



دو فصلنامه علمی

جستارهایی
در
فلسفه و کلام

(مطالعات اسلامی سابق)

ISSN-Print:2008-9112

ISSN-Online:2538-4171

شماره ۱۱۱ پاییز و زمستان ۱۴۰۲





جستارهایی در فلسفه و کلام

نشریه دانشکده الهیات دانشگاه فردوسی مشهد

دو فصلنامه علمی

صاحب امتیاز: دانشگاه فردوسی مشهد

شماره ثبت پروانه انتشار: ۷۹۰۴۶

شاپای چاپی: ۹۱۱۲-۲۰۰۸

شاپای الکترونیکی: ۴۱۷۱-۲۵۳۸

شماره ۱۱۱ - پاییز و زمستان ۱۴۰۲ 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 نرم افزار word از طریق سامانه مدیریت مجلات دانشگاه فردوسی مشهد ارسال شود.

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

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

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

۵ - مقالات مندرج در این نشریه، بیانگر آرا و نظرات نویسندگان آن ها است.

۶ - زبان غالب نشریه فارسی است.

۷ - مقالات ارسالی بازگردانده 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

۹۱۷۷۹۴۸۹۵۵

تلفن: ۰۵۱ ۳۸۸۰۳۸۷۳

نشانی اینترنتی:

jphilosophy.um.ac.ir

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

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مراحل بررسی و انتشار مقاله‌ها

- ۱- مقالات صرفاً "به روش الکترونیکی از طریق سیستم مدیریت مجلات دانشگاه فردوسی مشهد دریافت می شود.
- ۲- پس از دریافت مقاله اعلام وصول انجام خواهد شد.
- ۳- بررسی شکلی و صوری مقاله (در صورتی که موارد ذکر شده در «راهنمای تدوین مقالات» رعایت نشده باشد، مقاله به نویسنده برگشت داده می‌شود).
- ۴- در صورتی که مقاله با معیارها و ضوابط نشریه مطابقت داشته باشد، برای داوران فرستاده می‌شود تا درباره ارزش علمی و شایستگی چاپ آن در نشریه قضاوت کنند.
- ۵- نتایج داوری در جلسات هیئت تحریریه مطرح و تصمیم نهایی اتخاذ می‌شود.
- ۶- نظر نهایی هیئت تحریریه به اطلاع نویسندگان مقاله‌ها می‌رسد.

راهنمای نویسندگان نشریه جستارهایی در فلسفه و کلام

«نشریه جستارهایی در فلسفه و کلام» دو فصلنامه علمی مربوط به فلسفه و کلام اسلامی است که مقالات نوآورانه با موضوعات فلسفی - کلامی - عرفانی - منطقی و دین پژوهی را به چاپ می‌رساند. پژوهشگرانی که تمایل به انتشار مقاله 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. چکیده 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 ۴-۶ کلیدواژه است.
۵. نام کامل نویسنده (نویسندگان)، رتبه دانشگاهی یا عنوان علمی و نام مؤسسه 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»^۱ برای مقالات فارسی و از سامانه iThenticate برای مشابه‌یابی چکیده مقالات لاتین استفاده می‌شود. نشریه تنها آثاری را برای داوری ارسال می‌کند که میزان مشابهت کلی متن اصلی با آثار انتشاریافته پیشین حداکثر ۱۵ درصد باشد. توصیه می‌شود نویسندگان محترم، پیش از ارسال آثار، با مراجعه به سامانه فوق، هرگونه مشابهت متن خود را بررسی کنند.
۸. نشریه توصیه می‌کند از قلم استاندارد «IRLotus»، تولیدشده توسط شورای عالی اطلاع‌رسانی^۲، 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 پانویس و منابع پایانی تنظیم شود.

شیوه نگارش

رعایت «دستور خط فارسی»^۳، مصوب فرهنگستان زبان و ادب فارسی، الزامی است. پیشنهاد می‌شود نویسندگان محترم از «فرهنگ املائی خط فارسی»^۴ و افزونه «ویراستیار» و یا سامانه برخط «ویراست لایو»^۵ استفاده کنند. عدم رعایت شیوه‌های نگارشی پیشنهادی می‌تواند موجب تأخیر در چاپ و یا بازگرداندن مقاله به نویسنده در مرحله تولید شود.

نکات مهم مربوط به شیوه نگارش به شرح زیر است:

^۱ <http://www.samimnoor.ir/view/fa/default>

^۲ <http://earmin.com/files/Standard-IRFonts-eArmin.com.zip>

^۳ <http://apll.ir/wp-content/uploads/2018/10/D-1394.pdf>

^۴ <http://apll.ir/wp-content/uploads/2018/10/F-E-1394.pdf>

^۵ <http://www.virastlive.com/>

۱. علائم نگارشی و فاصله‌گذاری نشانه‌ها

۱.۱. نشانه‌های . ، : ... ؟ ! با قبل بی‌فاصله و با کلمه بعد با فاصله کامل می‌آیند.

۱.۲. نشانه‌های دربرگیر مانند پرانتز و گیومه « » () با درون بی‌فاصله و با بیرون با فاصله کامل می‌آیند.

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

۱.۴. شماره ارجاع پاورقی (عدد تُک) بعد از نشانه‌ها (. ،) می‌آید نه پیش از آن‌ها.

۱.۵. در میان نشانه‌های ثانوی خط فارسی، گذاردن تنوین (کَ، ے و ۛ) در کلماتی نظیر: اولاً، قبلاً، واقعاً، مضاف‌الیه، بعبارۀ (خری)، مدّ روی الف (نظیر آب، مآخذ) و یای کوتاه روی‌های غیرملفوظ (نظیر نامه من) الزامی است و در بقیۀ موارد (تشدید، فتحه، کسره و ضمه) غیرالزامی است، مگر آنکه موجب ابهام شود: معین/معین؛ علی/علی؛ بنا/بنا؛ عَرَضه/عَرَضه؛ حَرَف/حَرَف.

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

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

۱.۸. برای ایجاد نیم‌فاصله باید منحصرأً 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، بدنه اصلی، نتیجه و فهرست منابع است.

۲.۲. بدنه اصلی حاوی تعدادی عناوین اصلی است و لازم است حتی المقدور از فزونی تیتراهای خودداری شود و اگر ناگزیر، تقسیمات فرعی وجود دارد، بایستی از صورت تیترا درآمده و عنوان بولد شود و پیوسته بدان دو نقطه گذاشته شود و متن در ادامه ذکر شود؛ به‌طور مثال اگر ادله‌ای مثل آیات و روایات و... ذکر می‌شود در ادامه آن دلیل دو نقطه گذاشته و در ادامه توضیح بیان شود؛ مثل: ۱. آیات: ...

۲.۳. چکیده، مقدمه، نتیجه‌گیری و منابع شماره گذاری نشود.

۲.۴. عناوین و تیتراهای بدنه اصلی با اعداد و در حالت ناگزیری از عناوین فرعی، با اعداد متوالی نشانه‌گذاری شود.

۲.۵. برای شماره‌گذاری در لایه تیتراها فقط از نقطه استفاده شود. به طور مثال: ۱.

۲.۳.

شیوه ارجاعی نشریه: نظام شیکاگو «پانوش-منابع»

در شیوه «پانوش-منابع» نویسندگان باید توضیحات و ارجاعات خود را در پانوش 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 پانوش

- a. قسمت‌های پانوش با ویرگول جدا شود؛
- b. تنها نام خانوادگی صاحب اثر درج شود؛
- c. نام آثار کلان (مانند کتاب) مایل نویسی شود؛
- d. نام آثار خرد (مانند مقاله) در گیومه درج شود؛

e. شماره صفحه 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 به صورت کامل درج شود؛

c. نام آثار کلان (مانند کتاب) مایل نویسی 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 شماره پانوشتهای هر صفحه نباید از نو آغاز شود.

۴. همه اعداد توک (=بالانویسی شده) 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 پانوشته با ویرگول و اجزای اصلی منابع با نقطه جدا می‌شود.

کتاب:

✓ پانوشته: جوادی آملی، شریعت در آینه معرفت، ۱۶۰.

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

مقاله:

✓ پانوش: مردیها، «عنیت و بینوت وحدت و کثرت در نظام توحیدی ملاصدرا با ابتناء بر قاعده بسیط الحقیقه»، ۸۲.
✓ منابع: مردیها، اعظم. «عنیت و بینوت 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): ۷۵-۹۴.

مدخل:

✓ پانوش: 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:

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

مشاوران علمی این شماره

۱. دکتر سید مرتضی حسینی شاهرودی (استاد دانشگاه فردوسی مشهد)
۲. سیدمجید ظهیری (استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)
۳. سیدعلی حسینی شریف (پژوهشگر دانشگاه فردوسی مشهد)
۴. ناصر محمدی (استاد دانشگاه پیام نور تهران)
۵. محمدعلی وطن دوست (استادیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۶. رضا رسولی شریانی (دانشیار دانشگاه پیام نور)
۷. محمود شیخ (دانشیار دانشگاه تهران)
۸. فیاض قرایی (دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۹. مهدی سعادت‌مند (استادیار دانشگاه یزد)
۱۰. مهران رضایی (استادیار دانشگاه گلستان)
۱۱. علیرضا کهنسال (دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۱۲. عباس جوارشکیان (دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۱۳. محمد سربخشی (دانشیار موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی قم)
۱۴. غزاله دولتی (مربی حوزه علمیه ساوه)
۱۵. حمیدرضا سروریان (دانشیار دانشگاه حضرن معصومه (ص))
۱۶. عبدالله میر احمدی (استادیار دانشگاه خوارزمی)
۱۷. دکتر علی اشرف امامی (دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۱۸. محمد بیدهندی (استادیار دانشگاه اصفهان)
۱۹. مهدی گنجور (دانشیار دانشگاه اصفهان)
۲۰. محمد ایزدی تبار (استادیار موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره))
۲۱. سید محمد باقر ملکیان (استادیار موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره))

۲۲. مهدی حسن زاده (دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد)

۲۳. حجت اسعدی (پژوهشگر دانشگاه فردوسی مشهد)

۲۴. جعفر شانظری (دانشیار دانشگاه اصفهان)

Table of Contents

The Historical Background of the Fourth Dimension before Sadrā's Philosophy	9
Dr. Mahdi Assadi	
A Comparative Approach to the Rule of One (Qā'ida Al-Wāḥid) from the Viewpoint of Akhund Khurāsānī and Allameh Tabatabaei	33
Reza Esfandiary- Dr. Mustafa Hosseini Nesab	
The Interpretation of the "Market of Paradise" in Ibn 'Arabī's Mysticism	49
Amir Yousefi- Dr. Ali Ashraf Imami	
Three "Causes" Based on Three Philosophical Phases	69
Dr. Ali Babaei	
The Comparison of Deathlessness in Jaspers and Immortality in Mullā Sadrā	89
Dr. Elahe Zare- Dr. Azam Sadat Pishbin	
Qayṣarī and Mullā Ṣadrā on How God's Attributes Are Established in His Essence	115
Farhad Rahimpour Shahmarvandi- Dr. Abbas Javareshkian-Dr. Seyyed Morteza Hosseini Shahrudi	
Ontology of Existence in Pre- Ṣadrian Tradition	131
Dr. Seyyed Ali Taheri Khorramabadi	
Criticism of the Ontological-Theological Implications of the Theory of Emanation with an Interpretative Approach to Divine Impermeability	153
Yousuf Farshadnia- Dr. Ensieh Asgari	

A Comparative Study of Political Theology Issues from the Perspective of Javadi Amoli and Mojtahed Shabestari	177
Dr. Ali Aghajani	
Happiness is From God's Grace and Misery is From God's Justice (Happiness and Misery in Khwaja Yusuf Hamadani Based on His Newly Found Manuscript Al-Kashf)	203
Medinapour Mahmoud- Dr. Mansour Motamedi- Zahra is optional	
Investigating the Impact of Transcendent Philosophy and Mullā Ṣadrā's Thoughts on Jurisprudence (tafaqquh)	223
Dr. Seyyed Mohammad Hossein Mirdamadi - Dr. Seyyed Mahdi Emami Jome	
Explaining the Role of the Principles of Knowledge in the Formation of Knowledge	247
Mohammad Ali Noori	



The Historical Background of the Fourth Dimension before Sadrā's Philosophy

Dr. Mahdi Assadi

Assistant Professor, Institute for Humanities and Cultural Studies

Email: M.Assadi@ihcs.ac.i

Abstract

Although the fourth dimension has gone beyond the boundaries of philosophy and is now a major concern in physics, the exact origins and history remain a mystery. Therefore, it should be investigated in the context of which philosophical problems of the Islamic world the fourth dimension was formed and then, how it developed. We will see that in the philosophical society of Iran, it has been traced back to Mullā Sadrā; we will show that, however, in the Islamic world prior to him, there are quite explicit statements in the works of Naṣīr al-Dīn Ṭūsī, Ibn Kammūna, Quṭb al-Dīn Shīrāzī, Mīrak Bukhārī, Qūshchī, Mīr Dāmād and others. In Western philosophy, the fourth dimension has been arguably traced back to the opinions of some medieval thinkers such as Anselm; but some western thinkers have correctly shown that there is no explicit statement about this in their works. In short, in this article, we will collect the views of the mentioned thinkers in a historical way and analyze them rationally. In the end, we will take a glance at the history of Ibn 'Arafā's relevant opinion about reductional four-dimensionalism.

Keywords: four-dimensionalism, eternalism, reductional four-dimensionalism, time, Ṭūsī





پیشینه بعد چهارم پیش از فلسفه صدرایی

مهدی اسدی

استادیار فلسفه‌ی اسلامی و حکمت معاصر، هیأت علمی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ایران،

Email: M.Assadi@ihcs.ac.i

چکیده

گرچه بعد چهارم از مسائلی است که مرزهای فلسفه را درنور دیده و امروزه یکی از دغدغه‌های اصلی فیزیک‌دان‌ها است، با این همه پیشینه و تاریخچه دقیق آن هنوز در هاله‌ای از ابهام است. بنابراین، باید بررسی شود بعد چهارم در بستر کدامین دشواره‌های فلسفی در جهان اسلام شکل گرفت و سپس، چه تطوری یافت. خواهیم دید در جامعه فلسفی کشور ما آن را تا ملاصدرا ریشه‌یابی کرده‌اند؛ ولی نشان خواهیم داد در جهان اسلام پیش از صدرا عبارت‌های کاملاً صریحی در آثار خواجه نصیر طوسی و کسانی چون ابن‌کثونه، قطب‌الدین شیرازی، میرک بخاری، قوشچی، میرداماد و... وجود دارد.

در فلسفه غرب نیز بعد چهارم را با تکلف در آرای برخی از اندیشمندان غربی در سده‌های میانه، مانند آنسلم، ریشه‌یابی کرده‌اند؛ ولی برخی از اندیشمندان غربی به‌درستی نشان داده‌اند که هیچ عبارت صریحی در این باره در آثار آن‌ها وجود ندارد.

کوتاه اینکه، در این مقاله به روش تاریخی دیدگاه‌های اندیشمندان یادشده را گردآوری کرده و به تحلیل عقلی آن‌ها خواهیم پرداخت. در پایان به‌مناسبت، به پیشینه بعد چهار کاهشی نزد ابن‌عرفه نیز اشاره خواهیم کرد.

کلیدواژه‌ها: چهار بعدگروی، سرمدگروی، بعد چهار کاهشی، زمان، محقق طوسی.

مقدمه

«بعد چهارم»/«سرمدگروی» (Eternalism/Fourth Dimension) به عبارتی ساده یعنی اینکه هرکدام از زمان‌ها و امور زمانی گذشته و حال و آینده ثابت در ظرف زمانی خود قرار دارند.^۱ این دیدگاه امروزه بیشتر ذیل نسبیت آینشتاین مطرح می‌شود و بسیاری از مفسران نسبیت بر این باورند که گذشته و آینده با زمان حال هم‌بودند (coexist) و درست به اندازه حال واقعی‌اند و این‌ها هر سه در جای خود ثابت‌اند. پس تغییر یا حرکت به معنای واقعی کلمه وجود نداشته و توهمی بیش نیست و «گذر زمان» نیز دیگر مطرح نمی‌شود و همه چیز به صورت سرمدی «ایستا» (static) است.^۲ در تلقی چهاربعدی از جهان، کل تاریخ به یک‌باره تصویر می‌شود و تصورات سنتی درباره شدن زمانی کنار می‌رود. در این جهان چهاربعدی همه رویدادها، گذشته و حال و آینده، در جای خود ثابت‌اند. بر پایه این تلقی از فلسفه زمان، همه رویدادها در تاریخ به یک اندازه واقعی‌اند و همگی در زمان‌ها و موقعیت‌های خاص خودشان موجودند؛ بی‌آنکه بین گذشته و آینده و حال تمایز مطلق وجود داشته باشد. کل جهان یک امر بی‌تغییر و ایستا است.^۳ به تعبیر گودل، یکی از جنبه‌های فلسفی شگفت‌انگیز نظریه نسبیت درباره ماهیت زمان این است که عینیت تغییر و عینیت گذر زمان را انکار می‌کند و ادعا می‌کند هیچ دلیلی به سود عینیت گذر زمان وجود ندارد.^۴

خود آینشتاین نیز درباره چهاربعدگروی ایستای فیزیک نسبیت چنین تعبیری دارد که بعد زمان از سه بعد مکانی تفکیک‌شدنی نیست و بعد پیوسته زمان در کنار سه بعد پیوسته مکانی یک هندسه چهاربعدی ایستا پدید می‌آورد.^۵ این دیدگاه به چهاربعدگروی واقعیت (سه بعد مکانی و یک بعد زمانی) باور دارد؛ به گونه‌ای که در آن تکامل، که نوعی حرکت و تغییر است، نفی می‌شود تا بر ثبات جهان فیزیکی پای فشرده شده باشد: واقعیت فیزیکی به جای اینکه «تکامل یک وجود سه‌بعدی» باشد یک وجود چهاربعدی است.^۶ در فیزیک نسبیت پیوستار چهاربعدی جهان رویدادها (سه بعد مکانی و یک بعد زمانی) بهتر است ایستا و بی‌تغییر تصویر شود.^۷

1. Kennedy, *Space, time and Einstein. An introduction*, pp. 53-55; Sider, "Time-The emotional asymmetry", p. 11 & p. 68.

