاشته است، در دفاع از خود می‌گوید که نمی‌توان هیچ مفتی‌ای را به سبب این‌که فتوای خطا صادر کرده است، مجازات کرد مگر این‌که بر وی اقامه حجت شو (ابن تیمیه، مجموع الفتاوی، ۳۰۷/۲۷). ابن تیمیه می‌گوید که لازم است دلایل علیه آن فقیه را بیان کرد و پاسخ اعتراضات وی را داد چرا که: «هم وی و هم مخالفانش، برای خودشان دلیلی دارند که نمی‌توان تعیین کرد که حق با کدام طرف است؛ جز اینکه کسی بین آنها ترجیح دهد. و اینان [فقهای مخالف ابن تیمیه] چنین کاری را نکرده‌اند. پس اگر مفتی [ابن تیمیه] خطاکار باشد آن‌ها حجت را اقامه نکرده‌اند، چه رسد به حالی که او برحق است و آنها خطاکارند» (همان). در نتیجه، ابن تیمیه مجازات را منوط بر اقامه حجت می‌داند و معتقد است که مخالفانش نتوانسته‌اند حجت را بر او تمام کنند. ابن تیمیه در ادامه، حکم به مجازات خودش را به شکل مطلق نفی می‌کند و می‌نویسد: «همانا اگر ادله شرعی برای مفتی تبیین شد و رأی درست برای او آشکار گشت که هیچ، وگرنه که او الگوهایی از علمایی دارد که قائل به رأی مرجوح‌اند. و مشخص است که چنین علمایی به اجماع مسلمانان، مطلقاً سزاوار مجازات و زندان و منع از فتوا نیستند. و این حکم به اجماع مسلمانان باطل است» (همان، ۳۰۷-۳۰۸).

بنابراین ابن تیمیه، برخورد قهرآمیزی را که فقهای اهل سنت معاصرش در مقابله با وی تجویز می‌کردند تقبیح می‌کند و این قبیل رفتارها را نامشروع می‌داند. نیز ابن تیمیه معتقد است که مخالفانش نتوانسته‌اند او را قانع سازند و اصطلاحاً بر وی اقامه حجت کنند. اما آیا ابن تیمیه حاضر است همین استدلال‌ات را به سود مخالفان خود نیز به کار بندد و با مبانی نظری مجازات کردن مخالفان عقیدتی‌اش، مخالفت کند؟

ابن تیمیه در مواضع متعددی از آثارش به مسأله مجازات بدعت‌گذاران و مبلغان بدعت‌ها پرداخته است. ابن تیمیه می‌نویسد: «کسی که به بدعتی دعوت می‌کند که برای دین مردم ضرر دارد، مجازات

می‌شود ولو اینکه اوفی‌نفسه به سبب اجتهاد یا تقلید معذور باشد» (همان، ۳۷۵/۱۰). بنابراین، هیچ عذری اعم از اجتهاد یا تقلید مانع مجازات بدعت‌گذاران نیست. طبعاً این مجازات شامل کسانی است که آنها راه و روش خود را حق می‌دانند اما این تیمیه مسلکشان را مصداق بدعت می‌شمارد. به عنوان نمونه، ابن تیمیه برغم این‌که می‌پذیرد که مسائلی مانند نکاح متعه (ازدواج موقت) یا شرب نبیذ، از زمره مسائل اختلافی هستند و برخی از متقدمین قائل به جواز این‌ها بوده‌اند، اما تقلید از آنها را ناجایز می‌داند (همو، الفتاوی الکبری، ۹۶/۶) و برای نمونه، قائل به مجازات کسی است که نبیذ می‌نوشد (همو، مجموع الفتاوی، ۱۸۱/۲۸). ابن تیمیه معتقد است که در این قبیل موارد، اِعمال قاعده «لا انکار فی مسائل الخلاف» (رد و انکار، در مسائل محل اختلاف جایز نیست) صحیح نیست و باید با سخن یا عمل «مخالف با سنت یا اجماع» مقابله کرد (همو، الفتاوی الکبری، ۹۶/۶).^۱ او اطلاق این قاعده را به نقد کشیده و می‌نویسد: «انکار در مسائل اجتهادی جایز نیست مگر به واسطه بیان حجت و آشکار کردن شیوه صحیح. انکاری که صرفاً برآمده از تقلید محض باشد جایز نیست، و همانا چنین کاری، روش اهل جهل و هواها است» (همو، مجموع الفتاوی، ۲۱۲/۳۵-۲۱۳).

اما چنان‌که در بالا آوردیم، ابن تیمیه مجتهدان را نیز از این قبیل مجازات‌ها معاف نمی‌کند و مذهب اهل حدیث را نقل و امضا می‌کند: «هرکسی که دعوت‌گر به بدعت باشد پس به سبب دفع ضررش از مردم، مستحق مجازات است، ولو اینکه باطناً مجتهد باشد» (همان، ۳۶۵/۷). او طیف وسیعی از مجازات‌ها را برای مقابله با مسلمانان دگراندیش (اهل تأویل) یا به قول وی همان بدعت‌گذاران - خواه مجتهد باشند یا مقلد - تجویز می‌کند که از ترک هم‌نشینی با آن‌ها، خودداری از عیادتشان، پرهیز از تشییع جنازه‌شان، عزل از مناصب فتوا و... شروع می‌شود^۲ و بسته به شرایط ممکن است گاه به زندان و اِعمال خشونت و حتی قتل نیز بینجامد: «دعوت‌گر به بدعت، به اتفاق مسلمانان مستحق مجازات است و مجازات وی، گاه قتل و گاهی پایین‌تر از قتل است» (همان، ۴۱۴/۳۵).

در نتیجه، تدابیر ابن تیمیه در برابر مجتهدان بدعت‌گذار و مقلدانشان متناقض است. ابن تیمیه از سویی دیدگاه فقهایی که او را بدعت‌گذار خوانده و خواستار مجازات وی بودند - و در دوران ابن تیمیه دست بالا را هم داشتند - نادرست و غیرشرعی می‌خواند، و از سوی دیگر همین رفتار را علیه مخالفان دیدگاه‌های

۱. ابن تیمیه این سخن را در حالی ایراد کرده است که - چنان‌که در بالا نیز آوردیم - خود وی درباره تعریف و مصادیق اجماع، با بسیاری از فقه‌های اهل سنت اختلاف دارد. همچنین ابن تیمیه مقوله پیروی از حدیث و سنت را نیز موضوعی اختلافی می‌داند و از همین رو در رساله مشهورش رفع الملام، می‌کوشد که با ذکر بیش از ده سبب، مجتهدان امت را در پیروی نکردن از سنت معذور بداند. ابن تیمیه در همین رساله، پس از ذکر چندین نمونه از احادیثی که بر برخی از بزرگان صحابه پوشیده مانده بود، می‌نویسد: «این‌ها [صحابه] داناترین و فقیه‌ترین و باتقواترین و فاضل‌ترین افراد امت بودند و افراد بعدی، از اینها پایین‌ترند. بنابراین پوشیده‌ماندن بخشی از سنت بر متأخرین، سزاوارتر است و نیازی به توضیح ندارد» (ابن تیمیه، رفع الملام، ۱۷).

۲. برای مطالعه جزئیات بیشتر در این باره نک: السمهوری، ۹۱-۷۲.

کلامی و فقهی خودش تجویز کرده و آن را مشروع جلوه می دهد.

نکته‌ی دیگر این است که ابن تیمیه آشکارا فقهای مخالف خود را متهم می کند که آنها نتوانسته اند او را قانع کرده و بر وی اقامه حجت کنند. در حالی که این دسته از فقها - از جمله قاضی القضاة مالکی مصر تقی الدین الإخناسی - دلایل و تبیینات خود را مفصلاً ارائه داده بودند. با وجود این - چنان که در بالا از وی نقل کردیم - ابن تیمیه این ارائه دلایل و مستندات از سوی فقهای معارضش را مصداق اقامه حجت ندانسته و بلکه در بهترین حالت، آن را مصداق تکافوی ادله (برابر آمدن دلایل دو طرف) می داند. این در حالی است که خود ابن تیمیه نیز به جز ارائه دلایل خود و تبیین آن ها کار بیشتری نکرده است. بنابراین، عملکرد او هیچ تفاوتی با عملکرد فقها و علمای مخالفش ندارد، چرا که آن ها هم دلایل خود را ارائه و تشریح کرده اند. در نتیجه، اگر ابن تیمیه مخالفانش را متهم می کند که نتوانسته اند بر او اقامه حجت کنند،^۱ مخالفان وی نیز می توانند همین اتهام را متوجه ابن تیمیه نمایند، خاصه که خود او اقرار می کند که اقامه حجت گاه بسیار دشوار و حتی مُحال است (همان، ۲۰۲/۲۶).

نتیجه گیری

چنان که در ابتدا گفتیم اکثریت مطلق آثار ابن تیمیه در مقام جدل و ردیه نویسی تألیف شده اند. بنابراین، او در جدلیاتش ناچار است که هر استدلالی را که برای شکست مخالفانش مفید است مطرح کند. جامعیت، هوش و ذکاوت بالا، و اشراف فوق العاده‌ی او بر ادله اصول فقه، کلام، و مباحث حدیثی و تاریخی، به او این امکان را داده است تا با به کارگیری تدابیری چند، این استدلالات را به بهترین شکل علیه مخالفانش به کار گیرد. با وجود این، به نظر می رسد که ابن تیمیه متوجه نیست که این تدابیر، در مواضع دیگری ممکن است علیه خودش کارگر افتند و وی را گرفتار تناقض کنند. ما نیز در این پژوهش تلاش کردیم که با ارائه یک خوانش تطبیقی از آثار وی، چهار نمونه از این تدابیر تناقض آفرین ابن تیمیه را تبیین کنیم و مسیر جدیدی را در حوزه مطالعات ابن تیمیه، و بازخوانی میراث او بگشاییم.

منابع

ابن تیمیه، احمد بن عبد الحلیم، *الإختائیه*، دار الخراز، جده، ۲۰۰۰م.

_____، *بیان تلخیص العجمیه*، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدینه المنوره، ۱۴۲۶ق.

۱. گفتنی است که ابن تیمیه گاه مدعی شده که بر برخی مخالفانش اقامه حجت کرده است (نک: ابن تیمیه، *جامع الفصول*، ۲۳۵/۱). اما به نظر نمی رسد اقامه حجت وی این موارد خاص، صرفاً ناظر بر امور عقیدتی بوده باشد.

- _____، *جامع الفصول*، الرياض، دار أطلس الخضراء، ۲۰۲۰.
- _____، *جامع المسائل*، دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع، مکه، ۱۴۲۲ق.
- _____، *جامع المسائل (المجموعه الثامنه)*، دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع، مکه، ۱۴۳۲ق.
- _____، *الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح*، دار العاصمه، السعوديه، ۱۹۹۹م.
- _____، *الرد على السبكي في مسألة تعليق الطلاق*، دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع، مکه المكرمه، ۱۴۳۵ق.
- _____، *رفع الملام عن ائمه الأعلام*، الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، الرياض، ۱۹۸۳م.
- _____، *الفتاوى الكبرى*، دار الكتب العلميه، بيروت، ۱۹۸۷م.
- _____، *مجموع الفتاوى*، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبويه، ۱۹۹۵م.
- _____، *المستدرک على مجموع الفتاوى*، بی جا، ۱۴۱۸ق.
- _____، *منهاج السنه*، جامعه الامام محمد بن سعود الإسلاميه، الرياض، ۱۹۸۶م.
- ابن حجر العسقلاني، احمد بن على، *فتح الباري شرح صحيح البخاري*، دار المعرفه، بيروت، ۱۳۷۹ق.
- ابن حنبل، احمد، *مسائل الامام أحمد بن حنبل روايه اسحاق بن ابراهيم بن هانئ*، دار الفاروق الحديثه للطباعة والنشر، القاهرة، ۲۰۱۳م.
- ابن عبد الهادي، محمد بن احمد، *العقود الدريره من مناقب شيخ الإسلام أحمد بن تيميه*، دار الكاتب العربي، بيروت، بی تا.
- ابو زهره، محمد، *ابن تيميه: حياته وعصره، آرائه وفقهه*، دار الفكر العربي، القاهرة، ۱۹۹۱م.
- الأثرم، ابو بكر، *سؤالات أبي بكر الأثرم لأحمد بن حنبل*، الفاروق الحديثه للطباعة والنشر، القاهرة، ۲۰۰۷م.
- الحازمي، محمد بن موسى، *شروط الاثمه الخمسه*، المكتبه الازهرية للتراث، القاهرة، بی تا.
- الرازي، فخر الدين، *المحصول في الاصول*، مؤسسه الرساله، بيروت، ۱۹۹۷م.
- السبكي، تقى الدين، *الدره المضيئه في الرد على ابن تيميه*، مطبعه الترقى، دمشق، ۱۳۴۷ق.
- السمهوري، رائد، *نقد الخطاب السلفي: ابن تيميه نموذجا*، دار طوى، لندن، ۲۰۱۰م.
- الشهرزورى، ابن الصلاح، *معرفه أنواع علوم الحديث*، دار الفكر، سوريا، ۱۹۸۶م.
- الغزالي، ابو حامد، *المستصفى*، دار الكتب العلميه، بيروت، ۱۹۹۳م.

Hoover, Jon, *Ibn Taymiyya (Makers of the Muslim World)*, (London, Oneworld Academic, 2019).

Shahab, Ahmed, and Yossef Rapoport, *Ibn Taymiyya and His Times*, (Karachi and New York, Oxford University Press, 2010).



Evaluating the Provability of God in Kant's Philosophy

Tayyabeh Khosravi, PhD student of Islamic philosophy and theology, Qom University (corresponding author)

Email: Tasnimkhosravi1400@gmail.com

Dr. Farah Ramin, Associate Professor, University of Qom

Dr. Ali Allah Bedashti, Professor of Qom University

Abstract

In order to find a way to analyze metaphysics, Kant introduced four types of propositions in his philosophy. After analyzing these propositions, only analytic *a posteriori* propositions can be considered as a general title for all propositions and through them, a more accurate way to measure external truth and falsehood of propositions can be proposed. Since analytic *a posteriori* propositions include metaphysical propositions such as "God exists", the metaphysical propositions are certainly true, but other types of propositions are determined to be true or false, depending on whether their predicate is sensory or inductive. The analytic *a posteriori* propositions can result in provability of metaphysics through dependence on *a posteriori* cognition of "existence", followed by the provability of God with the metaphysical argument which is certainly true and in correspondence with reality, with no possibility of being false. In this article, after explaining Kant's propositions, they have been criticized and analyzed so that it is possible to prove God through a certainly true argument.

Keywords: metaphysics, Kant, provability of God, analytic propositions, causation, existence.



ارزیابی اثبات‌پذیری وجود خدا در فلسفه کانت

طیبه خسروی

دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه قم (نویسنده مسئول)

Email: Tasnimkhosravi1400@gmail.com

دکتر فرح رامین

دانشیار گروه فلسفه و کلام دانشگاه قم

دکتر علی الله بداشتی

استاد گروه فلسفه و کلام دانشگاه قم

چکیده

کانت در پی یافتن راهی برای واکاوی مابعدالطبیعه چهار قسم قضیه در فلسفه خود معرفی کرد که بعد از تحلیل این قضایا تنها قضایای تحلیلی پسینی را می‌توان به عنوان یک عنوان کلی برای همه قضایا قابل قبول دانست و توسط آن‌ها راه دقیق‌تری برای سنجش صدق و کذب خارجی قضایا ارائه داد. با توجه به این‌که در قضایای تحلیلی پسینی، قضایای مابعدالطبیعی مانند «خدا وجود دارد» نیز جای دارند، قضایای مابعدالطبیعی، مطابق با واقع و یقینی هستند و مابقی قضایا با توجه به این‌که محمول آن‌ها حسی باشد یا نیاز به ارائه دلیل استقرائی باشد، صدق و کذب آن‌ها تعیین می‌شود. ثمره قضایای تحلیلی پسینی در قابل اثبات شدن مابعدالطبیعه به واسطه نیازمند بودن به ادراک پسینی «وجود» می‌باشد و به دنبال آن اثبات‌پذیری خدا با برهان مابعدالطبیعی یقینی و مطابق با واقع که احتمال خلاف واقع در آن راه ندارد. در این نوشتار پس از تبیین قضایای کانت، به نقد و تحلیل آن‌ها پرداخته شده است تا امکان اثبات خدا از طریق برهان یقینی و مطابق واقع، امکان‌پذیر باشد.

واژگان کلیدی: مابعدالطبیعه، کانت، اثبات خدا، قضایای تحلیلی، علیت، وجود

مقدمه

کانت در برای تبیین مابعدالطبیعه، ابتدا چهار قسم قضیه را در فلسفه خود معرفی کرد که بعد از تحلیل این قضایا تنها قضایای تحلیلی پسینی را عنوانی عام برای همه قضایا معقول دانست و برای صدق و کذب قضایا ملاک دیگری ارائه داد. با توجه به این که در قضایای تحلیلی پسینی، قضایای مابعدالطبیعی نیز جای دارند، به سبب این که حاصل تصور بدیهی و مطابق با واقع «وجود» می‌باشند، سنجش اعتبار آن‌ها نیاز به مراجعه به عالم خارج ندارد و مابقی قضایا با توجه به این که محمول آن‌ها حسی باشد یا نیاز به ارائه دلیل استقرائی باشد، صدق و کذب آن‌ها تعیین می‌شود. به بیانی دیگر، ثمره قضایای «تحلیلی پسینی» در اثبات‌پذیری مابعدالطبیعه به واسطه نیازمند بودن ادراک پسینی «وجود» می‌باشد که به دنبال آن، اثبات خدا با قضایای مابعدالطبیعی یقینی و مطابق با واقع که احتمال خلاف واقع در آن راه ندارد، میسر می‌شود. کانت در اصول منطق استعلایی خود، علیت را ویژگی قوه فاعله می‌داند و معتقد است علیت حاصل حس و تجربه نیست و بر این اساس آن چه در حیطه حس و اثبات تجربی نگنجد، نامعتبر و غیر قابل اثبات برای انسان دانسته است؛ از جمله اثبات خدا که از راه براهین وجودی و یا علیت قابل اثبات نیست. بر این اساس، می‌توان ریشه این نظر را در اقسام قضایای چهارگانه دانست و بعد از تحلیل آن‌ها می‌توان مبنایی معتبرتر برای مبانی فاعله و ادراک انسان پیدا کرد که هم معرفت‌های او را نسبت به هستی توجیه کند و هم معرفت او را نسبت به خدا تبیین کند؛ به گونه‌ای که نیاز به فرض پیشینی بودن هیچ معرفتی برای انسان نیست.

برای دستیابی به این هدف، لازم است بر خلاف تصور کانت، برای درک مفاهیم مابعدالطبیعی، مبنایی حسی را ثابت کنیم و سپس با بهره‌گیری از برهانی کاملاً مابعدالطبیعی که نیازی به مطابقت با خارج ندارد، خدا را اثبات کنیم.

این پژوهش نگاهی تحلیلی و انتقادی به فلسفه کانت داشته و سعی شده است تا به طور زنجیروار از قضایا و نقایص آن شروع کند تا بتواند خلل جدی را که در فلسفه کانت مانع ارائه برهانی برای اثبات خدا شده است، بیابد.

اقسام گزاره‌ها در فلسفه کانت

نتیجه تلاش کانت بر روی قضایا به هدف واکاوی مابعدالطبیعه و بررسی امکان آن، این بود که مابعدالطبیعه در صورتی معتبر است که در آن احکام تألفی پیشینی ممکن باشد؛ زیرا مابعدالطبیعه نیز می‌خواهد دامنه شناسایی را هر چه بیشتر گسترش دهد و نمی‌تواند به تحلیل مفهوم‌ها بسنده

کند (کانت، سنجش خردناب، ۱۱۴).

به همین جهت، کانت حکم را به دو دسته تحلیلی و تألیفی تقسیم کرد. در فلسفه او قضایای تحلیلی مانند: «هر جسمی ممتد است»، که قضیه‌ای است که صدق آن از راه تحلیل معانی الفاظ به کار رفته در آن احراز می‌شود و به دلیل این که محمول این قضایا روشن‌گر و بیان‌کننده موضوعند، چیزی بر معلومات ما نمی‌افزاید و دسته دیگر، قضایای تألیفی قرار دارند که محمول، عین موضوع نیست. مانند «برخی اجسام سنگین هستند» یا «مس هادی برق است»؛ زیرا در مفهوم مس، معنی هدایت برق وجود ندارد. اما در مورد این که از چه راهی می‌توانیم باور خودمان را توجیه کنیم؟ وی می‌گوید: چون دو راه توجیه وجود دارد، پس می‌توان گفت معلومات ما به دو دسته قابل تقسیم‌اند:

۱. معلومات مقدم بر تجربه (پیشین)

۲. معلومات مؤخر از تجربه (پسین)

او معلومات پیشینی را ذاتی عقل دانست که در آن‌ها دلیلی را که برای آن‌ها اقامه می‌کنیم از راه تجربه به دست نیاورده‌ایم و معلومات پسینی، معلوماتی هستند که دلیل را از راه تجربه بدست آورده‌ایم. در گام بعدی، کانت دو اصطلاح دیگر را جعل می‌کند و می‌گوید: معلومات عقلی ضروری‌اند (necessary)، و تمام معلومات تجربی ممکن‌اند (contingent).

سپس از ترکیب دو نوع حکم و دو نوع نحوه ادراک، چهار دسته قضیه را معرفی کرد:

- ۱- قضایای تحلیلی پیشینی؛ گزاره‌ای که محمول مندرج در موضوع است و برای صدق و کذب نباید به عالم خارج رجوع کنیم.
- ۲- قضایای تحلیلی پسینی؛ گزاره‌ای که محمول مندرج در موضوع باشد و برای صدق و کذب آن به عالم خارج رجوع کنیم. چنین قضیه‌ای از نظر کانت وجود ندارد.
- ۳- قضایای ترکیبی پیشینی؛ گزاره‌ای که محمول مندرج در موضوع نیست و برای صدق و کذب آن نباید به عالم خارج رجوع کنیم.
- ۴- قضایای ترکیبی پسینی؛ گزاره‌ای که محمول مندرج در موضوع نیست و برای صدق و کذب آن باید به عالم خارج رجوع کنیم (ملکیان، ۹۱/۳).

کانت معتقد است که قضایای تجربی همواره تألیفی‌اند و قضایای تحلیلی بی‌نیاز از تجربه‌اند (Kant, Critique of Pure Reason, 111). زیرا شناسایی تجربی همواره جزئی و اتفاقی است و نمی‌توان قضاوت‌های کلی در مورد آن‌ها انجام داد؛ بنابراین، یک قضیه تجربی از کلیت برخوردار نیست و نهایت حکمی که می‌توان داد این است که بگوییم تا آن‌جا که ما تا کنون مشاهده کرده‌ایم، این چنین است (Kant,

2, *Critique of Pure Reason*). کانت قضایای ریاضی و هندسه را در قضایای تألیفی پیشینی قرار داد؛ یعنی قضایایی که محمول مندرج در موضوع نیست، اما برای صدق و کذب آن احتیاج نیست که به عالم خارج رجوع کنیم. یعنی علی‌رغم این که معنای محمول آن‌ها در موضوع مندرج نیست، اما به صورت پیشینی درک می‌شوند (هارتنام، ۲۰).

بدین‌سان، ضمن قائل شدن به احکام تألیفی پیشینی، نتیجه می‌گیرد که شناسایی نمی‌تواند منحصرراً عبارت از دریافت تأثیرات حسی باشد، زیرا هر حکمی که گزارش تأثیرات حسی دریافتی ما باشد، فقط می‌تواند تألیفی مؤخر از تجربه باشد و لذا نمی‌تواند اعتبار کلی داشته باشد و بالضروره صادق باشد و چون شناسایی حسی همواره جزئی و اتفاقی است و اگر قضیه‌ای کلی و ضروری بود، بنیادی جز تجربه دارد (راسل، ۷۳).

سپس در راستای همین اعتقاد، برای توجیه تقسیم‌بندی خود، دو مقوله برای حس یعنی زمان و مکان را ضروری می‌داند که بدون این دو مقوله حسی امکان شناخت را ناممکن می‌داند و دوازده مقوله را هم برای عقل ضروری می‌داند (کانت، *سنجش خردناب*، ۱۱۷-۱۳۲). در نتیجه به واسطه این دو مقوله حسی و مقولات فاهمه امکان شناخت فراهم می‌شود و به تبع آن مابعدالطبیعه چون در حیطه این دو مقوله در نمی‌آید، از قلمرو علم انسان خارج است (کورنر، ۲۴۹؛ Kant, *Critique of Pure Reason*, 500).

تحلیلی از تقسیم بندی کانت در قضایا

از جهت این که او احکام را در دو دسته تحلیلی و تألیفی قرار داده است و قضایای تألیفی را قضیه‌ای می‌داند که محمول در موضوع مندرج نیست، استنباط می‌شود که او تصدیق را نیز از اقسام علم دانسته است؛ در حالی که علم در واقع، تصور است (احمدی، ۱۹۰) که گاهی بدیهی و غیر اکتسابی است و گاهی اکتسابی است و زمانی که در قالب قضایا بیان می‌شود، نیاز به سنجش صدق و کذب دارد. به همین جهت، کانت دو شرط پیشینی و پسینی را برای سنجش صدق و کذب قضایا ارائه داد. غافل از این که هیچ قضیه‌ای به‌طور پیشینی، صدق را در ذات خود ندارد و همچنین شبه‌ای در اینجا مطرح است که کانت چه ملاکی برای پیشینی بودن دارد؟ آیا زمانی قبل از تولد؟ که در این صورت با اعتقاد خودش که هیچ شناخت بدون حس و تجربه امکان‌پذیر نیست در تناقض است. بنابراین اگر پیشینی بودن را به معنای علم به موضوع و محمول قضیه بدانیم، همه قضایا در یک زمانی پیشینی خواهند شد و در یک زمانی پسینی هستند و به همین جهت این اعتبار کانت، یک ملاک نسبی است که کاربردی در سنجش صدق و کذب ندارد. علاوه بر این، کانت احکام تحلیلی را بی‌نیاز از تجربه و حس دانسته است. در صورتی که این قضایا

نیاز به علم تصویری پیشینی دارد و وابسته به ادراک حسی است. به همین جهت، هیچ علم پیشینی برای انسان نمی‌توان متصور شد. بدین جهت، بسیاری از قضایایی که او تحلیلی و بی‌نیاز تجربه می‌داند مانند «همه خواهان مونث هستند» و «طلا زرد است»، هر چند در صدق و کذب آن تنها نیازمند علم تصویری پیشینی و یا حس باشیم و به استقرا نیاز نداشته باشیم، به هر حال بدیهی و پیشینی نیستند. هم‌چنان‌که کارنپ معتقد است گزاره «هر مجردی متأهل نیست» تحلیلی نیست و نیاز به علم به مفردات گزاره دارد (Carnap, 259).

لذا بسیاری از قضایایی که کانت آن‌ها را تحلیلی پیشینی می‌داند، نیازمند علم تصویری به موضوع و محمول است و در غیر این صورت نمی‌توان آن را پیشینی دانست و برای غیر عالم به تصور موضوع و محمول قضیه پسینی است و آن‌چنان‌که کانت از قضایای تحلیلی انتظار دارد، اگرچه مفهوم محمول در موضوع مندرج است، اما به علم پسینی نیاز دارد و بعد از علم تصویری به مفردات قضیه، صدق قضیه بدیهی است، نه از جهت پیشینی بودن آن. بنابراین، آن‌چه کانت از آن غفلت کرده است، مرحله قبل از علم تصویری و بعد از علم تصویری است و با این نگاه، همه قضایا بعد از علم تصویری به موضوع و محمول، حکم قضایای تحلیلی را پیدا می‌کنند! و آن‌گونه که کانت تصور کرده است (Kant, *Critique of Pure Reason*, 47) که علت تحلیلی بودن این قضایا این است که از اصل امتناع تناقض پیروی می‌کنند عقیده باطلی است، زیرا همه قضایا بر اصل امتناع تناقض تکیه دارند و هیچ محمولی بر موضوعی بدون این اصل قابل حمل نیست.

خطای دیگری که در تقسیم قضایا مشهود است، قرار دادن قسمی با عنوان قضایای تألیفی می‌باشد. همان‌طور که ذکر شد، در همه قضایا تا زمانی که محمول در موضوع مندرج نباشد، حملی صحیح نیست. حتی در قضایای تجربی که تکیه بر استقرا دارند نیز بعد از یک علم یقینی ظنی، محمول بر موضوع حمل می‌شود. لذا همه قضایا در قسم تحلیلی قرار می‌گیرند و مبتنی بر اصل امتناع تناقض هستند.

همان‌طور که گفتیم هدف کانت از قرار دادن این اقسام، یافتن راهی برای صدق و کذب قضایا و مطابقت با خارج بوده است تا به وسیله آن ادعا کند که مابعدالطبیعه در هیچ‌یک از قضایا قرار نمی‌گیرد. در صورتی‌که با یک ضابطه کلی می‌توان معیاری برای صدق و کذب قضایا ارائه داد.

از نگاه ابن‌سینا علم حقیقی، علم بدیهی و یقینی و مطابق واقع است که احتمال خلاف آن نباشد؛ زیرا در این علم، نسبت محمول به موضوع، به سبب ذات موضوع است و علمی که احتمال خلاف در آن برود، علم اکتسابی و ظنی است (ابن‌سینا، *شفا*، ۱۵). این علم اکتسابی لازم است ملازم علتی باشد تا علم محسوب شود که برای علم به آن به استقرا متوسل می‌شویم و این استقرا از دو حال خارج نیست: یا نسبت

محمول به موضوع، خود به خود بین و بدون سبب است که ثبوت محمول بر موضوع ناشی از حس است و یا سبب دارد که راه کشف آن استقرا است (همان، ۹۶). با این ضابطه ما هیچ علم پیشینی نداریم و برای صدق و کذب همه قضایای پسینی و مؤخر از تجربه از آن می‌توان استفاده کرد، بدون این‌که بین تألیفی و تحلیلی بودن قضایا تمایزی قائل شویم.

بدین‌سان، به بیانی که گذشت؛ «۲+۲» نیز در دسته گزاره‌های پیشینی کانت قرار نمی‌گیرد و به همان اندازه پسینی است که گزاره‌های دیگر نظیر «انسان حیوان ناطق است»، پسینی هستند. از نظر راسل، «دو و دو چهار است» در مرتبه اول به صورت جزئی درک شده است و بعد کلی شده، که «هر دو جفتی تشکیل چهار می‌دهد» و اگر تصویری از اعداد نباشد، تصدیقی نیز صورت نمی‌گیرد. همین در منطق جریان دارد؛ فرض کنید کسی از شما بپرسد: «امروز چندم است؟» شما می‌گویید: «دیروز پانزدهم بوده، پس امروز شانزدهم است». و از آن اصل «اگر این دلالت بر آن داشته باشد و این صحیح است»، پس آن صحیح خواهد بود. یعنی هر چیزی که از موضوع صحیحی نتیجه شده باشد صحیح خواهد بود (راسل، ۸۴). با این تفاوت که در قضایای ریاضی با یک بار علم تصویری از اعداد، تصور دچار تغییر و زوال نمی‌شود، زیرا اعداد از جنس معقولات ثانی فلسفی هستند. اما در قضیه دوم این علم می‌تواند تغییر کند. زیرا اگر علم تصویری تغییر کند، صدق قضیه نیز فرق می‌کند. بنابراین، در پسینی بودن، فرقی بین گزاره‌های تحلیلی و تألیفی کانت وجود ندارد و صدق آن‌ها وابسته به علم تصویری دارد. به همین سبب، قضایا نیاز به تشخیص صدق و کذب و مطابقت با واقع پیدا می‌کنند؛ پل فولکیه در این باره می‌نویسد: «حق و باطل فقط به قضایا تعلق می‌گیرد» (فولکیه، ۳۴۵).

به همین جهت، قضیه‌ای را صادق می‌دانیم که با واقع و نفس‌الامر مطابق باشد (مطهری، شرح مبسوط منظومه، ۴۱۶/۲). به تعبیر دکارت «صورت علمی اگر در حد ذات خود و بدون ربط و نسبت آن به امر دیگر ملاحظه شود، نمی‌تواند خطا باشد، زیرا که خواه من بُزی را به تخیل آورم یا حیوان موهومی را، در این حقیقت که من تخیل می‌کنم تفاوتی پدید نمی‌آید. بدین وجه، فقط درباره احکام است که من باید کمال مراقبت را داشته باشم تا خطا نکنم. پس حاصل آن‌که مهم‌ترین و معمول‌ترین خطایی که ممکن است در حکم واقع شود این است که من حکم بکنم که صورت‌های علمی که در من موجود است با اشیای خارجی شبیه یا مطابق است، زیرا که محققاً اگر من صورت‌های علمی را فقط حالات یا نحوه‌هایی از فکر خود بدانم، بی‌آن‌که آن‌ها را به چیزی خارجی نسبت بدهم، دیگر تقریباً موردی برای خطا باقی نمی‌ماند (دکارت، ۴۰؛ پل فولکیه، ۳۴). به همین جهت، در قضایا سنجش صدق و کذب مطرح است و خطا در تصور راه ندارد، حتی اگر مطابق با واقع نباشد، اما در تصدیق بین عین و ذهن، تطابق وجود

ندارد (مطهری، مجموعه آثار، ۸۶۶/۱۳).

بنابراین فلاسفه‌ای که تنها تصور را علم شمرده‌اند به این نکته توجه داشتند، در حالی که باید دانست بحث ما در علوم بشری است و بشر برای علم به طبیعت و عالم خارج راهی جز بهره‌گیری از تصدیق ندارد، لذا باید تصدیق را نیز جزء اقسام علم حصولی دانست. بنابراین باید آگاه بود که علم عبارت است از حضور صورت‌های اشیاء در پیش ذهن دانا و شناسنده و رابطه علم با معلوم بسان رابطه وجود است با آن ماهیت؛ همان‌گونه که هستی با چیزی که هستی را پذیرفته (ماهیت) در ذات یگانه و متحد است و مغایرت میان آن‌ها تنها ذهنی و تحلیلی است؛ همان‌گونه شناخت (علم) و چیزی که به وسیله شناخت شناسائی می‌شود (معلوم) ذاتاً متحد و یگانه‌اند و مغایرت و دوگونگی میان آن‌ها تنها با تحلیل ذهنی مشخص می‌گردد (صدرا، تصور و تصدیق، ۳) و قطعاً علم حقیقی جز تصور مطابق با واقع نیست.

بنابراین، هر چند موضوع و محمول در خارج یکی هستند، اما تصدیق نسبت آن‌ها حاصل استدلال و قیاس و تحلیل ذهنی است. بدین‌سان، به سبب این که تصدیق، تصویری است ملزوم حکم (ابن‌سینا، منطق المشرقیین، ۳۶-۳۷)، تصدیق جز به حجت به دست نمی‌آید. لذا تصدیقات اکتسابی توسط حجت حاصل می‌شوند (استقرا یا تمثیل و یا برهان) که در هر کدام درجاتی از یقین را در پی دارد (ابن‌سینا، شفا، ۱۶؛ حلی، ۱۹۲) و از اتحاد موضوع و محمول در خارج حکایت می‌کند و هر چه علم تصویری گسترش پیدا کند، ذهن مطابقت بیشتری با جهان خارج پیدا می‌کند. زمانی زمین ثابت تصور می‌شد، اما پس از تغییر علم تصویری نسبت به حرکت زمین، جهان بر اساس علم جدید تفسیر می‌شود (مصباح یزدی، تعلیقه علی نهایه الحکمة، ۳۸۹).

کانت معتقد است که در مورد علوم طبیعی تا به حال فرض بر این بود که شناخت ما باید تابع طبیعت باشد، اما تلاش‌ها در این راه که درباره اشیاء چیزی را به نحو پیشینی از طریق مفاهیم بدانیم، تا از طریق آن شناخت ما گسترش یابد، بی نتیجه ماند و مشخص شد که اشیاء باید تابع فهم ما باشند و باید طبیعت را ملزم ساخت تا به پرسش‌های ما پاسخ دهد، نه این که اجازه داد تا طبیعت افسارش را به دست گیرد؛ زیرا در غیر این صورت، مشاهدات تصادفی که مطابق با هیچ نقشه از قبل تعیین شده‌ای انجام نگرفته‌اند، به هیچ وجه در ذیل یک قانون ضروری با یکدیگر مرتبط نمی‌شوند. لذا عقل مانند یک قاضی رسمی است که شاهدان را ملزم می‌کند به سؤالاتی جواب دهند که او در مقابلشان قرار می‌دهد. به این ترتیب بود که علم طبیعی بعد از قرن‌ها حیرت، برای اولین بار به مسیر مطمئن علم کشیده شده است (کانت، نقد عقل محض، ۴۷). ملاحظه می‌کنیم که کانت استنباط می‌کند که تا به حال فرض می‌شد که کل شناخت ما باید خود را با اشیاء هماهنگ سازد و این‌گونه آن را به مابعدالطبیعه تعمیم داد و نتیجه گرفت که تلاش‌ها برای این که از

طریق مفاهیم چیزی را به نحو پیشینی بدانیم، بی نتیجه ماند، زیرا خطای کانت هم‌چنان این است که مابعدالطبیعه را علمی پیشینی می‌داند.

بنابراین، آن چیز اضافه که کانت در پی آن بود که ارتباط بین موضوع و محمول را برقرار می‌کند، همان ویژگی حکم است که ناشی از یک قیاس عقلانی است که مبتنی بر اصل امتناع اجتماع نقیضین است. بنابراین همان‌طور که خود کانت تصریح کرده است در همه قضایا این اصل جاری است، اما او در احکام «تحلیلی پیشینی» بدین جهت آن‌ها را پیشینی دانسته است که اصل امتناع تناقض را مؤثر در پیشینی بودن دانسته است؛ در حالی که خود این قضیه یک قضیه پسینی است که در ادامه روشن‌تر می‌شود. تحلیلی بودن آن نیز به دلیل این است که هر حمله یک تصور واحد است که در همه حمل‌ها اعم از تحلیلی و تألیفی، محمول در موضوع مندرج است، با تفاوت در بدهت و کسبی بودن تصور طرفین قضیه. بنابراین، تحلیلی بودن یک قضیه به معنی بی‌نیازی از کسب و تجربه نیست. بلکه همه قضایا اعم از تجربی و مابعدالطبیعی، تحلیلی هستند.

خطای کانت در شناخت‌ناپذیری مابعدالطبیعه

در راستای اثبات پسینی بودن مابعدالطبیعه، لازم است آن‌گونه که کانت قسمی از قضایا را پیشینی دانسته است باطل کنیم، تا در ضمن این که همه اقسام قضایا به نحو پسینی ادراک می‌شوند، مابعدالطبیعه نیز تابع همین حکم کلی باشد. زیرا اگر کانت قضایای مابعدالطبیعی را نتوانسته در قسم قضایای پیشینی قرار دهد، اساساً فرض قضایای «تحلیلی پیشینی» نیز غیر قابل انتظار است. کانت در پی تلاش برای این که بفهمد، آیا مسائل مابعدالطبیعه هم از این طریق بهتر پیش نمی‌روند که فرض کنیم اشیاء باید خود را با شناخت ما سازگار کنند و چرا تا به حال مسیر مطمئن علم در این جا پیدا نشده است؛ زیرا این امر با امکان حصول شناخت پیشینی از آن‌ها بسی بهتر مطابقت دارد، شناختی که باید قبل از آن که اشیاء به ما داده شوند، چیزی را درباره آن‌ها بیان کند. وضع در این جا دقیقاً مانند تفکرات اولیه کوپرنیک است؛ زیرا او بعد از آن که در توضیح حرکات اجرام سماوی، بر اساس این فرض که ستارگان به دور ناظر می‌چرخند، توفیق نیافت، تلاش کرد تا ببیند به نحو بهتری موفق نخواهد شد اگر ناظر را دوران دهد و ستارگان را ساکن بگذارد؟ حال می‌توان در متافیزیک، در مورد شهود اشیاء به شیوه‌ای مشابه عمل کرد. اگر قرار باشد که شهود، خود را بر اشیاء منطبق سازد، برای من قابل فهم نیست که چگونه انسان قادر خواهد شد به نحو پیشینی چیزی درباره آن‌ها بداند. اما برعکس، اگر اشیاء (از آن حیث که اُبژه حواس هستند) خود را با ساختمان قوه شهود ما سازگار کنند، این امکان برای من بازنمایی می‌شود. اما چون من در این نوع

شهودات، اگر این شهودات بخواهند به شناخت‌هایی تبدیل شوند، نمی‌توانم توقف کنم، بلکه باید آن‌ها را به عنوان بازنمایی‌ها، به چیزی به منزلهٔ اشیاءشان نسبت دهم و این اشیاء را از طریق آن بازنمایی‌ها متعین نمایم. همچنین می‌توانم فرض کنم که مفاهیمی که از طریق آن‌ها من این تعین را به مرحلهٔ اجرا در می‌آورم نیز بر اشیاء منطبقند. در نتیجهٔ این فرض من دوباره به همان بحران دچار می‌شوم که به چه طریق باید بتوانم به نحو پیشینی دربارهٔ اشیاء چیزی بدانم (تسلسل) (کانت، نقد عقل محض، ۴۹).

ملاحظه می‌کنیم که کانت اندیشید که حصول علم تجربی چگونه ممکن است و تفاوت آن با مابعدالطبیعه چیست که یکی معتمد است و دیگری شبه علمی است که جز زاینده‌گی ملعون چیزی ندارد و نهایتاً به این نتیجه رسید که مابعدالطبیعه ممکن نیست و وادی مظلمی است که در آن هیچ جهتی پیدا نیست و لذا به هر جهت می‌توان رفت و هیچ جهتی از جهت دیگر معتمدتر نیست و سرانجام کانت متافیزیک را علمی عبث و بی اعتبار می‌داند (Kant, *Prolegomena to Any Future Metaphysics*, 115).

حال جای این سؤال هست که پرسیم مقولاتی را که کانت برای فاهمه ضروری دانسته است از چه راهی به دست آورده است؟ زیرا کانت خودش معترف به این است که فاهمه و فکر انسان بدون شهودات حسی بی معنا و توخالی است. غفلت کانت این است که رسیدن به مقولات فاهمه نیز مسیری از عین به ذهن دارد. همین چیزی که کانت آن را محال دانسته است (Kant, *Critique of Pure Reason*, 425) لذا کانت برای رهایی از شکاکیت، مقولات فاهمه را که کلیت و ضرورت را می‌رساند، ضروری دانست (هارتناک، ۱۰)؛ در حالی که کلیت و ضرورت حاصل قیاس عقلی است که پس از ادراک حسی صورت می‌گیرد.

از سوی دیگر، اگر مقصود کانت از «نومن» یا «اشیای فی نفسه»، حقیقت مادی اشیاء است، این بحث به ماهیت علوم تجربی و عالم ماده بر می‌گردد. بدین معنا که ذات ماده اقتضای فهم یک‌باره برای فاهمه ندارد و به دلیل تدریجی که در ماده است و به طور جمعی و یک‌جا علم تصویری به آن امکان‌پذیر نیست، می‌توان توجیهی برای این‌که کانت از تعبیر «نومن» به مابعدالطبیعه نرسیده پیدا کرد.

مضاف بر این‌که کانت بیان می‌کند که اگر فنومن را بخشی از نومن بدانیم که قابل شناخت و تجربهٔ حسی است اعتقاد به نومن اجتناب‌ناپذیر است، هر چند به چنگ تجربه در نیاید (Kant, *Critique of Pure Reason*, 252) و معترف است به این‌که شناسایی هر پدیداری بستگی به اعتقاد به وجود «اشیای فی نفسه» دارد (کانت، سنجش خرد ناب، ۱۲۵) و این دو برداشت کانت از یک حقیقت واحد در خارج دلالت بر میزان فهم بالفعل اشیا دارد و فنومن در حقیقت میزان فهم ما از نومن است. یعنی آن‌چه برای

فاهمه دست‌یافتنی شده است (Graham, 37). بنابراین، بعید به نظر می‌رسد مقصود کانت از نومن، «وجود بما هو وجود» باشد. بنابراین، اگر نومن را به معنی ذات اشیاء بدانیم که متعلق شناخت حسی واقع نمی‌شوند، یعنی «وجود» درک شدنی نیست و اگر درک نومن به معنای شهود عقلی محض باشد نیز کانت آن را قبول ندارد. بدین‌سان، می‌توان استنباط کرد که کانت تنها شناخت مادی وجود را امکان‌پذیر می‌داند و برای حقیقت وجود، تنها حقیقت مادی قائل است؛ در حالی که اشیاء از جنبه‌های مجرد از ماده و مادی برخوردار هستند که هر دو جنبه به یک وجود، موجود است. لذا درک وجود مادی بدون «وجود» امکان‌پذیر نیست. زیرا وجود یک امر انتزاعی نیست، بلکه یک امر عینی و واقعی است که انسان آن را در ارتباط با حقایق خارجی ادراک می‌کند. به همین سبب، مابعدالطبیعه نیز علمی است که به این وجود محسوس عینی خارجی می‌پردازد، اما از حیثی که ثابت است و به بخش مادی وجود نمی‌پردازد.

بنابراین، همان‌طور که در بخش پیشین خطای کانت را در تفکیک قضایا به دو بخش تحلیلی و تألیفی بیان کردیم، خطای کانت در درک‌ناپذیری مابعدالطبیعه، ناشی از تقسیم‌بندی قضایا به دو دسته پیشینی و پسینی است. از طرفی، او گزاره‌های پیشینی را در حیطه مقولات فاهمه امکان‌پذیر دانسته در حالی که مابعدالطبیعه را موجب تناقض دانسته است. اشکال او در این است که زمان و مکان و مقولات فاهمه را مقولات پیشینی و مستقل از حس می‌داند و به دنبال آن درک مابعدالطبیعه را از حیطه مقولاتش و به تبع از حیطه ادراک فاهمه خارج می‌داند. در حالی که مکان و زمان از لوازم درک اصل امتناع تناقض است و درک «وجود» پایه این اصل است، چرا که هر موجودی وجود و تمایز وجودهای پیرامون خود را درک می‌کند؛ همان‌طور که صدرا در مورد «وجود» گفته است: «انیة الوجود اجلی الاشیاء حضوراً و کشفاً» و کسی که وجود را شرط اساسی ادراک نداند، موجب جهل به همه معارف ضروری و ارکان قیاس‌ها و تعاریف خواهد بود، زیرا همه چیز به وجود شناخته می‌شود (صدرا، سفر، ۱/ ۴۹؛ همو، المشاعر، ۴).

مفهوم «بود» و «نبود»، «هست» و «نیست» و «شدن» و تمایز در اشیای خارج، همان درک زمان و مکان است (طباطبایی، اصول فلسفه، ۱۸۹/۳؛ همو، ۲۵/۳). زیرا پدیده‌ای که نیست و هست می‌شود، نشانه تمایز زمانی و مکانی بین این دو رویداد است. بنابراین، خود درک مکان و زمان مقارن با درک وجود است و نمی‌توان مقولات مکان و زمان را بدون درک وجود برای ادراک حسی متصور شد.

ارسطو نیز زمان را «شمارش حرکات بر اساس قبل و بعد» تعریف کرده است؛ یعنی درک زمان مشروط به درک قبل و بعد و تغییر است که این تعاقب قبل و بعد در مکان اتفاق می‌افتد (گمپرتس، ۱/ ۱۰۵) و شهید مطهری و بسیاری از فلاسفه به بدها درک زمان نظر داده‌اند (مطهری، حرکت و زمان، ۱۸۳/۲) و صدرا زمان و مکان و وجود را به یک وجود موجود می‌داند و تحلیل آن را یک تحلیل ذهنی می‌داند (مصباح یزدی،

آموزش فلسفه، ۱۵۵/۲) و معتقد است روح اشیاء زمان‌مندند و همین که شی‌ای در زمانی هست و در زمانی نیست، نشان می‌دهد که اشیاء زمان‌مند هستند (مطهری، حرکت و زمان، ۱۱۱). بنابراین، نمی‌توان زمان و مکان را بدون درک اشیاء درک کرد و آن‌ها را از مقولات ماتقدم دانست. لذا مشخص می‌شود که درک «وجود» یک ادراک حسی است، نه آن‌چنان‌که کانت پنداشته که خارج از ادراک انسان است و ثانیاً این‌که با ادراک «وجود» زمان نیز درک می‌شود و نمی‌توان آن‌ها را از هم متمایز کرد.

مهم‌تر این‌که مقولات فاهمه، بر خلاف تصور کانت، مفاهیمی پیشینی نیستند، بلکه با حس و در ارتباط با عالم خارج درک می‌شود. اما درک آن‌ها مبتنی بر درک «وجود» است. بنابراین، ما گزارل پیشینی مطلق نداریم. حتی گزاره‌های مابعدالطبیعه نیز پیشینی نیستند و تنها عامل پیشینی در ادراک انسان را باید قوه فاهمه او بدانیم و مقولات حس و فاهمه کانت در اثر ارتباط حسی فعلیت پیدا می‌کند و به نحو پیشینی در فاهمه نیستند. همان‌گونه که ابن‌سینا قائل به علم فطری پیشینی نیست؛ یعنی انسان هیچ معلوم تصویری و تصدیقی ندارد و علم را اکتسابی می‌داند (ابن‌سینا، اشارات، ۱۷ و ۵۰۱).

بنابراین با توجه به اعتقاد خود کانت که انسان ادراک مستقل از حس ندارد، از جمله قضایایی که در قسم تحلیلی قرار می‌گیرند احکام مابعدالطبیعی است؛ بر خلاف نظر کانت که این قبیل گزاره‌ها را نه تحلیلی و نه ترکیبی می‌داند و برای «وجود» در این گزاره‌ها تنها نقش رابط قائل است که جنبه حکایت‌گری واقعیت خارجی را ندارد (Kant, Critique of Pure Reason, 423).

هیوم نیز معتقد است اگر راهنمای آدمی از قبل، صورتی کلی از فاهمه‌اش نباشد، مشاهده ساده او موجب نمی‌شود که این مشاهدات پایه قوانین شوند. بر همین صورت پیشینی است که معرفت علمی پایه‌گذاری می‌شود. به طور خلاصه، در همه گزاره‌های علمی تفکیک بین رکن صوری (پیشینی) و رکن عینی که خاستگاه آن در تجربه است، لازم است؛ سرچشمه‌های حقایق ضروری (که در ذهن و ضمیر آدمی یافت می‌شوند) تصورات بنیانی نامیده می‌شوند، همچون مکان، زمان، علیت. اما هیوم مانند کانت به پیشینی بودن آن‌ها اعتقاد نداشت. (Kockelmans, 47)

حتی تصورات بدیهی مانند درک وجود و مفاهیم بدیهی چون علیت مسبوق به حس است. بدین‌سان، حس شروعی برای ادراک است؛ به دنبال ادراک حسی، علم یقینی و مطابق به «وجود» است، و تصدیق «امتناع تناقض» بر اثر قیاس عقلی مبتنی بر حس اتفاق می‌افتد (صدرالاسفار، ۳/۳۶۵)؛ که مبدأ همه علوم است و در لسان لایبنیتز با عبارت «حقایق اولیه عقل» آمده است (Leibniz, 2/361).

بنابراین، هیچ شناخت پیشینی برای فاهمه جز خود فاهمه وجود ندارد. زیرا قوه عاقله مسئولیت تبدیل کثرات مادی و جزییات به کلیات را بر عهده دارد (دهباشی، ۴۷۸) و عقل پس از ادراک حسی، و ارتباط با

«هستی مطلق» در جهان ماده، علیت را در ضمن قیاس عقلی ادراک می‌کند، زیرا ادراکات انسان ابتداءً جزئی است و با کمک عقل به مفاهیم کلی می‌رسد (صدرا،/سفار، ۳/ ۴۸۷) و به تصریح ابن‌سینا، «حقیقت وجود» امری مشترک میان همه موجودات است و جوهر و عرض، واحد و کثیر، قوه و فعل، کلی و جزئی و ممکن و واجب از حالات و عوارض آن هستند (ابن‌سینا، شفا، ۱۳).

روشن می‌شود که کانت تعیین ملاک صدق و کذب را نباید در تقسیم‌بندی قضایا در نظر می‌گرفت. زیرا ملاک سنجش قضایا با هم متفاوت است. در گزاره‌های مابعدالطبیعی این ملاک به تصور بدیهی «وجود» که بی‌نیاز از سنجش صدق و کذب است، مربوط می‌شود، زیرا در این تصور احتمال خلاف واقع نمی‌رود و عین و ذهن بر هم منطبق است. بدین معنا که در تصور بدیهی، انسان برای تحصیل آن نیازمند دیگر معلومات تصویری نیست و مفهوم آن خود به خود معلوم می‌باشد؛ مانند تصور وجود و عدم (حلی، ۱۹۲). همچنین تصور بدیهی اولی قابل تعریف به حد و رسم نیست، زیرا نه جزء دارند و نه مفهومی روشن‌تر از آن‌ها وجود دارد و تصور آن‌ها وابسته به تصور دیگری نیست (صدرا،/سفار، ۳/ ۴۴۳).

بنابراین، در مکاتبی که ملاک صدق گزاره‌ها را اثبات‌پذیری می‌دانند، اثبات وجود و گزاره‌های مابعدالطبیعی با تکیه بر اصل امتناع تناقض که مبتنی بر درک تصویری بدیهی «وجود» است، حاصل می‌شود و نیازی به مراجعه به خارج و مشاهده حسی و اثبات‌پذیری به معنای روش تجربی ندارد. در مقابل، اثبات‌پذیری ملاک ضعف گزاره‌های تجربی نیز نمی‌باشد، زیرا اساساً این دو علم نظر به دو حیطه متفاوت در جهان دارد و تنازعی بین آن‌ها نیست. تنازع و روش مشترک در اثبات در صورتی قابل پذیرش بود که این دو علم در یک قلمرو مشترک باشند. اما قلمرو مابعدالطبیعه «وجود محض» است و قلمرو علوم تجربی «وجود مادی» است که هر دو جنبه از وجود، به یک وجود واحد، موجودند.

در عالم ماده عدم تطابق عالم عین و ذهن مطرح است و انسان هیچ‌گاه به واقعیت عالم ماده نخواهد رسید. بدین سان، ماده هیچ‌گاه به نحو جمعی برای انسان معلوم نمی‌شود و نمی‌توان در مورد خواص و آثار آن نیز حکم ثابت داد، چرا که ماده در زمان و مکان منتشر است و حضور تدریجی و متفرق دارد، لذا همواره با علم ظنی قابل شناخت است و بدین جهت مسأله عدم مطابقت ذهن و عین مطرح می‌شود (صدرا،/سفار، ۳/ ۲) و نیاز به سنجش صدق و کذب گزاره‌ها پیدا می‌کند. لذا هر علمی با روش‌های خود اعتبار دارد و هر کدام را نمی‌توان با روش دیگری اعتبار و یا ضعف بخشید. به همین سبب، کانت در مورد مابعدالطبیعه معتقد است عقل قادر نیست خطای خود را کشف کند، چون از مرزهای تجربه خارج می‌شود و مابعدالطبیعه عرصه این منازعات بی‌پایان است که عقل هیچ محکی برای صدق آن ندارد (کانت، نقدعقل محض، ۳۳). یعنی تمام هدف او این است که راهی پیدا کند که مابعدالطبیعه هم مانند علوم

طبیعی تابع فهم ما باشد. اما کانت از این نکته غافل است که مابعدالطبیعه و علوم طبیعی دو موضوع متفاوت دارند و راه صدق گزاره‌های این دو علم متفاوت است و روش این دو علم را نمی‌توان بر هم منطبق کرد.

بدین‌سان، عمده خطای کانت و تناقضی که با آن مواجه بود را می‌توان در این خلاصه کرد که او مابعدالطبیعه را علمی پیشینی و بی‌نیاز از تجربه و عقلی محض می‌دانست، و فارغ از هر عنصر تجربی و حسی. لذا به دنبال شناختی بود که به نحو پیشینی و بی‌نیاز از هر تجربه و حسی باشد. به همین جهت، روش‌ها و موضوع آن را دائماً با گزاره‌های علوم دیگر مقایسه می‌کرد و همواره این سؤال را از خود می‌پرسید که فاهمه چگونه می‌تواند شناخت پیشینی حاصل کند و این شناخت‌ها چه ارزشی می‌توانند داشته باشند؟ نکته مهمی که در بین سخنان کانت به چشم می‌خورد این است که او از این مفاهیم پیشینی نمی‌تواند رها شود و هر تلاشی برای این‌که بتواند راهی برای پسینی بودن آن‌ها بیابد، بی‌ثمر است. او این شگفتی خود را از پیشینی بودن این مفاهیم این‌گونه توصیف می‌کند که این شناخت‌های پیشینی حتی در میان تجربه‌های ما در آمیخته‌اند، چرا که منشأ آن‌ها باید پیشینی باشد و شاید فقط برای این مناسب هستند که بازنمایی‌های حواس ما را به یکدیگر پیوند بزنند. زیرا حتی اگر ما از تجارب خود هر آن‌چه را به حواس متعلق‌اند، حذف کنیم، هنوز برخی مفاهیم اصلی و احکام مشتق شده از آن‌ها باقی می‌ماند که باید کاملاً پیشینی و مستقل از تجربه تکوین یافته باشند؛ زیرا به واسطه وجود آن‌ها است که انسان می‌تواند درباره اشیایی که بر حواس نمودار می‌شوند، بیشتر از آن چیزهایی سخن بگوید که از تجربه محض می‌آموزد و نیز به واسطه وجود آن‌هاست که احکام ما چنان کلیت حقیقی و چنان ضرورت دقیقی پیدا می‌کنند که شناخت تجربی محض هرگز نمی‌تواند فراهم آورد (کانت، *نقد عقل محض*، ۷۰).

کانت به با ارزش بودن این شناخت‌ها اعتراف می‌کند، اما همواره بیان می‌کند منشأ این شناخت‌ها را نمی‌دانیم و ریاضیات را مثال درخشانی از این شناخت‌های پیشینی می‌شمارد که تا چه حد انسان را به جلو برده است. به همین جهت، همواره کشف راز قضایای تألیفی پیشینی را گشایشی برای رمزگشایی مابعدالطبیعه می‌داند (همان، ۷۵). اما خطای او در این بود که این رمزگشایی را منحصر در یافتن ارتباط آن با عقل محض می‌دانست، بدون اختلاط با هیچ تجربه حسی. یعنی این شناخت‌های پیشینی را صرفاً محصول عقل می‌دانست.

او ضمن این‌که اذعان دارد که هر شناختی با تجربه آغاز می‌شود (همان، ۷۹)، اما مقصودش شناخت‌های کاملاً مستقل از تجربه است. به عنوان نمونه، معتقد است که «هر تغییر علتی دارد» یک گزاره پیشینی است، اما محض نیست. زیرا تغییر مفهومی است که فقط از تجربه استخراج می‌شود. اما «هر آن‌چه اتفاق

می‌افتد، علتی دارد» مستقل از تجربه است. یعنی مفهوم علت، در مفهوم چیزی که اتفاق افتاده است، مندرج نشده است (همان، ۷۴) و تجربه نمی‌تواند به گزاره‌ای کلیت بدهد، بلکه فقط کلیت نسبی می‌دهد (استقرا). بنابراین، اگر حکمی کلیت داشت، از تجربه استخراج نشده است، بلکه مطلقاً به نحو پیشینی اعتبار دارد و حتی کلیتی را که ما به احکام تجربی می‌دهیم ناشی از یک شناخت پیشینی می‌داند و معتقد است اگر بخواهیم مانند هیوم مفهوم علت را از تداعی مکرر آن‌چه اتفاق می‌افتد با آن‌چه قبل از آن می‌آید و همچنین از عادت به پیوند زدن پدیده‌ها استخراج کنیم، مفهوم علت به کلی از بین می‌رفت (همان، ۸۲).

بدین‌سان، برای رفع خطای کانت لازم است به‌جای تقسیم قضایا به پیشینی و پسینی، همه را پسینی بدانیم؛ در این صورت، مابعدالطبیعه نیز امکان‌پذیر می‌باشد و تنها در ملاک صدق و کذب و مراجعه به خارج برای تعیین صدق و کذب متفاوت می‌شوند و قضایای مابعدالطبیعی به‌علت تکیه بر بدهاقت تصور «وجود»، گزاره‌هایی یقینی مطابق واقع هستند و نیازی به سنجش صدق و کذب ندارند و تکیه بر اصل امتناع تناقض دارد؛ به همین جهت، عالم ذهن و عین مطابقت دارد و خطا در آن راه ندارد.

اثبات‌پذیری خدا پس از رفع خطاهای فلسفه کانت

کانت که مابعدالطبیعه کاملاً از حس جدا و غیر قابل درک برای انسان می‌داند، در نهایت موفق به ارائه برهانی قابل قبول در باب اثبات خدا نشد؛ لذا بر خلاف تصور او باید بگوییم که مابعدالطبیعه چیزی جز ارتباط فاهمه با حس نیست و با شرحی که بر ایرادات وارده بر منطق نظری کانت آوردیم، ریشه ناموفق بودن آن را شرح دادیم. به همین دلیل، کانت تلاش کرده است تا از طریق برهان اخلاقی خدا را اثبات کند. او در این برهان خدا را اصل و مبنای اخلاق معرفی می‌کند. و دلیل او این است که ما چون درون خود احساس تکلیف می‌کنیم و غریزه‌ای در وجود ما هست که ما را به فضایل دعوت می‌کند و چون در این دنیا امکان سعادت و فضیلت فراهم نیست، باید عالمی ورای این عالم باشد تا نقض عدالت نشود و عالم دیگر دلیل وجود خداست (ملکیان، ۱۲۰/۳).

بعد از طرح خلاصه‌ای از برهان اخلاقی کانت، با توجه به این‌که کانت آن‌چه را فراتر از تجربه حسی باشد نامعتبر می‌داند، باید از کانت بپرسیم چگونه بدون هیچ دلیل معتبری، به عالمی ماورای این عالم یقین پیدا کرد و خدا را ثابت کرده است؟ و به‌راستی، اگر خدا به طور یقینی اثبات نشود، چه طور می‌توان به هر نظام اخلاقی پایبند بود؟ چگونه اخلاق بدون یقین به وجود خدا ارزشمند می‌شود؟ بدین‌سان، می‌بینیم که کانت چه بسیار در فلسفه خود با انواع تناقضات مواجه است و سرانجام فلسفه‌ای را ارائه داد که نه مابعدالطبیعه را نجات داد و نه خدمتی به مسأله اثبات خدا داشته است.

بنابراین، به جهت این که برهان اخلاقی کانت در شأن یک فیلسوف نیست و یقین لازم برای پابندی به یک نظام اخلاقی هر چند عادلانه را تجویز نمی‌کند، در ادامه از نقدی که بر قضایای کانت وارد شد در جهت اثبات خدا نیز بهره می‌گیریم؛ چرا که به همین هدف بررسی اقسام قضایای کانت را پشت سر گذاردیم تا بعد از بیان خطاهای کانت، به ثمرات رفع این خطاها در کاربرد آن در باب اثبات خدا برسیم.

یکی از عمده‌ترین موانع در اثبات پذیری خدا در فلسفه کانت این است که او در گزاره‌ای مانند «خدا وجود دارد»، که محمول آن خبر از «وجود» می‌دهد، این وجود را یک رابط می‌داند و برای آن وجود حقیقی قائل نیست و لذا معتقد است که براهین وجودی، قابل تصور نیستند. او معتقد است این گزاره‌ها تحلیلی نیستند زیرا در این صورت باید مفهوم وجود در موضوع مندرج باشد (Kant, *Critique of Pure Reason*, 623). همچنین کانت به سبب این که معتقد است گزاره‌های تألیفی دارای محمول حقیقی بوده این محمولات اطلاعات جدیدی در مورد موضوع می‌دهد، لذا این گزاره‌ها را تألیفی نیز نمی‌داند؛ در حالی که بعد از مقدمات شرح داده شده روشن است که «وجود» یک محمول حقیقی است، یعنی در قضایای «هل بسیطه»، وجود معنای حقیقی و عینی دارد (طباطبایی، *نهایة الحکمة*، ۲۸).

همچنین به دلیل این که برای اثبات خدا مانند علل مادی، برهان لمی امکان‌پذیر نیست و خدا قابل مشاهده حسی نیست، برای اثبات این گزاره باید همان طور که ملاصدرا بدیهیات را قضایای یقینی و مطابق با واقع می‌داند و بدیهیات اولیه را حقیقی‌ترین معارف بشر و استحالة اجتماع نقیضین و ارتفاع آن را در بدیهیات اولیه حقیقی‌ترین علم و مبنای همه علوم می‌داند (ملاصدرا، *مفاتیح الغیب*، ۱۴۰)، از آن‌ها بهره برد؛ چون در غیر این صورت ملاکی برای مطابقت با واقع نداریم و اثبات موجودی غیر مادی نمی‌تواند مبتنی بر استدلالی تجربی و مادی باشد و اگر فاهمه انسان قدرت این استدلال مجرد از ماده را نداشته باشد، مسأله اثبات خدا همان طور که کانت معتقد بود از طریق مقولات فاهمه امکان‌پذیر نیست؛ اما این محال بودن هنگامی است که مقولات را اموری پیشینی برای فاهمه بدانیم. در حالی که دانستیم که مقولات فاهمه که در رأس آن درک «وجود» است علمی پسینی است و امکان ندارد قبل از درک جهان محسوس، حقایق نامحسوس، از جمله «واجب الوجود»، قابل اثبات باشند. حتی نام‌گذاری مابعدالطبیعه اشاره به همین عقیده دارد و آن گونه که فلاسفه حس گرا در پی اصالت دادن به حس و علوم تجربی بوده‌اند، مابعدالطبیعه قبل از آنان اصالت را به ادراک حسی داده است (یثربی، *فلسفه چیست*، ۴۷).

بدین صورت، استدلال بر اساس اصل عدم تناقض شکل می‌گیرد (قیاس عقلی) که ذاتی ادراک انسان است، بدون نیاز به هر دلیلی، زیرا خود دلیل و علت است برای کشف همه حقایق دیگر (حقی، ۶۲).

بعد از تبیین اصل امتناع تناقض که اشاره به این دارد که هر وجودی متمایز از وجود دیگر است و به

طور بدیهی و یکسان وجود را برای همه انسان‌ها قابل درک می‌سازد، اصل علیت استخراج می‌شود که در حقیقت بیان علمی همین اصل است. بدین بیان که عقل توان بر قیاس بین وجودها پیدا می‌کند که هر وجود مستقل و متمایز از وجود دیگر است و هر وجودی خودش نمی‌تواند علت وجودی خودش باشد (ابطال دور). بنابراین، به قضیه «هر وجودی علتی دارد» پی می‌بریم.

از نظر کانت حکمی که ما صادر می‌کنیم ناشی از یک حکم پیشینی است، یعنی آن‌چه از تجربه حاصل شده با مفهوم پیشینی قبل از تجربه تطابق دارد. بنابراین، ما بر اساس مابعدالطبیعه از وجود علیت خبر نداده‌ایم، بلکه به طریق استعلایی رابطه عین و ذهن به آن‌چه دریافته‌ایم، اعتبار داده‌ایم. در نظر کانت فاهمه قدرت خلاقیت دارد و می‌تواند احکام تألیفی صادر کند. بنابراین، او منطق استعلایی را در مقابل منطق صوری قرار می‌دهد. زیرا منطق صوری فاقد عینیت است و عملاً نه می‌تواند احکام تألیفی یعنی خلاقیت ذهن را توجیه کند و نه مطابقت ذهن را با امور خارجی (مجتهدی، ۴۲). زیرا منطق صوری متکی به اصل امتناع تناقض است و اما در منطق استعلایی کانت، احکامی که از قیاس‌های آن حاصل می‌آید بر اساس مقولات پیشینی فاهمه صادر می‌شود و امور خارجی را با یکدیگر تالیف می‌کند و این احکام چون بر اساس یکی از مقولات پیشینی فاهمه صادر شده است، در عینیت آن نمی‌توان شک داشت (مجتهدی، ۴۳).

طبق این بیان، اگر کانت از طریق پسینی، اصل امتناع تناقض و علیت را اثبات می‌کرد، قطعاً در مسأله اثبات خدا با این تناقضات پیچیده مواجه نمی‌شد. یعنی علیتی که کانت برای آن به زحمت زیادی افتاد، بر اساس یک ادراک بدیهی در فاهمه اثبات‌پذیر است و مقوله‌ای بنیادین در علم و الهیات و مابعدالطبیعه است؛ در حالی که از نظر کانت مقولات فاهمه به خودی خود جز صور خالی محض چیزی نیستند و فقط بر داده‌های حسی قابل اعمال هستند و ورای پدیدارها هرگونه اعتباری از لحاظ شناسایی از آن‌ها سلب می‌شود. اموری که ورای پدیدارها تصور شود، دیگر با مقولات فاهمه مطابقت ندارد و ماهیت مسائل مابعدالطبیعه چنان است که آن‌چه در امور طبیعت ضابطه یقین به حساب می‌آید، درباره آن‌ها با شکست روبرو شده و به نتیجه معقولی نمی‌رسد (مجتهدی، ۷۰).

شهید مطهری نیز در تبیین علیت بیان می‌کنند: «ما در خارج به وسیله حواس خود فنومن‌ها و حوادث را مشاهده می‌کنیم، تغییرها و تبدیل‌ها را می‌بینیم و چون زمان را درک می‌کنیم، قهراً مقارنه یا تعاقب این محسوسات را نیز درک می‌کنیم. اما این‌که بعضی از این حوادث در بعضی دیگر «تأثیر» دارند، قابل احساس نیست. مثلاً ما به وسیله حواس خود آتش و فلز (البته از آن‌ها هم مجموعه‌ای از عوارض را احساس می‌کنیم، نه چیز دیگر) و تماس آتش با فلز و حرارت و افزایش کمی فلز (انبساط) و مقارنه افزایش

کمی و حرارت را درک می‌کنیم، اما این‌که علیّت و تأثیری هم در کار هست، به‌وسیله هیچ حسی درک نمی‌کنیم. اما چون اذعان داریم که «هر چیزی که نبود و بود شد» علت و مؤثر وجودی می‌خواهد، با کمک احساس و تجربه می‌توانیم علت‌های خاص برای معلول‌های خاص، و روابط علت و معلولی اشیاء را کشف کنیم» (مطهری، مجموعه آثار، ۳۰۲/۶).

در ادامه، بعد از تبیین علیّت که در اثبات خدا نقشی ضروری دارد؛ برای اثبات خدا به یک صغرای بدیهی دیگر نیاز داریم: «هستی موجود است؛ هر وجودی علتی دارد $\Leftarrow$ هستی علتی دارد». و در مرحله آخر برای اثبات واجب الوجود، با امتناع تسلسل سلسله علت‌ها به واجب الوجود می‌رسد (ابن‌سینا، اشارات، ۶۶/۳).

بدین‌سان، یک برهان بدون نیاز به هیچ علم تصویری و تصدیقی غیر بدیهی در اثبات خدا توسط قضایای مابعدالطبیعی و یقینی می‌توان ارائه داد. فلاسفه مسلمان این برهان را به سبب این‌که در آن از هیچ مفهوم ماهوی استفاده نشده است، از یقینی‌ترین براهین اثبات خدا دانسته‌اند، زیرا عقل ذاتی بشر، قادر به درک بدیهیات اولیه است و تفاوت در استعدادها و عوامل مختلف مؤثر بر توانایی عقل، تأثیری بر این درک مشترک ندارد؛ لذا مراتب عقل انسان‌ها، مانع درک حقیقت وجود و بدیهیات نمی‌شود (دینانی، ۲۴). ابن‌سینا نیز قبل از بیان برهان وجوب و امکان رسیدن به حقایق نامحسوس را از راه محسوسات ممکن می‌داند (یثربی، تاریخ تحلیلی/انتقادی فلسفه اسلامی، ۴۳۶).

بدین‌سان، همان‌گونه که هایدگر معتقد است، وجود عامل تعیین‌بخش به موجودات است. وجود موجودات خود یک موجود نیست و انسان به واسطه عقل و ادراک خود به نحو پسینی، وجود را ادراک می‌کند. از نظر هایدگر ما از آن‌جا که به وجود فی‌نفسه، دسترسی نداریم، هستی خود آدمی را نزدیک‌ترین هستی‌ای می‌داند که می‌توان مفهوم وجود را از آن اخذ نمود. لذا ما برای درک وجود و اثبات آن نمی‌توانیم از افق وجود خارج شویم. درست است که ما با فهم‌مان وجود را درمی‌یابیم، لکن این به معنی آن نیست که وجود چیزی است که ادراک می‌شود. یعنی ادراک شرط وجود نیست بلکه وجود «شرط» ادراک است (عبدالکریمی، ۴۵). هایدگر نیز تلاش کرده است تا نشان دهد نقطه شروع در پژوهش‌های انسان از جمله اثبات خدا، وجود و هستی است.

بنابراین، مشهود است که دلیل این‌که کانت برهان وجودی اثبات خدا و یا براهینی که از راه معلول به علت می‌رسند را نمی‌پذیرد همین مبنا قرار ندادن «وجود» به عنوان پایه‌ای‌ترین رکن شناخت انسان و به تبع آن، علیّت و اثبات خداست و بر خلاف تصور او، درک «وجود» کاملاً حسی و تجربی است و بدون حس، انسان درکی از وجود نخواهد داشت؛ ولی این‌که از این وجود به کسب معرفت و علم و علیّت برسد،

ویژگی ذاتی ادراک اوست که این بخش از ادراک پیشینی است، اما درک وجود و عدم و همچنین قیاس بین وجود و عدم به نحو پسینی انجام می‌شود (احمدی، ۱۸۶). اما این سؤال هم‌چنان برای کانت باقی است که مابعدالطبیعه به منزله یک استعداد طبیعی چگونه ممکن است؟ که ثمره این ابهام در اثبات‌ناپذیری خدا از طریق برهان وجودی می‌باشد و نهایتاً کانت به مرحله اثبات خدا از راه عقل نظری موفق نشد.

نتیجه‌گیری

با تبیین اصل امتناع تناقض و این‌که قضیه عقلی محض نداریم، این نتایج به دست می‌آید:

۱. هیچ حکم پیشینی برای فاهمه و عقل نداریم.
۲. همه احکام فاهمه، تحلیلی هستند.
۳. درک وجود، علم تصویری مطابق با واقع است و احتمال خلاف آن داده نمی‌شود.
۴. مابعدالطبیعه علمی پسینی است.
۵. «خدا وجود دارد» به نحو یقینی و پسینی اثبات‌پذیر است.
۶. اثبات‌پذیری خدا در عقل نظری ممکن است.

منابع

- ابن‌سینا، حسین‌بن‌عبدالله، المبدأ والمعاد، به اهتمام عبد... نورانی، انتشارات موسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل با همکاری دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۶۳.
- _____، الاشارات والتنبيهات، البلاغة، تهران، بی‌تا
- _____، شفاء (الهیات)، مرعشی نجفی، قم، ۱۴۰۴ق..
- _____، منطق المشرقیین، مرعشی نجفی، قم، ۱۴۰۵ق.
- _____، برهان شفاء، ترجمه مهدی قوام صفری، فکروز، تهران، بی‌تا.
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، ماجرای فکر فلسفی در اسلام، طرح نو، تهران، ۱۳۹۰.
- آپل، ماکس، شرحی بر تمهیدات کانت، مقدمه‌ای به فلسفه انتقادی، ترجمه محمدرضا حسینی بهشتی، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۷۵.
- احمدی، احمد، بن‌لایه‌های شناخت، مرکز تحقیق و توسعه علوم انسانی، تهران، ۱۳۸۸.
- اکرمی، موسی، کانت و مابعدالطبیعه، گام نو، تهران، ۱۳۹۹.
- اسکروتن، راجر، کانت، ترجمه علی پایا، طرح نو، تهران، ۱۳۷۵.
- چالمان، ای‌اچ، چپستی دانش تجربی، بوستان کتاب، قم، ۱۳۹۰.

- حق، علی، روش شناسی علوم تجربی، سعاد، تهران، ۱۳۸۴.
- حلی، حسن بن یوسف، *الجواهر النضید*، ج ۵، بیدار، قم، ۱۳۷۱.
- دکارت، رنه، *تأملات در فلسفه اولی*، احمد احمدی، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۸۹.
- دادجو، ابراهیم، *مابعدالطبیعه از نگاه ارسطو و ابن سینا*، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، تهران، ۱۳۹۰.
- دهباشی، مهدی، *پژوهشی تطبیقی در هستی شناسی و شناخت شناسی صدر و وایتهد*، علم، تهران، ۱۳۸۶.
- راسل، برتراند، *مسائل فلسفه*، ترجمه منوچهر بزرگمهر، خوارزمی، تهران، ۱۳۹۲.
- طباطبائی، سید محمد حسین، *نهایة الحکمة*، قم: مؤسسه النشر الاسلامی لجماعة المدرسين، ۱۳۶۲.
- _____، *اصول فلسفه و رئالیسم*، صدر، تهران، ۱۳۹۰.
- _____، *اصول فلسفه و رئالیسم*، جامعه مدرسین، قم، ۱۳۵۹.
- طوسی، نصیرالدین، *اساس الاقتباس*، ج ۳، دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۷۵.
- عبدالکریمی، بیژن، *هایدگر و استعلا*، نقد فرهنگ، تهران، ۱۳۸۱.
- کانت، ایمانوئل، *تمهیدات*، ترجمه غلامعلی حداد عادل، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۷۶.
- _____، *سنجش خرد ناب*، ترجمه میرشمس الدین ادیب سلطانی، امیرکبیر، تهران، ۱۳۶۷.
- _____، *نقد عقل محض*، ترجمه بهروز نظری، ققنوس، تهران، ۱۳۹۴.
- کاپلستون، فردریک چارلز، *تاریخ فلسفه غرب*، ترجمه امیر جلال الدین اعلم، سروش، تهران، ۱۳۹۹.
- کورنر، اشتفان، *فلسفه کانت*، ترجمه عزت الله فولادوند، خوارزمی، تهران، ۱۳۶۷.
- گمپرتس، تودور، *متفکران یونانی*، ترجمه محمد حسن لطفی، انتشارات خوارزمی، تهران، ۱۳۷۵.
- مصباح یزدی، محمدتقی، *تعلیق علی نهایة الحکمة*، مؤسسه در راه حق، قم، ۱۴۰۵ ق.
- _____، *آموزش فلسفه*، بین الملل، تهران، ۱۳۹۶.
- مظفر، محمدرضا، *المنطق*، دارالتعارف للمطبوعات، قم، بی تا.
- فروغی، محمدعلی، *سیر حکمت در اروپا*، هرمس، تهران، ۱۳۸۹.
- فولکیه، پل، *فلسفه عمومی*، ترجمه یحیی مهدوی، دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۹۶.
- مجتهدی، کریم، *فلسفه نقادی کانت*، ج ۱، هما، تهران، ۱۳۶۳.
- مطهری، مرتضی، *آشنایی با علوم اسلامی*، صدر، تهران، ۱۳۷۶.
- _____، *مجموعه آثار*، صدر، تهران، ۱۳۹۰.
- _____، *شرح منظومه*، صدر، تهران، بی تا.
- _____، *حرکت و زمان در فلسفه اسلامی*، انتشارات حکمت، تهران، ۱۳۷۱.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم، *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*، دار احیاء التراث، بیروت، ۱۹۸۱ م.

_____، *رساله تصور و تصدیق*، ترجمه مهدی حائری یزدی، چ ۲، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، تهران، ۱۳۸۳.

_____، *المشاعر*، ترجمه (به فارسی) عمادالدوله بدیع‌الملک و (فرانسه) هانری کرین، طهوری، تهران، ۱۳۶۳.

_____، *مفاتیح الغیب*، دار احیاء التراث، بیروت، ۱۴۱۰ ق.

ملکیان، مصطفی، *تاریخ فلسفه غرب*، دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، تهران، ۱۳۷۸.

هارتنامک، یوستوس، *نظریه معرفت در فلسفه کانت*، ترجمه حداد عادل، فکر روز، تهران، ۱۳۷۶.

یثربی، سیدیحیی، *فلسفه چیست*، امیرکبیر، تهران، ۱۳۸۷.

_____، *تاریخ تحلیلی/انتقادی فلسفه اسلامی*، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، تهران، ۱۳۸۸.

Bird, Graham, *Kant's Theory of knowledge*, (New York: Humanities Press, 1962).

Kant, Immanuel, *Immanuel Kant's Critique of Pure Reason*, translated by Norman Kemp Smith, Macmillan. (London: Macmillan & Co. 1929).

Kant, Immanuel, *Prolegomena to Any Future Metaphysics*, With an Introduction By Lewis White Beck, (The Library of Liberal Arts, 1950).

Leibniz, G. W., *New Essays on Human Understanding*, (Cambridge University Press, 1989).

Carnap, Rudolf. *An Introduction to the Philosophy of Science (Philosophical Foundations of Physics)*, (New York & London: Basic Book, 1995).

Hospers, John, *An Introduction to Philosophical Analysis*, (Prentice Hall & Englewood Cliffs, 1967).

Kockelmans, Joseph J., *Philosophy of Science*, (New York, Free Press, 1965).



Evaluating the Assumption of Equality Between Arguments for and Against the Doctrine of Union Between Intellecting Subject and its Intelligible Object

Dr. Mohammad Reza Ershadinia, Associate Professor, Hakim Sabzevari University

Email: <mailto:mr.ershadinia@hsu.ac.ir>

Abstract

In the process of reasoning, the self-analysis of reason is common in all schools of Islamic philosophy. Some have succeeded in this difficult test and some have failed and have been doomed to skepticism and agnosticism. The question of the union of the intellecting subject and the intelligible object is among those issues in which the intellect deals with the ability, realm and quality of its own reasoning. Various aspects of epistemology, ontology and psychology are manifested in this issue. This has made theorizing this doctrine doubly difficult. Influenced by the inadequacy of some of his principles, Ibn Šinā has considered part of its realm as absurd and accused the one who believes in it to lack understanding. Only Mullā Šadrā has tried to revive and reconstruct this doctrine, both on the basis of the principles of the common philosophy, even those accepted by Ibn Šinā, and on a higher level on the basis of the specific principles of his own Transcendent philosophy. In Transcendent philosophy, important epistemological and anthropological results are expected and the rational justification of some original religious beliefs is subject to a transcendent analysis of it. A researcher has considered either side of the dispute incapable to prove their claim and has himself claimed the deferment of judgment. An analysis shows that this claim is based on misinterpretations of the positive arguments proposed by Mullā Šadrā, and the claim of equality between arguments for and against the doctrine of the unity of the intellect, the intellecting subject and its intelligible object can be rejected.

Keywords: the doctrine of the unity of the intellect, the intellecting subject and its intelligible object, substantial motion of the soul, essential perfection of the soul, Subjectivism, the doctrine of the reality and the tenuity



ارزیابی نکره هم‌ترازی ادله اثباتی و سلبی انکاره اتحاد عاقل و معقول

دکتر محمدرضا ارشادینیا

دانشیار دانشگاه حکیم سبزواری

Email: <mailto:mr.ershadinia@hsu.ac.ir>

چکیده

در فرایند خردورزی، خودپردازی عقل، امری معمول و رایج در همه مکاتب فلسفه اسلامی است. برخی در این آزمون دشوار سرفراز و برخی ناکام مانده و به تردید گرفتار و به تعطیل فرجام سپرده‌اند. مسئله اتحاد عقل و عاقل و معقول در زمره مسائلی است که عقل به توانایی قلمرو و کیفیت خردورزی خود می‌پردازد. ابعاد مختلفی از معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی و نفس‌شناسی در این مسئله بروز و نمود دارد. همین امر، نظریه‌پردازی را دچار دشواری مضاعف نموده است. ابن‌سینا با تأثیر از نارسایی برخی مبانی خود، بخشی از قلمرو آن را پوچ و قائل به آن را به عدم فهم متهم کرده است. فقط صدرالمതأللهین بر اساس مبانی قوم، حتی خود ابن‌سینا و سپس در حد پیشرفته‌تری، استوار بر مبانی خاص حکمت متعالیه، به احیاء و بازآفرینی آن اهتمام ورزیده است. در حکمت متعالیه نتایج مهم معرفتی و انسان‌شناختی از آن مدنظر است و توجیه خردپسند برخی باورهای اصیل دینی به تحلیل متعالی از آن منوط شده است. پژوهنده‌ای هردو دیدگاه مثبت و نافعی را ناتوان از تحکیم مطلوب انگاشته و ادعای توقف و تعطیل نظریه‌پردازی را بر آن مترتب کرده است. واکاوی نشان می‌دهد این ادعا مترتب بر برداشت‌های نادرست از ادله اثباتی صدرالمതأللهین است و ادعای تکافؤ و هم‌ترازی مردود است.

واژگان کلیدی: اتحاد عقل و عاقل و معقول، حرکت جوهری نفس، استكمال ذاتی نفس، آموزه حقیقت و رقیقت.

