دانشگاه فردوسی مشهد

دو فصلنامه علمی

جستارهایی در فلسفه و کلام

(مطالعات اسلامی سابق)

ISSN-Print:2008-9112 ISSN-Online:2538-4171

شماره ۱۱۰ بهار و تابستان ۱۴۰۲

جستارهایی در فلسفه و کلام

نشریهٔ دانشکدهٔ الهیات دانشگاه فردوسی مشهد

دو فصلنامهٔ علمی

صاحب امتیاز: دانشگاه فردوسی مشهد

شماره ثبت پروانه انتشار: ۷۹۰٤٦

شاپای چاپی: ۹۱۱۲-۲۰۰۸

شاپای الکترونیکی: ٤۱۷۱-۲۵۳۸

شماره ۱۱۰ ـ بهار و تابستان ۱٤۰۲ خورشیدی

مدیر مسئول و سردبیر:

دکتر سیدمرتضی حسینی‌شاهرودی

هیئت تحریریه

دکتر سید مرتضی حسینی‌شاهرودی

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 نرم‌افزار word از طریق سامانه مدیریت مجلات دانشگاه فردوسی مشهد ارسال شود.

۲ ـ مقالهٔ ارسالی نباید در جای دیگر چاپ شده باشد.

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

٤ ـ 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.

٦ ـ زبان غالب نشریه فارسی است.

۷ ـ مقالات ارسالی بازگردانده نمی‌شود.

صفحه آرا: حسین ذکاوتی زاده

ویراستار: آرزو سلیمانی

مترجم چکیده‌ها به انگلیسی: دکتر امیر راستین طرقی

کارشناس: مسعود سلیمانی فر

نشانی: مشهد، میدان آزادی، پردیس دانشگاه فردوسی مشهد، دانشکده الهیات شهید مطهری (ره)، کدپستی ۹۱۷۷۹٤۸۹۵۵

تلفن: ۳۸۸۰۳۸۷۳ ۰۵۱

نشانی اینترنتی :

jphilosophy.um.ac.ir

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

بسم‌الله الرّحمن الرّحیم

مراحل بررسی و انتشار مقاله‌ها

۱- مقالات صرفا" به روش الکترونیکی از طریق سیستم مدیریت مجلات دانشگاه فردوسی مشهد دریافت می شود.

۲ ـ 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 ـــ در صورتی که مقاله با معیارها و ضوابط نشریه مطابقت داشته باشد، برای داوران فرستاده می‌شود تا دربارهٔ ارزش علمی و شایستگی چاپ آن در نشریه قضاوت کنند.

۵ ـ نتایج داوری در جلسات هیئت تحریریه مطرح و تصمیم نهایی اتّخاذ می‌شود.

۶ ـ نظر نهایی هیئت تحریریه به اطلاع نویسندگان مقاله‌ها می‌رسد.

راهنمای نویسندگان نشریهٔ جستارهایی در فلسفه و کلام

«نشریهٔ جستارهایی در فلسفه و کلام» دو فصلنامهٔ علمی مربوط به فلسفه و کلام اسلامی است که مقالات نوآورانه با موضوعات فلسفی- کلامی- عرفانی - منطقی و دین پژوهی را به‌چاپ می‌رساند. پژوهشگرانی که تمایل به انتشار مقالهٔ خود در این نشریه دارند، شایسته است نکات زیر را رعایت فرمایند:

۱. هیئت تحریریه مقاله‌هایی را بررسی می‌کند که پیشتر در جای دیگر منتشر نشده باشند. همچنین نباید مقاله همزمان در نشریه‌ای دیگری در حال بررسی باشد. بدیهی است پس از تصویب مقاله، حق چاپ آن برای نشریه محفوظ است.
۲. زبان نشریه فارسی است.
۳. حداکثر شمار واژگان مقاله ۸۵۰۰ است. این واژگان صرفاً شامل متن اصلی مقاله است. در موارد نادر و به تشخیص تحریریه، مقاله‌های خارج از این تعداد، ارزیابی خواهد شد.
۴. چکیدهٔ مقاله شامل هدف پژوهش، پرسش اصلی، روش و یافته‌ها به دو زبان فارسی و انگلیسی است. شمار واژگان چکیده ۱۰۰-۲۰۰ واژه و شمار کلیدواژه‌ها بین ۴ـ۶ کلیدواژه است.
۵. نام کامل نویسنده (نویسندگان)، رتبهٔ دانشگاهی یا عنوان علمی و نام مؤسسهٔ متبوع و موقعیت سازمانی به دو زبان فارسی و انگلیسی درج شود، ترتیب نویسندگان و نویسنده مسئول تعیین شود و همراه با نشانی پستی، شماره‌تلفن و نشانی الکترونیکی ثبت و ارسال شود.
۶. نشریه در اصلاح، اختصار و ویرایش علمی و ادبی مقاله‌ها آزاد است.

۷. جهت پیشگیری از هرگونه سوءرفتار علمی (خواسته یا ناخواسته)، تمامی مقاله‌های ارسالی، در نخستین مرحله توسط مشابه‌یاب «سمیم»[1] برای مقالات فارسی و از سامانه iThenticate برای مشابه یابی چکیده مقالات لاتین استفاده می‌شود. نشریه تنها آثاری را برای داوری ارسال می‌کند که میزان مشابهت کلی متن اصلی با آثار انتشاریافتهٔ پیشین حداکثر ۱۵ درصد باشد. توصیه می‌شود نویسندگان محترم، پیش از ارسال آثار، با مراجعه به سامانهٔ فوق، هرگونه مشابهت متن خود را بررسی کنند.

۸. نشریه توصیه می‌کند از قلم استاندارد «IRLotus»، تولیدشده توسط شورای عالی اطلاع‌رسانی[2]، استفاده شود. قلم‌های فاقد پیشوند «IR» در فرایند تولید و فراداده‌های اثر اشکال فنی ایجاد می‌کند.

۹. ارجاعات مقاله، مطابق با نظام شیکاگو و به روش **پانوشت و منابع** پایانی تنظیم شود.

شیوهٔ نگارش

رعایت «دستور خط فارسی»[3]، مصوب فرهنگستان زبان و ادب فارسی، الزامی است. پیشنهاد می‌شود نویسندگان محترم از «فرهنگ املایی خط فارسی»[4] و افزونهٔ «ویراستیار» و یا سامانهٔ برخط «ویراست لایو»[5] استفاده کنند. عدم رعایت شیوه‌های نگارشی پیشنهادی می‌تواند موجب تأخیر در چاپ و یا بازگرداندن مقاله به نویسنده در مرحلهٔ تولید شود.

نکات اهم مربوط به شیوه نگارش به شرح زیر است:

---

[1] http://www.samimnoor.ir/view/fa/default
[2] http://earmin.com/files/Standard-IRFonts-eArmin.com.zip
[3]. http://apll.ir/wp-content/uploads/2018/10/D-1394.pdf
[4]. http://apll.ir/wp-content/uploads/2018/10/F-E-1394.pdf
[5]. http://www.virastlive.com/

۱. علائم نگارشی و فاصله‌گذاری نشانه‌ها

۱. ۱. نشانه‌های . ، : ... ! ؟ با قبل بی‌فاصله و با کلمهٔ بعد با فاصلهٔ کامل می‌آیند.

۱. ۲. نشانه‌های دربرگیر مانند پرانتز و گیومه «» () با درون بی‌فاصله و با بیرون با فاصلهٔ کامل می‌آیند.

۱. ۳. برای درج نشانه‌های احترام، پرانتز اول بدون فاصله با نام آن شخص می‌آید: حضرت محمد(ص).

۱. ٤. شمارهٔ ارجاع پاورقی (عدد تُک) بعد از نشانه‌ها (. ،) می‌آید نه پیش از آن‌ها.

۱. ٥. در میان نشانه‌های ثانوی خط فارسی، گذاردن تنوین(ـً ـٍ و ـٌ) (در کلماتی نظیر: اولاً، قبلاً، واقعاً، مضافٌ‌الیه، بعبارةٍ اخری)، مدّ روی الف(نظیر آب، مآخذ) و یای کوتاه رویِ های غیرملفوظ (نظیر نامهٔ من) الزامی است و در بقیهٔ موارد (تشدید، فتحه، کسره و ضمه) غیرالزامی است، مگر آنکه موجب ابهام شود: معین/ معیّن؛ علی/ عِلّی؛ بنا/ بنّا؛ عُرضه/عَرضه؛ حَرف/ حِرَف.

۱. ٦. پیشوندهایی نظیر «می» و «نمی»، مجموعهٔ «ام، ای، ایم، اید و اند»، ترکیب اسم و حرف به‌صورت نیم‌فاصله می‌آیند: می‌روم، خسته‌ام، کتاب‌ها.

۱. ۷. استفاده از گیومهٔ غیرفارسی نظیر «» و "" ممنوع است (گیومه فارسی به این صورت «» است).

۱. ۸. برای ایجاد نیم‌فاصله باید منحصراً از کلیدهای ctrl+shift+2 استفاده کرد، البته اگر از صفحه کلید استاندارد استفاده می‌شود، می‌توان با shift+ sppac آن را درج کرد.

۲. لایه‌بندی

۲. ۱. مقاله از چند جزء اصلی تشکیل شده که شامل چکیده، مقدمه، بدنهٔ اصلی، نتیجه و فهرست منابع است.

۲. ۲. بدنهٔ اصلی حاوی تعدادی عناوین اصلی است و لازم است حتی‌المقدور از فزونی تیترها خودداری شود و اگر ناگزیر، تقسیمات فرعی وجود دارد، بایستی از صورت تیتر درآمده و عنوان بولد شود و پیوسته بدان دونقطه گذاشته شود و متن در ادامه ذکر شود؛ به‌طور مثال اگر ادله‌ای مثل آیات و روایات و... ذکر می‌شود در ادامهٔ آن دلیل دو نقطه گذاشته و در ادامه توضیح بیان شود؛ مثل: ۱. آیات: ...

۲. ۳. چکیده، مقدمه، نتیجه‌گیری و منابع شماره گذاری نشود.

۲. ٤. عناوین و تیترهای بدنه اصلی با اعداد و در حالت ناگزیری از عناوین فرعی، با اعداد متوالی نشانه‌گذاری شود.

۲. ٥. برای شماره‌گذاری در لایهٔ تیترها فقط از نقطه استفاده شود. به طور مثال: ۱. ۲. ۳.

شیوهٔ ارجاعی نشریه: نظام شیکاگو «پانوشت-منابع»

در شیوهٔ «پانوشت-منابع» نویسنده باید توضیحات و ارجاعات خود را در پانوشت درج کند و اطلاعات کتابشناختی آثار را در منابع پایانی اضافه کند. استفاده از ارجاع درون‌متنی و یا یادداشت‌های پایانی و پی‌نوشت در این شیوه مجاز نیست.

۱. اجزای اصلی در ساختار پانوشت

a. قسمت‌های پانوشت با ویرگول جدا شود؛

b. تنها نام خانوادگی صاحب اثر درج شود؛

c. نام آثار کلان (مانند کتاب) مایل‌نویسی شود؛

d. نام آثار خرد (مانند مقاله) در گیومه درج شود؛

e. شمارهٔ صفحهٔ ارجاعی درج شود.

۲. **اجزای اصلی در ساختار منابع**

a. قسمت‌های اصلی منابع با نقطه جدا می‌شود؛

b. نام خانوادگی و نام کوچک صاحب اثر به‌صورت کامل درج شود؛

c. نام آثار کلان (مانند کتاب) مایل‌نویسی شود؛

d. نام آثار خرد (مانند مقاله) در گیومه درج شود؛

e. مشخصات ناشر و سال نشر درج شود.

۳. عدد ارجاعات در سراسر مقاله پیوسته است و شمارهٔ پانوشت‌های هر صفحه نباید از نو آغاز شود.

۴. همهٔ اعداد توک (=بالانویسی‌شده) پس از علائم نگارشی درج شود.

۵. در ارجاعات، ترجیحاً از «همان»، «همانجا» و «همو» استفاده نشود.

۶. منابعی که در اصل به زبان فارسی و دارای چکیده انگلیسی هستند، بعد از برگرداندن به انگلیسی، با درج عبارت (in Persian with English abstract) در انتها مشخص شوند.

۷. منابعی که در اصل به زبان فارسی هستند و چکیده انگلیسی ندارند، بعد از برگرداندن به انگلیسی، با درج عبارت (in Persian) در انتها مشخص شوند.

۸. برای مقاله‌های منتشرشده که DOI دارند، آوردن DOI در پایان هر منبع الزامی است. DOI با آدرس دقیق ذکر شود.

نمونه‌های ارجاع:

توجه: اجزای اصلی پانوشت با ویرگول و اجزای اصلی منابع با نقطه جدا می‌شود.

کتاب:

✓ **پانوشت:** جوادی آملی، شریعت در آینه معرفت، ۱۶۰.

✓ **منابع:** جوادی آملی، عبدالله. شریعت در آینه معرفت. تهران: مرکز نشر فرهنگی رجاء، ۱۳۷۲.

مقاله:

✓ پانوشت: **مردیها، «عینیت و بینونت وحدت و کثرت در نظام توحیدی ملاصدرا با ابتناء بر قاعده بسیط الحقیقه»، ۸۲.**

✓ منابع: **مردیها، اعظم. «عینیت و بینونت وحدت و کثرت در نظام توحیدی ملاصدرا با ابتناء بر قاعده بسیط الحقیقه». جستارهایی در فلسفه و کلام ۵۲، ش. ۱۰۵ (پاییز و زمستان ۱۳۹۹): ۹۴-۷۵.**

مدخل:

✓ **پانوشت:** آذرنوش، دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، «ابن بابک».

✓ **منابع:** درج اطلاعات مدخل در منابع پایانی اختیاری است. در صورت لزوم، اینگونه درج شود:

آذرنوش، آذرتاش. «ابن بابک». در دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، زیر نظر محمدکاظم موسوی بجنوردی. تهران: مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۷۳.

فصلی از کتاب:

Footnote: Hilbert, "On the *infinite*", *in Philosophy of Mathematics*.

Bibliography: Hilbert, David. "On the *infinite*". *In Philosophy of Mathematics*, edited by Paul Benacerraf and Hilary Putnam, 125-181. Published online by Cambridge University Press, 2012.

مشاوران علمي اين شماره

۱. دکتر سید مرتضی حسینی شاهرودی (استاد دانشگاه فردوسی مشهد)
۲. محمدجواد شمس (استادیار دانشگاه زنجان)
۳. محمد غفوری نژاد(دانشیار دانشگاه ادیان مشهد)
۴. امیر راستین (استادیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۵. سیدمحمد موسوی بایگی (دانشیار دانشگاه علوم اسلامی رضوی)
۶. نفیسه ساطع (استادیار دانشگاه قم)
۷. امیر خواص (استادیار موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی)
۸. مریم سالم(استادیار دانشگاه شهید بهشتی)
۹. سیداسماعیل سیدهاشمی(دانشیار دانشگاه تهران)
۱۰. جواد رقوی(استادیار جامه المصطفی)
۱۱. علیرضا کهنسال(دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۱۲. محمدعلی وطن دوست(استادیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۱۳. کوکب دارابی (استادیار دانشگاه مازندران)
۱۴.مهدی سعادتمند (استادیار دانشگاه یزد)
۱۵. زینب برخورداری(دانشیار دانشگاه تهران)
۱۶. حمیدرضا شریعتمداری(دانشیار دانشگاه تهران)
۱۷. دکتر علی اشرف امامی(دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۱۸. زینب شریعت نیا(پژوهشگر)
۱۹. فردین جمشیدی مهر(استادیار دانشگاه گنبد کاووس)
۲۰. علی حقیقی(دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد)

فهرست مندرجات

عنوان | صفحه

معناداری صفات الهی در کلام معتزلی
جنان ایزدی- نجمه معینی ۱۱

موضوعات علم بر مبنای سه سیر فلسفی ملاصدرا
علی بابایی ۳۵

رتبه‌سنجی علم امام از نگاه فیلسوفان صدرایی
دکتر محمد حسن نادم ۵۹

امکان‌سنجی تأسیس فلسفهٔ وحیانی براساس مبانی حکمت متعالیه
دکتر امیر راستین طرقی- دکتر وحیده فخار نوغانی ۷۳

نقد الحاد عمل‌گرایانهٔ ریچارد داوکینز در کتاب پندار خدا
حمیدرضا رمضانی- روح الله نظری- دکترمحمد جعفری ۹۷

جُستاری در بارهٔ چیستی کمال از منظر ابن‌سینا و نسبت آن با خیر، فضیلت و سعادت
دکتر زکریا بهار نژاد ۱۱۹

تحلیل و نقد برهان «خفای الهی» شلنبرگ با تکیه بر آرای بانو امین
شبنم فرجی- دکتر عابدین درویش پور ۱٤۱

سیر برهانی ازطریق ملازمات عامه در فلسفه از منظر علامه طباطبایی۱
علی وکیلی- دکتر سحر کاوندی ۱۵۹

اخلاق فلسفی و اخلاق توحیدی از منظر علامه طباطبایی بازخوانیِ مبانی و آثار تربیتی
دکتر فردین جمشیدی مهر- دکتر سید مهدی رحمتی ۱۷۵

بررسی ادله و تأثیر اصالت وجود در مسئلهٔ ماهیت واجب‌الوجود
حسین کریمی ۱۹۳

بررسی تطبیقی اشتراکات خدا در عرفان اسلامی و نورالأنوار در حکمهٔ الإشراق
مریم عاطفی- دکتر فرج بهزاد وکیل آباد- مرحوم دکتر علی غفاری ۲۲۱

تحلیل حِکمی نقش قوهٔ واهمه و متخیله در «تزیین شیطان»
مصطفی عزیزی علویجه ۲۳۹

Essays in Philosophy and Kalam

جستارهایی در فلسفه و کلام

HomePage: https://jphilosophy.um.ac.ir/ Vol. 55, No. 1: Issue 110, Spring & summer 2023, p.9-31

Online ISSN: 2538-4171 Print ISSN: 2008-9112

Receive Date: 01-09-2020 Revise Date: 14-03-2023 Accept Date: 10-04-2023

DOI: 10.22067/epk.2023.44291.0 Article type: Original

Meaningfulness of Divine Attributes in the Viewpoint of Mu'tazila

Dr. Janan Izadi (corresponding author), University of Isfahan

Email: j.izadi@ltr.ui.ac.ir

Najmeh Moeini, PhD graduate, University of Isfahan

Abstract

Meaning is the truth realized in one's mind and conveyed to them after perceiving the levels or the appearance of reality. The question of the meaningfulness of theological propositions and especially those related to divine attributes is one of the most important topics that forms the foundation of every religious system and, due to God's transcendence and the negation of His likeness to creation, it has been the matter of conflict between philosophers of religion and theologians. In this article, the opinion of Mu'tazila, as one of the most rationalist movements in Islamic theology, has been explored with a descriptive-analytical method. According to them, with the criterion of correspondence of propositions with reality, knowledge of God's intent is achieved after knowledge of God's Attributes. The inspiration of guiding messages of revelation to the prophets is for the ordinary people, and therefore it is possible for them to understand God's intention and divine attributes. Mu'tazila explained the semantics of God's Essential Attributes with different theories such as *aḥwāl* (states), representation of His Essence by the Divine Attributes and the negative meaning theory, none of which gives us positive knowledge. Also, they resolved the conflicts of religious texts, including narrated attributes (*khabariyya*) or attributes of similarity which implies the corporeality of God and His resemblance to mankind, by using esoteric interpretation, metaphor, paying attention to lexical issues and referring to rare recitations, which in some cases led to neglecting the apparent meaning of the Qur'an.

Keywords: Religious language, theological propositions, Mu'tazila, essential attributes, narrated (*khabariyya*) attributes

This is an open access article under the CC BY license: https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/

جستارهایی در فلسفه و کلام

Essays in Philosophy and Kalam

سال ۵۵ ـ شماره ۱ - شماره پیاپی ۱۱۰ - بهار و تابستان ۱۴۰۲، ص ۳۱ - ۹

HomePage: https://jphilosophy.um.ac.ir/

شاپا چاپی ۹۱۱۲-۲۰۰۸

شاپا الکترونیکی ۴۱۷۱-۲۵۳۸

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۶/۱۱ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۱/۱۲/۲۳ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۱/۲۱

نوع مقاله :پژوهشی

DOI: 10.22067/epk.2023.44291.0

معناداری صفات الهی در کلام معتزلی

جنان ایزدی

j.izadi@ltr.ui.ac.ir

نجیمه معینی

دانش آموخته دانشگاه اصفهان

چکیده

معنا حقیقتی است که پس‌از ادراک مراتب یا ظهور واقعیت در ذهن شخص محقق شده و به مخاطب منتقل می‌شود. معناداری گزاره‌های کلامی و به‌ویژه صفات الهی از مهم‌ترین مباحثی است که شالودهٔ هر نظام دینی را تشکیل داده و به‌دلیل متعالی‌بودن خداوند و نفی تشبیه او به مخلوق، محل نزاع فیلسوفان دین و متکلمان بوده است. در این نوشتار با روش توصیفی ـ تحلیلی نظر معتزله که از عقل‌گراترین متکلمان اسلامی هستند، کنکاش شده است. ازنظر آنان با ملاک مطابقت گزاره‌ها با واقعیت، شناخت مراد خداوند بعداز شناخت صفات خدا حاصل می‌شود. القای پیام‌های هدایت‌گرانهٔ وحی برای عموم مردم است و ازاین‌رو، فهم مراد خداوند و صفات الهی میسر شناخته شده است. آن‌ها معناشناسی صفات ذاتی خداوند را با نظرات مختلفی مانند احوال، نیابت ذات از صفات و معنای سلبی تبیین کردند که هرکدام از این نظرات معرفتی برای انسان حاصل نمی‌کنند. همچنین، تعارض‌های متون دینی، از جمله صفات خبری را که حاکی از لوازم جسمانیت در خداوند است، با استفاده از تأویل، استعاره و مجاز، توجه به مباحث لغوی و استناد به قرائات شاذ برطرف ساختند که در پاره‌ای از موارد از ظاهر قرآن غفلت شده است.

کلیدواژه‌ها: زبان دین، گزاره‌های کلامی، معتزله، صفات ذاتی، صفات خبری.

طرح مسئله

خداوند در ادیان الهی ازطریق کتب مقدس و با زبان مکتوب با انسان‌ها سخن می‌گوید. در زبـان دیـن متفکران در پی این مسئله‌اند که آیا با همان الفاظ متداول بشری می‌توان امـر متعـالی را توصـیف کـرد؟ آن دسته از گزاره‌های کلامی که در آن‌ها موضوع خداوند و محمول یکی از اوصاف، افعال و ویژگی‌های اوست چطور؟ برای مثال، وقتی می‌گوییم که «خداوند عالم است»، به‌لحاظ ساختار زبانی با گزاره‌ای مثل «فـلان دانشمند عالم است» متفاوت است. عالم دربارهٔ انسان امری اسـت کـه در دسـترس اسـت و می‌تـوان آن را بررسی و تعریف کرد؛ درحالی‌که خداوند به‌غیر از اینکه در دسترس ما نیست، منزه بودن صفاتش از صفات انسانی، برای متکلم تردید ایجاد می‌کند که اگر عالم بودن خداوند همانند عالم بودن انسان نیست؛ پس بـه چه معناست؟ و این از دو حال خارج نیست یا خدا جاهل است یا من از خدا چیزی نمی‌دانـم. در نظـامی فلسفی/ کلامی مثل حکمت متعالیه، میان سنخ علم انسان و علم خداوند وحدت وجود دارد؛ با این تفاوت که علم انسان محدود است و علم خداوند نامحدود.

در متون مقدس دینی اوصاف زیادی را به خداوند نسبت می‌دهیم که پاره‌ای از ایـن اوصـاف، مشـترک بین انسان و خدا هستند. ازسوی دیگر، خداوند هیچ شـباهتی بـا سـایر اشـیاء و پدیـده‌ها نـدارد. ازطرفـی، می‌دانیم که معنای دیگری برای این اوصاف، غیر از معانی روزمره و انسـانی کـه مسـتلزم امکـان و احتیـاج است، سراغ نداریم که موجب معرفت ما در فهم معانی اوصاف خداوند گردد. پس بیان حقایق وحیـانی در قالب الفاظ و گزاره‌های فهم‌پذیر بشری و درک این معانی لطیف نسبت به سایر سـاحت‌ها دشـوارتر اسـت. ازسوی دیگر، ازآنجایی‌که این گزاره‌ها بنیاد هر نظام دینی را تشکیل می‌دهند، فهم آن برای هر مؤمن و مفسر دین ضرورت دارد. پس برای انتقاد از کسانی که معتقدند کتب مقدس فهمیدنی نیستند باید پاسخی درخور ارائه شود. ازآنجاکه در میان معتزله پیش از دیگر فرق مسلمانان به عقل‌گرایی توجه شده، پاسخ به این‌گونـه مسائل از نظرگاه آنان راهگشاست. بنابراین، باید روشن شود که ملاک شناختاری بودن این گزاره‌ها چیسـت و آیا این گزاره‌ها معنادارند یا خیر؟ و اگر معنادارند، راهی برای شناخت آن‌ها وجود دارد؟ معناداری صـفات الهی در کلام معتزله چگونه است؟ صفات ذاتی و خبری خداوند هرکدام چگونه تبیین می‌شوند؟

در نوشتار حاضر، مسئلهٔ معناداری گزاره‌های کلامی در قالب تبیین صفات ذاتـی و خبـری خداونـد از دیدگاه معتزله صورت‌بندی و بررسی می‌شود. فرضیاتی که آن‌ها را می‌آزماییم عبارت‌انـد از: معتزلـه مـدافع شناختاری بودن زبان دین به‌طور عام و شناختاری بودن گزاره‌های کلامی به‌طور خاص هستند. نحوهٔ تبیـین صفات ذاتی پروردگار از دید معتزله با نظریهٔ احوال، نیابت ذات از صفات و معنای سلبی، شناختاری بـودن این صفات را می‌رساند. همچنین، دربارهٔ صفات خبری بیان می‌شود که چگونه از تأویل و مجاز و مباحـث

لغوی و قرائات بهره می‌گیرند.

پیشینهٔ بحث

مبحث زبان دین و گزاره‌های کلامی و به‌تبع آن معناداری به‌شکل امروزین در کلام قدیم مطرح نبوده؛ اما کم‌وبیش این سنخ مباحث در آثار متکلمان مطرح بوده است. در زمینهٔ مبحث زبان دین و صفات الهی مقالات زیادی نوشته شده است؛ مانند: «تحلیل و بررسی دیدگاه‌ها دربارهٔ زبان دین»، «نظریه‌های شناختاری و غیرشناختاری زبان دینی»، « کارکردگرایی و معناشناسی اوصاف الاهی از دیدگاه علامه طباطبایی و ویلیام آلستون» و... ؛ اما ازنظر معتزله، این مبحث به‌طور خاص بررسی نشده است. نگرش رسمی میان دین‌پژوهان سنتی و مدرن دربارهٔ شناختاری بودن گزاره‌ها، نگرش معرفتی است؛ اما پس‌از طرح نگرش‌های پوزیتیویستی و تحلیل زبانی، شناختاری بودن گزاره‌های دینی خدشه‌دار می‌شوند و این به‌دلیل تفاوت ملاک شناختاری بودن گزاره‌ای کلامی در میان آنان است.

۱. معنا و ملاک شناختاری بودن زبان دین

شناختاری بودن در ساده‌ترین تعبیر، معنادار بودن یک گزاره است. ازنظر عرف، سخن معنادار سخنی است که توسط آن معنا، چیزی ازسوی گوینده به مخاطب منتقل می‌شود. براین‌اساس، معنا حقیقتی است که پس‌از ادراک مراتب یا ظهور واقعیت در ذهن شخص محقق می‌گردد و شخص در مرحلهٔ ارتباط کلامی قصد می‌کند که آن را به مخاطب خویش منتقل کند.[۱] بیشتر گفتار ما انسان‌ها سخنان معنادار است؛ چراکه به‌طور کلی پیدایش زبان به‌قصد بیان معنا بوده است. اصولاً گزارهٔ بی‌معنا امری متناقض است؛ زیرا گزارهٔ بی‌معنا یعنی چیزی که از یک طرف گزارش ـ و انتقال معنا خواه مطابق واقع و خواه غیرمطابق واقع ـ باشد و ازطرف دیگر، وصف آن عدم گزارش یا عدم انتقال معنا باشد.[۲]

در این معنای اولیهٔ شناختاری بودن، دلیلی برای مطرح ساختن شناختاری یا غیرشناختاری بودن زبان دین باقی نمی‌ماند؛ درحالی‌که مشاهده می‌شود این بحث در میان فیلسوفان دین از قرن بیستم به بعد محل نزاع گردیده است. عوامل گوناگونی باعث شک در معناداری زبان دین و به‌خصوص معناداری گزاره‌های کلامی شد؛ برای نمونه، در اسلام با توجه به اینکه قرآن کتابی از جانب حقیقتی متعالی و دربردارندهٔ مضامین بلند است؛ آیا زبانش شناختاری است؟ همین‌طور دربارهٔ معناشناسی و درک صفات حق‌تعالی،

۱. فخار، «تحلیل معناداری زبان دین از دیدگاه فراپوزیتیویستی»، ۷۵.

۲. فخار، «تحلیل معناداری زبان دین از دیدگاه فراپوزیتیویستی»، ۷۸.

تعارض‌های موجود در متن دین مانند مباحث جبرواختیار، تعارض علم و دین و تلاش برای حل آن‌ها ازطریق راه‌حل‌های زبانی و پیدایش مکاتب فلسفی معارضی، چون پوزیتویسم، پوزیتویسم منطقی و فلسفهٔ تحلیلی.[1]

با نگاهی به نظر فیلسوفان دین دربارهٔ زبان دین درمی‌یابیم که در این نظریه‌ها معیار پوزیتویستیِ معناداری به‌عنوان اصل و مبنا پذیرفته شده است.[2] ملاک پوزیتویست‌ها برای معنی‌دار یا بی‌معنی دانستن الفاظ موافقت یا مخالفت آن‌ها با تجربهٔ حسی است؛ به همین دلیل، آن‌ها متافیزیک را به‌طور کلی بی‌معنا دانستند و با همین شیوه، دین و اخلاق را نیز بی‌معنا شمردند. به نظر می‌رسد با توجه به نقدهای گستردهٔ نظریه‌های پوزیتویست‌ها پرسش از معناداری زبان دین را می‌توان با ملاک ذکرشده در ابتدای بخش مطرح کرد. بدین‌ترتیب، گزارهٔ کلامی معنادار گزاره‌ای خواهد بود که حقیقت محتوای آن به ذهن مخاطب انتقال‌پذیر باشد. بنابراین، هنگامی‌که از معناداری زبان دین صحبت می‌کنیم منظور این است که آیا مطالب بیان‌شده در متون دینی گزاره‌های دینی، واقعیت‌ها را توصیف می‌کنند و ناظر به حقیقتی هستند؟ یا اینکه واقعیتی در پس این گزاره‌ها نیست و آن‌ها فقط نقش عملکردی، تحریکی و... را ایفا می‌کنند؟ در تحقیق حاضر ملاک شناختاری بودن گزاره‌های دینی، مطابقت یا عدم مطابقت با واقعیت است.

۲. معتزله و شناخت متون مقدس

معتزله در تفسیر متون مقدس در صورت تعارض گزاره های کلامی با عقل، آن را به تأویل می‌برند. حامد ابوزید دربارهٔ روش تفسیری و کلامی معتزله در کتاب «رویکرد عقلی به تفسیر قرآن» می‌نویسد: معتزله در دلالت قرآن بر مقاصدش، شناخت عقلی خداوند را شرط می‌کند. آنان میان دلیل عقلی و سمع تناقضی قائل نیستند؛ زیرا هر دو را وضع خداوند می‌دانند و اگر در کلام خداوند معنایی باشد که ظاهرش با عقل مخالف باشد، به تأویل آن می‌پردازند؛ بنابراین، آنان تأویل را ضرورتی اجتناب‌ناپذیر برای رفع تناقض ظاهری ادلهٔ عقلی و ادله شرعی می‌دانند.[3] البته فیلسوفان اسلامی هم از روش تأویل استفاده می‌کنند؛ با این تفاوت که معتزله غالباً از تفکر جدلی بهره می‌گرفتند؛ ولی فیلسوفان اسلامی از تفکر برهانی استفاده می‌کنند.[4]

---

۱. علی‌زمانی، ٤١؛ نصری،٧٣.

۲. نصری، ٦٦.

۳. ابوزید، رویکرد عقلانی در تفسیر قرآن، ١٧٤-١٧٥.

٤. ربانی گلپایگانی، درآمدی کلام جدید، ٢٨٥.

معتزله بیان می‌کنند که تناقضی میان عقل و نقل نیست؛ اما اعتقاد دارند که کلام وقتی معنا پیدا می‌کند که قصد گویندهٔ آن روشن باشد و شناخت قصد گوینده (خداوند) فقط بعداز شناخت صفات خداوند ـ که معرفتی عقلی است ـ میسر خواهد بود.[۱] استدلال به قرآن فقط پس‌از شناخت متکلم با همهٔ صفاتش از عدل و توحید امکان‌پذیر است. لازمهٔ عدل خداوند این است که قبیح را برنگزیند و امر به آن نکند؛ در خبر دادن دروغ نگوید. بنابراین، اگر همهٔ این موارد نیاز به دلیل عقلی دارد، خود قرآن نیز باید تابع دلیل عقل باشد؛ زیرا دلالت قرآن جز با سابقهٔ شناخت عقلی توحید و عدل و دیگر صفات خدا ممکن نمی‌شود؛ در این صورت، نیاز به قرآن و نقل تابع عقل خواهد شد.[۲]

قاضی عبدالجبار به‌عنوان یکی از مفسران بزرگ معتزلی به‌وضوح مسئلهٔ زبان دین را مطرح می‌کند. او می‌گوید که کلمات بنا بر قرارداد دارای معنی هستند و زبان توسط آفریدگار اختراع شده است. ارتباط طبیعی و مستقیم میان اسم و مسمی وجود ندارد. ارتباط آن‌ها نتیجهٔ قصد کسی است که نام‌گذاری کرده است.[۳] او در کتاب شرح الأصول الخمسة در بابی با عنوان «قول کسی که ادعا می‌کند مراد از ظاهر قرآن شناخته نمی‌شود، مردود است» می‌گوید: «شکی در آن نیست که قول مذکور، ادعای نادرستی است. غرض از کلام، فهمیدن است؛ مگر برای کسی که اهدافی را دنبال کند (مانند کسی که هدفش از کلام بی‌معنایی، هذیان‌گویی و یا استهزاء و... بوده باشد). اگر کلام متعلق به هدفی نباشد، این کار عبث شمرده می‌شود؛ درصورتی‌که از دین و سنت پیامبر خلاف آن معلوم است. پیامبر در شناخت احکام از حلال و حرام به ظاهر قرآن رجوع می‌کردند. پس اگر از ظاهر کلام، غرض فهمیده نمی‌شد، معنی نداشت ایشان به معنی کلام رجوع کنند... اصل رجوع به کتاب خدا در شناختن آن است. اگر شناخت مراد آن ممکن نبود، مکلف شدن به آن تکلیف مالایطاق بود. این کار قبیح شایستهٔ خداوند قدیم نیست. پس ناچار است که حضرت رسول(صلی الله علیه و آله) مراد قرآن را بشناسد... و این مطلب در نهایت وضوح است».[٤]

معتزله اعتقاد داشتند که فهم خطاب‌های قرآن برای همهٔ کسانی که به زبان عربی آشنا هستند و به علوم زبانی لازم در تفسیر همچون لغت، صرف، نحو و بلاغت دانش کافی داشته باشند، میسر است. مطابق گفتهٔ قاضی عبدالجبار، کلام خداوند بر مراد او دلالت دارد و فهم و درک مراد او به پیامبر اختصاص ندارد ؛ بلکه سایر اهل علم هم که شرایط لازم را داشته باشند، تفسیر آن را می‌دانند و به علوم زبانی لازم در تفسیر

---

۱. ابوزید، رویکرد عقلانی در تفسیر قرآن، ۲۳۳.

۲. ابوزید، رویکرد عقلانی در تفسیر قرآن، ۲۳۳-۲۳٤.

۳. همدانی اسدآبادی، ۱٦۰/۵.

٤. همدانی اسدآبادی، ٤۰۷/۵.

آگاهی دارند.[1]

ازاین‌رو، قاضی عبدالجبار ذیل تفسیر (آل‌عمران: ۷) نظراتی را مردود می‌شمارد که فهم قرآن را به پیامبر و صحابه اختصاص داده یا آن را مشتمل بر رموزی دانسته‌اند که فهم آن‌ها فقط در اختیار افراد خاصی است. ازنظر معتزله، اینکه فهم مراد قرآن از ظاهر آن برای همگان ممکن نباشد ـ البته در صورت برخورداری از شرایط لازم و حصر آن در گروهی خاص ـ با غرض افعال الهی سازگار نیست. به عبارت دیگر، غرض از خطاب‌های قرآنی، القای پیام‌های هدایت‌گرانه به عموم مردم است. بنابراین، مراد این گزاره‌ها برای همگان باید فهم‌پذیر باشد و اگر این غرض را از آن سلب کنیم، فعل خدا عبث و بیهوده خواهد شد؛ درحالی‌که مسلمانان همواره به قرآن مراجعه می‌کرده و ظواهر آن مرجع احکام شرعی برای عموم بوده است و اگر فهم ظاهر قرآن برای آنان ممکن نباشد، رجوع به قرآن بی‌معنا و عبث خواهد بود.[2] در حدیث مشهور منسوب به پیامبر، قرآن دارای هفت بطن است.[3] ازطرفی، قرآن برنامهٔ زندگی برای همهٔ انسان‌ها در هر سطح فکری است. مردم عامه نیز بنا به ظرفیت خود از فهم قرآن بهره‌ای دارند و به‌تناسب، سطوحی از آن را می‌فهمند. با نگاهی گذرا به تفاسیر فراوان، متنوع و متعدد که تاکنون نگاشته شده است، شاهد این هستیم که هرکدام بنا به ظرفیت خود، حقایقی از قرآن را از آشکار کرده و به مردم عرضه می‌نمایند.

اگر انسان مخاطب کتاب الهی و آموزه‌های آن برای راهیابی به هدایت باشد، متن قرآن به‌منزلهٔ واسطه و پل ارتباط میان خدا و عقل بشر خواهد بود. این ارتباط دوسویه تنها با فرض امکان فهم آن ازسوی مخاطبان و تفسیرپذیری آن از ناحیهٔ عقل بشر، برقرار خواهد شد. هدایت عام الهی ازطریق کتابش تحقق پیدا خواهد کرد. بنابراین، مقتضای تفسیرپذیری قرآن میدان‌داری عقل در عرصهٔ فهم آیات آن و لزوم رویکرد عقلی به آن است.[4] بنابراین، به‌طور کلی دلایل معتزله بیانگر معناداری زبان قرآن است؛ اما برخی مواضع مانند آیات متشابه و صفات خبری نیازمند تلاش فکری بیشتری است. برای توضیح بیشتر این مطلب باید معناداری گزاره‌های کلامی ازطریق بررسی صفات ذاتی و خبری بررسی‌شود. در برخی مسائل کلامی، مواضع معتزله با غیرشناختاری بودن زبان دین تناسب دارد؛ برای نمونه، معتزله صفات الهی را به گونه‌ای تفسیر می‌کنند که در عین قبول معناداری، آن صفات را نشناختند. برای بررسی این مطلب دیدگاه معتزله را

---

۱. همدانی اسدآبادی، تنزیه القرآن، ۳٦۹/۱٦.

۲. همدانی اسدآبادی، المغنی، ۶۰۲/۱۶-۶۰۳.

۳. ابن ابی جمهور، ۱۰۷/۴.

٤. آریان، «معنا و مبانی عقل‌گرایی معتزله در تفسیر قرآن»، ۲۰.

در باب صفات الهی بررسی می‌کنیم.

۳. تحلیل معناشناختی معتزله از گزاره‌های کلامی

برخی از معاصران برای تبیین معنای صفات الهی آن‌ها را به ذاتی و خبری تقسیم کردند. صفات ذاتی، صفاتی هستند که بر کمالات خداوند دلالت دارند و صفات خبری، صفاتی هستند که در کتاب و سنت وارد شده‌اند که اگر نیامده بودند به‌مقتضای عقل برای خداوند اثبات نمی‌شدند. ازسویی اگر به مفاد ظاهری آن‌ها قائل شویم، تشبیه و تجسیم لازم خواهد آمد.[۱] در ادامه، از معناداری گزاره‌های کلامی، صفات ذاتی و خبری سخن می‌گوییم.

۳/۱. نظرات معتزله و صفات ذاتی

هرگاه برای انتزاع و فهم یک صفت از خداوند فقط لحاظ ذات او کافی باشد، آن صفت در اصطلاح کلامی، صفت ذات است. معتزله در امر تبیین صفات ذاتی و ثبوتی پروردگار به سه دسته تقسیم می‌شوند: گروهی نظریهٔ احوال را مطرح می‌کنند؛ گروهی قائل به نیابت ذات از صفات هستند و گروهی دیگر نیز معنای سلبی را دربارهٔ صفات الهی بیان می‌کنند. همهٔ آن‌ها معتقد به بساطت ذات الهی هستند؛ اما در مبادی استدلال خود با یکدیگر اختلاف‌نظر داشته و به نتایج متناقضی رسیده‌اند.

از دیدگاه معتزله، هرگاه بگوییم که خدا داناست، ذات و صفتی برای او قائل شده‌ایم. اگر این صفت معنای زائد بر ذات و قدیم در نظر گرفته شود، در این صورت از توحید دور شده‌ایم و به تعدد قدما قائل شده‌ایم. اگر این صفات را حادث بدانیم، ذات خداوند را محل حوادث دانسته‌ایم؛ درحالی‌که او محل حوادث نیست؛ زیرا حدوث مستلزم امکان و با آن همراه است و اما ذات الهی واجب‌الوجود است. پس باید فهمید که معنای عالم بودن خداوند چیست.[۲]

معتزله با این استدلال بر سر دوراهی قبول یا رد صفات خداوند قرار گرفتند و گاه از ظاهر آیات روی می‌گرداندند و گاه متوسل به نظرات عجیبی چون «حال» می‌شدند. آنچه باعث شد به این عقیده روی آورند، التزام به لوازم همان استدلال‌های عقلی است که در بعضی موارد با یک مقدمهٔ استنادناپذیر این نتایج را به بار آورده است.[۳] نکتهٔ درخور تأمل این است که معتزله قرن‌ها پیش مباحث زبان دین را پیش کشیده و به تفکر و تعمق دربارهٔ آن پرداخته‌اند؛ گرچه نامی از زبان دین و مباحث آن به قالبی که امروزه در

---

۱. ربانی گلپایگانی، فرق و مذاهب کلامی، ۱۳۱.

۲. شیخ‌الاسلامی، تحقیقی در مسائل کلامی، ۵۳؛ محمدی، ۳۸.

۳. عالمی، «نظر متکلمین معتزلی دربارهٔ صفات خدا»، ۱۲۲.

کلام جدید مطرح شده، نیامده است؛ کاوش‌های فکری آنان در این زمینه شایان تأمل است.

۳/۱/۱. نظریهٔ احوال

یکی از آرای معتزله در تبیین صفات الهی نظریهٔ احوال است. شیخ مفید بیان می‌کند که ابوعلی جبائی می‌خواست از هرگونه زبان و لغتی پرهیز کند که هدف آن ظاهراً جنبهٔ حیثیت بخشیدن به چیزی در خدا باشد؛ بنابراین، تنها این کافی نیست که همچون نظر سلیمان بن جریر۱ معتقد باشیم که علم معنایی در خداست؛ حتی با در نظر گرفتن این محدودیت که این معانی صفاتی از خود ندارند که بنا بر آن بتوان آن‌ها را موجود یا معدوم یا قدیم یا محدث خواند. به اعتقاد ابوعلی، مجاز شمردن این معانی در خدا به یگانگی کامل او آسیب می‌رساند؛ بنابراین، بهتر آن است که بگوییم: خدا به ذات خود می‌داند و به ذات خود زنده و توانا است.[۲] پس در نظر ابوعلی، صفات خدا به معنی ذات او است. از ابوالهذیل نقل شده که «خدا دانا است به علمی که عین او است». مقصود وی همان است که ابوعلی گفته است؛ اما از دیدگاه سلیمان بن جریر و دیگر پیروان صفاتیه، خدای تعالی به معانی مستحق این صفات، به وجود یا عدم و به حدوث یا قدم توصیف نمی‌شود.[3]

تغییری که ابوهاشم به این آموزه داد، برای پاسخ‌گویی به این اعتراض بود که اگر خدا به خود عالم و قادر باشد؛ آنگاه لازم می‌آید که صفت عالم همان معنی را داشته باشد که صفت قادر؛ چه این هر دو فقط به ذات الهی بازمی‌گردند.[٤] اینجا بود که ابوهاشم برای شناساندن و معنادار دانستن صفات الهی قائل به نظریهٔ حال شد. این نظریه در تفکر معتزلی به‌تدریج شکل گرفت و به مرور زمان توسط متکلمان دیگر شرح و بسط یافت؛ به‌طوری که متکلمان معتزلی پس‌از واصل بن عطا همهٔ صفات را به علم و قدرت برگرداندند و آنگاه این دو صفت را فقط دو اعتبار برای ذات قدیم الهی به شمار آورده و آن را دو حال برای او دانستند.[٥]

عجالی معتزلی دربارهٔ شیوخ معتزله می‌نویسد که آنان تا زمان شیخ ابوهاشم بر نفی و اثبات صفات و احوال سخنی به میان نیاوردند. ابوهاشم به اثبات صفات و احوال پرداخته است. ابوعلی جبائی و ابوبکر بن إخشاد و شیخ ابوالحسین بصری هم به نفی صفات و احوالی که ابوهاشم بیان کرده است، تصریح کردند.[6]

---

۱. مؤسس فرقهٔ سلیمانیهٔ زیدی.

۲. مکدرموت، اندیشه‌های کلامی شیخ مفید، ۱۸۷.

3. عجالی معتزلی، الکامل، ۲۱۷.

٤. عجالی معتزلی، الکامل، ۲۱۷.

٥. عجالی معتزلی، الکامل، ۲۱۷.

6. عجالی معتزلی، الکامل، ۲۱۷.

ابوهاشم به حد وسطی میان وجود و عدم قائل شد تا نه با مشکلات قول به واقعیت داشتن صفات مواجه شود و نه عملاً صفات خدا را نفی کرده باشد. او این حد وسط را «حال» نامید. به نظر او، ماهیات ممکن که معدوم هستند در ظرف عدم شیء محسوب می‌شوند و بین وجود و عدم، واسطه‌ای قائل‌اند که آن را حال نامیده‌اند. بعدها حال را به صفت موجود تعریف کردند که این صفات في‌حدذاتها نه موجودند و نه معدوم، مثل عالم بودن و قادر بودن. بنابراین، نظریهٔ صفات خداوند متعال هم مشمول این حکم است؛ یعنی عالمیت و قادریت الهی نشان از تعیّناتی همراه ذات ندارد؛ بلکه ذاتی است که جز آن چیزی نیست. صفات اگر مستقلاً در نظر گرفته شوند همان ماهیات ممکن‌العدم هستند که کالعدم به شمار می‌روند و اگر ذات لحاظ شود؛ آنگاه صفات معنی پیدا می‌کنند.[۱] بنابراین، شناخت حال به‌تنهایی، امکان‌پذیر نیست؛ بلکه با کیفیت یافتن به‌واسطهٔ ذات شناخته می‌شود. عبدالقاهر بغدادی هم همین اشکال را به ابو هاشم می‌گیرد و می‌گوید که ابوهاشم می‌گوید: احوال نه موجودند و نه معدوم؛ حتی قابل ذکر هم نیستند؛ درحالی‌که خود با همین گفته آن‌ها را ذکر کرد و به‌این‌ترتیب دچار تناقض شد.[۲]

بنابراین، با اینکه نظریهٔ حال درصدد چگونگی قیام صفات به ذات حق‌تعالی شد؛ اما به‌طور صریح اعتراف آنان را بر غیرشناختاری بودن صفات خدا در بر داشت و شبهات لاینحل دیگری را برای متکلمان به وجود آورد. با توجه به ملاک معناداری بیان‌شده در این تحقیق در دیدگاه شناختاری، برای زبان دین و گزاره‌های کلامی نقش معرفت‌بخش قائل‌اند. در نظریهٔ حال با اینکه تلاش معتزله این است که برای گزاره‌های کلامی و به عبارت دیگر، صفات خدا شناختاری دانسته شود؛ اما در تبیین این نقش معرفت‌بخشی به خطا رفته و قبل‌ازاینکه در گروه نظریه‌های شناختاری قرار بگیرد، بسیار شبیه به نظریه‌های غیرشناختاری در باب زبان دین است. پس نظریهٔ حال نمی‌تواند به‌درستی صفات الهی را بشناساند. از همین‌جا بود که معتزله مسئلهٔ نیابت را مطرح کردند. بعضی از آنان نظریهٔ حال را مردود دانسته و به راه‌حل دیگری پرداختند.

۳/۱/۲. نظریهٔ نیابت ذات از صفات

معتزله که نمی‌توانستند صراحت آیات قرآن مجید را دربارهٔ صفات الهی نادیده بگیرند، به تفسیری دور دست زدند؛ بدین نحو که صفت واقعی به نام قدرت در ذات خداوند نیست؛ اما ذات الهی به گونه‌ای است که افعالش از چنان ویژگی‌هایی برخوردار است که تشبیه آن به فعل انجام‌شده از روی قدرت غلط نیست. به همین ترتیب، دربارهٔ علم و حیات خداوند بحث کردند. ذات خدا فاقد این صفات است؛ ولی فعل و

۱. عالمی، «نظر متکلمین معتزلی دربارهٔ صفات خدا»، ۱۲۵.
۲. بغدادی، اصول دین، ۹.

عملش مشابه فعل و عملی است که با حضور این صفات تحقق می‌یابد و این نظریه را توحید در صفات و به عبارت دیگر، نیابت ذات از صفات نامیدند؛ برای مثال، عباد بن سلیمان می‌گوید: «خداوند عالم، قادر و حی است؛ اما من علم، قدرت و یا حیات را برای او ثابت نمی‌کنم؛ بلکه می‌گویم خداوند عالم است، اما نه به‌سبب علم و قادر است، اما نه به‌سبب قدرت. اینکه می‌گویم عالم، اسمی را برای خدا ذکر کرده‌ام که به‌وسیلهٔ آن، علم به معلومی را ثابت کرده‌ام». [1]

قاضی عبدالجبار در توضیح مبسوط این نظریه صفات ثبوتی را به سه دسته تقسیم می‌کند:

الف) صفاتی که فقط خداوند به آن‌ها متصف می‌شود؛ نظیر: قدیم و غنی.

ب) صفاتی که خداوند و مخلوقات به آن‌ها متصف می‌شوند؛ اما ازنظر استحقاق‌شان با یکدیگر تفاوت دارند؛ از قبیل: قدرت، علم، حیات و وجود. صفات مذکور برای خداوند ذاتی و برای انسان عرضی است. به عبارت دیگر، برخلاف انسان که اوصاف مذکور برای آنان عارضی است، خداوند ذاتاً مستحق این صفات است.

ج) صفاتی که خداوند و مخلوقات در استحقاق آن‌ها یکسان‌اند و به آن‌ها متصف می‌شوند؛ مانند: ادراک، اراده و کراهت. برای نمونه، قاضی منشأ ادراک را در انسان و خداوند، حیات می‌داند. او توجه دارد که میان انسان و خداوند در نحوهٔ داشتن این صفات تفاوت وجود دارد؛ برای مثال، انسان برای درک کردن امور مختلف به حواس پنج‌گانه نیاز دارد؛ درصورتی‌که خداوند به حواس مذکور نیازی ندارد. [2] به نظر می‌رسد که چون صفات مذکور از اوصاف فعلی‌اند، قاضی استحقاق آن‌ها را در خداوند و انسان یکسان می‌داند و تفاوت آنان را در نحوهٔ داشتن این صفات به اوصافی ذاتی ارجاع می‌دهد که منشأ آن‌ها است.

قاضی در توضیح صفات ثبوتی دستهٔ اول برخلاف دو دستهٔ دیگر، از مقایسهٔ امر محسوس با امر نامحسوس استفاده نمی‌کند؛ زیرا اصولاً دربارهٔ صفات دستهٔ اول چنین چیزی ممکن نیست؛ چون صفات مذکور صرفاً به خداوند اختصاص دارند و نمی‌توان آن‌ها را ازطریق چنین مقایسه‌ای تبیین کرد. [3] سپس، قاضی در اثبات بعضی از صفات ثبوتی که به دو دستهٔ دیگر تعلق دارند، براهینی اقامه می‌کند که بر این مقدمات استوار است: یکی، اشتراک معنوی در حیطهٔ مفاهیم و دیگری، توجه به کارکرد صفات. [4]

قاضی مقدمات فوق را در هریک از صفات به کار می‌برد.

---

۱. همدانی اسدآبادی، شرح الأصول الخمسة، ۸۱.

۲. همدانی اسدآبادی، المختصر، ۱۳۰-۱۳۱.

۳. حبیبی، «معناشناسی اوصاف الهی از دیدگاه قاضی عبدالجبار معتزلی و ویلیام پی آلستون»، ۵.

٤. همدانی اسدآبادی، المختصر، ۱۸۱.

ایدهٔ کلی «کارکردگرایی» این است که هر مفهوم نفسانی‌ای، نقش کارکردی خاصی در جریان عمل ذهن است. تأکید عمدهٔ این دیدگاه بر ویژگی و خصلت کارکردی مفاهیم نفسانی است. این حرکت که در فلسفهٔ ذهن معاصر مطرح‌شده است، زمینه را برای توجیه چگونگی انتزاع مفاهیم واحد و مشترک از امور متغایر و متکثر که در جهتی از جهات دارای کارکرد واحد و مشترکی هستند، فراهم کرده است.1

قاضی نیز در بیان صفات ذاتی خداوند هریک از اوصاف الهی را از کارکرد خاصش انتزاع می‌کند. قاضی صفت قدرت را منشأ سایر اوصاف الهی می‌داند و برای اثبات آن، به برهانی جهان‌شناختی استناد می‌کند. ازنظر او، برهان جهان‌شناختی علاوه‌بر اینکه وجود خداوند را اثبات می‌کند، از قدرت الهی نیز حکایت دارد؛ زیرا همان‌گونه که جایز بودن صدور فعل از انسان دلیلی بر قدرت اوست، جواز صدور فعل از خداوند نیز بر قدرت او دلالت می‌کند. همچنین، دربارهٔ صفت علم براساس مقایسهٔ عملکرد این صفت در انسان و خداوند توضیح می‌دهد و می‌گوید که همان‌طور که صدور فعل محکم از انسان بر علم او دلالت می‌کند، صدور فعل محکم از خداوند نیز از علم او حکایت می‌کند.۲

ازطرف دیگر، قاضی در اثبات صفت حیات نیز برهانی اقامه می‌کند و در آن، بر علم و قدرت الهی تأکید می‌ورزد. دراین‌باره می‌گوید: خداوند عالم و قادر است. هر فاعلی که عالم و قادر است، حی است؛ پس خداوند حی است. ازآنجاکه وی مقدمهٔ اول برهان خود را پیش‌تر اثبات کرده است، توجه خود را به اثبات مقدمهٔ دوم معطوف می‌سازد و در این زمینه نیز به مقایسهٔ امر مشهود با امر نامشهود می‌پردازد و تصریح می‌کند: همان‌گونه که حیات انسان منشأ علم و قدرت اوست، حیات خداوند نیز منشأ علم و قدرت الهی است؛ بنابراین، یکی از کارکردهای صفت حیات را ظهور علم و قدرت می‌داند. ازسوی دیگر، صفت وجود را نیز براساس کارکرد آن تعریف می‌کند.۳

دستهٔ سوم صفات ثبوتی مانند سمیع و بصیر به ابزار مادی نیاز دارند. پس این سؤال مطرح می‌شود که چگونه ما خداوند را با این صفات توصیف کنیم؟ زیرا برای مثال، متکلم به کسی می‌گویند که دارای دهان و زبان است و به‌سبب تموج هوا، از دهان او صوتی برخیزد و کلام او را تشکیل دهد؛ درحالی‌که مسلماً خداوند از این ابزار جسمانی منزه است.٤ این مطلب با مسئلهٔ زبان دین و شناختاری بودن یا نبودن گزاره‌های کلامی مرتبط است.

---

1. علی‌زمانی، ۳۷٤-۳۷۵.
۲. همدانی اسدآبادی، المختصر، ۱۵۱-۱۵۷.
۳. همدانی اسدآبادی، المختصر، ۱٦۰-۱۷۷
٤. سبحانی، «زبان دینی در فلسفه و کلام اسلامی»، ۵.

روش قاضی در حل این مشکل مانند روشی است که براساس آن، صفاتی از قبیل قدرت و علم و غیره را تبیین کرده است. او ابتدا تفاوت دو واژهٔ سمیع و بصیر را با سامع و مبصر بیان می‌کند و در این زمینه می‌گوید که کلمات سمیع و بصیر بر توانایی شنیدن و دیدن در هر زمانی که مسموع و مبصری یافت شود، اعم از زمان گذشته و حال و آینده، دلالت می‌کنند؛ درصورتی‌که واژه‌های سامع و مبصر، از شنیدن و دیدن در زمان حال حکایت می‌کنند. قاضی تأکید می‌کند که دربارهٔ خداوند باید از کلمات سمیع و بصیر استفاده شود؛ زیرا خداوند همواره شنوا و بیناست.[۱]

نکتهٔ مهم اینکه نظریهٔ نیابت از ذات به گونه‌ای کارکردگرایی را بیان می‌کند که در تبیین صفات الهی تحلیلی جامع نخواهد بود؛ زیرا تمام صفات الهی را در بر نمی‌گیرد؛ برای مثال، اوصافی هستند که نه روانی‌اند و نه فعلی، مانند وصف «وجود» که کارکردگرایی دربارهٔ این‌ها صادق نیست.[۲] پس با توجه به این نکته نظریهٔ کارکردگرایی و به تعبیر معتزله نظریهٔ نیابت ذات از صفات، برای همهٔ اوصاف باری مشکل‌گشا نخواهد بود و بابی برای شناخت همهٔ گزاره‌های کلامی برای ما باز نمی‌کند.

۳/۱/۳. نظریهٔ معنای سلبی

معتزله که تشبیه را از خدای متعال نفی می‌کردند در تفسیر صفات حی، قادر، عالم و قدیم با هم اختلاف‌نظر پیدا کردند؛ برای مثال، ضرار می‌گفت که وقتی این صفات را به خدا نسبت می‌دهم به این معناست که مرده بودن، ناتوانی، نادانی و حادث بودن را از خدا نفی کنم. او معتقد بود که اختلاف در این اسماء برای اثبات این صفات دربارهٔ خداوند نیست؛ بلکه دربارهٔ نفی صفات مذکور از خداست. ضرار این عقیده را دربارهٔ اسماء دیگر الهی مانند سمیع و بصیر هم جاری می‌دانست. ضرار بن عمرو و نظام که هر دو از شیوخ و بزرگان معتزله‌اند، معتقدند قائل شدن به این صفات نفی ضد آن‌هاست؛ زیرا ضد این صفات نقص است و نسبت دادن نقص به خداوند جایز نیست.[۳] به‌عقیدهٔ نظام، تفاوت بین صفات همان تفاوت میان اضداد آن صفات است؛ نه اینکه آنان خود واقعیات گوناگونی در ذات الهی باشند.[4]

با توجه به ملاک شناختاری بودن گزاره‌های کلامی و بیان ضرار، روشن می‌شود که این رأی مطابقت یا عدم مطابقت با واقع را نشان نمی‌دهد. در این نظریه، واقعیت موضوعیت ندارد که دربارهٔ مطابقت یا عدم مطابقت آن صحبتی کنیم؛ زیرا آنان فقط بیان می‌کنند که خداوند چه چیزی نیست و ثبوتی برای صفات

---

۱. حبیبی، «معناشناسی اوصاف الهی از دیدگاه قاضی عبدالجبار معتزلی و ویلیام پی آلستون»، ۳؛ همدانی اسدآبادی، المختصر، ۲۳۴-۲۴۲.

۲. نقوی، «کارکردگرایی و معناشناسی اوصاف الهی از دیدگاه علامه طباطبایی و ویلیام آلستون»، ۴۰؛ واعظی، «کارکردگرایی و زبان الهیات»، ۲۲.

۳. شیخ‌الاسلامی، تحقیقی در مسائل کلامی، ۵۴-۵۵.

4. اشعری، مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین، ۲۲۷/۱.

ذاتی بیان نمی‌کنند. شاید با مسامحه بتوان سلب نقص را نوعی شناخت دانست؛ اما این شناخت برای همهٔ صفات باری‌تعالی تحقق‌پذیر نیست. برای بعضی صفات، نمی‌توان سلب نقص را طرح کرد؛ مانند جبار، حسیب، باعث و... . بیانگر جامع و مانعی از صفات الهی نخواهد بود. برای بعضی صفات که دارای مراد متفاوت هستند، مانند صفت رحمان و رحیم و... صفت سلبی یکسان وجود دارد و امر متمایزکننده‌ای را در بر نخواهد داشت. ازطرفی، سلب صفات سلبیه یا سلب سلب بعضی از صفات، خود به ایجاب برمی‌گردد و باز مسئلهٔ شناخت آن به قوت خود باقی می‌ماند. ازطرف دیگر، رابطهٔ مفاهیمی مانند علم و جهل در شیوهٔ سلبی عدم و ملکه نست. بنابراین، ابتدا ملکه اثبات شده و بعد عدم آن ملکه لحاظ شده است. اگر این‌گونه باشد، شیوهٔ سلبی نوعی شناخت خواهد بود؛ هرچند ممکن است قائلین به الهیات سلبی چنین امری را لحاظ نکرده باشند.

مطلب دیگر دربارهٔ گزاره‌های کلامی و تأمل بر شناختاری بودن آن‌ها این است که برخی تفکیک میان صفت نفس و صفت فعل خدا را به جبایی نسبت داده‌اند. آن‌ها این گفتهٔ او را شاهد می‌آورند که «خداوند از ازل عالم و قادر و حی و سمیع و بصیر بوده است؛ ولی او از ازل سامع و مبصر نبوده است».[۱] معتزلیان دربارهٔ این جمله که «خداوند همواره سمیع و بصیر بوده است»، هم‌رأی نیستند. گروهی این تعبیر را صحیح می‌دانند؛ ولی گروه دیگر آن را انکار می‌کنند و می‌گویند: فقط وقتی می‌توان گفت که خداوند سمیع است که شیء مسموعی وجود داشته باشد و هنگامی می‌توان صفت بصیر را به کار برد که مبصری وجود داشته باشد؛ درصورتی‌که گاهی می‌گوییم: خداوند عالم است؛ درحالی‌که اشیای معلومی هنوز وجود پیدا نکرده‌اند. بیشتر معتزلیان معتقد بودند که خداوند همواره خالق بوده است. ازنظر آنان جملهٔ «لم‌یزل الخالق» با عبارت «لم‌یزل خالقاً» متفاوت است؛ ولی عده‌ای دیگر از آنان تعبیر دوم را صحیح نمی‌دانند.[۲]

معتزله در معنای جملهٔ «خدا واحد است» نیز، اختلاف‌نظر داشتند. معتقدین به معنای سلبی می‌گفتند: منظور ما از وصف واحد، آن است که او دو تا و بیشتر نیست و بیش از این توضیح نمی‌دادند؛ اما گروهی دیگر در مراد اصلی از واحد سه معنا را نفی کردند:

۱. ازنظر تعداد یکی باشد.

۲. هرگاه او با دیگری سنجیده شود، او و دیگری دو تا می‌شوند.

۳. او یک واحد جزئی باشد که تقسیم‌بردار نباشد؛ بلکه مقصود آن‌ها از صفت واحد همان است که او یکتا و بی‌مانند است. هر چیزی که مثل و مانند داشته باشد، در حقیقت یکتا نیست؛ زیرا هرگاه با غیر

---

۱. عالمی، «نظر متکلمین معتزلی دربارهٔ صفات خدا»، ۱۹.

۲. ناشی، الأوسط فی المقالات، ۱۲٤.

خودش ضمیمه گردد، دو تا می‌شود و می‌توان آن را با این ویژگی که «او یکی نیست» وصف نمود؛ بنابراین، حقیقت واحد است و آن کسی که واحد است، در تمامی حالات چیزی جز واحد بودن نیست و عقل برای او دومی درک نمی‌کند.1

نظریهٔ این دسته از معتزلیان نیز نقدپذیر است. در صورتی می‌توانیم محمول یا وصفی را از موضوعی سلب کنیم که نسبت به آن موضوع واجد حداقلی از شناخت ایجابی باشیم؛ برای مثال، از دیدگاه ما چون خداوند واجب‌الوجود است و وجوب وجود مستلزم تجرد محض، علم مطلق و قدرت مطلق است. بدین‌ترتیب، سایر اوصاف و محمولات امکانی و سلبی از قبیل جسمانیت، جهل و بخل را از او سلب می‌کنیم. بنابراین، قبل‌ازاینکه بگوییم خدا جسم نیست، باید بدانیم که او واجب‌الوجود است. علاوه‌بر اینکه احکام سلبی هرچند متعدد باشند، به ما معرفت تازه‌ای نمی‌دهند.۲

بنابراین، صرف‌نظر از انتقادهایی که به سه نظریهٔ فوق وارد است که در جای خود باید به آن‌ها پرداخت؛ آنچه از تفکر معتزله استنباط می‌شود، این است که آنان صفات ذاتی پروردگار را بر این مبنا که شناختاری و معنادار است به گونه‌های مختلف تبیین کردند؛ اما هرکدام از نظریه‌های فوق نمی‌تواند استدلال پذیرفته‌شدنی برای شناختاری بودن گزاره‌های کلامی باشند.

۲/۳. معتزله و صفات خبری

دستهٔ دیگر از مباحثی که در گزاره‌های کلامی از آن صحبت به میان می‌آید، صفات خبری است. همان‌گونه که پیش‌ازاین بیان شد، مقصود از صفات خبری آن دسته از صفات خداست که خود در قرآن از آن‌ها گزارش داده است و ناظر به جسم بودن خدا هستند؛ مانند ید و عین. ظاهر آیات از وجود اعضاء و جوارح جسمانی گزارش می‌دهد؛ درحالی‌که به‌طور حتم خدا از داشتن دست و چشم منزه است. چنان‌که می‌فرماید: «مَا مَنَعَکَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ» (ص : ۷۵). ازآنجاکه معتزله صفات خبری را از خدا نفی و سلفیه آن را ثابت می‌کردند، سلفیه را «صفاتیه» و معتزله را «معطله» می‌نامند.۳

برخی فرق کلامی مانند مجسمیه، مشبهه، حشویه، مغیریه، یونسیه و شیطانیه اعتقاد دارند معنای این صفات همان معنای مستعمل در مادیات است؛ ٤ یعنی قائل به تشبیه هستند. عده‌ای از اهل‌حدیث هم در تبیین کیفیت این صفات توقف کردند و فهم معنای آن را به خدا واگذار می‌کنند.٥ برخی از اهل‌حدیث و

---

1. ناشی، الأوسط فی المقالات، ١٢٤.
۲. علی‌زمانی، ۳۳-۳٤.
۳. رضوانی، شیعه‌شناسی و پاسخ به شبهات، ۵۱۳/۲.
٤. شهرستانی، الملل و النحل، ۱۰۵/۱.
٥. طباطبایی، ترجمهٔ تفسیر المیزان، ۱۳۲/۱٤.

سلفیه گفت‌وگو در معنای صفات خبری را بدعت شمردند و منع کردند. [۱] ازآنجاکه معتزله مطابق آیهٔ «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» (الشوریٰ:۱۱)، رویکرد تنزیهی دارند، حمل هر صفتی را که با تنزیه معارض باشد یا لازمهٔ چنین حملی نفی تنزیه باشد، جایز نمی‌دانند. [۲]

در بیان قاضی عبدالجبار لازمهٔ حمل صفات خبری، جسم دانستن خداست. اگر خدا را جسم بدانیم، دو حالت متصور است: یکی اینکه خداوند مثل اجسام باشد؛ و دیگر اینکه اجسام مثل خدا باشند. خداوند نمی‌تواند مثل اجسام باشد؛ زیرا لازمه‌اش حدوث است؛ درحالی‌که خداوند قدیم است. به عبارت دیگر، اگر خداوند شبیه جسم باشد، باید حدوثش برای ما مشخص باشد و بتوان خدا را به صفت شخص یا شخصیت متصف کرد؛ حال‌آنکه خداوند متصف به این صفات نمی‌شود. [۳] اجسام هم نمی‌توانند مثل خدا باشند؛ زیرا خداوند قدیم است و براساس نظر متکلمان، در عالم یک قدیم بیشتر وجود ندارد؛ پس صفات خبری برای خداوند ثابت نیستند. [٤]

قاضی در المختصر في أصول الدين، پس‌از ابطال تمام فروض جسم و شبه‌جسم بودن خداوند می‌گوید که در قرآن آیاتی است که دلالت بر جسمیت خداوند دارد؛ مانند: «الرَّحْمنُ عَلَى الْعَرْشِ‌اسْتَوَى» (طه: ٥)، «هُوَ اللهُ فِي السَّماواتِ وَ فِي الأرضِ» (الأنعام: ۳)، «إليهِ يَصعَدُ الكَلِمُ الطَّيِّب» (فاطر: ۱۰) و «مَا مَنَعَكَ أنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بيَدَيَّ» (ص: ۷). [٥]

همچنین، آیاتی که در آن لوازم جسمیت وجود دارد، مانند: « أَنْ تَقُولَ نَفْسٌ يَا حَسْرَتَا عَلَى مَا فَرَّطْتُ فِي جَنْبِ اللَّهِ» (الزمر: ٥٦)، «يَومَ يُكشِفُ عَن ساقٍ وَ يُدعَونَ إلى السُّجودِ فَلا يَستَطيعونَ» (القلم: ٤٢)، «وَ ألقَيتُ عَلَيكَ مَحَبَّةً مِنّي وَلِتُصنعَ عَلى عَينى» (طه: ۳۹)، «وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ» (البقرة: ۱۱۵). به تعبیر قاضی، بعداز آنکه انسان به خدا معرفت پیدا کرد، می‌داند که جنب، ساق، عین و وجه داشتن برای خدا صحیح نیست. خداوند شبیه اجسام نیست و ازطرفی می‌دانیم که خداوند فعل قبیح انجام نمی‌دهد؛ پس علت توصیف خود با اوصاف فوق چیست؟ علاوه‌بر اینکه با قرآن و اجماع ثابت شده است که «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ». پاسخ قاضی این است که این اقوال از جهت مَجاز است و ما ناچاریم این آیات را به تأویل ببریم. [٦]

---

۱. شهرستانی، الملل و النحل، ۱/ ۸٤.

۲. سلطانی، «صفات خبری از دیدگاه امامیه و معتزله با تأکید بر اندیشهٔ سیدمرتضی و قاضی عبدالجبار»، ۱۲۹.

۳. همدانی اسدآبادی، متشابه القرآن، ۱۹۹.

٤. همدانی اسدآبادی، متشابه القرآن، ۱۹۹.

٥. همدانی اسدآبادی، المختصر، ۱۸٥.

٦. همدانی اسدآبادی، متشابه القرآن، ۲.

در ادامه به دسته‌بندی‌های آیات فوق و بررسی شناختاری بودن آن‌ها از دیدگاه معتزله می‌پردازیم.

۱/۲/۳. شناختاری بودن صفات خبری با استفاده از تأویل آیات

قاضی دربارهٔ آیات «ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ» (یونس:۳) و «الرَّحْمنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى» (طه: ۵) می‌گوید که استدلال با سمع بر این مسئله غیرممکن است؛ چون صحت سمع موقوف بر عقل است. پس استوا به معنای استیلا، قهر و اقتدار است و در این آیه نیز همین معنا اراده شده است.[۱] با توجه به اینکه معتزله عقل را اصل می‌دانند و سمع را با توجه به آن توصیف می‌کنند و به‌دلیل اینکه استوای خداوند بر عرش از لوازم جسمانیات است و خداوند منزه از آن است، آیه را به تأویل می‌برند و برای آن معنای استیلا را در نظر می‌گیرند. زمخشری ذیل این آیه می‌گوید که استوا به معنای نشستن نیست؛ بلکه از آن افادهٔ استیلا و استعلا و مدح بزرگ می‌شود. در اینجا مخصوصاً کلمهٔ عرش را به‌خاطر بیان اشد اقتدار بیان کرده است؛ همان‌طور که در آیهٔ «رَبُّ العَرشِ العَظيم» (التوبة: ۱۲۹) بیان می‌کند.[۲]

در آیات «خَلَقتُ بِيَدى» (ص: ۷۵)، «ذلِكَ بِما قَدَّمَت أيديكُم» (الأنفال: ۵۱)، «بُشراً بَينَ يَدَى رَحمَتِه» (الأعراف: ۵۷) تأکید بر این است که آن را من خلق کردم و خلق آن ابتدایی بوده است، نه تدریجی. بنابراین، ید را به قدرت و نعمت تأویل می‌برد و در تأویل آیهٔ «مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ» (ص: ۷۵) و آیهٔ «وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَه غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنْفِقُ كَيْفَ يَشاء» (المائدة: ٦٤) می‌گوید که مراد از ید، قوت، توانایی و نعمت خداست؛ زیرا این امر در محاوره شایع است.[۳] و در آیهٔ «يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ» (الفتح: ۱۰) تخییل از عقد، عهد و پیمان با رسول خداست؛ یعنی منظور داشتن دست برای خدا نیست؛ بلکه دست رسول خدا که بر روی دست بیعت‌کنندگان قرار می‌گیرد، همان دست خداست.[٤]

معتزله گاهی برای شناخت معنای صفات خبری از کنایه استفاده می‌کنند؛ برای مثال، در آیهٔ «بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ» کنایه از این است که خدا در غایت سخاوت قرار دارد؛ همین‌طور که در بطلان قول یهودیان هم آمده است: «وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَه إِلَى عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ» (الإسراء: ۲۹). پس در اندیشهٔ معتزلی گاهی ید کنایه از قدرت و نعمت است.[۵]

در آیاتی که ظاهر آن‌ها حاکی از قبول تحیز و مکان‌داری برای خداوند است، قائل به تأویل‌اند؛ مانند:

---

۱. همدانی اسدآبادی، المغنی، ۵/ ۱۵۱؛ همو، المختصر، ۱۸٦، ۳۳۳.

۲. زمخشری، الکشاف، ۳/ ۲۳٦.

۳. همدانی اسدآبادی، المختصر، ۲۲۸.

٤. همدانی اسدآبادی، المختصر، ٤/ ۳۳۵.

۵. همدانی اسدآبادی، المختصر، ۱/ ٦۵٤.

«أأمِنتُم مَن فِی السَّماءِ أن یَخسِفَ بِکُمُ الأرضَ» (الملك: ١٦)؛ منظور این است که عادت او این است که نقمات و عقابش را ازطریق آسمان به پایین بفرستد.[۱] همچنین، در آیهٔ «هُوَ اللهُ فِی السَّماواتِ وَ فِی الأرضِ» (الأنعام: ۳) منظور این است که خداوند عالم و حافظ آسمان‌ها و زمین و تغییر و زوال آن‌ها و مدبرشان است؛ زیرا می‌گوید: «یَعلَمُ سِرَّکُم وَ جَهرَکُم» (الأنعام: ۳).

گونه‌ای دیگر از آیات هستند که برای خداوند اجزای جسمانی شبیه چشم یا صورت قائل‌اند؛ مانند آیات «وَ لِتُصنَعَ عَلی عَینِی» (طه: ۳۹)، «وَاصنَعِ الفُلکَ بِأعیُنِنا» (هود: ٣٦)، «وَ تَجرِی بِأعیُنِنا» (القمر: ١٤)؛ عین را به علم تأویل می‌برد و می‌گوید: «واژهٔ عین در مواردی به معنای علم است ... ؛ وگرنه باید برای خداوند چشم‌های متعددی فرض کرد؛ زیرا واژهٔ «أعیُنِنا» به کار رفته است».[۲] وی در مقام تأویل می‌گوید که مراد ساختن کشتی براساس علمی است که خدای تعالی به نوح(ع) عطا کرده است[۳] و دربارهٔ آیهٔ بعدی می‌گوید که آن کشتی جاری است و ما به حال آن عالمیم.[٤] در آیات فوق ناگزیر از قبول استفاده از تأویل و مجاز هستیم؛ زیرا خداوند حکیم، سخن لغو نمی‌گوید؛ پس باید این صفات خبری حاوی معنای تأویلی و مجاز برای رساندن مفاهیم بلند و متعالی به عقل کوتاه بشر باشند.

قاضی دربارهٔ آیهٔ «کُلُّ شَیْءٍ هَالِکٌ إِلَّا وَجْهَهُ» (القصص: ۸۸) می‌گوید که آیه، وجه را برای خدا ثابت نمی‌کند؛ زیرا عرب این لفظ را در اشیاء به معنای ذات می‌دانند و استعمال این معنا در لغت عرب نیز مشهور است، مثل وجه الأمر. براین‌اساس، استعمال این لفظ دربارهٔ خدا به معنای ذات است. وی می‌افزاید: درصورتی‌که نظر مثبتین وجه برای خداوند صحیح باشد، باید همه‌چیز خدا نابود شود، جز وجه او. درحالی‌که این سخن باطل است.[٥]

با توجه این نکته که در همه‌جا نمی‌توانیم از معنای ظاهری عدول کنیم و آیه را به تأویل ببریم و گزاره‌های کلامی را مجازاً معنا کنیم، معتزله ملاک‌هایی برای تأویل دارند؛ برای نمونه، معتزله آیاتی که ظاهراً از آن معنای جبر فهمیده می‌شود، تأویل می‌کند و افعال شر انسان را به خداوند نسبت نمی‌دهد. ایشان آیاتی را که بیانگر هدایت خداوند است، به معنای لطف خدا و آیاتی را که معنای ضلالت و گمراهی دارد، به معنای منع لطف خداوند می‌دانند که محصول اعمال اختیاری انسان است؛[٦] برای مثال،

---

۱. همدانی اسدآبادی، المختصر، ۱۸۷.

۲. همدانی اسدآبادی، المغنی، ۲۲۷/۵-۱۵۱.

۳. همدانی اسدآبادی، المغنی، ۱۵۱.

٤. همدانی اسدآبادی، المختصر، ۱۸۸.

٥. همدانی اسدآبادی، المختصر، ۱۷۲؛ همو، المغنی، ۱۵۱/۵.

٦. همامی و رجب‌زاده، «مبانی و روش‌های تفسیر معتزله»، ۱۵.

زمخشری در تفسیر آیهٔ «مَن یَشَأِ اللهُ یُضلِلهُ وَ مَن یَشَأ یَجعَلهُ عَلی صِراطٍ مستَقیمٍ» (الأنعام: ۳۹) می‌گوید: «یُضلِلهُ» یعنی او را خوار می‌کند و بین او و ضلالتش مانع نمی‌شود و به او لطف نمی‌کند؛ زیرا او شایسته لطف نیست و «یَجعَلهُ عَلی صِراطٍ مستَقیمٍ» یعنی به او لطف می‌کند؛ زیرا او سزاوار لطف اوست.[۱] بنابراین، ارجاع صفات خبری به صفات سلبی، به‌ویژه نفی جسمیت به خداوند، عمده‌ترین روش معتزله برای تأویل این دسته از صفات است. ازآنجاکه خداوند جسم نیست، پس هیچ صفت خبری بر او حمل نمی‌شود. شناختاری بودن این صفات برای معتزله در صورت به تأویل بردن آن‌ها قابل قبول است.

۳/۲/۲. شناختاری بودن صفات خبری با تمسک به مجاز و استعاره

معتزله در برخی موارد مشکل آیات صفات خبری را با تمسک به مباحث حقیقت و مجاز حل می‌کنند. معنای مجازی در جایی است که قرینه‌ای در میان باشد یا حمل معنا بر ظاهر موجب قول به تشبیه یا تجسیم دربارهٔ خداوند شود. گرایش به مجاز در تفاسیر معتزله از وجوه تمایز تفاسیر آنان است؛ برای نمونه، قاضی در تفسیر آیهٔ «وَجَاءَ رَبُّكَ» (الفجر: ۲۲) می‌گوید: «خداوند یادآور نام خود شد؛ اما مراد فرد دیگری است».[۲] دلیل وی آن است که در این آیه مضاف حذف و مضاف‌الیه جانشین آن شده است؛ مانند آیهٔ «وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ» (یوسف: ۸۲) که در آن واژهٔ «اهل» محذوف است.[۳]

۳/۲/۳. شناختاری بودن صفات خبری با استفاده از مباحث لغوی

یکی دیگر از راه‌هایی که معتزله برای تفسیر آیات قرآن و تبیین صفات خبری به کار برده‌اند اهتمام به مباحث مربوط به منابع لغوی و واژگان آیات است. مقصود از منابع لغوی هرگونه منبعی است که ما را در فهم معنا و کاربرد واژگان قرآن در زمان نزول یاری می‌دهد.[٤]

آنچه تفاسیر معتزله را متمایز از دیگران ساخته این است که آنان به بحث‌های لغوی اهمیت فوق‌العاده‌ای می‌دادند و ملاک آنان توجه به معنای واژگان در زمان نزول نبوده؛ بلکه اگر در جایی معنای لغتی با عقاید آنان ناسازگار بوده است، به‌راحتی از آن صرف‌نظر کرده یا آن را با برداشت‌های اعتقادی خویش توجیه کرده‌اند؛ برای مثال، در آیهٔ «عَلَى الْأَرَائِكِ يَنْظُرُونَ» (المطففین: ۲۳) دربارهٔ رؤیت یا عدم رؤیت خداوند به ادلهٔ لغوی پرداختند و از این رهگذر سعی کردند دیدگاه خود را مبنی بر عدم رؤیت مطلق خداوند اثبات کنند. به‌عقیدهٔ آنان، مراد از نظر کردن در آیات مذکور «رجاء» به رحمت و مغفرت الهی و

۱. همامی و رجب‌زاده، «مبانی و روش‌های تفسیر معتزله»، ۲۲/۲.
۲. همدانی اسدآبادی، المغنی، ۲۳۰/۵.
۳. همدانی اسدآبادی، المغنی، ۲۳۰/۵.
٤. بابایی، روش‌شناسی تفسیر قرآن، ۲۹۳.

امید به نعمت و کرامت خداوند است[۱].

۳/۲/٤. شناختاری بودن صفات خبری با استناد به قرائات شاذ

یکی دیگر از راه‌هایی که معتزله برای شناختاری دانستن گزاره‌های کلامی در نظر گرفته‌اند، استناد به قرائت‌های شاذ و نادر است؛ برای نمونه، در آیهٔ «وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا» (النساء: ١٦٤) برای تنزیه خداوند از صفت تکلم که به انسان مربوط می‌شود و لازمهٔ آن جسم داشتن است، «الله» را به فتح خواندند تا تکلم را به موسی برگردانند.[۲]

نتیجه

یکی از مسائل کلیدی که امروزه فیلسوفان دین به بررسی شناختاری بودن آن می‌پردازند، گزاره‌های کلامی است که مبحثی پایه‌ای و بنیادی در دین است. مسئله این است که آیا فهم گزاره‌هایی که موضوع آن خداوند و محمول یکی از صفات و ویژگی‌های اوست، برای انسان درک‌پذیر و شناخت‌پذیر است. در این تحقیق ملاک ما از شناختاری بودن زبان دین و گزاره‌های کلامی این است که آیا این گزاره‌ها واقعیتی را توصیف می‌کنند و ناظر به حقیقت‌اند یا نه؟

در گام نخست، معتزله همهٔ گزاره‌های کلامی را شناختاری دانسته و اصرار آن ها در این مطلب باعث شده است که در پاره‌ای از موارد به مبالغه و اغراق کشیده شوند و برای تبیین شناخت معانی بلند این گزاره‌ها به هر وسیله‌ای رو بیاورند؛ ازاین‌رو، نظرات مختلفی در میان آنان پدید آمده است. دربارهٔ صفات ذاتی پروردگار گروهی مانند ابوهاشم نظریهٔ احوال را بیان کردند. او به حد وسطی میان وجود و عدم قائل شد و آن را حال نامید. حال را به صفات خداوند تعریف کرد. گزاره‌های کلامی را به گونه‌ای برای خداوند بیان کرد که نه موجودند و نه معدوم. نظریهٔ او برای شناخت گزاره‌های کلامی بود؛ اما خود این نظریه ناشناخته و درک‌ناپذیر بود. نظریهٔ احوال بسیار شبیه نظراتی است که معنای معرفت‌بخشی برای گزاره‌های کلامی قائل نیستند. بنابراین، نظریهٔ حال پاسخ‌گوی شناختاری بودن گزاره‌های کلامی نیست؛ گرچه معتزله خود در پی اثبات معناداری برای گزاره‌ها بودند. این نظریه شبهات زیادی را پدید آورد؛ به‌طوری که گروهی دیگر، مانند عباد بن سلیمان و قاضی عبدالجبار، به‌دنبال نظریهٔ نیابت ذات از صفات رفتند. معتزله در این نظریه، صفت واقعی مثل قدرت را در ذات خداوند نمی‌دانند؛ اما ذات خداوند را به گونه‌ای می‌دانند که افعالش شبیه فعل و عملی است که با حضور صفت قدرت تحقق می‌یابد. به عبارت دیگر، آن‌ها هریک از صفات الهی و

۱. زمخشری، الکشاف، ۷۲۳/٤؛ همامی و رجب‌زاده، «مبانی و روش‌های تفسیر معتزله»، ۱۹-۲۰.
۲. زمخشری، الکشاف، ۸۱/۱.

گزاره‌های کلامی را از کارکرد خاصش انتزاع می‌کنند؛ که این همان نظریهٔ کارکردگرایی است کـه قـائلین بـه این نظریه، گزاره‌های کلام را غیرشناختاری می‌دانند.

دسته‌ای دیگر از معتزلیان نظریهٔ معنای سلبی را بیان می‌کنند. به‌این‌ترتیب که وقتـی صـفاتی را بـه خـدا نسبت می‌دهیم، به این معنا نیست که قائل به این صفات در ذات الهی هستیم؛ بلکه ضد ایـن صـفات را از ذات خداوند نفی می‌کنیم. به‌دلیل اینکه در این نظریه واقعیت موضوعیتی ندارد، شأنیت بحث از شناختاری بودن گزاره‌های کلامی در آن نیست و این نظریه در باب زبان دین ابتر است.

اما دستهٔ دیگر از مباحث گزاره‌های کلامی، شامل صفات خبـری اسـت کـه در آن جسـمیت یـا لـوازم جسمیت خداوند، در قرآن کریم بیان شده است. معتزله این دسته از گزاره‌هـا را نیـز شـناختاری می‌داننـد و معنای آن را با استفاده از تأویل، مجاز، کنایه و استعاره تفسیر می‌کنند. این بیـان آن‌هـا در صـورتی پذیرفتـه است که از ظاهر آیه ثبوت این صفات اراده شده باشد. پس دربـارهٔ اثبـات آن‌هـا بـرای خداونـد سـبحان از آرایه‌های ادبی استفاده شده است؛ وگرنه ما دربارهٔ هر آیه‌ای و صفتی مجاز نیستیم آن‌ها را به تأویل ببریم یـا در منابع لغتی به‌دنبال واژه‌ای مطابق با اعتقاد خودمان بگردیم یـا از قرائـات شـاذ اسـتفاده کنـیم. بنـابراین، به‌طور کلی در روش معتزله گزاره‌های کلامی را نمی‌توان معنا کـرد و ایـن بـه معنـای غیرشـناختاری بـودن گزاره‌های کلامی در نظریات ایشان است.

فهرست منابع

اشعری، ابوالحسن ابن علی. مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین. ترجمه: محسن امیـر مؤیـد. تهـران: امیرکبیر، ١٣٦٢.

ای پیلین، دیوید. مبانی فلسفهٔ دین. گروه مترجمان. ویراسته: سـیدمحمود موسـوی. قـم: پژوهشـگاه علـوم وفرهنگ اسلامی، ١٣٨٣.

آریان، حمید. «معنا و مبانی عقل‌گرایی معتزله در تفسیر قرآن». شناخت قرآن، ش. ١ (١٣٩٢): ٥-٢٥.

بابایی، علی‌اکبر و غلامعلی عزیزی‌کیا و مجتبی روحانی راد. روش‌شناسـی تفسـیر قـرآن. قـم: پژوهشـگاه حوزه و دانشگاه، ١٣٨٨.

بغدادی، عبدالقاهر بن طاهر. اصول دین. بیروت: دارالکتب العلمیه، ١٤٠١ق.

بهرامی، محمد. «پرسش‌ها و پژوهش‌های بایستهٔ قرآنی در زمینهٔ علوم قـرآن». پژوهش‌هـای قرآنـی، ش.٣ (١٣٧٤): ٤٠-٥٥.

جبرئیلی، محمدصفر. فلسفهٔ دین و کلام جدید. تهران: انتشـارات پژوهشـگاه فرهنـگ و اندیشـهٔ اسـلامی،

.۱۳۸٦

حبیبی، معصومه. «معناشناسی اوصاف الهی از دیدگاه قاضی عبدالجبار معتزلی و ویلیام پی آلستون». اندیشهٔ دینی ١٤، ش. ۱ (۱۳۹۳): ۳-۲۲.

دان آر، استیور. فلسفهٔ زبان دینی. ترجمه: ابوالفضل ساجدی. قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، ١٣٨٤.

دان آر، استیور. فلسفهٔ زبان دینی، نشانه، نماد و داستان. ترجمه: حسین نوروزی. تبریز: انتشارات دانشگاه تبریز، ۱۳۸۰.

ربانی گلپایگانی، علی. درآمدی بر کلام جدید. قم: هاجر، ۱۳۸۵.

ربانی گلپایگانی، علی. فرق و مذاهب کلامی. قم: انتشارات مرکز جهانی علوم اسلامی، ۱۳۸۵.

رشاد، علی‌اکبر. فلسفهٔ دین. تهران: انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشهٔ اسلامی، ۱۳۸۵.

رضوانی، علی‌اصغر. شیعه شناسی و پاسخ به شبهات. قم: نشر مشعر، ١٣٨٤.

زمخشری، جارالله محمد بن عمر. الکشاف عن حقایق التنزیل و عیون الأقاویل فی وجوه التأویل. قم: نشر البلاغة، ١٤١٣ق.

ساجدی، ابوالفضل. زبان دین و قرآن. قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۳.

سالاری راد، معصومه. «نظریه‌های شناختاری و غیرشناختاری زبان دینی». معرفت، ش. ۱۱۱ (۱۳۸۵): ۹-٢٤.

سبحانی، جعفر. «زبان دینی در فلسفه و کلام اسلامی». کلام اسلامی، ش. ۲۳ (۱۳۷٦): ٤-۲۱.

سلطانی، مصطفی. «صفات خبری از دیدگاه امامیه و معتزله با تأکید بر اندیشهٔ سیدمرتضی و قاضی عبدالجبار». اندیشهٔ نوین دینی، ش. ۲۹ (۱۳۹۱): صص۱۲۷-١٤٥.

سیوطی، جلال‌الدین عبدالرحمن. الاتقان فی علوم القرآن. بیروت: دارالکتب العلمیه، ١٤٢١ق.

شهرستانی، محمد بن عبدالکریم. الملل و النحل. ترجمه: مصطفی خالق‌داد هاشم. تصحیح: محمدرضا جلالی نایینی. تهران: اقبال، ١٣٦٢.

شیخ الاسلامی، اسعد. تحقیقی در مسائل کلامی. تهران: امیرکبیر، ١٣٦٣.

طباطبایی، محمدحسین. ترجمهٔ تفسیر المیزان. ترجمه: محمدباقر موسوی همدانی. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به حوزهٔ علمیهٔ قم، ۱۳۸۹.

عالمی، روح‌الله. «نظر متکلمین معتزلی دربارهٔ صفات خدا». مجلهٔ دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، ش. ١٦٠ (۱۳۸۰): ۱-۲۰.

عجالی معتزلی، مختاربن محمود. الکامل فی الاستقصاء فیما بلغنا من کلام القدماء. تحقیق دکتر محمد

شاهد. قاهرة: المجلس الأعلی للشئون الإسلام، ١٤٢٠ق.

علی‌زمانی، امیرعباس. زبان دین. قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ١٣٧٥.

علی‌زمانی، امیرعباس. علم عقلانیت و دین. قم: انتشارات دانشگاه قم، ١٣٨٣.

فخار، وحیده و مرتضی حسینی شاهرودی. «تحلیل معناداری زبان دین از دیدگاه فراپوزیتیویستی». فلسفه و کلام، ش. ٨٨ (١٣٩١): ٦٥-٨٨.

فولادوند، محمدمهدی. ترجمهٔ قرآن. تهران: دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی، ١٤١٨ق.

قربانی، قدرت‌الله. «نقد و بررسی دیدگاه‌های ویتگنشتاین و بریث ویت دربارهٔ زبان دین». مطالعات تحول در علوم انسانی، ش. ٤ (١٣٩٤): ١١٩-١٤٠.

محمدرضایی، محمد و دیگران. جستارهایی در کلام جدید. تهران: سمت، ١٣٨١.

محمدی، مجید. آسیب‌شناسی دینی. قم: نشر تفکر، ١٣٨٣.

محمدی، هاشم. «صفات ذات از دیدگاه اشاعره، معتزله و تشیع». دین و سیاست، ش. ٥ و ٦ (١٣٨٤): ٢٩-٥٧.

مکدرموت، مارتین. اندیشه‌های کلامی شیخ مفید. ترجمه: احمد آرام. تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ١٣٧٢.

ناشی اکبر، عبدالله. الأوسط فی المقالات. تحقیق: علیرضا ایمانی. قم: مرکز مطالعات ادیان و مذاهب، ١٣٨٦.

نصر حامد، ابوزید. رویکرد عقلانی در تفسیر قرآن. ترجمه: احسان موسوی خلخالی. تهران: نیلوفر، ١٣٨٧.

نقوی، حسین. «کار کردگرایی و معناشناسی اوصاف الهی از دیدگاه علامه طباطبایی و ویلیام آلستون». معرفت کلامی، ش. ١ (١٣٨٩): ٣١ ـ ٥٨.

واعظی، احمد. «کارکردگرایی و زبان الهیات». معرفت، ش. ١٩ (١٣٨٩): ٥٧-٦٣.

همامی، عباس و حسین رجب زاده. «مبانی و روش‌های تفسیر معتزله». پژوهش دینی، ش. ١٩ (١٣٨٨): ٧-٢٢.

همدانی اسدآبادی، عبدالجبار بن احمد. المختصر فی اصول الدین. تحقیق: محمد عماره، بیروت: دارالهلال، ١٩٧١م.

همدانی اسدآبادی، عبدالجبار بن احمد. المغنی فی أبواب التوحید و العدل. قاهرة: الدار المصریه، ١٩٦٥م.

همدانی اسدآبادی، عبدالجبار بن احمد. تنزیه القرآن عن المطاعن. القاهرة: المکتبه الازهریه للتراث،

۲۰۰٦م.

همدانی اسدآبادی، عبدالجبار بن احمد. شرح الأصول الخمسة. بیروت: داراحیاءالتراث العربی، ١٤٢٢ق.

همدانی اسدآبادی، عبدالجبار بن احمد. متشابه القرآن. تحقیق: عدنان محمد زرزور. القاهرة: داراحیاء التراث العربی، بی‌تا.

هیک، جان. فلسفهٔ دین. ترجمه: بهزاد سالکی. تهران: انتشارات بین‌المللی الهدی، ۱۳۸۱.

Essays in Philosophy and Kalam

جستارهایی در فلسفه و کلام

HomePage: https://jphilosophy.um.ac.ir/ Vol. 55, No. 1: Issue 110, Spring & summer 2023, p.33-55

Online ISSN: 2538-4171 Print ISSN: 2008-9112

Receive Date: 21-01-2023 Revise Date: 11-02-2023 Accept Date: 12-03-2023

DOI: 10.22067/epk.2023.80735.1204 Article type: Original

The Issues Related to Knowledge in Mullā Sadrā's Three Philosophical Evolutions

Dr. Ali Babaei, Associate Professor of Islamic Philosophy and Theology, University of Tabriz

Email: hekmat468@yahoo.com

Abstract

This article seeks to show the changes in issues related to knowledge based on Mullā Sadrā's three philosophical evolutions and graded approaches: the quidditative view, the ontological primacy of the existence in the graded unity framework, and the ontological primacy of the existence in the individual unity framework. The main question is, what changes have happened in the problems related to knowledge according to the three mentioned Sadrian tendencies? In this article, we have examined four such issues: "the truth of abstraction", "the way of subsistence of forms in the soul", "the unification or non-unification of the intellect with the intelligible", and "the knowledge of material beings". The result is that these issues are differently dealt with in each of the three approaches; For example, in the first approach, abstraction is in the form of "losing material accidents" in order for the perception to occur, while according to the second approach, abstraction is manifested as "the soul's journey in its existential degrees" and in the third approach, either it is not raised at all or can be discussed as "the soul's journey in its existential manifestations". The way of subsistence of forms in the soul according to the first approach is a kind of subsistence of inherence, and according to the second and third is subsistence of issuing and subsistence of manifesting respectively. The unification of the intellect with the intelligible has no place in the first Sadrian framework, but it is proved in the second approach as the unification of the knower and the known, and in the third, the unification is promoted to absolute unity. Regarding the knowledge of material entities, in the first approach, material entities do not have knowledge of themselves, nor knowledge of others, nor are they objects of knowledge; while according to the second and third frameworks and with the support of principles such as the concomitance of knowledge and existence, the predication of the "true reality" (*ḥaqīqa*) and the "intangible reality" (*raqīqa*), the fact that the divisions of existence are its very gradations, and the principle of simple truth, they both know themselves and others, and are objects of knowledge.

Keywords: Three Ṣadrā's philosophical evolutions, primacy of quiddity, primacy of the existence in the graded unity framework, primacy of the existence in the individual unity framework, Mullā Ṣadrā.