2. Kennedy, *time and Einstein. An introduction*, pp. 53-55.

3. Dieks, "Time in Special Relativity", pp. 103-104.

4. Gödel, "Remark about the relationship between relativity theory and idealistic philosophy", pp. 557-561.

۵. آینشتاین، فیزیک و واقعیت، ۱۵۷-۱۵۸.

6. Einstein, *Relativity: The Special and the General Theory*, pp. 169-171.

۷. آینشتاین و اینفلد، تکامل فیزیک، ۱۸۰-۱۸۲؛

Einstein & Infeld, "The Evolution of Physics: The Growth of Ideas From Early Concepts to Relativity and Quanta", pp. 216-220.

کوتاه اینکه، امروزه این بعد چهارم ایستا^۱ - خواه در فیزیک خواه در متافیزیک - شناخته شده‌تر از آن است که به روشن‌سازی بیشتری نیاز داشته باشد. چه، بعد چهارم زمانی از مسائلی است که امروزه مرزهای فلسفه را درنور دیده و یکی از دغدغه‌های اصلی فیزیک‌دان‌ها است؛ به گونه‌ای که برخی نظریه نسبیت خاص آینشتاین را سرشته بدان می‌دانند. باین همه، پیشینه و تاریخچه دقیق بعد چهارم هنوز در هاله‌ای از ابهام است.

در جامعه فلسفی کشور ما پیشینه تاریخی بعد چهارم را تا ملاصدرا ریشه‌یابی کرده‌اند. امروزه حتی اندکی از اندیشمندان معاصر غربی نیز می‌دانند که صورت اولیه‌ای از بعد چهارم را نزد صدرا می‌توان یافت. در فضای فکری کشور ما، با ریشه‌یابی بعد چهارم در صدرا گاه آن را با دیدگاه مشابه آینشتاین نیز سنجیده‌اند:

- تدین، سید عبدالحسین، حسین سلیمانی آملی، عبد الله رجایی و اسماعیل واعظ جوادی آملی. «سنجش و مقایسه حرکت جوهری ملاصدرا و نظریه نسبیت اینشتین». اندیشه‌های فلسفی و کلامی ۳، ش. ۳ (۱۴۰۱): ۹-۴۲.

- رضی، سپیده، جعفر شانظری و افشین شفیع. «بعد چهارم عالم طبیعت در حکمت صدرایی و نسبیت اینشتین». اندیشه دینی، ش. ۷۷ (۱۳۹۹): ۹۹-۱۲۶.

- انصاری مهر، رهام و جعفر شانظری. «چهار بعدی انگاری و مسأله اتصال اجزای زمانی در فلسفه معاصر و فلسفه صدرا». اندیشه دینی، ش. ۶۴ (۱۳۹۶): ۳-۲۸.

- منصوری، علیرضا. (فصل نهم از کتاب: مبانی فلسفی مکانیک کوانتوم. چ ۱، تهران: نشر نی، ۱۳۹۵ ش).

- نیک‌پور، صادق. حرکت و زمان در حرکت جوهری و نسبیت. چ ۱، تهران: ارباب قلم، ۱۳۹۳ ش. - منصوری، علیرضا. «چهار بعدگرایی و متافیزیک صدرایی». فصلنامه ذهن، ش. ۵۳ (۱۳۹۲): ۸۷-۱۰۸.

- دانش، سبحان. «ملاصدرا و اثبات بعد چهارم (ماده) برای زمان»، پرتو خرد، ش. ۴ (۱۳۹۲): ۵۱-۶۲.

- حکیم، هنگامه. «بعد چهارم: گمانه ملاصدرا پیرامون حرکت جوهری اشیاء». بنیاد ۱، ش. ۳.

۱. در برابر این بعد چهارم ایستا بعد چهارم پویا قرار دارد. زمان چونان بعد چهارم پویا همان کم متصل غیر قار و سیال رایج (در فلسفه مشاء و حکمت متعالیه و ...) است که می‌گوید: افزون بر طول و عرض و عمق در جهان خارج جسمانی امتداد و کم متصل چهارمی به نام زمان نیز وجود دارد. امروزه درباره این زمان غیر قار و سیال تعبیر چهار بعدگروی پویا به کار برده می‌شود (برای توضیح بیشتر بنگرید به: اسدی، «آیا ملاصدرا از بعد چهارم عدول کرده است؟»).

(۱۳۵۶).

- مرتضوی، جمشید. «بحثی در حرکت جوهری و حقیقت بعد رابع». مجلهٔ دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تبریز، ش. ۱۱۱ (۱۳۵۳).

- راشد، حسینعلی. دو فیلسوف شرق و غرب: صدرالمتألهین و اینشتین. تهران: شرکت مطبوعات، ۱۳۱۸ش.

شارحان جلد سوم الأسفار، مانند جوادی آملی و مطهری و مصباح، نیز در شرح بعد چهارم صدراسخنان سودمندی دارند.

چنان‌که دیده می‌شود صدرامروزه در جهان اسلام معروف‌ترین اندیشمندی است که بسیاری بعد چهارم را در آثار او ریشه‌یابی می‌کنند؛^۱ ولی بررسی‌های ما نشان می‌دهد چند سده پیش از صدراین خواجه نصیرالدین طوسی بود که برای بار نخست به صریح‌ترین نحو ممکن بعد چهارم را پیش‌نهاد و حتی نقدهای بعد چهارم نیز پیش از صدر وجود داشته است.^۲ طرح این دیدگاه توسط طوسی نیز خود مسبوق به دشواره‌هایی فلسفی است که امروزه مغفول مانده است. افزون‌بر این، مباحث مربوط به بعد چهارم رایج معمولاً در آثار صدر تنوع چندانی ندارد و حتی پیش‌تر در آثار گذشتگان نکاتی وجود داشته است که در او نیست.

در فلسفهٔ غرب چندصد کار پژوهشی دربارهٔ بعد چهارم منتشر شده است که از جملهٔ آن‌ها ریشه‌یابی پرتکلف بعد چهارم در آرای برخی از اندیشمندان غربی سده‌های میانه، مانند آنسلم، است؛ باآنکه هیچ عبارت صریحی در این باره در آثار آن‌ها وجود ندارد. این تکلف در ریشه‌یابی بعد چهارم در آثار کسانی چون آنسلم، از سوی برخی از اندیشمندان معاصر غربی نیز نقد شده است که ما در زیر مهم‌ترین آن‌ها (یعنی هم ریشه‌یابی‌های پرتکلف و هم نقد آن‌ها) را فهرست می‌کنیم:

Leftow, Brian. "Anselmian presentism." *Faith and Philosophy* 26, no. 3 (2009):

297-319.

Rogers, Katherin A. "Anselmian eternalism: the presence of a timeless God."

Faith and Philosophy 24, no. 1 (2007): 3-27.

۱. و شگفت اینکه صدر خود در نهایت از بعد چهارم رایج عدول کرده است (اسدی، «آیا ملاصدرا از بعد چهارم عدول کرده است؟»). در جای خود نشان داده‌ایم که صدر تنها در شرح هدایه بعد چهارم ایستای رایج را مطرح کرده است (اسدی، «آیا ملاصدرا از بعد چهارم عدول کرده است؟»). در این مقاله ما پیشینهٔ همین بعد چهارم ایستای رایج را در فلسفه‌های پیشاصدرایی بررسی می‌کنیم و دیگر به خود صدر نمی‌پردازیم؛ چنان‌که عنوان «... پیش از فلسفه صدرایی» نیز گویای این است که مقالهٔ کنونی دیدگاه خود صدر را دیگر بررسی نمی‌کند.

۲. اسدی، «بررسی تاریخی اشکال‌های بعد چهارم در جهان اسلام»؛ اسدی، «نقد قطب‌الدین رازی بر بعد چهارم و تأثیر آن بر اندیشمندان مسلمان».

Rogers, Katherin. "Back TO ETerNALISm: A rESPONSE TO LEFTOw'S "ANSELMIAN PrESentISm". *Faith and Philosophy* 26, no. 3 (2009): 320-338.

برخلاف کسانی چون آنسلم، در جهان اسلام پیش از صدرا عبارت‌های کاملاً صریحی در آثار خواجه نصیر و پیروان او وجود دارد^۱ که متأسفانه اندیشمندان شرقی و غربی از آن‌ها غفلت کرده‌اند. بنابراین، ضروری است این عبارت‌های کاملاً صریح که به صورت پراکنده در آثار اندیشمندان مسلمان سده‌های میانه وجود دارد، یکجا گردآوری و تحلیل شوند. همچنین، مسئله مهم دیگر این است که بعد چهارم در چه بستری و چرا توسط طوسی شکل گرفت. بنابراین، امروزه کاملاً ضروری است چرایی شکل‌گیری بعد چهارم توسط طوسی و سپس، تطور آن نزد اندیشمندان مسلمان به صورت تاریخی بررسی و تحلیل شود. افزون‌بر تعریف معروف یادشده از بعد چهارم، دو تعریف کمتر شناخته‌شده نیز از آن وجود دارد. توضیح کوتاه اینکه، دیدگاه افزایشی زمان (growing block view of time) گونه‌ای از بعد چهارم است که بر پایه آن آینده معدوم است؛ ولی هرکدام از زمان‌های گذشته و حال ثابت در جای خود قرار دارند. این نوع از بعد چهارم افزایشی است؛ چون - به تعبیری - با سپری شدن هر «آن» رفته‌رفته تکه‌ای جدید بر تکه‌های موجود گذشته افزوده می‌شود.^۲ دیدگاه کاهشی زمان (shrinking block) نیز گونه‌ای دیگر از بعد چهارم است که بر پایه آن، گذشته معدوم است؛ ولی هرکدام از زمان‌های آینده و حال ثابت در جای خود قرار دارند.^۳ برای این دو تعریف کمتر شناخته‌شده از بعد چهارم نیز گاه پیشینه‌ای نزد برخی از اندیشمندان مسلمان یافت می‌شود که در جای مناسب خود (ذیل میرداماد و ابن‌عرفه) بدان اشاره خواهیم کرد.

چهار بعدگروی از محقق طوسی تا پیش از صدرا

گرچه امروزه معمولاً بعد چهارم را برای بار نخست در صدرا ریشه‌یابی می‌کنند، پیش از او خواجه نصیر به تصریح بعد چهارم را پیش‌نهاد و پس از او نیز برخی به دفاع و تکرار آن پرداخته‌اند؛ از این رو، ما در اینجا به گزارش و تحلیل و بررسی دیدگاه‌های مدافعان بعد چهارم از طوسی تا پیش از صدرا می‌پردازیم.

۱. پیش از محقق طوسی عبارت صریحی در منابع دست اول دیده نمی‌شود (اسدی)، «ریشه‌یابی بعد چهارم نزد متکلمان مسلمان (ابواسحاق نظام، ابن‌راوندی، ابوسهل عباد و محقق طوسی)».

۲. در برابر، سرمدگروی یعنی هرکدام از زمان‌های گذشته و حال و آینده ثابت در جای خود قرار دارند. از آنجاکه سرمدگروی تقریر رایج بعد چهارم بوده است، معمولاً سرمدگروی را با تقریر رایج بعد چهارم یکی می‌گیرند. معنای دقیق سرمدگروی یعنی گذشته ازلی و آینده ابدی است و با این ویژگی‌ها مطلق گذشته و حال و آینده در جای خود ثابت قرار دارند؛ ولی اگر دقیق‌تر سخن بگوییم، این دو مفهوماً یکی نیستند و بعد چهارم حالت‌های دیگری نیز می‌تواند داشته باشد. (برای توضیح بیشتر بنگرید به: اسدی، «مقایسه تجرد ادراک‌های حسی و خیالی با بعد چهارم افزایشی»)

Broad, *Scientific Thought*, pp. 66-67.

3. Hare, "Time-The emotional asymmetry", p. 511; Iacona, "The Metaphysics of Ockhamism", p. 136.

۱. محقق طوسی

ابوجعفر محمد ابن فخرالدین محمد ابن حسن معروف به خواجه نصیرالدین طوسی و محقق طوسی (د ۶۷۲ ه.ق) در مواجهه با دشواره فلسفی عدم وجود زمان «حال» ناچار به پذیرش بعد چهارم می‌شود. آن دشواره، که تعبیرهای کمابیش گوناگونی دارد، به تعبیری ساده چنین است: گذشته و آینده هر دو معدوم‌اند و «حال» نیز چون طرف زمان است، پس به ناچار طرف گذشته معدوم و/یا آینده معدوم است؛ ولی طرف امر معدوم نیز جز معدوم چیز دیگری نمی‌تواند باشد. پس زمان حال نیز معدوم است! در اینجا مشکل را با تعبیر طوسی گزارش می‌کنیم تا سپس، راه حل چهاربعدگرانه او را به تصریح تمام مشاهده کنیم:

«أَنَّ الزَّمانَ إمَّا الماضي أو المستقبل أو الحال، ولا شك في أَنَّ الماضي والمستقبل معدومان. أمَّا الحال فهو الآن، وهو إمَّا أن يكون منقسمًا أو لا يكون. فان كان منقسمًا لم يوجد جزءه معًا، فلا يكون الذي فرضناه موجودًا، موجودًا، هذا خلف. وإن لم يكن منقسمًا كان عدمه رفعه لا محالة، وعند فناءه يحدث أمر آخر دفعة فيلزم منه تتالي الآتات و يلزم منه تركيب الجسم من النقط المتتابعة. هذا خلف»^۱.

پس بیان اشکال در آثار طوسی این است که: زمان یا گذشته است یا آینده یا حال. گذشته و آینده بی‌تردید معدوم است. زمان حال نیز، که یک «آن» بیشتر نیست، یا بخش‌پذیر است یا نیست. اگر بخش‌پذیر باشد، اجزای آن چون با هم موجود نیستند پس اصلاً خود آن نیز نمی‌تواند موجود باشد. به عبارتی دیگر، چون «آن» دارای حضور است، اگر فرض کنیم این «آن» بخش‌پذیر باشد در این صورت اجزای آن همگی دارای حضور نیستند؛ بلکه فقط برخی از اجزای آن دارای حضورند؛ ولی این خلاف فرض است.^۲ پس «آن» بخش‌پذیر نمی‌تواند موجود باشد. اگر «آن» بخش‌پذیر نباشد، چون با از بین رفتنش بی‌درنگ «آن» دیگری پدید می‌آید، پس تتالی «آن»‌ها و بنابراین، ترکیب جسم از نقطه‌های پی‌درپی لازم می‌آید؛ ولی این خلاف فرض و محال است.^۳ پس «آن» بخش‌ناپذیر نیز نمی‌تواند موجود باشد. پس «آن» مطلقاً نمی‌تواند موجود باشد. اینک چون گفتیم که گذشته و آینده نیز نمی‌توانند موجود باشند، پس زمان مطلقاً نمی‌تواند موجود باشد. چه، «این یک جزم عقلی بدیهی است که آنچه در گذشته و [حال] حاضر و آینده نمی‌تواند موجود باشد، مطلقاً نمی‌تواند موجود باشد»^۴.

محقق طوسی در پاسخ به چنین دشواره‌هایی درباره عدم وجود «حال» می‌گوید: هم گذشته و هم آینده

۱. طوسی، تلخیص المحصل، ۱۳۶.

۲. طوسی، اجوبة المسائل النصيرية، ۶۵.

۳. طوسی، اجوبة المسائل النصيرية، ۶۵.

۴. طوسی، اجوبة المسائل النصيرية، ۶۵.

ثابت سرجای خود باقی است. بدین سان، «حال» می تواند - مانند نقطه در خط - بی اشکال فصل مشترک گذشته و آینده باشد:

«الزّمان إمّا الماضي، وإمّا المستقبل، وليس له قسم هو الآن. إنّما الآن هو فصل مشترک بين الماضي والمستقبل، كالنقطة في الخطّ. والماضي ليس بمعدوم مطلقاً، إنّما هو معدوم في المستقبل، والمستقبل معدوم في الماضي، وكلاهما معدومان في الآن. وكلّ واحد منهما موجود في حده. وليس عدم شيء في شيء هو عدمه مطلقاً، فإنّ السماء معدوم في البيت وليس بمعدوم في موضعه، ولو كان الآن جزءاً من الزّمان لما أمكن قسمة الزمان إلى قسمين. مثلاً نقول: من الغداة إلى الآن، ومن الآن إلى العشاء. فان كان الآن جزءاً لم تكن هذه القسمة صحيحة ولا أمكن قسمة مقدار من الزمان إلى قسمين. فالآن موجود، وهو عرض حالّ في الزّمان، كالفصل المشترك في الخطّ، وليس بجزء من الزمان، وليس فائه إلّا بعبور زمان، فلا يلزم منه تتالي الآتات»^۱.

«... الحركة لا وجود لها إلّا في الماضي او في المستقبل. وأمّا الحال فهو نهاية الماضي وبداية المستقبل وليس بزمان، و ما ليس بزمان لا يكون فيه حركة، لأنّ كلّ حركة فى زمان. ... الحاضر ليس بحركة. ... وليس شيء من الزمان بحاضر، لأنّه غير قارّ الذات»^{۲، ۳}.

چنان که دیده می شود خواجه نصیرالدین طوسی می گوید: «زمان یا گذشته است یا آینده؛ و برای زمان قسمی به نام «آن» وجود ندارد. «آن» - مانند نقطه در خط - فصل مشترکی بین گذشته و آینده است. گذشته مطلقاً معدوم نیست؛ بلکه در آینده معدوم است و آینده در گذشته معدوم است و هر دو در «آن» معدوم اند و هریک از این دو در حد خود موجودند». پس خواجه به تصریح، زمان را امر ممتد ثابتی به شمار می آورد و می گوید که زمان حال به یک معنا وجود ندارد؛^۴ ولی درباره آن دو بخش دیگر از زمان - چه گذشته و چه آینده - می توان گفت که هریک از این دو بخش ثابت سرجای خود باقی است: «و الماضي ليس بمعدوم مطلقاً، إنّما هو

۱. طوسی، تلخیص المحصل، ۱۳۶-۱۳۷.