مقدمه

مسئله اتحاد عقل و عاقل و معقول، از مسائل ژرف‌بنیاد و دیرپا در مکاتب مختلف فلسفی است. پیشینه ابتکار بنا به روایت ابن‌سینا به فروریوس صوری معطوف است که مورد بی‌مهری شدید شیخ‌الرئیس قرار دارد. سخنان تند او (ابن‌سینا، *الاشارات*، ۳/ ۲۹۵؛ *النفس*، ۳۲۸) سبب شد تا مسیر خردورزی راه اعراض از آن پیش بگیرد و تا صدرالمتألهین کسی به آن توجهی بروز ندهد. دامنه تجلی خردورزی در این مسئله، منحصر به حکمای متعالی است. از مجموع نظر همه چنین بر می‌آید که در مقبولیت اصل مسئله در هر دو مرحله تعقل، یعنی تعقل صُور معقول به ذات خود و تعقل نفس نسبت به سایر معقولات، هیچ اختلافی نیست. اگرچه بر اثر برخی مناقشات، دامنه ادله کاهش یا افزایش یافته، یا ادله دیگری جایگزین شده است. در منظر حکمای متعالی، اتحاد عاقل و معقول «از نفائس فلسفه الهی است و در موارد زیادی مبانی مهمه‌ای را نتیجه داده است» (آشتیانی، *شرح حال و آراء فلسفی ملاصدرا*، ۱۲۹). این اهمیت آن‌جا رخ می‌نماید که به مبانی خاص حکمت متعالیه در هستی‌شناسی توجه ژرف مصروف گردد. «مطالبی که در کتب او [صدرالمتألهین] مندرج است و اختصاص به او دارد به سبک مخصوصی است و کاملاً از مبانی دیگران ممتاز است» (همان، ۱۲۹). این مبانی ممتاز است که نقش منحصر به فرد در اثبات مسئله و دفع شبهات از آن دارد. صدرالمتألهین مضاف بر زیربنا قرار دادن نظام فلسفی خود، پیشاپیش و در ضمن آن نیز، برخی از مبانی مستقیم دخیل در مسئله را خاطرنشان کرده، که عبارت است از: اصالت وجود، تشکیک اشتدادی حقیقت وجود، امکان انتزاع مفاهیم متعدد از یک مصداق (صدرالمتألهین، *الاسفار*، ۳/ ۳۱۹)، یگانگی نفس با قوا (همان، ۳/ ۳۲۴-۳۲۵؛ ۸/ ۵۱)، تقسیم وجود به نفسی و رابط و رابطی (همان، ۸/ ۷۸-۸۲؛ ۳۲۷-۳۳۰)، ترکیب اتحادی ماده و صورت (همان، ۵/ ۲۸۲-۳۰۲)، حرکت جوهری (همان، ۳/ ۹۳-۱۰۵)، جسمانیت‌الحدوث و روحانیت‌البقا بودن نفس (همان، ۸/ ۳۴۷، ۳۹۳)، رابطه حقیقت و رقیقت بین علت و معلول (همان، ۳/ ۹۴، ۲۸۶؛ ۲/ ۲۹۹-۳۰۱؛ آشتیانی، *مقدمه بر اصول المعارف*، ۱۵۴)، تأکید بر علم حضوری و تجردی (صدرالمتألهین، *الاسفار*، ۳/ ۲۹۸)، قیام صدوری صور علمی به نفس (همان، ۳/ ۳۳۵-۳۴۴؛ آشتیانی، *شرح حال و آراء فلسفی ملاصدرا*، ۱۲۹).

واکنش متعدد موافق و مخالف، به این مسئله در نشریات علمی^۱ با همه فراز و نشیب در سستی و استحکام، نشان آشکار از اهمیت و صعب‌المنال بودن آن دارد. برخی از مقاله‌ها بدون توجه به مبانی مستحکم، با برداشت‌های یک‌سویه ادله موافق و مخالف را منتهی به تکافؤ پنداشته‌اند که هیچ رجحانی بر

۱- برخی از مقالات با رویکرد تبیینی و موافق یا انتقادی و مخالف، عبارتند از: توکلی، حکمت معاصر؛ *حائری یزدی، مقالات و بررسی‌ها*؛ حسینی امین، حکمت معاصر؛ معین‌الدینی، حکمت معاصر؛ *مردیها، آیین حکمت*.

یکدیگر نداشته و در نتیجه، تعطیل عقل و سکوت بر خرد، در این نگره بایسته و تکلیف است. این نظرگاه بر همه ادله معارض و موافق به سادگی خط بطلان کشیده و ادعای ابتکار عمل را نیز برای خود مسجل پنداشته است! و با این روند برای خود این استنتاج را مدلل می‌داند که سکوت را با پشتوانه این ادعای آسان به پیشگاه خرد تکلیف کند که «دوازده دلیل برای اثبات اتحاد عاقل و معقول از مهم‌ترین فلاسفه حکمت متعالیه: صدرالمتهلین، ملاهادی سبزواری، محمدحسین طباطبایی و مرتضی مطهری مورد نقد قرار گرفته و بطلان هر یک از آن دلیل‌ها با چند اشکال واضح شده است» (ارشدریاحی، ۱۹۷، ۱۹۹). در راستای توجیه مدعا، ادله صدرالمتهلین را منحصر در سه دلیل قلمداد کرده و البته مدعی است فقط دلیل تضایف دلیل برجسته و دارای نام و نشان است و دو دلیل دیگر، به همت نگارنده مقاله از گوشه کنار همان دلیل تضایف، سر و سامان یافته و شکل دلیل به خود گرفته و صد البته هرسه دلیل مخدوش و ناتمام است! در سویه مقابل ادعا کرده با همین رویه، ادله مخالف را تار و مار کرده و ضعف آنها هرکدام را با ابداع خود، طی چند جمله و با اندک اشاره برملا ساخته است! با این روند ادعا کرده، نه به سود و نه به زیان این مسئله هیچ مطلبی وجود ندارد و باید به سکوت و تعطیل خردورزی فرجام سپرد! همان دو دلیلی که مقاله مدعی اکتشاف آن‌ها است، مورد کاوش این نوشتار است تا راست‌آزمایی آن‌ها را به سوی حقیقت بگشاید.

۱. تصویر مخدوش مقاله از مسئله

تصویر مخدوش مقاله از گزارش دو دیدگاه متقابل و مورد انتقادش آشکار است. سویه نخست نظر قائلان به اتحاد عاقل و معقول است، که به نظر مقاله همگی حتی صدرالمتهلین از ابتدا تا پایان، این اتحاد را منحصر در اتحاد ماده و صورت می‌دانند:

معتقدان به این نظریه می‌گویند: نفس انسان موجودی است بالقوه که به وسیله صور ادراکی به فعلیت می‌رسد. صورت‌های ادراکی جوهرند و وجود نفس انسان را قوام می‌بخشند. هر صورت ادراکی که برای نفس حاصل می‌شود، با نفس متحد شده، نفس عین آن صورت می‌شود و هر چه بر صور ادراکی نفس افزوده شود، مرتبه وجودی نفس قوی‌تر می‌شود، تا این‌که به مجرد تام می‌رسد (ارشدریاحی، ۱۹۹).

این تصویر که مبنای علم حصولی در آن نمایان است، چگونه می‌تواند تصویر مسئله را در حکمت متعالیه، حتی در نظریه پردازی مراحل بدوی نشان دهد تا چه رسد به مراحل ویژه و نهایی؟! براساس کدام پشتوانه مقاله می‌خواهد چنین تصویر ناقص را منتسب به حکمت متعالیه بنماید؟ در سویه دیگر نظر رقیب را چنین گزارش می‌دهد:

از طرف دیگر، منکران این نظریه معتقدند که نفس انسان از ابتدا جوهری است بالفعل و صور ادراکی

بر آن عارض می‌شوند، بدون این که مَقوم نفس باشند. بنابراین، رابطه عالم و معلوم از قبیل ارتباط جوهر و عرض است، نه اتحاد ماده و صورت (همان، ۱۹۹).

از جرح و خدش‌های برخی با حکمت متعالیه نمایان است، که چنین به صدرالمتألهین می‌نگرند که وی به هیچ‌وجه نظریه رقیب را ندیده و با محک و معیارهای عقلانی نسنجیده است! چالش‌های نظریه تجرد ذاتی نفس و جوهریت بالفعل آن در بدو حدوث و رابطه عرض و معروض درباره صور ادراکی با نفس، بیش از آن است که صرف این گزارش بتواند نظریه حکمت متعالیه را در جای جای علم النفس متعالی، از صحنه اخراج کند. ویژه این که هوش‌مندی صدرالمتألهین اقتضا می‌کند در وهله نخست نظریه خود را بر نقاط مثبت در نظریه‌پردازی رقیب استوار سازد و در این راستا بر نقش صور ادراکی به ویژه صور عقلی در استکمال ذاتی نفس تأکید می‌کند که ابن‌سینا هم با همه موضع‌گیری مخالف، این استکمال را ممکن و موجه دانسته است (ابن‌سینا، /الاهیات، ۳۴۶-۳۴۹). سپس در این درباره سخن به میان خواهد آمد.

۲. استکمال ذاتی نفس در اتحاد با صور معقول

مقاله با ادعای احصاء ادله صدرالمتألهین درباره اتحاد عاقل و معقول، به بازسازی دو دلیل از پاسخ تحلیلی وی، به احتجاج شیخ‌الرئیس پرداخته است. مقایسه مدعای مقاله با عبارت صدرالمتألهین، نشان می‌دهد چقدر برداشت مقاله از عبارت، بیگانه بلکه در سوئه مقابل است و جز تحریف چیزی به‌شمار نمی‌آید. صدرالمتألهین در پاسخ به احتجاج شیخ‌الرئیس، به مواضع خود او استناد جسته و در این فضا این برداشت مقاله و تقریر نارسا، تمام چیزی است که مقاله به تصویرگری آن از سخنان صدرالمتألهین پرداخته است:

اگر صور ادراکی با نفس انسان متحد نشوند و آن را تکامل نبخشند، بلکه فقط أعراضی باشند که بر نفس عارض می‌شوند، در این صورت باید نفس انسان کامل، برای مثال، پیامبر با نفس طفل تازه متولد شده از نظر جوهر و درجه وجود یکسان باشند و تفاوت آنها فقط به اعراض باشد. اما اگر قائل به اتحاد عاقل و معقول شویم، اطلاعات صور ادراکی نفس را فعلیت می‌دهند و هرچه صور بیشتری در نفس حلول کند، مرتبه وجودی آن شدت بیشتری می‌یابد، از این رو، فعلیت و مرتبه وجودی دو انسانی که صور ادراکی متفاوتی دارند، متفاوت است (ارشدریاحی، ۲۰۴).

با انتساب ادعایی زیربنا بودن نظریه حلول صور ادراکی در نفس در مسئله اتحاد به صدرالمتألهین، نقد ادعایی و در حقیقت ایراد بر این تصور بر ساخته، نیز شنیدنی است:

می‌توان گفت: تکامل و رشد انسان به حصول صور ادراکی نیست. اگر انسانی به اشیاء خارجی بیشتری علم حصولی پیدا کند، نفس او از نظر وجودی توسعه نمی‌یابد، بلکه تنها صفت علم او افزایش می‌یابد. تکامل نفس به علوم حضوری است، زیرا علم حضوری انسان به نفس خود، همان وجود نفس اوست، از این‌رو هر چه این علم قوی‌تر باشد، نشانه شدت وجود عالم است. در علم حضوری انسان به علت حقیقی خود نیز هر کس به اندازه سعه وجودی خود، علت را درک می‌کند و از این ره‌گذر، هرچه این علم مرتبه بالاتری برخوردار باشد، نشانه گستردگی و قوت وجود عالم است. در علم حضوری هم حکما اتحاد عاقل و معقول را قبول دارند. لازمه انکار اتحاد عاقل و معقول این نیست که مرتبه وجودی پیامبر و طفل یکسان باشد، بلکه لازمه آن این است که دو انسانی که هر دو در شرایط یکسانی زندگی کرده‌اند و مراتب سیر و سلوک یکسانی را طی کرده‌اند، ولی یکی به اشیاء خارجی بیشتری علم دارد، تفاوت آن‌ها فقط به اعراض باشد و چنین لازمه‌ای قابل قبول است (همان، ۲۰۴).

این همه مؤونه‌ای است که مدعی در ابطال این دلیل هزینه کرده است.

۱.۲. واکاوی ادعا

اندک تأمل در مواضع تفصیلی و اجمالی صدرالمتألهین و سایر حکمای متعالی، چه در مبحث وجود ذهنی و چه در مبحث علم، بر ملا می‌سازد که این گزارش چقدر واژگونه است و ایراد هم بر همان گزارش وارون مترتب است. در تصویری که صدرا از اتحاد عاقل و معقول ارائه می‌دهد، کجا از قیام حلولی صور به نفس، می‌توان اثری دید؟ این تقریر انحرافی چگونه با مطالب مبسوط صدرا در مواضع مختلف به ویژه در تقریر وجود ذهنی (صدرالمتألهین، *الاسفار*، ۲۶۳/۱-۳۲۶؛ همو، *الشواهد الربوبية*، ۱۵۰-۱۵۹) و تبیین کیفیت وجودی علم (همو، *الاسفار*، ۹۷/۳، ۳۸۲) و چگونگی پیدایش علوم برای نفس (همان، ۱۶۱/۶-۱۶۷) سازگار است و چگونه می‌توان پایگاه صدرایی را درهم کوبید و ادعای همه‌جانبه کرد که همه دلایل‌های اتحاد عاقل و معقول مخدوش و مردود است؟

در عباراتی هم که به ظاهر به عنوان نقد، برای رد نظر صدرالمتألهین تدارک شده، ادعاهای عجیب مشهود است. اشاره به برخی از آن‌ها کفایت می‌کند تا متانت تعرض بر نظریه اتحاد عاقل و معقول را راست‌آزمایی کند.

۱. چنان‌که اشاره شد، در عبارت صدرالمتألهین طبق ارجاعی که مقاله مدعی نقل از آن است (صدرالمتألهین، *الاسفار*، ۳۲۸/۳-۳۲۹)، هیچ اثری از نقش علم حصولی در مسئله اتحاد عاقل و معقول نیست. نیز واجد شمس حکمت متعالی از پذیرش چنین انتسابی ابا دارد.

۲. ادعای این که علم حضوری سبب تکامل و رشد جوهری نفس است، بدون مبانی هستی‌شناختی و

نفس شناختی صدرایی به ویژه حرکت جوهری، ادعایی گزاف و مردود است. چطور مقاله می‌تواند این ادعا را علیه خود صدرا به کار برد و ادعای موجه ارائه داده باشد؟ اما صدرا متهم به تأثیر علم حصولی در این زمینه گشته و نظرش مردود به‌شمار آید؟

۳. این ادعای عجیب: «در علم حضوری همه حکما اتحاد عاقل و معقول را قبول دارند» را مقاله طبق کدام تفحص و تتبع به دست آورده و سند مستور آن را، چرا کتمان کرده و رونمایی نکرده است؟ ابن‌سینا با این‌که در علم ذات به ذات قائل به اتحاد عاقل و معقول است، در علم حق به ماسوا، قائل به صور مرتسمه است نه اتحاد. واضح‌تر، شیخ اشراق که قائل به علم حضوری بعدالایجاد برای حق متعال است (سهروردی، ۱/۴۸۷)، چگونه قائل به نظریه اتحاد است؟

۴. صدر و ذیل این مدعا مصادره به مطلوب و جدل آمیز است. در صدر ادعا این عبارت: «می‌توان گفت: تکامل و رشد انسان به حصول صور ادراکی نیست. اگر انسانی به اشیاء خارجی بیشتری علم حصولی پیدا کند، نفس او از نظر وجودی توسعه نمی‌یابد، بلکه تنها صفت علم او افزایش می‌یابد»، تکرار مدعا است و نه تنها هیچ دلیلی بر آن اقامه نشده، که ادله نظر رقیب نیز نقد نشده است. ذیل عبارت نیز که بر این نکته پافشاری کرده: «لازمه انکار اتحاد عاقل و معقول این نیست که مرتبه وجودی پیامبر و طفل یکسان باشد»، تکرار اصل مدعا است و مصادره به مطلوبی بیش نیست، زیرا هیچ ملازمه‌ای بین یا غیر بین بر مدعا ارائه نکرده و اصل مدعا را دلیل قرار داده است. جالب‌تر که تفاوت را در اعراض خلاصه کرده و ناخواسته موضع صدرا را تأیید کرده است. صدرا هم به همین نظر دارد که اگر تفاوت فقط به اعراض باشد، جوهر نفس پاک پیامبر با دیگران باید یکسان باشد که غیر قابل پذیرش است. نفسی می‌تواند تحمل رسالت را داشته باشد که تجوهر ذاتی او از سنخیت با مجردات برخوردار باشد و مشابهت عرضی به هیچ وجه کفایت نمی‌کند. صدرالمতألهین با نظام فلسفی نفس شناخت خود، مبادی و لوازم نظریه خود را تبیین کرده و از این ره‌گذر اعلام کرده ذات مقدس نبی (صلی‌الله‌علیه‌وآله) با تجوهر به علوم و حیانی به نهایت کمال رسیده و نفس شریف او جوهر دیگری است (صدرالمتألهین، /الاستفار، ۳/۴۳۳-۴۴۳؛ ۹/۴۴-۹۷).

۲.۲. تحلیل و بررسی بر اساس مبادی مشترک

نیاز است اندکی درنگ کنیم و به منطق مواجهه صدرالمتألهین در همین موضع با ابن‌سینا عطف توجه کنیم. صدرا در مواجهه با ابن‌سینا به سخنان خود او (ابن‌سینا، /اللهیات، ۳۴۹-۳۴۶)، استناد می‌کند تا احتجاجش در کتاب مستطاب «الاشارات» را بر انکار نظریه اتحاد، تحلیل و نقد کند. سخن ابن‌سینا این است که هنگامی که جوهر عاقل، «الف» را تعقل می‌کند آیا عاقل هنوز همان است که قبل از تعقل «الف» بود یا آن حالت باطل شد؟

صدرا به عنوان قائل به اتحاد پاسخ می‌دهد: ما این شق را بر می‌گزینیم که او همان است که قبل از تعقل «الف» و اتحاد با آن بود، و از او جز قصور و نقص چیزی از بین نرفته است. مانند کودک که وقتی به سن مردانگی می‌رسد، جز عدمیات از او زایل نمی‌گردد. این مطلبی است که شیخ‌الرئیس خود به آن اعتراف کرده و گفته است: وجود یافتن شیئی از شینی دوگونه است: یکی به این است که به طور طبیعی به سوی استکمال متحرک است مانند کودک که در طریق مردانگی در پویش است و هنگامی که مرد می‌شود، وجود پیشین او فاسد نمی‌گردد، بلکه به کمال می‌رسد. در این گونه شدن، جوهری که برای وجود اولیه است عیناً در وجود دوم موجود است (همان). صدرا از صراحت این سخن نتیجه می‌گیرد که موجود شدن چیزی از چیز دیگر در این موارد بر اثر اتحاد وجود پیشین با وجود پسین است. شگفت این جا است که ابن‌سینا در مسئله اتحاد، در کتاب *شارات منکر* این گونه شدن است. به این تصور که اگر این وجود همان وجود است پس چه تعقل روی دهد یا ندهد، هیچ فرق ندارد. حال آن که این سخن در صورتی صادق است که ذات عاقل عیناً مصداق معنای کمالی نباشد همانند حالت قبل از تعقل که مصداق برای آن نبود. در این فضا صدرا شگفتی خود را از شیخ‌الرئیس ابراز داشته که با همه عظمت شأن و منزلت، چگونه حکم کرده نفس انسانی از مبدأ پیدایش تا نهایت وجودش نسبت به همه ادراکات، از احساس و تخیل گرفته تا زمانی که عاقل بالفعل می‌گردد، بالقوه باقی می‌ماند و به گونه‌ای تحول نمی‌یابد که بر ذات نفس بدون وساطت چیزی، یکی از اشیائی که در اوایل پیدایش بر آن صادق نبود، صادق باشد. با این تصور، حتی نفوس مقدس انبیاء (علیهم‌السلام) با نفوس مجانین و کودکان، در یک درجه از تجوهر ذات و حقیقت انسانی قرار می‌گیرند و تفاوت فقط به عوارض بیگانه و دور از ذات منحصر می‌گردد. صدرا به اصول مستحکم و مبرهن هستی‌شناسانه خود در این جا نیز چنان عنایت دارد، تا مبدا از مدار نظام فلسفی خود، خارج شود. بر این اساس، یادآوری این نکته را ضروری می‌داند که این کمالات وجودی که با نفس متحد می‌گردد، از سنخ مفهوم و تصورات ذهنی نیست، چنان‌که مقاله با این پندار به تعرض روی آورده است. مفهوم این کمالات با مفهوم و ماهیت انسانیت بدون شک مغایر است، نه متحد (صدرالمতألهین، *الاسفار*، ۳۲۷/۳-۳۲۸).

۳.۲. کاربرد مبانی متعالی

آن‌چه محور ثقل استدلال و توجیه‌پذیری پاسخ به انکار شیخ‌الرئیس است، اصالت وجود و مبانی هستی‌شناخت حرکت جوهری است که صدرا از همان ابتدا به عنوان کلید حل اشکالات به آنها توجه می‌دهد و پس از آن، معنای صحیح اتحاد و امکان مصداق بودن وجود واحد برای معانی متعدد، صدرنشین ورود به پاسخ از آن احتجاج منکرانه است (همان، ۳۲۴/۳). کاربرد این مبانی و اصول از سوی صدرا،

آموختنی و تحسین‌آمیز است. مشکل منکران حرکت جوهری جابه‌جا در فلسفه‌ورزی خود را نشان می‌دهد و شیخ‌الرئیس با این‌که این‌گونه استکمال را روا می‌داند، اما در پهنه حل مسائل مهم فلسفی به‌سان مسئله اتحاد، دچار چالش می‌شود و این به تأمل و ژرف‌بینی صدرایی نیازمند است تا راه حل را حتی از لابلای مدعاهای منکران ارائه دهد و به روش پیروزمند خود در «اشتراک در بدایات و افتراق در غایات» (سبزواری، ۱۳۸۳) نمود بخشد. در این راستا، صدرا خاطر نشان می‌سازد که در تحقق صور کمالی به وجود نفس بر اثر حرکت تدریجی جوهری، هیچ کدام از موانعی که شیخ‌الرئیس در این احتجاج خود ابراز کرده، توجیه حکمی ندارد. نه موانعی که برای استکمال جوهری نفس در سایر مواضع ابراز کرده و نه پایه‌های احتجاج در این موضع قابل پذیرش است.

دو پایه‌ای که شیخ‌الرئیس برای احتجاج خود برگزیده با تحلیل متعالی رنگ می‌بازد و صدرا با تکیه بر تحقیقات اساسی در مباحث قوه و فعل و حرکت در مقولات، به ویژه حرکت جوهری، یادآوری می‌کند که ذات شیء می‌تواند به گونه‌ای باشد که تجدیدپذیر باشد بدون این‌که ذات و وجود پیشین آن ابطال گردد و به ذات جدید کاملاً متفاوت و مغایر مبدل گردد. اگرچه امور عدمی، که از سنخ قوه و استعداد است، از بین می‌رود و این ویژگی حرکت اشتدادی است. بر این اساس تصور دقیق موجود متحرک به حرکت تدریجی، شبهه‌زدا خواهد بود و صدرا در این موضع، نکات رئیسی را گوشزد فرموده است. از جمله این نکته برای تصور دقیق مسئله، لازم است که منظور از اتحاد در حرکات اشتدادی معلوم گردد. با نفی مصادیق انحرافی اتحاد، منظور از اتحاد این است که ماهیاتی که فقط دارای مفاهیم متعدد هستند، می‌توانند به وجود واحد موجود گردند، مگر این که برهان بر امتناع آن قائم باشد، مانند اتحاد قوه و فعل یا جوهر و عرض یا دو متضاد. بنابر این، انکار اتحاد برخاسته از تصورات انحرافی از آن است، همانند این که تصور شود دو وجود به یک وجود یا دو ماهیت به یک ماهیت متحد می‌گردند، اما چند مفهوم می‌تواند به یک وجود موجود گردد. مانند حیوان و ناطق که در وجود انسان به یک وجود موجود هستند. بر این اساس است که نفس انسان با وجود واحد بسیط، مصداق عالم و قادر و محرک و سمیع ... است و وجود بسیط واجب تعالی مصداق همه معانی کلی و صفات حسنی است (صدرالمآلهین، ۱۳۲۶/۳-۳۲۹). مضاف بر این، اتحادی که در این موضع در نظرگاه ویژه حکمت متعالیه مطرح است، متفاوت از گونه‌های اتحاد مرسوم است:

این اتحاد غیر از اتحاد ماده با صورت و غیر اتحاد وجود با ماهیت و غیر اتحاد عرض و موضوع است، بلکه اتحاد حقیقت است با رقیقت، که وجودی واحد دارای ذات و باطن و ظهور و تشآن است (آشتیانی، مقدمه بر اصول المعارف، ۱۵۴).

کاربست تفصیلی این گونه اتحاد در مبحث عقل و معقول به مباحثی بر می‌گردد که در علم النفس بر مسند تفصیل نشسته است (رک: ارشادی‌نیا، ۳-۲۶). بر این اساس است که صدرا در روند نظریه‌پردازی درباره نفس اعلام می‌کند عامل مباشر برای درک کلیات و جزئیات یعنی مُدرک معقولات و محسوسات، خود نفس است. نیز نفس عامل مستقیم حرکت و اعمال حیاتی در بدن همانند تغذیه و رشد و تولید مثل و حفظ مزاج است و با این طریق، تمام سخن را در این جمله فشرده خلاصه می‌کند: «نفس به تنهایی همه جواهری است که در خارج به صورت نوع مستقل موجود می‌گردند» (صدرالمتألهین، الاسفار، ۱۲۷/۸).

پشتوانه این مطلب تحلیل صدرا درباره سیر نزولی حقایق در مراتب رقایق است. آیه کریمه «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ [حجر: ۲۱]» محوریت هدایت به مطلوب را به دست دارد. با این نگره برای همه صُور حتی صورتهای جزئی جسمانی، حقایق کلی و اصیل در عالم امر و قضا، و رقایق جزئی با اندازه و وضع و زمان مخصوص وجود دارد. نفس نیز از همین حقایق است که از مقام حقیقت خود، به مقام قوای ادراکی و حرکتی یعنی به مراتب رقیقت خود تنزل می‌کند. بدین‌گونه، وحدت و ارتباط نفس با بدن و قوای مختلفش بدون کمترین دوگانگی تفسیرپذیر می‌گردد.

باید توجه داشت که در فرایند تنزل، حقایق با وجود کلی و الهی برین، به عالم قدری و زمانی منتقل نمی‌شوند بلکه رقایق آنها به سایر مراتب تنزل کرده و به قالب اشباح و اجرام در می‌آید. رقیقه همان حقیقت است، و حقیقت همان رقیقه است و تفاوت منوط به مراتب یا مظاهر تشکیکی است. با این تصویر، نفس از بالاترین مراتب تجرد به مقام طبیعت و حس تنزل می‌کند و هم‌رتبه با طبایع و حواس، بلکه عین آنها می‌گردد و مثلاً به هنگام لمس، عین عضو لمس‌کننده و به هنگام بوییدن و چشیدن، عین بویایی و چشایی می‌گردد، و هنگامی که حال نفس با پایین‌ترین مراتب حواس، این است، مطلب درباره عینیت نفس با سایر مراتب والاتر و فزاتر ادراک مانند تخیل و تعقل واضح‌تر است (همان، ۱۳۶/۸).

صدرا در صدد است با کاربرست مبانی ویژه، وحدت نفس را با اعضا و جوارح بدنی در افعال بدنی، و عینیت آن را با قوای حسی در همه ادراکات، تبیین کند و نفس را در همه، هویت واحد فعال ببیند، و اتحاد را با نزول و صعود نفس در فراز و نشیب وجودی‌اش توجیه کند. پهنه این دامنه چنان است که نفس در آن واحد می‌تواند هم به مرتبه حواس و اعضا تنزل کند و در عین حال به مرتبه عقل فعال و مافوق آن برآید. سعه وجودی نفس و بسط نور آن برای نفس این امکان را فراهم می‌کند که به شئون و اطوار گوناگون متطور گردد. با امر الهی به منازل قوا و اعضا تنزل یابد و تابع حکم آنها شود و در رجوع به ذات خود، همه را به طور کثرت در وحدت در خود گرد آورد (همان، ۱۹۰/۹).

۳. کار بست تمثیل

دلیل ضمنی دیگر، که به ادعای مقاله از سخنان صدرالمتألهین در پاسخ‌گویی به ابن‌سینا قابل برداشت است، استفاده از تمثیل در اثبات مطلوب است.

ضعیف نشان دادن منطق صدرایی در اثبات نظریه اتحاد، همانند متهم نمودن وی به استفاده از تمثیل، رهاوردی است که مقاله در پی اثبات آن است. از بین همه مواضع تحلیلی و اثباتی صدرای، مقاله به چند جمله کوتاه بسنده نموده و با گزارش فروکاسته، آن را در ردیف دلایل اصلی وانمود کرده و سپس آن را تمثیل به شمار آورده و به زعم خود تمثیل را به کلی از اثبات مطلوب، عقیم دانسته و با چنین فرجامی، همه ادله اثباتی نظریه اتحاد، از دور اثربخشی اخراج گشته است! همه آنچه مقاله به عنوان دلیل صدرالمتألهین انگاشته، این عبارت پرسایش و کاهش است که آن را ناصحیح انگاشته و در منصه ایراد خود قرار داده است:

اگر نفس با صور ادراکی متحد نشود، در ذات خود فاقد صور ادراکی خواهد بود و چنین نفسی محال است بتواند صور ادراکی را درک کند، همانطور که چشم کور نمی‌تواند ببیند. ذاتی که تاریک و فاقد روشنایی است، چگونه می‌تواند درک کند؟ (ارشدریاحی، ۲۰۴).

۳.۱. واکاوی مدعا

از این جمله: «اگر نفس با صور ادراکی متحد نشود، در ذات خود فاقد صور ادراکی خواهد بود»، در هیچ کجا از عبارات صدرالمتألهین اثری نمی‌توان یافت. صرف نظر از این که مفهوم محصلی ندارد و از افاده معنای درست ناکارآمد است. سخن صدرای در بیان شرایط عاقل بالفعل بودن نفس، نسبت به صور معقول بالفعل است و با این جمله نارسا، که حاکی از عدم دست‌یابی به مقصود در نظریه اتحاد است، نمی‌توان به خدش و ایراد پرداخت و این گزارش فروکاسته، بدون توجه به اصول و مبانی حکمت متعالیه به ویژه بدون نظر به فضایی که صدرالمتألهین در حال فلسفه‌ورزی و نگارگری است، ترسیم‌کننده هدف‌گیری غرض از پیش تعیین شده است.

صدرا از بدو ورود در این مبحث، صور را به دو قسم تقسیم کرده و خصوصیات هر قسم را توضیح می‌دهد. ۱. صور مادی که با وجود مادی محال است معقول باشد. ۲. صور مجرد تام که معقول بالفعل است و صور مجرد ناقص که محسوس یا متخیل است. به اجماع همه حکما وجود فی‌نفسه صور معقول بالفعل با وجودشان برای عاقل یکی است و هیچ دوگانگی وجودی بینشان متصور نیست. برای معقول بالفعل وجود دیگری غیر از همین وجودی که به وسیله ذات خودش معقول است، نه به وسیله شیئی دیگر، نیست. معقول بودن نیز جز به وجود عاقلی برای آن نیست. اگر عاقل مغایر با معقول باشد، پس معقول قطع

نظر از عاقل غیر معقول است و وجود عقلی نیست در حالی که فرض این است که صورت عقلی است. معقول، بالفعل معقول است چه آن را عاقل خارجی تعقل کند یا نه. هویت این صورت بدون نیاز به عاقل بیرونی، جز معقولیت چیزی نیست. بر این اساس، این صورت چنان که معقول بالفعل است، عاقل بالفعل است و گر نه به انفکاک معقول بالفعل از عاقل بالفعل می انجامد. در حالی که متضایان در درجه وجودی از جهت بالفعل و بالقوه و ثبوت و عدم ثبوت متکافی هستند. پس از این است که صدرا نظریه مقابل را به پرسش می گیرد که چگونه ممکن است نفس انسان به عنوان جوهر منفعل صرفاً با برخورد با صور عقلی به ادراک عقلی دست یابد؟ چگونه ممکن است ذات عاری از صور عقلی و غیرنورانی با نور عقلی، صوری را درک کند که معقول صرف است؟ اگر نفس به خودی خود صورت عقلی نوری را درک نمی کند، به مثابه این است که ذات عاری عامی جاهل نابینا صور علمی را درک کند؟ چشم نابینا چگونه ممکن است مشاهده کند و ببیند؟ «پس کسی که خداوند برایش نوری قرار ندهد برایش نوری نیست». اما اگر نفس این صورت را با نور همان صورت عقلی درک می کند، آن صورت، عاقل بالفعل است چنان که بدون نیاز به هیچ صورت دیگری معقول بالفعل است (صدرالمتألهین، *الاسفار*، ۳/۳۱۳-۳۱۸؛ همو، *الشواهد الربوبية*، ۳۲۷).

۲.۳. واکاوی شبهه

ایراد شتاب زده مقاله بر گوشه ای از بیان مفصل و مبین صدرالمتألهین شنیدنی است. به ویژه با توسل به «گفته به حق یکی از معاصران»^۱!

چنان که یکی از معاصران به حق گفته است: بیشتر به بیان تمثیلی شبهه است تا بیان برهانی و در رد آن می توان گفت: اگر نفس در ذات خود فاقد صور ادراکی باشد، باز می تواند صور ادراکی را درک کند، همانطور که چشم سالم در ذات خود فاقد صور ادراکی است، اما در اثر عروض تصاویر اشیاء، آنها را درک می کند. چنین چشم هر چند سالم است و قدرت دیدن را دارد، ولی زمانی بالفعل ادراک می کند که صور بینایی بر آن عارض شود (ارشدریاحی، ۲۰۵).

۱. در وهله نخست، نگرش مقاله نسبت به تمثیل قابل تأمل است. مقاله باید پاسخ دهد، بر طبق کدام اصل یا موضع منطقی، مدعی است تمثیل به کلی از افاده عقیم است؟ در منطق قرآنی تمثیل یکی از روش های رایج بلکه پر دوران در اثبات مطلوب است و حکما و منطق دانان اسلامی نیز بر اساس این آموزه و حیانی، تمثیل را در چارچوب خاص و شرایط ویژه، مفید فایده دانسته اند. تمثیل، آن جا از اعتبار ساقط است و کاربرد ندارد که دارای وجه جامع و مشترک بین ممثّل و ممثّل به نباشد. به عبارت دیگر، دوشیء

۱- رک: توکلی، حکمت معاصر، ۳۷. مصباح یزدی، تعلیقه علی نهایة الحکمة، ۳۶۱.

باید دارای وجه جامع باشند تا از یک حکم برخوردار باشند و با وجود وجه فارق، تمثیل و تشبیه آن دو و تسری حکم مردود است، که به قیاس مع الفارق مشهور است. در این راستا، برخی منطق‌دانان تمثیل معتبر را به قیاس برگردانده‌اند (فارابی، ۱/ ۱۴۲). برخی دیگر با شمردن گونه‌های معتبر از غیر معتبر، ملاک اعتبار را احراز وجود علت حکم در هر دو طرف دانسته‌اند، نه صرف وجود وصفی که حاکی از تشابه آن دو باشد (ابن‌سینا، رساله فی تعقب الموضع الجلی، ۶۵). بنابراین، نمی‌توان تمثیل را به طور مطلق بی اعتبار دانست، بلکه پشتیبان برهان و تسهیل‌کننده نتیجه مفاد برهانی است. برخی محققان همانند توشیهیکو ایزوتسو، کاربرد تمثیل از سوی حکمای اسلامی را در مباحث الهیات، به ویژه در تبیین رابطه مسائل به ظاهر متنافی همانند وحدت و کثرت، شیوه‌ای متداول اعلام کرده و بر درستی این کاربرست صحه گذاشته‌اند (بابایی، ۱۱۹-۱۴۳).

۲. مقاله در حالی که تمثیل را به کلی از مدار اعتبار در استدلال خارج می‌داند، خود از تمثیل مع الفارق استفاده می‌کند! قیاس نسبت نفس به معقولات با نسبت چشم سالم به دیدنی‌ها بسیار نادرست است. این چشم نیست که می‌بیند، بلکه این قوه بینایی است که بر دیدن توانا است و قوه بینایی هم یکی از قوای نفس است و اگر نفس این قوه را نداشته باشد، چشم به خودی خود قادر به رؤیت اشیاء نیست. سخن صدرا این است، چشمی که فاقد توانایی ادراک مبصرات است و نسبت به مبصرات حتی بالقوه نیست، هیچ‌گاه نخواهد توانست ببیند. این سخن چه نقص یا نقصی بر آن وارد است؟ اما مقاله به جدل برخاسته می‌گوید: چشمی که سالم است و فاقد صور ادراکی است بعد از به کارگیری، صور را می‌بیند؟ اگر منظور از سلامت سلامت جسمانی و ظاهری است، این سخن درباره آن صادق نیست. چه بسا چشم‌هایی که از نظر طبی سالم است، اما توانایی بینایی ندارد. به تعبیر قرآن کریم: «فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ (الحج: ۴۶)». و اگر سلامت به معنای توانایی بر دیدن است، این توانایی از آن نفس است که به چشم نسبت داده می‌شود و این همان سخن صدرا است که مقاله سخن خود او را علیه وی به کار زده است.

۳. سخن صدرا این است: «نفسی که بدون نور عقلی باشد مانند چشم کور است»، اما مقاله می‌گوید: نفس بدون نور عقلی مانند چشم سالم است! این تحریفات ظاهر و بین از سخنان و مواضع صدرا، آیا می‌تواند این ادعا را ثابت کند که این دلیل نیز مثل ادله پیشین بر اثبات اتحاد، ناتوان است؟! و ادله صدرا هیچ‌کدام به اثبات مطلوب نینجامیده است!؟

نتیجه‌گیری

مناقشاتی که مقاله بر ادله صدر المتألهین تدارک دیده، هیچ‌کدام نه در مقام گردآوری و نه در مقام

داوری، بر منطق نقد استوار نیست. در مقام گردآوری، مقاله فقط به یک منبع در یک موضع بسنده کرده، در حالی که تتبع لازم را در سایر آثار صدرالمتألهین کنار نهاده است. بنابراین، منحصر پنداشتن مباحث صدرالمتألهین فقط به مطالب این مبحث در کتاب/سفر، بر نامستند بودن ادعای مقاله به تتبع لازم و کافی در مقام گردآوری دلالت تام دارد. پیامد مترتب بر آن، یعنی ادعای نارسا بودن همه ادله اثباتی مسئله اتحاد نیز با چنین پشتوانه‌ای، خود از نارسایی بر خوردار است. ایراد بر دلیل اول مورد بررسی، براساس تصویر ناقص و بازسازی شده از قسمتی از مواضع صدر، چیزی جز دور و مصادره به مطلوب نیست. در حالی که صدر مبنای نظریه حریف را به چالش کشیده و مبتنی بر مبنای استوار حکمت متعالیه به نظریه اتحاد عاقل و معقول قائل شده است. ایراد بر استفاده از تمثیل نیز موجه نیست؛ زیرا صدر جهت تقریب به ذهن، تمثیل را پس از اقامه برهان مبتنی بر مبنای ویژه حکمت متعالیه، به کار برده که کاری علمی، فنی و رایج در علوم عقلی و استدلالی است. اما مقاله نام برهان مستقل به آن داده تا مجالی برای ایراد بیابد. مضاف بر این، تمثیل با رعایت شرایط خاص خود از اعتبار نسبی در تبیین و تقریب مطلوب برخوردار است، اما مقاله بدون منطق استوار، تمثیل را از دور فایده اثباتی به کلی خارج پنداشته و در کاربرد تمثیل از سوی صدر نیز به تحریف توسل بسته و تمثیلی مغایر و دگرگون از تمثیل صدرالمتألهین را به نمایش گذاشته تا خدشه خود را موجه نشان دهد. با این روند، معلوم گشت که ادعای هم‌ترازی ادله اثباتی و سلبی در مسئله اتحاد عاقل و معقول خالی از وجهات منطقی است. هم‌چنین بُن بست پنداشتن اثبات مطلوب و الزام به تعطیل پژوهش و خردورزی در این مسئله متعالی و بسیار مهم، تکلیف بدون ملاک به خبرگان و ورزیدگان حکمت الهی است.

منابع

- آشتیانی، سیدجلال‌الدین، شرح حال و آرای فلسفی ملاصدرا، دفتر تبلیغات اسلامی قم، ۱۳۸۰.
- ____، مقدمه بر اصول المعارف فیض کاشانی، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی قم، ۱۳۶۲.
- ابن‌سینا، حسین، الاشارات والتنبیهات، ج ۳، دفتر نشر کتاب، تهران، ۱۳۷۹.
- ____، الالهیات من کتاب الشفاء، دفتر تبلیغات اسلامی قم، ۱۳۷۶.
- ____، النفس من کتاب الشفاء، دفتر تبلیغات اسلامی قم، ۱۳۷۵.
- ____، رساله فی تعقب الموضع الجدلی، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۷۰.
- ارشادی‌نیا، محمدرضا، «کار بست آموزه حقیقت و رقیقت در علم النفس»، آموزه‌های فلسفه اسلامی، ش ۱۳، ۱۳۹۲، صص ۳-۲۶.

ارشادریاحی، علی، «تحلیل انتقادی ادله اتحاد عاقل و معقول»، *مقالات و بررسیها*، دفتر ۷۶، ۱۳۸۳، صص ۱۹۷-۲۱۵.

بابایی، علی، «فهم رابطه خدا با عالم از روی مثل در حکمت اسلامی با تأکید بر دیدگاه صدرا»، *قبسات*، سال ۲۳، ۱۳۹۷، صص ۱۱۹-۱۴۳.

توکلی، محمدهادی، «نقد و بررسی اشکالات استاد مصباح به دو برهان صدرا المتألهین در اثبات اتحاد عالم و معلوم»، *حکمت معاصر*، سال ششم، ش ۱، ۱۳۹۴، صص ۲۵-۳۹.

____، «نقد و بررسی دیدگاه استاد حائری یزدی درباره مسئله اتحاد عاقل و معقول»، *حکمت معاصر*، سال پنجم، ش ۱، ۱۳۹۳، صص ۲۹-۴۲.

____، «نقد و بررسی اشکالات علامه طباطبایی بر برهان تضایف در اثبات اتحاد عاقل و معقول»، *حکمت معاصر*، سال چهارم، شماره دوم، ۱۳۹۲، صص ۲۳-۳۹.

حائری یزدی، مهدی، «اتحاد عاقل و معقول»، *مقالات و بررسیها*، دفتر ۳۸ و ۳۹، ۱۳۶۲، صص ۱۲۹-۱۵۴.
حسینی امین، حسین، و فاطمه معین الدینی، «نقد و بررسی استدلال حکیم سبزواری در اثبات مسئله اتحاد عاقل و معقول»، *حکمت معاصر*، سال دهم، ش ۱، ۱۳۹۸، صص ۳۱-۴۶.

سبزواری، هادی، *تعلیق بر الشواهد الربوبية*، بوستان کتاب، قم، ۱۳۸۲.
سهروردی، شهاب‌الدین یحیی، *مجموعه مصنفات*، ج ۱، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ۱۳۸۰.
صدرا المتألهین، محمد، *الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة*، ج ۱، ۲، ۳، ۶، ۸، ۹، دار احیاء التراث، بیروت، ۱۴۱۰ق.

____، *الشواهد الربوبية*، بوستان کتاب، قم، ۱۳۸۲.
فارابی، *المنطقیات*، مکتبه آية الله المرعشی، قم، ۱۴۰۸ق.

مردیها، اعظم، حسینی شاهرودی، سیدمرتضی، و علیرضا کهنسال، «رویکرد وحدت‌گرایانه ملاصدرا به نظریه اتحاد عاقل و معقول بر مبنای بساطت نفس»، *آیین حکمت*، ش ۴۱، ۱۳۹۸، صص ۱۰۵-۱۲۸.

مصباح یزدی، محمد تقی، *تعلیق علی نهایة الحکمة*، سلمان فارسی، قم، ۱۴۰۵ق.
معین الدینی، فاطمه، «تحلیل انتقادی دیدگاه ملاصدرا و علامه طباطبایی در مسئله اتحاد عاقل و معقول»، *حکمت معاصر*، سال هفتم، ش ۴، ۱۳۹۵، صص ۸۷-۱۰۹.



Reconsidering Preparatory Cause and its Anthropological Implications

Dr. Ahmad Shahgoli, Assistant Professor of the Iranian Research Institute of Philosophy (corresponding author)

Email: mailto:shahgoli@irip.ac.ir

Dr. Fardin Jamshidi Mehr, Assistant Professor of Gonbad Kavous University

Abstract

In Islamic philosophy, cause is divided into efficient cause ('llat-e ijādi) that bestows existence, and occasional or preparatory cause ('llat-e i'dādi). Based on the definition and criteria of cause proposed by Muslim philosophers, preparatory cause is only metaphorically called a cause. In this article, with a philosophical method and with the aim of explaining the real position of the preparatory cause among the causes and rereading some philosophical issues concerning causality, it is proved that causality is a graded reality that enjoys a wide range of intense and weak levels. Causality is consistent and harmonious with existence in this sense; cause and effect are among the modes of existence, and existence is graded. High levels are efficient causes and weak grades are preparatory causes. Therefore, though possessing a weak and low level, the occasional cause is also a real cause. According to the criteria of a cause, "co-existence" (ma'iyat) and/or "being directly and originally created" (ibdā') are not conditions of being a cause, and considering these two as the criteria of causation is due to the part-to-whole fallacy. The method of this research is analytical-rational and its purpose is to explain the true position of the preparatory cause among the real causes.

Keywords: cause, efficient cause, occasional cause, preparatory cause



سال ۵۳ - شماره ۱ - شماره پیاپی ۱۰۶ - بهار و تابستان ۱۴۰۰، ص ۸۲ - ۶۱	HomePage: https://jphilosophy.um.ac.ir/
شاپا چاپی ۹۱۱۲-۲۰۰۸	شاپا الکترونیکی ۴۱۷۱-۲۵۳۸
تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۸/۳۰	تاریخ بازنگری: ۱۴۰۱/۰۲/۲۴
نوع مقاله: پژوهشی	DOI: https://dx.doi.org/10.22067/epk.2022.73771.1082

بازخوانی علت اعدادی و تبیین دلالت‌های انسان‌شناختی آن

دکتر احمد شه‌گلی

استادیار مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران (نویسنده مسئول)

Email: shahgoli@irip.ac.ir

دکتر فردین جمشیدی مهر

استادیار گروه الهیات دانشگاه گنبدکاووس

چکیده

علت به دو قسم ایجاد و اعدادی تقسیم می‌شود. در فلسفه اسلامی، بر اساس تعریف و معیار علت، علت اعدادی مجازاً علت نامیده می‌شود. در این مقاله با روشی فلسفی و با هدف تبیین جایگاه واقعی علت اعدادی در بین علل و بازخوانی برخی از مسائل فلسفی بحث علیت، اثبات می‌شود که علیت امری تشکیکی است که دارای طیفی وسیعی از مراتب قوی و ضعیف است. وزان علت به وزان وجود است. علت و معلول از احکام وجود به شمار می‌روند و وجود نیز مشکک است. مراتب قوی، علل ایجاد و مراتب ضعیف آن علل اعدادی هستند. بنابراین، علت اعدادی نیز به طور حقیقی علت اما در مرتبه ضعیف آن است. بر اساس معیارها، «معیت» یا «ابداعی بودن» شرط علت نیست و قرار دادن این دو در معیارهای علیت ناشی از تسری حکم جزء به کل است. روش این پژوهش، تحلیلی-عقلی است و هدف آن نیز تبیین جایگاه واقعی علت اعدادی در بین علل حقیقی است.

واژگان کلیدی: علت، علت اعدادی، علت ایجاد، علت معد.

مقدمه

یکی از مباحث مهم فلسفه بحث از علل و اقسام آن است. بحث علت و معلول به جهت پیوند آن با بسیاری از مسائل فلسفی و آثار و نتایجی که در مباحث مختلف بر جای می‌گذارد، یکی از اساسی‌ترین مباحث فلسفی به شمار می‌آید. بحث علّیت یکی از مباحث اصیل فلسفی است، چرا که موضوع فلسفه یعنی «وجود بما هو وجود» بدون هیچ قیدی یا علت است و یا معلول. و چون تقسیم علت و معلول، بر خود وجود بدون هیچ واسطه‌ای عارض می‌شود، بنابراین، یک بحث کاملاً فلسفی به شمار می‌آید. از این‌رو، هیچ موجودی نیست مگر این‌که در یکی از این دو قسم جای می‌گیرند. از منظر فیلسوفان مسلمان مفهوم و اصل علّیت یک اصل بدیهی و بی‌نیاز تعریف و استدلال است (مطهری، مجموعه آثار، ۳۸۲/۱)، بنابراین، کسانی مانند اشعری در جهان اسلام یا هیوم از فیلسوفان مغرب زمین که اصل علّیت را به نحوی انکار کرده‌اند، در مقابل یک امر بدیهی موضع گرفته‌اند. با وجود این، تعاریفی که برای علّیت اقامه شده، به عنوان تعاریف اسمی شناخته شده و از سنخ تعریف حقیقی نیستند (آشتیانی، تعلیقه بر شرح منظومه، ۵۴/۲). یکی از این تعاریف، تعریفی است که حکیم سبزواری ذکر کرده و آن این‌که هر چیزی که به شیء دیگر به نحو مطلق نیازمند باشد اعم از این‌که این نیازمندی در صدور باشد یا در قوام، به صورت تام باشد یا ناقص، به شیء مفتقر و نیازمند معلول و به شئی نیاز به جانب اوست، علت می‌گویند (سبزواری، شرح المنظومه، ۴۰۶/۲).

علت از جهات مختلف تقسیمات متفاوتی به خود می‌گیرد، اما از دیدگاه فلاسفه، تقسیم علت به اعدادی و ایجادی یک تقسیم حقیقی به حساب نمی‌آید، چرا که در اصطلاحات فلسفی، بنا به تعاریف و ملاک، علت فقط شامل علل ایجادی می‌شود و علت اعدادی مجازاً در ذیل این عنوان قرار می‌گیرد. در این مقاله با تبیین اقسام علل اربعه و بازخوانی بحث علّیت و تبیین ماهیت حقیقی علت اعدادی، برخی از معیارهای مشهور درباره علت اعدادی، مورد نقد قرار می‌گیرد. بر این اساس، علّیت اعدادی در امتداد علل ایجادی و به معنای حقیقی، علت است. چرا که علّیت امری تشکیکی است و علت اعدادی جزء مراتب ضعیف علّیت به شمار می‌رود. همان‌طور که از محتوای مقاله و استنادات موجود در آن روشن خواهد شد، فیلسوفان صاحب‌نام مسلمان از بوعلی گرفته تا اندیشمندان معاصر در اصل این مطلب که علت اعدادی یک علت مجازی است نه حقیقی، هم متفق‌القول هستند و هم صراحت دارند. بنابراین، در این مقاله به صراحت‌های آن‌ها استناد شده است. از طرف دیگر، غالب آن‌ها در آثار خود مطالبی دارند که با این دیدگاه و با این صراحت‌ها سازگاری ندارد. بنابراین، میان تصریحات حکما و لوازم برخی از مطالب آنان نوعی تعارض وجود دارد. در این مقاله تلاش شده است که اولاً این تعارض روشن شود و ثانیاً حقیقی بودن علت

اعدادی اثبات گردد. این تلاش مبتنی بر اخذ ملاکی بوده که از خود همین فیلسوفان جلیل القدر استفاده شده است. البته ادعای این مقاله با سؤالات و چالش‌هایی هم روبرو بوده، مانند مسئله سنخیت و مسئله معیت علت و معلول حقیقی با یکدیگر که باز تلاش شده بر اساس مبانی فلسفه اسلامی، خصوصاً صدرایی، به این پرسش‌ها پاسخ داده شود. پس اگر ملاک، تصریحات فلاسفه باشد، فیلسوفانی که مورد استناد قرار گرفته و بلکه غالب فیلسوفان مسلمان موافق مجازی بودن علت اعدادی هستند و نویسندگان این مقاله بر اساس کلمات و معیارهای موجود در آثار حکما، با این نظر مخالفت دارند.

۱- چستی علت اعدادی

یکی از تقسیمات علت، تقسیم آن به تامه و ناقصه است. در علت تامه با وجود علت، وجود معلول ضروری می‌شود. مانند: علت صادر اول برای صادر دوم؛ ولی وجود علت ناقصه مستلزم وجود معلول نیست (ملاصدرا، اسفار، ۱۲۷/۲). علت ناقصه به چهار قسم: علت فاعلی، غایی، صوری و مادی تقسیم می‌شود (ارسطو، ۱۲۹). علت فاعلی و غایی علل خارجی، و علل مادی و صوری علل قوام‌شی هستند (ملاصدرا، مجموعه الرسائل، ۳۴۲؛ همو، الشواهد الربوبية، ۶۱/۱). علت فاعلی در فلسفه با اصطلاح طبیعی آن تفاوت دارد. فاعل در اصطلاح حکمای الهی به معنای افاضه‌کننده وجود معلول است، اما در اصطلاح طبیعیون به معنای مبدأ حرکت شیء می‌باشد (ملاصدرا، الحاشیه علی الهیات الشفاء، ۲۲۳؛ همو، سه رسائل فلسفی، ۲۱۸). غالب فلاسفه اسلامی، علل ناقصه را منحصر در علل اربعه می‌دانند (ابن سینا، رسائل ابن سینا، ۲۴۴؛ ملاصدرا، الحاشیه علی الهیات الشفاء، ۲۲۴). آن‌ها وجه حصر را این‌گونه تبیین می‌کردند که علت یا داخل در قوام معلول یا خارج از آن است. اگر داخل در وجود معلول است، یا بالقوه است (ماده) یا بالفعل (صورت) و اگر علت شیء خارج از وجود معلول باشد، دو صورت دارد: یا معلول به واسطه آن ایجاد شده (فاعل) و یا به خاطر آن به وجود آمده است (غایت) (ابن سینا، رسائل ابن سینا، ۲۴۴). کسانی چون سهروردی با افزودن شرط و مانع علل ناقصه را به شش قسم (سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ۲/ ۶۳-۶۲) و برخی با افزودن علت معد، آن را به هفت قسم تقسیم می‌کنند (آشتیانی، تعلیقه علی شرح المنظومه، ۲۲۴/۱). معتقدان به حصر علل اربعه، موارد فوق را (شرط، فقدان مانع و علت معد و...) به شرایط فاعلی و صوری ارجاع می‌دهند (ملاصدرا، الشواهد الربوبية، ۵۰۳، تعلیقه سبزواری؛ زنوزی، ۲۶). بر این اساس، شروط دو گونه‌اند: یکی شرط فاعلیت فاعل که بدون آن فاعل نمی‌تواند کار خود را انجام دهد، مانند تأثیر علم در افعال اختیاری انسان و دیگر شرط قابلیت قابل یعنی چیزی که باید در ماده تحقق یابد تا قابلیت دریافت کمال جدیدی از فاعل پیدا کند، مثل وضعیت

جنین نسبت به قبول روح (مصباح یزدی، آموزش فلسفه، ۱۹/۲-۲۰) در یک تقسیم بندی دیگر، علت یا حقیقی است و یا اعدادی. توضیح آن‌که، گاهی علت به موجودی اطلاق می‌شود که وجود معلول وابستگی حقیقی به آن دارد، به گونه‌ای که جدایی معلول از آن محال است، مانند علیت نفس برای اراده و صورت‌های ذهنی که نمی‌توانند جدای از نفس تحقق یابند و یا باقی بمانند، در این صورت، آن را «علت حقیقی» می‌نامند و گاهی به موجودی اطلاق می‌شود که در فراهم آوردن زمینه پیدایش معلول مؤثر است، ولی وجود معلول وابستگی حقیقی و جدایی ناپذیر به آن ندارد، مانند پدر نسبت به فرزند، در این صورت آن را «علت اعدادی»^۱ و یا «مُعد» می‌گویند (همان، ۱۹). از علت اعدادی گاهی با عناوین دیگری مانند علت معد، علت مُهَيء و علت مُعین نیز تعبیر می‌شود (ملاصدرا، شرح الهدایة الاثریة، ۴۳۵). اعداد به حسب لغوی به معنای آماده کردن و زمینه‌سازی است (معین، ۱۵۷) وجه نام‌گذاری اصطلاحی علت به معد نیز بر حسب همین معنای لغوی این است که علت اعدادی زمینه پیدایش معلول را فراهم می‌آورد (جوادی آملی، 335/7). علت معد - که یکی از اموری است که تحقق امور طبیعی متوقف بر آن است - حقیقی است که می‌توان آن را به لحاظی شرط و به لحاظ دیگر آن را نسبت به تحقق معلول، عدم المانع دانست (دلپذیر، ۸۶). بناء نسبت به ساختمان، پدر و مادر نسبت به فرزند، از جمله علل اعدادی هستند که تنها زمینه‌ساز پیدایش معلول هستند. وجود شرایط و معدّات که به منزله مراحل و منازل عبور يك شیء است به طور نسبی شرط وجود معلول هستند و مراد از نسبی این است که وجود هر يك از آن‌ها در يك مرحله از مراحل تَکَوُّن معلول و در یک زمان خاص - نه در همه مراحل و زمان‌ها - ضروری است (مطهری، مجموعه آثار، ۶ / ۵۸۸). تحقق علت معد مربوط به عالم مادی است و همه فعل و انفعالات عالم مادی، برای پیدایش صورت و فعلیت جدید، از نوع علت اعدادی به شمار می‌روند، زیرا تأثیر علت مادی متوقف بر وجود شرایط و زمینه‌های گوناگون مادی است که با مجموع آن‌ها معلول در این عالم محقق می‌شود. علت اعدادی در وجود معلول دخالتی ندارد، بلکه تنها در تقریب اثر علت هستی‌بخش به معلول و نیز در آماده کردن معلول برای اثرپذیری از علت هستی‌بخش دخالت دارد. ملاصدرا در این باره می‌نویسد:

«بأن العلة قد تكون معدة وقد تكون مؤثرة أما المعدة فيجوز تقدمها على المعلول إذ هي غير مؤثرة في وجود المعلول بل هي تقرب الأثر إلى المعلول... المعدة هي الحركة السابقة على ذلك الوصول فبهذه الطريقة يمكن استناد الحوادث - بواسطة حركة يقرب العلة إلى المعلول و يجعل المادة مستعدة لقبول التأثير إلى سبب قديم مؤثر في وجود العالم بجميع أفراد و أجزائه السابقة و اللاحقة» (ملاصدرا، اسفار، ۲

با توجه به این که حکما، علت اعدادی را دخیل در وجود معلول نمی دانستند و صرفاً آن را به عنوان زمینه ساز مورد توجه قرار می دادند، از اطلاق حقیقی عنوان «علت» بر امر مُعد ابا داشتند و آن را صرفاً از باب مجاز علت می نامیدند. استاد مطهری در توضیح علت اعدادی و این که این نوع از علت از باب تسامح علت خوانده می شود، کلام فلاسفه را چنین روایت می کند:

«از نظر فلاسفه، ما دو نوع علت و معلول داریم که نوع اول را ابا دارند علت و معلول بنامند؛ اگر هم احياناً به آن ها علت و معلول می گویند با نوعی تسامح است. این ها را بیشتر «معدّات» می نامند و گاهی «علل معدّه» یا «علل اعدادی» و به تعبیر بوعلی «مهیّنه» می گویند. آیا ما می توانیم دانه گندم را که از آن بوته گندم به وجود می آید علت بوته گندم به شمار آوریم؟ یا در همان تخم مرغ که مرغ از آن به وجود می آید آیا مرغ علت تخم مرغ است؟ در اصطلاح این فلاسفه این ها معدّات هستند و اگر هم می گویند علل، مرادشان علل اعدادی است نه علل ایجاد. به همین معناست که مثلاً پدران و مادران علت فرزندان هستند یعنی علل اعدادی هستند. پدر در موقعی وجودش ضرورت دارد و بعد از آن دیگر هیچ ضرورتی ندارد» (مطهری، مجموعه آثار، ۱۱/۱۷۴).

بر این اساس می توان خصوصیات علت اعدادی را چنین بیان کرد:

- ۱- علت اعدادی زمینه پیدایش معلول را فراهم می آورد.
- ۲- تلازمی بین علت معد و معلول آن وجود ندارد.
- ۳- معلول با نبود علت اعدادی معدوم نمی شود.
- ۴- محدوده علت اعدادی عالم ماده است.
- ۵- علت اعدادی را از جهات دیگر می توان شرط یا عدم مانع نسبت به معلول دانست.
- ۶- علت اعدادی مجازاً علت است.

۲- بررسی وجه مجازی بودن علیت در علت اعدادی

در فلسفه اسلامی علت اعدادی، علت حقیقی نیست و اطلاق علیت بر آن مجازی است (بهمنیار، ۵۲۷، مطهری، مجموعه آثار، ۱، ۱۷۴). علامه طباطبایی درباره مجازی بودن علیت علل اعدادی می نویسد:

«و فی تسمیه المعدّات عللاً تجوز فلیست عللاً حقیقیه و اّما هی مقربات تقرب الماده الی افاضه الفاعل» (طباطبایی، البدایة الحکمة، ۱۱۲).

مهم‌ترین وجه مجازی شمردن علیت برای علت معد، مبتنی بر رابطه تضایف بین علت و معلول است. علت و معلول متضایف‌اند و امور متضایف در قوه و فعل و نیز در وجود و عدم متکافی هستند (سبزواری، شرح المنظومة، ۵۶۵/۳). بر این اساس، چون علت با معلول در وجود و عدم تکافی دارد، یعنی هرگاه علت موجود باشد، معلول هم ضرورتاً موجود است و بالعکس با وجود معلول، وجود علت قطعی و یقینی خواهد بود، بنابراین، در این‌که علت معد، در زمره علل حقیقی شمرده شود، تردید پیدا خواهد شد، زیرا علل اعدادی با معلول معیت ندارند، و وجود معلول دلیل قطعی و یقینی برای وجود علت اعدادی نیست. مثلاً فقدان پدر سبب عدم فرزند نمی‌شود و بر این اساس، علیت آن مجازی شمرده می‌شود و قاعده فلسفی «کل علة بالذات مع معلولها» دال بر همین مطلب است (ملاصدرا، الحاشیة علی الهیات الشفاء، ۲۶۵؛ شیرازی، درة التاج، ۵۲۲).

نقد و بررسی

این‌که میان علت و معلول تضایف وجود دارد قابل‌خنده نیست، زیرا تصور علت، مستلزم تصور معلول است همان‌طور که تصور معلول، تصور علت را به همراه دارد. بنابراین، هر آن‌چه که حقیقتاً علت باشد، با معلول خود تقابل تضایف دارد، بنابراین، اگر علت اعدادی هم حقیقتاً - و نه مجازاً - علت باشد، باید با معلول خود تضایف داشته باشد و لازمه تضایف، تکافی در قوه و فعل و نیز در وجود و عدم است. برای اثبات حقیقی بودن علیت در امر اعدادی، نمی‌توان در ملزوم (یعنی تضایف) شک کرد، زیرا تضایف میان علت و معلول یک امر وجدانی است و قابل تردید نیست. بنابراین، قائلان به حقیقی بودن علیت برای امر اعدادی باید به مسئله معیت علت و معلول پاسخ دهند و این نوشتار که ادعای حقیقی بودن علیت در امر اعدادی را می‌پذیرد، در پی پاسخ به این مسئله است. بنابراین، پرسش منکران این است که اگر علیت اعدادی، امری حقیقی - و نه مجازی - باشد، عدم همراهی و معیت علت و معلول را چگونه می‌توان توجیه کرد؟ در این مقاله سه پاسخ برای چنین پرسشی تبیین می‌شود که در ادامه به این پاسخ‌ها می‌پردازیم.

پاسخ اول: این پاسخ ناظر بر این است که کلمات حکما در تعریف علیت مشتمل بر قید معیت نیست، بنابراین با توجه به تشکیک در نظام وجود و مشکک بودن مراتب علیت، معیت علت و معلول تنها در برخی از مراتب علیت وجود دارد. از این‌رو نمی‌توان آن را در اصل علیت دخیل دانست. برای روشن شدن ارکان علیت، ابتدا معنای جامع علیت در کلمات حکما و فلاسفه تبیین می‌شود تا روشن شود که آیا معیت میان علت و معلول، از ارکان علیت است یا خیر.

ابن‌سینا در تعریف علت می‌گوید:

«السبب هو كل ما يتعلق به وجود الشيء من غير أن يكون وجود ذلك الشيء داخلاً في وجوده» (ابن سینا، عیون الحکمة، ۵۱).

این تعریف می‌تواند به گونه‌ای تفسیر شود که علت اعدادی را هم دربر گیرد، اما ابن سینا - در مواضع دیگر - علل اعدادی را مجازاً علت می‌داند (ابن سینا، الشفاء (طبیعیات)، ۴۱۱/۲)، از این رو، بر اساس مبنای ابن سینا، علت فقط شامل علل ایجاد و ناقصه می‌شود. سهروردی، اطلاق اسم علت را بر هر یک از اقسام علل اربعه حقیقی می‌داند و علت را به «ما يتوقف عليه وجود الشيء» تعریف می‌کند: «و العلة قد يقال و يعنى بها ما يتوقف وجود الشيء عليه، و هذا اما ان يكون كل ما يجب به وجود الشيء او جزء ما يجب به وجود الشيء» (سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ۳۷۷/۱). ملاصدرا در تعریف علت می‌نویسد:

«العلة لها مفهومان، أحدهما هو الشيء الذي يحصل من وجوده من حيث هو وجوده وجود شيء آخر و من عدمه عدم شيء آخر، و ثانيهما ما يتوقف عليه وجود الشيء فيمتنع بعده و لا يجب بوجوده» (ملاصدرا، شرح الهداية الأثرية، ۲۸۱؛ همو، الحاشية على الهيات الشفاء، ۲۲۲).

عده‌ای از متأخرین در تعریف جامع از علیت می‌گویند:

«العلة امر يحتاج اليه او متوقف عليه امر آخر بما انه محتاج اليه و متوقف عليه، و ذلك الامر المحتاج او المتوقف هو المعلول بما انه محتاج و متوقف» (مصباح یزدی، تعلیقة على النهاية، ۲۲۶).

این معنا از علیت شامل علت به معنای اعم است که همه علل را در بر می‌گیرد. با تأمل در تعاریف مختلف علیت، روشن می‌شود که قدر جامع معنای علیت عبارتست از: «توقف وجود چیزی به چیز دیگر یا مدخلیت وجود چیزی در چیزی دیگر یا احتیاج وجود چیزی به چیز دیگر» (سبزواری، شرح المنظومة، ۴۰۶/۲، رازی، ۱۲/۳). در هیچ یک از این تعاریف «معیت» یا «ابداعی بودن» به عنوان شرط تحقق علیت ذکر نشده است. مشروط کردن «علیت» به «معیت» ناشی از سرایت حکم برخی از مصادیق به همه مصادیق است. اگر چه، برخی از مصادیق علیت دارای معیت هستند، اما این مستلزم اشتراک این خصوصیت در همه اقسام علل نیست. علیت با این توضیح مفهوم عامی است که شامل انواع علل از ایجاد و اعدادی می‌شود و معنای عام آن «توقف وجود چیزی به چیز دیگر یا مدخلیت وجود چیزی در چیزی دیگر» است. یکی از شواهدی که این دلیل را تأیید می‌کند این است که حکما علت ناقصه را حقیقتاً - و نه مجازاً - علت می‌دانند، در حالی که وجود علت ناقصه لزوماً با وجود معلول معیت ندارد چرا که مستلزم وجود معلول نیست.

پاسخ دوم: تقابل تضایف همان‌طور که میان علت و معلول وجود دارد، در بین امر متقدم و امر متأخر

هم محقق است. از نظر فلسفی تصور متقدم بدون تصور متأخر ممکن نیست و بالعکس، یعنی تصور امر متأخر تنها با تصور امر متقدم ممکن است. بنابراین، اصل تضایف در میان متقدم و متأخر قابل تردید نیست. از طرف دیگر، تکافی و معیت متضائفان از لوازم تضایف است. پس لازم است که متقدم و متأخر هم متکافی و هم دارای معیت باشند. در تقدم و تأخر غیرزمانی، تبیین معیت دشوار نیست، مثلاً اگر چه در تقدم بالعلیه - که تقدم علت تامه بر معلول است - علت رتبتاً بر معلول تقدم دارد، اما از نظر زمانی میان آن‌ها معیت حاکم است. مشکل در تقدم و تأخر زمانی است که عبارت است از تقدم بعضی از اجزای فرضی زمان نسبت به برخی دیگر یا یک امر زمانی بر یک امر زمانی دیگر. در این قسم از تقدم و تأخر، توجیه معیت میان متقدم و متأخر، به یک مسئله مورد اختلاف تبدیل شده است. توضیح آن‌که مثلاً اگر دیروز نسبت به امروز - که اجزای فرضی زمان هستند - تقدم دارد، پس به حکم تضایف باید معیت هم داشته باشند، در حالی که تا دیروز سپری نشود، امروز محقق نخواهد شد و به حسب ظاهر هیچ معیتی قابل توجیه نیست. محقق طوسی در این مورد و در توجیه معیت چنین بیان نموده که در تضایف، تصور یکی از متضایفین مستلزم تصور دیگری است. بنابراین، تضایف مربوط به مقام تصور و ذهن است. بر همین اساس، لازمه تضایف یعنی معیت هم باید در مقام ذهن محقق باشد. بر همین اساس، اگر چه در جهان خارج از ذهن، دیروز با امروز هیچ‌گونه معیتی ندارد، اما در مقام ذهن می‌توان آن‌ها را با هم تصور کرد، پس معیت در ذهن حاصل است (طوسی، ۱۴۶/۲).

از پاسخ خواجه نصیر معلوم می‌شود که وی تضایف میان اجزای زمان را تنها در مفهوم، صرف نظر از مصادیق، جاری می‌داند و به همین سبب به معیت اجزای زمان در ذهن فتوا داده است. باید توجه کرد که تضایف میان مفاهیم بریده از مصداق، در جایی که مفهوم تحلیلی باشد، بدون اشکال است مثلاً مفهوم «علت»، صرف نظر از مصادیق آن، متضمن مفهوم «دارای معلول بودن» است همان‌طور که در دل مفهوم «ابوت»، حتی اگر از مصدق آن چشم‌پوشی کنیم، مفهوم «بُئوت» وجود دارد. با این حساب، مفهوم اجزای زمان مانند دیروز، امروز و فردا از منظر خواجه نصیر، مفاهیمی تحلیلی هستند که بدون در نظر گرفتن مصادیق، با یکدیگر تضایف و معیت دارند و می‌توان این مطلب را چنین مستدل کرد که اجزای زمان، اجزایی فرضی هستند چرا که زمان در عالم واقع، یک حقیقت سیال و متصرم است که قرار و ثباتی برای آن تصور نمی‌شود. اما ذهن می‌تواند برای این حقیقت سیال، اجزایی را فرض کند و این اجزاء، از آن جهت که جزء هستند، صرفاً امور ذهنی هستند. بنابراین، استلزام تصور یکی برای دیگری صرفاً در مفهوم جاری است و ارتباطی با مصداق خارجی ندارد.

ممکن است تصور شود که پاسخ خواجه نصیر به مسئله معیت میان امر متقدم و متأخر، می‌تواند پاسخ

مناسبی برای مسئله مورد بحث در این بخش از مقاله باشد، به این بیان که اگر چه میان علت و معلول تضایف وجود دارد و تضایف مستلزم معیت است، اما لزومی ندارد که این معیت در جهان خارج باشد. بلکه همین که در مقام تصور و ذهن میان علت و معلول معیت وجود داشته باشد، کفایت می‌کند حتی اگر این علیت، علیت اعدادی باشد. بر این اساس، بدون این که ملاک علیت از منظر حکما - یعنی معیت میان علت و معلول - مخدوش شود، علیت اعدادی هم به معنای حقیقی در زمره علل قرار می‌گیرد.

البته باید به این نکته توجه کرد که چون بنا بر صحیح‌ترین اقوال، زمان معقول ثانی فلسفی است، اساس این پاسخ چندان موجه نیست، زیرا بحث بر سر علیت اعدادی که حقیقتی خارجی است، می‌باشد، بنابراین، تضایف و معیت ذهنی از محل نزاع خارج است.

پاسخ سوم: در مسئله معیت میان امر متقدم و متأخر پاسخ خواجه نصیر - اگر چه باطل نیست اما - مورد پسند و رضایت صدرالمتألهین شیرازی واقع نمی‌شود و او به دنبال پاسخ شایسته‌تری است. از این‌رو وی - مبتنی بر برخی از مبانی حکمت متعالیه مانند تشکیک در وجود - معیت میان امر متقدم و متأخر را در جهان خارج از ذهن تبیین می‌کند و می‌گوید از آن جا که نظام هستی مبتنی بر شدت و ضعف وجودی است و هر مرتبه از وجود کمالاتی دارد که برخی به اصل وجود مربوط است و برخی دیگر به مرتبه خاصی از مراتب اختصاص دارد، بنابراین، باید معیت امر متقدم و متأخر در عرصه زمان به حسب رتبه وجودی زمان تبیین گردد. بنابراین، صحیح نیست که معیت میان علت و معلول در رتبه‌های عالی وجودی با معیت میان اجزای فرضی زمان مقایسه شود، اگر چه در اصل معیت با یکدیگر اشتراک دارند. توضیح آن که چون وجود زمان یک وجود ضعیف، سیال و پراکنده است، بنابراین، معیت میان اجزای فرضی زمان هم به همین نحوه از وجود مرتبط است و این معیت عین سیالیت، تجدد و تقضی است. همین سخن در باب وحدت زمان به عنوان یک موجود خارجی صادق است و وحدت زمان، وحدتی است که عین تجدد و تصرم است (ملاصدرا، الشواهد الربوبیه، ۶۱).

همین پاسخ حکیم شیرازی در جواب مسئله مورد بحث در این مقاله، پاسخ مناسبی است و آن این که چون علت اعدادی تنها در عالم ماده که عالم تفرقه و پراکندگی است، معنا دارد بنابراین، معیت علت اعدادی با معلول خود قابل قیاس با معیت علت ایجاد با معلول نیست، اگر چه هر دو در اصل برخوردار از معیت مشترکند، اما معیت علت اعدادی با معلول در بستر زمان به وجود متفرق و پراکنده تحقق دارد؛ به عبارت دیگر، چون موجودات زمانی، به حسب مرتبه‌ای که دارند، از وجودی سیال و گذرا برخوردارند، همه شئون وجودی آن‌ها هم بر اساس همین پراکندگی و عدم ثبات تفسیر می‌شود. بنابراین، علت اعدادی هم در زمره علل حقیقی قرار دارد و چون وزان علیت، وزان وجود است و وجود امری مشکک

می‌باشد که مرتبه‌ای آثار و احکام خاص خود را داراست، بنابراین، معیت میان علت اعدادی از نظر ظهور خارجی با معیت مراتب بالای از علیت، متفاوت است اما در عین حال همه مراتب علیت، از اصل معیت با معلول برخورد دارند.

اما در باب تکافی علت و معلول از جهت وجود و عدم، باید گفت که در علل ایجادی که نسبت به معلول احاطه وجودی دارند و معلول از شئون وجودی علت به شمار می‌آید، تکافی و وجودی و عدمی، مشخص و واضح است به این معنا که وجود خارجی علت بدون وجود خارجی معلول قابل تصور نیست و بالعکس، یعنی وجود معلول از باب استدعاء، وجود علت را می‌طلبد و عدم هیچ یک با وجود دیگری جمع نمی‌شود. اما در علل اعدادی به دلیل ضعف وجودی علت و ضعف تأثیر علت اعدادی بر معلول، تکافی و وجودی و عدمی در خفاء بیشتری ظهور می‌کند، به طوری که گاهی علت اعدادی به حسب ظاهر معدوم شده اما معلول همچنان پابرجاست، مانند وجود فرزند بعد از مرگ پدر. در حالی که بر هیچ منصفی پوشیده نیست که اثرات وجودی پدر در وجود فرزند موجود است و با مرگ پدر از بین نمی‌رود. البته به دلیل این که وجود پدر محیط بر وجود فرزند نیست، بر خلاف علل ایجادی عالی، چنین تکافی همه جانبه نمی‌تواند باشد و وجود خارجی فرزند وابسته به وجود خارجی پدر نیست، اما این به معنای عدم تکافی نخواهد بود.

۳- محورهای تقریر رأی برگزیده در باب علیت اعدادی

تقریری که از بحث علیت داده می‌شود متشکل از پنج مطلب است که در ادامه تبیین می‌شود:

اول: خلط تسری حکم برخی از مصادیق به همه مصادیق

همان‌طور که گذشت معیت در همه مصادیق علت اعم از آن‌چه که در بیان مشهور ایجادی با اعدادی خوانده می‌شود، وجود دارد اما در هر مقامی به حسب همان مقام و مرتبه ظهور می‌کند؛ بنابراین، به نظر می‌رسد که مشروط کردن علیت به معیت متناسب به یک مقام خاص و نیز مشروط کردن آن به ابداعی بودن در برخی از اقوال، ناشی از مغالطه تسری حکم برخی از مصادیق به همه مصادیق علیت است. وقتی علیت در محور ایجاد - و نه زمینه‌سازی - محدود شد، ابداعی بودن و معیت متناسب با موجودات ثابت نیز از لوازم آن خواهد بود. در حالی که قدر جامع مفهوم علیت شامل علت اعدادی نیز می‌شود، بنابراین، مصادیق آن نیز گسترده‌تر و مشروط آن کمتر می‌شود. برخی از مصادیق علیت، ابداعی و از نظر زمانی دارای معیت هستند، اما این امر مستلزم اشتراک همه مصادیق علت در این خصوصیت نخواهد بود. توضیح آن‌که یکی از راه‌های تشخیص مصادیق یک ماهیت خاص، تحلیل تعریف و حد آن ماهیت و تطبیق آن بر افراد و

مصادیق خارجی است. وقتی حد انسان یعنی حیوان ناطق مورد توجه قرار گیرد، می‌توان آن را بر افراد خارجی و مورد شک تطبیق داد تا بتوان افراد انسانی را از غیر آن بازشناخت. اگر چه در بسیاری از مفاهیم فلسفی، حد و تعریف منطقی معنا ندارد، چرا که ممکن است از سنخ ماهیت نباشند، اما تعریفی که جامع و مانع باشد، حتی اگر از ذاتیات شیء حکایت نکند، می‌تواند این مهم را به انجام رساند. همان‌گونه که حقیقت علم به انکشاف است و در اصل این تعریف مصادیق و خصوصیات خارجی از قبیل: حضوری و حصولی، فعلی یا انفعالی، علم بعد از کثرت و قبل از کثرت، کلی و جزئی، مسبوق به ماده و عدم مسبوقیت به ماده، راه ندارد، بنابراین، این خصوصیات مربوط مراتب مختلف علم خواهد بود، نه مقوم اصل علم. اگر خصوصیات یک مصداق مثلاً حضوری بودن در مفهوم علم را اخذ کنیم، بسیاری از علوم، بدون دلیل از دایره علم، خارج می‌شوند. در بحث حاضر نیز با همین روش می‌توان پاسخی برای ابهامات موجود یافت و اثبات کرد که اگر چه تعریف علت بر علل اعدادی نیز صادق است، اما معیت به معنای خاص آن که در مراتب عالیة وجود تحقق دارد، در علل حاضر در مراتب نازله وجود تحقق ندارد و این امر سبب خروج علل اعدادی از دایرة علل حقیقی نخواهد شد، زیرا مفهوم علیت که یک مفهوم مشترک است، در مصادیق مختلف و با درجات گوناگون ظهور دارد، از همین‌رو، آثار و لوازم علیت نیز به نحو تشکیکی در مصادیق مختلف ظهور می‌کند. بنابراین، معیت هم، که نه مقوم علیت بلکه از لوازم وجود خارجی آن است، به وجوه مختلف در مراتب شدید و ضعیف ظهور می‌کند. با این حساب، افزودن قید معیت به همان نحوه‌ای که در مراتب عالیة علل ظهور دارد، در برخی دیگر از مصادیق ناشی از تسری حکم برخی از مصادیق به سایر اقسام است و دلیلی بر مشروط کردن علیت به این قید وجود ندارد. علیت زمانی محقق می‌شود که چیزی به چیز دیگر توقف داشته باشد یا چیزی در چیزی دیگر مدخلیت داشته باشد، اعم از این‌که در وجود باشد یا در زمینه‌سازی برای چیزی.

دوم: تشکیکی بودن علت

بر اساس این معیار، علیت دارای مراتب و مصادیق مختلف است، چرا که وزان علت به وزان وجود است، یعنی علیت از عوارض ذاتی «وجود بما هو وجود» است. از طرفی، وجود نیز مشکک است، بنابراین، همان‌طور که وجود دارای سلسله مراتبی از شدید و ضعیف، مستقل و وابسته، غنی و فقیر و ... است، علت نیز که در مراتب وجود واقع می‌شود، طیف وسیعی از علل از شدیدترین تا ضعیف‌ترین مراتب را در بر می‌گیرد. همان‌طور که وجود دارای مراتب شدید و ضعیف است و در عین حال وجود به نحو حقیقت - و نه مجاز - بر همه مراتب آن حتی مرتبه‌ای که در مرز نیستی است، یعنی ماده‌ی اولی اطلاق می‌شود، در بحث علیت نیز همان معیار جاری است، چرا که علیت نیز مشمول حکم تشکیک است، که در

صدر سلسله علت، علت ایجاد قرار دارند و در ذیل آن علت اعدادی تحقق دارند. براساس نگرش تشکیکی به علیت، علت معد نیز حقیقتاً علت است، اما بهره آن از علیت، ضعیف می‌باشد، همان‌طور که وجود ماده اولی واقعاً موجود است، اما بهره آن از هستی ضعیف است. علت اعدادی در سلسله عرضی عالم ماده واقع می‌شوند و چون هیچ‌یک بر دیگری احاطه ندارد، رابطه ایجاد با یکدیگر ندارند، اما در عین حال در تحقق شیء به نوعی دخیل هستند. از آن‌جا که علت اعدادی مرتبه نازلی از علت حقیقی به شمار آیند، احکامی از علت ایجاد که در مناط حکم با علت اعدادی هم‌جهت هستند، می‌تواند در مورد علت اعدادی نیز صادق باشند، به عنوان مثال، قاعده فلسفی «کل ما کان علته اکمل فهو اکمل» (شیرازی، شرح حکمة الاشراف، ۳۱۰). در مورد علت ایجاد است، اما این قاعده نیز بر اساس توضیحات گفته شده در مورد علت اعدادی نیز صادق است، اما باید در حیثیت صدق آن دقت شود. علت اعدادی از آن حیثی که در معلول مؤثر هستند، کمال آن‌ها سبب کمال معلول و نقص آن‌ها سبب نقص در معلول می‌شود. سایر احکام نیز به همین ترتیب با احراز مناط تسری حکم، در مورد علت اعدادی نیز صادق خواهد بود.

سوم: معیت علت معد با معلول در مرحله حدوث

بنا بر آنچه که گذشت، معیت علت با معلول، آن‌گونه که در مراتب بالای وجود تحقق دارد، در همه مراحل وجودی معلول، ضرورت ندارد. بر این اساس، باید دانست که علت اعدادی از جهت معیت با معلول در دو مرحله مورد بررسی و توجه قرار می‌گیرند: الف) مرحله حدوث؛ ب) مرحله بقا. علت اعدادی در مرحله حدوث با معلول معیت دارد. برای روشن شدن این مطلب باید حیثیت اثرگذاری علت معد در معلول مورد مذاقه قرار داد. وقتی حیثیت اثرگذاری علت را لحاظ کنیم، در می‌یابیم که علت اعدادی نیز علت حقیقی است که با معلول معیت دارد؛ به عنوان مثال، حرکت دست بقاء علت انتقال مواد است و از این جهت، علت حقیقی است و در زمان حدوث ساختمان حضور دارد (سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراف، ۴۰۸/۱؛ مصباح یزدی، تعلیقه علی النهایه، ص ۲۳۲). بقاء نسبت به حرکت مواد و مصالح با معلول معیت دارد و فقدان علت، سبب فقدان معلول است، اما از جهت نسبت بقاء با بقای ساختمان، معیتی وجود ندارد، زیرا بقاء علت بقای ساختمان نیست، بلکه ییوست و خشکی مصالح علت بقای ساختمان است (همان، ۱۸۶/۲)، که این خشکی با بقای ساختمان دارای معیت است. همچنین یک نقاش، فاعل بالتحریک آثار منقوشه بر روی صفحه است و حرکت دست با انتقاش صور بر روی صفحه یا بوم نقاشی معیت وجود دارد. بنابراین، اگر حیثیت اثرگذاری مورد توجه قرار گیرد، معلوم می‌شود که تمام خصوصیات علت حقیقی - از جمله معیت - در آن‌چه که علت معد خوانده می‌شود، وجود دارد و کسانی که علت معد را علت مجازی می‌پندارند و معیت آن را با معلول انکار می‌کنند، در حقیقت حیثیت

اثرگذاری علت را با یک امر عام لحاظ کرده‌اند، مثلاً پدر که فاعل بالتحریک برای نطفه است، در زمان تحریک، حضور دارد و نبود پدر به معنای عدم تحریک نطفه خواهد بود. بنابراین، علیت پدر نسبت به فرزند، صرفاً در تحریک نطفه است و اگر این علت با همین معلول لحاظ شود، تمام خصوصیات علت حقیقی در آن ظهور و تجلی دارد در حالی که اگر این علت یعنی پدر را با وجود فرزند به صورت مطلق اعم از مراحل تکوّن آن تا مراحل بعد از تولد مقایسه شود، گمان می‌شود که برخی از خصوصیات علت حقیقی در وجود پدر مفقود است و فقدان پدر، عدم فرزند را به دنبال ندارد. در حالی که میان وجود پدر و بقای فرزند اساساً علیتی نیست، تا نبود پدر مستلزم آن باشد یا نباشد.

چهارم: انفکاک معلول از علت در مرحله بقاء

با تأمل در ماهیت علت معد روشن می‌شود که علت معد با تحریکات و تمهیداتی که در معلول ایجاد می‌کند، «آثاری» را در معلول به جا می‌گذارد. به عنوان مثال، در انتقال نطفه از پدر، انتقال حرارت آتش به آب، منتقل شدن نیرو از محرک به سنگ در حال پرتاب، آثاری از علت به معلول منتقل می‌شود و با تغییر علت معد، اثری که در معلول بر جای می‌گذارد نیز تغییر می‌کند و یا گاهی ممکن است شدت و ضعف پیدا کند. هر چه علل اعدادی حضور بیشتری در معلول داشته باشند، آثار آن نیز شدیدتر خواهد بود. میزان ظهور حالات پدر در فرزند در افراد مختلف متفاوت است، آثار این ظهور نیز از همین جهت دارای شدت و ضعف است. همچنین دو نقاش یا دو معمار به یک اندازه در نقاشی یا معماری خود ظاهر نمی‌شوند. اما با این وجود، این اثرگذاری و بقای این اثر را نمی‌توان به عنوان معیت علت معد با معلول به شمار آورد، زیرا، اولاً امر معد در مقام بقای معلول، به عنوان علت، هیچ نقشی ندارد و ثانیاً اگر صرف وجود اثر در معلول برای صدق معیت کفایت کند، همین مطلب به مراتب دیگر علت سرایت می‌کند. مثلاً در صدر نظام علّی و معلولی، لازم نخواهد بود که علت ایجاد با معلول باشد، بلکه چون اثر آن در معلول هست و بلکه عین معلول است، پس با وجود معلول، صدق می‌کند که علت هم وجود دارد ولو بنابر فرض، خود علت ایجاد از بین رفته باشد. بنابراین، همان‌طور که گذشت علت معد در مقام بقای معلول هیچ نقش علّی ندارد و همین نقش نداشتن، به معنای انفکاک علت معد از معلول است، اعم از این‌که علت معد، معدوم شود یا هم‌چنان موجود باشد.