This is an open access article under the CC BY license: https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/

جستارهایی در فلسفه و کلام
Essays in Philosophy and Kalam

سال ۵۵ - شماره ۱ - شماره پیاپی ۱۱۰ - بهار و تابستان ۱۴۰۲، ص ۵۵ - ۳۳
HomePage: https://jphilosophy.um.ac.ir/

شاپا چاپی ۹۱۱۲-۲۰۰۸
شاپا الکترونیکی ۴۱۷۱-۲۵۳۸

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۱/۰۱
تاریخ بازنگری: ۱۴۰۱/۱۱/۲۲
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۲/۲۱
نوع مقاله: پژوهشی
DOI: 10.22067/epk.2023.80735.1204

موضوعات علم بر مبنای سه سیر فلسفی ملاصدرا

علی بابایی
گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه تبریز
hekmat468@yahoo.com

چکیده

هدف از این مقاله نشان دادن تغییرات موضوعات مرتبط با علم بر مبنای سه سیر فلسفی صدرایی است که می‌توان با عناوین نگاه ماهوی، اصالت وجود وحدت تشکیکی و اصالت وجود وحدت شخصی از آن یاد کرد. پرسش اصلی این است که متناسب با سه سیر یادشده چه تحولاتی در موضوعات مرتبط با علم اتفاق افتاده است؟ ما در این مقاله تحول چند موضوع مهم را در سه مرتبهٔ سیر فلسفی بررسی کرده‌ایم؛ که شامل چهار موضوع مهم «حقیقت تجرید، نحوهٔ قیام صور به نفس، اتحاد یا عدم اتحاد عاقل و معقول و علم وجودات مادی» است؛ حاصل تحقیق این است که دربارهٔ مسائل یادشده بر مبنای سه سیر، تحولات مهمی رقم خورده است؛ برای نمونه، تقشیر در مرتبهٔ اول به‌نحو «از دست دادن زواید و عوارض مادی» است تا ادراک تحقق یابد؛ حال‌آنکه به‌اقتضای سیر دوم تجرید یا تقشیر به‌نحو «سیر نفس در مراتب» جلوه می‌کند و در سیر سوم یا قابل طرح نیست یا به‌نحو سیر در مظاهر نمود دارد. نحوهٔ قیام صور به نفس در سیر اول قیام حلولی، در سیر دوم به‌نحو قیام صدوری و در سیر سوم به‌نحو قیام ظهوری است. در موضوع اتحاد عاقل و معقول به‌اقتضای سیر اول اتحادی صورت نمی‌گیرد؛ به‌اقتضای سیر دوم اتحاد عالم و معلوم اثبات می‌شود و به‌اقتضای سیر سوم اتحاد به وحدت ارتقاء می‌یابد. در باب علم وجودات مادی، در سیر اول وجودات مادی نه علم به خود دارند نه علم به دیگری و نه مورد علم واقع می‌شوند؛ درحالی‌که به‌اقتضای سیرهای دوم و سوم و به پشتیبانی اصولی چون تساوق علم و وجود، حمل حقیقت و رقیقت، بازگشت تقسیمات وجود به مراتب وجود و قاعدهٔ بسیط‌الحقیقة هم علم به خود و دیگری دارند و هم مورد علم واقع می‌شوند.

کلیدواژه‌ها: سه سیر، علم، اصالت ماهیت، اصالت وجود وحدت تشکیکی، اصالت وجود وحدت شخصی، ملاصدرا.

مقدمه

در گذر از نگاه ماهوی به اصالت وجود وحدت تشکیکی و از آن مقام نیز بـه اصـالت وجـود وحـدت شخصی تحولات مهمی در بحث علم روی داده است. ازنظر جایگاه طرح، سابق بر نگاه اصالت وجودی، بحث علم و ادراک و وجود ذهنی، بحثی تبعی است و آن‌چنان جایگاه مستقلی بـه خـود اختصـاص نـداده است و در همین طرح تبعی، بیشتر در بخش طبیعیات بحث شـده اسـت؛ امـا در سـیر دوم، مبحـث علـم بخشی از مباحث حکمت الهی را به خود اختصاص می‌دهد. ازنظر امر ماهوی یا وجودی بودن، علم امری ماهوی، عرض و در نتیجه کیف نفسانی است که به حصول صورت شـیء در نفـس تعریـف می‌شـود و در نفس، حصول، ارتسام یا حلول می‌یابد. اما در سیر دوم علم امری وجودی است که بـه وجـود مجـرد بـرای مجرد تعریف می‌شود. این تعبیر را در سیر سوم نیز می‌توان طرح کرد و بلکه بـا تعبیـری ظریـف‌تر می‌تـوان علم را به حضور و ظهور تعریف کرد. مطابق سیر اول، اضافهٔ مطرح در علم از نوع اضافهٔ مقولی است؛ امـا مطابق با سیر دوم از نوع اضافهٔ اشراقی و مطابق با سیر سوم از نوع اضافه‌ی قیومی است. براساس سـیر اول، چون حصول صورت شیء دربارهٔ علم انسان مطرح می‌شود و دربارهٔ حق‌تعالی صدق نمی‌کنـد، در نهایـت علم مشترک لفظی میان انسان و واجب‌تعالی خواهد بود و از آنجا نیز امری متـواطی لحـاظ خواهـد شـد؛ حال‌آنکه علم بنا به اقتضای سیر دوم که اشتراک معنوی پایهٔ اثبات اصـالت وجـود اسـت و علـم بـا وجـود مساوق است و بلکه تعریف علمْ وجود مجرد برای مجرد است، مشترک معنوی خواهـد بـود. مطـابق سـیر سوم به‌اقتضای وحدت مصداقی وجود در وجود حق یا اشتراک معنوی قابل طرح نخواهد بود یا به اشـتراک ظهورات حق با حق معطوف خواهد بود.

به‌اقتضای سیر اول: چندان تفاوتی میان وجود ذهنی و علم روی نداده است و همین امر باعث سرایت احکام یکی به دیگری و در نتیجه، بروز مسائلی در حل مشکلات وجود ذهنی شده است. غالـب ایـرادات وارد بر وجود ذهنی در این مرتبه بر مبنای تمایز میان حمل اولی ذاتی و حمل شایع صناعی رفع می‌شود. در سیر دوم برخلاف سیر اول: میان وجود ذهنی و علم تفاوت گذاشته می‌شود، در نتیجه معضلات مـرتبط بـا وجود ذهنی و علم از هم تفکیک می‌شوند و از خلط مباحث جلوگیری می‌شـود. لازمـهٔ سـخن قبلـی ایـن است که برخلاف وجود ذهنی، علم امری نفسی است نه قیاسی. نوع پاسخ به اشکالاتی که در بـاب وجـود ذهنی مطرح می‌شود در دو سیر تفاوت مهمی پیدا می‌کند؛ در سیر اول، اگر از تفاوت گذاشتن میـان حمـل اولی ذاتی با حمل شایع صناعی این امر محقق می‌شود، به‌اقتضای سیر دوم با حمل حقیقت و رقیقـت ایـن امر تحقق می‌یابد. بر مبنای سیر سوم: منطق عرفانی اقتضاء می‌کند به‌جای حمل‌های متناسب بـا دو مرتبـهٔ قبلی از حمل ظاهر و مظهر سخن گفته شود. در نگاه عوام، معلوم بالذاتْ شیء خارجی و معلـوم بـالعرضْ

صورت ذهنی است و در نگاهی عمیق‌تر، معلوم بالذاتْ صورت ذهنی و معلوم بالعرضْ شیء خارجی است. در سیر سوم ترتیب معلوم برخلاف نگاه عرفی و ماهوی، علمْ صورت ذهنی و شیء خارجی است. به‌دلیل نگاه ماهوی و نوع نفس‌شناسی مرتبط با آن، تعبیر قوای نفس و همچنین، دیدگاه تکثر قوا مطرح می‌شود؛ هر قوه‌ای مدرکات مختص به خود را دارد و فعل هر قوه به خود آن منسوب است. حال‌آنکه به‌اقتضای سیر دوم، به‌جای تعبیر قوا، تعبیر مراتب به کار می‌رود که لازمه‌های مهمی با خود به همراه دارد. برخلاف سیر اول، علم، عالم و معلوم اتحاد دارند. عواملی که باعث قول به اتحاد علم و عالم و معلوم می‌شوند همان مبانی ویژه و اختصاصی سیر دوم‌اند؛ عواملی نظیر: اصالت وجود، سیر تشکیکی جوهری، و سیر نفس از جسمانیةالحدوث تا روحانیةالبقایی. آنچه در مرتبهٔ اول با عنوان تقشیر و تجرید از آن یاد می‌شد تا ادراک اتفاق بیفتد، در این مرتبه به معنای سیر در مراتب است. در مبحث علم علت به معلول که به‌نحو حضوری است با تحول معلول به شأن این علم حضوری‌تر قابل تصور خواهد بود؛ چراکه قرب و وابستگی شأن به ذی‌شأن از قرب و نزدیکی معلول به علت بیشتر می‌نماید. همین تعبیر را در سیر سوم در رابطهٔ میان نفس با نیروها و می‌توان طرح کرد؛ همان‌گونه که هستی شئون حق تعالی است، نیروها و مراتب نفس نیز شئون نفس‌اند.[۱]

حال با توجه به تحولات یادشده در این فرصت به حقیقت تقشیر در سه سیر فلسفی، اتحاد عاقل و معقول، قیام صور به نفس، علم وجودات مادی، علم خداوند بر مبنای سه سیر فلسفی می‌پردازیم.

پیشینهٔ پژوهش

تاجایی‌که تحقیقات اجازه می‌داد دربارهٔ بررسی حقیقت علم بر مبنای سه سیر فلسفی مقاله‌ای نگاشته نشده است؛ اما دربارهٔ تحقق سه مرتبهٔ سیر فلسفی و تحول مباحث تابع، مقالات زیر تاکنون به چاپ رسیده‌اند: ۱. بابایی، علی و سیدمختار موسوی. «سه مرتبهٔ حرکت بر مبنای سه سیر فلسفی ملاصدرا: حرکت طبیعی، حرکت جوهری، تجدد امثال». پژوهش‌های فلسفی، ش. ۳۸ (۱۴۰۱)؛ ۲. بابایی، علی و سیدمختار موسوی. «مسئلهٔ «زمان» در سه مرتبهٔ سیر فلسفی صدرالمتألهین». معرفت فلسفی ۷۳، ش. ۱ (۱٤۰۰)؛ ۳. بابایی، علی. «حق‌تعالی تنها جوهر هستی سیر تحول جوهر و عرض بر مبنای سه مرتبهٔ سیر فلسفی ملاصدرا». اندیشهٔ دینی ۷۵، ش. ۷۵ (۱۳۹۹).

همچنین، سه مرتبه علم بر مبنای سه سیر فلسفی ازسوی پژوهش‌های فلسفی دانشگاه تبریز و نیز سه

۱. همهٔ نکات یادشده تا این بخش از مقدمه در قالب دو مقاله با ذکر شواهد و دلایل تبیین شده است و هم‌اکنون در حال انتشار است؛ بنابراین، مباحث یادشده را مقدمه‌ای قرار می‌دهیم تا باقی تحول‌های یادشده را به‌اقتضای سه مرتبه تبیین کنیم.

مرتبهٔ تقدم و تأخر بر مبنای سه سیر فلسفی ازسوی تأملات فلسفی دانشگاه زنجان در حال چاپ است. همچنین، مبحث سه مرتبهٔ علیت و سه مرتبهٔ نفس‌شناسی با رویکردی شبیه به مقالهٔ حاضر در حال نگارش و تکمیل است. کتاب سه‌گانه‌های عالم معرفت نیز بر مبنای همین سه سیر از صاحب قلم به نگارش در آمده است.

۱. حقیقت علم بر مبنای نگاه ماهوی

۱/۱. حقیقت تجرید: تقشیر عوارض مادی

در میان اهل فلسفه معلوم و مدرَک یا معلوم و مدرِک بالذات است یا بالعرض.[۱] به تعبیر دیگر، میان مدرِک و مدرَک تفاوت وجود دارد؛ حال چه امر خارجی مدرِک بالذات باشد و چه صورت ذهنی[۲] لازم است شرایط ادراک فراهم آید. بنا بر مبنای قوم، شرط تحقق علم و ادراک، تقشیر یا تجرید است. مطابق این رویکرد، مانع معقول بودن شیء، ماده و امور مادی است.[۳] برای ادراک باید ماهیت از امور غریب و زاید بر ذاتش امتیاز یابد؛ وگرنه مادام که ماهیت به غیر خود مخلوط باشد و با امور غریب مقارن باشد،[٤] نمی‌تواند ادراک شود.[٥] حاصل دیدگاه چگونگی تحقق ادراک این است که: تا زمانی که ماهیت با ماده و عوارض مادی همراه باشد، ممکن نیست ادراک شود؛ بلکه باید تجرید یابد. این تجرید دست‌کم در سه مرتبه اتفاق می‌افتد: اول: تجرید ناقص از خود ماده بدون تجرید از عوارض مادی؛ دوم: تجرید تام از ماده و تجرید ناقص از عوارض مادی؛ مرتبهٔ سوم: تجرید تام از ماده و عوارض مادی. هر مرتبه‌ای از تجرید مستلزم نوعی از ادراک است؛ در مرتبهٔ اول، ماهیت مدرَکْ جزئی و مشروط به حضور ماده در حوزهٔ حواس است؛ چنین ماهیتی را «محسوس» و ادراک آن را «احساس» می‌گویند.[٦] به همین ترتیب، مرتبهٔ دوم تجرید مستلزم این است که ماهیت مذکور جزئی اما غیرمشروط به حضور ماده در حوزهٔ حواس باشد؛ چنین ماهیتی را «متخیل» و چنین نحو ادراکی را «تخیل» گویند.[۷] مرتبهٔ سوم تجرید هم مستلزم این است که ماهیت مذکور کلی و غیرمشروط به ماده باشد؛ چنین ماهیتی را «معقول» و چنین نحو ادراکی را «تعقل» می‌خوانند.[۸]

---

۱. ملاصدرا، الأسفار، ۱۵۱/٦.

۲. بنگرید: آشتیانی، ۱۳۹۰، ۲٦۱/۱؛ جوادی آملی، ۱۳۸٦، ۳۲٤/٤.

۳. ابن‌سینا، الشفاء، (۷۷.

٤. البته منظور مقارنت مؤثر است؛ مقارنت غیرمؤثر نمی‌تواند مانع ادراک باشد.

٥. ملاصدرا، الأسفار، ۱٥۲/٦؛ نیز به همین مضمون بنگرید: ابن‌سینا، الشفاء، ۷۷؛ طوسی، الشفاء، ۱٤۱/۱.

٦. «فالمتجرد عن أصل المادة دون عوارضه هو المحسوس» (ملاصدرا، الأسفار، ۱٥۲/٦).

۷. «و المتجرد عن المادة و عوارضها إلا المقدار هو المتخیل» (ملاصدرا، الأسفار، ۱٥۲/٦).

۸. «و المتجرد عن الجمیع إلا نسبة غیر وضعیة هو الموهوم و المتجرد بالکلیة المساوی نسبته إلی الأفراد کلها هو المعقول» (ملاصدرا، الأسفار، ۱٥۲/٦؛

می‌دانیم که ملاصدرا ادراک وهمی را به ادراک عقلی بازمی‌گرداند؛[1] درحالی‌که سابق بر ملاصدرا ادراک وهمی نیز جزو مراتب ادراک است. بنابراین، با لحاظ ادراک وهمی در این مرتبه، مراتب ادراک چهارگانه خواهد بود: در ادراک وهمی، «مدرک از دو شرط نخستی که مدرک حسی دارد مبرّا است. در تجرید وهمی مدرک نه حضور مادی دارد و نه دارای عوارض و هیئآت است، لکن مدرک همچنان جزئی است؛ یعنی معنایی جزئی است و نه اینکه صورتی جزئی باشد. به عبارت دیگر، معناست نه صورت، جزئی است نه کلی».[2] چنین تبیینی از تجرید بر مبنای سیر اول تفاوت‌های مهمی را در مقایسه با سیر دوم رقم می‌زند:

۱. اگر بر مبنای این سیر نفس را جوهر بدانیم، نفس تکامل جوهری نخواهد یافت؛ هم به این دلیل که علم به‌عنوان عرض تفسیر شده است که بر نفس عارض می‌شود؛ ۲. هم به این دلیل که علم نوعی از تقشیر و در نتیجه، نوعی از سلب عوارض است نه امری ایجابی؛ ۳. آنچه در این روال از ادراک تغییر پیدا می‌کند مدرَک بالذات است و نه مدرِک. ۴. و بالأخره به دلیل اینکه اتحادی میان علم، عالم و معلوم اتفاق نمی‌افتد، تکامل نفس نیز میسر نخواهد شد.[3]

شاهد خواهیم بود که در سیر دوم ملاصدرا حقیقت تجرید و تقشیر را با تکیه بر اصول مختص این مرتبه، به‌نحو **سیر در مراتب نفس** تفسیر خواهد کرد.

۱/۲. قیام صور به نفس: قیام حلولی

شکی نیست که صور ادراکی در هریک از مراتب سه‌گانه قایم به نفس هستند؛ اما نحوهٔ این قیام بر مبنای سه مرتبه از سیرهای یادشده متفاوت است. به تعبیر دیگر، در میان منابع معرفتی سه نحو قیام قابل تشخیص است که هریک با مراتب سه‌گانهٔ سیر فلسفی متناسب است: قیام حلولی، قیام صدوری و قیام ظهوری. به موجود شدن شیئی در شیء دیگر (محل) به گونه‌ای که بدون آن محل موجود نباشد، اما نه به این معنا که جزء آن باشد، قیام حلولی گویند.[4] به این نحو قیام، «قیام فیه» هم می‌گویند[5] که در برابر «قیام عنه» قرار دارد و به معنای قیام صدوری است.[6] بر مبنای سیر اول، قیام عرض بر جوهر ازاین‌دست قیام یعنی

بنگرید: جوادی آملی، رحیق مختوم، ۲۵۵/۱۸؛ عبودیت، درآمدی بر نظام حکمت صدرایی، ۷۲/۲.

۱. «فبالحقیقة الإدراک ثلاثة أنواع کما أن العوالم ثلاثة و الوهم کأنه عقل ساقط عن مرتبته» (ملاصدرا، الأسفار، ۳۶۲/۳).

۲. جوادی آملی، رحیق مختوم، ۲۵۵/۱۸.

۳. نیز بنگرید: عبودیت، درآمدی بر نظام حکمت صدرایی، ۷۲/۲ به بعد.

٤. بنگرید: ابن‌سینا، الشفاء، ۲۸/۱؛ نیز بنگرید: «بررسی تطبیقی قیام صورت‌های ادراکی به قوهٔ مدرکه در نظر ابن‌سینا و ملاصدرا»، ۱۳٦.

٥. زنوزی، لمعات الهیه، ٤٤١.

٦. زنوزی، انوار جلیه، ۳۲٤.

از نوع قیام حلولی است و با تعریف علم بـه عـرض در سـیر اول هـم تطـابق دارد. مطـابق ایـن دیـدگاه ـ و برخلاف سیر دوم و دیدگاه صدرایی ـ ، قیام صور به نفس از نوع قیام صدوری نیست؛ بلکه نفـس در حکـم قابلی است که صور را دریافت می‌کند. این بحث با توجه و مراجعهٔ دوبـاره بـه حقیقـت تجریـد، ارتسـام و حصول علم تکمیل می‌شود که از تکرار آن در اینجا خودداری می‌کنیم.[1]

۳/۱. عدم اتحاد در عاقل و معقول

اتحاد عقل، عاقل و معقول (یا متناسب با سیر دوم: اتحاد علم، عالم، معلوم) اوج قلهٔ مباحث مربوط به علم است. «در حکمت مشاء این بحث در مدار عقل و عاقل و معقول می‌چرخد؛ در حکمت متعالیه چون به تجرد مطلق علم (حسی، خیالی، وهمی، عقلی) اعتقاد است، بحث در مدار علم، عالم و معلوم سـامان می‌یابد».[2]

ابن‌سینا در همهٔ تألیفات خود به دو نوع اتحاد عاقل و معقول اشاره کرده است: یک قسم اتحاد عاقـل و معقـول، و مـدرک و مـدرَک کـه ازسـوی ابن‌سـینا پذیرفتـه شـده و آن در وقتـی اسـت کـه دریافت‌شـده بـا دریافت‌کننده یک چیز باشند؛ چنان‌که نفسْ خویشتن را دریابد. مصداقی از این نوع درک علم حق تعالی به ذات خویش است.[3]

او در آغاز نمط سوم گفته است: نفس در دریافت خویشتن حاجت به وسـط و میـانجی نـدارد و طبـق فرضیهٔ انسان معلق در فضا یا انسان پرنده، عاقل و معقول در نفس انسان یک چیز است.[4]

همین مطلب را در آخر نمط سوم به صورت دو قاعدهٔ زیر درآورده است و به‌تفصیل دربارهٔ این دو اصل گفت‌وگو کرده است: الف) هر عاقلی معقول است. ب) هر معقول قائم به ذاتی عاقل است. اما در وقتی کـه دریافت‌شده مغایر با دریافت‌کننده باشد، به‌عقیدهٔ ابن‌سینا یکی شدن عاقل بـا معقـول بی‌معنـی اسـت.[5] او چند دلیل بر بطلان اتحاد عاقل با معقول به این معنی، در تألیفات خود آورده اسـت. خلاصـهٔ اسـتدلال بـر یکی نبودن عاقل با معقول این است که: هرگاه فرض شود که عاقل الف را دریافـت و بنـا بـر گفتـهٔ آنـان بـا صورت معقول یکی شد، جای سؤال است که آیا جوهر عاقل وجود پیش از تعقل خود را دارد یا آنکه هستی پیش از تعقلش باطل شده است؟ پس اگر هستی عاقل بعداز تعقل معقول با تمام خصوصیات بـاقی باشـد،

---

۱. بخشی از این مباحث در نشریهٔ پژوهش‌های فلسفی با عنوان «تحولات علم بر مبنای سه سیر فلسفی» در حال انتشار است.

۲. جوادی آملی، رحیق مختوم، ۷/۱۷.

۳. «فی أنّ واجب الوجود معقول الذات و عقل الذات، و بیان أنّ کلّ صورة لا فی مادّة فهی کذلک، و أنّ العقل و العاقل و المعقـول واحـد» (ابن‌سـینا، المبـدأ و المعاد، ٦؛ ملک‌شاهی، ترجمهٔ اشارات و تنبیهات، ۳۸۰/۱.

٤. ابن‌سینا، الإشارات و التنبیهات، ۲۵۰؛ ملک‌شاهی، ترجمهٔ اشارات و تنبیهات، ۳۸۰/۱.

٥. ابن‌سینا، الإشارات و التنبیهات، ۳۲۵.

در این صورت با معقول یکی نشده است؛ و اگر هستی قبل از تعقل او تباه شده باشد، خارج از دو حال نیست: یا حالی از احوال جوهر عاقل باطل شده، یا آنکه عاقل به تمام ذات معدوم گشته است. صورت اول اتحاد عاقل با معقول نیست؛ بلکه نوعی از دگرگونی در حال است؛ چنان‌که سیب نارسْ رسیده شود. در صورت دوم، موجودی تباه شده و موجود دیگری حادث گردیده است؛ باز هم چیزی چیز دیگر نشده است. علاوه‌بر این وقتی در این فرض دقت کنیم باید میان دو صورت فوق که یکی باطل شده و دیگری حادث گردیده است، هیولای مشترکی موجود باشد تا بتوان گفت که صورت دوم عین صورت اول است و صحت فرض مذکور موجب ترکیب صورت عاقل خواهد بود؛ در صورتی که گفت‌وگوی ما دربارهٔ امر بسیط است.[۱] ملاصدرا چند دلیل ذکر می‌کند که مانع اعتقاد ابن‌سینا به اتحاد عاقل و معقول است.[۲]

۱/٤. عدم تحقق علم در وجودات مادی

دست‌کم دو نحو اظهارنظر دربارهٔ **علم** موجودات مادی در آثار ملاصدرا وجود دارد که روبه‌روی هم‌اند؛ دیدگاه اول آن است که موجودات مادی فاقد علم هستند. در مبحث قبلی مشاهده کردیم که دلیل لازم برای تقشیر در سیر اول این بود که مادیت، ملاک عدم ادراک و مانع علم است. «أنّ مقارنة المادّة و لواحقها مانعة عن کون الشیء معقولا».[۳] به‌اقتضای مبانی سیر اول، موجودات مادی به خود علم ندارند؛ یعنی از علم حضوری عاری‌اند؛ به دیگری علم ندارند؛ زیرا آن چیزی که به خود علم ندارد، به دیگری نیز علم ندارد و به دلیل نفی حضور و تجرد در جسم، مورد علم دیگری نیز واقع نمی‌شوند: «فلا حضور للجسم عند نفسه و لا عند شیء آخر فکذا الجسمانی القائم به من الصفات و الأعراض و لهذا لیس للأجسام بما هی أجسام حیاة و لا شعور».[٤] البته اجسام مورد ادراک دیگری قرار می‌گیرند؛ اما تنها به‌نحو حصولی و از طریق صورتی که غیر از صورت وضعی مادی خارج است.

اگر دلیل علمْ حضور است، دلیل نداشتن علم نیز غیبت است. با توجه به تعریف علم به حضور مجرد برای مجرد، در وجودات مادی علم تحقق نخواهد یافت؛ چراکه وجودات مادی اجزای مختلفی دارند که این اجزاء در کنار هم چیده شده‌اند و بنابراین، جزئی مانع از حضور اجزاء نسبت به اجزای دیگر است. وجودات مادی به دلیل این نحو از تحقق و به تعبیر ملاصدرا به دلیل برخورداری از حقیقت افتراقی[٥] وجود

---

۱. ابن‌سینا، الإشارات و التنبیهات، ۳۲۵ ؛ ملک‌شاهی، ترجمهٔ اشارات و تنبیهات، ۳۸۰/۱؛ نیز بنگرید: ملاصدرا، اتحاد العاقل و المعقول، ۸۰؛ همو، ترجمهٔ مبدا و معاد، ۱۸۱؛ همو، الأسفار، ۳۱۲/۳.

۲. بنگرید: اتحاد علم، عالم و معلوم در سیر دوم همین مقاله.

۳. طوسی، شرح الإشارات و التنبیهات، ٤۸۷/۲؛ نیز بنگرید: الشفاء، ۷۷.

٤. ملاصدرا، الأسفار، ۱۲٤/۹.

٥. ملاصدرا، الأسفار، ۲۹۸/۳.

و حضور جمعی ندارند؛ بنابراین، از همدیگر غایب و از ادراک عاری‌اند. وجودات با این اعتبار از نوعی موت، غفلت، هجران و فقدان همراه‌اند.[1] این سخن را اگر با خصیصهٔ اختصاصی سیر اول توأمان در نظر بگیریم، وضوح بیشتری می‌یابد: «براساس اصالت ماهیت و یا کثرت تباینی وجودات، هیچ‌یک از موجودات مجرد و مادی به دیگری بازنمی‌گردد».[2] حتی وجودات مجرد نیز اگر قایل به کثرت تباینی باشیم، برای هم حضور نخواهند داشت؛ چه برسد به وجودات مادی. «ماده از حیث واقع شدن در بستر زمان نیز وجود جمعی ندارد و حقیقتی تباعدی و افتراقی دارد؛ بنابراین، از خود و دیگری غایب است».[3]

دیدگاه دوم هم به تحقق علم در مادیات مربوط است که دو تبیین مختلف و مؤید هم دارد که یکی بر مبنای سیر دوم، یعنی اصالت وجود وحدت تشکیکی، و دیگری بر مبنای سیر سوم، یعنی اصالت وجود وحدت شخصی، است که در ادامه و در سیرهای دوم و سوم به آن خواهیم پرداخت.

۲. حقیقت علم بر مبنای سیر دوم فلسفی

۲/۱. حقیقت تجرید: سیر در مراتب نفس به‌جای تقشیر عوارض مادی

بر مبنای اصالت وجود، وحدت تشکیکی وجود، حرکت جوهری و دیگر ویژگی‌های اختصاصی سیر دوم، حقیقت تجرید غیر از سیر اول خواهد بود. بر مبنای اصول یادشده، آمد و شد از یک مرتبهٔ وجود به مرتبهٔ دیگر میسر می‌شود: در تجرید، نفس در حقیقت از یک مرتبه به مرتبهٔ دیگر راه می‌برد.[4] ملاصدرا مبتنی بر هستی‌شناسی علم، خروج علم از جمیع مقولات و تساوق آن با هستی و تجرد و ثبات آن را اثبات می‌کند و در نتیجه، مسئلهٔ تجرید و تقشیر نیز به‌صورت حرکت جوهری و خروج تدریجی نفس از قوه و وصول آن به حقایق عقلی درمی‌آید. این مبنا که با حدوث جسمانی و بقای روحانی نفس سازگار است از مختصات حکمت متعالیه بوده و در هیچ‌یک از نظام‌های فلسفی سابق و لاحق بر آن یافت نمی‌شود.[5] بنا به تأکید ملاصدرا: «معنی تجرید در تعقل و دیگر اقسام ادراک آن‌گونه که قوم گفته‌اند نیست که با حذف برخی زواید حاصل شود؛ و یا نفس ایستاده باشد و مدرکات از موضوعی مادی که درکش می‌کنند به حس و از حس به خیال و از خیال به عقل منتقل شوند؛ بلکه به این نحو است که مدرِک و مدرَک با هم تجرید می‌یابند و با هم از وجودی به وجودی دیگر منسلخ و از نشئه‌ای به نشئه‌ای دیگر و از عالمی به عالمی دیگر

---

۱. «أن الوجود الجسمانی یصحبها الموت و الغفلة و الهجران و الفوت» (ملاصدرا، الأسفار، ۱۲٤/۹).

۲. جوادی آملی، رحیق مختوم، ۲۹٤/۱۹.

۳. ملاصدرا، مفاتیح الغیب، ٤۰۰.

٤. «بانتقال و مسافرة یقع لها من المحسوس إلی المتخیل ثم منه إلی المعقول و ارتحال لها من الدنیا إلی الأخری...» (ملاصدرا، (۱۳٦۰، ۳۳).

۵. جوادی آملی،۱۳۸٦، ۳۰۵/٤.

منتقل می‌شوند؛ تا اینکه نفس بالفعل عقل و عاقل و معقول شود».[۱] از این فقره از سخنان ملاصدرا به‌روشنی برمی‌آید که برخلاف نظر قوم که گویند: مدرِک باقی می‌ماند و مدرَک از عوارض و زواید، تجرید و تقشیر می‌یابد، مدرک و مدرَک باهم تجرد می‌یابند و از مرتبهٔ وجودی به مرتبه‌ای دیگر منتقل می‌شوند.[۲] طبق این تفسیر «مسیر تعقل بر مدار وجود است و ماهیات و مفاهیم در آن اثر مستقیم ندارند. نفس با وجود نوری علم متحد می‌شود و آن وجود نوری امری حقیقی است و علم حصولی در اثر قیاس و سنجش با معلوم‌های بالعرض که خارج از حیطهٔ وجودی عالم‌اند، پدید می‌آید. علم جز حضور نیست و در سایهٔ حضور صورتی پدید می‌آید که صورت ذهنی است و صورت ذهنی از مدار اتحاد خارج است. در ادراک عقلی اتحاد با حقیقت و وجود مجرد و کلی معقول حاصل می‌شود و نفس در سیر وجودی خود بالا آمده و با آن یکی می‌شود».[۳] مطابق این‌رویکرد و با نظر به خصوصیات مبنایی سیر دوم، نفس دارای حرکت اشتدادی جوهری است؛ در نتیجه، با این نحو از حرکت با صور ادراکی اتحاد پیدا می‌کند. برخلاف سیر اول، علم به‌نحو سلبی تحقق پیدا نمی‌کند؛ بلکه ایجابی است و به‌دلیل اتحاد نفس با حقایق ادراکی، نفس به کمال می‌رسد. در این سیر، هم مدرِک و هم مدرَک ارتقا پیدا می‌کنند.

۲/۲. قیام صور به نفس: قیام صدوری

ملاصدرا موضع اختصاصی خود در باب علم را راه‌حل مشکلاتی می‌داند که جمهور حکما به آن التفات نداشته‌اند.[٤] به تعبیر صدرا، آن‌ها گمان کرده‌اند که وجود صورت‌های معقول در نفس مانند وجود اعراضی است که در محل خود حلول می‌کنند؛ درحالی‌که به‌اقتضای سیر دوم صدرایی، صور قیام حلولی به نفس ندارند؛ بلکه قیام یادشده به‌نحو صدوری است. مشائیان از جمله شیخ رئیس معتقد بودند که: «قیام صور علمیه به نفس انسان قیام حلولی است. از بیشتر حرف‌های شیخ برمی‌آید که حتی قیام حلولی در مادهٔ جسم هم هست؛ به این معنا که شیخ قائل به تجرد صور معقوله است؛ ولی از صور معقوله که به صور خیالی و صور حسی تنزل کنیم، شیخ قائل به تجرد نیست و معتقد است که این صور در مراکز مغز حلول دارند».[۵] به مورد دیگری از دیدگاه ملاصدرا در این زمینه می‌توان استناد کرد؛ صدرا معتقد است: علم با

---

۱. «بل المدرک و المدرک یتجردان معا و ینسلخان معا من وجود إلی وجود و ینتقلان معا من نشأة إلی نشأة و من عالم إلی عالم حتی تصیر النفس عقلا و عاقلا و معقولا بالفعل» (ملاصدرا، الأسفار، ۳٦٦/۳).

۲. از فروع بسیار مهم این بحث تأکید معاد بر مبنای تبیین حقیقت علم در حکمت صدرایی است؛ چیزی که با اتکا بر مبانی سیر اول نمی‌توان به آن دست یافت.

۳. جوادی آملی، رحیق مختوم، ۲۷۱/۱۸.

٤. ملاصدرا، الأسفار، ۳۰۹/۳.

۵. مطهری، شرح منظومه مختصر، ۳٤۲/۸.

انشای صورت نوری ادراکی از عالم نفس از طریق فیض ابداعی حاصل می‌شود و با آن ادراک و شعور به اشیاء تحقق می‌یابد.[1]

۲/۳. اتحاد علم، عالم و معلوم

در سیر اول اشاره کردیم که ابن‌سینا اتحاد عاقل و معقول را به دلایلی انکار می‌کند.؛ ازنظر ملاصدرا مبانی‌ای لازم است تا با استفاده از آن‌ها پاسخ ابن‌سینا داده شود و اگر ابن‌سینا به این مبانی معتقد بود به اتحاد عاقل و معقول اعتقاد پیدا می‌کرد. مبانی یادشده همان خصیصه‌های سیر دوم‌اند که مورد تأکید است و عبارت‌اند از: اول: **اصالت وجود**: وجود در موجود بودن در هر چیزی اصل است.[2] دوم: **تشکیک وجود**: وجود دارای مراتب شدت و ضعف و کمال و نقص است؛ درحالی‌که شخص (یعنی وجود) در همین مراتب یکی است.[3] سوم: **تشکیک و آنگاه قول به حرکت جوهری و آنگاه حرکت استکمالی نفس و در نتیجه، سیر از جسمانیةالحدوث تا روحانیةالبقاء**[4] چیزی که ابن‌سینا دربارهٔ حدوث و تکامل نفس به آن قائل نیست، نه نفس جسمانی حادث می‌شود نه تکامل و تغییر جوهری دارد. با نظر به اصول یادشده، چهارم توجه به نوع سوم از اتحاد: «و الثالث صیرورة موجود بحیث یصدق علیه مفهوم عقلی و ماهیة کلیة بعد ما لم یکن صادقا علیه أولا لاستکمال وقع له فی وجوده».[5] مثل تکامل نفس انسان که با حرکت استکمالی با حقیقت مورد ادراک یکی می‌شود و درعین‌حال نوع انسانی انسان باقی می‌ماند.

از دیدگاه حکمای مشاء، نفس در آغاز هستی خود مجرد و غیرمادی است، نمی‌تواند هیچ نوع حرکتی داشته باشد؛ بنابراین، نه از حرکت استکمالی برخوردار است و نه کون و فساد می‌پذیرد. ازنظر حکمای مشاء، نفس در هنگام حدوث مجرد است و مطابق با نظر آن‌ها، هیچ نوع دگرگونی در محدودهٔ ذات نفس اتفاق نمی‌افتد. مبنای یادشده راه اتحاد عاقل و معقول را که مبتنی بر حرکت استکمالی است مسدود می‌سازد... . به تعبیر اهل تحقیق، جسمانیةالحدوث و روحانیةالبقاء بودن نفس مبنایی است که هم می‌تواند مشکل اتحاد عاقل به معقول را حل نماید و هم خروج نفس را از مرحلهٔ عقل بالقوه به مراحل دیگر ممکن سازد.[6]

۲/٤. سریان علم در وجودات مادی

---

۱. ملاصدرا، اتحاد العاقل و المعقول، ۷٦ ؛ نیز بنگرید: همو، الأسفار، ۲۸۸/۱.
۲. ملاصدرا، الأسفار، ۳۲٤/۳.
۳. ملاصدرا، الأسفار، ۳۲٤/۳.
٤. ملاصدرا، الأسفار، ۳۲٤/۳ به بعد.
٥. ملاصدرا، الأسفار، ۳۲٥/۳.
٦. جوادی آملی، رحیق مختوم، ٤۲۱/۱۷.

در سیر اول اشاره کردیم که در برابر این سؤال که آیا وجودات مادی علم دارند یا نـه ملاصـدرا دو نحـو موضع‌گیری داشت؛ بر مبنای سیر اول، یعنی نگاه غیروجودی، مادیات فاقد علم بودند؛ اما بـر مبنـای سـیر دوم، چند دلیل می‌توان برای تحقق علم در وجودات مادی ارائه کرد:

براساس تساوق وجود و علم: علم با وجود مساوق است و با تکیه بر اصل تشکیک، همـهٔ وجـودات به‌اندازهٔ مرتبهٔ وجودی خود از علم برخورداند. ملاصدرا در موضوع علم، فارغ از عامهٔ حکما، حتـی عقـول اذکیای قوم را هم از فهم سرایت علم و قدرت و اراده در همهٔ موجودات ـ از جمله در سنگ‌ها و جمـادات ـ عاجز می‌داند و معتقد است بر این نکته تفطن ندارند که سریان علم در همـهٔ این‌هـا هماننـد سـاری بـودن وجود در آن‌هاست.[1]

براساس اصل تشکیک: براساس اصل تشکیک و مساوقت علم با وجود، هر مرتبه‌ای از وجـود بـرای خود حاضر است و هر مرتبه‌ای از وجود درجه‌ای از عالمیت و معلومیت را با خود دارد. وجود عین علـم و شعور است؛ ... و وجود مادیات به ظلمت‌ها و حجاب‌ها آمیختـه اسـت و به‌انـدازهٔ رفـع ایـن حجاب‌هـا و به‌اندازهٔ ارتباط‌شان با مبادی عقلی و نفسی که از ماده مجردند به مقام حیات و ادراک نایل‌اند.[2] بنـا بـر ایـن تفسیر صدرا، هیچ مرتبه از وجود از ادراک و علم خالی نیست؛ براین‌اساس، حتی صورت جرمی نیـز یکـی از مراتب ادراک است: «أن الصورة الجرمیة عندنا إحدی مراتب العلم و الإدراک».[3]

براساس رابطهٔ حقیقت و رقیقت میان علت و معلول: حمل اختصاصی مرتبهٔ دوم، حمل حقیقت و رقیقت است؛ بنابراین، علت چون در حاق ذات خود علت است و معلول از ذات علت برآمده و رقیقهٔ علت است، پس باید کمالات علت را به‌صورت رقیقه داشته باشد.

براساس بازگشت تقسیمات وجود به مراتب وجود: با تکیه بر اصول اختصاصـی سـیر دوم، «نشـئهٔ طبیعت نیز نشئهٔ علم است و آنچه در طبیعت هست می‌تواند معلوم بالذات باشد؛ یعنی خود عالم طبیعـت و نه صورت تجریدشدهٔ آن می‌تواند معلوم به علم حضوری باشد. دلیل برهـانی مطلـب، مبتنـی بـر تقسـیم موجود به مجرد و مادی است. موجود مادی بـر مبنـای حکمـای مشـاء و اعتراف‌هـای ابن‌سـینا و خواجـه نصیرالدین به‌طور مستقیم ادراک‌پذیر نیست. براساس اصالت ماهیت و یا کثرت تباینی وجودات هیچ‌یک از موجودات مجرد و مادی به دیگری بازنمی گردد؛ ولکن **براساس حقیقت تشکیکی وجود تمام تقسیمات وجود به مراتب آن بازمی‌گردد** و در این صورت، هریک از دو قسم با عنایت بـه قسـم دیگـر بـازمی‌گردد؛

---

۱. ملاصدرا، الأسفار، ۳۳۵/٦.

۲. ملاصدرا، الأسفار، ١٦٤/٨.

۳. ملاصدرا، الأسفار، ٣٤٠/٦.

برای مثال، هنگامی که وجود به ذهنی و خارجی تقسیم می‌شود، موجود ذهنی در قیاس با موجود خارجی ذهنی است؛ وگرنه فی نفسه موجودی عینی است. همچنین، موجود بالقوه در قیاس با موجود بالفعل بالقوه است؛ وگرنه به نفس خود مرتبه‌ای از مراتب تشکیکی فعلیت را دارا است. بر مبنای تشکیک هیچ‌یک از تقسیمات فلسفی به دو امر متباین بازنمی‌گردد و چنان نیست که هیچ‌یک از دو قسم به دیگری بازنگردد و براین‌اساس، در تقسیم موجود به مادی و مجرد نیز یکی از دو قسم به دیگری بازمی‌گردد و در این بازگشت به‌یقین مجرد به مادی بازنمی‌گردد؛ بلکه مادی به مجرد بازمی‌گردد و در نتیجه، تجرد هم‌سان با وجود دارای مراتب تشکیک می‌شود.[1]

براساس قاعدهٔ بسیط الحقیقة: موجودات مادی مورد علم واقع می‌شوند؛ این مبحث در بخش علم حق‌تعالی هم بر مبنای سیر دوم و هم بر مبنای سیر سوم تبیین‌پذیر است. می‌دانیم که قاعدهٔ بسیط‌الحقیقة هم براساس وحدت وجود تشکیکی و هم بر مبنای وحدت وجود شخصی تفسیرپذیر است[2].[3] **براساس وحدت تشکیکی، همهٔ اشیاء مندمج در مرتبهٔ بسیط حق‌تعالی هستند،** در نتیجه معلوم او هستند. وجود، ازنظر صدرا نوری است که با آن ماهیت‌های ظلمانی بر دیده‌ها و عقل‌ها ظاهر می‌شوند. ... همان‌گونه که هر وجود خاصی برحسب ماهیت خود مظهر ماهیتی مختص به آن است، براین‌اساس، وجود خاص واجبی نیز مظهری است که همهٔ معانی کلی و جزئی با او ظاهر می‌شود. بنابراین، حق‌تعالی برحسب ذات خود نور محضی است که با او همهٔ اشیاء درک می‌شوند؛ و علم حق‌تعالی بر تفاصیل این اعیان در علم حق‌تعالی به وجود خاص خود مندمج است؛ علمی که عین ذاتش است؛ زیرا علم به ذاتش متضمن علم به کمالات ذاتش است که آن نیز مستلزم علم به حقایق اشیاء و ماهیات‌شان است، آن‌گونه که هستند.[4]

۳. حقیقت علم بر مبنای سیر سوم

۳/۱. حقیقت تجرید بر مبنای سیر سوم

مطابق مبانی سیر اول، تجرید با جدا شدن یا تقشیر عوارض مادی اتفاق می‌افتاد که تابعی از مبانی سیر اول بود. در سیر دوم هم تجرید به‌نحو سیر در مراتب تحقق می‌یافت که آن نیز تابعی از مبانی مختص سیر دوم است. در سیر اول، نفس از خارج تأثیر و حصول می‌پذیرد، در نتیجه قابل صور است و صور در نفس

---

۱. جوادی آملی، رحیق مختوم، ۲۹٤/۱۹.

۲. بنگرید: ملاصدرا، عرشیه، ۲۲۲؛ همو، الأسفار، ۳٦۸/۲.

۳. این مبحث در مقاله‌ای جداگانه بررسی خواهد شد.

٤. ملاصدرا، رسالة فی القضاء و القدر، ۱۸۹.

حاصل می‌شوند؛ اما در سیر دوم، نفس از روی شیء خارجی انشاء می‌کند. معلوم بالذات در سیر اول بنا به تفسیری شیء خارجی و بنا به تفسیری ماهیت شیء در ذهن است؛ و در سیر دوم، وجود ذهنی شیء خارجی است. حال **به‌اقتضای سیر سوم** باید با تغییر مبانی، عمل تجرید یا منتفی شود یا متناسب با سیر سوم مطرح گردد. ازنظر معلوم بالذات و بالعرض بودن، به‌اقتضای سیر سوم معلوم بالذات نه شیء خارجی است نه ماهیت حاصل در ذهن؛ بلکه «خود حقیقت علم» معلوم بالذات است و در این تفسیر رویداد علم هم ذاتاً مجرد است و هم عین حضور برای نفس است؛ چراکه به‌اقتضای مقدمات دیگر، علم، عالم و معلوم ذاتاً با هم وحدت دارند؛ چیزی فراتر از اتحاد. بعداز این مرتبه است که حاصل رویدادی به نام علم، ظهور ظلی علم در نفس است که معلوم بالعرض نامیده می‌شود و گاه از آن به وجود ذهنی یاد می‌شود و با تسامح ماهیت اطلاق می‌شود. بنابراین، رخدادی به نام علم تقدم ذاتی و رتبی بر حصول ماهیت علم در ذهن دارد؛ و در این صورت، در تحقق ادراک به تقشیر و تجرید، به مفهوم مطرح در سیر اول، نیازی وجود ندارد. از حیث تأکید بر نسبت نفس با صور که به‌نحو قیام از آن یاد کردیم، در سیر سوم صور به نفس قیام ظهوری دارند، نه قیام صدوری و نه قیام حلولی؛ و علم به‌اقتضای سیر سوم ظهور نور وجود در نفس از برکت اتحاد با منبع فیاض علم است که با منبع فیض وجود یکی است و علم با وجود وحدت دارد. بنابراین، نفس با رخدادی به نام علم مظهر صوری می‌شود که بر نفس افاضه می‌شود و در نتیجه، به تجرید با آن تفسیری که در سیر اول مطرح شد، نیازی نیست. تفاوت دیگر با تأکید بر نکته‌های یادشده اینکه: تجرید در هر دو معنای سیر اولی و دومی در قوس صعود اتفاق می‌افتد؛ حال‌آنکه حقیقت رخداد علم بر مبنای سیر سوم و بلکه تمام حقایق مطرح در سیر سوم در جهت قوس نزول است[1] و آن هم اگر از شدت احاطهٔ وحدت بتوان برای آن قوسی فرض کرد. حال اگر قرار است به تناظر دو سیر قبلی که حقیقت تجرید در سیر اول به‌نحو تقشیر عوارض و در سیر دوم به‌نحو سیر در مراتب بود، عنوانی تجوّزی برای معادل تجرید در سیر سوم استفاده کنیم تعبیر «سیر در مظاهر» یا نظایر آن مناسب خواهد بود؛[2] چراکه علم در این‌مرتبه مساوق با وجود و عین وجود است و وجود در این‌مرتبه منحصر در وجود واحد شخصی حق است و مابقی هرچه بتوان فرض کرد، ظهورات این وجود است.

۳/۲. وحدت به‌جای اتحاد

اینکه سخن گفتن از «وحدت» علم، عالم و معلوم دقیق‌تر است یا سخن گفتن از «اتحاد» علم و عالم

---

۱. رجوع کنید به: مبحث تجدد امثال در مقالهٔ بابایی، علی و سیدمختار موسوی. «سه مرتبهٔ حرکت بر مبنای سه سیر فلسفی ملاصدرا: حرکت طبیعی، حرکت جوهری، تجدد امثال». پژوهش‌های فلسفی، ش. ۳۸ (۱۴۰۱).

۲. مبانی این تفسیر و لازمه‌های آن به‌شکل تفصیلی در مقاله‌ای دیگر بررسی خواهد شد.

و معلوم، با توجه به مبانی، دربارهٔ حق‌تعالی روشن است. به عبارت دیگر، تعبیر «وحدت علم، عالم و معلوم» دربارهٔ حق‌تعالی درست‌تر و دقیق‌تر از تعبیر «اتحاد علم، عالم و معلوم» است؛ چراکه ذات حق‌تعالی بسیط محض است و همهٔ صفات در ذات او به یک وجود واحد موجودند، در نتیجه سخن از وحدت درست‌تر از اتحاد است. چون حق‌تعالی کمال محض است، چیزی به او ضمیمه نمی‌شود؛ درحالی‌که اتحاد بار معنایی ضمیمه شدن را با خود به همراه دارد و درحالی‌که «صفات حق‌تعالی عین ذات حق‌تعالی است».[1] به تعبیر اهل تحقیق، «دربارهٔ حق‌تعالی اسماء و صفات با ذات او عینیت و وحدت دارد. اتحاد با ربط و اضافه نیز سازگار است؛ و لکن احدیت و عینیت فراتر از ربط و پیوند است».[2] دربارهٔ نفس انسان نیز، با قایل شدن به حقیقتی به نام علم در درون انسان ـ یعنی با قول به چیزی فراتر از وجود ذهنی ـ متوجه می‌شویم که تعبیر «وحدت علم، عالم و معلوم» درست‌تر و دقیق‌تر از «اتحاد علم، عالم و معلوم» است؛ زیرا علم همان وجود است: «إذ العلم ضرب من الوجود و لو سئلت عن الحق فالعلم و الوجود شیء واحد».[3] تحقق رخدادی در درون به نام علم، در اولین لحظهٔ رویداد، چیزی جز وحدت محض نیست؛ تحلیل این وحدت محض اوصافی مانند عالم و معلوم و علم را متمایز می‌سازد. این اوصاف همان علم حضوری نفس به خود و علم حضوری نفس به خَلقیات خود و بلکه علم حضوری نفس به مظهرهای خود است؛ «دربارهٔ علم حضوری به ذات، علم و عالم و معلوم وجود واحدی دارند و هیچ‌گونه تعددی در آن‌ها یافت نمی‌شود؛ مگر به‌حسب اعتبار عقلی، و اگر تعبیر اتحاد در چنین موردی به کار رود، به لحاظ تعدد اعتباری آن‌ها می‌باشد؛ وگرنه باید به‌جای آن **تعبیر وحدت را به کار برد**، و این وحدت عالم و معلوم مورد اتفاق می‌باشد».[4] این سخن با توجه به وحدت حقیقهٔ ظلیهٔ نفس نسبت به حق‌تعالی نیز ثابت می‌شود. همچنین، احوال نفس انسان همگی عین‌الربط به نفس هستند؛ در نتیجه، وحدت نفس با حالات یا هر آن چیزی که در مراتب قبل به ترتیب از آن به «قوا» و «مراتب» نفس تعبیر می‌کردیم، احراز می‌شود.

ازنظر اهل تحقیق «نفس در نخستین مرحله، به‌منزلهٔ ماده برای صورت عقلی است و در مراحل بعدی ترکیبی حقیقی و تکامل یافته با صورت عقلی پیدا می‌کند و در نهایت، وحدتی عمیق‌تر از اتحاد می‌یابد».[5] اما به نظر می‌آید مطابق اصول ملاصدرا، هر لحظه از ادراک و همهٔ مراحل یادشده نفس با مدرکات خود وحدت دارد. در مراحل ابتدایی نیز نفس مظهر صوری است که از طرف امر مجرد افاضه می‌شود

۱. ملاصدرا، تفسیر القرآن الکریم، ۳۸٤/٦.
۲. جوادی آملی، رحیق مختوم، ۷٤/١٤.
۳. ملاصدرا، الأسفار، ١٥٠/٦.
٤. مصباح، آموزش فلسفه، ۲۱۹/۲.
٥. جوادی آملی، رحیق مختوم، ۳٤۸/۱۷.

«مقدمات به ذات خود نتیجه را ایجاد نمی‌کنند؛ زیراکه این‌ها عرض هستند و عرض نمی‌تواند چیزی را ایجاد کند؛ مقدمات و نظایر آن علت معده هستند و واهب چیز دیگری است».[1] در لحظهٔ افاضه، وجود نفس با جنبهٔ ادراکی و علمی نفس که به علم تعبیر می‌کنیم، یکی است و وجود علمی او با وجود عینی‌اش وحدت دارد؛ حال به‌محض اینکه صورتی تقید می‌گیرد با افاضهٔ واهب‌الصور، به آن اندازه و البته به‌تناسب علل معده تصویر علمی که حاصل ظهور علم است، شکل می‌گیرد.

۳/۳. قیام: قیام ظهوری به‌جای قیام حلولی و قیام صدوری

قیام حلولی و قیام صدوری تعابیر متناسب دو سیر اول بود. به‌اقتضای سیر اول، صور در ذهن ما حاصل می‌شوند و نفس ما صور را قبول می‌کند؛ اما به‌اقتضای سیر دوم، نفسْ صور را صادر می‌کند و خود انشاءکنندهٔ صور است. در صدور صور، رابطهٔ علی و معلولی میان نفس و صور برقرار است؛ حال‌آنکه به‌اقتضای سیر سوم، نفس مظهر صور است؛ یعنی نفس مجرایی است که ازطریق آن صور نمود پیدا می‌کنند، در نتیجه قیامی که معلومات و صور به نفس دارند قیام ظهوری است. در تبیین مظهر بودن نفس بر صور و به همین نسبت دربارهٔ مظهر بودن معلومات نسبت به حق‌تعالی که معلولات او هم هستند، به دو نحو می‌توان استدلال کرد:

۱. **علم، ظهور وجود است؛** به این معنی که: مطلق علم، ظهور مطلق وجود یا همان «وجود حق» است. وقتی علم امری وجودی است و بلکه مساوق با وجود است و وجود حقیقی تنها وجود حق است و وحدت محض و عین وحدت است؛ به این معنی است که علم خاصی، قیدی از وجود حق است که به تعبیر علم مقید شده است. بنابراین، علمْ وجود مقیدی است که خود ظهوری از وجود حق است. وجود حق در همهٔ وجودهای مقید حضور و ظهور دارد؛ ازاین‌رو، وجودهای مقید مظهر وجود مطلق‌اند. درعین‌حال چون وجود وجودهای مقید به وجود مطلق و مطلق وجود است و از خود هیچ وجودی ندارند، این وجود حق است که هم مَظهر و هم مُظهر همهٔ وجودات است: «فالوجود الخاص الواجبی مظهر یظهر به جمیع المعانی الکلیة و الجزئیة فهو بحسب ذاته نور محض یدرک به الاشیاء کلها تجلی بذاته لذاته بنعوته الکمالیة و اسمائه الحسنی و صفاته العلیا فذاته بذاته ظاهر لذاته مظهر لغیره و منور السموات الغیوب و الارواح و اراضی الاجسام و الاشباح بحسب شئونه و تجلیاته فی مراتبه الالهیة و له بحسب شئونه و مراتبه اسماء و صفات حقیقیة کانت او اضافیة او سلبیة و لکل منها نوع من المظاهر الوجودیة و المرائی

---

۱. «و لیست المقدّمات بذاتها موجدة للنتیجة لأنّها أعراض و العرض لا یوجد شیئا بل المقدّمات و غیرها معدّات، و الواهب غیرها» (ملاصدرا، الأسفار، ۳۳۰/۷).

التعینیة».[1] بار معنایی تعبیرهای «مظهر، تجلی و شئون» و اصطلاح‌های مرتبط، که از تعبیرهای اختصاصی سیر سوم است، خود روشن است.

۲. **علمْ وجود است و وجودْ علم است**: یعنی میان علم و وجود مطلق وحدت برقرار است. در این تفسیر هر شأنی از علم با هر قیدی که مطرح شود با شأنی از وجود با هر قیدی که مطرح شود، یکی است؛ یعنی چنان تطابقی میان مدلول لفظ علم با مدلول لفظ وجود دارد که مصداق هر دو مفهوم یکی است. در این صورت نیز تمامی مظاهر، ظهور یک وجود واحد خواهند بود.

می‌دانیم که به‌اقتضای سیر سوم نسبت «به‌اصطلاح مخلوقات» به حق‌تعالی نسبت آینه به صاحب تصویر است. بهترین مثَل مادی مرتبهٔ سوم، تمثیل آینه است و شأن آینه، مظهر بودن و پذیرفتن ظهور صاحب تصویر است؛ پس قیام تصویر داخل آینه به صاحب تصویر قیام ظهوری است. بنا به این تقریر، همهٔ مخلوقات مظهر وجود علمی و وجود علمی نیز مظهر وجود حق است.[2]

همچنین، از دو نحو مظهر بودن نفس نیز می‌توان در آثار حکما ردپایی یافت. گاه نفس را در مرتبهٔ خلوّ از کمال که عقل هیولانی و قبل از عقل بالملکه است، به‌عنوان قابل صور از عالم بالا در نظر می‌گیرند. براساس این رویکرد، «تا نفس عقل بالملکه است و بالا نیامده و قوی نشده است صور از عالم اله به او افاضه می‌شود و او مَظهر است؛ ولی وقتی قوی شد و توانست خود انشای صور کند و اقتدار یابد و نفسی ایجادی و انشایی گردد، پس صور را انشا می‌کند و مُظهر آن‌ها می‌شود: «أظهره أی أوجده و أنشأه». تا نفس منفصل از عقل فعال است مَظهر است و تا متصل شد مُظهر می‌گردد».[3]

در رویکردی دیگر، ضمن قول به قیام صدوری، نحوی از آن را به‌نحو صدور صور از جانب نفس و نحوی دیگر را به‌نحو پذیرش صور از عالم بالا می‌دانند که پس‌از رسیدن به کمال تحقق می‌یابد: «در نظر نهایی حکمت متعالیه، بین صورت ذهنی معلوم و علم از جهت حصول در ذهن و یا قیام به ذهن تفاوتی نیست؛ به این بیان که هیچ‌یک از این دو قیام حلولی به نفس ندارند و هر دو آن‌ها قیام صدوری به نفس دارند؛ حقیقت علم و صورت معلوم قیام صدوری به نفس دارند و قیام صدوری آن‌ها به نفس یا ازاین‌جهت است که نفس مصدر علم و آفریننده آن است یا به این صورت است که نفس مظهر و مجلای افاضه علم از مبداء است».[4] اگر نفس به جایی برسد که دفینه‌های عقلی او به‌مصداق «و یثیروا لهم دفائن العقول»

---

۱. ملاصدرا، رساله فی القضاء و القدر، ۱۸۹.

۲. ملاصدرا، ایقاظ النائمین، ۲۷.

۳. حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۷، شرح فارسی الأسفار الأربعة، ۴۵۹/۳. (علامه حسن‌زاده آملی این دیدگاه را به نقل از قزوینی ذکر می‌کند).

۴. جوادی آملی، رحیق مختوم، ۸۸/۱۷.

برانگیخته شود، چشمه‌های حکمت از قلب او می‌جوشد و بر زبانش جاری می‌گردد؛ «فجّرالله ینابیع الحکمة من قلبه علی لسانه».[1] اصل ادعای پذیرش علم لدنی و علم اولیاء و انبیاء نیز مبتنی بر همین رویکرد است و در پذیرشی بودن آن تردیدی نیست.

به‌هرحال در نگاهی جامع‌تر، نفس ما حکم آینه را دارد که صور را از بالا قبول می‌کند. حتی مطلق علم، یعنی علم چه قبل از بالفعل شدن ملکات نفس و چه حین و چه بعداز آن، با اظهار و افاضهٔ وهاب علم حاصل می‌شود و هرگونه فعالیت قوا و نفس و عوامل بیرونی ادراک و تحصیل علم، حکم مقدمه و علت معده را دارند؛ دوباره بر تعبیر ملاصدرا نظر می‌اندازیم که: «و لیست المقدمات بذاتها موجدة للنتیجة لأنّها أعراض و العرض لا یوجد شیئا بل المقدمات و غیرها معدات، و الواهب غیرها».[2] برای همین است که اهل حکمت تأکید کرده‌اند: «نفس که جوهری است مجرد در ذات و مادی در فعل، مصدر ایجاد صور علمی و عقلی بوده؛ ولی فیاض حقیقی صور مزبور به نفس، عقل فعال است که طبق عقیدهٔ ملاصدرا، اگر نفس انسانی متصل و متحد با عقل فعال نباشد، قادر بر خلق و ایجاد صور عقلی بالذات از خود نبوده و عمل ادراک علمی و عقلی تحقق نمی‌یابد».[3]

عین‌الربط بودن همهٔ حقایق در این مرتبه از جمله وجود نفس در نسبت به وجود حق‌تعالی ادعای یادشده، یعنی مظهر بودن نفس بر صور، را تأکید می‌کند. پس به‌اقتضای سیر سوم دربارهٔ حق‌تعالی هم روشن است که موجودات مَظهر حق تعالی هستند و وجودشان عین‌الربط به حق‌تعالی است، در نتیجه ظهور او هستند؛ پس قیام موجودات به حق‌تعالی قیام ظهوری است. دربارهٔ نفس انسان نیز باید در حیطهٔ خود چنین سخنی گفت؛ چراکه وحدت نفس، وحدت ظلیه است و چنین ظاهریت و مظهریتی نیز میان نفس و صور نفس وجود دارد.

نکتهٔ تکمیلی در تفاوت قیام ظهوری با قیام صدوری این است که شدت وابستگی شأن به ذی‌شأن از شدت وابستگی معلول به علت شدیدتر است؛ به همین دلیل، نیاز «به‌اصطلاح مخلوقات» به خالق و هر لحظه وابستگی بی‌وقفهٔ آن‌ها بسیار بیشتر است. به همین دلیل است که در این نوع قیام و احتیاج، محتاج عین فقر است، نه وجود یا موجودی فقیر یا دارای فقر؛ و در این نوع نگرش مخلوقات به بقای حق‌تعالی موجودند نه به ابقای او.

۳/۴. تأکید بیشتر سریان علم در وجودات مادی

---

۱. جوادی آملی، رحیق مختوم، ۸۸/۱۷.

۲. ملاصدرا، تفسیر القرآن الکریم، ۳۳۰/۷.

۳. قزوینی، مجموعه رسائل و مقالات فلسفی علامه رفیعی قزوینی، ۳۰.

تا اینجا روشن شد که به‌اقتضای سیر اول، علم در وجودات مادی تحقق ندارد؛ چون برای خود حضور ندارند، برای دیگری حضور ندارند و به‌دلیل مادیت و غیبت به دیگری نیز علم ندارند. براساس سیر دوم، به چند دلیل علم در وجودات مادی سریان دارد: «**براساس تساوق وجود و علم، براساس اصل تشکیک در وجود و تشکیک در علم، براساس رابطهٔ حقیقت و رقیقت میان علت و معلول، براساس بازگشت تقسیمات وجود به مراتب وجود و براساس قاعدهٔ بسیط الحقیقة**».

حال با توجه به نکات یادشده در سیر دوم، تحقق علم در وجودات مادی در سیر سوم نیز اثبات می‌شود و حتی تأکید بیشتری به سیر قبلی پیدا می‌کند؛ زیرا به‌عنوان حکمی کلی، چون رابطهٔ سیر سوم با مراتب قبلی به‌نحو رابطهٔ طولی است، سیر سوم به معنای ترمیم نقایص و تقویت کمال آن‌هاست. بنابراین، علم که کمال وجودی است در این‌مرتبه تأکید بیشتری می‌یابد. همانند سیر دوم اینجا نیز علم مساوق با وجود است و بلکه علم و وجود یک چیزند؛ در نتیجه هر چیزی که مصداقی از وجود باشد، مصداقی از علم نیز خواهد بود. حمل حقیقت و رقیقت میان مراتب سیر دوم به حمل ظاهر و مظهر در سیر سوم ارتقاء می‌یابد و حضور و علم در رابطهٔ ظاهر و مظهر شدیدتر از مراتب مطرح در سیر دوم خواهد بود. براساس سیر سوم، تقسیمات وجود به مظاهر وجود واحد حقهٔ حقیقیه باز خواهند گشت؛ چراکه وجود منحصر در وجود حق است و غیر او هر چه که باشد ظهوری از او تعالی است. براساس معنای بسیط الحقیقة در سیر دوم، همهٔ اشیاء در حقیقت ذات الهی مندمج‌اند و در نتیجه، حق‌تعالی به آن‌ها علم حضوری دارد. اما براساس تفسیر قاعدهٔ بسیط الحقیقة در سیر سوم، همهٔ حقایق مضمحل در ذات الهی‌اند؛ ازاین‌رو، عین حضور برای حق‌تعالی هستند و در نتیجه، به علم حضوری مورد علم او هستند که این سخن به معنای تأکید بیشتر علم حق‌تعالی به وجودات در مقایسه با سیر قبلی است؛ در نتیجه دست‌کم آن حکم اولیه بر مبنای سیر اول دربارهٔ وجودات مادی که مورد ادراک واقع نمی‌شوند بر این مبنا منتفی خواهد بود. به‌اقتضای اصول مرتبط با سیر سوم رابطهٔ همهٔ موجودات با حق‌تعالی به‌نحو حال، بی‌واسطه و مستقیم است و هیچ ازمنه و امکنه‌ای میان او و خلایق فاصله‌ای نمی‌تواند بیندازد و در این میان تفاوتی بین وجودات مادی و مجرد وجود ندارد.

نتیجه

براساس آنچه گفتیم، بر مبنای سه سیر فلسفی می‌توان به نتایج زیر اشاره کرد:

۱. **در مسئلهٔ تقشیر و تجرید:**

۱/۱. **به‌اقتضای سیر اول:** میان معلوم بالذات و معلوم بالعرض تفاوت وجود دارد. شرط تحقق ادراک، تجرید یا تقشیر عوارض مادی است. چه معلوم بالذات شیء خارجی باشد و چه ماهیت ذهنی، باید

دست‌کم در سه مرتبه تجرید صورت گیرد تا ادراک‌های حسی، خیالی و عقلی اتفاق بیفتند. در حالت اول، تجرید ناقص از خود ماده بدون تجرید از عوارض مادی؛ در حالت دوم، تجرید تام از ماده با تجرید ناقص از عوارض مادی و در حالت سوم، با تجرید تام از ماده و عوارض مادی این اتفاق، یعنی تجرید، روی می‌دهد. در این تفسیر مدرِک ثابت است و تنها مدرَک انتقال می‌یابد.۲/۱. **به‌اقتضای سیر دوم**: آنچه در مرتبهٔ اول با عنوان تقشیر و تجرید از آن یاد می‌شد تا ادراک اتفاق بیفتد، در این مرتبه به معنای سیر در مراتب است. مبانی اختصاصی سیر دوم نظیر اصالت، وحدت، تشکیک، حرکت جوهری و اشتدادی اقتضاء می‌کند هم تجرید به‌نحو سیر در مراتب روی دهد و هم مدرِک و مدرَک با هم تجرید یابند و از وجودی به وجودی و از نشئه‌ای به نشئه‌ای دیگر انتقال یابند. در واقع، در این‌مرتبه نفس با وجود نوری علم متحد و یکی است و سخن از مراتب و مدرِک و مدرَک به معنای غیریت میان آن‌ها نیست. ۳/۱. **به‌اقتضای سیر سوم**: معلوم بالذات خود علم است و در این تفسیر چون ادراک حاصل است، نیازی به تجرید در مفهوم قبلی نیست و در نهایت، تجرید به‌نحو سیر در مظاهر علم و مظاهر وجود جلوه خواهد کرد.

۲. **در مسئلهٔ قیام صور به نفس**

۱/۲. **به‌اقتضای سیر اول**: ضمن اینکه اتحاد عالم و معلوم مورد انکار است، قیام صور به نفس از نوع قیام حلولی است و پس‌از تقشیر و تجرید در نفس حاصل می‌شود. ۲/۲. **به‌اقتضای سیر دوم**: قیام صور به نفس از نوع صدوری است نه حلولی. ۳/۲. **مطابق سیر سوم**: نفس خود عین اتصال به منبع فیاض وجود و علم است و ادراک به معنای ظهور نور حق است و در نتیجه، قیام صور به نفس از نوع قیام ظهوری است. قیام ظهوری هم دربارهٔ خود وجود مطلق نفس صادق است که سربه‌سر هویتی ادراکی است و هم دربارهٔ مدرکاتی که در نفس ظاهر می‌شوند.

۳. **در مسئلهٔ اتحاد عاقل و معقول**

۱/۳. **مطابق سیر اول:** به‌دلیل فقدان مبانی نمی‌توان از اتحاد عاقل و معقول جانب‌داری کرد. استدلال ابن‌سینا این است که هرگاه دریافت‌شده مغایر با دریافت‌کننده باشد، یکی شدن عاقل با معقول امکان ندارد. ۲/۳. **مطابق با اصول مرتبهٔ دوم:** نفس در هر مرتبه‌ای از ادراک خود با مدرکات اتحاد دارد. ۳/۳. **در سیر سوم:** به‌دلیل ارتقای مبانی، اتحاد میان عالم و معلوم به وحدت عالم و معلوم ارتقاء می‌یابد. علم و وجود امر واحدی است و به‌دلیل وحدت وجود، وحدت علم نیز محقق است. علم امری فراتر از وجود ذهنی است و در مرتبهٔ تحقق علم، حقیقت علم، عالم و معلوم با هم یگانگی دارند.

٤. **در مسئلهٔ علم وجودات مادی**

۱/٤. **مطابق سیر اول**: به‌دلیل غلبهٔ نگاه ماهوی، سریان علم در موجودات مادی انکار می‌شود و

وجودات مادی از علم به خود و دیگری بی‌بهره‌اند و مورد علم هم قرار نمی‌گیرند. ۲/٤. **مطابق سیر دوم:** به‌اقتضای اصالت و وحدت وجود، علم در وجودات مادی نیز سریان دارد؛ هم ادراک می‌کنند و هم مورد ادراک واقع می‌شوند. همهٔ اصول مرتبهٔ دوم، از جمله اصل اصالت وجود، وحدت وجود، تساوق وجود و علم، قاعدهٔ حقیقت و رقیقت، بازگشت تقسیمات وجود به مراتب وجود و قاعدهٔ بسیط الحقیقة، این امر را تأکید می‌کنند. ۳/۴. **مطابق سیر سوم:** چون رابطهٔ این‌مرتبه با مرتبهٔ قبلی طولی است، که نقایص را مرتفع و کمالات را تقویت می‌کند، بنابراین، دلایل تحقق علم به‌عنوان کمال وجودی مطرح در سیر دوم بر مبنای سیر سوم دقیق‌تر و عمیق‌تر از قبل صدق خواهد کرد. در مبحث علم علت به معلول، که به‌نحو حضوری است، با تحول معلول به شأن این علم حضوری‌تر قابل تصور خواهد بود؛ چراکه قرب و وابستگی شأن به ذی‌شأن از قرب و نزدیکی معلول به علت بیشتر می‌نماید. به‌واسطهٔ وجود عین‌الربطی مخلوقات نسبت به حق‌تعالی و نیز به‌واسطهٔ ظهور ویژگی حق‌تعالی در شئون، علم در همهٔ وجودات و علم حضوری حق‌تعالی بر همهٔ وجودات نمود بیشتری می‌یابد؛ پس مادیات مورد ادراک حق‌تعالی هستند.

فهرست منابع

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله. الإشارات و التنبیهات. قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۱.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله. الإلهیات من کتاب الشفاء. تحقیق: علامه حسن‌زاده آملی. قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۷٦.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله. الشفاء فی المنطق (کتاب المقولات). تحقیق: ابراهیم مدکور و همکاران، قم: کتابخانهٔ آیت‌الله مرعشی‌نجفی، ۱٤۰٤ق.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله. المبدأو المعاد. تهران: مؤسسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه تهران ـ دانشگاه مک گیل، ۱۳٦۳.

آشتیانی، جلال‌الدین. شرح بر زاد المسافر. قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۱.

آشتیانی، جلال‌الدین. هستی از نظر فلسفه و عرفان. قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزهٔ علمیهٔ قم، ۱۳۷٦.

بابایی، علی. «حق‌تعالی تنها جوهر هستی سیر تحول جوهر و عرض بر مبنای سه مرتبهٔ سیر فلسفی ملاصدرا». اندیشهٔ دینی، ش. ۷۵ (۱۳۹۹): ۱-۲۰.

بابایی، علی و سیدمختار موسوی. «سه مرتبهٔ حرکت بر مبنای سه سیر فلسفی ملاصدرا: حرکت طبیعی، حرکت جوهری، تجدد امثال». پژوهش‌های فلسفی، ش. ۳۸ (۱٤۰۱) : ۱۱۹-۱۵۳.

بابایی، علی و سیدمختار موسوی. «مسئلهٔ «زمان» در سه مرتبهٔ سیر فلسفی صدرالمتألهین». معرفت فلسفی، پیاپی ۷۳، ش. ۱، (۱٤۰۰): ٤۹-٦٤.

جوادی آملی، عبدالله. رحیق مختوم. قم: نشر اسراء، ج ۱، ۱۳۸۲.

جوادی آملی، عبدالله. رحیق مختوم. قم: نشر اسراء، ج ۱۷، ۱۳۹۵.

جوادی آملی، عبدالله. رحیق مختوم. قم: نشر اسراء، ج ۱۹، ۱۳۹٤.

جوادی آملی، عبدالله. رحیق مختوم. قم: نشر اسراء، ج ۱۹، ۱۳۹٦.

جوادی آملی، عبدالله. رحیق مختوم. قم: نشر اسراء، ج ٤، ۱۳۸۲.

جوادی آملی، عبدالله. رحیق مختوم. قم: نشر اسراء، ج۱۸، ۱۳۹٦.

حسن‌زاده آملی، حسن. شرح فارسی الأسفار الأربعة. قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۷.

رفیعی قزوینی، ابوالحسن. مجموعه رسائل و مقالات فلسفی علامه رفیعی قزوینی. تهران: الزهرا (س)، ۱۳٦۷.

زنوزی، عبدالله بن بیرمقلی بابا خان. لمعات الهیه. تهران: مؤسسهٔ پژوهشی حکمت و فلسفهٔ ایران، ۱۳۸۱.

زنوزی، عبدالله بن بیرمقلی بابا خان. انوار جلیه در کشف اسرار حقیقت علویه. تهران: امیرکبیر، ۱۳۷۱.

طوسی، خواجه نصیرالدین. الشفاء فی المنطق (کتاب المقولات). قم: کتابخانهٔ عمومی حضرت آیت‌اللهالعظمی مرعشی‌نجفی (ره)، ۱٤۰٤.

طوسی، خواجه نصیرالدین. شرح الإشارات و التنبیهات. قم: بوستان کتاب، ۱۳۸٦.

عبودیت، عبدالرسول. درآمدی بر نظام حکمت صدرایی. تهران: سمت، ج ۲، ۱۳۸٦.

قاسمیان، رضا. «بررسی تطبیقی قیام صورت‌های ادراکی به قوهٔ مدرکه در نظر ابن‌سینا و ملاصدرا». آیین حکمت، ش. ۲۷، (بهار ۱۳۹۵): ۱۰۹-۱۳٦.

مصباح، محمدتقی. آموزش فلسفه. تهران: معاونت فرهنگی سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳٦٦.

مطهری، مرتضی. شرح منظومه مختصر (مجموعه آثار استاد شهید مطهری)، تهران: صدرا، ج۸، ۱۳۷٦.

ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. اتحاد العاقل و المعقول (مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین). تهران: حکمت، ۱۳۷۵.

ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة. قم: مکتبة المصطفوی، ۱۳٦۸.

ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. ترجمهٔ مبدأ و معاد. محقق: محمد ذبیحی. قم: دانشگاه قم، انتشارات اشراق. ۱۳۸۰.

ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. تفسیر القرآن الکریم. قم: بیدار، ۱۳٦٦.

ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. رسالة فی القضاء و القدر (الرسائل). قم: مکتبة المصطفوی، بی‌تا.

ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. شرح أصول الکافي. وزارت فرهنگ و آموزش عالی، مؤسسهٔ مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه)، ۱۳٦٦.

ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. عرشیه. اصفهان: دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی، ۱۳٤۱.

ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. مفاتیح الغیب. تهران: مؤسسهٔ مطالعات و تحقیقات فرهنگی، انجمن اسلامی حکمت و فلسفهٔ ایران، ۱۳٦۳.

ملک‌شاهی، حسن. ترجمهٔ اشارات و تنبیهات. تهران: صدا و سیمای جمهوری اسلامی ایران، انتشارات سروش، ۱۳۹۲.

Essays in Philosophy and Kalam

جستارهایی در فلسفه و کلام

HomePage: https://jphilosophy.um.ac.ir/ Vol. 55, No. 1: Issue 110, Spring & summer 2023, p.57-70

Online ISSN: 2538-4171 Print ISSN: 2008-9112

Receive Date: 2023-03-06 Revise Date: 2023-05-24 Accept Date: 2023-06-24

DOI: 10.22067/epk.2023.81476.1220 Article type: Original

Examining the Position of "Imam's Knowledge" from the Perspective of Sadrian Philosophers

Muhammad Hasan Nadem, Associate professor, University of Religions and Denominations

Email: Nadem185@yahoo.com

Abstract

Imamate is a theological teaching that all the Islamic sects and denominations agree on its necessity and each of them has dealt with it considering some characteristics and aspects. From the beginning of the debate of imamate until now, in addition to the common features, Shiites have emphasized three specific features (appointment by text, infallibility and knowledge) and in this sense, they have made imamate in their belief system different from other Islamic schools, and associated their identity of Shiism with the imamate characterized by these features; Therefore, it can be seen that a significant part of the scholarly efforts of Imamiyya theologians in the discussion of Imamate has been devoted to these three characteristics in order of priority. Regardless of the researches that have mostly explained, justified and defended the mentioned teachings considering the stated order, this article, with a descriptive-analytical method, aims to a deal with the role of Imam's knowledge, its importance and underlying position compared to the other two features by presenting the proofs and pieces of evidence. Also, it will lead to more attention of theologians to the teaching of the Imam's knowledge in the system of compiling and teaching theology.

Keywords: Imamate, Imam's knowledge, appointment by text, infallibility.

4.0/https://creativecommons.org/licenses/by/ This is an open access article under the CC BY license:

جستارهایی در فلسفه و کلام
Essays in Philosophy and Kalam
سال ۵۵ ـ شماره ۱ - شماره پیاپی ۱۱۰ - بهار و تابستان ۱۴۰۲، ص ۷۰ - ۵۷
HomePage: https://jphilosophy.um.ac.ir/
شاپا چاپی ۹۱۱۲-۲۰۰۸
شاپا الکترونیکی ۴۱۷۱-۲۵۳۸
تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۲/۱۵
تاریخ بازنگری: ۱۴۰۲/۰۳/۰۳
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۴/۰۳
نوع مقاله :پژوهشی
DOI: 10.22067/epk.2023.81476.1220

رتبه‌سنجی علم امام از نگاه فیلسوفان صدرایی

محمد حسن نادم
دانشیارگروه شیعه شناسي دانشگاه ادیان و مذاهب، سر دبیردو فصلنامه شیعه پژوهی
Nadem185@yahoo.com

چکیده

امامت آموزه‌ای کلامی است که همهٔ پیروان فرق و مذاهب اسلامی دربارهٔ ضرورت آن اتفاق‌نظر دارند و هرکدام با در نظر گرفتن اوصاف وخصایصی به آن نظر انداخته‌اند. شیعیان از بدو پیدایش مسئلهٔ امامت تاکنون علاوه‌بر ویژگی‌های مشترک، بر سه ویژگی اختصاصی (نص، عصمت وعلم) تأکید فراوان کرده‌اند و ازاین‌جهت، امامت را در نظام اعتقادی خود متمایز از امامت‌های دیگر مذاهب اسلامی قرار داده‌اند و هویت و قوام تشیع خود را به امامتی با ویژگی‌های مذکور پیوند زده‌اند؛ ازاین‌رو، مشاهده می‌شود بخش درخور توجهی از تلاش‌های علمی متکلمان امامیه در بحث امامت به این سه ویژگی با ترتیب اولویت اختصاص یافته است. این جستار بنا دارد صرف‌نظر از تحقیقاتی که بیشتر به تبیین، توجیه و دفاع از آموزه‌های یادشده با در نظر گرفتن ترتیب یادشده پرداخته‌اند، برگ نوینی به پروندهٔ علمی علم امام بیفزاید و با ارائهٔ شواهد و قرائن، نقش علم امام، اهمیت و جایگاه زیربنایی و رتبی آن نسبت به دو ویژگی دیگر را با روش توصیفی ـ تحلیلی ازنگاه فیلسوفان صدرایی بیان کند. همچنین، بسترساز توجه بیشتر کلامیان به آموزهٔ علم امام در نظام تدوین و آموزش علم کلام باشد.

کلیدواژه‌ها: امامت، علم امام، نص، عصمت.

مقدمه

در منظومهٔ دینی و فکری مسلمان‌ها به‌طور عام، امامت از جمله آموزه‌هایی است که بسیار به آن توجه شده و در زمرهٔ مباحث چالشی همهٔ فرق و مذاهب اسلامی در همهٔ ادوار تاریخ کلام بوده است. ازآن‌رو که در نظام اعتقادی شیعیان امامت هویت‌بخش و قوام‌دهنده به تشیع است، با حساسیت و اهمیت بیشتری به امام و جایگاه او نظر انداخته‌اند؛ بلکه فراتر و برتر از دیگر فرق و مذاهب اسلامی امام را ستوده‌اند و برای او جایگاهی بس رفیع در امور مادی و معنوی به شمارآورده‌اند. در این نظام اعتقادی علاوه‌بر ویژگی‌های مشترک بین شیعیان و دیگر مذاهب اسلامی برای امام، بر ویژگی‌هایی تأکید شده است که جایگاه امامت شیعی را از دیگرمذاهب اسلامی امامت‌محور متمایز می‌کند؛ مانند: نص، عصمت و علم. در این مذهب هر سه ویژگی از شاخص‌ترین اوصاف مشترک بین پیامبر و امام دانسته شده است و ازاین‌رو، بیشتر مباحث مربوط به ویژگی‌های مذکور را دربارهٔ پیامبر و امام هم‌زمان بررسی می‌کنند.

شایان تذکر است که تحقیقات فراوانی دربارهٔ هر سه ویژگی به‌شکل‌های متفاوت، مانند: کتاب، پایان‌نامه و مقاله، انجام شده است و به‌صورت مستقل یا هم‌زمان با بحث‌های دیگر دربارهٔ زوایای مختلف هر سه ویژگی و از جمله علم پیامبر و امام اظهارنظرهای فراوان و درخور توجهی توسط اندیشمندان اسلامی با رویکردهای متفاوت در طول تاریخ کلام انجام گرفته است و بسیاری از آن‌ها به‌صورت مکتوب در دسترس کلام پژوهان قرار دارد.[1] البته بعضی از آن‌ها در زمرهٔ منابع این جستار نیز به شمار می‌روند؛ اما با توجه به قلمرو اطلاع نگارنده تاکنون تحقیق مستقلی در باب جایگاه رتبی علم امام و بحث و نظر دربارهٔ آن، انجام نشده است؛ بنابراین، جستار پیش رو برای اینکه به پاسخ مسئلهٔ این تحقیق برسد ناگزیر به جمع‌آوری اطلاعات کتابخانه‌ای شد تا از این رهگذر شواهد و قرائنی را از منابع مختلف به دست آورد و براساس آن‌ها به تبیین و تحلیل داده‌ها بپردازد و نشان دهد علم امام ازآن‌رو که در مقایسه با دیگر ویژگی‌های امام جایگاه زیرساختی دارد ازنظر رتبه مقدم بر دیگر ویژگی‌هاست و براین‌اساس، توجه به آن و بحث دربارهٔ آن در نظام‌های تدوین و آموزش مقدم بر دیگر آموزه‌ها است.

بررسی و تحلیل ویژگی‌های امام

چنان‌که قبلاً اشاره شد، اما در نظام اعتقادی شیعه همانند پیامبر(ص) دارای سه ویژگی خاص است؛ اول اینکه انتخاب و گزینش او باید از جانب خداوند باشد که از آن با تعبیر «منصوب» یا «منصوص» یاد

---

۱. نادم، علم امام مجموعه رسائل، ۵۳۷/۲-۵۶۰.

می‌شود.[۱] دوم اینکه امام باید معصوم باشد تا در جایگاه تبیین، تفسیر و حفاظت از شرع مقدس مورد اعتماد دیگران قرار گیرد.[۲] سوم اینکه امام باید در علم و آگاهی همانند پیامبر(ص) سرآمد بر همه باشد.[۳] تردیدی نیست که برای اثبات هریک از ویژگی‌های یادشده، ازآن‌رو که در زمرهٔ آموزه‌های اعتقادی هستند، باید دلائلی ارائه شود. این رسالت را متکلمان امامیه در طول تاریخ بر عهده گرفته‌اند. گفتار و نوشتار آن‌ها گواهی می‌دهد که در مستدل نمودن آموزه‌های اعتقادی مذکور تلاش وافر کرده‌اند و با رویکردهای مختلف دلائلی اعم از دلائل عقلی، نقلی، عقلی ـ نقلی ارائه داده‌اند؛ ازاین‌رو، در راستای مسئله‌ای که دغدغهٔ این جستار است باید بر اهم دلایل مربوط به هریک از آموزه‌های یادشده، به ترتیبی که بیان شد، مروری انجام پذیرد.

بررسی و تحلیل دلائل نص

شایان توجه است که متکلمان امامیه تنها دلیل مشروعیت امامت را نص دانسته‌اند و از نص به‌عنوان برترین دلیل در اثبات امامت خاصه استفاده برده‌اند[٤] و لذا، چنان‌که اشاره شد، از بدو پیدایش امامت تاکنون در گفتار و نوشتار خود بر وجود نص از جانب پیامبر(ص) به امر الهی تأکید کرده‌اند[٥] و به‌عنوان رکنی از ارکان اساسی مسئلهٔ امامت بر آن اصرار ورزیده‌اند[٦] و در همین راستا دلائلی ارائه کرده‌اند که عبارت‌اند از:

۱) گفته‌اند که از سیرهٔ قطعی پیامبر(ص) بود که در هنگام سفرها برای خود جانشینی معین می‌کرد که مردم بدون راهنما و رهنمون نباشند و بر همین اساس، در همهٔ احوال دغدغهٔ تکالیف شرعی مردم را داشت و به این مسئله بسیار اهمیت می‌داد. بنابراین، وقتی سیرهٔ آن حضرت چنین بوده که در مسائل شرعی و تکالیف فردی دغدغهٔ جدی داشته و از هرگونه راهنمایی و توجه دریغ نداشته است، باید نسبت به مسائل مهم اجتماعی خود را بیشتر مسئول می‌دانسته و اقدام عملی انجام می‌داده است؛ ازاین‌رو، دربارهٔ مسئلهٔ امامت که نقش حیاتی بر جامعهٔ اسلامی داشت، حساسیت بیشتری نشان داده است. بنابراین، انکار نص به

---

۱. مفید، الفصول المختارة، ۵؛ سید مرتضی، الشافی فی الإمامة، ۱۰۸/۲؛ سیوری، ارشاد الطالبین الی نهج المسترشدین، ۳۳۸ و... .

۲. فرمانیان، معارف کلامی شیعه، ۳۰۶-۳۰۷.

۳. نادم، علم امام مجموعه مقالات، ۲۸۸-۲۹۰.

٤. عسکری، معالم المدرستین، ۲۹۰/۱-۳۲۴.

٥. فیاض، تاریخ الإمامیة واسلافهم من الشیعة، ۱۵۷؛ شریف القرشی، حیاة الإمام موسی بن جعفر(ع)، ۱۱۱/۱.

٦. لاهیجی، گوهر مراد، ۴۸۰.

معنای بی‌توجه نشان دادن پیامبر(ص) نسبت به مهم‌ترین امر اجتماعی محسوب می‌شود.[1]

۲) در دلیل دیگر به قاعدهٔ لطف استناد کرده‌اند و گفته‌اند: ازآن‌رو که خداوند حکیم است و کارهای حکیم همه حساب‌شده و هدفمند است، هیچ کارپوچ و بی‌هدفی انجام نمی‌دهد؛ پس بر او واجب عقلی است براساس حکمتش در حق بندگانی که خلق کرده و آن‌ها را مکلف قرار داده است، لطف کند و همان‌طور که لطف او شامل امت‌های گذشته شد و پیامبران را برای هدایت آن‌ها مبعوث کرد، شامل امت اسلامی نیز شده است و ازاین‌رو، با تعیین و نصب امام و امرکردن پیامبرش(ص) به معرفی امام به مردم، وجود نص حتمی است.[2]

۳) سید مرتضی دلیل دیگری ارائه کرده و گفته است: امام باید برتر از دیگران باشد؛ چون امامت کسی که در رتبه پایین‌تر از مردم باشد، قبیح و ناشایست است و اگر چنین است تشخیص برتر برای افراد فروتر که خود فاقد خصوصیات برتر هستند مشکل، بلکه ناممکن است. بنابراین، باید معرفی برتر از جانب خداوند انجام پذیرد؛ زیرا اگر کسی باشد که توانایی شناخت برتر را داشته باشد و بتواند امام را امتحان کند، در این صورت او خود برتر و امام است. پس درهرحال تعیین برتر از جانب خداوند انجام می‌پذیرد.[3]

۴) از دلائل دیگری که برای اثبات نص بیان شده و در طول تاریخ تشیع بسیار بر آن تأکید شده است و از مهم‌ترین دلائل به شمار آمده است، مسئلهٔ عصمت است.[4] این استدلال از استدلال‌هایی است که نص را مبتنی بر بحث عصمت به اثبات می‌رساند؛ بدین جهت، کسانی که خواسته‌اند نقدی متوجه نص کنند سراغ بحث عصمت رفته‌اند؛[5] زیرا اگر به عصمت خدشه وارد شود، ازآن‌رو که برای بحث نص نقش زیربنایی دارد، نص را هم با مشکل روبه‌رو می‌کند.

بنابراین، از بین دلائل چهارگانه‌ای که بیان شد از دلیل اول که بگذریم، سه دلیل دیگر به‌نحوی با قاعدهٔ لطف ارتباط دارند که این قاعده در بحث عصمت نیز نقش شایان توجهی ایفا می‌کند. درهرحال، از جمله دلائل ارائه‌شده فقط دلیلی که از متقن‌ترین دلائل اثبات نص محسوب شده است، دلیل عصمت است؛ با این توضیح که بنا بر تعاریف متعدد[6] اگر عصمت را از مصادیق لطف، ملکه، عدالت، عقل، علم و هرچیز دیگری بدانیم، امری است درونی که برای افراد خاص حاصل می‌شود و نتیجه‌اش بازدارندگی از گناه و

---

۱. سیوری، اللوامع الإلهیة فی المباحث الکلامیة، ۲۷۲.
۲. لاهیجی، گوهر مراد، ٤٨٠.
۳. سید مرتضی، الشافی فی الإمامة، ۵/۲-۶.
٤. امیرخانی، معارف کلامی شیعه، ۳۳۷-۳۳۸.
۵. قفاری، اصول مذهب الشیعة الإمامیة الإثنی عشریة، ۷۸۸/۲.
٦. اسلامی، معارف کلامی شیعه، ۳۰۶-۳۱۰.

ترغیب به اطاعت پروردگار است؛ ازاین‌رو، چون این امر درونی است و اطلاع از درون با حواس عادی برای مردم ممکن نیست، براساس قاعدهٔ لطفی که قبلاً اشاره شد، بر خداوند است که شخصی را که دارای ویژگی عصمت است به مردم معرفی کند. حاصل اینکه اثبات ویژگی نص (نصب الهی) برای امام، که از مهم‌ترین ویژگی‌های چالش‌برانگیز امامت است، به‌وسیلهٔ عصمت انجام می‌پذیرد و ازاین‌جهت، عصمت نقش بنیادی و زیرساختی برای نص پیدا می کند و به همین دلیل، رتبه‌اش بر نص مقدم می‌شود. بنابراین ابتدا باید عصمت بررسی شود و پس از اثبات آن، به بحث نص پرداخت.

بررسی و تحلیل دلائل عصمت

برای اثبات عصمت دلائل عقلی و نقلی فراوانی در منابع مختلف کلامی و تفسیری بیان شده است[۱] و از آن میان مهم‌ترین و شایع‌ترین دلیل، دلیلی است که قدمت آن به عصر ائمه(علیهم‌السلام) برمی‌گردد و از قول هشام بن حکم، که از اصحاب امام صادق و امام کاظم(علیهماالسلام) بود، نقل شده است؛[۲] ازآن‌پس نیز متکلمان فراوانی به آن استناد کرده‌اند.[۳]

استناد به این دلیل چند مقدمه نیاز دارد: اول اینکه در نظام اعتقادی شیعه، امامت مسئله‌ای جدا از نبوت است؛[٤] اما امامت را پیوسته به نبوت و ادامهٔ آن می‌دانند.[٥] توضیح اینکه براساس گزارشات وحیانی، پیامبر اکرم (ص) سه وظیفهٔ الهی به عهده داشت: ۱) دریافت و ابلاغ وحی؛ ۲) تبیین و تفسیر وحی؛ ۳) اجرای وحی. بنابراین، آنچه مقام نبوت و امامت را از یکدیگر متمایز می‌کند رسالت اول است. براین‌اساس، همهٔ مسلمان‌ها اتفاق‌نظر دارند که با خاتمیت پیامبر(ص) دریافت وحی به پایان رسید و نبوت از این جهت ادامه پیدا نکرد؛ اما رسالت‌های دیگر همچنان ادامه داشت؛ زیرا هم قوانین وحیانی به زمان خاص اختصاص نداشتند، هم تبیین باید ادامه پیدا می‌کرد و هم قوانین الهی باید به اجرا درمی‌آمد. علاوه‌بر این، حراست و حفاظت شرع مقدس اسلام نیز وظیفهٔ الهی بود. بنابراین، تردیدی باقی نمی‌ماند که براساس دستور الهی در قرآن کریم، پیامبر(ص) علاوه بر دریافت و ابلاغ وحی موظف به اجرای حدود الهی[٦] و

---

۱. اسلامی، معارف کلامی شیعه، ۳۲۷-۳۳۲.

۲. صدوق، ۱۳۹۵، ۳۶۲-۳۶۸.

۳. سید مرتضی، الشافی فی الإمامة، ۵/۲؛ محقق حلی، المسلک فی اصول الدین تلیه الرسالة الماتعیة، ۲۱۰-۲۱۱؛ علامه حلی، کشف المراد فی شرح تجرید الإعتقاد، ۳۹۰-۳۹۱؛ سیوری حلی، ارشاد الطالبین إلی نهج المسترشدین، ۳۳۷؛ لاهیجی، گوهر مراد، ۴۸۰.

٤. کلینی، اصول کافی، ۱۷۶/۱؛ شیخ طوسی، التبیان فی تفسیر القرآن، ۴۴۹/۱.

٥. اسلامی، معارف کلامی شیعه، ۱۵۰.

٦. البقرة: ۲۲۹.

تبیین وحی[1] نیز بود؛ لذا بنا به دلائلی، تحقق این امر به‌صورت همگانی و عمومی در زمان آن حضرت در مکه و مدینه فراهم نشد؛ اما به‌صورت خاص و ویژه انجام گرفت و آن تعلیم‌وتربیت امام علی(ع) بود بر رسالت‌های خطیری که باید پس از پیامبر انجام می‌گرفت. پس باید گفت که پیامبر اکرم(ص) به‌صورت عام موفق به تبیین نشد؛ اما به‌صورت خاص موفق شد؛ زیرا همهٔ دین را برای امام علی(ع) تبیین کرد تا او ازآن‌پس بتواند رسالت‌های او را دنبال کند. نکته شایان توجه دیگر اینکه باید این تبیین توسط شخصیتی انجام می‌گرفت که از ابزار تبیین دین که همانا علم الهی است، برخوردار باشد. سوم، بنا بر روایاتی که در منابع شیعه و اهل‌سنت آمده است، از میان اصحاب پیامبر(ص) تنها شخصیتی که تحت تربیت‌وآموزش ویژهٔ پیامبر قرار گرفت و از همهٔ علومی که آن حضرت برخوردار بود، آگاه شد امام علی(ع) بود.[2] چهارم، اگر با توجه به این مقدمات پس از پیامبر(ص) امام علی(ع) مبیّن وحافظ شریعت است باید سخن او در تبیین وحفاظت از سوی همگان پذیرفته شود و مردم بتوانند به سخنان او اطمینان کنند. ابن‌قبه رازی از متکلمان برجستهٔ امامیه در یکی از مناظرات خود بر این مسئله تأکید کرده است؛ او می گوید: عقلاً واجب است کسی که مسئولیت تبیین را به عهده دارد هر چیزی را در همان‌جایی قرار دهد که خداوند قرار داده است تا امکان تمسک جستن به سخن او و گرفتن قول او در هنگام اختلاف بین امت وجود داشته باشد؛ پس صحیح است که او معصوم و مطمئن باشد.[3] بنابراین، اگر در تبیین دین داشتن اطمینان لازم است و اگر حاصل نشود در اصل امامت نقض غرض لازم می‌آید؛ پس باید امام معصوم باشد و عصمت را باید از ویژه‌ترین عناصرمعرفت امام دانست و ازاین‌جهت است که متکلمان امامیه در طول تاریخ به آن استدلال کرده‌اند و همچنین، از دلائل کهن برای نص به شمار رفته است؛ ازاین‌رو، لازم است ابتدا دربارهٔ چیستی عصمت مطالبی بیان شود تا بستر تحلیل بحث نیز فراهم گردد.

در میراث کلامی به‌یادگارمانده از علمای امامیه، به‌ویژه میراث متکلمانی که عهده‌دار تبیین مسائل کلامی بوده‌اند، تعریفهای متعددی برای عصمت ارائه شده است، که عبارت‌اند از:

۱. چنان‌که پیش‌تر اشاره شد، بعضی از متکلمان عصمت را از مصادیق لطف دانسته اند؛[4]

۲. برخی دیگر عصمت را از مصادیق ملکه دانسته‌اند؛[5]

۳. عصمت را به معانی دیگری مانند قوه عقل و عدالت نیز تعریف کرده‌اند.[1]

---

۱. النحل: ۴۴.

۲. نادم، علم امام مجموعه مقالات، ۴۳-۵۴.

۳. میرزایی، ابن قبه رازی،۲۰۵.

٤. مفید، اوائل المقالات فی المذاهب والمختارات، ۶۶-۶۷؛ شیخ طوسی، الإقتصاد فیما یتعلق بالإعتقاد، ۱۳۰.