۲. طوسی، تلخیص المحصل، ۱۸۵.

۳. شگفتی چنین عبارتی این است که نخست بعد چهار را درباره حرکت و زمان می پذیرد («لا وجود لها إلّا في الماضي او في المستقبل») و سپس، بی درنگ در همین جا حرکت و زمان را «غير قارّ الذات» می داند و متوجه تناقض این دو نیست!

شاید گفته شود که منظور از این است که صرفاً در یک «آن» «غير قارّ الذات» است (بسنجید با تعبیر: «الحركة المتصلة في الأعيان على سبيل قرار الذات و اجتماع الأجزاء في الآن» (میرداماد، مصنفات میرداماد، ۴۴۳/۱))؛ وگرنه، آری در طول یک بازه زمانی قارّ الذات است. ولی در این صورت، مکان و امور مکانی نیز در یک «آن» قارّ الذات نیست؛ چون برپایه دیدگاه طوسی «آن» اصلاً وجودی ندارد تا مکان و امور مکانی در یک «آن» وجودی داشته باشند؛ خواه وجود قارّ الذات خواه وجود «غير قارّ الذات». به عبارتی، اگر قارّ الذات بودن مکان و امور مکانی در نهایت این باشد که در طول یک بازه زمانی قارّ الذات است، در این صورت حرکت و زمان و امور متحرک و زمان دار نیز در طول یک بازه زمانی قارّ الذات است.

۴. طوسی، شرح الاشارات و التنبیها، ۳۴-۳۵.

معدوم فی المستقبل، و المستقبل معدوم فی الماضي، و کلاهما معدومان فی الآن. و کلّ واحد منهما موجود فی حده»^۱. او از ثبات و قرار زمان نیز این گونه دفاع می کند که در این صورت، گذشته و حال - درست مانند بخش های گوناگون یک جسم ثابت و قارّ - معیت خواهند داشت، نه اینکه یکی بشوند: «إن كان الزمان قارّ الذات لا يكون الحاضر عين الماضي، بل يكون معا. كما في الجسم الذي هو قارّ الذات، ولا يلزم منه أن يكون جزء منه هو عين الجزء الآخر»^۲. پس به سبب این نوع معیت خاص دیگر لازم نمی آید که گذشته و حال یکی شده و تناقضی پدید آید.

طوسی در سایر آثار خود نیز بارها^۳ از این دیدگاه چهاربعدگروانه به تصریح تمام دفاع کرده است. او در اجوبة المسائل النصيرية تعبییهایی دارد که اندکی با تلخیص المحصل متفاوت بوده و از جهاتی دارای روشن سازی بیشتری است. پس بگذارید آن عبارتهای مکمل را نیز کامل گزارش کنیم:

«الزّمان مقدار متّصل غير الذات ليس له أقسام آلا بالعرض، و معنى عدم قراره أنّه إذا فرض له جزء ان كانا بحيث لا يوجدان معا. و لا يجب من كون الشّيء ذا جزءين لا يوجدان معا كونه ذا جزءين لا يوجدان أصلا. و يجب أن يعلم أنّ الفاصل بين جزأيه لا يكون جزءا منه، و إلا لكان الفصل إلى الجزئين فصلا إلى ثلاثة اجزاء. فالزّمان الحاضر لا يكون فيه قسمة، و إذا فرض قسمة لا يكون أجزاء معا. فلا يكون ذلك الزّمان حاضرا، و ليس بين الماضي و المستقبل زمان هو حاضر، إنّما يكون بينهما آن، و هو ليس بجزء من الزّمان.

و إذا لم يكن للماضي وجود في الزّمان الحاضر لم يلزم منه أن لا يكون له وجود أصلا، فإنّ الماضي له وجود فيما مضى، و ليس له وجود حاضر، و الحاضر له وجود آنيا و ليس له وجود فيما مضى، و هكذا المستقبل. و الحكم، بأنّ ما لا يكون في وقت لا يكون أصلا، غلط من باب سوء اعتبار الحمل»^۴.

طوسی در دفاع از علم خدا به امور جزئی زمانی نیز به تصریح تمام به همین دیدگاه چهاربعدگروانه متمسک شده است. او می گوید که هر حادثی در هر زمانی که پدید آید دربارهٔ این حادث نمی توان گفت که معدوم بوده است یا معدوم خواهد شد؛ بلکه - همچون خدا - باید گفت که هر موجودی در زمان خاص خودش هست و در غیر آن زمان - خواه پیش از آن خواه پس از آن - موجود نیست. خدا دربارهٔ هیچ چیزی حکم نمی کند که آن هم اکنون موجود است یا معدوم است؛ چه، خدا موجودی زمانی نبوده و از این رو، همهٔ زمان ها نسبت به او واحد و مساوی اند. تنها موجودهای زمانی - همچون ما انسان ها - تعبییری مانند «اکنون» را به کار می برند:

۱. طوسی، تلخیص المحصل، ۱۳۷.

۲. طوسی، تلخیص المحصل، ۱۳۶.

۳. باین همه در آغاز و انجام ظاهراً طوسی از دیدگاه حال گروانه زمان دفاع کرده و می گوید که از میان گذشته و حال و آینده تنها حال موجود است: «گذشته زمان نیست و آینده همچنین. اگر زمان وجودی دارد وجود حال است که کمترین زمانی است، و از خردی مقداری ندارد. حکماء آن را «آن» خوانند» (طوسی، آغاز و انجام، ۲۱).

۴. طوسی، اجوبة المسائل النصيرية، ۶۵-۶۶.

«... و أمّا المدرك الذي لا يكون كذلك، و يكون إدراكه تاماً فإنه يكون محيطاً بالكلّ، عالماً بأنّ أيّ حادث يوجد، في أيّ زمان من الأزمنة، و كم يكون من المدّة بينه و بين الحادث الذي يتقدّمه أو يتأخّر عنه، و لا يحكم بالعدم على شيء من ذلك، بل بدل ما يحكم المدرك الأوّل بأنّ الماضي ليس موجوداً في الحال، يحكم هو بأنّ كل موجود هو في زمان معين لا يكون موجوداً في غير ذلك الزمان من الأزمنة التي [تكون] قبله أو بعده، و يكون عالماً بأنّ كلّ شخص في أي جزء يوجد من المكان، و أي نسبة تكون بينه و بين ما عداه، ممّا يقع في جميع جهاته، و كم الأبعاد بينها جميعاً على الوجه المطابق للوجود، و لا يحكم على شيء بأنّه موجود الآن أو معدوم، أو موجود هناك أو معدوم، أو حاضر أو غائب؛ لأنّه ليس بزمني و لا مكاني، بل نسبة جميع الأزمنة و الأمكنة إليه نسبة واحدة.

و إنّما يختصّ بالآن أو بهذا المكان أو ذلك المكان، أو بالحضور و الغيبة، أو بأنّ هذا الجسم قدّامي أو خلفي أو تحتي أو فوقی من يقع وجوده في زمان معين أو مكان معين»^۱.

شرح کوتاه بخش پایانی سخن طوسی این است که تنها موجودهای زمانی تعبیری مانند «اکنون» را به کار می‌برند و برای مثال، می‌گویند که فلان چیز موجود نبود سپس، «اکنون» موجود شد و حال آنکه در واقع چیزی موجود نشده است. آن چیزی که ما گمان می‌کنیم اکنون دارد پدید می‌آید، در واقع از دید ما پنهان بوده است و اکنون صرفاً دارد هستی پنهان خود را به ما می‌نماید. پس کوتاه اینکه، آنچه انتظارش را داشتیم «اکنون» پدید نمی‌آید. به همین سان، آنچه از گذشته به یاد می‌آوریم - گذشته‌ای که زمانی برای ما حال و حاضر بوده است - معدوم نگشته است؛ بلکه صرفاً از دید ما - دوباره - نهان شده است؛ درست مانند اینکه به موزه‌ای برویم آن را ببینیم و برگردیم. اشیای آن موزه نه پیش از دیدن ما معدوم بودند و نه پس از دیدن ما معدوم شدند. این از نقص ما موجودهای زمانی بود که تنها در بازه زمانی خاصی توانستیم اشیای آن موزه را ببینیم.

طوسی می‌گوید که برخلاف موجودهای زمانی که - به تسامح یا به اشتباه - درباره زمان تعبیرهایی چون گذشته و آینده و پیش و پس معدوم را به کار می‌برند، زمان نزد موجود غیر زمانی از ازل تا ابد موجود است و موجود واحدی است و اجزای این زمان واحد نیز همگی برای او نسبتی واحد و مساوی دارند و همگی نزد او حاضرند. بدین سان، او به همه این اجزای زمانی و تدریج و تدرّج^۲ آن‌ها، گذشته (و آینده) مطلقاً علم تفصیلی دارد.^۳

۱. طوسی، اجوبة المسائل النصيرية، ۹۹، ۲۳۲-۲۳۳.

۲. درباره تجدید و انصرام، طوسی در ادامه این عبارت مشکل‌آفرین را می‌افزاید: «و أما علمه بتجدد و انصرام، فيكون بواسطة النفس المتصورة لتلك المتجددات و الانصرامات» (طوسی، مصارع المصارع، ۱۴۲). اگر زمان و امور زمانی گذشته و حال و آینده بی‌واسطه نزد او حاضرند، ویژگی‌های آن‌ها، مانند تجدید و انصرام، نیز چیزی جدای از آن‌ها نیستند تا حکم جداگانه‌ای داشته باشند. به عبارتی، ویژگی‌هایی مانند تجدید و انصرام اگر نتوانند بعد چهارم ثابتی داشته باشند، خود زمان و امور زمانی گذشته و حال و آینده اولی‌ترند به اینکه نتوانند بعد چهارم ثابتی داشته باشند و بی‌واسطه نزد او حاضر باشند.

۳. طوسی، مصارع المصارع، ۱۴۲، ۱۳۳-۱۳۴؛ همو، اجوبة المسائل النصيرية، ۱۱۳-۱۱۴.

بر پایه آنچه از محقق طوسی در اینجا گزارش کردیم، پیامد آن در حیطه التفاتی به گذشته و آینده معدوم نیز دانسته می‌شود؛ زیرا چنین کسانی هنگامی که بعد چهارم را پیش می‌کشند در عین حال پای می‌فشرند که این‌ها امور زمانی‌اند و گذشته هنوز در ظرف خود در همان گذشته موجود است و آینده نیز در ظرف خود در همان آینده موجود است. بنابراین، حیطه التفاتی به گذشته معدوم و آینده معدوم نیز به مشکلی برنمی‌خورد.

۲. ابن کمونه

عزالدوله سعد ابن منصور ابن حسن ابن هبة الله ابن کمونه معروف به ابن کمونه (د ۶۸۳ ه.ق)، مانند طوسی گذشته را در گذشته و آینده را در آینده موجود می‌داند و زمان حال را نیز «آن» دانسته و طرف موهومی بین گذشته و آینده به شمار می‌آورد:

«و الآن في الزمان كالنقطة في الخط، و هو طرف موهوم بين الماضي والمستقبل، به متصل أجزاء الزمان بعضها ببعض».

و اذ ليس للزمان طرف فلا يوجد هذا الآن، الا في الذهن. و كما أن النقطة ليست مقومة للخط، كذلك الآن ليس مقوما للزمان، و سيتحقق ذلك فيما بعد، فهو عرض حال في الزمان، هو حد مشترك بين ماضيه و مستقبله. و الماضي ليس بمعدوم مطلقا، بل معدوم في المستقبل، و المستقبل معدوم في الماضي، و كلاهما معدوم في الآن»^۲.

۳. قطب‌الدین شیرازی

محمود ابن مسعود ابن مصلح کازرونی معروف به قطب‌الدین شیرازی (د ۷۱۰ ه.ق) در درة التاج درباره بعد چهارم عبارت‌هایی بسیار نزدیک به ابن کمونه آورده است؛ بلکه عبارت‌های او برگردانی واژه به واژه از آن است:

«و آن در زمان چون نقطه است در خط، و او طرفی موهوم است میان ماضی، و مستقبل، کی با و اجزاء زمان متصل می‌شود بعضی، ببعضی. و چون زمان را طرفی نیست، بس این آن را وجود نباشد، الا در ذهن. و همچنانکه نقطه مقوم خط نیست، همچنین آن مقوم زمان نیست، و زود باشد کی تحقیق این بکنی فيما بعد، بس او عرضی باشد حال در زمان، کی حد مشترک باشد میان ماضی او، و مستقبل او. و ماضی معدوم نیست مطلقا؛ بل کی او معدوم است در مستقبل، و مستقبل معدوم است در ماضی، و هر دو معدوم‌اند در آن»^۳.

۱. اصل: لهذا

۲. ابن کمونه، الجدید فی الحکمة، ۲۷۵.

۳. قطب‌الدین شیرازی، درة التاج، ۵۴۰.

باآنکه محقق طوسی در شرح اشارات بسیار کوتاه و گذرا و تلویحی به بعد چهارم اشاره کرده است، قطب شیرازی در حاشیه شرح اشارات به تصریح تمام آن را پیش کشیده است. در شرح اشارات اشکال به این صورت مطرح می‌شود که فخر رازی گفته است که چون گذشته و آینده معدوم است، پس حال به صورت «آن» و جزء لاینجزا موجود است:

«و الفاضل الشارح آورد من حجج مثبتی الأجزاء - معارضة لها - و هي أن الحركة موجودة غير قارة - و ينقسم إلى ما مضى وإلى ما يستقبل - و هما غير موجودين وإلى ما في الحال - و لولا وجوده لما كانت الحركة موجودة - و هو إن انقسم^۱ لم يكن جميعه موجودا - لكونه غير قار - فإذن لا ينقسم و لا ينقسم ما به يقطع المتحرك من المسافة - و إلا لا ينقسم ما في الحال من الحركة - فهو إذن جزء لا يتجزأ^۲».

پاسخ کوتاه و گذرا و تلویحی محقق طوسی این است که حال بخشی از زمان و حرکت نیست؛ بلکه صرفاً طرف گذشته و آینده است: «أن قسمة الحركة و الزمان إلى ماض و مستقبل و حال لا تصح لأن الحال حد مشترك - هو نهاية الماضي و بداية المستقبل - و الحدود المشتركة بين المقادير لا يكون أجزاء لها و إلا لكان التصنيف تثليثا بل هي موجودات مغايرة لما هي حدوده بالنوع^۳». در اینجا قطب شیرازی در حاشیه شرح اشارات به تصریح تمام به بعد چهارم می‌پردازد و نمی‌پذیرد که گذشته (و آینده) مطلقاً معدوم باشد؛ بلکه در ظرف خود موجود است:^۴

«إن أراد أن الماضي لا وجود له في الحال الذي هو الآن فمسلم لكن لا يلزم منه عدمه مطلقاً؛ لجواز وجوده في حد نفسه. و إن أراد أن الماضي لا وجود له أصلاً فذلك ممنوع^۵».

عبارت‌های قطب‌الدین شیرازی در شرح حکمة الاشراق را می‌توان مکمل عبارت‌های درة التاج و به‌ویژه مکمل حاشیه شرح اشارات درباره بعد چهارم دانست. بیان اشکال در شرح حکمة الاشراق چنین است: درست است که حرکت موجود است؛ ولی حرکت گذشته و حرکت آینده موجود نیست. پس تنها حرکت حال حاضر موجود است. حرکت حاضر نیز بخش‌پذیر نیست؛ وگرنه موجود باقی نمی‌ماند. چه، آن را تنها به گذشته و آینده می‌توان قسمت کرد که این دو نیز ناموجودند. پس چون حرکت حاضر بخش‌پذیر نیست، مسافت مطابق آن نیز

۱. «قوله «و هو إن انقسم» أي بالفعل» (قطب‌الدین شیرازی، حاشیه علی حل مشکلات الاشارات والتنبيهات، برگ ۳).

۲. طوسی، شرح الاشارات والتنبيهات، ۱۹.

۳. طوسی، شرح الاشارات والتنبيهات، ۳۵.

۴. تستری (د ۷۳۲ ق) نیز در شرح اشارات خود به تصریح توضیح می‌دهد که از نظر کسی چون محقق طوسی گذشته و آینده مطلقاً معدوم نیستند و هر کدام در ظرف خود موجودند. پس نباید دچار مغالطة سوءاعتبار حمل بشویم (تستری، المحاکمات بین نصیرالدین الطوسي والامام الفخر الرازي (الف)، برگ ۵؛ همو، المحاکمات بین نصیرالدین الطوسي والامام الفخر الرازي (ب)، برگ‌های ۳ و ۴).

۵. قطب‌الدین شیرازی، حاشیه علی حل مشکلات الاشارات والتنبيهات، برگ ۷.

بخش پذیر نیست. نتیجه اینکه، جز لایتجزا موجود است:

«... الحجة المذكورة على إثبات الجزء، وهي أنّ الحركة موجودة، والماضية ليست بموجودة وكذا المستقبل. فتعين الوجود في الحاضرة، وهي لا تنقسم، وإلا لم تبق موجودة، لانحصار قسمتها في الماضي والمستقبل، وهما غير موجودين.^۱ وإذا لم تنقسم الحركة الحاضرة لم تنقسم المسافة المطابقة لها»^۲.

قطب همان پاسخ کوتاه و تلویحی یادشده محقق طوسی در شرح الاشارات و التنبیها را می آورد که گفت: حال بخشی از زمان و حرکت نیست؛ بلکه صرفاً طرف گذشته و آینده و حد مشترک آن دو است.^۳ افزون بر این پاسخ تلویحی، ادامهٔ پاسخ را گاه در جای دیگری از شرح حکمة الاشراق می توان مشاهده کرد؛ برای نمونه: «أنّ الزّمان لا بداية له ولا نهاية، فلا يكون له طرف بالفعل، لأنّه شيء واحد متصل من الأزل إلى الأبد»^۴. اینکه زمان از ازل تا ابد یک چیز واحد متصل باشد، چیزی نیست جز همان بعد چهارم.