انفکاک معلول از علت در موجودات مادی و عدم انفکاک آن در مراتب بالاتر، نظیر تأخر وجودی غایت از فعل در موجودات مادی و عدم تأخر آن در مراتب بالاتر غایت است. در همه انواع علل اعدادی آثاری از علت با تفاوت مراتب در معلول منتقل می‌شود پس از انتقال، اثر، جزء وجود معلول می‌شود و با علت معیت ندارد.

پنجم: انحاء حضور علت معدّ در معلول

در مورد نحوه تأثیر علت معدّ در معلول، تبیین‌های مختلفی وجود دارد. علت معدّ، علت مقربّ ماده برای افاضه صور و فعلیت جدید است. معدّات با فراهم کردن استعداد در اشیاء زمینه را برای افاضه صور فراهم می‌آورند (ابن‌سینا، *الشفاء (طبیعیات)*، 2/ 411). بنابراین شأن معدّ، ایجاد استعداد در ماده است. استعداد نیز امری بالقوه است و با وجود بالفعل جمع نمی‌شود (عشاقی، ۲۹۷)، از طرف دیگر، استعداد مربوط به عالم ماده است، پس علت اعدادی نیز متعلق به ماده است (طباطبائی، *نهایة الحکمة*، ۳/ ۶۱۳). مثال این موضوع حوادث زمانی سابق است که با انصراف و گذر آن زمینه را برای حدوث شیء در آینده فراهم می‌آورد (همان، ۱/ ۶۱۳). ملاصدرا نقش دیگری را هم برای علت اعدادی ذکر می‌کند و آن این‌که علت اعدادی در تقریب اثر علت به معلول دخالت دارد (ملاصدرا، *اسفار*، ۲/ ۱۳۷)، بنابراین، و با تقریری دیگر می‌توان علت اعدادی را به دو قسم تقسیم کرد؛ برخی از علل اعدادی در نقش فاعلی ظاهر می‌شوند. در این مورد، علت از جهت صورت‌آفرینی نه از جهت مواد مصالح، نوعی فاعلیت ایجاد و صورت‌گری دارد. در این مورد، علت معدّ در تحقق صورتی که نبوده مؤثر خواهد بود، مانند بنایی که ساختمان می‌سازد و در صورت ساختمان از آن حیث که صورت جدیدی است، اثرگذار است. برخی دیگر از علل اعدادی در نقش قابلی ظاهر می‌شوند و زمینه را برای افاضه صور فراهم می‌آورند. مانند نقش پدر برای افاضه روح یا زمینه‌سازی کشاورز برای اعطای صورت نباتی. در این موارد علت معدّ زمینه را برای افاضه صور جدید فراهم می‌کند.

افاضه صور در فاعل‌های الهی - نه فاعل به اصطلاح طبیعیون - مربوط به عالم مجردات است. مثلاً اگر ماده مناسبی در عالم طبیعت وجود داشته باشد، عقل مجرد صورت مناسبی را به آن افاضه می‌کند. در این صورت، نمی‌توان گفت که علت اعدادی اثر علت ایجاد (عقل مجرد) را به ماده نزدیک کرده است. بنابراین، علت اعدادی که در جهت فاعلی نقش دارد، در اینجا تحقق ندارد، بلکه در این‌جا علت اعدادی که ماده را برای قبول فیض آماده می‌کند، تحقق دارد. اما در صناعات که فاعل‌های طبیعی در به وجود آمدن آن‌ها دخالت دارند، افاضه صور از عالم بالا معنا ندارد، مثلاً صورت ساختمان افاضه عقل مجرد نیست، بلکه مربوط به همین عالم می‌باشد. در این مورد، هم علت اعدادی که نقش فاعلی داشت، محقق است و هم علت اعدادی که ماده را برای قبول فیض مهیا می‌کند.

۴- ثمرات این رویکرد

۱- بر اساس مبانی گفته‌شده، روشن می‌شود که علت اعدادی نیز از مراتب علیت است. از همین‌رو،

تمام احکامی که مربوط به اصل علیت است، بر علل اعدادی هم مترتب می‌شود اگر چه به دلیل رتبه وجودی نازل و خسیس علل اعدادی، این احکام از ضعف بیشتری نسبت به احکام موجود در علل ایجاد می‌شوند و بلکه می‌توان گفت که این احکام در علل اعدادی به صورت رقیقه یافت می‌شود، اما اصل وجود آن‌ها را نمی‌توان انکار نمود.

۲- در کلمات حکما و فلاسفه، تسلسل در سلسله عرضی علل و معالیل که همان علل اعدادی به شمار می‌آیند، محال نیست و این عدم استحاله به دلیل فقدان شرایط لازم مانند اجتماع در وجود و ترتب وجودی است (سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ/شرق، ۱۸۱/۲). با حقیقی بودن علل اعدادی، عدم استحاله تسلسل در آن‌ها مخدوش نخواهد شد، بلکه هم‌چنان رأی بر این است که تسلسل در سلسله علل اعدادی و عرضی جایز است. زیرا - همان‌طور که گذشت - علل اعدادی تنها در مقام حدوث با معلول معیت دارند و در معیت در بقاء در علیت اعدادی منتفی است. از همین رو، هم‌چنان شرطی مانند اجتماع وجودی در این سلسله از علل، منتفی است و با فقدان شرط، لزوم مشروط (استحاله تسلسل) هم منتفی خواهد بود.

۳- بر اساس قاعده «العلم بالعلّة یوجب العلم بالمعلول» (ملاصدرا، الحاشیة علی الهیات الشفاء، ۱۵۸) اگر علم به علت حاصل شود، علم به ماهیت و انیت معلول هم حاصل خواهد شد (میرداماد، ۱۶۹) و این حکم در باب همه علل حقیقی صادق است. البته باید توجه داشت که ضرورتاً باید حیثیت اثرگذاری و علیت مورد لحاظ قرار گیرد. به عبارت دیگر، تنها از آن جهت که علت در معلول اثر می‌گذارد، علم به علت مستلزم علم به معلول خواهد بود، علم به جهات و حیثیات دیگر از وجود علت که تأثیری در معلول نداشته است، مستلزم علم به معلول نخواهد بود. بر همین اساس، اگر علم به علت اعدادی - از آن جهت که در معلول خود اثرگذار بوده است - حاصل شود، به همان میزان علم به خصوصیات و آثار معلول هم حاصل خواهد شد.

۴- یکی دیگر از قواعدی که در فلسفه و در باب علت و معلول وجود دارد، قاعده «المعلول یجب أن یکون مناسباً للعلّة» است (فیض کاشانی، ۶۴) که بر سنخیت میان علت و معلول تأکید می‌کند. از آن‌جا که علت اعدادی نیز در زمره علل حقیقی قرار دارد، بنابراین، سنخیت میان علت و معلول در علل اعدادی نیز ضروری است. این که شارحان حکمت/شرق یعنی شهرزوری و قطب شیرازی قاعده مذکور را به صورت مقید پذیرفته و بیان داشته‌اند که «فإنّ المعلول لا بدّ و ان یکون مناسباً للعلّة من بعض الوجوه» (شهرزوری، ۳۴۵؛ شیرازی، شرح حکمة/لاشراف، ۳۲۳). به این دلیل است که معلول را از همه جهات - اعم از جهت نقص و کمال و نیز اعم از جهت حدوث و بقا - مورد توجه قرار داده‌اند و بر این اساس، چون از انتساب

جهات نقص معلول به علت ابا داشته‌اند، قاعده مذکور را مقید کرده‌اند، این در حالی است که اگر تنها حیثیت اثرگذاری علت بر معلول و نیز اثرپذیری معلول از علت مورد توجه قرار گیرد و از احکام و ویژگی‌هایی که خاص مقام معلول است، صرف نظر شود، قاعده مناسبت، به نحو کلی و مطلق قابل پذیرش خواهد بود.

۵- دلالت‌های انسان‌شناختی

نحوه علیت انسان در تحقق افعال جوارحی و صنایع از نوع علت اعدادی است. انسان افعال جوارحی و صنایع را ایجاد نمی‌کند، بلکه با زمینه‌سازی و تحقق شرایط و فعلیت اراده، زمینه به وجود آمدن افعال جوارحی وی محقق می‌شود. کنش‌های انسانی عمدتاً همراه نوعی فعالیت بدنی است که علیت انسان نسبت به آن‌ها اعدادی است. از آن‌جا که علیت انسان در این امور مسبوق به ادراک و اراده و غایات انسانی است، لذا با سایر علل اعدادی که فاقد ادراک، اراده و غایت هستند تفاوت دارند. اوصاف و احوال انسان، از آن حیثیتی که در تحقق شیء مؤثر است، متناسب با ظرفیت قابل در معلول سرایت می‌کند؛ بنابراین، همواره خصوصیت فاعلیت انسانی از حیث تأثیرگذاری در معلول منعکس می‌شود؛ هر چه فاعل قوی‌تر باشد، اثر آن بیشتر است و میزان حضور فاعل قوی در معلول بیش از حضور فاعل ضعیف در معلول است. نحوه تأثیر و کیفیت تأثیر و شدت تأثیر متوقف بر شرایط فاعلی انسان و قابلی متفاوت است. حضور اوصاف فاعلی انسان در برخی از علل اعدادی از برخی دیگر شدیدتر است، مثلاً حضور صفات پدر در فرزند بیش از حضور صفات نجار در تخت است. انسان نسبت به صنایع علت اعدادی است، آن‌ها را ایجاد نمی‌کند، بلکه زمینه‌ساز تحقق صنایع است. وقتی انسان صنعتی را می‌سازد، حیثیت علمی او در صنعت ظهور پیدا می‌کند. صنعت حاصل از حکمت انسان، به نوعی ظهور حکمت انسان است. همان‌گونه که بین علت و معلول کمال ملائمت و سنخیت است، در علل اعدادی نیز این حکم جاری است، اما ممکن است به لحاظ تجربی سنخیت بین علل اعدادی و معلول احراز نشود. تجربه و آزمایش، قادر به تبیین چگونگی سنخیت بین فاعلیت انسانی در صنایع خود نیست، اما بر اساس قاعده عقلی که علت اعدادی به طور حقیقی علت است و بین علت و معلول سنخیت وجود دارد، اصل این قاعده نیز در مورد نسبت انسان با افعال و صنایع وی صادق است.

اگر چه علیت همه موجودات عالم ماده، در زمره علل اعدادی حقیقی هستند، اما درجه و مرتبه علل اعدادی یکسان نیست. برتری وجودی انسان بر حیوانات و نباتات اقتضا می‌کند که تأثیر آن نیز به عنوان علت اعدادی، متفاوت و عمیق‌تر از نباتات و حیوانات باشد. تأثیراتی که علت معده انسانی در مصنوعات

خود به جای می‌گذارد، بسیار بیشتر از آثاری است که حیوانات و نباتات بر اشیای دیگر باقی می‌گذارند. از آن‌جا که حقیقت انسان، یک حقیقت واحد اما مشکک و ذومراتب است، بنابراین، آثاری که از مراتب عالی وجودی انسان مثل بُعد عقلانی او بر اشیاء باقی می‌ماند، قوی‌تر و شریف‌تر از آثاری است که از جهت نازل وجودی او باقی می‌ماند. علاوه بر این که هر انسانی از مراتب و شئون وجودی متعددی برخوردار است که برخی از آن‌ها نسبت به برخی دیگر شرافت دارند، انسان‌های مختلف هم نسبت به یکدیگر در یک رتبه و مقام وجودی نیستند. بنابراین، انسانی که از جهت فضایل علمی و عملی جایگاه والاتری دارد، به عبارت دیگر، از رتبه وجودی بالاتری برخوردار است، آثار قوی‌تری از خود در فعل ظهور می‌دهد (سبزواری، *أسرارالحکم*، ۳۰). بر همین اساس، فاعلیت انسان نیز به مثابه فاعلیت خداوند، دو گونه است؛ فاعلیت امری و ایجابی مانند هنگامی که صورتی عقلی را در ذهن انشاء می‌کند و فاعلیت خلقی و اعدادی مانند هنگامی که با اعضاء و جوارح مادی خود فعلی را به انجام می‌رساند.

نکته: برای تبیین اهمیت آثار انسان‌شناختی علل اعدادی، شواهدی از آموزه‌های دینی و گفتار بزرگان درباره علت اعدادی ذکر می‌شود: یکی از شواهدی که در قرآن کریم دلالت بر اهمیت جایگاه علت اعدادی دارد، نهی از اقامه نماز در مسجد ضرار است. «لَا تَقُمْ فِيهِ أَبَدًا لَمَسْجِدَ أُسَسَ عَلَى التَّقْوَى مِنْ أَوَّلِ يَوْمٍ أَحَقُّ أَنْ تَقُومَ فِيهِ رِجَالٌ يُحِبُّونَ أَنْ يَتَطَهَّرُوا وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُطَهَّرِينَ» (التوبة: ۱۰۸). اگر چه این حکم از جهت سیاسی، هجمه‌ای علیه منافقان به حساب می‌آید، اما همان‌طور که از آیه شریفه فهمیده می‌شود، جهت دیگری هم مورد تأکید است و این جهت از امر به اقامه نماز در مسجدی که بر اساس تقوی بنیان نهاده شده و در آن انسان‌هایی که به پاکی و طهارت گرایش دارند، مأوی می‌گزینند، روشن می‌شود. تقوای انسان‌های بنیان‌گذار و رفت و آمد انسان‌های پاک در فضای مسجد و در دیوار آن اثر گذار است. در آموزه‌های دینی نیز نقش علت اعدادی انسان در افعال مورد اهمیت است. «بسملة» در هنگام ذبح حیوان و در مقابل نهی از خوردن گوشتی است که در هنگام ذبح آن، یاد خدا نشده است: «فَكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ إِنْ كُنْتُمْ بِآيَاتِهِ مُؤْمِنِينَ» (انعام: ۱۱۸) و «وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذَكِّرْ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَى أَوْلِيَائِهِمْ لِيُجَادِلُوكُمْ وَإِنْ أَطَعْتُمُوهُمْ إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ» (انعام: ۱۲۱). برخی از مفسران، در باب مرجع ضمیر در عبارت «إِنَّهُ لَفِسْقٌ» دو احتمال مطرح کرده‌اند؛ اول این که این ضمیر به عدم ذکر خدا در هنگام ذبح برگردد، که این امر فسق و فاعل آن فاسق است، و دوم این که خوردن از این گوشت، فسق خواهد بود (جصاص، ۱۷۲/۴). به نظر می‌رسد که این احتمال دوگانه، معقول باشد، زیرا فسق کسی که عمداً از ذکر خداوند پرهیز می‌کند در گوشت حیوان ذبح شده، مؤثر خواهد بود و خوردن از این گوشت، آثار وضعی و تکوینی خاصی به دنبال دارد، از همین جهت از آن نهی شده است. در کلمات ائمه هدی (علیهم

صلوات الله) مطالبی بسیار زیادی آمده است که به وضوح بر اثرگذاری حالات روحی و فضایل و رذایل اخلاقی انسان در مصنوعات، مأكولات و افعال او دارد. به برخی از این روایات در ادامه اشاره می‌شود. در کتاب طب النبى (صلی الله علیه و آله) آمده است که «طَعَامُ الْجَوَادِ دَوَاءٌ وَ طَعَامُ الْبَخِيلِ دَاءٌ» غذای انسانِ جواد و بخشنده، درمان، و غذای انسانِ بخیل، درد و مرض است (مستغفری، ص ۲۱). آورده‌اند که ذوالنون مصری گرسنه و زندانی بود. زن صالحه‌ای غذایی به وسیله زندان‌بان برای وی فرستاد، او نخورد و بعد عذرخواهی کرد و گفت: غذا را روی طبق ستم‌گری آوردند، یعنی نیرویی که غذا را به من رساند پاک نبود (فیض کاشانی، راه روشن، ۳/ ۲۴۹). محمد بن ابی القاسم از پدرش نقل می‌کند که گفت: ابوبکر صناعی شخصی را به سوی یحیی بن عمر بن المعتصم که از دوستان نزدیک او بود، فرستاد تا مقداری از خرما برای براری (وحشی) برای او بفرستد. یحیی آن را برای او فرستاد. هنگامی که خرما را در مقابل ابوبکر قرار دادند، از خوردن آن امتناع ورزید. وقتی از علت امتناع پرسیدند، گفت: آن را یک زن حائض چیده است. ابوالقاسم گفت: من بار دیگر شخصی را فرستادم تا مقداری دیگر خرما بفرستد. و تعدادی خرما برای من در بشقاب فرستاد. ابوبکر آن را خورد و گفت: این خرما را پسرش علی چیده است. ابوالقاسم گفت: بلافاصله به خانه ابوبکر رفت، و از او در مورد خرماهای اول و دوم سؤال کردم. او به من گفت: من خرماهای اول را توسط زنی برداشتم و دومی را فرزندم علی برداشت (تادلی، ۲۵۰).

نتیجه گیری

در این پژوهش بر نکات زیر تأکید شد:

۱- علت به دو قسم اعدادی و ایجادى تقسیم می‌شود. در دیدگاه رایج، علت اعدادی مجازاً علت نامیده می‌شود. از آن جا که رابطه تضایف بین علت و معلول است. امور متضایف در قوه و فعل و وجود و عدم متكافی هستند. علل اعدادی با معلول معیت ندارند. فقدان پدر سبب عدم فرزند نمی‌شود و بر این اساس علت آن مجازی است. بر اساس دیدگاه برگزیده، علت اعدادی به طور حقیقی علت است و علیت امری تشکیکی است که از مراتب قوی و ضعیف را در بر می‌گیرد. علت اعدادی از مراتب ضعیف علیت است.

۲- با تأمل در تعاریف مختلف علیت، روشن می‌شود که قدر جامع معنای علیت عبارتست از: «توقف وجود چیزی به چیز دیگر یا مداخلیت وجود چیزی در چیزی دیگر یا احتیاج وجود چیزی به چیز دیگر». بنابراین، در هیچ یک از این تعاریف «معیت» یا «ابداعی بودن» شرط علت نیست. بر این اساس، مشروط کردن «علیت» به «معیت» ناشی از تسری احکام برخی از مصادق به همه مصادیق است. علت

معد در حدوث همراه با معلول است و در بقاء با تحرکات و تمهیداتی که در معلول ایجاد می‌کند، «آثاری» را در معلول به جا می‌گذارد.

۳- بر اساس دیدگاه برگزیده، علت اعدادی از مراتب علیت است. مرتبه قوی علت، علت ایجاد است که در آن، تمام وجود علت به معلول وابسته است و مرتبه ضعیف علت، علت اعدادی است که معلول بدون آن می‌تواند در بقا استمرار وجودی داشته باشد. برخی از احکام علل ایجادی نیز به طور رقیقه در این علل وجود دارد. همان‌طور که در علل ایجادی کمالات علت در معلول ظاهر می‌شود، در علل اعدادی نیز چنین است.

منابع

- آشتیانی، مهدی، تعلیقه بر شرح منظومه حکمت سبزواری، المؤتمر العلامة الاشتیانی، قم، ۱۳۹۰.
- آشتیانی، مهدی، تعلیقه علی شرح المنظومه السبزواری، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، قم، ۱۳۷۶.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، رسائل ابن‌سینا، انتشارات بیدار، قم، ۱۴۰۰.
- _____، عیون الحکمة، ج ۲، دارالقلم، بیروت، ۱۹۸۰م.
- _____، الشفاء (طبیعیات)، مرعشی نجفی، قم، ۱۴۰۴ق.
- ارسطو، متافیزیک، مترجم شرف الدین خراسانی، ج ۵، نشر حکمت، تهران، ۱۳۸۵.
- بهمنیار بن مرزبان، التحصیل، تصحیح و تعلیق مرتضی مطهری، دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۷۵.
- تادلی، ابویعقوب یوسف بن یحیی ابن‌زیات، التشوف الی رجال التصوف، مصحح علی عمر، مکتبه الثقافه الدینیة، قاهره، ۱۴۲۷ق.
- جصاص، احمد بن علی، احکام القرآن، تحقیق از محمدصادق قمحوی، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۰۵ق.
- جوادی آملی، عبدالله، ریح مقنوم، نشر اسراء، قم، ۱۳۷۵.
- دلپذیر، جواد، تأملی در چیستی علت اعدادی، فصلنامه حکمت اسلامی، سال ششم، ش ۲، ۱۳۹۸، صص ۷۵-۱۰۱.
- زنوزی، علی بن عبدالله، لمعات الهیة، حکمت اسلامی، تهران، ۱۳۹۸.
- سبزواری، ملاهادی، شرح المنظومه، ج ۱، نشر ناب، تهران، ۱۳۷۹-۱۳۶۹.
- _____، أسرار الحکم، مصحح کریم فیضی، مطبوعات دینی، قم، ۱۳۸۳.
- سهروردی، شهاب الدین یحیی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح و مقدمه هانری کربن، ج ۳، پژوهشگاه علوم انسانی مطالعات فرهنگی، تهران، ۱۳۸۰.

_____، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح و مقدمه هانری کربن، ج ۲، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، ۱۳۷۵.

شهرزوری، شمس‌الدین محمد، شرح حکمة الاشراق، تحقیق از حسین ضیائی تربتی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، ۱۳۷۲.

شیرازی، قطب‌الدین، شرح حکمة الاشراق، ج ۱، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، تهران، ۱۳۸۳.

شیرازی، قطب‌الدین، درة التاج، تصحیح محمد مشکوة، انتشارات حکمت، تهران، ۱۳۶۹.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا)، مجموعه الرسائل التسعة رسائل آخوند ملاصدرا، ج ۱، مکتبه المصطفوی، قم، ۱۳۰۲.

_____، سه رسائل فلسفی، ج ۳، دفتر تبلیغات اسلام، قم، ۱۳۸۷.

_____، اسفار، ج ۱-۹، دار الاحیاء التراث العربی، بیروت، ۱۹۸۱م.

_____، الحاشیة على الهیات الشفاء، انتشارات بیدار، قم، بی‌تا.

_____، شرح الهدایة الأثریة، تصحیح از محمد مصطفی فولادکار، مؤسسه تاریخ العربی، بیروت، ۱۴۲۲ق.

_____، الشواهد الربوبیة، انتشارات دفتر تبلیغات حوزه علمیه، قم، ۱۳۸۲.

_____، مفاتیح الغیب، مقدمه و تصحیح از محمد خواجهی، مؤسسه تحقیقات فرهنگی، تهران، ۱۳۶۳.

طباطبایی، سید محمد حسین، البدایة الحکمة، مؤسسه نشر اسلامی، قم، ۱۳۸۳.

_____، نهاية الحکمة، تحقیق عباسعلی زارعی، مؤسسه النشر الاسلامی، قم، ۱۴۲۴ق.

طوسی، خواجه نصیرالدین، شرح الاشارات و التنبیها مع المحاکمات، نشر البلاغة، قم، ۱۳۷۵.

عشاقی، حسین، وعایة الحکمة، مرکز جهانی علوم اسلامی، قم، ۱۳۸۲.

فیض‌کاشانی، ملامحسن، اصول المعارف، تصحیح از سید جلال‌الدین آشتیانی، ج ۳، دفتر تبلیغات اسلامی، قم، ۱۳۷۵.

_____، راه روشن، ترجمه کتاب المحجة البيضاء، مترجم محمدرضا عطایی، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، مشهد، ۱۳۷۲.

مستغفری، جعفر بن محمد، طب النبی، مصحح علی اکبر الهی خراسانی، مکتبة الحیدریة، نجف، ۱۳۸۵.

مصباح یزدی، محمد تقی، تعلیقة على النهاية، مؤسسه در راه حق، قم، بی‌تا.

_____، آموزش فلسفه، ج ۳، امیرکبیر، تهران، ۱۳۸۲.

مطهری، مرتضی، مجموعه آثار: عدل الهی، ج ۱، صدرا، تهران، بی‌تا.

_____، مجموعه آثار: درس‌های اسفار (۱-۳) (مبحث حرکت)، ج ۱۱، صدرا، تهران، بی‌تا.

_____، مجموعه آثار: اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۶، صدرا، تهران، بی تا.

معین، محمد، فرهنگ فارسی، ج ۱۴، انتشارات معین، تهران، ۱۳۸۷.

میرداماد، سیدمحمدباقر، مصنفات میرداماد، به اهتمام عبدالله نورانی، انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، تهران، ۱۳۸۵-۱۳۸۱.



Reviewing the Moral Cognitivism of Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī

Hossein Ahmadi, Assistant Professor, Imam Khomeini Educational and Research Institute, Qom

Email: hahmadi135454@gmail.com

Abstract

Moral cognitivism is one of the topics of moral philosophy and epistemology of ethics and Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī is among the moral cognitivists because: first, he refers to various ways for knowing the reality such as reason, fame, experience, revelation and intuition; second, he deals with the middle term as a criterion for knowledge; third, he accepts the demonstrability of the rational moral statements; and fourth, he adheres to moral absolutist. Since he is a moral cognitivist and given that all moral cognitivists are considered moral monists, Ṭūsī is also considered a moral monist; it seems, however, that Ṭūsī, in explaining the demonstrability of moral statements, has not proved the real relationship between the granting of divine blessings and the necessity of gratitude, and has come to the conclusion by claiming that this relationship can be considered the result of a causal relationship between moral act and its result; that is, every moral act, such as thanksgiving, causes happiness and perfection of human beings, and the obligation of thanking God shows the causal relationship between gratitude and the resulting happiness for the grateful person. Therefore, if it is asked why thanksgiving is obligatory, the answer is that this thanksgiving is obligatory because it can lead to happiness and perfection.

Keywords: Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī, moral philosophy, epistemology of ethics, moral cognitivism, moral absolutism



بررسی شناخت‌گرایی اخلاقی محقق طوسی

حسین احمدی

استادیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی قم

Email: <mailto:hahmadi135454@gmail.com>

چکیده

شناخت‌گرایی اخلاقی یکی از مباحث فلسفه اخلاق و معرفت‌شناسی اخلاق محسوب می‌شود و محقق طوسی در زمره شناخت‌گرایان اخلاقی قرار می‌گیرد؛ زیرا وی اولاً به راه‌های گوناگون شناخت واقعیت هم‌چون عقل، شهرت، تجربه و وحی و الهام اشاره دارد؛ ثانیاً به حدوسط به‌عنوان معیار شناخت پرداخته است؛ ثالثاً برهان‌پذیری جملات اخلاقی عقلانی را می‌پذیرد و رابعاً به مطلق‌گرایی اخلاقی پای‌بند است؛ با توجه به شناخت‌گرا بودن محقق طوسی و این‌که تمام شناخت‌گرایان اخلاقی، وحدت‌گرای اخلاقی محسوب می‌شوند، محقق طوسی نیز در زمره وحدت‌گرایان اخلاقی قرار می‌گیرد. اما به نظر می‌رسد محقق طوسی در تبیین برهان‌پذیری جملات اخلاقی، رابطه حقیقی میان اعطای نعم الهی و وجوب شکر را برهانی نکرده است و با ادعایی به نتیجه رسیده است که می‌توان این رابطه را نتیجه رابطه علی - معلولی قلمداد کرد که میان فعل اخلاقی و نتیجه آن وجود دارد، یعنی هر فعل اخلاقی مانند شکرگزاری سبب سعادت‌بخشی و به کمال رسیدن انسان می‌شود و این وجوب شکرگزاری خدا مبین رابطه علی و معلولی میان شکر خدا و سعادت حاصل از آن برای شکرگزار خواهد بود؛ پس اگر پرسیده شود چرا شکر مُنعم واجب است، پاسخ داده می‌شود برای کسب سعادت و کمال، این شکرگزاری واجب است.

واژگان کلیدی: محقق طوسی، فلسفه اخلاق، معرفت‌شناسی اخلاق، شناخت‌گرایی اخلاقی، مطلق‌گرایی اخلاقی.

مقدمه

محقق طوسی علم اخلاق را صنعتی می‌داند که به چگونگی کسب اخلاق خوب می‌پردازد؛ وی موضوع علم اخلاق را نفس می‌داند و آن را جوهری مستقل از جسم در نظر می‌گیرد (طوسی، / اخلاق ناصری، ۴۸) که دارای قوای خاصی است. او خُلق را ملکه‌ای می‌داند که افعال نفس انسانی به واسطه برخورداری از آن به سهولت صادر می‌شوند (همان، ۱۰۱) و اهمیت علم اخلاق را به عنوان شریف‌ترین صنعت گوشزد می‌کند (همان، ۱۰۶).

محقق طوسی جملاتی را در زمره جمله‌های اخلاقی می‌شمارد که موضوع بحث آن‌ها این باشد که انسان از طریق کدام فعل اختیاری به سعادت انسانی می‌رسد (همان، ۹۹-۱۰۰)؛ وی با تبیین قلمرو اخلاق، آن را از آداب و فقه متمایز می‌داند. او تمایز اخلاق را از آداب در واقعیت داشتن اخلاق و اعتباری بودن آداب قلمداد می‌کند.

محقق طوسی مبدأ مصلحت و مفسده افعال اختیاری نوع بشر را سه چیز می‌داند؛ اصل، وضع و طبع؛ او مبدأ افعال اخلاقی را طبیعت بشری می‌داند که با عقل عملی می‌توان به آن رسید و به سبب تغییر زمان، مکان و ... متغیر نخواهد بود، چون این احکام بر اساس طبیعت نوع بشر حاصل شده است، اما آداب و رسوم مبتنی بر وضع و اعتبار جماعتی است که با تغییر آن جماعت یا تغییر نظر آنان، آن آداب و رسوم هم تغییر می‌کند. گاهی نیز مبدأ یک فعل اختیاری حاصل از اصلی است که رأی و باور بزرگی، قانونی را بنا نهاده است که اگر آن قانون از طریق امام یا پیامبر باشد، قانون الهی نامیده می‌شود که این قوانین الهی نیز سه دسته‌اند اگر راجع به اشخاص باشد، قوانین عبادی و اگر راجع به خانواده باشد، قوانین تدبیر منزل و اگر راجع به اهل شهرها و اقلیم‌ها باشد، قوانین مُدُن نامیده می‌شود. این قوانین در بیان محقق طوسی ذیل علم فقه آمده است (همان، ۴۰-۴۱) و امروز از آن به احکام ثانوی فقهی نیز یاد می‌شود. محقق طوسی مباحث علم فقه و آداب را قابل تغییر می‌داند؛ اما اخلاق را تغییرناپذیر و بر اساس طبیعت قلمداد می‌کند. به عبارت دیگر، در دیدگاه محقق طوسی اخلاق به امور نفسانی و درونی و فقه به امور بدنی و بیرونی می‌پردازد.

محقق طوسی افزون بر مباحث فلسفی درباره نفس و قوای آن، پرداختن به غایت و کمال نفس از طریق برهان را ممکن و فایده آن را بیشتر و وسیع‌تر از علم اخلاق می‌داند؛ لذا این‌گونه مباحث را مقدم بر علم اخلاق مطرح می‌کند (همان، ۴۸). درباره مباحث فلسفه اخلاق محقق طوسی، تحقیقات ارزش‌مندی ارائه شده است؛ مانند اینکه نوآوری وی در معیار حد وسط در کتاب *نظریه اعتدال* توسط آقای حسین اترک تشریح شده است. همچنین تأملات محقق طوسی در اخلاق را قاسم پورحسن در نشریه پژوهشی *اندیشه دینی* بررسی کرده است. افزون بر این که برخی اصطلاحات اخلاقی از منظر وی مورد پژوهش قرار گرفته

است چنان‌که نشریه پژوهشی پژوهش‌های اخلاقی به عدالت و نشریه پژوهشی تاریخ/سلام به مفهوم ردائت از منظر وی پرداخته است. همچنین رهام شرف هستی‌شناسی اخلاق را از منظر محقق طوسی در نشریه پژوهش‌نامه/اخلاق بررسی کرده است. اما درباره شناخت‌گرا بودن یا نبودن محقق طوسی تحقیقی ارائه نشده است و این مقاله در صدد است، شناخت‌گرا بودن وی را در اخلاق بررسی نماید.

شناخت‌گرایی اخلاق

معرفت‌شناسی اخلاق به مباحثی درباره شناخت احکام اخلاقی مانند شناخت‌گرایی و ناشناخت‌گرایی می‌پردازد؛ شناخت‌گرایی، به نظریه‌ای اطلاق می‌شود که به امکان شناخت برخی احکام اخلاقی ثابت و مبتنی بر خارج معتقد باشد. زمانی احکام اخلاقی ثابت‌اند که یا واقعیت عینی و ثابتی داشته یا بر واقعیت عینی و ثابتی مبتنی باشند (احمدی، ۱۹۱-۱۹۲). محقق طوسی در معرفت‌شناسی اخلاق با پرداختن به مباحثی مانند راه شناخت، معیار اثباتی اخلاق، توجیه اخلاقی، اطلاق و نسبیت اخلاقی و وحدت‌گرایی اخلاقی، خود را در زمره شناخت‌گرایان اخلاقی قرار داده است که در این جا به ادله شناخت‌گرا بودن وی پرداخته خواهد شد.

اثبات شناخت‌گرایی اخلاقی از طریق راه شناخت

محقق طوسی در مکتوباتش به تبیین راه‌های شناختی چون فطرت اخلاقی، عقل، شهرت، تجربه و وحی و الهام برای شناخت احکام اخلاقی پرداخته است؛ وی با توجه کردن به راه‌های شناخت یادشده، در زمره شناخت‌گرایان اخلاقی قرار می‌گیرد. در این جا به نحوه بیان محقق طوسی به راه‌های شناخت یادشده پرداخته می‌شود تا از تبیین راه‌های شناخت به شناخت‌گرایی محقق طوسی پی ببریم.

فطرت

برای این‌که بدانیم دیدگاه محقق طوسی درباره فطرت اخلاقی چیست، نخست باید توجه کنیم که درباره فطرت دو گونه بحث امکان دارد و هر دو بحث را محقق مطرح کرده است: یکی این‌که آیا هر انسانی از ابتدای خلقت خود فطرتاً دارای فضایل اخلاقی خلق شده است، چنان‌که رواقیون چنین دیدگاهی داشته‌اند، یا طبیعت وجودی انسان‌ها تفاوت دارد؛ برخی انسان‌ها با فضایل اخلاقی و برخی با رذایل اخلاقی ذاتی خلق می‌شوند، چنان‌که جالینوس معتقد است، یا این‌که انسان فطرتاً نه خوب است و نه بد، بلکه با اختیار خود و با تهذیب اخلاق، خلق و خوی خود را می‌سازد، چنان‌که ارسطو به این کلام قائل است. محقق طوسی با نقل دیدگاه‌های یادشده، دیدگاه آخر را می‌پذیرد (طوسی، /اخلاق ناصری، ۱۰۲-).

۱۰۴). وی میان دو قضیه ذیل، با رد اولی و امکان دومی تمایز قائل می‌شود؛ قضیه اول این‌که انسانی از آغاز خلقت فطرتاً فضیلت‌مند آفریده شده باشد و دوم این‌که برخی انسان‌ها استعداد بالاتری در پذیرش فضایل داشته باشند (همان، ۱۵۲).

بحث دوم درباره فطرت این است که آیا در وجود انسان از بدو خلقت، به گونه‌ای آفریده شده است که افعال و صفات خوب را از بد تشخیص دهد؟

تمایز بحث اول و دوم در این است که در بحث اول اگرچه دو دیدگاه اول، به فطرت معتقد شده‌اند، اما فطرت تشخیص خوب و بد را ندارند (همان، ۱۰۲). به خلاف بحث دوم، دنبال فطرت خوب و بد نیستیم، بلکه در جستجوی فطرتی هستیم که خوب و بد را از یکدیگر تشخیص دهد. بحث اول به روان‌شناسی ادراک و مباحث کلامی مربوط می‌شود و ذیل عنوان قلمرو اختیار انسان نیز بحث شده است؛ اما بحث معرفت‌شناسی اخلاق به حساب نمی‌آید، درحالی‌که بحث دوم از مباحث معرفت‌شناسی اخلاق است. محقق طوسی در بحث دوم، نافی فطرت اخلاقی به عنوان راه شناخت خوب از بد در انسان است (همان، ۵۸). وی به وجود فطرت اخلاقی برای تشخیص کمال در نباتات و حیوانات اذعان می‌کند؛ زیرا آن‌ها قوه عاقله برای تشخیص کمال ندارند، اما تشخیص کمال برای انسان به عهده عقل می‌باشد (همان، ۶۴).

عقل

محقق طوسی، عقل را قوه خاص انسانی می‌داند که با حیوانات در آن اشتراکی ندارد؛ او معتقد است عقل عملی و نظری به اعتبار مدرکات تقسیم شده‌اند، درحالی‌که انسان یک قوه عاقله بیشتر ندارد و محقق طوسی از آن به مدرک بالذات تعبیر می‌کند (همان، ۱۰۹)؛ عقل از آن جهت که به حقایق موجودات و اصناف معقولات آگاهی پیدا می‌کند، حکمت نظری پدید می‌آید و محقق، کارکرد اینگونه‌ای عقل را کار قوه عقل نظری می‌داند؛ اما عقل از آن جهت که مصالح و مفاسد اعمال را تشخیص می‌دهد و امور معاش را تنظیم و تدبیر می‌کند، حکمت عملی پدید می‌آید و محقق، کارکرد اینگونه‌ای عقل را کار قوه عقل عملی دانسته است (همان، ۵۷؛ همو، قواعد/العقائد، ۷۷-۸۰ و همو، اخلاق محشومی، ۵۹-۶۰).

محقق طوسی در تبیین کارکرد عقل عملی معتقد است که عقل عملی، قوا و افعال خاص خویش را منظم و مرتب می‌کند به طوری که انسجام‌شان را داشته باشند و بر یکدیگر غلبه نکنند (طوسی، اخلاق ناصری، ۷۰). وی با این تبیین، عملکرد تمام قوا - عقل نظری، قوه شهویه و غضبیه - را تحت سیطره عقل عملی قرار می‌دهد. بعد از این‌که عقل عملی تدبیر نفس و قوای آن را انجام داد یعنی افعال جوارحی و جوانحی فردی را سامان بخشید، به درجه اکمال غیر می‌رسد، که تدبیر امور منزل و سیاست مدن را در

برمی‌گیرد(همان). با توجه به این که محقق، حکمت نظری را کمال اول می‌خواند و حکمت عملی را کمال دوم، پس کمال اول به منزله صورت و کمال ثانی به منزله ماده است؛ چنان که صورت بی ماده و ماده بی صورت ثابت و ثبوتی ندارند، عقل نظری و عقل عملی نیز چنین ارتباطی با یکدیگر دارند، یعنی علم بی عمل ضایع و بیهوده است و عمل از روی بصیرت و آگاهی نداشتن نیز مفید نیست و عمل مضر نیز بر پایه علم نادرست شروع می‌شود و بدون علم، عملی محقق نمی‌شود؛ پس علم مبدأ عمل است و عمل تمام‌کننده علم به حساب می‌آید(همان).

محقق طوسی انسان‌ها را به واسطه عقل‌شان در سه دسته قرار می‌دهد: عاقل ناقص، عاقل مقلد و عاقل مستبصر؛ وی معتقد است در میدان‌های نفاق که دروغ‌گو را مدح می‌کنند، عاقل ناقص به دلیل عقل ناقصش گمراه می‌شود، عاقل مقلد نیز به دلیل تقلید کردنش احتمال خطا در او زیاد است و لذا او نیز از عاقل مستبصر جدا می‌گردد و آن‌جا تنها عاقل مستبصر نجات می‌یابد، پس باید در زمره عاقل مستبصر قرار گرفت تا بتوان به مهم‌ترین وظیفه و شأن عقل که تشخیص حسن و قبح از یکدیگر است، نائل شد(طوسی، ۶۰).

محقق طوسی تبیین ذیل را در چگونه به مقام عاقل مستبصر رسیدن تذکر می‌دهد. وی در استفاده از عقل، نکاتی را گوشزد می‌کند که مربوط به عمل می‌شود مانند این که عقل را به هر چیزی سرگرم کنیم، در همان چیز موفق می‌شویم، اگر در راه راست مشغولش کنیم، در همان راه موفق می‌شویم و اگر در راه غیر صحیح مشغولش نماییم، در همان راه موفقیت پیدا کنیم، وی پیشنهاد می‌کند که عقل را در شناخت مباحثی مانند شناخت حسن و قبح اخلاقی مشغول کنیم(همان)، زیرا اگر به چیزی غیر این شناخت مشغول شود، از شناخت حسن و قبح باز می‌ماند.

محقق طوسی در رد شرعی نبودن شناخت حسن و قبح، ادله‌ای را بیان کرده است که در آن ادله بر عقلی بودن شناخت حسن و قبح تصریح دارد(طوسی، تلخیص‌المحصل، ۳۳۹-۳۴۱). به عنوان نمونه، فخر رازی تجویز دروغ‌گویی برای نجات پیامبر را دلیلی بر عدم امکان شناخت عقلی خوب و بد می‌داند؛ بدین بیان که احکام عقلی استثناپذیر نیستند، درحالی که اگر دروغ‌گویی بد بود، نباید اینجا استثنا بخورد، پس با توجه به این که دروغ‌گویی برای نجات پیامبر خوب دانسته می‌شود، پس خوب و بد متغیر هستند و قابل شناخت عقلی نیستند. محقق طوسی در پاسخ به وی برای امکان شناخت خوب و بد، معتقد است دروغ‌گویی بد است، اما از آن جایی که تراحم بین بد و بدتر رخ می‌دهد، عقل حکم می‌کند در تراحم بین اهم و مهم، اهم مقدم شود و ارتکاب بد را برای مرتکب نشدن بدتر تجویز می‌کند و بدین وسیله، اعتقادش را بر امکان شناخت عقلی خوب و بد بیان می‌کند(همان).

به بیانی دیگر، از مهم‌ترین کارکردهای عقل عملی، شناخت حسن و قبح شمرده شد؛ محقق طوسی معتقد است عقل به وسیله قاعده اعتدال یا معیار حد وسط، که در معیار شناخت به آن پرداخته می‌شود، بسیاری از حسن و قبح‌ها را تشخیص می‌دهد (طوسی، /اخلاق ناصری، ۱۰۸) و در بیان گذشته با توجه به تقدم اهم بر مهم به این شناخت واصل شد (طوسی، تلخیص‌المحصل، ۳۴۱).

شهرت

به اعتقاد محقق طوسی، حسن و قبح برخی افعال از طریق عقل و برخی دیگر از طریق شهرت شناخته می‌شوند؛ لذا برخی قضایای اخلاقی را در زمره مشهورات ذکر می‌کنند؛ اما ملاک صدق و کذب در قضایای مشهوره، موافقت یا مخالفت با آرای عقلا می‌باشد، نه مطابقت با عقل (طوسی، شرح‌اشارات، ۲۲۱/۱). دلیل مشهور شدن قضیه‌ای، مصلحت عمومی داشتن آن است و مصلحت عمومی داشتن آن‌ها یا به سبب عادات نیکو داشتن است یا اخلاق جمیله داشتن یا به حسب غیرعقل - مانند حمیت و حیا - که ممکن است هر کدام از این‌ها جهت عقلانی هم داشته باشند؛ اما زمانی که از حیث شهرت‌شان به آن‌ها توجه می‌شود، جنبه عقلی آن‌ها مغفول می‌ماند (طوسی، /اساس‌الاعتباس، ۳۴۶-۳۴۷)، اما حذف نمی‌شود و شهرت صرف، در اخلاق حجیت ندارد، بلکه شهرت اخلاقی به دلیل این‌که حاکی از واقعیت خارجی است، حجیت دارد؛ به همین دلیل، محقق معتقد است شهرت صرف که بر واقعیت خارجی متکی نیست، تنها برای وضع آداب مفید است، نه اخلاق که بر واقعیت و طبیعت - اعم از مادی و غیرمادی - ابتدا دارد (طوسی، /اخلاق ناصری، ۴۱).

تجربه

محقق طوسی نقش تجربه را نیز در اخلاق مشخص کرده است؛ وی، مبادی مصالح اعمال اخلاقی را طبیعت می‌داند که به مقتضای عقل و تجربه هستند (همان، ۴۰-۴۱)؛ پس امکان دست‌یابی تجربی به برخی مبادی احکام اخلاقی وجود دارد اگرچه تجربه بدون کمک عقل نمی‌تواند حکم کند و حکم کردن در قضایا کار عقل است (طوسی، تلخیص‌المحصل، ۱۴).

وحی و الهام

وحی و الهام از حیث واقعیت یک نوع هستند یا ذیل علم حضوری قرار می‌گیرند یا ذیل تجربه؛ یعنی برای پیامبر که به او وحی می‌شود نسبت به پیامی که دریافت می‌کنده علم حضوری دارد؛ در الهام نیز نسبت به آن کسی که به او الهام می‌شود نیز پیام الهام‌شده، شهود شده است اما برای انسان‌های دیگر که به واسطه پیامبر یا اولیای الهی به آن پیام دسترسی پیدا می‌کنند تجربه به حساب می‌آید، یعنی مثلاً از طریق شنیدن به آن پی می‌برند. البته میان نقل و تجربه تمایزهایی وجود دارد که نقل چون با واسطه به انسان‌ها

منتقل می‌شود صرف شنیدن نیست تا از اقسام تجربه به حساب بیاید، همان‌طور که میان وحی و الهام نیز تمایزی وجود دارد که وحی از حیث قلمرو، گسترده‌تر و با ادعا نبوت همراه است، اما الهام شناخت محدودتری را نصیب صاحبش می‌کند و صاحب الهام مدعی نبوت نیست. توجه به کارکرد وحی و الهام نزد محقق طوسی نشان می‌دهد بسیاری از گزاره‌های اخلاقی را که حاکی از حقایق اخلاقی هستند از طریق وحی به دست می‌آیند و در تبیین مراتب کمالی انسان معتقد است انسان به مقتضای ناطق بودنش کارهای اختیاری خود را بر اساس عقلانیت به پیش می‌برد تا از نقصان به کمال و فضیلت راه یابد، اما کسانی کامل‌تر خواهند بود که به وسیله وحی و الهام، معرفت حقایق را دریافت می‌کنند؛ این نهایت مدارج نوع انسانی است که اتصال به عالم اشرف و عقول و نفوس مجرد محسوب می‌شود (طوسی، /اخلاق ناصری، ۶۲-۶۳)؛ با این تبیین، مقام استفاده از وحی بالاتر از استفاده از عقل است؛ اما این که نخست باید از عقل به حجیت وحی حقیقی رسید، جای مناقشه نیست که در تبیین مراتب کمالی انسان با عبور از عقل به وحی رسیده است.

افزون بر مطلب فوق، کسانی که آرزوی وصول به کمال حقیقی را دارند، استفاده از وحی نیز لازم است؛ زیرا بسیاری از حقایق اخلاقی را عقل درک نمی‌کند و باید از شرع و وحی اخذ کرد؛ مانند این که «آزار حیوان بدون دلیل بد است» را شرع بیان کرده است (طوسی، شرح/شارات، ۲۲۱/۱). این تبیین منافاتی با عقلی بودن حقایق اخلاقی ندارد؛ زیرا شارع مقدس نیز بر اساس این که تمام مصالح و مفاسد بشری را می‌داند، مطابق با مصالح و مفاسد بشری حکم می‌کند، لذا حکم او مبتنی بر عقل است؛ زیرا اولاً عقل، حجیت شرع را تشخیص می‌دهد، ثانیاً عقل، شرعی را حجت می‌داند که مطابق مصالح و مفاسد بشری حکم کند، لذا احکام شرعی مخالف عقل صریح - مانند تکلیف بمالایطاق - مردود است (طوسی، تلخیص‌المحصل، ۳۳۹-۳۴۰).

اثبات شناخت‌گرایی اخلاقی از طریق معیار شناخت

محقق طوسی با تبیین معیار شناخت خوب از بد اخلاقی، خود را در زمره شناخت‌گرایان اخلاقی قرار داده است؛ وی معیار شناخت خوب از بد اخلاقی را سه چیز می‌داند؛ ۱. توجه به حد وسط ۲. توجه به حسن فاعلی و ۳. سرایت فضیلت به دیگران در اخلاق اجتماعی (طوسی، /اخلاق ناصری، ۱۱۰-۱۱۱)؛ نخست به حد وسط در دیدگاه محقق طوسی به عنوان مهم‌ترین معیار شناخت خوب از بد می‌پردازیم. محقق طوسی معتقد است حداقل دو معنا برای حد وسط کاربرد دارد؛ معنای اول که حد وسط، مطلق و فی نفسه وسط است مانند چهار که وسط دو و شش قرار می‌گیرد و معنای دوم حد وسط، به معنای اضافی

و نسبت به اشخاص متغیر است، مانند اعتدال مزاجی اشخاص نزد اطبا که آن‌ها معتقدند اعتدال مزاج هر شخصی نسبت به مزاج موجود بدنش با دیگران متفاوت است؛ حد وسطی که معیار ارزش اخلاقی به حساب می‌آید، معنای دوم حد وسط است؛ زیرا نسبت به شرایط واقعی متغیر، هنجارهای اخلاقی نیز تغییر می‌کند (همان، ۱۸۸).

محقق طوسی، به روش اعتدال برای وصول به سعادت و به عنوان معیار ارزش، نقش مهمی قائل است به طوری که حتی کسی که به سعادت دنیوی می‌رسد و فضایل حسی را کسب می‌کند، به شرطی کسب محسوسات او فضیلت محسوب می‌شود که از اعتدال کسب محسوسات خارج نشود تا بتواند از تفکر در این طریق استفاده کند (همان، ۸۹-۹۰). وی نقش اعتدال رفتاری در اعتدال مزاج و قوام حیات را نیز بیان کرده است (همان، ۷۵). او اعتدال نفس ناطقه را برای کسب فضایل لازم دانسته است (همان، ۱۰۸).

محقق طوسی بعد از بیان حد وسط برای وصول به فضایل اخلاقی، حد وسط فضیلت عدالت را با حد وسط در دیگر فضایل متفاوت می‌داند؛ وی معتقد است حد وسط در فضایل اخلاقی غیر عدالت، حدی است میان افراط و تفریط که حد وسط مرکز دایره می‌شود و خارج از این مرکز، حدود افراط و تفریط به حساب می‌آیند، که نمی‌توان برای افراط و تفریط عددی را معین کرد، بلکه رذایل اخلاقی نامتناهی هستند (همان، ۱۱۸-۱۲۰)، اما اگر بخواهیم حدی را برای افراط و حد دیگری را برای تفریط مشخص کنیم، برای غیرعدالت امکان دارد، اما تنها یک عدد برای غیرعدالت وجود دارد که جور نامیده می‌شود؛ زیرا جور هم طرف زیادت است و هم طرف نقصان (همان، ۱۴۳)؛ در غیرعدالت، طرف زیادت غیر از طرف نقصان است.

یکی از نوآوری‌های محقق طوسی در حد وسط، توجه به کیفیت است؛ افزون بر دیدگاه مشهور که حد وسط را کمی تبیین می‌کردند و دو طرف حد وسط را افراط و تفریط یعنی زیادت و نقصان در فضیلت می‌دانستند، وی به کیفیت هم توجه کرده است. وی افزون بر افراط و تفریط، به خارج بودن ویژگی رذالت از حد وسط نیز اشاره می‌کند و معتقد است حد وسط به معنای نقطه اعتدال از حیث کمی - افراط و تفریط - و از حیث کیفی - رذالت - به حساب می‌آید؛ پس رذالت را انحراف کیفی از حد وسط می‌داند (همان، ۱۶۸). رذالت برای هر یک از قوای نفسانی به نحو ذیل قابل تبیین است؛ به عنوان نمونه، غضب کردن بر حیوانات، نوزاد، جمادات و نباتات که شعور ندارند، رذالت قوه غضبیه به حساب می‌آید و جماع با حیوانات و خودارضایی، خوردن کثافات، رذالت قوه شهویه به حساب می‌آید و تفکر و تعقل در علوم بی‌فایده همچون کهنات و فال‌گیری، رذالت قوه عاقله محسوب می‌شود.

بر اساس حد وسطی که قدما معرفی می‌کردند، برای طرفین حد وسط، افراط و تفریطی کمی در نظر

می‌گرفتند و ردایل اساسی را بر اساس سه قوه به صورت محدود شمارش می‌کردند، اما محقق طوسی با توجه به معیار کیفی ردانت که ارائه کرده است، ردیلت‌ها را نامتناهی می‌داند؛ وی، ردایل اساسی را مانند فضایل اساسی بسیط قلمداد می‌کند (همان، ۱۶۸) و ردائل اساسی قوه عاقله را که کارش تمییز حق از باطل است، چنین تبیین می‌نماید:

افراط در قوت تمییز، مانند خبث و گُربُزی^۱ و دَها^۲ بود در آن چه تعلق به نظر دارد و اما تقریبط در آن چون بلاهت و بلادت در عملیات و قصور نظر از مقدار واجب، مانند اجرای احکام محسوسات بر مجردات در نظریات و اما رداءت قوت چون شوق به علومی که مثمر یقین و کمال نفس نبود، مثلاً علم جدل و خلاف سفسطه به نسبت با کسی که آن را به جای یقینیات استعمال کند و چون علم کهانت و فال گرفتن و شعبده و کیمیا به نسبت با کسی که غرض او از آن وصول به شهوات خسیسه بود (همان، ۱۶۸-۱۶۹).

دومین معیار شناخت خوب از بد اخلاقی از منظر محقق طوسی، توجه به حسن فاعلی است؛ وی معتقد است خوب اخلاقی به خوب فعلی و فاعلی تقسیم می‌شود. گاهی به جای خوب فعلی و فاعلی، حُسن فعلی و فاعلی به کار می‌رود. منظور از حسن فعلی این است که فعل جدای از نیت فاعل، خوبی داشته باشد، که محقق طوسی به حُسن فعلی در افعال اخلاقی معتقد است. حسن فاعلی به همان علت غایی گفته می‌شود و در آغاز هر عمل اختیاری به عنوان نیت در نظر گرفته می‌شود و عمل به آن نیت انجام می‌شود. اگر متعلق نیت، قرب الهی باشد، حسن فاعلی وجود دارد و اگر به نیتی غیر از تقرب الهی انجام شود، حسن فاعلی ندارد و کار ارزشی ندارد؛ یعنی ارزش فعلی آن هم آثاری برای فاعل آن نخواهد داشت. محقق طوسی نیت را به معنای «قصد» می‌گیرد و «قصد» را واسطه میان علم و عمل قلمداد می‌کند، به گونه‌ای که اگر کسی نداند، نمی‌تواند قصد کند و اگر قصد نکند، کار از او سر نمی‌زند؛ او معتقد است فاعل اخلاقی در سیر و سلوکش مقصد معینی را باید قصد و نیت کند که آن مقصد، حصول کمال است و در چیستی کمال، توجه به کامل مطلق را لازم می‌داند؛ پس متعلق نیت باید طلب قرب به حق تعالی باشد که او کامل مطلق است؛ او افزون بر ارائه بیان عقلی کمال طلبی، ارتباط آن طلب کمال را با کامل مطلق تبیین کرده است. وی معتقد است نیت برای عمل مثل جان برای بدن است؛ ازاین‌رو، نیت بدون عمل از عمل تنها بهتر به نظر می‌رسد، زیرا زندگی تن به جان وابسته است و نه برعکس. وی افزون بر کلام سابق، با

۱. گربُزی به معنای جریزه و فریب‌کاری است (دهخدا، واژه گربُزی و جریزه).

۲. دَها به معنای نیرنگ و فریب آمده است، همان‌طور که دهخدا به شعر ذیل از خاقانی مثال زده است:

مکر است بیشمار و دَها مر زمانه را / من زو چنین رمیده ز مکر و دَها شدم (دهخدا، واژه دَها).

تمسک به روایات، ارزش نیت را از عمل بالاتر می‌داند، همان‌طور که ارزش جان از تن بالاتر است (طوسی، /وصاف/الاشراف، ۱۵-۱۶).

محقق طوسی با توجه به ادله عقلی و روایات، اساس اخلاق را نیت و حسن فاعلی می‌داند که اگر کسی علم و عمل داشته باشد، اما نیت خالصانه نداشته باشد، مانند این است که دانه برای کاشتن دارد و آن را می‌کارد، اما آب ندارد که کشتش حاصل دهد و او را به سعادت حقیقی برساند (همو، /اخلاق محتشمی، ۶۹-۷۲). پس نیت سبب خوب یا بد شدن عمل است و مَلَک به سعادت حقیقی رسیدن محسوب می‌شود؛ اگرچه تمام علت نیست، اما جزء اصلی است که عمل نیک، بدون آن نیت، سعادت‌بخش نخواهد بود.

افزون بر آن، محقق طوسی به کیفیت حصول حسن فعلی از حسن فاعلی نیز اشاره کرده است: الایمان هو اذعان النفس للحق علی سبیل التصدیق له بالیقین و متى صار ملكة للنفس فإنه سیؤدیه الی العمل الصالح الموافق: ایمان، اعتراف یقینی نفس به حق را گویند و زمانی که این حالت برای نفس ملکه شود، به عمل صالح که موافق حق است منجر خواهد شد (همان، ۷۲).

محقق طوسی در تبیین نقش نیت، معتقد است کسی که نیت صحیحی در انجام فضایل نداشته باشد، عملش شبه فضایل است و فضیلت اخلاقی محسوب نمی‌شود؛ او مثال می‌زند به شخصی که عمل عقیفانه را انجام می‌دهد، اما عقیف النفس نیست، زیرا به جهت تقلید یا غرضی غیر از نیت واقعی در اخلاق عفتش را حفظ می‌کند (همان، ۶۹-۷۲).

سومین معیار برای شناخت خوب از بد اخلاقی نزد محقق طوسی، سرایت فضیلت به دیگران در اخلاق اجتماعی است؛ وی معتقد است فضایل انسانی دو گونه‌اند گاهی فضایل، خوب اخلاقی هستند و گاهی صفت خوب اخلاقی را ندارند؛ به عبارت دیگر، گاهی فضایل مستحق مدح هستند و گاهی نیستند؛ اگر فضیلت از ذات فرد تجاوز نکند و به دیگران نرسد، مستحق مدح نیست، پس فضیلت اخلاقی علاوه بر دو نشانه فوق - حدوسط اعمال اختیاری و توجه به متعلق نیت - نشانه دیگری دارد که باید آثار این فضیلت به دیگران سرایت کند؛ وی در توضیح این نشانه فضیلت خوب اخلاقی، به سخاوت مثال می‌زند که اگر صاحب این صفت، خیرش به دیگران نرسد سخاوت محسوب نمی‌شود، بلکه اتفاق‌کننده خوانده می‌شود و یا شجاعت اگر ظهوری نداشته باشد، صاحب آن صفت را غیور خوانند، نه شجاع و همچنین اگر حکمت ظاهر نشود، صاحب آگاهی را مُستبصر خوانند. اما از آثار بیرونی فضیلت اخلاقی این است که سبب خوف یا رجا یا هر دو در دیگران می‌شود، مثلاً سخاوت سبب رجا، شجاعت سبب خوف و علم سبب خوف و رجا می‌شود. اگر خیر فضیلت به دیگران نرسد، این آثار را به دنبال نخواهد داشت (همو، /اخلاق

ناصری، ۱۱۰-۱۱۱).

به عبارت دیگر، اگر کسی مخفیانه به فقیری کمک کند به طوری که هیچ کس از وجود این کمک باخبر نشود، مانند اینکه بدون اطلاع به صورت ناشناس، برخی بدهی‌های آن فقیر را مخفیانه پرداخت کند، هر چند نیازی از فقیر برطرف می‌شود و اصطلاح اتفاق‌کننده بر او صحیح است، اما به او اصطلاحاً سخی اطلاق نمی‌شود؛ زیرا امیدی ایجاد نکرده است. همچنین اگر شخصی با ورزش‌های منظم و تعلیم فنون رزمی، قدرت دفاع و حمله بالایی داشته باشد، اما از این قدرت استفاده‌ای نکند و سبب ترس دیگران نشود، به او شجاع گفته نمی‌شود، بلکه اصطلاح غیور بر او اطلاق می‌شود، تا زمانی که در عمل مثلاً از مظلومی دفاع کند و باعث ترس ظالمان شود تا اطلاق شجاع بر وی صحیح باشد. واضح است که این ویژگی مخصوص صفاتی است که از ویژگی آن‌ها اثرگذاری در طرف مقابل باشد، نه صفاتی که مانند برخی صفات از اخلاق فردی یا الهی به حساب می‌آیند و اثرگذاری در فرد دیگر را ندارند.

اثبات شناخت‌گرایی اخلاقی از طریق توجیه اخلاقی

یکی دیگر از مباحث معرفت‌شناسی اخلاق، توجیه اخلاقی است و اعتقاد به برهان‌پذیری و توجیه‌پذیری جملات اخلاقی، از لوازم شناخت‌گرایی محسوب می‌شود (بکر، ۲۰۰). محقق طوسی درباره توجیه جمله‌های اخلاقی نیز مباحثی را مطرح کرده است و با قبول برهان‌پذیری جملات اخلاقی، خود را در زمره شناخت‌گرایان اخلاقی قرار داده است. جمله‌های اخلاقی در بیان وی در زمره مشهورات شمرده شده‌اند و قسمی از مشهورات، مشهورات حقیقی هستند که به حسب مصالح مردم شهرت یافته‌اند و سبب شهرتشان هم یا عاداتی نیکو است یا اخلاق جمیله و یا اینکه به حسب غیرعقل - مانند حمیت و حیا - مشهور شده‌اند؛ اگر از طریق عقل حاصل شده باشند، دیگر نام مشهورات را نخواهند داشت بلکه یک قسم از یقینیات خواهند بود. اما مشهورات، ذیل مظنوناتی قرار می‌گیرند که قسم یقینیات هستند پس از یقینیات نیستند.

محقق طوسی افزون بر تبیین فوق، معتقد است مشهورات می‌توانند صادق باشند؛ اما صادق بودن مشهورات در مقابل «شنیع» بودن است و شنیع بودن قضیه یعنی شهرت کاذب بودن را داراست؛ پس صدق در مشهورات غیر از صدق در یقینیات است؛ وی اعتقاد دارد که تمام مشهورات حقیقی نزد عقل عملی صادق هستند و برخی مشهورات حقیقی نزد عقل نظری نیز صادق هستند که اگر از این جهت - از جهت عقل نظری - به آنها نگریسته شود، در برهان می‌توان از آنها استفاده کرد و از جهت شهرتشان به آنها توجه نشده است، بلکه از جهت اینکه از طریق عقل نظری به دست آمده‌اند، به آنها نگریسته شده است (طوسی،

مشهورات ظاهری در مقابل مشهورات حقیقی، جمله‌هایی هستند که در نگاه بدوی مشهور و صحیح هستند، اما با دقت نظر می‌توان به «شنیع» بودن آن پی برد؛ مانند جمله ذیل که «یاری رساندن به برادر، خوب است»، اما با دقت نظر می‌فهمیم که یاری رساندن به برادر ظالم در ظلمش بد است. پس توجه به قیود، می‌توان مشهورات ظاهری را به مشهورات حقیقی که صادق هستند، تبدیل کرد (همان، ۳۴۸). بعد از این که امکان صدق برخی جمله‌های اخلاقی در دیدگاه محقق طوسی تبیین شد، راه امکان وصول به صدق جمله‌های اخلاقی که از طریق عقل نظری در دیدگاه وی پذیرفته شده است، برهان‌پذیری نام می‌گیرد.

محقق طوسی وجود یقین برای رسیدن به سعادت را ممکن بلکه لازم می‌داند؛ زیرا وی ایمان را از مقدمات لازم برای سعادت انسانی قلمداد می‌کند و ایمان را در لغت به معنای باور داشتن و نزد اهل تحقیق تصدیق خاص می‌شمرد و آن تصدیق به علم قطعی منظور است، مانند تصدیق به معرفت پروردگار و پیامبر خاتم (صلی‌الله‌علیه‌وآله)؛ این حدنصاب ایمان برای هر شخصی که به سعادت رسیدن واقعی را می‌طلبد، لازم است و زیاده‌تر از این، سبب زیادی در کمال ایمان شود؛ پس محقق طوسی برای ایمان مراتبی قائل است که برخی مراتب آن مانند ایمان زبانی، مفید نخواهد بود. اما این نکته در توجیه‌پذیری جملات اخلاقی کفایت نمی‌کند؛ زیرا در حدنصاب ایمان برای وصول به سعادت، ایمان تقلیدی هم کفایت می‌کند (طوسی، اوصاف الاشراف، ۹-۱۱)؛ یعنی اگرچه از طریق عقلی به یقین نرسیده بلکه یقینش را از طریق غیر عقلی کسب کرده باشد و این یقین در توجیه اخلاقی و برهان‌پذیری جمله‌های اخلاقی کافی نیست، اما تبیین قبلی در برهان‌پذیری جملات اخلاقی کفایت می‌کند.

محقق طوسی بدیهیات در اخلاق را پذیرفته است و جمله‌هایی مانند «العدل حسن» و «الظلم قبیح» را از مقدماتی می‌داند که از اولیات و بدیهیات عقل نظری نیستند (حلی، ۲۳۲)؛ وی معتقد است امکان دارد برای برخی جمله‌های اخلاقی مانند «العدل حسن» مربوط به انسان به عنوان فاعل بالقصد، برهان اقامه کرد، پس بر بدیهیات عقل نظری مبتنی هستند (همان).

محقق طوسی معتقد است جمله‌های اخلاقی اولاً بدیهی عقل نظری نیستند و ثانیاً مُدرِکشان عقل عملی است طوسی، تلخیص‌المحصل، ۳۳۹). وی در قواعد العقاید نیز به این بحث پرداخته است؛ دلیل اعتقاد به عقل عملی را این می‌داند که معتزله به بداهت «راست‌گویی خوب است» و «دروغ‌گویی بد است» معتقد شدند و اشاعره اشکال کرده‌اند که اگر بدیهی عقلی است مانند «هر چیزی از جزئش بزرگتر است» نباید استثناء بخورد، درحالی که گاهی دروغ‌گویی به دلایل و مصالحی، قبیح نیست؛ محقق طوسی

در پاسخ معتقد می‌شود که جمله‌های یادشده، بدیهی عقل نظری نیست، اما مُدِرکش عقل عملی است و عقل عملی طبق مصالح و مفاسد نتایج، حکم به خوبی و بدی افعال می‌کند و در حکم کردن، مصالح فردی و اجتماعی را در نظر می‌گیرد (طوسی، قواعد/العقائد، ۶۲-۶۳).

در نگاه بدوی به نظر می‌رسد محقق طوسی برخی جمله‌های اخلاقی را ضروری عقلی می‌داند، زیرا او برای استدلال به عقلی بودن درک حسن و قبح به این جمله استناد می‌کند که «احسان کردن خوب است» را همه می‌فهمند و «بد بودن ظلم» از طریق غیرشرع یعنی عقل، قابل فهم بلکه ضروری است و شک درباره آن امکان ندارد، یعنی بدیهی است و اگر بدیهی نبود، استناد به آن صحیح نبود و دلیل منطقی به حساب نمی‌آمد (حلی، ۳۰۳). اما با توجه به این که محقق طوسی در شرح/اشارات جمله‌هایی مانند «عدالت خوب است» و «ظلم بد است» را، به تبع ابن سینا، از اولیات خارج دانسته و آن‌ها را مشهور شمرده است (طوسی، شرح/اشارات، ۹۵۲/۳) و هم چنین امکان برهان بر برخی جملات اخلاقی را پذیرفته است (همان، ۹۴۹ و ۹۵۲)، پس بدیهی دانستن آن در دیدگاه محقق طوسی دلیلی ندارد. نتیجه می‌گیریم که ضروری بودن حسن عدل و قبح ظلم به معنای بداهت آن‌ها نیست بلکه به معنای یقینی بودن آنهاست. در هر صورت، محقق طوسی امکان برهان بر برخی مشهورات مانند دو جمله یادشده را می‌پذیرد و آن برهان را مخصوص برخی انسان‌ها می‌داند (همان).

قضایای مشهوره از جمله آراء محموده مثل «العدل حسن» در مقابل بدیهیات عقل نظری است و بنابراین، نباید قضایای حاوی حسن و قبح عقلی را داخل در اولیات و یا وجدانیات دانست (همان، ۹۵۲). هم چنین محقق طوسی امکان برهان آوردن برای برخی جمله‌های اخلاقی را پذیرفته است (همان، ۹۴۹-۹۵۲)، پس رابطه جمله‌های حاصل از عقل عملی مانند جمله‌های اخلاقی با جمله‌های عقل نظری مانند بدیهیات را می‌پذیرد که این جمله‌ها را برهانی قلمداد می‌کند؛ در نتیجه، می‌توان گفت رابطه میان باید و هست را پذیرفته است؛ اگرچه چگونگی این رابطه نزد وی تبیین نشده باشد. وی امکان برهانی شدن برخی جمله‌های اخلاقی توسط برخی انسان‌ها را می‌پذیرد (همان، ۹۴۹-۹۵۲).

اثبات شناخت‌گرایی اخلاقی از طریق مطلق‌گرایی اخلاقی

مطلق‌گرایی اخلاقی از لوازم شناخت‌گرایی اخلاقی محسوب می‌شود، به گونه‌ای که میان مطلق‌گرایی و شناخت‌گرایی تساوق وجود دارد؛ لذا محقق طوسی با التزام به مطلق‌گرایی اخلاقی، در زمره شناخت‌گرایان اخلاقی به حساب می‌آید. وی افزون بر این که سعادت را یک حقیقت تغییرناپذیر به حساب می‌آورد، به وجود احکام تغییرناپذیر اخلاقی نیز معتقد است؛ اگرچه وی به مراتب مختلف مصداق سعادت به دلیل

اختلاف ظرفیت افراد نیز اشاره دارد؛ دلایلی مانند این که افراد در طبایع، عادات، معرفت‌ها، همت‌ها و تحمل مشقت‌ها با یکدیگر متمایزند؛ اما در هر صورت سعادت حقیقی نوع بشر، وصول به قرب الهی است که فضیلت الهی محض به حساب می‌آید (طوسی، /خلاق ناصری، ۹۰)؛ پس معنای خیر اضافی بودن سعادت در کلام وی، نسبی بودن اخلاق نیست، بلکه به این معناست که مرتبه سعادت هر شخصی غیر از سعادت دیگری است و خیر مطلق و سعادت مطلق خداست (همان، ۸۱ و ۹۹) و افعال ما حرکت به سمت سعادت مطلق است و حرکت انسان‌ها به دلایلی که شمرده شد، از یکدیگر متفاوت است، پس مرتبه سعادت هر شخصی با اضافه به خودش مشخص می‌شود و متمایز خواهد بود، نه این که هدف کلی چند چیز باشد (همان، ۸۱).

ثانیاً وی در رد قلمرو سعادت در دیدگاه رواقیون به این نتیجه می‌رسد که آن‌ها بخت و اتفاق را داخل سعادت کرده‌اند و کلام‌شان مردود است و دلیل مردود بودن کلام‌شان را تغییر بخت و اتفاق می‌داند؛ پس مطلق‌گرایی اخلاقی را با تکیه بر وجود واقعیت رابطه سبب و مسببی بین افعال و نتایج آن‌ها در اخلاق پذیرفته است و به همین دلیل، خوشی‌های اتفاقی را سعادت حقیقی نمی‌داند (همان، ۸۱-۸۲ و ۸۴). در هر صورت، وی سعادت‌های بدنی را که با اعتدال حاصل می‌شوند برای وصول به سعادت حقیقی لازم می‌داند و این سعادات بدنی برای افراد و گاهی یک فرد نیز متغیر است، اما وی اصل صحت جسمی را سعادت بدنی به حساب می‌آورد که تغییرناپذیر است (همان، ۸۸-۸۹).

عباراتی از محقق طوسی حاکی از امکان تغییر در احکام اخلاقی است و شبهه نسبی‌گرا بودن محقق را تقویت می‌کند؛ مانند این که وی معتقد است فضیلت وسط دایره‌ای قرار می‌گیرد که هر چه خارج از این مرکز است، مرض و رذیلت اخلاقی به حساب می‌آید، وسط بودن به دو معناست، یکی وسط بودن فی نفسه مانند چهار که وسط دو و شش است و یکی هم وسط بودن اضافی که به ازای هر شخصی متغیر است؛ محقق طوسی اعتقاد دارد که وسط بودن فضیلت اخلاقی به معنای دوم درست است، یعنی وسط اضافی است؛ این جا شبهه نسبی‌گرایی تقویت می‌شود که آیا فضیلت اخلاقی نسبی است و نسبت به اشخاص متغیر است؟ اما با توجه به توضیح محقق طوسی او نسبی‌گرا محسوب نمی‌شود؛ زیرا وی توضیح می‌دهد که شرایط هر فضیلتی به حسب و اضافه به هر شخصی به سبب اختلاف افعال، احوال، ازمنه و غیر آن مختلف می‌شود (همان، ۱۱۸ و ۱۶۷-۶۹)؛ یعنی اسباب تغییر را نیز ذکر کرده است که شرایط واقعی هستند؛ با توجه به این که در تبیین مطلق‌گرایی بیان می‌شود که تغییر احکام اخلاقی به سبب شرایط واقعی، مخل به مطلق‌گرایی نیست، پس این تغییرات سبب نسبی‌گرایی اخلاقی نمی‌شود.

از دیگر دیدگاه‌های محقق طوسی که امکان تقویت شبهه نسبی‌گرایی را دارد، این است که وی تمایز

اولیات و مشهورات را در این می‌داند که اولیات، تغییرناپذیرند، اما مشهورات که جمله‌های اخلاقی نیز از این قسم هستند، مانند قضایای نظری تغییرپذیرند (طوسی، شرح/اشارات، ۲۲۱/۱)؛ در دفاع از مطلق‌گرایی دیدگاه محقق طوسی باید بیان کرد که این تغییر، نسبی‌گرایی اخلاقی را نمی‌رساند، زیرا وی معتقد است همانطور که در قضایای نظری با تغییر حدوسط یعنی علت، امکان تغییر معلول یا همان ثبوت اصغر برای اکبر وجود دارد، در اخلاق نیز اگر علت و مصلحت تغییر کرد، حکم اخلاقی نیز که معلول آن مصلحت است، تغییر می‌کند؛ چنان‌که وی مثال می‌زند به حکم دروغ که گاهی به دلیل مصلحتی، خوب می‌شود، اگرچه غالباً دروغ بد است (همان). افزون بر مطلب فوق، این‌که محقق طوسی برهان‌پذیری مشهورات اخلاقی را می‌پذیرد که توضیح آن بیان شد.

نتیجه‌گیری

محقق طوسی با تبیین فوق که به طور خلاصه این‌جا ذکر می‌شود، در زمره شناخت‌گرایان اخلاقی قرار می‌گیرد؛ مانند این‌که ایشان راه‌های گوناگون شناخت هم‌چون عقل، شهرت، تجربه و وحی و الهام اشاره دارد و امکان دسترسی به شناخت اخلاقی را تبیین کرده است. وی فطرت اخلاقی به معنای تشخیص فطری خوب و بد توسط انسان را رد می‌کند. او در معیار شناخت خوب از بد اخلاقی به بحث کیفیت در حد وسط توجه داشته است. محقق طوسی به بدیهیات اخلاقی معتقد نیست، اما برهان‌پذیری برای جملات اخلاقی عقلانی را می‌پذیرد؛ ازاین‌رو، با اعتقاد به تغییرناپذیری در احکام اصیل اخلاقی، مطلق‌گرای اخلاقی به حساب می‌آید. محقق طوسی با پذیرش راه‌های شناخت، ارائه معیار شناخت، برهان‌پذیری جملات اخلاقی و مطلق‌گرایی اخلاقی در زمره شناخت‌گرایان اخلاقی قرار می‌گیرد. وی با توجه به شناخت‌گرا بودن در اخلاق، وحدت‌گرای اخلاقی محسوب می‌شود؛ زیرا تمام شناخت‌گرایان اخلاقی، وحدت‌گرای اخلاقی به حساب می‌آیند.

یکی از ادله شناخت‌گرایی محقق طوسی، برهان‌پذیری جملات اخلاقی مانند «ظلم بد است» و «عدالت خوب است» می‌باشد؛ به عبارت دیگر، این‌که وی قبح ظلم و حسن عدالت را قابل درک عقلانی می‌داند، دلیل شناخت‌گرایی اخلاقی اوست؛ به نظر می‌رسد در تبیین درک عقلانی یادشده، به بیان ذیل حلقه‌ای مفقود مانده است. وی دلیل ذاتی بودن قبح ظلم یا حسن عدالت را در این می‌داند که یکی از مصادیق عدالت، اعطای ما در قبال اعطای خالق است؛ به عبارت دیگر، نعمت‌هایی خدا می‌دهد و ما اخذ می‌کنیم، اگر در قبال آن گرفتن، اعطایی صورت نگیرد، رفتار ما خارج از انصاف و عدالت خواهد بود، پس برای خدا حقی ثابت است؛ رابطه میان اعطای خالق و مخلوق، رابطه میان مالک حقیقی و ملکش است که

رابطه‌ای حقیقی محسوب می‌شود، نه اعتباری؛ اعطای مخلوق، فایده‌ای برای خالق ندارد، پس این اعطا چه باید باشد که اگر نباشد، ظلم به حساب می‌آید؟ محقق طوسی اعتقاد دارد استحقاق مدح نعم الهی و خوبی‌های وی شکرگزاری نعمت‌هاست که از باب نشر ثنا، ذکر مناقب و بذل نصیحت عین عدالت است و این رابطه حقیقی میان نعم الهی و استحقاق مدح داشتن آن‌ها وجود دارد و اگر این شکر انجام نشود، ظلم حقیقی محقق شده است و استحقاق ذم حقیقی دارد؛ پس این استحقاق‌ها وضعی نیست، بلکه حقیقی است (طوسی، / خلاق ناصری، ۱۳۸-۱۳۹).

به عبارت دیگر، محقق طوسی اعتقاد دارد یکی از نعمت‌های خدا، رابطه تکوینی میان فعل سعادت‌بخش و سعادت‌بخشی آن به وسیله خدا به ما ارزانی شده است و انسان در قبال نعمت‌های خدا مانند نعمت یادشده، مسئول است، یعنی باید شکر خدا را به جا آورد و این ضرورت شکرگزاری دو نکته اساسی دارد: اول آن‌که طبق قاعده عدالت، این شکرگزاری ضروری است، یعنی انسان در قبال اعطای خدا که اخذ می‌کند، بر اساس عدالت، باید اعطایی داشته باشد؛ اعطای انسان نشر ثنا، ذکر مناقب و بذل نصیحت [مانند استحقاق مدح داشتن فعل سعادت‌بخش] است، پس از این جهت، رابطه حقیقی وجود دارد و شکرگزاری واجب است، اگر انجام نشود، سعادت انسانی حاصل نخواهد شد، بلکه انسان ظالم به حساب می‌آید، زیرا در پاسخ به اعطای خدا اعطایی نداشته است و از آن‌جایی که فعل نقصان‌زاست، مذموم است؛ ازاین‌رو، محقق طوسی می‌گوید قبح ظلم ذاتی آن است و فاعل ظلم نیز به تبع ظلمی که کرده مذموم و معاقب خواهد بود. دوم آن‌که شکرگزاری فایده‌ای برای خدا ندارد؛ زیرا رابطه مخلوق با خالق، رابطه مُلک با مالک است، مالک از اعطای مُلک بی‌نیاز است؛ پس اعطای مُلک برای قرار گرفتن خودش در جای‌گاه واقعی خود به آن اعطا نیاز دارد به همین دلیل، محقق نوع اعطای بنده را دعای خالصانه، نشر ثنای الهی، ذکر مناقب، بذل نصیحت، تشبیه به او در تدبیر امور و ... به قدر طاقت بشری می‌داند (همان).

بنا بر بیان فوق، محقق طوسی رابطه میان اعطای خالق و مخلوق را رابطه حقیقی می‌داند به طوری که خداوند به عنوان مالک به ملکش اعطایی کرده است که نام آن اعطای تام و نامتناهی نعم الهی، سعادت‌بخشی انسان نامیده می‌شود و در قبال هر نعمتی، شکری واجب است، چه برسد به نعمت‌های نامتناهی الهی که شکرشان از واجب‌ترین واجب‌هاست؛ این شکر نعمت‌های الهی از جانب مخلوق، اعطای متقابل مخلوق به حساب می‌آید، اولاً محقق طوسی تبیین منطقی از رابطه حقیقی ادعاشده ارائه نکرده است و تنها با آوردن مثالی نتیجه‌ای را ادعا می‌کند، بدین نحو که اگر انسانی به ما نعمت دهد، شکر نعمت او را واجب می‌دانیم، پس شکر نعمت‌های نامتناهی حضرت حق از اوجب واجبات خواهد بود و وجوب این شکر نعمت به وسیله بیان یادشده، عدالت حقیقی به حساب می‌آید. در صورتی که این مثال

برای فلاسفه تبیین منطقی به حساب نمی‌آید. چه خوب بود ارتباط منطقی یادشده بیان می‌شد. ثانیاً اینکه شکر هر نعمتی واجب است خود یک جمله اخلاقی محسوب می‌شود و معنای «باید» در این جمله نیز محل بحث است، این جمله اخلاقی نمی‌تواند مبنای بحث قرار گیرد و بر اساس آن، وجوب‌های اخلاقی دیگر معنا پیدا کنند، زیرا در این صورت، دور محال و باطل پیش می‌آید، که مردود است.

حلقه مفقوده دیگری که در بررسی شناخت‌گرایی محقق طوسی می‌توان به آن اشاره کرد، این است که وی برای بحث برهان‌پذیری جملات اخلاقی تبیین و مثالی نیاورده است؛ تنها ادعای کلی امکان وجود رابطه منطقی میان «باید» و «هست» از بیان او نتیجه گرفته می‌شود، اما اگر برای این رابطه مثالی زده شود، طریقه استدلال و رابطه منطقی میان داده‌های عقل نظری و عملی از دیدگاه محقق طوسی مبهم نخواهد ماند؛ شاید بتوان استدلال منطقی میان «باید» و «هست» را به بیان ذیل ارائه کرد که:

مقدمه اول: عدالت داشتن مقدمه کمال است. این مقدمه، جمله غیراخلاقی محسوب می‌شود، چون محمول مفاهیم ارزشی یا لزومی نیست.

مقدمه دوم: مقدمه کمال برای رسیدن به کمال ضرورت دارد. این جمله، نتیجه مفاد اصل علیت است که برای ایجاد معلول، وجود علت ضرورت دارد، لذا این نیز جمله اخلاقی محسوب نمی‌شود. نتیجه: عدالت داشتن ضرورت دارد. جمله نتیجه، اخلاقی محسوب می‌شود، زیرا موضوعش رفتار اختیاری و محمولش، مفهومی لزومی است و درمجموع، برای هدف اخلاق که زندگی مطلوب می‌باشد، بیان شده است.

بیان فوق می‌تواند درواقع رابطه منطقی میان مقدماتی را که از «هست»‌ها و نتیجه را که از «باید»‌ها تشکیل شده است تبیین کند و امکان رابطه منطقی میان «باید» و «هست» را به صورت وقوعی نشان دهد. بدین توضیح که جملات اخلاقی لزومی بیان‌کننده قضیه حقیقیه و مشروطه هستند؛ پس جمله «عدالت داشتن ضرورت دارد» یعنی اگر کسی می‌خواهد به کمال برسد عدالت داشتن وی ضرورت دارد.

با تبیین فوق مشخص شد که محقق طوسی در تبیین برهان‌پذیری جملات اخلاقی، رابطه حقیقی میان اعطای نعم الهی و وجوب شکر را برهانی نکرده است و با ادعایی به نتیجه رسیده است که می‌توان این رابطه را نتیجه رابطه علی-معلولی قلمداد کرد که میان فعل اخلاقی و نتیجه آن وجود دارد؛ یعنی هر فعل اخلاقی مانند شکرگزاری سبب سعادت‌بخشی و به کمال رسیدن انسان می‌شود و این وجوب شکرگزاری خدا مبین رابطه علی و معلولی میان شکر خدا و سعادت حاصل از آن برای شکرگزار خواهد بود؛ پس اگر پرسیده شود چرا شکر منعم واجب است، پاسخ داده می‌شود برای کسب سعادت و کمال، این شکرگزاری واجب است.

منابع

- اترک، حسین و محسن جاهد، «پیدایی مفهوم «ردانت» در تاریخ اخلاقی فلسفی در عالم اسلام با تأکید بر اندیشه خواجه نصیرالدین طوسی»، *تاریخ فلسفه*، سال هفتم، ش ۲، ۱۳۹۵، صص ۱۱۵-۱۳۶.
- اترک، حسین، *نظریه اعتدال در اخلاق اسلامی*، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، تهران، ۱۳۹۵.
- احمدی، حسین، *باید اخلاقی از دیدگاه اندیشمندان معاصر اسلامی*، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم، ۱۳۹۶.
- بکر، شارلوت، و لارنس بکر، *تاریخ فلسفه اخلاق غرب*، ترجمه جمعی از محققان، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم، ۱۳۷۸.
- حلی، جمال‌الدین، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، مؤسسه النشر الاسلامی، قم، ۱۴۱۳ق.
- شرف، رهام، «نظام اخلاقی خواجه نصیرالدین طوسی از منظر واقع‌گرایی اخلاقی»، *پژوهشنامه اخلاق*، سال ششم، ش ۲۰، ۱۳۹۲، صص ۱۱۹-۱۳۶.
- طوسی، نصیرالدین، *اخلاق محتشمی*، دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۷۷.
- _____، *اخلاق ناصری*، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، تهران، ۱۳۸۷.
- _____، *اساس الاقتباس*، دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۶۷.
- _____، *اوصاف الاشراف*، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، سازمان چاپ و انتشارات، تهران، ۱۳۷۰.
- _____، *تلخیص المحصل*، دارالاضواء، بیروت، ۱۴۰۵ق.
- _____، *شرح الاشارات*، ج ۱ و ج ۳، نشر البلاغة، قم، ۱۳۷۵.
- _____، *قواعد العقائد*، مؤسسه امام صادق، قم، بی‌تا.
- محمدخانی، مهدی، مهدی دهباشی، و سیدحسین واعظی، «بررسی و بازخوانی دیدگاه خواجه نصیرالدین طوسی درباره عدالت»، *پژوهش‌های اخلاقی*، ش ۲۵، ۱۳۹۵، صص ۱۶۱-۱۸۰.