۵. سیوری، اللوامع الإلهیة فی المباحث الکلامیة، ۱۷۰.

اما هیچ‌کدام چونان دو معنای اول، توجه متکلمان را به خود معطوف نکرده‌اند. علاوه‌بر اینکه ازسوی پیروان دو معنای اول نیز نقدهای جدی به معانی دیگر وارد شده است.[۲] علاوه‌بر دو معنای اول، به معنای دیگری نیز توجه ویژه شده است که بسیار تأمل‌برانگیز و درخور درنگ است و آن اینکه عصمت را به علم تعریف کرده‌اند.

تعریف و تحلیل عصمت به علم

از پیشینیان فاضل مقداد سیوری به تعریف اخیر اشاره کرده بود. او از پیروان مکتب کلامی حله به شمار می رفت و رویکرد کلامی وی توجه علمای پسین از او را به خود معطوف داشت. او عصمت را به لطف و ملکه تعریف می‌کند و سپس، می‌نویسد: «ملکه متوقف بر علم به پلشتی گناهان و زیبایی طاعات است».[۳] بنابراین، نقش اساسی در پدید آمدن ملکهٔ بازدارنده در وجود انسان معصوم با علم است؛ زیرا تا انسان به قلمرو زشتی گناه و قلمرو زیبایی طاعات آگاه نباشد، وجود ملکه معنا نمی‌یابد. ملاصدرای شیرازی نیز دراین‌باره در جای‌جای آثار خود به تحقق عصمت به علم پرداخته است و عامل اصلی عصمت انبیاء(ع) و اولیاء(ع) را علم ایشان دانسته است؛[٤] ازاین‌رو، فقط به یک فراز از سخنان وی به‌عنوان نمونه بسنده می‌شود که ابتدا در آن به قانونی کلی اشاره کرده و گفته است: آنچه همهٔ انسان‌ها را در مقابل شیطان و قوای غضبیه و شهویه کنترل می‌کند، قوت فهم و ادراک است. همچنین، او عامل اصلی عصمت را کمال فهم و درک انسان دانسته است و می‌گوید: عامل اصلی اثرپذیری انسان از شیطان قصور قوهٔ فهم و ادراک عموم مردم و ضعف و ناتوانی این قوا در مقابله و مجاهده با شیطان و لشکریان او، یعنی همان قوهٔ شهوت و غضب و بالاتر از این‌ها قوهٔ واهمهٔ انسان، است و عامل اصلی عصمت کمال قوهٔ فهم و عقل قویم است که جنود و قوای شیطان را در وجود انسان مسخر خود کرده است و آن‌ها را به‌سوی صراط مستقیم هدایت می‌کند.[٥] پس ازآن‌رو که حقیقت علم همان فهم و ادراک است[٦] ازنظر ملا صدرا تحقق عصمت به علم است.

همچنین، ملاهادی سبزواری از پیروان مکتب فلسفی ملاصدرا، به شاخص‌های عصمت پرداخته و

---

۱ لاهیجی، گوهر مراد، ۳۷۹؛ شبر، حق الیقین فی اصول الدین، ۹۰.

۲. فرمانیان، معارف کلامی شیعه، ۳۰۸-۳۰۹.

۳. سیوری، اللوامع الإلهیة فی المباحث الکلامیة، ۱۷۰.

٤. ملا صدرا، تفسیر القرآن الکریم، ۳/ ۱۱۳-۱۱۲؛ توکلی، صادقی و شانظری، «واکاوی نسبت علم و عصمت از نگاه ملاصدرا»، ۲۱-۳٤.

٥. ملاصدرا، الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه العقلیه، ۲۲٤/٥، ۲۲۹.

٦. ملاصدرا، مفاتیح الغیب، ۱۳۱-۱٤۱.

دربارهٔ چیستی عصمت گفته است: «امّا آنکه چیست؟ خویی است که منع کند صاحبش را از خطا ازآن‌جهت که علم دارد به مثالب معاصی و مناقب طاعات. پس امکان دارد از برای او معصیت و عدم طاعت؛ لیکن چون علم دارد به معایب معاصی و مضارّ آن‌ها، مرتکب نمی‌شود آن‌ها را و چون علم دارد به محاسن و منافع طاعات، به جا می‌آورد آن‌ها را، و آن هیئت نوریه، راسخ می‌شود در او و مؤکد می‌شود رسوخ در انبیاء و اولیاء به تتابع وحی و الهام».[1] بنابراین، ازنگاه وی نیز در تحقق خوی بازدارنده از گناه و راغب‌کننده به طاعات علم نقش اساسی به عهده دارد؛ چنان‌که اگر آگاهی به حسن و قبح اعمال نداشته باشد، آن خوی مورد نظر در وجود معصوم به وجود نمی‌آید.

اما از علمای معاصر شخصیتی که بیش‌ازهمه توجه و حساسیت نشان داده و عصمت را به علم تعریف کرده است، علامه طباطبایی است. او در ذیل آیهٔ «وَأَنْزَلَ اللّهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ وَكَانَ فَضْلُ اللّهِ عَلَيْكَ عَظِيمًا، و خدا به تو این کتاب (قرآن مجید) و (مقام) حکمت (و نبوت) را عطا کرده و آنچه را که نمی‌دانستی به تو آموخت، و خدا را با تو لطف عظیم و عنایت بی‌اندازه است»،[2] می‌گوید: از ظاهر این آیه برمی‌آید آن چیزی که عصمت به‌وسیلهٔ آن تحقق می‌یابد و شخص ازطریق آن معصوم می‌شود، نوعی از علم است.[3] علامه در جای دیگر در ذیل بحث عصمت با استناد به همین آیه، عصمت را با علم موهبتی خداوند یکی دانسته است و می گوید: «از این آیهٔ شریفه استفاده می‌شود که خداوند دو نوع علم به پیامبر(ص) تعلیم نموده است: یکی، تعلیم از راه وحی و نزول روح‌الأمین است... و دیگری، نوعی القاء بر قلب پیامبر(ص) و الهام بدون واسطهٔ ملک و انزال آن است. این موهبت الاهی همان عصمت است».[4] بنابراین، علامه عصمت را علمی می‌داند که به صاحبش اجازه نمی‌دهد مرتکب معصیت و خطا شود.

شایان توجه است که همان‌طور که اشاره شد، در نظام اعتقادی شیعه عصمت لطف و موهبتی است که ازجانب خداوند به بندگان ویژه و برگزیده عنایت می‌شود؛[5] بنابراین، اگرعلت تحقق عصمت علم باشد، باید بررسی کرد که مراد از علمی که عصمت را محقق می‌کند کدامین علم است. متکلمان تحصیل علم را از دو راه ممکن دانسته‌اند: اول، ازطریق امارات و حواس ظاهری و صنایع اکتسابی که از آن به علم ظاهری تعبیر کرده‌اند؛ دوم، بدون به‌کارگیری حواس ظاهری و صنایع اکتسابی و ازطریق غیرعادی و البته با ابزاری

---

۱. سبزواری، اسرار الحکم، ۴۷۶.

۲. النساء: ۱۱۳.

۳. طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ۵/ ۷۸، ۸۱، ۱۶۲.

٤. رخشاد، در محضر علامه طباطبایی، ۷۶.

۵. سبحانی، الفکر الخالد فی بیان العقائد، ۲۲۷/۱-۲۳۷.

فراتر از ابزارهای ظاهری، مانند وحی و الهام، که از آن بـه علـم بـاطنی تعبیـر کرده‌انـد.[۱] فیلسـوفان نیـز بـه دوگانگی علم اذعان دارند و با علم حصولی و حضوری از آن یاد می‌کنند.[۲] در علوم مختلـف از علـم قسـم دوم با تعابیر مختلفی یاد کرده‌اند؛ مانند: علم لدنی، علم غیب، علم موهبتی، علم الهـامی، علـم اعطـایی، علم شهودی، علم اشراقی، و... .[۳] بنابراین، اگر عصمت توسط علم اکتسابی و به تعبیـری حصـولی تحقـق یابد، این تعریف با لطف و موهبتی بودن عصمت سازگاری نـدارد؛ زیـرا علـم اکتسـابی و حصـولی نتیجـهٔ تلاش خود انسان است و وقتی خود انسان در فراگیری علم تلاش کند، در ایـن صـورت دیگـر لطـف معنـا نمی‌یابد؛ مگر اینکه گفته شود: توفیق کسب علم را خداوند داده است کـه در ایـن صـورت بایـد گفـت کـه تحقق همهٔ چیزها در واقع ازجانب خداوند است؛ در این صورت دیگر لطف بـودن عصـمت جنبـهٔ ویـژه و خاص نخواهد داشت. پس اگر عصمت از مصادیق هریک از گزینه‌های یادشده باشـد، درهرحـال قـوت و قدرتی است که با عنایت الهی در انسان به وجود می‌آید و او را از گناه بازمی‌دارد. بـه بیـان دیگـر، می‌تـوان گفت که لطف الهی در همهٔ عوامل تحقق عصمت دخیل است. بنابراین، آنچه در کلام علامه آمـده حـاکی از این است که منظور وی نیز علم اکتسابی نبوده؛ بلکه نوعی علم خاص است که با آیهٔ «عَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ وَكَانَ فَضْلُ اللّهِ عَلَيْكَ عَظِيمًا، آنچه را که نمی‌دانستی به تو آموخـت، و خـدا را بـا تـو لطـف عظـیم و عنایت بی‌اندازه است» درصدد بیان آن برآمده و قصد داشته است نشان دهد که علم پیـامبر و امـام از سـنخ علوم حاصله برای عموم بشر نیست؛ بلکه علم معصومان(علیهم‌السلام) به گونـه‌ای اسـت کـه تمـام قـوای دیگر ایشان را تحت سیطرهٔ خود قرار می‌دهد؛ ازاین‌رو، هیچ گاه آنان از این علم غافل نشده‌اند و درنتیجـه، مرتکب هیچ گناه و خطایی نمی‌شوند.[٤] بنابراین، عصمت ازآن‌رو که علمی مـوهبتی اسـت، نمی‌تـوان آن را ازطریق عادی کسب و تحصیل کرد.[٥] نکتهٔ درخور توجه دیگر اینکه عصمت را بـه معنـای علـم دانسـتن بـا لطف بودن عصمت منافات ندارد؛ بلکه لطف و علم نوعی هم‌پوشانی نیز دارند؛ زیرا برخوردار کردن پیامبر و امام از علمی که بازدارنده از معاصی و تشویق‌کننده به طاعـات اسـت، خـود لطفـی اسـت کـه ازجانـب خداوند به پیامبر و امام شده است. دربارهٔ ملکه دانستن عصمت نیز چنین سرنوشتی وجود دارد؛ زیرا پدیـد آمدن ملکهٔ بازدارنده نیز بدون علم به معاصی و طاعات ممکن نمی‌شود. اگر گناهان و طاعات به‌وسیلهٔ علم شناخته شدند، ازآن‌پس ملکهٔ بازدارنده حاصل می‌شود؛ به همین دلیل، پس‌از اینکه فاضل مقداد عصمت را

۱. لاری، رسائل سید لاری، ۳/۲.
۲. ملاصدرا، مفاتیح الغیب، ۴۱، ۵۴، ۴۹۳-۴۹۴.
۳. نادم، علم غیب از نگاه عقل و وحی، ۶۱-۷۲.
٤. طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ۷۸/۵-۸۱.
۵. نادم، علم امام مجموعه رسائل، ۲۶۷/۲- ۲۶۹.

به لطف و ملکه تعریف کرده است، می‌گوید: ملکه بر علم متوقف است؛ زیرا تا انسان علم به پلشتی گناه و زیبایی طاعات نداشته باشد، ملکه‌ای که او را از گناه نهی و به طاعت وادارد، تحقق پیدا نمی‌کند.[1] با این بیان فاضل مقداد روشن می‌شود که تحقق عصمت، چه به لطف باشد و چه به ملکه، به‌یقین به علم معصوم بستگی دارد. تا وقتی معصوم به متعلق عصمت علم نداشته باشد، نمی‌تواند عصمت بورزد.

شایان یادآوری است که نظر فاضل مقداد و دیگر فلاسفه‌ای که از آن‌ها یاد شد، بازتابی در آثار کلامی از آن پس نداشت؛ اما پس‌از اینکه علامه طباطبایی بازنمایی کرد، توجه دیگر صاحب‌نظران به آن معطوف گردید ودر آثار کلامی بازتاب پیدا کرد.[2]

نتیجه

آنچه از مطالب گفته‌شده به دست آمد و به‌عنوان دستاورد این مقال می‌توان بیان کرد، عبارت است از:

از مجموع اوصاف امام سه ویژگی (نص، عصمت، علم)، ویژگی‌های شاخصی هستند که امامت شیعی را از امامت غیرشیعی متمایز می کنند.

ویژگی‌های مذکور به ترتیب یادشده دارای اولویت و نقش تعیین‌کننده در امام‌شناسی شیعی ایفا می‌کنند.

به‌طور قطع و یقین، ترتیب اولویت‌های مذکور مستدل و مبرهن و انکارناپذیر است؛ به‌خصوص دربارهٔ ویژگی نص که با توجه به نقش آن، که مشروعیت بخشیدن به امامت است، نمی‌توان دربارهٔ اولویت آن نظر مخالفی بیان کرد.

دستاورد اساسی این جستار این است که علاوه‌بر ترتیب اولویتی که برای ویژگی‌های نص، عصمت و علم بیان شده است، ترتیب رتبی آن‌ها به گونهٔ دیگر است؛ مانند: علم، عصمت و نص؛ زیرا اثبات نص بر اثبات عصمت و اثبات عصمت بر اثبات علم خاص مبتنی است و حاصل اینکه رتبهٔ علم از عصمت و نص برتر است؛ چون نقش تقدمی و زیرساختی بر دیگر ویژگی‌های امام دارد. بنابراین، علم پیامبر و امام در مقام تدوین و آموزش در مرتبهٔ اول قرار می‌گیرد؛ چنان‌که عصمت نیز در مرتبهٔ مقدم بر نص است.

---

۱. سیوری، اللوامع الإلهیة فی المباحث الکلامیة، ۱۷۰.

۲. مطهری، مجموعه آثار، ۱۶۱/۲؛ موسوی لاری، اصول العقائد فی الاسلام، ۱۶۴/۴؛ فاضل یزدی، امامت‌پژوهی، ۱۶۲.

فهرست منابع

اسلامی، سیدحسن. مرور کلی بر امامت در میراث کلامی شیعه.ضمیمه معارف کلامی شیعه: کلیات امامت. قم: سازمان سمت و دانشگاه ادیان و مذاهب، ۱۳۹۳.

۱۳۹۳.

امیرخانی، علی. نص، ضمیمه معارف کلامی شیعه: کلیات امامت. قم: سازمان سمت و دانشگاه ادیان و مذاهب،۱۳۹۳.

توکلی، زهرا و مجید صادقی حسن‌آبادی و جعفر شانظری. «واکاوی نسبت علم و عصمت از نگاه ملاصدرا». حکمت صدرایی، ش. ۱۷(۱۳۹۹): ۲۱-۳۴.

رخشاد، محمدحسین. در محضر علامه طباطبایی. قم: آل علی علیه‌السلام، ۱۳۸۱.

سبحانی تبریزی، جعفر. الفکر الخالد فی بیان العقائد. قم: مؤسسة الامام الصادق علیه‌السلام. ۱۴۲۵ق.

سبزواری، ملاهادی. اسرار الحکم. تحقیق: ابوالحسن شعرانی و ابراهیم میانجی. تهران: چاپ اسلامیه، ۱۳۵۱.

سید مرتضی، علی بن الحسین الموسوی. الشافی فی الإمامة. تحقیق: عبدالزهرا الحسینی الخطیب. تهران: مؤسسة الصادق(ع) للطباعه والنشر، ۱۴۱۰ق.

سیوری حلی، جمال‌الدین مقداد بن عبدالله. ارشاد الطالبین الی نهج المسترشدین. تحقیق: سیدمهدی رجایی و سیدمحمود مرعشی. قم: مکتبة آیةالله المرعشی النجفی، ۱۴۰۵ق.

سیوری حلی، جمال‌الدین مقداد بن عبدالله. اللوامع الإلهیة فی المباحث الکلامیة. تحقیق: سیدمحمدعلی قاضی طباطبایی. تبریز: بی‌نا، ۱۳۹۷ق.

سیوری حلی، جمال‌الدین مقداد بن عبدالله. نهج المسترشدین فی اصول الدین. تحقیق: سیداحمدحسینی و هادی یوسف. قم: مجمع الذخائر الإسلامیة، بی‌تا.

شبر، سیدعبدالله. حق الیقین فی اصول الدین. بیروت: مؤسسة الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۱۸ق.

شریف القرشی، باقر. حیاة الإمام موسی بن جعفر(ع). بیروت: دارالتعارف، ۱۳۹۸ق.

شیخ طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن بن علی. الإقتصاد فیما یتعلق بالإعتقاد. نجف: منشورات جمعیة منتدی النشر، ۱۳۹۹ق.

شیخ طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن بن علی. التبیان فی تفسیر القرآن. تحقیق: احمد حبیب قصیر عاملی. بی‌جا: مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۹ق.

صدوق، ابوجعفرمحمدبن حسین بن بابویه قمی. کمال الدین وتمام النعمه.تحقیق: علی اکبر غفاری.تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۹۵ق.

طباطبایی، سید محمد حسین. المیزان فی تفسیر القرآن. بیروت: موسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۳۹۳ق.

طوسی، خواجه نصیرالدین. تلخیص المحصل معروف به نقد المحصل به انضمام رسائل و فوائد کلامی. به اهتمام: عبدالله نورایی. تهران: دانشگاه تهران و دانشگاه مک گیل شعبهٔ تهران، ۱۳۵۹.

عسکری، سیدمرتضی. معالم المدرستین. تهران: مرکز الطباعه والنشر للجمیع العالمی لإهل البیت، ۱۴۲۶ق.

علامه حلی، حسن بن یوسف بن مطهر. کشف المراد فی شرح تجرید الإعتقاد. تحقیق: آیت‌الله حسن‌زاده آملی. قم: مؤسسة النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسین، ۱۴۱۷ق.

فاضل یزدی مطلق، محمود [و دیگران]. امامت‌پژوهی. مشهد: دانشگاه علوم اسلامی رضوی، ۱۳۸۱.

فرمانیان، مهدی. عصمت امامان شیعه. ضمیمه معارف کلامی شیعه: کلیات امامت. قم: سازمان سمت و دانشگاه ادیان و مذاهب، ۱۳۹۳.

فیاض، عبدالله. تاریخ الإمامیة واسلافهم من الشیعة. بیروت: مؤسسة الأعلمی، ۱۳۹۵ق.

قفاری، ناصر بن عبدالله. اصول مذهب الشیعة الإمامیة الإثنی عشریة عرض و نقد. بی‌جا، بی‌تا.

کلینی، محمد بن یعقوب. اصول کافی. ترجمه و شرح فارسی: محمدباقر ملبوبی. تهران: اسوه، ۱۳۸۳.

لاری، سیدعبدالحسین. رسائل سید لاری. تحقیق: سیدعلی میرشریفی. تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۷.

لاهیجی، حسن بن عبد الرزاق. سرمایهٔ ایمان در اصول اعتقادات. تصحیح: صادق لاریجانی آملی. تهران: الزهراء، ۱۳۶۲.

لاهیجی، حسن بن عبد الرزاق. گوهر مراد. تحقیق: مؤسسهٔ تحقیقاتی امام صادق(ع). تهران: سایه، ۱۳۸۳.

محقق حلی، نجم‌الدین ابوالقاسم جعفر بن الحسن بن سعید. المسلک فی اصول الدین تلیه الرسالة الماتعیة. تحقیق: رضا استادی. مشهد: بنیاد پژوهش‌های آستان قدس رضوی، ۱۳۷۳.

مدرسی طباطبایی، سیدحسین. مکتب در فرایند تکامل. ترجمه: هاشم ایزدپناه. نیوجرسی: مؤسسهٔ انتشاراتی داروین، ۱۳۷۴.

مطهری، مرتضی. مجموعه آثار. تهران: صدرا، بی‌تا.

مفید، محمد بن نعمان العکبری. الفصول المختارة. قم: المؤتمر العالمی لالفیه الشیخ المفید، ۱۴۱۳ق.

مفید، محمد بن نعمان العکبری. اوائل المقالات فی المذاهب والمختارات. بی‌جا: مؤسسهٔ مطالعات اسلامی، بی‌تا.

ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة (الأسفار). بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۳۶۰.

ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة (الأسفار). تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدر، ۱۳۸۳.

ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. مفاتیح الغیب. تصحیح: محمدجواد خواجویی. تهران: مؤسسهٔ مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳.

ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. تفسیر القرآن الکریم. قم: بیدار،۱۳۶۶.

موسوی لاری، سیدعلی‌اصغر. اصول العقائد فی الاسلام. تعریب: محمدهادی یوسفی غروی. بی‌جا: مطبعة مکتب نشر الثقافة الاسلامیة، ۱۳۶۸.

میرزایی، عباس. ابن قبه رازی. قم: پژوهشگاهعلوم وفرهنگ اسلامی، ۱۳۹۴.

نادم، محمدحسن. علم امام: مجموعه رسائل. ج۱، قم: دانشگاه ادیان و مذاهب، ۱۴۰۰.

نادم، محمدحسن. علم امام: مجموعه رسائل. قم: دانشگاه ادیان و مذاهب، ۱۴۰۱.

نادم، محمد حسن. علم امام: مجموعه مقالات. قم: دانشگاه ادیان ومذاهب، ۱۳۸۷.

نادم، محمدحسن. علم امام، ضمیمه معارف کلامی شیعه: کلیات امامت. قم: سازمان سمت و دانشگاه ادیان و مذاهب، ۱۳۹۳.

نادم، محمدحسن. علم غیب از نگاه عقل و وحی. قم: دانشگاه ادیان ومذاهب، ۱۳۹۵.

نراقی، محمدمهدی. انیس الموحدین. تصحیح: آیت‌الله قاضی طباطبایی. تهران: الزهراء، ۱۳۶۹.

Essays in Philosophy and Kalam

جستارهایی در فلسفه و کلام

HomePage: https://jphilosophy.um.ac.ir/ Vol. 55, No. 1: Issue 110, Spring & summer 2023, p.71-93

Online ISSN: 2538-4171 Print ISSN: 2008-9112

Receive Date: 2023-02-13 Revise Date: 2023-03-13 Accept Date: 2023-04-03

DOI: 10.22067/epk.2023.81093.1215 Article type: Original

Evaluating the Possibility of Establishing a Revelational Philosophy based on the Principles of Transcendent Philosophy

Dr. Amir Rastin Toroghi (corresponding author), Assistant professor, Ferdowsi University of Mashhad

Email: arastin@um.ac.ir

Dr. Vahideh Fakhar Noghani, Assistant professor, Ferdowsi University of Mashhad

Abstract

The deep connection between revelatory and philosophical propositions has been accepted by Muslim philosophers; however, there has not been much consensus regarding the adoption of revelatory propositions derived from prophetic intuition as a philosophical criterion for measuring the truth of other propositions, as well as a valid source for producing propositions and using them as premises of the philosophical argument. Considering Mullā Sadrā's attempt to use revelational statements in his transcendent system of philosophy, the present research has dealt with this important concern with an analytical-argumentative method. The results will show that not only is it possible to benefit from revelatory intuition and propositions derived from it in the process of philosophizing but also, according to some of Sadrian principles such as "the ontological primacy of existence", "restriction of knowledge of the truth of existence to intuition", "the primacy of presential knowledge in the Transcendent philosophy" and "the epistemological validity of revelatory statements as infallible intuitions", it is possible to provide a rational mechanism for the establishment of a philosophical system based on revelatory statements. The establishment of such a system of philosophy, which can be called "revelational philosophy", will bring about remarkable achievements for the Islamic intellectual tradition including diversity in methods of philosophizing, providing a new approach in the harmony of reason and revelation, expansion and diversity in philosophical issues and providing a suitable ground for the realization of a comparative philosophy of religion and the transcendent philosophy of religion.

Keywords: revelational philosophy, revelatory propositions, prophetic intuition, Transcendent philosophy, Mullā Sadrā.

This is an open access article under the CC BY license: https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/

جستارهایی در فلسفه و کلام

Essays in Philosophy and Kalam

سال ۵۵ ـ شماره ۱ - شماره پیاپی ۱۱۰ - بهار و تابستان ۱۴۰۲، ص ۹۳ - ۷۱

HomePage: https://jphilosophy.um.ac.ir/

شاپا چاپی ۹۱۱۲-۲۰۰۸

شاپا الکترونیکی ۴۱۷۱-۲۵۳۸

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۱/۲۴ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۱/۱۲/۲۲ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۱/۱۴

نوع مقاله :پژوهشی

DOI: 10.22067/epk.2023.81093.1215

امکان‌سنجی تأسیس فلسفهٔ وحیانی براساس مبانی حکمت متعالیه

امیر راستین طرقی

arastin@um.ac.ir

استادیار دانشگاه فردوسی مشهد، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، گروه فلسفه و حکمت اسلامی

دکتر وحیده فخار نوغانی

استادیار دانشگاه فردوسی مشهد، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، گروه معارف اسلامی

چکیده

پیوند عمیق میان گزاره‌های وحیانی و فلسفی ازسوی فیلسوفان مسلمان پذیرفته شده است؛ اما دربارهٔ اتخاذ گزاره‌های وحیانی برگرفته از شهود نبوی به‌عنوان معیاری فلسفی برای سنجش حقیقت دیگر گزاره‌ها و نیز منبعی یقینی برای اخذ گزاره‌ها و به‌کارگیری آن‌ها به‌عنوان مقدمات برهان چندان اتفاق‌نظر نبوده است. با توجه به اهتمام ملاصدرا در به‌کارگیری گزاره‌های وحیانی در نظام حکمت متعالیه، پژوهش حاضر با روش تحلیلی ـ استدلالی به این دغدغهٔ مهم توجه کرده است. دستاوردهای این پژوهش نشان خواهد داد که نه‌تنها امکان بهره‌مندی از شهود وحیانی و گزاره‌های متخذ از آن در فرایند فلسفه‌ورزی وجود دارد؛ بلکه براساس برخی از مبانی حکمت صدرایی مانند «اصالت وجود»، «انحصار شناخت حقیقت وجود در راه شهود»، «اصالت علم حضوری در نظام حکمت صدرایی» و «اعتبار معرفتی گزاره‌های وحیانی به‌مثابهٔ شهودات خطاناپذیر»، امکان ارائهٔ سازوکاری عقلانی برای تأسیس نظامی فلسفی بر پایهٔ گزاره‌های وحیانی وجود دارد. تأسیس این نظام فلسفی که می‌توان آن را «فلسفهٔ وحیانی» نام نهاد، دستاوردهای شایان توجهی برای سنت تفکر عقلی اسلامی در پی خواهد داشت که از جملهٔ آن‌ها می‌توان به تنوع در روش‌های فلسفه‌ورزی، ارائهٔ رویکردی جدید در هماهنگی عقل و نقل، گسترش و تنوع در مسائل فلسفی و فراهم کردن بستری مناسب برای تحقق فلسفهٔ دین متعالیه و فلسفهٔ دین تطبیقی اشاره نمود.

کلیدواژها: فلسفهٔ وحیانی، گزاره‌های وحیانی، شهود نبوی، حکمت متعالیه، ملاصدرا.

مقدمه

از جمله مسائل پرچالش در میان فیلسوفان مسلمان، اعتبار معرفتی شهود و به‌کارگیری آن در فلسفه است. در سنت تفکر اسلامی فیلسوفان مسلمان برای نزدیک ساختن دین و فلسفه و مطابقت عقل و شرع تلاش‌های زیادی کردند؛ اما همواره سعی داشتند تا فلسفهٔ اسلامی ـ در عین پیوند با گزاره‌های وحیانی و موضوعات دینی ـ هویت عقلی خود را که همان استفاده از مقدمات یقینی و روش برهانی بود، حفظ کند و از به‌کارگیری هر نوع شهود در فلسفه پرهیز داشتند.

اما این سنت ـ یا جریان فلسفه‌ورزی ـ در نظام حکمت اشراقی سهروردی، صورتی کاملاً متفاوت پیدا کرد و ازسوی شیخ اشراق با نقد جدی مواجه شد. به‌کارگیری شهود در فلسفه‌ورزی سبب شد تا مکتبی رقیب در برابر حکمت مشاء به وجود آید و روح تازه‌ای به کالبد حکمت اسلامی دمیده شود.[1] استفاده از شهود در سنت تفکر فلسفی سبب شد تا تحول ایجادشده، تحولی جدی در جریان سنت فکری فلسفی قلمداد شود؛ به گونه‌ای که جریان فکری شیخ اشراق منجر به نظام‌سازی در فلسفهٔ اسلامی شده و نام او در کنار بزرگان فلسفه اسلامی به‌مثابهٔ فیلسوفی جریان‌ساز ذکر شده است.

حکمت اشراق حکمتی ذوقی است که اصول، مبانی و نتایج آن از راه مشاهده و ذوق و کشف و شهود به دست می‌آید و پس‌ازآن، در قالب گزاره‌های استدلالی و برهانی، صورت‌بندی شده و برای مخاطبانی عرضه می‌شود که از این ذوق و شهود بی‌بهره‌اند. آنچه سهروردی را بر آن داشت تا به روش شهودی در کنار روش برهانی توجه کند، مخالفت‌های جدی بود که ازسوی شخصیت‌هایی مانند غزالی و فخر رازی بر فلسفه وارد شده بود. شیخ اشراق در پاسخ به این مخالفت‌ها، ضعف‌های موجود در فلسفه را ناشی از عدم پیمودن راه اعتدال در فلسفه‌ورزی یعنی توأمان بودن عقل و شهود در کنار یکدیگر می‌داند؛[2] ازاین‌رو، او دستگاه و نظام فلسفی خود را بر پایهٔ هر دو روش عقل و شهود سامان بخشیده است و البته شهود منبع اصلی دریافت‌های فلسفی و برهان تنها ابزاری برای صورت‌بندی و نه حتی مؤید دریافت‌های شهودی اوست؛ زیرا به‌تصریح سهروردی، حتی اگر استدلال‌های ارائه‌شده نقد شوند، باز هم لطمه‌ای به دریافت‌های شهودی او وارد نخواهد شد.[3]

سهروردی ازجهت به‌کارگیری شهود در نظام فلسفی گام مهمی را در تحول فلسفه اسلامی ایفا کرده است؛ اما به نظر می‌رسد در نظام حکمت اشراق، سازوکار و مبنای مشخصی برای به‌کارگیری شهود وجود

---

۱. یزدان‌پناه، حکمت اشراق: گزارش، شرح و سنجش دستگاه فلسفی شیخ شهاب‌الدین سهروردی، ۱۰/۱.

۲. یزدان‌پناه، حکمت اشراق: گزارش، شرح و سنجش دستگاه فلسفی شیخ شهاب‌الدین سهروردی، ۲۷/۱.

۳. سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ۱۰/۲.

ندارد. به عبارت دیگر، با توجه به اینکه در فهم رایج، فلسفه دانشی برآمده از عقل و مبتنی بر استدلالِ متشکل از مقدمات یقینی است، امکان و چرایی به‌کارگیری شهود در فلسفه و تأسیس نظامی فلسفی مبتنی بر مقدمات شهودی مسکوت است. ازسوی دیگر، با توجه به اینکه شهود نیز در معرض خطا وجود دارد، این پرسش جدی وجود دارد که کدام‌یک از شهودات می‌توانند در فلسفه استفاده شوند؟

پاسخ به پرسش‌های فوق را می‌توان در نظام حکمت متعالیه یافت. ملاصدرا با توجه به دغدغهٔ تطبیق فلسفه و آموزه‌های وحیانی، در سراسر فلسفهٔ خود بر ضرورت استفاده از شهود معصومانهٔ وحیانی در کنار استدلال‌های متشکل از مقدمات یقینی تأکید جدی داشته است و به‌صراحت استفاده نکردن از شهود معصومانهٔ وحیانی در نظام فلسفی را خلاء بزرگ و جدی در فلسفه می‌داند.

علاوه‌بر این تأکیدات و تصریحات، نکتهٔ حائز اهمیت در نظام حکمت متعالیه این است که اصول و مبانی آن، این امکان مهم را فراهم می‌سازد که تبیینی کاملاً عقلانی از چرایی استفاده از شهود وحیانی معصومانه در فلسفه ارائه شود و همین امر، وجه تمایز مهم حکمت اشراق و حکمت متعالیه در زمینهٔ استفاده از شهود در فلسفه و تأسیس نظامی فلسفی مبتنی بر گزاره‌های برگرفته از شهود وحیانی نبوی است.

براین‌اساس، پرسش اصلی مقاله این است که با توجه به پیشینهٔ به کارگیری شهود در فلسفه در سنت تفکر اسلامی و تحقق نظام فلسفی اشراق به‌مثابهٔ نظامی رقیب در کنار نظام فلسفی رایج، و تصریحات ملاصدرا در اعتبار شهود وحیانی در فلسفه و رجحان آن در مواردی بر روش عقلی، آیا می‌توان از امکان تأسیس نظام فلسفی مبتنی بر شهود وحیانی و نبوی سخن گفت؟

در این نوشتار برآنیم تا با روش کتابخانه‌ای و تحلیلی ـ استدلالی نشان دهیم می‌توان براساس مبانی ویژهٔ ملاصدرا، راهی نوین برای تبیین و توجیه انصباغ فلسفه به قید وحیانی فراهم کرد. ادعای نوشتار آن است که براساس این مبانی، نوع جدیدی از فلسفه را می‌توان بنیان نهاد که در آن نه‌تنها از سازگاری با وحی سخن گفته می‌شود؛ بلکه استمداد از معارف وحیانی در مراحل مختلف فعالیت فلسفی همچون طرح مسئله، ارائهٔ فرضیه و استدلال‌آوری برای پاسخ صحیح، عملی بس فیلسوفانه و شرط ضروری تحقق حکمت تعالی‌یافته از عقل متعارف است.

بدین منظور ضمن مروری بر مهم‌ترین تصریحات ملاصدرا در خصوص نقش محوری شهود وحیانی معصومانه در کشف حقیقت، به تبیین امکان و ضرورت استفاده از شهود معصومانه در تأسیس یک نظام فلسفی خواهیم پرداخت. علاوه‌بر این تلاش خواهد شد تا به برخی از مهم‌ترین دستاوردهای تأسیس نظام فلسفی براساس شهود وحیانی اشاره شود.

۱. شواهد مصرح حکمت صدرایی در به کارگیری معارف شهودی و وحیانی در فرایند فلسفه‌ورزی

بهرهٔ فراوان ملاصدرا از آیات الهی و روایات معصومین(علیهم‌السلام) و نیز استفاده از بیان نظرات عرفاء یا مکاشفات اهل کشف در اغلب مباحث حاکی از ضرورت حضور این گزاره‌ها از نگاه ملاصدرا است. این حضور شامل اتخاذ گزاره‌های وحیانی به‌مثابهٔ معیاری فلسفی برای سنجش حقیقت دیگر گزاره‌ها و نیز منبعی یقینی برای اخذ گزاره‌ها و به‌کارگیری آن‌ها به‌عنوان مقدمات برهان است. ملاصدرا در بخش توصیه به استفاده از روش شهودی و دستاوردهای حاصل از این روش، متأثر از حکمت اشراق است؛ اما در بخش ضرورت بهره‌مندی از آموزه‌های وحیانی به‌مثابهٔ منبعی برای الهام و نیز سنجش و داوری کاملاً حرف جدیدی مطرح کرده است و اساساً همین تصریحات، امکان تأسیس فلسفه‌ای نظام‌مند مبتنی بر وحی را تقویت می‌کند. در ادامه به مواردی از این تصریحات اشاره خواهد شد.

۱. تصریح به اینکه روش شهود در کنار برهان یقینی، معیار مهم داوری فلسفی است.[۱]

۲. انتقاد از فلاسفه به‌دلیل عدم بهره‌مندی از معارف وحیانی و اکتفا به استدلال‌های عقلی صرف[۲] و هم‌عرض دانستن منطق و علوم فکری با تقلید در توانایی کشف معرفت حقیقی.[۳]

۳. «معد» و زمینه‌ساز بودن مباحث استدلالی و فلسفهٔ بحثی برای رسیدن به معرفت حقیقی و یقین.[٤] به نظر ملاصدرا، این مباحث برای کسی که واجد ملکهٔ اتصال به عالم عقل است، حتی مخل نیز هستند.[٥] عقلانیت محض ـ بدون بهره‌مندی از کشف و متابعت انبیاء(علیهم‌السلام) ـ ظلمات محض است که باید از آن به خدا پناه برد و از رسول تبعیت محض کرد.[٦]

۴. تأکید بر ضرورت جمع میان بهره‌مندی از عقل و دین و اکتفا نکردن به هریک در کشف معارف الهی.[۷]

۵. تأکید بر مطابقت اصول و فروع شرع با اصول و فروع عقل.[۸]

۶. جمع هر سه نوع از معارف وحیانی، عقلی و کشفی در حکمت متعالیه.[۱]

---

۱. ملاصدرا، الأسفار، ۱/ ۲۱۱؛ همو، عرشیه، ۲۸٦؛ همو، المبدأو المعاد، ۲٦٦؛ همو، کسر اصنام الجاهلیة، ۹۹.

۲. ملاصدرا، تفسیر القرآن الکریم، ۷/۱۲۳-۱۲٤.

۳. ملاصدرا، مفاتیح الغیب، ٤٦-٤۷.

٤. سهروردی، حکمة الإشراق، ٦/۲.

٥. ملاصدرا، المبدأو المعاد، ۳۷۹-۳۸۰.

٦. ملاصدرا، الأسفار، ۱/ ۹-۱۱؛ همو، مفاتیح الغیب، ٦-۷.

۷. ملاصدرا، شرح أصول الکافي، ۲/ ۳۸۷-۳۸۹.

۸. ملاصدرا، مفاتیح الغیب، ۱٤۳.

۷. محدودیت‌های عقل در معارف الهی، به‌ویژه در معارف فراحسی و کارآمد بودن شهود و معارف وحیانی نیز شاهدی مهم در ادعای این پژوهش است و در عباراتی همچون «فوق طور عقل» بودن بدان اشاره شده است.[۲] ملاصدرا در موارد متعددی به انحصار فهم معارف اخروی و حقایق از راه شهود و کشف تصریح کرده است.[۳] نمونهٔ دیگر، به فهم اختیار انسان مربوط می‌شود که ملاصدرا آن را وابسته به روش تصفیهٔ نفس و مراجعه به قرآن می‌داند.[٤]

باید توجه داشت که تصریحات یادشده اصلاً به معنای مخالفت عقل با شهود یا برعکس نیست؛ زیرا فرق است میان آنچه عقل سلیم آن را محال بداند و آنچه اساساً بدان دسترسی ندارد تا درباره‌اش حکم صادر کند.[٥]

۸. حکمت بدون تأسی به نور نبوت و غور در آیات قرآن، در مسائل مهمی همچون معاد کارآمد نیست.[٦]

۹. فهم دقیق و ژرف معارف وحیانی نیز بدون روش کشف ممکن نیست و استنباط تفاصیل معارف الهی از نصوص دینی، نیازمند روش تأله است.[۷]

۱۰. حکیم شدن و فهم معارف حکمی، مستلزم تحول وجودی و ولادت و فطرت ثانی است؛ برای نمونه، صدرا فهم اتحاد عالم و معلوم را مستلزم فطرت ثانی، بلکه فطرت ثالث می‌داند.[۸] موارد دیگری همچون درک کیفیت تبعیت نظام خیر از علم عنایی ذاتی حق‌تعالی نیز نیازمند فطرت ثانی است.[۹] اساساً حکمتی که به‌دنبال شناخت خدا و اسماء و صفات و افعال او و نفس است از سنخ حکمت رایج نیست؛ بلکه موهبتی الهی است و طریق آن نیز ریاضت علمی و عملی و زهد و تقوا و رسیدن به درجهٔ خلع ابدان و تجرد و تولد ثانی است.[۱۰]

۱۱. ازآنجاکه برهان، صرفاً مقدمه و معد افاضهٔ معرفت و یقین از عالم بالا بر نفس است، می‌توان گفت که نه‌تنها خطابات اهل مکاشفه با برهان برابری می‌کند؛ بلکه در زمینه‌سازی برای دریافت چنین

---

۱. ملاصدرا، المشاعر، ٥.

۲. ملاصدرا، تفسیر القرآن الکریم، ۳٦۰/۲؛ همو، مفاتیح الغیب، ٤۹۲-٤۹۳.

۳. ملاصدرا، إیقاظ النائمین، ٦۱- ٦۲؛ همو، الأسفار، ۱۰۸/۹؛ همو، رسالة سه اصل، ٤۲، ٥٤-٥٥.

٤. ملاصدرا، تفسیر القرآن الکریم، ۲۲۸/۲.

٥. ملاصدرا، اسفار، ۳۲۱/۲-۳۲۳.

٦. ملاصدرا، مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین، ۱٤٤.

۷. ملاصدرا، کسر اصنام الجاهلیة، ۲۲۰؛ همو، الأسفار، ۳٦۱/۱-۳٦۲؛ همو، سه رسالهٔ فلسفی، ۲۷۱- ۲۷۲.

۸. ملاصدرا، المبدأ و المعاد، ۱۹٤.

۹. ملاصدرا، ص۲۹٦ .

۱۰. ملاصدرا، المظاهر الإلهیة، ۷-۹.

فیضی، نسبت به بسیاری از براهین اهل تعقل برتری و رجحان دارد.[1] این برتری، با خود برهان نیز اثبات‌پذیر است؛ زیرا یقین به معلول منحصر در راه علم به علت است و علم به علت نیز منحصر در طریق شهود است.[2]

۱۲. در کنار توصیف‌های صدرا از حکمت حقیقی و همچنین، توصیه‌های او که مواردی از هر دو در بالا گذشت، وی سلوک معرفتی خود را همراه با همین شیوه از حکمت معرفی می‌کند و در مواردی از تجربه‌های شخصی خود سخن به میان می‌آورد؛ برای نمونه، در حل مسئلهٔ اتحاد نفس با عقل فعال و مسائل مشابه، از تضرع و سؤال و ابتهال فراوان خود به درگاه الهی پرده برمی‌دارد.[3] همچنین، در الأسفار آن را یکی از امور مجرب خود برمی‌شمرد که در حل مسائل گوناگون حکمی از آن بهرهٔ فراوان برده است.[4]

۱۳. ملاصدرا در بسیاری از مسائل مهم فلسفه، آیات و روایات را به‌عنوان مقدمه‌ای از مقدمات برهان به کار برده یا دست‌کم هم‌ارزش با برهان معرفی کرده است. آیات و روایات در حکمت متعالیه نه اموری حاشیه‌ای؛ بلکه رکن و معیار پژوهش فلسفی هستند. مسائلی همچون کثرت نوعی انسان،[5] حیات ذاتی جسم[6] و نیز مسائلی همچون عینیت صفات کمالی با ذات الهی، تفاوت اراده خدا با ارادهٔ ممکن، جامعیت انسان، تجرد نفس ناطقه و بقای آن و کیفیت اعادهٔ انسان در معاد از جمله آن‌هاست.[7]

با توجه به اینکه فلسفه دانشی مبتنی بر گزاره‌های یقینی است، برخی از این تأکیدات حاکی از این است که تلاش ملاصدرا را می‌توان گامی فراتر از صرف برقراری مطابقت میان گزاره‌های وحیانی و عقلی محسوب کرد. به عبارت دیگر، معارف وحیانی می‌تواند هم معیار داوری دستاورهای فلسفی قرار گیرد و هم در تولید معارف جدید فلسفی نقش‌آفرینی کند؛ به گونه‌ای که به امکان تأسیس فلسفه‌ای مبتنی بر گزاره‌های وحیانی اندیشید. جواز این تأسیس در بخش بعدی مقاله براساس مبانی حکمت صدرایی مطرح خواهد شد.

۲. تبیین عقلانی استفاده از شهود وحیانی براساس مبانی حکمت متعالیه

۱. ملاصدرا، المبدأ و المعاد، ۴۱۲-۴۱۳.

۲. ملاصدرا، الأسفار، ۲/ ۳۱۵.

۳. ملاصدرا، مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین، ۹۶.

٤. ملاصدرا، الأسفار، ۳/ ۳۱۳، ۳۳۶؛ همو، سه رسالهٔ فلسفی، ۱۸۶.

٥. ملاصدرا، الأسفار، ۲۰/۹.

٦. ملاصدرا، الأسفار، ۲۷۱/۹.

۷. صلواتی، «تعیّن معرفتی فلسفهٔ ملاصدرا و نقد دو د یدگاه»، ۳۳-۳۲؛ عاشورپور چمندانی، تحلیل و تبیین روش‌شناسی صدرالمتألهین در استفاده از آیات و روایات، ۱۳۷-۱۲۰.

چنان‌که در بخش تبیین مسئله گذشت، علاوه‌بر وجود تصریحات ملاصدرا مبنی بر ضرورت استفاده از وحی در فلسفه، نظام حکمت متعالیه از این قابلیت برخوردار است که براساس اصول و مبانی آن، می‌توان سازوکاری عقلانی برای بهره‌مندی از گزاره‌های وحیانی در فلسفه ارائه نمود. این امکان ازآن‌جهت تنها در نظام حکمت صدرایی فراهم است که موضوع فلسفه ـ که عبارت از وجود بما هو وجود است ـ جز از راه شهود بی‌واسطه شناخت‌پذیر نیست. ازسوی دیگر، گزاره‌های وحیانی در واقع ظهور لفظی کشف و شهود معصومانهٔ نبوی از هستی و مراتب آن است. براین‌اساس، شناخت حقیقی وجود با استمداد از گزاره‌های وحیانی نه‌تنها ممکن، بلکه ضروری است و همین امر مبنای امکان تأسیس فلسفه مبتنی بر وحی را تبیین می‌کند.

در ادامهٔ پژوهش، به تفصیل این سازوکار براساس مبانی حکمت صدرایی خواهیم پرداخت. ذکر این نکته ضروری است که سازوکار یادشده براساس مبانی صدرایی طراحی شده و طبیعتاً همانند تصریحات ملاصدرا در حکمت متعالیه مشخصاً بدان تصریح نشده است. در واقع، وجه نوآوری این پژوهش تبیین همین سازوکار براساس مبانی حکمت صدرایی و نشان دادن تفاوت حکمت اشراق و متعالیه در وجود این قابلیت است.

۱/۲. اصالت وجود و انحصار شناخت وجود در راه شهود

مهم‌ترین اصل فلسفی در حکمت صدرایی، اصالت وجود است که اساس همهٔ دیدگاه‌های حکمت متعالیه در هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی است. مطابق اصالت وجود، حقیقت وجود هرگز به ذهن نمی‌آید و ذهنی نمی‌شود.[۱] براساس این اصل، همهٔ وجودها خارجی هستند به خارجیت مطلق؛ یعنی منشأ اثر بوده و عین خارج‌اند و هرگز حقیقت آن‌ها از راه ذهن شناخت‌پذیر نیست.

این اصل در خصوص وجودات ذهنی که در ظاهر از عینیت برخوردار نیستند و موطن آن‌ها ذهن است، نیز صادق است. آنچه در ذهن موجود است نیز وجود است و هر وجودی از آن جهت که وجود است ـ یعنی از حیث موجودیت و جنبهٔ وجودی‌اش ـ هرگز ذهنی نیست؛ بلکه ذهنی بودن یک امر نسبی و اضافی است که از مقایسهٔ یک موجود با موجود دیگر پدید می‌آید.[۲] بنابراین، وجود ذهنی از آن جهت که وجود است و از حیثیت وجودی‌اش، خارجی است و موجود ذهنی صرف محسوب نمی‌گردد. به عبارت دیگر، «وجود» و «خارجیت مطلق» نه فقط مساوی‌اند؛ بلکه مساوق‌اند. مساوقت «وجود» و «خارجیت مطلق» یک نوآوری فلسفی مبتنی بر اصالت وجود محسوب می‌شود که هم راهکاری مناسب برای حل

۱. طباطبایی، نهایة الحکمة، ۸۲/۱.
۲. ملاصدرا، مفاتیح الغیب، ۷.

معضلات و شبهات هستی‌شناسانه فلسفه در مسئلهٔ وجود ذهنی است و هم مسیر جدیدی را به‌سوی یک معرفت‌شناسی مبتنی بر اصالت وجود ترسیم می‌کند.

وجود که اصل و حقیقت اشیاء را تشکیل می‌دهد، هرگز به دام علم حصولی نمی‌افتد و در بند مفاهیم مقید نمی‌شود و اسیر فهم قالب‌های ذهنی نمی‌گردد. این امر نویدبخش معرفت‌شناسی جدیدی است که کاملاً با رویکردهای رایج در مسئلهٔ شناخت پیش از ظهور حکمت متعالیه ـ بلکه پیش‌از تحول فکری ملاصدرا به‌سوی اصالت وجود ـ تفاوت دارد. در این معرفت‌شناسی، علم حضوری جایگاهی بس مهم‌تر از پیش دارد؛[1] زیرا حقیقت وجود جز از راه شهود بی‌واسطه شناخت‌پذیر نیست.

ملاصدرا در موارد فراوانی تصریح می‌کند که حقیقت وجود به واسطهٔ حد و رسم یا برهان تصورپذیر نیست و به علم حصولی درنمی‌آید؛ بلکه صرفاً به‌واسطهٔ مشاهدهٔ صریح و مستقیم، حضور اشراقی و شهود عینی می‌توان آن را فهم کرد.[2]

ذکر این نکته لازم است که اصل مذکور، یعنی انحصار شناخت حقیقت وجود در طریق شهود، به مرتبهٔ خاصی از وجود مانند «حقیقت وجود» ـ که همان مرتبهٔ واجب تعالی است ـ مختص نیست؛ بلکه سخنان صدرا در مواضع مختلفی نشان می‌دهد که این اصل، همهٔ مصادیق و افراد وجود، از جمله مصادیق معلول و ممکن، را در بر می‌گیرد؛[3] برای نمونه، ملاصدرا در بررسی مسئلهٔ مجعول نبودن ماهیت و وجود بدین اصل تصریح کرده که علم به هر وجودی، منحصر در علم حضوری است و در این علم حضوری، علم به وجود معلول همراه با علم به علتش است. علم حصولی که در آن، علت مشاهده نمی‌شود، اساساً علم به حقیقت وجود خارجی نیست؛ بلکه تنها وجه ضعیفی از اوست.[4]

براین‌اساس، در حکمت متعالیه مطابق با اصالت وجود، بنیان همهٔ معرفت‌ها به شناخت وجود وابسته است و ازطرفی، وجود جز به علم غیرحصولی معلوم احدی واقع نمی‌شود. اصل بودن معرفت وجود در همهٔ معارف و نیز انحصار این معرفت در معرفت شهودی تا بدان‌جا حائز اهمیت است که جهل به مسئلهٔ وجود ـ که همان شناخت آن از راه شهود است ـ سبب جهل انسان به جمیع معارف و اصول است؛ زیرا هر چیزی به‌واسطهٔ وجود شناخته می‌شود و وجود آغاز هر تصور و شناخته‌شده‌تر از هر متصوَّر است. پس اگر وجود معلوم نباشد، هر آنچه جز آن است نیز مجهول خواهد ماند و این شناخت نیز همچنان که گذشت،

---

۱. راستین و حسینی، «تعیین موضوع فروعات اصالت وجود»، ۳۹-۴۰.

۲. ملاصدرا، الشواهد الربوبیة، ۱۳۴-۱۳۵، ۲۲۳؛ همو، الأسفار، ۸۵/۶؛ همو، المشاعر، ۲۴.

۳. ملاصدرا، المشاعر، ۷.

۴. ملاصدرا، الأسفار، ۵۰/۱-۵۳، ۳۹۲؛ همو، الأسفار، ۲۹۶/۳.

جز از راه کشف و شهود حاصل نمی‌شود؛ از همین رو، به نظر صدرا کسی که از کشف و شهود بی‌بهره است، از علم محروم است.[۱]

۲/۲. اصالت علم حضوری در نظام معرفت‌شناسی صدرایی

در نظام معرفت‌شناسی صدرایی شواهدی وجود دارد که براساس آن، اصالت علم حضوری در برابر علم حصولی اثبات‌پذیر است و مصداق علم حقیقی، علم حضوری است. از برخی گفته‌های ملاصدرا چنین برمی‌آید که اساساً تقسیم علم به حضوری و حصولی، تقسیمی ابتدایی و غیردقیق است و علم منحصر در علم حضوری است و علم حصولی نیز به علم حضوری بازمی‌گردد.[۲] این مسئله ـ یعنی ارجاع علم حصولی به حضوری و حضوری بودن هر علم حصولی ـ را در نظام معرفت‌شناختی حکمت صدرایی می‌توان از دو مسیر تبیین کرد:

نخست آنکه معلوم بالذات در علم حصولی، خودِ صورت حاصله است و در نتیجه، علم به آن حضوری است و دوم آنکه معلوم بالذات در علم حصولی، رب النوع و حقیقت عقلی(یا مثالیِ) معلوم بالعرض است و علم به چنین معلوم بالذاتی نیز از سنخ مشاهده و علم حضوری است. هر دو طریق، شواهد گویایی در حکمت متعالیه دارد که در ادامه، به شواهد هر کدام اشاره می‌شود.

الف) تبیین حضوری بودن علم به معلوم بالذات براساس حضور بی‌واسطهٔ صورت معلوم در ذهن

مسیر نخست را که اثبات آن چندان دشوار نیست، بدین صورت می‌توان تبیین کرد که علم حصولی بیانگر حصول صورتی از معلوم در ذهن است و آگاهی عالِم به معلوم خارجی ـ یا معلوم بالعرض ـ یک آگاهی باواسطه است و در نتیجه، حصولی بودن بر آن صدق می‌کند؛ اما آگاهی عالِم به خود صورت حاصله ـ که همان معلوم بالذات است ـ دیگر با واسطه نیست؛ بلکه خود صورت، بدون وساطت امر دیگری نزد عالِم حاضر است و در نتیجه، ملاک علم حضوری را داراست.[۳]

به نظر صدرا، ملاک علم علاقهٔ ذاتی میان عالم و معلوم و حصول یا به تعبیر دقیق‌تر، انکشاف و حضور معلوم برای عالم است و ازآنجاکه در علم حصولی، معلوم بالذات و حقیقی همان صورت حاصله است که واجد چنین ملاکی است، علم حصولی نیز به علم حضوری برمی‌گردد. اطلاق معلوم به امر خارجی به قصد ثانوی و از روی تسامح است؛ چراکه ملاک علم که همان علاقهٔ وجودی و ارتباط ذاتی میان دو امر است، در حقیقت میان عالم و صورت حاصل از شیء است و نه وجود عینی آن؛ برخلاف معلوم به علم

---

۱. ملاصدرا، الشواهد الربوبیة، ۱۴۱.

۲. ملاصدرا، المبدأ و المعاد، ۱۸۳.

۳. مصباح یزدی، تعلیقة علی نهایة الحکمة، ۳۵۰-۳۵۱.

حضوری که به‌حسب وجود عینی‌اش با عالم ارتباط ذاتی دارد؛ چراکه در علم حضوری، معلوم بالذات، خود واقعیت عینی است. صدرا با این تحلیل نتیجه می‌گیرد که علم حضوری، قسم برتر علم است؛ بلکه علم در حقیقت جز علم حضوری نیست.[1]

ملاصدرا در مفاتیح‌الغیب بلافاصله پس‌از تقسیم علم به حضوری و حصولی، یادآور می‌شود که ملاک علم حضوری در معلوم حقیقی و بالذاتِ علم حصولی نیز وجود دارد و معلوم خارجی در واقع، معلوم بالمجاز و العرض است.[2] ملاک ادراک نیز از نظر صدرا در هر علم حصولی ـ خواه حسی باشد، یا خیالی یا عقلی ـ وجود و حضور معلوم برای عالم است و لاغیر.[3]

ب) تبیین حضوری بودن علم به معلوم بالذات براساس مشاهده موجودات مجرد عقلی و مثالی

راه دوم ارجاع علم حصولی به حضوری، برگرداندن ادراک علوم کلی به مشاهدهٔ موجود مجرد عقلی و علوم جزئی به مشاهدهٔ موجود مجرد مثالی است.

ملاصدرا در موارد متعددی، ملاک علم را همان حضور می‌داند و در نتیجه، علم حقیقی به امور مادی و جسمانی را ـ که به دلیل مادیت، غایب و محجوب از شناخته شدن هستند ـ تنها از طریق علم به حقیقت مجرد آن‌ها که در عالم برتر است، ممکن و توجیه‌پذیر می‌داند.[4]

دیدگاه علامه طباطبایی در نحوهٔ ادراک کلی و جزئی تبیین واضحی از این امر ارائه می‌دهد. به نظر علامه، مفاهیم عقلی که در قوه عاقله پدیدار می‌شوند، موجودات مجردی هستند که با وجود خارجی خویش برای نفس آگاه پدیدار می‌شوند و نفس با آن‌ها متحد می‌شود. این گمان که مفاهیم، صورت‌های متقوم به امور مادی هستند که از آثار مادی خود منتزع شده و به‌صورت وجودهای ذهنی فاقد اثر درآمده‌اند، توهمی است که به‌خاطر واسطه‌گری ابزار ادراک حسی است.[5] این موجودات مجرد که معلوم بالذات هستند، فاعل معلوم بالعرض مادی و خارجی‌اند و اساساً ادراک حصولی، یک امر اضطراری است که عقل به‌ناچار بدان تن می‌دهد.[6] علم حصولی در خارج، جایگاهی جز ظرف نفوس متعلق به بدن ندارد. به عبارت دیگر، جواهر عقلی که به‌لحاظ ذات و فعل مجردند، هیچ گونه علم حصولی ندارند. دلیل این امر آن است که تحقق علوم حصولی در نفوس انسانی بدین دلیل است که ما وجودهای مجرد عقلی یا مثالی را

---

۱. ملاصدرا، المبدأ و المعاد، ۱۸۳؛ همو، شرح و تعلیقه صدرالمتالهین بر الهیات شفا، ۶۸۸/۱.

۲. ملاصدرا، مفاتیح الغیب، ۱۰۹.

۳. ملاصدرا، الرسائل، ۱۲۵.

٤. ملاصدرا، مجموعه رسائل فلسفی، ۱۶۴/۲-۱۶۷.

5. طباطبایی، بدایة الحکمة، ۱۸۸.

٦. طباطبایی، نهایة الحکمة، ۹۲۹/۴- ۹۳۲.

به علم حضوری با همان حقیقت وجود خارجی‌شان که دارای آثار عینی است، می‌یابیم. سپس، از طریق اتصال به ماده می‌یابیم که آثار موجود مادی بر این علوم حضوری مترتب نمی‌شوند؛ لذا، گمان می‌کنیم آنچه از آن موجودات مجرد دارای آثار نزد ماست، همین اشیاء طبیعی است که در ذهن ما بدون آثار پیدا شده است و در این هنگام، ماهیات و مفاهیم که علوم حصولی هستند، تحقق می‌یابند. بنابراین، عرضه کردن وهمی صور علمی بر ذوات طبیعی مادی از طریق اتصال با ماده، سبب پیدایش علم حصولی می‌شود؛ وگرنه مجردات عقلی محض که هیچ اتصالی به ماده ندارند، نه نزد آن‌ها عاملی برای ظهور ماهیات و مفاهیم وجود دارد و نه در آن‌ها موطنی برای علوم حصولی؛ بلکه آن‌ها به نفس وجود اشیاء نایل می‌شوند، آن هم نیل حضوری و غیرسراب‌گونه.[1]

شاید سرّ اضطرار و ناچاری عقل در تولید علم حصولی و بسنده نکردن به مشاهده حضوری، در تعابیری مانند «دور بودن مشاهده» باشد، که ملاصدرا در الشواهدالربوبیة به آن تصریح می‌کند و آن را راز پیدایش ادراک مبهم و کلی حصولی می‌داند. وی ادراک نفس به صور عقلی انواع جوهری را به‌صِرف اضافهٔ اشراقیه به ذوات عقلی و مثل مجرد نوری می‌داند و معتقد است که مشاهدهٔ نفس به‌دلیل برتری، شرافت و دوری آن ذوات عقلی از صقع نفس و ازطرفی، ضعف و ناتوانی نفس، یک مشاهدهٔ تام نبوده؛ بلکه مشاهده‌ای ضعیف است؛ همانند مشاهدهٔ شخصی که از دور چیزی را می‌بیند و در نتیجه به‌دلیل عدم وضوح مشاهده، تصویری مبهم و کلی از آن شیء دیده‌شده در ذهنش شکل می‌گیرد که احتمال صدق بر مصادیق گوناگون را تاب می‌آورد. این مشاهده تا زمانی ضعیف و مبهم است که نفس در بند عالم طبیعت باشد.[2]

به‌هرحال، قیدوبندهای عالم طبیعت مانع از بسندگی به علم حضوری می‌شود که از جمله آن‌ها، احتیاج به گفت‌وگو با دیگران است که به‌طور طبیعی از طریق زبان و علم حصولی میسر است. در واقع، اگر نیاز به ارتباط با دیگران نبود، خبری از علم حصولی نیز نبود. پیوند ژرف اندیشهٔ حصولی و زبان که در منطق سنتی ما از آن به‌عنوان ارتباط وثیق لفظ و معنا یاد می‌شود،[3] شاهدی بر این مدعاست.

باید توجه داشت که اصالت علم حضوری در نظام معرفت‌شناسی صدرایی به معنی امکان‌پذیر نبودن علم حصولی نیست؛ بلکه علم حصولی به اجسام، از طریق صورت مماثل (و نه برابر و مساوی) نیز

---

۱. ملاصدرا، الأسفار، ۴۵۴/۳-۴۵۵ (تعلیقهٔ علامه طباطبائی).

۲. ملاصدرا، الشواهد الربوبیة، ۱۵۶- ۱۵۸.

۳. ابن‌سینا، شرح الإشارات و التنبیهات للطوسي(مع المحاکمات)، ۲۲/۱؛ مظفر، منطق مظفر، ۱/ ۲۵-۲۹.

امکان‌پذیر است؛[1] اما چنین علمی در واقع، نسبت به علم حضوری، «علم‌نما»ست و فقط حکایتی دورادور و ضعیف از معلوم به دست می‌دهد و در حقیقت سراب علم است نه خود علم.

براساس آنچه گذشت به‌طور خلاصه می‌توان گفت که در حکمت متعالیه از یک سو، وجود اجسام و مادیات آمیخته با عدم است؛[2] ازسوی دیگر، علم به وجود صرفاً از طریق حضور و شهود امکان پذیر است.[3] براین‌اساس، می‌توان نتیجه گرفت که علم به ماده و مادیات، یا به‌واسطهٔ وجود حقیقی آنان ـ یعنی حقیقت آنان در عوالم برتر عقلی و مثالی ـ است یا به‌واسطهٔ صورت و مفهوم؛ یعنی علم حصولی. پس اساساً علم حصولی منحصر در عالم طبیعت و تا زمان تعلق به بدن است و فراتر از آن معنا ندارد؛ زیرا آنچه عامل غیبت و عدم است، ماده است.

با ارجاع علم حصولی به حضوری و نیز تبیین اصالت علم حضوری و واقع‌نمایی آن به‌واسطهٔ حضور بی‌واسطهٔ معلوم نزد عالم، اهمیت و اعتبار علم حضوری و شهودی در نظام معرفت‌شناسی صدرایی روشن می‌شود.

۲/۳. اعتبار معرفتی آموزهای وحیانی در فلسفه‌ورزی براساس مبانی حکمت متعالیه

با اثبات انحصار واقعیت در وجود و انحصار علم به آن در علم حضوری و شهودی و نیز اثبات جایگاه و ارزش معرفتی علم حضوری در حکمت متعالیه به‌نحوی ضروری، این پرسش را می‌توان طرح کرد که آیا تمام مصادیق علم حضوری در یک سطح از ارزش معرفتی قرار دارند؟ پاسخ به این پرسش، به طرح همین پرسش دربارهٔ وجود وابستگی تام دارد که آیا مصادیق وجود همگی در یک مرتبهٔ وجودی هستند یا آنکه وجود یک حقیقت مشکک و دارای مراتب گوناگون است. دلیل این وابستگی ـ چنان‌که در بخش پیشین بدان اشاره شد ـ آن است که ملاک و معیار علم، حضور است و حضور نیز مساوق با وجود است. به همین دلیل است که اساساً در حکمت متعالیه، علم مساوق با وجود است.[4] بنابراین، تشکیک در حقیقت وجود به‌عنوان یکی از مبانی حکمت صدرایی، مبین تشکیک در حضور وجود و در نتیجه، تشکیک در حقیقت علم است. البته ازآنجاکه در مواردی از علم با دو مرتبه از وجود سروکار داریم، یکی عالم و دیگری معلوم، مرتبهٔ وجودی هریک در کیفیت علم و ارزش معرفتی آن دخیل خواهد بود. صدرا تأکید می‌کند که مطابق قواعد حکمی او، هر مدرَک و معلومی که وجودش اکمل و اقوی است، باید ظهور و حضورش برای عالم

---

۱. ملاصدرا، مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین، ۷۰.

۲. ملاصدرا، الأسفار، ۲۹۷/۳-۲۹۹، ۴۱۲-۴۱۳؛ همو، مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین، ۳۸۸-۳۸۹؛ همو، المشاعر، ۵۰.

۳. ملاصدرا، الأسفار، ۴۶۶/۳.

٤. ملاصدرا، مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین، ۱۳۷- ۱۳۸؛ همو، الشواهد الربوبیة، ۱۳۵، ۲۵۱-۲۵۲.

نیز اتم و اجلی باشد؛ اما چون خود عالم و مدرِک نیز در شدت علم دخالت دارد، اگر او جزو مراتب ضعیف و مادون وجود باشد، ادراکش از آن معلوم مافوق ضعیف خواهد بود.[۱]

پس پذیرش تشکیک در حقیقت وجود به پذیرش معرفت تشکیکی وجود منجرمی‌شود؛ معرفتی که سراسر حضور و شهود است. صدرا دربارهٔ ذومرتبه و مشکک بودن شهود و اینکه بالاترین مرتبه شهود وحی است و مختص انبیاء و اولیاء است، تصریحاتی دارد. وی به‌تبع سایر فلاسفه و عرفای مسلمان، برترین مرتبهٔ شهود و کشف را ازآنِ انبیاء(علیهم‌السلام) می‌داند.[۲] خلافت الهی که مستند به فنای ذاتی خلیفه و حاوی بالاترین مرتبه شهود است، اولاً، به نبی خاتم(ص) و سپس، فرزندان برگزیدهٔ او و وارثانش مربوط است.[۳] علم شهودی پیامبر(ص) مانند نور خورشید است که هرکه رو به سوی او کند، مانند آینه‌ای می‌تواند آن نور را دریافت و منعکس نماید و ازآنجاکه ائمه از جمله امیرالمومنین(ع) حق تبعیت از پیامبر را به جا آورده‌اند،[٤] در نتیجه بالاترین مرتبه شهود را واجدند.

صدرا مراتب کشف و شهود را به‌تفصیل و به‌دقت در کتاب مفاتیح‌الغیب، «مفتاح رابع» به‌ویژه در چهار مشهد ابتدایی آن، بررسی کرده است.[٥] از منظر خود عرفاء، مکاشفات به‌حسب استعداد سالک، درجات مختلفی دارند و صحیح‌ترین و کامل‌ترین مکاشفه، مکاشفهٔ انبیاء و اولیای کامل است؛[٦] حتی مکاشفات شیطانی و خطای در تطبیق هم ممکن است برای سالک رخ دهد و ازاین‌رو، میزان و معیار عام تشخیص مکاشفهٔ صحیح از خطا، قرآن و حدیث است که منبع هر دو، کشف تام محمدی است.[۷] بنابراین، معیار صحت مکاشفات عرفانی کشف انسان معصوم، یعنی وحی پیامبران، است: هرگاه کشفی که برای ما واقع می‌شود با کشف پیامبران مخالف باشد، به کشف ایشان بازمی‌گردیم (و آن را مرجع و معیار قرار می‌دهیم) و پی می‌بریم که صاحب آن کشف در کارش خلل و نقصانی روی داده است.[۸] بنابراین، هرکس از اهل کشف بگوید که در رفتار و کردار خویش فرمانی الهی دریافت کرده که با فرمان تکلیفی شریعت خاتم(ص) مخالف است، امر بر او مشتبه شده و در این ادعای خویش بر خطا رفته است.[۹] فناری نیز در

۱. ملاصدرا، الأسفار، ۷۰/۱.

۲. ملاصدرا، الشواهد الربوبیة، ۴۰۸، ۴۱۱؛ همو، شرح أصول الکافي، ۷۳/۲-۷۵؛ همو، مفاتیح الغیب، ۴۸۶- ۴۸۸؛ همو، المبدأو المعاد، ۱۰۳- ۱۰۴.

۳. ملاصدرا، إیقاظ النائمین، ۶۵.

٤. ملاصدرا، شرح أصول الکافي، ۲/ ۳۱۹- ۳۲۰.

٥. ملاصدرا، مفاتیح الغیب، ۱۴۹-۱۶۵؛ برای گزارشی مختصر و گویا از مراتب شهود، بنگرید به: عمادزاده، «بررسی اعتبار شهود عرفانی در معرفت‌شناسی حکمت متعالیه»، ۵۵-۵۴.

٦. قیصری، شرح فصوص الحکم، ۱۱۱.

۷. قیصری، شرح فصوص الحکم، ۱۰۰-۱۰۱.

۸. ابن‌عربی، الفتوحات المکیة، ۷/۳.

۹. ابن‌عربی، الفتوحات المکیة، ۱۷۹/۱.

مصباح‌الانس واردات عارف را به ربانی، مَلَکی، نفسانی و شیطانی تقسیم می‌کند؛ آنگاه شرع را به‌عنوان میزان صحت‌وسقم تمام آن‌ها معرفی می‌نماید.[1]

بنابراین، در نظام حکمت صدرایی با کم‌رنگ و کم‌ارزش شدن علم حصولی در شناخت حقیقت وجود و انحصار علم حقیقی در نوع حضوری و شهودی و همچنین، با اثبات تشکیک در این معرفت حضوری ازطریق اثبات مساوقتش با حقیقت مشکک وجود، معیار ارزشمندی ادراکات شهودی و دریافت‌های حضوری وجودی، سنجش مراتب فرودین آن با مراتب فرازین است و برترین مرتبهٔ شهود، ازآن اشرفِ مخلوقات، یعنی انبیاء و اولیاء، است که در قالب وحی و گزاره‌های وحیانی بیان شده است.

برهان عقلی بر این مطلب که الزاماً باید در میان شهودهای مختلف، شهودی برتر، معصومانه و مصون از خطا وجود داشته باشد، مشابه اثبات وجود بدیهیات در علم حصولی است. همچنان که در علم حصولی وجودِ بدیهیاتِ بی‌نیاز از اثبات و مصون از خطا ـ مانند استحالهٔ اجتماع نقیضین ـ به‌عنوان معیار سنجش درستی و نادرستی علوم ضروری است و فقدان آن منتهی به عدم دستیابی به یقین و به‌تبع آن وقوع سفسطه در علم می‌شود؛ در علم شهودی نیز وجود مکاشفات معصوم از خطا برای تشخیص صحت مکاشفات نادرست، گریزناپذیر و ضروری است. در این علم، به هنگام تطبیق مکاشفات و شهودهای نادرست و مشوب به خطا با امور بیرونی، وجودِ شهودات معصوم از خطا ضروری است تا با تکیه بر آن‌ها بتوان صحت‌وسقم شهودهای غیرمعصوم را تشخیص داد و معرفت شهودی را سامان بخشید. علم شهودی معصوم از خطا همان شهود انبیاء و اولیای معصوم الهی است[2] که هم در تلقی و دریافت معارف مصون‌اند و هم در حفظ و نگهداری آن در مخزن علمی معصوم‌اند و هم در ابلاغ و املای آن محفوظ از هرگونه اشتباه هستند.[3]

۲/۴. تبیین امکان و ضرورت به‌کارگیری شهود وحیانی در فلسفه

با تبیین جایگاه شهود وحیانی خطاناپذیر در شناخت واقعیت و به‌تبع آن به‌کارگیری این شهودات و گزاره‌های وحیانی برخاسته از آن در فلسفه، جای طرح این پرسش اساسی وجود دارد که با توجه به اینکه روش فلسفه برهان است، استفاده از شهود و نتایج آن، که در قالب گزاره‌های نقلی ظهور یافته است، چگونه توجیه‌پذیر است؟

پاسخ به این پرسش از دو طریق امکان‌پذیر است. نخست، پاسخ مشهور براساس مبانی رایج در میان

---

۱. فناری، مصباح الأنس، ۵۸۳-۵۸۴؛ ملاصدرا، مفاتیح الغیب، ۱۶۰.

۲. جوادی آملی، عین نضاخ، ۲۰۴، ۲۰۹.

۳. جوادی آملی، معرفت‌شناسی در قرآن، ۱۴؛ همو، منزلت عقل در هندسهٔ معرفت دینی، ۳۵.

فیلسوفان اسلامی و دوم، براساس مبانی ویژهٔ صدرا که در واقع ابتکار و نوآوری پژوهش حاضر نیز می‌باشد.

۴/۲/۱. پاسخ نخست: تبیین امکان استفاده از گزاره‌های وحیانی در فلسفه

در تقریر پاسخ مشهور به روایت استاد جوادی آملی بسنده می‌کنیم. او این سخن صریح صدرا در الأسفار را که می‌گوید: «هر چیزی که محال و ممتنع نباشد، کتاب الهی و سنت نبوی ـ که صادر قطعی از گو یندهٔ معصوم و منزه از مغالطه و دروغ است ـ همانند برهان عقلی ریاضی می‌تواند آن را ثابت نماید»،[1] مبنایی اساسی در حکمت متعالیه برمی‌شمرد و آن را وجه تمایز میان فیلسوفان الهی (دینی) و غیردینی می‌داند. خلاصه‌ای از تفصیل این سخن در آثار استاد جوادی آملی بدین شرح است:

برهان عقلی باید از مقدمات و مواد یقینی تشکیل شود که این مقدمات، گاهی مقدمهٔ عقلی محض است، اعم از بدیهی بیّن و نظری مبیّن و گاهی مقدمهٔ نقلی متکی بر عقل است، نظیر مقدمهٔ متواتر. تواتر، نقل مستند به عقل است؛ مانند تجربه که حس مکررِ متکی بر عقل است. دلیل نقلی دینی اعم از قرآن و سنت معصومان (سخن یا فعل آنان) است که هر دو، نقل قطعیِ مستند به عقل هستند و این خود عقل است که ما را به آن‌ها رهنمون می‌شود. مبادی وصول به قرآن و سنت مانند توحید، نبوت، و سپس، مصونیت قرآن از تحریف و خطا و نیز عصمت انبیاء و امامان، همگی با استدلال و براهین عقلی و بحث‌های مستقل و آزاد فلسفی اثبات می‌شود. براین‌اساس، می‌توان از گزاره‌های موجود در قرآن و سنت معصومان(علیهم‌السلام) به‌عنوان مقدمات یقینی برهان استفاده کرد؛ با این شرط که دلالت‌شان بر مطلوب مورد نظر، واضح و صریح باشد. البته سنت معصوم، برخلاف قرآن، چند شرط دیگر نیز دارد از جمله اینکه سند آن و افرادی که آن را نقل کرده‌اند، معتبر باشند تا اطمینان حاصل شود که قطعاً چنین سخن یا کاری از معصوم صادر شده است. توجیه فوق برای عقلی و فلسفی دانستن استفاده از متون دینی در برهان فلسفی، توجیهی عمومی است که فیسلوفان مسلمان قبل از صدرا، از جمله ابن‌سینا، نیز بدان باور داشتند.[2]

۴/۲/۲. پاسخ دوم: تبیین ضرورت استفاده از گزاره‌های وحیانی در فلسفه

پاسخ دیگری که براساس مبانی ویژهٔ حکمت متعالیه به پرسش فوق می‌توان داد ـ که در واقع مدعای اصلی این مقاله است ـ این است که نه‌تنها امکان استفاده از شهود وحیانی در فلسفه‌ورزی امری معقول و موجه است؛ بلکه ضرورت عقلی آن نیز تبیین‌پذیر است. توضیح اینکه عقل پس‌از اثبات مبانی فلسفی همچون: ۱. اصالت و تشکیک وجود، ۲. مساوقت علم با وجود، ۳. اصالت علم حضوری در شناخت واقعیت در برابر علم حصولی، ۴. مصونیت علم حضوری از خطا به‌دلیل عدم دخالت واسطه (برخلاف

۱. ملاصدرا، الأسفار، ۱۶۷/۹- ۱۶۸؛ جوادی آملی، رحیق مختوم، ۱/۱- ۱۸.

۲. جوادی آملی، رحیق مختوم، ۲-۴/ ۴۵۲؛ همو، معرفت‌شناسی در قرآن، ۱۶۰.

علم حصولی)، ۵. تشکیکی و ذومراتب بودن علم حضوری، ۶. ضرورت وجود کشف معصومانه ـ که مصداق اتم آن وحی است و متناظر با درجات وجود، بالاترین درجهٔ امکانیِ آن مربوط به بالاترین درجهٔ امکانی وجود، یعنی انبیاء و اولیاء، است ـ حکم می‌کند که می‌توان از ماحصل شهود و کشف معصومانه، یعنی گزاره‌های معتبر دینی، هم به‌عنوان مقدماتی یقینی در برهان استفاده کرد و هم آن را به‌عنوان یکی از معیارهای اساسی راستی‌آزمایی شهود عارفانه و نیز به‌تبع آن، استدلال‌های فلسفی به کار گرفت.

مؤید تبیین فوق این اعتقاد صدرا است که در زمین، هدایت و نور خالصی جز نور نبوت وجود ندارد و درک معارف الهی، از جمله درک معاد، جز از طریق وحی میسر نیست.[1] براساس تبیین فوق، دامنهٔ برهان در حکمت متعالیه گسترش می‌یابد و بر شهود و مکاشفهٔ خطاناپذیر و نیز آیات الهی و روایات معتبر معصومین اطلاق‌پذیر است. سخنان صریح و مکرر صدرا مبنی بر هم‌ارز دانستن برهان و شهود در حکمت متعالیه[2] و نیز ضرورت برخورداری حکیم و فیلسوف از قدرت استدلال و کشف و شهود، علاوه‌بر تبیین و توجیه مطابقت میان عقل و نقل در فلسفه، می‌تواند مؤیدی بر ضرورت به‌کارگیری شهود معصومانه در فلسفه‌ورزی اعم از استفاده به‌عنوان مقدمات برهان یا معیار سنجش درستی نتایج فلسفی باشد. تصریحات ملاصدرا مبنی بر نقص فلسفه‌ورزی در غیاب شهود و اکتفای صرف به روش برهانی، زمینهٔ تحقق غایتی فراتر از مطابقت دین و فلسفه را فراهم می‌سازد و آن ضرورت استفاده از گزاره‌های وحیانی در فلسفه‌ورزی است. براساس این ضرورت، می‌توان این ایدهٔ مهم را در سر پروراند که امکان تأسیس فلسفه مبتنی بر وحی معصومانه امری دور از انتظار نخواهد بود. توضیح بیشتر دراین‌خصوص در بخش نتیجهٔ نهایی به‌تفصیل بیان خواهد شد.

۳. تقریر سازوکار ضرورت به‌کارگیری شهود وحیانی در نظام فلسفی

به‌طور خلاصه ماحصل مبانی حکمت صدرایی را در تبیین سازوکار ضرورت استفاده از گزاره های وحیانی در فلسفه ورزی می‌توان به‌صورت زیر بیان کرد:

۱. موضوع فلسفه عبارت است از وجود بماهو وجود، و همهٔ مسائل فلسفه حول محور وجود است.
۲. براساس اصالت وجود، حقیقت منحصر در وجود است.
۳. وجود را جز از طریق شهود نمی‌توان شناخت.
۴. براساس تشکیک در مراتب وجود یا تشکیک در ظهورات وجود، معرفت نیز از مراتب و درجات

۱. ملاصدرا، مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین، ۱۴۳- ۱۴۴.
۲. ملاصدرا، عرشیه، ۲۸۶.

گوناگونی ـ به‌لحاظ مراتب وجودی یا ظهوری ـ برخوردار است.

۵. عالی‌ترین مرتبهٔ شهود، شهود وحیانی معصومانه است.

۶. (۳ و ۵) عالی‌ترین مرتبهٔ شناخت وجود ازطریق شهود معصومانه امکان‌پذیر است.

نتیجهٔ کلی: اگر موضوع فلسفه عبارت از وجود بماهو وجود است، در نتیجه فلسفه‌ورزی حقیقی زمانی محقق خواهد شد که از راه شهود، که ابزار حقیقی شناخت وجود است، صورت پذیرد. در فلسفهٔ مبتنی بر شهود، جایگاه شهود وحیانی به‌جهت خطاناپذیری همانند بدیهیات عقلی در فلسفهٔ مبتنی بر روش برهانی است. براین‌اساس، در فلسفهٔ حقیقی نه‌تنها امکان، بلکه ضرورت حضور گزاره‌های شهودی وحیانی از تبیینی کاملاً عقلانی برخوردار است.

۴. دستاوردهای تأسیس نظام فلسفی وحیانی

ممکن است این پرسش اساسی مطرح شود که با توجه به وجود نظام‌های فلسفی عقلانی مبتنی بر اصول و مبانی عقلانی، چه ضرورتی در به‌کارگیری گزاره‌های وحیانی در فلسفه وجود دارد و اساساً تأسیس نظام فلسفی مبتنی بر شهود وحیانی چه مزیتی دارد؟ در ادامه، تلاش خواهد شد تا به برخی از دستاوردها و نتایج این امر اشاره شود.

۴/۱. تعدیل پیش‌فرض انحصار روش فلسفه به برهان

نخستین دستاورد تأسیس نظام فلسفی مبتنی بر شهود وحیانی، تعدیل پیش‌فرض انحصار روش فلسفه در روش برهانی است. در هر علم این امکان وجود دارد که موضوع علم با روش‌های مختلفی بررسی شود.[۱] براین‌اساس، با در نظر گرفتن اینکه موضوع فلسفه وجود بما هو وجود است و نیز با توجه به اینکه در سازوکار پیشنهادی این تحقیق، شناخت وجود از راه شهود امکان‌پذیر است، پاسخ به مسائل فلسفه در نظام فلسفی مبتنی بر شهود وحیانی، مبیّن امکان وسعت بررسی موضوع و مسائل فلسفی از روش‌های گوناگون عقلی و شهودی است. براین‌اساس، می‌توان موضوع فلسفه را که وجود بماهو وجود است و همچنین مسائل آن را، هم از روش برهانی و هم از روش شهودی، خصوصاً شهود معصومانه یا وحیانی، بررسی کرد و این امر تا حد زیادی پیش‌فرض انحصار روش فلسفی به برهان را تعدیل می‌کند؛ چنان‌که ملاصدرا نیز در حکمت متعالیه خود از هر دو روش استفاده کرده است.

به تعبیر دیگر، دو گونه فلسفه‌ورزی می‌توان تصور کرد. نخست، فلسفهٔ محض که صرفاً از عقل و روش

---

۱. سوزنچی، «امکان علم دینی؛ بحثی در چالش‌های فلسفی اسلامی‌سازی علوم انسانی»، ۳۴-۳۵.

برهانی و مقدمات صرفاً عقلی محض بهره‌مند است. دوم، فلسفه‌ای که از گزاره‌های وحیانی و متون دینی معتبر بهره می‌برد. البته ازنظر صدرا چون عقل وارسته و نقل معتبر در موضوعات مشترک‌شان هماهنگی کامل دارند، طی صحیح هر دو مسیر، جست‌وجوگر واقعیت را به یک نقطه و نتیجه خواهد رساند. بر همین اساس است که او سعی می‌کند میان آراء و نظرات بزرگان حکمت، چه غرب و چه اسلامی، هماهنگی برقرار کند و تعارض‌های ظاهری را توجیه نماید.[1]

۴/۲. رویکردی جدید در اثبات هماهنگی عقل و نقل

سازوکار ارائه‌شده در این پژوهش گام مهمی در جهت اثبات هماهنگی عقل و نقل محسوب می‌شود. فیلسوفان مسلمان همواره دغدغهٔ اثبات هماهنگی و مطابقت میان عقل و نقل را داشته و از راه‌های گوناگونی به این امر مهم اقدام کرده‌اند. تلاش برای اثبات آموزه‌های وحیانی ازطریق برهان، وضوح بخشی به مفاهیم و آموزه‌های دینی ازطریق تحلیل‌های فلسفی و ارائهٔ تبیین عقلانی آموزه‌های دینی نمونه‌هایی از تلاش فیلسوفان برای ایجاد وفاق و هماهنگی میان دین و فلسفه است. به نظر می‌رسد تأسیس نظام فلسفی مبتنی بر گزاره‌های وحیانی براساس سازوکار ارئه‌شده در این پژوهش، رویکرد جدیدی برای اثبات هماهنگی و وفاق میان عقل و نقل این دو امر است؛ زیرا چنان‌که گذشت، حجیت نقل و شهود معتبر توسط خود عقل و مبانی فلسفی از دو طریق تبیین‌پذیر است. ملاک اینکه یک گزاره مقدمهٔ برهان قرار گیرد، یقینی بودن است، نه اینکه الزاماً بدیهی باشد. گزاره‌های دینی و عرفانی معتبر، به این دلیل که براساس سازوکار معرفتی فلسفه اسلامی به بدیهیات ختم می‌شوند، یقینی خواهند بود و لذا، استفاده از آن‌ها در برهان کاری بس فیلسوفانه است. نقل معتبر، مصون از خطاست و این مصونیت با روش عقلی اثبات می‌شود. بنابراین، گزاره‌های دینی معتبر به پشتوانهٔ عقل و روش عقلی، همانند گزاره‌های عقلی نظری، یقینی هستند؛ خواه به روش عام عقلی که براساس مبانی فلسفه مشهور است و خواه براساس مبانی ویژهٔ حکمت متعالیه.

۴/۳. تنوع و گسترش طرح مسائل فلسفی

تأسیس نظام فلسفی مبتنی بر معارف نقلی، به‌ویژه معارف تأسیسی، سبب تنوع و گسترش مسائل فلسفی نیز می‌شود و به جایی رهنمون می‌شود که عقل با علم حصولی امکان وصول به آن را ندارد.[2] در این دیدگاه معرفت وحیانی، که نوع عالی از معرفت شهودی است، منبعی است که علاوه‌بر اشراف بر معارف حسی و عقلی به حوزه‌هایی از معارف رهنمون می‌شود که عقل به‌تنهایی به آن راه ندارد و این امر نه‌تنها محدودیتی برای فلسفه نیست؛ بلکه به‌نوعی یک مزیت برای فلسفهٔ وحیانی محسوب می‌شود.

---

۱. ملاصدرا، رسالة في الحدوث، ۱۵۲ به بعد.

۲. ملاصدرا، شرح أصول الكافي، ۳۸۸/۲.

۴/۴. فراهم کردن بستری مناسب برای فلسفهٔ دین متعالیه و فلسفهٔ دین تطبیقی

نظام فلسفی مبتنی بر شهود وحیانی بستر مناسبی را برای ظهور فلسفهٔ دین متعالیه و نیز تحقق فلسفهٔ دین تطبیقی فراهم می‌سازد. توضیح اینکه فلسفهٔ دین، همانند سایر فلسفه‌های مضاف، متکفل ارزیابی عقلانی متعلق خود، یعنی دین و آموزه‌های دینی، است. با توجه به تنوع مصادیق ادیان و ابهامی که در تعریف دین به‌دلیل همین تنوع مصادیق وجود دارد، در خصوص تعریف فلسفهٔ دین، رویکردهای آن و نیز مسائلی که این فلسفه متکفل آن است، دیدگاه واحدی وجود ندارد.[1] فلسفهٔ دین متعالیه می‌تواند به ظهور رویکرد جدیدی در فلسفهٔ دین اشاره داشته باشد که به بررسی و ارزیابی عقلانی آن دسته از گزاره‌ها و آموزه‌های دینی می‌پردازد که خاستگاه وحیانی داشته و برآمده از شهود وحیانی معصوم نبوی هستند. همچنین، مقایسهٔ تطبیقی دستاورها و نتایج این نظام فلسفی با سایر نظام‌های فلسفی مبتنی بر اصول و مبانی عقلی می‌تواند به‌نوعی زمینهٔ بازنگری در مسائل فلسفی و نیز آموزه‌ها و گزاره‌های دینی را از هر دو جهت فراهم کند. بارزترین نمونه، مسئلهٔ معاد جسمانی است که ملاصدرا فهم و تقریری جدید از آن براساس فلسفه‌ورزی وحی‌مدارانه مطرح کرده است. نمونه‌هایی دیگر از این دستاورد در بخش شواهد و تصریحات صدرایی از همین مقاله مطرح شد.

نتیجه‌گیری

با توجه به آنچه گذشت، به نظر می‌رسد براساس مبانی حکمت متعالیه ـ از جمله پذیرش اصالت و تشکیک حقیقت هستی، انحصار علم در علم حضوری و شهودی، جایگاه وحی در نظام معرفت‌شناسی متعالیه به‌مثابهٔ بالاترین و معتبرترین نوع علم شهودی و معیار بودن وحی برای سنجش تمام علوم حصولی ـ امکان و بلکه ضرورت تأسیس نظام حکمی مبتنی بر گزاره‌های وحیانی و انحصار (اطلاق) حکمت و فلسفهٔ حقیقی به آن را می‌توان اثبات کرد. نظام هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی حکمت صدرایی تعقل محض در فلسفه را در کشف حقیقت عقیم می‌داند و ماحصل علم حصولی صرف و بدون پشتوانهٔ معرفت شهودی و وحیانی را به هیچ می‌گیرد. فلسفهٔ مبتنی بر وحی، میعادگاه عقل و دین و شهود است و شاه‌راه تلاقی علم حصولی و حضوری و به بیانی رساتر، جایگاه تعالی عقل و علم حصولی است. عقل تعالی‌یافته و علم حصولی متعالی، رهاورد حکمتی است که نگاهش افقی محض نیست؛ بلکه رو به آسمان دارد و تکیه‌گاهش وجدان حضوریِ موضوع شناسایی خود یا دقیق‌ترین گزارش‌های حضوری حاصل از آن است.

---

۱. برای نمونه، بنگرید به: گریفیث، «فلسفهٔ تطبیقی دین»، ۶۶.

ملاصدرا به‌عنوان بنیان‌گذار بزرگ‌ترین مکتب فلسفهٔ اسلامی، طلایه‌دار تبیین چنین حکمتی است و به توصیه و توصیف آن بسنده نکرده؛ بلکه در تحقق آن گام برداشته است؛ به گونه‌ای که تورق آثار او نشان‌دهندهٔ حضور پررنگ معارف وحیانی و استناد به شهود عرفانی است.

فهرست منابع

قرآن کریم

ابن‌عربی، محمد بن علی. الفتوحات المکیة. بیروت: دار الصادر، بی‌تا.

ابن‌سینا، محمد بن عبدالله. شرح الإشارات و التنبیهات للطوسي(مع المحاکمات). قم: دفتر نشر الکتاب، ۱۴۰۳ق.

جوادی آملی، عبدالله. رحیق مختوم: شرح حکمت متعالیه. تحقیق: حمید پارسانیا. چ۳، قم: اسراء، ۱۳۸۶.

جوادی آملی، عبدالله. عین نضاخ: تحریر تمهید القواعد [ابن‌ترکه]. تحقیق و تنظیم: حمید پارسانیا. ویرایش: علی اسلامی. چ۳، قم: اسراء، ۱۳۸۷.

جوادی آملی، عبدالله. معرفت‌شناسی در قرآن. تحقیق: حمید پارسانیا. چ۳، قم: اسراء، ۱۳۸۴.

جوادی آملی، عبدالله. منزلت عقل در هندسهٔ معرفت دینی. تحقیق: احمد واعظی. ویراستاری: حسین شفیعی. قم: اسراء، ۱۳۸۹.

راستین، امیر و سیدمرتضی حسینی شاهرودی. «تعیین موضوع فروعات اصالت وجود و بررسی میزان ابتکاری بودن آن‌ها در نگاه علامه طباطبایی(ره)». آینهٔ معرفت ۱۷، ش. ٤ (۱۳۹٦): ۲۵-٤۲.

سوزنچی، حسین. «امکان علم دینی؛ بحثی در چالش‌های فلسفی اسلامی‌سازی علوم انسانی». معرفت فرهنگی اجتماعی، ش. ۴ (۱۳۸۹): ۳۱-۶۰.

سهروردی، یحیی بن حبش. حکمة الإشراق، شارح: قطب‌الدین رازی. تعلیقه‌نویس: ملاصدرا. تصحیح: نجفقلی حبیبی و حسین ضیایی. تهران: بنیاد حکمت صدرا، ۱۳۹۲.

سهروردی، یحیی بن حبش. مجموعه مصنفات شیخ اشراق. تصحیح: هانری کربن، نجفقلی حبیبی و سیدحسین نصر. تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی، مؤسسهٔ مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه)، ۱۳۷۲.

صلواتی، عبدالله. «تعیّن معرفتی فلسفهٔ ملاصدرا و نقد دو دیدگاه». حکمت و فلسفه ۱۱، ش. ۲ (۱۳۹٤): ۲۱-۲٦.

طباطبایی، سیدمحمد حسین. بدایة الحکمة. تحقیق: عباس‌علی زارعی. چ۲۸، قم: مؤسسة النشر الإسلامی، ۱۳۹۱.

طباطبایی، سیدمحمد حسین. نهایة الحکمة. تصحیح و تعلیق: غلامرضا فیاضی. چ۳، قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره)، ۱۳۸۵.

عاشورپور چمندانی، ریحانه. تحلیل و تبیین روش‌شناسی صدرالمتألهین در استفاده از آیات و روایات. چ۱، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۹۲.

عبودیت، عبدالرسول. درآمدی به نظام حکمت صدرایی. چ۵، تهران: سمت، ۱۳۹۲.

عمادزاده، حسین و مهدی ذاکری. «بررسی اعتبار شهود عرفانی در معرفت‌شناسی حکمت متعالیه». خردنامهٔ صدرا، ش. ۱۰۱ (۱۳۹۹): ٤٧-٦٠.

فناری، شمس‌الدین محمد. مصباح الأنس ببین المعقول و المشهود. تصحیح: عاصم ابراهیم الکیالی. بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۳۸۸.

قیصری، داود. شرح فصوص الحکم. تصحیح: سیدجلال‌الدین آشتیانی. تهران: انتشارات علم و فرهنگ، ۱۳۷۰.

گریفیث، پول. «فلسفهٔ تطبیقی دین». ترجمه: بهروز حدادی. هفت آسمان، ش. ۳ و ۴ (۱۳۷۸): ۶۵-۶۷.

مصباح یزدی، محمدتقی. تعلیقة علی نهایة الحکمة. چ۱، قم: مؤسسهٔ در راه حق، ۱۴۰۵ق.

مظفر، محمدرضا. منطق مظفر. چ ۱۸، قم: اسماعیلیان، ۱۳۸۷.

ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. الرسائل. قم: مکتبة المصطفوی، بی‌تا.

ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة (الأسفار). چ۵، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۹ق.

ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. المبدأ و المعاد. مقدمه و تصحیح: سیدجلال‌الدین آشتیانی. چ۴، قم: مؤسسهٔ بوستان کتاب، ۱۳۸۷.

ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. المظاهر الإلهیة في اسرار العلوم الکمالیة. تصحیح، تحقیق و مقدمه: سیدمحمد خامنه‌ای. چ۲، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۹۱.

ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. إیقاظ النائمین. تصحیح و تقدیم: محسن مؤیدی. مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی. انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، تهران، ۱۳۶۱.

ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. تفسیر القرآن الکریم. تحقیق: محمد خواجوی. قم: بیدار، ۱۳۶۶.

ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. رسالة في الحدوث (حدوث العالم). تحقیق: حسین موسویان. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۷۸.

ملاصدرا، محمد بن ابراهیم، رسالهٔ سه اصل. تصحیح: سیدحسین نصر. تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۴۰.

ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. سه رسالهٔ فلسفی. مقدمه و تحصیح و تحقیق: سیدجلال‌الدین آشتیانی. چ۴، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۸.

ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. شرح أصول الکافي. تصحیح: محمد خواجوی. محشی: علی بن جمشید نوری. تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی، مؤسسهٔ مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه)، ۱۳۶۶.

ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. شرح و تعلیقهٔ صدرالمتالهین بر الهیات شفا. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۲.

ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. شرح الهدایة الأثیریة. نویسندهٔ متن اصلی: مفضل بن عمر اثیرالدین ابهری. تصحیح: محمدمصطفی فولادکار. بیروت: مؤسسة التاریخ العربی، ۱۴۲۲ق.

ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة. تصحیح و تقدیم: سیدجلال‌الدین آشتیانی. چ۵، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۸.

ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. عرشیه. تصحیح و ترجمه: غلامحسین آهنی. اصفهان: دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی، ۱۳۴۱.

ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. کسر اصنام الجاهلیة. تصحیح: محسن جهانگیری. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۱.

ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین. تصحیح: حامد ناجی اصفهانی. تهران: حکمت، ۱۳۷۵.

ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. مجموعه رسائل فلسفی. تحقیق: سعید نظری توکلی، علی‌اصغرجعفری، مهدی دهباشی و کاظم مدیرشانه‌چی. زیر نظر آیت‌الله سیدمحمد خامنه‌ای. چ۱، تهران، بنیاد حکمت صدرا، ۱۳۸۹.

ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. مفاتیح الغیب. تصحیح و مقدمه: محمد خواجوی. محشی: علی بن جمشید نوری. تهران: مؤسسهٔ مطالعات و تحقیقات فرهنگی و انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۶۳.

ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. المشاعر. ویرایش: هانری کربن. چ۲، تهران: کتابخانهٔ طهوری، ۱۳۶۳.

یزدان‌پناه، سیدیدالله. حکمت اشراق: گزارش، شرح و سنجش دستگاه فلسفی شیخ شهاب‌الدین سهروردی. تحقیق و نگارش: مهدی علی‌پور. تهران: سمت، تهران، ۱۳۸۹.