۴. میرک بخاری

شمس الدین محمد ابن مبارکشاه بخاری معروف به میرک بخاری (سده ۸ ه.ق) نیز در شرح حکمة العین می گوید که حال بخشی از زمان نیست؛ بلکه صرفاً پایان گذشته و آغاز آینده و حد مشترک آن دو است.^۵ او سپس، با عبارت های خاص خود گذشته را در گذشته و آینده را در آینده موجود می داند:

«لا يلزم من عدم الحركة الماضية والمستقبلية في الحال عدمها مطلقاً ولا يلزم من عدم الحركة الحاضرة في الماضي والمستقبل عدمها مطلقاً فالحركة الماضية لها وجود في الزمان الماضي والحركة المستقبلية لها وجود في الزمان المستقبل»^۶.

۵. قوشچی

طوسی در تجرید الاعتقاد در بحث نفی ادلهٔ جزء لایتجزا بسیار کوتاه و گذرا می گوید: «و الحركة لا وجود لها

۱. صدرا در این مباحث تعلیقه ندارد!

۲. قطب الدین شیرازی، شرح حکمة الاشراق، ۲۳۶.

۳. قطب الدین شیرازی، شرح حکمة الاشراق، ۲۳۶.

۴. قطب الدین شیرازی، شرح حکمة الاشراق، ۳۹۱.

۵. بخاری، شرح حکمة العین، ۲۷۰-۲۷۱، ۲۹۳، ۴۲۲، ۴۶۷.

۶. بخاری، شرح حکمة العین، ۳۹۳. از میان شارحان و تعلیقه نویسان شرح حکمة العین این جمله را در میرزا جان باغنوی یافتیم: «... انّ الماضي قد فات بمعني أنه لم يكن موجوداً في الحال لكنه موجود في نفسه وكذلك المستقبل» (باغنوی، حاشیه بر شرح حکمة العین، برگ ۲۲۸؛ همو، حاشیه میرزا جان علي حکمة العین، برگ ۱۲۶).

۷. باین همه، میرک بخاری هنوز مانند حال گروان حرکت قطعه را در خارج معدوم به شمار می آورد و متوجه تناقض این با بعد چهارم نیست: «و الحركة المتصلة من المبدء الى المنتهى ويسمى الحركة بمعنى التقطع لا حصول لها في الاعيان» (بخاری، شرح حکمة العین، ۴۲۲).

في الحال ولا يلزم نفيها مطلقاً». در اینجا علاء‌الدین علی ابن محمد سمرقندی معروف به قوشچی^۱ (د ۸۷۹ق) در شرح معروف خود، پس از تبیین اشکال، به تصریح تمام بعد چهارم را پیش می‌کشد و نمی‌پذیرد که حرکت گذشته و آینده مطلقاً معدوم باشد؛ بلکه هریک در ظرف زمانی خاص خود موجود است: «... فان الماضي من الحركة موجود في الماضي من الزمان وان لم يكن موجوداً في الحال والمستقبل من الزمان؛ وكذا المستقبل من الحركة موجود في المستقبل من الزمان وان لم يكن موجوداً في الحال والماضي من الزمان». به همین سان، گذشته و آینده نیز تنها در حال معدوم‌اند نه اینکه مطلقاً معدوم باشند. پس فی نفسه موجودند.^۲

۶. میرداماد

میر برهان‌الدین محمدباقر استرآبادی معروف به میرداماد (د ۱۰۴۰ هـ.ق) گرچه در آثار خود نسبتاً مفصل به بعد چهارم و پی‌آمدهای آن پرداخته است، عبارت‌های او گاه تقریباً همان عبارت‌های گذشتگان است و چیزی جز تکرار آن‌ها نیست. با این همه، برای فهم عبارت‌های جدید میرداماد گاه توجه به همین مطالب تکراری نیز ضروری است. پس به کوتاهی اشاره‌ای به آن‌ها نیز می‌کنیم. برای نمونه، دیدیم یک بیان از اشکال در آثار طوسی به طور خلاصه این بود که گذشته و آینده معدوم است و زمان حال نیز، که یک «آن» بیشتر نیست، باعث تالی «آن»‌ها می‌شود. میرداماد گاه همان اشکال را تکرار کرده^۳ و پاسخ او نیز تکرار همان پاسخ چهاربعدگروانه یادشده طوسی است و نکته افزون‌تری ندارد: «و الماضي ليس بمعدوم مطلقاً، إنما هو معدوم في المستقبل والمستقبل معدوم في الماضي، وكلاهما معدومان في الحال، وكلّ منهما موجود في حده»^۴. پس میرداماد با اندکی تغییر و افزایش در پاسخ یادشده طوسی می‌گوید که هم گذشته و هم آینده ثابت سرجای خود باقی است و بدین سان، «حال» می‌تواند - مانند نقطه در خط - بی‌اشکال فصل مشترک گذشته و آینده باشد.^۵

۱. علامه حلی نیز در کشف‌المراد به تصریح بعد چهارم را مطرح کرده است: «الماضي والمستقبل وإن كانا معدومين في الحال لكن كل منهما له وجود في حد نفسه» (حلی)، کشف‌المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، (۲۲۵). ولی از آنجاکه علامه در سایر آثار خود بارها و بارها آن را نقد کرده است، او را در نهایت نمی‌توان مدافع آن دانست.

۲. قوشچی، شرح تجرید الکلام فی تحریر عقاید الاسلام، برگ ۷۳؛ باغ‌نوی، حاشیه بر شرح جدید تجرید، ۱۲۲.

۳. میرداماد، مصنفات میرداماد، ۳۸۹/۲؛ بسنجید با: همو، التحقيق في علم الواجب، ۲۶۹-۲۷۰.

۴. میرداماد، مصنفات میرداماد، ۳۸۹/۲.

۵. «الزمان إما الماضي أو المستقبل، وليس له قسم آخر هو الآن. إنما الآن هو الفصل المشترك بين القسمين، كالنقطة في الخط، و الماضي ليس بمعدوم مطلقاً، إنما هو معدوم في المستقبل والمستقبل معدوم في الماضي، وكلاهما معدومان في الحال، وكلّ منهما موجود في حده، وليس عدم شيء في شيء هو عدم في نفسه مطلقاً؛ فإنّ الفلك معدوم في البيت وليس بمعدوم في موضعه. ولو كان الآن جزءاً من الزمان لما أمكن قسمة الزمان إلى قسمين. مثلاً نقول: من الغداة إلى الآن ومن الآن إلى العشاء. فإن كان الآن جزءاً لم يكن هذه القسمة صحيحة.

فاذن، الآن عرض و معروض في الزمان، كالفصل المشترك في الخط، وليس بجزء من الزمان، وليس فناؤه إلا بعبور زمان متحققاً عدم الآن في كلّ جزء من أجزائه و في حدّ من حدوده، فلا يلزم تالی الآتات» (میرداماد، مصنفات میرداماد، ۳۸۹/۲).

همچنین، دیدیم در شرح اشارات اشکال به طور خلاصه این بود که چون گذشته و آینده معدوم است، پس حال به صورت «آن» و جزء لایتجزا موجود است. میرداماد گاهی نیز همین اشکال جوهر فرد بودن «آن» را تکرار کرده^۱ و می افزاید: گذشته و آینده معدوم است و زمان حال حاضر نیز بخش ناپذیر است و بنابراین، «آن» و جوهر فرد است؛ وگرنه اگر حال حاضر بخش پذیر باشد بخشی از آن گذشته خواهد بود و بخشی از آن آینده؛ ولی در این صورت چگونه همه حال می تواند نزد ما حاضر باشد؟ پس زمان چیزی جز «آن» های منفصل متفرق نیست.^۲ پاسخ میرداماد نیز تکرار بخشی از سخنان یادشده طوسی است که می گفت: حال بخشی از زمان و حرکت نیست؛ بلکه صرفاً طرف گذشته و آینده است: «الحركة لا وجود لها إلا في الماضي أو في المستقبل. وأما الحال فهو نهاية الماضي وبداية المستقبل وليس بزمان، وما ليس بزمان لا يكون فيه حركة... الحاضر ليس بحركة... فالحركة إنما تكون في زمان وليس شيء من الزمان بحاضر؛ لأنه غير قارّ الذات».^۳ پس میرداماد اینجا نیز نکته افزون تر چندانی ندارد.^۴

با این مقدمه، به عبارت های خاص میرداماد می پردازیم. گاه ظاهر عبارت او به گونه ای است که گویا درصدد است بعد چهار افزایشی را اثبات کند، نه بعد چهار سرمدگروانه را. او می گوید: «الحركة القطعية المتصلة موجودة في الأعيان، كالزمان، لكن وجودها في الأعيان إنما هو في الزمان الماضي».^۵ اینجا ظاهر عبارت میرداماد می گوید که حرکت قطعی در جهان خارج موجود است؛ منتها پافشاری او بر بودن در زمان گذشته است و از بودن در آینده سخنی به میان نمی آورد. اینکه میرداماد به تصریح حرکت قطعی در جهان خارج را به بعد چهارم گره زده است از نظر تاریخی نکته مهمی است. چه، چهار بعدگروان پیش از میرداماد معمولاً بعد چهارم را درباره حرکت و زمان می پذیرند و سپس، گاه حتی بی درنگ در عبارتی واحد، حرکت و زمان را «غير قارّ الذات» می دانند و حرکت قطعی در جهان خارج را انکار می کنند و متوجه تناقض این دو نیستند! اما از جهت تعبیر بعد چهار افزایشی، به نظر می رسد تسامحی در عبارت پردازی او رخ داده است؛ وگرنه او بارها و بارها در آثار خود به همان بعد چهار سرمدگروانه معتقد است، نه بعد چهار افزایشی؛ چنان که برخی از آن ها را گزارش کردیم.^۶

۱. میرداماد، مصنفات میرداماد، ۳۸۸/۲.

۲. میرداماد، التحقيق في علم الواجب، ۲۶۹-۲۷۰. در التحقيق في علم الواجب میرداماد این بخش را از روض الجنان ابیوردی (۹۳۶-۹۶۶ق) گزینش کرده است. ابیوردی در اینجا - با نادیده گرفتن محقق طوسی - می افزاید در کلام گذشتگان هیچ پاسخی برای این اشکال بسیار دشوار نیافته است (ابیوردی، روض الجنان، ۶).

۳. میرداماد، مصنفات میرداماد، ۳۸۰/۲، ۳۸۸-۳۸۹؛ همو، مصنفات میرداماد، ۴۴۴/۱.

۴. جز اینکه هنوز هم به طرز شگفت انگیزی نخست بعد چهارم را درباره حرکت و زمان می پذیرد («لا وجود لها إلا في الماضي أو في المستقبل») و سپس، بی درنگ در همین جا حرکت و زمان را «غير قارّ الذات» می داند و متوجه تناقض این دو نیست!

۵. میرداماد، مصنفات میرداماد، ۴۴۴/۱.

۶. برای توضیح بیشتر درباره بعد چهارم افزایشی نزد اندیشمندان مسلمان بنگرید به: اسدی، «مقایسه تجرد ادراک های حسی و خیالی با بعد چهار افزایشی».

به همین سان، به نظر می‌رسد در عبارت پردازی زیر نیز تسامحی رخ داده است:
 «و لعلك تقول: إنَّ المتحرَّك ما لم يصل إلى المنتهى لم توجد الحركة بتمامها. وإذا وصل فقد بطلت الحركة.
 فيقال لك: إنَّما يستدعى ذلك امتناع وجودها في آن الوصول إلى المنتهى، بل أي آن فرض من الآتات، ويعير
 عنه بالحال، والوجود في الأعيان أعم من ذلك.

فالحركة إنَّما توجد فك زمان، نهايته آن الوصول. فهناك يتم وجودها في الماضي»^۱.

اگر بر پایه بعد چهار سرمدگروانه و بی تسامح سخن بگوییم، پاسخ درست این است که تعبیر «متحرک تا هنگامی که به مقصد نرسیده است» تعبیر مناسبی نیست. چون در واقع، متحرک از مبدأ تا مقصد کشیده شده و همواره به مقصد رسیده است؛ ولی ما به سبب نقص قوای ادراکی خود از فهم آن ناتوان هستیم. پس در همان هنگامی که - در میان حرکتی - مخالف تعبیر «متحرک تا هنگامی که به مقصد نرسیده است» را به کار می‌برد، درست در همین هنگام بخشی از حرکت در آینده در جای خاص خود موجود است و بخش دیگر نیز البته در گذشته در جای خاص خود موجود است.

میرداماد می‌گوید که شاید برخی اشکال کنند که اتصال حرکت گذشته به حرکت آینده مستلزم این است که موجود به معدوم متصل شود؛ که البته محال است:

«كدت أسمعك تقول: أما يلزم من اتصال الحركة الماضية بالمستقبل اتصال الموجود بالمعدوم. أفلا تتفكر أنَّك إن عנית اتصال الموجود بالمعدوم المطلق بحيث يحصل منهما موجود عيني، فذلك غير لازم، وإن عנית اتصال الكائن في الزمان الماضي بالمعدوم في الحال الكائن في الزمان المستقبل بحيث يلتئم منهما موجود في مجموع الزمانين على أن ينحلَّ إليهما في الوهم، وهو في نفسه وفي الوجود العيني متصل وحداني، فذلك غير مستحيل، بل هو ما عليه الأمر نفسه»^۲.

پاسخ میرداماد، بر پایه بعد چهار سرمدگروانه، این است که حرکت گذشته در زمان گذشته موجود است و حرکت آینده نیز در زمان آینده موجود است. پس اتصال حرکت گذشته به حرکت آینده اتصال موجود به موجود است، نه اتصال موجود به معدوم. پس حرکت امر متصل واحدی است که بخشی از آن در گذشته موجود است و بخشی از آن در آینده؛ بلکه میرداماد می‌افزاید: شاید کل هستی‌های زمانمند از ازل تا ابد امر متصل واحدی باشد: «فلعلَّ الزَّمان المتماضي من أوله إلى أبده لا يكون إلا موجودا واحدا في نفسه و من يسعه بالإحاطة يدرك حصوله و يحكم عليه بالوجود»^۳.

۱. میرداماد، مصنفات میرداماد، ۳۷۹/۱.

۲. میرداماد، مصنفات میرداماد، ۳۸۰/۱؛ همو، مصنفات میرداماد، ۳۹۰/۲.

۳. میرداماد، مصنفات میرداماد، ۳۹۰/۲.

اشکال دیگر به طور خلاصه این است که وجود گذشته باید مقارن با وصف گذشته باشد؛ ولی در این صورت لازم می آید گذشته هم موجود باشد هم معدوم؛ چون گذشته هیچ معنایی ندارد مگر انقضاء. پس گذشته از آن جهت که دربارهٔ آن تعبیر وجود گذشته به کار می رود، موجود است و از آن جهت که تعبیر انقضاء و وصف گذشته به کار می رود، معدوم است. پس گذشته هم موجود است هم معدوم. به همین سان آینده نیز هم موجود است هم معدوم:

«إذا قيل بوجود الماضي، فإما أن يراد أن وجوده مقارن لوصف الماضي، فيلزم أن يكون موجوداً أو معدوماً معاً، إذا لا معنى للمضى إلا الانقضاء أو أنه كان مقارناً لوصف الحضور، فيلزم أن يكون موجوداً في آن. فما لا يكون موجوداً في آن، لا يكون موجوداً في الماضي. و عليه يقاس مقارنة الوجود للاستقبال.

و بعبارة أخرى، الشيء إذا استلزم أحد الوصفين ولم يجامع شيئاً منهما، فإنه لا يوجد أصلاً. والحركة تستلزم أحد الأمرين من الماضي والاستقبال، إذا لا يتصف بالحضور أصلاً، ولا يجامع وجودها شيئاً منهما، لأن وجودها إما ماضٍ الآن وليس بوجود الآن، أو مستقبل الآن وليس بموجود الآن، فهي لا توجد في الخارج قطعاً»^۱.

خلاصهٔ پاسخ میرداماد به اشکال بالا این است که انقضاء و عدم گذشته در قیاس با «آن» است که انقضاء و عدم است، نه برحسب عین خارجی به نحو مطلق. پس گذشتهٔ منقضى را اگر با کل زمان مقایسه کنیم نه صرفاً با «آن»، در این صورت انقضاء و عدمی نیست؛ بلکه هرچه هست وجود است در ظرف خاص خود. به عبارتی، اگر گذشته در حال و «آن» نباشد، مستلزم این نیست که مطلقاً موجود نباشد؛ چراکه می تواند پیش از حال و «آن» موجود باشد:

«أن الانقضاء إنما هو بالقياس إلى الآن، لا في نفس المتصل ولا بحسب الأعيان مطلقاً، وإنما يصح سلب الوجود العيني المقيد ذلك الوجود بالوقوع في الآن، فهو نقيضه، فلا يرتفعان عن شيء، لا سلب مطلق الوجود في الأعيان المقيد ذلك السلب بكونه في الآن. فهذا لا يناقض الوجود العيني في الآن، بل ربما يكذبان معاً. فإذا نفي وجود الماضي إنما يقارن وصف الماضي بالقياس إلى الآن، لا بحسب الأعيان مطلقاً، فلا يصدق الآن الحكم بعدمه في الأعيان مطلقاً، بل بعدم وجوده في الآن فقط، فلا يلزم من عدم وجود الماضي في الآن عدم وجوده مطلقاً. وكذا القول في الاستقبال»^۲.

«فالغلط نشأ من سوء اعتبار الحمل و من أخذ الأعم مكان الأخص، و ما ليس بنقيض مكان النقيض»^۳.

۱. میرداماد، مصنفات میرداماد، ۳۸۰/۱-۳۸۱؛ همو، مصنفات میرداماد، ۳۹۰/۲-۳۹۱.

۲. میرداماد، مصنفات میرداماد، ۳۸۱/۱؛ همو، مصنفات میرداماد، ۳۹۱/۲.

۳. میرداماد، مصنفات میرداماد، ۳۹۱/۲.