Examining and Criticizing Mullā Ṣadrā's Explicit Account of Fārābī's Viewpoint about Individuation

Dr. Seyyed Reza Moazzen, PhD in Transcendent Philosophy, Isfahan University (corresponding author)

Email: mailto:s.moazzen@yahoo.com

Dr. Jafar Shanzari, Associate Professor of Isfahan University

Abstract

That “what makes an individual being the one it is” has been a question great thinkers have long tried to resolve. As the innovator or strong advocate of the doctrine of existential primacy of existence over the quiddity, Mullā Ṣadrā Shīrāzī maintains that the individuation of a thing depends on the mode of its existence. He believes that this standpoint was also held by Fārābī. He has confirmed this attribution in eight of his works: *asfār*, *sharḥ al-ḥidāya al-athīriyya*, *al-rasā'il al-tis'a*, *al-ḥāshiyā 'alā ilāhiyyāt al-shifā'*, *al-mabda' wa al-ma'ād*, *risāla fī al-tashakkuṣ*, *risāla al-limmiyya* and *risāla fī ittiṣāf al-māhiyya bi al-wujūd*; however, he does not mention any evidence for this attribution. By reviewing the documents, this writing evaluates this Mullā Ṣadrā's explicit attribution and shows that it is not the case. This evaluation results from three arguments and pieces of evidence: some other attributions of Ṣadrā, the explicit opinions of Fārābī himself, and reviewing this viewpoint based on the principle of recognizing the predecessors in the light of the successors. These indicate that Mullā Ṣadrā is the first who has made such a claim. This article is not limited to description only, rather, based on a general principle, it provides an explanation why such an invalid attribution has been occurred.

Keywords: determination, individuation, existence, accidents of existence, Mullā Ṣadrā, Fārābī.



سال ۵۳ - شماره ۱ - شماره پیاپی ۱۰۶ - بهار و تابستان ۱۴۰۰، ص ۱۲۰ - ۱۰۳	HomePage: https://jphilosophy.um.ac.ir/
شاپا چاپی ۲۰۰۸-۹۱۱۲	شاپا الکترونیکی ۲۵۳۸-۴۱۷۱
تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۲/۱۷	تاریخ بازنگری: ۱۴۰۰/۰۸/۱۶
نوع مقاله: پژوهشی	DOI: https://dx.doi.org/10.22067/epk.2022.67737.1001

بررسی و نقد گزارش تصریحی ملاصدرا از دیدگاه فارابی در مسئله تشخیص

دکتر سید رضا مؤذن

دانش آموخته دکتری حکمت متعالیه، دانشگاه اصفهان (نویسنده مسئول)

Email: <mailto:s.rmoazzen@yahoo.com>

دکتر جعفر شائفی

دانشیار دانشگاه اصفهان

چکیده

این که چه چیز شخص را آن می‌کند که هست، سؤالی است که ریشه در گذشته دور دارد و اندیشمندان بزرگی برای یافتن هویت و واقعیت اشیاء آن را کاویده‌اند. ملاصدرا شیرازی یکی از اینان است. وی مبتکر یا مدافع سرسخت نظریه اصالت وجود در مقابل اصالت ماهیت است و معتقد است تشخیص شی به نحوه وجود آن است. وی به دو گونه، نظریه تشخیص خود را به فارابی نسبت داده است: اول به صورت نقل رأی از فارابی و دوم به صورت گزارش تصریحی. ملاصدرا در هشت کتاب اسفار، شرح هدایه اثیری، رسائل تسعه و حاشیه بر الهیات شفاء، مبدأ و معاد، رساله تشخیص، رساله اللمیة، رساله اتصاف الماهیه بالوجود این انتساب را تأکید کرده است، اما با وجود این، سندی برای این انتساب نقل نمی‌کند. این نوشتار با بررسی اسناد، استناد تصریحی ملاصدرا را بر دایره محک قرار داده است و با به میان آوردن سه شاهد شامل بررسی بعضی دیگر از استنادات صدرا، بررسی این حکم در آرای صریح فارابی و نیز بررسی این نظریه بر پایه قاعده شناخت سلف در پرتو خلف، انتساب این دیدگاه را به معلم ثانی مورد تردید قرار می‌دهد و نشان می‌دهد که ملاصدرا تا پیش از خود در این قول منفرد است. این نوشتار به توصیف اکتفا نمی‌کند و در پرتو یک قانون کلی، تبیین ارائه می‌دهد که چرا چنین استناد نامعتبری واقع شده است.

واژگان کلیدی: تعین، تشخیص، عوارض وجود، وجود، فارابی، ملاصدرا.

مقدمه

در ادبیات فلسفی پس از ملاصدرا، انتساب نظریه «تشخیص شیء به نحوه وجود» به فارابی، امری متداول است (به عنوان نمونه، نک: سبزواری، ۲۲۴/۴؛ طباطبایی، *بدایة الحکمة*، ۸۴؛ همو، *نهایة الحکمة*، ۷۶؛ مصباح یزدی، ۲۷۴/۱) اما آیا این احتمال وجود دارد که فارابی صریحاً چنین دیدگاهی نداشته باشد؟ این نوشتار نشان می‌دهد چنین احتمالی قوی است.

تشخیص عبارت است از این که هر چیز با قطع نظر از جهات مشترکی که ممکن است با چیزهای دیگر داشته باشد، به عنوان یک شخص از غیر خود متمایز، و صدق و انطباق آن بر غیر محال می‌باشد (فارابی، *التعلیقات*، ۱۴۳؛ ابن سینا، *التعلیقات*، ۳۲۷؛ صدرالمتألهین، *اسفار*، ۸/۲).

افلاطون ماده اولیه را، که موجودات محسوس از آن ساخته شده‌اند، بدون نظم و صورت در نظر می‌گیرد. این مثل هستند که به این ماده بدون نظم، شکل و صورت می‌بخشند، به این ترتیب صانع با تکثیر مثل بر ماده بی‌شکل و بی‌نظم، جهان منظم را می‌سازد. بدین سان می‌توان گفت که نزد افلاطون، صورت عامل فردیت و هویت موجودات است (نک: کاپلستون، ۴۲).

ارسطو نخستین کسی است که درباره اصل و عامل تشخیص (= تفرد) به روشنی به بررسی و اظهار نظر پرداخته است (ارسطو، *کتاب پنجم (دلتا)*، فصل ششم، هفتم). فلوطین کثرت را در موجودات بر اساس صورت می‌داند. بدین معنی که هر موجود در عالم مثل صورت خاص خود را دارد و این صورت باعث اختلاف بین آنها می‌شود. بنابراین، افراد انسان تنها از لحاظ ماده با یکدیگر متفاوت نیستند، بلکه از لحاظ خصوصیات صوری نیز با یکدیگر فرق دارند (فلوطین، ۷۵۱/۲-۷۵۴).

فیلسوفان مسیحی با دغدغه‌ای که برآمده از اندیشه کلامی‌شان بوده است به این مسئله پرداخته‌اند. تلاش آن‌ها در این جهت بوده است که روشن کنند چگونه خدای واحد متشخص در عین حال سه چیز می‌تواند باشد؟ و چگونه وحدت در کنار کثرت (تثلیث) قابل جمع است؟ از جمله این فیلسوفان می‌توان به بشیوس اشاره کرد. او را آخرین فیلسوف دوران روم قدیم و اولین فیلسوف قرون وسطی می‌شمارند؛ وی در رساله خود در باب تثلیث به این مسئله پرداخته است (نک: ایلخانی، ۲۵).

در فلسفه اسلامی بحث درباره تشخیص از مباحث امور عامه (الهیات بالمعنی الاعم) است که معمولاً در بخش مربوط به احکام ماهیت از آن سخن به میان آمده است. نقطه تمرکز فیلسوفان مسلمان در بحث تشخیص - بر خلاف فیلسوفان مسیحی - بحث توحید و تثلیث نبوده است و از همین رو، مواجهه آنان با بحث تشخیص مواجهه‌ای فلسفی - منطقی است، تا کلامی.

فارابی به روشنی مسأله تشخیص را در کتاب *تعلیقات* خود ذکر کرده است. وی در تعلیقه‌های:

(۹۷، ۹۶، ۹۵، ۹۱، ۶۲، ۶۱) به بحث تشخیص و نیز تخصص پرداخته است. ابن سینا در کتاب *تعلیقات* معتقد است زمان و وضع دو عرض و عامل تشخیص موجوداتند، یعنی این دو عرض به شیء، ویژگی ای می دهند که شیء از غیر خود متمایز می شود (ابن سینا، *التعلیقات*، ۱۰۷). ابن سینا بیشتر مباحث خود پیرامون مبحث تشخیص را در سه کتاب *تعلیقات*، *مباحثات و الهیات شفاء* آورده است. وی در این سه کتاب تأکید کرده است که تشخیص شیء به دو مقوله زمان و این است و این دو نیز تشخیص خود را از مقوله وضع می گیرند. در بخش بررسی قاعده شناخت سلف در پرتو خلف به دیدگاه ابن سینا به نحو مبسوطتری خواهیم پرداخت.

ملاصدرا در سایه دیدگاه اصلی خود که اصالت وجود است معتقد است: نحوه وجود یک شیء است که چنین ویژگی به شیء می دهد (صدر المتألهین، *الشواهد الربوبیه*، ۱۵۰) ملاصدرا، فارابی را نیز در این رأی همراه خود می داند. وی در موارد متعددی این انتساب را تأیید و بر آن تأکید کرده و معتقد است: نظریه تشخیص به وجود، در ذهن فارابی متولد شده است و ریشه در افکار او دارد (به عنوان نمونه، صدر المتألهین، *اسفار*، ۳۱۸/۲). فارابی جایگاه مهمی در میان فیلسوفان مسلمان دارد و آراء وی مورد اهتمام است. اضافه شدن فارابی به صف بندی موافقان و مخالفان یک نظر، مهم جلوه می کند. پیوستن فارابی به موافقان نظریه تشخیص به نحوه وجود، می تواند تقویتی برای دیدگاه ملاصدرا به شمار آید. استاد مصباح یزدی این تقویت را پذیرفته است و معتقد است دیدگاه فارابی سرآغاز قول به اصالت وجود است (مصباح یزدی، ۱/ ۲۷۴).

پیشینه پژوهش

در مجله حکمت معاصر مقاله ای با عنوان «فارابی و مساوقت وجود و تشخیص؛ بازتأملی در اسناد ملاصدرا» (پور نامدار و عظیمی، ۶۱-۸۰) چاپ شده است که با مسأله این پژوهش دغدغه مشترکی دارد، اما به دلایل ذیل پژوهش دیگری ضروری به نظر می آید:

در مقاله فوق الذکر دو اشکال عمده به انتساب دیدگاه ملاصدرا به فارابی وارد آمده است:

اول آن که اصطلاح تشخیص، و نه مسأله تشخیص، در هیچ یک از آثار فارابی نیامده است و وی از این اصطلاح نمی توانسته استفاده کند، زیرا در پیش و پس از فارابی تا ابن سینا به کارگیری اصطلاح تشخیص برای بیان مقصود فلسفی و پرسش از آن که هر چیز را چه چیز آن کرده است که هست، استفاده نشده است؛

دوم: کتاب *تعلیقات* که تنها موضع پرداختن فارابی به تشخیص است از لحاظ سندی ضعیف و انتساب آن به فارابی مورد تردید است.

این مقاله وارد بحث محتوایی نشده است و مباحث بر محور عدم امکان به کارگیری واژه و نیز عدم صحت انتساب کتاب تعلیقات به فارابی می چرخد.

در پاسخ به این دو اشکال عمده باید گفت نقش فارابی در اندیشه فلسفی نباید فراموش شود. وی فردی پیش‌رو است و نقش اصطلاح‌سازی نیز داشته است. وی برای اصطلاح‌سازی دوره‌های پیشرفته ادبیات عرب را نزد ابن میرد، نحوی معروف، گذرانده و اصطلاحاتی را نیز وضع کرده است (نک: حکمت، ۹۷). بنابراین، جستجوی اصطلاح تشخیص پیش و پس از معلم ثانی نمی‌تواند به تنهایی دلیل کافی بر این باشد که چون در قرن زیست فارابی این اصطلاح سابقه ندارد، پس فارابی نمی‌توانسته این اصطلاح را وضع کرده باشد. در مورد کتاب نیز باید توجه داشت هر کتابی بر محور یک مسأله که نویسنده با آن مواجه است، شکل می‌گیرد. به عنوان نمونه، فارابی در کتاب *الجمع بین رایى الحکیمین* اساساً با بحث تشخیص مواجه نیست تا به اظهار نظر پیرامون آن بپردازد. اما کتاب *تعلیقات* از جهت وسعت مباحث پرداخته شده، کتاب مغتنمی است. این کتاب به صورت تعلیقه‌های کوتاه نوشته شده است و در آن جا از مباحث مقدماتی و پیرایه‌هایی که یک کتاب تالیفی معمولاً باید به آن بپردازد، خبری نیست و فارابی به صورت واضح درباره مسائل متعدد اظهار نظر کرده است از این جهت، این کتاب ظرفیت پرداختن به مباحث متعدد و نیز اصطلاح‌سازی متعدد را داراست.

در مورد صحت انتساب این کتاب آن گونه که پسان خواهد آمد دست‌کم از دید ملاصدرا این کتاب به عنوان کتاب فارابی مورد تأیید است. فیلسوفان سلف از جمله لوکری (فارابی، *التعلیقات*، دوازده) و میرداماد (میرداماد، *القبسات*، ۱۷۸) نیز آن را به عنوان کتاب فارابی می‌شناسانند. بر اساس این نوشتار - آن گونه که خواهد آمد - اگر بپذیریم که اصطلاح تشخیص از فارابی بوده باشد و نیز از منظر ملاصدرا به کتاب *تعلیقات* بنگریم و بپذیریم که کتاب *تعلیقات* از فارابی است - با وجود این، نمی‌توان انتساب نظریه تشخیص ملاصدرا را به فارابی پذیرفت. بر این اساس، این نوشتار راه جدید و مسیر دیگری را غیر از مقاله سلف خود در گره‌گشایی و رصد اطلاعات پیرامون دیدگاه فلسفی فارابی و ملاصدرا پیموده است و مقاله پیشین جایگزین آن نمی‌تواند باشد.

در این نوشتار ابتدا گزارش صدرا مورد بررسی قرار می‌گیرد تا روشن شود دقیقاً چه چیز را ملاصدرا به فارابی نسبت داده است؛ سپس به بررسی انتقادی و سنجش گزارش ملاصدرا می‌پردازد و در سه مرحله نشان می‌دهد که این انتساب مورد تردید است.

۱. گزارش ملاصدرا از دیدگاه فارابی

ملاصدرا در هشت کتاب خود از میان چهل کتاب مورد بررسی به مسأله پژوهش توجه نشان داده

است. تفصیل مطلب بدین نحو است: ملاصدرا در آثار خود به دو گونه دیدگاه فارابی در زمینه تشخیص را نقل کرده است: اول در شش کتاب *اللمیه فی اختصاص الفلک بموضع معین* (صدرالمتألهین، مجموعه رسائل، ۳۶۶)، *رسالة فی الشخص* (همان، ۱۲۰)، *رسالة الإیتصاف الماهیه بالوجود* (همان، ۱۱۵)، *الشواهد الربوبیه* (۴۱)، *شرح الهدایة الأثریه* (۴۸)، *شرح و تعلیقه صدرالمتألهین بر الهیات شفا* (همو، ۹۱۸/۲) با عبارات «ذهب فارابی إلى»، «أفاد»، «مذهب المحققین کالفارابی» از معلم ثانی، نقل رأی کرده است. دوم: در کتابهای *اسفار* (همو، ۱۲۴/۱) و *مبدأ و معاد* (همو، ۴۶/۱) با عبارت «صرح» دیدگاه خود را به فارابی نسبت داده است. در لغت، واژه «تصریح» آن گاه که برای گفتار به کار رود به معنای آشکار و آن چه که بدون تأویل است، استعمال می شود (الفیومی، ۳۳۷/۱).

۳۴ عنوان کتاب دیگر ملاصدرا مورد بررسی قرار گرفت که به دلیل اجتناب از اطناب گزارش نگردید. او در *اسفار* مدعی است که فارابی به گزاره «تشخص شیء به وجود آن است» تصریح کرده است (صدرالمتألهین، *اسفار*، ۱۰۴/۱). وی در کتاب *مبدأ و معاد* چنین ادعایی را تکرار کرده است. صدرا در *اسفار* چنین می گوید: «أن تشخص الشيء في الحقيقة نحو وجوده كما هو رأي أهل الحق المصرح به في كلام أبي نصر الفارابي» (صدرالمتألهین، *اسفار*، ۱۲۴/۱). وی در کتاب *مبدأ و معاد* می گوید: «أن تشخص كل شيء عبارة عن نحو وجوده الخاص به مجرداً كان أو مادياً كما حققه المحققون ويستفاد من مؤلفات الحكماء و صرح به المعلم الثاني و غيره من العظماء» (همو، *المبدأ و المعاد*، ۶۴۳/۲).

ما برای آن که سندی برای ادعای گزارش تصریحی صدرا بیابیم دو گونه عمل کرده ایم؛ ابتدا کلمات خود او را بررسی کرده ایم که آیا سندی برای گفته خود ذکر کرده است؟ و اگر نکرده است (که این گونه است) صدرا چگونه فارابی را می شناسد؟ فارابی شناسی او از خلال کدام یک از نوشته های فارابی شکل گرفته است؟ هر مورد را جزء به جزء بررسی خواهیم کرد تا سندی برای ادعای صدرا به دست آید. دوم این که بدون در نظر گرفتن دیدگاه ملاصدرا در این زمینه، گزاره «تشخص به نحوه وجود است» را به اندیشه های فارابی ارجاع دهیم تا صحت و سقم آن را با محک آثار خود فارابی مورد ارزیابی و سنجش قرار دهیم.

در گام اول یافتیم که صدرا در *اسفار* ۲۴ بار از فارابی نقل رأی و نقل قول کرده است. که از این تعداد ۱۳ بار نقل رأی و ۱۱ بار نقل قول مستقیم از او داشته است. آدرس نقل قول های مستقیم او به این شرح است: (صدرالمتألهین، *اسفار*، ۲۳۳/۱؛ ۴۵/۲ و ۳۰۰؛ ۴۵۵/۳؛ ۳۴/۶، ۵۷، ۱۱۱، ۱۱۵، ۲۲۵، ۴۰۶). ملاصدرا در *اسفار* از دو کتاب فارابی ۱) *الجمع بین رأی الحکیمین* (صدرالمتألهین، *اسفار*، ۲۲۵/۶ و ۲) *فصوص الحکم* (همان، ۴۰۶/۶) نام برده است. نقل قول های صحیح او که آدرسی برای آن ها ذکر نکرده

است نیز در همین دو کتاب می‌باشد. به نظر می‌رسد که این دو کتاب فارابی مورد اهتمام ملاصدرا بوده است و وی، فارابی را از خلال این دو کتاب شناخته است. پیش از ملاصدرا استادش - میرداماد - که دقت تحسین‌برانگیزی در نقل قول‌ها دارد و هر کجا که از فارابی نقل رأی و قولی کرده، منبع آن را نیز ذکر کرده است، تنها از سه کتاب جمع بین رأی الحکیمین و فصوص الحکم و تعلیقات نام برده است (به عنوان نمونه، میرداماد، القیسات، ۲۰، ۲۷، ۹۹).

ملاصدرا - همان‌گونه که اشاره شد - مدعی است فارابی به گزاره «تشخص به نحوه وجود است» تصریح دارد؛ او می‌گوید: «ان تشخص الشئ نحو وجوده كما هو رأی اهل الحق المصرح به فی کلام ابی نصر الفارابی» (صدرالمتألهین، اسفار، ۱/۱۲۴). این عبارت نشان می‌دهد که این گزاره کلامی تضمینی یا التزامی نیست که برداشت شده از مفهوم عبارت فارابی باشد، بلکه از دید صدرا، فارابی به آن تصریح کرده و به شفافیت آن را بیان کرده است؛ به بیانی، عبارت صدرا می‌رساند که فارابی کلامی دارد که به دلالت مطابقی نشان می‌دهد تشخص به نحوه وجود است. این‌گونه عبارت‌پردازی که ملاصدرا در موارد متعدد - چنان‌که گزارش شد - پرداخته است، نشان می‌دهد تصریحات فارابی مورد اهتمام صدرا است و وی به گفته‌های تصریحی فارابی که دلالت تطابقی بر بحث تشخص داشته باشد، اهمیت می‌دهد.

بررسی جزء به جزء دو کتاب یاد شده که صدرا از خلال آن فارابی‌شناسی کرده است و نیز کتاب‌های دیگر فارابی همچون الحروف، الفاظ المستعمله فی المنطق، الفصول المنتزعه، آراء اهل المدینه، تعلیقات، نتایجی کاملاً متفاوت از آن‌چه صدرا از فارابی گزارش کرده است، بدست می‌دهند.

۲. نقد گزارش ملاصدرا

سه شاهد ذیل نشان می‌دهد گزارش تصریحی در دو کتاب اسفار و مبدأ و معاد ملاصدرا از فارابی نادرست است و گزارش غیرمستقیم وی نیز با ابهام مواجه است.

۲-۱- شاهد اول: نادرستی گزارش در موارد دیگر

مواردی که در ذیل مشخص شده‌اند نشان می‌دهند در موارد دیگری به غیر از مسأله تشخیص گزارش نادرستی در آثار ملاصدرا وجود دارد:

۱) ملاصدرا در دو بخش از اسفار به ابونصر فارابی چنین نسبت می‌دهد: «قال المعلم الثانی ابونصر الفارابی فی مختصر له یسمی بفصوص الحکمه «لو حصل سلسلة الوجود بلا وجوب لزوم اما ایجاد الشئ نفسه و ذلک فاحش و اما صحة عدمه بنفسه و هو افحش»» (صدرالمتألهین، اسفار، ۱/۲۳۳؛ همان، ۳۴/۶). علامه حسن‌زاده آملی در کتاب نصوص الحکم بر فصوص الحکم چنین می‌نویسد: «عبارت لو

حاصل الوجود در هیچ یک از نسخ مخطوط و مطبوع و مشروح و مترجم فصوص/الحکم فارابی که در تصرف داریم، وجود ندارد» (حسن‌زاده آملی، ۲۶). جعفر آل یاسین محقق کتاب فصوص که به شش نسخه خطی برای تصحیح فصوص مراجعه کرده است، در مورد عبارت: «لو حصل سلسلة الوجود» می‌نویسد: «لم أعثر على هذا النص في نسخ الفصوص» (فارابی، فصوص/الحکم، ۱۰۷). استاد احمد احمدی نیز که تصحیح و تحقیق جلد شش/سفار را انجام داده است برخلاف رویه معمول خود سندی برای این کلام ذکر نمی‌کند. به نظر نگارنده، ایشان نیز مأخذی برای آن نیافته است. ما نیز در بررسی‌های خود این نص را در فصوص نیافتیم. وجود نسخه‌های خطی از کتاب فصوص که تاریخ کتابت آن‌ها قبل از کتابت سفار است نیز احتمال وجود نسخه منحصر به فردی را که نزد ملاصدرا بوده باشد بسیار کم‌رنگ می‌کند.

۲) ملاصدرا می‌نویسد: «قال ابونصر الفارابی (ان الله) وجود كلّه، وجوب كلّه، علم كلّه، قدرة كلّه، حياة كلّه» (صدرالماتلهین، سفار، ۱۱۱/۶).

در این جا نیز استاد احمد احمدی بر خلاف رویه معمول خود در تصحیح یک اثر و روند مصوب ناشر، سندی برای این قول ذکر نمی‌کند (همان). ما نیز در بررسی کتاب‌های فصوص، تعلیقات، آراء اهل المدینه، فصول منتزعه، کتاب الحروف، شرح فصوص غازی، منطقیات فارابی، احصاء العلوم، الفاظ المستعمله فی المنطق این جملات را نیافتیم.

۳) ملاصدرا می‌نویسد: «فصفاته الجمالیة كلها عين ذاتها و اليه الاشارة بقول الشيخ ابی نصر الفارابی: «يجب ان يكون في الوجود وجود بالذات، وفي العلم علم بالذات وفي القدرة قدرة بالذات وفي الارادة ارادة بالذات، حتى تكون هذه الامور في غيره لا بالذات» (همان، ۱۱۵/۶). استاد احمد احمدی می‌گوید: «در فصوص، تحصیل، سیاست مدنی، جمع بین رأیین و فصول این عبارت را نیافتیم» (همان). بررسی ما نیز این گفته استاد را تأیید می‌کند. هر چند ایشان می‌گوید: «این قول قریب المأخذ به عبارتی است که در ص ۵۱ تعلیقات آمده است» (همان)، به گمان راقمان این سطور - به دلیلی که خواهد آمد - احتمالاً کتاب تعلیقات یا در دسترس صدرا نبوده و یا به آن برای شناخت آراء تصریحی فارابی در مسأله تشخیص مراجعه نکرده است. بنابراین، بعید است که از این کتاب مطلبی را نقل کرده باشد. ضمن آن‌که عبارت ملاصدرا دالّ بر نقل قول مستقیم از فارابی است نه ایصال مفهوم عبارت، تا قریب المأخذ بودن مصحح آن باشد.

۴) در جلد ۲/سفار صدرا چنین می‌نویسد: «وقال المعلم الثاني في كتاب الجمع بين رأیی افلاطون و ارسطو: «انه اشارة الى أن للموجودات صوراً في علم الله باقية لا تتبدل ولا تتغير» (صدرالماتلهین، سفار، ۴۸/۲). این عبارت نیز در کتاب/الجمع وجود ندارد. هر چند این مفهوم را می‌توان با تکلف در صفحات

۱۰۵ تا ۱۰۷ کتاب/الجمع متضمن دانست. استاد مقصود محمدی در تصحیح و تحقیق خود بر این جلد از /سفار، صفحات ۱۰۵ تا ۱۱۰ را برای این نقل قول، آدرس داده است. اما ظهور این عبارت ملاصدرا که می‌گوید: «قال المعلم الثاني...» در نقل قول است نه نقل رأی.

برای اطمینان‌یابی از آن که ملاصدرا در انتساب اقوال به افراد گاه ناقص و نادرست گزارش‌گری کرده است می‌توان گزارش وی را از دیدگاه‌های ابن‌سینا را نیز بازبینی و ارزیابی کرد. در چهار مورد، عباراتی که صدرا از آن‌ها به عنوان سخن صریح ابن‌سینا در تعلیقات یاد می‌کند، جز در آثار خود صدرا دیده نمی‌شود، عبارت است از:

یک: «قال أيضاً في التعليقات إذا سئل هل الوجود موجود أو ليس بموجود فالجواب أنه موجود بمعنى أن الوجود حقيقته أنه موجود فإن الوجود هو الموجودية» (همان، ۵۰/۱)؛

دو: و قال أيضاً في التعليقات «إذا سئل: هل الوجود موجود؟ فالجواب أنه موجود بمعنى أن الوجود حقيقته أنه موجود. فإن الوجود هو الموجودية» (همو، مشاعر، ۲۲)؛

سه: «نص على هذا الشيخ الرئيس في التعليقات حيث قال وجود الأعراض في أنفسها هو وجودها في موضوعاتها سوى أن العرض الذي هو الوجود لما كان مخالفاً لها لحاجتها إلى الوجود حتى تكون موجودة و استغناء الوجود عن الوجود حتى يكون موجوداً لم يصح أن يقال إن وجوده في موضوعه هو وجوده في نفسه بمعنى أن للوجود وجوداً» (همو، /سفار، ۵۶/۱).

و نیز در کتاب/المشاعر می‌نویسد: «قال الشيخ الرئيس في التعليقات «وجود الأعراض في أنفسها وجوداتها لموضوعاتها، سوى أن العرض الذي هو الوجود، لما كان مخالفاً لها لحاجتها الى الموضوع حتى يصير موجوداً، و استغنى الوجود عن الوجود حتى يكون موجوداً، لم يصح أن يقال أن وجوده في موضوعه هو وجوده في نفسه، بمعنى أن للوجود وجوداً، كما يكون للبياض وجود، بل بمعنى أن وجوده في موضوعه نفس وجود موضوعه، و غيره من الأعراض وجوده في موضوعه وجود ذلك الغير» (همو، مشاعر، ۳۴)؛ مطالب فوق در کتاب/الشواهد الربوبية نیز آمده است (همو، الشواهد الربوبية، ۱۷-۱۸).

چهار: «و لما صرح الشيخ أيضاً في التعليقات و غيرها بأن كل صورة تحدث من الصورة الطبيعية يحصل معها مقدار آخر و امتدادات أخرى فيحصل معها اتصال جوهرى آخر» (همو، /سفار، ۱۸۲/۵؛ نیز نک: همو، شرح الهداية، ۷۲)؛

پنج: «ما ذكره في موضوع آخر من التعليقات و هو قوله فالوجود الذي للجسم هو موجودية الجسم - لا كحال البياض و الجسم في كونه أبيض لأن الأبيض لا يكفى فيه البياض و الجسم» (همو، تعلیقه بر الهیات شفاء، ۱۷؛ همو، مشاعر، ۳۴؛ همو، شرح الهداية، ۲۸۶؛ همو، /سفار، ۵۷/۱).

در برخی موارد عبارتی که صدرا تصریح کرده که ابن سینا در *تعلیقات* چنین گفته است حتی با مطلبی که در *تعلیقات* آمده است ناسازگار می نماید: «اختار فی *التعلیقات* الشق الثانی حیث قال إذا قلنا واجب الوجود موجود فهو لفظ مجاز معناه أنه بحت وجود و صحفوه بأنه يجب وجوده و هو سهو» (همو، *اسفار*، ۱۳۲/۱)؛ در صورتی که ابن سینا در تعلیقه ۹۶۹ می گوید: «وجوب الوجود بذاته، وإن كانت صیغته صیغة المركب، فلیس هو مرکباً، بل هو شرح معنی لا اسم له عندنا، و هو أنه يجب وجوده، لأن ما يجب وجوده فحقیقته أنه يجب وجوده بذاته، لا شيء عرض له وجوب الوجود» (ابن سینا، *التعلیقات*، ۵۵۲). مشکل بتوان پنداشت که این نقل قول های ملاصدرا مستند به نسخه ای منحصر به فرد از لحاظ محتوا از کتاب *تعلیقات* بوده باشد که کهن تر یا کامل تر از نسخه ایاصوفیه به تاریخ کتابت ۵۲۱ ق^۱ است، به گونه ای که مطالب این نسخه فرضی صدرا در دست پیشینان نبوده باشد.

۲-۲- شاهد دوم: تصریح به قول مخالف

شایسته ترین نقد این گزاره که «فارابی تصریح دارد که تشخص همان نحوه وجود شیء است» بررسی رأی فارابی از طریق مراجعه مستقیم به کتاب های خود اوست. آیا فارابی درباره تشخص نظر صریحی در کتاب هایش ابراز کرده است یا خیر؟ پاسخ این پرسش مثبت است. وی به شکل کاملاً صریح در این مسأله ابراز رأی و نظر کرده است. وی در کتاب *تعلیقات* چنین می گوید: «التشخص» هو أن يكون للمتخصّص معانٍ لا يشاركه فيها غيره؛ و تلك المعانی هي الوضع و الأین و الزمان. فأما سائر الصفات و اللوازم، ففيها شركة، كالسواد و البياض» (فارابی، *التعلیقات*، ۲۹ [تعلیقه ۶۲]).

در این تعلیقه ضمن تعریف تشخص نشان می دهد که تشخص به وسیله وضع و این و زمان به دست می آید. این رأی را ملاصدرا قول رقیب خود می داند. ملاصدرا دو دسته نظر را در *اسفار* در مقابل رأی خود می آورد: الف) دسته ای که آن ها را قابل ارجاع به قول خود می داند؛ ب) دسته ای که آن ها را قابل ارجاع به قول خود نمی داند و لذا دست به تأویل آنها می زند (صدرالمتألهین، *اسفار*، ۸/۲-۱۲). رأیی که در تعلیقه ۶۲ کتاب فارابی آمده است از دسته آرائی است که قابل ارجاع به نظر صدرا نمی باشد و لذا او چنین رأیی را تأویل می کند (همان، ۱۰/۲؛ همو، *مجموعه رسائل فلسفی ملاصدرا*، ۳۱۲). وی در کتاب *شواهد الربوبیه* این رأی را که در تعلیقه ۶۲ آمده است، غیر سدید دانسته است (همو، *الشواهد الربوبیه*، ۱۱۶). فارابی در تعلیقه ۹۵ نیز موضع خود را در قبال تشخص کاملاً روشن بیان کرده است: «الصفات كلها

۱. این نسخه توسط سید حسین موسویان تحقیق شده و در انتشارات انجمن حکمت ایران به چاپ رسیده است.

تقع فيها الشركة الا الوضع و الزمان و «التشخص» بهما فقط» (فارابی، *التعليقات*، ۴۳). با وجود اظهار نظر مستقیم فارابی که می‌گوید تشخیص تنها با وضع و زمان حاصل می‌شود، چرا ملاصدرا نظر فارابی را به گونه دیگری گزارش کرده است؟

این احتمال وجود دارد که ملاصدرا کتاب *تعلیقات* فارابی را به عنوان کتاب فارابی نمی‌شناخته است، بلکه آن را صرفاً کتاب ابن‌سینا می‌دانسته است و لذا در مسئله تشخیص به آن مراجعه نکرده و در نتیجه، گزارش ناقص و حتی نادرستی از دیدگاه صریح فارابی داده است.

نگارندگان این سطور موافق آن هستند که ملاصدرا در مسئله تشخیص به کتاب *تعلیقات* مراجعه نکرده است، اما با این جمله که این کتاب را جزء کتاب‌های فارابی نمی‌شناسد، به این دلیل مخالف‌اند: میرداماد یکی از دو استاد شناخته شده ملاصدرا می‌باشد (صدرالمآلهین، *سفار*، ۴۷/۲)؛ ملاصدرا در کتاب *سفار* بارها عبارت‌های استاد خود را آورده و آن‌ها را مورد بررسی قرار داده است. کتاب *قبسات* از جمله کتاب‌هایی است که او به آن مراجعه و نقل قول کرده است (همان: ۴۷/۲). در ۴ نامه‌ای که از ملاصدرا به میرداماد در مجموعه *مصنفات میرداماد* چاپ شده است رابطه این دو از استاد و شاگردی فراتر است و بلکه رابطه این دو یادآور نقش شمس برای مولانا جلال الدین رومی است (میرداماد، *مصنفات میرداماد*، ۳۶-۴۰ مقدمه). میرداماد را معلم ثالث خوانده‌اند. وی در ۱۸ مورد از فارابی با عباراتی همچون «شریکنا فی التعلیم» در دو کتاب *جذوات* و *مواقیت* و همچنین *قبسات* نام برده است. در تمامی موارد، نقل قول‌های او با نسخه‌های موجود مطابقت دارد. آدرس‌های این موارد به شرح ذیل است: (میرداماد، *جذوات*، ۶۵ و ۸۶؛ همو: *القبسات*، ۲۰، ۲۷، ۳۰، ۳۴، ۷۷، ۹۹، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۸۷، ۱۹۲، ۲۷۴، ۲۷۶، ۳۴۲، ۴۱۳، ۴۴۷). میرداماد در *افق المبیین* ۳ مورد و *نبراس الضیاء* ۱ مورد از فارابی نام برده است. در موارد فوق میرداماد در ۴ مورد در کتاب *افق مبیین* از *تعلیقات* فارابی نام برده است. اسناد این یاد کردن بدین شرح است: ص ۹۹، ۱۷۸، ۱۹۲ و ۴۴۷. به عنوان نمونه، در ص ۱۷۸ *قبسات* می‌گوید: «وقال فی التعليقات (ابن‌سینا)، احتذاء لعبارة شریکنا التعلیمی فی تعلیقاته...». نتیجه آن‌که درست است که ملاصدرا از کتاب *تعلیقات* در هیچ‌یک از آثار متعدد خود نام نبرده و صرفاً از دو کتاب *الجمع بین رأیی الحکیمین* و *فصوص الحکم* نام برده است، اما اسناد فوق نشان می‌دهند وی این کتاب را (*تعلیقات*) به عنوان کتاب فارابی می‌شناخته است؛ شاهد این ادعا، اسنادی است که پیش از این در آثار میرداماد بررسی گردید. موقعیت ممتاز میرداماد نزد ملاصدرا و ارجاع مکرر به گفته‌های استاد در آثارش است، این گمان را که ملاصدرا کتابی به نام *تعلیقات* را از فارابی نمی‌شناسد کاملاً مردود می‌سازد. میرداماد - طبق اسناد فوق - در کتاب‌های خود از کتاب *تعلیقات* فارابی نام برده است.

با توجه به نظرات صریح فارابی در زمینه تشخیص در این کتاب و عدم نقل و بررسی آن توسط صدرا و انتساب نظر رقیب آن به فارابی، این پرسش هم چنان برای نگارندگان باقی مانده است که چرا ملاصدرا در مسئله تشخیص به دیدگاه صریح فارابی در این کتاب (تعلیقات) توجه نکرده و آن را مورد نقد و بررسی قرار نداده است؟ آیا ممکن است این امر از شتابزدگی علمی نشأت گرفته باشد؟

۲-۳- شاهد سوم: قاعده شناخت سلف در پرتو خلف

برای آن که مشخص شود دیدگاه فارابی در مسأله تشخیص چیست و آیا آن چه ملاصدرا از فارابی گزارش کرده درست است یا خیر، می توان از اصل روش شناختی «شناخت سلف در پرتو خلف» مدد گرفت. در این روش محقق، آیندگان را ابزاری می کند که در پرتو آن شناخت گذشتگان حاصل آید. این قاعده مبتنی بر آینه نگاری تاریخ است (نک: قراملکی، ۲۶۷). تفصیل مطلب بدین شرح است:

ابن سینا ارادت ویژه ای به فارابی داشته است. یکی از شواهد این ادعا داستان معروفی است که ابن سینا از فلسفه خوانی ناامید شده و با خواندن کتاب فارابی این مسیر را روشن یافته است (ابن سینا، منطق مشرقیین، جیم [مقدمه]، به نقل از ابن اصیبعه، ابن خلکان و قفطی). این داستان نشان می دهد که ابن سینا خود را وام دار فارابی می دانسته است؛ حال پرسش ما این است ابن سینایی که ۶۴۰ سال نزدیکتر از ملاصدرا به فارابی است (فارابی ۲۵۸-۳۳۹ ق. ابن سینا ۳۷۰-۴۲۸ ق؛ ملاصدرا ۹۷۹-۱۰۵۰ ه. ق؛ نک: شریف، ۶۳۹/۱ و ۶۸۳)، تنها ۳۱ سال بین تولد ابن سینا و وفات فارابی فاصله است و نیز دغدغه دانستن اندیشه های فارابی را دارد، وزیر است و می تواند کتاب ها را تهیه کند در بحث تشخیص نظریه ای را می پروراند که ملاصدرا آن را نظریه رقیب خود می شمارد، در عین حال، هیچ گاه همانند نظریه ملاصدرا را به فارابی نسبت نداده، بلکه خلاف آن را پذیرفته است (ابن سینا، تعلیقات، ۱۴۵). ابن سینا تشخیص را مشارکت نداشتن متشخص در صفات معنا می کند: «التشخص هو أن يتخصص الشيء بصفة لا تقع فيها شركة مثله في الوجود: تشخص أن است که شیء مختص به صفتی گردد که در وجود برای او شریکی در این صفت نباشد [مشارک و مثل نداشته باشد] (همان).

در دید او تشخص خداوند با خود ماهیت موجودش است. تشخص بسائط همچون عقول (و نیز اعراض بسیط) لازمه ذاتشان است و تشخص دیگر موجودات به وسیله عرض مفارق می باشد. عبارت وی چنین است: «معنای تشخص آن است که متشخص با غیر خودش در آنچه به وسیله آن متشخص شده است، شرکت نداشته باشد. بنابراین، واجب تعالی، به ذات خود متشخص است؛ زیرا در حقیقت ذات خود مشارک ندارد و عقل به لوازم ذات خودش تشخص دارد» (همان؛ نیز همان، ۱۶۸). در جای دیگر گفته است: «تشخص از طریق عرض مفارق ایجاد می شود» (همو، المباحثات، ۵۹). او مشخصات را غیر از

مقومات می‌داند، زیرا اگر مثلاً، حیوانیت انسان نابود شود، دیگر انسان نخواهد بود، اما اگر مشخصات انسان از بین برود، انسان هنوز انسان است (همو، *التعلیقات*، ۱۳۳). ابن‌سینا در *مباحثات* بحث نسبتاً مشروحی دربارهٔ عامل تشخیص آورده است و می‌گوید اولاً عامل تشخیص نمی‌تواند عامل تقوّم باشد (همو، *المباحثات*، ۱۸۱)، ثانیاً عرض لازم ماهیت، عامل تشخیص نیست، بلکه عرض مفارق شیء عامل این امر است (همان). او در همین کتاب نسبت تحیزیّه را عامل تشخیص قرار می‌دهد (همان، ۳۳۸).

وضع و زمان نیز در جای دیگر به عنوان عوامل تشخیص معرفی شده است: «التشخص هو أن يكون للمتخصص معان لا يشاركه فيه غيره و تلك المعاني هي الوضع و الزمان، فأما سائر الصفات و اللوازم ففيها شركة كالسواد و البياض: تشخص آن است که متشخص دارای معانی‌ای باشد که در آن‌ها غیر خودش شرکت نداشته باشد و این معانی همان وضع و زمان است، اما در دیگر صفات و لوازم، مانند سیاهی و سفیدی شراکت هست» (همو، *التعلیقات*، ۱۰۷). در جای دیگر مکان نیز اضافه شده است «إن ما تشخص به زيد هو وضعه و أینه: آن‌چه که زید با آن متشخص شده است (عرض) وضع و مکان اوست» (همان). البته تشخص خود زمان و مکان، به وضع برمی‌گردد: «زمان به وضع متشخص می‌شود و هر زمانی وضع مخصوص به خود دارد؛ زیرا زمان تابعی از وضعی مخصوص در فلک است. مکان هم به وضع متشخص می‌شود؛ زیرا هر مکان نسبتی با آن‌چه حاوی آن است، دارد که این نسبت با نسبتی که مکان دیگر با محوی خود دارد، مغایر است (پس وضع، تشخص بالذات دارد و مکان به وضع، متشخص است). این‌که می‌گوییم «این وضع و این زمان» همان وضع و زمان است که بالذات این شخص را تشخص بخشیده است» (همان، ۱۴۶).

ابن‌سینا در تشخص بخشی وضع و متشخص بالذات بودن آن، وحدت زمان را شرط می‌داند: «در نتیجه آن‌چه متشخص به ذات خود است، همان وضع است. پس زمان نیز، مانند دیگر اعراض، به وضع متشخص است و به همین صورت، همهٔ امور عام و مشترک، متشخص به وضع‌اند. خود وضع هم تا در آن وحدت زمان شرط نشود، متشخص به ذات نیست» (همان، ۸۶، ۹۹). قید وحدت زمان را از آن‌رو به وضع شرط کرده است تا اشکالی را رفع کنند و آن این‌که، تا یک شیء، وضعی دارد، که همان شیء است، ولی اگر از آن وضع خارج شد، دیگری می‌تواند در آن وضعیت قرار بگیرد و این یعنی آن وضع خاص، باعث تشخص نیست که دیگری را هم پذیرفته است. اما با قید «وحدت زمان» وضع متشخص بالذات می‌شود، زیرا اگر شیء از وضع خاصی خارج شد، دیگر آن زمان خاص، موجود نیست تا شیء دیگری بتواند موضع او را به همان وضع خاص اشغال کند. بنابراین، ابن‌سینا چیزی را متشخص می‌داند که دارای وضع واحد و مقترن به زمان واحد باشد. زید هنگامی که دارای یک وضع که مقترن به زمان واحد گردد، شود، یک

موجود متشخص خواهد بود.

با گزارش اجمالی دیدگاه ابن سینا مشخص می‌شود وی چگونه به تشخص که مسأله‌ای کهن است می‌نگریسته؛ حال اگر پرسیده شود چرا ابن سینا نظر فارابی را به عنوان نظر رقیب خود نقل نکرده است؟ به نظر می‌رسد پاسخ این باشد که او کتاب *تعلیقات* فارابی را دیده است و نظر فارابی را در این زمینه می‌داند و با او همسو است. شاهد هم‌سوئی فارابی و ابن سینا نیز کتاب *تعلیقات* ابن سینا است. *تعلیقات* ابن سینا آن‌گونه که لوکری شاگرد بهمنیار تطبیق کرده است نسبت به *تعلیقات* فارابی سه حالت دارد: ۱) یا عین همان مطلبی است که در *تعلیقات* فارابی آمده است که بیشتر *تعلیقات* از این دسته‌اند؛ ۲) یا اندکی تفاوت در عبارت دارند، اما تفاوت‌هایی نظرگیر؛ ۳) یا حاشیه‌ای به مطالب فارابی اضافه کرده است. تعلیقه ۶۲ و ۹۹ فارابی جزء تعلیقه‌هایی است که عیناً در تعلیقه ۵۳۱ و ۹۳۱ *تعلیقات* ابن سینا آمده است. ملاصدرا رأیی را که در *سفار* به ابن سینا نسبت داده است از *تعلیقات* اخذ کرده است. لوکری این دو تعلیقه را که رأی ابن سینا را منعکس کرده عین تعلیقه ۶۲ و ۹۹ فارابی دانسته است، بنابراین، طبق جداسازی که لوکری از کتاب *تعلیقات* فارابی و ابن سینا انجام داده است، نظریه رقیبی که ملاصدرا در تأویل آن کوشیده است شامل اندیشه‌های فارابی نیز می‌شود.

تبیین عدم صحت انتساب

تا بدین جا این نکته مبرهن است که انتساب دیدگاه «تشخص به نحوه وجود است» به فارابی، قابل پذیرش نیست؛ اما این پرسش باقی است که چرا ملاصدرا با وجود تصریح فارابی به چگونگی فرایند تشخص، موضع دیگری را به وی نسبت داده است؟ به نظر می‌رسد چنانچه بتوان به نحوی پذیرفت که ملاصدرا در خصوص مسأله تشخص برای یافتن دیدگاه فارابی به کتاب *تعلیقات* مراجعه کرده و از خلال کتاب *تعلیقات* دیدگاه فارابی فراچنگ صدرا قرار گرفته است می‌توان تبیینی از چرایی عدم توجه صدرا به دیدگاه تصریحی فارابی ارائه کرد. فارابی در تعلیقه ۶۱ برای ابهام‌زدایی ذهنی از تشخص آن را همان وجود و وحدت معنا می‌کند و پس از آن در تعلیقه‌های ۹۵ و ۹۶ و ۹۷ از چگونگی تشخص بحث می‌کند که به عرض وضع و زمان و این است. ممکن است ملاصدرا این گفته فارابی را که «تشخص همان وجود و وحدت و وجود منفرد است» دلیل بر آن گرفته باشد که نظر صریح فارابی آن است که تشخص به نحوه وجود است. و با بسنده کردن به تعلیقه‌های ابتدایی کتاب، نظر صریح وی را در تعلیقه‌های ۹۵ و ۹۷ مطمح نظر قرار نداده باشد؛ اما این گفته فارابی نیز نمی‌تواند محمل صحیحی برای گفته صدرا باشد. اگر چنین بوده باشد، صدرا در این جا به دام مغالطه گرفتار شده است و خلط مقام ابهام‌زدایی ذهنی و مقام

مصادق صورت گرفته است. توضیح آن که در بررسی یک تعریف باید سه حوزه از هم متمایز شوند: لفظ‌شناسی، مفهوم‌شناسی و مصادق‌شناسی. پرسش از مفاد لفظ، چیستی مفهوم و تمایز مصادقی سه مسأله مرتبط، اما متمایزند. با تعریف شرح الاسم حوزه زبان روشن می‌شود و ابهام‌های برخاسته از ابهام لفظ زدوده می‌شود و با ارائه تصویری روشن از مفهوم، ذهن از ابهام در می‌آید و با نشان دادن ملاک تمایز و چگونگی تمایز شیء، عین روشن و واضح می‌شود. درآمیختن هر کدام از این حوزه‌ها از مواضع مغالطه است. می‌توان این گفته فارابی را که «تشخص همان وجود است» به رسم ناقص برگرداند. فارابی برای ابهام‌زدایی ذهنی از تشخیص آن را به وجود و وحدت پیوند می‌زند، اما این گفته او ملاک تشخیص را که مقام شکار عین است معین نمی‌کند و تعمیم این سخن او به مقام تعیین مصادق، موضعی از «اخذ ما لیس بعلة علة» است. در تحلیل این تعلیقه نیز می‌توان چنین گفت که از دید فارابی ماهیت قابل صدق بر کثیرین است و چیزی که قابل صدق بر کثیرین باشد تشخیص ندارد، پس ماهیت تشخیص ندارد. ولی فرد ماهیت تشخیص دارد، زیرا قابل صدق بر کثیرین نیست. به عبارت دیگر، ماهیت تشخیص ندارد، ولی فرد ماهیت تشخیص دارد و آن چه که موجب شده که بین این دو، فرق حاصل شود این است که شخص یک امری زائد بر ماهیت دارد که به آن اضافه شده و مانع شده است ماهیتی که صادق بر کثیرین بود، صادق بر کثیرین بماند؛ از دید فارابی آن چه که اضافه شده است وجود است، اما این دیدگاه بدان معنا نیست که فارابی معتقد باشد وجود در خارج موجود است به عین وجود خودش، تا دیدگاه اصالت وجود تأیید گردد. بر این اساس، انتساب قول اصالت وجود به فارابی و نیز این که او تشخیص را نحوه وجود می‌داند به شواهد دیگری غیر از دیدگاه وی در تعلیقه ۶۱ نیاز دارد و دیدگاه وی در این زمینه نمی‌تواند از این انتساب پشتیبانی کند.

نتیجه‌گیری

این مقاله نشان داد که ملاصدرا در آثارش به دو گونه نظریه خود در باب تشخیص - یعنی بازگشت تشخیص به نحوه وجود - را به فارابی منتسب می‌کند. یکی به صورت نقل رأی و دیگر به صورت گزارش تصریحی از دیدگاه فارابی. این نوشتار گزارش تصریحی صدرا را به چالش کشید و نشان داد ملاصدرا تا پیش از خود در این استناد تنها است. شواهد سه‌گانه پیش گفته در نقد انتساب ادعایی صدرا به فارابی نشان می‌دهند معلم ثانی به احتمال بسیار چنین دیدگاهی نداشته است. رد این انتساب می‌تواند پیامدهایی در تاریخ فلسفه‌نگاری داشته باشد و این دیدگاه استاد مصباح یزدی را که سرآغاز نظریه اصالت وجود در نظریه تشخیص فارابی است با چالش مواجه کند. فارابی در بحث تشخیص، موضع روشن و واضح و شناخته‌شده‌ای دارد و بررسی این استناد با قاعده روش‌شناختی سلف در پرتو خلف نیز این انتساب

تصریحی را ضعیف بلکه مخدوش می‌سازد. در تبیین چرایی این انتساب نیز این فرضیه تقویت شده است که صدرا در این انتساب گرفتار خلط مقام ذهن و عین شده است و آنچه را که دلیل نبوده، دلیل پنداشته است.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبد الله، *التعلیقات*، تحقیق عبدالرحمان بدوی، مکتبه الاعلام الاسلامی، بیروت، ۱۴۰۴ق.
- _____، *منطق المشرقیین*، المکتبه السلفیه، قاهره، ۱۹۱۰م.
- _____، *المباحثات*، تحقیق محسن بیدار فر، ج ۱، انتشارات بیدار، قم، ۱۳۷۱.
- _____، *الشفاء (الالهیات)*، تصحیح سعید زائد الأب قنوتی، مکتبه آیت الله مرعشی، قم، ۱۴۰۴ق.
- ابن رشد، *تفسیر ما بعد الطبیعه*، انتشارات حکمت، تهران، ۱۳۷۷.
- ارسطو، *متافیزیک (ما بعد الطبیعه)* ترجمه بر پایه متن یونانی شرف الدین خراسانی، ج ۴، حکمت، تهران، ۱۳۸۵.
- افلوطین، *تاسوعات*، ترجمه محمد حسین لطفی، خوارزمی، تهران، ۱۳۶۶.
- ایلخانی، محمد، «اصل فردیت و نظریه کلیات در آثار بوئیوس»، *فصلنامه نامه فرهنگ*، سال ۶، ش ۲، ۱۳۷۵، صص ۱۱۰-۱۲۳.
- پور نامدار سرچشمه، امیرحسین، و مهدی عظیمی، «فارابی و مساوقت وجود و تشخص؛ بازتأملی در اسناد ملاصدرا»، *مجله حکمت معاصر*، سال هفتم، ش ۳، ۱۳۹۵، صص ۶۱-۸۰.
- حسن زاده آملی، حسن، *نصوص الحکم بر فصوص الحکم*، ج ۲، مرکز نشر فرهنگی رجا، تهران، ۱۳۷۵.
- حکمت، نصر الله، *فارابی فیلسوف غریب*، ج ۱، انتشارات نشر علم، تهران، ۱۳۸۹.
- سبزواری، ملاحادی، *شرح المنظومه*، ج ۴، تصحیح آیت الله حسن حسن زاده آملی، ج ۱، نشر ناب، تهران، ۱۴۲۲ق.
- شریف، میان محمد، *تاریخ فلسفه در اسلام*، ج ۲، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۸۹.
- صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم، *الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة* (با حاشیه علامه طباطبائی)، ۹ جلد، ج ۳، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۹۸۱م.
- _____، *المشاعر*، ج ۲، طهوری، تهران، ۱۳۶۳.
- _____، *شرح الهدایة الاثریه*، تصحیح از محمد مصطفی فولادکار، ج ۱، مؤسسه التاریخ العربی، بیروت، ۱۴۲۲ق.
- _____، *شرح و تعلیقه صدرالمتألهین بر الهیات شفا*، تصحیح، تحقیق و مقدمه دکتر نجفقلی حبیبی، ج ۲، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، تهران، ۱۳۸۲.
- _____، *مجموعه الرسائل التسعة*، ج ۱، مکتبه المصطفوی، قم، ۱۳۰۲ق.

مؤذن، شانظری؛ بررسی و نقد گزارش تصریحی ملاصدرا از دیدگاه فارابی در مسأله تشخیص / ۱۱۹

- _____، *الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة*، ج ۲ و ۳، تصحيح و تحقيق دكتور مقصود محمدی، ج ۱، انتشارات بنیاد حکمت صدرا، تهران، ۱۳۸۰.
- _____، *الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة*، ج ۱، تصحيح و تحقيق دكتور اعوانی، ج ۱، انتشارات بنیاد حکمت صدرا، تهران، ۱۳۸۰.
- _____، *الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة*، ج ۶، تصحيح و تحقيق دكتور احمد احمدی، ج ۱، انتشارات بنیاد حکمت صدرا، تهران، ۱۳۸۰.
- _____، *الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية*، تصحيح تحقيق و مقدمه دكتور سيد مصطفى محقق داماد، بنیاد حکمت صدرا، تهران، ۱۳۸۲.
- _____، *مشاعر*، تصحيح هنری کرین، ج ۲، انتشارات طهوری، تهران، ۱۳۶۳.
- _____، *المبدأ والمعاد*، تصحيح تحقيق و مقدمه دكتور محمد ذبیحی و دكتور جعفر شاه نظری، انتشارات بنیاد حکمت صدرا، تهران، ۱۳۸۱.
- _____، *مجموعة الرسائل التسعة*، بی نا، تهران، ۱۳۰۲ق.
- طباطبایی، سید محمد حسین، *نهاية الحكمة*، مؤسسة النشر الاسلامی، قم، ۱۳۶۲.
- _____، *بداية الحكمة*، تحقيق عباس علی زارعی السبزواری، مؤسسة النشر الاسلامی، قم، ۱۴۲۲ق.
- فارابی، ابونصر، *التعليقات*، تحقيق و تصحيح سيد حسين موسويان، ج ۱، مؤسسة پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، تهران، ۱۳۹۲.
- _____، *كتاب الحروف*، مقدمه و تحقيق و تعليق از محسن مهدی، دار المشرق، بیروت، ۱۹۸۶م.
- _____، *فصول منتزعة*، تحقيق و تصحيح و تعليق دكتور فوزی نجار، ج ۲، المكتبة الزهراء، تهران، ۱۴۰۵ق.
- _____، *فصوص الحکم*، تحقيق از شيخ محمد حسن آل ياسين، ج ۲، انتشارات بيدار، قم، ۱۴۰۵ق.
- الفيومي، احمد بن محمد، *مصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي*، ج ۱، ج ۲، دارالهجرة، قم، ۱۴۱۴ق.
- قراملکی، احد، *روش شناسی مطالعات دینی*، ویراست دوم، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ۱۳۸۵.
- مصباح یزدی، محمد تقی، *آموزش فلسفه*، ج ۱، ج ۲، سازمان تبلیغات اسلامی، تهران، ۱۳۶۶.
- میرداماد، محمدباقر، *جذوات و مواقف*، تصحيح و تعليق از علی اوجبی، ج ۱، میراث مکتوب، تهران، ۱۳۸۰.
- _____، *التبسيات*، به اهتمام دكتور مهدی محقق، دكتور سيد علی موسوی بهبهانی، پروفیسور ایزوتسو، دكتور ابراهیم دیباجی، ج ۲، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۶۷.
- _____، *مصنفات میرداماد*، به اهتمام عبد الله نورانی، ج ۱، انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، تهران، ۱۳۸۵.

۱۲۰ / نشریه جستارهایی در فلسفه و کلام، سال پنجاه و سوم، شماره ۱، شماره پیاپی ۱۰۶

_____، *نبراس الضیاء و تسواء السواء فی شرح باب البداء و اثبات جدوی الدعاء*، تصحیح و تحقیق از

حامد ناجی اصفهانی، ج ۱، انتشارات هجرت و میراث مکتوب، قم و تهران، ۱۳۷۴.



Implications of Negating Cognition Between the Creator and the Creature in the Thought of Qāḍī Saʿīd Qumī

Javad Nazari, PhD Student of Ilam University (corresponding author)

Email: jnazari1981@yahoo.com

Dr. Shamsollah Seraj, Associate Professor of Ilam University

Dr. Majid Ziaei Ghahnavieh, Assistant Professor of Ilam University

Abstract

According to Qāḍī Saʿīd Qumī, monotheism means the negation of any cognition between God and the creatures. The purpose of this article is to present the most important implications of this negative interpretation of monotheism in his thought and to show how this interpretation can lead to such implications. According to the apophatic theology of Qāḍī Saʿīd, no positive concept applies to the First Principle and He is not described by any attribute; therefore: 1. The dispute over the primacy of existence or quiddity does not arise in the case of God, because God is neither of the existence realm nor of the quiddity, 2. There is no graded (*tashkīkī*) relationship between God and His creatures, 3. God even transcends beyond the necessity of existence, and the “Necessary Being” is His name and His creation, so all three modes of contingency, impossibility and necessity are excluded from Him, 4 & 5 & 6. The “argument of possibility and necessity”, the “argument of the Righteous” and other arguments for proving the Necessary Being and His oneness would be no more valid, 7. The criterion for dependence on a cause is neither temporal emergence nor contingency, but combination (though a mentally posited combination), 8. The Essence of God cannot be worshiped, rather, the very “greatest name” (Allah) is worshiped, 9. God’s power means doing an action without requiring the attribute of power and in a state free from the three modes of contingency, impossibility and necessity, 10. God’s knowledge is neither conceptual nor presential.

Keywords: Negation of cognition between the creator and the creature, implications of negating cognition, First Principle, Necessary Being, Qāḍī Saʿīd Qumī.



سال ۵۳ - شماره ۱ - شماره پیاپی ۱۰۶ - بهار و تابستان ۱۴۰۰، ص ۱۳۸ - ۱۲۱	HomePage: https://jphilosophy.um.ac.ir/
شاپا چاپی ۲۰۰۸-۹۱۱۲	شاپا الکترونیکی ۲۵۳۸-۴۱۷۱
تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۲/۱۱	تاریخ بازنگری: ۱۴۰۰/۱۲/۲۸
نوع مقاله: پژوهشی	DOI: https://dx.doi.org/10.22067/epk.2022.75549.1109

پیامدهای نفی سنخیت میان خالق و مخلوق در اندیشه قاضی سعید قمی

جواد نظری

دانشجوی دکتری دانشگاه ایلام (نویسنده مسئول)

Email: jnazari1981@yahoo.com

دکتر شمس‌الله سراج

دانشیار دانشگاه ایلام

دکتر مجید ضیایی قهنویه

استادیار دانشگاه ایلام

چکیده

از نظر قاضی سعید قمی، توحید یعنی نفی هر گونه سنخیتی میان خداوند و مخلوقات. هدف از نوشتار حاضر، ارائه مهم‌ترین پیامدهای این تفسیر سلبی از توحید در اندیشه وی و نشان دادن کیفیت ابتناء این فروع بر آن اصل است. بر اساس الهیات سلبی قاضی سعید، هیچ مفهومی ایجابی بر مبدأ اول صدق نمی‌کند و او به هیچ صفتی متصف نمی‌شود؛ بنابراین: ۱- نزاع اصالت وجود یا ماهیت در مورد خداوند جریان پیدا نمی‌کند، چون خداوند نه از سنخ وجود است و نه از سنخ ماهیت، ۲- بین خداوند و مخلوقاتش هیچ‌گونه رابطه تشکیکی وجود ندارد، ۳- خداوند حتی از وجوب وجود نیز فراتر است، بلکه واجب‌الوجود اسم او و مخلوق اوست، پس تمام مواد ثلاث از او منتفی‌اند، ۴ و ۵ و ۶- برهان امکان و وجوب، برهان صدیقین و سایر براهین برای اثبات واجب‌الوجود، و همچنین براهین اثبات یگانگی واجب‌الوجود، برای اثبات مبدأ اول و یگانگی او کارایی ندارند، ۷- ملاک نیازمندی به علت، نه حدوث و نه امکان، بلکه ترکیب است (و لو ترکیب اعتباری)، ۸- مقام ذات نمی‌تواند مورد پرستش باشد، بلکه معبود همان اسم اعظم (الله) است، ۹- قدرت خداوند یعنی انجام فعل بدون نیاز به صفت قدرت و در مرتبه‌ای فارغ از مواد ثلاث، ۱۰- علم خداوند نه حصولی است و نه حضوری.

واژگان کلیدی: نفی سنخیت میان خالق و مخلوق، پیامدهای نفی سنخیت، مبدأ اول، واجب‌الوجود، قاضی سعید قمی.

مقدمه

هر شخص معتقد به خداوند، منطقاً دو گزینه بیشتر پیش روی خود ندارد: ۱- الهیات یا خداشناسی ایجابی، ۲- الهیات سلبی.

الهیات ایجابی به الهیاتی گفته می‌شود که در عین سلب نقایص از خداوند، معتقد است مفاهیمی ایجابی نیز وجود دارند که بر خداوند صدق می‌کنند و از او حکایت می‌کنند؛ به عبارت دیگر، بین خداوند و مخلوقاتش ما به الاشتراک‌هایی وجود دارند که ذهن از آن‌ها، مفاهیم ایجابی مشترکی را گرفته و به نحو اشتراک معنوی بر خداوند و مخلوقاتش حمل می‌کند (البته این حمل به نحو تشکیکی رخ می‌دهد، تشکیک نیز با اشتراک معنوی منافاتی ندارد، بلکه تشکیک فرع بر اشتراک معنوی است)، این معانی مشترک، معانی کمالی‌ای هستند که صدق آن‌ها بر خداوند باعث نقص وجودی او نمی‌شود.

البته قائلان به الهیات ایجابی، درباره این مفاهیم اشتراک نظر ندارند؛ مثلاً مجسمه، خداوند را حقیقتاً جسم می‌دانند (ایچی، ۲۸/۸)، و جسم بودن را باعث نقص در خداوند نمی‌دانند، لذا یکی از معانی مشترک بین خالق و مخلوق را جسمانیت می‌دانند. کزّامیه خداوند را محل حوادث دانسته و حرکت را در او جایز می‌شمرند (حلی، ۲۹۴)، اشاعره، به این دلیل که برای خداوند صفات زائد بر ذات قائلند، وجود ترکیب خارجی در خداوند را می‌پذیرند (همان، ۲۹۶)، اما عموم حکمای الهی و متکلمین شیعه، در صفات سلبی خداوند، جسمانیت و لوازم آن (زمان‌مندی، مکان‌مندی و...) را از خداوند نفی می‌کنند، اما به نظر آن‌ها، تمام صفاتی که از جنبه کمال مخلوقات انتزاع می‌شوند (همچون وجود، علم، قدرت و...) اگر از جهات نقص پیراسته شده و به صورت بالذات، نامحدود و عین ذات لحاظ شوند، به ضرورت ازلی بر ذات او حمل می‌شوند و محال است که ذات خداوند مصداق چنین صفاتی نباشد.

اما الهیات سلبی با تمام شاخه‌های الهیات ایجابی مخالف و معتقد است که صدق هر گونه مفهوم ایجابی بر خداوند داشتن هر صفتی، باعث ایجاد نقص در خداوند می‌شود. بنابراین ما هیچ درک ایجابی‌ای از خداوند نداریم. ما فقط می‌توانیم بفهمیم که خداوند چه نیست، نه این که چه هست.

یکی از مهم‌ترین نمایندگان الهیات سلبی در مذهب شیعه، قاضی سعید قمی است. وی معتقد است که بین خداوند و ممکنات هیچ گونه سنخیتی وجود ندارد و تنها چیزی که ما می‌توانیم درباره خداوند بدانیم همین است که او هیچ سنخیتی با هیچ چیزی ندارد. به عبارت دیگر، به نظر وی، خداوند مصداق هیچ گونه صفتی - اعم از صفات عین ذات یا صفات زائد بر ذات - نیست، بنابراین، ما هیچ مفهوم ایجابی‌ای که از خداوند حکایتی - و لو اجمالی - داشته باشد، در اختیار نداریم، پس شناخت ما از خداوند صرفاً می‌تواند تنزیهی و سلبی باشد و ما صرفاً می‌توانیم بفهمیم که خداوند چه نیست، نه این که چه هست.

هدف اصلی از نگارش این مقاله، ارائه و معرفی الهیات سلبی قاضی سعید و یا نقد آن نیست، بلکه می‌خواهیم این نکته را توضیح دهیم که نفی سنخیت مطلق میان خالق و مخلوق، که هسته اصلی توحید قاضی سعید و بلکه خود آن است، چگونه در اندیشه قاضی سعید بسط پیدا نموده و چه آثار و پیامدها و لوازمی را در پی داشته است؛ به همین دلیل، نخست، به عنوان مقدمه، تصویری فشرده از الهیات سلبی و نفی سنخیت از منظر قاضی سعید عرضه می‌کنیم و سپس موارد تأثیر این درک را بر سایر آراء و عقاید توحیدی وی نشان خواهیم داد؛ یعنی نشان می‌دهیم که درک سلبی قاضی سعید از توحید چه تأثیری بر مباحثی همچون اصالت وجود، تشکیک در وجود، علم و قدرت خداوند و... در اندیشه وی داشته است.

۱- نفی سنخیت و نفی صفت از دیدگاه قاضی سعید قمی

۱-۱- نفی سنخیت

به عقیده قاضی سعید، میان مخلوقات و خداوند هیچ ما به الاشتراکی - نه در ذات و نه در عَرَضیات و صفات - وجود ندارد:

الله سبحانه بریء من مشاركة شيء معه في ذاتي او عرضي او صفة من الصفات و حيثية من الحيثيات فلا له تعالى مثل، فلا يعرف كما يعرف الاشياء بالامثال^۱ (قمی، شرح توحید الصدوق، ۹۰/۱).

به همین دلیل، الفاظی که بر خداوند اطلاق می‌شوند، با الفاظی که بر مخلوقات حمل می‌گردند، اشتراک لفظی دارند و مفهوم آن‌ها یکی نیست؛ الفاظی که بر خداوند اطلاق می‌شوند، به یکی از این دو معنا هستند: ۱- یا معنای سلبی می‌دهند، به عنوان مثال، وقتی می‌گوییم: «عقل اول عالم است»، در حال گزارش دادن از صدق مفهوم ایجابی علم بر عقل اول هستیم، اما وقتی می‌گوییم: «خدا عالم است»، چیزی را بر چیزی حمل نمی‌کنیم، بلکه صرفاً جاهل بودن را از خداوند سلب می‌کنیم. این بحث شامل تمام محمولاتی که بر خداوند حمل می‌شوند، می‌شود، وقتی می‌گوییم: «خداوند قادر، حی و... است»، به این معناست که: «خداوند عاجز، میت و... نیست» (همان، ۱۱۰/۳)، لذا به نظر قاضی سعید، تمام صفات، سلبی‌اند و تقسیم صفات به سلبی و ثبوتی صرفاً یک تقسیم لفظی است (همان، ۱۷۹/۱، ۳۴۳)، ۲- و یا معنای خالقیت صفات را می‌دهند، به عنوان مثال، گزاره «عقل اول عالم است»، به این معناست که «عقل اول متصف به صفت علم است»، اما گزاره «خداوند عالم است» به این معناست که «خداوند، واهب، بخشنده و خالق صفت علم در مخلوقات است، نه متصف به صفت علم» (همان، ۲۵۳/۲).

۱. خداوند منزّه است از این که چیزی با او در ذاتی یا عرضی یا وصفی از اوصاف یا حیثیتی از حیثیات، اشتراک داشته باشد، پس برای او مثلی نیست، بنابراین به وسیله امثال شناخته نمی‌شود، بر خلاف اشیاء دیگر (که به وسیله امثال شناخته می‌شوند).

خداوند حتی در موجود بودن نیز هیچ سنخیتی با ما ندارد و مفهوم عام وجود و شئیت عام نیز بر او صدق نمی‌کند (همان، ۱/ ۲۴۱، ۲۹۲، ۳۶۹)، و چون بین ما و خداوند هیچ گونه سنخیت وجودی تحقق ندارد، پس هیچ گونه معرفت ایجابی نیز به خداوند ممکن نیست، چرا که از نظر قاضی سعید هر گونه ادراکی فرع سنخیت وجودی میان عالم و معلوم است، و چون بین خدا و خلق هیچ سنخیت و نسبتی نیست، پس هیچ گونه درک ایجابی‌ای از او نمی‌توانیم داشته باشیم (همان، ۲۲۵-۲۲۶)، حتی معرفت اجمالی به خداوند نیز ممکن نیست: «... انّ التصوّر بوجه فی حقّه تعالی ممتنع» (همو، شرح الاربعین، ۶۶).

پس از ساحت معرفت، نوبت به ساحت زبان می‌رسد، زبان نمود اندیشه است و موجودی که نمی‌توان از آن درک ایجابی داشت، درباره او به ایجاب نیز نمی‌توان سخن گفت. البته از نظر ظاهری، می‌توانیم در مورد خداوند تعابیر ایجابی را به کار ببریم، اما این در صورتی است که از این ایجاب ظاهری، اراده سلب کنیم.

۲-۱- نفی صفت

قاضی سعید هر گونه صفتی را از خداوند سلب می‌کند. از نظر وی، معنای این که می‌گوییم: «خداوند عالم و قادر و... است»، این نیست که او ذاتی دارد و صفاتی، خواه این صفات عین ذات او باشند، خواه زائد بر ذات او، و در صورت دوم، خواه این صفات متکی به ذات باشند و خواه مستقل باشند؛ بلکه معنای صفات خداوند از نگاه او، همان طور که گذشت، یا این است که نقیض آن‌ها را از او سلب کنیم، و یا این که او این صفات را به مخلوقات بخشیده است، نه این که متصف به آن‌ها باشد.

۳-۱- این همانی نفی سنخیت و نفی صفت

در نگاه بدوی، ممکن است نفی سنخیت و نفی صفت دو اصل جداگانه به نظر برسند، ما نیز آن‌ها را به صورت دو اصل مجزا مطرح کردیم، اما حقیقت آن است که در اندیشه قاضی سعید، این دو نه تنها کاملاً به هم مرتبطند، بلکه اساساً یکی محسوب می‌شوند و هر یک، صرفاً تعبیری متفاوت با دیگری است. توضیح آن که، از طرفی، صفت داشتن خداوند خود نحوه‌ای از سنخیت است، چون یکی از نشانه‌های مخلوق بودن، موصوف بودن است. از طرف دیگر، صفت از منظر قاضی سعید شامل همه امور ایجابی می‌شود: وجود، شئیت، ماهیت، جوهر، عرض، علم، قدرت و... همگی صفت محسوب می‌شوند (همو، شرح توحید/الصدوق، ۳/ ۱۰۹)، و خداوند موصوف به هیچ یک از این صفات نیست، خواه به نحو عینیت و

۱. داشتن تصور اجمالی از خداوند محال است.

خواه به نحو زیادت، پس خداوند از هیچ صفت ایجابی ای برخوردار نیست، و این همان نفی سنخیت است:

...أنه لا شريك له ولا شيء يشبهه؛ إذ الشركة والشبه يستلزم الكثرة في حقيقته أو صفاته. وذلك أي هذا التوحيد إنما ينتظم بان ينفي الصفات عنه تعالى عينا و زيادة، بمعنى أنه ليس ذاته سبحانه مصداقا لتلك المفهومات كما أن غيره كذلك^۱ (همان، ۱/ ۱۱۵-۱۱۶).

پس یک اصل بیشتر نداریم: خداوند هیچ صفت و سنخیتی با سایر اشیاء ندارد، خواه صفت عین ذات و خواه صفت زائد بر ذات.

۴-۱- اوصاف سلبی مقام ذات

مقام ذات، به خاطر این که با هیچ چیز هیچ سنخیتی ندارد، أحد صرف است، و حتی به مبدأ بودن و به واحد بودن نیز متصف نمی شود، چرا که او با این امور نیز نسبتی یکسان دارد:

فليس هو سبحانه من حيث الاطلاق الذاتى مثبتا أنه مبدأ أو واحد أو فياض للوجود بل نسبة الوحدة و سائر الأمور بالنسبة الى ذلك الاطلاق على السواء^۲ (همان، ۱۹۱).

قاضی سعید تمام احکام شئیت را از مرتبه احدیت سلب می کند:

احکام الشیئیه من الوحدة و الکثرة و لواحقهما من الهوویه و الغیریة و التقابل و العلیة و المعلولیة و کلیة و الجزئیة و العموم و الخصوص و التعین و اللاتعین فیمعزل عن تلك الحضرة...^۳ (همان، ۳۷۰).

۲- پیامدهای نفی سنخیت در اندیشه قاضی سعید قمی

دانستیم که رکن اساسی اندیشه های توحیدی قاضی سعید، نفی سنخیت مطلق میان خالق و مخلوق است، بلکه توحید نزد وی همان نفی سنخیت است. اینک می خواهیم بدانیم این اندیشه، در ابعاد مختلف، چه تأثیری بر سایر اندیشه های توحیدی وی داشته است؟ این اندیشه اساسی چگونه بسط پیدا نموده و جهات مختلف اندیشه وی را تحت تأثیر قرار داده است؟ به عنوان نمونه، در اندیشه قاضی سعید، بحث نفی سنخیت چه تأثیری بر بحث اصالت وجود، تشکیک در وجود، علم الهی و... داشته است؟ همان گونه که خواهیم دید، بحث نفی سنخیت، در مباحث بنیادینی همچون اصالت وجود، تشکیک در وجود، برهان

۱. خداوند هیچ شریکی ندارد و هیچ چیزی شبیه او نیست، چرا که شراکت و شباهت باعث پدید آمدن کثرت در حقیقت او یا صفات او می شود، و این توحید فقط وقتی معنی می یابد که صفات عین ذات و صفات زائد بر ذات از او نفی شوند، به این معنا که ذات او مصداق آن مفاهیم قرار نمی گیرد، بر خلاف سایر اشیاء.

۲. خداوند، از جهت اطلاق ذاتی اش، به مبدأ بودن یا واحد بودن یا وجودبخش متصف نمی شود، بلکه نسبت این امور به اطلاق ذاتی اش علی السویه است.

۳. احکام شئیت همچون وحدت و کثرت و لواحق آن دو یعنی این همانی و غیریت و تقابل، علیت و معلولیت، کلیت و جزئیت، عموم و خصوص و تعین و عدم تعین در آن مقام (مقام ذات یا مقام احدیت) راه ندارند.

صدیقین، برهان امکان و وجوب، علم و قدرت خداوند و... تأثیری تعیین کننده داشته است.

۱-۲- نفی سنخیت و مسأله اصالت وجود

در مسأله اصالت وجود سه قول اساسی وجود دارد (اقوال دیگری نیز در این مسأله وجود دارد، نک: نبویان، ۱/ ۱۷۶-۱۷۸).

۱. قول به اصالت وجود، خواه در خداوند و خواه در ممکنات؛ این قول، قول ملاصدرا و پیروان حکمت متعالیه است (ملاصدرا، ص ۱۳۴). البته از اصالت وجود تفسیر واحدی وجود ندارد (برای ملاحظه تفاسیر متفاوت از این قاعده، نک: فیاضی، ۹-۴۳).

۲. قول به اصالت ماهیت، خواه در خداوند و خواه در ممکنات؛ این رأی، مورد قبول شیخ اشراق و میرداماد قرار گرفته است (شیخ اشراق، ۱/ ۳۴۳؛ میرداماد، ۱/ ۵۰۴-۵۰۷)، البته برخی انتساب قول به اصالت ماهیت در واجب الوجود را به شیخ اشراق ناصواب دانسته اند، اما این ادعا صحیح نیست (رک: یزدان پناه، ۱/ ۳۱۹-۳۲۰).

۳. قول به اصالت وجود در خداوند و اصالت ماهیت در ممکنات؛ این قول را محقق دوانی پذیرفته است (دوانی، ۵۲).

اما به نظر قاضی سعید، نزاع اصالت وجود یا اصالت ماهیت، درباره خداوند معنایی ندارد و قابل طرح نیست. قاضی سعید خداوند را مصداق هیچ مفهوم ایجابی ای نمی داند، همان طور که گذشت، وی در این امر بین مفاهیم مختلف تفاوتی نمی گذارد و صدق مفهوم وجود را نیز بر خداوند انکار می کند (قمی، شرح توحید/الصدوق، ۱/ ۲۹۲)، اما همان طور که خداوند مصداق وجود نیست، مصداق ماهیت نیز نیست، چون خداوند خالق ماهیات است و به صفات خلقتش متصف نمی شود: «... خالق الماهیه و الوجود لا يتصف بخلقه» (همان، ۳/ ۶۶).

در نتیجه، مسأله نفی سنخیت بین خالق و مخلوق، موجب شده است تا قاضی سعید خداوند را نه مصداق وجود بداند و نه مصداق ماهیت. البته قاضی سعید در ممکنات قائل به اصالت ماهیت است (همان، ۱/ ۳۱۳؛ همو، الاربعینیات لکشف انوار القدسیات، ۱۵۹-۱۶۰). بنابراین رأی قاضی سعید در مسأله اصالت وجود از این قرار است: اصالت ماهیت در ممکنات و عدم جریان نزاع در مورد خداوند.

۲-۲- نفی سنخیت و مسأله تشکیک

بر طبق مبانی تنزیهی قاضی سعید، رابطه میان خداوند و مخلوقات نمی تواند رابطه ای تشکیکی

۱ خالق ماهیت و وجود به صفات مخلوقاتش متصف نمی شود.

باشد(خواه تشکیک در وجود و خواه در غیر وجود)، چرا که معیار اصلی تشکیک، وحدت دوشیء در ما به الامتیاز و ما به الاشتراک است، و واضح است که چنین وحدتی، فرع آن است که بین دوشیء، سنخیتی وجود داشته باشد، اما قاضی سعید منکر هر گونه سنخیتی بین خداوند و مخلوقات است، پس نمی‌تواند تشکیک بین خداوند و مخلوقات را بپذیرد:

... القول بأنّ الاول تعالى شأنه فی أعلى مراتب الشدة من الوجود و سائر الصفات كفر و زندقه و القائل بذلك ليس من الايمان فی درجة و مرتبة^۱(همو، شرح توحید الصدوق، ۳/ ۲۰۰).

قاضی سعید تشکیک را لازمه امور متناهی می‌داند و لذا تشکیک در ماسوی‌الله را می‌پذیرد(همان، ۴۴۷-۴۴۸)، به همین دلیل، با سنخیت و تشکیک بین اسماء و صفات ایجابی خداوند و مظاهر آنها مشکلی ندارد. توضیح آن‌که از نظر قاضی سعید، پس از مقام ذات یا احدیت، که هیچ سنخیتی با غیر خود ندارد و به هیچ صفتی متصف نیست، مقام الوهیت واقع شده است که صفات ایجابی، که مشهور فیلسوفان آن را به مقام ذات نسبت می‌دهند، در این مرتبه تحقق دارند. پس مرتبه الوهیت عبارت است از مرتبه تحقق اسماء و صفات ایجابی(توضیح بیشتر در این باره در بخش‌های بعدی این نوشتار خواهد آمد).

به نظر می‌رسد که وی به دو نحوه رابطه بین ظاهر و مظهر معتقد است:

۱- نمود مبدأ اول در مخلوقات خود، شرط این نوع از نمود، تباین مطلق و نبود سنخیت بین ظاهر و مظهر است(همان، ۱/ ۲۴۳).

۲- ظهور اسماء ایجابی خداوند در مراتب مادون خود، این ظهور، ظهوری تشکیکی و مبتنی بر سنخیت بین ظاهر و مظهر است؛ قاضی سعید عالم اسماء و صفات ایجابی را عالمی وجوبی می‌داند و بین عالم وجوب(اسماء ایجابی) و عالم امکان(مظهر عالم وجوب)، به سنخیت و تشکیک قائل است، اما مقام ذات را ورای امکان و وجوب می‌داند و بین این دو عالم و مقام احدیت(مقام ذات) به هیچ سنخیتی معتقد نیست:

...أنّ کلّ عال فی العالم العقلی مشتمل علی ما دونه بالضرورة^۲(همان، ج ۲، ص ۶۴۸)، أنّ مسمى الله هو المنعوت بجميع النعوت الكمالية، ولما كان جميع الموجودات مظاهر لأسمائه و صفاته الحسنی فما من اسم الهی إلا وله مظهر فی العالم، و الاشتراک بین معنی کلّ اسم و مظهره ليس بمجرد اللفظ و إلا لم یکن هذه الصور بمعانیها دلّال و شواهد علی أسماء الله و اوصافه إلا أنّ هذه المعانی ههنا فی غاية النقص

۱ اعتقاد به این‌که خداوند در وجود و سایر صفات در برترین درجات شدت است، کفر و زندقه محسوب می‌شود و کسی که به این مطلب معتقد است، از هیچ درجه‌ای از ایمان برخوردار نیست.

۲ هر امر عالی‌ای در عالم عقل، بالضرورة مشتمل بر عوالم مادون خود است.

والقصور و هناك في غاية العظمة والنور فيكون الاسماء الالهية مع مظاهرها و مجاليتها متحدة المعنى...^۱ (همو، شرح الاربعين، ۲۳۱).

۲-۳- نفی سنخیت و انتفاء مواد ثلاث از خداوند

قاضی سعید مواد ثلاث را از مقام ذات منتفی می‌داند، انتفاء امکان و امتناع از خداوند واضح است، چرا که وجوب بالذات با امکان و امتناع جمع‌شدنی نیست، اما وجوب نیز به مقام ذات راهی ندارد، چرا که وجوب در مخلوقات نیز وجود دارد؛ به عنوان نمونه، اشیاء ضرورتاً و وجوباً به ذاتیات و لوازمشان متصف‌اند، اما هر آن‌چه در مخلوقات باشد در خداوند نیست، پس واجب بر خداوند صدق نمی‌کند (همو، شرح توحید الصدوق، ۳/ ۱۴۳-۱۴۴). اساساً وجوب امری ایجابی و قابل ادراک است، و بر طبق معیارهای توحیدی قاضی سعید، هر امر ایجابی و قابل ادراکی از خداوند منتفی است. لذا وی صریحاً اطلاق واجب الوجود بر مبدأ اول را مجازی می‌داند:

فإطلاق الواجب على المبدأ الاول تعالى ليس بالحقيقة وبالذات، بل إن وجد في خبر مروي فذلك بالمجاز دون الحقيقة؛ إذ ليس له ماهية حتى يقاس إلى الوجود^۲ (همان، ۱/ ۳۸۲-۳۸۳).

اینک سوال این است: اگر مبدأ اول حتی از وجوب وجود فراتر است، پس آیا ما اساساً در عالم واقع، واجب الوجود داریم؟ پاسخ قاضی سعید به این پرسش مثبت است، وی عالم اسماء و صفات خداوند را عالم وجوبی می‌خواند. توضیح آن‌که قاضی سعید برای اسماء خداوند معانی ایجابی نیز قائل است، اما نه در مقام ذات؛ در مقام ذات، صفت فقط معنای سلبی می‌دهد. از نظر او، عالم اسماء و صفات ایجابی، عالمی است که خود، مخلوق خداوند است، نه این‌که صفتی باشد عین ذات خداوند یا زائد بر ذات او (همان، ۳/ ۱۹۵)، عالم اسماء، در مرتبه الوهیت قرار دارد (همان، ۱/ ۲۲۵، ۳/ ۱۷۴)، اسم دیگر مقام الوهیت، مقام واحدیت است (همان، ۲/ ۴۵۹، ۳/ ۱۶۳). این صفات، هیچ کمالی برای ذات خداوند محسوب نمی‌شوند، چرا که مخلوق او و بیرون از حریم ذات او هستند، کمال خداوند به خود اوست (همان، ۳/ ۱۹۵). نکته مهم درباره عالم اسماء این است که این عالم، واجب الوجود است:

۱ مستأى لفظ الله، همان ذات متصف به تمام صفات کمال است، و از آن رو که همه موجودات، مظاهر اسماء و صفات اویند، پس هیچ امر الهی ای نیست مگر آن‌که در عالم مظهری دارد، و اشتراک بین معنای هر اسم و مظهرش، به صرف لفظ نیست و گرنه این صور تجلیات بر اسماء و صفات خداوند دلیل و شاهد نمی‌بودند، إلا اینکه این معانی در این عالم در نهایت نقص و کاستی‌اند و در آن عالم در نهایت عظمت و نورند، پس اسماء الهی با مظاهر و جلوه‌های خود اتحاد و اشتراک معنوی دارند.

۲ پس اطلاق واجب بر خداوند به نحو حقیقی و بالذات نیست، حتی اگر در روایتی اطلاق واجب بر او یافت شود، مجازی است نه حقیقی، چرا که او ماهیتی ندارد تا با وجود او مقایسه شود.