Essays in Philosophy and Kalam

جستارهایی در فلسفه و کلام

HomePage: https://jphilosophy.um.ac.ir/ Vol. 55, No. 1: Issue 110, Spring & summer 2023, p.95-115

Online ISSN: 2538-4171 Print ISSN: 2008-9112

Receive Date: 15-06-2022 Revise Date: 14-05-2023 Accept Date: 30-05-2023

DOI: 10.22067/epk.2023.77198.1142 Article type: Original

Criticism of Richard Dawkins' Pragmatic Atheism in *The God Delusion*

Hamidreza Ramezani, PhD student of Islamic Theology, Imam Khomeini's Educational and Research Institute

Roohullah Nazari (corresponding author), MA in Islamic philosophy and theology, graduated from Allameh Tabataba'i University

Email: n96319631@gmail.com

Dr. Mohammad Jafari, Associate professor, Imam Khomeini's Educational and Research Institute, Qom

Abstract

The issue of efficiency of religion is one of the most important current theological topics. Since this concept does not require complex philosophical and scientific grounds, it can easily engage the general public, and for this reason, it has been used by atheists like Richard Dawkins. Following the pragmatic approach to religion, Dawkins has discussed the relationship between religion and morality in some chapters of the *The God Delusion*, but not in the usual way, rather, he tries to deny religion by denying the moral efficacy of religion. It is not that simply Dawkins declares that ethics is separate from religion and that religion can enter other fields such as issues related to belief, rather he attempts to undermine the authenticity of religion through showing its inefficiency. In denying religious ethics, Dawkins presents his argument in two ways. First, he explains human ethics from a scientific and evolutionary point of view, and in the next stage, he criticizes religious ethics, and then, by proving human ethics and negating religious ethics, he concludes the negation of religion and God with a pragmatic approach. This article examines Dawkins' pragmatic approach with descriptive-analytical method, regardless of his scientific-evolutionary arguments which have been criticized in other articles. The following results have been achieved: 1. fallacy in his pragmatic approach, 2. imperfection of the human ethics claimed by him, and 3. criticizing his perspective toward religious ethics and presenting the rational-scriptural model of religious ethics.

Keywords: Pragmatic atheism, Dawkins, *The God Delusion*, ethics, benefits of religion.

https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/he CC BY license: This is an open access article under t

جستارهایی در فلسفه و کلام
Essays in Philosophy and Kalam

سال ۵۵ ـ شماره ۱ - شماره پیاپی ۱۱۰ - بهار و تابستان ۱۴۰۲، ص ۱۱۵ - ۹۵
HomePage: https://jphilosophy.um.ac.ir/

شاپا چاپی ۹۱۱۲-۲۰۰۸
شاپا الکترونیکی ۴۱۷۱-۲۵۳۸

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۳/۲۵
تاریخ بازنگری: ۱۴۰۲/۰۲/۲۴
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۳/۰۹
نوع مقاله :پژوهشی
DOI: 10.22067/epk.2023.77198.1142

نقد الحاد عمل‌گرایانهٔ ریچارد داوکینز در کتاب *پندار خدا*

حمیدرضا رمضانی
دانشجوی دکتری کلام اسلامی
روح الله نظری(نویسنده مسئول)
کارشناسی ارشد فلسفه و کلام اسلامی
n96319631@gmail.com
محمد جعفری
دانشیار و هیئت علمی گروه کلام و فلسفه دین موسسه امام خمینی ره قم

چکیده

امروزه مسئله کارآمدی دین از مهم‌ترین مباحث الهیاتی بوده و با توجه به اینکه فهم آن نیازمند مقدمات فلسفی و علمی پیچیده نیست، به‌آسانی می‌تواند عموم مردم را به خود مشغول کند؛ از این جهت، دستاویز ملحدان از جمله ریچارد داوکینز قرار گرفته است. در پی این رویکرد فایده‌انگارانه به دین، داوکینز در برخی از فصول کتاب توهم خدا به رابطهٔ دین و اخلاق پرداخته؛ اما نه آن‌گونه که در مباحث رابطهٔ دین و اخلاق مرسوم است؛ بلکه داوکینز بحث اخلاق و دین را از این جهت کنکاش می‌کند تا با نفی کارآمدی اخلاقی دین، انکار دین را نتیجه بگیرد. نه اینکه صرفاً بگوید که اخلاق جدای از دین است و دین می‌تواند در عرصه‌های دیگر، مانند مباحث اعتقادی، ورود کند؛ بلکه با بی‌فایده جلوه دادن دین، به حقانیت آن هجمه وارد می‌کند. داوکینز در نفی اخلاق دینی، بحث خود را به دو صورت مطرح می‌کند؛ ابتدا از نگاه علمی و تکاملی، اخلاق بشری را تبیین می‌کند و در مرحله بعد، اخلاق دینی را نقادی می‌کند و سپس، با اثبات اخلاق بشری و نفی اخلاق دینی با رویکردی عمل‌گرایانه نفی دین و خدا را نتیجه می‌گیرد. مقالهٔ حاضر با روش توصیفی ـ تحلیلی، فارغ از مباحث علمی و تکاملی وی ـ که در مقالات دیگر نقد شده است ـ به بررسی رویکرد عمل‌گرایانه او پرداخته و نتایج زیر به دست آمده است؛ ۱. نشان دادن مغالطهٔ داوکینز در رویکرد عمل‌گرایانهٔ او. ۲. ناقص بودن الگوی اخلاقی داوکینز. ۳. نقد نگاه او به اخلاق دینی و تبیین الگوی عقلی شرعی از اخلاق دینی.

کلیدواژه‌ها: الحاد عمل‌گرا، داوکینز، پندار خدا، اخلاق، فواید دین.

مقدمه

گرایش به الحاد در حیات بشری، عمری طولانی داشته و در مقابل ادیان، تلاش کرده تا برای خود هویتی به دست آورد و به همین منظور از شیوه‌های گوناگون برای ابراز مخالفت خود با توحید و یکتاپرستی بهره برده است. گذشت زمان و اتفاقات عصر روشنگری باعث شد تا ملحدان با شیوه‌هایی جدید به نفی و انکار خدا بپردازند. تا بدان‌جا که امروزه برخی از خداناباوران در رویکردی جدید که از آن با عنوان الحاد عمل‌گرایانه یاد می‌شود، علاوه‌بر اقامهٔ دلایل فلسفی برای صحیح جلوه دادن دیدگاه خود، در صدد هستند تا با تبیین ناکارآمدی دین در عرصه‌های فردی و اجتماعی به انکار حقانیت آن ملتزم شوند. ریچارد داوکینز[1] را می‌توان یکی از ملحدان علمی دانست که در کتاب خود با عنوان «توهم خدا» علاوه‌بر ایراد نقدهای فلسفی و علمی به وجود خدا، در بیانی مفصل تلاش کرده تا دین را خالی از فایدهٔ عملی نشان دهد و با نفی کارکردهای دین منکر وجود خدا شود. او در کتاب خود مدعی است دین‌داران کارکردهای مختلفی برای دین برمی‌شمارند که مهم‌ترین آن‌ها اخلاق دینی است؛ ازاین‌رو، مقالهٔ حاضر با روش توصیفی ـ تحلیلی ضمن تبیین دیدگاه‌های عمل‌گرایانه داوکینز در محدودهٔ اخلاق دینی، به دو دسته نقد رویکردی و محتوایی آن پرداخته است. در نقد روشی، رویکرد عمل‌گرایی و برخی اشکالات روشی در استدلالات وی ارزیابی شده است و در نقد محتوایی، ابتدا انتساب‌های داوکینز به اخلاق دینی و سپس، ادعاهای وی در اخلاق بشری بررسی می‌گردد.

پیشینهٔ پژوهش

نزدیک به پژوهش حاضر مقالاتی نگاشته شده است که به اجمال ذکر می‌شوند.

۱. «بررسی انتقادی نظریهٔ زایتگایست اخلاقی داوکینز»، نوشتهٔ حمیدرضا آیت‌اللهی و فاطمه احمدی، چاپ‌شده در مجلهٔ جستارهای فلسفهٔ دین.

۲. «نقد و بررسی تطبیقی کتاب پندار خدا در مسئلهٔ برهان وجودی آنسلم»، نگاشتهٔ رضا اسکندری، چاپ‌شده در مجلهٔ نسیم خرد.

۳. رحیمی کفرانی، روح‌اللّه و یوسف دانشور. «بررسی تبیین تکاملی الحاد مدرن از دین». معرفت کلامی، ش. ۲۴ (۱۳۹۹): ۴۱ـ۵۸.

۴. «کاستی‌های مبادی تصوری استیون هاوکینگ و ریچارد داوکینز در حوزهٔ الهیات فلسفی»، نوشتهٔ

1. Clinton Richard Dawkins.

مسلم زمانیان و عبدالحسین خسروپناه، چاپ در مجلهٔ اندیشهٔ نوین دینی.

۵. «ساعت‌ساز نابینای داوکینز از نگاه فلسفهٔ اسلامی»، نوشتهٔ سیدفخرالدین طباطبایی، چاپ‌شده در مجلهٔ حکمت اسلامی.

۶. «ارزیابی دیدگاه‌های الحادی داوکینز در کتاب پندار خدا»، به‌نگارش علی‌اصغر مروت که در پژوهش‌نامهٔ فلسفهٔ دین به چاپ رسیده است.

۷. «توهم خدا یا توهم داوکینز»، به‌قلم سیدفخرالدین طباطبایی و یوسف دانشور در مجلهٔ معرفت فلسفی چاپ شده است.

۸. «بررسی استدلال‌های ماتریالیستی ریچارد داوکینز دربارهٔ خدا و تکامل»، نگاشتهٔ علیرضا فرخی و امیرعباس علی زمانی، چاپ‌شده در مجلهٔ جستارهای فلسفهٔ دین.

۹. «بررسی «استدلال سادگی» ریچارد داوکینز دربارهٔ پیدایش جهان با تکیه بر آرای کیث وارد»، نوشتهٔ علیرضا فرخی در مجلهٔ فلسفهٔ تحلیلی چاپ شده است.

پژوهش‌های ذکرشده صرفاً به مسائل فلسفی یا به بررسی مطالب علمی ـ تکاملی داوکینز پرداخته و فقط یک مقاله، نظریهٔ زیستگایست و جنبه‌های علمیِ اخلاقِ تکاملی او را ارزیابی کرده است. در این میان، به اصل رویکرد داوکینز دربارهٔ نفی اخلاق دینی توجه نشده است؛ ازاین‌رو، پژوهش حاضر با تمرکز بر کتاب توهم خدا فارغ از جنبه‌های علمی به نقد الحاد عمل‌گرایانه داوکینز می‌پردازد.

۱. الحاد عمل‌گرایانهٔ[1] داوکینز و وجه ناکارآمدی اخلاق دینی در نگاه او

داوکینز (۱۹۴۱) در تبیین خود از دین این انگاره را القا می‌کند که کارکرد اصلی دین اخلاق است. وی جایگاه اخلاق را در بین دین‌داران چنین ترسیم می‌کند: «تصور این نکته برای بسیاری از دین‌داران دشوار است که انسان بدون دین چگونه می‌تواند خوب باشد یا حتی بدون دین بخواهد که بتواند خوب باشد».[2] داوکینز بر این باور است که اهمیت اخلاق در دین‌داران به حدی زیاد است که حتی در نگرش به موضوعاتی که به اخلاق ربطی ندارد دغدغه‌های اخلاقی خود را جریان می‌دهند؛ برای نمونه، او می‌گوید که علت اینکه دین‌داران مخالف آموزش تکامل هستند نه به‌خاطر خود این نظریه یا مسائل علمی دیگر است؛ بلکه مخالفت ایشان برخاسته از نگرانی‌های اخلاقی دربارهٔ آن است؛ زیرا متدینین اختیار دارند بین اینکه به فرزندان خود بگویند که شما از نسل میمون هستید و آن‌ها مثل میمون رفتار کنند یا اینکه برای

1. pragmatical atheisim.

2. Dawkins, *The God Delusion*, 211.

اخلاقی بودن آن‌ها، از اهرم دیگری به‌عنوان آفرینش هوشمندانه استفاده کنند.[1] در واقع، او با ارائهٔ چنین تبیینی از دین درصدد فراهم آوردن شرایطی است تا با عرضهٔ اخلاق تکاملی زمینه را برای تقابل مخاطبین خود با دین فراهم آورد. او حتی علت درگیری بین ادیان مختلف را اخلاق دینی می‌داند؛ به این نحو که فرد آنقدر اخلاقیات خود را وابسته به دین می‌داند که از غیر هم‌کیشان خود دچار نفرت می‌شود.[2] داوکینز بر این باور است که کتاب مقدس به دو شکل، مفاهیم و ارزش‌های اخلاقی را بیان کرده است؛ در مواردی به شکل مستقیم امرونهی می‌کند، مانند ده فرمان، و در مواردی از خلال داستان‌ها، سرگذشت‌ها یا با بیان صفات خدا درصدد است تا پیام‌های اخلاقی را به مخاطبین خود انتقال دهد.[3]

داوکینز بعد از بیان اینکه دین‌داران بر این باورند که تنها راه پیش‌روی آحاد بشر برای زیست اخلاقی، باور به خدا و تمسک به آموزه‌های اوست، به بیان اشکالات و ایرادات این نگاه می‌پردازد:

۱/۱. صفات الهی موجود در کتاب مقدس منشأ بی‌اخلاقی

داوکینز بعد از مطالعهٔ کتاب مقدس به این باور می‌رسد که بزرگ‌ترین منشأ بی‌اخلاقی، آموزه‌های کتاب مقدس است که در وصف خدای عهدین به کار رفته است؛ خدایی که خود مرتکب خودآزاری می‌شود و با ادعای نجات انسان‌ها به زمین آمده است تا با تحمل محنت‌ها و در نهایت، به صلیب کشیده شدن، انسان‌ها را از گناهی نجات دهد که شاید نخستین انسان آن را مرتکب شده باشد. چنین فردِ جبار بی‌رحم، بی‌انصاف، نژادپرست، کودک‌کش، نسل‌کش، خودبزرگ‌بین، سادومازوخیست (آزارگر و آزارخواه) و ستمکار هوس‌باز بدنهاد، چگونه می‌تواند الگوی رفتاری برای نسل بشر باشد.[4]

۱/۲. مؤلفه‌های دینی از جمله مطلق‌گرایی، بنیادگرایی و فضیلت ایمانِ صرف، عوامل بی‌اخلاقی ادیان

داوکینز در کتاب پندار خدا، اخلاق و عقاید دینی را آمیخته با مطلق‌گرایی، بنیادگرایی و ایمان‌گرایی می‌داند که این مسئله در طول تاریخ جنایات بسیاری به بار آورده است؛ از جمله: جنایات جنگی، عملیات‌های انتحاری، خشونت علیه کودکان، ممنوعیت سقط جنین، مجازات کفر گویان و... . براساس تعریف او از مطلق‌گرایی دینی، خوب و بد همواره مطلق بوده و برای تشخیص فعل اخلاقی به پیامدهای آن توجه نمی‌شود. در نظر او، مطلق‌گرایی در مقابل پیامدگرایی اخلاقی قلمداد شده که براساس آن خوب و بد،

1. Dawkins, *The God Delusion*, 211.
2. Dawkins, *The God Delusion*, 211.
3. Dawkins, *The God Delusion*, 237.
4. Dawkins, *The God Delusion*, ۳۱, ۲۵۳.

فقط بر پایهٔ پیامدهای آن مشخص می‌شود[1].

او که از تعبیر «بنیادگرایی و انهدام علم» در کتاب خود استفاده کرده است، می‌گوید: متدینان بدون پشتوانه استدلال منطقی خود را حق دانسته؛ زیرا کتاب مقدس را منبعی خدشه‌ناپذیر می‌دانند؛ به نحوی که هرگونه شواهد خلاف آن را طرد می‌کنند.[2]

وی می‌گوید: «من نیز ممکن است در مقابل خلقت گرایانِ بنیادگرا مضطرب و شوریده به نظر آیم؛ اما این از باب بنیادگرایی نیست؛ بلکه شواهد نظریهٔ تکامل به‌قدری قوی هستند که از ندیدن آن‌ها توسط رقیبم برآشفته می‌شوم و می‌دانم اگر شواهد قاطعی بر ضد تکامل بیابم از آن دست می‌کشم».[3]

داوکینز می‌گوید که ایمان بی‌چون‌وچرا در مسیحیت و اسلام یک فضیلت بوده و از این جهت آموزه‌های هر دینی دعوت به افراط‌گرایی است؛ حتی اگر بزرگان دین، برخی خشونت‌هایی مانند کشتار مهیب در مرکز تجارت جهانی را محکوم نمایند.[4]

۳/۱. اخلاق انسانی بهتر از اخلاق دینی

داوکینز خاطرنشان می‌کند که متدینان معتقدند بدون وجود خدا برای اینکه بپذیریم چه کاری خوب یا بد است، استانداردی وجود ندارد.[5] او مخالف این نگرش بوده و بر این باور است که افراد بشر برای عمل به الگویی رفتاری لازم نیست منتظر وجود دین باشند؛ بلکه می‌توان بدون مراجعه به دین مجموعهٔ ده فرمان نوینی را شکل داد که به‌مراتب بهتر از فرمان‌های یهوه است.[6] مدعای داوکینز در این زمینه شامل دو بخش زیر می‌شود:

جهان‌شمولی اخلاق: داوکینز رفتارهای اخلاقی انسان‌ها را متأثر از تکامل زیستی بشر می‌داند. او با این ادعا می‌خواهد وجود اخلاق دینی را نفی کند و نشان دهد که اخلاق صرفاً امری بشری است و هیچ ربطی به تدین ندارد. وی برای اثبات مدعای خود از پاسخ‌های یکسان متدینان و غیرمتدینان سراسر جهان به پرسش‌نامه‌ها اخلاقی بهره جسته است.[7]

اخلاق زبونانه و چاپلوسانهٔ دین‌داران: داوکینز به‌دنبال نفی فواید دین‌داری و اخلاق دینی، بیان

1. Dawkins, *The God Delusion*, 232.
2. Dawkins, *The God Delusion*, 282.
3. Dawkins, *The God Delusion*, 283.
4. Dawkins, *The God Delusion*, 306-307 .
5. Dawkins, *The God Delusion*, 186.
6. Dawkins, *The God Delusion*, 261-264.
7. Dawkins, *The God Delusion*, 228-233.

می‌کند که فعالیت نیکوکارانهٔ دین‌داران کاری غیراخلاقی بوده و رفتارهای ایشان، زبونانه و چاپلوسانه است؛ زیرا فقط به‌سبب ترس از عقوبت و امید به پاداش انجام می‌گیرد؛[1] بـه همـین دلیـل، در مـاجرای اعتصـاب پلیس در شهر مونترال با اینکه تعداد شایان توجهی از مردم این شهر دین‌دارند؛ ولی در دورهٔ اعتصاب پلـیس دزدی‌های فراوانی در این شهر واقع شده است. داوکینز بعد از ارائهٔ این گزارش دارای ابهـام کـه چـه افـرادی (دین‌دار یا غیردین‌دار) دست به دزدی زده‌اند، به طرح این پرسش پرداخته اسـت کـه چـرا تـرس از خـدای آسمانی مانع از دزدی و غارت مردم این شهر نشده است؟[2]

۱/۴. زیستگاست[3] یا روح زمانه مبنای اصول اخلاقی

داوکینز از وجود اصول اخلاقی مشترک بین انسان‌ها سخن گفته است. او برای تبیین علـت اصـلی ایـن وحدت موجود بر اصول اخلاقی، به تغییرات رفتاری در جوامع توجه کرده است؛ برای نمونه، از حقوق زنان نام می‌برد و می‌گوید: مدتی قبل در بسیاری از کشورها زنان مِلک مردان قلمداد می‌شـدند و تـا چنـد سـال اخیر زنان حق رأی نداشتند؛ اما امروزه رفتارها تفاوت پیدا کرده است. او معتقد است کـه مسـائل اخلاقـی براساس یک نوع توافق عمومی در کشورها شکل می‌گیرد و با گذشت زمان، یک قانون اخلاقی جای خود را به دیگری می‌دهد. داوکینز از این فرایند به زیستگایست اخلاقی یا روح زمانه تعبیر می‌کند.[4] نمونهٔ دیگـر از این تغییر زیستگایست اخلاقی را می‌توان تغییر در نوع نگاه مردم به برده‌داری دانست. وی این‌گونـه تغییرهـا در جوامع انسانی را بی‌ارتباط به دین می‌داند.[5] داوکینز همواره تغییر در زیستگایست را مثبت ارزیابی کرده و در جواب این نقد که هیتلر بیشـترین جنایـت تـاریخ را مرتکـب شـده اسـت، پـس نمی‌تـوان پـذیرفت کـه زیستگایست‌ها روبه‌بهبود باشند، چنین پاسخ می‌دهد: فزونی کشته‌های قرن بیستم نشان نمی‌دهد که هیتلر از چنگیز خون‌خوارتر است؛ بلکه این کشتارها متأثر از پیشرفت تکنولوژی است. داوکینـز بـه علـت تغییـر زیستگایست نیز اشاره می‌کند و مسائل مختلفی از جملـه گفـت‌وگو، کتـاب، مقالـه و... را زمینه‌سـاز ایـن تغییرات می‌داند و تأکید دارد که این‌ها هیچ ربطی به دین نداشته و بر این باور است که دیـن در شـکل‌دهی رفتار اخلاقی مردم نقشی ایفا نمی‌کند.[6]

---

1. Dawkins, *The God Delusion*, 228-233.
2. Dawkins, *The God Delusion*, 228.
3. Zeitgeist.
4. *The God Delusion*, 162-164 .
5. Dawkins, *The God Delusion*, 268.
6. Dawkins, *The God Delusion*, 272.

۲. بررسی اشکالات روشی و رویکردی نظریهٔ داوکینز

در این بخش از مقاله رویکرد عمل‌گرایانه وی در الحاد، شیوهٔ مواجههٔ او با منابع دینی، روش تنظیم و گردآوری مقدمات استدلال‌هایش و نحوهٔ نتیجه‌گیری وی از مقدمات و داده‌های ارائه‌شده، نقد و بررسی خواهد شد.

۱. داوکینز بعد از طرح چهار کارکرد برای دین (تبیین جهان، اخلاق، تسلی‌بخشی، الهام) به نقد آن‌ها پرداخته و کارکردهای دین را نفی می‌کند و براین‌اساس، وجودآورندهٔ دین را که همان خدای ادیان است، نیز انکار می‌نماید. این درحالی است که او در ادامهٔ ادعاهای خود چنین می‌گوید: به فرض اینکه دین بتواند فوایدی از قبیل تسلی‌بخشی، معنابخشی به زندگی داشته باشد، به معنای مطلوب بودن و کارکرد داشتن باور به خدا است، نه اثبات وجود خدا.[۱] در صورتی که اثبات یا نفی نقش‌های باور به دین دو روی یک سکه هستند؛ اگر اثبات آن‌ها به معنای مطلوب بودن باور به خدا است و نه اثبات او، نفی این نقش‌ها نیز از فایده‌ها و مطلوبیت دین می‌کاهد، نه اینکه اصل وجود خدا را رد کند؛ مگر اینکه داوکینز اشکالات خود را به نقش‌های دین ادامه دهد و برهانی ارائه دهد که انکار این نقش‌ها از دین یا اثبات ضد آن‌ها برای دین، یعنی اثبات منشأ بی‌اخلاقی برای دین، با صفاتی از جمله کمال مطلق و خیرخواه مطلق که در ادیان برای خدا ذکر کرده‌اند، در تناقض است. درحالی‌که داوکینز در ارائهٔ این مباحث در کتاب پندار خدا چنین برهانی ارائه نداده است.

۲. ریچارد داوکینز با پیش‌فرض‌های غلط و تقلیل‌گرایانه به‌دنبال فهم دین بوده و در این مسیر بدون توجه به زبان‌فهم دین، به کتاب مقدس مراجعه کرده است و در استدلال‌های خود به برداشت‌هایی تمسک جسته که همواره ازسوی دین‌داران با این اشکال روبه‌رو است که نتوانسته قرائتی صحیح و کامل از متن دین داشته باشد و به مغالطهٔ پهلوان پنبه[۲] و مغالطهٔ دروغ[۳] دست زده و در انتساب برخی مطالب ناصحیح به دین دچار مغالطهٔ مرجع کاذب[٤] شده و به‌صورت مستقیم نظرات را از دانشمندان دین نگرفته است. وی در مباحث گوناگون برای پیشبرد اهداف خود در موارد متعدد عقاید گروه خاصی را به تمام ادیان نسبت می‌دهد؛ برای مثال، ایمان بی‌چون‌وچرا آموزه‌ای است که هم به مسیحیت نسبت می‌دهد هم به اسلام و این سخن را مبنای بسیاری از ایرادات خود قرار می‌دهد که به مغالطهٔ تعمیم ناروا و شتاب‌زده[٥] شهرت دارد.[۱] یا

---

۱. داوکینز، پندار خدا، ۱۸۶، ۲۶۲.
۲. خندان، مغالطات، ۲۰۳.
۳. خندان، مغالطات، ۹۰.
٤. خندان، مغالطات، ۱۷۲.
٥. خندان، مغالطات، ۳۴۶-۳۴۸.

گاهی عقیدهٔ خاصی را به دینی نسبت داده است که دانشمندان آن دین چنین نسبتی را نمی‌پذیرند؛ برای مثال، ادعا می‌کند مسلمانان برای اینکه نشان دهند افرادی صلح‌جو و خشونت ستیز هستند، آیاتی که دعوت به جنگ می‌کند را ناسخ آیات طرف‌دار صلح می‌دانند؛[۲] حال‌آنکه نه‌تنها هیچ مفسر قرآنی به چنین نسخی قائل نیست؛ بلکه اساساً نسخ را در تعداد محدودی از آیات می‌پذیرند که آن هم به آیات جنگ و صلح ربطی ندارد.[۳] اختلاف آیات جنگ و صلح در قرآن به‌دلیل شرایط مختلفی است که در آن زمان، جهان اسلام با آن مواجه بوده است. یا در موارد متعددی، از برخی کتب مقدس صفات ناپسندی را برداشت کرده و به خدای ادیان نسبت می‌دهد،[۴] که ناشی از برداشت شخصی و غیرمتخصصانهٔ وی از متون دینی است و مرتکب مغالطهٔ دروغ و نسبت ناروا شده است.[۵]

۳. نقدهایی که داوکینز در این کتاب وارد می‌کند از دو حال خارج نیست؛ یا مراد او این است که عقاید دینی و خداباوری، منطقاً به جهانی ضد اخلاق می‌انجامد. در این صورت باید عقاید دینی بررسی شود که آیا چنین پیامدهای فاسدی برای خداباوری وجود دارد یا خیر؟ که در ادامه به آن پرداخته می‌شود. یا مرادش این است که رفتار دین‌داران و جوامع دینی، ناهمسو با اخلاق بوده و رواج‌دهندهٔ بی‌اخلاقی است. در این فرض، اشکالاتی بر او وارد است: اول اینکه بحث در این مرحله باید به‌صورت مصداقی و با ادلهٔ آماری دنبال شود که داوکینز چنین کاری نکرده و فقط به بیان مثال‌هایی اکتفا کرده است. دوم اینکه اگر در جایی دین‌داران منشی ضداخلاقی داشته باشند لزوماً نمی‌توان منشأ آن را باورهای دینی دانست؛ همان‌طور که سیگار کشیدن یک دکتر به معنای خطا بودن باور او به ضرر سیگار نیست؛ بلکه به معنای ضعف ایمان و هوای نفس اوست. در مثال‌های داوکینز این مغالطهٔ عدم تفکیک بین عمل و باور، خودش را نشان داده است؛ او از کشیشی نام می‌برد که با شنیدن خبر نزدیک بودن مرگش بسیار خوشحال می‌شود و این را ایرادی بر سایر دین‌داران می‌داند که چنین حالتی ندارند یا در جای دیگر می‌گوید که در نامه‌هایی که از مسیحیان دریافت کردم هیچ نشانی از شفقتی که بنیان‌گذار مسیحیت به آن معروف بود، نیافتم.[۶] این مثال‌ها به‌روشنی نشان می‌دهد این کشیش برخلاف نویسندگان نامه‌ها به علم و عقاید خود پایبند است. براین‌اساس، ایمان نداشتن و عمل نکردن به علم خود، منطقاً به معنای باطل بودن آن باور نیست.

---

۱. داوکینز، پندار خدا، ۲۲۷.

۲. داوکینز، پندار خدا، ۲۲۷-۲۲۸.

۳. مصباح یزدی، قرآن‌شناسی، ۲۳۴/۲.

4. Dawkins, *The God Delusion*, 31, 253.

۵. خندان، مغالطات، ۹۰.

۶. داوکینز، پندار خدا، ۱۷۱.

۴. داوکینز با ادعای اینکه می‌توان مکتب اخلاقی خودبنیاد و انسانیِ جهان‌شمول داشته باشیم، می‌کوشد وجود دین را بی‌فایده جلوه دهد و مسیری برای انکار دین بگشاید. در اندیشهٔ اخلاق داوکینز ازسویی، اعتقاد نداشتن به خدا زمینهٔ اخلاق انسان محور شده و ازسوی دیگر، اخلاق انسان‌محور زمینهٔ اعتقاد نداشتن به خدا شده که این همان دور در استدلال است. به بیان دیگر، ازآنجاکه در پیامدگرایی پذیرفته‌شده ازسوی داوکینز، گزاره‌هایی اخلاقی هستند که دارای نتیجه مطلوب باشند، چند پرسش در مقابل مکتب اخلاقی داوکینز قرار دارد: ۱. نتیجهٔ مطلوب چیست؟ نتیجهٔ مطلوب با زندگی مادی صرف حاصل می‌شود یا در جهانی دیگر به دست می‌آید؟ ازآنجاکه پیامدگرایی مکتبی واقع‌گرا محسوب می‌شود، باید پاسخ دهد که پیامد واقعی چیست؟ ثمرهٔ افعال اختیاری انسان فقط فواید مادی است یا نتایج معنوی و اخروی نیز دارد؟ تا پاسخ به این پرسش‌ها، مطلوب و هدف انسان (سعادت دنیوی یا اخروی) مشخص نشود، نمی‌توان به گزاره‌های اخلاقی صحیح دست یافت. بنابراین، رد یا اثبات دین و خدا مقدم بر مکتب اخلاقی است.

۵. تبیین‌های ارائه‌شده توسط داوکینز از زمینه‌های ایجاد اخلاق در انسان‌ها دارای ناسازگاری و فاقد معیارهای مشخصی است؛ برای مثال، وقتی از روح زمانه سخن می‌گوید دربارهٔ اینکه دقیقاً منظور از روح زمانه چیست و با چه معیاری شناسایی می‌شود، هیچ مطلبی ارائه نمی‌کند. این مسئله که افراد با چه معیاری می‌توانند از روح زمانهٔ خود جلوتر حرکت کنند و آیا صرفاً این روح زمانه است که انسان‌ها را به سمتی حرکت می‌دهد یا انسان‌ها هستند که با پیش‌روی‌های خود مردم را متأثر کرده و روح زمانه را تغییر می‌دهند، در هاله‌ای از ابهام است. اگر مردم باید متأثر از روح زمانهٔ خود باشند با چه تبیینی برخی انسان‌ها بسیار جلوتر از روح زمانهٔ خود حرکت می‌کنند که داوکینز شواهدی را دراین‌باره برای اثبات مدعیات خود آورده است. اما مسائل به همین ختم نمی‌شود و موارد تاریخی از فاصله‌های بسیار عمیق‌تر حکایت دارند.

٦. داوکینز ازطرفی اخلاق را متأثر از زیستگاست اخلاقی می‌داند و ازطرفی دین‌داران را متهم به مطلق‌گرایی اخلاقی می‌کند؛ این درحالی است که خود او در تبیین اینکه چطور ممکن است ارزش‌های اخلاقی در بین افراد دین‌دار و غیردین‌دار مشترک باشد، می‌گوید که اخلاقیات انسان‌ها بر پایهٔ دین ایشان نیست و ادامه می‌دهد: «در اموری که خوب و بد می‌شماریم توافق داریم. این اتفاق‌نظر اخلاقی به‌طرز غافلگیرکننده‌ای همگانی است؛ اما هیچ ربطی به دین ندارد و دامنهٔ آن مؤمن‌ترین دین‌داران را هم در بر می‌گیرد؛ چه بیندیشند که اخلاقیات‌شان برگرفته از دین است و چه نیندیشند».[1] با چنین تبیینی از رفتار

۱. داوکینز، پندار خدا، ۱۹۱.

اخلاقی مشترک، چگونه می‌توان گروهی را به مطلق‌گرایی در احکام اخلاقی متهم کرد و گروه دیگر را با همان عقاید مشترک اخلاقی، از مطلق‌گرایی مبرا دانست و رفتار اخلاقی ایشان را فایده‌گرایانه و منطقی قلمداد کرد.

۳. بررسی و نقد محتوایی

در این قسمت مطالبی که داوکینز به ادیان نسبت داده است، بررسی و نقد می‌شود.

۳/۱. اصول نظام اخلاقی اسلام نافی مطلق‌گرایی افراطی

داوکینز مطلق‌گرایی را به ادیان نسبت داده و در مقابل آن اخلاق پیامدگرا را مطرح کرده است و این مطلق‌گرایی را منشأ افعال غیراخلاقی می‌داند. برای بررسی مطلب او باید چند مسئله، از جمله تعریف مطلق‌گرایی و انواع آن، رابطهٔ آن با پیامدگرایی و دیدگاه حقیقی دین در این نزاع، بررسی شود.

❖ مطلق‌گرایی به‌طور عام در مقابل نسبیت‌گرایی است که اعتبار گزاره‌های اخلاقی را تابع دستور یا سلیقهٔ فرد یا خواست جمع نمی‌داند و به دو دستهٔ افراطی و معتدل تقسیم می‌شود:[۱]

مطلق‌گرایی افراطی: مکتبی اخلاقی است که در آن ارزش‌های اخلاقی مطلق، ثابت و همیشگی بوده و به‌هیچ‌وجه (حتی با تغییر شرایط واقعی) استثناپذیر نیستند. دلیل این‌گونه مطلق‌گرایی، پیشینی و غیرتجربی دانستن اخلاق است و به همین دلیل، پیامدگرایی را نفی می‌کند.[۲]

مطلق‌گرایی معتدل: این نگرش گرچه گزاره‌های اخلاقی را تابع سلایق و خواسته‌های فردی یا اجتماعی نمی‌داند، با این وجود بسیاری از آن‌ها را به شرایط واقعی وابسته دانسته و خوب و بد را با لحاظ قیودِ واقعی مطلق می‌شمارد.[۳]

❖ پیامدگرایی: ارزش اخلاقی اعمال و گزاره‌های اخلاقی وابسته به نتایجی است که از افعال اختیاری به دست می‌آید. این مکتب براساس پیامدهای عمل، از جمله مطلوبیت لذت، قدرت و...، افعال را ارزش‌گذاری می‌کند.[٤]

با توجه به دو نوع مطلق‌گرایی که بیان شد، روشن است آنچه در مقابل پیامدگرایی قرار می‌گیرد مطلق‌گرایی افراطی است که نگاهی به شرایط و نتایج خارجی عمل ندارد. حال در پاسخ به این پرسش که

---

۱. مصباح، ۱۳۹۸، ص۹۵.

۲. کانت، بنیاد مابعدالطبیعة اخلاق، ۲۳-۳۰؛ مصباح یزدی، نقد و بررسی مکاتب اخلاقی، ۲۷۶، ۲۷۷.

۳. مصباح، ۱۳۹۸، ص۹۶ ، رکن‌الدینی، «تبیین تلازم مطلق‌گرایی و واقع‌گرایی»، ۱۰، ۱۱.

٤. فرانکنا، فلسفه اخلاق، ۴۵-۴۸.

ادیان مطلق‌گرای افراطی هستند یا خیر، باید چنین گفته شود کـه ممکـن اسـت برخـی الهی‌دانـان، چـه در مسیحیت چه در اسلام، سخنانی داشته باشند که مطلق‌گرایی افراطی از آن برداشت شود،[1] مانند قـائلین بـه حسن و قبح شرعی در اشعریه که همان نظریهٔ امر الهی در اخـلاق اسـت یـا ماننـد برخـی مسـیحیان، امـا داوکینز این سخن را به همهٔ ادیان نسبت می‌دهد که ناقص و مـردود اسـت و بسـیاری از مکاتـب فکـری در ادیان چنین باوری ندارند. در ادامه، تنها به تبیین دیدگاه اسلام پرداخته و مطلق‌گرایی افراطی نفی می‌گردد.

اصول اخلاقی مکتب اسلام که نافی مطلق‌گرایی افراطی است:

۱. اصلی‌ترین مبنای مکتب اخلاقی اسلام، واقع‌نمایی گزاره‌هـای اخلاقـی اسـت.[2] ایـن واقع‌نمـایی، یعنی فعـل اخلاقـی در خـارج، زمینـهٔ رسـیدن بـه یـک مطلـوب واقعـی را فـراهم می‌کنـد و طبـق مبـانی هستی‌شناختی دینی، نظیر باور به جاودانگی روح و وجود میل به کمال بی‌نهایت در انسان، مطلوب واقعـی انسان‌ها نزدیک شدن به کمال مطلق، یعنی خداوند، بوده که غایت افعال اخلاقی است.[3]

با روشن شدن واقع‌نمـایی اخـلاق دینـی، رابطـهٔ آن بـا مطلـق‌گرایی و پیامـدگرایی بررسـی و تفـاوت پیامدگرایی مصطلح و دینی مشخص می‌گردد.

۲. مطلق‌گرایی در اخلاق اسلامی چنین است که وقتی یک موضوع اخلاقی با تمام قیدها و شـرایطش در نظر گرفته شود، همیشه و برای همه خوب یا بد است و این حکم خوبی یا بدی به سـلایق و خواسـت و توافق فرد یا گروهی وابسته نیست؛ بلکه به‌سبب تأثیری است که آن فعل با لحاظ شـرایط موجـود بـا کمـال حقیقی انسان دارد. پس مطلق‌گرایی دینی به این معنا نیست کـه وقتـی می‌گـوییم دروغ بـد اسـت در همـهٔ شرایط بد باشد؛ بلکه اگر بتوان تمام شرایطی را یافت که سبب می‌شود دروغ‌گویی، انسان را از کمال مطلـق دور کند، دروغ با آن شرایط همواره بد است.[4]

۳. از آیهٔ شریفهٔ «مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا» (فصلت: ۴۶) برمی‌آید که اخلاق دینی به نتیجه و پیامد عمل نیز توجه دارد. منتها مکتب پیامدگرای مصطلح، نتیجـهٔ عمـل را فقـط در امـور مـادی و جزئی جست‌وجو می‌کند؛ به‌خلاف مکتب اخلاقی اسلام که با توجه به نگاه هستی‌شناختی خود به انسان و کمال او، به این مطلب پایبند است که باید تمام تـأثیرات دنیـوی و اخـروی، فـردی و اجتمـاعی یـک فعـل اخلاقی لحاظ شود. ازآنجاکه عقل و تجربهٔ انسان، محدود و خطاپذیر اسـت و بـه همـهٔ تـأثیرات فـردی و

---

۱. بکر، مجموعه مقالات فلسفهٔ اخلاق، ۸۵.

۲. مصباح یزدی، نقد و بررسی مکاتب اخلاقی، ۳۳۱.

۳. مصباح یزدی، نقد و بررسی مکاتب اخلاقی، ۳۴۳.

٤. مصباح یزدی، نقد و بررسی مکاتب اخلاقی، ۱۰۴؛ معلمی، مبانی اخلاق (در فلسفهٔ غرب و در فلسفه اسلامی)، ۲۳۵-۲۷۱.

اجتماعی، مادی و غیرمادی یک فعل احاطه ندارد، به‌ناچار در تشخیص بسیاری از موارد حسن و قبح افعال به وحی نیازمند است.[1] در نتیجه، انسان نباید خود را ملتزم به یافتن پیامد کند؛ زیرا ممکن است پیامد را به‌طور کامل درک نکند. به‌سبب همین نقصان بشر است که برخی پیامدگرایان مانند داوکینز ناچار شده‌اند این ضعف بشر را بپوشانند و بگویند که اخلاق رو به تکامل است.[2] براین‌اساس، مصادیقی همچون قبح سقط جنین و آسان مرگی و حسن مجازات کفرگویان که داوکینز به‌عنوان مطلق‌گرایی افراطی ادیان مطرح می‌کند، باید با معیار کمال حقیقی انسان سنجیده شود و وحی در کنار عقل و تجربه، انسان را به مطلوب می‌رساند.

۲/۳. رابطهٔ اخلاق جهان‌شمول با اخلاق دینی

داوکینز برای بی‌فایده نشان دادن دین در عرصهٔ اخلاق، به اخلاق جهان‌شمول و نهفته در طبیعت تمام انسان‌ها اشاره می‌کند و می‌گوید که چنین نیست که اگر باور به خدا از جهان رخت بربندد، ناگهان همهٔ ما به هوس‌بازان سنگ‌دل بدون مهر و بخشندگی تبدیل می‌شویم.[3]

برای نقد این سخن داوکینز ابتدا باید گفت که پاسخ‌های مشترک متدینان و خداناباوران به مجموعه‌ای از پرسش‌های اخلاقی به معنای اشتراک در تمام مسائل اخلاقی نیست؛ بنابراین، آماری که با پخش پرسش‌نامه‌های اخلاقی در دنیا به دست می‌آید، در نهایت اشتراک در برخی اصول کلی اخلاق را ثابت می‌کند. دوم اینکه در نگاه اخلاق دینی همهٔ مسائل اخلاقی به دین وابسته نیست، به‌نحوی که اگر دین نباشد، اخلاق از جوامع بشری رخت بر می‌بندد؛ بلکه اخلاق بدون دین در اصل حسن عدل و قبح ظلم و مصادیق محدود و آشکاری از این دو عنوان، برای عقل انسان درک‌پذیر و پذیرفتنی و جهان‌شمول است. درعین‌حال، اخلاق در چهار عرصهٔ مهم به دین وابسته است:

الف) مبانی هستی‌شناختی اخلاق؛ پایه‌ریزی هر مکتب اخلاقی نیازمند مجموعه‌ای از مبانی هستی‌شناختی است؛ از این قبیل که آیا جهان منحصر در عالم ماده است یا سرایی دیگر متأثر از این جهان نیز وجود دارد؟ آیا حقیقت انسان تنها بعد مادی و جسم اوست یا حقیقتی روحانی نیز دارد؟ کدام‌یک اصالت دارند؟ کمال انسان در چیست؟ کمال نهایی و اصیل، یعنی بالاترین درجهٔ کمال، در این دنیاست یا در دنیای دیگر؟ پاسخ به این پرسش‌ها در گرو اثبات یا رد دین و خداباوری است.[4]

---

۱. مصباح یزدی، نقد و بررسی مکاتب اخلاقی، ۳۴۱، ۳۴۲.

۲. داوکینز، پندار خدا، ۱۹۶.

۳. داوکینز، پندار خدا، ۱۸۳.

٤. صادقی، درآمدی بر کلام جدید، ۲۶۹.

ب) منبع تشخیص اخلاق؛ حسن و قبح همهٔ افعال، ذاتی آن‌ها بوده؛ اما شناخت این ذات، عقلی ـ شرعی است؛ یعنی برخی اصول اخلاقی که اساسی‌ترین اصول نیز هستند، مانند نیکی عدل و بدی ظلم یا نیکی راست‌گویی و بدی دروغ‌گویی، در جایی که مانع و معارضی در مقابل آن‌ها نباشد، توسط عقل فهمیده می‌شوند. اما شناخت بسیاری از ارزش‌های فرعی و مصادیق جزئی عدل و ظلم، به‌هیچ‌وجه قابل یافت عقلی نیست و با توجه به اصول هستی‌شناختی بیان‌شده، فقط دین است که توان تشخیص مصادیق عدل و ظلم را به‌صورت کامل دارد.[۱]

می‌توان به اختلافات میان پیامدگرایان که داوکینز خود به بعضی از آن‌ها اشاره کرده است، به‌عنوان نمونه‌ای برای نقص تجربه و عقل بشری اشاره کرد. داوکینز به‌عنوان یک پیامدگرا به‌شدت از سقط جنین دفاع می‌کند و به دین‌داران می‌تازد؛ اما بسیار خودمتناقضانه می‌گوید که ممکن است یک پیامدگرا هم با استدلالی لغزنده مخالف سقط جنین باشد.[۲] این اختلاف بین پیامدگرایان در هر موضوعی ممکن است رخ دهد و این همان نداشتن استاندارد است که ممکن است در برخی اصول کلی اخلاقی رخ ندهد؛ اما هرچه موضوعات و مصادیق جزئی‌تر شوند، تشخیص ارزش اخلاقی آن‌ها سخت‌تر خواهد شد. در نتیجه، وقتی گفته می‌شود که بدون دین، استاندارد و معیاری برای شناخت ارزش اخلاقی وجود ندارد به معنای نفی تمام اخلاق نیست؛ بلکه به معنای ناتوانی عقل و تجربه در تشخیص مصادیق جزئی عدل و ظلم است.[۳]

ج) سومین وابستگی و فایدهٔ اخلاقی نسبت به دین، ضمانت اجرایی و انگیزه‌سازی برای عمل انسان‌ها به اخلاق است. داوکینز اخلاق دینی را از سر چاپلوسی و زبونی دین‌داران می‌داند و می‌گوید که اخلاقی که در غیاب نظارت پلیس هم پایدار باشد، حقیقی‌تر از اخلاقی است که با اعتصاب پلیس رخت بربندد؛ چه این نظارت از جانب پلیس‌های زمینی باشد چه خدایی که در آسمان است.[٤]

در پاسخ به داوکینز می‌توان چنین گفت: اول، حقیقی‌تر بودن اخلاق بدون ترس از پلیس، نه مستلزم انکار پلیس است و نه به معنای نامطلوب بودن پلیس؛ بلکه پلیس برای ضمانت اجرای اخلاق است؛ همان‌طور که خود داوکینز ماجرای اعتصاب پلیس را مثال می‌زند که بسیاری از مردم اعم از دین‌دار و بی‌دین، نظم اخلاقی را زیر پا گذاشتند. بنابراین، اگر عده‌ای متدین از ترس جهنم یا شوق بهشت اخلاق را مراعات کنند، نه مستلزم انکار بهشت و جهنم و خداست و نه مستلزم نامطلوب بودن آن‌ها می‌گردد. دوم،

---

۱. صادقی، درآمدی بر کلام جدید، ۲۶۸.
۲. داوکینز، پندار خدا، ۲۱۶.
۳. صادقی، درآمدی بر کلام جدید، ۲۶۸-۲۷۰.
٤. داوکینز، پندار خدا، ۱۸۶.

هدف دین از بیان بهشت و جهنم برای نیت‌سازی افعال اخلاقی نیست؛ بلکه بهشت و جهنم در مجموعهٔ آموزه‌های دینی اساساً برای بیان نتیجه و پیامد واقعی افعال اخلاقی است و در مرحلهٔ بعد، برای یاری‌رسانی به اخلاق و ضمانت اجرای آن است.[1] سوم، دین توصیه نمی‌کند به‌سبب ترس از جهنم یا شوق به بهشت، اخلاق مراعات شود؛ بلکه انجام افعال با چنین نیتی، در ادبیات دین اسلام رفتار تاجران و بردگان عنوان شده که از پایین‌ترین ارزش اخلاقی برخوردار است.[2]

د. نیت، چهارمین وابستگی اساسی اخلاق به دین را می‌توان در تأثیر نیت بر نتایج فعل دنبال کرد. همان‌طور که خود داوکینز هم اعتراف می‌کند، اخلاقی که در نبود پلیس پابرجا باشد، حقیقی‌تر از رعایت اخلاق به‌دلیل ترس از پلیس است. این سخن به معنای تأثیر نیت در فعل اخلاقی است؛ یعنی فقط تحقق فعل نیست که در اخلاقی بودن مؤثر است. بنابراین، فرق است بین کسی که برای ارضای حس ترحم در خود یا جلب منفعت، کاری را انجام می‌دهد با کسی که همان کار را صرفاً برای خوب بودنش انجام می‌دهد.

توجه به دو نکته برای تبیین تأثیر نیت در فعل اخلاقی ضروری است؛

اول: با توجه به اینکه نیت مبدأ رفتار بیرونی است، خود نیت یک تصمیم و انتخاب آگاهانه در نفس انسان بوده و از این جهت یک فعل اختیاری نفسانی و درونی است که در رفتار بیرونی تأثیرگذار است و این فعل اختیاری درونی می‌تواند دارای ارزش مثبت یا منفی اخلاقی باشد.[3] همان‌گونه که فردی با نیت خیرخواهی به مستمند کمک می‌کند، عقلاء علاوه‌بر کار او نیتی که سبب این کار شده را نیز ارزشمند می‌دانند. در مقابل، شخصی که همین فعل را به انگیزهٔ ریاکاری و شهرت انجام می‌دهد، نیت او را تقبیح می‌کنند.

دوم: تأثیر نیت در فعل اختیاری به معنای تأثیر آن در نتیجهٔ فعل اخلاقی است. منظور از نتیجه و غایت فعل اخلاقی، پیامد و کمالی است که برای فاعل عمل اخلاقی در پی خواهد داشت. محاسبهٔ ارزش‌گذاری فعل اخلاقی با توجه به مقدار تأثیر آن در رسیدن فاعل به کمال نهایی است، نه صرف نتیجه‌ای که ممکن است آن عمل در خارج برای هرکسی غیر از فاعل عمل اخلاقی داشته باشد؛ برای مثال، ارزش اخلاقی کسی که به‌دلیل خویشاوندی، به مستمندی کمک می‌کند با ارزش اخلاقی کسی که همین کار را با انگیزهٔ نیکی انجام می‌دهد، مساوی نیست؛ هرچند این دو رفتار یک نتیجهٔ خارجی داشته، دارای یک نوع ارزش

---

۱. یوسفیان، ۱۳۹۰، ص۳۵۶.

۲. نهج‌البلاغة، ۵۱۰ (حکمت ۲۳۷).

۳. مصباح، «نقش نیت در ارزش اخلاقی»، ۹۱.

اخلاقی نیستند؛ زیرا نتایج این دو رفتار در شخص فاعل اخلاقی و نزدیک کردن آن به کمال متفاوت است.[۱]

با توجه به دو مطلب یادشده، تأثیر نیت در کمال انسان چنین است که انسان به ویژگی‌های درونی خود توجه می‌کند و یکی از آن‌ها را ترجیح می‌دهد و براساس آن عمل می‌کند و موجب تقویت و کمال آن ویژگی در خود می‌شود؛ برای مثال، کسی که به ثروت مادی علاقه دارد و به آن می‌اندیشد و با انتخاب این میل درونی و انجام یک فعل که این نیت او را برآورده می‌کند، این میل درونی ثروت‌طلبی، کامل‌تر و تقویت می‌شود. به همین صورت، کمک به مستمند به نیت خیرخواهی موجب تقویت کمال نفسانی خیرخواهی می‌گردد و همین فعل با انگیزهٔ خویشاوندی، سبب تقویت ویژگی حب به خویشاوند می‌شود؛ ازاین‌رو، ارزش اخلاقی هر رفتار به‌اندازهٔ ارزش نیت آن است.[۲]

حال وقتی نیت‌ها فقط دنیوی باشند و اعتقاد به خدا و کمال نهایی در کار نباشد، به همین اندازه از ارزش افعال اخلاقی کاسته می‌شود. اگر وجود خدا را بپذیریم و او را به‌عنوان کمال نهایی انسان در نظر بگیریم، نیت فعل اخلاقی خداباور با خداناباور متفاوت خواهد بود و این نیت، در رسیدن به کمال مؤثر است. بنابراین، این سخن داوکینز که اخلاق اساساً نیازی به دین ندارد، کاملاً خطاست.

۳/۳. بنیادگرایی یا عقل‌گرایی

برای بررسی نسبت بنیادگرایی که داوکینز به دین داده، لازم است چند نکته ملاحظه شود؛ ابتدا منظور داوکینز از بنیادگرایی خداباوران سپس، لازمهٔ این بنیادگرایی که همان ضدیت علم و دین است.

داوکینز می‌گوید که خداباوران به این دلیل بنیادگرا هستند که بدون استدلال، کتاب مقدس را خدشه‌ناپذیر می‌دانند. کتاب مقدس سدی در مقابل علم است و مانع علم آموزی و پیشرفت علمی خداباوران می‌گردد.[۳]

داوکینز بنیادگرایی را به همهٔ ادیان نسبت داده؛ حال‌آنکه برداشت بنیادگرایی که از تعبد دین‌داران به کتاب مقدس ناشی شده، نادرست است؛ زیرا: رویکرد خداباوران به کتاب مقدس، از جمله دین اسلام، بر گزاره‌های عقلی اثبات‌شده مبتنی است که عبارت‌اند از: ۱. وجود خدا با براهین عقلی اثبات می‌شود. ۲. ضرورت وجود پیامبر نیز با برهان عقلی اثبات می‌گردد. ۳. عصمت پیامبر و فرستادهٔ خدا اثبات عقلی می‌گردد. در نتیجه، خطاناپذیری و صدق گفتار پیامبر و کتاب مقدس به‌تبع اصول ثابت‌شدهٔ مذکور نیز اثبات می‌گردد و هرگاه انتساب گزاره‌ای به پیامبران اثبات گردد، صدق آن گزاره نیز قطعی است.

---

۱. مصباح، «نقش نیت در ارزش اخلاقی»، ۹۱، ۹۲.

۲. مصباح، «نقش نیت در ارزش اخلاقی»، ۹۳-۹۵.

3. Dawkins, *The God Delusion, 282.*

برای بررسی ادعای ضدیت علم و دین توجه به این نکته لازم است که برای انتساب سخنی به پیامبر و خدا از طریق گزاره‌های دینی موجود دو حالت متصور است:

۱. گاهی این انتساب ظنی است. این ظن یا به‌دلیل ظنی بودن صدور گزاره از پیامبر یا به‌دلیل ظنی بودن دلالت الفاظ بر معانی است. در اعتبار این قسم باید گفت که عقلاء به چنین ظنی اعتماد می‌کنند. مانند بسیاری از گزاره‌هایی که در زندگی روزانه استفاده می‌شوند.

۲. گاهی این انتساب یقینی است. این انتساب هم از لحاظ صدور گزاره از پیامبر و خدا (با واسطهٔ پیامبر) و هم از جهت معنایی که از آن گزاره فهمیده شده، قطعی است.

همین دو حالت منطقی در گزاره‌های علمی نیز وجود دارد؛ بنابراین، سه فرض کلی در تعارض علم و دین وجود دارد. ۱. تعارض نظریهٔ علمی قطعی با نظریهٔ دینی قطعی؛ ۲. تعارض نظریهٔ علمی ظنی با نظریهٔ دینی ظنی؛ ۳. تعارض در حالت ظنی بودن یک طرف و قطعی بودن طرف مقابل. در حالت سوم، طرف قطعی ترجیح داده می‌شود؛ حتی اگر طرف مقابل گزارهٔ دینی باشد. در حالت دوم، هیچ‌یک بر دیگری رجحان ندارند؛ منتها اگر جایگاه انجام فعلی باشد، ازآنجاکه ظنون معتبر در دین حجت هستند و علم ظنی نمی‌تواند این ظن را رد کند، باید به گزارهٔ دینی عمل شود؛ ولی اگر در مسائل هستی‌شناسی و شناخت طبیعت باشد، هر دو گزاره ظنی هستند و باید به‌دنبال شواهد بیشتر بود. اما فرض اول مبنی بر اینکه بین نظریهٔ دینی قطعی و علمی قطعی تعارض پیش آید، نه امکان دارد نه تابه‌حال رخ داده است؛ زیرا: اولاً، دو گزارهٔ متعارض نمی‌توانند هر دو دارای استدلال یقینی به معنای مطابق واقع باشند. ثانیاً، گزاره‌های قطعی در دین که مربوط به طبیعت و علم تجربی باشد، اندک است و نیز علم تجربی با توجه به مبانی خود، همچون ابطال‌پذیری، به‌دنبال قطع به معنای حقیقی آن نیست. شایان توجه است که در هر سه فرض بالا اگر از تعارض بحث می‌شود، مراد اجتماع دو قطع به نقیضین یا ظن و قطع و حتی دو ظن به نقیضین، در یک شخص نیست؛ زیرا این امری محال است؛ بلکه مراد وجود قطع یا ظن به مطلبی نزد دانشمندان دین و در مقابل، قطع یا ظن به نقیض آن مطلب نزد دانشمندان علم است.[1]

نکته دیگر در بحث علم و دین این است که گاهی تعارض واقعی بین این دو وجود ندارد؛ برای مثال، وقتی متخصصین علوم تربیتی به این نتیجه برسند که کلاس درس مختلط دختر و پسر در رشد زبان انگلیسی مؤثر است و از طرف مقابل، اسلام ما را از این کار منع کند، این به معنای تعارض واقعی علم و دین نیست؛ بلکه علم فقط به یک بعد از مسئله پرداخته است و دین با توجه به تمام جوانب این کار و

۱. ساجدی، «روش‌های حل تعارض علم و دین»، ۲۶.

سعادت نهایی بشر با چنین گروه‌های مختلطی مخالف است، نه از باب اینکه تأثیر آن را در یادگیری زبان نفی کند؛ یعنی علم در اینجا به یک فایده اشاره کرده و دین با توجه به مجموع فوائد و نواقص، معدل‌گیری کرده و ضرر آن را غالب دیده است؛ نکته‌ای که علم اساساً دربارهٔ آن ساکت است. یا در مثال انکار خدا توسط برخی دانشمندان تکاملی و تجربی، به‌دلیل پیش‌فرض‌های غلط متافیزیکی است، نه به‌دلیل تعارض بین علم تجربی با دین.[۱] همین امر می‌تواند در بزرگ‌ترین اعتقاد داوکینز که مسئلهٔ تکامل است صادق باشد. تکامل ممکن است فرایند طبیعی شکل‌گیری حیات را خوب تبیین کند و دین هم با بخش عمدهٔ تکامل مخالف نباشد؛ اما در ذات تکامل نفی وجود خدا نهفته نیست و با وجود علت دیگری در طول علل مادی ناسازگاری ذاتی ندارد و جمع‌پذیر است؛ زیرا اساساً طبیعت‌گرایی که علم از آن پیروی می‌کند، طبیعت‌گرایی روش‌شناختی است و علم برای تبیین امور طبیعی خود را ملزم کرده است تا از امور غیرطبیعی بهره نگیرد و در مقابل نیز نمی‌تواند با تبیین طبیعی از طبیعت، امور ماورای طبیعت را نفی کند. حقیقت مطلب این است که در بخش بزرگی از تعارض ادعایی علم و دین، گسترهٔ نظریه‌های علمی خروج از اصول علمی پذیرفته‌شدهٔ علم است.[۲]

داوکینز که سرسختانه از اندیشهٔ تکاملی خود دفاع می‌کند، برای اینکه به بنیادگرایی متهم نشود چنین می‌گوید: من نه به‌سبب بنیادگرایی؛ بلکه به‌دلیل نیافتن شواهد قاطع علیه تکامل، از آن دست بر نمی‌دارم.[۳] حال‌آنکه باید گفته شود که تاکنون تکامل نتوانسته تبیینی جامع برای تمام مدعای خود ارائه کند و با پیشرفت علم، شواهد ضد تکامل بسیاری به دست آمده است.[٤]

براساس مطالب بیان‌شده نه می‌توان اعتقاد متدینان را نوعی بنیادگرایی محسوب کرد و نه می‌توان وجود تعارض واقعی بین علم و دین را پذیرفت.

٤/۳. ایمان‌گرایی متکی به عقل

مغالطهٔ دیگر داوکینز این است که مطلب نادرست برخی از مسیحیان را به همهٔ خداباوران نسبت داده است و آن فضیلت بودن ایمان صرف است؛ حال‌آنکه فضیلت داشتن ایمان به گزاره‌های دینی مخالف عقل یا علم، مدعای بسیاری از مسیحیان نیست. شاهد این مطلب آن است که مسیحیت در مسئلهٔ تعارض علم و دین توجیهات متفاوتی ارائه داده و در راه‌حل‌هایی همچون بی‌معنا نمودن قضایای دینی، تابعیت دین از

---

۱. ساجدی، «روش‌های حل تعارض علم و دین»، ۲۷.

۲. رحیمی و دانشور، «بررسی تبیین تکاملی الحاد مدرن از دین»، ۵۲-۵۷؛ هات، خدا و الحاد جدید؛ پاسخی انتقادی به داوکینز، هریس و هیچز،

3. Dawkins, *The God Delusion*, ۲۸۳.

4. Behe, *Darwin's Black Box: The Biochemical Challenge to Evolution*, 70; Dembski, *Intelligent Design: The Bridge Between Science and Theology*, 5, 134-135.

علم، جدایی کامل حوزهٔ علم از دین، جانب علم را گرفته است.[1] دربارهٔ دین اسلام نیز روشن است که چنین اعتقادی در آموزه‌های اسلام وجود ندارد و اسلام هرچه را خلاف عقل قطعی باشد، مردود دانسته است و عقل را پیامبر درونی در عرض پیامبران الهی می‌داند. در واقع، مفاد عقل جزئی از دین است، نه مقابل آن.[2] لازم است گفته شود که اعتقادات دین اسلام از دو حال خارج نیست؛ یا اصولی مانند وجود خدا و پیامبری و امامت و قیامت با ادلهٔ عقلی محض اثبات می‌گردند یا آموزه‌هایی هستند که پس از اثبات اصول ذکرشده و به‌واسطهٔ پیش‌فرض قرار دادن آن‌ها، مورد اعتماد و پذیرش عقل قرار می‌گیرند. بنابراین، در دین اسلام تبعیت بدون منطق معنا نداشته و در موارد تعارض علم و دین، از حکم عقل پیروی می‌شود.

نتیجه‌گیری

داوکینز در کتاب توهم خدا به فوایدی اشاره کرده که دین‌داران برای دین شمرده‌اند و سپس، به نقد آن‌ها پرداخته است. این نوشتار رویکرد عمل‌گرایانهٔ داوکینز را بررسی کرده است.

۱. داوکینز در رابطهٔ دین و اخلاق بر این نظر است که اخلاق به‌تنهایی و بدون وابستگی به دین به بهترین شکل می‌تواند توسط افراد رعایت شود؛ زیرا اصول کلی اخلاقی در جوامع متأثر از زیستگاهیست یا روح زمانه است و با این مقدمه به این نتیجه منتهی می‌شود که با نفی اخلاق دینی، اعتقاد به دین و خدا نیز باطل است. در مقابل گفته شد که بر فرض صحت مقدمات این نتیجه، نفی کارکرد یک اعتقاد سبب نفی وجود آن نمی‌شود.

۲. اخلاق بشری که او ادعا می‌کند، ازطرفی ناقص بوده و نیاز بشر را رفع نمی‌کند و از طرف دیگر، چنین اخلاقی فی‌الجمله ازسوی دین تأیید شده است و دین اخلاق عقلی ـ شرعی را ارائه می‌کند.

۳. ویژگی‌هایی همچون بنیادگرایی، مطلق‌گرایی، ایمان‌گرایی و... که به اخلاق دینی نسبت می‌دهد، ناروا بوده و در آخر به جهت تصحیح فهم و نسبت‌های ناروای داوکینز، اخلاق دینی صحیح تبیین شده است.

این مقاله ضمن بررسی و رد الحاد عمل‌گرایانهٔ داوکینز نشان می‌دهد که دین در جهان معاصر و با پیشرفت علم کارکرد خود را از دست نداده است؛ بلکه می‌تواند کاستی‌ها و ضعف عقل و تجربهٔ بشری را کامل کند و از انحراف آن‌ها جلوگیری کند و مسیر سعادت حقیقی انسان‌ها را به ایشان نشان دهد و برفرض، علم ناکامل بشری ایراداتی به برخی از کارکردهای دین وارد نماید، به معنای باطل بودن دین و

۱. ساجدی، «روش‌های حل تعارض علم و دین»، ۱۸-۲۱.

۲. جوادی آملی، منزلت عقل در هندسهٔ معرفت دینی، ۵۲، ۱۰۹، ۱۱۰.

خداباوری نیست.

فهرست منابع

قرآن کریم

بکر، لارنس. مجموعه مقالات فلسفهٔ اخلاق. ترجمه: گروهی از مترجمان. قم: انتشارات مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۸۰.

جوادی آملی، عبدالله. منزلت عقل در هندسهٔ معرفت دینی. تحقیق: احمد واعظی. قم: اسراء، ۱۳۸۹.

خندان، علی‌اصغر. مغالطات. قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۸.

داوکینز، ریچارد. پندار خدا. ترجمه: ا. فرزام. بی‌جا، ۲۰۰۷م.

رحیمی کفرانی، روح‌اللّه و یوسف دانشور. «بررسی تبیین تکاملی الحاد مدرن از دین». معرفت کلامی، ش. ۲۴ (۱۳۹۹): ۴۱ـ۵۸.

رکن‌الدینی، سیدحسین. «تبیین تلازم مطلق‌گرایی و واقع‌گرایی» معرفت اخلاقی، ش. ۸ (۱۳۹۰): ۵ـ ۲۶.

ساجدی، ابوالفضل. «روش‌های حل تعارض علم و دین». معرفت، ش. ۵۱ (۱۳۸۰): ۱۷ـ۳۰.

صادقی، هادی. درآمدی بر کلام جدید. قم: کتاب طه و نشر معارف، ۱۳۹۱.

فرانکنا، ویلیام کی. فلسفهٔ اخلاق. ترجمه: هادی صادقی. قم: کتاب طه، ۱۳۸۳.

کانت، امانوئل. بنیاد مابعدالطبیعة اخلاق. ترجمه: حمید عنایت، علی قیصری. تهران: خوارزمی، ۱۳۹۴.

مصباح یزدی، محمدتقی. قرآن‌شناسی. قم: انتشارات مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۹۴.

مصباح یزدی، محمدتقی. نقد و بررسی مکاتب اخلاقی. تحقیق: احمدحسین شریفی. قم: مرکز انتشارات مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۸۴.

مصباح، مجتبی. «نقش نیت در ارزش اخلاقی». اخلاق وحیانی، ش. ۲ (۱۳۹۱): ۸۱- ۱۰۴.

مصباح، مجتبی. فلسفهٔ اخلاق: سلسله دروس مبانی اندیشهٔ اسلامی ۴. قم: انتشارات مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۹۹.

معلمی، حسن. مبانی اخلاق (در فلسفهٔ غرب و در فلسفهٔ اسلامی). تهران: مرکز نشر پژوهشگاه فرهنگ و اندیشهٔ اسلامی، ۱۳۸۰.

نهج‌البلاغة. گردآورنده: محمد بن حسین شریف الرضی. محقق: صبحی صالح. قم: مؤسسة دار الهجرة، ۱۴۱۴ق.

هات، جان اف. خدا و الحاد جدید؛ پاسخی انتقادی به داوکینز، هریس و هیچز. ترجمه: علی شهبازی. قم: دانشگاه مفید، ۱۴۰۰.

Behe, Michal. J. *Darwin Devolves*. New York, HarperCollins publishers, *2019*.

Behe, Michal. J. *Darwin's Black Box: The Biochemical Challenge to Evolution*. New York, London, Toronto & Sydney, Free Press, *2006*.

Dawkins, Richard. *The God Delusion*. Oxford: Oxford University Press, *2006*.

Dembski William. *Intelligent Design: The Bridge Between Science and Theology*. Illinois, InterVarsity Press (IVP), *1999*.

Essays in Philosophy and Kalam

جستارهایی در فلسفه و کلام

HomePage: https://jphilosophy.um.ac.ir/ Vol. 55, No. 1: Issue 110, Spring & summer 2023, p.117-138

Online ISSN: 2538-4171 Print ISSN: 2008-9112

Receive Date: 2022-12-15 Revise Date: 2023-04-16 Accept Date: 2023-05-30

DOI: 10.22067/epk.2023.80078.1194 Article type: Original

Definition of Perfection According to Ibn Sīnā and its Relationship with Goodness, Virtue and Happiness

Zakariya Baharnejad, Associate professor, Faculty of Theology and Religious Studies, Shahid Beheshti University

Email: z_baharnezhad@sbu.ac.ir

Abstract

Ibn Sīnā believes that the divine wisdom requires every being to reach the perfection it wishes for and is worthy of, and every state of human states also requires perfection that leads them to a goal. Ibn Sīnā considers perfection, like thinking and reasoning, as one of the essential constituent features of the human existence and as the common goal of all fields of knowledge and states that, compared to the concepts of goodness and happiness, the concept of perfection is desirable for itself. He has expressed the definition of perfection in different ways: 1. while defining the intellective soul, he has explained the definition of perfection, 2. for defining philosophy, he has used the concept of perfection and maintains that the seeker of philosophy should learn philosophy to achieve perfection, and 3. he has used the concept of perfection to explain the concepts of goodness, happiness and pleasure. Through examining what perfection is and the relationship it has with the concepts of good, pleasure, and happiness, it becomes clear that the realization of good and happiness depends on the occurrence and acquisition of perfection, and it can be said that perfection has a kind of priority in terms of essence and rank over them. This article uses a kind of text-based phenomenology along with the descriptive-analytical method to deal with the collected information.

Keywords: Ibn Sīnā, perfection, goodness, happiness, soul, intellect.

https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/ This is an open access article under the CC BY license:

جستارهایی در فلسفه و کلام

Essays in Philosophy and Kalam

سال ۵۵ ـ شماره ۱ - شماره پیاپی ۱۱۰ - بهار و تابستان ۱۴۰۲، ص ۱۳۸ - ۱۱۷

HomePage: https://jphilosophy.um.ac.ir/

شاپا چاپی ۹۱۱۲-۲۰۰۸

شاپا الکترونیکی ۴۱۷۱-۲۵۳۸

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۹/۲۴ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۲/۰۱/۲۷ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۳/۰۹

نوع مقاله :پژوهشی

DOI: 10.22067/epk.2023.80078.1194

جُستاری در بارهٔ چیستی کمال از منظر ابن‌سینا و نسبت آن با خیر، فضیلت و سعادت

زکریا بهار نژاد

دانشیار دانشکده الهیات وادیان شهید بهشتی، گروه حکمت وکلام اسلامی

z_baharnezhad@sbu.ac.ir

چکیده

ابن‌سینا بر این باور است که حکمت الهی اقتضا می‌کند هر موجودی به کمال مطلوب و شایستهٔ خود نائل گردد و هر حالتی از حالات انسان نیز اقتضای کمالی دارد که آن‌ها را به‌سوی غایت و هدفی سوق دهد و آن را همانند صفت تفکر و تعقل از لوازم ذاتی وجود انسان و مقوم ذات او و هدف مشترک همهٔ علوم می‌داند و می‌گوید که مفهوم کمال در مقایسه با مفاهیم خیر و سعادت، مطلوب بالذات است. ابن‌سینا چیستی کمال را با روش‌های مختلفی بیان کرده است: ۱. در ضمن تعریف نفس ناطقه به بیان چیستی کمال پرداخته است. ۲. در تعریف فلسفه نیز از مفهوم کمال استفاده کرده است و بر این باور است که جویندهٔ فلسفه باید برای نیل به کمال، فلسفه بیاموزد. ۳. تبیین مفاهیم خیر، سعادت و لذت را بر تعریف مفهوم کمال مبتنی کرده است. در بررسی چیستی کمال و نسبتی که با مفاهیم خیر، لذت، سعادت دارد، معلوم می‌شود که تحقق خیر و سعادت بر وجود و تحصیل کمال است و می‌توان گفت که کمال به‌نوعی تقدم ذاتی و رتبی بر آن‌ها دارد. روش نویسنده در این پژوهش، روش جمع‌آوری اطلاعات و به‌نوعی پدیدارشناسی مبتنی بر متن به‌همراه روش توصیفی ـ تحلیلی است.

کلیدواژه‌ها: ابن‌سینا، کمال، خیر، سعادت، نفس، عقل.

مقدمه

کمال از جمله مفاهیم و اصطلاحات دارای بار ارزشی و معنایی درخور احترام برای انسان است؛ زیرا مفهوم کمال به حرکت متعالی نفس از مرحلهٔ قوه به مرحلهٔ بالفعل و از نقصان به زیادت و مرتبط به رشد بُعد روحی و معنوی انسان ناظر است. این اصطلاح نزد حکما در دو معنا به کار رفته است:

۱. کمال آن چیزی است که به‌صورت بالفعل حاصل گردد؛ خواه مسبوق به بالقوه باشد؛ چنان‌که در حرکات حیوان مشاهده می شود یا مسبوق به بالقوه نباشد؛ آن‌طور که در کمالات دائمی برای عقول و حرکات افلاک ـ مطابق عقیدهٔ قدماء ـ وجود دارد. همچنین، تفاوتی نمی‌کند که این امر حاصل بالفعل به‌نحو دفعی باشد؛ چنان‌که در مرحلهٔ کون و ایجاد وجود دارد یا به‌صورت تدریجی باشد؛ آن‌طور که در جریان حرکت رخ می‌دهد. همچنین، فرقی نمی کند که امر حاصل بالفعل در آن چیزی که حاصل می‌گردد، بایستهٔ آن باشد یا نباشد. براساس این نوع کاربرد معنای کمال است که آن را به «خارج شدن شیئی از مرحلهٔ قوه به مرحلهٔ بالفعل » تعریف کرده‌اند.[۱]

۲. کمال عبارت از آن چیزی است که به‌نحو بالفعل حاصل گردد و بایسته و مناسب با چیزی است که در آن حاصل گردیده است.

معنای دوم اخص از معنای نخست است؛ زیرا در آن قید «ألّلائق بما حصل» لحاظ شده است؛ لیکن در تعریف نخست این قید ذکر نشده است؛ یعنی چیزی را می‌توان کمال نامید که شایسته و بایسته آن باشد. مطابق این کاربرد دوم است که اصطلاح کمال در تعریف نفس ذکر شده است و براساس همین معناست که گفته شده است: کمال آن چیزی است که به‌واسطهٔ آن شیئ کامل می‌گردد.[۲]

با اینکه ابن‌سینا اثر مستقلی دربارهٔ کمال ننوشته و اگر هم نوشته به دست ما نرسیده است؛ لیکن به‌دلیل اهمیتی که برای آن قائل است در مناسبت‌های مختلف دربارهٔ آن گفت‌وگو کرده است. او بر این باور است که حکمت الهی اقتضا می‌کند تا هر موجودی به کمال لایق و بایستهٔ خود نائل گردد.[۳] او معتقد است که همهٔ نظام طبیعت و جهان به‌سوی غایت و هدفی روی دارد و غایاتی که از طبیعت صادر می‌گردد، در صورتی که معارض و مانع نداشته باشد، همهٔ آن‌ها خیر و کمال هستند.[٤] وی صفت کمال در وجود انسان را عاملی می‌داند که می‌تواند او را از مرحلهٔ پسین زندگی به عالی‌ترین مراحل آن، یعنی از مرحلهٔ «عقل

---

۱. تهانوی، کشاف اصطلاحات الفنون و العلوم، ۱۳۸۳/۲.

۲. تهانوی، کشاف اصطلاحات الفنون و العلوم، ۱۳۸۳/۲.

۳. ابن‌سینا، التعلیقات، ۸۸.

٤. ابن‌سینا، ۷۱/٤.

هیولانی» که قوهٔ محض است به مرحلهٔ «عقل بالفعل»، سوق دهد. ابن‌سینا نیل و وصول انسان به سعادت را هدف مشترک همهٔ علوم می‌داند:

«همهٔ علوم در یک منفعت با هم مشترک‌اند و آن عبارت است از: دست یافتن به کمال نفس آدمی به‌صورت بالفعل که وی را برای سعادت سرای دیگر آماده سازد».[1] در اینجا ضمن اشاره به اهمیت و نقش کمال، هدف از آن را نیز بیان کرده است. هدف از کسب کمال این است که انسان ازطریق آن به سعادت ابدی نائل شود و بدون تحصیل کمال، سعادت ابدی حاصل نمی‌شود.

ابن‌سینا می‌گوید: «هر حالتی از حالات جسمانی انسان در جست‌وجوی کمالی است و آن کمال همان نفس آدمی است».[2]

وی می‌گوید که همان‌طور که مفهوم مولود بر انسان حمل می‌شود و می‌گوییم: «انسان مولود است»، مفهوم کمال نیز بر انسان حمل می شود: «انسان واجد کمال است».[3]

یعنی همچنان که حمل مفهوم «مولود» به معنای تولد و ایجاد از لوازم وجود انسان است و از وی منفک نیست، حمل مفهوم کمال نیز بر انسان از لوازم وجودی اوست.

ابن‌سینا می‌گوید که فطرت آدمی به‌تنهایی کفایت نمی‌کند که برخی از حقایق را بداند و برای به دست آوردن آن‌ها لازم است علم و معرفت کسب کند[4] مقصودش از علم و معرفت، آموختن فلسفهٔ نظری و عملی است:

«حکمت عبارت است از خارج شدن نفس آدمی به‌سوی کمال ممکنش در محدودهٔ علم و عمل؛ کمال یافتن در بُعد علمی به این است که موجودات را همان‌طور که هستند، تصور کند و قضایا را [نیز] همان‌طور که هستند، تصدیق نماید. و در بُعد عملی به گونه‌ای رفتار کند که خُلقی که عدالت [اعتدال] نامیده شده است، برایش حاصل گردد».[5]

ابن‌سینا بر این باور است که هدف اساسی انسان از تحصیل علم و ادراک این است که می‌خواهد خود را به کمال رساند:

«هرگاه نفس آدمی [بخواهد] چیزی را ادراک کند [هدفش از آن] این است که می‌خواهد، خود را به کمال رساند، نه آنکه بخواهد ذات شیء مدرَک [ذات معلوم] را ادراک نماید؛ زیراکه ادراک ذات شیء، تابع

---

۱. ابن‌سینا، ۱/ ۱۳.

۲. ابن‌سینا، التعلیقات، ۶۳.

۳. ابن‌سینا، ۱۳۷۱/ ۲۳۳.

٤. ابن‌سینا، ۷۱۹/۱۴۳۰.

٥. ابن‌سینا، الشفاء (المنطق ـ البرهان)، ۲۶۰/۹.

کمال یافتن نفس است».[1] به این معنا که درک ذوات اشیاء و علم و آگاهی نفس به معلومات مورد نظر خود، بر کمال یافتن نفس متوقف است و چنانچه نفس به کمال نرسد، نمی‌تواند به معلومات دل‌خواه خود عالم وآگاه گردد.

ازنظر ابن‌سینا مهم‌ترین چیزی که لازم است انسان به آن اشتغال ورزد، در مرحلهٔ نخست این است که در طلب چیزی باشد که به‌واسطهٔ آن ذات و وجود خودرا تکمیل کند و در مرحلهٔ بعد، به چیزی بپردازد که یا برای نوع انسان مفید باشد یا حافظ نوع باشد.[2] معنا و مفهوم سخن ابن‌سینا در اینجا بیانگر این سخن عبدالرحمان جامی است: ذات نایافته از هستی بخش/ چون تواند که بود هستی بخش.

انسانی که می‌خواهد دیگران را به کمال رساند، لازم است در مرحلهٔ نخست، ذات خود را به کمالات آراسته سازد.

پیشینهٔ موضوع

براساس جست‌وجو و تحقیق نویسنده، برخی پژوهش‌های مشابه با مقالهٔ حاضر عبارت‌اند از:

۱. عباسی، حسن. «بررسی چیستی کمال در تعریف نفس در اندیشهٔ ابن‌سینا». حکمت و فلسفهٔ اسلامی، ش. ۹ (پاییز و زمستان ۱۳۹۶).

۲. اکبریان رضا. مخبر علی. «ابعاد مسئلهٔ کمال نفس ناطقه در فلسفهٔ ابن‌سینا و تحلیل انتقادی آن». حکمت سینوی (مشکوة النور)، ش. ۶۱ (بهار و تابستان ۱۳۹۸).

۳. ترابی، مهدی. «تحلیل رابطهٔ کمال مدرَک و ادراک لذت در نظر ابن‌سینا». پژوهش‌های هستی‌شناسی، ش. ۱۷ (شهریور ۱۳۹۹).

مسئلهٔ اصلی و محوری نویسندگان در مقاله‌های یادشده، تبیین و بررسی چیستی کمال و رابطهٔ آن با مفاهیم خیر، لذت و سعادت نیست و چیستی آن را در محدودهٔ تعریف نفس بیان کرده‌اند؛ لیکن مسئلهٔ اصلی و محوری این مقاله بررسی و تبیین چیستی کمال نزد ابن‌سیناست و این بررسی به بیان کمال در تعریف نفس محدود نیست؛ بلکه چیستی کمال به‌نحو عام‌تر و در قالب مصادیق متعدد بیان شده است. از دیگر امتیازات این مقاله این است که چیستی کمال و نسبت آن با مفاهیم خیر، لذت و سعادت براساس متون خود ابن‌سینا و به‌ندرت به نظر شارحان و مفسران وی ـ که به‌نوبه خود این روش هم روش مناسب و ارزشمندی است ـ تبیین شده است.

---

۱. ابن‌سینا، التعلیقات، ۶۳.

۲. ابن‌سینا، الشفاء (المنطق ـ المدخل)، ۷/۷.

چیستی کمال نزد ابن‌سینا

نظریهٔ کمال، سعادت و فضیلت را بدون دانستن ماهیت و حقیقت انسان نمی‌توان شناخت؛ بنابراین، لازم است در آغاز به تعریف انسان از نگاه ابن‌سینا اشاره‌ای کنیم. یکی از مواردی که ابن‌سینا به مفهوم کمال اشاره کرده، تعریفی است که وی از نفس ارائه داده است. ابن‌سینا می‌گوید که می‌توانیم در تعریف نفس از چهار واژه و اصطلاح استفاده کنیم: به دو اعتبار می‌توان گفت که «نفس قوه است»: ۱. به‌اعتبار افعالی که از نفس صادر می‌شود و نفس منشأ و مصدر آن‌هاست. ۲. به‌لحاظ اینکه نفس صور معقول و محسوس را می‌پذیرد.[1] قوه بودن نفس در اولی به معنای فاعل و مؤثر بودن است؛ لیکن در دومی به معنای تأثیرپذیری و انفعال است. ۳. همچنین، می‌توان گفت که در قیاس با ماده، صورت است که از ترکیب این دو (ماده و صورت) جوهر نباتی یا جوهر حیوانی شکل می‌گیرد. ۴. همچنین ـ ازآن‌جهت که جنس در انواع عالی و سافل به‌واسطهٔ نفس تحصل و تشخص می‌یابد ـ می‌توانیم در تعریف آن از مفهوم « کمال» استفاده کنیم. او مفهوم کمال را بر مفاهیم قوه و صورت ترجیح داده و در تعریف نفس، قید کمال را به کار برده است: «فالنفس الّتی نَحُدُّها هی کمال اوّل لجسمٍ طبیعیّ آلـیٍّ لـه أن یفعـل أفعـالَ الحیـاة؛ نفسی را که تعریف می‌کنیم، عبارت است از کمال نخستین برای جسم طبیعی که آن جسم دارای ابزارآلاتی است که به‌وسیلهٔ آن افعال حیاتی [نمو، تولید، ادراک و حرکت ارادی] را انجام می‌دهد.[2] اینکه می‌گوید: «النفس کمالٌ» بدین معناست که کمال وصفی است برای چیز دیگری که همان جسم است.

ابن‌سینا می‌گوید که به کار بردن مفهوم کمال در تعریف نفس ناطقه نسبت به مفاهیم «قوه» و «صورت» رجحان دارد؛ زیرا چنانچه بگوییم: «النفس قوة...»، لازمه‌اش این است که نفس امر بالقوه‌ای است که پذیرای صور احساسی و خیالی باشد و نفس محلی باشد که این صور در آن حلول می‌کنند؛ لیکن اگر بگوییم: «النفس کمال»، معنا و مفهوم این سخن این است که نفس مبدأ صدور افعال و آثار است.

در مقایسهٔ مفهوم کمال با «صورت» نیز کمال را ترجیح می‌دهد؛ زیرا صورت بودن نفس مشروط به این است که نفس، حال و منطبع در ماده (بدن) باشد؛ لیکن کمال بودن مشروط به حال و منطبع بودن نیست؛ زیرا کمال اعم از این است که واقع در موضوع و محل باشد یا خارج از آن باشد. پس هر صورتی کمال است؛ لیکن هر کمالی را نمی‌توان گفت که صورت است؛ برای مثال، پادشاه و ناخدا کمال شهر و کشتی هستند؛ لیکن نمی‌توان گف که صورت شهر و کشتی‌اند.[3] به این معنا که پادشاه و ناخدا در شهر حلول

---

۱. ابن‌سینا، الشفاء (الطبیعیات)، ۶/۵ (کتاب).

۲. ابن‌سینا، الشفاء (الطبیعیات)، ۱۰/۵.

۳. ابن‌سینا، الشفاء (الطبیعیات)، ۷/۵.

نمی‌کنند تا صورت شهر تلقی شوند؛ بلکه کمال شهر هستند. پس نفس کمال بدن است و نه صورت آن.

در پایان می‌گوید که به دو دلیل به کار بردن «کمال» در تعریف نفس رجحان دارد: ۱. مفهوم کمال به‌نحو گویاتر از قوه و صورت معنای نفس را بیان می کند. ۲. کاربرد کمال در تعریف نفس سبب می‌شود این تعریف همهٔ انواع نفس (نباتی،حیوانی و نفس ناطقه) را شامل شود.[۱]

آنگاه کمال را چنین تعریف کرده است:

«معنا و مفهوم کمال عبارت است از آن چیزی است که به‌واسطهٔ وجود آن، حیوان و نبات بالفعل می‌گردند».[۲] ابن‌سینا کمال را به معنای فعلیت در مقابل نقص به کار می‌برد و فعلیت نیز پس‌از خروج شیء از مرحلهٔ قوه حاصل می‌شود.

او می‌افزاید: هنگامی که می‌گوییم: «نفس کمال است» و در تعریف نفس مفهوم کمال را به کار می‌بریم، این مفهوم دارای دو معناست:

«نفس ازجهت قوه و استعدادی که دارد [یعنی ازآن‌جهت که مانند احساس مبدأ قبول و انفعال است] و به‌واسطهٔ آن ادراک حیوان کامل می‌گردد، کمال است و ازجهت قوه و استعدادی که دارد که کارها و افعال حیوان از آن صادر می‌گردد، نیز کمال است و نفس مفارق [از ماده و جسم نیز] کمال است [علاوه‌بر این] نفسی که مفارق [از ماده و حال در آن نیست هم] کمال است».[۳]

مقصود ابن‌سینا از جملهٔ «إشتمل علی المعنیین» معنای فعلی (صدور) و معنای انفعالی نفس است و در حال انفعال نیز استکمال وجود دارد. وی مفهموم کمال را به‌نحو عام به کار می‌برد که شامل منطبع و غیرمنطبع در ماده می‌شود. به بیان دیگر، نفس دارای دو جهت قابلیت و فعلیت است؛ نسبت به موجودات مافوق خود قابل است و حقایق و صور علمی را ازطریق آن‌ها دریافت می‌کند تا به کمال شایستهٔ خود برسد؛ لیکن نسبت به مادون خود (بدن) فاعل و منشأ صدور افعال است و از هر دو جهت می‌توان مفهوم کمال را بر آن اطلاق کرد.

همان‌طور که اشاره شد، تعریف ابن‌سینا از «چیستی کمال» ناظر به دو جهت و دو بُعدی است که در نفس وجود دارد: ۱. جهت قابلیت و استعداد نفس است که به معنای انفعالی نفس است که خود به‌نوعی کمال برای نفس محسوب می‌شود. ۲.جهت فعلیت نفس است که منشأ صدور افعال است و این منشأ بودن و صدور افعال برای نفس کمال است را بیان نکرده است. قبول این نوع کمال برای نفس مستلزم این است

۱. ابن‌سینا، الشفاء (الطبیعیات)، ۷/۵.
۲. ابن‌سینا، الشفاء (الطبیعیات)، ۸/۵.
۳. ابن‌سینا، الشفاء (الطبیعیات)، ۷/۵.

که رابطهٔ نفس با بدن را رابطهٔ صدوری بدانیم و نه رابطهٔ حلولی.[۱]

کمال اول و دوم

ابن‌سینا کمال را به دو نوع تقسیم کرده است:

۱. کمال اول آن چیزی است که نوعیت نوع را می‌سازد و چنانچه نباشد، نوع شکل نمی‌گیرد. در واقع، کمال اول مقوم و سازندهٔ نوع است؛ مانند شکل برای شمشیر یا مانند حیوان و ناطق که مقوم ماهیت انسان هستند.

۲. کمال دوم در قوام ماهیت شیء و نوعیت نوع نقشی ندارد؛ بلکه صفت و کمالی برای کمال اول است؛ مانند برندگی و تیزی برای شمشیر یا هنرمند و شاعر بودن برای انسان.[۲]

ابن‌سینا می‌گوید که کمال اول همان است که خداوند به هر ماهیتی آن چیزی را که در وجود و بقای خود بدان نیاز دارد، اعطا کرده است؛ لیکن کمال دوم آن چیزی است که خداوند افزون بر وجود و بقای ماهیت به آن اعطا کند؛ مانند اعطای حکمت و علم نجوم به انسان که انسان در وجود و بقای خود نیازی به آن‌ها ندارد؛ لیکن با داشتن آن فضیلت و کمال پیدا می‌کند.[۳]

ابن‌سینا پس‌از این تعریف، برای تبیین بیشتر کمال اول و دوم به آیات شریفهٔ قرآن استشهاد کرده است؛ او می‌نویسد:

«و به‌تحقیق، قرآن بر این مطلب دلالت و راهنمایی کرده است، آنجا که می‌فرماید: «رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى»، هدایت همان کمالی است که انسان در وجود و بقای خود نیازی به آن ندارد [پس کمال دوم است]؛ لیکن خلقت و آفرینش انسان کمالی است که وی در وجود و بقای خود به آن نیاز دارد. [پس کمال اول است]. همچنین، قرآن می‌فرماید: «الَّذِي خَلَقَنِي فَهُوَ يَهْدِينِ» [خلقت کمال اول و هدایت کمال ثانی است]. حکما آن چیزی را که ماهیت در وجود و بقای خود به آن نیاز دارد، کمال اول و آن چیزی را که در بقای خود به آن نیاز ندارد، کمال دوم می‌نامند».[٤]

---

۱. طوسی، شرح الإشارات و التنبیهات، ۳۶۵/۲- ۳۶۷؛ الشفاء (الطبیعیات)، ۲۱۰/۵-۲۱۱، ۲۳۴.

۲. ابن‌سینا، الشفاء (الطبیعیات)، ۱۰/۵، کتاب النفس.

۳. ابن‌سینا، التعلیقات، ۲۱.

٤. ابن‌سینا، التعلیقات، ۲۱-۲۲.

تفاوت کمال اول با کمال دوم

به نظر ابن‌سینا، هر جسمی دارای دو نوع کمال است: کمالات نخستین جسم عبارت از صورت جسمیهٔ آن است و کمالات دوم آن عبارت از اشکال و صوری که نگاهدارندهٔ طبیعت جسم است.[1] مقصود ابن‌سینا از صورت جسمیه سه بُعد داشتن جسم و مراد وی از اشکال و صور، صورت نوعیهٔ آن است که جوهر است. او می‌گوید که صورت شیء، کمال اول؛ لیکن کیفیت آن کمال ثانی است و صورت شیء را امر جوهری؛ لیکن کیفیت را امر عرضی می‌داند.

وی در تفاوت این دو نوع کمال می‌گوید که کیفیت، (کمال ثانی) اشتداد و ضعف پیدا می‌کند؛ حال‌آنکه صورت شیء (کمال اول) اشتداد و ضعف نمی‌یابد. اشتدادی که در کیفیت رخ می‌دهد، برای این است که جسم صورت دیگری را بپذیرد و قبول صورت دیگر ازطریق حرکت تدریجی از قوه به فعلیت انجام می‌گیرد. لیکن صورت شیء یا همان کمال اول، فاقد حرکت تدریجی است و تغییر در آن به‌صورت دفعی (کون و فساد) انجام می‌گیرد.[2] این نظر ابن‌سینا بر این دیدگاه وی مبتنی است که او منکر و مخالف حرکت در جوهر است؛ یعنی او می‌گوید که در جواهر، از جمله صورت نوعیه، ثبات و آرامش برقرار است و هیچ تغییر و حرکتی در آن رخ نمی‌دهد و حرکت و تغییر فقط در اعراض (کیفیات) اشیاء رخ می‌دهد.

تفاوت استکمال با انفعال

انفعال نیز نوعی استکمال است؛ لیکن ابن‌سینا میان مفهوم استکمال و مفهوم انفعال تفاوت قائل است؛ او می‌گوید که ادراک جسمانی (احساسی) ازطریق فعلیت و انفعال کامل می‌شود و این نوع ادراک به دو نحو اعتبار می‌شود: ۱. به‌لحاظ نقش آلت و ابزاری که دارد، چیزی از آن زایل می‌شود و درمقابل، چیز دیگری به‌جای آن حادث می‌شود که انفعال نامیده می‌شود. در نتیجه، انفعال عبارت است از حصول حالتی به همراه زوال حالت دیگر؛ برای مثال، هرگاه حرارتی عارض گردد، عروض این نوع حرارت بر نفس، حرارت مزاجی آن را تغییر می‌دهد؛ زیرا حرارت عارض با حرارت مزاجی دو نوع کیفیت مختلف و متفاوت هستند و با هم در یک جسم جمع نمی‌شوند. ۲. لیکن به‌اعتبار قوهٔ مدرِکه فعل نامیده می‌شود و نه انفعال و فعلیت ملازم با استکمال است و استکمال عبارت است از حدوث چیزی در چیز دیگر؛ مشروط به اینکه آن شیء دیگر متضاد با آن نباشد؛ مانند حدوث کتابت در لوح که حدوث کتابت کمال برای لوح است و با آن

---

۱. ابن‌سینا، التعلیقات، ۵۵.

۲. ابن‌سینا، التعلیقات، ۳۳؛ طوسی، شرح الإشارات و التنبیهات، ۲۷۱/۳-۲۷۲.

متضاد نیست و چون متضاد نیست، جمع‌پذیرند.

آنگاه دربارهٔ تفاوت نفس با جسم و حالات آن می‌گوید که جسم و حالات آن، آلات وابزارند که فانی و زائل می‌شوند؛ لیکن مدرِک (نفس) امر ثابت و نامتغیر است و آن چیزی را که از تفرق اتصال در جسم می‌فهمیم ـ مانند پارچ آبی که آب آن را تقسیم و داخل چند لیوان ریخته‌ایم ـ متفاوت از آن چیزی است که در حال اتصال، آن را ادراک می‌کنیم ـ مانند پارچ آبی که آب داخل آن را تقسیم نکرده‌ایم ـ پس مدرِک عاملی غیر از تفرق و اتصال اجزای جسم است. اجزاء متغیرند؛ لیکن مدرِک که همان نفس است ثابت است.[۱]

ابن‌سینا در تفاوت نفس با جسم به برهان «فصل و وصل» اشاره می‌کند که مشائیان از آن برای اثبات «هیولای اولی» بهره می‌برند. در جسم قالبیت و استعدادی وجود دارد که مطابق آن «فصل» و «وصل» را می‌پذیرد و این قوه و استعداد که به جسم مربوط است، متغیر است؛، لیکن نفس که مدرِک آن است امری ثابت است. مقصود وی از این جمله «معنا و مفهوم چیزی که طلب کمال می‌کند، بی‌آنکه چیزی از آن زائل گردد» این است: چیزی که طلب کمال می‌کند بدین معناست که چیزی برایش حادث و ایجاد شود که قبلاً آن را نداشت و با به دست آوردن آن، خود را به کمال رساند؛ مانند شیئ ساکنی که حرکت می‌کند. این شیء ـ هنگام ساکن بودن ـ نافی حرکتی است که به‌نحو امکان و بالقوه آن را واجد بود و در حال حرکت آنچه از آن زائل و معدوم می‌شود صرفاً همان عدم است و نه چیز دیگر و شیء مستکمل مانند لوحی می‌ماند که روی آن نوشته شود؛ یعنی کمالی بر آن افزوده شود. در پایان چنین نتیجه می‌گیرد: «والمستکمل لابدّ أن یکون له ذاتٌ وُجِدت ناقصةً، ثُمّ کمُلت وأمرٌ حصل فیه وعدمٌ تقدّمَهُ، فإنّ العدم شرطٌ فی أن یکون الشیئ متغیّراً أو مستکملا».[۲] چیزی که در طلب کمال است دارای ذات ناقصی است که می‌خواهد آن را به کمال رساند و مرحلهٔ نقص برای او حکم عدم را دارد که مقدم بر کمال وی است و چنانچه شیء فاقد این مرحله باشد، نمی‌تواند طالب تغییر یا در جست‌وجوی کمال باشد. بر همین اساس است که وی می‌گوید که نفس به بدن محتاج است تا ازطریق آن ، خود را به کمال برساند.[۳]

براساس تفاوتی که ابن‌سینا میان استکمال وانفعال قائل است، در توصیف انسان به صفت کمال می‌نویسد: «لمّا کان استکمال الانسان ـ من جهة ماهو انسان ـ هو أن یَعلم الحقَ لأجل نفسه، و الخیرَ لأجل

۱. ابن‌سینا، التعلیقات، ۶۴، ۷۷.
۲. ابن‌سینا، ۱۴۳۰، ۱۷/۴.
۳. ابن‌سینا، التعلیقات، ۱۷۶.

العمل به و اقتباسه».[1] دانستن حق به‌دلیل حق بودن، ناظر به حکمت نظری و دانستن خیر برای عمل کردن مطابق آن، ناظر به حکمت عملی است و بر همین اساس، در تعریف فلسفه می‌گوید: «الحکمة استکمال النفس الانسانیة بتصور الامور والتصدیق بالحقایق النظریّة والعملیّة علی طاقة البشر».[2] فخر رازی در تفسیر سخنان ابن‌سینا می‌گوید که کمالات انسان سه نوع هستند: نفسانی، بدنی و روحانی؛ حکمت از نوع کمالات نفسانی به شمار می‌رود.[3]

ابن‌سینا خاطرنشان می‌کند که همان‌طور که ماده در اصل نوعیت خود واحد است و هیچ اختلافی در آن نیست؛ لیکن استعداد و قابلیت پذیرش صور مختلف را دارد، نفوس آدمیان نیز در طبیعت وجوهریت خود یکی هستند و اختلاف‌شان در هوشمندی و کودنی، خیریت و شرارت به‌سبب حالاتی است که ازطریق بدن به وجود می‌آید و نفس را متأثر می‌کند. برخی از اختلاف‌ها نیز از بیرون بدن بر وی عارض می‌شود؛ مانند سعادت و نحوست که ناشی از حرکت فلک یا تقدیر الهی! است.[4] مقصود ابن‌سینا این است که نفوس انسانی به‌لحاظ فطرت اول یکسان هستند و به‌لحاظ قابلیت و استعداد هیچ تفاوتی با هم ندارند؛ تفاوتی که برای نفوس انسانی حاصل می‌شود به کسب فطرت ثانی مربوط است.