میرداماد گاه از راه نسبی بودن گذشته و حال و آینده به اثبات بعد چهارم می‌پردازد؛ به این صورت که آنچه نسبت به ما حال یا آینده است، برای کسی که در آینده موجود خواهد شد چه بسا گذشته است و آنچه نسبت به ما گذشته است نیز برای برخی از کسانی که پیش از ما در گذشته موجود بوده‌اند آینده است. پس هیچ‌گاه به‌طور مطلق نمی‌توان گفت که گذشته معدوم است؛ بلکه تنها به‌طور نسبی و اضافی می‌توان گفت که گذشته معدوم است:

«أليس ما يكون حالا أو مستقبلا من الزمان بالنسبة إلينا ربما يكون ماضيا بالنسبة إلى من سيوجد، و الماضي بالنسبة إلينا مستقبلا بالنسبة إلى بعض من قبلنا، فلا ثقة بالحكم على الزمان الماضي بالعدم على الإطلاق، بل بالإضافة فقط، لأنه يختلف بالقياس إلى الأشخاص الزمانية، والمحيط بافق الكل لا يحكم على شيء منها بالعدم، بل باختصاص الوجود بحد معين، فليس يعرض لشيء من الأمور المتعاقبة المخرجة من اللّيس إلى الأيس بتأثير جاعلها عدم في وعاء الدهر و بالنسبة إلى المبدأ، بل إنما اختصاص لكل من الحوادث الزمانية بجزء من أجزاء الزمان أو حد من حدوده.

فإذن العدم إنما يرجع إلى غيبوبة زمنية عن زمني، أو عدم تحقق ما هو مختصّ بحدّ من حدود الامتداد في حدّ آخر، و العدم الطاري في ما يعرضه انقطاع الوجود مرجعه إلى عدم تحقق الوجود في زمان ذلك العدم، وهو عدم أزلي مستند إلى عدم علّة الوجود في ذلك الجزء من الزمان، لا إلى رفع الوجود عن زمان الوجود، فيشتمل على التناقض. فالوجود المتحقق لا يرتفع قطعاً، بل إنما لا يتحقق فيضان الوجود عن الجاعل في ما بعد، و بينهما فرقان مبين»^{۱، ۲}

ابن عرفه و بعد چهارم کاهشی

در پایان به‌مناسبت به پیشینه بعد چهارم کاهشی نیز در جهان اسلام می‌پردازیم. در دنیای معاصر این نسخه کم‌اهمیت‌ترین تقریر بعد چهارم به شمار می‌آید و هرازگاهی در حاشیه مباحث به آن اشاره کوتاهی می‌شود. متناسب با آن، ما نیز در اینجا اشاره کوتاهی به آن می‌کنیم. در مقدمه در تعریف دیدگاه کاهشی زمان گفتیم که این

۱. میرداماد، مصنفات میرداماد، ۴/۸۱.

۲. به‌جز مواردی که در این مقاله یادآور شدیم، پیش از صدرا یا معاصر با او شاید باز اندیشمندانی یافت شوند که گرچه مفصل به چهاربعدگروی نپرداخته‌اند، به‌صورت پراکنده و کوتاه به آن اشاراتی داشته‌اند. ما تاکنون دو نمونه از این اشاره‌های پراکنده را شناسایی کرده‌ایم که به‌سبب اختصار فراوان و اهمیت کمتر در این پاورقی به آن‌ها اشاره می‌کنیم و نه در متن: بدرالدین احمد ابن عبد الاحد فاروقی سهرندی (۹۷۱-۱۰۳۴ق) در لایه‌لای مباحث خود می‌گوید: «... بل المخلوقات الماضية والآتية موجودة في أوقاتها المخصوصة بوجودها بتعلق واحد...» (سهرندی، المکتوبات، ۳۴۲). عبدالحکیم سیالکوتی (د ۱۰۶۷ق) نیز در حاشیه مواقف در پاسخ به اشکالی می‌گوید که گذشته و آینده در زمان خاص خود موجودند: «... الحركة متصلة في نفسها إذا قسمها الوهم باعتبار الزمان حصل فيه جزءان كل منهما واقع في زمانه و الآن الحاضر الحد المشترك بين ذينك الزمانين يمنع وقوع الحركة فيه... فإنه لا يلزم من عدمها في الحال عدمها مطلقاً فإنهما [= الماضي والمستقبل] موجودان في زمانهما» (ایچی، المواقف و شرحها، ۱۶).

دیدگاه گونه‌ای از بعد چهارم است که بر پایه آن گذشته معدوم است؛ ولی هرکدام از زمان‌های آینده و حال ثابت در جای خود قرار دارند. این نوع از بعد چهارم کاهشی است؛ چون رفته‌رفته از زمان آینده موجود کاسته می‌شود. این تقریر محتمل کاهشی در برابر بعد چهارم رایج سرمدی و بعد چهار افزایشی پیش‌نهاد می‌شود و گفته می‌شود: این احتمال وجود دارد که آینده در جای خود ثابت باشد؛ ولی گذشته برخلاف آینده معدوم محض باشد؛ یعنی زمان مانند عود و نیم‌خطی است که یک سمت آن به‌سوی ابد کشیده شده است و سمت دیگر آن، مانند نقطه‌ای در زمان حال قرار دارد. در این دیدگاه رفته‌رفته زمان - چونان عود سوزان - کوتاه‌تر می‌شود؛ یعنی درست برخلاف دیدگاه افزایشی که در آن زمان رفته‌رفته بزرگ‌تر می‌شد.

با این مقدمه، گویا ابو عبدالله محمد بن محمد ورمعی معروف به ابن عرفة (۷۱۷-۷۹۳ ه.ق) دیدگاهی شبیه این داشته است. ظاهر عبارت زیر، که می‌گوید: تنها آینده موجود است، نشان‌دهنده نوعی دیدگاه کاهشی زمان است:

«قوله تعالى: ﴿فَهَلْ يُنْتَظِرُونَ إِلَّا السَّاعَةَ أَنْ تَأْتِيَهُمْ بَغْتَةً﴾.

ابن عرفة: انظر هل المستقبل هو الذي يأتي للحال أو الماضي والحال هما اللذان يأتيان للمستقبل، قال: و الصواب أن المستقبل هو الآتي للحال، فيقال: زيد أتاه أجله، و لا يقال: زيد أتى أجله، قال: و وجهه أن الماضي معدوم و المستقبل صار موجودا فالوجود هو الآتي^۱.

نتیجه

گفتیم که گرچه امروزه معمولاً بعد چهارم را در صدرا ریشه‌یابی می‌کنند، پیش از او محقق طوسی و دیگران به تصریح به آن پرداخته‌اند. دیدیم طوسی در مواجهه با دشواره فلسفی عدم وجود زمان «حال» ناچار به پذیرش بعد چهارم شد. آن دشواره به تعبیری ساده چنین است: گذشته و آینده هر دو معدوم‌اند و «حال» نیز چون طرف زمان است، پس به ناچار طرف گذشته معدوم و/یا آینده معدوم است؛ ولی طرف امر معدوم نیز جز معدوم چیز دیگری نمی‌تواند باشد. پس زمان حال نیز معدوم است! او در پاسخ به چنین دشواره‌هایی درباره عدم وجود «حال» می‌گوید: هم گذشته و هم آینده ثابت سر جای خود باقی است. بدین‌سان، «حال» می‌تواند - مانند نقطه در خط - بی‌اشکال فصل مشترک گذشته و آینده باشد. نشان دادیم او در آثار خود بارها از این دیدگاه چهار بعدگروانه به تصریح تمام دفاع کرده است. دیدیم او در دفاع از علم خدا به امور جزئی زمانی نیز به تصریح تمام به همین دیدگاه چهار بعدگروانه متمسک شده است. او می‌گوید که هر حادثی در هر زمانی که پدید آید درباره این حادث نمی‌توان گفت که معدوم بوده است یا معدوم خواهد شد؛ بلکه

۱. ابن عرفة، تفسیر ابن عرفة، ۲۶.

– همچون خدا – باید گفت که هر موجودی در زمان خاص خودش هست و در غیر آن زمان – خواه پیش از آن خواه پس از آن – موجود نیست.

در ادامه نشان دادیم ابن کمونه، قطب‌الدین شیرازی، مبارکشاه و میرداماد نیز مانند طوسی گذشته را در گذشته و آینده را در آینده موجود می‌دانند و زمان حال را نیز «آن» دانسته و طرف موهومی بین گذشته و آینده به شمار می‌آورند. گفتیم که میرداماد در مقایسه با پیشینیان از چهاربعدگروی بیشتر دفاع کرده است و بیشتر متوجه پیامدهای چنین دیدگاهی بوده است؛ برای نمونه، دیدیم او می‌گوید که حرکت قطعی در جهان خارج موجود است. اینکه میرداماد به تصریح حرکت قطعی در جهان خارج را به بعدچهارم گره زده است از نظر تاریخی نکته مهمی است. چه، چهاربعدگروان پیش از میرداماد معمولاً بعد چهارم را درباره حرکت و زمان می‌پذیرند و سپس، گاه حتی بی‌درنگ در عبارتی واحد، حرکت و زمان را «غیر قاتر الذات» می‌دانند و حرکت قطعی در جهان خارج را انکار می‌کنند و متوجه تناقض این دو نیستند!

در پایان به مناسبت به کوتاهی به پیشینه بعد چهارم کاهشی نزد ابن عرفه نیز پرداختیم.

منابع

۱. آشتاین، آلبرت و لئوپولد اینفلد. تکامل فیزیک. ترجمه: احمد آرام. تهران: خوارزمی، ۱۳۶۱ ش.
۲. آشتاین، آلبرت. فیزیک و واقعیت. ترجمه: محمدرضا خواجه‌پور. تهران: خوارزمی، ۱۳۶۳ ش.
۳. ابن سینا، محمد بن عبدالله. شرح الإشارات و التنبیها للطوسی (مع المحاکمات). ج ۱، قم: البلاغة، ۱۳۷۵ ش.
۴. ابن عرفه، محمد بن محمد. تفسیر ابن عرفه. بیروت: دار الکتب العلمیه، ۲۰۰۸ م.
۵. ابن کمونه. الجدید فی الحکمة. مقدمه و تحقیق و تعلیق: حمید مرعید الکبیس. بغداد: جامعة بغداد، ۱۴۰۲ ق.
۶. ابیوردی، ابوالحسن علی بن احمد. روض الجنان. کتابخانه مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی: نسخه خطی شماره ۱۸۳۳، بی‌تا.
۷. اسدی، مهدی. «آیا ملاصدرا از بعد چهارم عدول کرده است؟». متافیزیک ۳۴، ش. ۲ (۱۴۰۱): ۲۳-۳۷.
۸. اسدی، مهدی. «بررسی تاریخی اشکال‌های بعد چهارم در جهان اسلام». جستارهایی در فلسفه و کلام ۱۰۷، ش. ۲ (۱۴۰۰): ۹-۲۸.
۹. اسدی، مهدی. «ریشه‌یابی بعد چهارم نزد متکلمان مسلمان (ابواسحاق نظام، ابن‌راوندی، ابوسهل عباد و محقق طوسی)». تاریخ فلسفه ۴۸، ش. ۴ (۱۴۰۱): ۳۹-۵۸.
۱۰. اسدی، مهدی. «مقایسه تجرد ادراک‌های حسی و خیالی با بعد چهارم افزایشی». خردنامه صدرا، ش. ۱۱۲، (۱۴۰۲): ۳۳-۱۳.
۱۱. اسدی، مهدی. «نقد قطب‌الدین رازی بر بعد چهارم و تأثیر آن بر اندیشمندان مسلمان». اندیشه دینی ۸۵، ش.

۱۲. ایچی، قاضی عضدالدین عبدالرحمن. المواقف و شرحها. شرح: المحقق السيد الشريف على بن محمد الجرجاني. يليه حاشيتي السالكوتي و الجلي. الطبعة الاولى، قم: منشورات الشريف الرضي، ۱۴۱۲ق/ ۱۳۷۰ش.
۱۳. باغنوی، حبیب‌الله میرزاجان. حاشیه میرزا جان علی حکمة العین. دار الكتب القطرية: نسخه خطی رقم ۵۳۶، بی‌تا.
۱۴. باغنوی، حبیب‌الله میرزاجان. حاشیه بر شرح جدید تجرید. کتابخانه آستان قدس رضوی: نسخه خطی شماره ۲۵۸۶۴، تاریخ کتابت: ۱۲۱۳ق.
۱۵. باغنوی، حبیب‌الله میرزاجان. حاشیه بر شرح حکمة العین. کتابخانه مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی، نسخه خطی شماره ثبت کتاب: ۲۰۸۰۹۹، بی‌تا.
۱۶. بخاری، شمس‌الدین محمد بن مبارکشاه. شرح حکمة العین. تصحیح: جعفر زاهدی. مشهد: مؤسسه چاپ و انتشارات و گرافیک دانشگاه فردوسی، ۱۳۵۳.
۱۷. تستری، بدرالدین محمد بن اسعد الیمانی. المحاکمات بین نصیرالدین الطوسی والامام الفخر الرازی. کتابخانه فاضل احمد پاشا: نسخه خطی شماره ۸۹۸، بی‌تا. (الف)
۱۸. تستری، بدرالدین محمد بن اسعد الیمانی. المحاکمات بین نصیرالدین الطوسی والامام الفخر الرازی. کتابخانه ایالتی برلین (Staatsbibliothek zu Berlin): نسخه شماره «Or. quart. 61»، تاریخ کتابت: ۷۵۹ق.
۱۹. حسینی استرآبادی (میرداماد)، سیدمحمدباقر بن محمد. التحقيق في علم الواجب. کتابخانه مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی: نسخه خطی شماره ۱۹۱۶/۲۲: ۲۵۶-۲۹۹، تاریخ کتابت: ۱۲۲۰ق.
۲۰. حسینی استرآبادی (میرداماد)، سیدمحمدباقر بن محمد. مصنفات میرداماد. ج ۱. تصحیح: عبدالله نورانی. ج ۱، تهران: انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۱ش.
۲۱. حسینی استرآبادی (میرداماد)، سیدمحمدباقر بن محمد. مصنفات میرداماد (الافق المبین). ج ۲. تصحیح: عبدالله نورانی. تهران: انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۵ش.
۲۲. حلّی، حسن بن یوسف. کشف المراد في شرح تجرید الاعتقاد. تحقیق: آیت‌الله حسن زاده الاملی. الطبعة السابعة، قم: مؤسسه نشر الإسلامی، ۱۴۱۷ق.
۲۳. سرهندي، بدرالدین احمد ابن عبد الاحد فاروقی. المکتوبات. تحقیق: عبدالله احمد حنفی مصری. قاهره: مکتبة النيل، بی‌تا.
۲۴. شیرازی، قطب‌الدین. حاشیه علی حل مشکلات الاشارات والتنبیها. کتابخانه دانشگاه کمبریج (Cambridge University Library): نسخه خطی شماره (MS Or.1011)، ۷۶۰ق.
۲۵. شیرازی، قطب‌الدین. درة التاج. تصحیح: سیدمحمد مشکوة. ج ۳، تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۶۹ش.

۲۶. شیرازی، قطب‌الدین. شرح حکمة الاشراق. تصحیح: عبدالله نورانی [و] مهدی محقق. ج ۱، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۳ ش.
۲۷. طوسی، نصیرالدین. اجوبة المسائل النصيرية. تصحیح: عبدالله نورانی. ج ۱، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی، ۱۳۸۳ ش.
۲۸. طوسی، نصیرالدین. آغاز و انجام (بهمیمه تعلیقات). شارح: حسن حسن زاده آملی. ج ۴، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۴ ش.
۲۹. طوسی، نصیرالدین. تلخیص المحصل. تصحیح: عبدالله نورانی. تهران: دانشگاه تهران و مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل، ۱۳۵۹.
۳۰. طوسی، نصیرالدین. مصارع المصارع. قم: مکتبه آية الله المرعشی، ۱۴۰۵ ق.
۳۱. قوشجی، علاء‌الدین. شرح تجرید الکلام فی تحریر عقاید الاسلام. با حواشی دوانی، لاهیجی، میرزاجان و غیاث‌الدین دشتکی. چاپ سنگی، به خط: کلب علی ابن عباس قزوینی، ۱۲۸۵ ش.
32. Boyer, C., A. Einstein, and Leopold Infeld. "The Evolution of Physics: The Growth of Ideas From Early Concepts to Relativity and Quanta". Cambridge University Press, 1938.
33. Broad, Charlie Dunbar. *Scientific Thought*. London: Kegan Paul, 1927.
34. Dieks, Dennis. "Time in Special Relativity". In: Ashtekar, Abhay, and Vesselin Petkov, eds. *Springer handbook of spacetime*, pp. 91-113, Springer, 2014.
35. Einstein, Albert. *Relativity: The Special and the General Theory*. 100th Anniversary Edition, With commentaries and background material by Hanoch Gutfreund and Jurgen Renn. The translation by Robert W. Lawson. Princeton University Press, 2015.
36. Gödel, Kurt. "Remark about the relationship between relativity theory and idealistic philosophy". In: Einstein, Albert. *Albert Einstein: Philosopher-Scientist*. Vol. 7. In Schilpp, Paul Arthur. "The Library of Living Philosophers". pp. 555-62, New York: MJF Books, 1970.
37. Hare, Caspar. "Time-The emotional asymmetry". *A Companion to the Philosophy of Time*, pp. 507-520, 2013.
38. Iacona, Andrea. "The Metaphysics of Ockhamism". In: Santelli, Alessio, ed. *Ockhamism and Philosophy of Time: Semantic and Metaphysical Issues Concerning Future Contingents*. Vol. 452, pp. 131-146, Springer Nature, 2022.