...حقائق هذه العالم انوار وجوبية^۱ (همان، ۶۹۶/۲)، ...الممكن ما لم يجب لم يوجد فيكون ايجابه في عالم الوجوب و هو عالم الاسماء^۲ (همان، ۱۶۵/۳).

عالم اسماء و صفات، در عین اینکه واجب الوجودند، مخلوق اند: «...انّ غير المبدأ الاول تعالى شأنه سواء كان في طبقة الوجوب او دونه فهو مجعول»^۳ (همان، ۱۴۱).

وی به این نکته تصریح می‌کند که مرادش از واجب الوجود، واجب الوجود بالذات است، نه بالغیر (همان، ۷۳۶/۲).

ممکن است اشکال شود: چگونه ممکن است که مبدأ اول، نه واجب باشد و نه ممکن و نه ممتنع؟! از طرف دیگر، چگونه ممکن است که موجودی، هم واجب الوجود باشد و هم مخلوق؟! این اشکالات البته بر قاضی سعید واردند، اما در این نوشتار، همان طور که در مقدمه بیان کردیم، بنای ما بر نقد قاضی سعید نیست، بلکه صرفاً می‌خواهیم مهم‌ترین پیامدهای نفی سنخیت در اندیشه وی را نشان دهیم، نگارندگان، در مقاله‌ای دیگر، برخی از مبانی الهیات سلبی قاضی سعید را به نقد کشیده‌اند (نک: نظری، سراج و ضیایی، ۱۰۳-۱۲۲).

۴-۲- نفی سنخیت و برهان امکان و وجوب

برهان امکان و وجوب یکی از مشهورترین براهین برای اثبات وجود خداوند به شمار می‌رود. در این برهان، از طریق فرض وجود ممکنات، وجود واجب الوجود بالذات اثبات می‌شود.

واضح است که بنابر مبانی قاضی سعید، برهان امکان و وجوب برای اثبات مبدأ اول کفایت نمی‌کند، چرا که بر مبدأ اول نه واجب صدق می‌کند و نه وجود. به همین دلیل، یکی از انتقاداتی که قاضی سعید به طریقه عقلی فیلسوفان دارد، این است که فیلسوفان، پس از ذکر مقدمات بسیار، سلسله ممکنات را به واجب الوجود بالذاتی می‌رسانند که به نحو بساطت و عینیت، جامع جمیع کمالات است، و حال آن‌که اصحاب توحید می‌دانند که این مرتبه (واجب الوجود بالذات) که فیلسوفان آن را مبدأ اول می‌دانند، همان نور اول، مخلوق اول و مرتبه الوهیت است، نه همان مبدأ اول، که مقام احدیت است و هیچ اسم و وصفی در کبریای او راه ندارد (همان، ۷۳۵-۷۳۶).

از نظر قاضی سعید، در برهان امکان و وجوب، صرفاً از مخلوقی أدنی (ممکنات) به مخلوقی اشرف (واجب الوجود) منتقل می‌شویم، بی‌آن‌که در این برهان ذکری از مبدأ اول به میان بیاید. در حقیقت

۱ حقایق این عالم (عالم اسماء و صفات ایجابی) انواری وجوبی هستند.

۲ ممکن تا واجب نشود موجود نمی‌شود، پس ایجاب آن در عالم وجوب رخ می‌دهد.

۳ غیر مبدأ اول، خواه در مرتبه وجوب باشد خواه در مرتبه امکان، مخلوق است.

در این برهان، مبدأ اول به واجب الوجود فروکاسته می‌شود، ولی از نظر قاضی سعید مبدأ اول از صفت وجود و وجوب وجود و هر صفت دیگری، متعالی است.

البته شاید بنابر مبانی قاضی سعید نیز بتوان برهانی شبیه امکان و وجوب ترتیب داد که مبدأ اول را (که فراتر از وجوب و امکان است) اثبات کند، به این بیان که قاضی سعید این واقعیت را قبول دارد که هر مخلوقی (خواه واجب و خواه ممکن) باید به خالق برسد که هم از وجوب و هم از امکان متعالی باشد، به عبارت دیگر، در الهیات سلبی قاضی سعید، هر امر ایجابی ای - خواه ممکن و خواه واجب - باید به خالق برسد که هیچ عنوان ایجابی ای بر آن صادق نباشد، و گرنه دور یا تسلسل پیش می‌آید. البته قاضی سعید خود چنین برهانی را صورت‌بندی کرده است، به نظر او، هر امر ایجابی ای، ضرورتاً مرکب است - خواه ترکیب خارجی و خواه ترکیب اعتباری - و هر مرکبی ضرورتاً نیازمند ترکیب‌کننده است، تا برسد به ترکیب‌کننده‌ای که بسیط محض و خالق همه مرکبات است (مقام ذات):

...أن كل مركب فانما علتها بسائطها وينتهي ببرهان العلل إلى ما لا أبسط منه وهو الذات الاحدية الصرفة التي لا شيء فوقها (همان، ۱/ ۱۲۰).

۵-۲- نفی سنخیت و برهان صدیقین

برهان صدیقین به مجموعه تقاریری گفته می‌شود که در آن‌ها، اثبات وجود خداوند بدون وساطت مخلوق صورت می‌گیرد (بر خلاف برهان امکان و وجوب، که در آن، وجود خداوند از طریق فرض وجود ممکنات اثبات می‌شود). در این تقاریر، از طریق وجود به واجب الوجود می‌رسند؛ یعنی در این براهین، از صرف فرض واقعیت، معلوم می‌شود که خداوند وجود دارد، خواه در این برهان، معلوم شود که خداوند همان حقیقت هستی است و بقیه نمود او هستند (وحدت وجود و کثرت نمود)، و خواه اثبات شود که موجود است، اعم از این که خود هستی باشد یا بخشی از آن (طباطبایی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ۵/ ۱۲۰-۱۲۴).

واضح است که برهان صدیقین نیز، همچون برهان امکان و وجوب، نمی‌تواند مقبول قاضی سعید باشد؛ آن هستی ایجابی‌ای که ما تصور می‌کنیم اساساً شامل مبدأ اول نمی‌شود تا از طریق تأمل در آن بتوان اثبات کرد که مبدأ اول همان هستی یا بخشی از آن است. در برهان صدیقین، از طریق «وجود بما هو هو» به خداوند منتقل می‌شویم، حال آن‌که از نظر قاضی سعید، طبیعت وجود، مخلوق، مسبوق به عدم و نیازمند خالق است:

۱ علت هر امر مرکبی بسائط آن است، و از طریق برهان علل (می‌فهمیم که این امر مرکب) به چیزی می‌رسد که از آن بسیط‌تر وجود ندارد، و آن بسیط محض همان ذات احدیت صرف است که هیچ چیزی برتر از آن نیست.

... انّ طبيعة هذا الوجود المعلوم يلزمها المجعولية...^۱ (قمی، شرح توحید الصدوق، ۱/ ۳۱۳)، إعلم أنّ طبيعة الموجود من حيث هو موجود يقتضی المسبوقية بالعدم^۲ (همان، ۱۴۷).
بر اساس آنچه گفته شد، که مبدأ اول اساساً واجب الوجود نیست (چون وجوب وجود برای او نقص است)، بنابراین هیچ یک از براهین اثبات وجود واجب الوجود، برای اثبات مبدأ اول کارایی ندارند.

۶-۲- نفی سنخیت و مسأله یگانگی خداوند

از آن جا که، از نظر قاضی سعید، مبدأ اول همان واجب الوجود نیست، بلکه فراتر از آن است، پس هیچ یک از ادله وحدت واجب الوجود نیز ربطی به وحدت مبدأ اول ندارد؛ وحدت واجب الوجود عبارت است از این که آن موجودی که همه کمالات ایجابی را که ممکنات از آن برخوردارند، به وصف عینیت داراست، همان واجب الوجود یکتاست، اما وحدت مبدأ اول عبارت است از فراتر بودن او از هر کمال قابل تصویری، مبدأ اول مجمع کمالات ایجابی نیست، بلکه همه این کمالات، مخلوق او و اتصاف به آن ها برای او نقص است، کمال او به نفی سنخیت مطلق او با کل موجودات است (همان، ۳/ ۵۴۱).

۷-۲- ملاک نیازمندی به علت، نه حدوث است و نه امکان، بلکه ترکیب است.

از آن چه گفته شد، نکته دیگری نیز به دست می آید، و آن این که، از نظر قاضی سعید، ملاک نیازمندی به علت نه امکان است و نه حدوث، بلکه ملاک نیازمندی به علت، ترکیب است و بس. توضیح آن که یکی از اختلافات واقع بین متکلمان و فیلسوفان این است که فیلسوفان، ملاک نیازمندی معلول به علت را امکان می دانند، اما متکلمان ملاک حاجت را یا حدوث به تنهایی می دانند یا حداقل حدوث را نیز در آن دخیل می دانند (طباطبایی، نهاية الحکمة، ۱/ ۱۰۴-۱۰۶). اما از مطالبی که گفته شد به دست می آید که این سخن نمی تواند مقبول قاضی سعید باشد، چرا که وی مبدأ اول را فراتر از وجوب و امکان و واجب الوجود را نیز مخلوق مبدأ اول می داند (قمی، شرح توحید الصدوق، ۲/ ۷۳۶). دلیل این که وی واجب الوجود را مخلوق می داند، آن است که واجب الوجود، موصوف و مرکب تحلیلی است، و هر موصوفی مطلقاً خواه واجب و خواه ممکن - محدود و مخلوق است (همان، ۳/ ۱۴۱-۱۴۲). بنابراین، ملاک نیازمندی به علت، نه امکان است و نه حدوث، بلکه ملاک حقیقی عدم مخلوقیت، بساطت مطلق، وصف نداشتن و محدود نبودن است، و گر نه هیچ ترکیبی و لو اعتباری، با خالقیت مطلق جمع نخواهد شد.

۸-۲- نفی سنخیت و معبود نبودن مقام ذات

از آن جا که قاضی سعید مقام ذات را ورای هر گونه ادراک و اشاره ای می داند، و هر گونه سنخیتی بین آن

۱ طبیعت این وجودی که معلوم ماست، ملازم مخلوق بودن است.

۲ بدان که طبیعت موجود از آن جهت که موجود است، مقتضی مسبقیت به عدم است.

و مخلوقات را نفی می‌کند، لذا مبدأ اول را حتی از مورد پرستش بودن نیز فراتر می‌داند، به عبارت دیگر، مبدأ اول با هیچ چیز هیچ نسبتی ندارد، اما پرستش، مقتضی نسبت است، پس مبدأ اول معبود نیست. به همین دلیل، معبود، همان اسم اعظم (الله) است: الله، اولین اسم و جامع جمیع اسماء خداوند است و همه اسماء دیگر، تفصیل آن هستند (همان، ۳/ ۱۶۶)، تمام اسماء، تحت حکم اسم الله هستند (همان، ۲۲۲).

قاضی سعید مرتبه اسم اعظم (الله) را واجب‌الوجود و مخلوق می‌داند (همان، ۲/ ۷۳۶، ۳/ ۱۴۱) و آن را از مقام ذات و احدیت متمایز می‌داند:

...أَنَّ الله اسم للمرتبة أي: مرتبة الألوهية المتأخرة عن المرتبة الاحدية الذاتية... ولا ريب أنَّ مرتبة الألوهية هي مرتبة الذات مع جميع الصفات^۱ (همو، شرح الاربعين، ۶۶).

به هر حال، قاضی سعید، به خاطر این که هر نسبتی بین مقام ذات و غیر آن را منکر است، اسم اعظم را معبود می‌داند:

و الحاصل: أنَّ الكلَّ مفطورون على ان يتضرَّعوا الى من يقدر على الانجاء من الشدائد حيث لا منجى من جملة الخلائق اجمعين... وهذا هو الله المعبود الموجود عند فقد كلِّ موجود و من هنا يتَّضح أنَّ لفظة الجلالة ليست علما للذات المقدَّسة^۲ (همو، شرح توحيد الصدوق، ۳/ ۲۹۵).

...المعبود يقتضى عابداً و ذلك لأنَّ الألوهية من الاضافات و الإضافة إنَّما يقتضى الطرفين على التكافؤ ... و لا تتوهَّمن ان ذلك ينافى غناه سبحانه عمَّا سواه، لأنَّ ذلك التضاف إنَّما هو فى المرتبة الألوهية التَّتى هى عالم الاسماء و الصفات و هى بعد الاحدية الذاتية الغنية عن العالمين^۳ (همان، ۲۱۷).

۹-۲- نفی سنخیت و مسأله اختیار و قدرت خداوند

در اندیشه توحیدی قاضی سعید و در پرتو الهیات سلبی وی، اختیار و قدرت خداوند معنایی کاملاً نو پیدا می‌کند.

چنان که دانستیم، قاضی سعید مواد ثلاث را از خداوند منتفی می‌داند. به نظر قاضی سعید، قدرت و

۱ الله اسم است برای مرتبه الوهیت که متأخر از مرتبه احدیت ذاتیه است، و شکی نیست که مرتبه الوهیت همان مرتبه ذات به همراه همه صفات است.

۲ حاصل آن که همگان چنان آفریده شده‌اند که هر جا هیچ نجات‌دهنده‌ای در میان مخلوقات وجود نداشته باشد، به درگاه کسی تضرع می‌کنند که قادر بر نجات دادن از شدائد است، و این همان الله معبودی است که هنگام فقدان موجودات، او را می‌یابند، و از اینجا روشن می‌شود که لفظ جلاله الله، علم برای ذات مقدسه نیست.

۳ معبود، مقتضی عابد است، چرا که الوهیت از امور اضافی است و اضافه، به یکسان اقتضای دو طرف را دارد، و گمان میر که این امر بی‌نیازی خداوند از غیر خودش منافات دارد، چرا که این تضایف مربوط به مقام الوهیت - عالم اسماء و صفات - است که پس از احدیت ذاتیه واقع شده، که از همگان بی‌نیاز است (و تضایف در مورد آن بی‌معناست).

اختیار مطلق خداوند وقتی قابل درک است که بدانیم مواد ثلاث از او منتفی است (همان، ۱/ ۳۸۲). وی مواد ثلاث را از ذات، صفات و افعال او منتفی می‌داند و قدرت مطلق خداوند را عبارت از انتفاء مواد ثلاث می‌داند:

... لا یجب علیه سبحانه شیء لا من نفسه و لا من غیره، و لا یمتنع علیه شیء حتی یکون عاجزاً و لا یمكن علیه فعل شیء و ترکه حتی یکون محتاجاً الی المرجح، بل المواد الثلاث کما لا یصدق علی ذاته لا مصداق لها فی افعاله و صفاته و هذا من علم الراسخین و هذا هو معنی القدرة المطلقة^۱ (همان، ۳۸۴؛ نیز نک: همان، ۲/ ۱۶۲، ۱۴۷).

البته قاضی سعید در جای دیگری امکان اشیاء را نسبت به خداوند پذیرفته است و اختیار خداوند را به همین امکان معنا نموده است (همان، ۲/ ۱۴۰)، همچنین در جایی دیگر، عدم امتناع چیزی بر خداوند را به گونه‌ای معنا کرده که با سخن سایرین منافاتی ندارد، بر طبق این بیان، امور ممتنع و محال از فضل الهی محروم بوده و ذاتشان از طلب وجود از او، ایبا می‌کند (همان، ۳۷۹)، روشن است که طبق این بیان، محالات نسبت به خداوند ممتنع‌اند، اما مشکل از قابلیت نداشتن آن‌هاست و نه از فاعلیت فاعل، و این سخن همان سخن مشهور است. در هر صورت، اگر از بحث نفی سنخیت و انتفاء مواد ثلاث از خداوند صرف نظر کنیم، به نظر می‌رسد قاضی سعید با امتناع و امکان امور نسبت به خداوند مشکلی ندارد، اما وجوب سابق را به هیچ وجه نمی‌پذیرد، چون آن را مستلزم جبر می‌داند (همان، ۱۸۰-۱۸۱، ۱۸۳، ۱۸۵، ۱۹۱). البته این نزاع، نزاعی کهن و دامنه‌دار میان فیلسوفان و متکلمان بوده است: فیلسوفان وجوب سابق را با اختیار منافی نمی‌دانسته‌اند، بر خلاف متکلمان (نک: طباطبایی، *نهایة الحکمة*، ۱/ ۱۰۲).

به علاوه، از عبارات قاضی سعید بر می‌آید که صفت نداشتن خداوند، نشان اختیار حقیقی اوست، و سایر موجودات، به دلیل صفت داشتن، از اختیار تام و حقیقی برخوردار نیستند، به نظر او، هر فاعلی که صفت دارد، صفات او در صدور فعل از او مدخلیت دارند، پس فاعل دارای صفت، از انجام فعل به وسیله ذات خود و بدون کمک صفت، عاجز است، اما خداوند این چنین نیست، خداوند بدون هیچ صفتی قادر بر انجام فعل است، صرف ذات او، بدون لحاظ هیچ صفتی، قادر بر انجام فعل است، و این همان اختیار و قدرت حقیقی است (همان، ۱/ ۲۰۸). اگر بخواهیم این سخن را بر بحث قدرت تطبیق بدهیم، باید بگوییم که اگر خداوند اشیاء را به وسیله صفت قدرت خلق کند، پس این امر نشان عجز او خواهد بود، قدرت

۱ هیچ چیزی بر خداوند - نه از ناحیه خودش و نه از ناحیه غیر خودش - واجب نمی‌شود، و چیزی بر او ممتنع نیست تا نسبت به آن عاجز باشد، و فعل و ترک چیزی نسبت به او حالت امکانی ندارد تا نیازمند مرجح باشد، بلکه مواد ثلاث همان طور که بر ذات او صدق نمی‌کنند، در افعال و صفات او نیز جریان ندارند، این مطلب از علوم راسخین است، و این همان معنای قدرت مطلقه است.

خداوند همان انجام فعل است بدون کمک هیچ صفتی و به خود ذات. وی تعابیر محتمل در بحث قدرت خداوند را سه تعبیر می‌داند:

- ۱- خلق الله بقدرة، این تعبیر باطل است، خواه قدرت را عین ذات خداوند بدانیم و خواه زائد بر ذات، چون مستلزم نیازمندی خداوند به قدرت و مرکب بودن خداوند از ذات و صفت است،
- ۲- خلق الله بلاقدرة، این تعبیر نیز صحیح نیست، چون مستلزم اثبات عجز برای خداوند است،
- ۳- خلق الله لا بقدرة، این تعبیر صحیح و به این معناست که خداوند عاجز نیست (قمی، شرح توحید الصدوق، ۲/ ۴۲۶).

پس اختیار خداوند در دو مورد با نفی سنخیت پیوند می‌یابد:

۱- خداوند هیچ سنخیتی با مخلوقات خود ندارد و هیچ مفهوم ایجابی‌ای بر او صدق نمی‌کند، لذا مواد ثلاث نیز نه بر ذات او و نه بر صفات و نه بر افعال او حکم‌فرمایی نمی‌کنند و اختیار تام خداوند یعنی عمل در حیطه‌ای فارغ از حکومت مواد ثلاث،

۲- خداوند هیچ صفتی ندارد، پس در افعال خود به صفاتش وابسته نیست و حقیقتاً مختار است.

۲-۱۰- نفی سنخیت و مسأله علم خداوند

بر اساس نظر قاضی سعید، علم خداوند - همچون سایر صفات او - نه عین ذات اوست و نه زائد بر ذات او (همان، ۴۴۸)، بین علم او و مخلوقاتش هیچ سنخیتی وجود ندارد، عالم بودن او، همان جاهل نبودن اوست (همان، ۴۶۴)، همین تحلیل سلبی از علم خداوند است که به قاضی سعید اجازه می‌دهد تا باور کند که علم خداوند نه حضوری است و نه حصولی:

علمه عزّ شأنه ليس بطريق الحصول والحضور لبطلا نهما^۱ (همان، ۱/ ۱۲۹؛ همو، شرح الاربعین، ۳۰۰-۳۰۱).

از نظر او، قول به عینیت خداوند با صفت علم - خواه علم حصولی و خواه علم حضوری - در حد کفر و زندقه است، و قول به زیادت از قول به عینیت شیع‌تر است (همو، شرح الاربعین، ۴۴۸-۴۴۹).

دیدگاه قاضی سعید درباره نفی علم حضوری و حصولی از خداوند، کاملاً مبتنی بر دیدگاه اصلی وی (نفی سنخیت بین خالق و مخلوق) است:

اولاً مَقْسَم علم حضوری و حصولی، معنای کلی ایجابی علم است، و حال آن‌که از نظر قاضی سعید، هیچ معنای ایجابی‌ای بر خداوند صدق نمی‌کند، معنای عالم بودن خداوند از دیدگاه او، همان جاهل

۱ علم خداوند نه حصولی است و نه حضوری، چون هیچ‌یک در حق او امکان تحقق ندارند.

نبودن اوست.

ثانیاً از نظر او، علم حضوری و حصولی هر دو مستلزم نیازِ عالم به معلومند، علم حضوری نیازمند حضور معلوم است، و علم حصولی نیازمند صورت معلوم است، علم حضوری یا حصولی داشتن و عالم بودن از طریق آن‌ها، به معنای نیازِ عالم به علم است، خداوند هیچ معلمی (تعلیم‌بخشی) ندارد، حتی علم نیز ملاک عالم بودن او نیست. در روایات درباره علم الهی این تعبیر آمده است: «العالم کلّ شیء بغیر تعلیم»^۱ (همان، ۱/ ۲۳۵).

قاضی سعید در تحلیل این روایت چنین می‌گوید:

قوله: (بغیر تعلیم) صریح فی ابطال العلم الحسولی و الحضوری... و ذلك لأنّ التعلیم هو إفادة العلم سواء كان ذلك بحصول صورة من الشيء أو بحضوره... فكلّ ما هو عالم لذاته فهو عالم بغیر تعلیم^۲ (همان).

بر اساس این تحلیل، هر علمی - خواه عین ذات و خواه زائد بر ذات - غیر از ذات است، و اگر ملاک عالم بودن خداوند را علم او بدانیم، پس غیر (یعنی علم)، به او علم داده است، اما خداوند عالم لذاته است و نیازمند صفات نیست:

.. أنّ إنکشاف الشيء للعالم به إذا كان بنفس ذات العالم فلا إحتیاج للعالم الی شيء سوى نفسه و هذا هو معنى كون علمه تعالى بحيث ليس بينه و بین معلومه علم غیره سبحانه بل و لا معلوم کما سیأتی فی الاخبار من قولهم علیهم السلام: عالم إذا لا معلوم^۳ (همان، ۴۳۸-۴۳۹).

به همین دلیل علم خداوند از سنخ اضافه نیز نیست، چرا که اضافه فرع وجود طرفین است، پس علم خداوند نیازمند به غیر خواهد شد (همان، ۲/ ۴۴۷).

بنابراین اولاً علم خداوند امری سلبی است، نه حضوری و نه حصولی، ثانیاً خداوند عالم است بدون نیاز به صفت علم.

۱ خدایی که هر چیزی را بدون تعلیم می‌داند.

۲ این سخن امام (علیه السلام) که فرمود: (بدون تعلیم)، علم حصولی و حضوری را صریحاً ابطال می‌کند، چرا که تعلیم یعنی رساندن علم به دیگری، خواه به وسیله حصول صورت شیء و خواه به وسیله حضور خود شیء، پس هر آن چه به خاطر ذات خودش (و با قطع نظر از صفت علم) عالم است، عالم به غیر تعلیم است.

۳ اگر آشکار شدن معلوم برای عالم، به خود ذات عالم باشد (بدون نیاز به صفت علم)، پس عالم برای آگاه بودن به چیزی جز خودش نیاز ندارد، و معنای این که علم خداوند به گونه ای است که بین او و معلومش چیزی غیر از خداوند نیست، همین است، بلکه به معلوم هم نیازی نیست، همان طور که در اخبار اهل بیت (علیهم السلام) آمده است: خداوند عالم است زمانی که معلومی نبوده است.

نتیجه‌گیری

تفسیر قاضی سعید از اصل توحید به مثابه نفی هر گونه سنخیتی بین خالق و مخلوق، لوازم و پیامدهای فراوانی را در پی داشته است.

نفی سنخیت باعث شده است تا خداوند نه مصداق وجود عام باشد و نه مصداق ماهیت، و به همین جهت نزاع اصالت وجود و ماهیت در مورد خداوند جریان نیابد. و چون او از سنخ ممکنات نیست، پس رابطه تشکیکی هم (نه در وجود و نه در غیر وجود) با آن‌ها ندارد. مواد ثلاث (وجوب و امکان و امتناع) از خداوند منتفی اند، پس مبدأ اول حتی از واجب‌الوجود بودن نیز فراتر است، به همین دلیل، نه برهان امکان و وجوب و نه برهان صدیقین و نه هیچ‌یک از براهین وجود واجب نمی‌توانند مبدأ اول را اثبات کنند، همان‌طور که ادله توحید واجب‌الوجود نیز ارتباطی به وحدت مبدأ اول ندارند. از نظر قاضی سعید، ملاک حقیقی نیازمندی به علت، مرکب بودن و موصوف بودن است، نه امکان یا حدوث، چرا که واجب‌الوجود نیز از نگاه وی اسم خداوند و مخلوق اوست، چون موصوف به صفات عین ذات و مرکب تحلیلی از ذات و صفات است، پس ملاک نیازمندی به علت نمی‌تواند امکان باشد، بلکه ملاک نیازمندی به علت، موصوف بودن و مرکب بودن است. همچنین بحث نفی سنخیت تأثیری مهم در رویکرد قاضی سعید به اختیار و علم الهی داشته است. اختیار مطلق الهی یعنی انتفاء مواد ثلاث از فعل او، و علم مطلق الهی یعنی این که ملاک عالم بودن او، نفس ذات اوست، بدون نیاز به صفت ایجابی علم؛ هر گونه علم ایجابی از ذات او منتفی است، خواه علم عین ذات و خواه زائد بر ذات، و خواه علم حصولی و خواه علم حضوری.

منابع

- ایجی، میرسید شریف، شرح المواقف، ج ۸، چ ۱، الشریف الرضی، قم، ۱۳۲۵ق.
- شیخ اشراق، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۱، چ ۲، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، ۱۳۷۵.
- دوانی، محمد بن اسعد، الرسائل المختارة، کتابخانه عمومی امام امیرالمومنین (ع)، اصفهان، ۱۳۶۴.
- طباطبایی، سید محمد حسین، اصول فلسفه و روش رئالیسم، با مقدمه و پاورقی مرتضی مطهری، ج ۵، انتشارات صدرا، تهران، ۱۳۹۰.
- _____، نهاية الحکمة، ج ۱، چ ۷، موسسه النشر الاسلامی، قم، ۱۴۳۴ق.
- علامه حلی، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، چ ۴، موسسه النشر الاسلامی، قم، ۱۴۱۳ق.
- فیاضی، غلامرضا، هستی و چیستی در مکتب صدرایی، چ ۲، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم، ۱۳۸۸.
- قمی، قاضی سعید، شرح توحید الصدوق، ج ۱ و ۳، چاپ سوم، انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران،

_____، الاربعینات لكشف انوار القدسیات، چاپ اول، میراث مکتوب، تهران، ۱۳۸۱.

_____، شرح الاربعین، چاپ اول، میراث مکتوب، تهران، ۱۳۷۹.

ملاصدرا، الشواهد الربوبية فی المناهج السلوكية، با حواشی حاج ملاهادی سبزوای، چاپ هفتم، موسسه بوستان کتاب، قم، ۱۳۹۲.

میرداماد، محمدباقر بن محمد، مصنفات میرداماد، ج ۱، ج ۱، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، تهران، ۱۳۸۱-۱۳۸۵.

نظری، جواد، شمس الله سراج، و مجید ضیایی، «الهیات سلبی قاضی سعید قمی و معضل تعطیل»، آینه معرفت، ش ۶۶، ۱۴۰۰، صص ۱۰۳-۱۲۲.

نبویان، سید محمد مهدی، جستارهایی در فلسفه اسلامی (مشمول بر آراء اختصاصی آیه الله فیاضی)، ج ۱، ج ۱، انتشارات حکمت اسلامی، قم، ۱۳۹۵.

یزدان پناه، سید یدالله، حکمت اشراق، ج ۱، ج ۱، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم، ۱۳۸۹.



Temporality and Eternity of the World in Ikhwān al-Ṣafā

Dr. Mohammad Bonyani, faculty member of Bu-Ali Sina University (corresponding author)

Email: <mailto:m.bonyani@basu.ac.ir>

Dr. Ali Rahimi, Researcher in philosophy and theology

Abstract

Temporality (*ḥudūth*) and eternity (*qidam*) of the world has always been one of the important issues in Islamic theology and philosophy. In order to explain and evaluate the theory of Ikhwān al-Ṣafā, who are among the first Islamic philosophers, the authors have discovered two arguments for the temporality of the world by scrutinizing their works. The first argument is based on the concomitance between temporality and being caused, or, the contradiction between eternity and being caused. In the second argument, the changes in the world have been considered as the reason for its temporality. The first reason, though well-established, is flawed in terms of failing to explain the concomitance between eternality and being caused. Also, the second argument is not inclusive since it does not include the incorporeal existents. It is a positive point in Ikhwān's theory that they did not limit the temporality to "time", but since the temporality, which is the "existence after non-existence," implies a kind of anteriority and posteriority and thus requires determining a criterion for anteriority, they should have proposed the criterion, but they have not. Ignoring the views of the opponents is another weakness of their viewpoint. Therefore, Ikhwān al-Ṣafā did not properly analyze the aspects of the problem.

Keywords: temporality (*ḥudūth*), eternity in time (*qidam zamānī*), Ikhwān al-Ṣafā, *creatio ex nihilo*



سال ۵۳ - شماره ۱ - شماره پیاپی ۱۰۶ - بهار و تابستان ۱۴۰۰، ص ۱۵۸ - ۱۳۹	HomePage: https://jphilosophy.um.ac.ir/
شاپا چاپی ۲۰۰۸-۹۱۱۲	شاپا الکترونیکی ۲۵۳۸-۴۱۷۱
تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۲/۰۱	تاریخ بازنگری: ۱۴۰۱/۰۲/۳۰
نوع مقاله: پژوهشی	DOI: https://dx.doi.org/10.22067/epk.2022.75359.1105

حدوث و قدم عالم از منظر اخوان الصفا

دکتر محمد بنیانی

عضو هیئت علمی دانشگاه بوعلی سینا (نویسنده مسئول)

Email: <mailto:m.bonyani@basu.ac.ir>

دکتر علی رحیمی

پژوهشگر فلسفه و کلام

چکیده

حدوث و قدم عالم، از مسائل مهمی است که همواره در فلسفه و کلام اسلامی مورد توجه قرار گرفته است. نگارنده با هدف تبیین و ارزیابی نظریه اخوان الصفا - که از فیلسوفان نخستین اسلامی هستند - با تتبع در رسائل ایشان به دو دلیل بر اثبات حدوث عالم دست یافته است. دلیل اول مبتنی بر تلازم میان حدوث و معلولیت و به عبارت دیگر، تنافی میان قدم و معلولیت است. در دلیل دوم، تغییر و تبدلات موجود در عالم، دلیل بر حدوث عالم دانسته شده است. دلیل اول در عین استواری، از حیث عدم تبیین وجه تلازم میان حدوث و معلولیت، دچار نقصان است. دلیل دوم نیز از جهت عدم شمول نسبت به مجردات، اخص از مدعاست. اخوان، حدوث را مقید به قید «زمانی» نکرده‌اند که این امر از نقاط قوت نظریه آنان می‌باشد، ولی از آن‌جا که حدوث که همان «کون بعد العدم» است، متضمن نوعی تقدم و تأخر بوده و نیازمند به تعیین ملاک تقدم و تأخر است، لکن اخوان هیچ ملاکی برای این تقدم و تأخر ارائه نکرده‌اند. عدم تعرض به آراء مخالفان، از دیگر نقاط ضعف نظریه اخوان است. حاصل آن‌که اخوان، در بحث از حدوث و قدم عالم، جوانب مسأله را به درستی واکاوی نکرده‌اند.

واژگان کلیدی: حدوث، قدم زمانی، اخوان الصفا، ابداع.

مقدمه

یکی از مسائلی که از دیرباز مورد توجه حکما و متکلمان قرار گرفته و نظرات مختلفی راجع به آن بیان شده، مسأله «حدوث یا قدم عالم» است که به صورت کلی، چهار دیدگاه در این باب وجود دارد:

۱. قول به حدوث عالم؛

۲. قول به قدم عالم؛

۳. قول به جدلی الطرفین بودن مسأله، بدان معنا که هر دو طرف مسأله، واجد ادله‌ای متکافئ بوده یا اساساً هر دو طرف فاقد دلیل است (ابن سینا، منطق شفاء، ۷۶). میرداماد، چنین مسأله‌ای را جدلی الطرفین نامیده است (میرداماد، ۲۵). در این گونه موارد می‌بایست مسأله را تا رسیدن به حجتی قاطع، در بقعه امکان احتمالی واگذاریم (مصباح یزدی، تعلیقه علی نهایة الحکمة، ۵۳۳؛ همو، آموزش فلسفه، ۲/۲۷۰).

۴. قول به توقف که محقق لاهیجی نسبت به احادیث ائمه علیهم السلام ادعا کرده است، بدان معنا که در کلمات معصومین علیهم السلام، صراحتاً مطلبی در باب اثبات حدوث یا قدم عالم ذکر نشده است، بلکه صرفاً به نیازمندی عالم به صانع اشاره شده است.

ایشان به لحاظ براهین عقلی، قول به قدم عالم را خالی از قوت نمی‌دانند (فیاض لاهیجی، ۲۳۰). این اقوال با صرف نظر از معانی متعددی است که برای حدوث و قدم بیان شده است، لکن اگر بخواهیم اختلاف معانی را نیز در احصاء اقوال مطروحه دخیل کنیم، تعداد دیدگاه‌ها بیش از این خواهد بود.

اخوان الصفا، از چهره‌های شاخص در فلسفه اسلامی بوده و صاحب پنج‌جاه و دو رساله منسجم و معروف فلسفی هستند. برخی در این که رسائل اخوان الصفا، متعلق به یک شخص یا اشخاص متعدد است، اظهار تردید کرده‌اند (جمعی از نویسندگان، درآمدی بر تاریخ فلسفه اسلامی، ۲۳۸) ولی برخی دیگر، رسائل را متعلق به افراد متعددی می‌دانند که در قرن چهارم هجری می‌زیسته‌اند و از میان نویسندگان این رسائل، فقط پنج نفر شناسایی شده‌اند که نسبت به آنان نیز شک و شبهه وجود دارد (اخوان الصفا، ۱/ مقدمه، ۵).

اخوان الصفا از فیلسوفان قائل به حدوث عالم‌اند. باید دید که چرا در میان فیلسوفان نخستین حوزه حکمت اسلامی، نگرشی مغایر با پذیرش ازلیت عالم که قبل و بعد از این دوره، در فلسفه ارسطویی و سینیوی پذیرفته شده، شکل گرفته است؟ ادله آنان در قول به حدوث عالم چه بوده است؟ و در نهایت آن‌که، بر اساس مبانی فلسفه اسلامی، چه میزان از آراء آنان قابل دفاع و چه میزان، غیرقابل پذیرش است؟
اخوان الصفا مطالب فراوانی در این باب بیان کرده‌اند که با توجه به اهمیت آراء فلسفی اخوان، شایسته

است که دیدگاه آنان در این مسأله مورد توجه قرار گیرد.

به لحاظ پیشینه، بر اساس جستجوی فراوانی که ما در میان مقالات انتشار یافته داشتیم، مقاله‌ای که به صورت مستقل به این بحث پرداخته باشد، نیافتیم. نگاهی گذرا به کتب تاریخ فلسفه نشان می‌دهد که پاره‌ای از تاریخ فلسفه نگاران توجه چندانی به این مسأله نشان نداده‌اند به گونه‌ای که برخی از آنان، در طرح آراء اخوان، مسأله حدوث و قدم را نادیده گرفته‌اند و هیچ اشاره‌ای به دیدگاه اخوان در این باب نکرده‌اند (نک: حلبی؛ دیور).

در پاره‌ای از آنان نیز اساساً به آراء فلسفی اخوان اشارتی نرفته است (کوربن، ۱۸۹-۱۹۳). در برخی دیگر نیز به صورت مختصر و در حد چند سطر، به دیدگاه اخوان مبنی بر حدوث عالم اشاره شده است (جمعی از نویسندگان، در آمدی بر تاریخ فلسفه اسلامی، ۲۵۰-۲۵۱؛ فاخوری، ۲۲۳) و در برخی دیگر، نظراتی غلط در این باره یافت می‌شود (شریف، ۱/۴۱۳) که در ادامه بدان خواهیم پرداخت. با توجه به اهمیت آراء اخوان به عنوان بخشی از تاریخ فلسفه اسلامی، شایسته است مسأله حدوث و قدم از منظر آنان مورد مطالعه و ارزیابی قرار گیرد.

بر این اساس، ابتدا به معناشناسی حدوث از منظر اخوان پرداخته، سپس جهان‌شناسی و مراتب هستی از دیدگاه آنان را مورد مطالعه قرار خواهیم داد تا روشن شود که آیا ادله‌ای که برای اثبات حدوث عالم اقامه کرده‌اند شامل جمیع مراتب هستی می‌شود یا خیر؟ و در ادامه، ادله حدوث از دیدگاه اخوان را احصاء نموده و در نهایت به ارزیابی آراء آنان و جمع‌بندی این بحث خواهیم پرداخت.

معنای حدوث و قدم در عبارات اخوان الصفا

در کلمات اخوان، حدوث به معنای «کون بعد العدم» به کار رفته است: «ثم اعلم أن كل عاقل إذا سمع كلام العلماء في حدوث العالم، وأقوال الحكماء في كيفية إبداع الباري تعالى العالم، واختراعه له بعد أن لم يكن» (اخوان الصفا، ۳/۴۶۳). در این عبارات، حدوث به معنای اختراع بعد از عدم اخذ شده است. هم‌چنین در جای دیگری می‌نویسند: «كل هذه دلالة للعقول وشواهد للنفوس على حدوث العالم و تكوينه بعد أن لم يكن» (همان، ۲/۱۱۵) در این عبارت نیز «و تكوينه بعد أن لم يكن»، بیان معنای حدوث است.

متناسب با معنایی که برای حدوث ارائه شد، قدم نیز به وجودی که مسبوق به عدم نبوده و ازلی است، معنا شده است: «فإن قيل: ما القديم؟ فيقال: ما لم يكن ليس» (همان، ۳/۳۸۵).

طبقه‌بندی موجودات عالم امکانی از منظر اخوان الصفا

با توجه به ادله‌ای که در صفحات آتی بر اثبات حدوث عالم بیان خواهد شد، می‌بایست اصناف مخلوقات، از نگاه اخوان احصاء شوند تا بتوان در مقام بررسی ادله، دایره شمول هر دلیل نسبت به اصناف موجودات عالم را مورد ارزیابی قرار داد.

اخوان الصفا در یک تقسیم‌بندی، موجودات را به اقسام زیر تقسیم می‌نمایند:

۱. جسمانی: موجوداتی که با حواس قابل درک‌اند و خود دارای انواعی هستند:

الف) اجرام فلکی؛

ب) ارکان طبیعی؛

ج) مولّدات (همان، ۸/۲).

مراد از افلاک روشن است. مراد از ارکان طبیعی، عناصر اربعه آب و خاک و آتش و هوا است (همان،

۴۵۹/۳). مولّدات نیز موجوداتی هستند که از ترکیب این عناصر با یکدیگر پدید می‌آیند (همان، ۳۵۲).

۲. روحانی: موجوداتی که با عقل و قوه فکر قابل ادراک هستند و به نوبه خود دارای انواعی هستند:

الف) عقل که جوهری بسیط بوده و مُدرک حقایق اشیاء است.

اما خداوند متعال، نه جسمانی است و نه روحانی، بلکه علت تمام موجودات است، همان‌گونه که

واحد، نه زوج است و نه فرد، بلکه علت پدید آمدن اعداد زوج و فرد است (همان، ۲۳۷).

ب) نفس که جوهری بسیط، فعال و علام است (همان). نفوس کلی فلکی بسان خود افلاک، متعدد و

متکثر می‌باشند (همان، ۴۵۹).

ج) هیولای اولی که جوهری بسیط و منفعل بوده و قابلیت پذیرش هر صورتی را داراست (همان،

۲۳۷). هیولا فاقد هرگونه کمیت و کیفیت است و صور متعدد را نه با یکدیگر بلکه به ترتیب می-

پذیرد (همان، ۸/۲).

اخوان در جایی دیگر، قسم چهارمی بر امور روحانی افزوده‌اند و آن، صور مجردند که همان نقوش و

اشکالی هستند که نفس کلی به اذن خداوند متعال و تأیید عقل فعال، در هیولی پدید می‌آورد (همان،

۳۵۲/۳)

اصناف موجودات عالم امکانی، به ترتیب پیدایش، عبارتند از:

۱. عقل: ابتدا خداوند متعال، عقل را که اشرف مخلوقات است آفرید. عقل، مقرر به معلولیت،

مخلوقیت و عبودیت خود و علیّت و معبودیت خالق خویش است (همان، ۴۶۶).

عقل فعال، جوهری بسیط و روحانی است، در غایت کمال و فضائل بوده و صور جمیع اشیاء در آن

موجود است. کیفیت تحقق صور در عقل فعال، بسان تحقق صور معلومات در فکر عالم است. عقل کلی، این صور را دفعتاً و بدون زمان، به نفس کلی افاضه می‌کند (همان، ۲۳۴).

۲. نفس کلی: از عقل فعال، عقل دیگری که در رتبه‌ای پائین‌تر از عقل فعال است، افاضه می‌شود که عقل منفعل نام دارد. عقل منفعل، همان نفس کلی است که جوهری روحانی و بسیط بوده و قابل صور و فضائلی است که از عقل فعال دریافت می‌کند (همان، ۱۹۶).

کیفیت افاضه صور اشیاء توسط عقل فعال بر نفس کلی و قبول صور توسط نفس کلی، بسان افاضه علوم توسط استاد بر متعلمین و قبول علوم از استاد، توسط متعلمین است (همان، ۳۹۸/۱).

۳. هیولای اولی: از نفس کلی، فیض دیگری که در مرتبه‌ای پائین‌تر از اوست، افاضه می‌شود که همان هیولای اولی است و آن، جوهری بسیط و روحانی است که در طول زمان، اشکال و صور مختلف را به تدریج از نفس کلی دریافت می‌کند. اولین صورتی که هیولا می‌پذیرد، طول و عرض و عمق است که به واسطه آن تبدیل به جسم مطلق و هیولای ثانیه می‌شود. به دلیل نقصان رتبه جسم و دوری آن از خداوند متعال که علت نخستین است، فیض دیگری از او صادر نمی‌شود.

نفس کلی است که در جسم، صور، اشکال و رنگ‌ها را پدید آورده و آن را با فضائل و محاسن، تتمیم می‌کند (همان، ۱۹۷/۳).

این نفس کلی فلکی را نفس عالم نیز می‌نامند، چرا که حکما انسان را عالم صغیر و عالم را انسان کبیر می‌نامند که نفس این انسان کبیر، نفس کلی فلکی است (همان، ۳۹۸/۱).

در قبال نفس کلی، نفوس جزئی قرار دارند که مجرد از ماده بوده ولی تعلق به بدن داشته و آن را به کار می‌گیرند. این نفوس پس از مفارقت از بدن، ذاتشان محفوظ مانده، از بین نمی‌روند (همان، ۱۳۱/۴).

نفس، جوهری سماوی و روحانی داشته، بسیط و غیرقابل تجزیه است (همان، ۳۸۰/۲).

اخوان، حیوانات و نباتات را نیز دارای نفس مجرد می‌دانند (همان، ۲۶۰/۱).

۴. اولین صورتی که نفس کلی در جسم پدید می‌آورد، شکل کره است که افضل اشکال است، سپس آن کره را به صورت دوری که افضل حرکات است، به حرکت در می‌آورد و کرات را از فلک محیط گرفته تا فلک زمین، به صورت لایه‌هایی تو در تو در دل یکدیگر قرار می‌دهد. زمین به علت دوری از فلک محیط، تاریک‌ترین اجسام بوده و فلک محیط، به علت نزدیک بودن به هیولای اولی که جوهری بسیط و معقول است، لطیف‌ترین، روحانی‌ترین و شفاف‌ترین اجسام است (همان، ۱۹۷/۳).

ترتیب افلاک نه گانه بر اساس چینش از نزدیک‌ترین تا دورترین فلک نسبت به زمین عبارتند از: فلک قمر، فلک عطارد، فلک زهره، فلک خورشید، فلک مریخ، فلک مشتری، فلک زحل، فلک ثابت کواکب و

فلک محیط. پائین تر از فلک قمر نیز عناصر چهارگانه آب و خاک (زمین) و آتش و هوا قرار دارند که غلیظ-ترین اجسام اند (همان، ۱۸۷).

علاوه بر عناصر چهارگانه مذکور که بسیط اند، اجسام مرکبی هم پائین تر از فلک قمر وجود دارند که عبارتند از: معادن، نباتات و حیوانات (همان، ۱۳۳/۲).

تقدم و تأخر میان اصناف موجودات عالم به نحوی است که میان پیدایش آنان، زمان های طولانی سپری شده است به نحوی که عناصر اربعه، روزها، ماه ها و سال ها پیش از پیدایش مولدات، موجود شده اند. کما این که افلاک، قرن ها مقدم بر عناصر اربعه پدید آمده اند و عالم ارواح، برهه ای بسیار طولانی قبل از افلاک پدیدار گشته است (همان، ۳۵۲/۳).

اخوان الصفا از ملائکه به عنوان معلمان اصحاب ناموس که به نوبه خود، معلمان و اساتید بشریت هستند نام می برند. ملائکه نیز تحت تعلیم نفس کلیه هستند که آن نیز تحت تعلیم عقل فعال قرار دارد (همان، ۴۸۰).

اخوان از سویی قسمی از ملائکه را ساکن در فلک قمر می شمارند (همان، ۲۰۹/۴) و با این سخن، مادی بودن ملائکه را به خواننده القاء می کنند ولی از آن جا که در جایی دیگر، ملائکه را موجوداتی مجرد از هیولا می شمارند که وحی و انباء و تأیید الهی به وسیله آنان صورت می پذیرد (همان، ۱۳۱)، می بایست سکونت ملائکه در فلک قمر را به معنای دیگری چون تدبیر امورات فلک قمر حمل کرد.

کیفیت خلقت عالم از دیدگاه اخوان الصفا

در نگاه اخوان، خلقت عالم ابداعی است، یعنی خداوند متعال، عالم را از عدم خلق کرده است، بدون آنکه ماده پیشینی در کار باشد، کما این که پیدایش عالم، بدون نیاز به ابزار و انجام فعلیتی خاص بوده، در زمان و مکانی خاص واقع نشده است (همان، ۳۴۶/۳).

با این حال، چون برخی گمان کرده اند که عالم، دارای ماده پیشین بوده و خداوند متعال، عالم را از آن پدید آورده است، اخوان در تحلیل پیدایش چنین نگرشی که قائل به قدم و ازلیت ماده اولی است، بیانات متعددی در رسائل ارائه کرده اند که عبارتند از:

۱. بشر در افعال خود نیازمند به شش امر است: ماده اولیه، مکان، زمان، ادواتی چون دست و پا، ابزار آلاتی چون آتّه و چکش و در نهایت، حرکاتی چون حرکات بدن برای پدید آوردن یک شیء (همان، ۳۵۹). از آن جا که ذهن ما در مواجهه مکرر با افعال بشری، عادت به مشاهده مصنوعات کرده است که در پیدایش خود محتاج به این امور هستند، بسیاری از انسان ها، کیفیت آفرینش عالم را بر همین منوال تصور

می‌کنند، یعنی گمان می‌کنند که خداوند متعال، عالم را از ماده‌ای پیشین، در زمان و مکان خاصی پدید آورده است، حال آن‌که چنین تصویری خطاست، چرا که خلقت عالم، ابداعی است، یعنی خداوند متعال، عالم را از عدم خلق کرده است، بدون آن‌که ماده‌ای پیشین در کار باشد کما این‌که پیدایش عالم، بدون نیاز به ابزار و انجام فعلیتی خاص، در زمان و مکانی خاص نبوده است (همان، ۳۴۶).

ایشان در جایی دیگر منشأ انحراف قائلان به قدم هیولا را قیاس هیولای طبیعت به هیولای صناعات بشری عنوان کرده‌اند (همان، ۴۶۸)، یعنی همان‌گونه که یک صانع بشری از ماده‌ای چون چوب، یک میز درست می‌کند، خداوند متعال نیز این عالم را از ماده پیشینی که ازلی بوده، آفریده است.

۲. نقش انسان در پدید آوردن مصنوعات بشری، ایجاد شکل و صورت در ماده و نگهداری از آن اشکال و صور است، مثلاً از خاک، خشت و خانه می‌سازند و با مرمت و حفاظت از آن، شکل و صورتی را که پدید آورده‌اند، حفظ می‌نمایند؛ لذا اگر خانه را به حال خود رها کنند، بعد از مدتی به همان صورت اولیه خود که خاک بود باز می‌گردد. بر همین منوال، ذهن ساده‌اندیش بشر، فعل خداوند را بر فعل خود قیاس کرده و گمان برده است که هیولای اولی که فاقد شکل و صورت است، بی‌نیاز از خالق بوده و خداوند متعال، با شکل و صورت بخشیدن بدان، عالم را در هیولا پدید آورده است (همان، ۴۷۳).

۳. برخی افراد هنگامی که راجع به فاعل عالم به تفکر نشسته، راجع به زمان و مکان خلقت عالم اندیشه کرده و به نتیجه‌ای نرسیدند و از سوی دیگر در خصوص این‌که خداوند، عالم را از چه چیزی به وجود آورده و چگونه بدان صورت داده، افلاک را پدید آورده و کرات را به حرکت در آورده و مسائلی از این دست اندیشیده و به نتیجه‌ای دست نیافتند، قائل به قدم عالم شدند (همان، ۱۱۵/۲)؛ بنابراین منشأ اعتقاد به ازلیت هیولا، عجز از حل مسأله کیفیت آفرینش بوده است.

۴. طائفه‌ای از عقلا وقتی راجع به علت حدوث عالم تفکر نموده، موفق به فهم آن نشدند، معتقد به قدم عالم شدند (همان، ۱۹/۳).

۵. اهل بصیرت معتقدند که عالم، لا فی مکان و لا فی زمان خلق شده است. وقتی عده‌ای شنیدند که عالم، لا فی زمان خلق شده است، معنای صحیح آن را درک نکرده و گمان کردند که عالم، قدیم است (همان، ۴۱۹) لذا گمان کردند که حکما نیز قائل به قدم عالم هستند در حالی‌که این توهّم، ناشی از سوء فهم از کلام حکماست، چرا که مراد آنان این است که پیش از پیدایش افلاک، زمان و مکانی نبود؛ زیرا زمان، تابع حرکت فلک است و مکان، سطح بیرونی آن است، لذا پیش از پیدایش افلاک، زمان و مکانی نبود تا عالم در آن خلق شود (همان، ۳۵۶).

پس از آن‌که روشن شد، آفرینش عالم، ابداعی است، باید به تفاوتی که میان ابداع و اختراع از یک سو

و تألیف و ترکیب از سوی دیگر است، توجه نمود. اگر بخواهیم مثالی برای بیان تفاوت این مفاهیم بیان کنیم، تکلم و کتابت، مثال خوبی است. تکلم، شبیه به ابداع است و کتابت، شبیه به ترکیب است؛ متکلم، کلمات را خلق می‌کند و کاتب، کلمات پدید آمده را در کنار یکدیگر قرار می‌دهد، لذا با سکوت متکلم، کلام باطل می‌شود ولی کتاب، با امساک کاتب از کتابت، از میان نمی‌رود. عالم، همانند کلام، وابستگی وجودی به خالق خویش دارد لذا فرمود: «إِنَّ اللَّهَ يُمَسِّكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ أَنْ تَزُولَا» (فاطر: ۴۱)، یعنی خداوند آسمان‌ها و زمین را از زوال نگاه داشته است (اخوان الصفا، ۳/۳۵۱).

با توجه به این که ابداع، در مقابل تألیف و ترکیب قرار دارد، موجودات ابداعی می‌بایست بسیط و غیر مرکب باشند. اخوان به این امر در جای دیگری تصریح کرده و در مقام شیوه شناخت اشیاء، آن‌ها را به بسیط و مرکب تقسیم کرده و راه شناخت اشیاء مرکب را شناخت اجزاء تشکیل دهنده آن دانسته و درباره شناخت اشیاء بسیط می‌نویسند: «و اما اشیائی که مرکب نبوده بلکه مختَرع و مبدَع می باشند، حقیقت آن‌ها را از صفات مختص به آنان می‌توان شناخت» (همان، ۱/۲۶۳).

ابداع، با خلق نیز متفاوت است. خلق، به ایجاد یک شیء از شیء دیگر اطلاق می‌شود ولی ابداع، «ایجاد مِن لا شیء» است و در تعبیرات قرآنی این تفاوت به چشم می‌خورد. خداوند متعال در مورد آفرینش انسان که از خاک آفریده شده است، تعبیر به «خلق» می‌کند: «خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ» (غافر: ۶۷) ولی در آفرینش امور ابداعی، سخن از اراده و کون است: «إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (نحل: ۴۰)، مراد از اراده، همان ابداع است (اخوان الصفا، ۳/۵۱۷).

بر این اساس، برای تبعیت از این اصطلاح فلسفی اخوان، در نوشتار حاضر، در مواردی که سخن از پیدایش موجودات روحانی است، که مسبوق به هیولای اولی نبوده و آفرینش آنان ابداعی است، از واژه آفرینش بهره جسته‌ایم، نه از واژه خَلَق و مشتقات آن، هر چند که اخوان در برخی مواضع، به اصطلاح خود، وفادار نمانده و واژه خلق را در مورد موجودات روحانی نیز به کار برده‌اند، مثلاً در مورد آفرینش هیولا می‌نویسند: «و أما الجسم المطلق فعلته الهیولائیة هو الجوهر البسيط الذي قبل الطول والعرض والعمق فصار بها جسماً... و علته التمامیة هي النفس، لأنَّ الهیولی من أجلها خلق، و موضوع لها لکیما تفعل فيه» (همان، ۲۳۸) و یا در جایی که سخن از حدوث و قدم عالم است، به کرات، واژه خلق را به کار می‌برند (همان، ۳۶۰)، در حالی که عالم، شامل مجردات نیز می‌شود، لذا نباید از واژه خلق که در نزد ایشان، مختص به آفرینش عالم ماده است، بهره برد.

در کنار این اصطلاحات، اخوان، اصطلاح خاصی برای مصنوع داشته و آن را به «کون الصورة فی الهیولی» معنا می‌کنند (همان، ۴۷۳).

در نگاه اخوان، خداوند متعال، به طور مستقیم و بی واسطه، عهده‌دار آفرینش موجودات ابداعی است و امر خلقت موجودات مرکب را که در پیدایش آنان، آلات و ادوات و مکان و زمان دخیل است، به ملائکه موکلین واگذار کرده است (همان، ۱۲۶/۲).

خداوند متعال افعال بی واسطه خود را که اختصاص به افعال ابداعی دارد، با امر یا اراده یا مشیت یا قول انجام می‌دهد که در این آیات به این امور اشاره رفته است: «إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ، أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ، فَيَكُونُ» (نحل: ۴۰)، «وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ» (قمر: ۵۰) (اخوان الصفا، ۱۲۸/۲).

کیفیت آفرینش موجودات جسمانی و روحانی متفاوت است. آفرینش اجسام، به تدریج و در طول زمان رقم خورده است. آیات قرآن کریم شاهد این مدعاست چرا که از یک سو راجع به خلق آسمان‌ها می‌فرماید: «خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ» (هود: ۷) و از سوی دیگر می‌فرماید: «وَإِنْ يَوْمًا عِنْدَ رَبِّكَ كَأَلْفِ سَنَةٍ مِّمَّا تَعُدُّونَ» (حج: ۴۷)، ولی آفرینش موجودات روحانی، دفعتاً رخ داده است که آیه شریفه «وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ» (قمر: ۵۰) ناظر به پیدایش این موجودات است (اخوان الصفا، ۳۵۲/۳).

پیدایش افلاک نیز بدین کیفیت بوده است که نفس کلی، پیش از تعلق به هیولا، مدتی طولانی در عالم روحانی و محل نورانی که دار حیات حقیقی است به سر می‌برد و در آن روزگار مدید، فضائل و خیرات را از عقل فعال دریافت نموده و منتعم به نعم و متلذذ و مسرور بود. هنگامی که مملو از فضائل و خیرات شده و حالتی شبیه به زایمان در او پدید آمده، امری طلب نمود تا خیرات و فضائل خود را بر آن افاضه کند. وقتی خداوند متعال این حالت را در نفس دید، او را بر هیولا مسلط ساخت و نفس، از آن هیولا، عالم افلاک را پدید آورد تا بتواند فضائلی را که از عقل فعال دریافت می‌کند به سوی آن‌ها گسیل کند (همان).

ادله اثبات حدوث عالم در نگاه اخوان الصفا

اخوان الصفا، قدیم بودن را از خصوصیات مختص به ذات باری تعالی می‌دانند (همان، ۲۰۷/۴) و اعتقاد به حدوث عالم را از بهترین و نافع‌ترین اعتقادات می‌شمارند که مایه اصلاح عام و خاص است (همان، ۴۵۲/۳).

اعتقاد به حدوث عالم، عقیده تمام انبیاء و فلیسوفانی است که در زمره راسخان در علم‌اند ولی متفلسفه‌ای که به رشد و کمال کافی نرسیده‌اند، در این امر حیران گشته و قائل به قدم عالم شده‌اند (همان، ۲۵).

اخوان در مقام اثبات این اعتقاد، ادله‌ای چند اقامه می‌نمایند که عبارتند از:

دلیل اول: این دلیل مبتنی بر ملازمت میان معلولیت و حدوث است و به بیان دیگر، ادعا شده است که

ازلی بودن با مخلوق بودن در تنافی است، لذا توجه به معلولیت عالم، برای تصدیق حدوث عالم کافی است. این استدلال را می‌توان در قالب یک قیاس استثنائی بدین صورت بیان کرد:

اگر عالم قدیم باشد، مخلوق نخواهد بود؛ لکن عالم مخلوق است، پس عالم قدیم نیست و حادث است.

اخوان، در مواضع متعددی به این استدلال اشاره کرده‌اند و آن را مرکوز در فطرت بشر می‌دانند (همان، ۱۱۵/۲). در برخی عبارات، مقارنتی میان اعتقاد به حدوث و اعتقاد به مصنوع بودن عالم به چشم می‌خورد که حاکی از اعتقاد به ملازمت میان آن دو است، مانند این عبارت که می‌گوید: «اعلم أنّ من أجود الآراء و أنفع الاعتقادات، و ما يصلح لجميع الناس من الخاص و العام أنّ يعتقدوها و يقرّوا بها هو القول بحدوث العالم و أنه مصنوع و له باري حكيم و صانع قديم و خالق رثوف رحيم» (همان، ۴۵۲/۳).

در برخی عبارات، قول به قدم عالم را ملازم با نفی صانع شمرده‌اند: «ثم اعلم أنّ الآراء الفاسدة كثيرة لا يحصى عددها... فمن ذلك رأي من رأى و اعتقد أنّ العالم قديم لا صانع و لا مدبّر له» (همان، ۵۲۰)، و نیز چشم پوشی از شناخت خالق و به دنبال داشتن مرگ جاهلی را از لوازم اعتقاد به قدم عالم می‌دانند: «إن من يعتقد أنّ العالم قديم غير مصنوع أو يظن ذلك فإن نفسه نائمة نوم الغفلة و يموت بموت الجهالة... و لا يسأل عن صانعه من هو و لا من خلقه» (همان، ۳۴۰).

در پاره ای از عبارات، دو معنا برای قدم هیولا ذکر شده است: «و إن كانوا أرادوا بقولهم: قدم الهيولى الأولى أنها أقدم من الشيء الموضوع المصنوع منها فهذا قول صحيح. و إن أرادوا أنها ليست مبدعة و لا مخترعة، فالمنازعة في هذه الحكومة وقعت، فقد بيّنا في رسالة المبادي حقيقتها و كيف هي مبدعة و مخترعة» (همان، ۴۷۲). در این عبارت، دو معنا برای قدم هیولا ذکر شده است: ۱. هیولا پیش از موجود دیگری آفریده شده باشد که در این صورت هیولا نسبت به آن شیء، قدیم محسوب می‌شود؛ ۲. هیولا مبدع و مخترع نباشد، یعنی دارای خالق نباشد.

هر چند در این عبارات، امری فراتر از ملازمت میان قدم و نفی صانع ذکر شده است و قدم، مرادف با نفی صانع تلقی شده است، ولی روشن است که نفی صانع، لازمه قدم است نه هم معنا با آن.

در جایی دیگر، در برابر قائلان به قدم و ازلیت هیولا می‌گویند که اگر انسان تعقل کند، درمی‌یابد که عالم، مصنوع است و در ادامه، دلیلی بر مصنوع بودن هیولا اقامه می‌کنند (همان، ۴۶۶). این عبارت به روشنی دلالت بر این دارد که در نظر اخوان، قدم و ازلیت، به معنای نفی مصنوع بودن است، لذا برای رد ازلیت و قدم هیولا، دلیلی بر مصنوع بودن عالم اقامه می‌کنند.

دلیل دوم: اگر عالم قدیم باشد، فاقد حرکت و تغییر حالت خواهد بود، لکن عالم دارای حرکت و تغییر

حالت است، پس عالم قدیم نیست.

ملازمه میان مقدم و تالی بدین بیان است که تغییر یعنی از حالی به حالی شدن و روشن است که حالت جدید که مسبوق به حالت سابق است، امری حادث است، پس هر تغییری، حادث است و هر قدیمی، غیرمتحرک. تغییر و تبدلات و کون و فساد در عالم، شاهد و قرینه‌ای بر معلولیت عالم است (همان، ۱۱۵/۲).

اخوان، کسانی را که قائل به قدم عالم هستند، در اعتقاد به این کبرای کلی که «امر قدیم، تغیرناپذیر است»، هم‌رأی خود می‌دانند، لکن مدعی هستند که قائلان به قدم، عالم را ساکن و غیرمتغیر می‌دانند (همان، ۳۳۲/۳).

دوران افلاک حول مرکز و سیر کواکب در این افلاک و تعاقب روز و شب و آمد و شد تابستان و زمستان و تغییر و تبدلاتی که در عالم رخ می‌دهد، همگی آثار مصنوع بودن عالم بوده و عقول را دلالت بر حدوث عالم می‌نمایند (همان، ۱۱۵/۲).

اخوان الصفا برای تحکیم قول به حدوث عالم کوشیده‌اند به یک اشکال پاسخ دهند و آن این که قول به حدوث عالم مستلزم اختصاص برهه‌ای خاص به آفرینش است. حال سؤال می‌شود که دلیل این اختصاص چیست؟ اختصاص هر برهه‌ای، ترجیح بلامرجح است و از آن جا که ترجیح بلامرجح محال است، پس قول به حدوث عالم که مستلزم محال است، محال خواهد بود. اخوان اصفا در پاسخ بدین اشکال، به علم الهی استناد می‌کنند، بدین بیان که خداوند می‌دانست که عالم را در وقت خاصی خلق خواهد کرد، لذا بر اساس علم خود، عالم را در همان برهه خاص خلق کرده است (همان، ۳۶۰/۳).

نقد و نظر

۱. همان‌گونه که در بیان معنای حدوث و قدم گذشت، اخوان، حدوث را به «کون بعد العدم» تعریف کرده‌اند نه «مسبوقیت به عدم زمانی»، چرا که اساساً حدوث را مطلق از قید «زمانی» به کار می‌برند و در سراسر رسائل، هیچ‌گاه از «حدوث زمانی» سخن به میان نمی‌آورند. متکلمان، حدوث را مقید به «زمان» کرده و آن را به «مسبوقیت به عدم زمانی» تعریف کرده‌اند (جمعی از نویسندگان، شرح المصطلحات الکلامیه، ۱۱۲) و با این تعریف، خود را آماج اشکالاتی قرار داده‌اند (رفیعی قزوینی، ۵/۵) ولی اخوان، با هوشمندی، در دام چنین اشکالاتی نیافتاده‌اند.

اخوان، در بیان انواع تقدم و تأخر، تقدم و تأخر را به پنج قسم تقسیم کرده‌اند:

۱) تقدم بالزمان، مانند تقدم حضرت موسی (علیه السلام) بر حضرت عیسی (علیه السلام)؛ ۲) تقدم

بالطبع، مانند تقدم حيوان بر انسان که در سلسله اجناس، حیوان مقدم است؛ ۳) تقدم بالشرف، مانند تقدم خورشید بر ماه؛ ۴) تقدم بالمرتبه، مانند تقدم عدد پنج بر عدد شش؛ ۵) تقدم بالذات، مانند تقدم علت بر معلول (اخوان الصفا، ۱/۴۱۲). ولی در بیان معنای حدوث، زمان را دخیل نمی‌کنند که این امر نشان می‌دهد که عدم دخالت زمان در بحث حدوث عالم، از سر هوشمندی و دقت نظر بوده است، نه غفلت از معانی تقدم و تأخر که تقدم و تأخر زمانی نیز یکی از اقسام آن می‌باشد.

از قرائن دیگری که نشان می‌دهد اخوان، آگاهانه و با دقت نظر، حدوث عالم را مقید به زمان نکرده‌اند، آن است که صراحتاً بیان کرده‌اند که زمان، در پی حرکت فلک، پدید می‌آید (همان، ۳/۳۵۶) و عالم، در زمان خلق نشده است: «و هكذا أيضا إذا فكروا في كيفية حدوث العالم و خلق السماوات و الأرض، ظنوا و توهّموا أن ذلك كان في زمان و مكان، قياساً على أفعال البشريين. و إذا سمعوا من أهل البصائر قولهم بأن العالم لا في مكان، لا يتصوّرون كيفية ذلك، فإذا قيل لا في زمان ظنوا و توهّموا أنه قديم بلا حجة و لا برهان» (همان، ۴۱۹). روشن است کسانی که پیدایش زمان را مقارن با پیدایش هیولا می‌دانند، نمی‌توانند سخن از حدوث زمانی به میان بیاورند، زیرا قبل از پیدایش هیولا، زمانی نبوده است تا گفته شود، حدوث هیولا به معنای آن است که قبل از هیولا، زمانی بود که هیولا در آن زمان وجود نداشت.

۲. تعریف حدوث به «كون بعد العدم» و عدم اخذ قيد «زمان» در معنای حدوث، علاوه بر مصون ماندن از اشکالاتی که بر حادث زمانی بودن عالم وارد می‌شود، این مزیت را دارد که شامل عالم ماده و عالم مجردات می‌شود، ولی کسی که حدوث را به معنای حدوث زمانی بداند، برای اثبات حدوث عالم مجردات نیز می‌بایست چاره‌جویی کند، ولی اخوان، در صورتی که ادله آنان بتواند حدوث به معنای «كون بعد العدم» را اثبات کند، راه کوتاه‌تری برای اثبات انحصار قدیم بودن در ذات الهی پیموده‌اند.

۳. تعریف حدوث به «كون بعد العدم»، بدون ارائه تبیینی از کیفیت تقدم و تأخر، تعریفی ناقص است؛ زیرا تمام معانی ارائه شده در باب حدوث، در «كون بعد العدم» اتفاق نظر دارند، لکن آنچه موجب پیدایش معانی متعدد از حدوث و قدم است، اختلاف در نحوه این تقدم و تأخر است.

توضیح آن‌که در حدوث ذاتی، عدم استحقاق وجود، متقدم بر استحقاق وجود است (سجادی، ۲۲۵/۴)، و ممکن الوجود، به اعتبار ذات و بدون لحاظ علت، معدوم است و به واسطه علت، متصف به وجود می‌شود، پس عدم به اعتبار ذات و وجود به اعتبار امری خارج ذات است و آنچه به اعتبار ذات است، متقدم بر امری است که به اعتبار غیر است، لذا هر معلولی در ذات خود معدوم بوده، سپس به واسطه علت، موجود می‌شود (ابن سینا، النجاة، ۵۴۳). همچنین در حدوث زمانی، تقدم و تأخر به لحاظ زمان است (فارابی، ۴۱) کما این‌که در حدوث دهری و سرمدی، عدم محقق در وعاء دهر و سرمد، مقدم بر

وجود حادث است (میرداماد، مصنفات میرداماد، ۴) و در نهایت، در حدوث تجددی، عدم فعلیت صورت، در هیولا، مقدم بر وجود بالفعل است (صدرالدین شیرازی، ۶۳/۳).

بنابراین در تمام معانی حدوث و قدم، عدم بر وجود، مقدم است، لکن ملاک تقدم و تأخر متفاوت است، لذا اخوان می‌بایست ملاک تقدم و تأخر را تبیین می‌کردند تا روشن می‌شد که نگاه آنان، به کدام یک از اقسام تقدم و تأخری است که فلاسفه متأخر از آنان ذکر کرده‌اند، نزدیک تر است و یا این که معنایی غیر از اقسام مذکور مد نظر آنان بوده است؟

به نظر می‌رسد که اخوان، اساساً با چنین دقتی به مسأله حدوث و قدم نگاه نکرده‌اند و معانی متعددی از حدوث و قدم عالم در ذهن آنان خلجان نمی‌کرد تا بخواهند با بیان ملاک تقدم و تأخر، یک قسم از آن‌ها را از سایر اقسام متمایز نمایند، بلکه صرفاً با این نگرش که عالم، مسبوق به عدم است، قائل به حدوث آن گشته‌اند.

این احتمال نیز وجود دارد که دلیل نپرداختن به ملاک تقدم و تأخر، این بوده است که آنان از طرفی متوجه اشکال اخذ زمان در معنای حدوث و قدم بوده ولی از سوی دیگر، تبیین روشن دیگری از نحوه تقدم و تأخر نداشتند، لذا در معنای حدوث، به اصل تقدم و تأخر اشاره کرده، ولی کیفیت آن را در هاله‌ای از ابهام رها کرده‌اند.

بنابراین، التفات به اشکالاتی که متوجه حدوث زمانی است، از نقاط قوت رأی اخوان است، ولی عدم تعرض به معنایی صحیح از تقدم و تأخر و به عبارت دیگر، عجز از تبیینی صحیح در این باب، از نقاط ضعف نظریه آنان است.

۴. در برخی کتب تاریخ فلسفه، قول به ازلیت و ابدیت عقل، به اخوان نسبت داده شده است (شریف، ۱۳/۴)، ولی با توجه به استدلال اول که شامل مجردات نیز می‌شود، این سخن قابل قبول نیست.

۵. دلیل اول بر اثبات حدوث عالم، مبتنی بر تلازم میان حدوث و معلولیت و به بیان دیگر تلازم میان قدم و بی‌نیازی از علت بود. اخوان در باب اثبات این تلازم، هیچ تحلیلی ارائه نکرده‌اند، هر چند مدعی هستند که قول به حدوث عالم محصول اندیشه صائب و عقل سلیم است (اخوان الصفا، ۲۵/۳) و قول به قدم عالم محصول ناتوانی در فهم مسأله است (همان، ۱۱۵/۲)، بنابراین، می‌بایست با یک تبیین عقلی، مسأله را روشن می‌ساختند.

این سؤال مطرح است که چرا اخوان با این که در مواضع متعدد، سخن از حدوث عالم و تلازم میان معلولیت و حدوث پیش کشیده‌اند، هیچ تبیینی برای این تلازم ارائه نکرده‌اند؟ در پاسخ به این پرسش، چند احتمال قابل طرح است:

احتمال اول: اخوان - برخلاف بسیاری از فیلسوفان که برای صیانت از صبغه عقلی مباحث، از استشهاد به نصوص دینی خودداری می‌کردند - فراوان به آیات قرآن و گاه احادیث تمسک می‌جویند (جمعی از نویسندگان، *درآمدی بر تاریخ فلسفه اسلامی*، ۲۴۷)، بر این اساس، محتمل است که اخوان در اعتقاد به تلازم میان حدوث و معلولیت، متأثر از آموزه‌های شریعت باشند.

در تأیید این احتمال می‌توان گفت که در صورت وجود تبیینی فلسفی در مورد مسأله‌ای که مورد اهتمام فیلسوف بوده و در مواضع متعددی راجع به آن سخن گفته است، هیچ توجیه منطقی بر عدم ذکر آن وجود ندارد. مگر می‌توان پذیرفت که فیلسوفی در صدد اثبات مطلبی باشد و برهانی قاطع بر آن داشته باشد ولی بارها، مدعا را بدون برهان بیان کند؟ بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که اساساً هیچ تبیین فلسفی در کار نبوده است و تلازم مذکور، به تبعیت از شرع، ادعا شده است.

شاهد دیگر آن که اخوان در باب کیفیت حدوث عالم معتقدند که فهم آن خارج از طاقت فهم بشر است و در این مسأله می‌بایست به انبیاء علیهم السلام مراجعه کرد، کما این که انبیاء علیهم السلام نیز در فهم این مطلب، تسلیم ملانکه هستند (اخوان الصفا، ۲۳/۳)، پس همان‌گونه که در کیفیت آفرینش عالم، تابع شرع بوده‌اند، محتمل است که در ادعای تلازم میان معلولیت و حدوث نیز متأثر از شریعت بوده باشند.

این که مطلبی بدون داشتن تبیین عقلی و صرفاً به تبعیت از شرع مقدس مورد پذیرش قرار گیرد، امری است که در میان فیلسوفان دیگر نیز به چشم می‌خورد، همانند ابن‌سینا که در پذیرش معاد جسمانی، به تعالیم شریعت استناد می‌کند (ابن‌سینا، *الهیات شفاء*، ۴۶۰).

بنابراین می‌توان گفت که اخوان، با تبعیت از شریعت، قائل به تلازم میان معلولیت و حدوث شده‌اند ولی توجیه عقلی بر آن نیافته‌اند.

اشکال به احتمال اول: این پاسخ مورد پذیرش نیست؛ زیرا اگر اخوان در پذیرش چنین تلازمی تابع شرع بودند، طبیعتاً می‌بایست مستند شرعی خود را ذکر می‌کردند، حال آنکه در کلمات اخوان، مستند شرعی بر اثبات تلازم میان معلولیت و حدوث وجود ندارد.

به بیان دیگر، تفاوتی میان دلیل عقلی و نقلی در لزوم ذکر و استناد بدان وجود ندارد، پس همان‌گونه که این سوال مطرح است که در صورت وجود دلیل عقلی بر تلازم میان معلولیت و حدوث، توجیه منطقی بر عدم ذکر وجود ندارد، در خصوص مستند شرعی نیز همین سوال تکرار می‌شود که در صورت وجود مستند شرعی، چرا بدان اشاره نشده است، پس برای پاسخ به چرایی عدم ذکر تبیین عقلی، نمی‌توان احتمال وجود مستند شرعی را مطرح کرد و این کار، صرفاً، انتقال اشکال از جایی به جای دیگر است، نه پاسخ به آن.

یعنی در خصوص مستند شرعی نیز می‌گوئیم «لو کانَ لبَّانَ» یعنی اگر مستندی وجود داشت، ذکر می‌شد. **احتمال دوم:** در نظر اخوان، تلازم میان معلولیت و حدوث به لحاظ تصدیقی، امری روشن و بی‌نیاز از تبیین بوده و عدم تبیین تلازم، ناشی از وضوح مطلب است.

اشکال به احتمال دوم: در مسأله ای که معرکه آراء است، آیا می‌توان پذیرفت کسی دارای برهانی قاطع بوده ولی صرفاً به دلیل وضوح مطلب، آن را ذکر نکرده باشد؟! اساساً اگر مطلب واضح بود که اختلافی به این بزرگی پیش نمی‌آمد، اختلافی که منجر به تکفیر فلاسفه از سوی فقهاء به دلیل اعتقاد به قدم عالم شده است.

بله، می‌توان گفت که گزاره «هر حادثی معلول است»، بی‌نیاز از تبیین است، لکن گزاره «هر معلولی حادث است» بی‌نیاز از تبیین نیست و آنچه حائز اهمیت است، اثبات گزاره دوم است.

احتمال سوم: در نگاه اخوان، فقط یک دلیل بر حدوث عالم وجود دارد و آن، ملازمه میان معلولیت و حدوث است و آنچه ما به عنوان دلیل دوم ذکر کردیم، در واقع، تسمه دلیل اول و همان تبیین عقلی تلازم میان حدوث و معلولیت است، یعنی تبدل و تغییر و فساد که ملازم با حدوث است، نشان از معلولیت عالم دارد، پس عالم، حادث و معلول است و این دو ملازم یکدیگرند.

اشکال به احتمال سوم: درست است که تغییر و تبدل ملازم با معلولیت و حدوث است و هر جا تغییر و تبدلی باشد، قطعاً حدوث و معلولیت نیز حضور دارند، لکن مدعا، اثبات معلولیت و حدوث عالم است، حال آنکه تغییر و تبدل، صرفاً در مادیات راه دارد لذا این بیان نمی‌تواند مثبت تلازم میان معلولیت و حدوث، در عالم مجردات باشد. به تعبیر منطقی، دلیل، اخص از مدعاست، چرا که مدعا، حدوث کل عالم است ولی دلیل، صرفاً تلازم میان حدوث و معلولیت در عالم ماده را اثبات می‌نماید.

احتمال چهارم: گویا اخوان، ملاک نیازمندی معلول به علت را حدوث معلول می‌دانند لذا قدیم‌انگاری عالم را منافی با معلولیت آن می‌یابند (جمعی از نویسندگان، *درآمدی بر تاریخ فلسفه اسلامی*، ۲۵۱)، لذا هر معلولی، حادث خواهد بود.

اگر دلیل اخوان در اعتقاد به حدوث عالم، چنین مبنایی باشد، با رد این مبنا و اثبات این که مناط نیازمندی معلول به علت، وصف امکان است (سبزواری، ۲/۲۶۸)، استدلال مبتنی بر این مبنا نیز فرو خواهد ریخت.

۶. اخوان در پاسخ به اشکال اختصاص برهه‌ای خاص برای آفرینش عالم، استناد به علم الهی نموده- اند، لکن این پاسخ قابل قبول نیست، چرا که اساساً بیان ایشان پاسخ به سؤال نیست، بلکه صرفاً اشکال را به علم الهی منتقل می‌کند، یعنی این سؤال تکرار می‌شود که چرا خدا می‌دانست که در فلان برهه، عالم را

خلق خواهد کرد؟ مستشکل از علت اختصاص برهه‌ای خاص، به آفرینش عالم سوال می‌کند، چه این‌که این اختصاص در مقام فعل باشد، چه در مقام علم.

۷. اخوان در یکی از رسائل خود بیان می‌کنند که خداوند متعال از طرفی، تام الوجود و کامل الفضائل است و از سوی دیگر قادر بر ایجاد کائنات است، لذا خلاف حکمت است که آن فضائل را در ذات خود حبس نموده و آن‌ها را به دیگران افاضه نکند، در نتیجه، جود و افاضه بر او واجب است و این افاضه می‌بایست متصل، متواتر و غیر منقطع باشد (اخوان الصفا، ۱۹۶/۳).

بدیهی است که این سخن، با قول به حدوث عالم، در تنافی است، لذا اخوان الصفا یا می‌بایست از اعتقاد به حدوث عالم دست بردارند و یا باید از قول به تام الوجود و فیاض علی الاطلاق بودن خداوند دست شویند، لکن نمی‌توان از ادعای دوم دست برداشت، لذا می‌بایست از قول به حدوث عالم دست شست.

در مقام دفاع از اخوان می‌توان گفت که این شبهه، مشابه شبهه‌ای است که راجع به قدرت خداوند متعال مطرح می‌شود. در آن‌جا گفته می‌شود که مثلاً آیا خداوند قادر بر ایجاد مانند خود است یا خیر؟ اگر پاسخ، مثبت باشد، شرک لازم می‌آید و در صورتی که پاسخ، منفی باشد، مستلزم عجز خداوند خواهد بود (سبحانی، ۱۰۸).

در پاسخ بدین اشکال گفته می‌شود که این امر محال است، لذا نوبت به سخن از امکان تحقق یا عدم امکان تحقق آن نمی‌رسد (همو، ۱۰۸). به بیان دیگر، قدرت به محال تعلق نمی‌گیرد، یعنی محال قابلیت وجود نداشته و نقص از ناحیه آن است نه از ناحیه قدرت خداوند (خرازی، ۵۶).

در بحث کنونی نیز می‌گوییم که فیض و جود خداوند، مقید و محدود نیست، لکن ممکن الوجود قدیم، نشدنی است، لذا متعلق فیض خداوند قرار نمی‌گیرد.

۸. اخوان در تعریف ابداع می‌نویسند: «الإبداع فهو إيجاد الشيء من لا شيء» (اخوان الصفا، ۵۱۷/۳). ممکن است به این تعبیر اشکال شود که این تعبیر، دقیق نیست؛ زیرا «لا شيء» که همان عدم است، نمی‌تواند منشأ ایجاد چیزی باشد. البته می‌توان این احتمال را داد که این تعبیر لزوماً بدین معنا نیست که «لا شيء» ماده‌ای است که اشیاء از آن ساخته شده‌اند، بلکه چه بسا منظور این باشد که اشیاء نبوده و بعد بود شده‌اند، چنان‌که در دعای جوشن کبیر آمده است: «يا من خلق الأشياء من العدم». روشن است که عدم به عنوان ماده پیشین، مراد نیست. تعبیر صریحی که موهم اشکال مذکور نباشد، تعبیر حضرت زهرا سلام الله علیها در خطبه فدکیه است که می‌فرماید: «اِبْتَدَعَ الْأَشْيَاءَ لَا مِنْ شَيْءٍ كَانَ قَبْلَهَا» (طبرسی، ۹۸/۱)، یعنی عالم را از ماده پیشین نیافرید. مشابه این تعبیر در سخنان معصومان دیگر نیز آمده است. به عنوان

نمونه، حضرت امیر علیه السلام در پاسخ از اوصاف پروردگار می‌فرماید: «الْحَمْدُ لِلَّهِ الْأَحَدِ الصَّمَدِ الْفَرْدِ الْمُتَعَرِّدِ الَّذِي لَا مِنْ شَيْءٍ كَانَ وَلَا مِنْ شَيْءٍ خَلَقَ مَا كَانَ» (ثقفی، ۹۸/۱).

البته خود اخوان نیز متوجه تفاوت میان این دو تعبیر بوده‌اند و در جای دیگری، تعبیر دقیق‌تر را نیز به کار برده‌اند: «أما الإبداع والاختراع فهو إيجاد شيء لا من شيء» (اخوان الصفا، ۴/۴۷۳).

۹. اخوان، آفرینش ابداعی را مختص به موجودات بسیط دانسته‌اند (همان، ۵۱۷)، حال آن‌که می‌توان ابداع را در اشیاء مرکب نیز تصور کرد، مثلاً ماده و صورت که بسیط هستند، ولی از آن‌جا که بدون یکدیگر امکان تحقق ندارند، مرکباً جعل می‌شوند.

۱۰. اخوان، دو دلیل بر حدوث عالم اقامه کردند. حال باید دید که آیا دو دلیل مذکور، شامل همه اصناف مخلوقات می‌شود یا خیر؟

در پاسخ می‌توان گفت که دلیل اول که مبتنی بر ملازمت میان معلولیت و حدوث بود، شامل همه اصناف مخلوقات شده و ادعای اخوان را به صورت کامل اثبات می‌کند، هر چند در خصوص ملازمت ادعا شده، هیچ تبیین عقلی از سوی اخوان ارائه نشده است.

اما دلیل دوم، صرفاً شامل موجوداتی می‌شود که تغییر و تبدل در آنان راه دارد، لذا این دلیل، شامل مجردات نشده و ادعای اخوان مبنی بر حدوث عالم و انحصار قدم، در خداوند متعال را نمی‌تواند اثبات کند و به تعبیر منطقی، دلیل، اخص از مدعاست.

۱۱. در اثبات یک نظریه، خوب است که به آراء مخالفان نیز توجه شده و از دلیل آنان پاسخ داده شود، ولی اخوان در مسأله حدوث و قدم، صرفاً به اثبات حدوث عالم پرداخته و از نقد و بررسی ادله قائلان به قدم عالم، غفلت کرده‌اند.

نتیجه‌گیری

اخوان الصفا در بحث از حدوث یا قدم عالم، قائل به حدوث عالم می‌شوند و برای اثبات این مطلب به دو دلیل استناد می‌کنند. نگرش اخوان به مسأله حدوث و قدم، دارای نقاط ضعف و قوتی است.

نگرش اخوان دارای نقاط قوتی چون عدم تفسیر حدوث به حدوث زمانی و اقامه دو دلیل عقلی بر اثبات حدوث عالم است، کما این‌که دارای نقاط ضعفی چون نقصان هر دو دلیل و عدم تبیین ملاک تقدم و تأخر می‌باشد. عدم ارائه پاسخی منطقی در اشکال به چرایی اختصاص برهه‌ای خاص به امر خلقت، از دیگر نقاط ضعف نظریه اخوان است، چنان‌که عدم تعرض به ادله‌ای که از سوی قائلان به قدم ارائه شده است را نیز می‌توان از دیگر اشکالات وارد به منظومه فکری آنان در باب حدوث عالم دانست. بنابراین، در

یک نتیجه‌گیری کلی می‌توان گفت که اخوان، در اعتقاد به اصل حدوث عالم، بر اساس برهان طی طریق کرده‌اند، لکن در جزئیات برهان و نیز بررسی سایر جوانب مسأله، عملکرد قابل قبولی ارائه نکرده‌اند.