ابن‌سینا میان «قوه» و «استعداد» تفاوت قائل می‌شود و می‌گوید که ماده شأنیت و قابلیت آن را دارد که هرگاه قابلیت پذیرفتن صورتی را داشته باشد، ازسوی «واهب الصور» [عقل فعال] آن صورت بر آن افاضه گردد.[5] او داشتن استعداد و قابلیت را مختص موجودات مرکب می‌داند و می‌گوید که بسائط فاقد استعداد هستند؛ زیرا معنا و مفهوم استعداد این است که در یک شیء چیزی از چیزی به وجود آید که پیش‌تر وجود نداشته است.[6] بدیهی است به وجود آمدن چیزی در چیز دیگر مستلزم مرکب بودن آن شیء است که دست‌کم دو جزء داشته باشد تا یک جزء در جزء دیگر حاصل شود و چنین چیزی در موجود بسیط تصورپذیر نیست. از اینجاست که حکما و از جمله ابن‌سینا در تفاوت میان موجودات مادی و عقلی خاطرنشان می‌کنند که موجودات مادی دارای امکان ذاتی و امکان استعدادی هستند؛ اما موجودات مجرد عقلی فقط دارای امکان ذاتی و فاقد امکان استعدادی هستند.

---

۱. ابن‌سینا، الشفاء (المنطق ـ المدخل)، ۱۶/۷.
۲. رازی، شرح عیون الحکمة، ۳۰.
۳. رازی، شرح عیون الحکمة، ۳۰.
٤. ابن‌سینا، التعلیقات، ۷۱.
٥. ابن‌سینا، التعلیقات، ۱۹۱؛ همو، الشفاء (الطبیعیات)، ۷۸.
٦. ابن‌سینا، التعلیقات، ۱۸۲.

رابطهٔ بساطت و کثرت با کمال و نقص

ازنظر ابن‌سینا ملاک برخوردار بودن یک موجود از صفت کمال این است که واجد بساطت باشد و به هراندازه که بساطت یک موجود بیشتر باشد به همان نسبت دارای کمال بیشتری خواهد بود و درمقابل، ملاک نقص را در کثرت می‌داند و خاطرنشان می‌کند که همان‌طور که خداوند دارای کمال است، عقول فعاله نیز در مقایسه با افلاک ـ یعنی در مقایسه با موجودات مادون خود ـ دارای کمال و فاقد نقص هستند و علت آن این است که عقول در مقایسه با افلاک از بساطت بیشتری برخوردارند و ازآن‌نظر که واجب‌الوجود بسیط محض است؛ پس واجد عالی‌ترین و برترین کمالات است و پس‌از واجب‌الوجود، عقول و پس‌از مرتبهٔ عقول، افلاک در مقایسه با عالم عناصر دارای بساطت بیشتر و از کمال بیشتری برخوردارند. بر همین اساس، حرکت کمالی افلاک را در مقایسه با کمال واجب تعالی و عقول، ناقص می‌داند و می‌گوید که کمال کامل در موجودی تحقق پیدا می‌کند که دارای بساطت بیشتری باشد و ازاین‌جهت، کمال کامل را ازآنِ واجب‌الوجود و عقول فعال می‌داند.[1]

تفاوت کمالات

ابن‌سینا خاطرنشان می‌کند که دور از ذهن نیست که اطلاق الفاظ کمال و فعل بر مفهوم جوهر و اعراض نه‌گانه به‌نحو تشکیک باشد؛ لیکن اطلاق آن‌ها بر انواع حرکت به‌نحو تشکیک صریح نیست.[2] ابن‌سینا در اینجا خواسته است تا برخی از مصادیق مشکک بودن مفهوم کمال را نام ببرد؛ وگرنه وی مفهوم کمال را به‌نحو کلی مفهومی مشکک می‌داند. بدین معنا که از نگاه وی لفظ کمال دارای معنای واحدی است و شامل هر موجودی می‌شود که دارای فعلیت است؛ درعین‌حال، مصادیق آن براساس تقدم و تأخر، شدت وضعف و مانند آن‌ها متفاوت و متمایز از یکدیگرند.

براین‌اساس است که ابن‌سینا می‌گوید که کمالات و ادراکات انسان در رابطه با قوای وی متفاوت است؛ یعنی هر قوه‌ای کمال مناسب، لایق و شایستهٔ خود را دارد و این رابطه را بدین شرح بیان می‌کند:

۱. کمال قوهٔ شهوانی در این است که عضو چشندهٔ لذت، آن را از مادهٔ خارجی بچشد و چنانچه مادهٔ خارجی نباشد ـ همانند آنچه آن را تخیل می‌کند ـ در این صورت نیز لذت برقرار است.

۲. کمال قوهٔ غضب (خشم) در این است که نفس آدمی از چگونگی غلبه و چیره‌شدن یا از علم و آگاهی به اینکه به دشمن وی اذیت و آزاری رسیده است، لذت ببرد.

---

۱. ابن‌سینا، التعلیقات، ۶۲.

۲. ابن‌سینا، ۱۴۳۰، ۴/۹۶.

۳. کمال قوهٔ واهمه در این است که به وضعیت و حالت چیزی دست یابد که امید و آرزوی آن را داشته یا آنچه را به یاد می‌آورد.

۴. کمال قوهٔ عاقله در این است ـ تا آنجا که امکان دارد، انسان صفات جمال خداوند را که مختص به وجود او هستند ـ در وجود خود آشکار سازد [یعنی متخلق به صفات و کمالات حق شود] و پس‌ازآن، کمال قوهٔ عاقله در این است که همهٔ نظام هستی را به‌صورت مجرد و عدم آمیزش آن با ماده در وجود خود تمثل و تعقل کند. نخست وجود خدا و در مراحل بعد وجود جواهر عقلی و نفوس و اجسام فلکی را تعقل کند: «و هذا هو الکمال الّذی یصیر به الجوهر العقلی بالفعل»؛[1] یعنی به‌نحوی که هیچ نوع آمیزش و آمیختگی با ماده نداشته باشد تا موجب خطا و اشتباه گردد.

پیش‌ازاین اشاره کردیم که ابن‌سینا برای انسان کمالات مختلف و متعددی قائل است؛ لیکن می‌گوید که کمال مختص به انسان همان است که آن را کمال قوهٔ عاقله نامیده است؛ یعنی چنانچه انسان بتواند این قوه را ازطریق نیل به مقام «عقل بالفعل» و اتصال به «عقل فعال » تکمیل کند، در آن صورت می‌توان گفت که به کمال مطلوب خود دست یافته است.

۵. کمال قوهٔ حافظه، یادآوری امور و خاطرات گذشته است.[2] در اشارات و تنبیهات تعبیر به کمال قوای نفسانی کرده و قوهٔ حافظه را ذکر نکرده؛ لیکن در الهیات شفا به‌جای کمال از عنوان «لذت قوا» بهره برده و لذت یا کمال قوهٔ حافظه را نیز ذکر کرده است. این می‌تواند دلیل و نشانه‌ای باشد که ابن‌سینا کمال و لذت را به‌صورت مترادف به کار می‌برد.

کمال آدمی در چه چیز است و چگونه حاصل می‌شود؟

ابن‌سینا می‌گوید که همهٔ افراد انسان از یک فطرت الهی (فطرت اول) برخوردار هستند؛ لیکن داشتن فطرت به‌تنهایی سبب نمی‌شود که برخی از امور و حقایق و از جمله تصور و تصدیق را بشناسند. برای شناخت تصور و تصدیق لازم است انسان دانش منطق را فراگیرد[3] و برای شناخت حقایق اشیاء لازم است فلسفه بیاموزد تا ازطریق حکمت نظری و فلسفی خود را به کمال رساند.[4] ابن‌سینا می‌نویسد: «ولایَعُدّ الرجل حکیماً فیلوسوفاً إلّا بمعرفة المفارقات وأحکامها».[5]

---

۱. طوسی، شرح الإشارات و التنبیهات، ۳۴۵/۳؛ ابن‌سینا، الشفاء (الإلهیات)، ۴۲۳/۱.

۲. ابن‌سینا، الشفاء (الإلهیات)، ۴۲۳/۱.

۳. ابن‌سینا، الشفاء (المنطق ـ المدخل)، ۱۹/۷، ۱۶.

۴. ابن‌سینا، الشفاء (المنطق ـ المدخل)، ۱۲/۷.

۵. ابن‌سینا، الشفاء (الإلهیات)، ۴/۱.

می‌توان گفت که برخوردار بودن انسان از فطرت الهی همان قابلیت و استعدادی است که انسان برای یادگیری و نیل به کمال آن را در اختیار دارد و وجه امتیاز انسان از سایر موجودات است. ابن‌سینا خاطرنشان می‌کند که ذات نفس این قابلیت را دارد که هم به‌لحاظ ذات خود و نیز ازطریق مبادی مافوق (عقل فعال) خود را به کمال برساند و این استعداد و قابلیت برای نفس چیزی است که آن را عقل نظری و عقل عملی می‌نامد که هرکدام دارای استعداد و کمالی هستند و هر دو قوه دارای یک استعداد و قابلیت مشترک محض هستند که «عقل هیولانی» نامیده می‌شود و درعین‌حال، هریک دارای استعداد و قابلیت مختص به خود هستند. عقل نظری مقدمات بدیهی و قضایای یقینی و عقل عملی مقدمات مشهوره و مانند آن را ادراک می‌کند و در این حالت، هر دو «عقل بالملکه» هستند و برای هریک از آن دو کمال اکتسابی حاصل می‌شود.[1]

ابن‌سینا معیار و ضابطهٔ کمال یافتن انسان را در دو چیز می‌داند:

۱. تلاش کند تا صفات جمال (یعنی صفات ثبوتی و کمالات وجودی) حق‌تعالی را در وجود خود محقق سازد و مَظهر آن‌ها شود. این بدین معناست که ابن‌سینا برای کمال یافتن انسان، معرفت خدا را به‌تنهایی کافی نمی‌داند؛ علاوه‌بر آن معتقد است: کمال جوهر عاقل [انسان] در این است که حقی که اول است در [وجود] او ـ به‌اندازه‌ای که امکان دارد به آن نائل گردد ـ تحقق پیدا کند و متصف به صفات او شود.

۲. مجموع نظام هستی را به‌صورت تجریدشده، یعنی به‌نحوی که هیچ نوع آمیزش و آمیختگی با ماده نداشته باشد تا موجب خطا و اشتباه گردد، تعقل و تمثل کند.[2] او در جای دیگر می‌گوید:

ازآن‌جهت که انسان موجود دارنده خِرد است، کمال وی در دو چیز است: ۱. حق ـ تعالی ـ را به‌سبب خود حق شناسد. ۲. خیر را به‌سبب عمل کردن و الگو گرفتن از آن شناسد.[3]

ابن‌سینا خاطرنشان می‌کند که نفس یک حقیقت واحد، ولی دارای قوای متعدد است. نسبتی به مادون (بدن) و نسبتی به مافوق خود دارد؛ ازطریق عقل عملی رابطهٔ خود با بدن را تنظیم می‌کند و در این ارتباط است که «اخلاق» تولید می‌شود. ازطریق عقل نظری با مافوق خود ارتباط برقرار می‌کند تا از آن استفاده و قبول کند و در این ارتباط «علوم» شکل می‌گیرند. نفس در نسبتی که با بدن دارد، فاعل است؛ ولی در نسبت با مبادی عالیه، قابل است. او می‌گوید که لازم است نفس در رابطه با مبادی عالیه دائم‌القبول باشد.

---

۱. ابن‌سینا، الشفاء (الطبیعیات)، ۱۸۶/۵.

۲. ابن‌سینا، الشفاء (الإلهیات)، ۴۲۳/۱.

۳. ابن‌سینا، الشفاء (المنطق ـ المدخل)، ۱۶/۷.

بنابراین، چنانچه انسان بخواهد به کمال نائل گردد، لازم است ازطریق عقل نظری و عملی تلاش کند.

ابن‌سینا معتقد است کمالات انسان (در بُعد نظری) به علم محدود هستند و (در بُعد عملی) بـه عمـل محدود هستند.[1]

بنابراین، ابن‌سینا آگاهی انسان به فلسفهٔ نظری و عملی را ابزاری برای وصول به کمـال می‌دانـد؛ لـیکن تأکید می‌ورزد که در صورتی آموختن فلسفهٔ نظـری انسـان را بـه کمـال می‌رسـاند کـه تصـورات (مفـاهیم فلسفی) و تصدیقات (قضایای فلسفی) را آن‌سان که در عالم واقـع و نفس‌الامـر موجودنـد، فراگیـرد و ارادهٔ خود را در آن‌ها دخالت ندهد تا در آن‌ها دخل‌وتصرف کند و در آموختن فلسفهٔ عملـی نیـز بایـد بتوانـد بـه مرحلهٔ اعتدال نائل گردد تا از افراط و تفریط بپرهیزد.

و نیز می‌نویسد:

«حکمت عبارت است از کمال رسانیدن نفس آدمی به‌واسطهٔ تصورات اشیاء و تصـدیق کـردن حقـایق نظری و عملی، به‌اندازه توان بشری؛ و هرکس نفس خویش را ازطریق این دو حکمت (نظری و عملـی) بـه کمال رساند، پس به‌تحقیق خیر فراوان به وی داده شده است».[2]

و در جای دیگر می‌گوید که کمال آدمی در علم و عمل است.[3] این سخن وی می‌تواند تفسیر یا تکمیل سخن فوق باشد؛ زیرا معرفت حق، به داشتن علم و آگاهی نیازمند اسـت و برگزیـدن و انتخـاب خیـر نیـز محتاج عملی است که انسان انجام دهد.

و در تعریف دیگری از حکمت می‌نویسد:

«حکمت نزد حکما به علم کامل اطلاق می‌گردد و علم کامل در باب تصورات به این است که تصـور به‌واسطهٔ تعریف انجام شود و در باب تصدیقات (قضایا) به این است که انسان چیـزی را ـ در صـورتی کـه علت داشته باشد ـ از راه علل آن بشناسد و موجودی که ـ مانند وجود خـدا ـ فاقـد علـت و سـبب اسـت را براساس ذات او شناسد؛ زیرا واجب‌الوجود فاقد حد [منطقی] است و فی‌نفسه تصور می‌شود».[4]

کمال مختص به انسان

ابن‌سینا برای انسان صفات و ویژگی‌هایی نـام بـرده اسـت؛ از جملـه: اجتمـاعی بـودن، دارای صـوت

---

۱. ابن‌سینا، التعلیقات، ۵۲؛ همو، الشفاء (الالهیات)، ۱/ ۴۳۵.

۲. رازی، شرح عیون الحکمة، ۲/۲، ۲۱.

۳. ابن‌سینا، التعلیقات، ۵۲.

٤. ابن‌سینا، التعلیقات، ۲۰.

داشتن، استفاده از زبان اشاره و رمز، خانه‌سازی، تعجب، ضحک، ضجر، بُکاء، دوری جستن از افعال قبیح، انجام دادن افعال جمیل، خجل بودن و خوف‌ورجاء، و این موارد را از کمالات انسان شمرده است.[۱] در برخی از این صفات و کمالات، موجودات دیگر نیز مشارکت دارند. او می‌گوید که لیکن اخص خواص صفت متعلق به انسان دو چیز است: ۱. تصور و ادراک معانی کلی مجرد تام که بری و تهی از ماده‌اند. ۲. کشف مجهولات تصوری و تصدیقی به‌واسطهٔ معلومات تصوری و تصدیقی.[۲] مقصود وی از ویژگی نخست این است که انسان موجودی است که توان عبور از مرحلهٔ نفس را ـ که به ماده تعلق دارد ـ به مرحله عقل که مجرد تام است، دارد. مراد وی از ویژگی دوم این است که انسان موجود صاحب فکر است که ازطریق معلومات تصوری و تصدیقی می‌تواند مجهولات تصوری و تصدیقی را معلوم سازد.

در جای دیگر می‌گوید که کمال ویژه و مختص به انسان در این است که آدمی چیزی را کسب کند که بتواند جهانی عقلانی شود که در وی صور همهٔ عالم نقش ببندد و در اثر آن چنان وسعت فکر و اندیشه پیدا کند که مشابه جهان عینی وخارجی شود.[۳]

این سخن ابن‌سینا همان است که حکما آن را در تعریف حکمت و فلسفه گفته‌اند: «صیرورة الانسان عالما عقلیّا مضاهیاً للعالم العینی؛ هرآن‌کس فیلسوف باشد، جهانی می‌شود عقلانی که مشابه جهان عینی و خارجی است». ازنظر ابن‌سینا، فیلسوف همان انسان کاملی است که به فلسفهٔ نظری و عملی آگاه است.

موانع نیل انسان به کمال چیست؟

ازنظر ابن‌سینا، افراد انسان در کسب درجات و مراتب کمال متفاوت‌اند و اندک مردمانی یافت می‌شوند که به همهٔ کمالات علمی و عملی احاطه یابند و هر فردی از افراد انسان نزدِ وجدان خود می‌فهمد و بدان گواهی دهد که موجود ناقصی است و به همین جهت، می‌هراسد و به‌سوی کسب کمال نمی‌رود و ترس وی از دسترسی نیافتن به کمالات سبب نومیدی و یأس وی می‌شود و در نتیجهٔ این نومیدی، یا به امور دنیوی روی می‌آورد یا در علم خود به توهمات گمراه‌کننده تکیه می‌کند.[٤]

تحلیل روان‌شناختی ابن‌سینا از علت تلاش نکردن برخی اشخاص برای کسب کمالات حقیقی شایان تحسین است؛ او می‌گوید که ازطرفی، کسب کمالات حقیقی محدود در آموختن فلسفهٔ نظری و عملی

---

۱. ابن‌سینا، الشفاء (الطبیعیات)، ۱۸۱/۵-۱۸۳.

۲. ابن‌سینا، الشفاء (الطبیعیات)، ۱۸۴/۵.

۳. ابن‌سینا، الشفاء (الإلهیات)، ۴۳۵/۱.

٤. ابن‌سینا، التعلیقات، ۵۲؛ همو، الشفاء (الإلهیات)، ۴۳۵/۱.

است و ازسوی دیگر، تحصیل این دو برای همه امکان‌پذیر نیست و اشخاصی هم که امکان تحصیل آن‌ها را به دست می‌آورند، به‌ندرت در هر دو بخش احاطهٔ کامل می‌یابند؛ در نتیجه از کسب کمالات واقعی و حقیقی نومید می‌شوند و در پی تحصیل آن برنمی‌آیند.

ابن‌سینا خاطرنشان می‌کند که معانی و حقایق موجوداتی که از گذشته وحال در عالم بوده یا در آینده خواهند بود، همه در علم خداوند، فرشتگان عقلی، نفوس ملائکه سماوی موجودند و نفوس بشری در قیاس با موجودات جسمانی بیشترین مناسبت را با آن‌ها دارند و در این مناسبت هیچ نوع مانع و بخلی وجود ندارد [پس انسان به‌راحتی می‌تواند آن‌ها را اقتباس کند] و منحصراً مانع از جانب قابل، یعنی انسان، است و عامل آن نیز دو چیز است : ۱. فرورفتن انسان در امور جسمانی. ۲. آلوده شدن وی به اموری که او را به‌سوی جنبه‌های منحط وپایین می‌کشاند.[۱] بنابراین، برای دریافت حقایق و معانی موجود در عالم که همان کمالات هستی است، لازم است انسان روح و روان خود را از آلودگی‌های جهان ماده پاک نگاه دارد. ابن‌سینا می‌گوید که برخی از مردم به‌سبب قوی بودن صفای باطن‌شان و شدت اتصال آن‌ها به مبادی عقلی قابلیت آن را دارند که یا به‌صورت دفعی یا نزدیک به آن، صور و حقایق موجود در عقل فعال را دریافت کنند و می‌گوید که این امر نوعی از نبوت، بلکه بالاترین مرتبه آن هستند.[۲]

ابن‌سینا خاطرنشان می‌کند که هنگام یادگیری و یادآوری لازم است قوهٔ عاقله از فکر استفاده کند. وی چند مانع برای فکر ذکر می‌کند: ۱. ناصافی و کدر بودن نفس. ۲. قلت تمرین و ممارست. ۳. ناتوانایی نفس در نیل به فیض الهی. ۴. اشتغالات نفس [به امور جسمانی]. آنگاه می‌گوید که چنانچه این موانع نباشد، نفس ـ از حیث وضوح و روشنی که نسبت به هر چیزی دارد ـ می‌تواند به غایت و نهایت حق اشتغال ورزد.[۳]

رابطهٔ کمال با لذت، خیر و سعادت

از نگاه ابن‌سینا، سعادت انسان ـ ازآن‌جهت که مختص ذات اوست ـ در کمال ذات وی نهفته است و کمال ذات او این است که با به دست آوردن آن بتواند تبدیل به عالم عقلانی شود.[٤] او بر این باور است که هرچه بینش و آگاهی انسان بیشتر شود، استعداد و قابلیت وی برای سعادتمند شدن بیشتر می‌شود.[٥]

۱. ابن‌سینا، الشفاء (الطبیعیات)، ۱۵۸/۵.
۲. ابن‌سینا، الشفاء (الطبیعیات)، ۲۲۰/۵.
۳. ابن‌سینا، ۱۹۹۹، ۱۰۷.
٤. ابن‌سینا، المبدأ و المعاد، ۱۱۰.
٥. ابن‌سینا، الشفاء (الإلهیات)، ۱/ ۴۲۹.

پیش‌ازاین اشاره کردیم که ازنظر ابن‌سینا کمال آدمی در فراگیری حکمت نظری و عملی است. آموختن فلسفه سبب آگاهی انسان می‌شود و هرچه بینش و آگاهی وی بیشتر شود، آمادگی وی برای سعادتمند شدن فزونی می‌گیرد. او سعادت واقعی را نیز سعادت اخروی می‌داند و دربارهٔ رابطهٔ کمال و سعادت اخروی می‌نویسد:

«همهٔ علوم در یک منفعت با هم مشترک‌اند و آن عبارت است از تحصیل کمال نفس انسان به‌صورت بالفعل که وی را برای سعادت سرای دیگر آماده سازد».[۱]

ابن‌سینا دربارهٔ نسبت کمال و فضیلت نیز خاطرنشان می‌کند که برترین و بافضیلت‌ترین انسان کسی است که از یک سو، نفس خود را به مرتبهٔ عقل بالفعل رساند و ازسوی دیگر، اخلاقی را که از فضائل عملی است، به دست آورد.[۲] ازنظر ابن‌سینا، فضیلت نیز همانند سعادت ازطریق آموختن فلسفهٔ نظری و عملی حاصل می‌شود.

ابن‌سینا خیر را مترادف با کمال می‌داند و می‌گوید که خیر حقیقی همان کمال وجود است[۳] و می‌افزاید: «هنگامی که می‌گوییم: خدا خیر است [مقصودمان این است که وجود او] به‌نحوی است که هیچ نوع نقص و فقدان کمالی در او نیست.[٤] در اینجا خیر را به معنا و مفهوم موجود کاملی که هیچ نوع نقص و فقدان کمالی در او نیست و دارای فعلیت تام است، به کار برده است.

و در جای دیگر می‌نویسد:

«وخیر آن چیزی است که هر موجودی اشتیاق داشتن آن را دارد و هرآنچه موجودی اشتیاق آن را دارد، همان وجود یا کمال وجود و از سنخ وجود است».[۵] در اینجا نیز خیر را به‌عنوان مطلوب بالذات به کار برده است و حقیقت آن را وجود یا کمال وجود و از سنخ وجود دانسته است.

در جای دیگر به این تعریف قیودی افزوده است: «و خیر آن چیزی است که هرکس یا صاحبان بصیرت و معرفت به‌تناسب تصور و درجه و رتبه‌ای که در علم و دانش دارند، خواهان و مشتاق آن هستند.[٦] در اینجا نیز خاطرنشان می‌کند که کسی که مشتاق و خواهان خیر است، لازم است مرتبه و درجه‌ای از علم و دانش داشته باشد؛ بدین معنا که تا ازنظر علمی به مرتبهٔ کمال نرسد و خود را از نقایص رها نسازد،

---

۱. ابن‌سینا، الشفاء (الإلهیات)، ۱۳/۱.

۲. ابن‌سینا، الشفاء (الإلهیات)، ۴۳۵/۱.

۳. ابن‌سینا، التعلیقات، ۷۲، ۷۷.

٤. ابن‌سینا ،۱۳۷۱، ۳۰۰ ؛ همو، التعلیقات، ۷۲؛ همو، الشفاء (الإلهیات)، ۳۳۵/۱.

۵. ابن‌سینا، الشفاء (الإلهیات)، ۳۳۵/۱.

٦. ابن‌سینا، ۷۱/۱۰.

نمی‌تواند مشتاق امر خیر باشد. بنابراین، خیر و کمال ارتباط ناگسستنی با هم دارند.

ابن‌سینا در تعریف «لذت» نیز به مفهوم کمال و خیر اشاره کرده است و می‌نویسد:

«لذت عبارت است از ادراک و رسیدن به چیزی که نزد مُدرِک ازآن‌جهت که مطلوب است، کمال و خیر است».[1]

خواجه نصیر طوسی در شرح آن می‌نویسد:

«کمال و خیر در اینجا دو امر قیاسی و نسبی [و نه دو مفهوم مطلق] هستند و عبارت‌اند از حصول صفتی برای شخصی که شأنیت و شایستگی آن صفت را داراست؛ بدین معنا که حصول آن صفت برای این شخص مناسب است یا آن صفت شایستهٔ اوست و او نیز صلاحیت آن را دارد».[2]

مقصود محقق طوسی از «دو امر قیاسی» این است که مفاهیم کمال و خیر در ارتباط با شخصی که آن‌ها را تحصیل می‌کند، معنا و تحقق می‌یابد؛ یعنی هنگامی که شخصی کمالی را واجد می‌شود و شأنیت می‌یابد که بدان توصیف شود، می‌گوییم که این شخص کمال یافته است. به‌صورت انتزاعی نمی‌توان مفاهیم کمال و خیر را به کسی نسبت داد.

براین‌اساس، مادامی که یک شخص به‌صورت بالقوه شأنیت و قابلیت صفتی را داشته باشد، نمی‌توان گفت که وی به کمال رسیده است و فقط وقتی می‌توان گفت که او کمال یافته است که چنین صفتی در وجود او فعلیت و تحقق یابد.

با توجه به نظر محقق طوسی مبنی بر تفاوت میان مفهوم خیر و کمال، به‌لحاظ منطقی میان این دو مفهوم از نسب چهارگانه نسبت عام و خاص مطلق برقرار است و در قالب سه قضیه بیان می‌شود:

- هر خیری کمال نیز است.
- برخی از کمال‌ها خیر هستند.
- و برخی از کمال‌ها خیر نیستند.

براین‌اساس، مفهوم «کمال» عام و مفهوم «خیر» خاص است و علت آن این است که در مفهوم «خیر» قید «مطلوب بودن» نهفته است. بدین معنا که خیر چیزی است که علاوه‌بر بالفعل و امر مناسب و شایسته بودن، لازم است مطلوب شخص نیز باشد؛ یعنی شخص طالب و جویای آن باشد؛ در صورتی که در مفهوم «کمال» لازم نیست این قید ضمیمه شود.

ازنظر ابن‌سینا هر لذتی خیر نیست؛ یعنی هر لذتی نمی‌تواند مطلوب بالذات باشد. او می‌گوید که

---

۱. طوسی، شرح الإشارات و التنبیهات، ۳۳۷/۳.

۲. طوسی، شرح الإشارات و التنبیهات، ۳۳۸/۳.

یکی از موارد اختلاف فلاسفه با دیگران این است که آن‌ها لـذت را خیـر می‌داننـد؛ در صـورتی کـه ازنظـر فلاسفه، لذت خیر نیست.[۱] مقصود وی این است که میان مفهوم خیر و لذت نسبت عـام و خـاص مطلـق برقرار است. برخی از لذات، مانند لذات صرفاً جسمانی ازآن‌جهت که مطلوب بالذات نیستند، خیر نامیده نمی‌شوند. بر همین اساس، وی هر لذتی را کمال نمی‌نامد. کمال نیز مانند خیـر مطلـوب بالـذات اسـت؛ لیکن آنچه انسان از آن لذت می‌برد و خوشایند وی است، در واقع ابزار و وسیله برای نیل به کمالی است؛[۲] بدین معنا که مطلوب بالذات نیست. او می‌گوید که لذت تابع ادراک (ملائم) است و نـه دسـت یـافتن بـه کمال؛[۳] پس مطلوب بالذات نیست. او برای تکمیل نظر خود می‌گوید که چه بسا ممکن است یـک شـیء کمالی را که دارد آن را به‌صورت بالطبع داشته باشد و بـدون آنکـه از آن لـذتی ببـرد تـا آن را ادراک کنـد.[٤] بنابراین، تحقق کمال متوقف بر وجود لذت نیست.

بنابراین، می‌توان گفت که کمال نیز همانند خیر برتر از لذت است و این را می‌تـوان در همـین تعریفـی مشاهده کرد که از لذت ارائه داده است. در این تعریف، لذت مطلوب بالذات نیست؛ زیرا کسی که به‌دنبال لذت است قصد دارد از آن به‌عنوان ابزار و وسیله‌ای استفاده کند تا به خیر و کمال کـه مطلـوب بالذات‌انـد، برسد.

لیکن ابن‌سینا در الهیات شفا مفاهیم خیر و لذت را به‌صورت مترادف به کار برده است[٥] و از آنجـا کـه خیر و کمال را مترادف می‌داند، می‌توان گفت که ازنظر وی کمال و لذت نیز دو مفهوم مترادف هستند.

استاد مصباح یزدی در شرح این گفتار ابن‌سینا می‌نویسد: «نکتهٔ درخور توجـه اینکـه جنـاب شـیخ در اینجا می‌کوشد مفاهیم لذت، خیر و کمال را با هم مساوق سازد؛ لیکن ایـن مطلـب نیازمنـد بـه توضـیحی فزون‌تر است. این مطلب نه در این کتاب توضیح داده شده و نه در کتاب اشارات. مصنف بـه گونـهٔ ارسـال مسلم می‌گوید که لذتی که برای قوه‌ای پیدا می‌شود مربوط به حصول خیر آن قوه است و خیر آن قوه کمـال آن قوه است و این سه [لذت، خیر و کمال] را بر هم منطبق می‌کند».[٦]

---

۱. ابن‌سینا، الشفاء (المنطق ـ البرهان)، ۷۶/۹، بخش جدول.
۲. ابن‌سینا، الشفاء (المنطق ـ البرهان)، ۴۳۵/۹.
۳. ابن‌سینا، المبدأ و المعاد، ۱۱۰.
٤. ابن‌سینا، المبدأ و المعاد،۱۱.
٥. ابن‌سینا، الشفاء (الإلهیات)،۴۲۳/۱.
٦. مصباح یزدی، شرح الهیات شفاء، ۴۰۳/۵.

اختلاف‌نظر خواجه نصیر طوسی با فخر رازی در شرح سخن ابن‌سینا

همان‌طور که اشاره کردیم، خواجه نصیر طوسی بر این باور است که ابن‌سینا میان خیر و کمال به تمایز و تفاوت قائل است و تفاوت‌شان این است که مفهوم «کمال» اعم از مفهوم «خیر» است. به بیان دیگر، کمال و خیر عبارت‌اند از تحصیل چیزی که متناسب با شخصیت شخص و نیز شایسته و لایق وی باشند؛ با این تفاوت که در مفهوم «خیر» این قید لحاظ شده است: «علاوه‌بر آن، لازم است مطلوب شخص هم باشد»؛ درحالی‌که در مفهوم «کمال» لازم نیست این قید لحاظ شود.[1] لیکن فخر رازی معتقد است که ازنظر ابن‌سینا، خیر و کمال مترادف و دارای یک معنا هستند.[2]

به نظر می‌رسد، تفسیر فخر رازی با نظرات ابن‌سینا سازگارتر باشد تا نظر محقق طوسی؛ زیرا در عباراتی که از ابن‌سینا نقل کردیم، او مفاهیم کمال و خیر را به‌صورت مترادف به کار برده است.

نتیجه‌گیری

در این مقاله، ماهیت و چیستی مفهوم کمال از منظر ابن‌سینا بررسی شد. در مقدمه به تبیین مفهومی آن ازنظر برخی از صاحب‌نظران و پس‌ازآن، به بیان اهمیت آن از نگاه ابن‌سینا پرداختیم و در ادامه، تعریف و چیستی کمال را ازنظر ابن‌سینا در قالب تعریف وی از نفس ناطقه و در ضمن تعریف وی از مفاهیم خیر، لذت وسعادت تبیین کردیم. بااینکه ابن‌سینا مفهوم کمال را عام و به‌نحو گسترده به کار برده، به‌طوری که شامل همهٔ موجودات می‌شود، درعین‌حال از بیان کمالات مختص به انسان غفلت نورزیده و آن‌ها را به‌طور مستقل و جدا بیان کرده است. مفهوم کمال را امری مشکک و ذومراتب می‌داند و انسان‌ها را در برخورداری از آن متفاوت می‌بیند. بااینکه اصطلاح «انسان کامل» در آثار وی دیده نمی‌شود؛ لیکن به‌صورت تلویحی متذکر می‌شود که انسان کامل کسی است که در فلسفهٔ نظری و عملی تبحر داشته باشد تا از این طریق بتواند خود را به کمال لایق خود برساند. همچنین، در این مقاله دربارهٔ موانع تحصیل کمال ازنظر ابن‌سینا بحث شد؛ مسئله‌ای که در مقاله‌های دیگر به آن اشاره نشده است. با همهٔ تلاشی که نویسنده در معرفی چیستی کمال از نگاه ابن‌سینا انجام داده است، بر این باور است که زمینهٔ بررسی کامل وجامع‌تر آن در آثار وی وجود دارد که امید است محققان دیگری به آن بپردازند.

---

۱. مصباح یزدی، شرح الهیات شفاء، ۳۳۸/۵، ۳۴۱.

۲. مصباح یزدی، شرح الهیات شفاء، ۳۴۱/۵.

فهرست منابع

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله. التعلیقات. تهران: مرکز النشر - مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ق.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله. الشفاء (الإلهیات). ج۱، قم: ذوی القربی، ۱۴۳۰ق.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله. الشفاء (الطبیعیات). ج۵، قم: ذوی القربی، ۱۴۳۰ق.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله. الشفاء (المنطق ـ المدخل). ج۷، قم: ذوی القربی، ۱۴۳۰ق.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله. الشفاء (المنطق ـ القیاس). ج۸، قم: ذوی القربی، ۱۴۳۰ق.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله. الشفاء (المنطق ـ البرهان). ج۹، قم: ذوی القربی، ۱۴۳۰ق.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله. المباحثات. قم: بیدار، ۱۹۹۲م.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله. المبدأو المعاد. تهران: مؤسسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل شعبهٔ تهران، ۱۳۶۳.

تهانوی، محمد علی بن علی. کشاف اصطلاحات الفنون و العلوم. ج۲، بیروت: مکتبة لبنان ناشرون، ۱۹۹٦م.

شیرازی، صدرالدین محمد. الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الأربعة (الاسفار). ج٤، لبنان: دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱م.

رازی، فخرالدین. شرح عیون الحکمة. تهران: مؤسسة الصادق للطباعة والنشر، ۱۳۷۳۰ش/ ۱٤۱۵ق.

غزالی، ابوحامد. مجموعة رسائل الإمام الغزالی. بیروت: دارالفکر، ۲۰۰۳م/۱٤۲٤ق.

طوسی، خواجه نصیرالدین. شرح الإشارات والتنبیهات. تهران: دفتر نشر کتاب، ۱۴۰۳ق.

مصباح یزدی، محمد تقی. شرح الهیات شفاء. قم: انتشارات مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۹۵.

Essays in Philosophy and Kalam

جستارهایی در فلسفه و کلام

HomePage: https://jphilosophy.um.ac.ir/ Vol. 55, No. 1: Issue 110, Spring & summer 2023, p.139-155

Online ISSN: 2538-4171 Print ISSN: 2008-9112

Receive Date: 28-01-2023 Revise Date: 2023-02-11 Accept Date: 2023-03-12

DOI: 10.22067/epk.2023.80840.1210 Article type: Original

Analysis and Criticism of Schellenberg's Divine Hiddenness Argument based on the Thoughts of Bānū Amīn

Shabnam Faraji (corresponding author)

PhD student of Islamic philosophy and theology, Shahid Motahari University, Tehran

Email: sh.faraji.1373@ut.ac.ir

Dr. Abedin Darvishpour, Faculty member of Lorestan University

Abstract

The argument from divine hiddenness has been proposed by Western theologians and philosophers as a proof against the existence of God. According to this argument, God's attributes of perfection require Him to reveal Himself to man in a mutual relationship. But since at least some people are not in such a relationship and are not able to know God in any other way, then it concludes that there is no God. Bānū Amīn refers to the concept of divine hiddenness in her works. By examining her works, it is possible to criticize the divine hiddenness argument from two aspects. Firstly, one of the clear and undeniable signs of God's existence is sending forth the messengers and their communication with God and their consensual call unto the One God, which clearly proves that the traces and signs belong to Him. Secondly, if it becomes clear what it means to know God, it will be plausible to reach to the highest extent of such knowledge, that is, where God is understood in a completely clear way. This, however, cannot be achieved only by reflection and thinking, rather, it requires faithful action.

Keywords: Bānū Amīn, John L. Schellenberg, argument of lack of signs, argument from divine hiddenness.

/4.0/https://creativecommons.org/licenses/by**This is an open access article under the CC BY license:**

جستارهایی در فلسفه و کلام

Essays in Philosophy and Kalam

سال ۵۵ - شماره ۱ - شماره پیاپی ۱۱۰ - بهار و تابستان ۱۴۰۲، ص ۱۵۵ - ۱۳۹

HomePage: https://jphilosophy.um.ac.ir/

شاپا چاپی ۹۱۱۲-۲۰۰۸

شاپا الکترونیکی ۴۱۷۱-۲۵۳۸

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۱/۰۸ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۱/۱۱/۲۲ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۲/۲۱

نوع مقاله :پژوهشی

DOI: 10.22067/epk.2023.80840.1210

تحلیل و نقد برهان «خفای الهی» شلنبرگ با تکیه بر آرای بانو امین

شبنم فرجی(نویسنده مسئول)

دانشجوی دکتریگروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه شهید مطهری، تهران، ایران

sh.faraji.1373@ut.ac.ir

عابدین درویش پور

عضو هیئت علمی دانشگاه لرستان

چکیده

برهان خفای الهی ازسوی متکلمان و فلاسفهٔ غربی به‌عنوان برهانی بر عدم خدا مطرح شده است، براساس این برهان، صفات کمالی خداوند ایجاب می‌کند خداوند در ارتباطی دوسویه و متقابل خود را بر انسان آشکار کند؛ ولی چون دست‌کم برخی افراد در چنین رابطه‌ای قرار ندارند و قادر نیستند خداوند را از راه دیگری بشناسند، پس خدایی در کار نیست. بانو امین در آثار خود به مفهوم خفای الهی اشاره می‌کند. با تفحص در آثار بانو امین می‌توان برهان خفای الهی را از دو جهت نقد کرد؛ نخست آنکه یکی از مصادیق بارز و انکارناپذیر آثار وجود خداوند، ارسال انبیاء و ارتباط آن‌ها با خدا و دعوت همهٔ آن‌ها به خدای یکتا است که نشان‌دهندهٔ آشکار بودن تعلق آثار به اوست و دوم اینکه اگر منظور از شناخت و معرفت خداوند به‌درستی تبیین شود، رسیدن به‌حد اعلای آن، یعنی جایی که خداوند به‌نحو کاملاً آشکاری درک شود، امکان پذیر است؛ اما این مهم تنها با تأمل و صرف اندیشه‌ورزی حاصل نمی‌شود؛ بلکه نیازمند عمل مؤمنانه است.

کلیدواژه‌ها: بانو امین، جان شلنبرگ، برهان عدم آثار، برهان خفای الهی، مراتب یقین.

مقدمه

بحث از اثبات وجود خدا و ویژگی‌های او از کهن‌ترین دغدغه‌های بشر است که امروزه نیز همچنان عرصهٔ نظریه‌پردازی اندیشمندان و به‌ویژه فلاسفه و متکلمان است. تاکنون براهین متعددی دربارهٔ رد و اثبات خداوند ارائه شده است؛ اما هیچ‌یک از این براهین از نقد یا پاسخ‌گویی و اشکال در امان نمانده‌اند. در الهیات غربی مسئلهٔ شر از مهم‌ترین مسائلی است که لاادری‌گرایان به‌نفع ادعای خود مبنی بر عدم وجود خداوند از آن بهره برده‌اند؛ اما صرف‌نظر از مسئلهٔ شر، گروهی با توجه به برهانی معروف به «برهان اختفای ذات الهی» در وجود خدا تردید کرده‌اند که البته به باور برخی از فلاسفه و متفکرین، این برهان نیز در واقع مصداقی از براهین شر محسوب می‌شود[1] یا دست‌کم مسائل شر به مسئلهٔ اختفای الهی کمک می‌کنند؛[2] زیرا در هنگام مواجهه با شرور، ضرورت آشکار بودن خداوند و اقدام او بیشتر احساس می‌شود. داستان معروف «شب» اثر الیزر (اِلی) ویزل[3] به‌خوبی این احساس ضرورت را بیان می‌کند. در این داستان شاهد از دست رفتن ایمان به‌دلیل مخفی بودن خدا هستیم. الی ویزل که یک یهودی عارف بود، در جریان هولوکاست اسیر نازی‌ها شد و وقتی در سیل وحشتناک حوادث تلخ و غیرانسانی، خود و اطرافیانش را هر روز گرفتارتر می‌دید با تردید در وجود خداوند و پرسش‌هایی از این قبیل مواجهه می‌شد که چرا خدا سکوت می‌کند؟ پس خدای مهربان کجاست؟... .[4] او دربارهٔ ایمان ازدست‌رفتهٔ خود چنین می‌گوید:

«هرگز از یاد نخواهم برد آن لحظات را که باعث کشتن روح من، خدای من و رؤیاهای من شد و مرا به‌صورت کویری خشک و خالی درآورد».[5]

گویی انسان انتظار دارد دست‌کم در مواقع حساس و دشوار، وجود یا آثار وجود خدا را به‌نحو آشکار یا آشکارتری ببیند و چون این انتظار او اغلب برآورده نمی‌شود، ایمان خود را از دست می‌دهد و به استدلالی رهنمون می‌شود که امروزه «خفای الهی» نامیده می‌شود. اما شلنبرگ[6] استدلال ازطریق شر را از استدلال خفای الهی متمایز می‌داند؛ زیرا اساس استدلال ازطریق شر متحمل شدن الم است. درحالی‌که استدلال خفای الهی بر کافی نبودن شواهد وجود خدا مبتنی شده است؛ با این حال، این دو استدلال در عمل به یکدیگر مرتبط هستند؛ هرچند استدلال خفای الهی قوی‌تر از استدلال به شر است.[7] براساس این

---

۱. در این زمینه می‌توان به مقالهٔ «اختفای الهی به‌مثابهٔ مصداقی از شر بی‌وجه» امیرعباس علی‌زمانی و بتول زرکنده، مراجعه کرد.

2. Keller, "The problem of evil and the attributes of God", 157.

3. Eliezer "Elie" Wiesel (1928-2016).

٤. ویزل، شب، ۴۵.

۵. ویزل، شب، ۲۸.

6. J. L. Schellenberg (1959_).

۷. آزادگان و خوشنویس، انسان و خدای محجوب، ۱۰-۱۵.

استدلال، وجود خداوند چندان آشکار و بارز نیست و اگر به‌راستی خدای محب مطلق موجود بود، باید خود را چنان به جهانیان عرضه می‌کرد که جایی برای این تردیدها باقی نمی‌ماند؛ زیرا پنهان ماندن خداوند دارای مفسده است و براین‌اساس، آن‌ها نتیجه می‌گیرند که چون وجود خداوند آشکار نیست؛ پس در اساس، خداوند موجود نیست.

بانو امین[1] نیز در آثار خود، به اثبات خداوندِ واجب‌الوجود و صفات او پرداخته است. از مطالبی که او در این زمینه بیان می‌کند، می‌توان در جهت نقد یا پاسخ‌گویی به برهان خفای الهی استفاده کرد. او در اثبات یگانگی خداوند، برهانی ارائه می‌کند که به «برهان عدم آثار» معروف است و در آثار فلاسفهٔ پیش‌از او کمتر دیده شده است. در این مقاله با توجه به این برهان و نیز با توجه به سلسله‌مراتبی که بانو امین برای یقین برمی‌شمارد، برهان خفای الهی بررسی و نقد می‌شود. این پژوهش به روش تحلیلی ـ انتقادی انجام می‌شود.

ذکر این نکته حائز اهمیت است که نقد یا پاسخ‌گویی به مسئلهٔ اختفای الهی با استفاده از آرا و مبانی فلسفه یا عرفان اسلامی ممکن است با اشکالاتی روبه‌رو باشد؛ زیرا اگر خدایی که در نزد فیلسوفان غربی شناخته شده و برهان اختفای الهی ناظر به آن است، خدای سه‌گانه مسیحیت باشد، اختفا و آشکار بودن او متفاوت است؛ برای مثال، یکی از اقانیم سه‌گانهٔ خدای مسیحیت، عیسی(ع) است، خفا یا آشکار بودن عیسی(ع) به‌دلیل صفات انسانی‌ای که او دارد، با خفا یا آشکار بودن خدایی که مجرد محض است، تفاوت‌های معناداری را به وجود می‌آورد. البته از نظر برخی منتقدانِ مسیحیِ برهان خفای الهی، ممکن است علل بی‌اعتقادی به خدای مجرد محض، وجود نوعی شکاف هستی‌شناختی بین خدا و انسان باشد و لذا، آموزهٔ «پسر خدا» با فرض صفات انسانی برای او به‌مثابهٔ یک راه‌حل در نظر گرفته شده است. اما ازآنجاکه وجود کلیسا به وجود بی‌ایمانی در جهان وابسته است، کارکرد این آموزه تحریف شده است.[2]

---

۱. بانو مجتهده نصرت بیگم امین، معروف به بانو امین و بانوی ایرانی در سال ۱۲۶۵هجری‌شمسی در اصفهان به دنیا آمد. پدر و مادرش او را از چهارسالگی برای فراگیری قرآن و زبان فارسی به مکتب فرستادند. او علی‌رغم شرایط زمانه‌اش تحصیلات خود را ادامه داد و در یازده سالگی به تحصیل زبان عربی پرداخت و در بیست سالگی به تحصیل فقه و اصول و سپس، تفسیر و علم حدیث پرداخت و پس‌ازآن، به فلسفه و حکمت متمایل شد و در پی آن به عرفان روی آورد. بانو امین در چهل سالگی به درجهٔ اجتهاد رسید و از علمای بزرگ آن زمان، اجازه‌نامهٔ اجتهاد دریافت کرد. ازآن‌پس، به تألیف کتب خود پرداخت و به زبان فارسی و عربی آثاری را در زمینه‌های مختلف تدوین کرد. آثار او عبارت‌اند از: اربعین هاشمیه، جامع الشتات، معاد یا آخرین سیر بشر، نفحات الرحمانیه فی الواردات القلبیه، تفسیر مخزن العرفان در علوم قرآن، روش خوشبختی و توصیه به خواهران ایمانی، مخزن اللئالی در فضیلت المولی الموالی حضرت علی بن ابی طالب(ع)، سیر و سلوک در روش اولیاء و طریق پیمودن راه حق‌تعالی، اخلاق و راه سعادت. علاوه‌بر این‌ها، بانو امین آثار چاپ نشده‌ای دارند که عبارت‌اند از: حاشیة الاسفار الاربعة، حاشیة فرائد الاصول، حاشیة المکاسب، حقوق زن در اعلامیهٔ حقوق بشر. بانو امین سرانجام در ۹۷ سالگی در تاریخ ۲۳خرداد ۱۳۶۲ هجری‌شمسی چشم از جهان فروبست.

2. Racławickie, "Divine hiddenness from the perspective of Christian philosophy", 105.

به‌هرحال، ازآنجاکه اصل استدلال شلنبرگ بر مبنای اصل وجود خدا و صفات توحیدی او طراحی شده است، می‌توان از منظر تفکر اسلامی نیز به آن پاسخ گفت.

پیشینهٔ پژوهش

در نقد برهان «خفای الهی» تاکنون آثار فراوانی تألیف شده و این برهان از زوایای مختلف نقادی شده است. در میان آثاری که توسط متفکران اسلامی تألیف شده است، از جمله نزدیک‌ترین پژوهش‌ها به مقالهٔ حاضر می‌توان به کتاب «انسان و خدای محجوب» اشاره کرد که نویسندگان آن ضمن تمایز قائل شدن میان استدلال از طریق شر و استدلال خفای الهی، با توجه به مؤلفه‌هایی مانند «عشق الهی»، «اثرات گناه انسان» و... این برهان را نقد کرده‌اند.[1] در مقالهٔ «واکاوی برهان خفای الهی از چشم‌انداز فلسفهٔ اسلامی» نویسندگان براساس سنت اسلامی به بازتعریف مفاهیم «عشق الهی» و «خفای الهی» پرداخته و نتیجه می‌گیرند که ناباوری غیرجاحدانه، آن‌گونه که شلنبرگ مدعی است، وجود ندارد.[2] نویسندگان مقالهٔ «تحلیل انتقادی دیدگاه جان شلنبرگ در باب مسئلهٔ خفای الهی» نیز با مخدوش دانستن مقدمات برهان شلنبرگ، تأکید می‌کنند که هر نوع ناباوری سرزنش‌پذیر است.[3] اما نوآوری پژوهش حاضر ازآن‌روست که به روش تحلیلی ـ انتقادی با استفاده از «برهان عدم آثار» و «سلسله‌مراتب یقین» که بانو امین در آثار خود بیان می‌کند، به برهان خفای الهی نقدهایی وارد می‌شود.

تقریر برهان خفای الهی شلنبرگ

برهان خفای ذات الهی که به «برهان ناباوری» نیز مشهور است، نخستین بار توسط جان. ال. شلنبرگ، فیلسوف معاصر غربی در نفی وجود خدا مطرح شد و سپس، سایر فلاسفهٔ غربی همچون اشنایدر[4]، تراکاکیس[5]، موزر[6] و... به تبیین و نقد آن پرداختند. البته پیش‌ازآن نیز متفکران غربی و شرقی به مسئلهٔ «خفای الهی» توجه کرده‌اند و در آثار خویش در باب آن سخن گفته‌اند؛ اما این مسئله را به‌مثابهٔ دلیلی علیه خدا ندانسته‌اند؛ بلکه بیشتر کوشیده‌اند تا دلایل خفای الهی را بیابند.

---

۱. آزادگان، ابراهیم و یاسر خوشنویس. انسان و خدای محجوب. تهران: مؤسسهٔ انتشارات علمی دانشگاه صنعتی شریف، ۱۳۹۸.

۲. افضلی، سیدعبدالرئوف و عزالدین رضانژاد. «واکاوی برهان خفای الهی از چشم‌انداز فلسفهٔ اسلامی»، قبسات، ش. ۸۷ (۱۳۹۷): ۲۳-۵۷. ۱۳۹۷.

۳. حسینی، سیدنصیراحمد و عبدالرسول کشفی. «تحلیل انتقادی دیدگاه جان شلنبرگ در باب مسئلهٔ خفای الهی». پژوهشنامه فلسفهٔ دین (نامهٔ حکمت)، ش. ۲٤ (۱۳۹۳): ۱۳۳- ۱۵۸.

4. Daniel Howard Snyder (1961-).

5. Nick Trakakis (1972-).

6. Paul K. Moser (1957-).

شلنبرگ دلایل آن‌ها را ناکافی می‌داند و با طرح این پرسش که «اگر خدایی هست، چرا آشکارتر نیست؟» خداباوری را به چالش می‌کشد. ازنظر او، چون خداباوران نمی‌توانند خدا را اثبات کنند، به نوعی خدای پنهان ایمان آورده‌اند تا بتوانند ناتوانی خود در اثبات او را توجیه کنند. شلنبرگ این توجیه را ضعیف می‌داند.[1] ادعای اصلی او این است که وجود خدا به‌اندازهٔ کافی آشکار نیست؛ ازاین‌رو، نمی‌توانیم به او ایمان بیاوریم. در واقع، با توجه به ویژگی‌هایی که برای خدا در نظر می‌گیریم، از جمله حب خداوند نسبت به انسان‌ها و تمایل به برقراری ارتباط دوسویهٔ خدا و انسان و قدرت مطلق خدا، انتظار می‌رود خداوند وجود و ماهیت خود را آشکارتر کند.[2] به تعبیر دیگر، خداناباورانی وجود دارند که در برابر ایمان به خدا عناد و لجاجتی ندارند و درعین‌حال نمی‌توانند ارتباط مؤمنانه‌ای با خدا برقرار کنند. در چنین شرایطی منطقی است که انتظار داشته باشیم خدای محب مطلق با آشکار کردن خود، امکان چنین ارتباطی را برای آن‌ها فراهم کند؛ اما چون چنین نیست؛ پس خدایی هم وجود ندارد.[3] این استدلال به‌صورت رفع تالی نتیجه داده است. شلنبرگ با توجه به انتقاداتی که بر استدلال او می‌شد، اصلاحات بسیاری را در این استدلال اعمال کرد؛ اما ساده‌ترین تقریر منطقی برهان خفای الهی به‌طور خلاصه به شرح زیر است:

۱. اگر خدایی وجود داشته باشد، او دوستدار موجودات و نسبت به آن‌ها بسیار مهربان است.

۲. اگر (یک)، خداوند قادر به برقراری رابطهٔ متقابل و معنادار با هر فردی است.

۳. اگر (دو)، هیچ شخصی قادر نیست در برابر باور به وجود خدا مقاومت کند و به خدا ایمان نیاورد.

۴. دست‌کم یک فرد وجود دارد که در برابر اعتقاد به وجود خدا مقاومت نکند؛ ولی به وجود خدا ایمان ندارد.

۵. بنابراین، خدایی وجود ندارد.[4]

صحت و درستی هر برهانی پس‌از بررسی صورت و مادهٔ آن به دست می‌آید. اگر:

«اگر خدایی وجود داشته باشد» معادل p و «خدا دوستدار موجودات و نسبت به آن‌ها بسیار مهربان است» معادل q و «خداوند قادر به برقراری رابطهٔ متقابل و معنادار با هر فردی است» معادل s و «هیچ شخصی قادر نیست در برابر باور به وجود خدا مقاومت کند و به خدا ایمان نیاورد» معادل r باشد؛ آنگاه از لحاظ صوری، شکل منطقی این برهان چنین است:

۱ 1) $p \rightarrow q$

1. Schellenberg, *Divine Hiddenness and Human Reason*, 18.

2. Keller, "The problem of evil and the attributes of God", 156.

3. Burns, *what is this thing called philosophy of religion*, 150.

4. Schellenberg, *Prolegomena to a Philosophy of Religion*, 131.

۲ 2) $q \rightarrow s$

۳ 3) $s \rightarrow r$

۴ 4) $\sim r$

۵ 5) $\sim p$ (۱ و ۲ و ۳ و ۴

این برهان براساس قواعد منطق جمله‌ها دارای صورت برهانی صحیح است و از رفع تالی، رفع مقدم را نتیجه گرفته است. بنابراین، منتقدان بیشتر به بررسی محتوا و مادهٔ آن پرداخته‌اند. منتقدان در تلاش برای نقد و رد برهان خفای الهی شلنبرگ بر مفاهیم عشق، خداناباوری سرزنش‌ناپذیر و غیرجاحدانه، خفای الهی، اختیار انسان، ضعف قوهٔ معرفتی انسان، موانع اخلاقی و معنوی، ماهیت باور، حکمت الهی و... تکیه کرده‌اند و در برخی از این تلاش‌ها نیز تا حدی موفق بوده‌اند و پرسش‌ها و چالش‌های بسیاری را پیش روی نظریهٔ شلنبرگ قرار داده‌اند. در این مقاله با توجه به آثار بانو امین، از زاویهٔ دیگری به نقد این برهان پرداخته می‌شود.

بانو امین در آثار خود به‌طور مشخص درصدد پاسخ‌گویی به برهان خفای الهی نبوده است؛ اما از برخی آثار او می‌توان پاسخ‌هایی برای این برهان فراهم کرد؛ از جمله می‌توان به برهان «عدم آثار» و برهانی که ما آن را «مراتب یقین» می‌نامیم، اشاره کرد.

برهان «عدم آثار» بانو امین، برهانی بر اثبات وحدانیت خداوند

برهان عدم آثار که در کتاب «اربعین هاشمیه» بانو امین آمده است، برگرفته از نامهٔ سی و یکم نهج‌البلاغه است. در این نامه که امام علی(ع) به امام حسن مجتبی(ع) نگاشته‌اند، آمده است:

«وَ اعْلَمْ يَا بُنَيَّ، أَنَّهُ لَوْ كَانَ لِرَبِّكَ شَرِيكٌ لَاَتَتْكَ رُسُلُهُ، وَ لَرَأَيْتَ آثَارَ مُلْكِهِ وَ سُلْطَانِهِ، وَ لَعَرَفْتَ أَفْعَالَهُ و صِفَاتِهِ، وَلكِنَّهُ إِلهٌ وَاحِدٌ كَمَا وَصَفَ نَفْسَهُ، لايُضَادُّهُ فِي مُلْكِهِ أَحَدٌ، وَلاَ يَزُولُ أَبَداً وَ لَمْ يَزَلْ، أَوَّلٌ قَبْلَ الاَشْيَاءِ بِلاَ أَوَّلِيَّةٍ، وَ آخِرٌ بَعْدَ الاَشْيَاءِ بِلاَ نِهَايَةٍ، عَظُمَ عَنْأَنْ تَثْبُتَ رُبُوبِيَّتُهُ بِاِحَاطَةِ قَلْبٍ أَوْ بَصَرٍ».

«پسرم، بدان اگر پروردگارت شریکی داشت، رسولان او نیز به‌سوی تو می‌آمدند، آثار ملک و قدرتش را می‌دیدی، و افعال و صفاتش را می‌شناختی؛ اما او خداوندی است یکتا، همان‌گونه که خویش را توصیف کرده است. هیچ‌کس در ملک و مملکتش قادر به ضدیت با او نیست، هرگز از بین نخواهد رفت و همواره

بوده است، او سرسلسلهٔ هستی است، بدون اینکه آغازی داشته باشد و آخرین آن‌ها است، بدون اینکه پایانی برایش تصور شود. بزرگ مرتبه‌تر از آن است که ربوبیتش در احاطهٔ فکر قرار گیرد».[۱]

این برهان یک قیاس استثنایی متصله است که از رفع تالی، رفع مقدم را نتیجه گرفته است. دلیل اینکه اگر این عالم خدای دیگری غیر از خدای واحد داشت، لازم بود رسولانی مبعوث کند تا آثار و افعال او شناخته باشد، این است که خدا بودن مستلزم ایجاد و خلق و افاضه است و خدایی که این صفات را نداشته باشد و هدایتی ازسوی او به ما نرسد، شایستهٔ پرستش و الوهیت نیست.[۲]

بانو امین در تقریر این برهان و شرح این ملازمه از تعبیر اختفای الهی استفاده می‌کند و ازنظر او خفای خدایی که دارای ویژگی‌های کمالی باشد محال و دارای مفسده است. به بیان دیگر، بانو امین خفای الهی را به‌دلیل ارسال رسل منتفی می‌داند.

«هریک از انبیاء، چه دارای کتب آسمانی و چه غیر ایشان، به همان خدای یکتایی استناد کرده‌اند که دیگران نیز به او استناد نموده‌اند. پس اگر در عالم خدای دیگری وجود داشت، باید خبردهنده‌ای وجود او را گزارش داده باشد و احتمال وجود چنین خدایی که رسولی نفرستاده، اندیشه‌ای باطل است که هیچ خردمندی نمی‌پذیرد؛ زیرا شایستگی خداوندی، علم، قدرت و صفات کمالیهٔ دیگر است که با وجود آن‌ها پنهان ماندن آن محال می‌نماید؛ چون در اختفای آن مفاسدی نهفته است و برای کسی که متصف به چنین علم و قدرت و اوصافی باشد جایز نیست و چه مفسده‌ای بزرگ‌تر از اینکه بندگان را نسبت به خالق خود ناآشنا بدارد و اگر رسولی فرستاده بود، البته همه از آن آگاه بودند، و چون رسولی نیامده و خبری از آن نرسیده است، معلوم می‌شود که الهی نیست مگر اله واحد احد».[۳]

در مقایسهٔ برهان «عدم آثار» با برهان «خفای الهی» می‌توان به نکات زیر اشاره کرد:

۱. بانو امین هم مانند شلنبرگ معتقد است خدایی که صفات کمالیه داشته باشد، محال است مخفی باشد.

۲. بانو امین نیز مانند شلنبرگ اختفای الهی را دارای مفسده می‌داند.

۳. برهان اختفای الهی برهانی بر خداناباوری است؛ ولی برهان عدم آثار برهانی بر اثبات یکتایی خداوند است.

۴. برهان عدم آثار بر خلاف برهان اختفای الهی، وجود خدا را آشکار می‌داند.

---

۱. نهج‌البلاغه، نامهٔ ۳۱.

۲. صافی گلپایگانی، الهیات در نهج‌البلاغة، ۲۰۷.

۳. همایونی، ترجمهٔ اربعین الهاشمیة، ۶۸.

بانو امین در بسیاری از آثارش بر این نکته تأکید می‌کند که شناخت ذات الهی و رؤیت او و دسترسی به کنه ذات الهی محال است؛[1] زیرا معرفت به کنهِ چیزی، جز با احاطه بر آن امکان‌پذیر نیست و خدای سبحان بر همه‌چیز محیط است و محیط هیچ‌گاه محاط زیرمجموعهٔ خود قرار نمی‌گیرد[2] و نیز به این دلیل که رؤیت با چشم مخصوص جسم و جسمانیات است و خدا منزه از جسم و جسمانیات است.[3]

البته نفی امکان رؤیت خدا و شناخت ذات او به معنای نفی هرگونه شناخت و رؤیت نیست؛ زیرا اگر برای انسان راهی به‌سوی شناخت خداوند نبود امر کردن او به کسب معارف و به عبادت هم جایز نبود؛[4] بلکه ازنظر بانو امین، سعادت بزرگ و حتی غرض از خلقت موجودات منحصر در معرفت خدای تعالی است.[5]

شلنبرگ نیز می‌پذیرد که شناخت و رؤیت ذات الهی برای بشر امکان پذیر نیست. ازنظر او، مفهوم خفای خداوند دست‌کم سه معنا می‌تواند داشته باشد: ۱. ابهام در وجود خدا. ۲. درک‌ناپذیربودن ماهیت خدا. ۳. ناتوانی ما در شناسایی الگوی دقیقی از عملکرد خدا در جهان. شلنبرگ تأکید می‌کند که منظور از خفا در این برهان فقط ابهام در وجود خداست و وجود خدا برای بشر باید آشکارتر باشد.[6]

اما پیش‌فرض نهفتهٔ برهان عدم آثار این است که خدا وجود دارد؛ زیرا آثاری دارد و بر ما آشکار است که این آثار از جانب اوست. در واقع، خدا وجود دارد، چون آثار دارد؛ ولی در برهان خفای الهی ادعا این بود که خدا وجود ندارد، چون بر ما آشکار نیست؛ درحالی‌که خدا بودن خدا اقتضا می‌کرد که وجود خدا بر ما آشکار باشد. اما اگر رویت خدا با چشم و آشکار شدن ذات الهی ممکن نیست؛ پس تنها راه خبر یافتن از ذاتی الهی صفات و آثار است. بانو امین مهم‌ترین مظهر آثار وجود الهی را نبوت و ارسال رسل می‌داند. او معتقد است خدای یکتا خود را مخفی نکرده است و ازطرق مختلف، از جمله ارسال رسل، خود را آشکار کرده است.

اگرچه دربارهٔ وجود تاریخی انبیاء مناقشه‌هایی وجود دارد و بسیاری از مورخان و منتقدان درصدد اثبات یا انکار این مسئله برآمده‌اند؛ برای مثال، می‌توان به آثار متعددی که به «جست‌وجوی عیسای تاریخی» می‌پردازند، اشاره کرد و البته برخی هم مانند ایمان‌گرایان، پژوهش تاریخی را به‌نفع ایمان صِرف

---

۱. امین، نسیم‌های مهربانی: ترجمه و شرح النفحات الرحمانیه فی الواردات القلبیه، ۴۲، ۲۰۴؛ همو، تفسیر مخزن العرفان در علوم القرآن، ۲۸۵/۱۳؛ همو، مخزن اللئالی در فضیلت المولی الموالی حضرت علی بن ابی طالب(ع)، ٦٦.

۲. امین، نسیم‌های مهربانی: ترجمه و شرح النفحات الرحمانیه فی الواردات القلبیه، ٤١.

۳. امین، تفسیر مخزن العرفان در علوم القرآن، ۵۶/۴.

٤. امین، نسیم‌های مهربانی: ترجمه و شرح النفحات الرحمانیه فی الواردات القلبیه، ۱۰۷.

۵. امین، نسیم‌های مهربانی: ترجمه و شرح النفحات الرحمانیه فی الواردات القلبیه، ۱۲۳.

٦. حسینی و کشفی، «تحلیل انتقادی دیدگاه جان شلنبرگ در باب مسئلهٔ خفای الهی»، ۱۳۷.

نفی می‌کنند و برخی هم بر ناکارآمد بودن پژوهش‌های تاریخی در باب پیامبران تأکید دارند؛ زیرا معتقدند تاریخ‌دان در مقام تاریخ‌دانی‌اش هیچ‌گاه نمی‌تواند در باب امور خارق‌العاده بحث کند. بااین‌همه، می‌توان ادعا کرد که وجود تاریخی انبیاء واقعیتی پذیرفته شده است و در آن شکی نیست؛ زیرا براساس اصل تواتر، خبر وجود آن‌ها و بسیاری از جنبه‌های زندگی‌شان و حتی اقوال و آثاری که به آن‌ها منسوب است، به ما رسیده است و متواترات از انواع یقینیات هستند. علاوه‌بر آن، از یک سو اسناد و کتب کهن و اشیای باستانی نیز بر وجود تاریخی انبیاء تا حد زیادی صحه می‌گذارد؛ زیرا تاریخ‌دانان معمولاً به اسناد کهن اعتماد می‌کنند و ازسویی دیگر، دلایلی که مورخان و منتقدان در انکار وجود تاریخی انبیاء ارائه می‌دهند آن اندازه قدرت ندارد که وجود تاریخی انبیاء را به‌طور کلی به چالش بکشاند.

به‌هرحال ازنظر بانو امین، وجود انبیاء از آشکارترین آثار وجود خدا است؛ زیرا پیامبر مدعی ارتباط با خدا است و این ادعای خود را با معجزه به اثبات می‌رساند و خداوند اثر وجود و تصرفات خود را در قالب معجزات خارق‌العاده به بارزترین شکل آشکار می‌کند. شلنبرگ در برهان خود که آن را برهانی نیرومند علیه وجود خدا می‌داند، بر ارتباط دوسویهٔ انسان و خدا تأکید دارد. ازنظر او، دست‌کم برخی افراد هستند که جز ازطریق ارتباط دوسویه با خدا نمی‌توانند به او ایمان آورند. شلنبرگ معتقد است که خداوند قراین کافی بر وجود خود را دست‌کم در اختیار پاره‌ای از افراد قرار نداده است؛ درحالی‌که این افراد عناد و لجاجتی هم در برابر پذیرش باور به وجود خدا ندارد. براین‌اساس، نتیجه می‌گیرد که خدایی وجود ندارد.[1] اما انبیاء ارتباطی دوسویه با خدا برقرار کرده‌اند و این ارتباط خود را با معجزات به اثبات رسانده‌اند. اگر خدا وجود ندارد، شلنبرگ وجود تاریخی انبیاء و وجود برخی تجربه‌های دینی را چگونه توجیه می‌کند؟ از ارتباط خداوند با انبیاء و نازل کردن وحی بر آن‌ها کمترین نتیجه‌ای که به دست می‌آید، این است که برای ارتباط بین خدا و انسان راهی وجود دارد.

ازنظر جیمز کِلر[2] معجزاتی که به‌نحو عمومی روی می‌دهند نمی‌توانند ماهیت خدا را روشن کنند؛ اما می‌توانند تردید دربارهٔ وجود خدا را زایل کنند و معجزاتی که درستی یک نظریهٔ خاص، مانند نظریهٔ تثلیث یا این نظریهٔ که محمد آخرین پیامبر خدا است، را مشخص می‌کنند، تا حد زیادی ابهام ماهیت خدا را نیز برطرف می‌کنند.[3] در تقریرهای بعدی از برهان خفای الهی، به ابهام در ماهیت و ابهام در خواست خدا نیز

1. Green and Stump, *Hidden Divinity and Religious Belief*, 21.

2. James A. Keller (1939-).

3. Keller, "The problem of evil and the attributes of God", 158 .

پرداخته شد؛ اما چنان‌که پیش‌تر گفته شد، منظور خود شلنبرگ از خفای الهی، ابهام در اصل وجود خداست و کلر معجزات را در رفع این ابهام کافی می‌داند.

به نظر می‌رسد تأکید کلر بر معجزات و نیز اینکه بانو امین ارسال رسل را بارزترین اثر وجود خدا می‌داند به این دلیل است که آثار دیگر یا در سلسلهٔ علل اتفاق می‌افتند یا اگر فعل بی‌واسطه هستند به‌دلیل مجرد بودن یا به‌دلیل عدم دسترسی، از حیطهٔ شناخت بشر به دور هستند و کشف ارتباط آن‌ها با خدا به تأمل بیشتری نیاز دارد. درحالی‌که با نظر به فلسفهٔ وجودی انبیاء و هم با تکرار اینکه خودشان از جانب خدا مبعوث شدند و هم با دعوت مداوم به‌سوی خدا و نیز اثبات این ادعاها با آوردن معجزات که آن‌ها را هم از جانب خدا می‌دانند، ارتباط‌شان با خدا آشکارتر از امور دیگر است.

به نظر می‌رسد که اشکال اصلی امثال شلنبرگ در این است که از آنچه «شناخت و معرفت خداوند» می‌نامند، تصور صحیحی ندارند. شلنبرگ یک دلیل صددرصد یقین‌آور برای پذیرش خدا می‌خواهد. این موضع شلنبرگ تداعی‌کنندهٔ آیهٔ قرآن است که قوم یهود به موسی(ع) گفتند که «ایمان نمی‌آوریم؛ مگر آنکه خدا را به ما نشان دهی».[1] حال شلنبرگ با چشم‌پوشی از آثار وجود خدا و افعال او که بارزترین آن‌ها ارسال رسولان و انجام معجزه به دست آنان است، به‌نوعی گفته است که خدا خودش را نشان بدهد تا ایمان بیاوریم. به بیان دیگر، او عدم ارتباط خدا با برخی افراد را دال بر عدم وجود او گرفته است. پرسش این است که ارتباط با برخی افراد (رسولان) چه توضیحی دارد؟ تجارب دینی شخصی افراد در استدلال شلنبرگ چه تبیینی دارند؟

بانو امین در تفسیر مخزن العرفان، ذیل آیهٔ فوق می‌گوید که دلیل عقلی بر محال بودن رؤیت خدا با چشم کفایت می‌کند؛ اما دیدن حق‌تعالی با چشم دل، یعنی با حقایق ایمان برای انبیاء و اولیاء در مظاهر عالم و به‌قدر دلالت موجودات و نمایندگی آن‌ها، هیچ محذوری ندارد.[2]

ازنظر بانو امین، مراد از شناخت خداوند معرفت او است؛ در حدی که آثار بر آن دلالت دارد و هرکه به موجودات، ازآن‌جهت که فعل خدای تعالی و صنع او هستند، نظر کند، فقط به خدا نظر کرده است و فقط خدا را شناخته است[3] و مراد از رؤیت، دیدن با چشم قلب و علم حضوری وجدانی است که از آن تعبیر به مشاهده و مکاشفه می‌کند؛[4] ازاین‌رو، بسیاری از عرفای اسلامی، در اساس خداوند را پنهان و مخفی نمی‌دانند؛ چنان‌که خواجوی کرمانی به‌زیبایی می‌گوید:

---

۱. « وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ » (البقرة: ۵۵).

۲. امین، تفسیر مخزن العرفان در علوم القرآن، ۳۳۱/۱-۳۳۳.

۳. امین، نسیم‌های مهربانی: ترجمه و شرح النفحات الرحمانیه فی الواردات القلبیه، ۴۱.

٤. امین، تفسیر مخزن العرفان در علوم القرآن، ٥٦/٤؛ همو، تفسیر مخزن العرفان در علوم القرآن، ۲۸۵/۱۳.

«ز تو با تو راز گویم به زبان بی‌زبانی / به تو از تو راه جویم به نشان بی‌نشانی
چه شَوی ز دیده پنهان که چو روز می‌نماید/ رخ همچو آفتابت ز نقاب آسمانی
تو چه معنی لطیفی که مجرد از دلیلی / تو چه آیت شریفی که منزه از بیانی
ز تو دیده چون بدوزم که تویی چراغ دیده / ز تو کی کنار گیرم که تو در میان جانی»[1]

پس برای هرکسی معرفت خداوند تعالی به‌اندازهٔ وجود و کمالی که دارد، ممکن است و به‌اندازهٔ نقص وجود و فقدان کمالاتش، از آن محروم می‌ماند.[2]

در ادامه، به پاسخ دیگری می‌پردازیم که از آرای بانو امین برمی‌آید و آن با توجه به سلسله‌مراتبی است که بانو امین برای یقین برمی‌شمارد.

مراتب یقین

شلنبرگ انتظار دارد که خداوند بی‌نهایت مهربان و قادر خود را به‌نحوی بر انسان‌ها آشکار کند که ناباوری معقول مجال روی دادن نداشته باشد. برخی با اشاره به نقش اختیار انسان در تعیین سرنوشت او بر شلنبرگ انتقاد کرده‌اند و معتقدند که خفای الهی برای حفظ آزادی اخلاقی و شناختی بشر ضروری است؛ زیرا اگر وجود خدا بسیار آشکار بود، انسان‌ها برای مخالفت با ارادهٔ خدا آزادی نداشتند؛[3] چنان که پاسکال حضور مخفی خداوند در جهان را می‌پذیرفت و آن را لازمهٔ اختیار داشتن انسان می‌دانست. فقط کسانی که با اختیار خویش در جست‌وجوی خدا هستند، نشانه‌های او را در جهان آشکارا می‌بینند. بنابراین، عنصر تعیین‌کننده، «تصمیم‌گیری» انسان برای رسیدن به حقیقت است و اگر کسی تصمیم گرفت به خداوند برسد، خداوند و نشانه‌های او را آشکار می‌بیند و آن‌که تصمیم به ارتباط با خداوند نگرفته است، حتی اگر استدلال‌هایی بی‌شمار برای او اقامه شود، به دین رو نخواهد آورد.[4]

اما به نظر بانو امین، این میزان از شواهد و دلایلی که بر وجود خدا در جهان هستی وجود دارد، برای کسب مراتب پایین‌تر یقین و علم به اینکه خدا وجود دارد، کافی است و در واقع، این حد از آشکاربودگی خداوند کافی است تا انسان جست‌وجوی خود را به حیطهٔ عمل ببرد؛ زیرا رسیدن به مرتبهٔ عالی یقین بدون عمل ممکن نیست. در واقع، براساس آرای بانو امین که هم‌سو با دیدگاه فلاسفه و عرفای اسلامی است، این انتظار شلنبرگ که خدا خود را چنان آشکار کند که هیچ اراده‌ای قدرت مقاومت در برابر آن نداشته باشد،

۱. خواجوی کرمانی، دیوان غزلیات خواجوی کرمانی، ۳۳۶.
۲. امین، نسیم‌های مهربانی: ترجمه و شرح النفحات الرحمانیه فی الواردات القلبیه، ۳۸، ۱۱۰.
3. Schellenberg, *Divine Hiddenness and Human Reason*, 161.
٤. اکبری، ایمان‌گروی، ۳۸.

محقق می‌شود؛ اما نه به‌یک‌باره و با صِرف تأمل‌ورزی؛ زیرا یقین سلسله مراتب دارد و طفره در مراتب آن ممکن نیست.[1]

بانو امین مراتب معرفت را به مراتب شناختن آتش تشبیه کرده که پایین‌ترین مرتبهٔ آن، این است که شخص بشنود در عالم چیزی است که وقتی چیزی با آن برخورد کند، می‌سوزد و نام آن آتش است و نظیر این مرتبه در معرفت الله، مرتبهٔ عوام و مقلدان است. مرتبهٔ بالاتر، ایمان اهل‌نظر است که با استفاده از براهین عقلی و ادلهٔ محکم، وجود خدا و سایر معارف را اثبات می‌کنند و معرفت آن‌ها مانند معرفت کسی است که آتش را ندیده و حرارت آتش را حس نکرده است؛ اما دود آتش را مشاهده می‌کند؛ یعنی ازطریق اثرات آتش به وجود آن پی می‌برد. مرتبهٔ بالاتر، معرفت مؤمنانی است که نفس و روح‌شان مطمئن به ایمان گردیده و معرفت این‌ها مانند معرفت کسی است که به آتش نزدیک شده و از حرارت آن گرم گردیده‌اند. فوق این مرتبه نیز، معرفت کسانی است که اهل کشف و مشاهده و فناء في التوحید هستند. نظیر کسی که در آتش رفته و تمام بدن او در آن سوخته می‌شود.[2]

بنابراین، بانو امین برای معرفت سلسله‌مراتبی در نظر می‌گیرد؛ به این نحو که معرفت پس‌از گذر از مراتب پایین‌تر به مرتبهٔ یقین می‌رسد و یقین خود سه مرتبه دارد:

اول، علم‌الیقین و آن ایمان تحقیقی است که به‌واسطهٔ دلیل و برهان محقق می‌شود و به مرتبهٔ یقین می‌رسد. دوم، عین‌الیقین و آن ایمانی است که ازطریق کشف و مشاهده انجام گرفته و آنچه دیگران با دلیل و برهان ثابت کرده‌اند، صاحب این مرتبه به عین قلب خود مشاهده می‌کند و دیگر به دلیل محتاج نیست. نسبت عین‌الیقین به علم‌الیقین، مثل دیدن است نسبت به شنیدن. سوم، حق‌الیقین و آن بالاتر از عین‌الیقین است؛ زیرا کسی که در این مقام باشد، دیگر آنچه می‌بیند موجود به حق و قائم به او و از آثار رحمت حق می‌بیند.[3]

با توجه به این مراتب معرفت و مثالی که ارائه شد، می‌توان گفت که جهان خلقت، براهین وجود خدا و آثار او، از جمله ارسال رسل، می‌توانند این معرفت را در انسان ایجاد کنند که خدا وجود دارد؛ درست مانند معرفتی که از وجود دود، به وجود آتش پیدا می‌کنیم. اما این معرفت برای کسانی که هنوز آتش را ندیده‌اند، یقینی نیست و در واقع، آن‌قدر نیرومند نیست که نتوان آن را رد کرد؛ ولی معرفت خداوند، به این مرتبه ختم نمی‌شود؛ بلکه می‌توان به یقین انکارناپذیر رسید.

---

۱. ممکن است برخی افراد یک‌باره واجد یک تجربهٔ دینی شوند و به‌واسطهٔ آن به مراتب بالای یقین دست یابند؛ اما در بسیاری موارد، این نوع تجارب دینی نیز مسبوق به تحولات پیشین است و از طرف دیگر، در اینجا درصدد بیان یک حکم کلی هستیم؛ ازاین‌رو، اقلیتی که واجد تجربهٔ دینی می‌شوند، مدنظر نیست.

۲. امین، تفسیر مخزن العرفان در علوم القرآن، ٢٥٤/٤-٢٥٦.

۳. امین، سیر و سلوک در روش اولیاء و طریق پیمودن راه حق‌تعالی، ۲۲۶؛ همو، اخلاق و راه سعادت: اقتباس و ترجمه از طهارت الاعراق ابن مسکویه، ۱۳۲.

به نظر بانو امین، برای رسیدن به مراتب اعلای یقین شرایطی لازم است و آن رسیدن به معرفت خدا از راه عقل عملی است. بانو امین در آثار خود مصادیق و وجوه مختلفی از این نوع عمل را که به عین‌الیقین و حق‌الیقین منجر می‌شود، بیان می‌کند که به‌نحو خلاصه می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

۱. عقاید درست و صحیح را از راه دلایل عقلی و نظری به دست آورد و خود را به تفکر در نشانه‌های خدا و توجه به ملکوت آسمان‌ها و زمین وادار کند.[۱]

۲. باطن و درون خود را از اخلاق نفسانی پلید، از قبیل بهیمیت و سبعیت، پالایش دهد و آن را با فضایل نیکوی انسانی آراسته کند تا برای او تا حدودی صفا و تجرد از ماده حاصل شود؛ که با آن به نوعی از راهنمایی و دلالت دست یابد و با آن به مرتبه‌ای بالاتر از دیدار و مشاهده و توجه تمام و کمال به حق و عالم الوهیت نایل شود تا آن حد که جز به‌اندازهٔ ضرورت و نیاز، به عالم مخلوقات توجهی نداشته باشد و در تمام مدت زندگی‌اش همواره دربارهٔ تمام موجودات به تفکر بپردازد تا به‌اندازهٔ قدرت و طاقتش حقیقت آن‌ها را دریابد.[۲]

۳. انجام عمل صالح و شایسته و امتثال تکلیف الهی با خلوص نیت، در قالب اوامر و نواهی او و عمل به آنچه خدا دوست دارد و از آن خرسند است.[۳]

پل موزر نیز بر این نکته تأکید می‌کند و صرف تأمل‌ورزی را در یافتن خدا کافی نمی‌داند؛ بلکه ازنظر او، انسان باید در برنامه‌ای ارادی، عملی و اخلاق مدار، در پی یافتن خدا باشد. این ارتباط عملی است که باعث رشد و شکوفایی انسان و آشکار شدن خدا می‌شود.[٤] با عنایت به محوری بودن نقش عمل در آشکار شدن و آشکار یافتن خداوند است که برخی از الهی‌دانان به این مقدمهٔ استدلال شلنبرگ که «برخی خداناباوران بی‌تقصیر هستند» انتقاد کرده‌اند. آن‌ها با تشریح مفهوم گناه تأکید می‌کنند که انسان با انجام گناه، در برابر حس فطری شناخت خداوند مقاومت می‌کند و ازاین‌رو، در ناباوربودن خود مقصر است.[۵] در کتاب مقدس مسیحیان نیز به این نکته اشاره شده است:

«چون‌که خشم خداوند از آسمان بر همهٔ فجور و گناهان مردم که با گناه خود مانع حق می‌شوند، مکشوف است. چون‌که شناخت خداوند در میان آن‌ها آشکار است. چون‌که خداوند آن را بر ایشان آشکار

---

۱. امین، نسیم‌های مهربانی: ترجمه و شرح النفحات الرحمانیه فی الواردات القلبیه، ۸۱.

۲. امین، نسیم‌های مهربانی: ترجمه و شرح النفحات الرحمانیه فی الواردات القلبیه، ۸۸.

۳. امین، نسیم‌های مهربانی: ترجمه و شرح النفحات الرحمانیه فی الواردات القلبیه، ۲۳۹.

٤. موزر، «پنهان بودن خدا الحاد را توجیه نمی‌کند»، ۷۸.

5. Azadegan, "Divine Hiddenness and Human sin: The Noetic Effects of sin", 13 .

کرده است؛ زیراکه از ابتدای آفرینش جهان، امـور نادیـدهٔ او، یعنـی قـدرت سـرمدی و الـوهیتش، ازطریـق کارهای او فهمیده و دیده می‌شود تا ایشان را عذری نماند».[1]

بنابراین، هرکس به‌اندازهٔ ارتباطش با حق او را می‌شناسد؛ پس هرکس با خدای تعـالی ارتبـاط بیشـتری دارد، به او معرفت بیشتری خواهد داشت. به بیان دیگر، خدا را به‌نحو آشکارتری درخواهد یافت و شاید بـه استناد حدیث: «کنت کنزاً مخفیاً فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق لأعرف»[2] بتوان گفت که هدف از خلقت انسان، شناخت خداوند و آشکار شدن او است که جز با تلاش و همت و قابلیت یافتن انسان به‌وسیلهٔ عمل میسر نیست؛ چنان‌که در قرآن نیز ایمان و عمل را پیاپی همراه با هم آورده است.

نتیجه‌گیری

برهان خفای الهی نخستین بار در غرب مطرح شده است؛ ولی اندیشمندان اسلامی از دیرباز به مفهوم اختفای الهی توجه کرده‌اند. بانو امین و جان شلنبرگ هر دو معتقدند که پنهان بودن خداونـد دارای مفسـده است؛ با این تفاوت که بانو امین خداوند را به‌طور کامل آشکار می‌داند؛ ولی ازنظر شلنبرگ وجود خداونـد نه‌تنها آشکار نیست؛ بلکه در اساس خدایی وجود ندارد. گفته شد که می‌توان با برهان عدم آثار بانو امـین و برهان سلسله‌مراتبی بودن یقین به ادعای شلنبرگ پاسخ گفت. برهـان عـدم آثـار، برهـانی اسـت بـر اثبـات وحدانیت خداوند؛ ولی این برهان وجود خدا را نیز اثبات می‌کند؛ زیرا یکی از مقدمات این برهان آن است که خدایی که ادعای یکتایی او را داریم، موجود است؛ چون آثـار و افعـال او بـارز و آشـکار اسـت. وجـود خدای ثانی به‌این‌دلیل منتفی است که آثـار او ماننـد آثـار خـدای احـد و واحـد آشـکار نیسـت و یکـی از آشکارترین آثار وجود خداوند ارسال انبیاء است.

به‌رغم اشتراک برخی مقدمات استدلال، تفاوت مبانی معرفت شناسـانهٔ دو متفکـر در اسـتدلال‌پردازی متفاوت آن‌ها مؤثر واقع شده است؛ برای نمونه، بانو امین براساس اینکه باور را فعل ارادی می‌دانـد، معتقـد است می‌توان با توجه به برخی قرائن و دلایل به مراتب پایین‌تر علم دست یافت و سپس، این علم و بـاور را به‌وسیلهٔ عمل تقویت کرد؛ درحالی‌که گویا شلنبرگ باور را امری غیرارادی می‌داند و ازاین‌رو، ناباوری فردی را که خداوند خود را به او نشان نداده است، معقول می‌داند.

---

۱. رسالهٔ پولس، باب اول، آیات ۱۸-۲۰.

۲. مجلسـی، بحار الأنوار، ۳٤٤/۸٤؛ کبری، الأصول العشرة، ۸۳.

فهرست منابع

قرآن کریم

افضلی، سیدعبدالرئوف و عزالدین رضانژاد. «واکاوی برهان خفای الهی از چشم‌انداز فلسفهٔ اسلامی»، قبسات، ش. ۸۷ (۱۳۹۷): ۵۷-۲۳.

اکبری، رضا. ایمان‌گروی. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۵.

امین، نصرت بیگم. اخلاق و راه سعادت: اقتباس و ترجمه از طهارت الاعراق ابن مسکویه. اصفهان: انتشارات گلبهار، ۱۳۲۸.

امین، نصرت بیگم. تفسیر مخزن العرفان در علوم القرآن. ج۱، اصفهان: انتشارات ثقفی، بی‌تا.

امین، نصرت بیگم. تفسیر مخزن العرفان در علوم القرآن. ج۱۳، اصفهان: انتشارات ثقفی، بی‌تا.

امین، نصرت بیگم. تفسیر مخزن العرفان در علوم القرآن. ج٤، اصفهان: انتشارات ثقفی، بی‌تا.

امین، نصرت بیگم. سیر و سلوک در روش اولیاء و طریق پیمودن راه حق‌تعالی. اصفهان: انتشارات گلبهار، ۱۳۸٤.

امین، نصرت بیگم. مخزن اللئالی در فضیلت المولی الموالی حضرت علی بن ابی طالب(ع). اصفهان: انتشارات انجمن حمایت از کودکان بی‌سرپرست اصفهان، ۱۳۷۱.

امین، نصرت بیگم. نسیم‌های مهربانی: ترجمه و شرح النفحات الرحمانیه فی الواردات القلبیه. ترجمه: مهدی افتخار، قم، انتشارات آیت اشراق، ۱۳۸۷.

آزادگان، ابراهیم و یاسر خوشنویس. انسان و خدای محجوب. تهران: مؤسسهٔ انتشارات علمی دانشگاه صنعتی شریف، ۱۳۹۸.

حسینی، سیدنصیراحمد و عبدالرسول کشفی. «تحلیل انتقادی دیدگاه جان شلنبرگ در باب مسئلهٔ خفای الهی». پژوهشنامهٔ فلسفهٔ دین (نامهٔ حکمت)، ش. ٢٤ (۱۳۹۳): ۱۳۳- ۱۵۸.

خواجوی کرمانی، محمود بن علی. دیوان غزلیات خواجوی کرمانی. کرمان: انتشارات خدمات فرهنگی کرمان، ۱۳۸۹.

صافی گلپایگانی، لطف‌الله. الهیات در نهج‌البلاغة. قم: جامعهٔ مدرسین حوزهٔ علمیهٔ قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۷۲.

کبری، نجم‌الدین. الأصول العشرة. تهران: انتشارات مولی، ۱۳٦۳.

مجلسی، محمدباقر. بحار الانوار. ج٨٤، بیروت: دار إحیا التراث العربی، ١٤٠٩ق.

موزر، پل. «پنهان بودن خدا الحاد را توجیه نمی‌کند». ترجمه: رحمت‌الله رضایی، معرفت، ش. ۹۹ (۱۳۸٤): ۷۳-۸۳.

نهج‌البلاغه. سیدرضی. ترجمه و شرح: آیت‌الله مکارم شیرازی. قم: انتشارات امام علی‌بن ابی‌طالب(ع)، ۱۳۹۸.

ویزل، الی (الیزر). شب. ترجمه: نینا استوار مسرت. لس آنجلس: بنیاد جامعهٔ دانشوران، ۱۳۸۷.

همایونی، علویه. ترجمهٔ اربعین الهاشمیة. اصفهان: انتشارات چاپخانهٔ ربانی. ۱۳۵۴ق.

Azadegan, Ebrahim. "Divine Hiddenness and Human sin: The Noetic Effects of sin", *journal of reformed theology*, 7:22, (2013).

Burns, Elizabeth. *what is this thing called philosophy of religion*. Routledge, (2018).

Green, A and Stump, E. *Hidden Divinity and Religious Belief*. Ithaca: Cambridge University Press, (2015).

Keller, J. A. "The problem of evil and the attributes of God". *International journal for philosophy of religion*, 26(3) (1989): 155-171.

Raclawickie, Al. "Divine hiddenness from the perspective of Christian philosophy", *Annals of philosophy*, 69(3) (2021): 105-122.

Schellenberg, John L. *Divine Hiddenness and Human Reason*. Ithaca: Cornell University Pressm, (1993).

Schellenberg, John L. *Prolegomena to a Philosophy of Religion*. Ithaca: Cornell University Press, (2005).

Essays in Philosophy and Kalam

جستارهایی در فلسفه و کلام

HomePage: https://jphilosophy.um.ac.ir/ Vol. 55, No. 1: Issue 110, Spring & summer 2023, p.157-172

Online ISSN: 2538-4171 Print ISSN: 2008-9112

Receive Date: 2023-02-17 Revise Date: 2023-07-06 Accept Date: 2023-07-12

DOI: 10.22067/epk.2023.81183.1216 Article type: Original

The Argument from General Concomitants in Philosophy According to Allameh Tabataba'i

Ali Vakili (corresponding author), PhD student of Islamic philosophy and theology, University of Zanjan

Email: Alivakili@znu.ac.ir

Dr. Sahar Kavandi, Associate professor, University of Zanjan

Abstract

One of the complicated topics of philosophy is how to achieve certainty. This article tries to address one of the controversial issues among philosophers, especially Allameh Tabataba'i, about how to achieve certainty in philosophical issues. According to Allameh Tabataba'i, only *a posteriori* argument from the concomitant can bring forth certainty in philosophy, and other types of proof lack this feature. He did not consider *a priori* argument able to result in certainty because it is impossible to find a cause for existence in philosophy. Based on the principle "the effects cannot be perceived except through their causes", he argues that *a priori* argument, absolute (*muṭlaq*) *a posteriori* argument, and *a posteriori* argument of reason (*dalīl*) cannot bring forth certainty in philosophical issues. On the other side, some of his critics have tried to prove the validity of these arguments in philosophy by arguing through analytical causality and exclusive causality. With a descriptive-analytical method, this article argues that *a priori* argument can be applied to the two-sided issues of existence like unity and multiplicity.

Keywords: Allameh Tabataba'i, *a priori* argument, *a posteriori* argument, *a posteriori* argument from general concomitants, analytical causality, exclusive causality.

https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/ This is an open access article under the CC BY license:

جستارهایی در فلسفه و کلام

Essays in Philosophy and Kalam

سال ۵۵ ـ شماره ۱ - شماره پیاپی ۱۱۰ - بهار و تابستان ۱۴۰۲، ص ۱۷۲ - ۱۵۷

HomePage: https://jphilosophy.um.ac.ir/

شاپا چاپی ۹۱۱۲-۲۰۰۸

شاپا الکترونیکی ۴۱۷۱-۲۵۳۸

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۱/۲۸ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۲/۰۳/۱۷ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۳/۲۲

نوع مقاله :پژوهشی

DOI: 10.22067/epk.2023.81183.1216

سیر برهانی ازطریق ملازمات عامه در فلسفه از منظر علامه طباطبایی[1]

علی وکیلی (نویسنده مسئول)

دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه زنجان

Alivakili@znu.ac.ir

سحر کاوندی

دانشیار گروه فلسفه دانشگاه زنجان

چکیده

از موضوعات پیچیدۀ فلسفه، چگونگی تحصیل یقین است. این مقاله به بررسی یکی از مسائل بحث‌برانگیز در میان فلاسفه، به‌ویژه علامه طباطبایی، در باب چگونگی حصول یقین در مسائل فلسفی می‌پردازد. ازنظر علامه طباطبایی، در فلسفه فقط برهان انّ متلازم یقین‌آور بوده و براهین دیگر فاقد این خصیصه هستند. به دلیل اینکه نمی‌توان در فلسفه علتی ورای وجود لحاظ کرد او برهان لمّ و براهین انّ دلیل و انّ مطلق را براساس قاعدۀ «ذواتُ الاسباب لا تعرفُ الاّ بأسبابها» یقین‌آور تلقی نکرده و جریان آن‌ها را در مسائل فلسفی، منتفی دانسته است؛ اما برخی از منتقدان علامه، با استدلال ازطریق علیت تحلیلی و علیت منحصره، وجود براهین لم، انّ دلیل و انّ مطلق را در فلسفه روا دانسته‌اند. رهیافت جدیدی که این مقاله با روش توصیفی ـ تحلیلی در صدد دفاع از آن است، جاری دانستن برهان لم در مسائل دو سویه‌ای وجود، همچون وحدت و کثرت و... است.

کلیدواژه‌ها: علامه طباطبایی، برهان لمّ، براهین انّ، برهان انّ متلازم، علیت تحلیلی، علیت منحصره.

---

۱. این مقاله مستخرج از پایان‌نامۀ کارشناسی ارشد دانشگاه زنجان است.

مقدمه

چگونگی تحصیل یقین از جمله پیچیده‌ترین مسائل موجود در فلسفه و منطق است؛ زیرا تبیین این مسئله، مسیر صحیح استدلال‌آوری را در برابر فیلسوف قرار می‌دهد. فیلسوفان اسلامی اغلب بر این باور بودند که تنها مسیر نیل به یقین در مسائل فلسفی، صرفاً به‌واسطهٔ برهان حاصل می‌شود. براین‌اساس برهان را به سه قسم برهان لم، برهان انّ دلیل و برهان انّ مطلق تقسیم کردند. در برهان لم، سیر از علت به معلول و در براهین ان، سیر از معلول به علت است. اهمیت جایگاه این بحث نزد فلاسفه به‌قدری است که پاسخ به آن را امری اجتناب‌ناپذیر دانسته و تا امروز فلاسفهٔ بسیاری درصدد یافتن راه‌حلی مناسب برای آن برآمده‌اند. در میان فلاسفهٔ مسلمان، علامه طباطبایی استدلال‌های موجود در فلسفه را صرفاً ازطریق برهان انّ متلازم میسر دانسته و بر این باور است که در مسائل فلسفی فقط این نوع برهان، یقین‌آور است و باید از یک لازم به لازم دیگر وجود رسید.

برخی از پرسش‌های پیش رو دراین‌باره آن است که چرا نمی‌توان برهان لمی را در فلسفه جاری دانست؟ آیا اساساً برهان انّ متلازم را می‌توان در فلسفه جاری دانست؟ علامه با نپذیرفتنِ رابطهٔ علی میان متلازمین چگونه می‌تواند رابطهٔ میان دو وجوب بالقیاس را حل کند؟ این مقاله درصدد پاسخ‌گویی به پرسش‌های فوق با روش توصیفی ـ تحلیلی است.

در میان فیلسوفان معاصر، علامه طباطبایی فیلسوفی است که مسئلهٔ یقینِ موجود در برهان را بررسیِ دوباره کرده است و با طرح دیدگاه خود، به رد دیدگاه‌های ارسطو و ابن‌سینا می‌پردازد. وی بر این باور است که تنها برهان یقین‌آور در فلسفه، برهان انّ ازطریق ملازمات عامه است و براهین دیگر، فاقد چنین ویژگی هستند؛ بر همین اساس، نمی‌توان در فلسفه از آن‌ها بهره برد. پیش‌از ورود به بحث اصلی و کندوکاو نظر علامه لازم است منظور خود را از یقین در مسائل فلسفه روشن کنیم.