39. Kennedy, John Bernard. *Space, time and Einstein. An introduction*. Acumen Publishing, 2003.

40. Sider, Theodore. *Four-dimensionalism: An ontology of persistence and time*. Oxford University Press, 2002.



A Comparative Approach to the Rule of One (*Qā'ida Al-Wāḥid*) from the Viewpoint of Akhund Khurāsānī and Allameh Tabataba'ei

Reza Esfandiary (corresponding author)

PhD student of Payame Noor University, South Tehran Branch

Email: Esfandiary.ir@gmail.com

Dr. Mustafa Hosseini Nesab

Assistant professor (not a faculty member) of Imam Khomeini Education and Research Institute

Abstract

This article tries to reread the opinions of the two great thinkers Akhund Khurāsānī and Allameh Tabataba'ei about the rule of one (*qā'ida al-wāḥid*) in order to explain their differences and clarify their weaknesses. Despite their noteworthy strengths the author thinks that both views can be violated: for instance, Akhund's assumption that considers this rule can be validly applied to all kinds of cause and to both real and conventional sciences, unlike Allameh's assumption that confines the rule to efficient causes including emanative and natural. Considering the intellectual foundations of these two thinkers in the principles of jurisprudence and philosophy and considering the fact that the exact explanation of this rule belongs to philosophy, it should be said, as the conclusion of this research, that the rule of one exclusively includes the emanative causes that possess and can create only one specific perfection (except for the Creator who possesses all the perfections despite His complete simplicity and unity). It is worth noting that the rule of one is not limited to a "numerically" one; therefore, the application of this rule in cases such as the issues of "being correct and more general" or "obligatory with choice" is not justified in the principles of jurisprudence and philosophy in which the above topics are not discussed.

Keywords: Akhund Khurāsānī, Allameh Tabataba'ei, the rule of one, conversion of the rule of one, emanation, cognation





رهیافت تطبیقی بر قاعده‌ی الواحد از منظر آخوند خراسانی و علامه طباطبائی^(۱)

رضا اسفندیاری (نویسنده‌ی مسئول)

دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه پیام نور تهران- جنوب و طلبه سطح ۳ حوزه علمیه‌ی فیضیه قم.

Esfandiary.ir@gmail.com

دکتر سید مصطفی حسینی نسب

دکترای مبانی نظری اسلام و استادیار (غیر هیات علمی) موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره) و استاد سطوح عالی حوزه علمیه قم.

mho507070@gmail.com

چکیده

در این نوشتار کوشش شده تا با باز خوانی آرای دو اندیشمند بزرگ (آخوند خراسانی و علامه طباطبائی) درباره‌ی قاعده‌ی الواحد، علاوه بر تبیین تفاوت دیدگاه‌های ایشان پیرامون این قاعده، اشکالات این دو نظر نیز مشخص گردد. نگارنده بر این باور است که دیدگاه‌های هر دو اندیشمند با وجود نقاط قوت قابل توجه، قابل نقض است؛ نظیر مبنای آخوند که این قاعده را در تمام علل جاری می‌داند و در علوم حقیقی و اعتباری مورد استفاده قرار می‌دهد، بخلاف علامه که شمول قاعده را در علل فاعلی اعم از هستی‌بخش و طبیعی می‌داند. در این پژوهش به این نتیجه دست‌یافته شده که باتوجه به مبانی فکری این دو نفر در اصول فقه و فلسفه و با نظر به این امر که تبیین دقیق این قاعده در فلسفه است باید گفت قاعده الواحد مخصوص علت-های هستی‌بخش است که تنها یک سنخ از کمال را دارا می‌باشند (سوی موجودی که در عین بساطت کامل و وحدت، واجد همه کمالات باشد). شایان ذکر است که قاعده مزبور اختصاصی به واحد شخصی ندارد؛ بنابراین استفاده از این قاعده در مواردی نظیر بحث صحیح و اعم و یا بحث از واجب تخییری در اصول فقه و همچنین فلسفه که در آن‌ها مباحث فوق جاری نیست جایگاهی ندارد.

کلیدواژه‌ها: آخوند خراسانی، علامه طباطبائی، قاعده‌ی الواحد، عکس قاعده‌ی الواحد، صدور، سنخیت.

مقدمه

قاعده‌ی الواحد نیز همانند بسیاری از مباحث نظری فیلسوفان مسلمان، ریشه در اندیشه‌های فلسفه یونان دارد، ولی نه در آرای افلاطون و ارسطو، بلکه در آثار افلوپین، به ویژه کتاب اثولوجیای او (افلوپین، 1378، ج: ۱: ۲۷۹-۲۹۹) فقط سخنی منسوب به ارسطو به لحاظی مفید این قاعده تلقی شده است. زنون (شاگرد ارسطو) در این باره می‌گوید: از استاد خود شنیدم که اگر از واحد حقیقی دو چیز صادر شود، از دو حال خارج نیست؛ یا آن دو در ذات خود متفاوتند یا آنکه عین دیگری هستند. حال اگر از هر جهت واحد باشند، دیگر دو چیز نیستند و اگر مختلف باشند، آنگاه علت مزبور، امری واحد نبوده است (فارابی، 1378، ص 112)

معلم ثانی با تکیه بر ظاهر این عبارت، ارسطو را از باورمندان به این اصل فلسفی میدانند (همان). ولی اینکه ارسطو با کدام پیشفرض‌ها و پیرامون چه اموری این مطلب را بیان کرده؛ خود بحثی مهم است که در سخنان فارابی و غالب اهل نظر مغفول مانده است. به هر حال، معلم ثانی و در پی او ابن سینا، آغازگران طرح این قاعده در میان متفکران مسلمان به شمار می‌روند. اینان به گمان خود این قاعده را از ارسطو می‌پنداشتند، چرا که اثولوجیای افلوپین در نظر ایشان از تألیفات معلم اول شناخته میشد و چون سایر آثار افلوپین را با مطالب اثولوجیا همسو میدیدند، دیگر افلوپین را نیز در تقابل با ارسطو نمی‌انگاشتند. فارابی، حداقل، در دو رساله‌اش با نام‌های اثبات مفارقات و زنون الکبیر این قاعده را مطرح کرده است. و لذا این قاعده دارای سبقه‌ی طولانی است.

قاعده‌ی الواحد یکی از قواعد معروف فلسفی است که در کتب اصول فقه به ویژه کتاب کفایه الاصول آخوند خراسانی بسیار مورد استفاده قرار گرفته است با توجه به تفاوت و تمایز علوم حقیقی و علوم اعتباری از یکدیگر و مبتنی بودن قاعده‌ی الواحد به اصل سنخیت میان علت و معلول به نظر می‌رسد به کارگیری این قاعده و عکس آن در آثار ابن دو اندیشمند جای شک و تردید و نقد و نقل دارد.

از طرفی مواردی نظیر پایان نامه «بررسی جریان قانده الواحد در علم اصول از منظر آخوند خراسانی، علامه طباطبایی و امام خمینی» از سید محمد مهدی چاوشیان دانشگاه شهید مطهری و مقاله‌ی «بررسی کاربردی قاعده الواحد در مکتب اصولی آخوند خراسانی» از خانم نسرين هژبری در این زمینه کار شده است اما تاکنون قاعده‌ی الواحد به صورت تطبیقی و انتقادی بین این دو اندیشمند از این حیث که علامه به عنوان بهترین مفسر نظرات صدرا و بعنوان یک عالم اصولی در حوزه‌ی اصول فقه و همچنین آخوند خراسانی به عنوان یک فیلسوف و اصولی متاخر و صاحب سبک نوین در بیانات اصولی، مورد مذاقه قرار

نگرفته است و این اثر می‌کوشد تا این خلاء را جبران کند.

همچنین تلاش شده تا با دقت در نظرات این دو نفر و روشن شدن محل نزاع در استفاده‌ی از این قاعده در علمی نظیر اصول فقه، نظر حق در مورد محل استفاده‌ی از این قاعده ارائه گردد.

۱. قاعده‌ی الواحد و عکس آن

در بیان این قاعده (الواحد لا یصدر عنه آلا الواحد) می‌توان گفت: قاعده‌ی الواحد به ساده‌ترین بیان، گویای این مطلب است که از یکی جز یکی پدیدار نشود. براساس این قاعده، از یک علت واحد، تنها یک معلول می‌تواند صادر شود و صدور کثرت از وحدت ممکن نیست. دلیل اصلی این قاعده قانون سنخیت است که اگر بین علت و معلول سنخیتی نباشد لازم می‌آید که هر چیزی از پی هر چیزی بتواند محقق شود، در حالی که چنین لازمه‌ای مورد قبول عقل نبوده و بر خلاف مشاهدات حسی نیز می‌باشد.

مثل اختلاف موجود در معنای وحدت علت - که مشخص نیست وحدت شخصی^۱ است یا وحدت نوعی^۲ - و یا نقطه نظراتی که در بساطت (به تمام معنا) وجود دارند.

مقصود فیلسوفان از این قاعده، نفی صدور معلول کثیر از علت واحد و نفی صدور معلول مرکب از علت بسیط^۳ است (جوادی آملی، ۱۳۸۲: ۲/۳۸۷ و ۳۹۱) یعنی مقصود از واحد در این قاعده، واحد بسیط است. به این معنی که از یک شیء و از یک حیثیت یا از یک جهت یا به یک اعتبار یک چیز صادر می‌شود، ولی ممکن است از همان شیء از حیثیات و جهات مختلف و به اعتبارات مختلف، اشیاي مختلفی صادر شود (دوانی، ۱۴۱۱ق: ۱۸۲).

۱. وحدت شخصی که در واقع، وحدت، وصف وجود خارجی است و بالعرض بر ماهیت آن، نسبت داده می‌شود.

۲. در وحدت نوعی، بالذات ماهوی و وصف برای ماهیت نوع و جنس است و بالعرض بر افراد حمل می‌شود.

۳. بسیط در برابر مرکب است. این بساطت را به دو گونه می‌توان لحاظ کرد:

الف) گفته شود بسیط شئی است که هیچ گونه ترکیبی پذیرا نباشد، مرکب از ماده و صورت نباشد، جوهر متصف به عرضی نباشد، مرکب از اجزای مقداری همچون نصف و ثلث و نیز مرکب از جنس، فصل و ترکیب شیمیایی همچون دارو نباشد و نیز مرکب از ماهیت و وجود نباشد بر اساس این تعریف، بسیط مفهوم واحدی به نام عدم ترکیب دارد؛ بنابراین در هر موردی که این ملاک باشد، آن امر قادر خواهد بود امر واحدی را صادر کند؛ حال آن امر واحد در مصداق عالی اش یعنی حق تعالی باشد یا موجودات دیگر اعم از مجردات یا ماده و صورت یا هر امر بسیط دیگری باشد. چنانچه روشن است، نتیجه این نگاه قول به شمول و عمومیت قاعده است.

ب) لحاظ دوم آنکه بسیط، مفهوم مشککی است که:

* ماده و صورت خارجی نداشته باشد که در این صورت همه‌ی اعراض و نیز عقول و همچنین خود ماده و صورت، اموری بسیط خواهند بود.

* اینکه نه اجزای بالقوه و نه بالفعل برای آن تصور نشود و این مفهوم، منحصر در مجردات است.

* اینکه علاوه بر موارد مذکور، اجزای عقلی نیز نداشته باشد؛ یعنی مرکب از وجود و ماهیت نیز نباشد که در این صورت مختص به ذات واجب تعالی است.

در این تبیین با انتخاب اطلاق سوم نمی‌توان به شمول و عمومیت قاعده قائل شد؛ زیرا ویژگی اطلاق مذکور فقط مختص ذات واجب تعالی است؛ چرا که فقط اوست که حتی از ترکیب وجود و ماهیت می‌زاست و اگر دو اطلاق نخست را نیز لحاظ کنیم، قاعده علاوه بر ذات باری تعالی شامل معذات نیز می‌شود؛ یعنی در این لحاظ اعم، امر بسیط، حیثیت واحدی است که معلول واحد از آن صادر شود، هر چند آن بسیط، مقترن به حیثیات دیگری نیز باشد.

در رابطه با عکس قاعده (الواحد لا یصدر الا عن الواحد) نیز باید گفت: از آنجا که صدور معلول واحد از علت مرکب و علل طولی، مقبول فلاسفه اسلامی است و از طرفی، فلاسفه قائلند یک معلول شخصی مرهون بیش از یک علت تامه نخواهد بود؛ زیرا در صورتی که تک تک شان بر معلول واحد تاثیر بگذارند، نظر به اینکه موثر واقع نشدنشان با قاعده تلازم علت و معلول و وجوب بالقیاس معلول نسبت به علت تامه سازگار نیست، بالضروره آثار متعددی پدید می آید.

باید گفت آنچه در این قاعده ذهن ها را به چالش کشیده و اختلافاتی میانشان ایجاد کرده است لزوم صدور یک نوع معلول از نوعی علت و یا امکان صدور بعضی افراد معلول از یک نوع علت و بعضی دیگر از یک نوع علت دیگر می باشد.

به همین خاطر گروه زیادی که قاعده ی الواحد را شامل واحد نوعی هم می دانند عکس آن را اختصاص به واحد شخصی داده، صراحتاً بیان کرده اند که انواعی از علت ها می توانند خالق نوع واحدی از معلول باشند؛ درست مانند حرارت که گاه در اثر تابش نور خورشید و گاه افروختن آتش یا حرکت واصطکاک، ایجاد می شود. (مصباح، آموزش فلسفه، ۱۳۹۳: ۹۴/۲).

۲. مبانی هر دو دیدگاه در قاعده الواحد

در باب مبانی این دو بزرگوار باید گفت: با توجه به تحقیقات انجام شده نظر مرحوم آخوند این است که اصل و عکس قاعده ی الواحد، هم در واحد شخصی و هم در واحد نوعی جریان دارد و مراد از واحد، واحد مطلق است و این قاعده تمام علل را در بر می گیرد و در علوم حقیقی و اعتباری کاربرد دارد (خراسانی، ۱۴۰۹ق: ۲۴-۱۴۱-۲۰۱-۲۰۲). و از طرفی نظر علامه نیز این است که اصل قاعده هم در واحد شخصی و هم در واحد نوعی جریان دارد و مراد از وحدت در آن، وحدت در سنخ وجود است و همچنین مراد از بساطت، بساطت خارجی است و تمام علل فاعلی را اعم از هستی بخش و طبیعی شامل می شود و عکس قاعده، صرفاً در واحد شخصی جاری است و از طرفی تنها در علوم حقیقی کاربرد دارد (طباطبایی، نهاییه الحکمه، ۱۳۷۰: ۱۹۹).

هر دو اندیشمند در عقلی بودن قاعده، ضرورت سنخیت بین علت و معلول، امکان صدور معلول از علت مرکب و علل متعدد طولی، استحاله اجتماع علل تامه ی متعدد بر معلول واحد و جریان اصل و عکس قاعده در واحد شخصی، اتفاق دارند. و با توجه به مطالب بررسی شده، می توان به این مطلب اشاره کرد که هر یک از این دو نفر به اصل و عکس قاعده به عنوان یک قاعده ی عقلی اعتقاد دارند و آن را می پذیرند. و از طرفی در ضروری بودن سنخیت بین علت و معلول یا اثر و موثر همگی متفق اند. و همچنین هر دوی آن ها

اتفاق دارند که معلول واحد از علت مرکب صادر می‌شود و همین‌طور در صدور معلول از چند علت طولی، به‌گونه‌ای که هریک از آن‌ها علت دیگری باشد، جای تردیدی نیست. (موحدی لنگرانی، ابضاح الکفایه، ج ۲ ص ۴۹۲-۴۹۷؛ طباطبایی، نه‌ایه الحکمه، ۱۳۷۰، ۲۰۰).

و می‌توان گفت هر دو نفر ایشان اصل قاعده (الواحد لا یصدر عنه الا الواحد) را در واحد شخصی و نوعی جاری می‌دانند. همچنین هر دو نفر ایشان عکس قاعده (الواحد لا یصدر الا عن الواحد) را در واحد شخصی جاری می‌دانند. و جناب علامه جریان آن (عکس قاعده) را در واحد نوعی جایز نمی‌دانند. از طرفی علامه قائل به بساطت علت و معلول هست. هم می‌توان به این مطلب اشاره کرد که مرحوم علامه استفاده‌ی از این قاعده را در علوم اعتباری جایز نمی‌دانند. (طباطبایی، حاشیه کفایه، ج ۱، ص ۱۵۷) و در عکس قاعده نیز جناب آخوند بر خلاف نظر علامه قائل به جریان قاعده در واحد نوعی است. زیرا از این قاعده در قسمت‌هایی از اصول استفاده کرده‌اند که مورد آن واحد نوعی است و همه‌ی محشین و محققین اعتقاد دارند که مراد از واحد مثلاً در بحث جامع مربوط به واحد نوعی است. مرحوم آخوند در باب وحدت علت و معلول توجهی به بساطت آن ندارد و فقط عنوان واحد را مطلق در نظر می‌گیرد. و همچنین مرحوم علامه معتقد به صرف بساطت خارجی «نه عقلی و نه تحلیلی» در جانب علت و معلول و نیز وحدت در سنخ وجود «به‌گونه‌ای که ماهیت واحدی از آن انتزاع گردد، نه صرف وحدت شخصی» هستند. اما در بحث نوع علت در قاعده، جناب آخوند قائل به جواز هر نوع علتی است. زیرا از این قاعده در مواردی از اصول استفاده می‌کنند که بیانگر این مطلب است که علت را مطلق در نظر گرفته‌اند (خراسانی، کفایه الاصول، ص ۱۴۱). بخلاف جناب علامه که علت را شامل تمام علل فاعلی می‌دانند. (طباطبایی، بدایه الحکمه، مرحله هفتم فصل چهارم) و در آخر هم می‌توان به این مطلب اشاره کرد که جناب آخوند بر خلاف مرحوم علامه قائل به جواز استفاده از این قاعده در علوم اعتباری هستند و از این قاعده در کتب اصول خود استفاده کرده‌اند.

۳. کاربردهای قاعده در بیان هر دو نفر

۱/۳. کاربرد قاعده در بیان آخوند خراسانی

در این قسمت با بررسی دو عبارت از کفایه الاصول دیدگاه آخوند خراسانی درباره‌ی قاعده‌ی الواحد را تا حد زیادی مشخص می‌کنیم.

(۱) در خطابات شرعی، اعم از آیات و روایات، آثاری برای احکام ذکر شده، آن‌گاه صورت صحیحشان را مشخص کرده‌اند؛ برای مثال نماز را با بیان صورت اتم آن، معراج مؤمن یا بهترین خواسته خداوند و..