منابع

قرآن کریم

- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، *الشفاء (المنطق)*، مکتبه آیه الله المرعشی، قم، ۱۴۰۴ ق.
- _____، *الشفاء (الالهیات)*، مکتبه آیه الله المرعشی، قم، ۱۴۰۴ ق.
- _____، *النجاه من الغرق فی بحر الضلالات*، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۷۹.
- اخوان الصفا، *رسائل اخوان الصفا*، الدار الاسلامیه، بیروت، ۱۴۱۲ ق.
- ثقفی، ابراهیم بن محمد، *الغارات*، دار الکتب الاسلامیه، قم، ۱۴۱۰ ق.
- جمعی از نویسندگان، زیر نظر محمد فنائی اشکوری، *درآمدی بر تاریخ فلسفه اسلامی*، ج ۱، سمت، تهران، ۱۳۹۰.
- جمعی از نویسندگان، *شرح المصطلحات الکلامیه*، آستان قدس رضوی، مشهد، ۱۴۱۵ ق.
- حلبی، علی اصغر، *تاریخ فلسفه در ایران و جهان اسلامی*، انتشارات اساطیر، تهران، ۱۳۸۶.
- خرازی، سید محسن، *بدایه المعارف الالهیه فی شرح العقائد الامامیه*، مؤسسه نشر اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم، ۱۴۳۵ ق.
- دبور، ت. ج، *تاریخ فلسفه در اسلام*، ترجمه عباس شوقی، مؤسسه مطبوعاتی عطائی، تهران، ۱۳۶۲.
- رفیعی قزوینی، ابوالحسن، *مجموعه رسائل و مقالات*، مصحح: غلامحسین رضائزاد، الزهرا (س)، تهران.
- سبحانی، جعفر، *محاضرات فی الالهیات*، تلخیص علی ربانی گلپایگانی، مؤسسه امام صادق علیه السلام، قم، ۱۳۹۵.
- سبزواری، هادی، *شرح المنظومه*، تصحیح و تعلیق حسن حسن‌زاده آملی، نشر ناب، تهران، ۱۳۷۲.
- سجادی، جعفر، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تصحیح و مقدمه هانری کربن و سید حسین نصر و نجفقلی حبیبی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، ۱۳۷۵.
- شریف، میر محمد، *تاریخ فلسفه در اسلام*، ج ۱، ترجمه زیر نظر نصرالله پورجوادی، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۶۲.
- صدر الدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، دار احیاء التراث، بیروت، ۱۹۸۱ م.
- طبرسی، احمد بن علی، *الاحتجاج علی اهل اللجاج*، نشر مرتضی، مشهد، ۱۴۰۳ ق.

- فاخوری، حنا، خلیل الجبر، *تاریخ فلسفه در جهان اسلامی*، مترجم عبدالمحمد آیتی، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، تهران، ۱۳۶۷.
- فارابی، محمد. و اسماعیل غازانی، *فصوص الحکمة و شرحه*، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، تهران، ۱۳۸۱.
- فیاض لاهیجی، گوهر مراد، نشر سایه، تهران، ۱۳۸۳.
- کوربن، هانری، *تاریخ فلسفه اسلامی*، انتشارات کوثر، تهران، ۱۳۸۰.
- مصباح یزدی، محمدتقی، *آموزش فلسفه*، ج ۲، سازمان تبلیغات اسلامی، تهران، ۱۳۸۸.
- _____، *تعلیقه علی نهایه الحکمة*، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره)، تهران، ۱۳۹۳.
- میرداماد، محمدباقر، القبسات، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، ۱۴۰۱ ق.
- _____، *مصنفات میرداماد*، به کوشش علی جوزانی، انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، تهران، ۱۴۰۱ ق.



An Account of the Innovation and Formulation of the Argument of the Righteous from the Perspective of Imam Khomeini and its Comparison to Anselm's and Descartes' Existential Argument

Mohammad Amin Madhooshi Mazarei, Lecturer of Qom Seminary and University of Religions and Denominations, Qom

Email: aminmadhooshi313@gmail.com

Abstract

This paper aims to explain an innovative formulation of the argument of the Righteous (*burhān Ṣiddiqīn*) from Imam Khomeini's point of view and to compare it with the existential argument of Anselm and Descartes. This was done using a descriptive-analytical and a library research method. One of the basic shortcomings of the Anselm-Descartes existential argument is the confusion between the concept and the referent, or between primary essential predication and common technical predication, while *burhān Ṣiddiqīn* does not suffer from such a fault, in neither of its Avicennian or Sadrian formulations. However, the fundamental principle that enables Imam Khomeini to give a new spirit to the arguments for the proof of God is that he expresses his view and reading of *burhān Ṣiddiqīn* with solid foundations, and that is departure from the canonical meanings and theoretical words in proving the existence of God. He believes that the argument of the Righteous is basically grounded on intuition and does not require argumentative or philosophical preliminaries.

Keywords: the argument of the Righteous (*burhān Ṣiddiqīn*), existential argument, Anselm, Descartes



سال ۵۳ - شماره ۱ - شماره پیاپی ۱۰۶ - بهار و تابستان ۱۴۰۰، ص ۱۷۲ - ۱۵۹	HomePage: https://jphilosophy.um.ac.ir/
شاپا چاپی ۲۰۰۸-۹۱۱۲	شاپا الکترونیکی ۲۵۳۸-۴۱۷۱
تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۲/۰۹	تاریخ بازنگری: ۱۴۰۱/۰۱/۰۸
نوع مقاله: پژوهشی	DOI: https://dx.doi.org/10.22067/epk.2022.75568.1110

خوانشی از نوآوری و تقریر برهان صدیقین از منظر امام خمینی (ره) و مقایسه آن با برهان وجودی آنسلم و دکارت

محمدامین مدهوشی مزرعی

استاد حوزه علمیه قم و مدرس دانشگاه ادیان و مذاهب قم

Email: <mailto:aminmadhooshi313@gmail.com>

چکیده

پژوهش پیش‌رو در صدد بیان خوانشی از نوآوری و تقریر برهان صدیقین از منظر امام خمینی (ره) و مقایسه آن با برهان وجودی آنسلم و دکارت است. پژوهش حاضر به روش توصیفی - تحلیلی و کتابخانه‌ای است. یکی از اشکالات اساسی برهان وجودی آنسلم - دکارت خلط بین مفهوم و مصداق یا حمل اولی و شایع صناعی است؛ این در حالی است که برهان صدیقین چه به تقریر سینوی و چه به تقریر صدرایی دچار چنین خطایی نیست. اما اصل بنیادی که امام خمینی (ره) را قادر می‌سازد تا روح جدیدی در براهین اثبات خدا بدمد این است که ایشان با مبانی استوار به بیان دیدگاه و خوانش خود از برهان صدیقین می‌پردازد و آن خروج از معنای مصطلح و الفاظ نظری در بیان برهان اثبات خداوند متعال است. ایشان معتقد است که اساساً برهان صدیقین مبتنی بر معرفت و شهود است و نیازمند مقدمات برهانی و فلسفی نیست.

واژگان کلیدی: برهان صدیقین، امام خمینی (ره)، برهان وجودی، آنسلم، دکارت.

مقدمه

فیلسوفان زیادی اعم از اسلامی و غیراسلامی درصدد بودند که به بیان علمی، وجود خداوند متعال را ثابت کنند که نتیجه این تلاش‌ها براهین متعددی در زمینه اثبات ذات و صفات الهی شده است. در این میان، یکی از آن ادله برهان صدیقین است که برای نخستین بار شیخ الرئيس بوعلی سینا کوشید تا با اقتباس از سورة فصلت آیه ۵۳ برهانی به نام صدیقین، که مبتنی بر عدم نیاز به هیچ واسطه‌ای از ذکر مخلوقات برای اثبات خالق می‌باشد، را ذکر نماید. در نخست، ابن سینا و پس از آن فلاسفه دیگر با بیانی متفاوت نسبت به تقریرات فلاسفه گذشته درصدد اثبات وجود خداوند متعال از طریق برهان صدیقین شدند، به همین جهت تقریرهای مختلفی در این بین شکل گرفت. در این میان، اما، عارف و فیلسوف معاصر حضرت امام خمینی(ره) به جهت تحت تأثیر بودن از معنای واژه برهان در قرآن نگاهی نو به برهان صدیقین می‌نماید که از معنای مصطلح و رایج نزد فلاسفه خارج است. بدین جهت که اساساً ایشان برهان صدیقین را از حیطة علم حصولی خارج می‌داند و این برهان را طریقی شهودی برای معرفت خداوند متعال تلقی می‌نماید و فقط در مقام تعبیر به کسوت الفاظ بر می‌آید.

نخستین بار شیخ الرئيس بوعلی سینا برهان صدیقین را برای اثبات وجود خدا به کار برده است (ابن سینا، اشارات و تنبیهات، ۶۶/۳). شیخ الرئيس این برهان را یکی از استوارترین براهین خداشناسی دانسته و از آن جهت که با روشی هستی‌شناسانه به وجود خداوند متعال گواهی می‌دهد و چون وجود خداوند در اعلی مراتب وجود است، خود حکایت از برتری این برهان بر سایر براهین اثبات خداوند دارد، زیرا درست‌تر و راست‌تر است و در آن از ذات الهی و نه افعال و مخلوقاتش (نظیر حرکت و حدوث)، بر وجود او استدلال شده است (همان).

پس از بوعلی نیز سایر حکمای متاله در این نامگذاری از وی پیروی کردند. البته مرحوم آشتیانی در تعلیقه بر شرح منظومه خود به جای صدیقین، واژه صدیقی را برای نامگذاری این برهان برگزیده است (آشتیانی، ۴۸۸).

اما در این بین حکیم و فیلسوف معاصر حضرت امام خمینی از منظر نویی به برهان صدیقین پیش گفته شده می‌نگرد و روشی جدید را به عرصه مباحث علمی می‌گشاید بدین معنا که برهان صدیقین را برهان مصطلح نزد فلاسفه نمی‌داند و اساساً از ساحت علم نظری خارج و به معرفت و شهود نزدیک‌تر می‌داند تا مباحث فلسفی.

۱- مفهوم‌شناسی

۱-۲. برهان

در معنای لغوی برهان معانی مختلفی ذکر شده است که به چند مورد اشاره می‌شود: دلیل قاطع، دلیل واضح و حجت (اصفهانی، ۱۳۱/۱؛ زمخشری، ۱۷۸/۱). مترجمان در نهضت ترجمه این کلمه را معادل اصطلاح یونانی آپودیکسیس در منطق ارسطو قرار داده‌اند (افنان، ۱۰۶). همچنین فارابی آن را «افوذوطیقا» می‌داند (فارابی، ۴۸/۱) و ابن ندیم آن را معادل «ابودیقطیقا» گفته است (ابن ندیم، ۵۱۲/۱). در ضمن لفظ یونانی و همچنین کلمه معادل آن در زبان لاتین یعنی دمونستراسیو، در لغت به معنای نشان دادن می‌باشد. برهان، اصطلاحی در علوم منطق و فلسفه است که یکی از صناعات خمس به شمار می‌رود و قیاسی مرکب از مقدمات یقینی برای تحصیل نتیجه‌ای یقینی است (ابن سینا، ۷۵/۱؛ همو، ۲۸۹/۱؛ شیرازی، ۴۴۵/۱).

۲-۲. صدیقین

واژه‌شناسان، معانی مختلفی را برای «صدیق» ذکر کرده‌اند. راغب اصفهانی می‌گوید: «الصدیق من کثر منه الصدق وقيل بل يقال لمن لا يكذب قط» (اصفهانی، ۲۷۷). طریحی سه معنا برای این واژه به کار برده است:

۱- المداوم علی التصدیق بما یوجب الحق

۲- الصدیق الذی عادته الصدق

۳- کثیر الصدق (طریحی، ۱۹۹/۵).

مخرج مشترک همه معانی ذکر شده حق‌نما بودن گفتار فردی می‌باشد که متناسب با وجه تسمیه آن به برهان صدیقین است.

۲- سیر اجمالی تطور برهان صدیقین

همانطور که پیش‌تر ذکر شد برهان صدیقین را اول بار ابن سینا مطرح کرده است و با تلاش‌های خود درصدد بود که واجب الوجود را بدون تمسک به مخلوقات اثبات نماید و نهایتاً مدعی شد سوره فصلت آیه ۵۳ ناظر به برهان صدیقین است (ابن سینا، اشارات و تنبیهات، ۶۶/۳). پس از ابن سینا، تقریباً به صورت یک سنت، فلاسفه تلاش کردند تا از برهان صدیقین، تقریری کامل‌تر و نو با همان هدف مقدمات کمتر ارائه دهند. ملاصدرا برهان صدیقین شیخ را دایر مدار مفهوم وجود دانسته و آن را نزدیک به برهان صدیقین می‌شمارد، نه خود آن (صدرالمتألهین، ۲۶/۶).

تقریر صدرالمتألهین به نحوی است که نتیجه برهان مذکور بدون نیاز به ابطال دور و تسلسل حاصل

می‌شود. نزد ملاصدرا این برهان بر پایه اصولی چند از حکمت متعالیه - یعنی اصالت وجود، تشکیک وجود و امکان فقری - استوار است. اما برهان صدیقین نزد فیلسوف معاصر علامه طباطبایی نیز دارای دو تقریر است: ایشان در *نهایة الحکمة* همان بیان ملاصدرا را پذیرفته و نقل کرده‌اند، اما در جای دیگر با تکیه بر اصل واقعیت هستی و اجتناب از سفسطه، وجود ذات واجب تعالی را اثبات نموده‌اند. تقریر اخیر از کمترین مقدمات بهره جسته است، به گونه‌ای که در آن از اصالت وجود یا تشکیک آن هم استفاده نشده است. به نظر می‌رسد اصالت وجود اگرچه در تقریر علامه صریحاً جزو مقدمات نیست، اما جزو پیش فرض‌های ایشان است، به هر حال، هم‌چنان که آیت‌الله جوادی آملی می‌گوید: «حکمای الهی که پس از صدرالمتألهین آمده‌اند، نوعاً همان طرح مبتنی بر اصالت و تشکیک وجود را به عنوان برهان صدیقین ذکر کرده‌اند. مرحوم میرزا مهدی آشتیانی حدود نوزده تقریر برای این برهان ذکر کرده است که هر یک از آن‌ها مبتنی بر مقدمه یا مقدماتی است و تمام آن‌ها تصریح یا تلویحاً بر برخی از مقدمات فلسفی استوار است» (جوادی آملی، ۱۶).

اما با توجه به بیانات امام خمینی که ذکر خواهد شد، معلوم می‌شود که اساساً در خصوص تقریر برهان صدیقین نظری نو و مختص به خود را دارند که با اصطلاح متقدمین متفاوت است.

۳- برهان صدیقین از منظر امام خمینی (ره)

شناخت و معرفت الهی از آن رو که به اشرف وجودات تعلق می‌گیرد اشرف علوم است و از آن جهت که نجات آدمی در گرو چنین معرفتی است، ضروری‌ترین معرفت محسوب می‌شود. حکیم الهی حضرت امام خمینی (ره) ضمن ارج نهادن به مساعی فلاسفه مسلمان در حوزه خداشناسی، خود شیوه عارفان و اولیاء کامل را رجحان داده و نیل به این قسم معرفت را اساساً مبتنی بر تزکیه نفس و تصفیه باطن از رذایل ظاهری و باطنی می‌داند. معرفت و آگاهی دست کم در یکی از اصناف خود، محصول تفکر است. تفکر و اندیشیدن در جوامع روایی از اهمیت والایی برخوردار است، به گونه‌ای که قسمی از آن برتر از سال‌ها عبادت است، چنان‌که از رسول اکرم (صلی‌الله‌علیه‌وآله) چنین نقل شده است: «یک ساعت اندیشیدن برتر از شصت سال عبادت است». (محدث نوری، ۳۱۷/۱۱)

اما همان‌طور که محققین دین‌شناس متذکر شده‌اند و از مجموع احادیث استفاده می‌شود، حق آن است که تفکر به معنای خاص و یا تفکر با غایتی معین و ویژه، دارای چنین عظمت و اهمیتی است. حضرت امام تفکری را برتر از عبادت می‌شناسد که به نحوی مستقیم و یا با واسطه، به معرفت حق تعالی منتهی شود، از این رو، تحقیق در مراتب تفکر به دلالت التزامی، مبین مراتب معرفت است. امام خمینی

پس از اذعان به جهل داشتن در مقام ذات خداوند متعال، طریق عام معرفت را در گرو شناخت صفات الهی از طریق تفکر و تأمل در لطایف صنع و اتقان و تدقیق در خلقت می‌دانند و این برهان را برای عوام مردم مناسب می‌دانند، بدین جهت که فهم برهان صدیقین، دشوار به نظر می‌رسد. ضمناً مبدأ این تفکر و برهان را مخلوقات دانسته، در نتیجه معرفت حاصله از آن مع الواسطه به حق تعالی تعلق می‌گیرد (خمینی، ۱۹۶).

براهینی که فیلسوفان الهی در اثبات ذات و صفات اقامه کرده‌اند، همچون برهان نظم، برهان امکان و وجوب ذیل همین نوع تفکر قرار می‌گیرد. معرفت در این وادی ناشی از کوشش‌های عقلی انسان است و از سنخ علوم حصولی، اما در نهایت به علت این که نتیجه آن اقرار و اعتراف به وجود حق متعال و عظمت اوست، معرفتی است بس شریف. این اعلی مرتبه علوم و محکم‌ترین مراتب برهان است، زیرا که از نظر به ذات علت و تفکر در سبب مطلق، علم به او و مسببات و معلولات او پیدا می‌شود. این نقشه تجلیات قلوب صدیقین است و از این جهت آن را برهان صدیقین می‌گویند، زیرا که ایشان از مشاهده ذات، به شهود اسماء و صفات نایل شده و اعیان و مظاهر را شهود می‌کنند.

این که این قسم برهان را برهان صدیقین می‌گویند برای آن است که اگر شخص راست‌گویی بخواهد مشاهدات خود را که از طرق مختلف به دست آورده به شکل الفاظ بیان نماید، به همین شکل صدیقین در خواهد آمد، نه این که برهان صدیقین بخواهد از جنس براهین اثبات خداوند متعال باشد. هیئات که علوم آن‌ها از جنس تفکر بوده و یا مشاهدات آن‌ها با برهان و مقدمات آن شباهتی داشته باشد؛ امام خمینی (ره) می‌گوید: «تا قلب در حجاب برهان است و قدم او قدم تفکر است به مرتبه اول صدیقین نمی‌رسد و چون وارسته از حجاب ضخیم علم و برهان است، بی‌واسطه برهان بلکه بی‌واسطه موجودی به مشاهده جمال جمیل مطلق نائل می‌گردد» (خمینی، ۱۹۱).

از مطالب امام خمینی (ره) در باب معرفت قلبی و برهان صدیقین می‌توان به گزاره‌های ذیل دست یافت:

الف. در این قسم از معرفت، مبدأ برهان، ذات حق تعالی است، به خلاف قسم اول یعنی معرفت عقلی که مخلوقات مبدأ و واسطه معرفت بودند.

ب. در بیان مذکور، اصطلاح برهان صدیقین، به کار رفته است اما از دیگر سو، برهان مورد انکار قرار گرفته است؛ حل و فصل این مسئله مطلب قسمت بعدی را تشکیل می‌دهد.

ج. این شکل از معرفت دینی نتیجه تعقل و تفکر به معنای مصطلح آن از چینش و خوانش قیاس و برهان آشکال منطقی نیست، بلکه از طریق مراقبت‌های نفسانی و قلبی است که به چنین مشاهداتی دست

۴- نوآوری امام خمینی(ره) در برهان صدیقین

اختلاف مشی حضرت امام با تمامی فلاسفه در این مسئله مشهود است که برهان صدیقین را همگی به همان معنای فلسفی مطرح کرده‌اند؛ یعنی مقصود از برهان، نحوه‌ای خاص از استدلال و قیاس بوده که تفاوت آن‌ها گاهی در حد وسط و گاهی در تعداد مقدمات بوده است، اما به هر حال، از این جهت که همگی به نحو حصولی و برهان منطقی و فلسفی وارد بحث شده‌اند، مشترکند. اما از دیدگاه امام خمینی(ره) حقیقت برهان صدیقین، سلوکی قلبی و شهودی است و واژه برهان نباید ما را به خطا اندازد و آن را از سنخ علم رسمی و تفکر با واسطه تلقی کنیم.

به نظر می‌رسد «برهان» در اصطلاح «برهان صدیقین» بنا بر کلمات صریح امام، همان معنایی را دارد که این واژه در قرآن کریم در خصوص حضرت یوسف(علیه السلام) به کار رفته است. خداوند درباره واقعه فتنه همسر عزیز مصر و واکنش یوسف می‌فرماید: «وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَا أَنْ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ كَذَلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَالْفَحْشَاءَ إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ» (یوسف: ۲۴)؛ یعنی آن زن در وصل یوسف اصرار و اهتمام کرد و یوسف اگر برهان پروردگارش را ندیده بود، او هم به آن زن اهتمام می‌نمود و این چنین بدی و پلیدی را از یوسف باز گردانیدیم، همانا او از بندگان پاکیزه ماست (مکارم شیرازی، ۳۶۰/۹). علامه طباطبایی پس از نقل و رد وجوه مختلفی که برخی مفسران درباره برهان پروردگار در آیه مذکور گفته‌اند خود، در تفسیر آن می‌فرماید: «آن برهان که به او ارائه شد و یوسف آن را دید و آن چیزی که خداوند به بندگان خالص خویش نشان می‌دهد یک نوع علم کشفی و یقین مشهود است (طباطبایی، ۱۴۱/۱۱). با توجه به این که برهان مکشوف بر حضرت یوسف(علیه السلام) از سنخ علم رسمی و فلسفی نبوده، بلکه معرفتی شهودی و حالتی ربانی بوده است، می‌توان دریافت که مراد حضرت امام(ره) از برهان صدیقین نیز همین معنا یا بسیار نزدیک به همین معناست.

نتیجه سخن آن که امام از برهان صدیقین معنایی را فهم می‌نماید که کاملاً در افق عرفان و مشاهدات روحانی قرار می‌گیرد و در استنباط چنین معنایی از قرآن کریم و اصطلاح «برهان ربه» بهره‌مند است، درحالی که برهان صدیقین نزد فلاسفه الهی از سنخ علوم کسبی و حصولی است. برهان شهودی که صدیقین و مخلصین از آن بهره‌مندند، همان مشاهده بی حجاب جمال جمیل حق تعالی است، زیرا از چشم ایشان:

آفتاب آمد دلیل آفتاب

گر دلالت باید از وی رو متاب
از وی ار سایه نشانی می دهد
شمس هر دم نور جانی می دهد

۵- برهان وجودی آنسلم و دکارت

پس از بیان و تبیین برهان صدیقین در منظومه فکری امام خمینی (ره) برای بررسی تطبیقی آن با برهان وجودی آنسلم و دکارت در ابتدا لازم است به ترسیم اصول و روش فکری حاکم بر این تفکر به تبیین به حق آن پرداخته شود، تا بتوان به تحلیلی علمی و تشخیصی صحیح از تفاوت‌ها در این دو بیان دست یافت. در تاریخ فلسفه غرب بین دو سنخ برهان تمایز قائل بودند:

۱- برهان جهان‌شناختی (Cosmological Arguments) که با تأمل در موجودات عالم طبیعت، پی به مؤثر اصلی می‌برد.

۲- برهان وجودی (Ontological Arguments) که خداوند متعال را بدون واسطه و تنها با تأمل در ذات باری تعالی اثبات می‌کند که قدیس آنسلم به این شیوه در صدد اثبات خداوند متعال (Proslogium) است.

به عبارتی دیگر، برهان وجودی یا برهان هستی‌شناختی، از جمله برهان‌های اثبات خدا است که وجود خدا را از طریق تأمل در مفهوم خدا اثبات می‌کند و سعی این است که از تعریف موجود و حاق وجودی آن تعریف معرف شکل بگیرد بدون نیاز به شیء خارجی، مانند تعریف مثلث به سه ضلعی بودن.

در براهین هستی‌شناختی در آیین مسیحیت غربی نخستین کسی که تعریف هستی‌شناختی وجود خداوند متعال را مطرح کرد قدیس آنسلم کانتربری بود. در واقع آنسلم، پایه‌گذار و دکارت و پلانتینگا از موافقان غربی این برهان، و محمدحسین غروی اصفهانی از ارائه‌دهندگان مسلمان این برهان به شمار می‌روند. در این برهان، آنسلم خدا را به عنوان موجودی که بزرگ‌تر از او نیست بیان نمود و گفت چنین موجودی در همه ذهن‌ها موجود است، حتی کسی که منکر خداوند متعال باشد. در تقریر برهان وجودی آنسلم ذکر چند نکته حائز اهمیت است از جمله:

آنسلم می‌گوید ما تصویری از موجودی که چیزی بزرگ‌تر از او نیست داریم و مراد از بزرگ‌تر همان کامل‌تر است که گاهی نیز تعبیر به برتر می‌کند.

همچنین آنسلم بین وجود ذهنی و وجود خارجی و واقعی قائل به تطابق است و می‌گوید باید بین آن تصور ذهنی بزرگ که چیزی بزرگ‌تر از او نیست در واقعیت هم مطابقت و عینیت وجود داشته باشد. و اگر

بخواهد میان این وجود ذهنی و وجود خارجی تطابق وجود نداشته باشد، لازمه آن تناقض است، به این معنا که اگر ما چیزی را که بزرگتر از او هست را نتوانیم تصور کنیم در حالی که در خارج واقعیت و عینیت داشته باشد پس در نتیجه باید بین این تصور ذهنی و واقعیت خارجی عینیت و تطابق وجود داشته باشد؛ به عبارت دیگر، وجود برتر با کمال، وجودی است که از همه بزرگتر باشد و اگر وجود خارجی نداشته باشند، در واقع وجود برتر نبوده است و اگر غیر از این باشد، دچار تناقض و خلف می‌شویم.

پس از طرح این دیدگاه توسط آنسلم در غرب، فلاسفه غربی این نظر را مورد توجه قرار داده و آن را بررسی و کنکاش نمودند که از جمله آن‌ها می‌توان به رنه دکارت اشاره نمود که برهانی شبیه برهان وجودی آنسلم با محوریت این اندیشه بیان نمود (هرچند دارای تفاوت‌هایی هست که به صورت اجمالی بیان می‌شود).

اما در مقابل دیدگاه برهان وجودی آنسلم در اثبات وجود برتر یا همان خداوند متعال، گونیلون فیلسوف معاصر آنسلم به نقد دیدگاه وی پرداخت. گونیلون مثال می‌زند که برهان وجودی آنسلم به مثابه جزیره‌ای است که کامل‌ترین جزیره شناخته شده است که باید چنین جزیره‌ای وجود داشته باشد و اگر شناخته شده نباشد، قاعدتاً طبق تعریف برهان وجودی آنسلم باید نسبت به بقیه جزایر شناخته شده، کمتر باشد و این خلاف فرض است.

آنسلم در پاسخ به نقد کلام گونیلون می‌گوید: این مثال یا هر چیزی که عدمش قابل تصور است قابل انطباق بر برهان وجودی نیست. پس در واقع به بیان قدیس آنسلم باید بین سایر ماهیات و مفهوم خداوند متعال تفاوت قائل شویم. همچنین در مقابل برهان وجودی آنسلم، توماس آکویناس و حتی دکارت هم به بیان انتقاداتی از آن می‌پردازند که در محل خودش باید مورد بحث واقع شود.

۶- بیان اجمالی دیدگاه دکارت و تفاوت آن با برهان وجودی آنسلم

در تقریر دکارت از برهان وجودی مقدماتی وجود دارد که به آنها اشاره می‌شود:

هر آن چیزی که برای ما روشن است ضمانتی بر وجود آن است و خطایی در کار نیست؛ همچنین به روشنی متوجه می‌شویم که وقتی مفهوم موجود مطلق و کامل را درک می‌نماییم، پس لازمه آن وجود آن موجود متصور است، بدین جهت که تصور چیزی که فاقد و معدوم است غیرممکن می‌باشد و اگر موجود مطلق کامل، وجود نداشته باشد، لازمه آن فقدان آن وجود در آن موجود است، پس نتیجه می‌گیریم لازمه آن، وجود مفهوم موجود مطلقاً کامل است. پس این گزاره که «مفهوم موجود مطلقاً کامل، مستلزم وجود آن است» صحیح می‌باشد.

وجه مشترک دکارت و آنسلم تحلیل تصور ذهنی از خداوند است، با این تمایز که دکارت خداوند را به عنوان موجودی کامل مطلق، قدیر و علیم معرفی می‌کند. می‌توان برهان دکارت را در قالب گزاره‌هایی به این شکل بیان نمود:

الف) وجود یک کمال است.

ب) تصور ذهنی من از خداوند به عنوان موجودی مطلق و کامل است.

ج) موجود مطلق و کامل دارای همه کمالات وجودی ممکنات است.

د) بنابراین، خدا ضرورتاً دارای وجود است، پس خداوند وجود دارد.

دکارت این گونه استدلال می‌کند که همان‌گونه که تصور مثلث بدون تعریف مصطلح و مرسوم آن یعنی «مجموع زوایای داخلی مثلث برابر با مجموع دو زاویه قائمه است» قابل تصور نیست، تصور خداوند هم بدون تصور مطلق کمالات و برتری برای ذات او مطلقاً محال است. (دکارت، ۵۰-۴۸).

۷- اشکالات به برهان وجودی آنسلم و دکارت

عقیم بودن استدلال آنسلم در مفاهیم وجودی واضح است، مانند مفهوم شریک‌الباری چون که مفهوم شریک‌الباری با تمام مفاهیمی که در واجب‌أخذ شده، مشارکت دارد؛ به همین منظور، لازمه تصور عدم شریک‌الباری، تناقض به وجود می‌آورد و سبب می‌شود که در برهان وجودی آنسلم، شریک‌الباری موجود باشد، حال آن‌که براهین مختلف خلاف آن را ثابت نموده اند (اردبیلی، ۲۲۷/۲).

اشکال بعدی این است که برهان خلف، استدلالی بر مدعا از روش غیر مستقیم است، یعنی این‌که از روش ابطال نقیض مدعا، و چون که ارتفاع آن محال است پس مدعا صحیح است. روش برهان خلف غیر مستقیم است، بدین معنا که از طریق ابطال نقیض مدعی و بر فرض محال بودن ارتفاع، به صحت مدعی ختم می‌شود و اما در این برهان آن‌چه مدعی قرار گرفته است، تصور وجود کامل یا بزرگ‌تر بودن ذات است که در خارج هم باید واقعیت داشته باشد و این لازمه، بدین جهت است که تصور بدون شیء خارجی تصور نیست، در حالی که خلاف این در تصور ذهنی ثابت می‌شود.

اما اشکال به این روش آن است که اساساً چنین ملازمه‌ای صحیح نمی‌تواند باشد؛ زیرا وجود نداشتن آن ذات برتر و کامل به سبب عدم تصور آن نیست و اساساً تصور ذهنی، ملازمه‌ای با وجود خارجی آن ندارد و هر آینه تصور ما از بزرگی در ذات، سبب اضمحلال آن بزرگ در خارج هم نمی‌شود، ولو اینکه بزرگ‌تر از آن در واقعیت وجود داشته باشد.

پس نتیجه می‌گیریم ایجاد ملازمه بین تصور ذهنی و واقعیت خارجی در برهان وجودی آنسلم که به

وسیله برهان خلف ثابت می‌شود، صحیح نمی‌تواند باشد.

دکارت در کتاب *تأملات در فلسفه اولی* به چنین باوری می‌رسد که با واکاوی مفاهیمی که می‌توان درک کرد حقیقت را می‌توان دریافت و در واقع، در پی یک خوانش فلسفی به واقعیت و به یک گزاره یقینی و به دور از شک رسید. او می‌گوید: «حال اگر تنها از همین نکته که می‌توانم مفهوم شیء را از اندیشه‌ام به دست آورم، این نتیجه به دست می‌آید که هر چیزی را که با وضوح و تمایز متعلق به این شیء بدانم، در واقع نیز به آن تعلق دارد. آیا از همین نمی‌توانم برهانی برای اثبات وجود خدا به دست آورم؟ مثلاً می‌دانم که همه خواصی که من به وضوح و تمایز آن‌ها را متعلق به مثلث می‌دانم، فی الواقع به آن تعلق دارد. آیا می‌توانم وجود خداوند را با ملاحظه کمالاتی که در تصور خداوند مندرج است، اثبات کنم؟»

از قضا ملاک اصلی فلسفه دکارت این می‌باشد که هر آن چیزی که با تمایز و وضوح درک شود، در خارج از ذهن نیز چنین است. دکارت با قرار دادن این مبنا (و واکاوی مفهوم خداوند در ذهن خود و سپس تمایز قائل شدن بین خداوند و مفاهیم امکانی، به جهت فرار از اشکال به عدم تمایز در مفاهیم) برای خداوند یک مفهوم کامل را متصور می‌شود که وجودش ضرورت دارد. دکارت در تبیین مفهوم «ضرورت» وجود خدا اعتقاد دارد که این ضرورت اصل موضوعی نیست، چنان‌که آنسلم تعریف خود از خدا را این‌گونه ارائه داد؛ به بیانی دیگر، ذهن نمی‌تواند ضرورت وجود را تحمیل نماید، بلکه به عکس، ضرورت موجود در ذات شیء است که وجود ذهنی را وادار به اندیشیدن در وجود خارجی آن می‌کند. سپس می‌گوید: «در قدرت من نیست که خداوند را بدون وجود (یعنی موجود کامل مطلق را عاری از کمال مطلق) تصور کنم، هر چند در قدرت من هست که اسبی را با بال یا بدون بال تخیل کنم». دکارت به این نکته واقف است که بر مبنای برهان وجودی آنسلم یعنی موجود کامل نمی‌توان خدا را ثابت نمود، بلکه باید از شهود و معرفت حاصل شده از ذات خداوند، اعتبار برهان وجودی را به دست آورد، پس برهان وجودی قابل احاله به تعریف شرح‌الاسمی یا لفظی نیست.

مهم‌ترین اشکال و مغالطه اساسی در برهان وجودی، که فیلسوفان غربی بر برهان وجودی آنسلم وارد نموده‌اند، عبارت است از: خلط بین حمل اولی و حمل شایع، در این برهان. برهان وجودی آنسلم از عدم توجه به تفاوت میان حمل اولی ذاتی و حمل شایع صناعی رنج می‌برد؛ به عبارت دیگر، برهان آنسلم از آن جهت که حکم به ثبوت وجود برای موجود کامل برتر می‌نماید، ناقص است و آن کمالی را که بیان می‌کند، تصور ذهنی است، نه وجود خارجی. به همین جهت است که دکارت با درک این مطلب، توجه ما را به مصداق وجود جلب می‌کند. به بیانی دیگر، اساساً برهان آنسلم به سبب خلط میان مفهوم و مصداق وجود واقعی، دچار خطای راه‌بردی شده است.

مفهوم کمال و برتری در وجود مفهوم خدا اخذ شده است و مفهوم کمال برای وجود یک ضرورت است و اعم از آن است که دارای مصداق خارجی باشد یا نباشد؛ در حالی که در برهان دکارت مفهوم وجود به عنوان یکی از محمولات موجود بیان شده است و فرض موجود کامل برتری که فاقد یک کمال است امری متناقض به نظر می‌رسد و تصور خدایی که موجود نباشد را امری محال و متناقض جلوه می‌دهد؛ این در حالی است که به زعم کانت، اساساً وجود، محمولی برای موجود نیست، زیرا لازمه این حرف آن است که اگر وجود شیئی را تصدیق نمائیم، باید مفهوم آن افزایش یابد، در حالی که بالوجدان این گونه نیست. به بیانی دیگر، اساساً اثبات یک وجود کامل و برتر از مفاهیم برای خدا توسط برهان وجودی آنسلم یا دکارت صحیح نمی‌تواند باشد و به مانند صرف تصورات محض است که بخواهیم با آن بر علم خود بیفزاییم، یا مثل ریختن باد هوا در صندوق پول، برای پول‌دار شدن است.

همان‌گونه که بیان شد، مضافاً بر ضعف استدلال وجودی آنسلم و دکارت که از آن رنج می‌برد، تفاوت عمده این دیدگاه با برهان صدیقین از منظر امام خمینی (ره) خارج شدن از تکلفات فلسفی در بیان ایشان است و می‌توان این گونه ادعا نمود که ایشان مبنای این استدلال را محل خدشه دانسته، تا چه رسد به بنای این استدلال، که خود هم مسلک‌های این گونه تبیین برهان وجودی نیز به آن اشاره نموده‌اند، همان‌گونه که بیان شد. اساساً امام خمینی (ره) سنخ معرفت به خداوند متعال را هم سنخ با الفاظ ندانسته و چیزی فراتر از آن بیان می‌کند که به آن اشاره می‌رود.

۸- مزایای برهان صدیقین از منظر امام خمینی (ره) نسبت به برهان وجودی آنسلم و دکارت

همان‌گونه که بیان شد، یکی از اشکالات اساسی برهان وجودی آنسلم-دکارت خلط بین مفهوم و مصداق یا حمل اولی و شایع صناعی است، این در حالی است که برهان صدیقین چه به تقریر سینی و چه به تقریر صدرایی دچار چنین خبطی نیست. برهان وجودی آنسلم تمام همت خود را صرف وجود ذهنی نموده است و از وجود خارجی و واقعیت بیرونی تهی است و صرفاً از مفهوم برتر در وجود ذهنی، مفهوم خارجی آن را نتیجه‌گیری می‌نماید، در حالی که یکی از محورهای اساسی بیان شده در برهان صدیقین، تفکیک بین مصداق موجود با وجود است و نه مفهوم آن، همان‌گونه که در حکمت سینی تمایز بین ماهیت و وجود و امر متافیزیکی معنا شده است (ابن‌سینا، *الشفاء*، ۶۹) و این تفکیک در وجود و ماهیت هم بدین معناست که وجود برای موجود یا ضرورت دارد یا ندارد که اگر ضرورت داشته باشد، می‌شود واجب الوجود و اگر ضرورت نداشته باشد، می‌شود ممکن. پس این تقسیم‌بندی در حکمت و بیان آن در برهان

صدیقین حاکی از آن است که بحث ما در عالم خارج و مصادیق است و نه صرف مفاهیم و وجود ذهنی. به عبارت دیگر، تقسیم‌بندی موجود خارجی از حیث ذات به واجب و ممکن، خود قرینه‌ای است که محل بحث ما در خارج و مصداق است و نه مفهوم. در ضمن، برهان صدیقین صدرايي از چنان امعان نظری برخوردار است که از اشکالات کانتی پیش‌گفته در امان است.

اما اصل اساسی که امام خمینی(ره) را قادر می‌سازد تا روح جدیدی در براهین اثبات خدا بدمد، این است که ایشان با مبانی استوار به بیان دیدگاه و خوانش خود از برهان صدیقین می‌پردازد و آن خروج از معنای مصطلح و الفاظ نظری در بیان برهان اثبات خداوند متعال است. ایشان معتقد است که اساساً برهان صدیقین مبتنی بر معرفت و شهود است و نیازمند مقدمات برهانی و فلسفی نیست و غرض آن را که اثبات خداوند متعال در اعلی مراتب با کم‌ترین مقدمات است را در این بیان شاهد هستیم، بدین جهت که از علم حصولی خارج شده و به علم حضوری دست یافته‌ایم.

منابع

قرآن کریم

- ابن‌سینا، حسین‌بن‌عبدالله، *الإشارات والتنبیها*، نشر البلاغة، قم، ۱۳۷۵.
- _____، *الشفاء*، مصحح و مقدمه نویس ابراهیم مدکور، ناصر خسرو، تهران، ۱۳۶۳.
- ابن‌فارس، احمد بن فارس بن زکریا، *معانی اللغة*، مکتبة الاعلام الاسلامی، قم، ۱۴۰۴ق.
- ابن‌منظور، لسان‌العرب، نشر أدب الحوزة، ۱۴۰۵ق.
- ابن‌ندیم، محمد بن اسحاق، *الفهرست*، انتشارات بانک بازرگانی ایران، تهران، ۱۳۷۵.
- فارابی، ابونصر، *ماینبعی ان یتقدم الفسلفه*، انتشارات لبنان، بیروت، ۱۳۸۳.
- احمد، احمدی، *ترجمه تاملاتی در فلسفه اولی رنه دکارت*، سازمان سمت، تهران، ۱۳۸۷.
- اردبیلی، سید غنی، *تقریرات فلسفه امام خمینی*، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی(ره)، تهران، ۱۳۹۲.
- استیس و. نست، *عرفان و فلسفه*، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، نشر سروش، تهران، ۱۳۵۷.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، *مفردات ألفاظ القرآن*، دار العلم - الدار الشامیة، لبنان و سوریه، ۱۴۱۲ق.
- پروسولوگیون، آنسلم قدیس، ترجمه افسانه نجاتی، دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۸۶.
- جوادی آملی، عبدالله، *مبدأ و معاد*، نشر الزهراء، قم، ۱۳۷۲.
- خمینی، روح الله، *صحیفه نور*، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی(ره)، تهران، ۱۳۷۸.
- _____، *شرح چهل حدیث (اربعین)*، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی(ره)، تهران، ۱۳۷۳.

_____، تهذیب الاصول، تقریر جعفر سبحانی، دار الفکر، قم، ۱۳۸۲.

راغب اصفهانی، حسین بن محمد، المفردات فی غریب القرآن، محقق عدنان الداودی، صفوان، دارالقلم، بیروت، ۱۴۱۲ق.

زرقانی، محمد بن عبدالباقی، شرح الزرقانی علی المواهب اللدنیة بالمنح المحمدیة، دار الکتب العلمیة، بیروت، ۱۴۱۷ق.

زمخشری، محمود، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، دار الکتب العربیة، بیروت، ۱۴۰۷ق.

شیرازی، قطب الدین، درةالتاج، نشر تهران، تهران، ۱۳۷۵.

مدرس آشتیانی، مهدی، تعلیقه بر شرح منظومه حکمت سبزواری، نشر زهیر، تهران، ۱۳۹۰.

محدث نوری، حسین، مستدرک الوسائل، مؤسسة آل البيت علیهم السلام لإحياء التراث، بیروت، ۱۴۰۸ق.

صدرالمتألهین شیرازی، محمد بن ابراهیم، اسفار، دار إحياء التراث العربی، بیروت، ۱۴۱۰ق.

طباطبایی، سید محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، دار الکتب الإسلامیة، تهران، ۱۳۷۰.

_____، ترجمه تفسیر المیزان، ج ۵، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم، ۱۳۷۳.

طریحی، فخرالدین، مجمع البحرین، ج ۲، مکتبة النشر الثقافة الاسلامیة، بیروت، ۱۳۷۶.

فراهیدی، خلیل بن احمد، کتاب العین، ج ۲، نشر هجرت، قم، ۱۴۱۰ق.

محسن، سهیل افنان، وائزنامه فلسفی، دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۶۲.

مطهری، مرتضی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، انتشارات صدرا، قم، ۱۳۸۳.

_____، شرح منظومه، انتشارات صدرا، قم، ۱۳۸۳.

مکارم شیرازی، ناصر، وجمعی از فضلا، برگزیده تفسیر نمونه، تنظیم احمد علی بابایی، دارالکتب اسلامیة، تهران، ۱۳۸۶.



A Comparison between the Discourse of the Contemporary Arab Asharites of the Islamic World and the Asharites of Iranian Kurdistan in terms of Philosophizing (A Historical-Comparative Study)

Ali Asghar Hosseini, Ph. D Student, Department of Islamic Philosophy and Theology, Yadegar-e- Imam Khomeini (RAH) Shahre Rey Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran.

Dr. Jabbar Amini, Assistant Professor, Department of Jurisprudence and Fundamentals of Islamic Law , Islamshahr Branch, Islamic Azad University ,Tehran, Iran.

Email: amini.jk46@yahoo.com

Dr. Jamshid Jalili Sheyjani , Associate Professor, Department of Religions and Mysticism, Yadegar-e- Imam Khomeini (RAH) Shahre Rey Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran.

Abstract

This paper aims to provide a historical and comparative explanation and analysis of the discourse of contemporary Asharites of Islamic world and the contemporary Asharite intellectuals of Iranian Kurdistan. For this purpose, a library-documentary, descriptive-analytical, and historical-comparative research method was adopted. The findings of the study indicate that the contemporary Islamic theologians such as Taha Abdurrahman, Abu Zaid, Arkoun, al-Jabri and Muhammad Abduh due to their Arabic fanaticism, adopted an anti-Aristotelian attitude and supported a sort of philosophy rooted in religious scripts. Due to their intellectual interactions with the western world, contemporary Arab Asharites of Islam have a more friendly attitude toward philosophy and philosophizing and do not accept traditional Asharites' disagreements with philosophy. On the other hand, with the exception of Takhti Mardukhi family who due to their family authority have shown interest in philosophy and have even taught philosophy, other contemporary Asharites theologians of Iranian Kurdistan including Musannef Chory, Mahmoud Modarres and Mulla Baqer Balak have not shown any tendency toward philosophy; that is rooted in the conditions dominant on traditional religious seminaries in Kurdistan and lack of interaction with academicians in comparison to other contemporary Asharites in the Islamic world. Only a few of today's seminarians who have university education are interested in philosophy, but they are still not interested in projecting their views in society.

Keywords: Contemporary Arab Asharites, Contemporary Asharites of Iranian Kurdistan, Philosophizing, Asharite theologians.



سال ۵۳ - شماره ۱ - شماره پیاپی ۱۰۶ - بهار و تابستان ۱۴۰۰، ص ۱۹۴ - ۱۷۳	HomePage: https://jphilosophy.um.ac.ir/
شاپا چاپی ۲۰۰۸-۹۱۱۲	شاپا الکترونیکی ۲۵۳۸-۴۱۷۱
تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۳/۱۰	تاریخ بازنگری: ۱۴۰۰/۰۳/۱۴
نوع مقاله: پژوهشی	DOI: https://dx.doi.org/10.22067/epk.2021.44203.0

مقایسه گفتمان اشاعره معاصر جهان اسلام (عرب زبان) با اشاعره کردستان ایران در رابطه با فلسفه و روزی (مطالعه ای تاریخی - تطبیقی)

علی اصغر حسینی

دانشجوی دکتری گروه فلسفه و کلام اسلامی، واحد یادگار امام خمینی (ره) شهرری، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران

دکتر جبارامینی

استادیار گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، واحد اسلام شهر، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: mailto:amini.jk46@yahoo.com

دکتر جمشید جلالی شیجانی

دانشیار گروه ادیان و عرفان، واحد یادگار امام خمینی (ره) شهرری، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران

چکیده

هدف پژوهش حاضر، تبیین و تحلیل تاریخی و مقایسه ای گفتمان اشاعره معاصر اسلام (جهان عرب) با آراء اندیشمندان معاصر اشاعره مسلک استان کردستان ایران می باشد. برای دستیابی به این هدف، از روش پژوهش های اسنادی - کتابخانه ای و توصیفی - تحلیلی، تاریخی و تطبیقی، بهره گرفته شد. یافته ها نشان داد که نگرش برخی از متکلمان معاصر جهان اسلام مانند طه عبدالرحمن، ابوزید، آرکون، جابری و شیخ عبده به دلیل تعصب در عربیت، با فلسفه ارسطویی مخالف و به فلسفه ای با ریشه ای برگرفته از متون دینی موافق اند. البته اشاعره عرب زبان جهان معاصر اسلام، به دلیل تعامل فکری با جهان غرب در شرایط کنونی با فلسفه و فلسفه و روزی ارتباط بهتری داشته و مخالفت های اشاعره سنتی با فلسفه را نمی پذیرند. اما در میان اشاعره معاصر کردستان، جدای از خاندان تختی مردوخ - که به واسطه اقتدار خاندانی خود به فلسفه و روزی علاقه نشان داده و بحث های فلسفی را تدریس می نمودند - سایر متکلمان مانند مصنف چوری، محمود مدرس و باقر بالک، تمایلی به فلسفه و روزی نشان نداده و دلیل آن، شرایط حاکم بر حوزه های سنتی و تعامل ضعیف با دانشگاهیان به نسبت اشاعره معاصر عرب زبان جهان اسلام و همچنین به واسطه شرایط سنتی حاکم بر حوزه های علمیه در کردستان می باشد و تنها تعدادی از حوزویان امروزی که تحصیلات دانشگاهی دارند، به فلسفه تمایل داشته ولی همچنان علاقه ای به طرح دیدگاه خود در جامعه، ندارند.

واژگان کلیدی: اشاعره معاصر عرب زبان، اشاعره معاصر کردستان، فلسفه و روزی، متکلمان اشعری.

مقدمه

فلسفه به‌عنوان مهم‌ترین دستاورد یونان باستان، پس از ورود به جهان اسلام و ایران، از فراز و نشیب‌های فراوانی برخوردار بود. به‌مرور، حکمت مشاء ارسطویی، جایگاه رفیعی را در مشرق زمین یافت و پس از کندی و فارابی، ابوعلی سینا، فلسفهٔ مشاء را به اوج رساند. باوجود این، فلسفه در اسلام همواره از سوی سه طایفه مورد ستیز و مخالفت قرار گرفت. گروه اول، مؤمنان و معتقدان به دین بودند که به‌واسطهٔ جمود بر ظواهر دینی، هرگونه تعمق و تدبّر در مبانی دینی را به شدت محکوم می‌کردند. گروه دوم، بسیاری از عرفا و اهل سلوک که استدلال عقلی و سعی فکری را حجاب معرفت می‌دانستند. گروه سوم، تحصیلی‌مذهبان و کلیهٔ کسانی که تنها بر قضایای علمی و تجربی تکیه می‌نمودند (دینانی، ۸).

اگرچه همهٔ این گروه‌ها در مخالفت با فلسفه متفق بودند، اما روش‌های تعارض آنان با یکدیگر تفاوت‌هایی داشت که از گروه اول، اشاعره در مخالفت با فلسفهٔ اسلامی بیشترین تأثیر منفی را گذاشت و از قرن چهارم در میان متکلمین، اشاعره ضربات سنگینی بر پیکر فکر فلسفی وارد آوردند. اگرچه مخالفت اشاعره در ابتدا با عقل‌گرایان معتزلی بود، ولی رویکرد آنان به تدریج تقابل با هرگونه بینش استدلالی و فلسفی بود که موجب شد بزرگان کلام اشعری چون امام محمد غزالی (۵۰۵ق) رسماً به مخالفت با فلسفه بپردازند. به‌طوری‌که وی در مقدمهٔ کتاب «تهافت الفلاسفه»، فلاسفه را کافر شمرده و شنیدن نام‌هایی چون سقراط، بقراط، افلاطون، ارسطو و پیروان آن‌ها را دهشتناک می‌داند (غزالی، ۴۲).

اما سیر این تقابل با فلسفه تا کجا ادامه یافت؟ و سرانجام فلسفه آن‌چنان‌که ریچارد کریل^۱ آن را: «جست‌وجوی شورمندانه به کمک عقل در پی امر واقع و خیر» تعریف نمود، به کجا رسید؟ و بر اساس همین تعریف، فلسفه‌ورزی که: «اقدام به چنین جستجوی عقلانی برای کشف واقعیت و امور خیر» بود، چه سرنوشتی یافت؟ (کیوانفر، ۳۸). حال باید به این مسئله پرداخت که آیا در میان متکلمان اشعری معاصر این جستجوی شورمندانه و عقلانی وجود دارد؟ یا خیر؟ به این معنی که آیا در میان اشاعرهٔ معاصر، نه بر مبنای فلسفه‌خوانی یا فلسفه‌دانی و خواندن آثار دیگر فیلسوفان، بلکه فلسفه‌ورزی که به معنی فیلسوف بودن و تفکر فلسفی داشتن، وجود دارد؟ یا خیر؟ (صانعی دره بیدی، ۱۱۲).

این پژوهش باهدف یافتن نوع نگرش متکلمان اشعری معاصر عرب‌زبان جهان اسلام نسبت به فلسفه‌ورزی و درعین حال مقایسه دیدگاه اشاعرهٔ معاصر کردستان ایران با آن‌ها، ابتدا با طرح مختصری از سیر تاریخی فرقهٔ کلامی اشاعره و علل مخالفت آنان با فلسفه پرداخته و سپس گفتمان اشاعرهٔ جدید را

نسبت به فلسفه بررسی نموده است و دیدگاه افرادی مانند عبده (۱۳۲۳ق) طه عبدالرحمن (۱۹۴۴م) رشید رضا (۱۳۵۴ق) جابری (۲۰۱۰م) و آرکون (۲۰۱۰م) در مقایسه با اشاعره سنتی مورد تحلیل قرار داده است و در ادامه، دیدگاه متکلمان اشعری معاصر کردستان با اشاعره امروزی عرب زبان جهان اسلام در رابطه با فلسفه ورزی مورد بررسی قرار داده است. که آیا متکلمان معاصر عرب زبان در جهان اسلام در عصر مدرنیته درباره فلسفه مانند سلف خود عمل می کنند؟ یا از آن استقبال می نمایند؟ و اشاعره معاصر کردستان ایران در مقایسه با اشاعره عرب زبان، چه رویکردی نسبت به فلسفه ورزی، به ویژه نگاه غزالی در این رابطه دارند؟

۱. روش شناسی پژوهش

۱-۱. روش اسنادی-کتابخانه ای

این پژوهش ذاتاً ماهیتی فلسفی و تاریخی دارد، لذا به اقتضای هدف و رویکردش و در راستای پاسخ گویی به سؤالات مطرح شده در آن، از رویکرد روش پژوهش های فلسفی و تاریخی بهره خواهد برد. برای تحقق این امر ابتدا از روش تحقیق اسنادی و کتابخانه های استفاده شده که در این روش، محقق از طریق فیش برداری به جمع آوری اطلاعات لازم و مرتبط با موضوع پژوهشی خود پرداخت. اطلاعات حاصله در این تحقیق، علاوه بر کتابخانه های تخصصی موجود، برگرفته از منابع و پایگاه های علمی اینترنتی داخلی و خارجی از جمله: پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی^۱، پایگاه اطلاع رسانی حوزه^۲، پایگاه مجلات تخصصی نور^۳، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی^۴ و پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی پرتال علوم انسانی^۵، می باشد که از آن ها در معرفی اجمالی و به دنبال آن تحلیل نظر متفکران عرب زبان اشعری مسلک معاصر جهان اسلام و سپس اندیشمندان متکلم اشعری معاصر استان کردستان ایران بهره خواهد برد. این کار در واقع، پرداختن به رویکرد و نظر اجمالی اندیشمندان مذکور به صورت استنباطی در باب فلسفه و فلسفه ورزی و تبیین موافقت و مخالفت آن ها به این دانش می باشد.

سپس از روش پژوهش مطالعه تاریخی استفاده شده است، چراکه به یک معنا این پژوهش در پی شناخت امر تاریخی است و امر تاریخی حادثه ای است که در گذشته رخ داده، این امر تاریخی، عبارت است از اندیشه و دیدگاه های متکلمان و متخصصین اهل سنت در باب فلسفه ورزی. شناخت تاریخی،

1. <https://www.sid.ir/fa/Journal/ViewPaper.aspx?id=190686>

2. <https://hawzah.net/fa/Magazine/View/3814/6941/83746/>

3. <https://www.noormags.ir/view/fa/ArticlePage/1877/35/text>

4. <https://iict.ac.ir/1398/02/a-ghaemini>

5. <http://ensani.ir/fa/article/319954>

حسینی و دیگران؛ مقایسه گفتمان اشاعره معاصر جهان اسلام (عرب‌زبان) با اشاعره کردستان ایران در ... / ۱۷۷

شناخت گذشته در پرتو آینده است و فرایندی مرکب از دو مرحله می‌باشد: توصیف و تبیین، در این دو مرحله از چگونگی و چرایی ظهور حادثه و سیر و قطور آن و نیز آخرین وضعیت آن بحث می‌شود (فرامرز قراملکی، ۲۸۴).

بر چنین زمینه‌ای در پژوهش کنونی، نخست به توصیف آثار و زندگی اندیشمندان عرب‌زبان اشعری مسلک معاصر جهان عرب و سپس اندیشمندان اشعری کُردزبان استان کردستان به‌عنوان یک واقعیت تاریخی پرداخته شده و برخی از اهم آثارشان ذکر می‌گردد. سپس به تبیین اهم آثار این بزرگان متکلم به‌منظور استنباط رویکرد آن‌ها به دانش فلسفه و فعل فلسفه‌ورزی اعم از ایجابی و سلبی پرداخته می‌شود.

۲-۱. روش تطبیقی

بعد از توصیف‌های لازم اولیه در پاسخ‌گویی به سؤالات به کمک دو روش پژوهش اسنادی- کتابخانه‌ای و تاریخی، نوعی تطبیق بین آراء و اندیشه‌های این اندیشمندان در دو گفتمان اشاعره عرب‌زبان و اشعریون معاصر کردستان ایران در حوزه فلسفه‌ورزی صورت می‌پذیرد.

۲. پیشینه مخالفت‌ورزی با فلسفه و فلسفه‌ورزی در میان اشاعره

با شروع مکتب کلامی اشعری مخالفت ابوالحسن اشعری با گرایش‌های خردورزانه اعتزالی زمینه‌ای فراهم شد که در آن دو شخصیت بزرگ اسلامی در فاصله زمانی کمتر از یک قرن نقد فلسفه و ستیزه با فلاسفه را به جایی رساندند که کمتر کسی توانسته به این مرحله از نقادی دست یابد. در ابتدا امام محمد غزالی بود و بعد از ایشان نیز امام فخر رازی در مسیر او گام نهاد (دینانی، ۳۲). از آن‌جا که بحث ما بیشتر در ارتباط با متکلمان اشعری است و بیشترین نوع مخالفت با فلسفه‌ورزی از ناحیه همین کسانی است که به نام دفاع از دین و با تکیه بر ظواهر دین به جنگ با فلسفه رفته‌اند، مختصری از پیدایش این فرقه کلامی و سیر مخالفت آن‌ها را با فلسفه‌ورزی بیان می‌گردد.

۲-۱. خواستگاه و پیدایش مکتب اشاعره

۲-۱-۱. ابوالحسن اشعری (۲۶۰-۳۲۴ ق.)

ابوالحسن اشعری مکتب کلامی «اشاعره» را پایه‌گذاری کرد که بعد از او توسط ابوبکر باقلانی، امام محمد غزالی، امام فخر رازی و دیگران پی گرفته شد و به بزرگ‌ترین مکتب کلامی در اسلام تبدیل گردید (بدوی، ۵۳۵/۱).

از نگاه تاریخ‌نگاران کلامی اشعری مسلک مانند عبدالرحمن بدوی، ابوالحسن اشعری کتابی در ردّ

دیدگاه فلاسفه تألیف کرده است که در قالب سه مقاله به مخالفت با فلاسفه یونانی و در اصل فلسفه ارسطویی پرداخته است (همان، ۵۵۸/۱). اما پیش از آن که اشعری را به عنوان یکی از مخالفان فلاسفه بدانیم، باید اهمیت جایگاه او در مخالفت با عقل گرایی محض معتزله دانست و از آن جا که معتزلی ها توانسته بودند در دستگاه حکومتی وقت نفوذ نمایند، سخت گیری های فراوان را نسبت به مخالفان خود داشتند که با خلافت متوکل، ورق به نفع سنت و جماعت برگشت و در اوایل قرن چهارم یک مکتب اعتدال و میانه رو توسط ابوالحسن اشعری به جهان اسلام معرفی شد (احمدیان، ۴۷).

۲-۲-۱. امام محمد غزالی (۴۵۰-۵۵۰ ق.)

آن چه امروز در میان اشاعره جهان تحت عنوان نوع گفتمان اشاعره نسبت به فلسفه ورزی مورد پرسش قرار می گیرد، استناد بیشتر آنان به دیدگاه امام محمد غزالی بوده و گویی در هر زمان و مکانی نظر متکلم اشعری را در مورد فلسفه جویا می شویم، بلافاصله دیدگاه غزالی و کتب ایشان در رد فلاسفه مرجع علمی مقابله با فلسفه ورزی می باشد.

بنابراین، گرچه بسیاری از متکلمان مخالف فلسفه بودند، اما غزالی را می توان مؤثرترین دشمن فلسفه ورزی دانست. با وجود دفاعیات ابن رشد اندلسی (۵۹۵ ق.)، فیلسوف مغربی جهان اسلام از فلسفه و فیلسوفان در برابر غزالی، باید گفت بعد از وی فلسفه اسلامی در مسیر افول خود قرار گرفت و حداکثر رنگ و بوی اشرافی به خود گرفت. غزالی در کتاب «تهافت الفلاسفه» در بیست مسئله، فیلسوفان را تخطئه کرد و از این میان در هفده مورد فیلسوفانی چون ارسطو، ابونصر فارابی و ابن سینا را متهم به خطا نمود. اما در سه مسئله، غزالی فیلسوفان را تکفیر نمود و معتقد بود سخنان آنان کفر آمیز و در تضاد با شریعت الهی است. البته به سایر فلاسفه اتهام کفر نمی زند و نامی از آن ها نمی برد (غزالی، ۴۶). اما در مجموع علل و انگیزه های غزالی در مخالفت با فلاسفه و تکفیر آنان در چهار محور خلاصه می شود:

۱-۲-۲-۱. انگیزه های سیاسی

یکی از انگیزه های قوی در میان متفکران و اندیشمندان در مخالفت با فلسفه، کسب منافع مالی و سیاسی بود و در مخالفت خود این منافع را دنبال می کردند (خادمی و نیک مرام، ۱۱۵). در مورد امام محمد غزالی هم نوشته اند که وی در مقدمه کتاب «فضائح الباطنیه» اشتیاق خود را در خدمت به المستظهر نوجوان ۱۶ ساله، بیان می کند و به این طریق، آرزوی خلیفه را در تقابل با باطنیه برآورده نموده است (یثربی، ۱۳۴).

۲-۲-۲. انگیزه های منطقی و عقلی

غزالی در تهافت الفلاسفه، فلاسفه را متهم به عدم وفاداری به موازین منطقی کرده است. البته او منطق

را همان موازین منطقی دانسته که معتقد است منشأ آسمانی داشته باشد، نه اینکه ارسطو آن را اختراع کرده باشد. او موازین منطقی را نردبان‌های عروج به آسمان معرفت می‌داند (خادمی و نیک مرام، ۱۱۸).

۱-۲-۲-۳. انگیزه‌های دینی و شرعی

با توجه به وجود انگیزه‌های سیاسی، شاید بتوان گفت بیشترین دلیل غزالی در مخالفت با فلسفه از منظر دینی نبوده است؛ اما بالأخره روشی که غزالی برای تکفیر فلاسفه به کار می‌برد به واسطهٔ تلقی دفاع از دین بود. غزالی به عنوان یک عالم دینی می‌خواهد از کیان دین دفاع کند و این نیت اگر به دوراز هوا و هوس و به دور از دخالت قدرت‌های زر و زور باشد، بسیار مقدس است؛ اما این بدان معنا نیست که هر نیت مقدس، لزوماً درست و مطابق با واقعیت است (همان، ۱۲۸).

۱-۲-۲-۴. انگیزه‌های روان‌شناختی و تربیتی

در بخش انگیزه‌های روان‌شناختی و تربیتی برخی از اندیشمندان معتقدند دلیل مخالفت غزالی با فلاسفه آن است که وی در علوم دیگر از محضر اساتید بهره می‌برده و در فلسفه استادی نداشت و شاید اگر در محضر اساتید فلسفه تلمذ می‌نمود تا این حد وی را مخالف فلسفه نمی‌یافتیم. اما در نقد این انگیزه باید گفت که خود امام محمد غزالی سال‌ها نزد پدرخوانده خود، ابوعلی جبائی (۳۰۳ ق.)، شاگردی می‌نمود و عقیدهٔ اعتزال را قبول کرد و حتی از پیشوایان معتزله گردید، ولی در نهایت به مخالفت با آنان پرداخت (همان، ۱۱۴).

جدای از این که کدام انگیزهٔ غزالی در مخالفت با فلسفه قوی‌تر بوده، همان‌گونه که اشاره گردید او را نماد فلسفه‌ستیزی می‌دانستند و هر طلبهٔ علوم دینی اشعری مسلک خود را ملزم می‌دید که در مباحث کلامی با دیدگاه غزالی و به‌ویژه استدلال‌های ایشان در رد دیدگاه فلاسفه، کاملاً آشنایی داشته باشد. با مطالعهٔ تاریخ کلام اشاعره می‌توان گفت که قرن‌ها این گفتمان نسبت به فلسفه‌ورزی و ستیز با آن ادامه داشت. اما با گسترش مدرنیته و عصر ارتباطات و جهانی‌شدن علوم و به‌ویژه تعامل ادیان، مذاهب و فرق اسلامی، نگاه به خاستگاه کلامی اشاعره نیاز به بررسی جدید و واکاوی نوع گفتمان آنان در میان صاحب‌نظران این مسلک کلامی بزرگ در رابطه با فلسفه‌ورزی داشت.

در این پژوهش ابتدا دیدگاه اشاعرهٔ عرب‌زبان معاصر جهان بررسی می‌شود و سپس نوع گفتمان اشاعرهٔ معاصر کردستان ایران در رابطه با فلسفه و فلسفه‌ورزی مورد مطالعه قرار می‌گیرد.

۳. نگرش نواشعریان عرب‌زبان جهان اسلام نسبت به فلسفه‌ورزی

اشاعرهٔ معاصر که امروز به‌عنوان نوگرایان جنبش اصلاح دینی از آن‌ها یاد می‌شود در قرون اخیر از

جنبه‌های مختلف سیاسی، اجتماعی، فقهی، عرفانی و اقتصادی در مسیر اصلاح گام برداشته‌اند؛ البته نباید صرفاً به اشعریان اشاره نمود، بلکه در جهان عرب و به‌ویژه در شمال آفریقا جریان نواعزتالی موجب شد که افرادی چون محمد احمد خلف الله (۱۹۲۳ م.)، حسن حنفی (۱۹۳۵ م.) و نصر حامد ابوزید (۱۹۴۳ م.) با رویکرد عقلانی به مبانی دینی توجه کرده و ضمن الگوبرداری از آن در حل مشکلات و معضلاتی بکوشند که اسلام در مواجهه با مدرنیته با آن‌ها روبرو شده است. در این میان، یک‌چیز را می‌توان به‌صورت مشترک نسبت به عقل‌گرایی این دو فرقه سنی مذهب فهمید و آن این‌که روند مواجهه با مدرنیته و درعین حال تحصیل در کشورهای اروپایی و تعامل با آنان با نگاه عقل‌گرایی و فلسفه‌ورزی، تغییراتی را در نوع نگرش دینی و مذهبی مردم ایجاد نموده است و این مسئله را طرح کرده که آیا در جامعه اهل سنت و اشعری مسلک معاصر کردستان ایران نیز این رویکرد وجود دارد؟ اما آن‌چه در این پژوهش بیشتر موردنظر است، ابتدا نگاه این نوگرایان اعم از اشعری و نومعتزلی در جهان عرب به فلسفه و فلسفه‌ورزی در مباحث کلامی و اعتقادی می‌باشد و سپس به مقایسه گفتمان آنان با اشاعره کردستان ایران در رویکرد به فلسفه‌ورزی پرداخته می‌شود. که در بخش نخست، دیدگاه معاصرین کلامی جهان عرب در نظر گرفته می‌شود که مشهورترین این افراد عبارت‌اند از:

۳-۱. سید قطب (۱۳۲۴-۱۳۸۷ ق.)

دلایل سید قطب برای محکوم کردن وجود رابطه بین کلام و فلسفه عبارت‌اند از: ۱. آمیخته شدن مباحث عقیدتی اسلامی با فلسفه یونان ۲. مفتون شدن متولیان آن به فلسفه یونانی به‌ویژه فلسفه ارسطویی ۳. رشد و پرورش فلسفه یونان در یک محیط غیرتوحیدی ۴. خشکی و پیچیدگی فلسفه در راستای مباحث کلامی ۵. عدم تحرک‌بخشی، پویایی، اثرگذاری و شورآفرینی اسلوب فلسفی کلامی در مقابل روش قرآنی ۶. عدم ارائه مبحثی ویژه درباره انسان در کلام ۷. فلسفه یونانی عامل ایجاد مجادلات موجود در میان فرق کلامی شد. سید قطب معتقد است که فلسفه و کلام نمی‌تواند در زندگی انسان پویایی و کارآمدی داشته باشد، چون اسلوب آن غیر اسلامی است و برای بیان عقیده ویژگی لازم را ندارد (سیاوشی، ۳۹). پس می‌توان نتیجه گرفت یکی از مخالفان سرسخت فلسفه در میان اشاعره عرب‌زبان معاصر، سید قطب بوده که کثرت دلایل ایشان در مخالفت با فلسفه‌ورزی به‌وضوح نوع دیدگاه وی را بیان می‌نماید.

۳-۲. شیخ محمد عبده (۱۲۶۶-۱۳۲۳ ق.)

نگاه محمد عبده به فلسفه و فلسفه‌ورزی به‌گونه‌ای دیگر بود. عبده معتقد بود که عقل، ابزاری کارآمد و

قابل اعتماد برای فهم آموزه‌های قرآن محسوب می‌شود، برخی او را فیلسوف و متکلمی زبردست معرفی می‌کنند و عده‌ای او را تنها اصلاح‌گرایی پایبند به عقلانیت می‌دانند.

اما می‌توان گفت روش کلامی عده بیشتر روش عقلی غیر فلسفی یا همان نومعتزله است که بر پایه این روش، تفکر عقلی دارای اعتبار و استقلال معرفت‌شناختی و دینی است، ولی پیش از شروع به بحث درباره مسائل اعتقادی به بررسی مسائل رایج فلسفی به گونه‌ای که در کتاب‌های فلسفی متداول است، نمی‌پردازد و در مسائل کلامی نیز نسبت به آراء فلاسفه اهتمام خاصی ندارد (ربانی گلپایگانی، ۱۸). در نتیجه ایشان را نمی‌توان اندیشمند و فلسفه‌ورزی دانست.

گرایش به خردورزی در عصر کنونی شاید از الزامات هر متکلمی است، اما دیدگاه عده در رابطه با فلسفه‌ورزی حاکی از آن است که پختگی لازم را در نگرش به فلسفه در خود نمی‌دید.

۳-۳. طه عبدالرحمن (۱۳۶۳ ق. -)

طه عبدالرحمن اهل مغرب و از علمای اشعری مسلک بود ولی نگرش او به فلسفه مانند اسلاف خویش از روی تعصب نبود و دلیل آن نیز شاید به واسطه تحصیل در دانشگاه سوربن فرانسه و بهره‌مندی از اساتیدی چون سامی المنشار اشعری و عزیز الجبایی، صاحب «فلسفه الشخصانية» بود. اگرچه عبدالرحمن با فلسفه سینوی و ابن‌رشدی آشنایی داشته ولی از غزالی و ابن‌تیمیه بیشتر حمایت می‌نمود و حتی ابن‌تیمیه را از ابن‌سینا بالاتر می‌دانسته است و دلیل اصلی آن را پیروی شیخ‌الرئیس از فلسفه ارسطویی می‌دانست (میری، ۱۳۹).

البته وی معتقد بود که اعراب هم حق دارند اندیشه فلسفی خود را داشته باشند، یعنی اگر بخواهیم پروژه اصلی وی را دنبال کنیم، اول باید بدانیم چگونه می‌توان فلسفه را از قید تبعیت و تقلید آزاد کرد و فلسفه‌ای مستقل و متمایز با رنگ و روح اسلامی و عربی داشت؟ و دوم این که چگونه می‌توان به تأسیس یک مدرنیته اسلامی همت گماشت؟ (همان، ۳)

البته می‌توان گفت در میان اشاعره معاصر عرب، طه عبدالرحمن بیشترین گرایش را به فلسفه داشته و حتی اگر در میان اشاعره جهان اسلام به لحاظ گرایش به فلسفه‌ورزی، وی از شهرت بیشتری برخوردار است.

۳-۴. نصر حامد ابوزید (۱۳۶۲-۱۴۳۱ ق.)

بررسی‌ها نشان می‌دهد ابوزید به واسطه پروژه خود یعنی «تفسیر انسانی/از قرآن»، مشهور است. او

قرآن را کلام حضرت محمد (صلی الله علیه و آله) می دانست (کریمی نیا و ملکیان، ۲۶۳). او معتقد بود که بین دین و معرفت دینی باید تمایز قائل شد. دین امری مقدس و از نظر تاریخی امری قطعی بود، درحالی که معرفت دینی چیزی جز فهم بشری نیست و نباید آن را مقدس تلقی کرد (ابوزید، ۲۶۳).

ابوزید این ساختار فکری را از فیلسوفی به نام هانس گنورک گادامر^۱ (۱۹۰۰-۲۰۰۲ م.)، الگوبرداری نموده است. گادامر به هرمنوتیک فلسفی مشهور است و همین امر موجب شده ابوزید برخلاف اشاعره سنتی، معتقد به کثرت گرایی دینی باشد و بر این باور بود که دولت و حکومت باید سکولار باشد و به نو اعتزالی ها بسیار نزدیک شده بود و همواره با تأویل مبتنی بر خردورزی و فهم دینی، مفاهیم جدید را از متون دینی استخراج کرد (کریمی نیا، ۱۲)؛ لذا اندیشه ورزی او بیشتر بر محور هرمنوتیک دینی سکولار و تعدد فهم ها دور می زند؛ لذا می توان نتیجه گرفت که ابوزید در تعامل با جهان مدرن و ورود به اندیشه های سکولار بیشترین تأثیر پذیری را داشته و دیدگاه اشاعره سنتی را در برهه کنونی جهت ترویج مباحث کلامی و تقویت معرفت دینی ناکافی می داند.

۳-۵. محمد آرکون (۱۳۴۷-۱۴۳۱ ق.)

وی معتقد است که اندیشه اسلامی از زبان عربی بهره می گیرد و در قرن سیزدهم نیز تمام متفکرین حتی اروپایی با زبان عربی آشنایی داشتند و زبان عربی چندان پیش رفت که فلاسفه و علمای کلام، تاریخ و دیگر علوم مانند طب و جغرافیا به آن فکر می کردند و بدان می نوشتند. اما پس از قرن سیزدهم زبان عربی و اندیشه اسلامی رو به ضعف نهاده و سیر پسرفت را دنبال نمود. در این میان، فلسفه نیز دچار افول گردید. اما در جهان اسلام برخی از علماء عرب اشعری، شیعیان و معتزلیان به تولیدات فکری در زمینه فلسفی پرداختند.

آرکون معتقد بود که ما یک عقل الهیاتی اسلامی داریم و یک عقل الهیاتی نیز در درون اسلام که ویژه شیعه امامیه است. شیعه امامیه در نظریه پردازی الهیاتی و قرائتش از اصول اسلامی، عقلی را به کار می گیرد که متفاوت از عقل ابن تیمیه و یا اشعری و دیگران است (آرکون، ۵). بدین سان می توان وی را هم تنها یک متکلم اسلامی علاقه مند به زبان عربی دانست و هم نتیجه گرفت که آرکون عقل مبتنی به نص گرایی صرف را که بین اشاعره سنتی معمول بود را نمی پذیرد و می توان گفت اگر تعصب در ربیت را نداشت نگاه او به فلسفه ورزی بیش از دیگران بود.

1. Hans Georg Gadamer

۳-۶. محمد عابد جابری (۱۳۵۵-۱۴۳۱ ق.)

محمد عابد جابری اهل مراکش و استاد فلسفه و اندیشه غربی اسلامی در رباط بود. او در کتاب «سقراطهایی از گونه‌های دیگر» به بررسی نظرات روشنفکران در تمدن عربی، بر اساس دیدگاه و منابع اهل تسنن می‌پردازد. در مجموع، جابری اگرچه نگاهی نو به عقل‌گرایان دینی دارد، اما می‌توان گفت که وی به واسطه تعصب در عربیت، فکر خردورزی ایرانی و شیعی را در عرصه کلام و نیز فکر فلسفی یونانی را نیز نمی‌پسندد (جابری، ۱۷). اگرچه در کتاب «ما و میراث فلسفی مان» مانند دیگر فیلسوفان، تأثیر فلسفه یونان را بر فلسفه اسلامی اندک نمی‌شمارد. او در این کتاب مفاهیم سنتی و مطالعات معاصر فلسفی را به تیغ نقد سپرده است (جابری، ۹۳).

جابری قائل به تفاوت فلسفه شرق اسلامی و غرب اسلامی است. وی معتقد است دیدگاه فلسفی و طرز تفکر فیلسوفان در شرق اسلام با طرز تفکر فیلسوفان در غرب جهان اسلام تفاوت دارد. او معتقد است مشکل اصلی و اساسی در شرق اسلام یک مشکل کلامی بوده که در جمع و تفریق میان دین و فلسفه خلاصه می‌گردد، ولی در مغرب اسلام این مشکل مطرح نبوده و فیلسوفان آن سامان بیشتر به ریاضیات، طبیعیات و علوم فلکی می‌پرداختند. یعنی فلاسفه اندلس، فلسفه اصلی را در محور قرار دادن افکار و اندیشه‌های ارسطو می‌دانستند. در حالی که در مشرق اسلامی علاوه بر ارسطو، اندیشه‌های نوافلاطونی و آثار فکر فارسی و هرمسی و حتی نوع تفکر گنوسی مورد بحث و گفتگو قرار می‌گرفت (دینانی، ۲۱۱). بنابراین، با توجه به آثار جابری می‌توان گفت وی بیشترین مطالعات را در زمینه فلسفه و به‌ویژه از نوع یونانی آن داشته است، اما چندان تمایلی به دخالت فلسفه در مباحث کلامی ندارد و فلسفه‌ورزی را بیشتر به تأسی از نوع اندلسی آن در فلسفه وسطی و فلسفه سفلی می‌پسندد.

۳-۷. رشید رضا (۱۳۸۲ - ۱۳۵۴ ق.)

وی از اصلاح‌طلبان اولیه اسلام‌گرایی سلفی بود و معتقد بود که دوباره باید خلافت اسلامی ایجاد شود و فلسفه سیاسی او بر این دیدگاه استوار بود و به مصر رفته و در سال ۱۳۱۵ ق ملازم و شاگرد شیخ محمد عبده شد. وی مجله «المنازل» را برای نشر عقاید دینی و اجتماعی خود با رویه اصلاح، انتشار داد (عنایت، ۱۵۷)؛ بنابراین، آنچه می‌توان نتیجه گرفت آن است که رشید رضا بیشتر دنبال فلسفه سیاسی بود و در آثار و گفته‌های او اثری در حمایت از فلسفه‌ورزی یافت نمی‌شود و آنچه از دیدگاه ایشان از اهمیت بیشتری برخوردار بود، همان اصلاح دینی است.

جدول ۱ گفتمان مشهورترین متکلمان اشاعره عرب زبان معاصر جهان اسلام نسبت به فلسفه‌ورزی

ردیف	متکلم معاصر اشعری	تاریخ وفات	زادگاه	نوع نگاه به فلسفه	موافق یا مخالف فلسفه‌ورزی
۱	سید قطب	۱۳۸۶ ق.	مصر	مخالف	فلسفه به دلیل سابقه یونانی، غیرتوحیدی بودن و ایجاد مجادله بین فرق کلامی، کاربردی نیست.
۲	شیخ محمد عبده	۱۳۲۳ ق.	مصر	موافق	عقل و فلسفه، ابزاری کارآمد در فهم آموزه‌های قرآن است.
۳	طه عبدالرحمن	۱۳۶۳ ق.	مغرب	موافق	اندیشه فلسفی باید متعلق به اعراب و مستقل از فلسفه یونانی و با روح اسلامی باید باشد
۴	نصر حامد ابوزید	۱۴۳۱ ق.	مصر	موافق	قائل به تمایز دین و معرفت دینی و طرفدار هرمنوتیک فلسفی گادامر و معتقد به کثرت‌گرایی بود.
۵	محمد عابد جابر	۱۴۳۱ ق.	مراکش	موافق	مخالف فلسفه ایرانی، شیعی و یونانی به علت تعصب در عربیت، اما قائل به فلسفه شرق اسلامی و غرب اسلامی.
۶	محمد ارکون	۱۴۳۱ ق.	الجزایر	موافق	بهره‌گیری فلسفه از زبان عربی و طرفدار عقل الهیاتی اسلامی.
۷	رشید رضا	۱۳۵۴ ق.	مصر	موافق فلسفه سیاسی	صرفاً موافق فلسفه سیاسی و اصلاح دینی.

۴. گروه‌های اشعری معاصر و فعال دینی در کردستان

به‌طورکلی برای فهم نقش و جایگاه فلسفه در میان اندیشمندان اشعری معاصر کُرد در استان کردستان، ابتدا باید از یک منظر، در عصر کنونی انواع گروه‌های دینی فعال در کردستان را به چهار گروه تقسیم نمود:

۱- **گروه‌های سنتی:** بیشتر تأکیدشان بر رعایت احکام اسلامی و شریعت نبوی است و در امور سیاسی دخالت بسیار کمی دارند؛ بیشتر به دعوت فردی افراد معتقد بوده و آن را تنها راه اصلاح افراد می‌دانند که خود به دو گروه تقسیم می‌شوند: گروه اول فقها و طالبان علوم دینی و مذهبی هستند که در حوزه‌های سنتی

اهل سنت به تحصیل دروس فقه، تفسیر، کلام و منطق. مشغول‌اند و بیشترین تحقیق و واکاوی در این پژوهش بر روی این گروه می‌باشد. گروه دوم نیز متصوفه و عرفای شافعی مذهب هستند که مشهورترین آنان دراویش نقشبندیه و قادریه بوده که قطعاً با فلسفه‌ورزی رابطه‌ای ندارند.

۲- گروه جماعت: بیشتر به شکل حزب اداره می‌شوند. قدمت ظهور آن‌ها در کردستان به سال‌های بعد از انقلاب برمی‌گردد و اغلب به شرکت در امور سیاسی کشور معتقدند که معمولاً آنان را اسلام‌گرایان سیاسی می‌نامند، مانند مکتب قرآن و جماعت دعوت و اصلاح ایران. این گروه نسبت به طرح مسائل فلسفی بی‌تفاوت بوده و در گفتمان کلامی خود بیشتر رویکرد سیاسی دارند.

۳- گروه نو بنیادگرا: آنان معتقدند که مسلمانان باید به اسلام سلف (صدر اسلام) بازگردند. این گروه تمام حکومت‌های اسلامی موجود را محکوم می‌کنند و حاضر به تعامل با آنان نیستند و بیشتر مردم را به صورت فردی دعوت می‌کنند و در رعایت دستورات قرآن و سنت پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله) بسیار سخت‌گیر هستند. سلفی‌هایی که در کردستان هم به صورت جهادی و هم غیرجهادی فعالیت می‌کنند، از این دسته هستند (روا، ۱۴۷). این گروه به لحاظ سنت‌گرایی شدید، از مخالفان سرسخت تفکرات فلسفی بوده و وجود جریان‌های افراطی تکفیری نیز معلول همین عدم رویکرد به فلسفه می‌باشد.

۴- جریان تفکر سکولار^۱: این جریان برگرفته از ناسیونالیسم^۲ در کردستان است و نقطهٔ مقابل سلفی‌گری در استان می‌باشد. احتمالاً بتوان گفت که گرایش‌های خشن و تند سلفی‌های جهادی، موجب تقویت جایگاه این جریان سکولار قومیت‌گرا شده است. در نتیجه، طرفداران گسترش فلسفه‌ورزی در استان بیشتر می‌توانند با همین جریان سکولار تعامل داشته باشند (زریاب خویی، ۱۸۰).

با بررسی هر یک از این گروه‌های فعال دینی می‌توان نتیجه گرفت که زمینه‌های گرایش به فلسفه‌ورزی در این استان بسیار کم و شاید نتوان امیدی به گسترش آموزه‌های فلسفی در مباحث و مسائل دینی داشت. تعدادی گرایش‌های عرفانی داشته و بخشی فقط در تبلیغ فقه و اصول فقه فعال هستند و بخشی که دقیقاً در جهت مخالف خردورزی و فلسفه‌گرایی، گام برمی‌دارند.

۵. گفتمان و نگاه اشاعرهٔ معاصر کردستان نسبت به فلسفه‌ورزی

علمای دینی کردستان همواره در حوزهٔ فقه شافعی سرآمد بوده و به‌عنوان یکی از قطب‌های ترویج فقه شافعی در جهان اسلام جایگاه ویژه‌ای دارند. علاوه بر آن در ترویج و تقریر مباحث کلامی و عقلی نیز

1. Secular

2. Natilnalism

بسیار تعمق داشته و به همین دلیل مذهب شافعی و کلام اشعری از دیرباز به عنوان دو مؤلفه هویت دینی در مناطق گردنشین وجود داشته است؛ مذهب به عنوان احکام الهی و برنامه های عملی که با منش و رفتارهای فرد مسلمان خود را نشان می دهد و مسلک کلامی با بینش و مسائل فکری و نظری مرتبط است (عبدلی، ۴۰).

در مجموع، طبقه بندی متکلمان کُرد اشعری مسلک را می توان به اختصار چنین بیان کرد: به لحاظ تاریخی، خاندان شیخ احمد علامه (۱۱۳۴ق.) که نسب جد اعلای آنان به مولانا گشایش^۱ می رسد از موارد علمی کردستان به شمار می روند و دارای کارنامه درخشانی در حکمت، کلام، ادبیات و عرفان در این دیار به شمار می روند. در میان نوادگان شیخ احمد، فرزندان حاج شیخ محمد سعید تختی (۱۲۳۶ق.)، در زمره نام آورترین متکلمان کُرد قرن ۱۳ و ۱۴ هجری قمری به شمار می روند. در میان فرزندان شیخ محمد سعید نیز، دست کم تلاش های سه تن از آنان، یعنی شیخ عبدالقادر مهاجر، شیخ محمد وسیم ثانی و شیخ محمد جسیم ثانی ملقب به صدرالعلماء، معطوف به ترویج و تقریر مبانی کلام اشعری بوده است.

۱-۵. ماموستا شیخ احمد علامه تختی مردوخ اول (۱۰۲۵-۱۱۲۴ق.)

وی در روستای تخته از توابع شهر سنندج متولد و بنیاد علم کلام را در میان خاندان مردوخ نهاد. وی در مباحث کلامی بیشتر به ذکر مناظرات اشاعره متمرکز شده بود و بررسی آثار او نشان می دهد رویه همان اشاعره سنتی را در مبحث فلسفه ورزی، دنبال می نمود. اما مخالف فلسفه نبود و این تمایل از تأثیر اشتیاق فرزندان و نوادگان او در گرایش به فلسفه مشهود است (بابا مردوخ، ۲۲۷). با طرح مباحث فلسفی توسط شیخ احمد علامه، می توان گفت وی اولین بار زمینه ورود فرزندان و نوادگانش را به مسائل فلسفی فراهم نمود.

۲-۵. شیخ مهاجر حاج شیخ محمد سعید تختی مردوخ (۱۱۵۲-۱۲۳۶ق.)

یکی از سرآمدترین متکلمان کُرد در قرن ۱۳ هجری قمری به شمار می رود. شهرت وی بیشتر به خاطر کتاب کلامی ارزشمند او به نام «تقریب المرام فی شرح تهذیب الکلام» می باشد که در اصل شرحی است بر «التهذیب» سعدالدین تفتازانی (۷۹۲ق.). این کتاب شیخ مهاجر سال ها و حتی هنوز از زمره کتاب های درسی حوزه های اهل سنت در مباحث کلامی می باشد.