۱. برهان و مسئلهٔ یقین

فلاسفه و منطق‌دانان معتقدند شخص هنگام مواجهه با قضیه‌ای، آن را تصدیق یا تکذیب می‌کند. منطق‌دانان تصدیق را به دو قسم «جازم» و «غیرجازم» تقسیم می‌کنند: تصدیق جازم تصدیقی است بتّی و یقینی که در برابر وهم، ظن و شک قرار می‌گیرد؛ در مقابل، تصدیق غیرجازم، تصدیقی است ظنّی.[۱] همچنین، تصدیق جازم را به دو قسم «اعتقاد به صدق قضیه» و «اعتقاد به کذب نقیض آن» و نیز هریک از

۱. طوسی، بازنگری اساس الاقتباس، ۳۴۲.

تصدیق‌های جازم و غیرجازم را به دو قسم «مطابق واقع» و «غیرمطابق واقع» تقسیم می‌کنند.[۱]

مراد از یقین از منظر فلاسفه و منطق‌دانان، یقین بالمعنی الأخص[۲] است؛ یعنی تصدیق جازم مطابق با واقعی که تقلیدی نبوده و مدلل است که این نوع یقین را تنها در قیاسی خاص می‌توان یافت. ازنظر منطق‌دانان، یقین‌آور بودن قیاس فقط در گرو یقینی بودن ماده و صورت موجود در آن قیاس است و تنها قیاسی که از این قاعده تبعیت می‌کند «برهان» نام دارد. بنابراین، برهان تنها صنعتی است که مفید یقین بالمعنی الأخص است.[۳]

برهان دارای اقسامی است که عبارت‌اند از: برهان لم و برهان ان (دلیل، مطلق و متلازم). برهانی را که از چرایی بحث می‌کند، یعنی حد وسط موجود در آن قیاس هم واسطه در اثبات (ذهن) و هم واسطه در ثبوت (خارج) است، برهان لمی[٤] و برهانی را که در آن از وجود معلول به وجود علت استدلال شود، برهان انی گویند. اما در براهین انی، برهانی را که در آن از یک معلول به یک علت سیر شود، یعنی حد وسط، معلول ثبوت حد اکبر بر حد اصغر باشد، برهان انّ دلیل و اگر از دو معلول به علت واحد سیر شود، برهان انّ مطلق[٥] و اگر از لوازم یک علت به لازم دیگر آن علت پی برده شود، برهان انّ متلازم گویند.[٦]

اکنون پرسش این است که آیا همهٔ اقسام براهین در فلسفه یقین‌آورند یا تنها برخی از آن‌ها مفید یقین‌اند؟ بیشتر فلاسفهٔ پیش‌از علامه طباطبایی بر این باور بودند که براهین لم و ان مطلق یقین آورند.[۷] به نظر می‌رسد این بیان، نشئت‌گرفته از نظر ابن‌سینا در این خصوص است. ازنظر ابن‌سینا، در میان اقسام براهین صرفاً برهان لم و برهان ان مطلق ـ که گاه از آن به برهان ان متلازم تعبیر شده ـ یقینی است. وی به‌ویژه برهان لمی را به‌دلیل اعطایِ سببیت هم در وجود و هم در عقل، اولی البراهین موجود در فلسفه می‌داند.[۸] در مقابل، علامه طباطبایی ضمن مخالفت با نظر متفکران پیش‌از خود، معتقد است در فلسفه تنها برهان ان متلازم یقین‌آور است. در ادامه به تبیین بیشتر دیدگاه وی می‌پردازیم.

---

۱. ابن‌سینا، شرح الإشارات و التنبیهات للطوسي، ۱۳/۱.

۲. الیقین بالمعنی الأخصّ، هو الاعتقاد الجازم المطابق للواقع لا عن تقلید.

۳. ابن‌سینا، الشفاء (المنطق)، ۳/ ۸۵.

٤. مظفر، المنطق، ۳/ ۳۵۳.

٥. طوسی، بازنگری اساس الاقتباس، ۳۹۷-۳۹۶.

٦. مظفر، المنطق، ۳/ ۳۵۵.

۷. مظفر، المنطق، ۳/ ۸۷؛ بهمنیار، التحصیل، ۲۲۷؛ سهروردی، حکمة الاشراق، ۱/ ۱۸۹-۱۹۰؛ تفتازانی، الحاشیة علی تهذیب المنطق للتفتازانی، ۳.

۸. مظفر، المنطق، ۳/۸۶-۸۷.

۲. برهان یقین‌آور از نظر علامه طباطبایی

علامه تنها برهان ان متلازم را در فلسفه یقین‌آور دانسته و معتقد است همهٔ براهین موجود در فلسفه از سنخ این نوع برهان هستند.[۱] وی در مسیر اثبات مدعای خویش، نخست نظر اختصاصی خود را بیان می‌کند و سپس، دلایل خود را مبنی بر عدم جریان براهین دیگر در فلسفه ذکر می‌کند.

ازنظر علامه، ملازمات عامه عبارت‌اند از اموری که در خارج تعددی نداشته و به یک وجود موجودند و نمی‌توان رابطهٔ علیت و معلولیت یا معلول بودن برای شیء سوم را دربارهٔ آن‌ها در نظر گرفت. با این توضیح که ملازمات عامه را ـ که در خارج به یک وجود موجودند ـ می‌توان از شیء واحد انتزاع و استخراج کرد؛[۲] برای مثال، آن چیزی که صرفاً در خارج تحقق دارد، وجود است؛ حال از این وجود می‌توان مفاهیم متعددی را همچون «اصالت»، «علیت»، « وحدت» و... انتزاع و بر خود وجود حمل کرد. بنابراین، در مقام خارج، ملازمات هیچ تعددی ندارند و تعدد صرفاً در مقام اثبات یا در موطن ذهن است و ذهن آن قابلیت را دارد تا مفاهیم متعدد را از دلِ وجود بیرون بکشد و بر خودِ وجود حمل کند؛ برای مثال، می‌توان از اصالت وجود به علیت وجود پی برد و از علیت وجود به جعل وجود پی برد که هیچ‌یک از این مفاهیم، خارج از دایرهٔ وجود نیستند. در اصل به این امور «ملازمات عامه» گویند.[۳]

علامه در گام بعد، با رد براهین دیگر سعی دارد مدعای خود را اثبات کند. به اعتقاد او، برهان لمی در فلسفه جاری نیست. ازآنجاکه برهان لمی عبارت است از قیاسی که در آن حد وسط علت ثبوت اکبر برای اصغر بوده و در آن از علت به معلول سیر می‌شود، محال است چنین برهانی در فلسفه جریان یابد؛ زیرا وقتی حد اصغرِ مسائل فلسفه وجود است و حد اکبر نیز عبارت است از اموری که به وجود برمی‌گردند، باگر حد وسطی داشته باشیم که علتِ ثبوتِ اکبر برای اصغر باشد لازمه‌اش آن است که وجود، علت داشته باشد و اگر وجود، علت داشته باشد مستلزم آن است که چیزی خارج از وجود، علت وجود باشد؛ درصورتی‌که ورای وجود، چیزی جز عدم نیست. از همین روی، جاری بودن برهان لم در فلسفه که به معنای لحاظِ علت برای وجود است ـ و آن هم به طرق مختلف در فلسفهٔ اسلامی ردّ شده است[۴] ـ امکان‌پذیر نیست.[۵]

---

۱. طباطبایی، نهایة الحکمة، ۶.

۲. ملاصدرا، الأسفار، ۲۴/۶، تعلیقة ۱.

۳. ««الملازمات العامّه»: و هي الامور التي لا تعدّد في واقعها حتّى يعقل بينها تلازم خارجيّ .... و المعلوليّة إنّما هي في الوجود دون الماهيّة. فيقال: العلّيّة و المعلوليّة إنّما هما في الأصيل و الأصيل هو الوجود، فالعلّيّة و المعلوليّة إنّما هما في الوجود» (طباطبایی، نهایة الحکمة، ۳۲/۱، تعلیقة ٤٧).

٤. ملاصدرا، الأسفار، ٥٤/١-٥٣؛ بهمنیار، التحصیل، ٢٨٦.

٥. طباطبایی، نهایة الحکمة، ۱۶.

دلیل علامه بر عدم جریان برهان ان دلیل در فلسفه، به‌قرار زیر است:

در برهان انّ، حد وسط معلول اکبر برای اصغر است و سیر از معلول به علت رخ می‌دهد. در قسم اول آن (ان دلیل) از یک معلول به علت و در قسم دوم (ان مطلق) از دو معلول به علت واحد سیر می‌شود. ازنظر علامه، در هر دو، سیر از معلول به علت اتفاق افتاده و چنین سیری اساساً محال است؛ زیرا در جایی که علم به معلول حاصل باشد، به طریق اولی علم به علت نیز پیش‌از آن حاصل است؛ چراکه علت پیش‌از معلول وجود یافته و علم به معلول، مستلزم علم به علت است. بنابراین، محال است کسی ادعا کند که به وجود معلول عالم است؛ اما به وجود علت جاهل باشد.[1] به بیان دیگر، می‌توان چنین تبیین کرد که پی بردن از معلول به علت مستلزم آن است که شخص درآن‌واحد هم عالم و هم جاهل به علت باشد و حصول چنین اتفاقی محال است؛ برای مثال، شخصی را تصور کنید که در خیابانی درحال قدم زدن است و در قسمتی از خیابان، دود غلیظی را مشاهده می‌کند و با دیدن آن دود به وجود آتش پی می‌برد. ممکن است گفته شود که آن فرد برهان انی تشکیل داده و از معلول (دود)، پی به وجود علت (آتش) برده است. حال پرسش این است که آیا امکان دارد آن شخص قبل از دیدن این اتفاق، به علیتِ آتش بر دود (معلول) جاهل باشد؟ پاسخ علامه به این پرسش منفی است؛ زیرا آن شخص پیش‌تر به این مسئله که آتش علت دود است، آگاهی داشته و به‌واسطهٔ همین علم، به آتش گرفتن آن مکان استدلال کرده است.

بنا بر مطالب فوق، علامه به عدم جریان برهان ان دلیل در فلسفه معتقد است؛ زیرا شخصی که جاهل به علت و عالمِ به معلول آن علت باشد، محال است بتواند سیر برهانی تشکیل دهد و علت را از خفا خارج کند و به آن عالم شود؛ زیرا وجودِ علت بر وجودِ معلول مقدم است و چون علم با وجود مساوق است، علمِ به علت نیز بر علمِ به معلول مقدم خواهد بود. به تعبیر دیگر، قبل‌از آنکه ما برهان ان دلیل تشکیل دهیم، به‌نحو خفی و مضمر، برهان لمی تشکیل داده‌ایم؛ به این بیان که برهان لمی در دل برهان ان دلیل نهفته است و به‌تبع آن (برهان لمی) حاصل است و چون ازنظر علامه برهان لمی در فلسفه جاری نیست، برهان ان دلیل نیز به طریق اولی در فلسفه جاری نخواهند بود؛ زیرا تحقق این امر مستلزم دور بوده و باطل است.[2]

لازم به ذکر است که بیشتر فلاسفهٔ قدیم نیز در رد برهان ان دلیل بیانات ابن‌سینا را تکرار کرده‌اند.

استدلال علامه بر عدم جریان برهان ان مطلق در فلسفه، به‌قرار زیر است:

برهانی که حد اوسط و حد اکبر آن، هر دو معلول امر سومی باشند، خودبه‌خود تولید یقین نمی‌کند؛

---

۱. طباطبایی، مجموعه رسائل (برهان)، ۱۲۷-۱۲۸.

۲. لازم به ذکر است ابن‌سینا بر رد برهان انّ دلیل، استدلالی را ذکر کرده است که اکثر فلاسفه و منطق‌دانان پس از او نیز با اندکی تغییر در عبارات، به ذکر همان استدلال پرداخته‌اند. برای اطلاع بیشتر، مراجعه کنید به: ابن‌سینا، المنطق، ۳/ ۸۷؛ طوسی، اساس الاقتباس، ۳٦٥ - ۳٦٤؛ غزالی، مقاصد الفلاسفة، ۱۲۱.

برای مثال، فرض می‌کنیم که «ج» «ب» است و «ب» «الف» است و «ب» و «الف»، هـر دو معلـول امـر سوم، که «د» است، هستند در اینجا ضرورت «الف» بودن «ب» بر ضرورت «د» بودن «ب» متوقف است و با ضرورت «د» بودن «ب» است که ضرورت «الف» بودن «ج» و «الف» بودن «ب» هم‌زمـان در مرتبـهٔ واحدی ثابت می‌شود و همین‌طور یقین به این دو نیز به همین ترتیب حاصل می‌شود؛ ولی مـا فـرض کـرده بودیم که یقین به «الف» بودن «ب» مقدم بر «الف» بودن «ج» است و این خلف است.[1]

استدلال علامه را می‌توان در قالب مثال چنین صورت‌بندی کرد:

۱. این فلز فلزی منبسط‌شده است.

۲. هر فلز منسبط‌شده‌ای گرمادیده است.

نتیجه: این فلز گرمادیده است.

علامه طباطبایی از راه برهان خلف در پی اثبات این مطلب است که برهان باید تولیـد یقـین کنـد و آن چیزی که متولد شده است و حاصل می‌آید (نتیجه)، لزوماً باید نسبت به مولّد و محصّلِ خـود (مقـدمات) تأخر داشته باشد، حال‌آنکه این‌گونه نیست؛ زیرا مقدمهٔ اول (منبسط شدن) و مقدمهٔ دوم (گرما دیدن) هر دو معلولِ جنبش مولکولی «د» هستند و چون هر دو معلولِ «د» که منبسط شدن و گرما دیدن است، هم‌زمـان اتفاق افتاده است خلف و تحصیل حاصل پیش خواهد آمد.

از مطالب علامه می‌توان چنین نتیجه گرفت که همهٔ براهین مطرح‌شده در کتاب‌های منطقی، جز برهان ان متلازم، صرفاً به‌جهت آگاهی‌بخشی و بیان تقسیمات عقلی آن بـراهین ذکـر شـده‌اند؛ لـیکن در فلسـفه یقین‌آور نیستند. بنابراین، حصول یقین در فلسفه تنها در گرو استفاده از برهان ان متلازم یا ملازمـات عامـه است. پس‌از بیان استدلال علامه بر اثبات مدعای خود، به بررسی آرای مخالفان این دیدگاه می‌پردازیم.

۳. نقد و بررسی دیدگاه علامه طباطبایی

پیش‌از ورود به این بحث، لازم است مؤلفه‌های اساسی دیدگاه علامه را روشن کنیم و نشـان دهـیم کـه مخالفان وی کدام‌یک از مؤلفه‌های مذکور را نمی‌پذیرند. با این بیان می‌توان دیدگاه علامـه را در دو بخـش طرح کرد: بخش اول، تنها برهان یقین‌آور در فلسفه، ان متلازم است؛ بخش دوم، استدلال‌هایی که علامه بر عدم جریان براهین لم و ان دلیل و ان مطلق در فلسفه اقامه کرده است.

اغلب فلاسفهٔ اسلامی به عدم جریان برهان ان دلیل در فلسفه معتقدند؛[2] گرچه مصباح یزدی دراین‌باره

---

۱. طباطبایی، مجموعه رسائل (برهان)، ۱۲۸.

۲. طوسی، اساس الاقتباس، ۳٦٤-۳٦٥؛ غزالی، مقاصد الفلاسفة، ۱۲۱.

نظر دیگری دارد. به نظر او، برهان ان دلیل درصورتی‌که علیت موجود در آن برهان، از نوع **علت منحصره** باشد، یقین‌آور خواهد بود. با این توضیح که اگر شخصی از معلولِ یک شیء به علت منحصرهٔ آن پی برده باشد، استدلال حاصل آمده یقینی و مفید فایده خواهد بود؛[1] برای مثال، اگر شخصی با دیدن تریِ یک شیء به علت منحصرهٔ آن، یعنی آب، پی ببرد، این برهان صحیح و استنادپذیر است؛ اما در غیر این صورت جایز نیست. بنابراین، از نظر مصباح یزدی تنها زمانی برهان ان دلیل، یقینی خواهد بود که علیت مدنظر در آن نوع برهان، منحصره باشد. همچنین، فیاضی استدلال حکماء براساس قاعدهٔ «ذوات الاسباب لاتعرف إلا بأسبابها» را مبنی بر جاری نبودن برهان ان دلیل در فلسفه نمی‌پذیرد. با این توضیح که علم به معلول، پیش‌از علم به علتش محال نیست؛ زیرا در این مسئله بین مقام ثبوت و مقام اثبات خلط رخ داده و همین امر باعث فهم اشتباه از این مسئله شده است؛ زیرا **وجود** معلول، قبل‌از وجود علت محال است؛ نه **علم** به معلول، قبل از علم به علتش. لذا، با توجه به آنکه مقام علم با مقام خارج و تحقق متفاوت است، ادلهٔ حکماء دراین‌خصوص قابل دفاع نیست.[2] در مقابل، بنا بر باور اغلب فلاسفهٔ اسلامی، براهین مفید یقین در فلسفه عبارت‌اند از برهان لم و برهان ان مطلق؛[3] حال‌آنکه علامه علاوه‌بر رد براهین ان دلیل و ان مطلق، برهان لمی را نیز در فلسفه جاری ندانسته است. نخست برآنیم نظرات مخالفانِ علامه را بر جاری نبودن برهان لمی در فلسفه مطرح کنیم و سپس، برهان ان متلازم را از نظرگاه همین منتقدان بررسی کنیم و در پایان، نظر خود را دراین‌خصوص بیان کنیم.

پیش‌از بیان نظر مخالفان متأخر از علامه، لازم است نظر برخی از حکمای متقدم را دربارهٔ جاری بودن برهان لمی در فلسفه مرور کنیم. اغلب فلاسفهٔ اسلامی برهان لمی را یقین‌آور و در فلسفه جاری می‌دانستند.[4] دلیلی که فلاسفهٔ مذکور بر مدعای خویش اقامه کرده‌اند آن است که حد وسط موجود در برهان لمی، هم معطی سببیت در وجود و هم معطی سببیت در عقل است؛ حال‌آنکه برهان‌های دیگر فاقد این ویژگی هستند. اهمیت این مسئله باعث شد برخی فلاسفه همچون خواجهٔ طوسی برهان لمی را احق براهین موجود در فلسفه بداند.[5]

در ادامه به نظرات مخالفان علامه در باب جاری بودن برهان لمی در فلسفه می‌پردازیم.

---

۱. مصباح یزدی، شرح نهایة الحکمة، ۱۴.

۲. نبویان، جستارهایی در فلسفهٔ اسلامی، ۱۲۱-۱۲۲.

۳. ابن‌سینا، الشفاء (المنطق)، ۳/ ۸٦؛ طوسی، اساس الاقتباس، ۳٦٥؛ سهروردی، حکمة الاشراق، ۱/ ۱۹۰.

٤. ابن‌سینا، الشفاء (المنطق)، ۸۷/۳؛ سهروردی، حکمة الاشراق، ۱۸۹/۱-۱۹۰؛ ابن‌سهلان، البصائر النصیریة فی علم المنطق، ۳۹٤؛ قطب‌الدین شیرازی، درة التاج، ٤٤۷/۲؛ حلی، جوهر النضید، ۲۰۲.

٥. «أحقّ البراهین باسم البرهان، هو برهان لمّ لأنّه معط للسّبب فی الوجود و العقل» (ابن‌سینا، شرح الإشارات و التنبیهات للطوسي، ۳۰۷/۱).

جوادی آملی معتقد است برهان ان دلیل و ان مطلق به برهان لم بازمی‌گردند؛ زیرا هنگام سیر از معلول به علت، در واقع از تلازم و سنخیت میانِ علت و معلول استفاده شده است و در این صورت لاجرم باید به برهان لم، بازگشت کند. وی بر این باور است که برهان ان متلازم یا همان ملازمات عامه نیز از همین سنخ است؛ به این معنا که اگر برهان ان متلازم یقین‌آور است، به‌جهت بازگشت‌پذیری‌اش به برهان لم است.[1] از همین روی همهٔ براهین در صورت بازگشت به برهان لم، یقین‌آور خواهند بود؛ حتی برهان ان دلیل و ان مطلق.

ازنظر جوادی آملی میان مقدمات برهان ان متلازم نیز رابطهٔ علی و معلولی حاکم است؛ حال‌آنکه علامه طباطبایی وجود رابطهٔ علی را در این نوع برهان نمی‌پذیرد. در همین راستا، جوادی آملی ضمن طرح بحث وجوب بالقیاس، استدلال علامه را رد می‌کند. با این بیان که هیچ دو امر متلازمی را نمی‌توان در نظر گرفت مگر آنکه میان آن دو رابط وجوب بالقیاس برقرار باشد؛ زیرا اساساً تلازم میان دو واجب بالقیاس حاصل می‌شود و این دو بی‌شک به یک علت واحد و جامع بازمی‌گردند. بنابراین، رابطهٔ علیت در همهٔ براهین، ثابت و جاری است.[2]

فیاضی نیز با جاری دانستنِ برهان لم در فلسفه، برهان ان متلازم را براساس قاعدهٔ **علیت تحلیلیِ** خود، نقد می‌کند. وی معتقد است در صورت پذیرفته شدن اصل علیت تحلیلی، برهان لم در فلسفه جاری و یقین‌آور است و برهان ان متلازم تنها در صورت بازگشت به برهان لم، یقین‌آور خواهد بود؛ در غیر این صورت نیازی به این نوع برهان نخواهیم داشت.[3]

فیاضی بر آن است که ادعای علامه در باب برهان ان متلازم براساس مبنای ایشان است، نه فهم عمومی فیلسوفان؛ زیرا علامه براساس تعریفی که از ملازمات عامه ارائه داده است، رابطهٔ علی را میان آن‌ها منتفی می‌داند؛ درحالی‌که چنین استدلالی صحیح به نظر نمی‌رسد؛ زیرا اساساً تلازم زمانی محقق است که میان متلازمین رابطهٔ علی برقرار باشد. فیاضی در جهت اثبات مدعای خود دربارهٔ وجود رابطهٔ علی میان ملازمات، تلازم را به دو قسم تقسیم می‌کند: تلازم تحلیلی و تلازم خارجی. در تلازم خارجی، علیت خارجی و در تلازم تحلیلی، علیت تحلیلی موجود است.[4]

اکنون پرسش این است که ماهیت علیت تحلیلی چیست و تأثیر آن در اثبات یا رد براهین موجود

---

۱. جوادی آملی، سرچشمهٔ اندیشه، بخش ۸/۲ ۸۷.

۲ جوادی آملی، سرچشمهٔ اندیشه، بخش ۸/۲ ۸۸.

۳. نبویان، جستارهایی در فلسفهٔ اسلامی، ۱۲۳.

٤. نبویان، جستارهایی در فلسفهٔ اسلامی، ۱۲۲.

چگونه است؟

علیت تحلیلی، علیتی است که در آن علت و معلول در خارج به یک وجود موجود هستند؛ اما هنگامی‌که ذهن آن وجود خارجیِ واحد را تحلیل می‌کند به وجود معانی مختلفی در آن پی می‌برد و آن‌ها را تجزیه می‌کند؛ به این صورت که با تجزیهٔ این معانی پی می‌برد که برخی از معانی بر برخی دیگر مبتنی هستند؛ یعنی یکی را علت و دیگری را معلول آن می‌داند. بنابراین، علیت میان آن‌ها ذهنی است نه خارجی.[۱]

فیاضی در جهت تبیین نظر خود مطلبی را از علامه نقل می‌کند و به نقد آن می‌پردازد:

علامه براساس این مدعا که عرض ذاتی باید با موضوع علم مساوی باشد، معتقد است نمی‌توان در فلسفه برهان لمی اقامه کرد؛ زیرا موضوع علم فلسفه وجود است و فراتر از وجود چیزی نیست تا علت آن واقع شود. بنابراین، نمی‌توان در فلسفه برهان لمی جاری ساخت.[۲] در نظر فیاضی چنین مدعایی صحیح نیست؛ زیرا در بسیاری از مسائل فلسفه موضوع می‌تواند قسمی از وجود باشد و محمولات خاص خود را دارا باشد و لازم نیست موضوع فلسفه وجود مطلق باشد تا ما نتوانیم خارج از وجود مطلق علتی را در نظر آوریم. می‌توان موضوع را قسمی از وجود دانست؛ برای مثال، واجب و ممکن که هر دو از اقسام وجود هستند، با داشتن محمولات خاص خود می‌توانند در زمرهٔ موضوعات فلسفه به شمار آیند. در مثالی دیگر می‌توان این‌طور بیان کرد که در فلسفهٔ اسلامی ازطریق علم به ذات واجب تعالی، علم به نیکو بودن نظام هستی حاصل می‌شود و این خود روشی است که از برهان لم بهره برده است. در صورت دوم اگر بخواهیم استدلال علامه را قبول کنیم چاره‌ای نداریم جز اینکه علیت حاکم در برهان لمی را علیت خارجی بدانیم؛ درحالی‌که علیت مدنظر در برهان لم، علیت به معنای عام کلمه است که هم شامل علیت خارجی و هم شامل علیت تحلیلی می‌شود.[۳]

یزدان‌پناه معتقد است برهان لمی در فلسفه جاری بوده و یقین‌آور است و دیدگاه علامه بر جاری نبودن برهان لمی در فلسفه بر اندیشهٔ خاص ایشان در مسئلهٔ عرض ذاتی و اینکه محمولات مسائل علم باید مساوی با موضوع علم باشند، استوار است؛ لیکن اگر این مدعای علامه پذیرفته نشود نتیجهٔ آن، یعنی عدم جریان برهان لمی در فلسفه، نیز مقبول نخواهد بود. با این بیان که می‌توان محمولِ اخصِ از موضوع نیز

---

۱. نبویان، جستارهایی در فلسفهٔ اسلامی، ۱۲۴.

۲. ملاصدرا، الأسفار، ۱/ ۳۳، تعلیقهٔ ۲.

۳. طباطبایی، نهایة الحکمة، ۱/۳۰-۳۱، تعلیقهٔ ۴۵.

داشت و از این طریق برهان لمی را در فلسفه جاری ساخت.[1]

یزدان‌پناه در ادامه این‌گونه مدعای خود را شرح می‌دهد: برهان فلسفی هنگامی لمی است که حد وسط موجود در آن، علت خارجی پیوند حد اکبر و حد اصغر باشد و لازم نیست علت موجود در این نوع برهان ورای موجود بما هو موجود باشد؛ بلکه علیت مدنظر، پیوند میان موضوع و محمول در حیطهٔ وجود مطلق است. البته نه هر پیوندی، پیوند میان موضوع و محمول باید گویای یک نوع علیت و معلولیت خارجی باشد. بنابراین، حد وسط می‌تواند از معالیل «الموجود» باشد و همچنین، لوازم «الموجود» یا برخی از حصص موجود می‌توانند علت این پیوند واقع شوند.[2]

به باور یزدان‌پناه، در این بحث (عدم جریان برهان لمی در فلسفه) میان علت نداشتن موجود مطلق (موضوع فلسفه) با علت نداشتن ثبوت خارجی محمول برای آن مغالطه‌ای رخ داده است. در واقع، همهٔ صحبت علامه در برهان لمی بر علت نداشتن وجود مطلق متکی است؛ حال‌آنکه لازم نیست علیت و معلولیتِ موجود در برهان لمی را در دو وجود مجزا تصویر کرد. به این بیان که قوام برهان لمی به علیت ورای وجود نیست؛ گاهی معلول از دل علت می‌جوشد و بر آن حمل می شود، همچون مسئلهٔ اصالت وجود و اعتباریت ماهیت:

وجود، کل متن واقعیت را پر کرده و درعین‌حال، ماهیت حقیقتی نفس‌الأمری خارجی است، چه تصویری از خارجیت ماهیت باید ارائه داد؟ باید گفت وجودِ اصیل است که ماهیت‌ساز است و ماهیت از دل وجود اصیل می‌جوشد. بنابراین، به‌نوعی می‌توان آن را معلول وجود دانست؛ اما نه علیتی که میان دو وجود جداگانه تحقق می‌یابد... برهانی که براساس این حد وسط بر تحقق واقعی و نفس‌الأمری ماهیت شکل گیرد، لمی است.[3]

بنابراین علیت مطرح در برهان لمی، علیتی ورای وجود نیست؛ بلکه وجودِ نوعی مغایرت میان علت و معلول بر شکل‌گیری برهان لمی کافی است. البته ممکن است علیت موجود در این نوع برهان از سنخ علیت تحلیلی باشد؛ اما وجود چنین امری در ساختار برهان لمی ایجاد نمی‌کند.[4] او در تأیید مدعای خود استدلالی را از ابن‌سینا نقل می‌کند که در واقع بیانگر علیت خارجی نیست؛ بلکه حاکی از وجود پیوند و ارتباط میان موضوع و محمول است:

---

۱. یزدان‌پناه، تأملاتی در فلسفهٔ فلسفهٔ اسلامی، ۲۰۲.

۲. یزدان‌پناه، تأملاتی در فلسفهٔ فلسفهٔ اسلامی، ۲۰۳.

۳. یزدان پناه، تأملاتی در فلسفهٔ فلسفهٔ اسلامی ، ۲۰۶.

٤. یزدان پناه، تأملاتی در فلسفهٔ فلسفهٔ اسلامی، ۲۰۶-۲۰۷.

آثار ازجهتی غیر از طبیعت‌اند و رابطه‌ای شبیه جوهر و عرض میان‌شان حاکم است. ابن‌سینا می‌گوید حرکت، معلول طبیعت آتش است ... آتش است که می‌سوزاند؛ اما نه بالذات؛ بلکه به‌توسط معلولش که مثلاً حرکت به‌سوی شیء قابل اشتعال است. پس می‌توان حرکت آتش را حد وسط سوزاندن آن قرار داد و برهان لمی تشکیل داد.[۱]

یزدان‌پناه معتقد است نتایجی که علامه از اصالت وجود اخذ کرده ، از سنخ برهان لمی است. با این توضیح که صفات علم و قدرت از وجود بر می‌خیزند و درعین‌حال بر خود وجود حمل می‌شوند؛ زیرا وجود اصیل بوده و خارج از وجود، باطل الذات است. پس روشن شد که گونه‌ای مغایرت میان صفات وجود و خود وجود، موجود است و وجود این مغایرت علامه را بر آن داشت تا ازطریق برهان لمی به وجود این صفات برسد.[۲] او در ادامه پا را فراتر گذاشته و مغایرت موجود میان علت و معلول در برهان لمی را در حد تقدم و تأخر رتبی تقلیل داده است: ماهیت محتاج علت است؛ زیرا امکان ذاتی دارد.[۳]

بنابراین در نظر او، علیت موجود در برهان لمی در حد علیت میان جوهر و عرض، وجود اصیل و نفادش، طبیعت و آثارش، گسترش می‌یابد. وی به این نکته نیز تصریح دارد که برهان انی ازطریق ملازمات عامه در فلسفه جاری است:

اگر در فلسفه برهانی این‌گونه تشکیل شود که الموجود (موضوع فلسفه) حد اصغر باشد و به‌واسطهٔ یکی از لوازم ذاتی خود (حد وسط)، که بیّن است، لازمهٔ ذاتی دیگری را (حد اکبر)، که غیربیّن است، بپذیرد، برهان انّی از راه لوازم اقامه شده است؛ اما اگر الموجود به‌سبب لازمهٔ ذاتی خود لازمهٔ دیگری را بپذیرد که ذاتی آن نیست، برهان لمی صورت پذیرفته است. براین‌اساس، براهین لمی در فلسفه تصویرپذیرند.[٤]

در نهایت به اعتقاد یزدان‌پناه، دلیل علامه بر عدم جریان برهان لمی در فلسفه ناکافی است و می‌توان علاوه‌بر برهان ان متلازم، برهان لمی را نیز در فلسفه جاری دانست.

۴. بحث و نتیجه‌گیری

آنچه از مجموع مطالب پیش‌گفته به دست می‌آید آن است که به نظر می‌رسد استدلال مصباح یزدی در

۱. یزدان پناه، تأملاتی در فلسفهٔ فلسفهٔ اسلامی، ۲۰۹.
۲. یزدان‌پناه، تأملاتی در فلسفهٔ فلسفهٔ اسلامی، ۲۰۸.
۳. یزدان‌پناه، تأملاتی در فلسفهٔ فلسفهٔ اسلامی، ۲۱۰.
٤. یزدان‌پناه، تأملاتی در فلسفهٔ فلسفهٔ اسلامی، ۲۱۰-۲۱۱.

جاری بودن برهان انّ دلیل در فلسفه براساس قاعدهٔ علیت منحصره، استدلالِ متقنی نیست؛ زیرا خود این قاعده به‌نوعی می‌تواند مؤید مدعای علامه باشد؛ زیرا ازنظر مصباح یزدی، تنها زمانی می‌توان برهان انّ دلیل تشکیل داد که از یک معلول به علت منحصر آن برسیم. اما اینکه چرا هنگامی که علیت منحصره نیست نمی‌توان برهان انّ دلیل تشکیل داد، به‌نظر پاسخش تأییدی بر نظر علامه خواهد بود؛ زیرا ازنظر علامه، امکان ندارد شخصی با وجود جهل به علت، عالم به معلول آن علت باشد. به این معنا که اگر شخصی علم به معلولی داشته باشد و ازطریق آن معلول به علت آن برسد، حاکی از آن است که آن شخص پیش‌تر به علت آن علم داشته است؛ برای مثال، آن شخص به علت منحصرهٔ دود که آتش است، پیش‌تر و در درون خود عالم بوده است. بنابراین، به اعتقاد علامه، علیت موجود در برهان انّ دلیل، چه منحصره و چه غیره منحصره، در عدم جریان برهان انّ دلیل در فلسفه تأثیری ندارد. اما به نظر می‌رسد برهانی که علامه در رد برهان انّ دلیل اقامه کرده، دچار مغالطهٔ اجمال و تفصیل است. به اعتقاد علامه محال است شخصی بتواند ازطریق علم به معلول به علت آن عالم شود؛ زیرا معلول به‌لحاظ وجود و علم، لاحق بر علت است و چون وجود و علم مساوق یکدیگرند، بنابراین محال است ما پیش‌تر عالم به معلول باشیم و جاهل به علت آن؛ زیرا علم به علت مقدم بر علم به معلول است. حال ممکن است به این بیان علامه اشکال وارد شود که آیا ما در این نوع برهان، به‌اجمال علم به علت نداریم یا به‌تفصیل؟ به‌نظر شکی نیست که ما براساس قاعدهٔ علیت و معلولیت، بالوجدان می‌دانیم که هر معلولی علتی دارد و این معلومِ ما نیز از این قاعده مستثنی نیست؛ اما صحبت آنجاست که آیا ما می‌توانیم ازطریق علم به معلول خاص، به علتِ تفصیلی و جزئیِ آن عالم شویم یا خیر؟ به‌نظر تمام بحث در اینجا، بر خلط مقام اجمال و تفصیل استوار است.

مطلب دیگر آنکه ازنظر علامه، در تلازم رابطهٔ علی و معلولی میان متلازمان جاری نیست؛ اما او در مواضعی از آثار خود، تلازم میان دو واجب بالقیاس را در گرو علاقهٔ علی میان آن دو ترسیم کرده است. به این معنا که میان متلازمان لاجرم رابطهٔ علیّ و معلولی یا معلولیت برای علت سوم حاکم است.[1]

اگر رابطهٔ تلازم که میان علت و معلول و یا میان دو معلول یک علت برقرار است، به‌کلی منتفی شود و در میان اشیاء عالم چنین رابطه‌ای حکم‌فرما نباشد، دیگر استلزام هیچ‌چیز نسبت به چیز دیگر را نمی‌توان باور کرد و به هیچ حکم ثابت و مسلمی نمی‌توان استناد نمود و این معنا خلاف عقل است.[2]

با توجه به مطالب مذکور به نظر می‌رسد برهان لم یقینی بوده و در فلسفه جاری است و عدم پذیرش

---

۱. «و ثانیا أنّه لو فرض واجبان بالذّات لم یکن بینهما علاقة لزومیّة، و ذلك لأنّها إنّما تتّحقق بین شیئین: احدهما علّة للآخر أو هما معلولا علّة ثالثة و لا سبیل للمعلولیّة إلی واجب بالذّات» (طباطبایی، نهایة الحکمة، ۵۳).

۲. طباطبایی، مجموعه رسائل (برهان)، ۱۳۲.

این مسئله توالی فاسدی در پی دارد که به آن خواهیم پرداخت. ازنظر علامه، برخی از مسائل فلسفه اخصّ از موجود مطلق بوده و هریک از این مسائل با در نظر گرفتن مقابل‌شان با موضوع فلسفه ـ وجود مطلق ـ مساوی هستند؛ یعنی طرفین این مسائل خارج از وجود نبوده و مساوق با وجودند.[1] براین‌اساس، می‌توان این مسائل را مسائل دوسویه نامید که هریک از جهات آن، جدای از جهت دیگرش نیست؛ برای مثال، در مسئلهٔ وحدت و کثرت یا قوه و فعل، صرف تصور وحدت و قوه، تصور کثرت و فعل را در دل خود به همراه دارد. بنابراین، هنگامی‌که فیلسوف علت بودن واجب را اثبات می‌کند، در واقع جهت دیگر آن، یعنی معلول بودن، را از حق‌تعالی نفی می‌کند. براین‌اساس، اگر نتوانیم ورود برهان لم را در همهٔ مسائل فلسفه جایز بدانیم، دست‌کم می‌توان آن را در این قبیل مسائل جاری دانست.

اما پرسش آن است که عدم جریان برهان لم در فلسفه چه تبعاتی در پی خواهد داشت؟ به نظر می‌رسد اولاً، یقین با تعریف رایج‌اش نزد منطق‌دانان حاصل نخواهد شد. یقین نزد منطق‌دانان عبارت است از تصدیق جازم صادق ثابت مطابق با واقع، یا یقین بالمعنی الأخص. این نوع یقین صرفاً در گرو مقدمات معتبری چون بدیهیات و برهان محقق خواهد شد و در میان براهین نیز برهان لم اصلی‌ترین برهانی است که به یقین بالمعنی الأخص منجر خواهد شد؛ زیرا سیر موجود در آن از علت به معلول است و این امر یقین را نتیجه‌بخش است؛ حال‌آنکه براهین انّ (دلیل و مطلق) فاقد این خصیصه بوده و شک در این قبیل براهین زایل‌ناشدنی است. به تعبیر دیگر، انعطاف موجود در حد وسط این براهین، ابطال‌پذیر بودن آن را می‌رساند؛ چنان‌که طریقت علم تجربی این‌گونه است. ثانیاً، در مسائل الهیات بالمعنی الأخص دچار مشکل خواهیم شد؛ زیرا فلاسفه و متکلمانی همچون ملاصدرا در کتاب الشواهد الربوبیة و علامه حلّی در کتاب کشف المراد برای اثبات مباحث الهیات بالمعنی الأخص تنها از برهان لمی بهره برده‌اند.[2] فیاضی نیز یکی از نقدهای وارد بر دیدگاه علامه را وجود همین مسئله می‌داند. به باور وی، اثبات چنین مسائلی ازطریق برهان لم حاصل است؛[3] زیرا ما می‌توانیم با حد وسط قرار دادن یکی از صفات واجب تعالی، برهان لمی تشکیل دهیم؛ برای مثال، می‌گوییم که «خداوند عالم است»، «هر موجودی که عالم است حیات دارد»، «پس خداوند حی است»؛ در این نوع استدلال علم حد وسط قرار گرفته تا صفت دیگر واجب تعالی ـ حیات ـ اثبات شود. در واقع همهٔ این صفات در ذات واجب تعالی به یک وجود موجودند؛ اما می‌توان با علت قرار

---

۱. «لازم ذلك أن يرجع محمولات المسائل التي هي أعراض ذاتية لموضوعاتها إلى سنخ الموضوعات و يرجع الأبحاث بالحقيقة إلى تقسيمات الموجود المطلق و خواص أقسامه الوجودية و لازم ذلك أن تكون الفلسفة باحثة عن الأقسام الأولية للموجود المطلق كالواجب و الممكن و الواحد و الكثير و عن الأقسام الثانوية» (ملاصدرا، الأسفار، ۲۴/۱، تعليقة ۳).

۲. ملاصدرا، الشواهد الربوبية، ۱۶۲؛ حلی، کشف المراد، ۱۹.

۳. نبویان، جستارهایی در فلسفهٔ اسلامی، ۱۲۵/۱.

دادن یک صفت به صفت دیگر او رسید و این برهان غیر از برهان انّ متلازم نزد علامه است؛ زیرا علامه وجود علاقهٔ علی میان متلازمان را نمی‌پذیرفت؛ حال‌آنکه اساس قیاسات در الهیات بالمعنی الأخص بر وجود رابطهٔ علی استوار است.

فهرست منابع

ابن‌سهلان ساوی، عمر ابن سهلان. البصائر النصیریة فی علم المنطق. تهران: شمس تبریزی، ۱۳۸۳.

ابن‌سینا، محمد بن عبدالله. الشفاء (المنطق). قم: المکتبة آیةالله‌العظمی المرعشی النجفی(ره)، ۱۴۰۵ق.

ابن‌سینا، محمد بن عبدالله. شرح الإشارات و التنبیهات للطوسي (مع المحاکمات). قم: دفتر نشر الکتاب، ۱۴۰۳ق.

بهمنیار، بن مرزبان. التحصیل. تصحیح: مرتضی مطهری. تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۷۵.

تفتازانی. الحاشیة علی تهذیب المنطق للتفتازانی. قم: جماعة المدرسین فی حوزة العلمیة القم مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۱۲ق.

جوادی آملی، عبدالله. رحیق مختوم. تنظیم و تدوین: حمید پارسانیا. قم: اسراء، ۱۳۸۶.

جوادی آملی، عبدالله. سرچشمهٔ اندیشه. تنظیم: عباس رحیمیان محقق. قم: اسراء، ۱۳۷۶.

حلی، حسن بن یوسف. جوهر النضید. قم: بیدار، ۱۳۶۳.

حلی، حسن بن یوسف. کشف المراد. قم: انتشارات دارالعلم، ۱۳۹۰.

سهروردی، یحیی بن حبش. حکمة الاشراق. تهران: حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۹۲.

طباطبایی، محمدحسین. مجموعه رسائل (برهان). به کوشش: سیدهادی خسروشاهی. قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۷.

طباطبایی، محمدحسین. نهایة الحکمة (تعلیقات فیاضی). قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره)، ۱۳۸۶.

طباطبایی، محمدحسین. نهایة الحکمة. چ۱۲، قم: جماعة المدرسین في الحوزة العلمیة بقم مؤسسة النشر الإسلامي، ۱۴۱۶ق.

طوسی، خواجه نصیرالدین. اساس الاقتباس. تصحیح: مدرس رضوی. تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۶۷.

طوسی، خواجه نصیرالدین. بازنگری اساس الاقتباس. تصحیح: مصطفی بروجردی. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۸۰.

غزالی، محمد بن محمد. مقاصد الفلاسفة. تحقیق: دنیا سلیمان. قاهره: دارالمعارف، ۱۹۶۱م.

قطب‌الدین شیرازی، محمود بن مسعود. درة التاج. تهران: حکمت، ۱۳۶۹.

مصباح یزدی، محمدتقی. شرح نهایة الحکمة. تحقیق و نگارش: عبدالرسول عبودیت. قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره)، ۱۳۷۶.

مظفر، محمدرضا. المنطق. قم: اسماعیلیان، ۱۳۶۶.

ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة (الأسفار). تعلیقه: علامـه طباطبـایی. قـم: مکتب المصطفوی، ۱۳۶۸.

ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة. قم: بوستان کتاب، ۱۳۹۴.

نبویان، سیدمحمدمهدی. جستارهایی در فلسفهٔ اسلامی. قم: حکمت اسلامی، ۱۳۹۵.

یزدان‌پناه، یدالله. تأملاتی در فلسفهٔ فلسفهٔ اسلامی. قم: کتاب فردا، ۱۳۹۵.

Essays in Philosophy and Kalam

جستارهایی در فلسفه و کلام

HomePage: https://jphilosophy.um.ac.ir/ Vol. 55, No. 1: Issue 110, Spring & summer 2023, p.173-190

Online ISSN: 2538-4171 Print ISSN: 2008-9112

Receive Date: 2023-04-30 Revise Date: 2023-00-00 Accept Date: 2023-05-28

DOI: 10.22067/epk.2023.82190.1241 Article type: Original

Philosophical Ethics and Monotheistic Ethics according to Allameh Tabataba'i Rereading the Principles and Educative Effects

Dr. Fardin Jamshidi Mehr, Assistant Professor, Department of Islamic Theology, Faculty of Humanities & Physical Education, Gonbad Kavous University

Email: fjamshidi@gonbad.ac.ir

Dr. Seyyed Mahdi Rahmati, Assistant Professor, Department of Islamic Theology, Faculty of Humanities & Physical Education, Gonbad Kavous University

Abstract

The main concern of this research is the comparative study between philosophical ethics and monotheistic ethics with a case study of Allameh Tabatabai's views. The findings of this research– written in a library research method in collecting information and rationally analyzing and describing the data– is that the philosophical ethics is based on considering man regardless of ontological issues and of the relationship between man and the system of existence and God, and the most fundamental notion in this ethics is equilibrium. The monotheistic ethics, however, is based on the relationship of man with the system of existence and especially with God and the most crucial concept in here is absolute monotheism meaning that God's existence has such an absoluteness that it leaves no room for anything else. As a result, there is no ground for moral vices to appear, and upon reaching this degree of monotheistic knowledge, a monotheist is adorned with all moral virtues, without there being any anteriority and posteriority between the occurrence of virtues.

Keywords: Philosophical ethics, monotheistic ethics, equilibrium, absolute monotheism, Allameh Tabataba'i.

https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/ **This is an open access article under the CC BY license:**

جستارهایی در فلسفه و کلام

Essays in Philosophy and Kalam

سال ۵۵ ـ شماره ۱ - شماره پیاپی ۱۱۰ - بهار و تابستان ۱۴۰۲، ص ۱۹۰ - ۱۷۳

HomePage: https://jphilosophy.um.ac.ir/

شاپا چاپی ۹۱۱۲-۲۰۰۸

شاپا الکترونیکی ۴۱۷۱-۲۵۳۸

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۲/۱۰ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۲/۰۰/۰۰ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۳/۰۷

نوع مقاله: پژوهشی

DOI: 10.22067/epk.2023.82190.1241

اخلاق فلسفی و اخلاق توحیدی از منظر علامه طباطبایی
بازخوانیِ مبانی و آثار تربیتی

دکتر فردین جمشیدی مهر

استادیار و عضو هیأت علمی گروه الهیات (فلسفه) دانشگاه گنبدکاووس

fjamshidi@gonbad.ac.ir

دکتر سیدمهدی رحمتی

استادیار و عضو هیأت علمی گروه الهیات (علوم قرآن و حدیث) دانشگاه گنبدکاووس

چکیده

مسئلهٔ اصلی این پژوهش مطالعهٔ تطبیقی میان اخلاق فلسفی و اخلاق توحیدی با مطالعهٔ موردی دیدگاه‌های علامه طباطبایی است. یافته‌های این پژوهش ـ که به شیوهٔ کتابخانه‌ای در جمع‌آوری اطلاعات و تحلیل و توصیف عقلانی داده‌ها به نگارش در آمده ـ عبارت است از اینکه مبنای اخلاق فلسفی بر انسان‌نگری صرف‌نظر از مباحث هستی‌شناختی و صرف‌نظر از رابطهٔ انسان با نظام وجود و خداوند است و کلیدی‌ترین مفهوم در این اخلاق، اعتدال است؛ درحالی‌که مبنا در اخلاق توحیدی رابطهٔ انسان با نظام وجود و به‌ویژه با خداوند است. اساسی‌ترین مفهوم در این اخلاق، توحید اطلاقی است. به این معنا که وجود خداوند از چنان اطلاقی برخوردار است که جایی برای غیر باقی نمی‌گذارد؛ بنابراین، زمینه‌ای برای شکل‌گیری رذایل اخلاقی وجود ندارد و شخص موحد با رسیدن به این درجه از معرفت توحیدی، به همهٔ فضایل اخلاقی آراسته می‌شود؛ بدون اینکه میان حدوث فضایل تقدم و تأخری وجود داشته باشد.

کلیدواژه‌ها: اخلاق فلسفی، اخلاق توحیدی، اعتدال، توحید اطلاقی، علامه طباطبایی.

درآمد

مباحث اخلاقی که در فلسفهٔ اسلامی مطرح شده‌اند غالباً در اندیشه‌های حکمای یونان باستان ریشه دارند که شاخص‌ترین آن‌ها افلاطون الهی و فیلسوف اعظم ارسطو هستند. فیلسوفان مسلمان دربارهٔ مسائل اخلاقی ابراز نظر کرده‌اند؛ اما آن‌گونه که در مسائل هستی‌شناسی و حتی معرفت‌شناسی ورود کرده و موشکافانه مسائل را تبیین و به حل آن‌ها همت کرده بودند، در مباحث مربوط به اخلاق ورود نکرده و چندان رأی و نظر جدیدی ارائه نداده‌اند. علامه طباطبایی در آثار مختلف خود از سه گونهٔ متفاوت اخلاقی یاد کرده است؛ اخلاق فلسفی، اخلاق عام انبیاء که در میان همهٔ ادیان الهی مشترک است و اخلاق توحیدی که خاص قرآن کریم است.[1] منظور از اخلاق فلسفی در این پژوهش، اخلاقی است که بر مذاهب فلسفی مبتنی است که نقطهٔ نهایی آن‌ها وحدت اطلاقی یا همان وحدت وجود نیست. بنابراین، این گونه از اخلاق هم شامل اخلاق فیلسوفان یونان باستان است[2] و هم در جهان اسلام مکاتب فلسفی مشاء و اشراق را در بر می‌گیرد. اخلاق عام انبیاء(ع) ضمن اعتقاد به مبانی الهی مانند توحید در ذات، صفات و افعال، نبوت، معاد و مانند آن، گزاره‌های اخلاقی را بر پایهٔ ثواب و عقاب اخروی تعریف می‌کند. در این گونه از اخلاق برای غیر خداوند شأن و جایگاهی دیده می‌شود که هر انسانی ممکن است در مقابل آن‌ها دچار ترس، ریا، تکبر و سایر رذایل اخلاقی شود. انسان متخلق و با فضیلت ـ در این مرام اخلاقی ـ باید با زدودن رذایل و تهذیب نفس از خبائث، خود را به فضایل اخلاقی آراسته کند.[3] در این مقاله با صرف‌نظر کردن از اخلاق عام انبیاء و احالهٔ آن به زمانی دیگر و پژوهشی مستقل، ابتدا اخلاق فلسفی، مبانی مابعدالطبیعی آن و نیز آثار مترتب بر این اخلاق بررسی می‌شود و سپس، به اندیشه‌های توحیدی اخلاق و مبانی و آثار آن پرداخته می‌شود.

پیشینهٔ تحقیق

در زمینهٔ اخلاق توحیدی و مقایسهٔ آن با اخلاق فلسفی، برخی از مقالات به چاپ رسیده‌اند که در ادامه به این مقالات و وجه تمایز پژوهش کنونی با آن‌ها پرداخته خواهد شد.

۱. خلیلی، مصطفی. «اخلاق توحیدی از دیدگاه علامه طباطبایی». فصلنامهٔ تخصصی اخلاق وحیانی، ش. ۱ (۱۳۹۱).

---

۱. طباطبایی، المیزان، ۳۵۵/۱-۳۵۸.
۲. طباطبایی، المیزان، ۳۵۵/۱.
۳. طباطبایی، الرسائل التوحیدیة، ۱۸.

۲. خلیلی‌نیا، غلامرضا و رضا الاهی‌منش و علی فضلی. «واکاوی آثار فردی و اجتماعی اخلاق توحیدی قرآن از دیدگاه علامه طباطبایی». شیعه‌پژوهشی، ش. ۱۲ (۱۳۹۶).

در مقالهٔ اول صرفاً به چیستی و مؤلفه‌های اخلاق توحیدی از منظر علامه طباطبایی پرداخته شده و در مقالهٔ دوم به آثار فردی و اجتماعی اخلاق توحیدی در مقابل اخلاق برخاسته از مبانی فلسفی ـ مادی و اخلاق عام انبیاء(ع) توجه شده است. هیچ‌یک از این مقالات به اختلافات مبانی و آثار تربیتی این گونه‌های متمایزِ اخلاقی نپرداخته‌اند. پژوهش حاضر درصدد است که بعداز تبیین زاویهٔ دید و منشأ این دو گونهٔ اخلاقی به اختلافات مبنایی و نیز تفاوت‌های تربیتی آن‌ها بپردازد.

۱. اخلاق فلسفی

اخلاق فلسفی که محوری‌ترین مفهوم آن اعتدال در قوا است، ریشه در انسان‌نگری دارد و منظور از انسان‌نگری، توجه به انسان و قوای ادراکی و تحریکی او و صرف‌نظر کردن از نسبت این انسان با جهان هستی و مبدأ آن است. از این منظر، انسان ـ صرف‌نظر از اینکه وجود اصیل باشد یا ماهیت و صرف‌نظر از اینکه این وجود مشکک باشد یا متواطی و صرف‌نظر از اینکه این هستی مبدئی داشته باشد یا نداشته باشد و نیز صرف‌نظر از اینکه رابطهٔ مبدأ فرضی با معالیل چگونه است ـ دارای قوایی ادراکی و تحریکی است. قوای ادراکی انسان عبارت‌اند از: حس [مشترک]، خیال، وهم، حافظه، متخیله و عقل[1] و قوای محرکهٔ انسان عبارت‌اند از: شهویه، غضبیه و عاقله.[2]

۱/۱. بررسی قوای محرکهٔ انسانی

رفتار اختیاری انسان که قابلیت ارزش‌گذاری دارد، مبتنی بر علم و ادراک او است؛ اما در اخلاق فلسفی، صرفاً به تصور یک عمل و تصدیق به خیریت آن به‌عنوان ریشهٔ رفتار اخلاقی بسنده می‌شود. براین‌اساس، در اخلاق فلسفی تأکید اساسی بر قوای محرکه صورت می‌گیرد و منظور از قوای محرکه، قوایی است که انسان را برای انجام عملی تحریک می‌کند. قوای شهویه و غضبیه قوایی مشترک میان انسان و حیوانات هستند و قوهٔ عاقله، قوهٔ مختص به انسان است. منظور از عقل در اینجا، عقل معاش است که به امور مربوط به بدن و سلامت آن و زندگی فردی و جمعی انسان می‌پردازد[3] و نباید آن را با عقل نظری اشتباه گرفت. گاهی این قوهٔ عاقله را در اینجا عقل عملی هم می‌خوانند که این عقل عملی یک مفهوم مشترک

---

۱. شیخ اشراق، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ۲۶۹/۲.

۲. ابن‌سینا، عیون الحکمة، ۳۹.

۳. ابن‌سینا، رسائل، ۲۷۷.

لفظی است؛ زیرا عقلی که مدرک کلیات است و در زمرهٔ قوای مدرکه به شمار می‌آید اگر امور کلی مربوط به بایدها را درک کند، عقل عملی نامیده می‌شود؛ همان‌طور که اگر امور کلی مربوط به هست‌ها را درک کند، عقل نظری نامیده می‌شود.[1] پس عقل عملی به معنای عقل معاش با عقل عملی که قسیم عقل نظری است، نباید خلط شود.

قوهٔ شهویه، انسان یا حیوان را به جانب جلب منافع و لذایذ تحریک می‌کند؛ درحالی‌که قوهٔ غضبیه انسان را به دفع امور ناخوشایند و مضر تحریک می‌کند و عامل تفوق‌جویی انسان یا حیوان می‌شود و محرکِ انتقام از دشمن است. قوهٔ عاقله، امور مربوط به بدن را رسیدگی می‌کند و مصالح انسان را لحاظ می‌کند.[2] این قوه اگر بر قوای شهویه و غضبیه تسلط بیابد، علاوه‌بر اینکه سهم خود را از علم و دانش برخوردار می‌شود، هریک از آن‌ها را به‌جای خود و به‌اندازه، به کار می‌گیرد؛ درحالی‌که اگر هریک از قوای شهویه و غضبیه بر مملکت وجودی انسان تسلط یابند، انسان را به جانب مشتهیات خود تحریک می‌کنند و سایر قوا را در خدمت تمایلات خود می‌گیرند.

۱/۲. اعتدال محوری‌ترین مفهوم در اخلاق فلسفی

براساس مکتب اخلاق فلسفی، اساس همهٔ فضایل اخلاقی، چهار فضیلتِ عفت، شجاعت، حکمت و عدالت است و تحقق این فضایل چهارگانه به استعمال اعتدالی قوای محرکه وابسته است. نگهداشتن حد اعتدال در قوهٔ شهویه، موجب تحقق فضیلت عفت خواهد بود؛ همان‌طور که نقطهٔ اعتدال قوهٔ غضبیه، شجاعت است و نقطهٔ اعتدال قوهٔ عاقله، حکمت نامیده می‌شود. اگر سه فضلیت عفت، شجاعت و حکمت در کسی موجود باشد، فضیلت چهارمی شکل می‌گیرد که عدالت خوانده می‌شود.[3] برخی گمان کرده‌اند که عدالت، حقیقتی جز اجتماع فضایل سه‌گانهٔ مذکور ندارد و نمی‌توان آن را فضیلتی مستقل برشمرد؛ بلکه این فضیلت، یک فضیلت زائد است؛[4] به این معنی که حقیقت آن، همان حقیقت فضیلت‌های مذکور است با وصف اجتماع؛ درحالی‌که چنین برداشتی از عدالتِ اخلاقیِ فلسفی صحیح نیست. عدالت، حاصل اجتماع سه فضیلت عفت، شجاعت و حکمت است؛ اما باید توجه داشت که از اجتماع این فضایل سه‌گانه، فضیلت دیگری حاصل می‌شود که ازنظر حقیقت و نیز ازنظر آثار با فضایل پیش‌گفته متفاوت است؛[5] همان‌گونه که اقتضای ترکیب حقیقی چنین است. در ترکیب حقیقی که از اجتماع

---

۱. طوسی، شرح الإشارات و التنبیهات، ۳۵۳/۲.

۲. یاقوت الأهری، الأقطاب القطبیّة أو البلغة فی الحکم، ۵۵.

۳. ابن‌سینا، المبدأ و المعاد، ۱۰۹.

٤. سروش، ادب قدرت، ادب عدالت، ۵.

۵. ملاصدرا، تفسیر القرآن الکریم، ۱۷۶/۳.

و اتحاد ـ دست‌کم ـ دو جزء مختلف حاصل می‌شود، هر جزء، حقیقتی متفاوت و مستقل از جزء دیگر دارد و آثار اجزاء هم با یکدیگر متفاوت هستند؛ اما از اتحاد آن‌ها امر دیگری ایجاد می‌شود که نه جزء اول است و نه جزء دوم و نیز نه آثار جزء اول را داراست و نه آثار جزء دوم؛ بلکه امر سومی است با آثاری جدید. در مسئلهٔ فضایل هم از کلمات بزرگان چنین فهمیده می‌شود که حقیقت و آثار فضایل سه‌گانهٔ عفت، شجاعت و حکمت با حقیقت و آثار فضیلت عدالت متفاوت است؛ اما همین عدالت از ترکیب و اتحاد این فضایل سه‌گانه حاصل شده است و اثر عدالت عبارت است از اعطای حق هر صاحب حقی.[۱]

برای هر قوه از قوای سه‌گانهٔ تحریکی یعنی شهویه، غضبیه و عاقله، حد افراط و تفریطی تصورپذیر است که هر دو از رذایل اخلاقی شمرده می‌شوند و چون از اجتماع این قوا، هیئت جدیدی حاصل می‌شود که نسبت آن به این قوا، نسبت مزاج به ممتزج است؛ پس این هیئت جدید هم حالت اعتدایل دارد که همان عدالت است و حالت افراط و تفریطی دارد که رذایل مربوط به این هیئت هستند. بنابراین، اساس همهٔ رذایل، هشت رذیلت اخلاقی است که دو رذیلت به افراط یا تفریط در شهویه مربوط است، دو رذیلت به افراط و تفریط در غضبیه و دو رذیلت دیگر به افراط و تفریط در قوهٔ عقل معاش و نیز دو رذیلت به افراط و تفریط در هیئت حاصل از اجتماع این سه قوه مربوط است. رذایل مربوط به قوهٔ شهویه عبارت‌اند: از شَرِه و خمودی و رذایل مربوط به قوهٔ غضبیه عبارت‌اند از: تهور و جبن و نیز رذایل مربوط به قوهٔ عاقله عبارت‌اند از: جربزه و غباوت و رذایل مربوط به هیئت حاصل از این سه قوه عبارت‌اند از: ظلم و انظلام.[۲]

هر فعلی که از انسان صادر می‌شود، لزوماً فعل اخلاقی نیست و ارزش‌گذاری اخلاقی نمی‌شود؛ بلکه فقط افعال اختیاری به‌عنوان فعل اخلاقی شناخته می‌شوند. در حیوانات هم فعل اختیاری وجود دارد؛ زیرا اساساً حرکت ارادی از جمله ذاتیات حیوان است؛ اما این فعل اختیاری و ارادی در زمرهٔ خلقیات قرار نمی‌گیرند؛ چراکه ـ به اعتقاد علامه طباطبایی ـ آن دسته از افعال اختیاری که منشأ آن عقل عملی باشد، خُلق نامیده می‌شوند[۳] و این بدان معنا است که اخلاق فقط به انسان اختصاص دارد.[٤]

ممکن است این اشکال مطرح شود که در انسان علاوه‌بر عقل عملی، رفتارهای اختیاری که از شهویه یا غضبیه نشئت می‌گیرند، جزء خلقیات به شمار می‌آیند. بنابراین، سخن علامه که رفتار اخلاقی فقط منشأ عقل عملی دارد، نقض می‌شود.

به‌نظر، منظور علامه این بوده است که هر عمل اختیاری که قابلیت آن را دارد که از عقل عملی

۱. طباطبایی، نهایة الحکمة، ۱۲۴.
۲. طباطبایی، نهایة الحکمة، ۱۲۳، ۱۲۴.
۳. طباطبایی، نهایة الحکمة، ۱۲۳.
٤. فیاضی، تعلیقه بر نهایة الحکمة، ۴۷۱/۲.

سرچشمه بگیرد، در زمرهٔ خلقیات است. رفتار ارادی حیوانات اساساً از چنین قابلیتی برخوردار نیست که از عقل عملی صادر شود؛ بلکه رفتار آن‌ها از روی غریزه است یا ریشه در شهوت دارد یا در غضب. بنابراین، اولاً، اخلاق فقط به انسان اختصاص دارد و ثانیاً، مراد این نیست که همهٔ رفتارهای انسانی که ارزش‌گذاری اخلاقی می‌شوند از عقل عملی نشئت گرفته‌اند؛ بلکه چنین قابلیت و استعدادی در آن‌ها وجود دارد که از عقل عملی سرچشمه بگیرند.

۲. اخلاق توحیدی

برخلاف اخلاق فلسفی که به انسان و قوای او توجه می‌کند، در اخلاق توحیدی، علامه طباطبایی توجه اصلی خود را به مسائل مربوط به هستی‌شناسی و نسبت خداوند با عالم و به‌ویژه انسان معطوف می‌کند. او معتقد است که اگر تصور انسان از نظام وجود، تصوری صحیح و مطابق با برهان باشد و بتواند محوری‌ترین عنصر هستی را ـ که همان توحید است ـ درک کند، بدون خطرِ افتادن در ورطهٔ رذایل، به همهٔ فضایل اخلاقی متصف خواهد شد. براین‌اساس، پیش از بررسی جهات مختلف اخلاق توحیدی، ضروری است به مبانی هستی‌شناسانه‌ی این رویکرد پرداخته شود.

۲/۱. مبانی هستی‌شناسانهٔ اخلاق توحیدی

انسان با رد ادعای سوفسطائیان مبنی بر اینکه واقعیتی نیست و اگر باشد، شناخت‌پذیر نیست، به‌سوی معرفت هستی قدم برمی‌دارد. در اخلاق توحیدی با تأیید نظریهٔ اصالت وجود و اعتباریت ماهیت، صرافت وجود اثبات می‌شود؛ چراکه مبتنی بر این نظریه، هر امری غیر از وجود باطل است و با اثبات صرافت وجود و انکار یک غیر در مقابل آن، جامعیت وجود اثبات می‌شود؛ زیرا سلب کمال از وجود با بساطت و صرافت وجود ناسازگار است و وحدتِ وجود را که وحدت حقه است، یعنی هیچ‌گونه کثرتی در آن راه ندارد، مخدوش می‌کند.[۱] این همان مفاد قاعدهٔ بسیط الحقیقة است که می‌گوید: «بسیط الحقیقة کل الأشیاء و لیس بشیءٍ منها»[۲] و چون وجود نقیض عدم است و ذاتاً عدم را طرد می‌کند، ثابت می‌شود که وجود، واجب است و این وجوب، وجوبِ ذاتی است؛ زیرا وجود ذاتاً طارد عدم است و ذاتاً از پذیرش عدم ابا دارد.[۳] ازآنجاکه وجود دارای صرافت و محوضت است، به هیچ تعین اسمی و وصفی محدود نمی‌شود و به هیچ امری مقید نخواهد بود. براین‌اساس، حقیقت وجود، مطلق است و حتی از قید اطلاق هم مبرا

۱. ملاصدرا، مفاتیح الغیب، ۲۴۰.
۲. ملاصدرا، الشواهد الربوبیة، ۴۷.
۳. طباطبایی، الرسائل التوحیدیة، ۶.

است.[۱]

۱/۱/۲. درباب توحید اطلاقی

از مطالب گذشته روشن می‌شود که وجود حق‌تعالی یک وجود جامع است که هیچ کمالی از او سلب نمی‌شود و این وجود دارای اطلاق مقسمی است و به هیچ حدی محدود نیست و به هیچ قیدی مقید نمی‌باشد. علامه طباطبایی این مرتبه از توحید را «توحید اطلاقی» می‌نامد و معتقد است که توحید اطلاقی از میان تمام شرایع الهی به اسلام اختصاص دارد و سایر شرایع هرگز چنین برداشتی از توحید را ارائه نکرده‌اند؛ بلکه آنچه از آن‌ها به ما رسیده، این است که خداوند، که مستجمع همهٔ کمالات است، در مقام واحدیت، خدای دیگری شریک او نیست و او خالق یگانه و مدبر یکتای عالم است؛[۲] درحالی‌که به‌اقتضای توحید اطلاقی، نه‌تنها خدای دیگری در کنار خدای متعال نیست؛ بلکه نمی‌توان وجود دیگری را در کنار وجود او فرض کرد نیست و او در وجود، دومی ندارد.[۳]

۲/۲. نقش توحید در اخلاق

علامه طباطبایی معتقد است که اگر کسی در مقام هستی‌شناسی به این مرتبه از توحید، یعنی توحید اطلاقی، نائل شود، اساساً موضوعی برای اخلاق رذیله در وجود او باقی نخواهد ماند. بنابراین، چون موضوع اخلاق رذیله از اساس منتفی است، اخلاق فاضله برای خدا در جای آن مستقر می‌شود.[٤]

قید «برای خدا» در این عبارت علامه که می‌فرماید: «فتقع الأخلاق الفاضلة حینئذٍ لله»[٥] برای تبیین این نکته است که در اخلاق توحیدی صرفِ ظاهر نیک عمل، ملاک حُسن و قبح نیست؛ بلکه ملاک، آن است که عمل نیک برای خدا باشد. پس کمک کردن به مستمند نیاز او را برطرف می‌کند؛ اما در اخلاق توحیدی اگر برای خدا نباشد، رذیله به شمار می‌آید.

مطابق با این دیدگاه، اساس همهٔ فضایل انسانی علم است؛ همان‌طور که اساس همهٔ رذایل جهل است. البته روشن است که منظور از علم در اینجا، معرفت به وجود اطلاقی خداوند و رابطهٔ عالَم با این وجود مطلق است. به اعتقاد علامه، انسان کامل تنها خداوند را می‌بیند و اساساً ـ به‌واسطهٔ تأثیر علم ـ نمی‌تواند غیر او را مشاهده کند؛ اما انسانی که به کمال نرسیده و در مسیر تکامل است که اصطلاحاً «انسان مستکمل» نامیده می‌شود؛ اگرچه می‌تواند «غیر» را هم مشاهده کند، باید تلاش کند که همهٔ توجه خود را

---

۱. طباطبایی، الرسائل التوحیدیة، ۷.
۲. طباطبایی، المیزان، ۳۵۵/۱-۳۵۸.
۳. طباطبایی، المیزان، ۳۵۹/۱.
٤. طباطبایی، الرسائل التوحیدیة، ۱۸.
٥. طباطبایی، الرسائل التوحیدیة، ۱۸.

به خداوند مبذول کند و از توجه به غیر او بپرهیزد و این‌گونه است که زمینهٔ رذایل ـ هم برای انسان کامل و هم برای انسان مستکمل ـ برچیده می‌شود.[1]

مطابق با این دیدگاهِ توحیدی، چون اساساً برای غیر خدا شأنی و مرتبه‌ای وجود ندارد و اثری برای «غیر» اثبات نمی‌شود، زمینهٔ حدوث رذایل اخلاقی مانند ترس، ریا، غرور، کبر و... از اساس وجود نخواهد داشت و انسان موحد، با همان نگاه توحیدی به همهٔ فضایل اخلاقی متصف می‌شود.[2]

علامه طباطبایی به حدیث معراج به‌عنوان شاهدی برای اثبات اخلاق توحیدی در آیین اسلام تمسک می‌کند. در تفسیر قمی و در حدیث معراج آمده است که رسول خدا(ص) خطاب به خداوند فرمود: پروردگارا، به پیامبرانت فضائلی اعطا کرده‌ای، به من هم اعطا فرما. خداوند در پاسخ فرمود: فضائل را در قالب دو کلمه در تحت عرشم به تو اعطا کردم [و آن دو کلمه این است که] لا حول و لاقوة الّا بالله و لا منجی منک إلّا إلیک.[3]

اخلاق فلسفی و اخلاق توحیدی از جهات مختلف با یکدیگر اختلاف دارند؛ اما این اختلافات سبب نمی‌شود که آن‌ها را دو نوع متفاوت و متمایز از اخلاق بدانیم؛ بااین‌حال، نمی‌توان اختلاف مبانی و نیز اختلاف در آثار تربیتی آن‌ها را انکار کرد. در ادامه، به برخی از تفاوت‌های مبنایی و نیز اختلافات آثاریِ آن‌ها در بعد تربیتی خواهیم پرداخت.

۳. تفاوت‌های مبنایی

۱. در اخلاق فلسفی با توجه به تعدد قوای محرکه برای هر قوه‌ای حد اعتدالی تصویر شده است و آن را فضیلت می‌نامند و حد افراط و تفریط آن قوه را به‌عنوان رذیلت می‌شناسند؛[4] اما در اخلاق توحیدی اساساً بحثی از رذایل وجود ندارد؛ زیرا موضوعی برای آن تصورپذیر نیست. به بیان دیگر، یا انسان به مقام توحید اطلاقی رسیده و از این جهان‌بینی برخوردار شده است یا نه. اگر رسیده باشد، به همهٔ فضایل اخلاقی متصف می‌شود، بدون اینکه رذیلتی در مقابل او تصورپذیر باشد و اگر نرسیده باشد، اساساً فضیلت توحیدی برای او حاصل نشده است؛ اگرچه ممکن است به فضایل در مکتب انبیاء یا حکما متصف باشد.

۲. در اخلاق فلسفی، برای فضیلت حد محدودی ترسیم شده است؛ یا به‌صورت نقطه‌ای، آن‌گونه که

---

۱. طباطبایی، الرسائل التوحیدیة، ۱۸.

۲. طباطبایی، المیزان، ۳۵۹/۱.

۳. طباطبایی، الرسائل التوحیدیة، ۱۹؛ تفسیر القمی، ۱۱/۲.

٤. ابن‌سینا، تسع الرسائل، ۱۵۲.

مشهور فلاسفه بدان باور دارند[۱] یا به‌صورت حدودی که از دو کرانهٔ اعلی و اسفل برخوردار است؛ مانند دیدگاه زکریای رازی.[۲] درهرصورت، گذر از این نقطه یا از این حد، رذیلت به شمار می‌آید؛ اما در اخلاق توحیدی چنین نیست. ازآنجاکه وحدت مساوق با وجود است[۳] و وجود امری مشکک است،[٤] وحدت هم یک امر تشکیکی است و به‌تبعِ آن، معرفت به این وحدت هم که اصطلاحاً توحید نامیده می‌شود، دارای درجات متعدد و مختلف است. ازطرف دیگر، چون کنه وجود ـ که همان ذات حق‌تعالی است ـ برای هیچ عالِم و عارفی شناخت‌پذیر نیست،[٥] پس دسترسی به کنه وحدت و نهایت توحید برای ماسوا الله امکان‌پذیر نست. بر همین اساس، برای توحید هم نمی‌توان حد مشخصی قائل شد؛ بلکه همین توحید اطلاقی هم می‌تواند تا بی‌نهایت عمیق باشد. از اینجا معلوم می‌شود که فضایلی که بر دیدگاه توحید اطلاقی متوقف هستند، همگی نامتناهی‌اند و برای آن‌ها نمی‌توان حدی تعیین کرد که تجاوز از آن حد را رذیلت به شمار آورد.

۳. در اخلاق فلسفی، فضایل سه‌گانه به‌نحوی علت برای فضیلت عدالت هستند. به بیان دیگر، از امتزاج فضایل سه‌گانهٔ عفت، شجاعت و حکمت، فضیلت دیگری حاصل می‌شود که عدالت نامیده می‌شود.[٦] پس بنا بر اخلاق فلسفی، فضایل سه‌گانه مقدم بر فضیلت عدالت هستند؛ درحالی‌که بنا بر اخلاق توحیدی، انسان با رسیدن به مقام توحید اطلاقی و معرفت به آن، چون اساس همهٔ رذایل برای او باطل می‌شود، بدون اینکه تقدم و تأخری حاصل شود به همهٔ فضایل یکجا متصف می‌شود و عدالت برای او متأخر از فضایل دیگر نیست.

۴. اولین قوه‌ای که در کودک حادث می‌شود، قوهٔ شهویه است که به‌واسطهٔ آن غذای خود را طلب می‌کند، بدون اینکه معلم و مربی داشته باشد. بعدازآن، اگر کودک از غذا و تمنیات خود منع شود یا در موقع طلب به آن نرسد، واکنش نشان می‌دهد؛ به این صورت که اگر بتواند به انتقام قیام می‌کند، وگرنه با فریاد و گریه از دیگران کمک می‌گیرد و این اقتضای قوهٔ غضبیه است و بعداز اینکه قوهٔ تمییز در کودک حادث شود، آثار آن هم هویدا می‌گردد که اولین اثر این قوه، حیا است.[۷] براین‌اساس، در اخلاقِ فلسفی، باور بر این است که در اکتساب فضایل و تهذیب اخلاق باید به طبیعت اقتدا کرد؛ یعنی چون حدوث قوهٔ

۱. ملاصدرا، الأسفار، ۱۸۲/۴.
۲. رازی، السیرة الفلسفیة، ۱۰۶-۱۰۷ از بخش عربی.
۳. طباطبایی، نهایة الحکمة، ۱۵۴.
٤. طباطبایی، نهایة الحکمة، ۱۷.
٥. جامی، نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص، ۲۹.
٦. ابن‌سینا، المباحثات، ۱۸۹-۱۹۰.
۷. طوسی، اخلاق ناصری، ۱۱۴، ۱۱۵.

شهویه و فعلیت آن مقدم بر قوهٔ غضبیه و عاقله است، باید ابتدا قوهٔ شهویه را مدیریت و حد اعتدال آن را رعایت کرد و سپس، باید به قوهٔ غضبیه پرداخت و در نهایت، نوبت به قوهٔ عاقله می‌رسد.[1]

این درحالی است که در اخلاق توحیدی وقتی انسان به مقام توحید نائل شد، هیچ فضیلتی برای او مقدم بر فضیلت دیگر نیست و به‌یک‌باره تمام فضایل و کمالات در انسان موحد ظهور پیدا می‌کند. به تعبیر دیگر، فضایل اخلاقی فقط به نگاه توحیدی مسبوق هستند.

قرآن کریم نمونه‌ای از این تحول دفعی را در داستان موسی(ع) و ساحران فرعونی بیان می‌کند. فرعون از کسانی که در سِحر خبره بودند، دعوت کرد (يَأْتُوكَ بِكُلِّ سَاحِرٍ عَلِيمٍ) (الأعراف: ۱۱۲) تا ادعای موسی(ع) و هارون را ـ به‌زعم خود ـ ابطال کند و گمان می‌کرد کار موسی(ع) هم از سنخ سحر است. سحر نوعی تصرف در حاسهٔ انسان است؛ به‌طوری که حاسهٔ بیننده چیزهایی را ببیند و یا بشنود که حقیقت ندارد.[2] بنابراین، حقیقتِ سحر چیزی جز دروغ نیست که اساس همهٔ بدی‌ها و خبائث است.[3]

ساحران گذشته از اینکه به سحر و دروغ مبتلا بودند، مال طلب و حریص هم بودند (وَ جَاءَ السَّحَرَةُ فِرعَونَ قَالُوا إِنَّ لَنَا لَأَجراً إِن كُنَّا نَحنُ الغَالِبِينَ) (الأعراف: ۱۱۳) و فرعون در پاسخ، علاوه‌بر اینکه به آن‌ها پاسخ مثبت داد، وعدهٔ تقرب به خود را هم به آنان داد (قَالَ نَعَم وَ إِنَّكُم لَمِنَ المُقَرَّبِينَ) (الأعراف: ۱۱۴) و این یعنی ساحران را که جاه‌طلب هم بودند، تحریک کرد تا در کار خود محکم و دقیق باشند. بنابراین، ساحران فرعون به همهٔ مظاهر دنیادوستی و دنیاپرستی متصف بودند که رأس و اساس هر خطیئه و لغزشی است.[4] درعین‌حال، بعداز اثبات حقانیت موسی(ع) و ادعای او و روشن شدن حقیقت معجزهٔ کلیم‌الله بر ساحران، آن‌ها به‌یک‌باره منقلب شدند و بدون طی کردن مراحل و مراتبی که امثال خواجه نصیر برشمرده‌اند، به تمام صفات نیکو و فضایل اخلاقی متصف شدند؛ به‌طوری که نه جاه و مقام برای آن‌ها ارزش داشت و نه ترسی از مقام فرعون به دل داشتند و نه حتی به اجر موعودِ فرعون دلخوش بودند.

۵. یکی دیگر از تفاوت‌های میان اخلاق فلسفی و اخلاق توحیدی در این است که ـ برخلاف اخلاق فلسفی ـ در اخلاق توحیدی اساس همهٔ بدی‌ها را در یک امر جمع می‌کنند و آن دنیا دوستی است (حب الدنیا رأس کل الخطیئة)[5] که ناشی از جهل به حقیقت دنیا است. بنابراین، رأس همهٔ فضائل هم باید یک

---

۱. طوسی، اخلاق ناصری، ۱۱۴.

۲. طباطبایی، المیزان، ۲۱۵/۸.

۳. مجلسی، بحار الأنوار، ۲۶۳/۶۹؛ همو، بحار الأنوار، ۳۷۷/۷۵؛ شهید اول، الدرّة الباهرة من الأصداف الطاهرة، ۴۶؛ شامی، الدر النظیم فی مناقب الأئمة اللهامیم، ۷۴۶.

٤. کلینی، الکافي، ۱۳۱/۲؛ شیخ صدوق، الخصال، ۲۵/۱.

۵. شیخ صدوق، الخصال، ۲۵/۱.

چیز باشد که در این مکتب ادعا بر این است که آن امر، چیزی جز توحید اطلاقی نیست. معرفت به وحدت اطلاقی خداوند سبب می‌شود آنچه اساس بدی‌ها و رذایل است، از میان برداشته شود و در نتیجه، زمینه‌ای برای رذایل باقی نماند و در این صورت، انسان خودبه‌خود به فضایل اخلاقی متصف خواهد شد. بنابراین، می‌توان گفت که همان‌طور که هستی‌شناسی توحیدی بر مدار یک وجود است،[1] اخلاق توحیدی هم بر مدار یک ریشه است، بدون اینکه کثرتی در آن وجود داشته باشد و همان‌طور که آن وجود واحد در عرصهٔ هستی به‌صورت کثرات تجلی و ظهور می‌کند، در اخلاق هم این اساس و ریشهٔ واحد به‌صورت فضایل متعدد و متکثر خود را نشان می‌دهد. این درحالی است که در اخلاق فلسفی، همان‌طور که اساس همهٔ فضایل به اعتدال در سه قوهٔ محرکه و اتصاف به عدالت دانسته می‌شود، اساس همهٔ رذایل اخلاقی هم به هشت رذیلت اخلاقی بازگشت داده می‌شود.

۶. در اخلاق فلسفی، حرکت و تکامل اخلاقی از کثرت به وحدت است؛ درحالی‌که در اخلاق توحیدی حرکت از وحدت به کثرت است. توضیح آنکه در اخلاق فلسفی ـ به‌تصریح حکما و فلاسفه ـ با ظهور فضایل عفت، شجاعت و حکمت، انسان به فضیلت بالاتری که عدالت است نائل می‌شود؛ درحالی‌که در اخلاق توحیدی بعداز وصول انسان به مرتبهٔ توحید اطلاقی، انسان ابتدا به عدالت متصف می‌شود و سپس، ظهور عدالت در هریک از قوای محرکه به‌صورت اعتدالی خواهد بود.[2] به بیان دیگر، ظهور عدالت در قوهٔ شهویه سبب اعتدال این قوه و ظهور ملکهٔ عفت است؛ همان‌طور که ظهور عدالت در قوای غضبیه و عاقله سبب ظهور اعتدال در این قوا و حدوث شجاعت و حکمت می‌شود. روشن است که منظور از قبلیت و بعدیت در ظهور فضیلت عدالت و سایر فضایل، زمانی نیست. بنابراین، در اخلاق فلسفی اصل، فضایل سه‌گانه هستند که در نهایت، به عدالت ختم می‌شوند؛ درحالی‌که در اخلاق توحیدی، عدالت اصالت دارد و فضایل دیگر، ظهورات و تجلیات عدالت در عرصهٔ هر قوهٔ محرکه هستند.[3]

۷. براساس اخلاق توحیدی، هر رذیله‌ای که در انسان پیدا شود، حکایت از نقصی در بعد معرفتی او دارد. هرچه انسان در مقام توحید کامل‌تر باشد، فضایل او بیشتر و رذایل او کمتر خواهد بود؛ تاجایی‌که انسان از برداشت‌های سطحی از توحید به مقام توحید اطلاقی برسد که در این حالت، همهٔ رذایل از او زدوده می‌شوند؛ درحالی‌که چنین تلازمی میان رذایل و جهالت یا فضایل و معرفت در اخلاق فلسفی تصورپذیر نیست.

---

۱. ابن‌عربی، تفسیر ابن‌عربی، ۴۶۹/۲.

۲. جمشیدی‌مهر و مسعودی و کهنسال، «تحلیل ماهیت عدالت در عرصهٔ اخلاق با تأکید بر آرای ابن‌سینا»، ۱۱۲؛ شهرزوری، رسائل الشجرة الإلهیّة فی علوم الحقایق الرّبانیّة، ۵۳۷/۱.

۳. جمشیدی‌مهر و مسعودی و کهنسال، «تحلیل ماهیت عدالت در عرصهٔ اخلاق با تأکید بر آرای ابن‌سینا»، ۱۱۲.

۸. ازآنجاکه در اخلاق فلسفی، توجیه و اثبات گزاره‌های اخلاقی به‌واسطهٔ تمسک بـه مـدح و ذم عقـلا صورت می‌گیرد،[1] ضمانت اجرایی اعمال متناسب با خلقیات فاضله بسیار متزلزل است؛ زیرا هـیچ نـاظری جز اجتماع و جز مدح و ذم دیگران وجود ندارد و اگر انسان در جایی، منعزل از اجتماع و در یـک مـورد یـا موارد محدود، از فضایل روی‌گردان باشد، چندان از مقصود خود دور نگشته است؛ درحالی‌کـه در اخـلاق توحیدی تأکید بر وجود حقیقی و واحد حق تعالی است که به همه‌چیز و همه‌کس، حتی خطورات ذهنی و حرکات چشم، آگاه است و وجود این موجود آگاه و محیط، ضامن اتصاف به فضایل اخلاقی است.

۹. ملاک اعتدال در اخلاق فلسفی، ملاکی مبهم است. منظور از حد اعتدال چیست؟ اگر اعتدال هـر فرد نسبت به خود ملاک باشد، با تغییر حالات و شرایط انسان، نقطه و حد اعتدال او هم تغییر خواهد کرد. کسی که به پرخوری عادت کرده است با کسی که کم غذا است، نقطهٔ اعتدال واحدی ندارند. بی‌شک نقطهٔ اعتدال شخص اول، حد افراط برای شخص دوم به شمار می‌آید و در این صورت، علاوه‌بر اینکـه بـه نـوعی نسبیت در اخلاق رخ خواهد داد، حد اعتدال هم امری سیال خواهد بود. همین شخص پرخـور در مراحـل قبلی زندگی خود، چه بسا کمتر به غذا وابسته بوده و حد اعتدال او متفاوت از حد اعتدال امروزی او است. اما اگر ملاک حد اعتدال، عرف افراد جامعه ـ مثلاً ـ باشد، در این صورت با توجـه بـه اخـتلاف مزاج‌هـا و اختلاف توانایی‌ها و مانند آن، نمی‌توان حد اعتدال مشترکی برای همگان پیدا کرد. در نتیجه، خوبی و بـدی هرکسی با دیگران تطبیق‌پذیر نیست و موجب نسبیت اخلاقی خواهد بود. این عویصه برای اخلاق توحیدی وجود ندارد؛ زیرا اساساً ملاک اعتدال را نمی‌پذیرد؛ بلکه ملاک در عدالت توحیـدی تسـلیم در برابـر حـق است و هرچه انسان تسلیم‌تر باشد، فضایل او بیشتر خواهد بود؛ چـرا کـه تسـلیم ریشـه در معرفـت دارد و معرفت ـ بر خلاف اعتدال ـ امری مشکک است.

۱۰. تقابل میان فضایل و رذایل در اخلاق فلسفی، تقابل تضـاد اسـت؛ زیـرا اولاً، هریـک از فضـایل و رذایل اموری وجودی و از سنخ کیفیات نفسانی هستند[2] و ثانیاً، تصور یکی مستلزم تصور دیگری نیسـت و ثالثاً، با نفی یک طرف، دیگری اثبات نمی‌شود؛ برای مثال، با نفی شجاعت از کسی، لزومـاً جـبن و تـرس برای او اثبات نمی‌گردد؛ بلکه ممکن است او به تهور متصف باشد. اما با توجه به اینکه در اخلاق توحیدی ـ به ادعای علامه طباطبایی ـ با از بین رفتن زمینهٔ رذیلت، خودبه‌خود اتصاف به فضیلت صورت می‌گیرد،[3] یعنی با رد یک طرف، طرف مقابل اثبات می‌گردد، پس معلوم می‌شود که تقابل میان رذایل و فضایل ازنظـر

---

۱. طباطبایی، المیزان، ۳۵۵/۱.

۲. طباطبایی، نهایة الحکمة، ۱۲۳.

۳. طباطبایی، الرسائل التوحیدیة، ۱۸.

وی، تقابل عدم و ملکه است؛ زیرا ازآنجاکه تصور رذیلت یا فضیلت مستلزم تصور دیگری نیست، احتمال وجود تقابل تضایف در میان رذایل و فضایل منتفی است و چون در تقابل تضاد، اجتماع محال است؛ اما ارتفاع دو امر متضاد ممکن است، معلوم می‌شود که در اینجا تقابل تضاد هم مردود است؛ زیرا در تقابل تضاد با ابطال یک طرف، طرف مقابل اثبات نمی‌شود؛ بلکه ممکن است طرف مقابل هم مردود باشد. ازطرف دیگر، چون به اعتقاد علامه اخلاق فقط در جایی صدق می‌کند که منشأ عقل عملی داشته باشد،[1] معلوم می‌شود که تقابل میان رذایل و فضایل نیازمند قابلیت و استعداد است و این از ویژگی‌های تقابل عدم و ملکه است نه تناقض.

۴. تفاوت‌های تربیتی

۱. تأکید بر معرفت پیش و بیش از عمل

شیوهٔ تربیتی متناسب با مبانی اخلاق فلسفی اقتضا می‌کند که فرد متربی براساس عمل و رفتار تربیت شود. در این شیوه بر انجام افعال متناسب با فضایل اخلاقی و پرهیز از اعمالی که ملائم با رذایل‌اند، تأکید فراوان می‌شود. بنابراین، فرد متربی بیشتر در اسارت باید و نبایدهای اندرزگونه است. اما در اخلاق توحیدی با تلاش بلیغ برای تبیین معارف، متربی خود به واعظ درونی نائل می‌شود و باید و نبایدهای اخلاقی را درک می‌کند، بدون اینکه نیاز چندانی به آمر بیرونی داشته باشد.

۲. توجه به حقیقت به‌جای توجه به اعتباریات (مدح و ذم اجتماعی)

ازآنجاکه اخلاق فلسفی در مدح و ذم عقلا یا مردم ریشه دارد،[2] شخص متربی همواره به امور اعتباری و تحسین و تذمیم دیگران چشم دارد؛ درحالی‌که در اخلاق توحیدی شخص به اصل وجود و کمالات مساوق با آن توجه می‌کند و رفتار خود را براساس آن تنظیم می‌کند.

۳. توجه به تکلیف بیش از توجه به حق

با توجه به اینکه انسان موحد شأنی برای خود و غیر خدا قائل نیست، بیش‌ازآنکه سخن از حقوق خود به آورد، به تکالیف و وظایف خود می‌اندیشد. چنین انسانی از اساس برای خود هویت مستقلی قائل نیست تا به حقوق خویش توجه کند و اگر هم حقی برای خود قائل شود در سایهٔ بندگی خدا خواهد بود. درحالی‌که در اخلاق فلسفی، این ظرفیت وجود دارد که انسان با توجه به قوای ادراکی و تحریکی خود به مسئلهٔ سعادت به‌عنوان حقی برای خود بیندیشد. براین‌اساس، تلاش می‌کند حق‌وحقوق هر قوه‌ای را رعایت

---

۱. طباطبایی، نهایة الحکمة، ۱۲۳.

۲. طباطبایی، المیزان، ۳۵۵/۱.

کند تا به نقطهٔ اعتدال و عدالت نائل شود و به‌تبع آن به سعادت نهایی دست بیابد. بنابراین، متربیان اخلاق فلسفی به‌جای آنکه آزاده باشند، منفعت‌طلب خواهند بود؛ یعنی سعادت را به‌عنوان حق و منفعت خود دنبال می‌کنند.

۴. تأکید بر عبودیت تا بر انسانیت

در اخلاق توحیدی تأکید بر عبودیت و بندگی است؛ زیرا موجود مقهور در مقابل موجود قاهر جز بندگی و تسلیم چاره‌ای ندارد. بنابراین، در این نگاه اخلاقی، اصل بر این است که عبد و بنده تربیت شود. تربیت عبد به معنای تربیت انسان متخلق است؛ اما عکس آن صادق نیست. انسان متخلق به اخلاق فاضله لزوماً خود را در مقابل خداوند ناچیز و فقیر محض نمی‌بیند. اخلاق فلسفی بر انسانیت انسان و تربیت انسان متخلق تأکید دارد و ممکن است از بندگی انسان غفلت کند.

۵. تغییر ملاک قضاوت نسبت به افعال دیگران

ملاک حسن و قبح در اخلاق فلسفی و اخلاق توحیدی متفاوت است و اخلاق فلسفی صرفاً افعالی را که از اعتدال قوا نشئت گرفته باشند، حُسن می‌داند و سایر افعال را مذمت می‌کند و هیچ توجهی به انگیزهٔ فاعل و جهان‌بینی او ندارد؛ اما در اخلاق توحیدی این ملاک تغییر کرده و توجه به خداوند و اخلاص در عمل را که از اعتقاد در توحید نشئت می‌گیرد، محور ارزش‌گذاری قرار می‌دهد، نمی‌توان دیگران را به ظاهر عمل آن‌ها قضاوت کرد. کمک به دیگران فقط وقتی ارزش اخلاقی به شمار می‌رود که خالصانه برای خداوند باشد و این خلوص درونی برای اغیار درک‌پذیر نیست.

۶. رابطهٔ میان اخلاق و معرفت

در اخلاق فلسفی هیچ رابطه‌ای میان علم و اخلاق تبیین نشده است و ممکن است کسی بدون اینکه علم داشته باشد و نسبت به مسائل بنیادین بشر معرفتی داشته باشد، قوای محرکهٔ خود را معتدل کند و در نتیجه، به فضایل اخلاقی مدنظر اخلاق فلسفی نائل شود؛ درحالی‌که در اخلاق توحیدی، اصل رسیدن به مقام توحید اطلاقی است؛ اما برای رسیدن به این مقام ضروری است که انسان بر اخلاق فاضلهٔ غریزی مراقبت کند[1] و با همراهی تأملات عقلی و تفکرات برهانی، به مقام توحید اطلاقی نائل شود تا این مقام بتواند انسان را به فضایل اخلاقی عمیق‌تر و دقیق‌تر رهنمون شود.[2] بنابراین، رابطهٔ میان علم و اخلاق رابطه‌ای مستمر و متقابل است و متربی باید به هر دو امر توجه داشته باشد و یکی را منفک از دیگری تمنا نکند.

---

۱. طباطبایی، المیزان، ۶۳/۱.

۲. فیض کاشانی، الحقائق فی محاسن الأخلاق - قرة العیون، ۶۴.

نتیجه‌گیری

با توجه به مطالب مطرح‌شده در این نوشتار، می‌توان به‌عنوان نتیجهٔ بحث به نکات ذیل اشاره کرد:

۱. تفاوت میان اخلاق فلسفی و اخلاق توحیدی در اختلاف این دو گونه از اخلاق در معرفت توحیدی ریشه دارد. اخلاق فلسفی برگرفته از توحید عامیانه است که می‌گوید که یک خدا هست و خدای دیگری نیست؛ اما اخلاق توحیدی در توحید عارفانه ریشه دارد که می‌گوید که یک وجود هست و وجود دیگری نیست.

۲. همان‌طور که توحید اطلاقی لایهٔ عمیق‌تری از توحید عامیانه است، اخلاق توحیدی نیز مرتبهٔ عمیق‌تری از اخلاق فلسفی است. به بیان دیگر، این دو گونه از اخلاق، دو نوع متفاوت نیستند؛ بلکه مراتب مختلف از یک حقیقت اخلاقی به شمار می‌آیند.

۳. در اخلاق فلسفی، اساساً ارتباط فاعل و فعل با مبدأ هستی مدنظر قرار نمی‌گیرد و حتی می‌توان این اخلاق را به اخلاق سکولار نزدیک دانست. به عبارت دیگر، جهان‌بینی الهی و توحیدی را در عمل اخلاقی دخیل نمی‌داند؛ اما در اخلاق توحیدی اساس رفتار اخلاقی را جهان‌بینی توحیدی می‌سازد.

۴. برخلاف اخلاق فلسفی، نسبت میان اعتقاد به توحید اطلاقی و ظهور فضیلت اخلاقی مانند نسبت علم عنایی به فعل است. همان‌طور که در علم عنایی برای ظهور فعل به انگیزهٔ زائد بر ذات نیاز نیست و خود علم سبب ظهور فعل می‌شود، در توحید اطلاقی هم اصل این معرفت سبب ظهور کمالات می‌شود، بدون اینکه نیاز باشد برای حرکت به‌سوی کمالات انگیزه و هدفی مستقل مانند سعادت لحاظ گردد.

۵. در اخلاق فلسفی، اصلاح خُلقی انسان به‌تدریج و مرتبه‌مرتبه صورت می‌گیرد؛ اما در اخلاق توحیدی با توجه به گستردگی و جامعیت توحید اطلاقی، اصلاح و تربیت به‌صورت همه‌جانبه و یکجا رخ می‌دهد.

در پایان دو پیشنهاد پژوهشی به اهل تحقیق تقدیم می‌شود:

اول) حکومت انسان موحد؛ بررسی ویژگی‌ها و بایسته‌ها.

دوم) جامعهٔ موحد؛ بررسی ویژگی‌ها و بایسته‌ها.

فهرست منابع

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله. المباحثات. توضیح و مقدمه: محسن بیدارفر. چ۱، قم: بیدار، ۱۳۷۱.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله. المبدأ و المعاد. به اهتمام: عبدالله نورانی. چ۱، تهران: مؤسسهٔ مطالعات اسلامی،

۱۳۶۳.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله. تسع الرسائل فی الحکمة و الطبیعیات (الرسالة التاسعة فی علم الأخلاق). چ۲، قاهرة: دارالعرب، ۱۳۲۶ق.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله. رسائل. قم: بیدار، قم، ۱۴۰۰ق.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله. عیون الحکمة. مقدمه و تحقیق: عبدالرحمن بدوی. چ۲، بیروت: دارالقلم، ۱۹۸۰م.

ابن‌عربی، ابوعبدالله محیی‌الدین محمد بن علی. تفسیر ابن‌عربی. تحقیق: سمیر مصطفی رباب. چ۱، بیروت: دار إحیاء التراث العربی، ۱۴۲۲ق.

جامی، نورالدین عبدالرحمن بن احمد. نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص. تصحیح: سیدجلال‌الدین آشتیانی. چ۲، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، ۱۳۷۰.

جمشیدی‌مهر، فردین و جهانگیر مسعودی و علیرضا کهنسال. «تحلیل ماهیت عدالت در عرصهٔ اخلاق با تأکید بر آرای ابن‌سینا». فصلنامهٔ حکمت سینوی، ش. ۵۷ (۱۳۹۶): ۱۰۷-۱۲۴.

رازی، محمد بن زکریا. السیرة الفلسفیة. تصحیح و مقدمه: پولکراوس. ترجمه: عباس اقبال. چ۲، تهران: انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۷۱.

سروش، عبدالکریم. ادب قدرت، ادب عدالت. چ۵، تهران: صراط، ۱۳۹۲.

شامی، یوسف بن حاتم. الدر النظیم فی مناقب الأئمة اللهامیم. چ۱، قم: جامعة المدرسین، ۱۴۲۰ق.

شهرزوری، شمس‌الدین محمد. رسائل الشجرة الإلهیّة فی علوم الحقایق الربانیة. تحقیق و تصحیح: نجفقلی حبیبی. چ۱، تهران: مؤسسهٔ حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۳.