قلمداد نموده‌اند و ما می‌دانیم که چنین چیزی در جای خود، نقشش و اثرش را ایفا می‌کند. اکنون می‌گوییم که محقق خراسانی بخش دوم قاعده (عکس قاعده) را در این مقام پیاده کرده، می‌گوید: از آنجا که علل مختلف نمی‌توانند بدون جهت جامع سرچشمه معلول واحد باشند (چون سنخیتی میانشان وجود ندارد) پس معلول واحد از علت واحد نشأت می‌گیرد؛ به دیگر سخن موثر در اثر واحد، واحد است. با حفظ مطالب مزبور، ایشان منافاتی که بین صدور آثار مختلفه از یک علت با عکس قاعده الواحد به چشم می‌آید را با در نظر گرفتن یک قدر جامع به عنوان پیش فرض، حل می‌کند (خراسانی، ۱۳۸۸: ۲۴/۱).

۲) اگر امر به هر یک از دو یا چند شیئی تعلق گرفت پس در وجوب هرکدام به نحو تخییر، به این معنا که ترک هر کدام بدون انجام بدل جایز نیست یا وجوب یکی از آن‌ها به طور غیر معین یا وجوب هرکدام از آن‌ها به واسطه‌ی انجام یکی از آن‌ها و سقوط دیگری به واسطه‌ی انجام یکی از آن‌ها و یا وجوب معین نزد خداوند متعال، چند قول است.

تحقیق آن است که گفته شود: اگر امر به یکی از این دوشی با این ملاک باشد که در مورد امر، یک غرض وجود دارد که هر یک از دوشی، قائم به آن است بدان‌سان که وقتی یکی از آن‌ها انجام شود، تمام غرض آمر حاصل می‌شود. از اینرو برآوردن امرش ساقط می‌شود، پس در حقیقت واجب قدر جامع بین آن دو است.

در واقع، تخییر بین دو امر عقلی است و نه شرعی و آن بدین دلیل است؛ روشن است که صدور یک امر، از دوشی با وصف دوتا بودن، ممکن نیست (عکس قاعده الواحد) مگر آن‌که بین آن دو قدر جامعی باشد که بین علت و معلول معتبر می‌باشد.

پس اگر دو علت در یک معلول تأثیر نمودند، کشف می‌کنیم که آن دو علت، مؤثر نیستند بلکه قدر جامعی بین آن دو هست که گاهی در ضمن علت اول، تحقق پیدا می‌کند و گاهی در ضمن علت دوم محقق می‌شود و آن قدر جامع با معلول سنخیت دارد و در آن تأثیر می‌کند (همان، ۱۴۱/۱).

با توجه به جمع بندی از عبارات مرحوم آخوند پیرامون استفاده‌ی ایشان از قاعده‌ی الواحد این طور بر می‌آید که ایشان این قاعده را به عنوان یک اصل عقلی پذیرفته‌اند و از طرفی معتقداند که این قاعده همان‌طور که در علوم حقیقی جریان دارد، در علوم اعتباری نیز جاری و ساری است زیرا که از این قاعده در جای جای اصول فقه به عنوان یک علم اعتباری استفاده نموده‌اند. و از طرفی می‌توان نتیجه گرفت که مرحوم آخوند، وحدت را در این قاعده عام از نوعی، شخصی و بسیط می‌دانند و این قاعده را در هر یک از علوم حقیقی و اعتباری جاری می‌دانند.

۲/۳. کاربرد قاعده در بیان علامه طباطبایی

۱/۲/۳. در اصول فقه:

ایشان در مبحث صحیح و اعم و در بیان قدر جامع می‌فرمایند: همانا قدر جامع یا جامع ذاتی (مقولی)^۱ است و یا جامع عنوانی، اگر ذاتی باشد پس در مجعولات شرعی قابل تصور نیست بخاطر این‌که آن‌ها از امور اعتباری‌اند و از مقولات مختلف و افرادی بیش از مقوله‌ی واحد تالیف شده‌اند، و از طرفی هر چیزی که این‌گونه باشد نمی‌تواند تحت یک جامع ذاتی مندرج باشد زیرا که مقولات، ذاتا متباین هستند پس بیش از یکی از آن‌ها نمی‌تواند تحت ذاتی واحدی باشد وگرنه به عنوان اجناس عالیّه محسوب نمی‌شوند (طباطبایی، حاشیه‌ی کفایه: ۴۰/۱). و اگر هم جامع عنوانی باشد هر چند که جامع عنوانی بخودی خود امکان دارد ولی لازم می‌آید که استعمال صلات در خود معنوی (فعل نماز) به عنایت جامع عنوانی باشد، مثل ناهی از فحشا و حال آن‌که این‌گونه نیست. پس در نتیجه استفاده از قاعده‌ی الواحد و عکس آن در این جا صحیح نمی‌باشد. زیرا اصلا جامعی نداریم که به عنوان موثری واحد در اثر واحد باشد.

حضرت علامه همچنین در بحث وجوب تخییری بعد از طرح مطالب و بیان قدر جامع موجود بین چند امر برای تحصیل غرض واحد، که در عبارات مرحوم آخوند ذیل بحث تحقیقی ایشان مطرح شد و استفاده‌ی ایشان از عکس قاعده‌ی الواحد، اشکالات خود را بدین گونه بیان می‌دارند که:

الف: اصل قاعده در اعتباریات ابهام دارد.

ب: عکس قاعده در اعتباریات جاری نیست. (طباطبایی، همو: ۱۳۵/۱).

پس می‌توان نتیجه گرفت که استفاده از این قاعده در این مبحث نیز صحیح نمی‌باشد.

۲/۲/۳. در فلسفه:

مقصود از واحد در قاعده‌ی الواحد امر بسیط و یکتایی است که در ذات آن جهت ترکیبی و کثرت‌ساز وجود ندارد. بنابراین، مقصود از علت واحد، آن علت بسیط و یکتایی است که با ذات بسیطش علت می‌باشد. و مقصود از معلول واحد، آن معلول بسیط و یکتایی است که با ذات بسیط خود معلول می‌باشد. پس واحد در این جا در برابر کثیری به کار می‌رود که دارای اجزا یا افراد متباین می‌باشد؛ به گونه‌ای که به جهت واحد بازگشت ندارد (همو، نهایه الحکمه، ۱۳۷۰: ۲۰۳).

حاصل سخن ایشان آن است که در موضوع قاعده‌ی الواحد دو امر معتبر است: یکی وحدت و دیگری بساطت. به عبارت دیگر مقصود از واحد در قاعده‌ی یاد شده، چیزی است که نه کثیر است و نه مرکب.

۱. به این معنا که جامع در عبادتی همانند نماز، عبارت است از چیزی که «معراج مؤمن» و یا «ناهی از فحشا» می‌باشد. این جامع، شامل همه افراد نماز، مثل نماز شکسته، کامل، غریق و مضطر خواهد بود.

البته مقصود از بساطت، خصوص بساطت خارجی است، نه بساطت عقلی؛ همچنین مقصود از وحدت، وحدت در سنخ وجود است. به گونه‌ای که ماهیت واحدی از آن انتزاع گردد، نه صرف وحدت شخصی (همان، ۲۰۰).

با توجه به مطالبی که گذشت می‌توان نتیجه گرفت علامه طباطبایی معتقد است بین اعتباریات و حقایق استنتاج منطقی وجود ندارد، به عبارت دیگر ما نمی‌توانیم با دلیلی که اجزای آن را حقایق تشکیل داده‌اند مدعای اعتباری را اثبات کنیم پس طبق نظر ایشان قاعده‌ی الواحد و عکس آن در علوم اعتباری نظیر اصول فقه جاری نمی‌شود و فقط در علوم حقیقی جاریست. و همان‌طور که عبارات ایشان بیان گر این مطلب بود که عکس قاعده «الواحد لا یصدر الا عن الواحد» فقط در واحدهای شخصی جاری است می‌توان نتیجه گرفت که اصلاً استفاده‌ی از این قاعده در مباحث مذکور اصولی جایز نیست زیرا مراد در این مباحث، واحد نوعی است.

۴. نقد دیدگاه‌ها

۱/۴. نقد دیدگاه آخوند خراسانی

مورد اول: وحدتی که در قاعده‌ی الواحد مورد نظر است، وحدت حقیقی است که بر خلاف وحدت اعتباری با حقایق متباین و جهات متکثر سازگاری ندارد؛ در حالی که وحدت امور مترتب بر آثار نماز مثل نهی از فحشا و منکر، معراج المومن و... وحدتی اعتباری است؛ زیرا نهی از فحشا عنوانی است که از ترک انجام امور نامطلوب انتزاع می‌شود و این امور در مقولات مختلف و متنوعی است. وحدت خود نماز نیز که منشا آثاری همچون نهی از فحشا است، اعتباری است؛ زیرا مجموعه‌ای از افعال و اذکار است که شارع بنا به مصالحی برای آن اعتبار وحدت کرده و آن را بر مکلف لازم دانسته است. بنابراین قاعده‌ی الواحد در علوم اعتباری مانند نماز جریان نمی‌یابد (سبزواری، تهذیب الاصول: ۵۲/۱؛ خویی: ۱۶۴/۱).

مورد دوم: وحدتی که در قاعده‌ی الواحد مطرح است، وحدت شخصی است، نه نوعی؛ و این در حالی است که در اینجا ما با عنوان کلی نهی از فحشا روبه‌رویم که وحدت نوعی دارد و دارای مصادیق متعدد و متکثری است و البته محال هم نیست؛ زیرا هر نماز خاصی، نهی از فحشای خاص خود را دارد و فحشا هم خود اقسام و انواعی دارد. بنابراین نمی‌توان از این طریق راهی به وجود امر جامع برای نمازهای صحیح یافت (خویی، ۱۴۱۷ق: ۱۶۴/۱).

مورد سوم: امکان دارد این که اثر متعدد باشد نه واحد. به این بیان که بدیهی است که برای اثبات وحدت اثر راهی پیش روی ما نیست پس ممکن است اثری که بر نماز باتمام اجزاء و شرایط بار می‌شود

غیر از اثری باشد که بر نماز با بعض اجزاء و شرایط قرار می‌گیرد، پس دیگر نیازی نیست که مؤثر آن واحد باشد (مشکینی، ۱۴۱۳ق: ۷۰/۲).

مورد پنجم: نمی‌توان گفت اشتراک در اثر واحد حقیقتاً وحدت مؤثر را اقتضا می‌کند بلکه وجدان خلاف این مطلب را می‌پسندد، مثل حرارتی که هم اثر خورشید است و هم اثر آتش (نایینی، فوائد الاصول، ۱۳۷۶: ۶۶/۱).

مورد ششم: همانا این قاعده هر چند در علل طبیعی به صورت تام طرح شده، ولی در فاعل‌های ارادی به صورت تام مطرح نیست زیرا که اگر معلول، واحد به وحدت شخصیه باشد (یعنی علت آن واحد شخصی باشد نه نوعی) این قاعده جاری است و اگر هم واحد به وحدت نوعیه باشد این قاعده طرح نمی‌شود و از طرفی چون وحدت اثر در این بحث وحدت نوعیه است نه شخصیه، پس همانا نهی از فحشا به عنوان یک اثر کلی‌ای است که برای او افراد و حصصی است به تعداد افراد نماز و از طرفی حصص او هم در خارج موجود است پس اینجا چیزی نیست که از وجود جامع بین افراد حکایت کند (خویی، ۱۴۱۷ق: ۱۴۴/۱).

مورد هفتم: اگر از این مطلب هم کوتاه بیاوریم و قبول کنیم تمامیت این قاعده را در واحدهای نوعی، باز هم این قاعده در این مقام نمی‌گنجد زیرا که حتی اگر این قاعده در جایی که وحدت، وحدت ذاتیه‌ی مقولیه است تمام باشد نمی‌توان گفت که در جایی هم که وحدت، وحدت عنوانی است تمام باشد (همان، ۱۴۵/۱).

۲/۴. نقد دیدگاه علامه طباطبایی

حال با توجه به تبیین قاعده توسط جناب علامه طباطبایی (ره) نیز می‌توان نقدهای وارده به آن را این گونه بیان نمود:

مورد اول: باتوجه به آنچه می‌آید این قاعده مخصوص علت‌های هستی‌بخش است. بنابراین نمی‌توان براساس این قاعده اثبات کرد که فاعل‌های طبیعی، یعنی اسباب تغییرات و دگرگونی‌های اشیاء مادی، هر کدام اثر واحدی دارند و یا این که یک چیز فقط شرط تأثیر یک فاعل، یا شرط استعداد یک قابل می‌باشد. (مصباح یزدی، آموزش فلسفه، ۱۳۹۳: ۹۵/۲).

مورد دوم: این قاعده مخصوص علت‌هایی است که تنها دارای یک سنخ از کمال باشند (همان).
مورد سوم: بنابر سنخیت بین فاعل طبیعی و معلولش، و بین شرط و مشروط، و بین معادات و مستعدات همانا می‌توان گفت که این‌ها از چیزهایی هستند که به عنوان مستقلات عقلیه محسوب نمی‌شوند بلکه احتیاج به تجربه دارند. پس وجود حرارت مثلاً از چیزهایی هست که عقل قبل از تجربه

اقتضایی نسبت به آن ندارد، پس عقل مستقل نیست به لازم دانستن شروط و تعیین آن شروط و هم چنین وحدت یا کثرت آن‌ها. و این از چیزهایی است که حکما از آن غافل بودند و اکتفا کرده‌اند به ادعای بدهات مسانخت به نحو اجمال، زیرا که اگر این گونه نبود هرآینه جایز بود تاثیر هر چیزی در چیز دیگر.

نتیجه‌گیری

تحقیق بر آن است که با توجه به نقدهای وارده به هر یک از نظرات و بررسی اشتراکات و افتراقات مبنایی هر دو نظر، دیدگاه منتخب از این قاعده حول چند امر مهم می‌چرخد:

امر اول در مفاد این قاعده و تبیین و تعیین مجرای آن:

اما مراد از واحد همان‌طوری که در متن نه‌ایه آمده، بسیط است و از طرفی می‌دانیم که مفهوم بسیط یک مفهوم مشکک است به این معنا که گاهی بر چیزی اطلاق می‌شود که ترکیب از ماده و صورت خارجی نشده است «بسیط خارجی» پس شامل می‌شود اعراض و نفوس و حتی خود ماده و صورت را؛ و گاهی اطلاق می‌شود بر چیزی که تصور نمی‌شود برای او اجزاء بالفعل و بالقوه حتی اگر آن اجزاء به تبع موضوع باشد «بسیط عقلی»، که منحصر در مجردات است؛ و نیز گاهی اطلاق می‌شود بر چیزی که حتی برایش اجزاء عقلیه هم وجود ندارد و اصلاً برایش هر نوع ترکیبی حتی از ماهیت و وجود تصور نمی‌شود «بسیط تحلیلی» که این قسم مختص ذات واجب تعالی است.

حال اگر مراد از بسیط همین معنای اخیر باشد، می‌توان گفت جریان قاعده اختصاص به واجب تعالی دارد پس بوسیله‌ی این قاعده ثابت می‌شود که از واجب تعالی در مرتبه‌ی اولی جز امر واحد صادر نمی‌شود که مراد از آن همان عقل اول است همان‌طوری که قاطبه‌ی حکماء به آن قائل هستند و یا مراد از آن وجود منبسط و فیض مقدس است که مختار عرفا می‌باشد.

پس بنابراین مراد از صدور، صدور معلول از فاعل حقیقی حقّه و استناد آن به علت مفیضه‌ی وجود است بدون این که مستند شود به شرط یا استعداد خاصی که حاصل از معدّات است. که می‌شود گفت جناب ملاصدرا در موضعی از اسفار (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸: ۶۰/۸) به این نوع از اختصاص استناد کرده است. حال بنابر قول به تعمیم، مراد از بسیط همان حیثیت واحده‌ای است که معلول از او صادر می‌شود هر چند به حیثیات دیگری مقترن باشد. به عبارت دیگر همانا مرکب از بسائطی ترکیب شده است که از هر جزء بسیط آن مرکب، معلول واحدی صادر می‌شود. در نتیجه می‌توان گفت که تعدد در معالیل تابع تعدد در حیثیات است و نمی‌شود که بیشتر از حیثیات موجود در علت باشد.

امر دوم در بیان علاقه‌ی این قاعده با قاعده‌ی تسانخ است:

شاهد این علاقه هم لحاظ قاعده‌ی تسانخ در برهانی است که برای اثبات قاعده‌ی الواحد توسط علامه طباطبایی آمده است پس سزاوار است قبل از اثبات قاعده‌ی الواحد بحث از تسانخ معلوم شود تا علاقه‌ی بین این قاعده و قاعده‌ی الواحد مشخص گردد.

سپس می‌گوییم سنخیت بین علت و معلول گاهی بین علت مفیضه و معلولش لحاظ می‌شود و گاهی هم بین سایر اقسام علت حقیقیه و معده و معلول منسوب به آن‌ها لحاظ می‌شود. اما بنابر اولی «بین علت مفیضه و معلولش» امری قریب به بداهت است اگر قائل به بداهت آن، نشویم. پس همانا علت مفیضه معطی وجود معلول است و پر واضح است که معطی الشئ نمی‌تواند فاقد آن باشد زیرا که امری محال و رجوعش به تناقض است. پس مقتضی قاعده‌ی تسانخ این است که علت مفیضه واجد کمال معلول است.

و اما بنابر سنخیت بین فاعل طبیعی و معلولش، و بین شرط و مشروط، و بین معدات و مستعدات همانا می‌توان گفت که این‌ها از چیزهایی هستند که به عنوان مستقلات عقلیه محسوب نمی‌شوند بلکه احتیاج به تجربه دارند. پس وجود حرارت مثلاً از چیزهایی هست که عقل قبل از تجربه اقتضایی نسبت به آن ندارد، پس عقل مستقل نیست به لازم دانستن شروط و تعیین آن شروط و هم چنین وحدت یا کثرت آن‌ها. و این از چیزهایی است که حکما از آن غافل بودند و اکتفا کرده‌اند به ادعای بداهت مسانخت به نحو اجمال، زیرا که اگر این گونه نبود هرآینه جایز بود تاثیر هر چیزی در چیز دیگر.