وی گفتارهایی نیز با عنوان «اثبات الواجب» دارد و به شیوه ای نو به اثبات واجب می پردازد که نسخه خطی آن به خط برادرش شیخ محمد جسیم ثانی در کتابخانه انجمن آثار و مفاخر فرهنگی تهران به شماره

۱. مولانا، فرزند میر محمد مردوخ (بابا مردوخ) است که تحصیلات خود را ابتدا در منطقه اورامان و سپس در سایر مناطق کردستان تکمیل نمود و پس از آن که اجازه نامه افتاء و تدریس گرفت مجدداً به منطقه اورامان برگشت و تدریس و تبلیغ دین را آغاز نمود. مولانا در عرفان و فقه سرآمد و از موارد علمی کردستان به شمار می رود و دارای کارنامه درخشانی در حکمت، کلام، ادبیات و عرفان در این دیار است؛ وی به «گشایش» مشهور است (روحانی، ۱۳۱/۱).

۳۸/۱۶ موجود است. از دیگر آثار شیخ مهاجر دو رساله به نام «الموجود» است.^۱ در این دو رساله، شیخ مهاجر به مبانی فلسفه ورود پیدا می‌کند و بحث از وجود را از مهمات فلسفه می‌داند و در سه مبحث: ۱. در تحقیق و جود ۲. در وجدان وجود ۳. در این‌که وجود، نفس وجود است، درباره وجود و شبهات پیرامونی بحث می‌کند.

رساله دیگر شیخ مهاجر با عنوان «عله حدوث/الاشیاء» است^۲ و علاوه بر آن رساله دیگری با نام «وجود و تحقیق در لفظ آن» ثبت شده به شماره ۳۸/۳ و رساله «وحدة الوجود» ثبت شده به شماره ۳۸/۸ در کتابخانه انجمن آثار و مفاخر فرهنگی درباره «ماهیت» و «وجود» بحث‌های مفصلی دارد که نشان می‌دهد مطالعات فلسفی را نیز کامل می‌دانسته و حداقل در این‌گونه مسائل تبخّر لازم را داشته است (عبدلی، ۴۲)؛ لذا با توجه به آثار جامانده از این متکلم اشعری می‌توان گفت شیخ مهاجر، یکی از کلامیون اشعری مسلک بوده که در مباحث کلامی از استدلال‌های فلسفی بهره برده است.

۵-۳. ماموستا شیخ محمد قسیم تختی مردوخی سنندجی (۱۱۴۷ - ۱۲۳۶ ق.)

شیخ محمد قسیم از مدرسین بزرگ مدرسه دارالاحسان سنندج بود و در علم کلام، فقه و حتی فلسفه بسیار تبحر داشت و محضر افرادی چون مولانا خالد ذی‌الجناحین، حکیم و عارف مشهور شهرزوری تلمذ نموده و علاوه بر آن علوم حکمت، ریاضی و هیأت را نزد شیخ محمد قسیم آموخت. او در مباحث کلامی خود از حکمت و منطق بهره زیادی برد و نسبت به طرح مسائل فلسفی چندان مخالف نبود (روحانی، ۲۹۷).

۵-۴. شیخ محمد وسیم ثانی (۱۱۵۲ - ۱۲۳۶ ق.)

پس از شیخ عبدالقادر مهاجر نفر دوم این خانواده یعنی شیخ محمد و سیم ثانی مردوخی است که دارای آثار کلامی بسیاری چون، «شرح رساله الوجود» که شرحی بر آراء و اقوال شیخ مهاجر بوده که با عنوان «قوله - قوله» در خصوص علم الهی و خلق اعمال است.^۳ اثر دیگر او «الحکمة الجدیدة/الدریسیة» می‌باشد که در هفت فصل درباره وجود، حدوث عالم و حقیقت زمان، ماهیت، صفات تعالی، معاد و بیان عرفانی می‌باشد.^۴ علاوه بر آن چند رساله در «رد شبهه/ابن کمونه» و «مسئله علم الهی» دارد که بیشتر فلسفی است و نشان می‌دهد که تمایلات فلسفی نیز دارد (احمدیان، ۳۲۹).

۵-۵. شیخ محمد جسیم صدرالعلماء (۱۲۱۴ - ۱۳۰۵ ق.)

۱. در کتابخانه انجمن آثار و مفاخر فرهنگی تهران به شماره ۳۸/۱ و ۳۸/۵ ثبت شده است.

۲. در کتابخانه انجمن مفاخر تهران به شماره ۳۸/۴ ثبت شده است.

۳. در کتابخانه ملی ایران به شماره ۲۳۴۲۱/۷ ثبت و نگهداری می‌شود.

۴. در کتابخانه ملی ایران به شماره ۲۱۷۲۸/۳ ثبت و نگهداری می‌شود.

سومین نفر این خانواده شیخ محمد جسیم ثانی مردوخی (۱۳۰۵ م) ملقب به صدرالعلماء می‌باشد. وی صاحب رساله «علم الله تعالی» و «اثبات توحید» است.

در برخی آثار کلامی متکلمان کُرد به این مهم دست می‌یابیم که این گروه، با تعدیل نگرش پرهیز از عقل‌گرایی در طرح مباحث الهیاتی، در کنار اعتقاد به اصل «عاده الله» به عنوان امری قطعی و لایتخلف، روش عقلی - نقلی را نیز به کار گرفته‌اند. در واقع عقل‌گرایی معتدل در مکتب اشاعره را باید میراث متکلمان کُرد خاندان تختی مردوخی به شمار آورد.

در یک جمع‌بندی از این خاندان می‌توان فهمید که به لحاظ عقل‌گرایی در مباحث کلامی، گرایش به مباحث فلسفی در میان آن‌ها وجود داشته است و از آن‌جا که در منطقه کردستان، این خاندان از جایگاه فقهی و کلامی مهمی برخوردار بوده‌اند و در عین حال از نفوذ مذهبی بهره برده و از ناحیه حاکمان سیاسی وقت نیز حمایت می‌شدند، شهادت طرح مباحث فلسفی را داشته و از نقد متکلمان اشعری سنتی چندان هراسی نداشتند. بررسی‌ها نشان می‌دهد متکلمان اشعری منطقه کردستان قبل و بعد این خاندان علی‌رغم آشنایی با مسائل فلسفی، تمایلی به فلسفه‌ورزی نداشتند؛ ذکر چند نمونه از متکلمان اشعری قبل و بعد این خاندان، مؤید این گفتمان معاصرین اشعری در رابطه با فلسفه‌ورزی است (عبدلی، ۴۱).

۶-۵. ماموستا ملا ابوبکر چوری (۹۰۹ - ۱۰۱۴ ق.)

وی در روستای پیرخضران کوماسی مریوان به دنیا آمد و در دوران عمر خود توانست بیش از ۴۰۰ جلد کتاب را بنویسد که به همین دلیل به «مصنف چوری» مشهور است. این ماموستای اشعری مسلک، نهایت تلاش خود را در جهت تقویت مبانی کلامی اشاعره نمود و نگاه چندان مثبتی به فلسفه نداشت و تلاش خود را در جهت به کارگیری همان رویه اشاعره سنتی که مخالفت با فلاسفه بود را عملی نمود (روحانی، ۱۴۸). بیشترین تلاش چوری در بحث‌ها و ارائه آثار کلامی، برای مقابله با گسترش تبلیغات تشیع دوره صفویه بود و بیشترین مصنفات وی جنبه صرف کلامی داشته و از استدلال‌های ابوالحسن اشعری، غزالی و باقلانی در تقابل با کلام شیعه بهره برده است که قطعاً هیچ رویکرد فلسفی نداشته است.

۷-۵. ماموستا ملا باقر بالک (۱۲۷۴ - ۱۳۵۰ ق.)

وی فقیهی بزرگ و متکلمی مشهور و سرآمد بود و در عین حال عارفی زبده و در میان فرقه نقشبندیه دارای اعتبار بسیار بود. ملا باقر در علم کلام صاحب دو جلد کتاب به نام «دُر الجلالیه» و «والا لطاف الالهیه» می‌باشد که چند سال قبل در ترکیه چاپ و در جوامع اشاعره عراق و ایران منتشر شد. علاوه بر آن، کتاب تحریر المقاصد را در حکمت و کلام نوشت و رساله‌ای در اقسام ادراک، داشته است (مدرسی، ۱۴). در بررسی آثار کلامی وی می‌توان دریافت که وی اگرچه در تدریس منطق بسیار تبحر داشت ولی تمایلات

او با نوشتن آثاری چون تحریر المقاصد و شرح عقاید نسفی بیشتر با نگاه غزالی در تقابل با فلاسفه موافق بود و تمایلی به فلسفه‌ورزی نداشته است.

۵-۸. ماموستا محمود مدرس نگل (۱۳۲۳-)

در حال حاضر وی به‌عنوان یک متکلم مشهور اشعری در بخش نگل شهرستان مریوان مشغول تدریس دروس حوزوی است. وی بیشتر از مبانی اشاعره و دیدگاه‌های امام محمد غزالی دفاع نموده و تمایل چندانی به فلسفه‌ورزی ندارد و دلیل آن تمرکز بر ساختار سنتی حوزوی مدارس شافعی مذهببان و اشعری مسلکان می‌باشد که علاوه بر فقه و اصول، کلام و منطق نیز به‌واسطهٔ سلف خود مانند غزالی مورد توجه بوده ولی فلسفه تدریس نمی‌شود و این نوع نگرش سال‌هاست بر آموزش کلامیون اشعری حاکم است (shafeimazhabankurd. blogfa. com com?before=359).

جدول ۲. گفتمان مشهورترین متکلمان اشاعره معاصر کردستان نسبت به فلسفه‌ورزی

ردیف	متکلم معاصر اشعری	تاریخ وفات	زادگاه	نوع نگاه به فلسفه	موافق یا مخالف فلسفه‌ورزی
۱	ملا ابوبکر چوری	۱۰۱۴ ق.	مریوان	مخالف	تلاش برای تقویت کلام اشعری سنتی در مقابل تبلیغات مکتب شیعی عهد صفویه
۲	خاندان مردوخی تختی مهم‌ترین شیخ عبدالقادر مهاجر، شیخ محمد و سیم ثانی و شیخ محمد جسیم صدر العلماء	از ۱۱۳۴ تا ۱۳۲۰ ق.	سنندج	موافق	تدریس فلسفه و نگارش رسالات فلسفی مانند: <i>الموجود، اثبات الواجب، عله حدوث الاشياء، وجود و تحقیق در لفظ آن، رد شبهه ان کمونه، اثبات توحید و بحث اصالت وجود یا ماهیت و رساله الحکمة الجدیة الادریسیة</i> که در مباحث فلسفی و کلامی است.
۳	ملا باقر بالک	۱۳۵۰ ق.	سنندج	مخالف	نگارش <i>تحریر المقاصد و شرح عقاید نسفی</i> که با تقابل غزالی با فلاسفه موافق بود.
۴	ماموستا محمود مدرس نگل	۱۳۲۳	مریوان	مخالف	اصرار بر تدریس اندیشهٔ اشاعرهٔ سنتی و دفاع از غزالی

نتیجه‌گیری و بررسی تطبیقی

در بخش گفتمان متکلمان معاصر و نواندیش جهان اسلام، یافته‌ها نشان داد که منهای سید قطب که با فلسفه و فلسفه‌ورزی در مباحث دینی و کلامی مخالف بود، بقیه متکلمان با فلسفه رابطه مثبتی داشته و یا حداقل گرایش نو اعتزالی داشتند. متکلمان بزرگ جهان اسلام با توجه به مقتضیات زمان و نیز تحصیل در کشورهای اروپایی و تعامل با فلاسفه، نسبت به فلسفه‌ورزی تمایل داشته‌اند، اما نگاهشان ناشی از تعصب عربیت بوده و به همین دلیل با فلسفه اسلامی مستقل و با رنگ و روح اسلامی که از متون دینی اسلام نشأت گرفته باشد موافق بوده‌اند؛ زیرا به تفاوت فلسفه شرق اسلامی با غرب اسلامی قائل بودند، یعنی شرق اسلامی با رنگ و بوی کلامی بوده ولی غرب اسلامی منهای مباحث کلامی است.

با چنین زمینه‌هایی می‌توان دریافت که در بخش گفتمان اشاعره معاصر کردستان و در میان متکلمان بزرگ‌گُرد، خاندان تختی مردوخی نسبت به مباحث فلسفی آشنایی داشته و چندان مخالفتی با فلسفه‌ورزی نداشته‌اند شاید بتوان گفت روشن‌ترین و مستندترین نمونه از این مدعا، رسایل کلامی و فلسفی مشاهیر گُرد است که بیشتر آن‌ها با عنوان «حکمت و عقاید» شناخته می‌شوند. توجه به مقتضیات زمان و مکان و بهره‌مندی از شیوه عقلی - نقلی با تکیه بر استدلال‌های منطقی، طرز بیان خاصی با روح و روان مردمان گُرد عجین ساخته و پرده از شکوک و ابهامات فکری جامعه خود برداشتند و نیازهای روحی را ارضاء نمودند. تلاش‌های علمی متکلمان گُرد به‌طورکلی و خاندان مردوخی به‌طور ویژه توانست اضلاع هویت دینی در جامعه کردستان گذشته را ترسیم کند؛ یعنی مثلی متشکل از متکلمان در مدارس و حوزه‌های علوم دینی، فقها در مساجد و محافل مذهبی و عرفا در خانقاه را به وجود آورد (عبدلی، ۴۶).

به همین دلیل است که دیگر در میان عالمان و متکلمان گُرد اشعری کسانی چون سیف‌الدین آمدی (۶۳۱ ق) که به فیلسوف گُرد مشهور است، ظهور نمی‌کند. او با شهاب‌الدین سهروردی دیدار و گفتگو داشته است (فنائی اشکوری، ۲۵۳). وی که با آثار فلاسفه اُنس و آشنایی داشته، پیش از آن‌که با فلسفه و فیلسوفان آشنایی و اُنس پیدا کند، یک اشعری تمام‌عیار شناخته می‌شود. البته این مسئله نیز مهم است که اگر بخواهیم به مبانی و اصول اشاعره وفادار بمانیم، ناچار باید فلسفه را قربانی کرده و بر برخی از مسائل فلسفی خط بطلان بکشیم. سیف‌الدین آمدی با این‌که به مسائل فلسفی علاقه نشان می‌دهد به‌هیچ‌وجه حاضر نبود در اصول و مبانی اندیشه‌های اشاعره تجدیدنظر کند (دینانی، ۲۲۷) و به همین دلیل شافعی مذهب‌ان او را به روی‌گردانی از شریعت و اشتغال به ظلمات فلسفه متهم ساختند (گرگین باقر، ۳۵). پس می‌توان گفت که گفتمان اشاعره معاصر کردستان نسبت به فلسفه‌ورزی یا تأکید بر مبانی کلامی اشعری سنتی است و یا اگر تمایل فلسفی هم باشد به واسطه شرایط موجود، ناچار از قربانی کردن فلسفه

پس نتیجه آن که در بخش گفتمان اشاعره معاصر کردستان، یافته‌ها نشان می‌دهد:

۱. در میان معاصرین جهان اسلام، تعصب در عربیت نوعی هم‌گرایی در روش ورود آنان به فلسفه اسلامی ایجاد نموده بود. اما اشاعره کردستان از این هم‌نوایی عربیت فارغ بودند.
۲. در میان متکلمان بزرگ‌گردد، خاندان تختی مردوخی نسبت به مباحث فلسفی آشنایی داشته و چندان مخالفتی با فلسفه‌ورزی نداشتند و رساله‌هایی به نام «الموجود»، «علة حدوث الاشياء»، «وجود» و «ماهیت» نوشتند و در واقع، عقل‌گرایی معتدل در مکتب اشاعره را به وجود آوردند و دلیل اصلی آن همان اقتدار خاندانی است که به آن‌ها شهامت طرح مسائل فلسفی را داده بود.
۳. سایر متکلمین کردستان، اما، بیشتر شرایط غالب بر گفتمان حوزوی اشاعره را که همان رویه سنتی است، دنبال می‌نمودند و اگر تمایلی هم به طرح مباحث فلسفی داشتند، تحت فشار ناشی از شرایط حاکم بر حوزه‌های سنتی به ناچار فلسفه را قربانی می‌کردند؛ اما در میان اشاعره معاصر جهان، گسترش مدرنیته در مدارس علوم دینی و تعامل با جهان اسلام مانند الأزهر مصر و حتی دانشگاه‌های بزرگ اروپایی زمینه‌های گسترش فلسفه در میان اساتید و صاحب‌نظران کلامی بیشتر وجود دارد.
۴. بنابراین گفتمان اشاعره معاصر کردستان در مقایسه با کلامیون اشعری جهان اسلام به واسطه نظام حاکم بر حوزه‌های اهل سنت مناطق غرب کشور که عموماً اشعری مسلک هستند، بیشتر مبتنی بر آموزش فقه و اصول، علوم قرآنی، کلام و تا حدودی منطق می‌باشد و آموزش بیشتر به سبک سنتی بوده، عموماً اجازه طرح بحث‌های فلسفی و نگرش فلسفی در این حوزه‌ها داده نمی‌شود.
- در بررسی محتوایی دروس حوزه‌ها و مراکز علوم دینی اشاعره کردستان، جدای از فقه و علوم قرآنی، رویکرد به عرفان و تصوف برگرفته از عرفان غزالی، مولوی و سایر عرفا بیشتر جلب‌توجه می‌کند و نگاه مبتنی بر فلسفه‌ورزی کمتر مشاهده می‌شود.
۵. اشاعره کردستان بیشتر نص‌گرا، سنت‌گرا، شریعت‌گرا بوده و در کنار آن، به دو جنبه مراقبه نفس و خودسازی و اخلاق اتفاق نظر بیشتری دارند تا خردورزی و فلسفه‌ورزی و اگر نواشعریان، در مواجهه با مباحث کلامی و طرح شبهات جوانان هم تمایل به پاسخ‌گویی داشته باشند، بیشتر مبنا بر استفاده از استدلال‌های مبتنی بر نص و در نهایت خردورزی صرف می‌باشد و هیچ تمایلی به استفاده از پاسخ‌هایی که در آن پایه‌های استدلال فلسفی باشد، مشاهده نمی‌شود.

در پایان با توجه نتایج مذکور پیشنهاد می‌شود:

۱. در نظام آموزشی و برنامه‌ریزی درسی حوزه‌های سنتی اشاعره کردستان تحولی بزرگ ایجاد شود و با

توجه به مطالبات دینی نسل جدید در مباحث کلامی و مقتضیات زمان، آموزش فلسفه در برنامه‌های آموزشی در دستور کار قرار گیرد.

۲. تعامل بیشتر حوزه‌های اشعری استان با دانشگاه‌های ایران و جهان و به‌ویژه اساتید دانشگاه در حوزه علوم انسانی و به‌طور خاص فلسفه در برنامه‌ریزی آموزشی تعریف گردد.

۳. جهت جلوگیری از بهره‌برداری سوء گروه‌های تندرو مذهبی در استان و منطقه مانند سلفی تکفیری، داعش و هابیت از حوزویان جوان و نیز ضرورت پاسخگویی به شبهات کلامی نسل جوان، به اساتید حوزوی اهل سنت مبانی فلسفه و کلام جدید آموزش داده شود.

منابع

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، *ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام*، چ ۱، طرح نو، تهران، ۱۳۷۶.
- _____، *دفتر عقل و آیت عشق*، چ ۱، طرح نو، تهران، ۱۳۸۰.
- احمدیان، عبدالله، *کلام اهل سنت از بصری تا اشعری*، چ ۴، نشر احسان، تهران، ۱۳۹۱.
- آرکون، محمد، «نقد عقل اسلامی: گفتگوی اختصاصی با ارگون»، *پگاه حوزه*، ش ۲۶۳، ۱۳۸۸، صص ۸-۴.
- بدوی، عبدالرحمن، *تاریخ اندیشه‌های کلامی در اسلام*، مترجم حسین صابری، چ ۱، انتشارات آستان قدس رضوی، تهران، ۱۳۷۴.
- خادمی، عین‌الله و محمدکاظم نیک مرام، «تأملاتی پیرامون دلایل مخالفت غزالی با فلسفه یا فلاسفه»، *مجله تاریخ فلسفه*، سال اول، ش ۴، ۱۳۹۱، صص ۱۰۹-۱۳۷.
- جابری، محمد عابد، *سقراط‌هایی از گونه‌ای دیگر (روشنفکران تمدن عربی بر اساس منابع اهل سنت)*، مترجم محمد آل‌مهدی، چ ۲، انتشارات فرهنگ جاوید، تهران، ۱۳۹۱.
- _____، *ما و میراث فلسفی مان*، مترجم محمد آل‌مهدی، چ ۱، نشر ثالث، تهران، ۱۳۸۷.
- جنیدی جعفری، محمود و سعید جلالی، «بررسی و نقد دیدگاه محمد عابد الجابری درباره تشیع»، *مجله حکمت معاصر*، سال چهارم، ش ۲، ۱۳۹۳، صص ۵۳-۸۰.
- خلجی، مهدی، «روایت محمد آرکون از سرگذشت خویش»، *بایگانی بی‌بی‌سی فارسی، برنامه فرهنگ و هنر*، ۲۹ مرداد، ۱۳۹۱، ۱۵:۲۱ گرینویچ.
- ربانی گلپایگانی، علی، *درآمدی بر علم کلام*، چ ۴، انتشارات دارالفکر، قم، ۱۳۷۸.
- _____، *قواعد و روش‌های کلامی*، چ ۱، نشر هاجر، قم، ۱۳۹۰.
- روآ، اولیویه، *اسلام جهانی شده*، مترجم حسین فرشچیان، چ ۲، بوستان کتاب، قم، ۱۳۸۷.
- روحانی، بابامردوخ، *تاریخ مشاهیر کرد*، به کوشش محمد ماجد مردوخ، چ ۱، انتشارات سروش، تهران، ۱۳۸۲.

حسینی و دیگران؛ مقایسه گفتمان اشاعره معاصر جهان اسلام (عرب زبان) با اشاعره کردستان ایران در ... / ۱۹۳

زریاب خوبی، عباس. / ابن تیمیه، مندرج در دائرة المعارف بزرگ اسلامی، به کوشش کاظم موسوی بجنوردی، چ ۱، مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی، تهران، ۱۳۸۳.

سیاوشی، کرم، «بررسی و نقد تفسیر روایی سید قطب در فی ظلال القرآن»، مجله تخصصی نور، ش ۴۴، ۱۳۸۶، صص ۴۰-۱۱.

سید نژاد، باقر، «رویکردشناسی فلسفی و معرفتی جریان سلفی»، مجله فلسفه دین، سال هشتم، ش ۱۱، ۱۳۹۰، صص ۶۰-۱۳۱.

شریف، میان محمد، تاریخ فلسفه در اسلام، ترجمه محمد آیتی، چ ۱، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۷۰.

صلیبا، جمیل، فرهنگ فلسفی، مترجم منوچهر صانعی دره بیدی، چ ۴، انتشارات حکمت، تهران، ۱۳۹۳.

عبدلی، محمد، «سهم متکلمان کرد در ترویج فرهنگ اشاعره»، نشریه دینی باران، ش ۶، ۱۳۹۸، صص ۴۱-۴۶.

عنایت، حمید، سیری در اندیشه های سیاسی عرب، چ ۱۴، انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۹۷.

غزالی، ابوحامد محمد، تهافت الفلاسفه، مترجم علی اصغر حلبی، چ ۲، نشر زوار، تهران، ۱۳۶۳.

فرامرز قراملکی، احد، روش شناسی مطالعات دینی، چ ۷، انتشارات دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ۱۳۹۲.

فرمانیان، مهدی، درسنامه فرق و مذاهب کلامی اهل سنت، چ ۱، نشر آثار نفیس، تهران، ۱۳۹۲.

فناپی اشکوری، محمد و جمعی از نویسندگان، درآمدی به تاریخ فلسفه اسلامی، چ ۲، انتشارات سمت، تهران، ۱۳۹۵.

قائمی نیا، علیرضا، «منشأ دین، وحی و افعال گفتاری»، انجمن معارف اسلامی، ش ۱، ۱۳۸۱، صص ۳۶۵-۳۷۱.

کریل، ریچارد، بیاپید فلسفه بورزیم (درآمدی بر تأمل انتقادی و گفت وگویی عقلانی)، مترجم محمد کیوان فر، چ ۱، نشر دانشگاه ادیان و مذاهب، تهران، ۱۳۹۳.

کریمی نیا، مرتضی، «ابوزید، تأویل حقیقت نص، گفتگوی اختصاصی»، مجله کیان، ش ۵۴، ۱۳۷۹، صص ۳-۱۷.

گرگین، باقر، «نظری بر بعضی از اندیشه ها و سلوک فکری سیف الدین آمدی»، مجله فروغ و حدت، شماره ۱۹، ۱۳۸۹، صص: ۴۰-۳۰.

مایکل، پترسون، عقل و اعتقاد دینی، مترجم: ابراهیم سلطانی و احمد نراقی، چ ۱، انتشارات طرح نو، تهران، ۱۳۷۴.

مدرسی، محمد عارف، دیوان مدرس کردستانی ملا محمد باقر بالک، چ ۱، نشر احسان، تهران، ۱۳۶۴.

مطهری، مرتضی، مقالات فلسفی، چ ۱۸، نشر صدرا، تهران، ۱۳۹۵.

میری، محسن و حمید پارسانیا، «بررسی اندیشه های طه عبدالرحمن»، نشریه جریان شناسی دینی معرفتی در عرصه بین الملل، ش ۵، ۱۳۸۹، صص ۱۳۶-۱۵۲.

نصر حامد ابوزید، معنای متن پژوهشی در علوم قرآن، مترجم مرتضی کریمی نیا و مصطفی ملکیان، چ ۲، نشر طرح نو، تهران، ۱۳۸۱.

منابع اینترنتی:

- ❖ [www.http://ensani.ir/fa/article/319954](http://ensani.ir/fa/article/319954)
- ❖ www.shafeimazhabankurd.blogfa.com?before=359
- ❖ www.sid.ir/fa/Journal/ViewPaper.aspx?id=190686
- ❖ [www.https://iiict.ac.ir/1398/02/a-ghaemina](https://iiict.ac.ir/1398/02/a-ghaemina)
- ❖ <https://www.noormags.ir/view/fa/ArticlePage/1877/35/text>
- ❖ <https://hawzah.net/fa/Magazine/View/3814/6941/83746/>



Considering the Ambiguities about the Historical Existence of Rajab Bursī, the Shiite Theologian and Mystic of the Eighth and Ninth Centuries

Dr. Habibollah Danesh Shahraki, Associate Professor, Qom University

Email: hdaneshshahraki@gmail.com

Dr. Nematullah Safari Foroushani, Professor of the History Department, Al-Mustafa International University

Mohammad Reza Layeghi, PhD student in Islamic Philosophy and Theology, Qom University

Abstract

Ḥāfiẓ Rajab Bursī is the author of books such as *Mashriq Anwār al-Yaqīn*, *Mashriq al-Amān*, *al-Dur al-Thamīn*, *al-Fayn*, and several others. He is best known for his specific Imamological ideas based on mentioning the virtues and ontological stations of the Ahl al-Bayt (P.B.U.T.). We have little information about his life. He is considered one of the scholars of the eighth and ninth centuries. Kaḥāmī first mentioned Bursī decades after his death. His name entered the works of biographers such as Afandī and Shaykh Ḥurr thirty hundred years after his lifetime. All those who have written about Bursī have taken his historical existence for granted. The main question of this research is whether the ambiguities about his historical existence can be removed? The purpose of this study is to address these ambiguities and evaluate them. According to the findings, there are no names of his shaykhs and tutors, students, co-debaters and children. No contemporary has mentioned him or written a rebuttal to him. Bursī has not directly narrated from anyone. The research method is descriptive-analytical using a library research method. The result is that the ambiguities about his historical existence are so great that they can be taken into consideration.

Keywords: Historical ambiguities, Rajab Bursī, *Mashriq Anwār al-Yaqīn*, Kaḥāmī, Riyadh al-Ulama, Mele Perīšan



سال ۵۳ - شماره ۱ - شماره پیاپی ۱۰۶ - بهار و تابستان ۱۴۰۰، ص ۲۱۵ - ۱۹۵	HomePage: https://jphilosophy.um.ac.ir/
شاپا چاپی ۲۰۰۸-۹۱۱۲	شاپا الکترونیکی ۲۵۳۸-۴۱۷۱
تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۲/۰۶	تاریخ بازنگری: ۱۳۹۹/۱۲/۱۱
نوع مقاله: پژوهشی	DOI: https://dx.doi.org/10.22067/epk.2021.68240.1006

ارزیابی ابهامات درباره وجود تاریخی رجب برسی متلکم و عارف شیعی قرن هشتم و نهم

دکتر حبیب الله دانش شهرکی

دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه قم (نویسنده مسئول)

Email: <mailto:hdaneshshahraki@gmail.com>

دکتر نعمت الله صفری فروشانی

استاد گروه تاریخ مجتمع امام خمینی (ره)، وابسته به جامعه المصطفی العالمیه

محمدرضا لایقی

دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه قم

چکیده

حافظ رجب برسی صاحب کتبی مانند مشارق انوارالیقین، مشارق الامان، الدر الثمین، الفین و چندین اثر دیگر است. او بیشتر به اندیشه‌های خاص امام شناختی مبتنی بر ذکر فضائل و مقامات تکوینی اهل بیت علیهم السلام شناخته می‌شود. اطلاعات ما از زندگانی او اندک است. او را از عالمان قرن هشتم و نهم دانسته‌اند. کفعمی دهه‌ها پس از مرگ برسی نخستین بار از او یاد کرده است. ورود او به آثار ترجمه‌نگارانی همچون افندی و شیخ حرّ، سی صد سال پس از دوره زندگانی‌اش رخ می‌دهد. همه آنانی که در مورد برسی قلم زده‌اند وجود تاریخی او را امری مسلم انگاشته‌اند. سوال اصلی این پژوهش آن است که آیا می‌توان ابهامات مطرح در وجود تاریخی او را برطرف کرد؟ هدف ما از این پژوهش طرح این ابهامات و ارزیابی آن‌هاست. بر اساس یافته‌ها، هیچ نامی از مشایخ و استادان، شاگردان، مباحثان و فرزندان او وجود ندارد. هیچ معاصری نیز از وی یاد نکرده یا ردیه‌ای بر او نگاشته است. برسی از کسی به صورت مستقیم روایتی نقل نکرده است. روش پژوهش، توصیفی تحلیلی بوده و به شیوه کتابخانه‌ای صورت گرفته است. نتیجه آن که ابهامات در مورد وجود تاریخی او به قدری است که می‌تواند مورد توجه قرار گیرد.

واژگان کلیدی: ابهامات تاریخی، رجب برسی، مشارق انوار الیقین، کفعمی، ریاض العلماء، ملاپیشان.

مقدمه

رضی‌الدین رجب بن محمد بن رجب بُرسی، فردی است که ادعا می‌شود در حوالی سال‌های ۷۳۴ تا ۸۱۳ قمری در عراق و ایران زیسته است. او را بیشتر به جهت اندیشه‌های خاص امام‌شناختی می‌توان شناخت که در حوزه فکر شیعی مطرح کرده است. این اندیشه‌ها را می‌توان آمیزه‌ای از فکر کلامی شیعی، تصوف نظری، اندیشه‌های غالیانه نصیری، سنت نقطویه و حروفیه، فلسفه مشاء و اندیشه‌های باستانی ایرانی دانست. مشارق‌انوارالیقین، مشارق‌الامان و لباب حقائق‌الایمان، و چندین اثر دیگر که مجموعاً بالغ بر پانزده عدد می‌شوند (درایتی، ۱۳۵/۵۷۰). از جمله آثاری است که به نام او امروزه در دست ماست. این آثار اگرچه متعدد هستند، اما درون‌مایه همه آن‌ها تأکید بر جایگاه امام بنا بر اندیشه خاصی است که نویسنده این آثار بدان رسیده است.

بُرسی را بیشتر به اندیشه‌های خاص او در مسئله امامت می‌شناسیم. امام‌شناسی او به وضوح متأثر از عناصر صوفیانه، فلسفی، کلامی، حروفی، منابع گروه‌های غالی همچون نصیری است. به تعبیر کامل الشیبی «این متکلم گرایش عمیقی به معرفت‌سُری داشته و جهد می‌ورزیده به رازهای پیچیده احاطه یابد» (شیبی، تشیع و تصوف تا آغاز سده دوازدهم هجری، ۲۵۳) با این وصف امام‌شناسی او به روشنی به سوی گرایش‌ها، تفاسیر و برداشت‌های باطنی تمایل دارد. او عصمت و منصوب بودن امام را کمترین فضایل و مقامات امام دانسته و مراتبی بسیار بالاتر را شایسته جایگاه امام می‌داند. او افراد را بر اساس دیدگاه‌شان در مسئله امامت، به چهار گروه تقسیم می‌کند: قالیان، غالیان، تالیان یا موالیان و در نهایت عارفان. در این میان این تنها عارفان‌اند که به مقصود راه یافته‌اند (بُرسی، ۱۸۰).

بُرسی ائمه «علیهم‌السلام» را برتر از همه انبیاء جز حضرت محمد «صلی‌الله‌علیه‌وآله» می‌داند. به باور او جبرئیل با تمام رفعت، خادم درگاه امیرالمومنین «علیه‌السلام» است و همواره ملازم رکاب و فرمانبر حضرت امیر بوده است (بُرسی، ۱۷۴). نقطه محوری در اندیشه رضی‌الدین رجب بُرسی، مسئله ولایت و شخص امام و به ویژه امیرالمومنین علی «علیه‌السلام» است. مقامات حضرت علی «علیه‌السلام» تمام ذهن و اندیشه او را پر کرده است. او از همه مفاهیم، آیات، پدیده‌ها و غیره، تفسیری ولایی به دست می‌دهد. اوصافی که او برای امامان در آثار خود ذکر می‌کند، فزاینده و شمارش‌ناشدنی است. علاقه وافر بُرسی به دانش اعداد و حروف در آثار او هویداست (بُرسی، ۲۴). بُرسی خود را محدث نامیده و برای خود لقب حافظ را به کار می‌برد. حافظ در میان اهل سنت، کسی است که صدهزار روایت با سندش حفظ باشد. این لقب به جز برخی موارد انگشت‌شمار، در میان محدثان شیعه کاربردی نداشته است. او روایات بسیاری را نیز در آثار خود نقل کرده است. با توجه به فترت حدیثی امامیه در قرون هشتم و نهم، بُرسی از این جهت

نیز حائز اهمیت فراوانی است. با وجود این، به دلیل استفاده بسیاری که بُرسی از آیات قرآنی در آثار خود داشته است، چه بسا او حافظ قرآن بوده باشد و لقب حافظ اشاره به این مسئله باشد.

اندیشه‌های ویژه بُرسی در مسئله امامت و خصوصاً در حوزه مقامات و فضائل ائمه سبب شده است که برخی اندیشه‌های او را به غلو نسبت دهند. این در حالی است که بُرسی خود بارها بر پابندی به اندیشه توحیدی شیعه پافشاری کرده و با نفی و ردّ غلو این اتهام را در حق خود روا نمی‌داند (بُرسی، ۹۳-۹۴).

به هر روی، اندیشه‌های امام‌شناختی رجب بُرسی که به ظاهر تا پیش از او در دایره تشیع رسمی و خط اصیل شیعی نماینده‌ای نداشته، پس از او اندک‌اندک در میان طوایف مختلف طرفدارانی یافت. برای نمونه، باید از صدرا و پیروان او، پیروان شیعی ابن عربی و مبانی عرفان نظری، شیخیه، صوفیان ذهبی و نعمت‌اللهی و دیگران نام برد. پرداختن به اندیشه‌های رجب بُرسی، ریشه‌یابی، نقد، تأثیرات و دیگر مواردی که می‌توان در مورد افکار یک اندیشمند صورت پذیرد وظیفه این نوشتار نیست. این پژوهش کوشیده است با پرداختن به شواهد و قرائنی مغفول، بدین پرسش پاسخ دهد که آیا می‌توان - چنان‌که تاکنون در میان محققان رخ داده است - رضی‌الدین رجب بن محمد بن رجب بُرسی مشهور به حافظ رجب بُرسی را شخصیتی تاریخی و واقعی در تاریخ کلام و فکر شیعی دانست؟!

۱. رجب بُرسی در میان عالمان شیعه

بسیاری از منابع تراجم و شرح حال نویسی یا پژوهشگرانی که به اندیشه‌های رجب بُرسی پرداخته‌اند، به وجود ابهاماتی پیرامون شخصیت رجب بُرسی تصریح کرده‌اند. نخست باید دید بُرسی از چه زمانی در میان عالمان شیعی مطرح بوده است. برخی محققان معاصر، حسن بن محمد دیلمی را نخستین کسی دانسته‌اند که از بُرسی نام برده است. از تاریخ دقیق تولد و وفات دیلمی اطلاع دقیقی در دست نیست. اما دوران زندگی او را بین ۷۲۶ تا ۸۴۱ قمری تخمین زده‌اند (مختاری، ۱۰۴/۳). مستند این سخن، شعری است که در جلد دوم/ارشاد/القلوب دیلمی از بُرسی در مدح امیرالمؤمنین علی «علیه‌السلام» نقل شده است. مطلع این شعر «هم القوم آثار النبوة منهم» است؛ اما این ادعا صحیح نیست. زیرا فارغ از آن‌که در انتساب جلد دوم/ارشاد/القلوب به دیلمی تردید وجود دارد، این شعر نیز در آخرین صفحه این کتاب و پس از آن‌که مؤلف اتمام کتاب را با عبارت: «تم المجلد الثاني من ارشاد القلوب للديلمي و هو في مناقب اهل البيت الاطهار عليهم السلام» اعلام می‌کند ذکر شده است (دیلمی، ۴۴۶/۲). با این توصیف، از منظر نسخه‌شناختی می‌توان گفت که این شعر ربطی به اصل کتاب ندارد و توسط ناسخ یا مالکان بعدی کتاب افزوده شده و مصحح تصور کرده که جزو کتاب است.

فرد دیگری از عالمان شیعه نزدیک به عصر بُرسی که میان او و حافظ رجب ارتباطی شاعرانه گزارش شده، شیخ فخرالدین احمد مشهور به السَّبْعی است (افندی، ۱۲۲/۷). به گفته شیخ حرّ (۱۰۳۳ - ۱۱۰۴ق.) او از شاگردان شهید اول (۷۳۴-۷۸۶ق.) روایت نقل می‌کرده است. (حرّ عاملی، ۱۴/۲) افندی در ریاض العلماء او را شاگرد ابن متّوج بحرانی (قرن‌های هشتم و نهم) که از شاگردان شهید بوده دانسته است (افندی، ۱۲۲/۷). سدید الافهام فی شرح قواعد الاحکام از آثار اوست که به گفته سید حسین بروجردی به سال ۸۳۶ قمری از تألیف آن فارغ گشته است. سبعی همچنین شرحی بر الفیه شهید دارد که آقابزرگ آن را نگاشته‌شده در سال ۸۵۳ قمری در هند به امر علی بن محمد بن حسن از سادات و بزرگان آن دیار می‌داند (آقابزرگ، اعلام الشیعه، ۷/۶). در حالی که خوانساری از خطّ خود مؤلف در نسخه کهنی که نزدش موجود بوده است نقل می‌کند که وی در عصر روز شنبه دوازدهم جمادی الاولی سال ۹۵۳ق. از تألیف آن فراغت یافته است! این اختلاف چشمگیر در مورد تاریخ وفات وی نیز وجود دارد. صاحب ریحانة الادب در این مورد می‌نویسد:

«وفات سبعی به نوشته بعضی از اجلّه به سال نهصد و شصت و اند از هجرت در هند وقوع یافته، و لکن این تاریخ با در نظر گرفتن این که سبعی از تلامذه ابن المتّوج بحرانی و او نیز از شاگردان شهید اول (متوفی به سال ۷۸۶ق.) و فخر المحقّقین (متوفی به سال ۷۷۱ق.) بوده است و با ملاحظه تاریخ تألیف دو کتاب *انوار علویّه* و *سدید الافهام* که از *الذریعه* و بروجردی نقل کردیم بسیار مستبعد می‌باشد. اما تاریخ دیگر که از *روضات* نسبت به تألیف کتاب *انوار علویّه* نقل شده دور نیست که ناشی از اشتباه صاحب روضات و یا جهات دیگر بوده و مع ذلک محتاج به تتبع زاید است» (تبریزی، ۴۳۴/۲).

شیبی نیز با استناد به سخن شیخ عباس قمی در *الکنی و الالقاب* (قمی، ۳۰۷/۲) سبعی را متوفای نهصد و شصت و اند در هند دانسته و سخن علامه امینی را مبنی بر معاصرت سبعی با ابن‌فهد (۷۵۷-۸۴۱ق.) (و طبعاً رجب بُرسی) خطا می‌داند (شیبی، *تشیع و تصوف تا آغاز سده دوازدهم هجری*، ۲۵۲). مدرّس تبریزی (۱۲۹۶-۱۳۷۳ق.) بی‌آن‌که به منبعی اشاره کند، در مورد سبعی گفته است که او شعری از بُرسی در مدح علی «علیه‌السلام» را تخمیس کرده است (تبریزی، ۴۳۳/۲). چنان‌که شیبی گفته است این همان قصیده رانیّه بُرسی است. مدرّس تبریزی نیز چند بیت از شعر بُرسی را گزارش کرده است. بیت اول چنین است:

۱. در مورد ابن فهد و گرایش او به عرفان نظری و قرابت فکری او با صوفیه رک: (شیبی، *الفکر الشیعی و النزعات الصوفیه حتی مطلع القرن الثانی عشر الهجری*، ۲۸۸-۳۰۱)

«اعیت صفاتك اهل الرأى والنظر و اوردتهم حياض الضجر و الحصر»^۱ (تبریزی، ۲/ ۴۳۴).

اگر چنانکه برخی گفته‌اند، دوه زندگانی احمد سبعی قرن هشتم و نهم باشد، می‌توان او را معاصر بُرسی دانست. در صورتی که صحت انتساب این مخمس نیز برای ما ثابت شود، او را باید اولین کسی دانست که از بُرسی به ما خبر داده است. اما در صورت صحت تاریخ ۹۶۰ قمری برای وفات او، این سخن درست نیست. هم‌چنانکه اگر نتوان انتساب این مخمس را بدو ثابت نمود، باید از وی به عنوان اولین کسی که دلالتی بر بُرسی نموده است صرف‌نظر کرد. نگارنده با وجود تتبع در منابع کهن، اثری از این اشعار برای سبعی و این که تخمیس شعر بُرسی بوده باشد نیافت.

به هر روی، ظاهراً تاکنون تقی‌الدین ابراهیم بن علی عاملی کفعمی (۸۴۰-۹۰۰ ق.) را باید نخستین کسی دانست که اثری از بُرسی در کتاب‌هایش دیده می‌شود. کفعمی از وی با عنوان «شیخ رجب بن محمد بن رجب الحافظ» نام برده و در برخی آثار خود، نکاتی را از مشارق/الانوار یا دیگر آثار وی نقل می‌کند (کفعمی، البلد/الامین، ۶۷۲).^۱ نکته قابل توجه آن است که کفعمی مدعی است دستورالعملی معنوی را در مورد بهبود چشم‌درد به خط رجب بُرسی دیده است و در کتاب خود نقل می‌کند. وی در مصباح می‌نویسد:

«و رأیت بخط الشیخ رجب بن محمد الحافظ فی بعض مصنفاته أنه من تلا الشکور من أسمائه علی ماء اربعین مرّة و غسلت منه العین الرمده بریت بإذن الله تعالی» (کفعمی، المصباح، ۱۷۶).

کفعمی در کتاب مجموع الغرائب و موضوع الرغائب مختصری از مشارق بُرسی را که از آن با نام مشارق الانوار فی حقائق الاسرار فی معرفة ائمة الاطهار و هداة الابرار نام می‌برد گزارش می‌کند (کفعمی، مجموع الغرائب، ۲۴۹).

پس از کفعمی، فخرالدین طریحی (۹۷۹-۱۰۸۵ یا ۱۰۸۷ ق.) از بُرسی با نام شاعر یاد کرده و شعر پیش گفته را در کتاب خود ذکر می‌کند (طریحی، المنتخب، ۱/ ۲۱۰). سید ولی‌الله رضوی حائری (زنده به سال ۹۸۱ ق.) نیز در آثار خود مانند کنزالمطالب و دررالمطالب و غرر المناقب فی فضائل علی بن ابی طالب (تألیف: ۹۸۰-۹۸۱ ق.) از مشارق/الانوار و مشارق/الامان بُرسی به نقل روایت می‌پردازد (رضوی حائری، دررالمطالب و غرر المناقب فی فضائل علی بن ابی طالب، ۱۰۳، ۲۶۸). محمدتقی بن مقصود

۱. صورت کامل را در (شیر، ۲۴۵/۴ یا ۲۵۰) ببینید. صاحب‌دب/الطف نیز تنها اشاره می‌کند که بررسی قصیده رانی‌ای دارد که سبعی آن را تخمیس کرده است. ۲. کفعمی در ابتدای مصباح می‌گوید: مطالب کتاب خود را از منابع قابل اعتماد نقل کرده است که امر شده است به آن‌ها تمسک کرد (کفعمی، المصباح، ۶) با وجود این، نقل از مشارق/الانوار بررسی جای تأمل دارد.

علی اصفهانی (۱۰۰۳-۱۰۷۰ق.) مشهور به مجلسی اول، پدر علامه مجلسی نیز دیگر عالم شیعی است که در *روضه‌المتقین* از بُرسی نام برده است. او در میان زیارات بسیاری که برای ائمه «علیهم‌السلام» نقل شده است، بعد از زیارت جامعه، زیارتی را که بُرسی نقل کرده از دیگر زیارات برتر می‌داند (مجلسی اول، ۴۲۴/۵). ملا محسن فیض (۱۰۰۷-۱۰۹۱ق.) در *کلمات مکتونه* با عنوان «شیخ رجب محمد بن رجب البُرسی الحلّی» از وی نام برده و خطبه‌ای را که بُرسی در مشارق‌الانوار از قول امام علی «علیه‌السلام» آورده و با عبارت «انا عندی مفاتیح الغیب» آغاز می‌شود (بُرسی، ۲۳۰) گزارش می‌کند (فیض کاشانی، ۲۲۳).

شیخ حرّ عاملی (۱۰۳۳-۱۱۰۴ق.) در *امل‌الآمل* بُرسی را فاضل، شاعر، منشی و ادیب معرفی می‌کند. به باور وی در کتاب بُرسی افراط است و او به غلو منسوب شده است (حر عاملی، ۱۱۷/۲). علامه مجلسی (۱۰۳۷-۱۱۱۰ق.) از او با تعبیر «الشیخ الحافظ رضی‌الدین محمد بن محمد بن رجب البُرسی مولداً و الحلّی محتداً من عرفاء الامامیه و محدثیهم» نام برده و خلاصه آن‌چه را افندی در ریاض در مورد بُرسی ذکر کرده است را می‌آورد.^۱ سید هاشم بن سلیمان تولّبی بحرانی (حدود ۱۰۵۰-۱۱۰۷ق.) یا (۱۱۰۹ق.) صاحب *تفسیر البرهان* نیز در برخی آثار خود از کتاب بُرسی مطالبی نقل می‌کند (بحرانی، *حلیه الابرار فی احوال محمد و آله الاطهار علیهم‌السلام*، ۱۵-۱۸؛ بحرانی، *ینابیع المعاجز و اصول الدلائل*، ۳۳۹). وی از بُرسی با عنوان شیخ فاضل یاد کرده و کتاب بُرسی را که ظاهراً مشارق مراد است از جمله منابع خود در *البرهان* نام می‌برد (بحرانی، *البرهان*، ۷۰/۱). او در برخی مواضع تفسیر خود از بُرسی روایت می‌کند (بحرانی، *البرهان*، ۴۹۹/۳، ۵۰۰؛ ۷۶/۴، ۸۴، ۲۶۵، ۲۶۶، ۳۷۵، ۵۷۰؛ ۱۸۹/۵، ۶۸۹). سید نعمت‌الله جزایری (۱۰۵۰-۱۱۱۲ق.) در جلد نخست *انوار نعمانیه*، خبری را از کتاب بُرسی در مورد شجاعت حضرت امیر «علیه‌السلام» نقل می‌کند (جزایری، *الانوار النعمانیه*، ۴۶/۱).

از میان ترجمه‌نگاران متأخر شیعه، نخستین کسی که مبسوط‌ترین مطالب را در مورد رجب بُرسی آورده، میرزا عبدالله افندی (۱۰۶۶-۱۱۳۰ق.) است. او در *ریاض العلماء و حیاض الفضلاء* از بُرسی سخن گفته و آثار وی را برشمرده است. افندی همچنین به نسخه‌هایی از آثار بُرسی که در اختیار داشته اشاره کرده و برخی نکات را هم در این رابطه یادآور شده است. وی بُرسی را از عالمان متأخر امامیه می‌داند که البته مقدم بر کفعمی است. او تصریح می‌کند که تاکنون مشایخی برای رجب بُرسی شناخته و نمی‌داند نزد چه کسی درس خوانده است (افندی، ۳۰۴/۲). افندی پیرامون واژه «بُرسی» نیز بحث کرده و برخی احتمالات را ذکر می‌نماید و در نهایت انتساب به بُرسِ جَلّه را تقویت می‌کند. با این حساب افندی نیز اطلاعات

۱. جالب آن‌جا است که افندی نیز در *ریاض هنگام ترجمه* بُرسی با عنوان استاد الاستاد از علامه مجلسی نام برده و سخن او در بحار را که دو کتاب مشارق و الفین را از بُرسی دانسته است نقل می‌کند (افندی، ۳۰۸/۲).

تعیین‌کننده‌ای در مورد زندگانی بُرسی به ما نمی‌دهد. چنان‌که گفتیم علامه مجلسی نیز گزیده‌سخنان افندی را در بحار منعکس کرده است. اطلاعات افندی در مورد رجب بُرسی دست‌مایه اکثر نگاشته‌هایی است که پس از او به معرفی بُرسی پرداخته‌اند. شبی به درستی معتقد است که تمامی نقائص اطلاعات بُرسی به منابع بعدی نیز منتقل شده استثنایی، تشیع و تصوف تا آغاز سده دوازدهم هجری، (۲۴۸).

همان‌گونه که می‌بینیم، نام بُرسی تا سه سده بعد از تاریخی که برای وفات او گفته شده است، به کتب تراجم امامیان راه نیافته است. نخستین توجه ترجمه‌نگاران به وی از طرف حرّ عاملی و افندی صورت می‌گیرد. نگاشته‌های این دو منبع و اساس مطالبی است که منابع معاصر و متأخر از آن‌ها درباره بُرسی گزارش کرده‌اند. با دقت در آنچه این دو منبع دربارل شیخ رجب بُرسی نقل کرده‌اند می‌توان دریافت که نوشته‌های *امل‌الامل* و *ریاض‌العلماء*، تلاشی برای بازخوانی زندگانی وی بر اساس تحلیل آثار مکتوبی همچون *مشارق‌الانوار* است که به وی منسوب شده است. در واقع افندی و حرّ عاملی هیچ‌گونه اطلاعی جز آنچه از تحلیل آثار او استخراج کرده‌اند در دست نداشته‌اند. به تعبیر دیگر، ایشان به پردازش شخصیت بُرسی بر اساس نسخه‌هایی از کتاب‌های او پرداخته‌اند.

در ادامه و از میان شرح‌حال‌نگاران شیعه، سید محمدباقر خوانساری (۱۲۲۶-۱۳۱۳ ق.) در *روضات الجنات*، از بُرسی یاد کرده است. خوانساری او را از عالمان اواخر قرن هشتم یا اوایل قرن نهم می‌داند. به باور او با این حساب باید او را معاصر تفتازانی صاحب *مطول* (۷۲۲-۷۹۲ ق.) و جرجانی (۷۴۰-۸۱۶ ق.) از عالمان عامه و نیز فاضل مقداد (م ۸۲۶ ق.) و ابن المتوج (م ۸۲۰ ق.) از فقیهان امامی دانست (خوانساری، ۳۰۳/۳). او سعی دارد بر اساس این تطبیق‌ها بر جزئیات زندگانی بُرسی بیفزاید. خوانساری نیز گزیده‌ای از سخنان افندی در *ریاض‌العلماء* را ذکر می‌کند (خوانساری، ۳۴۰/۳). صاحب *روضات مخالف* سرسخت تصوف و باطنی‌گری است. با همین نگاه در ادامه شرح حال بُرسی به انتقاد از او پرداخته و شیخیه و باب را متأثر از سخنان وی می‌داند (خوانساری، ۳۴۰/۳).

سید محسن امین عاملی (۱۲۸۴-۱۳۷۱ ق.) بی‌اشاره به منبعی او را زنده در ۸۱۳ قمری دانسته که در همین حوالی وفات کرده است. او نیز نکاتی را که مجلسی، حرّ عاملی و افندی ذکر کرده‌اند گزارش می‌کند. امین عاملی با باورهای بُرسی همراه نیست و اگرچه او را از اتهام غلوّی که سبب فساد عقیده شود، مبری می‌داند، اما سخنان او را بی‌فایده و مضر ارزیابی می‌کند (امین، ۴۶۵/۳-۴۶۶). نکته افزون‌تری که در نوشتل او می‌بینیم، اشاره به نقل بُرسی از ابوالفضل شاذان بن جبرئیل بن اسماعیل القمی است (امین، ۴۶۵/۳). ما این مسئله را در ادامه بررسی خواهیم کرد.

شیخ آقابزرگ تهرانی (۱۲۹۳-۱۳۸۹ ق.) کتاب‌شناس بزرگ معاصر، در *الذریعة الی تصانیف*

الشیعة (برای مثال رک: شیخ آقا بزرگ، الذریعة، ۳۹/۲، ۲۹۹، ۳۹۱؛ ۴/۳۳۵؛ ۷/۲۰۱؛ ۸/۶۵؛ ۹، القسم الاول/ ۱۵۸ و...) و نیز در طبقات اعلام الشیعة (برای مثال رک: شیخ آقا بزرگ، طبقات اعلام الشیعة، ۷/۶، ۱۷) به معرفی بُرسی و آثار او پرداخته و نکاتی را پیرامون وی افزوده است. در نهایت باید از دکتر کامل مصطفی الشیبی (۱۹۲۷ - ۲۰۰۶ م.) نام برد که در اثری با نام التشیع والتصوف، به اقتضای موضوع پژوهش خود تحقیقی مختصر و البته نه چندان کامل در مورد بُرسی به دست داده است. شیبی نیز می‌کوشد با تحلیل اشعار و پاره‌ای جزئیات، صورتی واقعی به زندگانی بُرسی ببخشد.^۱

در میان مستشرقان، هانری کرین (۱۹۰۳-۱۹۷۸ م.) را باید نخستین کسی دانست که به شخصیت و اندیشه‌های رجب بُرسی توجه یافته و در درس‌گفتارهای خود به معرفی بُرسی و آثار و اندیشه‌های او پرداخته است. پس از او شاگردش پیر لوری (متولد ۱۹۵۲ م.) با دست‌مایه قرار دادن کارهای کرین، این مسیر را یک قدم پیش برده است. بی‌تاد لاوسن نیز دیگر فردی است که در مجموعه‌ای با عنوان میراث تصوف تک-نگاری‌ای در مورد بُرسی سامان داده است (Lawson, 2/261-267). در نهایت محمد علی امیرمعزی در مقاله‌ای مفصل که به زبان فرانسوی منتشر کرده است، آخرین تحقیقات غرب در زمینه رجب بُرسی را عرضه می‌کند (Amir-Moezzi, 207-240). امیر معزی در این مقاله به کتاب الدر الثمین بُرسی پرداخته و مضمون آن را معرفی و تحلیل نموده است. او در ابتدای این مقاله گزارشی از کارهایی که تاکنون در مورد بُرسی صورت گرفته است به دست داده است. او همچنین در بخش دوم مقاله خود، شرحی از زندگانی بُرسی بر اساس منابع ارائه کرده است. وی در این بخش از پژوهش شیبی بهره‌فراوان گرفته و برخی اشتباهات شیبی را نیز عیناً تکرار نموده است. این‌ها همه نیز در نگارش‌های خود تردیدی در وجود تاریخی شخصیت رجب بُرسی روا نداشته و از ابهامات مشهودی که پیرامون این نام است به آسانی عبور کرده‌اند.

۲. بررسی ابهامات وجود تاریخی حافظ رجب البُرسی

چنان‌که گفتیم همه کسانی که تاکنون به رجب بُرسی پرداخته‌اند، اصل وجود تاریخی او را مفروض گرفته‌اند؛ به ویژه در دوره‌های اخیر که پژوهش‌گران و تراجم‌نویسان بر اساس منابعی چون ریاض العلماء افندی، بحار الانوار مجلسی و امل‌الامل حرّ عاملی، در کنار برداشت از برخی سخنان بُرسی در آثارش، به شرح زندگانی او پرداخته و نقطه تمرکز خود را بر روی آثار وی برده‌اند و به واکاوی اندیشه‌های عموماً

۱. برای مثال او از لقب حافظ برداشت می‌کند که بررسی اساساً حلی یا شیعه نبوده است؛ زیرا اولاً عنوان حافظ را محدثان عامه به کار می‌برده‌اند و نیز تخلص در شعر از عادات شاعران ایرانی است و نه عرب. همچنین از اختلاف نظر در مدفن او نیز استفاده می‌کند که وی به دلیل فشارهای محیط خود به ایران آمده و در ایران از دنیا رفته است. رک: (شیبی، تشیع و تصوف تا آغاز سده دوازدهم هجری، ۲۴۲).

امام‌شناختی او پرداخته‌اند. برخی محققان نیز اگرچه به وجود ابهاماتی در زندگانی بُرسی اشاره کرده‌اند، اما این ابهام را به دلیل اندیشه‌های نامأنوس او دانسته‌اند (شیبی، *تشیع و تصوف تا آغاز سده دوازدهم هجری*، ۲۳۹). با وجود این، نگارنده با بررسی مکرر آثار رجب بُرسی و شرح حال او، به شواهد و قرائنی توجه یافت که جای ابهام و تشکیک را در وجود تاریخی چنین فردی در سال‌های گفته شده باز می‌کند. در مقابل نیز شواهدی بر وجود تاریخی این شخصیت می‌توان یافت. لکن دقت و واکاوی این شواهد نشان‌گر مخدوش بودن آن‌هاست. ما در ابتدا شواهد وجود تاریخی بُرسی را طرح و نقد کرده و در ادامه ابهامات موجود پیرامون وی را بررسی خواهیم کرد.

– شواهدی بر وجود تاریخی رجب بُرسی

۱. ملا ابوالقاسم پریشان لر

ملا ابوالقاسم پریشان لر یا کُرد، شاعری شیعی است که گفته‌اند هم‌عصر و شاگرد رجب بُرسی بوده است. برخی با استناد به اشعار وی او را شیعل امامی و با گرایش‌های حروفی معرفی کرده‌اند (روحبخشان، ۶۲۷/۱۳) آقابزرگ او را شاگرد بُرسی معرفی می‌کند و بر این اساس وی را از شاعران قرن نهم می‌داند. از او دیوانی با نام *پریشان‌نامه* به زبان کردی بر جای مانده است. خوشبختانه *پریشان لر* امروزه چندان ناشناخته نیست. دیوان او بارها تصحیح و چاپ شده است. در *دایرةالمعارف بزرگ اسلامی* نیز مدخلی ویژه او نگاشته شده است. در عین حال، میان محققان در کُرد یا لر بودن او اختلاف است. برخی او را اهل دینور دانسته‌اند و بر کرد بودنش تأکید کرده‌اند. اما برخی دیگر وی را از دلفان شهری در شمال غربی لرستان کنونی و لک‌زبان شناسانده‌اند. اشعار او به گویش لکی مستند سخن این دسته قرار گرفته است. مستند سخن آقابزرگ و دیگران در مورد معاصرت ملاپریشان با بُرسی دو بیت از اشعار اوست. ملاپریشان در این دو بیت به نام بُرسی و شاگردی پنجاه ساله خود نزد او تصریح کرده است (شیخ آقا بزرگ، ۹، *القسم الاول/ ۱۵۸*). این دو بیت که در برخی از نسخ موجودند و اختلافاتی نیز با هم دارند، بر اساس نقل نسخه محمدباقر قاجار با تصحیح میرزا علی اکبر صدرالاسلام که در سال ۱۳۱۸ قمری کتابت شده است، از این قرارند:

و تُرس و سُلّم و سَلَم تُرسی شیخ رجب بُرسی بو همه قرصی
پنجاه سال طریق خدمتم گذاشت جر بزه یک حرف زیادت نداشت
(ملا پریشان لر، ۱۳)

بر این اساس ما شواهدی بر وجود تاریخی رجب بُرسی یافته‌ایم.

- نقد و بررسی

نخست آن که باید دانست ملاپریشان لر خود فردی مجهول است. چنان که محمدباقر قاجار کاتب نسخه ۱۳۱۸ پریشان نامه نیز تصریح کرده که ما هیچ اطلاعاتی به جز آن چه در اشعار وی ذکر شده است از او نداریم. حال تمامی آن ها که ملاپریشان را معاصر بُرسی به شمار آورده اند، به دو بیتی که نقل شد استناد جسته اند؛ حال آن که:

✓ این دو بیت در برخی از نسخه ها وجود ندارد (رک: درایتی، ۱۵/۸۷۸).

✓ این اثر به افراد دیگری نظیر مرتضی قلی بیگ پریشان قراقرلو (قرن ۱۳ ق.) و یوسف ملائی نسبت داده شده است (رک: درایتی، ۶/۴۳۳؛ ۱۵/۷۸).

✓ محمد باقر قاجار ناسخ یکی از نسخه های این اثر در سال ۱۳۱۸ قمری که به گفته برخی محققان نسخه اش مزیت هایی بر دیگر نسخه های ملاپریشان دارد^۱ در ابتدای نسخه خود این چنین می نویسد: «در عشر ثامن از ماه ثالث بعد الالف از هجرت ملا محمد علی نهانندی تعزیت خوان معروف بغمزه نسخت این ابیات پریشان را به کرمانشاهان آورده منتشر ساخت و چنان که می گفت که وقتی به هرسین رفتم اوراقی دیدم که بر پنجره خانه چسبانیده بودند. این ابیات را بر آن نگاشته یافتم و نسخت برگرفتم. پس از تحقیق معلوم شد که کتابی ضخیم بوده و به مرور ایام پراکنده گشته و چنان که می گفتند این شخص عالم عارف متخلص به پریشان از مردم همان ناحیت بوده؛ اما خبری از تاریخ عهد و عمر او معلوم نشد، جز آن که معاصر بوده با شیخ رجب بُرسی... به هر حال این ابیات را ترتیب صحیح از میان برفته و تخلیط و اسقاط بر آن راه یافته... و پس از ملا محمد علی که حافظ و محقق این ابیات بود، چون نسخت به دست عوام و اکراد افتاد و عاجز از فهم مقصود بودند، نسخت ها که از آن بگردند هر یک به قسمی مغلوط و ابیات به مغلوط گشت...» (ملا پریشان لر، ۱-۲).

صدراالاسلام در چند جای دیگر این نسخه نیز با توجه به پاره ای مشکلات، برخی ابیات را از ملاپریشان ندانسته و آن ها را الحاقی می داند. برای مثال در حاشیه صفحه انتهایی و ناظر به برخی ابیات می نویسد: «پس از به دست آوردن نسخه دیگر، معلوم شد که این ابیات از پریشان نیست. پس از تتبع محقق شد از ملک حسین خان کلیایی است» (ملا پریشان لر، ۳۰). در قسمت بالای این صفحه نیز به مناسبتی نوشته است: «قم در این جا تکرار شد، شاید این اشعار از ملاپریشان نباشد و الحاقی است» (ملا پریشان لر، ۳۰). با این وصف، بعید بتوان صحت انتساب دو بیت مذکور به فردی به نام ملاپریشان را تأیید

۱. عبدالحسین، طالعی، «دیوان پریشان، منظومه ای کردی و شیعی از سده نهم»، حلقه کاتبان.

کرد تا بتوان به وسیله او وجود بُرسی را ثابت دانست.

✓ بافت معنایی اشعاری که دو بیت مذکور در آن ذکر شده است، گواه الحاقی بودن این دو بیت است. توضیح آن که شاعر این دو بیت را در انتهای فصلی می آورد که در نقد ظاهرینان قشری مسلک که توان فهم سخنان باطنی او را ندارند آورده است. وی در این دو بیت به تحقیر شیخ رجب بُرسی پرداخته و او را از درک یک حرف ناتوان قلمداد می کند. طبعاً این رجب بُرسی با رجب بُرسی صاحب *مشارق الانوار* که از فرط باطن گرایی و فضائل گویی و اندیشه های عرفانی ولایی متهم به غلو شده است، نمی تواند نسبتی داشته باشد.

✓ بررسی ادبیات و زبان این اشعار نشان گر آن است که اگر فردی به نام ملا ابوالقاسم پریشان لر شاعر این اشعار باشد، این ابیات به احتمال برای پس از قرن یازده بوده و نمی تواند متعلق به قرن هشتم و نهم باشد. اطلاعات فتخا از نسخه ها و شاعر این اشعار حائز اهمیت است.

۲. احمد بن رجب و ابوطالب بن رجب؛ فرزندان بُرسی

چنان که اشاره شد، از نکات ابهام زای زندگی بُرسی آن است که وی نامی از فرزندان خود نمی برد. تراجم نگاران نیز عموماً از فرزندان و اعقاب وی اسمی نبرده اند. در حالی که با پذیرش واقعیت داشتن یک فرد، آن هم عالمی صاحب اثر همچون بُرسی، طبیعی است که نام و نشان از فرزندان و خاندان او نیز به شکلی به میان آید. برای نمونه، در مورد سید بن طاووس می بینیم که یک کتاب خود را خطاب به فرزنداناش نوشته است. در مورد رجب بُرسی نیز برخی متأخران دو «ابن رجب» را به احتمال فرزند او دانسته اند. نخستین کسی که احتمال داده شده است فرزند اوست، فردی به نام جمال الدین احمد بن رجب است (شیخ آقا بزرگ، *طبقات اعلام الشیعه*، ۶/ ۲۵). شیخ آقابزرگ احتمال می دهد که او فرزند رجب بُرسی باشد. آقابزرگ توصیف کفعمی را از این ابن رجب در حواشی مصباح با تعبیر «الشیخ جمال الدین الامام العالم رحمه الله» ذکر کرده است. در همین گزارش آمده است که کفعمی از وی شکل مشهور منظوم در شعر یعنی «خمس ها آت و خطّ فوق خطّ...» را نقل کرده است (شیخ آقا بزرگ، *طبقات اعلام الشیعه*، ۶/ ۷). اگر این احتمال صحیح باشد، یکی از ابهامات زندگی بُرسی برطرف شده است. اما آیا این که نام پدر این شخصیت رجب باشد، می تواند اثبات کند که این رجب همان رجب بُرسی است؟ ظاهراً این گونه نیست. در ادامه خواهیم دید که این شاهد ضعیف تر نیز خواهد شد.

دومین فردی که احتمال داده شده فرزند بُرسی باشد ابوطالب بن رجب است. آیا این ابوطالب کنیه ای است برای همان احمد یا فردی است جز او؟ نمی دانیم. اما اثبات فرزند بودن او برای رجب بُرسی به جهاتی بسیار مهم تر از اثبات فرزند احمد بن رجب است. به نقل آقابزرگ، مجلسی دوم در کتاب الدعاء

پس از نقل «الجوشن الصغير» از مهج الدعوات، متن آن چه را در برخی از نسخه‌های این اثر دیده است گزارش می‌کند. گزارش مجلسی این است: «يقول كاتبه الفقير الى الله تعالى ابوطالب بن رجب: وجدت دعاء الجوشن الصغير و خبره و فضله في كتاب من كتب جدی السعيد تقی الدين الحسن بن داود بغیر هذه الرواية، فاحببت إثباته في هذا المكان» (شیخ آقا بزرگ، طبقات اعلام الشيعة، ۷۰/۶). تهرانی سپس خبری را که مجلسی ذیل جوشن صغیر از کفعمی نقل کرده ذکر کرده است. آقابزرگ از این که مجلسی با عنوان شیخ و ابن الشیخ رجب از ابوطالب بن رجب یاد کرده است برداشت می‌کند که او از عالمان بوده است. این مطلبی است که افندی نیز در ریاض به آن تصریح می‌کند. افندی هنگام سخن گفتن از ابن داوود می‌گوید که وی سبطی فاضل با نام ابوطالب داشته است (افندی، ۲۵۴/۱). آقابزرگ در ادامه با تعبیر «لعل» احتمال می‌دهد که او فرزند رجب برسی بوده باشد. نیز احتمال می‌دهد جد ابوطالب بن رجب که وی از کتابش عبارات بالا را نقل کرده است، شیخ تقی الدین حسن بن علی بن داود حلی (۶۴۷- بعد از ۷۰۷ ق.) صاحب رجال باشد (شیخ آقا بزرگ، طبقات اعلام الشيعة، ۷۱/۶).

چنان که می‌بینیم اگر این احتمالات در مورد ابوطالب بن رجب درست باشد، ما یک گام به شخصیت رجب برسی نزدیک‌تر می‌شویم. بر این اساس، تقی الدین داود حلی باید جد مادری ابوطالب بن رجب باشد. زیرا نام پدر رجب برسی چنان که گفته شده است محمد بن رجب بوده است. در این صورت رجب برسی داماد ابن داوود حلی است و دختر وی را به همسری گرفته است.

نقد و بررسی

این دیدگاه نیز قابل پذیرش نیست. زیرا ابن داوود حلی متولد ۶۴۷ قمری اس (ابن داود حلی، ۳). وفات ابن داوود را پس از سال هفتصد و هفت دانسته‌اند. این در حالی است که نزدیک‌ترین تاریخ تولد برسی را ۷۳۴ قمری گفته‌اند. ما اگر وفات ابن داود را سال ۷۲۰ قمری هم بدانیم، به سختی بتوان پذیرفت که دختری داشته باشد که بعدها همسر برسی شده باشد. در این صورت باید بپذیریم همسر برسی حدود سی سال از او بزرگتر بوده است. به عبارت دیگر، باید گفت برسی مثلاً در پانزده سالگی با زنی چهل و پنج ساله ازدواج کرده است که چندان پذیرفتنی نیست. مضاف بر آن که در منابع از دختری هم برای ابن داود سخن گفته نشده است.

اما این ابوطالب بن رجب کیست؟ کلید حل این معما چه بسا سخنی است که افندی به نقل از شیخ

بهایی در ریاض می‌آورد. افندی در بحث از کتاب *زوائد الفوائد*^۱ و این‌که این کتاب نوشته کیست، از شیخ بهایی در *الحدیقه الهلالية* نقل می‌کند که او این کتاب را از خود ابن طاووس می‌داند و نه پسر او. به گزارش افندی، بهایی در ادامه شاهد دیگری برای این اشتباه نام برده و می‌نویسد: «و نحوه يظهر من بعض مولفات الشيخ رجب سبط ابن داود و قد يوجه الاشتباه باتحاد الوالد و الولد في الاسم و الكنية و اللقب» (افندی، ۱۶۲/۴). چنان‌که می‌بینیم او شیخ رجب را سبط ابن داوود می‌داند. بر این اساس ابوطالب بن رجب فرزند سبط ابن داوود بوده و ابن داوود جد پدری ابوطالب است و نه جد مادری او. با این حساب این رجب نمی‌تواند رجب بن محمد بن رجب بُرسی ما باشد. حال چه بسا احمد نیز نام همین ابوطالب بوده و یا در صورت تمایز، فرزند دیگر رجب سبط ابن داوود حلی باشد و ربطی به رجب بن محمد بُرسی نداشته باشد.

۳. ابهامات پیرامون وجود تاریخی رجب بُرسی

پس از ذکر مؤیدات وجود تاریخی رجب بُرسی و نقد آنها، به ابهاماتی خواهیم پرداخت که وجود تاریخی این شخصیت را با چالش مواجه می‌کند. این ابهامات بدین قرارند:

➤ نخستین مسئله‌ای که در مورد بُرسی توجه محقق را به خود جلب می‌کند، آن است که مشایخ و استادان او معلوم نیست؛ چنان‌که هیچ شاگردی نیز برای او ذکر نشده است. او در آثار خود از هیچ‌کس با عنوان شیخ یا استاد خود نام نبرده است. منابع معاصر و پسین نیز در این زمینه اطلاعاتی به ما نمی‌دهند. افندی تصریح می‌کند که تاکنون مشایخی برای وی نشناخته و نمی‌داند بُرسی نزد چه کسانی درس خوانده است (افندی، ۳۰۴/۲). در حوزه نقل روایت نیز چنان‌که خواهیم دید نام او در هیچ یک از اجازات روایی وجود ندارد. تنها نکته‌ای که در این زمینه هست سخن شیخ هاشم بحرانی در معالم زلفی است. به گزارش او بُرسی با عبارت «حدثنا الامام شيخ الاسلام ابوالحسن بن علي بن محمد المهدی...» روایتی را از اصبع بن نباته از امیر المؤمنین نقل کرده است. اما چنان‌که سید محسن امین در *اعیان الشیعة* متذکر شده است، این ابوالحسن بن علی بن محمد المهدی از مشایخ فضل بن شاذان عالم امامی قرن ششم بوده و با بُرسی هم‌عصر نیست. امین سپس احتمال می‌دهد که مراد از ابوالحسن بن علی بن محمد المهدی در عبارت بُرسی، ابن المهدی المامطری صاحب کتاب *المجالس* باشد (امین، ۳۲۹/۲). وی می‌افزاید: محتمل است که این فرد همان ابوالحسن علی بن مهدی الحسینی المامطری باشد. بر این اساس کلمه «ابن» که در

۱. در مورد نام و نویسنده این کتاب اختلاف است. نام آن «زوائد الفوائد» و «الزوائد و الفوائد» گفته شده است. در مورد نویسنده هم برخی همچون شیخ بهایی و عبدالله افندی معتقدند این کتاب از علی بن طاووس حلی یعنی سید بن طاووس و برخی دیگر مانند علامه مجلسی، خوانساری و آقابزرگ معتقدند از علی بن علی بن طاووس یعنی فرزند سید است (رک: شیخ بهایی، *الحدیقه الهلالية*، ۷۳).

عبارت بحرانی و برسی آمده، باید از اضافات نسخا باشد (امین، ۳۲۹/۲).^۱

➤ مسئله دیگر آن است که هیچ کس از معاصران و حتی هم‌دیاران وی در آثار خود از او نام نبرده‌اند. برای نمونه ابن فهد حلی (۷۵۷-۸۴۱ ق.) کاملاً هم‌عصر برسی است. از نظر مکانی نیز هر دو اهل حله هستند و طبعاً باید با برسی آشنا باشد و آثار او را دیده و سخنانش را شنیده باشد. ابن فهد با آن که مشربش بسیار به برسی نزدیک است، اما در آثارش هیچ اشاره‌ای به وی نمی‌کند. هم‌چنین می‌توان از ابن ابی جمهور احسائی (حدود ۸۴۰-۹۱۰ ق.) نام برد. مشرب او نیز بسیار به برسی نزدیک است. شیوه او در بهره‌گیری از فلسفه و تصوف و علم حروف و اعداد و نقل روایات مجهول شباهت بسیاری به شیوه حافظ رجب دارد (رک: ابن ابی جمهور، *مجلی مرآة المنجی فی الکلام و الحکمتین و التصوف*، پنج). برای احسائی بیش از چهل اثر برشمرده‌اند (ابن ابی جمهور، *جمع الجمع*، ۲۴-۳۴).^۲ احسائی دقیقاً معاصر کفعمی است. او از کسی چون سید حیدر آملی بسیار نقل می‌کند؛ هم‌چنان که از ابن میثم بحرانی، فتوحات و فصوص ابن عربی و مفتاح الغیب قونوی نیز نقل می‌کن (ابن ابی جمهور، *مجلی مرآة المنجی فی الکلام و الحکمتین و التصوف*، نه). از نقل کفعمی چنین برمی‌آید که آثار برسی در این دوره شهرت نسبی داشته است (کفعمی، *البلد الامین*، ۶۷۲) با این توصیف، این که ابن ابی جمهور در آثار خود و به ویژه در کتاب-هایی همچون *عوالی اللئالی و مجلی مرآة المنجی فی الکلام و الحکمتین و التصوف*، کوچک‌ترین اشاره‌ای به نام و آثار رجب برسی نمی‌کند، جای تأمل دارد.

➤ سخنان برسی و باورهایی که وی در آثار خود مطرح می‌کند، بی‌تردید موضوعاتی چالش‌برانگیز به شمار می‌رود. ماهیت این‌گونه سخنان چنان است که به راحتی می‌تواند مخالفان و موافقانی را به خود جلب کند. به ویژه مخالفانی که افکار او را غلو و کژدینی دانسته و موضع گرفتن در برابر آن‌ها را وظیفه‌ای شرعی تلقی کنند. جالب آن که برسی خود بارها از این مخالفان شکوه کرده است. او این افراد را به حسادت و نفهمی متهم می‌کند (برسی، ۱۷-۳۱۳). طبیعی است اگر انتظار داشته باشیم نگاهی‌هایی با موضوع رد افکار برسی در دوره‌ای که می‌زیسته و یا کمی بعدتر در دست باشد. اما نگارنده علی‌رغم جستجوی بسیار در آثار عالمان دوره زندگانی برسی، به هیچ ردیه‌ای که علیه باورها و آثار او از سوی عالمان امامی یا غیر ایشان نوشته شده باشد دست نیافت. هم‌چنین در آثار عالمان معاصر وی نیز هیچ نام و نشانی از برسی و باورها و آثار او به میان نیامده است.

۱. برای صورتی دیگر از این مسئله رک: (شبی، *تشیع و تصوف تا آغاز سده دوازدهم هجری*، ۲۵۰-۲۵۱)

۲. ابوالحسن حافظیان نشان داده است که جمع الجمع که در این جا مورد استناد قرار گرفته است، اثر مستقلی از ابن ابی جمهور نیست. بلکه این کتاب همان *مجلی مرآة المنجی فی الکلام و الحکمتین و التصوف* است (حافظیان، ۵۰-۵۲). ما در اینجا به مقدمه این اثر استناد داده‌ایم.

➤ یکی دیگر از ابهامات قابل توجه در وجود تاریخی بُرسی، مسئله اجازات و عدم حضور او در این سنت دیرینه و پذیرفته میان عالمان شیعی است. شیعی بدین مسئله التفات داشته است: «می‌دانیم که فقیهان شیعه علاقه شدیدی به ضبط اسامی مشایخ خود داشته‌اند و سلسله‌های طولانی و متصل تنظیم کرده‌اند که به مشیخه نخستین، تا ابن بابویه و پیش از وی نیز می‌رسد و قسمت اجازات در بحار/الانوار و لؤلؤة البحرین از نمونه‌های بارزی است که بر این معنا دلالت دارد» (شیعی، تشیع و تصوف تا آغاز سده دوازدهم هجری، ۲۴۶-۲۴۵). اجازه حدیث که راویان حدیث از مشایخ خود دریافت می‌کرده‌اند، مسئله مورد اهتمام بوده و سندی بر وثاقت و پذیرفتگی احادیث منقول یک محدث به‌شمار می‌رفته است. این سنت اگرچه در دوره‌های معاصر کمی کم‌رنگ شده است، اما در عین حال، هنوز هم تا به امروزه میان محدثان امامیه باقی است. اجازات تا آن‌جا در میان عالمان شیعی اهمیت یافته بوده که برخی از ایشان دست به تألیف مستقلی با عنوان اجازات زده و اجازاتی را که از آن‌ها مطلع بوده‌اند مکتوب کرده‌اند. ظاهراً سید رضی‌الدین علی بن طاووس (م ۶۶۴ ق.) نخستین کسی بوده که چنین اثری نگاشته است. عنوان کتاب او کتاب الاجازات لکشف طرق المفازات فیما یحصی من الاجازات است. او در این اثر هشتصد و هفت اجازه کوتاه و بلند را از عالمان شیعی نقل کرده است. پس از او از شهید ثانی (م ۷۸۶ ق.) دیگر عالم شیعی است که در این زمینه اثر نگاشته است. چنان‌که جمعی از متأخران نیز به این کار دست زده و برخی از این نگارش‌ها با عنوان «کتاب الاجازات» در فهرست مؤلفات ایشان ذکر شده است (جزائری، الاجازة الکبیره، ۲۱). در روزگاری که برای حیات بُرسی ادعا شده است، سنت اجازه حضوری پررنگ در مجامع علمی شیعی داشته و اهل حدیث خود را ملزم به اخذ اجازه روایت از مشایخ حدیثی خود و نقل و گزارش آن در آثارشان و به ویژه در اجازاتی که برای شاگردان و مستمعان خود می‌نوشته‌اند می‌دانسته‌اند. به گفته آیت‌الله مرعشی نجفی، برخی هم چون شهید ثانی و محدث نوری اخذ این اجازه را واجب دیده و ظاهر تعبیر «فارجعوا الی من روی حدیثنا» را گرفتن حدیث از شیخ دانسته و اجازه را وافی به این مقصود تلقی کرده‌اند (رک: جزائری، الاجازة الکبیره، ۶).

با این حال، هیچ نامی از رجب بن محمد بن رجب بُرسی که از خود با لقبی نظیر محدث یعنی یک عنوان روایی معتبر نام می‌برد و کفعمی نیز او را به همین عنوان خطاب می‌کند نمی‌یابیم!

➤ نکته دیگری که نگارنده آن را از ابهامات زندگانی بُرسی می‌داند آن است که در آثار بُرسی هیچ‌جا نقلی شفاهی و مستقیم از کسی نمی‌بینیم. اگر رجب بُرسی فردی واقعی و عینی بود که مانند دیگران در برهه‌ای از زمان زیسته و مانند هر اهل علم دیگری در مجامع علمی رفت و آمد داشته و چنان‌که مرسوم است به خدمت مشایخ روایی یا متکلمان و فقیهان یا پیران سلوک و عرفان و مشایخ تصوف رسیده و از دانش و

بینش آنان بهره گرفته باشد، خیلی طبیعی به نظر می‌رسد که برخی از آن‌چه را از آنان شنیده است در آثار خود منعکس کند و امروزه ما در آثارش با گزارش‌های شفاهی‌ای روبه‌رو باشیم که او بی‌واسطه از معاصران خود نقل می‌کند؛ اما این چنین نیست. بر اساس تتبع نگارنده، او از هیچ دوست و مصاحب و هم‌درس و هم‌دوره و هم‌مباحثه‌ای نیز سخنی به میان نمی‌آورد؛ همچنان‌که هیچ واقعه و رخدادی را نیز در آثار خود گزارش نمی‌دهد. بُرسی هیچ مناظره و گفتگوی مشخصی را هم جز اشاراتی به حسادت حاسدان و مخالفان در آثارش ذکر نمی‌کند. این موارد در کنار هم کار را دشوار می‌کنند. در نهایت ما باید بپذیریم که بُرسی فردی است که نه استاد و شیخی دارد، نه نزد هیچ استاد و شیخ و فقیه و از همه مهم‌تر راوی دیگری حاضر شده است! نه دوست و هم‌درسی دارد. نه به احتمال فرزند و خانواده‌ای!

➤ مقایسه وضعیت رجالی بُرسی با فردی مانند ابن متوج (م ۸۲۰ ق.) به خوبی نشان‌گر موجه بودن تردید در واقعیت داشتن بُرسی است. ابن متوج از منطقه‌ای کمتر شناخته شده مانند جزیره اوال بحرین بوده است. او مانند فردی واقعی زیسته، سفر کرده، دانش آموخته، زندگی کرده، نوشته و مرده است. حال با وجود این که اطلاعات ما در مورد او بسیار کم است، اما می‌دانیم استادان و شاگردان و فرزندش کیست. مشایخ روایتش چه کسانی‌اند و کجا دفن شده است. یعنی کم‌ترین جزئیاتی که در مورد یک انسان طبیعی و واقعی باید در تاریخ بماند در مورد او مانده است و در وجودش تردیدی نمی‌توان داشت. برای مثال می‌دانیم که ابن متوج فقیهی بود که فتاوایش در نقاط دورتر نیز تا حدودی شهرت داشته است و مؤلفان، برخی اقوال فقهی وی را مورد توجه قرار داده‌اند. احمد بن فهد احسائی، فخرالدین سیبسی (برای اطلاع بیشتر در مورد سیبسی رک: تهرانی، طبقات اعلام الشیعة، ۷/۶-۸) و احمد بن محمذ اوائلی از ابن متوج بهره برده و روایت کرده‌اند. در حالی که در مورد رجب بُرسی چنین چیزی را شاهد نیستیم.

با وجود این ابهامات، باید در وجود تاریخی رجب بُرسی به عنوان یکی از متکلمان رسمی امامیه در قرن هشتم و نهم تردید روا داشت. به باور نگارنده اگر بخواهیم رجب بُرسی را فردی اصیل و خارجی بدانیم، باید او را مردی ناشناس و منزوی تصور کنیم که صرفاً در کنج خانه‌ای پر از کتاب نشسته و به تالیف پرداخته است! این تصویر البته با گلایه‌های او در جای‌جای آثارش از برخورد حسودان و مخالفان همخوان نیست (رک: بُرسی، ۳۱۳-۳۱۵). در نهایت نگارنده بر اساس شواهد پیش گفته با قطعیت وجود تاریخی رجب بُرسی را نفی نکرده و آن را به پژوهش‌هایی دامنه‌دارتر موکول می‌کنند.

در عین حال، احتمالات دیگری را نیز در این باره قابل طرح می‌دانند. برای نمونه چه بسا بُرسی عالم شیعی دیگری با گرایش‌های باطنی و عرفانی باشد که از بیان باورهایی این‌چنینی به نام خود واهمه دارد. او بر همین اساس دست به آفرینش شخصیتی به نام رجب بُرسی زده و افکار خود را از زبان او بیان می‌کند. به

هر روی، ما با منظومه‌ای فکری و منسجم مواجهیم که اثر عمیقی بر فکر شیعی پس از خود نهاده است. بنا بر این فرض، باید دید چه کسی می‌تواند چنین منظومه‌ای را در آن دوره بیافریند و به بررسی منسوب کند. احتمال دیگر آن است که بررسی یکی از داعیان حروفی است. می‌دانیم که حروفیان در این دوره و پس از ترور ناموفق شاهرخ تیموری (۸۰۷ - ۸۵۰ ق.) به دست احمد لر، تحت تعقیب قرار گرفته و حروفی‌گری جرمی نابخشودنی تلقی می‌شود. برخی از آنان با سکنی گزیدن در میان دیگر مذاهب، اندیشه‌های خود را در قالب باورهای آن مذهب ترویج می‌کرده‌اند. چه بسا بررسی یکی از اینان باشد.