شهید اول، محمد بن جمال‌الدین مکی. الدرّة الباهرة من الأصداف الطاهرة. تصحیح و ترجمه: عبدالهادی مسعودی. چ۱ قم: زائر، ۱۳۷۹.

شیخ اشراق، شهاب‌الدین یحیی سهروردی. مجموعه مصنفات شیخ اشراق. تصحیح و مقدمه: هانری کربن، سیدحسین نصر و نجفقلی حبیبی. چ۲، تهران: مؤسسهٔ مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، ۱۳۷۵.

شیخ صدوق، محمد بن علی بن بابویه. الخصال. چ۱، قم: جامعه مدرسین، ۱۳۶۲.

طباطبایی، سیدمحمدحسین. الرسائل التوحیدیة. چ۱، بیروت: النعمان، ۱۹۹۹م.

طباطبایی، سیدمحمدحسین. المیزان فی تفسیر القرآن. چ۵، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعهٔ مدرسین حوزهٔ علمیهٔ قم، ۱۴۱۷ق.

طباطبایی، سیدمحمدحسین. نهایة الحکمة. قم: جماعة المدرسین فی الحوزة العلمیة، مؤسسه النشر الإسلامی، ۱۴۱۶ق.

طوسی، خواجه نصیرالدین محمد بن محمد. اخلاق ناصری. چ۱، تهران: انتشارات علمیة اسلامیة، ۱۴۱۳ق.

طوسی، خواجه نصیرالدین محمد بن محمد. شرح الإشارات و التنبیهات مع المحاکمات. چ۱، قم: نشر البلاغة، ۱۳۷۵.

فیاضی، غلامرضا. تعلیقه بر نهایة الحکمة. چ۲، قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۲.

فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی. الحقائق فی محاسن الأخلاق - قرة العیون. تصحیح: محسن عقیل. چ۲، قم: مؤسسة دارالکتاب الإسلامی، ۱۴۲۳ق.

قمی، علی بن ابراهیم. تفسیر القمي. تصحیح: طیب موسوی جزائری. چ۳، قم: دارالکتاب، ۱۴۰۴ق.

کلینی، محمد بن یعقوب. الکافي. تصحیح: علی‌اکبر غفاری و محمد آخوندی. چ۴، تهران: دار الکتب الإسلامیّة، ۱۴۰۷ق.

مجلسی، محمد باقر بن محمدتقی. بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار. تصحیح: جمعی از محققان. چ۲، بیروت: دار إحیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.

ملاصدرا، صدرالدین محمد شیرازی. الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة. چ۳، بیروت: دار إحیاء التراث، ۱۹۸۱م.

ملاصدرا، صدرالدین محمد شیرازی. الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة. تصحیح و تعلیق: سیدجلال‌الدین آشتیانی. چ۲، مشهد: المرکز الجامعی للنشر، ۱۳۶۰.

ملاصدرا، صدرالدین محمد شیرازی. تفسیر القرآن الکریم. تصحیح: محمد خواجوی. چ۲، قم: بیدار، ۱۳۶۶.

ملاصدرا، صدرالدین محمد شیرازی. مفاتیح الغیب. مقدمه و تصحیح: محمد خواجوی. چ۱، تهران: مؤسسهٔ تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳.

یاقوت الأهری، عبدالقادر بن حمزة. الأقطاب القطبیّة أو البلغة فی الحکم. مقدمه و تحقیق: محمدتقی دانش‌پژوه. تهران: انجمن فلسفهٔ ایران، ۱۳۵۸.

Essays in Philosophy and Kalam

جستارهایی در فلسفه و کلام

HomePage: https://jphilosophy.um.ac.ir/ Vol. 55, No. 1: Issue 110, Spring & summer 2023, p.193-217

Online ISSN: 2538-4171 Print ISSN: 2008-9112

Receive Date: 2023-04-24 Revise Date: 2023-00-00 Accept Date: 2023-06-10

DOI: 10.22067/epk.2023.82109.1238 Article type: Original

Examining the Proofs of the Primacy of Existence and its Implication on the Problem of God's Quiddity

Hossein Karimi, Lecturer at Qom Seminary

Email: Hossainkarimi10@gmail.com

Abstract

For a long time, the question of God's quiddity has been discussed in the words of philosophers and theologians. Most of the theologians have been positive about God's having a quiddity and most of the philosophers have opposed it. Both groups have presented several proofs for their claims, some of which are based on specific foundations. Examining these arguments shows that the interpretation and explanation of the truth of the existence and essence of the Necessary can be so decisive in this debate. Noticing the concomitants of quiddity can also help to reach a conclusion in the discussion. If we consider quiddity to be completely dependent on existence or if we consider the limitation as one of its concomitants, then we must negate quiddity from the Necessary, but if both of these are refuted, then we cannot negate quiddity from Him. In this article, the first claim is proven to be true and the second to be incomplete. The evidence supporting the necessity of quiddity for God is not sufficient, and therefore, because quiddity is essentially dependent on existence and cannot precede existence in any way, quiddity is negated from God.

Keywords: Quiddity, the Necessary, contingents, the limit of existence.

This is an open access article under the CC BY license: https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/

جستارهایی در فلسفه و کلام

Essays in Philosophy and Kalam

سال ۵۵ - شماره ۱ - شماره پیاپی ۱۱۰ - بهار و تابستان ۱۴۰۲، ص ۲۱۷ - ۱۹۳

HomePage: https://jphilosophy.um.ac.ir/

شاپا چاپی ۹۱۱۲-۲۰۰۸

شاپا الکترونیکی ۴۱۷۱-۲۵۳۸

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۲/۰۴ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۲/۰۰/۰۰ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۳/۲۰

نوع مقاله :پژوهشی

DOI: 10.22067/epk.2023.82109.1238

بررسی ادله و تأثیر اصالت وجود در مسئلهٔ ماهیت واجب‌الوجود

حسین کریمی

مدرس فلسفه فقه اصول سطح عالی حوزه علمیه قم

Hossainkarimi10@gmail.com

چکیده

از دیرباز مسئلهٔ ماهیت واجب‌تعالی در میان کلمات فلاسفه و متکلمان به چشم می‌خورد. عمدهٔ متکلمان مثبت ماهیت و فلاسفه منکر آن بوده‌اند. هر دو گروه ادلهٔ متعددی برای اثبات مدعای خویش اقامه کرده‌اند که بعضی از ادله بر مبانی خاصی مبتنی است. بررسی این ادله نشان می‌دهد تفسیر و تبیین حقیقت وجود واجبی و ماهیت نقش مهمی در رسیدن به نتیجه در این مسئله می‌تواند داشته باشد. همچنین، توجه به لوازم ماهیت نیز می‌تواند در نتیجهٔ بحث مؤثر باشد. درصورتی‌که ماهیت را تماماً به وجود وابسته بدانیم یا محدودیت را لازمهٔ ماهیت بیان کنیم، استحالهٔ ماهیت برای واجب‌تعالی ثابت است؛ اما اگر در هر دو مسئله خدشه شود، نمی‌توان ماهیت را از واجب نفی کرد. در این نوشتار ادعای اول ثابت و ادعای دوم ناتمام دانسته شده است. البته ادلهٔ اثبات ضرورت ماهیت برای واجب‌تعالی نیز ناتمام بوده و لذا، با توجه به اینکه ماهیت در اصل حقیقتش به وجود وابسته است و به‌هیچ‌وجه نمی‌تواند مقدم بر وجود باشد، ماهیت برای واجب‌تعالی ممتنع است.

کلیدواژه‌ها: ماهیت، واجب‌الوجود، ممکن‌الوجود، حد وجود.

مقدمه

یکی از مسائلی که در طول تاریخ فلسفه توسط متکلمان و فلاسفه بحث و بررسی شده و موافقان و مخالفانی داشته است مسئلهٔ ماهیت داشتن واجب‌تعالی است. اهمیت این بحث را از چند جهت می‌توان بررسی کرد. اولین جهت، تاریخچهٔ این بحث است و همین نکته بر اهمیت بحث از یک مسئله در علم می‌افزاید؛ زیرا در طول زمان متکلمان و فلاسفهٔ بسیاری در این مسئله به ایراد نظر و بیان ادله پرداخته‌اند و مناقشات بسیاری در این میان صورت پذیرفته است. جهت دیگر اهمیت مسئله این است که در این بحث یکی از صفات واجب‌تعالی بررسی می‌شود و همین نکته می‌تواند وجه خوبی برای بررسی دقیق‌تر این مسئله باشد؛ زیرا اولاً، بررسی صفتی برای واجب است و ثانیاً، لوازمی را نسبت به شناخت واجب‌تعالی دارد و حکماء مترتب کرده‌اند. جهت سومی که می‌تواند موجب بیشتر شدن اهمیت این بحث باشد، این است که تعابیری شبیه کلیدواژه‌های این مسئله و مطالب مرتبط،[1] کم‌وبیش در روایات مطرح شده است و درنتیجه، این مباحث می‌تواند برای بهتر فهم شدن آن‌ها مؤثر باشد.

پیشینهٔ مسئله

مسئلهٔ ماهیت واجب‌تعالی از مباحث مشترک میان متکلمان و فلاسفه بوده است. در بررسی‌های تاریخ فلسفه و آنچه از آثار حکمای یونانی و اسلامی به دست می‌آید، مسئلهٔ ماهیت واجب‌الوجود سابقهٔ تاریخی طولانی دارد. اگر به ریشه‌یابی این مسئله بپردازیم شواهدی از آن در آثار حکمت یونانی نیز یافت می‌شود. با بررسی آثار ارسطو متوجه می‌شویم که هیچ بعید نیست او هم منکر ماهیت از وجود واجبی باشد. ارسطو محرک اول را امری جاویدان، یگانه و نامحسوس توصیف کرده است؛ او امور جاویدان را تعریف‌ناپذیر می‌داند و لذا، می‌توان گفت که ارسطو به‌نحوی داشتن ماهیت را از واجب نفی کرده است. این مسئله در آثار افلاطون پررنگ‌تر دیده می‌شود. افلاطون سخن گفتن دربارهٔ مبدأ نخستین را غیرممکن دانسته است و انسان را به‌جهت خوگرفتن با اسامی و عناوین ناچار به بیان اوصاف برای مبدأ نخستین می‌داند. در توضیح صفات سلبی به نفی تمام صفات ممکنات از واجب اشاره کرده و خیر مطلق را از هرگونه حد و تعین دانسته عاری است.[2] در سیر تاریخ فلسفه بحث از این مسئله به‌تدریج گسترش پیدا کرده تا اینکه در آثار فارابی این

---

۱. برای مثال روایاتی از این قبیل: «هُوَ أَيْنَ الْأَيْنَ بِلَا أَيْنٍ وَ كَيْفَ الْكَيْفَ بِلَا كَيْفٍ فَلَا يُعْرَفُ بِالْكَيْفُوفِيَّةِ وَ لَا بِأَيْنُونِيَّةٍ وَ لَا يُدْرَكُ بِحَاسَّةٍ وَ لَا يُقَاسُ بِشَيْءٍ» (کلینی، الکافي، ۷۸/۱) که امور ماهوی را به بیان استدلالی از واجب‌تعالی نفی می‌کند و احکامی مانند عدم قیاس با شیء دیگر را بر آن مترتب می‌کند.

۲. سراج وحبیبی‌منش، «قاعدهٔ «الحق ماهیته انیته» در سنت اسلامی و فلسفهٔ یونانی»، ۱۱۵-۱۱۶.

مسئله به‌صراحت یافت می‌شود. از دیدگاه فارابی ماهیت نداشتن یکی از احکام واجب‌الوجود است؛[۱] او برای اثبات این مطلب برهان اقامه کرده است.[۲] بعداز فارابی، ابن‌سینا نیز به این مسئله پرداخت و تا امروز حکمای اسلامی بالاتفاق ماهیت را از واجب‌الوجود نفی کرده‌اند. البته امروزه برخی از اساتید فلسفهٔ اسلامی در این مسئله تشکیک کرده‌اند و بلکه ادعای لزوم ماهیت برای واجب‌تعالی را دارند.[۳]

در مقابل، اغلب متکلمان، همانند فخر رازی و غزالی، با دیدگاه فلاسفهٔ اسلامی مخالف بوده و به نقد و اشکال به براهین ایشان پرداخته‌اند. ایشان سعی داشته‌اند برای اثبات ماهیت برای واجب‌تعالی اقامهٔ برهان اقامه کنند. در این نوشتار تلاش شده است مهم‌ترین مطالب هر دو گروه دراین‌باره بیان شود.

عنوان مسئله

عنوان این مسئله در کلمات فلاسفه با تعابیر مختلف ذکر شده است. به مهم‌ترین تعابیر مذکور در آثار حکماء اشاره می‌کنیم:

۱. ابن‌سینا: «الأول لا ماهیه له غیر إنیته».[٤]

۲. فخر رازی: ۱) «إن وجود الواجب هل هو زائد علیه أم لا؟»؛[٥] ۲) «إن وجود الله تعالی نفس ماهیته».[٦]

۳. شیخ اشراق: «أن واجب‌الوجود لا یجوز أن یکون وجوده غیر ماهیته»[۷] و «لاینبغی أن یکون له ماهیه و وجود، بل یجب أن یکون وجوده ماهیته».[۸]

٤. ملاصدرا: «أن واجب‌الوجود إنیته ماهیته».[۹]

٥. سبزواری: «فی أن الحق تعالی إنیة صرفه» و «ماهیته انیته».[۱۰]

٦. اصفهانی: «و لیس للواجب من ماهیة».[۱۱]

---

۱. فارابی، رسائل فلسفی، ۱۱۸.
۲. فارابی، رسائل فلسفی، ۱۳۵.
۳. نبویان، جستارهایی در فلسفهٔ اسلامی، ۱۲/۲.
٤. ابن‌سینا، الإلهیات، ۳۶۷.
٥. فخر رازی، المباحث المشرقیة، ۳۰.
٦. فخر رازی، الرسالة الکمالیة فی الحقائق الإلهیة (الرسالة الکمالیة)، ۴۵.
۷. سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ۳۴/۱.
۸. سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ۳۹۲/۱.
۹. ملاصدرا، الأسفار، ۴۸/۶.
۱۰. سبزواری، شرح المنظومة، ۹۷/۲.
۱۱. مصطفوی، الحکمة المتعالیة شرح المنظومة (تحفة الحکیم) للعلامة الکمبانی، ۲۳۲.

۷. علامه طباطبایی: «فی أن الواجب لذاته لا ماهیه له»؛[۱] «واجب‌الوجود بالذات، ماهیته إنیته».[۲]

در تمام این تعابیر یک مسئله محل بحث بوده و اختلاف صرفاً در عنوان مسئله است. به بیـان واضـح، مسئله این است: آیا وجود باری‌تعالی، که عدمش ممتنع است، ماهیت بالمعنی الأخص دارد یا نه؟

چند واژه در عناوین مذکور به‌عنوان واژگان کلیدی اخذ شده‌اند که عبارت‌اند از: واجب، انیـة، ماهیـة. مناسب است توضیحاتی دربارهٔ این واژگان داده شود.

واجب: ملاصدرا دو تعریف برای واجب ذکر می‌کند. تعریف اول را به قوم نسبت می‌دهـد و آن را یـک تعریف ابتدایی و بدون دقت فلسفی می‌داند؛ ولی تعریف دوم را صحیح و مطابق با واقع می‌داند.

تعریف اول: هر مفهومی است که به‌حسب ذاتش مقتضی وجود باشد.

تعریف دوم: هر موجودی که اگر عقل آن را تنها از جهت موجـودیتش لحـاظ کنـد، حکـم بـه موجـود بودنش می‌کند.[۳]

ناگفته نماند که علامه طباطبایی در کتاب نهایةالحکمة واجـب را بـه‌نحو اول تعریـف کـرده اسـت[٤] و برخی هیچ‌یک از این تعاریف را قبول نداشته و تعریف دیگری ارائه داده‌اند.[٥] با قطع‌نظر از اینکه کدام‌یک از این دو تعریف صحیح است یا باید تعریف سوم دیگری در این مقام بیان شود، می‌گوییم که همهٔ کسانی که به بحث دربارهٔ این مسئله پرداخته‌اند مرادشان از واجب قطعاً الله تبارک‌وتعالی بوده است که وجود بـرایش ضرورت دارد ـ در عبارت شیخ از عبارت «الأول» استفاده شده است ـ؛ اما نباید از این نکته غافـل بـود کـه تصور صحیح از واجب می‌تواند در حل این مسئله نقش داشته باشد. لذا، طبق مبنای اصالت وجود، آنچـه در این نوشتار مراد ما از واجب خواهد بود، آن وجودی است که معدوم شدنش بالذات ممتنع باشد.[٦]

إنِّیة: در غالب کتب لغت این واژه ذکر نشده است؛ به همـین دلیـل، بعضـی در عربـی بـودن ایـن واژه تشکیک کرده و آن را یونانی دانسته‌اند؛[۷] اما در کتبی که ذکر شده است به معنای وجود و تحقق آمده است.[۸] ظاهراً وجه اینکه این واژه در غالب کتب لغت ذکر نشده، مصدر صناعی بودن آن است.

ماهیة:

---

۱. طباطبایی، نهایة الحکمة، ۲۷۳.
۲. طباطبایی، نهایة الحکمة، ۵۱.
۳. ملاصدرا، الأسفار، ۸٤/۱-۸۵.
٤. طباطبایی، نهایة الحکمة، ۴۲.
٥. طباطبایی، نهایة الحکمة (فیاضی)، ۱٦۸/۱.
٦. طباطبایی، نهایة الحکمة (فیاضی)، ۱٦۸/۱.
۷. ولسفن، فلسفهٔ علم کلام، ۴۴۵.
۸. صاحب، المحیط فی اللغة، ٤۲٤/۱۰.

در لغت: مصدر صناعی از ماهو و به معنای چیستی شیء است؛ یعنی همان معنایی که در جواب ماهو گفته می‌شود.[۱] ماهیت ازنظر لغت از «ما هِی» یا «ما هو» است. در واقع، در اصل «ماهویت» بوده است؛ کم‌کم ازنظر لفظی تخفیف پیدا کرده و «ماهیت» شده است. ما هو یعنی «چیست او» و ماهیت یعنی «چیست اویی» که در زبان فارسی به آن «چیستی» می‌گوییم.[۲]

در استعمال حکماء: مشهور این است که در کلمات فلاسفه برای ماهیت دو تعریف ذکر شده است:

تعریف اول: «الماهیة و هی ما یقال فی جواب ما هو»[۳] این تعریف بیان همان معنای لغوی است؛ اما در کلمات فلاسفه تعابیر دیگری نیز مشاهده می‌شود:

«قالب ذهنی کلّی للموجودات العینیة، أو قلت: الحدّ العقلی الذی ینعکس فی الذهن من الموجودات المحدودة».[٤]

«المراد من الماهیة هی المحدودة بحد خاص جامع مانع یخرج عنها أشیاء کثیرة».[٥]

ماهیت با تعریف مذکور که به آن ماهیت بالمعنی الأخص اطلاق شده است، در مقابل وجود و صفات وجودی که بیانگر هستی شیء و عدم و صفات عدمی است و آن‌ها را شامل نمی‌شود.

اما آیا این معنی از ماهیت با محدودیت ملازمه دارد؟

تلازم ماهیت و محدودیت

شکی نیست هر موجودی که در خارج باشد معانی مختلف بر آن صدق می‌کند. مطابق با اصالت وجود، آن معنی که در خارج مصداقش بالاصاله تحقق دارد، وجود است و بقیهٔ معانی بالوجود تحقق پیدا می‌کنند. به عبارت دیگر، چیزی هم عرض وجود تحقق ندارد؛ بلکه متن واقع را وجود پر کرده است و بقیهٔ معانی به این متن (وجود) تحقق دارند. معانی دیگر شامل معانی ماهوی و وجودی ـ به‌اصطلاح حکماء ـ می‌شود. هر دو دسته را می‌توان از انحاء وجود به حساب آورد.

برخی از حکماء از صفات وجود به عین وجود، و از ماهیت به حدالوجود تعبیر کرده‌اند.[٦]

---

۱. طریحی، مجمع البحرین، ۳۶۳/۶.

۲. مطهری، شرح منظومه مبسوط ۵۱۷/۱۰.

۳. طباطبایی، نهایة الحکمة، ۷۲؛ ملاصدرا، الأسفار، ۲/۲.

٤. مصباح یزدی، تعلیقة علی نهایة الحکمة، ۳۶.

٥. ملاصدرا، الأسفار، ۲۷۱/۶.

٦. «پس بنا بر اصالة الوجود، ماهیات، حدود وجودات است. بنابراین، ماهیات حدود وجودات محدوده را بیان می‌نمایند و چون برای وجود واجب‌الوجود حدی نیست؛ لذا ماهیت ندارد» (خمینی، تقریرات فلسفهٔ امام خمینی قدس سره، ۲۵۷/۱). «ان المهیة من حیث هی مع قطع النظر عن الوجود لیست شیئا اصلاً لکی یحکم علیها بالتاخر او باللا تأخر لکونها منتزعة عن حدا لوجود و تعینه» (آملی، درر الفوائد، ۲۶۴/۱). «و انما لم تکن مهیات له تعالی لان المهیة منتزعة عن

«فذات کل ماهیةموجودة حد لا یتعداه وجودها ـ و یلزمه سلوب بعدد الماهیات الموجودة الخارجة عنها ـ فماهیة الإنسان الموجودة مثلاً حد لوجوده».[1]

به نظر می‌آید وجه تفاوتی که در میان این حکماء بین این دو دسته از معانی مطرح است، این است که معانی ماهوی با توجه به حدود وجود و مرزهای وجود انتزاع می‌شود. به عبارت دیگر، ماهیات از تعیّن خاصی که حدود برای وجود می‌سازند، انتزاع می‌شود؛ اما معانی دیگر که از آن‌ها به صفات وجودی یا معقولات ثانیهٔ فلسفی تعبیر می‌شود، از حدود وجود انتزاع نمی‌شوند. معانی وجودی نه مانند وجود هستند که اصالت داشته باشند و نه مانند ماهیات هستند که از حدود وجود انتزاع شوند. این دسته از معانی از انحای متن وجود انتزاع می‌شوند؛ یعنی وجود خارجی به‌نحوی است که باعث می‌شوند ذهن بتواند این صفات را انتزاع کند. پس این معانی نیز تحقق‌شان به وجود است؛ اما مانند ماهیات نیستند که با در نظر گرفتن حدود انتزاع شوند؛ همانند صفات ذاتی باری‌تعالی که عین وجود باری‌تعالی هستند و به وجود او تحقق دارند و از محدودیت نیز انتزاع نمی‌شوند.

همان‌طور که بیان شد، در میان متأخران کسانی هستند که به‌صراحت از ماهیت به حدالوجود تعبیر کرده‌اند؛ اما در کلمات قدما این تعبیر یافت نشد و از ماهیت به همان تعبیر مشهور ما یقال فی جواب ماهو یاد کرده‌اند. مشخص است که تعبیر مشهور مستلزم محدودیت نیست.

لذا، اگر بگوییم که ماهیت مستلزم محدودیت است و از حد وجود انتزاع می‌شود با دو اشکال مواجه می‌شویم. اشکال اول اینکه، چنین مطلبی از تعریف مشهور ـ ما یقال فی جواب ما هو ـ حاصل نمی‌شود. اشکال دوم اینکه، اگر معیار ماهوی بودن این باشد که از محدودیت شیء انتزاع شود، می‌تواند بعضی معانی را که در لسان حکماء به صفات وجود مشهور شده‌اند از معانی ماهوی تمییز دهد، مانند فعلیت و...؛اما بعضی معانی دیگر را نمی‌تواند تمییز دهد؛ بلکه باید ماهوی شمرده شوند، مانند معلولیت، قوه؛ زیرا این معانی نیز با توجه به محدودیت وجود انتزاع شده‌اند.

تعریف دوم: مابه الشئ هو هو

ماهیت در این اصطلاح یعنی حقیقت یک شیء هرآنچه باشد. این تعریف که ماهیت بالمعنی الأعم به

حد الوجود و لا حد لوجوده تعالی» (آملی، درر الفوائد، ۲۸/۲). «ان المهیة تابعة للوجود، فاذا کان الوجود محدودا مشتملا علی فعلیة من الفعلیات الوجودیة، و علی فقد سایر الفعلیات، فالامر المنتزع من المفاهیم الکلیة الذاتیة آلتی یحاکی بها اولاً عن تلک الوجودات، یشتمل علی مفهوم ثبوتی ینتزع من وجدان ذلک الوجود مرتبة من الفعلیة و الکمال، و علی مفهوم عدمی، ینتزع من فقدانه سایر الفعلیات و الکمالات، اذا المعانی الثبوتیة، لا یمکن ان ینتزع من فقدانات الوجودات، فیعبر بها عنها، کما ان المعانی السلبیة، لا یمکن ان ینتزع من وجداناتها، فیحاکی بها عنها، و الا لانقلب الوجود الی العدم، او العدم الی الوجود. و هذا هو معنی کون المهیة منتزعة من حد الوجود» (زنوزی، رسالة فی مباحث الحمل، ۲۵۱/۲).

۱. طباطبایی، نهایة الحکمة، ۱۴.

آن اطلاق شده است، وجود، عدم و ماهیت بالمعنی الأخص و صفات وجود را شامل می‌شود.[۱]

شیخ اشراق در توضیح مبانی مشاء می‌نویسد:

«و الماهیة عرّفوها بانّها «هی ما به الشیء هو ما هو» و قد تستعمل مرادفة لاسم الحقیقة، و قد تخصّ بما وراء الوجود من الأشیاء آلتی یعرض لها الوجود، و بهذا الاعتبار یقال «المبدأ الاوّل لا ماهیة له» و امّا بالاعتبار الاوّل فله ماهیة، بل نفس الوجود المضاف الی الماهیات له ماهیة ایضاً».[۲]

در مسئلهٔ محل بحث، نزاع در ثبوت ماهیت بالمعنی الأعم برای وجود واجبی نیست؛ زیرا روشن است ماهیت بالمعنی الأعم حتی شامل خود وجود می‌شود و مراد نفی‌کنندگان ماهیت از واجب، نفی تمام حقایق حتی وجود نیست؛ بلکه محل بحث صرفاً در ثبوت ماهیت بالمعنی الأخص برای واجب‌تعالی می‌باشد.

۱. ادلهٔ قائلین به ثبوت ماهیت در واجب‌تعالی

در میان قدما، متکلمان به ماهیت داشتن واجب‌تعالی قائل بودند و سعی داشتند آن را با استدلال اثبات کنند. در میان متأخران استاد فیاضی فیلسوفی است که بر این عقیده بوده و بر آن، استدلال عقلی اقامه کرده است.

۱/۱. استدلال اول

واجب‌الوجود ممکن است ماهیت داشته باشد و ماهیت داشتن واجب منافاتی با واجب بودنش ندارد؛ زیرا:

ماهیت داشتن واجب مستلزم علت فاعلی داشتن واجب نیست؛ زیرا مراد از تابع بودن وجود واجبی نسبت به ماهیت خویش یا علت فاعلی بودن ماهیت نسبت به وجود خویش است که ماهیت نمی‌تواند علت فاعلی برای وجود باشد، حتی در ممکنات ماهیت علت وجود ممکن نیست؛ چه رسد به واجب.

یا مراد این است که وجود واجبی همواره ملازم با ماهیتش است و از آن غنی نمی‌شود و این مطلب مشکلی ایجاد نمی‌کند؛ همان‌طور که وجود واجبی لوازمی دارد و هیچ‌گاه از آن منفک نمی‌شوند.

پس آنچه براهین اثبات واجب ثابت می‌کنند، یعنی وجودی که علت فاعلی ندارد، با ماهیت داشتن منافاتی ندارد و ماهیت داشتن برای واجب محال نیست.[۳]

---

۱. مصباح یزدی، تعلیقة علی نهایة الحکمة، ۳۶.

۲. سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ۳۶۲/۱.

۳. غزالی، تهافت الفلاسفة، ۱۷۶.

۱/۱/۱. نقد و بررسی استدلال

همان‌طور که روشن است، این استدلال ماهیت‌دار بودن واجب را نتیجه نمی‌دهد؛ بلکه در مقابل مدعیان استحالهٔ ماهیت داشتن برای واجب، استحاله را انکار کرده و درصدد اثبات امکان آن است؛ اما آنچه که لازم است بدان توجه شود این است که این استدلال در مقابل استدلال فلاسفه بر استحالهٔ ماهیت‌دار بودن واجب اقامه شده است و به تعبیر دیگر، اشکالی بر استدلال ایشان است. خلاصهٔ استدلال فلاسفه در این مقام این است که اگر واجب ماهیت داشته باشد، مستلزم معلول بودن وجودش است و آن خلف فرض واجب بودن است. بیان ملازمه این است که منشأ وجود داشتن این ماهیت و به تعبیر دیگر، منشأ حمل و عروض وجود بر ماهیت یا خود ماهیت است یا غیر آن. اگر غیر باشد وجود واجبی معلول غیر می‌شود و اگر خود ماهیت باشد، ممکن نیست؛ زیرا ماهیت خودش نمی‌تواند علت وجودش باشد.

اینکه ماهیت داشتن واجب مستلزم علت فاعلی داشتنش است یا نه، مطلبی است که بدان خواهیم پرداخت؛ ولی پاسخ غزالی از استدلال حکماء کافی نیست. این استدلال تنها چیزی را که ثابت می‌کند این است: ماهیت واجب علت فاعلی وجود واجب نیست. حکماء نیز این مطلب را قبول دارند و تصریح می‌کنند که ماهیت واجب نمی‌تواند علت واجب باشد؛ مدعای حکماء این است که عروض وجود بر ماهیت نیاز به علت دارد و تا این قضیه پابرجا باشد، باید برای واجب ماهیت‌دار به‌دنبال علت بود و چون وجود واجب علت ندارد، پس ماهیت نمی‌تواند داشته باشد. ایشان با اثبات اینکه نه ماهیت واجب و نه غیر ماهیت واجب، نمی‌توانند علت وجود واجبی باشند، نتیجه می‌گیرند: پس وجود نمی‌تواند عارض بر ماهیت شود؛ بلکه ذات واجب تنها همان وجودش است و لاغیر.[1]

۱/۲. استدلال دوم

وجود بدون ماهیت ممکن نیست؛ زیرا:

هر وجودی از وجود دیگر متمایز است.

تمایز مستلزم تعیّن است.

تعیّن مستلزم حقیقت و ماهیت داشتن است.

پس وجود مستلزم ماهیت داشتن است و انکار ماهیت مستلزم انکار لازمهٔ وجود است و انکار لازمهٔ وجود، مستلزم انکار وجود است. درنتیجه، اثبات وجود بدون ماهیت تناقض‌گویی است؛ یعنی ازطرفی اثبات و ازطرفی انکار وجود است.[2]

---

۱. ابن‌رشد، تهافت التهافت، ۲۲۲.

۲. غزالی، تهافت الفلاسفة، ۱۷۷.

۱/۲/۱. نقد و بررسی استدلال

در این استدلال ماهیت داشتن واجب نتیجه گرفته شده است؛ بلکه لزوم آن ادعا شده است. آنچه در این استدلال باید بدان توجه شود این است که در مقدمهٔ سوم ادعا شده است تعیّن داشتن مستلزم ماهیت داشتن است. این مقدمه ادعایی است که در اینجا مطرح شده است تا بیان و استدلال برای آن آورده نشود، اصل استدلال ناتمام است و نمی‌توان آن را منتج ادعای مذکور دانست. جناب ابن‌رشد در نقد این استدلال به همین نکته توجه کرده و ادعا کرده است ماهیت اخص از تعیّن است. حکماء تعیّن و تمایز وجود واجبی از وجودهای دیگر را منکر نیستند؛ بلکه ماهیت داشتن وجود واجبی را منکر هستند. او استدلال غزالی را خلط میان دو معنای ماهیت دانسته و ماهیت بالمعنی الأعم را ملازم با هر وجودی و تعیّن می‌داند؛ ولی ماهیت بالمعنی الأخص را ملازم با تعیّن و وجود نمی‌داند؛ به همین دلیل، استدلال غزالی را ناتمام دانسته است و آن را منتج نمی‌داند.[۱]

۱/۳. استدلال سوم

اگر وجود واجبی بدون ماهیت ممکن باشد، در ممکنات هم باید ممکن باشد.

لکن در ممکنات ممکن نیست.

پس در وجود واجب هم ممکن نیست.[۲]

۱/۳/۱. نقد و بررسی استدلال

اولاً، ملازمهٔ مذکور ادعائی است که به اثبات نیاز دارد. ثانیاً، هرآنچه در واجب ممکن باشد، لازم نیست در ممکنات هم ممکن باشد؛ بلکه به‌یقین احکامی در واجب جاری است که ممکن نیست در ممکنات جاری باشد؛ همان‌طور که علم نامتناهی در واجب، ممکن ـ به امکان عام ـ است؛ ولی در ممکنات ممکن نیست.

۱/۴. استدلال چهارم

وجود من حیث هو وجود، یا مقتضی تجرد یا عدم تجرد از ماهیت است، یا مقتضی هیچ‌کدام نیست.

اگر وجود من حیث هو وجود مقتضی یکی از این دو باشد، یا مقتضی تجرد از ماهیت است یا مقتضی ماهیت است و در هر صورت، لازم است همهٔ وجودات در برخورداری از ماهیت یا تجرد از ماهیت یکسان باشند و درنتیجه، تفصیل بین واجب و ممکن صحیح نیست.

و اگر مقتضی هیچ‌کدام نباشد و درنتیجه، عروض یا عدم عروض ماهیت تابع سببی خارج از ذات

---

۱. ابن‌رشد، تهافت التهافت، ۲۲۵.

۲. ابن‌رشد، تهافت التهافت، ۲۲۵.

وجودات باشد، در این صورت تجرد واجب از ماهیت نیز معلول سببی خارج از ذات او خواهد بود؛ درحالی‌که افتقار به غیر با وجوب وجود منافات دارد.

اما ازآنجاکه ممکنات ماهیت دارند، پس وجود مقتضی ماهیت داشتن است و درنتیجه، خداوند نیز همانند ممکنات ماهیت دارد.

فخر رازی معتقد است که این دلیل به‌حدی قوی است که هیچ شکی در آن راه ندارد:

«و هذا الکلام قد بلغ فی القوة و المتانة بحیث لایمکن توجیه شک مخیل علیه».[1]

۱/۴/۱. نقد و بررسی استدلال

او وجود مقتضی را در وجود مشترک میان موجودات منحصر دانسته و درنتیجه، حکم مشترک میان تمام موجودات نتیجه گرفته است؛ درحالی‌که وجودها با توجه به اختلافی که در شدت و ضعف دارند می‌توانند مقتضی احکام مختلفی باشند. صرف اشتراک در وجود نمی‌تواند دلیل بر ماهیت‌دار بودن همه موجودات باشد؛ بلکه ممکن است ماهیت داشتن به‌جهت ضعف وجودی بوده و وجودی که از شدت نامتناهی برخوردار است بدون ماهیت باشد. پس در این استدلال شق سوم ممکن است اختیار شود؛ یعنی اصل وجود مقتضی ماهیت و تجرد از ماهیت نیست و این مراتب وجود هستند که تعیین‌کننده هستند.

محقق طوسی به این اشکال توجه کرده و منشأ اشتباه فخر را خلط بین مفهوم و مصداق دانسته است. اشتراک معنوی وجود به این معنی نیست که موجودات در خارج هیچ اختلافی در وجود نداشته باشند.[2]

۱/۵. استدلال پنجم

فلاسفه در اینکه حقیقت و کنه واجب‌الوجود برای انسان شناخت‌ناپذیر و ادراک‌ناپذیر است، اتفاق‌نظر دارند.

اگر حقیقت و کنه واجب‌الوجود، وجود مجرد از ماهیت باشد، در این صورت کنه او شناخت‌پذیر است؛ زیرا تصور وجود جزء بدیهیات است و قید سلبی (تجرد از ماهیت) نیز روشن است.

پس وجود مقید به این قید سلبی نیز شناخت‌پذیر است.

درنتیجه، حقیقت و کنه واجب‌الوجود، وجود مجرد از ماهیت نمی‌تواند باشد؛ بلکه وجود همراه با ماهیت است که شناخت‌ناپذیر است.[3]

۱/۵/۱. نقد و بررسی استدلال

---

۱. فخر رازی، المباحث المشرقیة، ۳۱/۱.

۲. ابن‌سینا، شرح الإشارات و التنبیهات للطوسي، ۵۷۱/۲.

۳. فخر رازی، المباحث المشرقیة، ۳۴/۱.

در بررسی این استدلال توجه به این اختلاف مبنایی در بحث شناخت وجود لازم است. فخر رازی قائل است که وجود همانند دیگر مفاهیم ماهوی ادراک‌پذیر است، پس اگر چیزی وجودش درک شد دیگر به‌لحاظ وجودش نقطهٔ مخفی ندارد. ولی ازنظر مشهور حکماء، وجود همانند ماهیت درک‌ناپذیر است و شناخت حصولیِ آن ممکن نیست. به تعبیر دیگر، وجود را ملازم با خارجیت می‌دانند. پس این دو مطلب که وجود در عین اینکه حقیقتش مخفی است و دارای مفهوم عام بدیهی است با هم منافاتی ندارند.

«مفهومه من أعرف الأشیاء و کنهه فی غایة الخفاء».[1]

بنا بر این مبنا روشن است که این استدلال تمام نیست؛ زیرا حقیقت وجود در نهایت خفا است؛ چه رسد به حقیقت وجود واجبی. اما اگر وجود را با علم حصولی همانند ماهیات درک‌پذیر بدانیم، باز هم به نظر می‌آید این استدلال تمام نیست؛ زیرا صرف ادراک وجود بدون ماهیت، موجب درک تمام حقیقت واجب نمی‌شود و با این سخن مشهور که حقیقت واجب برای انسان درک‌پذیر نیست، منافات ندارد؛ چراکه تمام حقیقت واجب دو واقعیت وجود و سلب ماهیت نیست؛ بلکه با توجه به اختلاف تشکیکی میان موجودات، اعلی مراتب وجود که عبارت است از واجب‌الوجود، به‌مقتضای مرتبه‌اش کمالاتی دارد که مختص آن مرتبه است و درک نکردن آن‌ها موجب درک نکردن حقیقت واجب است. درنتیجه، شناخت‌ناپذیری واجب‌تعالی مستلزم ماهیت داشتنش نیست.

۱/۶. استدلال ششم

اگر واجب که علت مخلوقات است ماهیت نداشته باشد، یا با قید تجرد از ماهیت، مبدأ و علت آن‌هاست، یا وجودش بدون ماهیت، علت آن‌هاست.

در صورت اول، تجرد از ماهیت که قید عدمی است، جزء علت قرار گرفته؛ درحالی‌که محال است عدم، علت برای وجود یا جزء علت قرار گیرد.

در صورت دوم نیز، لازم می‌آید که هر وجودی بتواند علت و مبدأ مخلوقات شود.

درنتیجه، خداوند نمی‌تواند بدون ماهیت باشد.[2]

۱/۶/۱. نقد و بررسی استدلال

اشکال این استدلال این است که ما شق دوم، یعنی وجود بدون ماهیت، را اختیار کرده و آن را علت مخلوقات می‌دانیم؛ ولی لازمه‌ای را که ادعاشده، یعنی هر وجودی بتواند علت مخلوقات شود، قبول نداریم؛ زیرا وجود در واجب و ممکنات به‌طور یکسان نیست. اشتراک معنوی وجود به معنای اشتراک تمام

---

۱. سبزواری، شرح المنظومة، ۵۹/۲.

۲. فخر رازی، المباحث المشرقیة، ۳۵/۱.

موجودات در احکام‌شان نیست؛ بلکه اختلاف مراتب و شدت و ضعف وجودی می‌تواند موجب اختلاف احکام موجودات باشد. اینکه واجب علت تمام ممکنات است به‌دلیل قائم بالذات بودن و در مرتبهٔ اعلی بودنش است، نه صرف وجود بودن.

۱/۷. استدلال هفتم، فخر رازی

فلاسفه اتفاق‌نظر دارند که وجود خارجی همان بودن در خارج است.

بودن در خارج زمانی متصور است که ماهیتی را موضوع قرار دهیم و به بودن آن در خارج حکم کنیم.

و این در حقیقت، اعترافی است به اینکه وجود بدون ماهیت نیست.

پس واجب نیز بدون ماهیت نیست.[1]

۱/۷/۱. نقد و بررسی استدلال

اولاً، مقدمهٔ دوم این استدلال صرف ادعایی است که دلیلی بر آن اقامه نشده است و ثانیاً، خلاف آن برای ما محرز است؛ زیرا غیر ماهیت نیز می‌تواند موضوع برای وجود واقع شود و وجود بر آن حمل شود؛ مانند قضیهٔ «علت موجود است».

۱/۸. استدلال هشتم

پیش‌از بیان استدلال و برای روشن شدن آن، دو مقدمه ارائه می‌کنیم:

مقدمهٔ اول: اشیاء از یکدیگر متمایزند و تمایز هر شیء به‌سبب چیزی است که در خود آن شیء وجود دارد و ازاین‌رو، منشأ تمایز یا ممیز هر شیء بر خود آن شیء حمل می‌شود؛ پس هر ممیزی محمول است. از سوی دیگر، هر محمولی یا ذاتی است یا عرضی. محمول ذاتی یا نوع است یا جنس یا فصل. جنس نمی‌تواند ممیز شیء باشد، پس ممیز ذاتی شیء یا نوع است یا فصل. اگر شیء ماهیت بسیط داشته باش، ممیز ذاتی آن نوع است و اگر ماهیت مرکب داشته باشد، ممیز ذاتی‌اش فصل قریب است. محمول عرضی یا عرضی عام است یا عرضی خاص. عرضی خاص یا مساوی است یا اخص. تنها عرضی خاص مساوی با معروض می‌تواند ممیز قرار گیرد.

مقدمهٔ دوم: ازآنجاکه ممیز ذاتی یا نوع است یا فصل قریب، ممیز ذاتی یا ماهیت است یا دارای ماهیت؛ زیرا اگر نوع باشد، به‌یقین ماهیت است و اگر فصل باشد، از ماهیت جدا نیست.[2]

بیان استدلال

۱. واجب‌الوجود وجودی ویژه و متعیّن و مغایر با دیگر موجودات دارد.

---

۱. فخر رازی، المباحث المشرقیة، ۳۵/۱.

۲. نبویان، جستارهایی در فلسفهٔ اسلامی، ۹/۲.

۲. ازآنجاکه وجود متغایر دارد، متمایز از دیگر موجودات است.

۳. تمایز وجودش به‌سبب ممیز است.

۴. ممیز یا ذاتی است یا عرضی.

۵. در هر دو صورت مستلزم این است که واجب دارای ماهیت باشد.

۶. زیرا اگر ممیز ذاتی باشد یا نوع است یا فصل قریب.

۷. اگر نوع باشد، به‌یقین ماهیت است.

۸. اگر فصل باشد، جدا از ماهیت نیست.

۹. اگر عرضی باشد، معلول خواهد بود؛ زیرا هر عرضی معلول است.

۱۰. عرضی خاص واجب باید معلول واجب باشد، نه غیر او؛ زیرا اگر معلول غیر باشد مستلزم احتیاج وجود ممتاز او به غیر است که محال است.

۱۱. پس ممیز واجب معلول واجب است و در این حالت، علت آن نمی‌تواند امری در واجب باشد که مشترک میان واجب و ممکن است؛ زیرا اگر مشترک باشد نمی‌تواند ممیز وجود واجب از ممکنات باشد.

۱۲. پس ممیز، امری ذاتی برای واجب است. درنتیجه، ممیز عرضی در نهایت به ممیز ذاتی برمی‌گردد؛ زیرا اگر به ممیز ذاتی نرسد یا محذور تسلسل رخ می‌دهد یا محذور دور.

۱۳. ممیز ذاتی یا نوع است یا فصل.

۱۴. در هر دو صورت واجب ماهیت دارد.[۱]

۱/۹. استدلال نهم

پیش‌از بیان استدلال بیان چهار مقدمه لازم است:

مقدمهٔ اول: هر واقعیتی مصداق معانی متکثر است.

مقدمهٔ دوم: همهٔ معانی متکثر می‌توانند با واقعیتی واحد و بسیط موجود شوند.

مقدمهٔ سوم: معانی که به وجود واحد موجودند یا معانی مشترک‌اند، به‌نحوی که در همهٔ موجودات تحقق دارند یا معانی مختص به وجود خاص هستند. در هر وجودی معانی مختص به آن وجود است که آن وجود را متخصص می‌کند.

مقدمهٔ چهارم: واجب‌الوجود بسیط است؛ اما مصداق معانیِ متکثری است؛ یعنی هم دارای معانی مشترک و هم دارای معانی مخصوص خودش است.

---

۱. نبویان، جستارهایی در فلسفهٔ اسلامی، ۱۲/۲.

بیان استدلال

۱. واجب‌الوجود، وجود خاص است.

۲. پس معنی و صفت مخصوص به خود دارد.

۳. هر صفتی که مختص به یک شیء است یا ذاتی آن شیء است یا عرضی آن.

۴. در هر دو حالت مستلزم این است که واجب ماهیت داشته باشد؛ زیرا:

۵. اگر آن صفت خاص ذاتی او باشد یا نوع است یا فصل.

۶. اگر صفت مختص واجب‌الوجود نوع باشد، ماهیت خواهد بود.

۷. اگر فصل قریب باشد، جدا از ماهیت نیست.

۸. اگر عرضی باشد، معلول او خواهد بود.

۹. در این صورت باید معلول خود واجب باشد، نه غیر او؛ زیرا مستلزم نیازمندی به غیر است که محال است.

۱۰. پس معلول خود واجب است و علت آن نمی‌تواند امر مشترک میان ممکن و واجب باشد؛ زیرا اگر مشترک باشد آن صفت نیز مشترک میان واجب و ممکنات خواهد بود، نه آنکه مختص واجب باشد.

۱۱. پس علت امری ذاتی واجب است؛ زیرا هر امر عرضی به امر ذاتی ختم می‌شود.

۱۲. صفت ذاتی یا نوع است یا فصل.

۱۳. در هر دو صورت ماهیت خواهد بود.

درنتیجه، واجب‌تعالی دارای ماهیت است.

نکته: این دو استدلال دارای دو حد وسط متفاوت هستند. حد وسط استدلال اول، تمایز واجب‌الوجود است و حد وسط استدلال دوم، خاص بودن واجب‌الوجود است. تمایز بر فرض کثرت موجودات است؛ ولی خاص بودن فرع بر کثرت موجودات نیست.[۱]

۱/۸/۱. [و] ۱/۹/۱. نقد و بررسی استدلال هشتم و نهم

هر دو استدلال از یک مقدمهٔ مشترک استفاده کرده‌اند که در آن ادعا شده است هر محمول یا صفتی که بر موضوعش حمل می‌شود یا ذاتی آن است یا عرضی. این مطلب به یک معنی در کلیتش صادق است؛ اما برای این استدلال مفید نیست و به یک معنی در کلیتش صادق نیست که برای این استدلال مفید است. اگر مراد از این مطلب این باشد که هر محمول یا صفتی نسبت به موضوعش یا از مقوماتش است یا خارج از

۱. نبویان، جستارهایی در فلسفهٔ اسلامی، ۱۵/۲.

مقوماتش (اعم از مقوم ماهوی و وجودی)، این مقدمه صادق است؛ ولی نتیجهٔ مطلوب به دست نمی‌آید؛ زیرا مقوم ذاتی به این معنی در فصل و نوع منحصر نیست. وجود، کلی متواطی متساوی المصادیق نیست؛ بلکه حقیقتی تشکیکی است که مقومات و ممیزات ذاتی مصادیقش در خود حقیقت وجود است[1] و لذا، از وجود صفت یا محمول ذاتی نمی‌توان به ماهیت رسید. اما اگر مراد از این مطلب این باشد که هر محمولی یا صفتی، یا ذاتی ماهوی موضوع خود است یا عرض ماهوی موضوع خود، این مطلب به کلیتش صادق نیست؛ زیرا به‌یقین صفات و محمول‌های غیرماهوی هستند که از هر دو قسم مذکور خارج هستند. لذا، این استدلال مثبت ماهیت برای همه موجودات نیست.

درنتیجه، هیچ‌یک از استدلال‌هایی که برای اثبات ماهیت واجب‌تعالی اقامه شده است، تمام نیستند.

۲. ادلهٔ قائلین به نفی ماهیت از واجب‌تعالی

مشهور فلاسفه به نفی ماهیت از واجب‌تعالی قائل هستند و برای اثبات این مطلب براهین متعددی اقامه کرده‌اند:

۲/۱. استدلال اول

۱. اگر واجب‌الوجود ماهیت داشته باشد، وجودش عارض بر ماهیتش است.

۲. هر عارضی معلول است.

۳. پس وجود واجب معلول است.

۴. یا معلول غیر است یا معلول خودش است.

۵. اگر معلول غیر است، معلول غیر بودن با ضرورت ذاتی وجودش منافات دارد.

۶. و اگر معلول خودش است، محال است یک چیز برای خودش هم معلول باشد و هم علت؛ زیرا باید ذاتش بر وجودش تقدم بالوجود داشته باشد؛ چراکه علت بر معلول تقدم وجودی دارد؛ در این صورت، یا تقدم شیء علی نفسه لازم می‌آید یا تسلسل در وجود علل.

پس واجب‌الوجود ماهیت ندارد.[2]

ملاصدرا این استدلال را نقل کرده؛[3] ولی در ادامه دو اشکال بر آن وارد کرده و آن را ناتمام دانسته است.

۲/۱/۱. اشکال اول

---

۱. طباطبایی، نهایة الحکمة، ۵۴.

۲. فارابی، فصوص الحکم، ۴۹؛ ابن‌سینا، الإلهیات، ۳۷۰؛ میرداماد، تقویم الإیمان و شرحه، ۲۵۴.

۳. ملاصدرا، الأسفار، ۴۸/۶.

۱. ماهیت در ممکنات قابل وجود است.
۲. همان‌طور که علت فاعلی باید تقدم داشته باشد، علت قابلی نیز باید تقدم داشته باشد.
۳. پس ماهیت در ممکنات باید بر وجود تقدم داشته باشد.
٤. تقدم ماهیت یا به همان وجود است که مستلزم تقدم شیء علی نفسه است.
۵. یا به وجود دیگر است که نقل کلام به همان وجود می‌کنیم.

پس برهان مذکور با ماهیت ممکنات نقض می‌شود.

۲/۱/۲. اشکال دوم

مغایرت وجود و ماهیت به‌نحو تحلیل عقلی است، نه مغایرت خارجی. درنتیجه، تقدم تحلیلی مشکلی ایجاد نمی‌کند و ماهیت واجب می‌تواند علت وجود واجب‌تعالی باشد.

«و هذه الحجة غیر تامة عندنا ـ لأنها منقوضه بالماهیة الموجودة آلتی کانت للممکنات إذ کما أن فاعل الشیء یجب تقدمه علیه فکذلک قابل الشیء».[1]

پاسخ ملاصدرا

ملاصدرا در مبدأ و معاد به اشکال اول چنین پاسخ می‌دهد: قابلیت ماهیت نسبت به وجود صرفاً عقلی است و خارجی نیست و در قابل و مقبول خارجی تقدم و تأخر لازم است، نه در قابل و مقبول عقلی. پس اشکال نقض به ماهیات ممکنه دفع می‌شود.[2]

ظاهراً در الأسفار به این جواب اشکال می‌کند: اگر در قابل و مقبول عقلی تقدم و تأخر لازم نمی‌آید، در علت فاعلی و معلول عقلی تحلیلی هم تقدم و تأخر لازم نمی‌آید. پس اشکال تقدم ماهیت بر وجود نباید طرح شود. در واقع، اشکال دوم مطرح می‌شود که تقدم تحلیل ماهیت بر معلول اشکالی ندارد؛ زیرا خارجی نیست.

اما همین‌جا این پرسش به ذهن می‌رسد که اگر علیت و قابلیت صرفاً ذهنی است و از خارج اخذ نشده است، نمی‌تواند بیان واقع باشد؛ درحالی‌که ما در فلسفه از واقع حکایت می‌کنیم. اما اگر بیان واقع و خارج است باید به‌نحوی در خارج نفس‌الأمر داشته باشد و خارج به‌نحوی باشد که این اجازه را به ما بدهد که خارج را این‌گونه تحلیل کنیم. اگر در خارج بین علت و معلول هیچ‌گونه تقدمی نباشد، چگونه ذهن تقدم را درک می‌کند؟ در این صورت درک عقل خلاف واقع است و موجب سفسطه می‌شود. پس نباید عقل

۱. ملاصدرا، الأسفار، ۴۸/۶.
۲. ملاصدرا، المبدأ و المعاد، ۲۴.

تحلیلی ارائه کند که خلاف واقع باشد. نکته درخور توجه این است که هر تقدمی در خارج به معنای تعدد وجود متقدم بر وجود متقدم علیه نیست؛ بلکه این حقیقت نیز تصویرپذیر است که دو معنی به یک وجود موجود باشند؛ ولی معنایی در تحقق خارجی‌اش به تحقق معنای اول وابسته باشد؛ برای مثال، اگر قائل شدیم صفات نفس و وجود نفس به یک وجود موجود هستند، با این مطلب منافاتی ندارد که بگوییم: صفات در خارج به نفس وابسته هستند و نفس در خارج، نحوی تقدم بر صفات دارد؛ اما بدیهی است که تقدم نفس بر صفات مستلزم تعدد وجودشان نیست. پس در محل بحث، ماهیت باید یک نحو تقدم، ولو در همان وجود مشترک، نسبت به وجود واجب داشته باشد تا بتواند علت آن باشد؛ اما آیا ماهیت می‌تواند علت وجود باشد با اینکه ماهیت به وجود موجود است؟ چگونه چیزی که در تحققش به وجود وابسته است می‌تواند برای وجود علت باشد؟

پاسخ به این مطلب به مبنایی وابسته است که در تفسیر اصالت وجود اخذ کرده باشیم. در بحث اصالت وجود در باب حقیقت ماهیت دو مبنی مطرح است. دیدگاه اول مدعی است ماهیت در اصل ماهیت بودن به وجود نیازمند نیست؛ بلکه در موجود شدن به وجود نیازمند است. اگر این دیدگاه را بپذیریم در پاسخ این پرسش باید گفت که چون وجود علت موجود بودن ماهیت است، ولی ماهیت علت خود وجود است، محذوری پیش نمی‌آید و ماهیت واجب می‌تواند علت واجب باشد؛ زیرا ماهیت در اصل حقیقتش و ماهیت بودنش به وجود وابسته نیست. ناگفته نماند که علیتی که میان ماهیت و وجود مطرح است علیت تحلیلی است. قوام علیت تحلیلی به آن است که علت و معلول مصداق واحدی داشته و به یک وجود در خارج محقق باشند.[1] در علیت تحلیلی، علت و معلول دو وجود ندارند؛ بلکه دو حقیقت‌اند که به یک وجود موجودند؛ اما عقل در تحلیل این دو حقیقت، یکی را مقدم و متوقف‌علیه و دیگری را متأخر و متوقف می‌یابد. همان‌طور که صدرالمتألهین دربارهٔ ارتباط مسافت و حرکت به این مطلب اشاره کرده است؛ او مسافت و حرکت را به یک وجود موجود دانسته و بااین‌حال، در تحلیل عقلی مسافت را علت وجود حرکت بیان کرده است.

«اعلمان المسافة بما هی مسافة و الحرکة و الزمان کل‌ها موجود بوجود واحد. ....فالمسافة کما أنها علة لوجود الحرکة....».[2]

درنتیجه براساس این دیدگاه، ماهیتی که موجود است، یعنی با وجود در خارج متحد است، از حیث ماهیتش علت تحلیلی تحقق وجود واجبی است و وجود واجبی علت موجود شدن ماهیتش است و لذا،

۱. نبویان، جستارهایی در فلسفهٔ اسلامی، ۱۵۴/۳.
۲. ملاصدرا، الأسفار، ۱۸۰/۳.

محذور دور لازم نمی‌آید.

اما اگر قائل به این شویم که ماهیت در ماهیت بودنش و در اصل حقیقتش ـ نه موجود بودن ـ به وجود وابسته است و به بیان دیگر، ماهیت همان ظهور وجود به‌نحوی خاص است، دیگر نمی‌توان ماهیت واجب را علت وجود واجب دانست؛ زیرا با محذور دور مواجه می‌شود. ازنظر نویسنده، دیدگاه دوم در باب اصالت وجود و تبیین حقیقت ماهیت قول به صواب بوده و دیدگاه اول دفاع‌پذیر نیست؛ اما بحث و بررسی دربارهٔ صحیح بودن این دو دیدگاه از مجال این نوشتار خارج است و لذا، به نقل این دو دیدگاه و تأثیر آن در مسئلهٔ محل بحث اکتفا می‌کنیم.

پاسخ علامه طباطبایی

علامه طباطبایی با بیان دیگری به اشکال اول پاسخ داده‌اند. بر اساس توضیح او، ماهیت قابلی نیست که تقدمش نسبت به وجود لازم باشد؛ زیرا قابلی مقدم است که علت مادی است؛ درحالی‌که ماهیت علت مادی وجود نیست. قابل بودن ماهیت برای وجود به‌اعتبار تحلیل عقلانیِ امر ممکن، به ماهیت و وجود و موضوع قرار دادن ماهیت و محمول قرار دادن وجود است و این به واقعیت خارجی این دو ربطی ندارد تا موجب تقدم یکی بر دیگری شود. به بیان دیگر، قابل یا خارجی است یا ذهنی. قابل خارجی همان علت مادی است؛ درحالی‌که ماهیت علت مادی نیست و قابل ذهنی است. درنتیجه، مستلزم تقدم خارجی نیست.[1]

ظاهراً مراد علامه این است که چون ذهن با ماهیات مأنوس است بعداز انتزاع دو معنای وجود و ماهیت، ماهیات را به‌عنوان موضوع و وجود را به‌عنوان محمول اخذ می‌کند. طبیعتاً این مسئله به تقدم و تأخر خارجی ربطی پیدا نمی‌کند. ظاهراً علت اینکه علامه قابل را در علت مادی منحصر می‌دانند این است که حیث قبول خارجی مستلزم قوه و استعداد است.

تقریر دیگر ملاصدرا

ملاصدرا در کتاب مبدأ و معاد تقریر دیگری از این برهان ارائه می‌دهد:

۱. اگر واجب‌تعالی ماهیت داشته باشد، از ماهیتش وجود انتزاع می‌شود و به آن وجود نسبت داده می‌شود.

---

۱. طباطبایی، نهایة الحکمة، ۲۷۳.

۲. لکن انتزاع و نسبت دادن وجود واجب به ماهیت ممکن نیست؛ زیرا:

۳. انتزاع وجود از یک شیء یا از حیث ذاتش است یا از حیث غیر ذاتش.

۴. اگر از حیث ذاتش باشد، پس ذاتش همان وجود است و ماهیتی ندارد.

۵. اگر از حیث غیر ذاتش باشد، پس ذاتش غیر وجود است و برای آن حیثیت، مقتضی لازم است.

۶. مقتضی یا خودش است یا غیر خودش.

۷. خودش نمی‌تواند مقتضی این حیث باشد؛ زیرا تا این حیثیت نباشد وجودی ندارد تا بتواند علت باشد. به بیان دیگر، تقدم شیء علی نفسه پیش می‌آید.

۸. اگر مقتضی غیر خودش باشد، ممکن می‌شود.

۹. درحالی‌که فرض این است که وجود واجب است.

پس واجب‌تعالی ماهیت ندارد.[1]

با توجه به توضیحات گذشته روشن شد که براساس یک مبنا ماهیت واجب می‌تواند علیت تحلیلی نسبت به وجود واجب داشته باشد و تقدم خارجی بر وجود پیدا نمی‌کند. به بیان دیگر، مقدمهٔ هفتم این استدلال ناتمام می‌شود و براساس مبنای دیگر که ماهیت ظهور وجود به‌نحوی خاص است، دیگر نمی‌توان ماهیت واجب را علت وجود واجب دانست و مقدمهٔ هفتم صحیح است و این استدلال با اشکالی مواجه نیست.

۲/۲. استدلال دوم

۱. اگر واجب‌الوجود ماهیت داشته باشد، واجب‌الوجود نخواهد بود.

۲. لکن واجب‌الوجود واجب‌الوجود است.

پس واجب‌الوجود ماهیت ندارد.

بیان ملازمه: وجوب وجود برای واجب‌الوجود ذاتی است. به بیان دیگر، بدون لحاظ هیچ قیدی وجودش واجب است. درصورتی‌که واجب ماهیت داشته باشد و بدون این ماهیت، وجودش واجب نباشد، وجوب، ذاتی واجب‌الوجود نمی‌شود و این خلاف فرض است. پس واجب‌الوجود برای اینکه وجودش بالذات و بدون هیچ قیدی واجب باشد باید ماهیت نداشته باشد.[2]

نکته‌ای که در این استدلال باید بدان توجه داشت این است که آیا ماهیت واسطه میان وجود و صفات اختصاصی واجب‌تعالی است یا خیر؟ اگر ماهیت را واسطه بدانیم این استدلال تمام است و چنین ماهیتی

---

۱. ملاصدرا، المبدأ و المعاد، ۲۷.

۲. ابن‌سینا، الإلهیات، ۳۶۸؛ میرداماد، مصنفات میرداماد، ۱۷۱/۲.

در واجب‌الوجود امکان ندارد؛ اما اگر ماهیت را میان وجود واجب و صفات اختصاصی‌اش واسطه فرض نکنیم ـ همانند صفات وجودی در میان ممکنات که به‌واسطهٔ ماهیت بر وجود حمل نمی‌شوند؛ بلکه ذاتی وجود ممکن هستند، مانند صفت معلولیت، به تعبیر دیگر، برای ماهیت واجب جایگاهی مانند دیگر صفات واجب نسبت به هم قائل شویم ـ ذاتی بودن وجوب وجود با ملازم بودن وجود واجبی با صفات دیگر منافاتی ندارد؛ زیرا صفات دیگر میان وجوب و وجود واسطه نیستند تا مانع از ذاتی بودن وجوب باشند؛ بلکه آن‌ها نیز مانند وجوب، یکی از صفات ملازم با وجود محل بحث هستند. شاهدش اینکه صفات وجودی مانند علیت بر واجب ثابت هستند و با وجوب وجود منافاتی ندارند.

۲/۳. استدلال سوم

۱. هر دارای ماهیتی قابلیت کثرت بین افراد را ازجهت ماهیتش داراست؛ هرچند در خارج یک فرد داشته باشد.

۲. پس وجود خاص داشتن برای یک ماهیت، از ماهیتش نیست.

۳. پس از غیر ماهیتش است.

۴. غیر ماهیتش یا وجود خودش است یا غیر وجود خودش.

۵. اگر وجود خودش علت باشد، دور لازم می‌آید.

۶. اگر وجود غیر خودش علت باشد، یا ماهیت دارد یا ندارد.

۷. اگر ماهیت ندارد که مطلوب ثابت است.

۸. اگر ماهیت دارد، باز وجودش معلول است و تسلسل لازم می‌آید.

پس چیزی که دارای ماهیت است ممکن نیست معلول نباشد و چیزی که معلول نیست ماهیت ندارد.[۱]

به نظر می‌آید اشکال این استدلال در مقدمهٔ پنجم است. چه مانعی دارد یک وجود به‌نحوی باشد که تعیّن و تخصص، ذاتی او باشد و همین باعث می‌شود ماهیت مذکور در همین وجود متعین موجود شود؟ وجود واجبی وجودی است که تمام صفات ذاتی‌اش ازجانب خودش است و آن‌ها را بالذات داراست، تعیّنش هم یکی از همین صفات است و برای متعین شدن به علت نیاز ندارد تا محذور دور پیش آید.

۲/۴. استدلال چهارم

۱. اگر فرد واجب‌الوجود ماهیت داشته باشد، ماهیتش با قطع‌نظر از وجودش، کلی است.

۲. برای هر امر کلی، بی‌نهایت مصداق متصور است.

---

۱. ملاصدرا، شرح أصول الکافي، ۸۳/۴.

۳. مصادیق آن به‌جهت ماهیت‌شان یا واجب هستند یا ممتنع‌اند یا ممکن.

٤. اگر ممتنع باشند هیچ‌یک نباید محقق شوند؛ درحالی‌که فرض این است یک فرد از واجب محقق است.

٥. اگر واجب باشند، باید مصادیق نامتناهی موجود باشند که محال است.

٦. اگر ممکن باشند، این فرد واجب هم باید ممکن باشد و حال‌آنکه فرض این است که واجب است. پس فرد واجب‌الوجود ماهیت ندارد.[1]

اشکال این استدلال در مقدمهٔ پنجم است. تعداد مصادیق از جانب ماهیت مشخص نمی‌شود. به بیان دیگر، ماهیت با تعدد مصادیق مشکلی ندارد؛ بلکه آنچه باعث می‌شود ماهیت در خارج فقط یک فرد داشته باشد، اقتضای وجود واجبی است. وجود واجب وحدت را اقتضاء می‌کند. درنتیجه، یک مصداق برای ماهیت مذکور محقق می‌شود و محال است مصداق دیگر محقق شود. اگر مصادیق دیگری هم محقق می‌شد، مصداق این ماهیت بودند؛ اما وجود واجب، محقق شدن دیگران را ممتنع کرده است.

۵/۲. استدلال پنجم

۱. اگر واجب‌الوجود ماهیت داشته باشد، ماهیتش یا جوهر است یا عرض.

۲. لکن هر دو باطل است؛ زیرا:

۳. اگر ماهیت واجب‌الوجود عرض باشد، به موضوع نیازمند خواهد بود؛ درحالی‌که نیاز در واجب‌الوجود محال است.

۴. اگر جوهر باشد، به سه دلیل مستلزم محال است:

۵. اول، جوهر یکی از اجناس عالیه و مشترک میان انواع مختلف است؛ ازاین‌رو، برای آنکه نوع خاصی بشود به فصل نیاز دارد؛ درحالی‌که نیاز در واجب‌الوجود محال است.

۶. دوم، اگر ماهیت واجب جوهر باشد، مرکب از جنس و فصل خواهد بود؛ درحالی‌که ترکیب در واجب‌الوجود محال است.

۷. سوم، اگر ماهیت واجب جوهر باشد، مستلزم ممکن شدن واجب‌الوجود خواهد شد؛ زیرا از یک سو، برخی از جواهر نظیر جواهر مادی به‌سبب داشتن حدوث و زوال ممکن‌الوجودند و از سوی دیگر، چون برخی از جواهر ممکن هستند، طبیعت جوهر نیز که جنس است باید ممکن باشد؛ درحالی‌که جهت امکانی در واجب راه ندارد.

---

۱. ملاصدرا، المبدأ و المعاد، ۲۸.

پس واجب‌الوجود ماهیت جوهری و عرضی ندارد.[1]

۲/۵/۱. اشکالات استاد فیاضی

۱. ماهیت فقط جوهر و عرض نیست؛ بلکه ماهیات بسیط نه جوهر هستند و نه عرض.

۲. جوهر نیز مانند عرض جنس عالی نیست. پس جوهر بودن واجب‌تعالی مستلزم فصل و نیازمندی واجب نیست.

۳. هر نوع ترکیبی در واجب محال نیست. ترکیبی محال است که مستلزم نیاز باشد و ترکیب تحلیلی مستلزم نیاز نیست.

۴. هرآنچه بر فرد صادق باشد بر طبیعت فردی صادق است، نه بر طبیعت جنسی. پس از ممکن بودن یک فرد نمی‌توان ممکن بودن تمام افراد طبیعت را نتیجه گرفت.[2]

۲/۶. استدلال ششم

۱. ماهیت نسبت به وجود و عدم مساوی است.

۲. اگر واجب ماهیت داشته باشد چون نسبت به وجود و عدمش مساوی است، در موجود شدنش به سبب نیاز دارد.

۳. سبب یا خودش است یا غیر خودش.

۴. اگر خودش باشد، دور لازم می‌آید.

۵. اگر غیر خودش باشد، مستلزم نیاز و امکان است.

۶. درحالی‌که واجب نیازمند و ممکن نیست.

پس واجب‌تعالی ماهیت ندارد.[3]

۲/۶/۱. اشکال اول

همان‌طور که ماهیت نسبت به وجود و عدم مساوی است، صفات وجودی نیز نسبت به وجود و عدم مساوی هستند. همان‌طور که می‌توان گفت که انسان موجود است یا معدوم است، می‌توان گفت که علت موجود است یا معدوم است. اگر این استدلال صحیح باشد باید نفی تمام صفات وجودی را در پی داشته باشد؛ درحالی‌که مستدل این ادعا را قبول ندارد.

۲/۶/۲. اشکال دوم

---

۱. ملاصدرا، الأسفار، ۵۶/۶؛ طباطبایی، نهایة الحکمة، ۲۷۴.

۲. نبویان، جستارهایی در فلسفهٔ اسلامی، ۲۲۶/۲-۲۲۸.

۳. طباطبایی، نهایة الحکمة، ۲۷۳.

متلبس شدن ماهیت به وجود زمانی نیازمند علت است که وجود نیازمند باشد؛ ولی درصورتی‌که وجود غنی از علت باشد ازآنجاکه ثبوت ماهیت به وجود موجود است با تحقق وجود، ماهیت نیز محقق می‌شود و تلبس ماهیت به وجود، به علت نیاز پیدا نمی‌کند.

۲/۷. استدلال هفتم

۱. هر دارای ماهیتی ممکن است.

۲. عکس نقیض این قضیه می‌شود: هرآنچه ممکن نیست، ماهیت دار نیست.

۳. واجب‌الوجود ممکن نیست.

پس واجب‌الوجود ماهیت دار نیست.[۱]

بیان مقدمهٔ اول: علامه طباطبایی این مقدمه را با استفاده از این نکته مطرح می‌کنند که امکان لازمهٔ ماهیت است. دلیل بر اینکه امکان لازمهٔ ماهیت است هم این گونه مطرح شده است:

۱. اگر لازمهٔ ماهیت امکان نباشد، ماهیت می‌تواند ممتنع یا واجب باشد.

۲. هرآنچه واجب یا ممتنع باشد، فی‌نفسه دارای وجود یا عدم است.

۳. درحالی‌که ماهیت فی‌نفسه دارای وجود و عدم نیست؛ زیرا ماهیت «من حیث هی لیست الا هی».

پس امکان لازمهٔ ماهیت است.[۲]

۲/۷/۱. اشکال استاد فیاضی

اینکه در معنی و تعریف یک چیز وجود و عدم نباشد منافات ندارد با اینکه در واقع موجود یا معدوم باشد. پس ماهیت «من حیث هی لیست الا هی» با ممتنع یا واجب بودن ماهیتی در واقع منافاتی ندارد؛ همان‌طور که امکان نیز در معنای ماهیت اخذ نشده است، اما می‌تواند ماهیت ممکن باشد.[۳]

توجه به این نکته لازم است که علامه نمی‌خواهد بگوید که چون در حد ماهیت وجوب و امتناع نیست، پس واجب یا ممتنع نیست. او به نبود وجود و عدم تمسک می‌کند، نه نبود وجوب و امتناع. پس نمی‌توان نبود امکان را علیه او شاهد آورد؛ اما می‌توان پرسش را این‌گونه مطرح کرد که: مراد از اینکه ماهیت فی‌نفسه موجود و معدوم نیست، چیست؟ اگر مراد این است که در حدش وجود و عدم نیست، که با مصداق وجود یا عدم بودن منافاتی ندارد؛ زیرا ارتفاع نقیضین محال است و به‌یقین مصداق یکی است. اما ظاهراً مراد علامه این مطلب نباشد؛ زیرا این مسئله به امکان و وجوب و امتناع ربطی ندارد. اما اگر مراد این

---

۱. طباطبایی، نهایة الحکمة، ۲۷۳.

۲. طباطبایی، نهایة الحکمة (فیاضی)، ۱۷۷/۱.

۳. طباطبایی، نهایة الحکمة (فیاضی)، ۱۷۷/۱.

است که ماهیت مقتضی وجود و عدم نیست، می‌تواند نتیجه دهد که پس امکان لازمهٔ ماهیت است و ماهیت نمی‌تواند واجب یا ممتنع باشد؛ اما مشکل اینجا به وجود می‌آید که خود این مقدمه نیاز به اثبات دارد. به چه دلیل ماهیت نمی‌تواند مقتضی وجود یا عدم باشد؟ صرف اینکه در حد ماهیت وجود و عدم نیست نمی‌تواند دلیل باشد بر اینکه ماهیت مقتضی وجود و عدم نیست. پس برای اثبات تلازم میان امکان و ماهیت، این مقدار بیان کافی نیست. اما به‌ضمیمهٔ مبانی وی در بحث اصالت وجود و اعتباریت ماهیت، روشن است که ماهیت نمی‌تواند مقتضی وجود باشد؛ زیرا واقعیت ماهیت، بالوجود است و چنین چیزی به‌هیچ‌روی بر وجود مقدم نمی‌شود. لذا، براساس مبنای خود علامه، اصل ادعای ایشان یعنی اینکه امکان لازمهٔ ماهیت است، صادق است و استدلال به عکس نقیض صحیح است.

۲/۸. استدلال هشتم

۱. ماهیت از حد وجود انتزاع می‌شود. ماهیت ملازم با محدودیت است.

۲. واجب‌تعالی نامحدود است.

پس واجب‌تعالی ماهیت ندارد.[۱]

این استدلال بر آن مبنایی مبتنی است که ماهیت را به حدالوجود تفسیر کرده است و ملازم با محدودیت می‌داند؛ اما همان‌طور که قبلاً بیان شد، این مبنا صحیح نیست. پس هرآنچه ملازم با محدودیت باشد در واجب‌تعالی راه ندارد صحیح است؛ اما اینکه هر ماهیتی ملازم با محدودیت است، ثابت نیست.

نتیجه

اندیشمندان در بحث فلسفی ماهیت واجب‌الوجود به دو دسته تقسیم شده و هریک برای اثبات مدعای خویش ادله اقامه کرده‌اند. با بررسی ادلهٔ طرفین روشن شد که ادلهٔ اثبات ماهیت برای واجب‌تعالی ناتمام هستند و ادلهٔ استحالهٔ ماهیت در واجب‌تعالی براساس برخی مبانی در بحث حقیقت ماهیت، ناتمام هستند؛ ولی براساس بعضی مبانی می‌توانند تمام باشند. پس در مباحث ماهیت، بحث از مبانی نقش مهمی در این مسئله خواهد داشت.

عمدهٔ مسئله‌ای که نقش اساسی در بحث ماهیت واجب ایفا می‌کند، دو مطلب است: ۱. تلازم میان ماهیت و محدودیت، که با بررسی این مطلب توضیح داده شد از تعریف مشهور برای ماهیت چنین چیزی

---

۱. آملی، درر الفوائد، ۲۸/۲؛ خمینی، تقریرات فلسفهٔ امام خمینی قدس سره، ۲۵۷/۱.

استفاده نمی‌شود و دلیلی نیز برای اثبات این مطلب یافت نشد. ۲. نفس‌الأمر ماهیت که در بحث اصالت وجود بحث می‌شود. براساس این مبنا که موجود بودن ماهیت بر وجود متوقف است نه اصل حقیقت ماهیت، ماهیت می‌تواند علت تحلیلی برای وجود باشد؛ اما اگر اصل حقیقت ماهیت به وجود وابسته باشد، ماهیت به‌هیچ‌وجه نمی‌تواند بر وجود مقدم باشد و لذا، نمی‌تواند علت تحلیلی وجود واقع شود.

فهرست منابع

ابن‌رشد، محمد بن احمد. تهافت التهافت. بیروت: دار الفکر اللبنانی، ۱۹۹۳م.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله. الإلهیات من کتاب الشفاء. تحقیق: حسن‌زاده آملی. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزهٔ علمیهٔ قم مرکز انتشارات، ۱۳۷۶.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله. التعلیقات. قم: مکتب الإعلام الإسلامی، ۱۴۰۴ق.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله. شرح الإشارات و التنبیهات للطوسي (مع المحاکمات). قم: بوستان کتاب، ۱۳۸٦.

آملی، محمدتقی. درر الفوائد مع مقدمة تبحث عن نبذه من حیاة المؤلف و تألیفاته المنیفة. قم: اسماعیلیان، ۱۳۷۴.

خمینی، روح الله. تقریرات فلسفهٔ امام خمینی قدس سره. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س)، ۱۳۸۱.

زنوزی، علی بن عبدالله. رسالة فی مباحث الحمل (مجموعه مصنفات حکیم مؤسس آقاعلی مدرس طهرانی). تهران: اطلاعات، ۱۳۷۸.

سبزواری، ملاهادی. رسائل حکیم سبزواری (شرح حدیث علوی «معرفتی بالنّورانیة معرفة اللّه»). تهران: اسوه، ۱۳۷۶.

سبزواری، ملاهادی. شرح المنظومة. تعلیقات: حسن حسن‌زاده آملی. تهران: نشر ناب، ۱۳۶۹.

سراج، شمس‌الله و هدی حبیبی‌منش. «قاعدهٔ «الحق ماهیته انیته» در سنت اسلامی و فلسفهٔ یونانی». تاریخ فلسفه، ش. ۲ (پاییز ۱۳۹۴): ۱۰۹-۱۲۴.

سهروردی، یحیی بن حبش. حکمة الإشراق، شارح: قطب‌الدین رازی. تعلیقه‌نویس: ملاصدرا. تصحیح: نجفقلی حبیبی و حسین ضیایی. تهران: بنیاد حکمت صدرا، ۱۳۹۲.

سهروردی، یحیی بن حبش. مجموعه مصنفات شیخ اشراق (التلویحات اللوحیة و العرشیة و المشارع و المطارحات). تهران: مؤسسهٔ مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه)، ۱۳۷۲.

صاحب، اسماعیل بن عباد. المحیط فی اللغة. چ۱، بیروت: عالم الکتب، ۱۴۱۴ق.

طباطبایی، محمدحسین. نهایة الحکمة. تصحیح و تعلیق: غلامرضا فیاضی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی؛ مرکز انتشارات، ۱۳۸۶.

طباطبایی، محمدحسین. نهایة الحکمة. قم: جماعة المدرسین فی الحوزة العلمیة بقم؛ مؤسسة النشر الإسلامی،

۱۴۱۶ق.

طریحی، فخرالدین بن محمد. مجمع البحرین. چ۳، تهران: مرتضوی، ۱۳۷۵.

غزالی، محمد بن محمد. تهافت الفلاسفة. تهران: شمس تبریزی، ۱۳۸۲.

فارابی، محمد بن محمد. رسائل فلسفی. ترجمه: سعید حمیدیان. تهران؛ انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۷.

فارابی، محمد بن محمد. فصوص الحکم. قم: بیدار، ۱۴۰۵ق.

فخر رازی، محمد بن عمر. الرسالة الکمالیة فی الحقائق الإلهیة (الرسالة الکمالیة). بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۴۲۳ق.

فخر رازی، محمد بن عمر. المباحث المشرقیة. قم: بیدار، ۱۳۸۷.

کلینی، محمد بن یعقوب. الکافي. تهران: دارالکتب الاسلامیة، ۱۴۰۷ق.

لوکری، فضل بن محمد. بیان الحق بضمان الصدق. تهران: مؤسسه بین‌المللی اندیشه و تمدن اسلامی مالزی (ایستاک)، ۱۳۷۳.

مصباح، محمدتقی. تعلیقة علی نهایة الحکمة. قم: انتشارات مؤسسهٔ در راه حق، ۱۴۰۵ق.

مصطفوی، محمدکاظم. الحکمة المتعالیة شرح المنظومة (تحفة الحکیم) للعلامة الکمباني. قم: مکتب الاعلام الاسلامی، بی‌تا.

مطهری، مرتضی. شرح منظومه مبسوط (مجموعه آثار استاد شهید مطهری). تهران: صدرا، ۱۳۷۶.

ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. شرح أصول الکافي. تهران: مؤسسهٔ مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه)، ۱۳۶۶.

ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة (الأسفار). قم: مکتبة المصطفوی، ۱۳۶۸.

ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. المبدأ و المعاد. بی‌جا، بی‌نا، بی‌تا.

ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. مفاتیح الغیب. تهران: مؤسسهٔ مطالعات و تحقیقات فرهنگی؛ انجمن اسلامی حکمت و فلسفهٔ ایران، ۱۳۶۳.

میرداماد، محمد باقر بن محمد. تقویم الإیمان و شرحه. تهران: مرکز پژوهشی میراث مکتوب، ۱۳۷۶.

میرداماد، محمد باقر بن محمد. مصنفات میرداماد. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۱.

نبویان، سیدمحمدمهدی. جستارهایی در فلسفهٔ اسلامی. قم: انتشارات حکمت اسلامی، ۱۳۹۵.

ولسفن، هری اوسترین. فلسفهٔ علم کلام. ترجمه: احمد آرام. تهران: الهدی، ۱۳۶۸.

Essays in Philosophy and Kalam

جستارهایی در فلسفه و کلام

HomePage: https://jphilosophy.um.ac.ir/ Vol. 55, No. 1: Issue 110, Spring & summer 2023, p.219-235

Online ISSN: 2538-4171 Print ISSN: 2008-9112

Receive Date: 16-12-2022 Revise Date: 17-06-2023 Accept Date: 18-06-2023

DOI: 10.22067/epk.2023.79447.1195 Article type: Original

A Comparative Study of Commonalities between God in Islamic Mysticism and the Light of Lights in the Illuminationist Philosophy

Maryam Atefi, PhD student of Quran and Hadith Sciences, Islamic Azad University of Ardabil

Dr. Faraj Behzad Vakil Abad (corresponding author), Associate professor, Islamic Azad University of Ardabil

Email: behzad.f.phd@gmail.com

Dr. Ali Ghafari, Associate professor, University of Mohaghegh Ardabili

Abstract

Comparing the intuitions and thoughts of Muslim mystics and Suhrawardī regarding the existence of God and the Light of lights and extracting the differences and commonalities of their views provide the ground for promoting their thoughts and also the optimal use of their works. This article, with a descriptive-analytical method, tries to prove the states of inclusive unity (*wāḥidiyya*) and exclusive unity (*aḥadiyya*) in the essence of the Light of lights and argue for the ontological primacy of existence in the Illuminationist philosophy of Suhrawardī. Two questions are dealt with in this article. The first is whether, despite his lack of explication, the intuitive divine states of inclusive and exclusive unity of mystics' God can be ascribed to Suhrawardī's Light of lights, too. The second issue is whether according to Suhrawardī's implicit endorsement of the primacy of existence, the existence of Suhrawardī's God is the same as the existence of mystics' God, and according to his endorsement of the primacy of quiddity, they are not the same. The result is that Suhrawardī has implicitly accepts the mystic states of inclusive and exclusive unity of God and renders the existence of God and the Light of lights identical, not their quiddities.

Keywords: God, Light of lights, existence, quiddity, exclusive unity (*aḥadiyya*), commonalities.

This is an open access article under the CC BY license: https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/.

Essays in Philosophy and Kalam

جستارهایی در فلسفه و کلام

HomePage: https://jphilosophy.um.ac.ir/

سال ۵۵ - شماره ۱ - شماره پیاپی ۱۱۰ - بهار و تابستان ۱۴۰۲، ص ۲۳۵ - ۲۱۹

شاپا چاپی ۹۱۱۲-۲۰۰۸

شاپا الکترونیکی ۴۱۷۱-۲۵۳۸

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۹/۲۵ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۲/۰۳/۲۷ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۳/۲۸

نوع مقاله: پژوهشی

DOI: 10.22067/epk.2023.79447.1195

بررسی تطبیقی اشتراکات خدا در عرفان اسلامی و نورالأنوار در حکمة الإشراق

مریم عاطفی

دانشجوی رشته علوم قرآن و حدیث دانشگاه آزاد اردبیل

دکتر فرج بهزاد وکیل آباد(نویسنده مسئول)

استادیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد اردبیل

behzad.f.phd@gmail.com

(مرحوم) دکتر علی غفاری

دانشیار دانشگاه محقق اردبیلی، گروه ادیان و عرفان

چکیده

مقایسهٔ شهودات و اندیشه‌های عرفای مسلمان و شیخ اشراق در باب وجود خدا و نورالأنوار و استخراج وجوه افتراق و اشتراک آن‌ها یکی از زمینه‌های مهم ترویج اندیشه‌های آنان و نیز زمینه‌سازی برای استفادهٔ بهینه از آثار آن‌ها است؛ لذا، در این مقاله سعی شده است به اثبات مراتب احدیت و واحدیت در ذات نورالأنوار و اثبات اصالت وجود در حکمة الإشراق سهروردی به روش تحلیلی و توصیفی پرداخته شود. در این مقاله دو مسئله پیش روست: اول اینکه آیا مراتب شهودیِ احدیت و واحدیت خدا علاوه بر خدای عارفان در وجود نورالأنوار سهروردی نیز، هرچند همانند عرفاء به مراتب واحدیت و احدیت اشاره نکرده است، مشاهده می‌شود؟ مسئلهٔ دیگر اینکه آیا با توجه به دیدگاه اصالت وجودی سهروردی، وجود خدای عارفان با وجود خدای اشراق عین هم هستند و با توجه به دیدگاه اصالت ماهوی‌اش متقابل‌اند؟ نتیجه اینکه سهروردی در لابه‌لای کتب خویش به‌صورت نامحسوس، به احدیت و واحدیت مورد تأکید عرفاء اشاره کرده است و وجود خدا را با وجود نورالأنوار یکی می‌داند نه با ماهیت آن‌ها.

کلیدواژه‌ها: خدا، نورالأنوار، وجود، ماهیت، احدیت، اشتراکات.

مقدمه و طرح مسئله

تحلیل و بررسی اشتراکات دو ذات مقدس مسمی به خدا و نورالأنور به‌لحاظ عرفانی و فلسفی، از موضوعات فلسفهٔ دین است؛ لذا، این نوشتار با بررسی توصیفی ـ تحلیلی دو ذات مقدس، درصدد یافتن اشتراکات یا اختلافات میان وجود خدا و نورالأنوار است. ذاتِ حقیقیِ وجودِ خدا، همان وجود محض است.

عرفاء و شیخ اشراق، حقیقت وجود را قدیم ، ازلی و ابدی می‌دانند که الله، وجود حق‌تعالی را با تمام کمالات و صفاتش یکجا نشان می‌دهد. عرفای اسلامی خداوند را به‌لحاظ بطون، احدیت و به‌لحاظ ظهور، واحدیت می نامند؛[1] اما شیخ اشراق، خدا را نورالأنوار معرفی می‌کند که با بررسی‌های تحلیلی، وجود نورالأنوار، عین وجود خدا در عرفان معرفی می‌شود. از سوی دیگر، همانند عرفاء به مراتب واحدیت و احدیت اشاره نکرده است؛ اما در لابه‌لای بحث‌های خود، نورالأنوار را به‌لحاظ نداشتن صفات (احدیت) و داشتن آن‌ها (واحدیت) بررسی کرده است.

تفسیر عرفانی از خدا

وجود خدا

ابن‌عربی خدا را حقیقتی ازلی و وجودی مطلق و واجب می‌داند که مبدأ وجود گذشته، حال و آینده است. در دیدگاه وی عالم فی نفسه خیالی و رؤیایی است که برای فهم حقیقتش باید تأویل کرد؛ اما وجود خدا، وجود حقیقی بوده و بی‌نیاز از دلیل است.[2] این حقیقت وجودی در گوهر و ذات خویش، واحد بوده و قدیم، ازلی و ابدی است که تغییری در آن راه ندارد؛ گرچه آن صورت‌های وجودی، یعنی ممکنات که مظاهر او هستند، متغیر هستند. حال اگر به این حقیقت از حیث ذاتش نگاه کنی، گویی حق‌تعالی است و اگر از حیث اسماء و صفاتش به همان حقیقت بنگری، گویی که خلق یا عالَم است.[3] حق ازجهت ظهور در مظاهر، خلق است و ازجهت تنزیه، خلق نیست.[4]

اهل وحدت می‌گویند که از تو تا به خدای راه نیست، ازجهت آنکه وجود یکی بیش نیست و آن وجود خدای است و به‌غیر از خدای وجودی دیگر نیست و امکان ندارد که باشد. اهل وحدت می‌گویند که آنچه

---

۱. قیصری، شرح فصوص الحکم، ۲۷۷.
۲. ابن‌عربی، ۱۹۲۶، ۳۳.
۳. ابن‌عربی ، فصوص الحکم، ۲۸.
٤. «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» (الشوریٰ: ۱۱).

نیست خود نیست و آنچه هست هستی خدای است تعالی و تقدس.[۱] در قرآن، خداوند موجودی یگانه، بی‌همتا، ازلی، ابدی و منزه از هرگونه شائبهٔ تشبیه و تمثل و تجسد است. به‌عبارتی هیچ موجودی قادر به درک کنه ذات حق‌تعالی نیست؛ ولی انسان قادر است به‌خوبی او را بشناسد؛ زیرا از رگ گردن به انسان نزدیک است. انسان کامل به‌عنوان خلیفهٔ الهی در زمین می‌تواند مظهر تجلی اسماء و صفات الهی و آینهٔ حق باشد.[۲]

خداوند که در عالم خارج از ذهن، وجودی بسیط و مطلق محض است، عرفاء در تحلیل شهودی خود، این وجود را دارای مراتبی همچون عماء، احدیت و واحدیت می دانند که اکنون به بررسی این مراتب پرداخته می‌شود.

تحلیل حضرات احدیت و واحدیت

در تحلیل این مراتب از دیدگاه عرفاء نخست باید به بررسی معنی تجلی پرداخته شود.

تجلی

«تجلی» در لغت به‌معنای آشکار شدن، وضوح، بروز و از نهان خارج شدن است.[3] تجلی به دو نوع تجلی ذاتی و فعلی تقسیم می‌شود: تجلی ذاتی که از آن به تجلی اول تعبیر می‌شود، تجلی ذات حق برای ذات است که از آن به ذات حضرت احدیت تعبیر می‌شود و وصف و نشانی از آن نیست. تجلی فعلی یا تجلی ثانی، عبارت است از آنچه با آن، اعیان ممکنات که شئون ذات حق هستند، برای ذات حق آشکار می‌شود. نزول وجود حق در مرتبهٔ ممکنات به‌واسطهٔ تجلی یا ظهور ثانوی است.[٤] ملاصدرا به‌تبعیت از عرفاء و با بیان استدلالی درمی‌یابد که خلقت جهان همان تجلی ذات حق است و تجلیات الهی نشانگر صفات متکثر حق بوده و موجودات فی حد ذاته از خود چیزی ندارند.

مرتبهٔ هویت غیبیه

ذات حق‌تعالی دارای مراتبی است که در میان عرفاء به مراتب هویت غیبیه، احدیت و واحدیت ذات مشهور است. در عالم خارج از ذهن، ذات حق، واحد و کامل و بسیط مطلق است؛ اما در عالم شهود عرفانی، عارف مراتبی را برای این ذات در نظر می‌گیرد که نخستین مرتبه، مرتبهٔ خفای مطلق و کوری است

---

۱. نسفی، مقصد اعلی، ۲۱۳.

۲. علم مهرجردی و شاکر، «رابطهٔ خدا با انسان. تمثل. تجسد یا تجلی؟»،

3. ابن‌منظور،۱۴۰۵ق، ۱۵۰.

٤. ملاصدرا، الأسفار، ۳۵۷/۲.

و هیچ اسم و رسمی ندارد. آن مرتبه، مرتبه‌ای است که هیچ‌کس حتی پیامبر اسلام(ص) شناختی از آن ندارند. جایی که ایشان فرمودند: «ما عَبَدناكَ حقَ عبادَتِك و ما عَرَفناكَ حَقَ مَعرِفَتِكَ».[۱]

در مقام ذات غیب‌الغیوبی اسمی نیست، چون صفتی نیست؛ صفتی نیست، چون اعتباری به همراه ذات صورت نگرفته است؛ زیرا ذات در آن مقام مطلق بوده و هیچ‌یک از تعینات و وجوه تخصیصات در آن اعتبار نشده است؛ لذا، ذات از همهٔ احکام و اسماء مبرا خواهد بود.[2] متون عرفانی، افزون بر نفی اسم و رسم از مقام غیب‌الغیوبی ذات، آن مقام را مرحله‌ای حکم‌ناپذیر نیز معرفی می‌کنند؛ یعنی هیچ حکم و محمولی را نمی‌پذیرد؛ برای مثال،صدرالدین قونوی(رحمه الله علیه) در نصوص می‌گوید: «إعْلَم أنّ الحق من حیث إطلاقه الذاتی لا یصحّ أن یحکم علیه بحکمٍ».[3]

مرتبهٔ غیب محض، عاری از هرگونه کثرت و نعت و اسم و رسم و حکم و نسبت بوده و شناخت‌ناپذیر است. از این مقام حتی تعبیری، جز از سنخ تعابیر سلبی، نمی‌توان کرد؛[٤] حتی اطلاق «وجود» برای ذات او نیز [فقط] برای تفهیم است.[5]

مرتبهٔ احدیت

هویت غیبیه، اولین تجلی را برای خود انجام داده است که در اصطلاح به آن مقام، مقام احدیت ذات می‌گویند و اولین حضورِ حضرت حق برای خویش است که آن را «تجلی اول» و «حضرت احدیت» نامیده‌اند. در این مرتبه، اسماء و صفات به‌صورت جمع، نه به‌تفصیل، حضور دارند. این مرتبه نیز هیچ قیدی ندارد، جز قید بی‌قیدی و اطلاق؛ یعنی وجود، خودش را به‌صورت اطلاقی نشان می‌دهد که هیچ صفتی را ندارد. مرتبهٔ احدیت نه اسم دارد نه وصف و به آن معرفت و ادراک تعلق نمی‌گیرد. منشأ این فرایند، حب ذات به شناخته شدن است: «کنت کنزاً مخفیّاً فاحببت ان اعرف».[٦]

مقام احدیت، حاصل ظهور و عرضه داشتن کمالات ذاتی حق برای خود به‌نحو حدیث نفس است که از آن به ظهور ذات للذات به‌نحو اجمالی تعبیر می‌شود و اولین تعینات آن، اسماء ذاتی در این مرتبه است که همان حضرت احدیت غیبیه است. «اوّل التعیّنات هو التّعیّن بالأسماء الذّاتیّة فی الحضرة الاحدیّة

---

۱. مجلسی، ۱۳۸٦، ۲۳/٦۸.

2. صدرالدین قونیوی، رسالة النصوص، ۶.

3. قونیوی، رسالة النصوص، ٦.

٤. خمینی، ۱۳۷٦، ۲۳-۲٤.

5. خمینی، ۱۳۷۵، ۱۲۰.

٦. ابن‌عربی، ۱۳۷۰، ۲۰۳/۱.

الغیبیّة».[۱]

ازنظر قیصری نیز جمیع اسماء و صفات، در مرتبهٔ احدیت مستهلک هستند. به‌تعبیری، وی تجلیات وجودیِ نزولیِ در مرتبهٔ احدیت را از هرگونه صفات عاری می‌داند. «فان الوجود فی مرتبه احدیته ینفی التعینات کلها فلا یبقی فیها صفة و لا موصوف و لا اسم ولا مسمی إلا الذات فقط».[۲]

البته چنین نیست که در مرتبهٔ احدیت، وجود خداوند خالی از صفت باشد؛ لکن وجود در این مقام که با صفات کمالی‌اش جمع‌الجمع‌اند، چنان شدید است که صفاتش دیده نمی‌شود؛ مانند نور خورشید که چنان قوی است که همهٔ آن چیزی را که در آسمان وجود دارد، محو کرده است. برخلاف آنچه بسیاری از محققانی هم به امام خمینی نسبت می‌دهند که ایشان اعتقاد دارند مرتبهٔ احدیت از کثرت اسمائی عاری نیست؛ بلکه جامع اسمای ذاتی است که در کسوت تعیّن صفات ذاتی در «احدیت» یا «جمع الجمع» حادث شده‌اند.[۳]

حضرت علی(ع) در بخشی از خطبهٔ اول نهج‌البلاغة دراین‌باره فرمودند: «کمال الاخلاص نفی الصفات عنه لشهادة کل صفة انّه غیر موصوف»، کامل گردیدن توحید به این است که تمام صفات الهی، اعم از صفات جلال و جمال، را از مرتبهٔ هویت مطلقه و وجود مطلق بسیط حق‌تعالی نفی کنند؛ زیرا صفت غیر از موصوف است و موصوف غیر از صفت. پس کسی که خدا را به‌ضمیمهٔ صفات بشناسد، توحید وی کامل نیست؛ زیرا خدا را به وحدت حقه حقیقیه[٤] نشناخته است. منظور حضرت علی(ع) از عبارت فوق این است که انسان در مرتبهٔ توحید و معرفت کامل نمی‌گردد، مگر زمانی که از صفات که خبر از آثار و افعال می‌دهد، چشم پوشیده و هدف و وجههٔ نظر خود را هویت مطلقه قرار دهد. در اقرار به کلمهٔ توحید، جز (لا اله الا هو یا لا هو الا هو) نگوید و غیر از هویت محضه و وجود بحت بسیط چیزی در نظر نداشته باشد.[۵]

مرتبهٔ واحدیت (الله)

وجود در دومین تجلی، بار دیگر متجلی شده و خودش را با همه صفاتش نشان می‌دهد. مرتبهٔ

---

۱. خمینی، ١٤٠٦، ۳۰.

۲. قیصری، شرح القیصری علی فصوص الحکم، ۱۵؛ آشتیانی، شرح مقدمهٔ قیصری، ۲۲۵.

۳. رحیمیان، امام خمینی و اندیشه‌های اخلاقی ـ عرفانی، ۲۱۵/۱.

٤. واحد به وحدت حقهٔ حققیه به این معناست که ذات واحد، خود وحدت عینیه است؛ به‌طوری که وحدت بر واحد عارض نمی‌گردد. در این حالت، تعدد صفت و موصوف، اعتباری صرف است. عینیت مطرح‌شده در اینجا به معنای این است که تعیّن خارجی شیء عین وحدت خارجی آن است. وحدت واجب‌الوجود و سایر وجودها صرف‌نظر از ماهیت آن‌ها (که وحدت در این واحدها عارض و زائد بر ذات آن‌هاست) چنین است (ملاصدرا، الأسفار، ۱۰۷/۶).

۵. امین، تفسیر مخزن العرفان در علوم قرآن، ۳۴۳/۱۵.

واحدیت که با اسم «الله» شناخته می‌شود، وجود حق‌تعالی را بـا تمـام کمـالات و صـفاتش یکجـا نشـان می‌دهد؛ به گونه‌ای که گفته می‌شود: الله، جامع جمیع کمالات است. بنا بر آنکه میـان اسـماء و صـفات و کمالات حق ترتب و وابستگی وجود دارد، مرتبهٔ واحدیت نیز دارای مراتب مختلفی است که برخی فرع بـر دیگری هستند. اسماء و صفات همه در عرض هم نیستند؛ بلکه مراتب آن‌ها متفاوت است. والاترین اسـم، اسم جلالهٔ «الله» است که جامع جمیع اسمای الهی است و بقیهٔ اسماء متفرع بر آن هستند. صفات نیز که به اعتباری اسم‌اند، از چنین نموداری بهره می‌برند.[1] ازآنجاکه اسمای الهی خواهان ظهور هسـتند، ازسـوی ذات ناشناختهٔ خداوندی و با ندای غیبی به خلیفهٔ غیبی الهی فرمان داده می‌شود تا در قالب اسماء و صفات ظاهر شوند و بدین‌ترتیب آن‌ها را در لباس واژه و لفظ به ظهور درآورده و بدین‌ترتیب اولـین مرحلـهٔ جریـان فیض آغاز شده و سپس، مراحل مختلف وجود به عرصه آمده‌اند.2 بنابراین، خدا در مقام احـدیت از تمـام موجودات عالم غنی بوده و با مخلوقات هیچ نسبتی ندارد؛[3] اما در مرتبهٔ واحـدیت اسـت کـه بـه یگـانگی متجلی می‌شود و متعلـق الوهیـت، معرفـت و طلـب و افتقـار قـرار گرفتـه و اسـماء و صـفات از او منتـزع می‌شوند.[4]

«الله» جامع همهٔ حقایق و اعظم همهٔ اسماء خدا

همهٔ اسمای الهی، بلکه همهٔ اسمائی که در عالم ماده دارای اثرند، در قوهٔ اسـم جـامع اللـه موجودنـد؛ پس هنگامی که کسی یا الله می‌گوید به حالت گویندهٔ این ندا و به اسم الهی که مختص همان حال است و آن اسم خاصی که این فرد به اسم یا الله ندا می‌زند، نگاه کن. اسم الله در جعل نخستین خود، به ذات حـق تعالی وضع شده است که ملکوت همه‌چیز در ید قدرت اوست؛ به همین دلیل، اسم الله می‌تواند جایگزین همهٔ اسماء در تسمیهٔ ذات حق‌تعالی باشد.[5] دیدگاه امام خمینـی(ره) درخصـوص جامعیـت اسـمای الهـی چنین است که فقط اسم اعظم الله نیست که جامع همهٔ کمالات ذات اقدس الهی است؛ بلکـه هـر اسـمی نیز به‌نوبهٔ خود جامع همهٔ کمالات است. با این تفاوت که اسم اعظم همهٔ کمالات را ظـاهر می‌کنـد؛ ولـی سایر اسماء به تناسب نقشی که در آفرینش ایفا می‌کنند کمالی از کمالات خداوند را ظاهر و دیگر کمـالات را در بطن خود نهان می‌دارند.[6]

---

۱. امام خمینی، ۱٤۰٦ق، ٤٦.

2. منصوری لاریجانی، سیری در اندیشهٔ عرفانی امام خمینی، ٦٦.

۳. ابن‌عربی، ۱۳۷۰، ۱۰٤/۱.

٤. کاشانی، لطائف الأعلام فی إشارات أهل الإلهام، ۷۰۳/۲.

٥. ابن‌عربی، بی‌تا، ۱۹٦/٤.

٦. خمینی، توحید از دیدگاه امام خمینی(س)، ۲۸۱.

مراتب احدیت، واحدیت و ربوبیت به‌لحاظ فلسفی

صدرالمتألهین مراتب وجود حق‌تعالی را به سه مرتبهٔ لابشرط، بشرط شیء و به اعتبار ایصال به مظاهر اسماء، تقسیم‌بندی کرده است. مرتبهٔ لابشرط یعنی هیچ اسم و صفتی با آن در نظر گرفته نشود؛ مرتبهٔ بشرط شیء که تمام کمالات، اسماء و صفات حق‌تعالی در آن مرتبه نشان داده می‌شود و آن مرتبهٔ واحدیت است. البته ملاصدرا به مرتبهٔ دیگری تحت‌عنوان مرتبهٔ ربوبیت قائل است که همان اعتبار ایصال به اعیان و حقایق اشیاء است.

وی می‌گوید: «اگر حقیقت وجود به شرط لا اخذ شود که چیزی با آن نباشد، نزد صوفیه به مرتبهٔ احدیت معروف است و اگر به شرط شیء اخذ شود یا به شرط جمیع اشیای لازمهٔ آن، کلی و جزیی، یعنی اسماء و صفات اخذ می‌شود که همان مرتبهٔ الهیه است که نزد این طایفه، مرتبهٔ واحدیه و مقام جمع نامیده می‌شود. این مرتبه به اعتبار ایصال به مظاهر اسماء که همان اعیان و حقایق هستند، مرتبهٔ ربوبیت نامیده می‌شود».[1]

«یا من هو اختفی لفرط نوره الظّاهر الباطن فی ظهوره

بنور وجهه استنار کلّ شیء و عند نور وجهه سواه فیء»[2]

ای کسی که به‌جهت فرط نورانیتش مخفی است و همان جهت ظاهر و آشکارش، باطن و پنهان است؛ جهت ظهور در او عین [جهت] بطون است. به‌واسطهٔ نور ذاتش، همه‌چیز منور می‌شود و دیگران در کنار نور ذاتش، مستنیر می‌شوند.

ذات پاک باری‌تعالی از شدت ظهور در خفا است. ذات حق‌تعالی که صرف‌الوجود و فعلیت محض است و هیچ نقصان عدم و قوه‌ای در آن راه ندارد، ازنظر ظهور برای خودش عین ظهور است و هیچ جنبهٔ بطون و خفایی در او نیست؛ اما ازنظر ظهور برای انسان‌ها چنین نیست؛ چون او وجود نامحدود است و هیچ زمان و مکان و هیچ جایی از او خالی نیست. پس برای حواس و قوای ادراکی ما که محدودند، قابل ظهور نیست. ذات حق از شدت ظهور در خفاست. جهت ظهور و بطون در ذات حق یکی است. «هو الظاهر و الباطن»، این سخن بدین معنا نیست که جزئی از وجودش ظاهر و جزئی دیگر باطن باشد، او اساساً جزء ندارد؛ زیرا همهٔ وجودش ظاهر و همهٔ وجودش باطن است.[3]

خدا موجود بی‌قید است. توضیح مطلب اینکه موجودات بی‌شماری در عالم وجود دارند، مانند وجود

---

۱. ملاصدرا، الأسفار، ۳۱۰/۲.

۲. سبزواری، شرح منظومه، ۳۵/۲.

۳. مطهری، ۱۳۸۰، ۱۴-۱۵.

درخت، وجود آسمان، وجود زمین و وجود انسان و وجود تمام مخلوقات... . این‌ها موجودند نـه معـدوم؛ بلکه موجودات مقیدی هستند؛ بنابراین، اختلاف موجودات در ظاهر است و همگی در اصل وجود مشترک هستند. اگر به قیدها نگاه نکردیم و وجودی را که مشترک میـان آن‌هاسـت، ملاحظـه کنـیم آن وجـود خـدا خواهد بود. به‌تعبیری، باید از ظاهر موجودات گذر کرد تا به عمق و باطن آن‌ها که وجود است، رسید و این وجود همان خداست.

شیخ اشراق و فلسفهٔ نوری وی

شهاب‌الدین یحیی بن حبش بن امیـرک السـهروردی ـ فیلسـوف قـرن هفـتم هجری‌قمـری ـ پایه‌گـذار حکمت اشراقی در ایران و وارث حکمت ایران باستان است. وی علاوه‌بر فلسفهٔ مشاء با حکمت خسروانی و پهلوی نیز آشنایی کامل داشته و آن‌ها را احیا کرده است؛ البته او حکمت اسلامی و ذوق و عرفان را نیز بـا آن‌ها ممزوج کرده و از آمیختهٔ آن‌ها، حکمت اشراق را بنا نهاده است.

همهٔ تلاش وی این است که اثبات کند وجود مفهوم ذهنی است و فقط ماهیت اشیاء حتی نورالأنوار در عالم خارج از ذهن معتبر است و اصالت دارد. بنابراین، شیخ اشراق که مکتب فلسفی خود را براساس نور و ظهور بنا نهاده است و نور را دارای مراتب تشکیکی می‌داند، بالاترین مرتبهٔ نور را نورالأنوار معرفی می‌کند.

ظاهراً در حکمة الإشراق سخنی از مراتب شهودی ذات نورالأنوار همچـون احـدیت و واحـدیت بیـان نشده است؛ لکن در برخی از آثار سهروردی، ویژگی‌ها و صفات این ذات مقدس تحـت‌عنوان غنـی، نـور، بسیط محض، حی و مدرک بررسی شده و در برخی دیگر، نورالأنوار بدون صفت ذکر شده است.

حقیقت نور در حکمةالإشراق

شیخ اشراق مفهوم نور را بدیهی و بی‌نیاز از تعریف می‌داند؛ همان‌گونه که خود می‌گوید: «ان کـان فـی الوجود ما لا یحتاج الی تعریفه و شرحه فهو الظاهر و لاشیء اظهر من النور فلا شیء اغنی من التعریـف».[1] شهرزوری هم در شرح خود از تعریف نور معتقد است که نور یا ظهور است یا امری عارض بر نور (هیئات نورانی). ظهور و نور، اموری مانند عقول و نفوس است. هیئات نورانی هم قائم به غیر هستند؛ چه قـائم بـه امور مجرد و روحانی باشند چه قائم به امور جسمانی. وجود نیز اگر امر اعتباری باشد همـان ذات ماهیـت نورانی است که همان نور است و ظلمت هم، همان خفا و پنهانی است؛ اما اگر همین وجود، مقسـم تمـام موجودات اعم از نورانی و جسمانی و مثالی باشد، آن وجود ذاتاً واجب است که برتر اسـت از اسـم نـور و

۱. سهروردی، ۱۳۸۵، ۱۱۳/۲.

وجود. به این معنا که موجودات با خروج از ظلمت عدم به نور وجود ظاهر می‌شوند و به معنی دیگر، در عالم خارج از ذهن موجود می‌شوند. بنابراین، ازاین‌حیث، وجود کلاً نور است.[۱]

نورالأنوار

حقیقت نور در حکمت اشراق و در قوس صعود به مرتبه‌ای ختم می‌شود که نورالأنوار و نور محض است و شدت نورانیتش همان کمالیت اوست؛ لایتناهی است و نقصی در او راه نیابد و اول و آخر ندارد؛ یعنی ازلی و ابدی است.[۲] همهٔ انوار قائم بر ذات و عارض، برازخ و هیئات ظلمانی و نورانی به نوری منتهی می‌شوند که ورای او نور دیگری نیست که همان نورالأنوار است. اسامی دیگر نورالأنوار همان نور محیط، نور قیوم، نور مقدس، نور اعظم اعلی است که همان نور قهار و غنی مطلقی است که ورای او نوری وجود ندارد.[۳]

به اعتقاد شیخ اشراق، این نور، نور قائم بذاته و بسیط و مجردی است که همهٔ کمالات انوار دیگر را دارا است و سایر انوار که به تشکیک نوری از همدیگر جدا شده‌اند به همین نور اعلی یعنی نورالأنوار نیازمند هستند.[٤]

در حقیقت نورالأنوار، نور بسیط محضی است که هیچ فقر و نقصانی با او آمیخته نیست[٥] و مالک حقیقی و مطلقی است که «لیس ذاته لشیٍ و له ذات کل شیء »[٦] و «انه الوجود و کل الوجود».[۷]

اثبات توحید نورالأنوار ازطریق غنای ذاتی

شیخ اشراق در بخشی از کتاب الواح العمادیة به اثبا ت وحدت واجب‌الوجود ازطریق تفسیر آیات «وَرَبُّكَ الْغَنِيُّ ذُو الرَّحْمَةِ»[۸] و «وَاللَّهُ الْغَنِيُّ وَأَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ»[۹] می‌پردازد و می‌نویسد: حق‌تعالی چیزی بر او واجب نشود بر سبیل الزام؛ و لکن چیزها بر او واجب شوند و غنی و بخشندهٔ مطلق اوست. غنی مطلق آن است که ذات او و کمالات او بر دیگری موقوف نشوند. و چون دانستی که ممکنات مفتقراند به واجب‌الوجود، پس غنی مطلقی جز واجب‌الوجود نیست.

---

۱. شهرزوری، شرح حکمة الإشراق، ۲۸۵.
۲. سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ۱۰۱/۳.
۳. شهرزوری، شرح حکمة الإشراق، ۳۰۷.
٤. سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ۱۲۳/۲.
٥. سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ۱۲۷/۲.
٦. سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ٥٥/۱.
۷. سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ۳٥/۱.

۸. الأنعام: ۱۳۳.
۹. محمد: ۳۸.

وی برای اثبات وحدت واجب‌الوجود که غنی مطلق است، می‌نویسد: دو غنی مطلق نشاید کـه باشـد؛ زیراکه اگر در زیر قدرت او آمدی او را اولی‌تر بودی و چون در زیر قدرت او درنیایید او را اولی‌تر نباشد. پس او فقیر باشد و آنچه او را اولی‌تر است او را نایافت باشد. پس غنی مطلق یکی است و آنچه بـه‌جز او اسـت همه درویش‌اند.[1]

یا در الواح عمادی، آرای خود را در باب وجود یک واجب‌الوجود و صـفات او بـه شـرح زیـر خلاصـه می‌کند: و چون واجب‌الوجودی دیگر نیست، پس او همتا ندارد. و چون مانعی نیست که با قدرت و قوت او برابر باشد، پس ضدی ندارد و هر حول و قدرتی که هست از او مستفاد است. او حق است؛ یعنی اینکـه بـه ذات خود موجود است و هر چیزی که به جز ذات اوست باطل است؛ زیرا در ذات خـود اسـتحقاق وجـود ندارد، پس حقیقت ایشان از حق اول است نه از بهر ذات خود.[2]

احدیت و واحدیت نورالأنوار

برخلاف برخی از شارحان حکمةالإشراق که معتقدند سهروردی به وجود هیچ صفتی اعم از نورانی یـا ظلمانی در ذات نورالأنوار قائل نبوده است: «ولا یلحق نورالأنوار هیئه ما نوریه کانت او ظلمانیه، و لا یمکن له صفه بوجه من الوجوه ».[3] قطب‌الدین شیرازی دربارهٔ این عبارت می‌نویسـد کـه سـهروردی نورالأنـوار را دارای صفات حقیقی، اضافی و سلبی می‌داند. وی صفات حقیقی نورالأنوار را زائد بر ذات نمی‌داند و هرجا سخن از زیادت به میان آمده، زیادت صفات اضافی و سلبی را لحـاظ کـرده اسـت.[4] شـهروزری در شـرح حکمةالإشراق دربارهٔ وجود صفت در نورالأنوار، آن را نـه دارای صـفات نـورانی می‌دانـد نـه دارای صـفت ظلمانی؛ زیرا اگر دارای صفت باشد این صفت هم اگر واجب باشد محال است چون وجـود دو واجـب در عالم وجود ندارد و اگر ممکن باشد به محل و علت نیازمند است. محل او ذات نورالأنوار خواهد بـود و در این حالت، خداوند هم فاعل صفت خواهد بود هم قابل آن؛ که هر دو محال است. وی دراین‌باره می‌گوید: «فی ان الواجب لذاته، لیس له هیئه و لا صفه متقرره فی ذاته. اذ لو جائز وجودهـا فامـا ان تکـون واجبـه او ممکنه؛ لا جائز ان تکون واجبه لوجهین: الاول: ما عرفـت ان لا واجبـان فـی الوجـود؛ و الثـانی: ان جمیـع الصفات ممکنه فی ذاتها مفتقره الی محلها و کل ممکن لابد له مـن علـه، فیکـون نورالأنـوار، قـابلا لتلـک الصفات و فاعلا لها».[5]

---

۱. سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ۷۴/۴-۷۵.
۲. سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ۱٤۱/۳.
۳. سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ۱۲۳/۲.
٤. قطب الدین شیرازی، شرح حکمة الإشراق، ۳۰۹-۳۱۰.
۵. شهرزوری، شرح حکمة الإشراق، ۳۲۲.

اما در قسمت دیگر به عینیت ذات نورالأنوار با صفاتش می‌پردازد؛ به گونه‌ای که صفات واجب‌تعالی عین اوست و برخلاف دیدگاه قطب‌الدین، اضافه یا زائد بر ذات او نیستند. وی دراین‌باره می‌گوید: «فالنورالأنوار یلزم ان یکون حیاته و علمه بذاته لا یزید علی ذاته بل هو نفس ذاته».[۱]

نتیجه‌ای که نویسندهٔ مقاله از این نوع سخنان می‌گیرد چنین است: جایی که شیخ اشراق نورالأنوار را بدون هیچ نوع هیئت و صفتی، اعم از نورانی و ظلمانی، معرفی می‌کند به بُعد احدیت نورالأنوار اشاره دارد و در جاهایی دیگر، که صفاتی همچون غنی یا فاعل غالب و موجد و رازق و بخشندگی و... را برای نورالأنوار اثبات می‌کند[۲] به مرتبهٔ واحدیت ذات خدا اشاره می‌کند؛ هرچند از الفاظ احدیت و واحدیت اشاره نکرده باشد. شیخ اشراق معتقد است که نورالأنوار با هر واسطه‌ای که باشد، فاعل غالب و ایجادکنندهٔ عالم است. وی نورالأنوار را دارای صفاتی همچون، قائم و غالب بر هر فیضی می‌داند که خلاق مطلق است؛ چه واسطه‌ای در میان باشد و چه نباشد. این صفات به مقام واحدیت نورالأنوار اشاره می‌کنند.

فاعلیت نورالأنوار

شیخ اشراق گاهی در نسبت دادن فعل به نورالأنوار تسامح می‌کند و به‌طور مجازی به غیر نورالأنوار نیز نسبت می‌دهد.[۳] همچنین، ازآنجاکه شیخ اشراق نورالأنوار را نزدیک‌ترین چیز به اشیاء می‌داند، فاعل قریب در اشیاء را که سزاوار تأثیر باشد نورالأنوار معرفی می‌کند؛ همان‌گونه که می‌گوید: «اذا کان هو أقرب، کان هو اولی بالتاثیر فی کل ذاتٍ و کمالها».[٤]

در موجودات عالم، نوعی ثنویت یا ترکیب یافت می‌شود که منشاء آن چیزی غیر از دو حیثیت وجود و ماهیت نیست. صدرالمتألهین شیرازی از جمله کسانی است که به اصالت وجود و اعتباری (محصول ذهن) بودن ماهیت قائل است؛ اما ظاهراً سهروردی به اصالت ماهیت قائل شده است.

دیدگاه ماهوی شیخ اشراق دربارهٔ نورالأنوار

ازآنجایی‌که «کل ممکن زوج ترکیبی من الماهیه و الوجود»، سهروردی در برخی از آثار خود وجود را در مقابل ماهیت، امری اعتباری دانسته است. وی برخلاف مشائیان معتقد است که وجود یک مفهوم صرف است و هیچ واقعیت یا تجلی خارجی ندارد.[۵]

یا در مقاومات می‌گوید که وجود بر امور مختلف حمل می‌شود و چیزی که بر امور مختلف حمل

---

۱. شهرزوری، شرح حکمة الإشراق، ۳۲۳.

۲. سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ۷۴/۴-۷۵.

۳. سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ۱۷۰/۲.

٤. سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ۱۵۳/۲.

۵. سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ٤٦/۳.

شود عین هیچ‌یک از این امور نخواهد بود؛ به‌این‌ترتیب، وجود یک وصف اعتباری است که زائد بر امور است.[1] در اینجا این پرسش مطرح می‌شود عقیده سهروردی دربارهٔ وجود چیست؟ این فیلسوف اشراقی در برخی از آثار خود، نفس ناطقه و مافوق آن را وجود محض و انیت صرف به شمار آورده و مراتب نقص و کمال را نیز در میان آن‌ها جاری کرده است. در دیدگاه صدرالمتألهین منظور شیخ از اعتباری بودن، مفهوم عام بدیهی آن است؛ زیرا نظر سهروردی دربارهٔ اعتباری بودن وجود، مباحثهٔ او و مشائیان است. در حقیقت، او ادلهٔ مشائیان را دربارهٔ اثبات اصالت وجود مخدوش می‌داند؛ وگرنه خود شیخ به اصالت وجود قائل است.[2]

دلایل اصالت وجودی شیخ اشراق

شیخ اشراق در برخی از کتب خویش همچون فلاسفهٔ اصالت وجودی، نور را وجود محض بسیط می‌داند. او اصطلاح نور را به معنای وجود مشکک صدرایی به کار برده است. منظور از این نور همان ماهیتی نیست که ملاصدرا به‌عنوان چیستی یک شیء به کار می‌برده است. منظور ملاصدرا این است که موجود اصیل وجود است و ماهیت مفهوم منتج ذهنی است.

آنچه ملاصدرا وجود نخستین یا مشکک می‌داند سهروردی برای آن نور را به کار برده است. این نور همان ماهیتی نیست که ملاصدرا آن را فهمیده است؛ یعنی این برای سهروردی مفهوم ذهنی و منتج نیست؛ بلکه حقیقت وجود اشیاء خارجی است و به شدت و اولویت و شرافت و کمال توصیف می‌شود.[3] به معنی دیگر، نور حکمة الإشراق همان وجود حکمت متعالیهٔ صدرایی است. سهروردی ایجادکنندهٔ انوار و عطاکنندهٔ نور و وجود به برازخ را نوری که مدرک بالذات است می‌داند. «أن موجد البرازخ مدرک لذاته. فلما کان واهب جمیع البرازخ نورها و وجودها نوراً مجرداً، فهو مدرک لذاته، لانه نور لنفسه».[4]

وی نور و وجود را کنار هم قرار می‌دهد؛ یعنی واهب‌النور را همان واهب‌الوجود می‌داند. به تعبیری، همان‌گونه که نور باعث ظهور اشیاء می‌شود، باعث موجود شدن و به وجود آمدن آن‌ها نیز است. به نظر می‌رسد در کنار هم آمدن نور و وجود نشان‌دهندهٔ این موضوع است که نور و وجود در دیدگاه شیخ اشراق مساوق هم هستند؛ یعنی مصداق نور و و جود عین هم بوده و حیثیت صدق‌شان همانند هم هستند.

عبارت سهروردی دراین‌باره چنین است: «... فاذن ان کان فی الوجود واجب الوجود فلیس له ماهیه

---

۱. سهرودی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ۱۶۸/۱.

۲. ملاصدرا، الأسفار، ۴۱۱/۱.

۳. ضیائی، معرفت و اشراق در اندیشهٔ سهروردی، ۱۶۳-۱۶۴.

۴. سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ۱۲۱/۲.

وراء الوجود بحیث یفصلها الذهن الی امرین فهو الوجود الصرف البحت الذی لا یشوبه شیء اصلا ..... لانه کله الوجود و کل الوجود زف الوجود الذی لا اتم منه».[۱]

دلیل دیگر اینکه: شیخ اشراق دربارهٔ نور اقرب صادره از نورالأنوار نیز چنین بحث می‌کند که آنچه از نورالأنوار غنی به نور اقرب صادر می‌شود، وجود نور است که ازطریق صدور وجود عینی، نور اقرب را موجود می‌کند. «فالنور الأقرب فقیر فی نفسه غنی بالأول و وجود نور من نور الأنوار لیس بأن ینفصل منه شی فقدعلمتَ أن الانفصال و الاتصال من خواص الاجرام و تعالی نورالأنوار عن ذلک».[۲]

دلیل دیگر: همچنین، در همین کتاب نورالأنوار را نه‌تنها علت وجود تمام موجودات می‌داند؛ بلکه علت بقاء و ثبات آن‌ها نیز می‌داند. «نورالأنوار علت وجود جمیع الموجودات و علت ثباتها».[۳]

یا در اواخر کتاب حکمةالإشراق می‌گوید: والحمدالله المشکور المعبود، فیاض الجود، واهب الوجود ...الخ.[٤] شکر و سپاس تنها مخصوص خداوندی است که مشکور، معبود، فیاض جود و عطاکنندهٔ وجود است. اگر مقصود شیخ اشراق از وجود، امری ذهنی و اعتباری باشد، در این صورت باید خداوند را معطی امور ذهنی دانست؛ درحالی‌که خداوند معطی تمام موجودات عینی است.

ملاصدرای شیرازی نیز به این امر اذعان کرده و گفته است: هرچه در باب وجود گفته شده است یا می‌گویند دربارهٔ نور هم گفته می‌شود ... . وجود و نور حقیقتی واحدند و در احکامی نظیر بساطت و بی‌نیازی از تعریف و تشکیک و... یکسان هستند.[٥]

آنچه برای سهروردی اهمیت دارد این است که خداوند در واقع و نفس‌الأمر موجود است و هستی صرف به شمار می‌آید. با توجه به آنچه تاکنون بحث شد به آسانی می‌توان گفت سهروردی به هستی صرف، سخت باور داشته و هر چیز دیگری را در حریم هستی، زائد و بیگانه به شمار آورده است.

نظریهٔ سهروردی مبنی بر مجعول بودن ماهیات و اعتباری بودن وجود در شرایط خاص اجتماعی بیان شده است که در آن شرایط فکری و فرهنگی قول به مجعول بودن وجود به معنای بی‌نیازی ماهیات از جاعل و خالق بوده است. اگر سهروردی در شرایط دیگری غیر از شرایط زمان خود می‌زیست از قول و اعتقاد به جعل وجود (اصالت وجود) امتناع نمی‌ورزید.[٦]

---

۱. سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ۳۵/۱.
۲. سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ۱۲۸/۲.
۳. سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ۱۸٦/۲.
٤. سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ۲٦۰/۲.
٥. ملاصدرا، الأسفار، ٤/۲.
٦. ابراهیمی دینانی، شعاع اندیشه و شهود در فلسفهٔ سهروردی، ٦٥۹-٦٥٥.

همهٔ دلایل فوق نشان می‌دهند که منظور سهروردی از وجود همان وجود عینی و منشأ اثری است که عرفاء نیز در نظر دارند، نه مفهوم ذهنی و اعتباری. به تعبیری، نورالأنوار همان وجودی است که به علت سنخیت میان علت و معلول، خودش همان وجود محضی است که واهب‌الوجود و آفرینندهٔ موجودات فقط اوست. پس منظور از نورالأنوار همان وجود است؛ وجودی که پدیدآورندهٔ موجودات دیگر اعم از انوار و برازخ است؛ وجود خدا در عرفان و نوراألانوار در حکمة الإشراق عین هم و با صفات و ویژگی‌های همانند هستند. در حقیقت یک خدا است با اسامی متفاوت.

لکن دیدگاه نگارندهٔ مقاله دربارهٔ جوهر ماهوی بودن نورالأنوار این است که اینجا بازی با الفاظ بیشتر از حقیقت خود را نمایان می‌کند. به تعبیر سهروردی، نباید عبارات ما را به بازی بگیرد. او می‌گوید که در قیامت از هر هزار نفری که مبعوث می‌شوند نه‌صد و نود و نه نفر آنان کشته‌شدگان عبارات هستند. این عده از معانی غافل شده و مبانی را تباه ساخته‌اند.[1]

نتیجه

همان‌گونه که دیده شد «خدا» وجود محضی است که خالق موجودات و منشأ اثر در کل عالم بوده و صفاتش عین ذات او است. جایی که شیخ اشراق نورالأنوار را بدون هیچ نوع هیئت و صفتی، اعم از نورانی و ظلمانی، معرفی می‌کند به بُعد احدیت نورالأنوار اشاره دارد و در جایی که خدا را دارای صفاتی همچون غنی یا فاعل غالب و موجد و رازق و بخشنده و... می‌داند به مرتبهٔ واحدیت ذات خدا اشاره می‌کند؛ هرچند از الفاظ احدیت و واحدیت استفاده نکرده است. بنابراین، پس‌از تحقیق و بررسی‌های انجام‌شده، مقام واحدیت و مقام احدیت در نورالأنوار هم اثبات می‌شوند. سهروردی از این دو لفظ استفاده نکرده است؛ ولی با بیان عدم وجود صفات در نورالأنوار در قسمتی از حکمة الإشراق به مقام احدیت پی برده می‌شود و با اثبات وجود صفات در او در قسمتی دیگر از حکمة الإشراق و عینیت صفات با ذات نورالأنوار، مقام واحدیتی که عرفاء به آن اذعان دارند در نورالأنوار نیز اثبات می‌شود. همچنین، با اثبات اصالت وجود در حکمة الإشراق و عدم اعتباریت آن به عین هم بودن خدای عارفان با نورالأنوار سهروردی پی برده می‌شود.

فهرست منابع

ابراهیمی دینانی، غلامحسین. شعاع اندیشه و شهود در فلسفهٔ سهروردی. چ۵، تهران: حکمت، ۱۳۷۹.

ابن‌عربی، محی‌الدین اکبر. فصوص الحکم. تصحیح و ترجمه: خواجوی محمد. تهران: مولا، ۱۳۸٦.

آشتیانی، سیدجلال‌الدین. شرح مقدمهٔ قیصری بر فصوص الحکم. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزهٔ علمیه، ۱۳۷۰.

اکبری، رضا. «دیدگاه سهروردی در نفی تحقق عینی وجود و کاربست آن در قاعدهٔ «الحق ماهیته إنیته»»، متافیزیک ۳، ش. ۱۱ و ۱۲ (پاییز و زمستان ۱۳۹۰): ۳۳-٤۸.

امین، نصرت‌بیگم. تفسیر مخزن العرفان در علوم قرآن. چ۱، بی‌جا، بی‌نا، بی‌تا.

خمینی، روح الله. توحید از دیدگاه امام خمینی(س). مؤسسهٔ تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۹۲.

رحیمیان، سعید. «اسماء الهی در جهان نگری عرفانی امام خمینی» در امام خمینی و اندیشه‌های اخلاقی ـ عرفانی (مقالات عرفانی). چ۱، قم: مؤسسهٔ تنظیم و نشر آثار امام خمینی. چاپخانهٔ دفتر تبلیغات اسلامی حوزهٔ علمیهٔ قم، ۱۳۸۳.

سبزواری، ملاهادی. شرح منظومه. تصحیح و تعلیق: حسن حسن‌زاده آملی. تهران: نشر ناب، ۱۳۷۹.

سهروردی، یحیی بن حبش. مجموعه مصنفات (شامل الواح عمادی و بستان القلوب). تصحیح و مقدمه: سیدحسین نصر. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰.

سهروردی، یحیی بن حبش. مجموعه مصنفات (شامل الواح عمادی و بستان القلوب). تصحیح و مقدمه: سیدحسین نصر. تهران: انستیتوی مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۹۹۳م.

سهروردی، یحیی بن حبش. مجموعه مصنفات (شامل کتاب حکمة الاشراق، رساله فی اعتقاد الحکما و قصه الغربه الغربیه). تصحیح: هانری کربن. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰.

شهرزوری، شمس‌الدین محمد. شرح حکمة الإشراق. تصحیح و تحقیق: حسین ضیائی تربتی. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰.

صدرالدین قونیوی، محمد بن اسحاق. رسالة النصوص. تصحیح و تعلیق: حامد ناجی‌اصفهانی. قم: آیت اشراق، ۱۳۹۰.

ضیائی، حسین. معرفت و اشراق در اندیشهٔ سهروردی. ترجمه: سیما نوربخش. تهران: نشر و پژوهش فرزان روز، ۱۳۸٤.

علم مهرجردی، نسرین و محمدکاظم شاکر. «رابطهٔ خدا با انسان. تمثل. تجسد یا تجلی؟». انسان‌پژوهی، ش ۲۸ (پاییز و زمستان ۱۳۹۱): ۵-۳۰.

قطب‌الدین شیرازی، محمود بن مسعود. شرح حکمة الإشراق. به اهتمام: مهدی محقق مهدی و عبدالله نورایی. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۳.

قیصری، داود بن محمود. شرح فصوص الحکم. تحقیق: سیدجلال‌الدین آشتیانی. چ۱، تهران: شرکت انتشارات علمی وفرهنگی، ۱۳۷۵.

قیصری، داود بن محمود. شرح القیصری علی فصوص الحکم. قم: بیدار، ۱۳٦۳.

کاشانی، عبدالرزاق. لطائف الأعلام فی إشارات أهل الإلهام. چ۱، قاهره: مکتبة الثقافة الدینیة، ١٤٢٦ق.

مجلسی، محمدباقر. بحار الأنوار لدرر الاخبار الائمه. تهران: دار الکتب الاسلامیة. ۱۳۱۵ق.

ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة (الأسفار). بیروت: دار التراث العربی، ۱۹۸۱.

منصوری لاریجانی، اسماعیل. سیری در اندیشهٔ عرفانی امام خمینی. تهران: نشر آیه. ۱۳۷۷.

نسفی، عزیزالدین. مقصد اعلی. تهران: نشر گنجینه، بی‌تا.

Essays in Philosophy and Kalam

جستارهایی در فلسفه و کلام

HomePage: https://jphilosophy.um.ac.ir/ Vol. 55, No. 1: Issue 110, Spring & summer 2023, p.237-256

Online ISSN: 2538-4171 Print ISSN: 2008-9112

Receive Date: 2023-01-26 Revise Date: 00/00/1402 Accept Date: 2023-05-30

DOI: 10.22067/epk.2023.80806.1208 Article type: Original

Philosophical Analysis of the Role of Faculties of Estimation and Imagination in Satan's Glamorization

Mostafa Azizi Alvijeh, Associate professor, Al-Mustafa International University

Email: Azizialavi1356@gmail.com

Abstract

Glamorizing a false behavior in the mind and vision of an individual is one of Satan's strategies to deceive and mislead us. The fundamental question is, what happens in the human cognitive system so that something ugly and unpleasant looks to them as beautiful, attractive and correct? The answer to this question should be sought in the stimulation of man's intrinsic faculties and the stimulation of his overwhelming emotions by Satan. The role of the two faculties of "estimation" and "imagination", one of which has a perceptive function and the other an acting function, is prominent. The estimation, as the king of animal powers, by conquering the creative faculty, plays the main role in glamorizing falsehood. Satan, as an external enemy, uses seven methods to deceive and seduce people, in all of which the two powers of estimation and imagination are abused. These seven methods are as follows: considering ostensible causes independent from the Real Cause, exciting emotions and feelings, stimulating desire and the sense of pleasure-seeking in human, justifying and making excuses for unworthy deeds, disrupting the cognitive system with sophistry and fallacy, taking advantage of psychological deficiencies and disorders, showing falsehood as insignificant. These techniques are also used by the external enemy in cognitive warfare. In this research, the role of the two forces of estimation and imagination in Satan's glamorization has been explored with a rational analytical method, analyzing the Quranic examples.

Keywords: Estimation, glamorization, imagination, creative faculty, Satan, soul

https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/ **This is an open access article under the CC BY license:**

جستارهایی در فلسفه و کلام
Essays in Philosophy and Kalam

سال ۵۵ - شماره ۱ - شماره پیاپی ۱۱۰ - بهار و تابستان ۱۴۰۲، ص ۲۵۶ - ۲۳۷
HomePage: https://jphilosophy.um.ac.ir/

شاپا چاپی ۹۱۱۲-۲۰۰۸
شاپا الکترونیکی ۴۱۷۱-۲۵۳۸

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۱/۰۶
تاریخ بازنگری: ۱۴۰۲/۰۰/۰۰
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۳/۰۹
نوع مقاله :پژوهشی
DOI: 10.22067/epk.2023.80806.1208

تحلیل حِکمی نقش قوۀ واهمه و متخیله در «تزیین شیطان»

مصطفی عزیزی علویجه
دانشیار گروه فلسفه، جامعه المصطفی العالمیه
Azizialavi1356@gmail.com

چکیده

تزیین و زیباآراییِ یک رفتار باطل و کنش نادرست و جذاب جلوه دادن آن در ذهن و دیدۀ انسان یکی از راهکارهای شیطان برای فریب و گمراهی اوست. پرسش بنیادین آن است که چه اتفاقی در دستگاه ادراکی و شناختی انسان رخ می‌دهد تا کاری نازیبا و زشت در نفس انسان زیبا و جذاب و درست جلوه کند؟

پاسخ به این پرسش را باید در تهییج قوای باطنی انسان و تحریک عواطف کور او توسط شیطان جست‌وجو کرد. نقش دو قوۀ «واهمه» و «متخیله» که یکی کاردکرد ادراکی و دیگری کارکرد تصرف دارد، برجسته و شایان توجه است. قوۀ واهمه به‌عنوان سلطان قوای حیوانی با تسخیر قوۀ متصرفه نقش اصلی جلوه‌پردازی و زیبانمایی وجذابیت‌سازی باطل را بر عهده دارد. شیطان به‌عنوان دشمن بیرونی از هفت شیوه برای فریب و اغوای انسان بهره می‌برد که در همۀ آن‌ها از دو قوۀ واهمه و متخیله سوءاستفاده می‌شود؛ این هفت روش عبارت‌اند از: نگاه استقلالی به اسباب ظاهری، به هیجان درآوردن عواطف و احساسات، تحریک حس لذت‌جویی و شهوت انسان، توجیه‌گری و محمل‌تراشی برای کارناشایست، اختلال در دستگاه شناختی با سفسطه و مغالطه، بهره بردن از خلأها و کمبودهای روانی، سهل جلوه دادن باطل و ناچیزانگاری آن. این شیوه‌ها توسط دشمن بیرونی در جنگ شناختی نیز به کارگرفته می‌شود.

در این پژوهش با روشی تحلیل ـ عقلی نقش دو قوۀ واهمه و متخیله در فرایند تزیین شیطان کاویده شده و نمونه‌های قرآنی آن تحلیل گردیده است.

کلیدواژه‌ها: قوۀ واهمه، تزیین، قوۀ متخیله، قوۀ متصرفه، شیطان، نفس انسان.

مقدمه

انسان در پی تجربه‌های مکرر زندگی درمی‌یابد جذابیت‌ها و زیبایی‌ها و آرایه‌های برخی امور دروغین و غیرواقعی بوده و واقعیت آن کاملاً متفاوت از آن چیزی است که در ذهن و نفس او جلوه‌گر و نمایان شده است؛ برای مثال، در اثر برخی از تبلیغات رسانه‌ای انسان متمایل به خرید کالایی می‌شود که در وهلهٔ اول در دید و ذهن او بسیار جذاب و مطبوع و خوشایند ظاهر می‌شود؛ به گونه‌ای که اراده و عزم انسان را برای خرید آن کالا برانگیخته و انسان آن را تهیه می‌کند؛ ولی هنگامی که با واقعیت آن کالا مواجه می‌شود، واقعیت افزوده‌ای را می‌بیند که در تبلیغات به آن افزوده شده و ذهن انسان را فریفته است. این مطابقت نداشتن ظهور و جلوهٔ ذهنی با واقعیت بیرونی شیء این پرسش را در ذهن انسان مطرح می‌کند: چرا دستگاه شناختی انسان دچار خطا و اشتباه شد و اساساً چه اتفاقی در این فرایند زینت‌گری و جلوه‌پردازی در دستگاه شناخت انسان رخ می‌دهد که امری که در واقع نازیبا و ناپسند و زشت است در ذهن و نفس انسان جذاب و زیبا و دل‌فریب متجلی می‌شود؟

نقش عوامل بیرونی، مانند شیطان وسوسه‌گر، از یک سو و نقش قوای ادراکی و تحریکی نفس ازسوی دیگر، و نحوهٔ تعامل و تأثیرگذاری این دو عامل بیرونی و درونی در یکدیگر در این فریب شناختی و زیباسازی کاذب و زینت‌گری چیست؟ قرآن کریم گاهی از این فرایند زیباسازی و آراستن به «تزیین»، «تسویل»، «تحبیب» تعبیر می‌کند.

شایان توجه آنکه امروزه از زاویهٔ علوم جدید، به‌ویژه علوم شناختی، می‌توان به موضوع زینت‌گری و آراستن امور باطل در ذهن و نگرش انسان نیز پرداخت. برخی در پرتو پیشرفت فناوری‌های نوین و با بهره بردن از داروها و اشعه‌های خاص، تلاش می‌کنند اشیاء و امور بیرونی را آن‌گونه که خود می‌خواهند به دیگران بفهمانند به بیان دیگر، تصرفات شیمیایی و فیزیکی در مغز و دستگاه شناختی فردِ هدف پدید می‌آورند تا دست به گزینشی بزند که پسند و خواست تسخیرکنندگان ذهن او است. البته به نظر می‌رسد به‌صرف کاوش‌ها و کنش‌گری‌های مغزی که معمولاً در علوم شناختی استفاده می‌شوند، نمی‌توان دگرگونی و تغییری در نگرش و بینش و به‌تبع آن در اراده و رفتار فرد ایجاد کرد؛ بلکه به مجموعه‌ای از عملیات روانی و تحریک عواطف و احساسات و نیز برانگیختن قوای باطنی نفس نیز نیاز دارد.

امروزه در عرصهٔ تجارت و اقتصاد برخی با برندسازی‌های کاذب و نیز تبلیغات رنگارنگ به جلوه‌گری و زیبایی بخشی اشیاء و کالاها در اذهان مردم دست می‌زنند و رغبت و میل آن‌ها را به سمت‌وسویی که خود دوست دارند، سوق می‌دهند. در جنگ شناختی جبههٔ باطل نیز همین فرایند جلوه‌گری و زینت‌گری به گونه‌ای دیگر مطرح است. دشمن با استفاده از طرفندها و شیوه‌های روانی و احساسی، همچون تکرار

پی‌درپی یک امر نادرست و تهییج عواطف و تخیلات و توهمات مردم، کاری می‌کند که آن‌ها در شناخت حق و باطل و نیز تمییز دادن سره از ناسره دچار خطای محاسباتی و اشتباه شناختی می‌شوند. در حقیقت، در جنگ نرم دشمن از خطای ادراکی و شناختی انسان‌ها سوءاستفاده کرده و فرصت شناخت عقلانی را از او می‌گیرد.

مسئلهٔ اصلی این پژوهش آن است که: شیطان در فرایند زینت‌گری و تزیین باطل چه اقدامی انجام می‌دهد تا کار زشت را زیبا جلوه دهد؟

به بیان دیگر، واقعیت لذت‌های نامشروع و حیوانی و نیز گناهانی که انسان انجام می‌دهد برای انسان چنان جذابیت و کشش قوی ندارند؛ اما چه اتفاقی می‌افتد که نفس اماره و شیطان با جلوه‌گری و تزیین و تسویل این کار باطل و زشت را برای نفس با جذابیت و رنگ و لعابی دل‌نشین جلوه می‌دهند؟ شیطان و نفس چه قوه از قوای ادراکی و تحریکی نفس را برانگیخته و متأثر می‌کنند که آن گناه و امر باطل برای نفس بسیار چشمگیر و دل‌نشین و جذاب می‌گردد؟

در همین راستا مجموعه‌ای از پرسش‌های فرعی به ذهن خطور می‌کند که از باب بارش فکری به آن‌ها اشاره می‌شود:

حقیقت تزیین و زینت‌گری چیست؟ آیا تزیین و تسویل فقط در لایهٔ ظاهری کارها و امور اتفاق می‌افتند و فقط ویژگی‌های سطحی آن را تغییر می‌دهند یا فراتر از آن رفته و ذات و جوهر یک کار را متفاوت جلوه می‌دهند؟

آیا شیطان و نفس اماره فقط در ساحت شناختی انسان به جلوه‌گری می‌پردازند یا ساحت گرایشی و کنشی او را نیز تزیین می‌کنند؟ آیا این تزیین فقط در ساحت قوهٔ شهوانی و جلب منفعت صورت می‌گیرد، یا شامل قوهٔ غضبیه و دفع ضرر نیز می‌شود؟

آیا همان‌گونه که منابع شناختی و ادراکی انسان که به پنج قسم: حسی، خیالی، وهمی، عقلی، و شهودی، تقسیم می‌گردند، تزیین و زینت‌گری شیطان و نفس وسوسه‌گر را نیز می‌توان به تزیین حسی، تزیین خیالی، تزیین وهمی، تزیین عقلی، و تزیین شهودی تقسیم کرد؟ به‌طور خاص نقش قوهٔ خیال و متخیله از یک سو و قوهٔ واهمه از سوی دیگر در سامان‌دهی و تقویت تزیین چیست؟ آیا فعل تزیین و زینت‌گری کنشی شیطانی است یا کنشی نفسانی نیز است؟ به بیان دیگر، آیا نفس در فرایند زینت‌گری و تزیین مبدأ قابلی است یا مبدأ فاعلی یا هم مبدأ قابلی و هم مبدأ فاعلی است، ولی با حیثیات متفاوت؟ آیا اساساً زینت‌گری و تزیین یک واقعیت ثبوتی است یا یک واقعیت اثباتی یا هم ثبوتی و هم اثباتی است؟ به دیگر سخن، آیا در فرایند تزیین و جلوه‌گری اتفاق خاصی در واقعیت خارجی رخ می‌دهد یا اتفاقی در قوهٔ

شناخت و ذهن و ادراک انسان تحقق می‌یابد؟ یا هر دو مقام ثبوت و اثبات دستخوش تغییرات می‌گردند؟

آیا همان‌گونه که نیروهای شیطانی و جنود شیطان برای تشویق و برانگیختن مردم به زشتی‌ها و پلیدی‌ها از زینت‌گری بهره می‌برند، نیروهای الهی و خداوند متعال و جنود رحمانی نیز برای ترغیب بندگان به عبادت و کارهای نیک و خوبی‌ها از شیوۀ تزیین و زینت‌گری و محبوب‌سازی نیز استفاده می‌کنند؟ به بیان دیگر، آیا زینت‌گری شیطان را می‌توان علیه خود او مهندسی معکوس کرد؟

چگونه می‌توان تزیین‌گری شیطان را تشخیص داد و فریب ظاهرسازی آن را نخورد؟ اساساً راهکارهای تقابل با زینت‌گری شیطان چیست؟

پاسخ به همۀ این پرسش‌ها از عهدۀ این پژوهش بیرون است؛ ولی محوری‌ترین آن‌ها که نحوه و چگونگی زینت‌گری است اگر تحلیل و بررسی شود، ناخودآگاه به سایر پرسش‌های فرعی و ریز نیز پاسخ داده خواهدشد.

دربارۀ پیشینه بحث باید گفت که پس‌از جست‌وجو اثر مستقلی دراین‌باره یافت نشد؛ ولی مفسرانی همچون علامه طباطبایی و فخرالدین رازی و ابن‌عاشور در لابه‌لای مباحث قرآنی و تفاسیر خود اشارات کوتاهی به این بحث کرده‌اند. همچنین، در گسترۀ معرفت نفس فلسفی به‌طور خام و بالقوه مباحثی مطرح است که به یاری این پژوهش آمده است.

عمده‌ترین جنبۀ نوآوری در تحقیق پیش‌رو دو چیز است: ۱. برجسته‌سازی و تحلیل نقش قوۀ واهمه به‌عنوان رئیس قوای باطنی حیوانی و قوۀ متخیلۀ مسخّر در خدمت واهمه. ۲. تبیین هفت شیوۀ مهم زینت‌گری شیطان و تحلیل نقش دو قوۀ واهمه و متخیله در آن‌ها.

تحلیل مفهومی «زینت‌گری و تزیین»

واژۀ «زین» در لغت عرب به معنای حُسن و زیبایی چیزی یا زیباسازی و تحسین آن است.[۱] زینت یافتن زمین با گیاهان، زینت یافتن آسمان با ستارگان، زینت‌گری زن با آراستن خود از جمله مصادیق تزیین است که در زبان عربی از آن یاد شده است.[۲] در فرایند تزیین، نوعی واقعیت‌افزوده مشاهده می‌شود؛ افزودن یک حُسن و زیبایی و طراوت و جلوه‌ای ویژه به یک چیز.[۳]

برخی واژه‌پژوهان زینت را به سه گونه تقسیم‌می‌کنند: الف) زینت نفسانی، همچون دانش و باورهای

۱. ابن‌فارس، معجم مقاییس اللغة، ۴۱/۳.
۲. زمخشری، أساس البلاغه، ۱۹۹.
۳. ابن‌منظور، لسان العرب، ۲۹/۶.

نیکو؛ ب) زینت بدنی، مانند اندام زیبا و نیرومند و قامت بلند و چهرهٔ دل‌ربا؛ ج) زینت بیرونی، نظیر ثروت و مال و جاه. برای هر سه نوع زینت، نمونه‌هایی در قرآن کریم ذکر شده است.[۱]

مفسران معتقدند تزیین شیطان کنایهٔ استعاری از محبوب جلوه دادن کار زشت نزد مردم و تأکیدی بر وابستگی آن‌ها به آن کار ناپسند است.[۲] تزیین نوعی آرایشگری، دگرگون نمایاندن و آراستن ظاهر و پوشاندن متن و واقع است.[۳]

یکی از واژه‌های نزدیک و هم‌سو با واژهٔ زینت واژهٔ «زخرف» است. در زبان عربی هر زینتی زخرف نام دارد. سپس، هر چیزی دروغین و قلابی و غیرواقعی را به زخرف تشبیه می‌کنند.[٤] طلا را ازاین‌جهت زخرف خوانده‌اند که موجب زینت و آراستن می‌شود. در قرآن زخرف وصف سخن و قول قرار گرفته است: «وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيَاطِينَ الْإِنْسِ وَالْجِنِّ يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ زُخْرُفَ الْقَوْلِ غُرُورًا» (الأنعام: ۱۱۲) و بیانگر آن است سخن و وسوسه‌ای است که در وهلهٔ اول برای دیگران سنگین و گران و پذیرفته‌شده نیست و برای آنکه جنبهٔ ضرر و زیان و زشتی آن پنهان بماند به زیباسازی و تزیین و آراستن نیازمند است تا عیب آن مخفی بماند؛ زیرا در غیر این صورت، مردم از آن متنفر خواهند بود؛ ازاین‌رو، شیاطین سخنان را زیورآرایی و زینت‌گری و زیباسازی می‌کنند تا دیگران را به‌وسیلهٔ آن‌ها فریب و گمراه کنند؛ همان‌گونه که برای فریب و اغوای کودکان از بازی و هدیه و زینت کردن برخی چیزها کمک گرفته می‌شود.[٥]

همچنین، واژهٔ «تسویل» در لغت به معنی زینت کردن چیزی برای کسی و به رخ کشاندن آن در چشم او است.[٦] شیطان برای تزیین و زینت‌گری گناه و رفتار ناپسند از ویژگی فطری کمال‌خواهی و کمال‌جویی انسان بهره برده و فرد کامل و تام کار زشت و باطل را جایگزین فرد ناقص و معیوب و ضعیف آن می‌کند؛ به گونه‌ای که انسان توهم می‌کند آن کنش باطل و ناصواب کنشی کامل و درست و مصداق کمال او به شمار می‌آید؛ ازاین‌رو، برخی دیگر از مفسران معتقدند که «تسویل» یعنی معنا و حقیقتی را برای نفس انسان، کامل و تام و بی‌نقص جلوه دادن؛ درحالی‌که در واقع، ناتمام و ناقص و معیوب است و انسان توهم کرده که

۱. راغب، مفردات ألفاظ قرآن، ۳۸۸.
۲. طباطبایی، المیزان، ۱۲۶/۱۶.
۳. طالقانی، پرتوی از قرآن، ۴۳/۵.
٤. مرتضی زبیدی، تاج العروس،۳۷۹/۲۳.
٥. ابن‌عاشور، تفسیر التحریر و التنویر، ۸/۷.
٦. فراهیدی، ترتیب کتاب العین، ۳۹۶.

کامل و تام است.[1]

تحلیل جامع علامه طباطبایی(رح) از زینت‌گری

علامه طباطبایی بر این باور است که زینت‌گری و تزیین رفتار و کنشی توسط شیطان برای انسان، در واقع به این معناست که نیکویی و زیبایی و لذت‌بخشی آن رفتار را در دل او القاء می‌کند. مهم‌ترین ابزار شیطان برای این زیباسازی ظاهری و جلوه‌نمایی رفتاری نادرست و زشت، تهییج قوای باطنی انسان از یک سو و برانگیختن عواطف و احساسات درونی نسبت به آن رفتار است. مجموعۀ این عوامل بیرونی و درونی دست به دست یکدیگر داده موجب می‌شود دل و قلب انسان به‌سوی انجام آن رفتار نادرست و باطل جذب و کشیده شود. در این حالت، خرد انسان هیچ فرصت و مجالی نمی‌یابد تا دربارۀ پیامدهای منفی و آثار سوء و فرجام بد آن رفتار زشت بیندیشد.[2]

از این بیان علامه می‌توان نتیجه گرفت که چند عنصر اساسی در فرایند زینت‌گری شیطان نقش محوری دارند:

۱. عنصر زیبا جلوه دادن و حُسن؛
۲. عنصر لذت و میل و خوشایندی؛
۳. به هیجان درآوردن قوای باطنی نفس؛
۴. تحریک عواطف و احساسات؛
۵. پنهان کردن و به محاق بردن نقش عقل.

شایان توجه آن است که انسان تا کاری را برای خود کمال و خیر نداند، به آن کار اقدام نمی‌کند؛ حتی دزدی که دست به سرقت اموال مردم می‌زند، نخست در دستگاه شناختی و آگاهی خود آن کار زشت را برای خود کمال و خیر و صواب می‌سازد و پس‌از تصدیق به خوبی و کمال آن، انجامش می‌دهد. رازورمز این مطلب آن است که انسان دارای حب ذات است و این ویژگی عین ذات اوست. ازسوی دیگر، هرکسی که ذاتاً خودش را دوست دارد، کمالات و رشد و خیر خویش را نیز دوست دارد، در نتیجه هر رفتار و کنشی که در راستای رشد و کمال و توسعۀ خودی او باشد نیز به‌تبع ذاتش دوست دارد. شیطان از این ویژگی و خصلت ذاتی و فطری انسان، یعنی حب ذات و کمال‌جویی و زیبایی‌خواهی او، به‌نفع خود و به‌قصد اغواگری انسان بهره می‌برد و کار زشت را برای او تزیین و زیبا جلوه می‌دهد. کار او این است که در دستگاه

۱. شیخ طوسی، التبیان فی تفسیر القرآن، ۱۱۲/۶.
۲. طباطبایی، المیزان، ۹۷/۹.

شناخت او نفوذ کند و با تحریک قوهٔ واهمه و متخیله انسان را وادارد تا عناوین کمالی و درست را که هر انسان سلیم‌الفطره‌ای دوست دارد، به غلط بر رفتارهای نادرست و باطل و زشت تطبیق دهد و از این رهگذر، حس کمال‌جویی انسان را برانگیزد و او را وادار به کار ناپسند کند. نکتهٔ اساسی در این زینت‌گری شیطان «خطای در تطبیق عناوین کمالیه» است. بی‌شک انسان به گونه‌ای فطری به عناوینی همچون قدرتمند و قوی بودن، رسیدگی و دستگیری از اطرافیان، جاودانگی و زنده یاد بودن، خوشبختی و سعادت خود و خانواده و دیگر عناوین کمالی و خوب، کشش و میل و محبت دارد؛ اما آنچه شیطان در فرایند تزیین و تسویل انجام می‌دهد آن است که قوهٔ واهمه را در مسند ریاست و رهبری در مملکت وجود خویش می‌نشاند و از بیرون به او دستور می‌دهد تا عناوین کمالی و خیر را ناصواب بر کنش‌ها و رفتارهای باطل و زشت تطبیق دهد و حس کمال‌جویی و زیبایی‌خواهی انسان را تحریک کند تا دست به آن کار ناشایست بزند.[1]

با مراجعه به قرآن کریم در دو موقعیت می‌توان بهره‌مندی و سوءاستفادهٔ شیطان از این عناوین کمالی را مشاهده کرد؛ یکی، در جریان وسوسهٔ حضرت آدم(ع): «وَقَالَ مَا نَهَاكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ إِلَّا أَنْ تَكُونَا مَلَكَيْنِ أَوْ تَكُونَا مِنَ الْخَالِدِينَ» (الأعراف: ۲۰) «و گفت: پروردگارتان شما را از این درخت منع نکرد، جز برای آنکه مبادا دو فرشته گردید یا از زمرهٔ جاودانان شوید»، که از دو عنوان کمالی «فرشته شدن و جاودانگی» بهره برد. و دیگری، در جریان فرعون و حضرت موسی(ع) که فرعون شیطان‌صفت از عنوان «تغییر دین و اظهار فساد» استفاده کرد: «إِنِّي أَخَافُ أَنْ يُبَدِّلَ دِينَكُمْ أَوْ أَنْ يُظْهِرَ فِي الْأَرْضِ الْفَسَادَ» (غافر: ۲۶) «من می‌ترسم آیین شما را تغییر دهد یا در این سرزمین فساد کند».

فخر رازی نیز بر این نکته تأکید دارد که تا زمانی کاری یا چیزی در اعتقاد و باور کنش‌گر متصف به خیر و زینت و نیکویی و زیبایی نباشد، برآن اقدام نمی‌کند. حال اگر آن اعتقاد صواب و درست باشد، به آن علم گویند و اگر آن باور نادرست و باطل باشد، به آن جهل گفته می‌شود.[2]

شیخ طوسی نیز بر این نکته تأکید دارد که آن عامل اصلی زینت‌گری شیطان جهل و نادانی انسان به حق‌تعالی و نیز دسیسه‌های شیطان اغواگر است؛ زیرا نادانی به زشتی یک رفتار و کنش، انسان را به نیک و زیبا بودن آن کار فرامی‌خواند؛ برای مثال، هنگامی که فرعون به خداوند جهل و فراموشی داشت و توهم کرد که حضرت موسای نبی(ع) در دعوت خود کاذب است، نفس او دست به زینت‌گری باطل زد و شیطان

---

۱. طباطبایی، نهایة الحکمه، ۱۷۴.

۲. فخر رازی، التفسیر الکبیر، ۵۱۷/۲۷.

شرک را برای او جلوه داد.[1]

پرسش مهمی که در اینجا به ذهن خطور می‌کند آن است کـه کـدام‌یک از قـوای بـاطنی انسـان توسـط شیطان تهییج می‌شـود؟ کـدام‌یک از قـوای تحریکـی و ادراکـی انسـان بازیچـۀ دسـت شـیطان می‌شـود و زینت‌گری و تزیین ازطریق آن صورت می‌گیرد؟

ریاست و سلطنت قوۀ واهمه

نفس‌پژوهان در دانش معرفت نفس فلسفی قوای نفسانی انسان را به رئیس و مرئوس، مخدوم و خـادم، حاکم و محکوم تقسیم‌می‌کنند؛ برای مثال، معلم ثانی، فارابی، قوۀ متخیلـه را حـاکم و رئـیس محسوسـات دانسته است؛ زیرا آن‌ها را حفظ می‌کند و دست به ترکیب یا تحلیل آن‌ها می‌زند. ازسوی دیگر، قوۀ ناطقـه و عاقله را رئیس و حاکم بر قوۀ متخیله می‌داند.[2]

هریک از نفوس انسانی و حیوانی دارای رئیس و حاکم و مخدومی است که در سـرزمین وجـود نفـس حکومت و رهبری می‌کند. ازسوی دیگر، هر مرئوس در مقابل رئیس خود منقاد و مطیع است و از دستورات او سرپیچی و عصیان نمی‌کند؛ بلکه اوامر و نواهی او را امتثال می‌کند.

حکیم بوعلی سینا در بخش‌های مختلف آثار خود بر این نکته پای می‌فشارد که رئیس قوای حیوانی قوۀ واهمه است: «أن الرئیس فی القوی المدرکة الحیوانیة هو الوهم».[3]

همچنین، شاگرد برجستۀ او بهمنیار در التحصیل می‌گوید: «و إنّ القـوّة الوهمیـة هـی رئیسـة القـوی و سائر القوی التی تحتها مرءوس لها؛ و کذلك حال جمیع القوی البدنیة بالقیاس الی النّفس بأنّها لها»[4]

ملاصدرا چنین می‌گوید: «افعال اختیاری دارای مبادی گوناگونی است که بر یکـدیگر مترتـب هسـتند. دورترین قوۀ مدرکۀ حیوان قوۀ خیال و وهم است و دورترین قوۀ مدرکه در انسان عقل عملی اسـت. سـپس، قوۀ شوقیه قرار دارد که رئیس قوای محرک فاعلی در انسان است؛ همان‌طور که قوۀ واهمـه رئـیس در قـوایی است که غایت را درک می‌کند».[5]

اگر قوۀ واهمه رئیس قوای ادراکی در حیوان است و سایر قوای ادراکی و تحریکی از آن فرمان می‌برنـد، پس با چیره شدن این قوه در نفوسی که ملکات و غرایز حیوانی در آن‌ها بـه فعلیـت رسـیده‌اند، زمینـۀ نفـوذ

---

۱. شیخ طوسی، التبیان فی تفسیر القرآن، ۷۹/۹.

۲. فارابی، آراء أهل المدینة الفاضلة و مضاداتها، ۸۴.

۳. ابن‌سینا، ۲۳۱.

٤. بهمنیار، التحصیل، ۴۱۶.

۵. ملاصدرا، شرح الهدایة الأثیریة، ۲۴۰.

شیطان و جلوه‌گری او فراهم می‌شود. قرآن کریم از بت‌پرستانی سخن می‌گوید که محبت وهمی به بتان‌شان داشتند و شیطان ازطریق قوهٔ واهمه به ذهن و دل آن‌ها آنان نفوذ می‌کرد و کشتن فرزندان خود برای بتان را در دید آن‌ها زینت داده بود.[1]

پرسش اساسی دیگر در تکمیل این مبحث آن است که کارکرد و نقش و سهم قوهٔ واهمه در تزیین و تسویل شیطان چیست؟

پاسخ به این پرسش در گرو تحلیل اصطلاحی کلیدی در علم‌النفس فلسفی است: قوهٔ «متصرفه».

نقش قوهٔ متخیله در زینت‌گری شیطان

قوای نفس در تقسیم‌بندی کلی به قوای ادراکی و تحریکی تقسیم می‌شوند. قوای ادراکی نیز در تقسیم اولی به قوای ادراکی ظاهری که همان حواس پنج‌گانه‌اند و نیز به قوای باطنی تقسیم می‌شوند. قوای باطنی دارای سه کاردکرد اساسی، یعنی «ادراک»، «حفظ و بایگانی»، «تصرف» هستند؛ «حس مشترک» و «واهمه» دارای نقش ادراکی هستند؛ با این تفاوت که حس مشترک صورت‌های حسی جزئی را ادراک می‌کند و اما قوهٔ واهمه معانی جزئی مانند دوستی و دشمنی فرد خاصی نسبت به انسان را. هریک از این صورت‌ها و معانی جزئی دارای بایگانی و مخزن نگهداری هستند؛ مخزن و محل نگهداری صورت‌های جزئی «خیال» و محل حفظ و نگهداری معانی جزئی وهمی«حافظه» نامیده می‌شود.

در نفس قوه‌ای فعال و پویایی فعالیت می‌کند که قوهٔ «متصرفه» نامیده می‌شود. برجسته‌ترین کارکرد این قوه ترکیب صورت‌ها و معانی یا تجزیه‌وتحلیل و جداسازی آن‌ها از یکدیگر است. پرسش مهم آن است که چه قوه‌ای دست به تصرف می‌زند و در چه چیزهایی تصرف می‌کند؟

اگر قوهٔ واهمه قوهٔ متصرفه را در تسخیر خود درآورد و در صورت‌های حسی و محسوسات تصرف کند، به این قوهٔ متصرفه «متخیله» گویند. بنابراین، قوهٔ متخیله همان قوهٔ متصرفه‌ای است که در گسترهٔ محسوسات و صورت‌های حسی اقدام به ترکیب المفصل یا تفصیل المرکب می‌کند.

اما اگر قوهٔ عاقله یا عقل انسان قوهٔ متصرفه را در اختیار خود بگیرد و در صورت‌های عقلی تصرف کند و دست به ترکیب و تحلیل بزند، به آن قوهٔ «مفکره» گویند. بنابراین، یک قوهٔ تصرف‌گر وجود دارد که براساس تسخیرکننده و موادی که در آن تصرف می‌کند، به دو قوهٔ متخیله ومفکره تقسیم می‌شود.[2]

صدرالمتألهین دربارهٔ قوهٔ «مفکره» در تعبیر زیبایی می‌گوید: «نفس توسط قوهٔ مفکره علوم و صناعات

---

۱. طباطبایی، المیزان، ۳۶۱/۷.

۲. ملاصدرا، الشواهد الربوبیة، ۲۸۵-۲۸۸؛ فخر رازی، المباحث المشرقیة، ۲۳۸/۲.

را استنباط نموده و در مقام استدلال حد وسط را از راه استقراض مفاهیم از حافظه، شکار می‌کند».[1]

شایان توجه آنکه نباید میان دو قوۀ خیال و متخیله درآمیخت؛ زیرا کارکرد قوۀ خیال حفظ و نگهداری و بایگانی محسوسات است؛ ولی کارکرد قوۀ متخیله دخل‌وتصرف و تغییر در صورت‌های حسی است.[2]

شایسته ذکر آنکه دو قوۀ «خیال» و «متخیله» از یکدیگر متفاوت هستند؛ زیرا هریک از این دو قوه دارای کارکرد و نقش خاصی است؛ قوه خیال مخزنی است که صورت های گردآمده در حس مشترک در آن بایگانی و نگهداری می‌شود.

در فرایند زینت‌گری و تزیین، نقش قوۀ متصرفه، نقشی کلیدی است؛ زیرا شیطان با به‌کارگیری قوۀ متصرفه لذت و خیر خیالی را جایگزین خیر عقلی می‌کند و باطل را حق، و زشت را زیبا، و سراب را آب می‌نمایاند.

اگر رئیس مملکت نفس انسان قوۀ واهمه شود، مهم‌ترین کار او تسخیر و به‌کارگیری قوۀ متصرفه است برای ترکیب و تحلیل یا تفصیل صورت‌های محسوس و ساختن تصویری فریبنده و جذاب و دل‌ربا بر پایۀ دستورات زینت‌گر و مشاطۀ بیرونی، یعنی شیطان.

بنابراین، عمدۀ شیطنت و تزیین و تسویل شیطان از رهگذر قوۀ واهمه و متخیله صورت می‌گیرد. کار به جایی می‌سد که فرمانروای علی‌الاطلاق کشور نفس به‌دست قوۀ واهمه می‌افتد و حتی در امور عقلی نیز دخالت می‌کند و عقل را تسلیم و ذلیل خود می‌نماید. اینجاست که نفس انسانی مرتع و جولانگاه شیطان اغواگر می‌شود و ازطریق قوۀ واهمه اهداف پلید خود را دنبال می‌کند. جنگ شناختی دشمن بیرونی اسلام و دین نیز از همین راه وارد می‌شود و دستگاه شناختی مردم را از تسلط خرد خارج می‌کند و کنترل آن را به قوۀ واهمه و متخیله می‌دهد.

علامه شعرانی دراین‌باره می‌فرماید: «برابر نیست آن کسی که مزین شد مر او را بدی عمل او با کسی که پیروی دلایل عقلیه نموده به حق عارف شده باشد و اعمال حسنه و قبیحه را علی ما ینبغی شناخته، مرتکب حسن آن شده باشد و از قبیح آن اجتناب نموده».[3]

در برخی روایاتی که از پیشوایان معصوم به ما رسیده است میان عجب و خودبزرگ‌بینی از یک سو و میان تزیین رفتار و کنشی که موجب عجب می‌شود، پیوند و رابطه برقرار شده است. از امام موسی کاظم(ع) درباره عجبی پرسیده شد که موجب فساد عمل است؛ حضرت فرمودند: «برای عجب و

---

۱. ملاصدرا، المبدأ و المعاد، ۲۴۹.

۲. ملاصدرا، الأسفار، ۲۱۱/۸.

۳. شعرانی، پژوهش‌های قرآنی علامه شعرانی، ۱۰۷۷/۳.

خودبزرگ‌بینی درجات و مراتبی است؛ یکی از درجات آن این است که رفتار بد و زشت بنده‌ای برای او زیبا و مزین جلوه داده شود؛ پس آن را زیبا و نیکو ببیند و این موجب عجب او گردد و بپندارد کار نیکو و درستی انجام داده است».[1]

شایان ذکر در این روایت آنکه نقطهٔ تلاقی عجب و زینت جلوه دادن رفتار زشت، قوهٔ تخیل است. این قوهٔ باطنی نفس با زیبا و جذاب نمایاندن کردار باطل و زشت برای انسان موجب می‌شود انسان نازیبا را زیبا ببیند و در گرداب عجب و خودپسندی بیفتد.

مبدأ فاعلی در کنش زینت‌گری

نکتهٔ شایان توجه دربارهٔ منشأ و مبدأ تزیین و زینت‌گری آن است که قرآن کریم گاهی این کنش را به خداوند متعال نسبت داده و گاهی آن را به شیطان منسوب کرده و گاهی به‌صورت فعل مجهول بیان شده و فاعل آن را مشخص نکرده است؛ مانند: «كذلِك زَيَّنَّا لِكلِّ أُمَّةٍ عَمَلَهُم» (الأنعام: ۱۰۸) یا «إِنَّا جَعَلْنا ما عَلَى الْأَرْضِ زِينَةً لَها لِنَبْلُوَهُمْ أَيُّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلا» (الكهف: ۷) که کنش زینت‌گری به خداوند نسبت داده شده است. ازسوی دیگر، قرآن کریم می‌فرماید: «وَ زَيَّنَ لَهُمُ الشَّيطانُ ما كانُوا يعْمَلُون» (الأنعام: ۴۳) و « رَبِّ بِما أَغْوَيْتَنِي لَأُزَيِّنَنَّ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ، وَ لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِين» (الحجر: ۳۹) که تزیین به شیطان نسبت داده شده است؛ اما در آیهٔ کریمهٔ «زُيِّنَ لَهُمْ سُوءُ أَعْمالِهِم» (التوبة: ۳۷) و «زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَواتِ مِنَ النِّساءِ وَ الْبَنِينَ وَ الْقَناطِيرِ الْمُقَنْطَرَة» (آل‌عمران: ۱۴)، فعل تزیین به‌صورت مجهول ذکر شده است. پرسش مهم آن است که علت فاعلی و منشأ تزیین و زیبا جلوه دادن امور در دل و دیدگان مردم کیست؟

در پاسخ باید گفت که توحید افعالی اقتضاء می‌کند همهٔ کنش‌ها و افعال به گونهٔ استقلالی به خداوند متعال نسبت داده شوند؛ چنان‌که صدر المتألهین تأکید می‌کند: «أن لا مؤثّر فی الوجود إلا الواجب و إنما ينسب العلية و التأثير إلى ما سواه من المبادي العقلية و النفسية و الطبيعية من أجل أنها شرائط و معدّات لفيض الواحد الحق و تكثرات لجهات جوده و رحمته».[2]

ازاین‌رو، تأثیرگذاری شیطان در زینت‌گری در طول تأثیر و کنش حق‌تعالی است و هر تأثیری که شیطان در ملک پروردگار می‌گذارد، به اذن اوست. بااین‌حال وجه اینکه قرآن تزیین را گاهی به خداوند و گاهی به شیطان نسبت می‌دهد آن است که تزیین و جلوه‌گری دنیا در نظر مردم دو گونه تصور می‌شود: یکی اینکه بنده در بستر آزمون قرار گیرد و گزینشی مختارانه دست بزند و با بهره بردن از اموری که در دیدهٔ او زیبا و

۱. کلینی، الکافي، ۳۱۳/۲.
۲. ملاصدرا، الأسفار، ۸۵/۱.

زینت جلوه کرده است خشنودی خداوند را در جای‌جای زندگی خود به دست آورد و مال و جاه و فرزند و جانش که برای او جذاب و دل‌ربا و فریبا نمودیافته در مسیر بندگی خداوند و رضایت او هزینه کند؛ ازاین‌رو، در این‌گونه موارد که تزیین موجب رشد و تعالی و شکوفایی بندگان می‌شود، خداوند آن را به خود نسبت داده است و می‌فرماید: « قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبادِهِ وَ الطَّيِّباتِ مِنَ الرِّزْقِ» (الأعراف: ۳۲).

گونۀ دیگر زینت‌گری و جلوه‌گری دنیای فریبنده در دیده انسان آن است که او را از یاد خداوند غافل و سرمست کند و او را به زندگی فانی دنیا مشغول و دل‌بسته کند. این قسم جلوه‌گری تصرفی است شیطانی و نکوهیده که خدای سبحان آن را به شیطان نسبت داده و بندگان خود را از آن برحذر داشته است.

اما در مواردی که کنش تزیین به‌صورت مجهول بیان شده بدان سبب است که ادب قرآن اقتضا می‌کند جلوه‌گری‌هایی که به طغیان شهوت و غرایز حیوانی مربوط است به خداوند متعال نسبت داده نشود.[1]

شایان ذکر است نباید از نقش گرایش‌های اصیل و ریشه‌دار غریزی و نفسانی در وجود انسان به‌عنوان مبدأ قابلی غفلت کرد. خداوند متعال به‌سبب حکمت خویش برای تداوم و بقای زندگی انسان در این دنیا مجموعه‌ای از گرایش‌ها و غرایز حیوانی و مادی را در او سرشته و محبت جلوه‌های دنیایی را در نفس او قرار داده است تا زندگی دنیایی و زمینی او تأمین شود؛ زیرا اگر غریزۀ حب دنیا در انسان گذارده نشده بود، زندگی او در این کرۀ خاکی دوام نمی‌یافت و کسی به‌دنبال تولید مثل نمی‌رفت و نسل بشر قطع می‌شد؛ حال‌آنکه خدای سبحان مقدر کرده است که بشر تا مدتی معین در زمین زندگی کند و اگر چنین مقدر کرده که علاقمند و دوستدار دنیا باشد، به این سبب بوده است که دنیا را وسیلۀ زندگی آخرت خود کنند و از متاع این زندگی چیزهایی را که به درد آن زندگی‌شان می‌خورد، توشه بردارند.[2]

راهکارها و شیوه‌های شیطان در زینت‌گری

شیطان برای تزیین و آراستن باطل از شیوه‌ها و روش‌هایی بهره می‌برد و هریک از این روش‌ها در نهایت به همان تحلیل نفس‌شناسانه‌ای برمی‌گردد که در مباحث گذشته تبیین شد و آن عبارت بود از برانگیختن قوۀ واهمه و ریاست آن در مملکت وجود آدمی. در ادامه، تلاش‌می‌شود این روش‌ها و نحوۀ بازگشت آن‌ها به تحلیل مذکور واکاوی شود:

---

۱. طباطبایی، المیزان، ۱۵۱/۳.

۲. طباطبایی، المیزان، ۱۴۸/۳.

۱. نگاه استقلالی به اسباب ظاهری

علامه طباطبایی(رح) بر این نکته تأکید دارد که مهم‌ترین راهکار و شیوهٔ شیطان برای تزیین رفتار یا شیء باطل و نادرست آن است که به فریب‌خوردگان القاء کند امور را گسسته از علةالعلل و مسبب‌الاسباب ببینند و نگاه استقلالی به اسباب و وسایط ظاهری دنیا داشته باشند؛ در نتیجه، خیال کنند اصلاح امورشان همه به آن اسباب ظاهری بستگی دارد و آن اسباب در تأثیر مستقل هستند؛[1] درحالی‌که باید نگاه آلی و ابزاری به اسباب ظاهری داشته باشند و آن‌ها را مقدمه و زمینه‌ای برای سعادت جاودانه و زندگی اخروی به شمارآورند. این بیان علامه برخاسته از نگرش توحیدی او به آموزه‌های وحیانی و نیز توحید افعالی است که بدان باورمند است.

مهم‌ترین کارکرد عقل بازگرداندن امور به ریشه‌ها و بنیان‌های اصلی آن‌هاست؛ ازاین‌رو، عقل از فعالیت بازنایستد تا اینکه منشأ اصلی و علةالعلل اشیاء را بیابد و میان علت بالذات و علت‌های بالتبع و واسطه‌ای تفکیک کند و سهم هریک را در تأثیرگذاری اعطاء کند.

درمقابل، قوهٔ واهمه با فریب‌کاری و تحریک شیطان تلاش می‌کند کار علت اصلی را به‌نفع خود مصادره کند و اثر علةالعلل را نادیده انگارد و آن را به اسباب و علل میانی نسبت دهد و زمینه را برای شرک افعالی فراهم آورد؛ ازاین‌رو، افرادی که از خرد ناقصی برخوردارند و تحت تسلط و هیمنهٔ قوهٔ واهمهٔ خود قرار دارند تأثیرگذاری و اثربخشی را به وسایط ظاهری مختص می‌دانند و از مسبب‌الاسباب غافل می‌شوند. امروزه دشمن بیرونی در جنگ شناختی دقیقاً از همین شیوه بهره می‌برد و جای علل و عوامل حقیقی پدیده‌های اجتماعی را با علل و عوامل دروغین عوض می‌کند و دوست و دشمن را با یکدیگر جابه‌جا می‌کند؛ دوست را دشمن جلوه می‌دهد و دشمن را دوست معرفی می‌کند.

۲. به هیجان درآوردن عواطف و احساسات

یکی از راه‌های زینت‌گری شیطان بهره بردن از عواطف و احساسات کور و تهی از شناخت و آگاهی است. حکیمان یکی از مبادی کنش اختیاری را شوق و اشتیاق می‌دانند. این شوق و عاطفه از سرچشمهٔ شناخت و آگاهی برخاسته است. اگر این احساسات از سرچشمهٔ عقل و تفکر منطقی نشئت گرفته باشند، احساس معقول و منطقی و درستی خواهند بود؛ چنان‌که قرآن کریم دربارهٔ مسیحیانی که با خرد و منطق راه حق را شناختند و به‌دنبال آن اشک از چشمان آن‌ها سرازیر شد، فرموده است: «وَ إِذا سَمِعُوا ما أُنْزِلَ إِلَى الرَّسُولِ تَرى أَعْيُنَهُمْ تَفيضُ مِنَ الدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوا مِنَ الْحَقِّ» (المائده: ۸۳).

---

۱. طباطبایی، المیزان، ۹۱/۷.

اما گاهی هیجانات و احساسات از تحریک قوۀ واهمه و خیال برخاسته‌اند؛ چنان‌که در قضیۀ حضرت موسی(ع) قرآن کریم می‌فرماید که سامری در جنگ شناختی توانست در دستگاه شناختی مردم نفوذ کند و باطل را حق جلوه دهد و احساسات آن‌ها را به‌نفع خود برانگیزاند: «وَ لَكِنَّا حُمِّلْنَا أَوْزَارًا مِّن زِينَةِ الْقَوْمِ فَقَذَفْنَاهَا فَكَذَالِكَ أَلْقَى السَّامِرِيُّ فَأَخْرَجَ لَهُمْ عِجْلًا جَسَدًا لَّهُ خُوَارٌ فَقَالُواْ هَاذَا إِلَاهُكُمْ وَ إِلَاهُ مُوسَىَ» (طه: ۸۸-۸۷)، «گفتند: ما به اختیار خود با تو خلاف وعده نکردیم؛ ولی از زینت‌آلات قوم بارهایی سنگین بر دوش داشتیم و آن‌ها را افکندیم و [خود] سامری [هم زینت‌آلاتش را] همین‌گونه بینداخت. پس برای آنان پیکر گوساله‌ای که صدایی داشت بیرون آورد و [او و پیروانش] گفتند: این خدای شما و خدای موسی است». در واقع، سامری در نبود حضرت موسی(ع) به‌عنوان سنبل عقل محض به تحریک قوۀ خیال مردم دست زد و عواطف آن‌ها را به هیجان درآورد. مرحوم علامه طباطبایی به‌زیبایی این زینت‌گری شیطان‌های جنی و انسی را تحلیل می‌کنند:

«تزیین الشیطان للإنسان عمله هو إلقاؤه فی قلبه کون العمل حسنًا جمیلًا یستلذّ به و ذلك بتهییج قواه الباطنة و عواطفه الداخلة المتعلقة بذلك العمل فینجذب إلیه قلبه، و لا یجد فراغا یعقل ما له من سوء الأثر و شؤم العاقبة».[1]

۳. تحریک حس لذت‌جویی و شهوت انسان

یکی از گرایش‌های غریزی اصیل و ریشه‌دار در وجود انسان گرایش به لذت و خوشی‌های حیوانی و بدنی است. شیطان با برانگیختن قوۀ خیال از یک سو و نیز قوۀ واهمه با تسخیر قوۀ متخیله ازسوی دیگر، امری را که در واقع چنان لذت‌بخش و مطبوع نیست، برای انسان اسیر تخیلات و موهومات به گونه‌ای می‌آرایند و زینت می‌دهند که آن را لذیذترین امر می‌پندارد و به‌دنبال کام‌جویی از آن می‌رود. قرآن کریم از این تزیین شیطان چنین تعبیر می‌کند :« زُينَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّساءِ وَ الْبَنِينَ وَ الْقَناطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَ الْفِضَّةِ وَ الْخَيلِ الْمُسَوَّمَةِ وَ الْأَنْعامِ وَ الْحَرْثِ» (آل‌عمران: ۱۴).

شایان ذکر آنکه در مفهوم تزیین و زینت‌گری نوعی «تدلیس» نهفته است؛ زیرا تدلیس به معنای اخفای عیب و نقص و کاستی از یک سو و اظهار حسن و نیکویی و زیبایی ازسوی دیگر است. حسن و زیبایی که در واقع وجود ندارد؛ ولی نمایانده شده و جلوه داده می‌شود. بنابراین، تدلیس نوعی خدعه و فریب و مکر به شمارمی‌آید؛ ازاین‌رو، برخی از مفسران تزیین را به معنی زینت بستن و آراستن و نیکو نمایاندن چیزی می‌دانند که زیبای خالص نیست. بنابراین، تزیین یعنی پوشاندن کاستی‌ها و نقائص به‌وسیلۀ اموری که با

---

۱. طباطبایی، المیزان، ۹/ ۹۷.

آن‌ها زینت و تزیین می‌کنند.[۱]

۴. توجیه‌گری و محمل‌تراشی برای کار ناشایست

یکی از شیوه‌های رایج شیطان در زینت‌گری باطل بهره بردن از ابزار توجیه و پوشش به‌ظاهر معقول است. بلای «توجیه‌گری» بلایی است فراگیر که گروه انبوهی از مردم، اعم از عوام و خواص، را در بر گرفته و خطر بزرگ آن این است که راه‌های اصلاح را به روی گنهکاران می‌بندد و گاه واقعیت‌ها را حتی در نظر خود انسان دگرگون جلوه می‌دهد. بسیارند کسانی که «ترس و جبن» خود را به‌عنوان «احتیاط» و «حرص» را به «تأمین آینده» و «تهور» را به «قاطعیت» و «ضعف نفس» را به «حیا» و «بی‌عرضگی» را به «زهد» و «ارتکاب حرام» را به «کلاه شرعی» و «فرار از زیر بار مسئولیت» را به « ثابت نبودن موضوع» و «ضعف‌ها و کوتاهی‌ها»ی خود را به «قضاوقدر» توجیه می‌کنند و چه دردناک است که انسان با دست خود راه نجات را به روی خود ببندد؟! این مفاهیم هرکدام در جای خود معنی صحیحی دارند؛ ولی اشکال در این است که آن را تحریف می‌کنند و نتیجهٔ وارونه می‌گیرند و چه زیان‌های عظیمی که از این رهگذر به جوامع بشری و خانواده‌ها و افراد رسیده است؟[۲] این توجیه‌گری‌ها و بهانه‌تراشی‌ها به‌دلیل نفوذ شیطان در دستگاه شناختی و تصمیم‌گیری انسان است. او تلاش می‌کند با به ریاست رساندن قوهٔ واهمه و لشکریانش حق و صواب را بر انسان مشتبه کنند و به باطل رنگ و لعابی حق‌گونه بزند و آن را برای انسان‌های سطحی بیاراید؛ ازاین‌رو، علامه طباطبایی از این افراد نفوذپذیر به «منکوس الفهم»، یعنی دارای فهم وارونه، تعبیر می‌کند: «و المراد بمن زین له سوء عمله فرآه حسنًا الکافر و یشیر به إلی أنه منکوس فهمه مغلوب علی عقله یری عمله علی غیر ما هو علیه».[۳]

۵. اختلال در دستگاه شناختی با سفسطه و مغالطه

منطق‌دانان بر این نکته پای‌می‌فشارند که مواد به‌کاررفته در مغالطات قضایای وهمی یا موهومات هستند و مواد به‌کاررفته در سفسطه قضایای شبیه به یقینیات هستند.[۴] گونه‌های مختلف مغالطات لفظی و معنوی که در منطق بررسی شده مصداق بارز به‌کارگیری قوهٔ واهمه در اموری است که غرقه‌گاه عقل است. گاهی قوهٔ واهمه از قلمرو خاص خود بیرون می‌رود و در حریم عقل دخالت و تجاوز می‌کند؛ برای مثال، حکم می‌کند که «هر موجودی جسمانی و مکانمند است»؛ درحالی‌که این یک حکم کلی است نسبت به

---

۱. ابن‌عاشور، تفسیر التحریر و التنویر، ۳۸/۳.
۲. مکارم، تفسیر نمونه، ۵۳/۲۲.
۳. طباطبایی، المیزان، ۱۹/۱۷.
٤. ابن‌سینا، الإشارات والتنبیهات (منطق)، ۲۹۰/۱.

موجودات و در صلاحیت قوۀ واهمه نیست که در امور کلی دخالت کند؛ زیرا واهمه مدرک معانی جزئی است.

ازاین‌رو، منطق‌پژوهان برآنند حکم واهمه در معقولات و قضایای عقلی دروغ است و باید تکذیب شود؛ زیرا قضایای عقلی کلی هستند و شأن قوۀ واهمه ادراک معانی جزئی است. بنابراین، حکم کردن در امور کلی شأن عقل است و از صلاحیت و شأنیت قوۀ واهمه بیرون است. آری حکم وهم در محسوسات پذیرفته می‌شود؛ مثل اینکه واهمه حکم کند: «این دو جسم در یک مکان واحد موجود نمی‌شوند».[1]

بنابراین، همان‌گونه که بیان شد، واهمه سلطان قوای جسمانی است؛ چنان‌که عقل سلطان قوای روحانی است. حکم واهمه فصل‌الخطاب نیست؛ زیرا ازآنجاکه واهمه حاکم در جزئیات است، ناگزیر حکمش به شائبه‌های جسمی و تخیلات آمیخته است؛ به‌خلاف حکم عقل که پیراسته از مشوبات خیالی و حسی است.[2]

یکی از انواع مغالطۀ معنوی «وضع ما لیس بعلّة علّة» است؛ یعنی مغالطه‌گر چیزی را که در واقع حد وسط برای اثبات نتیجه نیست به‌عنوان حد وسط اصلی معرفی کند؛ برای مثال، بگوید: هرگاه چهار موجود باشد، سه نیز موجود است و هرگاه سه موجود باشد، پس فرد است. سپس، نتیجه بگیرد که هرگاه چهار موجود باشد، پس فرد است. در اینجا فرد بودن صفت سه است که به‌غلط به چهار نسبت داده شده است. منشأ اشتباه آن است عدد سه‌ای که در ضمن عدد چهار است را مستقل لحاظ کرده و وصف فرد بودن را به آن نسبت داده‌ایم.[3]

مفسر سترگ مرحوم شیخ طوسی شیوۀ شبه‌افکند و عدم تفکر در ادلۀ حق را بزرگ‌ترین شیوۀ نفوذ شیطان در درون جان و ذهن انسان برمی‌شمرد:

«(أَ فَمَنْ زُيِّنَ لَهُ سُوءُ عَمَلِهِ فَرَآهُ حَسَنا)؛ یعنی الکفار زینت نفوسهم لهم أعمالهم السیئة فتصوّروها حسنة او الشیطان یزیّنها لهم فیمیلهم الی الشبهة و ترك النّظر فی الأدلة الدالة علی الحقّ باغوائه حتی یتشاغلوا بما فیه اللذة و طرح الکلفة».[4]

۶. بهره بردن از خلأها و کمبودهای روانی

گاهی یک خواهش و آرزو و تمنای نامشروع و نازیبا به چیزی، منشأ و زمینه‌ساز نفوذ شیطان در روح و

---

۱. طوسی، الجوهر النضید، ۲۷۰.

۲. طوسی، شرح الإشارات و التنبیهات، ۳۴۵/۲.

۳. طوسی، شرح الإشارات و التنبیهات، ۳۱۴/۲.

۴. شیخ طوسی، التبیان فی تفسیر القرآن، ۴۱۵/۸.

دل انسان می‌شود و آن خواسته و خواهش ناپسند و نادرست را زیبا و آراسته و زینت‌شده برای نفس جلوه می‌دهد.[۱]

گاهی آز و طمع به چیزی یا کاری، زمینهٔ نفوذ و زینت‌گری شیطان را در نفس انسان فراهم می‌کند؛ ازاین‌رو، برخی از مفسران گفته‌اند: «تسویل عبارت است از حدیث نفس نسبت به آنچه انسان در آن طمع دارد».[۲]

گاهی کمبودها و کاستی‌ها در زندگی موجب عقده‌های روانی می‌شوند و زمینه را برای وسوسه‌گری شیطان باز می‌کنند و شیطان از این زمینهٔ نفوذ بهره می‌برد و جاه و مقام و مال و شهرت موهومی را در نفس او زینت می‌دهد. زینت‌دادن امور اعتباری و موهوم معلول کنار گذاشتن قوهٔ عاقله در حقیقت و واقعیت اشیاء است.

۷. سهل و آسان پنداشتن چیزی و ناچیزانگاری آن

برخی از مفسران بر این باورند که واژهٔ تسویل به معنای تسهیل و آسان‌انگاری چیزی است. یکی از راه‌های فریب و تزیین شیطان آن است که نفس انسان چون در بار نخست از ارتکاب کاری زشت و ناپسند وحشت دارد و بر خود می‌لرزد، آن کار زشت و گناه بزرگ را نزد او آسان و سهل و گوارا جلوه می‌دهد و از این رهگذر نفس اماره را بر انجام آن ترغیب می‌کند.[۳] به تعبیر قرآن کریم: «تَحْسَبُونَهُ هَيناً وَ هُوَ عِنْدَ اللَّهِ عَظيم» (النور: ۱۵) «می‌پنداشتید که کاری سهل و ساده است، بااینکه آن امر نزد خدا بس بزرگ بود».

آنچه در این هفت شیوهٔ زینت‌گری شیطان مشترک است تحریک قوهٔ واهمه و قوهٔ متصرفه یا متخیله برای به اشتباه انداختن انسان است.

نتیجه‌گیری

تزیین و تسویل از برجسته‌ترین شیوه‌های شیاطین انسی و جنی برای گمراهی انسان است. در فرایند زینت‌گری کاری باطل و گناهی در دیده و نفس انسان آراسته و زیبا و لذت‌بخش جلوه داده می‌شود. دشمن انسان از راه برانگیختن قوهٔ واهمه و قوهٔ متخیله و نیز تحریک عواطف و احساسات کور او سعی در تغییر باورها و نگرش‌های او به سمت‌وسویی دارد که خود می‌خواهد.

در این پژوهش با تحلیل کارکرد قوهٔ واهمه و قوهٔ متصرفه و تبیین خطاها و لغزشگاه‌های آن دو عوامل

---

۱. فخر رازی، التفسیر الکبیر، ۴۳۰/۱۸.
۲. شیخ طوسی، التبیان فی تفسیر القرآن، ۱۸۱/۶.
۳. فیض کاشانی، تفسیر الصافي، ۱۰/۳.

تزیین شیطان و چگونگی زینت‌گری و زیباآرایی او تحلیل شده است. شیطان از هفت شیوه برای اغواگری و تزیین استفاده می‌کند که در همۀ آن‌ها نقش قوۀ واهمه و متخیله برجسته و چشمگیر است. این هفت شیوه عبارت‌اند از: نگاه استقلالی به اسباب ظاهری، به هیجان درآوردن عواطف و احساسات، تحریک حس لذت‌جویی و شهوت انسان، توجیه‌گری و محمل‌تراشی برای کارناشایست، اختلال در دستگاه شناختی با سفسطه و مغالطه، بهره بردن از خلأها و کمبودهای روانی، سهل جلوه دادن باطل و ناچیزانگاری آن.

فهرست منابع

ابن‌سینا، محمد بن عبدالله. الإشارات والتنبیهات (منطق). قم: نشر البلاغة، ۱۳۷۵.

ابن‌سینا، النفس من کتاب الشفاء، ص ۲۳۱، تصحیح حسن زاده آملی، قم، مکتب الاعلام الاسلامي، ۱۳۷۵.

ابن‌عاشور، محمدطاهر. تفسیر التحریر و التنویر المعروف بتفسیر ابن‌عاشور. بیروت: مؤسسة التاریخ العربی، ۱۴۲۰ق.

ابن‌فارس، احمد بن فارس. معجم مقاییس اللغة. قم: مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ق.

ابن‌منظور، محمد بن مکرم. لسان العرب. بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۸.

بهمنیار، بن مرزبان. التحصیل. تصحیح و تعلیق: مرتضی مطهری. تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۴۱۷ق.

راغب الاصفهانی، حسین بن محمد. مفردات ألفاظ قرآن. قم: طلیعه النور، ۱۴۲۹ق.

زمخشری، محمود بن عمر. أساس البلاغه. بیروت: دار المعرفه، بی‌تا.

شعرانی، ابوالحسن. پژوهش‌های قرآنی علامه شعرانی در تفاسیر مجمع البیان، روح الجنان و منهج الصادقین. تحقیق: غیاثی کرمانی. قم: بوستان کتاب، ۱۴۲۷ق.

طالقانی، محمود. پرتوی از قرآن. تهران: شرکت سهامی انتشار، ۱۴۰۳ق.

طباطبایی، محمدحسین. المیزان فی تفسیر القرآن. بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، ۱۳۹۰ق.

طباطبایی، محمدحسین. نهایة الحکمه. قم: مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۱۶ق.

طوسی (شیخ طوسی)، محمد بن حسن. التبیان فی تفسیر القرآن. تصحیح: احمد حبیب قصیر العاملی. بیروت: دار إحیاء التراث العربی، بی‌تا.

طوسی، خواجه نصیرالدین. شرح الإشارات و التنبیهات. قم: نشر البلاغة، ۱۴۱۷ق.

طوسی، خواجه نصیرالدین. الجوهر النضید. شرح: علامه حلی. تصحیح: محسن بیدارفر. قم: بیدار، ۱۴۱۳ق.

فارابی، ابونصر. آراء أهل المدینة الفاضلة و مضاداتها. تعلیق: علی بو ملحم. بیروت: مکتبة الهلال، ۱۹۹۵م.

فخر رازی، محمد بن عمر. المباحث المشرقیة فی علم الإلهیات و الطبیعیات. قم: بیدار، ۱۴۱۱ق.

فخر رازی، محمد بن عمر. التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب). بیروت: دار إحیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.

فراهیدی، خلیل بن احمد. ترتیب کتاب العین. قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۴ق.

فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی. تفسیر الصافي. تصحیح: حسین اعلمی. تهران: مکتبة الصدر، ۱۴۱۵ق.

قطب، سید. في ظلال القرآن. القاهرة: دار الشروق، ۱۴۲۵ق.

کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق. الکافي. تصحیح: علی‌اکبر غفاری. تهران: دار الکتب الإسلامیة، ۱۴۰۷.

مرتضی زبیدی، محمد بن محمد. تاج العروس من جواهر القاموس. لبنان: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۶ق.

مکارم شیرازی، ناصر. تفسیر نمونه. تهران: دار الکتب الإسلامیة، ۱۴۱۲ق.

ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الأربعة (الأسفار). بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱م.

ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة. تصحیح: سیدجلال‌الدین آشتیانی. مشهد: انتشارات دانشگاه مشهد، ۱۳۶۶.

ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. المبدأ و المعاد. تصحیح: سیدجلال‌الدین آشتیانی. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران، تهران، ۱۳۹۵.

ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. شرح الهدایة الأثیریة. تصحیح: محمد مصطفی فولادکار. بیروت: مؤسسة التاریخ العربی، ۱۴۲۲ق.

Table of Contents

Meaningfulness of Divine Attributes in the Viewpoint of Mu'tazila 11
Janan Izadi- Najmeh Moeini
The Issues Related to Knowledge in Mullā Sadrā's Three Philosophical Evolutions 35
Dr. Ali Babaei
Examining the Position of "Imam's Knowledge" from the Perspective of Sadrian Philosophers 59
Dr.Muhammad Hasan Nadem
Evaluating the Possibility of Establishing a Revelational Philosophy based on the Principles of Transcendent Philosophy 73
Dr. Amir Rastin Toroghi- Dr. Vahideh Fakhar Noghani
Criticism of Richard Dawkins' Pragmatic Atheism in The God Delusion 97
Hamidreza Ramezani- Roohullah Nazari- Dr. Mohammad Jafari
Definition of Perfection According to Ibn Sīnā and its Relationship with Goodness, Virtue and Happiness 119
Zakariya Baharnejad
Analysis and Criticism of Schellenberg's Divine Hiddenness Argument based on the Thoughts of Bānū Amīn 141
Shabnam Faraji – Dr. Abedin Darvishpour
The Argument from General Concomitants in Philosophy According to Allameh Tabataba'i
Ali Vakili - Dr. Sahar Kavandi 159

Philosophical Ethics and Monotheistic Ethics according to Allameh Tabataba'i Rereading the Principles and Educative Effects 175
Dr. Fardin Jamshidi Mehr- Dr. Seyyed Mahdi Rahmati
Examining the Proofs of the Primacy of Existence and its Implication on the Problem of God's Quiddity 193
Hossein Karimi
A Comparative Study of Commonalities between God in Islamic Mysticism and the Light of Lights in the Illuminationist Philosophy 221
Maryam Atefi- Dr. Faraj Behzad Vakil Abad- Dr. Ali Ghafari
Philosophical Analysis of the Role of Faculties of Estimation and Imagination in Satan's Glamorization 239
Mostafa Azizi Alvijeh

In the Name of Allah

Essays in Philosophy and Kalam

Issue 110 Spring & Summer 2023

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 Dhabīhī, 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
Arzoo Soleimani

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. 55, No. 1: Issue 110, Spring & summer 2023

FERDOWSI UNIVERSITY of MASHHAD PRESS