نتیجه‌گیری

رجب بن محمد بن رجب بررسی فردی با گرایش‌های عرفانی و باطنی به ویژه در مسئله امامت است. تاریخ ۷۴۳ تا ۸۱۳ قمری برای زندگانی وی گفته شده است. اولین یادکرد از او در آثار عالمان شیعه نزدیک صد سال بعد و در آثار تقی الدین کفعمی مشاهده می‌شود. عموم کسانی که به او پرداخته‌اند، اصالت او را قطعی گرفته‌اند. در عین حال، مواردی هم چون عدم ذکر نام و آثار او در کتب معاصرانش، معلوم نبودن مشایخ، شاگردان و مصاحبان او، نبودن نام او در اجازات روایی، معلوم نبودن فرزندان و خاندان، نبودن ردیه بر آثار او، عدم نقل شفاهی از دیگران و ... ابهاماتی تأمل‌برانگیز در مورد او به‌شمار می‌رود. شاگردی فردی مجهول به نام ملاپیشان لر نزد او ثابت نیست. نیز احمد بن رجب و ابوطالب بن رجب نمی‌توانند فرزندان او باشند. بررسی یا فردی منزوی و خانه‌نشین است، یا عالم شیعه دیگری که از بیان اندیشه‌هایش به نام واقعی خود واهمه دارد. در احتمالی دیگر نیز ممکن است او یکی از داعیان حروفی باشد که در این قالب به ترویج افکار خود دست زده است.

منابع

- ابن ابی جمهور احسائی، محمد بن زین الدین، *مجلی مرآة المنجی فی الکلام والحکمتین والتصوف*، مقدمه زابینه اشمیتکه، موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، تهران، ۱۳۸۷.
- ابن ابی جمهور احسائی، محمد بن زین الدین، *جمع الجمع*، محقق موسسه ام القرى للتحقیق و للنشر، دارالهدی، قم، ۱۳۹۰.
- ابن داود الحلّی، حسن بن علی، *کتاب الرجال*، تحقیق محمد صادق بحر العلوم، انتشارات الشریف الرضی، قم، ۱۳۹۳ق.
- افندی، عبدالله بن عیسی بیگ، *ریاض العلماء و حیاض الفضلاء*، محقق احمد حسینی اشکوری، به اهتمام

- محمود مرعشی، کتابخانه مرعشی، قم، ۱۴۰۱ق.
- امین جبل عاملی، سید محسن، *اعیان الشیعة*، تحقیق حسن امین، دارالتعارف للمطبوعات، بیروت، ۱۴۰۳ق.
- بُرسی، رجب بن محمد بن رجب، *مشارق انوار الیقین فی حقائق اسرار امیر المومنین*، دار الجوادین، نجف، ۱۴۳۱ق.
- تقی الدین کفعمی، ابراهیم بن علی، *جنة الامان الواقية و جنة الايمان الباقية* (معروف به المصباح)، تحقیق حسین اعلمی، مؤسسة الاعملی للمطبوعات، بیروت، ۱۴۱۴ق.
- تقی الدین کفعمی، ابراهیم بن علی، *البلد الامین والدرع الحصین*، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، بیروت، ۱۴۲۵ق.
- تقی الدین کفعمی، ابراهیم بن علی، *مجموع الغرائب و موضوع الرغائب*، مؤسسه فرهنگي انصار الحسین، قم، ۱۳۷۱.
- توبلی بحرانی، سید هاشم بن سلیمان، *حلیة الابرار فی احوال محمد وآله الاطهار علیهم السلام*، تحقیق غلامرضا مولانا بروجردی، مؤسسه المعارف الاسلامیه، قم، ۱۴۱۱ق.
- توبلی بحرانی، سید هاشم بن سلیمان، *ینابیع المعاجز و اصول الدلائل*، تحقیق فارس حسون کریم، مؤسسه المعارف الاسلامیه، قم، ۱۴۱۶ق.
- توبلی بحرانی، سید هاشم بن سلیمان، *البرهان فی تفسیر القرآن*، تحقیق بنیاد بعثت، مؤسسه البعثه، قم، ۱۴۱۵ق.
- تهرانی، شیخ آقا بزرگ، *طبقات اعلام الشیعه* (۱۷ جلدی)، دار احیاء التراث، بیروت، ۱۴۳۰ق.
- تهرانی، شیخ آقا بزرگ، *الدریعه الی تصانیف الشیعه*، گردآورنده احمد بن محمد بن حسینی، دار الاضواء، بیروت، ۱۴۰۳ق.
- جزایری، نعمت الله بن عبدالله، *الانوار النعمانیه*، نشر القاری، بیروت، ۱۴۲۹ق.
- جزائری، عبدالله بن نور الدین، *الاجازة الکبیره*، مصحح محمد سماوی حائری، مقدمه شهاب الدین مرعشی، اشرف محمود مرعشی، کتابخانه عمومی حضرت آیت الله العظمی مرعشی نجفی، قم، ۱۴۰۹ق.
- حافظیان، ابوالحسن، «جمع الجمع اشتباهات»، گزارش میراث، دوره دوم، ضمیمه ش ۳، ۱۳۹۱، صص ۵۰-۵۲.
- حر عاملی، محمد بن حسن، *امل الامل فی علماء جبل عامل*، تحقیق احمد حسینی اشکوری، دارالکتب الاسلامی، قم، ۱۳۶۲.
- خوانساری، محمد باقر بن زین العابدین، *روضات الجنات فی احوال العلماء والسادات*، تحقیق اسدالله اسماعیلیان، ناشر دهاقانی (اسماعیلیان)، قم، ۱۳۹۰ق.
- درایتی، مصطفی، *فهرستگان نسخه های خطی ایران (فنخا)*، ج ۶، سازمان اسناد و کتابخانه ملی ایران، تهران، ۱۳۹۱.

- درایتی، مصطفی، *فهرستگان نسخه های خطی ایران (فنا)*، ج ۳۵، سازمان اسناد و کتابخانه ملی ایران، تهران. (۱۳۹۴ش)
- دیلمی، محمد بن حسن، *ارشاد القلوب*، الشریف الرضی، قم، ۱۳۷۱.
- رضوی حائری، سید ولی الله، *دررالمطالب و غرر المناقب فی فضائل علی بن ابی طالب*، محقق محمد حسین نوری، مصحح مکتبه العتبة العباسية المقدسة، العتبة العباسية المقدسة، کربلا، ۱۴۳۱ ق.
- روحبخشان، عبدالمحمد، *پریشان لر*، در: *دایرة المعارف بزرگ اسلامی (ج ۱۳)*، ص ۶۲۷-۶۲۹، مرکز دایرة المعارف بزرگ اسلامی، تهران، ۱۳۸۴.
- شبر، جواد، *ادب الطف*، دار المرتضی، بیروت، ۱۴۰۹ ق.
- شیخ بهایی، محمد بن حسین، *الحدیقة الهالیه*، تحقیق علی موسوی خراسانی، موسسه آل البيت لاحیاء التراث، بیروت، ۱۴۱۱ ق.
- شیبی، کامل مصطفی، *تشیع و تصوف تا آغاز سده دوازدهم هجری*، امیرکبیر، تهران، ۱۳۸۷.
- شیبی، کامل مصطفی، *الفکر الشیعی و النزعات الصوفیه حتی مطلع القرن الثانی عشر الهجری*، مطبعة النهضة، بغداد، ۱۳۸۶ ق.
- طریحی، فخر الدین بن محمد، *المنتخب للطریحی فی جمع المراثی و الخطب*، تصحیح نضال علی، موسسه اعلمی للمطبوعات، بیروت، ۱۴۲۴ ق.
- فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی، *الکلمات المکنونة*، چاپ کنگره فیض، اشراف محمد امامی کاشانی، تحقیق علیرضا اصغری، مدرسه عالی شهید مطهری، تهران، ۱۳۸۷.
- قمی، شیخ عباس، *الکنی و الالقاب*، مکتبه الصدر، تهران، ۱۳۶۸.
- مجلسی اول، محمد تقی بن مقصود علی اصفهانی، *روضه المتقین*، تصحیح موسسه دارالکتب الاسلامی، دار الکتب الاسلامی، قم، ۱۴۲۹ ق.
- مجلسی، محمد باقر، *بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار علیهم السلام*، موسسه الوفاء، بیروت، ۱۴۰۳ ق.
- مختاری، رضا، *برسی*، در: *دانشنامه جهان اسلام (ج ۳)*، ص ۱۰۳ - ۱۰۵، بنیاد دایرة المعارف اسلامی، تهران، ۱۳۷۶.
- مدرس تبریزی، محمد علی، *ریحانة الأدب فی تراجم المعروفین بالکنیة او اللقب یا کنی و القاب (۹ جلدی)*، انتشارات خیام، تهران، ۱۳۲۶.
- ملا پریشان لر، *پریشان نامه*، نسخه خطی، کتابخانه ملی، تهران، (شماره نسخه: ۱۶۷۷۵)
- Amir-Moezzi, Mohammad Ali. "Al-Durr al-tamīn attribue a Rağab al-Bursī. Un exemple des

«commentaires coraniques personnalisés» Ši'ites (Aspects de l'imamologie duodécimaine XVI)," *Le Muséon*, vol. 130, issue 1-2, pp. 207-240. doi: 10.2143/MUS.130.1.3214930 - 2017.

- Lawson, Todd, "Mashariq anwar al-yaqīn fī haqā'iq asrar amīr al-mu'minīn (The Dawning Places of the Lights of Certainty in the Divine Secrets connected with the Commander of the Faithful)," in L. Lewisohn (ed.), *The Heritage of Persian Sufism*, London: Oneworld Publications, 1999, vol. 2, 261-276.



Review and Analysis of *Faḍā'ih al-Bāṭiniyya* of Abū Ḥamid al-Ghazālī

Shabnam Faraji, PhD student in Islamic Theology, Shahid Motahari University, Tehran

Email: <mailto:Sh.faraji.1373@ut.ac.ir>

Dr. Fatemeh Ahmadi, Faculty Member of Islamic Philosophy and Theology, Lorestan University

Abstract

In the book *Faḍā'ih al-Bāṭiniyya*, Ghazālī, in rejecting the ideas of Bāṭiniyya (Isma'īlites), criticized the infallibility of the Imam and attributed some ideas to them that are doubtful. In this research, this book is introduced and Ghazālī's method, literature, and the content of the book are reviewed. The main criticisms of Ghazālī over Bāṭiniyya are denying the rational method, the belief in the infallibility of the Imam, and the belief in the Imam is designated by *nass* (divine designation). The last two are common between Bāṭiniyya and the Imāmiyya, and their main difference is in determining who is Imam. The most important argument of Ghazālī is that Bāṭiniyya deny the rational method, therefore they only acknowledge the teachings of the infallible Imam who is determined by divine designation, while the Imam is neither infallible nor chosen by divine designation because the Imam's infallibility leads to the belief that the revelation is revealed to him and leads to the rejection of *khātamiyya* (finality of prophethood), and the massive report of the divine designation of the Imam necessitates that the knowledge of the existence and clarity of *nass* is evident and the person will indisputably become Imam. The answer to this argument is that Bāṭiniyya do not deny the rational method, rather, they consider it insufficient. Also, in his second and third criticisms, Ghazālī bases his arguments on the denial of reason by Bāṭiniyya which is a false premise. Other concerns over Ghazālī's criticisms are as follows: he himself admits that the Imams have a kind of infallible knowledge; the Imams claim Imamate, not prophethood; massive report and clarity of divine designation does not require the same understanding by all people; that something is evident does not lead to its occurrence.

Keywords: *Faḍā'ih al-Bāṭiniyya*, al-Ghazālī, Bāṭiniyya, imamate, infallibility



سال ۵۳ - شماره ۱ - شماره پیاپی ۱۰۶ - بهار و تابستان ۱۴۰۰، صص ۲۳۸ - ۲۱۷	HomePage: https://jphilosophy.um.ac.ir/
شاپا چاپی ۲۰۰۸-۹۱۱۲	شاپا الکترونیکی ۲۵۳۸-۴۱۷۱
تاریخ: ۱۴۰۰/۰۷/۱۴	تاریخ بازنگری: ۱۴۰۰/۰۸/۰۱
نوع مقاله: پژوهشی پژوهشی	DOI: https://dx.doi.org/10.22067/epk.2022.71999.1056

بررسی و نقد فضائح الباطنیه ابو حامد غزالی

شبنم فرجی

دانشجوی دکتری کلام اسلامی دانشگاه شهید مطهری (ره) تهران (نویسنده مسئول)

Email: mailto:Sh.faraji.1373@ut.ac.ir

دکتر فاطمه احمدی

عضو هیئت علمی گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه لرستان

چکیده

در کتاب «فضائح الباطنیه»، غزالی در رد عقاید باطنیان، به نقد عصمت و نصّ بر امام پرداخته و عقایدی را به باطنیان نسبت داده که مورد تردید هستند. در این پژوهش به معرفی این کتاب، بررسی روش و ادبیات غزالی و نقد محتوای کتاب پرداخته شده است. انتقادات اصلی غزالی در انکار روش عقلی توسط باطنیان، اعتقاد به عصمت امام و اعتقاد به وجود نصّ بر امام است که مورد دوم و سوم میان باطنیان و امامیه مشترک است و عمده اختلاف آنان در تعیین مصداق امامت است، از این رو غزالی امامیه را نیز نقد می‌کند. مهم‌ترین استدلال غزالی عبارت است از این‌که باطنیان روش عقلی را منکرند، بنابراین فهم را منحصر در تعلیم امام معصوم منصوب می‌کنند، اما امام نه معصوم است و نه منصوب، زیرا عصمت امام منجر به پذیرفتن وحی بر امام و نفی خاتمیت می‌شود و از نص متواتر بر امام لازم می‌آید علم به وجود و بدهت نص ضروری باشد و فرد حتماً امام شود. به این استدلال چنین پاسخ داده شده که باطنیان روش عقلی را انکار نمی‌کنند، بلکه آن را ناکافی می‌دانند. غزالی در مورد دوم و سوم نیز انکار عقل توسط باطنیان را مبنای استدلال‌های خود قرار می‌دهد؛ لذا استدلال‌های او در این موارد نیز بر مقدمه‌ای کاذب استوار است و این‌که ائمه نوعی علم لدنی خطاناپذیر دارند که غزالی آن را می‌پذیرد و ائمه مدعی امامت هستند، نه نبوت و نیز تواتر و بدهت مستلزم تصدیق یکسان همه افراد نیست و بدهت یک امر منجر به وقوع آن نمی‌شود.

واژگان کلیدی: فضائح الباطنیه، غزالی، باطنیه، امامت، عصمت.

طرح مسأله

کتاب «فضائح الباطنیة» از مهم‌ترین آثار غزالی است که در رد بر عقاید باطنیان نوشته شده است. این کتاب علی‌رغم شهرت قابل توجهش، کمتر مورد نقد و بررسی قرار گرفته است. غزالی در این کتاب اعتقاداتی را به باطنیان نسبت داده و برخی از اعتقادات آنان را به چالش کشیده است؛ از جمله این که باطنیان را متهم به انکار روش عقلی می‌کند و معتقد است چون باطنیان عقل را انکار کردند، ناچار شدند مانند امامیه عصمت امام را ضروری بدانند و از ضروری دانستن عصمت امام هم منصوص بودن او لازم می‌آید؛ درحالی که همه این عقاید سست و کاذب‌اند. به جهت اهمیت و تاثیرگذاری غیرقابل انکار آثار غزالی، بررسی قوت و ضعف آثار او همواره امری ضروری بوده است، اگرچه در همان زمان شهرت کتاب فضائح الباطنیة، برخی باطنیان درصدد پاسخ‌گویی به استدلال‌ها و مدعیات غزالی برآمدند، اما بررسی و نقد این کتاب چندان مورد همت متکلمین امامیه قرار نگرفته و این درحالی است که فصل ششم و هفتم این کتاب که بخشی از آن در رد عصمت و نص بر امامت است، با عقاید امامیه مشترک است و غزالی نیز به این مسئله توجه دارد و انتقادات خود را متوجه امامیه هم می‌کند؛ لذا شایسته است این کتاب با رویکردی انتقادی مورد بررسی قرار گیرد. سوالات اصلی پژوهش این است که کتاب فضائح الباطنیة در نقد و رد باطنیان تا چه حد منصفانه عمل کرده است؟ و مهم‌ترین انتقادات غزالی بر باطنیان و به‌ویژه انتقادات او بر عصمت و نص بر امامت چه انتقاداتی‌اند و چگونه می‌توان آن‌ها را از منظری عام پاسخ داد؟

از آن جا که علمای امامیه در مورد وجوب نص بر امام و وجوب عصمت امام ادله عقلی و نقلی بسیاری آورده‌اند و بر صحت یا تواتر این ادله نیز استدلال کرده‌اند، نویسندگان در این مقاله در مقام پاسخ‌گویی و نقد آراء غزالی از نقل و تکرار آن ادله خودداری می‌کنند؛ زیرا این امر مقاله و حتی کتاب مستقلاً می‌طلبید، بلکه تلاش پژوهش حاضر این است تا به مهم‌ترین شبهات و اشکالات غزالی پاسخ دهد و وجه مغالطه و اشتباه استدلال‌ها یا ادعاهای او را تا آن جا که برای نویسندگان مقدور است آشکار کند و لذا پس از معرفی کتاب فضائح الباطنیة، این اثر از دو جهت مورد بررسی قرار می‌گیرد، نخست روش و ادبیات غزالی و سپس محتوای کتاب؛ در این بخش اصلی‌ترین انتقادات غزالی به باطنیان یعنی انکار روش عقلی توسط باطنیان، اعتقاد به عصمت امام و اعتقاد به وجود نص بر امام ارزیابی می‌گردد.

در مورد پیشینه پژوهش حاضر باید گفت، در میان مقالات فارسی و عربی اثری در این مورد دیده نمی‌شود و تنها یک مقاله از محمدجعفر محجوب به گزارش محتوای کتاب فضائح الباطنیة پرداخته که در آن از گزارش فصل هفتم که شامل انتقادات غزالی بر عصمت امام است اجتناب شده؛ لذا این مقاله پژوهشی نوآورانه محسوب می‌گردد. روش این پژوهش نیز توصیفی تحلیلی است.

۱. معرفی کتاب فضائح الباطنیة

دوران زندگی دانشمند فقیه، عارف و متکلم اشعری، امام محمدغزالی (۴۵۰-۵۰۵) با هرج و مرج‌های سیاسی اجتماعی و مذهبی زیادی همراه بوده است. درگیری آل بویه، سلجوقیان، عباسیان و فاطمیان و نیز درگیری‌های حنفی‌ها و شافعی‌ها همه در ابعاد متنوع روی می‌داده و حتی گاه به قتل عام وسیع هم منجر می‌شد و از طرف دیگر درگیری مسلمانان و مسیحیان در جنگ‌های صلیبی نیز در همین دوره بوده است. غزالی که عالمی درباری بود در برابر این جریانات اعتقادی، سیاسی و اجتماعی موضع‌گیری می‌کرد و با ایمان خالصانه به دین اسلام در برابر همه جریانات فکری و سیاسی که از نظر او در مقابل دین اسلام بودند، می‌ایستاد و در همین راستا دست به تصنیف و تألیف می‌زد که از جمله معروف‌ترین آن‌ها می‌توان به «تهافت الفلاسفة» و «فضائح الباطنیة» اشاره کرد.

شاید بتوان ادعا کرد یکی از مهم‌ترین و تاثیرگذارترین تألیفات غزالی حداقل تا پیش از آن‌که به عرفان روی بیاورد، کتاب «فضائح الباطنیة و فضائل المستظهريّة» است که در زمان خود غزالی به «المستظهري» مشهور شده است. غزالی این کتاب را در ده فصل و در رد فرقه باطنیه نگاشته که عناوین فصول آن به شرح زیر است:

باب نخست: در بیان روشی که در تألیف این کتاب برگزیده‌ایم.

باب دوم: در بیان لقب‌ها و آشکار ساختن انگیزه آنان در این دعوت.

باب سوم: در درجات حیل‌های آنان و سبب آن‌که مردم با وجود آشکار بودن فساد عقیده آنان، فریفته شده‌اند.

باب چهارم: در نقل مذهب آنان به اجمال و تفصیل

باب پنجم: در باز نمودن فساد تأویل‌های آنان از ظواهر آشکار و استدلال‌هایشان به امور عددی

باب ششم: در آشکار کردن فریبکاری‌هایشان که به گمان خود، آن‌ها را برای فریب باطل کردن نظر

عقلی و اثبات واجب بودن تعلیم از امام معصوم، به صورت برهان آراسته‌اند

باب هفتم: در باطل ساختن تمسک آنان به نص درباره اثبات امامت و عصمت

باب هشتم: در باز نمودن فتوای شرع در حق آنان و درباره تکفیر و ریختن خون آنان

باب نهم: در اقامه دلیل شرعی بر این‌که امام قائم به حق، که پیروی از او بر خلق واجب است، در

عصر ما المستظهر بالله است.

باب دهم: در وظایف دینی که با مواظبت بر آن‌ها شایستگی امامت پایدار می‌ماند: ۱. وظایف علمی

۲. وظایف عملی

در این مقاله مجال شرح محتوای این فصول نیست^۱ اما در اهمیت و علت نگارش این کتاب باید گفت که آن یک اثر کلامی صرف نیست. غزالی به واسطه زندگی وابسته به دربار، دل‌مشغولی‌های سیاسی، حکومتی، فرهنگی، اجتماعی بسیاری داشته که هر یک از این ابعاد بی‌شک در آثار او تاثیرگذار بوده است. در زمان غزالی، باطنیان اصلی‌ترین دشمن و تهدید برای خلافت محسوب می‌شدند و بنابراین به شدت و در همه جهات با آن‌ها مبارزه می‌کردند، به‌طوری که نظام‌الملک این قوم را شوم‌ترین و بدفعل‌ترین اقوام می‌دانست و فعالیت آن‌ها را ادامه فعالیت سرخ‌جامگان و خرمدینان می‌شمرد. حتی برخی تأسیس مدارس نظامیه را نیز در جهت مبارزه با باطنیان می‌دانند (زرین‌کوب، ۸۱). در واقع هدف باطنیان در تمام ادعاهایشان زمینه‌سازی برای خلافت فاطمی بود؛ آن‌ها با تخریب علما و خلیفه عباسی، گذر از هرج و مرج‌ها را منوط به ظهور خلفای فاطمی می‌کردند. بر اساس استدلال‌ها و عقایدی که آن‌ها ترویج می‌دادند، تنها راه فهم و عمل به دین پیروی از امام منصوب معصوم یعنی خلیفه فاطمی بود، در چنین شرایطی غزالی با نگارش کتاب فضائح الباطنیة هم حقانیت خلافت عباسی را تأیید می‌کرد و هم با اثبات این‌که عقاید باطنی‌ها همان عقاید مجوس و فلاسفه و در تضاد با آموزه‌های اسلام است، مبارزه خلافت و سلطنت با باطنیان را توجیه می‌کرد. بنابراین مبارزه با باطنی‌ها بیش از آن‌که ناشی از تعصب فکری باشد، ناشی از دغدغه‌های سیاسی و اجتماعی بود.

با این حال بُعد کلامی کتاب فضائح الباطنیة نیز حائز اهمیت است و غزالی آن را از نظر دور نداشته است. او در بیان علت نگارش کتاب می‌گوید آن را به درخواست خلیفه نگاشته (غزالی، فضائح الباطنیة، ۱۲)؛ اما به نظر می‌رسد غزالی در آن شرایط که باطنیان با پیشرفت‌های خود بی‌نظمی‌ها و هرج و مرج‌های فراوانی را به بار آورده بودند، دیگر آثار گذشتگان مانند کشف الاسرار باقلانی و التفریق بین التفریق بغدادی را در رد باطنیان کافی نمی‌دانست و لذا چنان‌که در مقدمه کتاب می‌گوید از مدت‌ها پیش از به خلافت رسیدن مستظهر، به فکر تألیف این کتاب بوده است (همان). در زمان غزالی دیگر بسیاری از عقاید جهمی و خوارج و حتی معتزله مسئله‌آفرین نبود، لذا وی کلام را در مقابل فلاسفه و باطنی‌ها می‌دید و حتی تقابل با اهل فلسفه هم تا حدی ادامه مبارزه با باطنیه بود؛ زیرا از نظر غزالی ریشه افکار باطنیان را باید در عقاید فلاسفه جست. به هر حال از نظر غزالی مبارزه با باطنیان هم یک ضرورت سیاسی بود و هم یک ضرورت کلامی و لذا کتاب فضائح الباطنیة یک کتاب سیاسی کلامی محسوب می‌شود.

۱. در این باره می‌توان به مقاله «غزالی و اسماعیلیان: مروری بر فضائح الباطنیة»، مهم‌ترین کتاب وی در این زمینه، نگارش محمدجعفر محجوب، مراجعه کرد.

۲. نقد روش و ادبیات کتاب

پیش از آن که آراء غزالی را راجع به امامت مورد بررسی قرار دهیم به ذکر چند نکته در مورد روش و ادبیاتی که او در سرتاسر کتاب برگزیده، می پردازیم.

۱-۲) رد نظر باطنیان با استفاده از مبانی خودشان

غزالی در مقدمه کتاب می گوید برای دفع شر و حذر از آن ابتدا باید شر را به خوبی شناخت (همان، ۱۴) بنابراین او برای رد عقاید باطنیه بسیاری از کتب و تعالیم آن ها را بررسی کرده بود، از نظر غزالی برای آن که بتوان به خوبی از تهافت و آراء متناقض مخالفین پرده برداشت باید مذهب آن ها را فهمید؛ زیرا واقف شدن بر فساد یک طریقه و مذهب، پیش از احاطه به مدارک و کتبشان محال است بلکه این کار به مثابه گام برداشتن در گمراهی است (غزالی، مقاصد الفلاسفة، ۳۱) و می گوید در دسته بندی و گردآوری آرای باطنیان تا آنجا پیش رفتم که متهم شدم که بیشتر از آن که باعث نقدشان شده باشم موجب شدم مذهبشان شناسانده شود (همو، المنته من الضلال، ۴۰) صرف نظر از این که او تا چه حد در شناخت صحیح باطنیان موفق بوده، اما این تلاشی است در جهت پرهیز از نقد کورکورانه. علاوه بر آن غزالی بیشتر فصول این کتاب را به روش جدل نگاشته؛ به عنوان نمونه، او انکار قیامت، قدیم بودن عالم، انکار معاد جسمانی و انکار بهشت و دوزخ را به باطنیان نسبت می دهد و سپس به روش جدلی، این عقاید را که به نظر غزالی از مسلمات باطنیان اند، مطرح می کند، آنگاه در پرسش و پاسخ های مکرر آن مسلمات را باطل می کند و گاه این پرسش و پاسخ تا چندین صفحه به طول می کشد (همو، فضائح الباطنیة، ۴۸-۵۴). یک حسن این روش آن است که مطالب را در قالب پرسش و پاسخ مطرح می کند و هرگاه به رد و نقد مطلبی می پردازد سؤالی را پیش روی خود قرار می دهد و یا خود را در برابر پاسخ باطنیان می یابد و این گونه آن عقیده را از زوایای مختلف بررسی می کند.

حسن دیگر روش جدلی آن است که عقاید باطنیان را با مبانی و اصول پذیرفته شده خودشان، نقد می کند. او این روش را ابطال و مطالبه می نامند و آن چنین است که معمولاً از باطنیان می پرسد این عقیده را از کجا آوردید؟ و سپس سه فرض را پیش رو می نهد ۱. امری بدیهی باشد ۲. امری نظری باشد ۳. با سماع از امام معصوم به آن معتقد شده باشد. سپس فرض نخست و دوم را رد می کند و بحث را منحصر در سماع می کند و در نهایت این فرض را نیز رد می کند. او در رد فرض سوم اصل و صحت سماع از معصوم را پیش فرض می گیرد و در رد فرض دوم بر این نکته تأکید می کند که باطنیان منکر نظرند.

اگرچه باطنیان نظر را به آن نحو که غزالی می پندارد، انکار نمی کنند و ما به زودی به این نکته خواهیم پرداخت، اما رد نظر مخالفین با استفاده از پیش فرض ها و مبانی خودشان که غزالی از آن استفاده می کند، از

ویژگی‌های نقد شایسته است. البته با توجه به این‌که مخاطب غزالی فقط مخالفین یعنی باطنیان نبودند، بهتر بود اساس استدلال‌هایش را منحصر در مسلمات خصم نمی‌کرد.

۲-۲) داوری غزالی بر اساس احساسات

غزالی بغض و نفرتی که از باطنیان داشت را در جای جای کتاب خود آشکار می‌کند و گاه در داوری‌ها و عقایدی که به آن‌ها نسبت می‌دهد جانب انصاف را رعایت نمی‌کند و به نظر می‌رسد بیش از آن‌که در پی حقیقت‌جویی خالصانه باشد به فکر ستیزه و مجادله است و البته محیط سیاسی که غزالی در آن قرار داشت تا حدی مانع از این حقیقت‌جویی خالصانه می‌شد به هر حال چنین رویکردی شایسته محقق و دانشمندی چون او نیست.

به عنوان مثال غزالی در ذیل دسته‌بندی که از حیل‌های باطنیان دارد، صرفاً بر اساس ادعا و بدون هیچ استدلالی اموری را به آن‌ها نسبت می‌دهد که به سهولت نمی‌توان صحت آن‌ها را پذیرفت، مثلاً آن‌جا که باطنیان کسی را به زهد و پارسایی و عبادات و سایر امور واجب و مستحب فرا می‌خوانند و یا او را از امور حرام باز می‌دارند همه را از روی حیل و برنامه‌ای می‌دانند که شخص را در نهایت از دین خارج می‌کند (همان، ۳۰) و نیز آنجا که فرد باطنی یا داعی آن‌ها به این امور مشغول می‌شود همه را تظاهر و ریا و ابزاری در جهت رسیدن به هدف خود یعنی تضعیف دین اسلام و خارج کردن دیگران از دایره اسلام، می‌داند. غزالی این را که فرد برای دعوت شونده با صوت خوش قرآن بخواند، ایجاد انس، سخنان دقیق و مواعظ لطیف مؤثر که بعد از قرائت قرآن در نقد جاهلان و عوام و پادشاهان ارائه می‌شود، گریه آن‌ها در انتظار و یاد فرج، شب زنده‌داری در عبادت و حتی تلاش برای کتمان عبادت تا ریا نشود را از روی حیل و ریا می‌داند (همان، ۳۱).

غزالی در پاسخ این سوال که انتساب این عقاید و امور به باطنیان چگونه دانسته می‌شود؟ می‌گوید این‌ها را کسانی که ابتدا به آن‌ها گرویده و سپس مجدداً به هدایت بازگشته‌اند، فاش کرده‌اند (همان، ۳۸)؛ اما تکیه بر چنین قول‌هایی صحت انتساب این عقاید را تأیید نمی‌کند. اگرچه غزالی تعارض و تضاد این اقوال را دلیل بر آن می‌داند که داعیان در مورد هر کسی روش و اعتقادات متفاوتی را به کار می‌برند، اما می‌توان گفت شاید این تعارض‌ها دلیل بر کذب گویندگان آن‌ها باشد و جالب است که غزالی پس از شرح عقاید باطنیان می‌گوید اگر بسیاری از این عقاید را بر آن‌ها عرضه کنیم، آن را انکار می‌کنند و حتی کسانی هم که دعوتشان را اجابت می‌کنند، این عقاید را نمی‌پذیرند (همان، ۴۳) پس غزالی چه دلیلی بر صحت این انتساب‌ها دارد؟ و جالب‌تر آن‌که گویی غزالی خود را با این اشکال که شاید این عقاید که به باطنیان نسبت می‌دهد صحت انتساب نداشته باشد، روبه‌رو می‌داند و لذا در پاسخ به این سوال که اگر عقاید

باطنیان تا این حد سست و بی‌اساس است چرا مردم به آن‌ها معتقد شده‌اند؟ آن‌ها را به هشت گروه تقسیم می‌کند که بر اساس آن هیچ یک از روی تعقل و اخلاص از عقاید باطنیه پیروی نکردند، بلکه این پیروی ناشی از ضعف عقل و تبلی و سست اعتقادی و اموری از این قبیل است (همان، ۳۸). اما چگونه می‌توان اثبات کرد که باطنیان - یا حداقل برخی از آن‌ها - در این اعمال و اعتقادات خود صادق و خالص نیستند؟ به ویژه که گاه بر سر این اعتقادات از بذل مال و جان چیزی دریغ نمی‌کنند.

غزالی اولین گروه از آن هشت گروه را کسانی می‌داند که عقلشان به طور ذاتی و جبلّی کم و رأیشان ضعیف است، چون ذاتاً نادان به دنیا آمده‌اند و مثال می‌زند به سیاهان، اعراب بیابانی، کردها، عجم‌های نادان و جوانان سفیه (همان، ۳۹)! این هم نمونه‌ای است از سخنان بی‌اساس غزالی که مانند عوام ایده‌های نژادپرستانه را که اسلام با آن در ستیز جدی است، مطرح می‌کند.

این نوع انتساب‌ها و داوری‌ها که می‌توان آن‌ها را ناشی از بغض و نفرت غزالی دانست در سراسر کتاب مشاهده می‌شود و غزالی در باب نخست که در مورد روش تالیف کتاب است، می‌گوید که این روش را به عمد و از آن جهت برگزیده که مخاطبان به لحاظ هوش و فهم مختلف‌اند و برای پوشش همه این مخاطبین هم از استدلال‌های برهانی و هم از استدلال‌ها و سخنان اقناعی استفاده کرده است (همان، ۱۷). اما چنان‌که واضح است نمی‌توان این میزان از حمله‌های ناعادلانه و دلایل سست و بی‌اساس را با این بهانه توجیه کرد.

۳-۲) استفاده از ادبیات تحقیرکننده

غزالی در کتاب فضائح/باطنیة به نقد و رد عقاید باطنیان اکتفا نمی‌کند، بلکه با نوع ادبیاتی که انتخاب می‌کند، به تحقیر و تمسخر آنان می‌پردازد؛ مثلاً پس از ذکر عقایدی که آن‌ها را منسوب به باطنیان می‌داند می‌گوید: «این‌ها را گفتیم تا به آن بخندند»، و در جایی دیگر می‌گوید: «باطنیان حماقت‌های گوناگون آشکار کرده‌اند که علاوه بر عاقلان، دیوانگان هم به آن می‌خندند» و یا از تعبیری مانند «ای گناهکار نادان»، «ای کم عقل دیوانه»، «گمان می‌کنید این حماقت فقط مخصوص شماسست»، «سخنان ابلهانه و احمقانه» و... استفاده می‌کند (همان، ۶۱-۶۷)، اگر چه بسیاری از این عقاید را غزالی و دیگران به آن‌ها نسبت داده‌اند و سپس به رد و تحقیر و تمسخر آن‌ها پرداخته‌اند، اما حتی اگر همه این انتساب‌ها صحیح بود، باز هم از متفکری هم چون غزالی شایسته نیست که در مقام تحقیق و نقد و نظر علمی، مخالفین را به این نحو مورد عتاب و خطاب قرار دهد.

۴-۲) بی‌توجهی به تاریخ و اشتباهات تاریخی

غزالی در مورد تاریخ فرقه باطنیه بحث و تحقیقی نمی‌کند. او می‌گوید مسائل تاریخی کار علمای دینی

نیست و علمای دین کلامشان منحصر در مهمات دین و اقامه برهان بر حق است و هر کسی را بهر کاری ساخته‌اند؛ بنابراین فن اخبار و مسائل تاریخی را باید به اهل تاریخ سپرد (همان، ۱۸). درواقع او تاریخ را در حکم افسانه می‌داند ولی همین بی‌توجهی و بی‌علاقگی به تاریخ، منشاء برخی خطاهای تاریخی برای او می‌شود که به آن‌ها اشاره می‌کنیم:

۱. غزالی در فصل دوم کتاب برای باطنیان ده لقب برمی‌شمارد: باطنیه، قرمطه (قرامطه)، خرمیه (خرمدینیه، مزدکیه)، اسماعیلیه، سبیه، بابکیه، محمره و تعلیمیه (همان، ۲۱). در این میان این‌که باطنیه را با خرمیه و بابکیه و مزدکیه و محمره یکی دانسته، قابل قبول نیست، زیرا این‌ها فرقه‌های جداگانه‌ای هستند.

در *الفرق بین الفرق* بغدادی که پیش از *فضائح الباطنیه* تالیف شده، اهل اباحه را دو گروه می‌داند: یکی مزدکیه که قبل از دولت اسلام ظهور پیدا کرده‌اند و دوم خرمدینیه که در دولت اسلام ظهور پیدا کردند و خرمدینیه خود به دو فرقه تقسیم می‌شوند: بابکیه و مازیاریه و هر دو این‌ها را محمره می‌گویند (بغدادی، ۲۳۲) او در این فصل اشاره‌ای به باطنیه نمی‌کند؛ ولی در ذیل فصلی که به باطنیه اختصاص داده، بیان می‌کند که بعدها باطنیه و بابکیه متحد شدند و با زیاد شدن تعدادشان در برابر سپاه اسلام ایستادند (همان، ۲۴۹)؛ اما براساس این واقعه نمی‌توان بابکیه و باطنیه را یک فرقه دانست.

۲. اگرچه درمورد تاریخ دقیق ظهور اسماعیلیان و چگونگی آن ابهام و اختلاف نظر وجود دارد، اما براساس قدیمی‌ترین منابع موجود در این خصوص، پس از شهادت امام جعفر صادق (علیه السلام) گروهی از شیعیان قائل به امامت اسماعیل بن جعفر و فرزند او محمد بن اسماعیل بودند و به همین دلیل آن‌ها را اسماعیلیه نامیدند که البته باطنیه هم خطاب می‌شدند (دفتری، ۱۸۰). غزالی این وجه تسمیه را برای اسماعیلیان می‌پذیرد ولی با نادیده گرفتن تاریخ شکل‌گیری باطنیان، ادعا می‌کند باطنیان نه یک انحراف دینی در بطن دین اسلام، بلکه یک فرقه ساختگی جهت تضعیف مسلمانان و اسلام هستند که فلاسفه ملحد و ثنویان به جهت دشمنی با اسلام، جمع شده و این فرقه را تأسیس کرده‌اند (غزالی، *فضائح الباطنیه*، ۲۶). او این ادعا را با هیچ دلیل و سندی همراه نمی‌کند.

۳. غزالی در فصل دهم در ضمن نصیحت‌هایی که به مستظهر دارد داستانی را نقل می‌کند و در آن عمر بن عبدالعزیز را فرزند سلیمان بن عبدالملک می‌داند (همان، ۱۹۶) و حال آن‌که عمر بن عبدالعزیز، فرزند مروان بن حکم است که سلیمان بن عبدالملک در وصیت‌نامه خود، او را به عنوان خلیفه معرفی کرد. غزالی در کتاب *نصیحت الملوک* نیز این اشتباه را تکرار می‌کند (همو، *صیحة الملوک*، ۱۷) و این ناشی از ضعف اطلاعات تاریخی اوست.

۳) نقد محتوایی

مهم‌ترین اشکالات غزالی به باطنیان، دو چیز است: ابطال عقل و نظر که از نظر غزالی باطنیان منکر عقل و روش عقلی هستند و دیگری بحث امامت است که غزالی این اعتقاد باطنیان یعنی ضرورت وجود امام منصوب معصوم را نقد می‌کند. در ادامه به بررسی این موارد می‌پردازیم.

۳-۱) ابطال عقل

یکی از عقایدی که غزالی به باطنیان نسبت می‌دهد و آن را اساس مجادلات و استدلال‌های خود در مقابل باطنیان قرار می‌دهد، انکار و ابطال عقل و نظر عقلی است. از نظر او، باطنیان عقل و استدلال از راه آن را مطلقاً نمی‌پذیرند و لذا تعلیم امام معصوم را ضروری می‌دانند. اما واقع آن است که باطنیان عقل را به طور مطلق انکار و ابطال نمی‌کنند؛ بلکه آن را برای وصول به حقیقت شرعی کافی نمی‌دانند. ناصر خسرو (۳۹۴-۴۷۱ ق.) پس از اثبات حقانیت دعوی باطنیان، در پاسخ به دعوی حقانیت سایر فرق صراحتاً می‌گوید: «حق به دعوی درست نشود و بر حق آن است که بر دعوی حقوق‌مندی خویش برهان عقلی آورد» (قبادیانی، ۱۸). این نکته حتی در گزارش‌هایی که غزالی از آراء باطنیان می‌دهد قابل مشاهده است.

بر اساس گزارش غزالی، باطنیان برای وجوب اطاعت و پیروی از امام معصوم و واجب‌الطاعة بودن خلیفه باطنی استدلالی ترتیب می‌دهند که هشت مقدمه دارد (غزالی، فضائیل/الباطنیة، ۷۳-۷۴). صرف نظر از درستی یا نادرستی این استدلال اگر باطنیان نظر عقلی را قبول ندارند، چگونه این استدلال عقلی طویل را شکل داده‌اند که در بطن این استدلال چندین استدلال دیگر نهفته و چه بسا به روش قیاس تنظیم شده‌اند؟ غزالی بعد از بیان استدلال باطنیان از قول آن‌ها می‌گوید: «این‌ها مقدماتی روشن است و دیگر برای ما چیزی نمی‌ماند جز آوردن دلیل بر بطلان نظر عقل» (همان، ۷۵) و سپس دلایل عقلی آن‌ها را می‌آورد؛ اگر واقعاً باطنیان بر بطلان عقل قائل بودند ارائه دلیل عقلی بر بطلان عقل وجهی نداشت، مانند این استدلال‌آوری‌های باطنیان در کتاب فضائیل/الباطنیة زیاد است، غزالی خود معترف است که باطنیان با تنظیم مقدمات به روش عقلی، از روش عقلی استفاده می‌کنند و این را دلیل بر رسوایی و تناقض‌گویی آن‌ها می‌داند و می‌گوید باطنیان چون بر اطلاق قول به ابطال نظر قادر نبودند ادله و براهین را به سمت اثبات تعلیم بردند (همان، ۸۲ و ۲۵). اما این نسبت‌های غزالی اساس عقلی ندارد و مبالغه‌آمیز است. او مبالغه را به جایی می‌رساند که می‌گوید: «باطنیان به کسی که شک می‌کند، می‌گویند بر توست که بدون بصیرت و تأمل از آنچه که از ما شنیده‌ای تقلید کنی» (همان، ۵۸)؛ درحالی که آن‌ها صرفاً مخالف این هستند که عقل همواره بتواند به طور دقیق و بدون یاری چیز دیگر به نتیجه مطلوب و صحیح برسد و حداقل در امور شرعی

نمی‌توان به‌طور صددرصد به عقل تکیه کرد.

فخررازی نیز به این مسئله اشاره می‌کند؛ بر اساس گزارش او، حسن صباح در *فصول اربعه* خویش استدلالی در اثبات ضرورت وجود معصوم دارد به این شرح: «یا عقل پسندیده است در معرفت حق یا پسندیده نیست. اگر پسندیده است پس کسی را به عقل خویش باز باید گذاشت و اگر پسندیده نیست پس هرآینه از معرفت حق معلومی بیاید». غزالی نیز در ابطال این استدلال، استدلالی مشابه ترتیب می‌دهد به این شرح: «دعوی پسندیده است پس قبول یک دعوی اولی نیست از قبول ضد آن و اگر دعوی پسندیده نیست پس هرآینه عقل بیاید» (فخررازی، *مناظرات الرازی*، ۲۵). از نظر فخررازی، غزالی دچار کژفهمی شده، زیرا حسن صباح ضرورت و لزوم عقل را انکار نکرده، بلکه آن را کافی ندانسته است، همان‌گونه که مردمک چشم سالم به تنهایی برای حصول دیدن کفایت نمی‌کند و به جز سلامت مردمک، طلوع نور خورشید نیز ضروری است؛ پس عقل هم به تنهایی ناکافی و تعلیم امام معصوم نیز ضروری است و از طرفی، غزالی نیز در استدلال خود نگفته که عقل به تنهایی کفایت می‌کند بلکه بر ضروری بودن عقل تأکید می‌کند (همان، ۲۶). غزالی هم عقل را به تنهایی کافی نمی‌داند و ضرورت یاری شرع را تأیید می‌کند. او در آثار دیگر خود به لزوم همراهی عقل و شرع تأکید می‌کند (غزالی، *الاقتصاد فی الاعتقاد*، ۵) و نادانسته‌های انسان را به سه دسته تقسیم می‌کند: آن‌چه که با دلیل عقلی و بدون شرع دانسته می‌شود، آن‌چه با دلیل شرعی و بدون یاری عقل دانسته می‌شود و آن‌چه با همراهی عقل و شرع دانسته می‌شود (همان، ۱۳۲). تفاوت غزالی و باطنیان در این مسئله این است که غزالی برخلاف باطنیان معتقد است که در مورد قسم سوم، شخص پیامبر و تعالیم او کافی است و وجود امام معصوم ضرورتی ندارد. در ادامه به دلایل غزالی در خصوص نفی ضرورت امام معصوم خواهیم پرداخت.

۲-۳) امامت

اگر چه غزالی ضمن نقد اعتقاد باطنیان مبنی بر وجوب امام معصوم منصوص، به وجوب نصب امام معتقد است ولی نصب امام را واجب عقلی نمی‌داند، بلکه واجب شرعی می‌داند (همان، ۱۴۷) و بر آن استدلال می‌آورد. استدلال او به‌طور خلاصه این است که نظام امر دین مقصود صاحب شرع است و نظام دین حاصل نمی‌شود، مگر با امامی که مورد اطاعت باشد. در نتیجه نصب امام واجب است (همان). آن‌چه غزالی نمی‌پذیرد وجوب نص بر امام و وجوب عصمت اوست. ضرورت وجود امام منصوص معصوم مورد اعتقاد امامیه نیز هست، لذا غزالی معتقد است علی‌رغم این‌که باطنیان مخالف مذهب امامیه بودند، اما چون از نقض کردن مسلک‌شان در ابطال نظر عقلی عاجز بودند، در تمسک به نص به روش امامیه طمع کردند (غزالی، *فضائح الباطنیه*، ۱۲۱)؛ بنابراین غزالی انتقادات خود را به امامیه نیز وارد می‌داند، به همین

دلیل در نقد نظر غزالی از دیدگاه‌ها و مبانی امامیه نیز بهره می‌گیریم.

۱-۲-۳) عصمت امام

باطنیه و امامیه بر این عقیده هستند که بعد از وفات پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله) رهبری امت و جامعه اسلامی بر عهده امام معصوم است. اما غزالی که از اهل سنت و جماعت است، معصوم بودن امام را لازم نمی‌داند. استدلال او در کتاب *فصائح الباطنیه* این است که علوم بر سه دسته هستند:

۱. علمی که تحصیل آن صرفاً از طریق تعلیم و شنیدن ممکن است؛ مانند احوال بهشت و جهنم و این علوم به دست نمی‌آید مگر این که به طور مستقیم یا با خبر متواتر از معصوم شنیده شود و اگر به خبر واحد باشد افاده ظن می‌کند و یقین حاصل نمی‌شود. ۲. علوم نظری عقلی که آن‌ها را به بداهت و فطرت نمی‌دانیم، بلکه نیاز به آموختن دارد، اما تعلیم آن به نحو تقلیدی نیست تا به امام معصوم نیاز باشد، بلکه خود فرد در روش آن نظر می‌کند و از طریق برهان به نتیجه مطلوب می‌رسد؛ مانند علوم ریاضی و هندسی. بنابراین اگر معلم فاسدترین و دروغگوترین افراد هم باشد اهمیتی ندارد. ۳. علوم دینی فقهی مانند حلال و حرام و واجب و مستحب و... که این علوم از طریق پیامبر حاصل می‌شوند، اما تحصیل این علم به نحو قطعی و یقینی برای هر کسی و در هر زمان و مکانی ممکن نیست، زیرا از سویی پیامبر از نقل مستقیم و بی‌واسطه آن برای همه افراد عاجز است و لذا کسانی که آن را از غیر پیامبر شنیده‌اند به ظن اکتفا می‌کنند و عمل به ظن بر آن‌ها واجب است. و از سوی دیگر امکان روی دادن صورت‌های فقهی و وقایعی که در بردارنده یک تکلیف باشند، بسیار و نامتناهی است ولی نصوص محصور و متناهی‌اند و متناهی نمی‌تواند نامتناهی را پوشش دهد بنابراین در صیغه‌های عمومی به ظن اکتفا می‌شود پس بر اساس این تقسیم‌بندی اصل تعلیم مورد نیاز است اما نیازی به معصوم بودن امام نیست؛ زیرا امام معصوم بر تعلیمات پیامبر چیزی نمی‌افزاید و او نیز همانند پیامبر از این که نص را به تواتر و برای همه بگوید عاجز است و نیز قدرت رفع عیب کردن از اشکال نصوص را ندارد و اگر هم ادعا کنند که امام معصوم مانند پیامبر در هر واقعه‌ای بر او وحی می‌شود می‌بایست همه او را بشناسند، در حالی که چنین نیست (همان، ۸۴ - ۸۶).

در پاسخ به این استدلال غزالی می‌توان گفت: اگرچه با نظر به روش یک برهان می‌توان به نحو مستقل راه رسیدن به مطلوب را طی کرد و از این رو میان معصوم و غیر آن فرقی نیست، اما نکته آن است که استدلال علاوه بر صورت صحیح باید واجد ماده صحیح نیز باشد و با توجه به ماده استدلال نمی‌توان منکر تفاوت میان معصوم و غیر معصوم شد، پس به لحاظ ماده استدلال نیاز به عصمت امام احساس می‌شود. به علاوه، اگرچه بر امام مانند انبیاء وحی نمی‌شود، اما خداوند به آن‌ها علم لدنی اعطاء نموده که خطاناپذیر و قابل اعتماد است. بر اساس قرآن کریم خداوند علم و حکمتش را به غیر از انبیاء به هر کس که بخواهد

می‌بخشد «يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ» (بقره: ۲۶۹). غزالی خود در برخی آثار دیگرش به وجود این نوع از علم و نیز الهام به اولیاء معترف است و آن را علمی می‌داند که روح بی‌واسطه آن را از پروردگار دریافت می‌کند (غزالی، علم لدنی، ۴۴). بنابراین امام صرفاً به امور تقلیدی نمی‌پردازد و حتی می‌توان گفت امام بر تعلیمات پیامبر می‌افزاید، نه به این معنی که بیشتر از پیامبر بداند، یا به اصول و فروع دین چیزی بی‌افزاید، بلکه براساس شرایط و مقتضیات جدید در مورد مسائل متعدد با استفاده از علم خویش احکام قطعی آن‌ها را بیان می‌کند و نسبت به احکام و اصول و عقاید پیش گفته توسط پیامبر روشن‌گری دقیقی می‌کند که می‌توان به صحت آن اطمینان تام داشت.

غزالی احکام دینی را به دو دسته تقسیم می‌کند: ۱. احکامی که از طریق نص قرآن و خبر متواتر از پیامبر و یا از طریق اجماع، معرفت قطعی به آن‌ها حاصل می‌شود که در این‌ها نیازی به امام معصوم نیست. ۲. احکامی که معرفت قطعی به آن‌ها ممکن نیست؛ بلکه ظنی‌اند و این ظن یا از این جهت است که نص به خبر واحد نقل شده و معصوم قادر نیست خبر واحد را متواتر کند و نمی‌تواند به طور شفاهی به همه بگوید؛ پس تصدیق ظنی به آن واجب است و یا از این جهت است که نصی بر آن نیست و باید در آن اجتهاد کرد و معصوم نیز چاره‌ای از اجتهاد ندارد و اجتهاد ظنی است. پس معصوم نیز یقین ندارد و خطا بر هر صاحب ظنی جایز است و کسی بین ظن خود و دیگری تفاوت نمی‌گذارد و اگر امام ادعا کند که در هر واقعه‌ای به او وحی می‌شود در این صورت او درواقع مدعی نبوت و نیازمند معجزه است، درحالی که می‌دانیم محمد (صلی‌الله‌علیه‌وآله) خاتم الانبیاء است (همو، فضائح الباطنیة، ۹۰-۹۱). غزالی در این خصوص می‌گوید باطنیان مردم را به پیروی از امام معصومی دعوت می‌کنند که عصمتش موید به معجزه نیست، ولی ما به پیامبری که موید به معجزه است دعوت می‌کنیم.

با توجه به آن‌چه در پاسخ اشکال پیش گفته شد ضعف این استدلال نیز آشکار می‌شود و به همان طریق می‌توان این ادعا را نیز پاسخ گفت و آن این‌که امام مدعی نیست که به همان نحو که بر پیامبر وحی می‌شد به او نیز وحی می‌شود، اما این سخن به معنای این نیست که امام از علم الهی بهره‌مند نمی‌شود و چنان‌که گفته شد غزالی نیز بهره‌مندی اولیای الهی را از این نوع علم تأیید می‌کند. به علاوه باید گفت امام مدعی امامت است و چه بسا بر امامت خود هم معجزه بیاورد، اما معجزه ادعای صاحب معجزه را تأیید می‌کند، نه لزوماً نبوت را. غزالی در سراسر کتاب مدام به نقد یا طعن می‌گوید امام معصوم باطنیان معجزه‌ای برای اثبات عصمت خود ارائه نمی‌دهد، اما متکلمان امامیه نوعی از معجزه یا کرامات را برای اثبات می‌کنند، که مؤید امامت آن‌هاست. همان‌طور که بسیاری از اشاعره کرامات را به عنوان امور خارق‌العاده‌ای که به اولیای الهی اعطا می‌شود، پذیرفته‌اند و آن را مستلزم نبوت نمی‌دانند (جرجانی،

۲۳۴، فخررازی، *البراهین در علم کلام*، ۱۴۲/۲) غزالی نیز در آثار دیگرش کرامات را جایز دانسته و تفاوت کرامت با نبوت را در تحدی می‌داند (غزالی، *الاقتصاد فی الاعتقاد*، ۱۲۵) به علاوه باید گفت باطنیان و امام معصوم ادعای آن را دارند که مردم را به پیروی از پیامبر دعوت می‌کنند و در این میان پیروی از ائمه بر حق اهل تشیع هیچ منافاتی با پیروی از پیامبر ندارد، بلکه عین همان است. همان گونه که در قرآن کریم آیاتی مانند «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ» (نساء: ۵۹)، «إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ» (مائده: ۵۵) و آیاتی دیگر مانند آیه تطهیر و آیه مباحله، دلالت بر عصمت ائمه (علیهم السلام) دارد و این که اطاعت از پیامبر (صلی الله علیه وآله) و اطاعت از ائمه معصوم (علیهم السلام) در یک ردیف است و هیچ منافاتی با هم ندارند.

غزالی معتقد است در امور فقهی مانند همه امور مصلحتی چاره‌ای از پیروی گمان و ظن نیست و وقتی شخص پیامبر از ظن بی‌نیاز نیست چطور امام معصوم بی‌نیاز باشد؟ و پیامبر اجتهاد و اعتماد به سخن راویان و نیز تمسک به عمومیت الفاظ را اجازه داد و در عصر پیامبر به همه این ظن‌ها عمل می‌شد (غزالی، *فضائح الباطنية*، ۹۱). بر فرض اثبات و پذیرش حجیت ظنون، باید گفت اثبات حجیت یک منبع موجب سلب حجیت از منبع دیگر نمی‌شود. بنابراین این که ظن در امور فقهی یا حتی در امور اعتقادی جایز است و می‌توان آن را مبنای عمل و اعتقادات قرار داد اثبات نمی‌کند که نیازی به اصل امامت و عصمت امام نیست. این شبهه غزالی یادآور شبهه براهمه است که ضرورت وجود انبیا را انکار می‌کردند به این بهانه که یا پیامبر به آن چه که مقتضای عقل است راهنمایی می‌کند که در این صورت بعثت امری لغو و بیهوده است، و یا پیامبران به اموری غیر عقلی دعوت می‌کنند که در این صورت بعثت امری غیر معقول است (شیروانی، ۱۳۹۲، ۲۳۶). همانطور که در پاسخ این شبهه براهمه استدلال شده بعثت می‌تواند امور عقلی و مقتضای عقل را تایید کند و به امور فراعقلی نیز دعوت کند به همین نحو می‌توان به غزالی نیز پاسخ گفت.

علاوه بر آنکه ظن به دو معنی است: ۱. حرف بی‌پایه و اساس ۲. ظن به معنی احتمال قریب به یقین. اگر داشتن ظن به معنی دوم برای ما کافی باشد، در آنجا که ظن به معنی اول و تردید و توهم وجود دارد، جز عصمت امام چه راه گریزی هست؟

غزالی ادعا می‌کند که میان اجتهاد امام معصوم و غیر معصوم در بیان حکم مسائل شرعی تفاوتی وجود ندارند، اما با مقایسه‌ای اجمالی میان احکامی که در خصوص برخی مسائل فقهی از سوی امام معصوم و غیر معصوم ارائه شده، می‌توان دقت نظر و ژرفای علم امامان معصوم (ع) را نسبت به سایرین دریافت. در

این خصوص روایات مشهور فراوانی وجود دارد که به یک نمونه از آن‌ها اشاره می‌شود: عمر در زمان خلافت خود حکم زنی که فرزندش ماهه به دنیا آورده بود را زنا تشخیص داد و به سنگسار کردن او فرمان داد اما حضرت علی (ع) با توجه به دو آیه «وَفِصَالُهُ فِي عَامَتَيْنِ» (لقمان: ۱۴) و «وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا» (احقاف: ۱۵) کمترین زمان بارداری را شش ماه دانست^۱ (شیروانی، ۳۴۰).

غزالی در مورد این ادعای باطنیان که عالم از معصوم خالی نیست می‌گوید جایز است که عالم همیشه از پیامبر خالی باشد، بلکه جایز است خداوند همه خلقش را عذاب کند و ظلم بر خداوند تصور نمی‌شود؛ پس جایز است که عالم از معصوم هم خالی باشد به این معنی که آن را نیافریده باشد (غزالی، فضائح الباطنیة، ۹۷). باطنیان معتقدند اگر خداوند برای هدایت خلق و ارسال ائمه و انبیا توانا باشد و آن را انجام ندهد این درنهایت قبح است و با صفات کمالی خداوند مانند عدل و حکمت در تناقض است. غزالی در پاسخ می‌گوید از صفات کمالی خداوند رعایت مصلحت خلقش لازم نمی‌آید و خداوند هر چه بخواهد می‌کند و از کارهای او سؤال پرسیده نمی‌شود؛ در نتیجه او برانگیختن پیامبر و نصب امام را واجب نکرده است (همان، ۹۸).

غزالی که اشعری بوده و حسن و قبح عقلی را قبول نداشته و بر همین مبنا جایز می‌داند که خداوند پیامبر را هم نفرستد و تنها براساس خواست و اراده خود برخی را مجازات کند یا پاداش دهد؛ ولی در جای خود وجوب حسن و قبح عقلی ثابت شده است و اثبات حسن و قبح عقلی و ابطال نظر اشاعره از حوصله این مقاله بیرون است^۲.

غزالی در رد ادعای عصمت امام همان روش همیشگی را در پیش می‌گیرد و می‌گوید عصمت امام به بداعت عقلی و نص متواتر اثبات نمی‌شود و نظر هم که در نزد باطنیان باطل است و اگر از امام شنیده‌اند (یعنی سماعی باشد) قبل از اثبات عصمت صدق آن را چطور دانسته‌اند (همان، ۱۰۶-۱۲۹)؟ گفته شد که اولاً نظر و عقل در نزد باطنیان باطل نیست و ثانیاً عصمت امام هم به دلیل عقلی و هم به دلیل نقلی ثابت شده و حمیدالدین کرمانی (متوفی ۴۱۱ ق.) از دعوات معروف باطنیان که پیش از غزالی می‌زیسته، در یکی از آثارش وجوب عصمت امام را با هفت دلیل عقلی اثبات می‌کند (کرمانی، ۷۴-۷۶).

۲-۲-۳) نص بر امام

اهل سنت و از جمله غزالی علاوه بر عصمت، منصوص بودن را نیز شرط امامت نمی‌دانند و این عقیده را با دلایل و استدلالاتی همراه می‌کنند که به بررسی آن‌ها می‌پردازیم.

۲. برای مطالعه موارد بیشتر می‌توان به کتاب «اکشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد» علامه حلی مراجعه کرد.

۳. برای اطلاع بیشتر می‌توان به کتاب «قاعدة کلامی حسن و قبح عقلی» اثر رضا برنجکار و مهدی نصرتیان‌اهور مراجعه کرد.

غزالی باب هفتم را به رد منصوب بودن امام اختصاص می‌دهد و در آغاز این باب می‌گوید با این‌که باطنیان مخالف مذهب امامیه بودند اما در تمسک به نص از همان روش امامیه استفاده کردند، لذا انتقادات خود را متوجه امامیه نیز می‌کند. با این تفاوت که امامیه علاوه بر ادعای نص، آن را در عترت علی (علیه السلام) ادامه می‌دادند ولی باطنیان ادعای نص را به خلیفه فاطمی در مصر می‌رسانند و ادعا می‌کردند که او توسط امام پیش از خود منصوب شده. از نظر غزالی این ادعا برای باطنیان محال است، زیرا اگر این اعتقاد را براساس خبر واحد به دست آورده باشند، این نه مفید یقین و اطمینان است و نه موجب علم، چون احتمال خطا و اشتباه در آن است و چون نظر را هم نمی‌پذیرند ادعای خبر متواتر از صاحب شرع می‌کنند که در وضوح جاری مجرای نمازهای یومیه و حج و... است (غزالی، فضائح الباطنیة، ۱۲۱).

چنان‌که پیش‌تر گفته شد باطنیان نظر و تعقل‌ورزی را به‌طور کلی انکار نمی‌کنند و از طرفی دیگر خبر واحد نیز تحت شرایطی می‌تواند معتبر باشد، اگرچه علما در شروط حجیت خبر واحد اختلاف دارند، اما از جمله این شرایط می‌توان به سند داشتن خبر و قابل اعتماد بودن آن و نیز قابل اعتماد بودن راوی اشاره کرد (حرعاملی، ۲۴۳، استرآبادی، ۱۳۸) بنابراین اگرچه باطنیان در منصوب دانستن برخی از پیشوایان خود بر خطا هستند، اما اشکال غزالی به آنان می‌تواند مردود باشد. غزالی در استدلال دیگری می‌گوید:

مدعی امامت امروز برای شخص معینی از عترت رسول‌الله (صلی الله علیه و آله) نیاز به نص متواتر از پیامبر بر علی (علیه السلام) دارد که در وضوح به حد تواتر خبر وجود علی و معاویه و عمر بن عاص باشد، حتی اگر ادعا کنند که این خبر در زمان پیامبر (صلی الله علیه و آله) متواتر بوده، کافی نیست، بلکه باید همواره و در هر عصری متواتر باشد؛ و این محال است، زیرا نیازمند چهار مورد است:

۱. اثبات شود که امام بعد از داشتن فرزند مُرد و فرزندش هم شناخته شده باشد و درستی خویشاوندی و نسب آن‌ها را بشناسد.

۲. اثبات شود که هر یک از آن‌ها قبل از مرگش نص بر فرزندش باشد و او را ولی عهد خود قرار دهد، و او را از میان سایر فرزندان مشخص کند و به امامت منصوب کند. و کسی نمیرد مگر بعد از نص قرار دادن و تعیین جانشینش.

۳. به خبر متواتر از پیامبر نقل کنند که او نص همه اولادش را به منزله نص او در وجوب طاعت قرار داد و خطا برای یکی از آن‌ها در تعیین دیگری متصور نمی‌شود.

۴. از پیامبر نقل کند، همچنین بقای عصمت و صلاحیت داشتن برای کسی که نص او را معین کرده تا زمانی که دیگری را نص کند و بمیرد، باقی است (غزالی، فضائح الباطنیة، ۱۲۲).

این استدلال غزالی نیز به چند دلیل مخدوش است:

اول: غزالی در مورد نص و در مورد انشقاق قمر و برخی دیگر از معجزات پیامبر می‌گوید تواتر آن‌ها باید در وضوح به حد تواتر وجود علی یا سایر مشهورین باشد، اما حقیقت آن است که این‌ها از دو سنخ متفاوت‌اند. وجود اشخاص مشهوری مانند امام علی (علیه السلام) و حلول خورشید در روزگار نوح و... اموری در دسترس و تکرار شونده هستند و دارای آثار بسیار مشهود و قابل لمس هستند، اما یک رویداد خاص یا یک جمله و سخن، مانند این امور نیست. بنابراین نیازی نیست تواتر وجود یک سخن یا حدیث به اندازه خود صاحب سخن باشد.

دوم: نص متواتر بر وجود حضرت علی (علیه السلام) و سایر ائمه دوازده‌گانه (علیهم السلام) وجود دارد که هم تواتر و هم نص بودن آن‌ها اثبات شده، از آن جمله می‌توان حدیث غدیر را نام برد و همین‌طور روایات متعددی وجود دارد که پیامبر، حضرت علی (علیه السلام) را به عنوان امیرالمومنین تعیین فرموده‌اند. این مقاله مجال شرح و بیان تمام این نصوص متواتر را ندارد و در این زمینه می‌توان به کتبی که به نحو مبسوط و مشروح به این مهم پرداخته‌اند، مراجعه نمود^۱.

سوم: همان‌طور که گذشت باطنیان منکر عقل و نظر نیستند. ضمن این‌که از نظر برخی علمای شیعه خبر واحد در شرایطی می‌تواند معتبر و موجب یقین باشد.

چهارم: نص بر جانشینی حضرت علی (علیه السلام) هم در زمان پیامبر و هم پس از آن متواتر بوده. اگر چه در دوره‌های پس از پیامبر به دلیل عوامل سیاسی و فشاری که بر روی خاندان ائمه بوده احادیث مربوط به ائمه (علیهم السلام) ممنوع‌الانتشار شد، اما حتی این واقعه نتوانست تواتر روایات را مختل کند.

پنجم: از نظر شیعه فرزندان ائمه و خویشاوندی آن‌ها شناخته شده بود و باید در نظر داشت که اگر چه ائمه دوازده‌گانه پدر و پسر هستند اما ولایت ائمه بر اساس وراثت نبوده، بلکه هر یک بر اساس شایستگی مقام امامت که خدا آن را می‌داند، از جانب خداوند به ولایت تعیین و منصوب شده و برای همه آن‌ها نص متواتر وجود دارد.

ششم: چنانکه ثابت شد ائمه (علیهم السلام) در تمام طول عمر خود معصوم هستند و در نتیجه در تعیین ولی بعد از خود و در هر امر دیگری از خطا و اشتباه مبرا هستند.

غزالی می‌گوید ادعای نص صریح متواتر به دو دلیل محال است:

۱. اگر نص بر علی (علیه السلام) متواتر بود (مانند من کنت مولا فلهذا علی مولا و حدیث منزلت)

۳. می‌توان به کتاب‌های «النص الجلی فی إثبات ولایة علی علیه السلام» از محمدحسین بروجردی، و «عقبات الانوار فی امامة الائمة الاطهار» از میرحامد حسین هندی، و کتاب «الغدیر» علامه امینی (ره) مراجعه کرد.

نباید در آن شک می‌کردیم همان‌گونه که در وجود علی (علیه السلام) شکی نیست. اگر سخن پیامبر (صلي الله عليه وآله) در تخصیص علی (علیه السلام) بر خلافت بعد او در ملا عام بود سخنی نبود که کوچک شمرده شود و پنهان شود و داعیان انتشار آن فراوان می‌شدند و مردم سکوت از آن را اجازه نمی‌دادند. پس این در باطل کردن ادعای آن‌ها در مورد خبر متواتر، اطمینان‌بخش است. و با این همه ادعای آن‌ها از ادعای بکریه و ادعای راوندیه متمایز نمی‌شود. پس بعد از آن شکی در بطلان این ادعا باقی نمی‌ماند (همان، ۱۲۲-۱۲۴). غزالی این اشکال را در آثار دیگرش نیز مطرح کرده است (همو، حیات علوم/الدین، ۳۲۱).

باید گفت در واقعه غدیر خم و سخن پیامبر (من کنت مولاه فهذا علی مولاه) هیچ شکی نیست به طوری که علما و محدثین اعم از شیعه و سنی نقل کرده‌اند که پیامبر در ملا عام این سخن را فرموده‌اند و اختلاف در تفسیر این حدیث است که اکثر اهل سنت مولی را به معنای دوست می‌گیرند اما شیعیان آن را به سرپرست معنی می‌کنند و این ادعا را با ادله نقلی و عقلی اثبات می‌کنند. و این سخن پیامبر کوچک شمرده نشد و بعد از آن همه به علی (علیه السلام) با عنوان امیرالمومنین تبریک گفتند و این حدیث به صورت متواتر نقل می‌شد و این استدلال غزالی صحیح نیست. در واقع صورت منطقی این استدلال چنین است:

الف) اگر نص بر علی (علیه السلام) متواتر بود نباید کسی در آن شک می‌کرد. ب) اما افرادی (از جمله غزالی) در آن شک کرده‌اند. نتیجه: نص بر علی (علیه السلام) متواتر نیست.

متواترات از انواع بدیهیات هستند، اما واقع آن است که گاهی برخی افراد در بدیهیات شک می‌کنند و حتی آن را انکار می‌کنند یا به آن جاهل هستند، ولی بداهت بدیهی با شک و انکار دیگران مخدوش نمی‌شود. چنان‌که منطق دانان می‌گویند در ادراک بدیهی علاوه بر تصور موضوع و محمول امور دیگری نیز نیاز است از جمله انتباه، سلامت حواس، عدم شبهه، فعالیت غیر عقلی و... (مظفر، ۲۳/۱) لذا مقدمه اول استدلال غزالی کاذب است و اگر غزالی و دیگران بدون تعصب و با دیده انصاف به این موضوع بنگرند، تواتر نص بر امامت علی (علیه السلام) را تصدیق خواهند کرد.

۲. اگر این احادیث متواتر بود مردم سکوت نمی‌کردند تا ابوبکر خلیفه شود، زیرا مردم در این موضوعات اختلافی تا نهایت امکان مضطرب می‌شوند، پس شخص عادل ضرورت دروغ مخترعین این امور را می‌داند (غزالی، فضائح الباطنیة، ۱۲۵).

شکل منطقی این استدلال چنین است: اگر نص متواتر بر خلافت علی (علیه السلام) وجود داشت، آن‌گاه او حتماً خلیفه می‌شد. اما علی (علیه السلام) خلیفه نشد، پس در این خصوص نص متواتر وجود

نداشت. اما حقیقت آن است که بین علم به یک امر و عمل به آن فاصله زیادی وجود دارد و چه بسیارند دانسته‌هایی که هیچ‌گاه ملبس به لباس عمل نمی‌شوند. بنابراین مقدمه اول استدلال مخدوش است. از این اشکال غزالی چنین استنباط می‌شود که او معتقد است دلیل درستی و مشروعیت خلافت ابوبکر، عمر و... همان وقوع آن است به عبارتی دیگر چون ابوبکر خلیفه شد پس او بر حق است وگرنه امت اسلامی اجازه نمی‌دادند که او خلیفه شود. درحالی که وقوع یک امر دلیل بر صحت آن نیست.

غزالی می‌گوید اگر باطنیان یا امامیه اشکال کنند که پیامبر برخی معجزات مانند شق القمر و... داشته که علی‌رغم این که بسیاری از جمله برخی مسلمانان آن را انکار می‌کردند اما این مانعی برای کسی که ادعای تواتر داشته نبود. غزالی جواب می‌دهد که (۱) ما ادعا نمی‌کنیم که تواتر علم ضروری را واجب می‌کند مگر در قرآن. (۲) در مورد این معجزات اگر مردم بسیاری که به حد تواتر رسیدند، آن‌ها را نقل کنند صدق آن‌ها دانسته می‌شود به ضروری از ادله نظری و استدلال به قراین که از روایت‌شان در مورد آن خالی باشد، و سکوت دیگران از انکار آن، و... اما چون شما روش نظر را باطل می‌کنید نمی‌توانید مثل ما به نظر مقابله کنید. پس آن چه به حد تواتر برسد شک در آن تصور نمی‌شود. این قاعده آشکاری است که همه قواعد دین را بر آن بنا می‌کنیم؛ و اگر آن نبود اطمینان به اخبار تواتر حاصل نمی‌شد، و چیزی از سخنان پیامبر را نمی‌دانستیم مگر با مشاهده (همان، ۱۲۶-۱۲۸).

اول: چنان که مشاهده می‌شود غزالی دچار تناقض‌گویی شده، پیش‌تر مدعی بود که در صورت وجود نص متواتر بر علی (علیه السلام) باید علم به امامت او به اندازه علم به وجود خود علی (علیه السلام) ضروری می‌شد و در اینجا مدعی است که تواتر لزوماً افاده علم ضروری را نمی‌کند.

دوم: چنان که اثبات شد باطنیان منکر عقل و نظر نیستند و لذا آنان نیز می‌توانند به ادله نظری و استدلال به قراین متوسل شوند. به هر حال انکار عقل در مورد امامیه به طور کلی منتفی است. بنابراین انکار تنصیب علی (علیه السلام) برای امامت توسط برخی از مسلمانان، مخل متواتر بودن این نصوص نمی‌شود، درست به همان‌سان که انکار برخی افراد تواتر معجزات پیامبر را مخدوش نکرده است.

غزالی توضیح می‌دهد این که در هر زمانی چاره‌ای از امام نیست مورد اتفاق همه مسلمانان است فقط ابوبکر اصم معتقد به عدم وجوب امامت است که او خرق اجماع کرده است. غزالی در مورد وجوب نصب امام به جریان سقیفه بنی‌ساعده اشاره می‌کند و این را از اهمیت نصب می‌داند که بلافاصله بعد از وفات پیامبر (صلی الله علیه و آله) صحابه فوراً و عجلانه به نصب امام همت کردند؛ در ادامه می‌گوید بی‌توجهان و تبیلان به بهانه تشیع جنازه پیامبر از این امر مهم اجتناب کردند. از نظر غزالی ضرورت وجود امام ایجاب می‌کرد که فوراً امام تعیین شود زیرا ممکن بود حادثه‌ای پیش آید و آرا متشتت شود و بدون امام منجر به

اختلاف و فروپاشی اسلام شود(همان، ۱۵۴-۱۵۵).

اول: پس با وجود این اهمیت آیا خدا و پیامبر در مورد آن سکوت کردند؟ و بدون تعیین و نصب امام، امت اسلامی را به حال خود رها کردند؟

دوم: از نظر کسانی که به تشیع جنازه پیامبر پرداختند، رهبر و امام جامعه اسلامی مشخص شده بود و آن‌ها علی(علیه السلام) را امام می‌دانستند، با علم به این موضوع، اجتماع در سقیفه بنی ساعده چه ارجحیتی بر شرکت در مراسم تشیع پیامبر(صلی الله علیه و آله) داشت؟

استدلال غزالی در اثبات امامت المستظهر: الف) در هر زمانی چاره‌ای از امام نیست. ب) غیر او(المستظهر) برای امامت داوطلب نیست. در نتیجه المستظهر امام حق است(همان، ۱۵۵).

غزالی در مورد مقدمه دوم می‌گوید که منکر ادعای باطل برخی نیستیم، ولی وقتی ادعای باطنیه برای کسی که ادعای امامت آن را داشتند باطل شد و باطنیه هم معتقدند که امامت منحصر در یک نفر است و وقتی امامت در حق یکی باطل شد در حق دومی ثابت می‌شود. دو دلیل بر بطلان امامت باطنیه: ۱) شرط امامت صحت عقیده و سلامت دین است و ثابت کردیم که باطنیه یا درخور بدعت و ضلالت هستند یا کفر و تبری ۲) آن‌ها با تأویل‌هایی که می‌کنند در واقع حشر و نشر و قیامت و... را انکار می‌کنند پس چگونه صلاحیت تعیین امام را دارند(همان، ۱۵۵-۱۵۷)؟

مقدمه اول استدلال غزالی، چنان که خود او نیز اشاره می‌کند مورد پذیرش همه مسلمانان است. اما مقدمه دوم این استدلال باطل است. زیرا ادعای امامت منحصر بین المستظهر و باطنیه نیست که با رد یکی، امامت در حق دیگری ثابت شود، بلکه مدعی راستین امامت، معصومین(علیهم السلام) هستند که بر امامت همه آن‌ها نص وارد شده و امامت‌شان به دلایل عقلی و نقلی اثبات شده است.

نتیجه‌گیری

از بررسی کتاب فضائح الباطنیة به دست می‌آید که غزالی در این کتاب بیش از آن که دغدغه‌های کلامی و علمی داشته باشد، دغدغه‌های سیاسی و اجتماعی دارد و لذا روش جدلی و اقناعی را بر روش استدلال عقلی ترجیح می‌دهد و در بسیاری از نقدها و اشکالاتی که بر باطنیان وارد می‌کند، جانب انصاف را رعایت نمی‌کند و او این کار را با آگاهی انجام می‌دهد، زیرا هدف او به عنوان یک عالم درباری، مبارزه هر چه تمام‌تر با جریان‌های انحرافی و تخریب این جریان‌ها است، به همین جهت از هر روشی حتی تحقیر و تمسخر استفاده می‌کند و در عین حال استدلال عقلی را نیز از نظر دور نمی‌دارد؛ اما استدلال‌های او قابل نقد و پاسخ‌گویی است. غزالی در این کتاب بر باطنیان ایراد می‌گیرد که به روش عقلی و نظری پایبند نیستند

و تنها بر روش نقلی و سماع از معصوم تکیه دارند، اما درواقع باطنیان روش عقلی را در کنار روش نقلی قابل اعتماد می‌دانند و از آن استفاده می‌کنند و تنها ادعای آن‌ها این است که روش عقلی دست‌کم در امور دینی کافی نیست. غزالی هم‌چنین بر اصل عصمت امام و وجود نص بر امام اشکالاتی وارد می‌کند. از نظر او نیازی به عصمت امام نیست، او این ادعا را با استدلال‌هایی همراه می‌کند و انکار عقل توسط باطنیان را مقدمه برخی استدلال‌های خود قرار می‌دهد اما می‌توان گفت مهم‌ترین استدلال او این است که علوم را به گونه‌ای تقسیم‌بندی می‌کند که عصمت یا عدم عصمت امام در به دست آوردن آن‌ها تفاوتی ایجاد نمی‌کند اما اولاً باطنیان روش عقلی و نظری را انکار نمی‌کنند و ثانیاً دست یافتن به یک برهان علاوه بر صورت صحیح استدلال نیازمند ماده صحیح است که وجه نیاز به عصمت امام را توجیه می‌کند و نیز از نظر غزالی ادعای عصمت منجر به ادعای نبوت و دریافت وحی بدون داشتن معجزه می‌شود، درحالی که بر ائمه وحی نمی‌شود بلکه از نوعی علم لدنی برخوردارند و معجزات و کراماتی دارند که ادعای امامت و عصمت آن‌ها را ثابت می‌کند. غزالی هم‌چنین وجود نص بر امام را مورد نقد قرار می‌دهد و به ویژه بر متواتر نبودن نص بر امامت استدلال‌هایی ارائه می‌دهد و وجه مغالطه این استدلال‌ها بیان شد؛ بنابراین هیچ یک از این استدلال‌ها تواتر نص بر امامت به ویژه امامت ائمه دوازده‌گانه شیعه را مخدوش نمی‌کند.

تلاش این مقاله صرفاً پاسخ‌گویی به مهم‌ترین اشکالات غزالی بود، نه اثبات اصل عصمت یا منصوص بودن امام؛ لذا از بیان ادله اثباتی خودداری شد. اما اشکالات غزالی را می‌توان با بسط و گستردگی بیشتر و به انحاء دیگری نیز پاسخ گفت، به عنوان یک پیشنهاد برای پژوهش‌گران علاقمند می‌توان ترجمه فارسی کتاب فضائح الباطنیة را به انضمام نقد و پاسخ‌گویی همه استدلال‌ات عقلی و جدلی او و به همراه ادله اثباتی مستقل هر بحث منتشر کرد.

منابع

قرآن کریم

- استرآبادی، امین، *الفوائد المدینه*، تحقیق رحمت‌الله رحمتی، موسسه نشر اسلامی، قم، ۱۴۲۴ق.
- بغدادی، عبدالقاهر، *الفرق بین الفرق و بیان الفرقه الناجیه منهم*، دارالجلیل - دارالآفاق، بیروت، ۱۴۰۸ق.
- جرجانی، السیدالشریف علی بن محمد، *التعریفات*، تحقیق عبدالرحمن عمیره، عام‌الکتب، بیروت، ۱۴۰۷ق.
- حرعاملی، محمد بن حسن، *وسائل الشیعه*، تحقیق محمدرضا جلالی، موسسه آل‌البیت (ع)، قم، ۱۴۱۴ق.
- دفتری، فرهاد، «غزالی و اسماعیلیه»، *مجله معارف*، ش ۳، سال اول، ۱۳۶۳، ۱۷۹-۱۹۸.
- زرین‌کوب، عبدالحسین، *فرار از مدرسه درباره زندگی و اندیشه ابوحامد غزالی*، انجمن آثار ملی، تهران، ۱۳۵۳.

- شیروانی، علی، ترجمه و شرح کشف المراد، دارالعلم، قم، ۱۳۹۲.
- غزالی، محمدبن محمد، فضائح الباطنية، به تصحیح محمدعلی قطب، مکتبة العصرية، بیروت، ۱۴۲۲ق.
- غزالی، محمدبن محمد، مقاصد الفلاسفة، به تصحیح سلیمان دنیا، دارالمعارف، قاهره، ۱۹۱۶م.
- غزالی، محمدبن محمد، الاقتصاد فی الاعتقاد، دارالکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۰۹ق.
- غزالی، محمدبن محمد، نصیحة الملوك، به تصحیح جلال همایی، چاپخانه مجلس، تهران، ۱۳۱۷.
- غزالی، محمدبن محمد، المنقذ من الضلال، ترجمه صادق آدینه‌وند، امیرکبیر، تهران، ۱۳۶۲.
- غزالی، محمدبن محمد، احیاء علوم الدین، ترجمه مویدالدین محمد خوارزمی، به کوشش حسین خدیو، ج ۱، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۸۹.
- غزالی، محمدبن محمد، علم لدنی، ترجمه زین الدین کیانی نژاد، موسسه مطبوعاتی عطائی، تهران، ۱۳۶۱.
- فخر رازی، ابوعبدالله محمدبن عمر، البراهین در علم کلام، مقدمه و تصحیح سیدمحمدباقر سبزواری، ج ۲، دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۴۲.
- فخر رازی، ابوعبدالله محمدبن عمر، مناظرات الرازی، انتشارات مجلس مطبوعات دائره المعارف عثمانیه، حیدرآباد دکن هند، ۱۳۰۰.
- قبادیانی، ناصر خسرو، وجه دین، تصحیح و تشحیح غلامرضا اعوانی، انجمن فلسفه ایران، تهران، ۱۳۵۶.
- کرمانی، حمیدالدین، المصابیح فی اثبات الامامة، تحقیق مصطفی غالب، دارالمنتظر، بیروت، ۱۴۱۶ق.
- محبوب، محمدجعفر، «غزالی و اسماعیلیان: مروری بر «فضائح الباطنية»»، مهم‌ترین کتاب وی در این زمینه»، ایران نامه، ش ۱۶، سال پنجم، ۱۳۶۵، ۶۱۶-۶۷۸.
- مظفر، محمدرضا، المنطق، ج ۱، تعلیق غلامرضا فیاضی، موسسه نشر اسلامی، قم، ۱۳۸۷.

Table of Contents

Ibn Taymiyyah Against Ibn Taymiyyah:	9
Contradictory Measures	
Adnan Fallahi	
Evaluating the Provability of God in Kant's Philosophy	23
Tayyabeh Khosravi - Dr. Farah Ramin - Dr. Ali Allah Bedashti	
Evaluating the Assumption of Equality Between Arguments for and Against the Doctrine of Union Between Intellecting Subject and its Intelligible Object	45
Dr. Mohammad Reza Ershadinia	
Reconsidering Preparatory Cause and its Anthropological Implications	61
Dr. Ahmad Shahgoli- Dr. Fardin Jamshidi Mehr	
Reviewing the Moral Cognitivism of Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī	83
Hossein Ahmadi	
Examining and Criticizing Mullā Ṣadrā's Explicit Account of Fārābī's Viewpoint about Individuation	103
Dr. Seyyed Reza Moazzen - Dr. Jafar Shanzari	
Implications of Negating Cognation Between the Creator and the Creature in the Thought of Qāḍī Sa'īd Qumī	121
Javad Nazari - Dr. Shamsollah Seraj- Dr. Majid Ziaei Ghahnavieh	
Temporality and Eternity of the World in Ikhwān al-Ṣafā	139
Dr. Mohammad Bonyani - Dr. Ali Rahimi	
An Account of the Innovation and Formulation of the Argument of the Righteous from the Perspective of Imam Khomeini and its Comparison to Anselm's and Descartes' Existential Argument	159
Mohammad Amin Madhooshi Mazarei	

A Comparison between the Discourse of the Contemporary Arab Asharites of the Islamic World and the Asharites of Iranian Kurdistan in terms of Philosophizing (A Historical-Comparative Study)	173
Dr. Jabbar Amini- Ali Asghar Hosseini - Dr. Jamshid Jalili Sheyjani	
Considering the Ambiguities about the Historical Existence of Rajab Bursī, the Shiite Theologian and Mystic of the Eighth and Ninth Centuries	195
Dr. Habibollah Danesh Shahraki - Dr. Nematullah Safari Foroushani- Mohammad Reza Layeghi	
Review and Analysis of Faḍā'ih al-Bāṭiniyya of Abū Ḥāmid al-Ghazālī	217
Shabnam Faraji - Dr. Fatemeh Ahmadi	

In the Name of Allah



Essays in Philosophy and Kalam

Issue 106 Spring & Summer 2021

ISSN-Print: 2008-9112

ISSN-Online: 2538-4171

License Holder

Ferdowsi University of Mashhad

Editor in Chief: Sayyid Murtaḍā Ḥusaynī Shāhrūdī

Editorial Board

Dr. Sayyid Murtadā Husaynī Shāhrudī,

Professor

Department of Islamic Philosophy, Ferdowsi

University of Mashhad

Dr. Mahdī Dihbāshī, Professor

Department of Philosophy, Isfahan University

Dr. Muhammad Dhābiḥī, 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. Ahad 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

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

Vol. 53, No. 1: Issue 106, Spring & Summer 2021