پس با توجه به این توضیحات مجرای قاعده‌ی تسانخ همان علت مفیضه و معلولش است، پس اگر مجرای قاعده‌ی الواحد نیز همین علت مفیضه و معلولش باشد هر دو قاعده باهم متحد هستند و اگر مجرای قاعده‌ی الواحد عام از آن باشد به این که سایر علل را نیز شامل شود مورد این قاعده عام از قاعده‌ی تسانخ است، همان‌طوری که اگر مجرای قاعده‌ی الواحد به واجب تعالی اختصاص داشته باشد آن وقت مجرای قاعده‌ی تسانخ عام از اوست.

امر سوم در بیان اتقان دلیل سنخیت:

هرچند فلاسفه به طرق گوناگونی برای این قاعده استدلال آورده‌اند با این حال به نظر می‌رسد دلیلی که مبتنی بر قاعده سنخیت بین علت و معلول است از اتقان بیشتری برخوردار می‌باشد (مصباح یزدی، آموزش فلسفه، ۱۳۹۳: ۹۴/۲). تقریر آن به شکل ذیل است:

حسب قاعده سنخیت بین علت و معلول، باید آنچه کمال می‌بخشد (علت) از آنچه که پذیرای اثر اوست (معلول) کمال بیشتری و در سطح وسیع‌تری داشته باشد. بنابراین اگر یک سنخ از کمالات وجودی در علت حلول نماید بالطبع در معلول تنزل یافته، آنگاه جای می‌گیرد. و اگر بر فرض دو معلول مختلف از

وی صادر گردد که هر کدام سنخ خاصی از کمال را دارند لاجرم باید علتشان نیز چنین باشد و دو سنخ از کمال را در خود ببیند؛ با این که ما دیده به یک سنخ از کمالات وجودی در آن دوخته بودیم.

امر چهارم در بیان وحدت علت در صورت وحدت معلول:

همانطور که پیش تر اشاره شد (ر.ک: ص ۵)، مسئله ای که در این قاعده موجبات اختلاف نظر را فراهم آورده است لزوم صدور یک نوع معلول -همواره- از یک نوع علت، و یا امکان سر چشمه گرفتن بعضی از افرادشان از دو نوع علت -بصورت جداگانه- است. ما بدلیل جلوگیری از اطاله کلام و این که سابقاً پاسخ مسئله مذکور را داده ایم (ر.ک: همان) به ادامه بحث می پردازیم.

حال با توجه به سنخیت علت و معلول باید گفت سنخیت در مورد علل هستی بخش به این معناست که علت کمال وجودی معلول را در مرتبه ی عالیه تر داراست چون در غیر این صورت نمی تواند به معلول افاضه کند و افاضه ی معلول از کمالات آن می کاهد.

البته این ویژگی پیرامون علل مادی و اعدادی ثابت نیست زیرا آن ها معطی وجود معلول نیستند هر چند نباید غافل شد که هر شی مادی هم نمی تواند علت برای هر تغییری باشد پس در نتیجه نوعی سنخیت میان آن ها لازم است.

و از طرفی سنخیت در علل هستی بخش به معنای داشتن نقایص و محدودیت های معلول نیست. پس می توان این گونه نتیجه گرفت که اصل قاعده ی مزبور با استناد به قانون سنخیت مخصوص علل هستی بخش بوده و تنها عللی را مد نظر قرار می دهد که دارای یک سنخ از کمال باشند (سوی موجودی که در عین وحدت و بساطت دارای همه ی کمالات وجودی باشد یا تعدد معلول هایی که به نحو طولی قرار دارند)

در نهایت باید گفت این قاعده واحد نوعی را نیز شامل می شود. این بود نتایجی که در باب اصل قاعده بدست آمد.

و اما در باب عکس قاعده نیز صدور معلول واحد از علت مرکب جای تردید ندارد. ولی صادر شدن يك معلول شخصي از چند علت تامه محال است؛ زیرا اگر همه ی آن ها مؤثر باشند، طبعاً معلول هم متعدد خواهد بود، و اگر بعضی از آن ها مؤثر نباشند، لازمه اش تخلف معلول از علت تامه می باشد. همچنین می توان گفت مقتضای اصل سنخیت این است که هر نوعی از معلول ها از نوع خاصی از علت های هستی بخش صادر می شود که دارای همان سنخ از کمال وجودی باشد. بنابراین عکس قاعده مزبور شامل واحد نوعی هم می شود.

و همین‌طور تعدد علت‌های طولی که هرکدام علت دیگری باشد، منافاتی با این قاعده ندارد. و این قاعده هم مانند قاعده‌ی سابق، در مورد علت‌های مادی و معد جاری نیست. از این‌رو تعدد یا وحدت علت‌ها را صرفاً بوسیله‌ی تجربه می‌توان شناخت.

منابع

القرآن الکریم

۱. ابن فارس، احمد بن فارس، معجم مقاییس اللغة، مکتب الاعلام الاسلامی، قم، مرکز النشر، ۱۴۰۴ق.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله، اشارات و تنبیهات، چاپ هشتم، تهران، انتشارات سروش، بی‌تا.
۳. اراکی، محمد علی، اصول الفقه، قم، موسسه‌ی در راه حق، ۱۳۷۵.
۴. انصاری مصری، محمد بن مکرم بن احمد، مشهور به ابن منصور، لسان العرب، بیروت- لبنان، بی‌تا.
۵. آشتیانی، مهدی، اساس التوحید، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، تهران، موسسه انتشارات امیر کبیر، ۱۳۷۷.
۶. بروجردی، حاشیه بر کفایه، ۲ جلدی، بی‌جا، بی‌تا.
۷. جوادی آملی، عبدالله، ریحی مختوم شرح حکمت متعالیه (صدر الدین شیرازی) تدوین حمید پارسانیا، قم، اسراء، ۱۴۱۷ق.
۸. حسن زاده آملی، حسن، وحدت از دیدگاه عارف و حکیم، قم، الف، لام، میم، ۱۳۸۳.
۹. خراسانی، محمد کاظم، کفایه الاصول، انتشارات ذوی القربی، ۱۳۸۸.
۱۰. خویی ابوالقاسم، محاضرات فی اصول الفقه، چاپ چهارم، قم، طبع دار الهادی، ۱۴۱۷ق.
۱۱. سبزواری، ملاهادی، التعلیقہ علی الشواهد الربوبیہ، بی‌جا، بی‌تا.
۱۲. سبزواری، سید عبد الاعلی، تهذیب الاصول، چاپ دوم، قم، موسسه المنار، بی‌تا.
۱۳. صدر الدین شیرازی، محمد ابن ابراهیم (ملاصدرا)، الاسفار الاربعه، بی‌جا، ۱۳۶۸.
۱۴. طباطبایی، محمد حسین، حاشیه‌ی علامه بر کفایه، بنیاد علمی، فکری علامه طباطبایی با همکاری نمایشگاه و نشر کتاب، بی‌تا.
۱۵. -----، بدایه الحکمه، قم، مرکز مدیریت حوزه‌ی علمیه، ۱۴۳۶.
۱۶. -----، نهایه الحکمه، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۰.
۱۷. فیاضی، غلامرضا، تعلیقہ بر نهایه الحکمه، قم، انتشارات موسسه‌ی آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۹۲.
۱۸. قطیفی، منیر، الرافد فی علم الاصول، قم، مکتب آیت الله السید السیستانی، ۱۴۱۴ق.
۱۹. مشکینی، ابوالحسن، حاشیه بر کفایه، قم، انتشارات لقمان، ۱۴۱۳ق.

۲۰. مصباح یزدی، محمد تقی، تعلیقه علی نهاییه الحکمه، قم، انتشارات موسسه ی آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، بی تا.

۲۱. -----، آموزش فلسفه، چاپ پانزدهم، سازمان تبلیغات اسلامی، تهران، شرکت چاپ و نشر بین الملل، ۱۳۹۳.

۲۲. نایینی، محمد حسین، فوائد الاصول، چاپ اول، قم، ۱۳۷۶.



The Interpretation of the "Market of Paradise" in Ibn 'Arabī's Mysticism

Amir Yousefi

PhD student of Ferdowsi University of Mashhad

Dr. Ali Ashraf Imami (corresponding author)

Associate Professor, Ferdowsi University of Mashhad

Email: imami@um.ac.ir

Abstract

The concept of form (*ṣūrat*) is a major key to understanding the market of paradise according to Ibn 'Arabī. The view of the early mystics on this subject is limited to a brief description, which is also due to the fame of the hadith about the "market of paradise" in the Islamic tradition. From the viewpoint of Ibn 'Arabī, who has dealt with the market of heaven more than others and in an exclusive way, various mystical functions and thoughts have been inferred and analyzed, which are as follows: 1. the market of heaven as a means of communication with other worlds; 2. the market of paradise a place to ask for everything; 3. the difference between buying and selling in this market; 4. the difference between the material world and the immaterial world is conventional, not real; 5. the market of heaven in *barzakh* or after the resurrection; 6. the market of heaven and the soul's evolution; 7 the market of heaven and the expansion of divine knowledge. What ties this concept to Ibn 'Arabī's thought is his detailed epistemological explanation, which seems unique in some cases.

Keywords: market of paradise, Ibn 'Arabī, form, market of forms, parallel worlds, buying and selling





تفسیر «بازار بهشت» در عرفان ابن عربی

امیر یوسفی

دانشجوی در شرف دفاع دکتری ادیان و عرفان دانشگاه فردوسی مشهد

yousefi.amir@ut.ac.ir

علی اشرف امامی (نویسنده مسئول)

دانشیار گروه ادیان و عرفان دانشگاه فردوسی مشهد

imami@um.ac.ir

چکیده

مفهوم «صورت» کلید اساسی فهم بازار بهشت نزد ابن عربی است و نگاه عارفان متقدم نسبت به این موضوع فقط وصف مختصری است که آن هم ناشی از شهرت روایت «سوق الجنة» در سنت اسلامی می باشد. از منظر ابن عربی که بیش از همه و به نحو خاصی به بازار بهشت پرداخته است، کارکردها و اندیشه های عرفانی مختلفی تحلیل و استنباط شده که از این قرار است: ۱- بازار بهشت به عنوان پلی ارتباطی با جهان های دیگر ۲- بازار بهشت مکانی برای طلب هر چیز ۳- تفاوت خرید و فروش در بازار بهشت ۴- فرق میان عالم جسم و عالم مجرد تفاوتی اعتباری است نه حقیقی ۵- بازار بهشت در برزخ یا پس از قیامت ۶- بازار بهشت و تکامل نفس ۷- بازار بهشت و اتساع علم الهی. آنچه این مفهوم را به ابن عربی و اندیشه او گره می زند تفصیل معرفتی اوست که در مواردی منحصر به فرد به نظر می رسد.

واژگان کلیدی: بازار بهشت، ابن عربی، صورت، سوق الصور، جهان های موازی، خرید و فروش

۱- مقدمه

در نگاه سنتی عرفان اسلامی مفاهیمی وجود دارند که با اینکه در ابتدا فقط ذکری از نام یا معانی آنها در نصوص آمده اما به مرور مورد بسط و شرح تدریجی قرار گرفته‌اند و در این مسیر، هر عارفی بر آن سخنی افزوده یا نگاه متفاوتی ابراز داشته است. بازار بهشت یکی از این مفاهیم اصیل سنت اسلامی-عرفانی است که با داشتن ریشه‌های روایی موثق توسط عرفان مختلفی مورد عنایت بوده است. تا آنکه ابن عربی در نقطه اوج سنت عرفان اسلامی در قرن هفتم هجری، از این مفهوم بهره مبسوط و ویژه‌ای به ارمغان آورده و در نظام جهان‌بینی خود کارکردهای مختلفی برای آن در نظر گرفته است که با سیر مختصر تحول و ریشه‌های این مفهوم به این مبحث خواهیم پرداخت. در میان پژوهشگران معاصر تا آنجا که نگارندگان آگاهی دارند، پژوهشی مستقل صورت نگرفته است و حول این مفهوم حتی تأکیدی در نوشتارهای ایشان مرتبط با ابن عربی دیده نشده است که نشان از بدیع بودن این پژوهش در نوع خود دارد. لکن در میان عرفای قبل و بعد از ابن عربی افراد متعددی این مفهوم را ذکر کرده‌اند و گاه شرحی نیز بر آن افزوده‌اند که به برخی اشاره می‌شود.

۱-۱- بازار بهشت در میان عارفانی قبل از ابن عربی

این مفهوم به علت ریشه روایی آن اجمالاً مورد قبول عموم عرفا بوده است، خصوصاً آنان که در عرفان خراسان و غرب عالم اسلام بر روایات تأکید ورزیده‌اند. با این حال این روایت را در میان همه کتب عرفانی متقدم نمی‌توان یافت و فقط افراد محدودی چون غزالی و عین‌القضات ذیل این مفهوم شرحی آورده‌اند، دیگری چون میددی در تفسیر خود فقط به اشاره‌ای کوتاه بسنده کرده‌اند و بزرگانی چون مولانا نیز از این مفهوم با تفسیری نزدیک به ابن عربی، در اشعار خود بهره برده‌اند. وثاقت اسناد روایت بازار بهشت سبب می‌شود که به نحو اجمال مورد تأیید عموم عرفا بوده باشد، هر چند نزد همگان در شرح آن سخنی ذکر نشده در رد آن نیز مطلبی به دست ما نرسیده است. نگارنده برای نمونه به بیان سه نگاه به بازار بهشت که قبل از ابن عربی وجود داشته می‌پردازد که لزوماً منافاتی با یکدیگر ندارند اما هر یک برخی از وجوه بازار بهشت را برجسته کرده‌اند.

۱-۲- امام غزالی و تفسیر قوه خلاق ایجاد صور

عارف، فقیه و متکلم قرن پنجمی در باب بازار بهشت شرح قابل اعتنایی دارد و در بابی که آن را سرّی برای اهل امور می‌داند، می‌گوید: بهشت و نعمات آن سه وجه حسّی، خیالی و عقلی دارند و بازار بهشت و حدیث آن را ذیل نعمات خیالی بهشت طبقه‌بندی می‌کند. با این توضیح که این خیال به معنای توهمی نیست که به حسّ بینایی در نمی‌آید و فقط در ذهن مخیل می‌شود بلکه این خیال به بینایی در می‌آید و نزد

اهل بهشت ظاهر و حاضر می‌شود. غزالی این بازار را ناشی از لطف حق می‌داند که منبع قدرت بر ایجاد صور به حسب اراده الهی است و خاصیت این نوع از تجربه بهشتی این است که خیالی کامل‌تر و وسیع‌تر است و ناشی از قدرتی است که خارج از حواس درونی می‌باشد. به نحوی که گرچه آن موجود از جنس صورت، مجذوب و متوجه صاحب نعمت است ولی پوشیده از دیگران است چنانکه هزار نفر بدون هیچ نقص و خللی می‌توانند در هزار مکان در حالت واحد آن را مشاهده کنند (غزالی، ۱۴۲۱، ص ۳۵۵).

۳-۱- عین القضاة همدانی: سوق الجنة و ارتباط آن با رؤیت حق

عین القضاة عارفی از اوایل قرن ششم به بازار بهشت به عنوان دریچه‌ای برای رؤیت حق می‌نگریست. این ارتباط را اول بار عین القضاة همدانی اشاره کرده است و می‌گوید: در خواب نوری را دیده که از او جدا شده است و نیز نوری را دیده که از حق جدا شده و این دو به هم پیوستند و صورتی زیبا از آن به وجود آمد، او این صورت زیبا را به سوق الصور و حدیث پیامبر نسبت می‌دهد (همدانی، ۱۳۷۰، ص ۳۰۳). عین القضاة ایجاد صور را واقعه‌ای معرفی می‌کند که گویی در بیان ظهور حق به نحوی خاص رخ می‌دهد و به همین دلیل می‌گوید: آنچه ذات حق است به آن دسترسی نیست به همین سبب روایتی از پیامبر است که در ذات حق تفکر نکنید. از این رو دیدن حق نیز با تمثیل به صور است و حتی روایت عائشه همسر پیامبر بر این امر دلالت می‌کند که پیامبر ذات حق را ندیده بلکه تمثیل او را به صورتی خاص در معراج مشاهده کرده است و از این روست که مؤمنان نیز در آخرت، حق را به تمثیل و صور خواهند دید (همان، ص ۳۰۲). با این تبیین از عین القضاة، بازار بهشت محلی است که می‌توان در آن تمثیل حق را نیز مشاهده کرد چراکه در هر حالتی رؤیت حق منوط به مشاهده صور است و به ذات خداوند نیز دسترسی نیست، از این رو نام «بازار خواص» نام دیگری است که عین القضاة به بازار بهشت می‌دهد (همان، ص ۲۹۶). تفسیر و استفاده از روایات بازار بهشت به سمت رؤیت حق و اینکه بازار بهشت محمل و مجلسی برای مشاهده جمال الهی است تا عارفان سده‌های بعد از عین القضاة نیز دیده می‌شود. برای مثال در قرن نهم هجری رشیدالدین محمد بیدوازی از مشایخ طریقه ذهبیه کبرویه در خراسان ایران نیز همین تفسیر را ارائه می‌کند و بازار بهشت را چنین توصیف می‌کند: «دار الشهود انس و خطیره القدوس که آن را کثیب الرؤیه و سوق الجنة می‌گویند برای مشاهده جمال بی مثال حضرت ذی الجلال» (بیدوازی، ۱۳۷۸، ص ۷۲). تجلی حق در صورت‌های مختلف مورد مشاهده قرار می‌گیرند و دگرگون می‌شوند و جای خود را به صورتی دیگر می‌دهند، این تغییر با نظام اسمائی مورد قبول ابن عربی توجیه پذیر می‌شود که در آن اسماء حق است که متحول می‌شوند نه ذات خداوند و در واقع تجلیات حق همان صورت‌هایی است که ظهور یافته‌اند و بناء بر نظام اسمائی هستند (ابن عربی، ۱۳۶۷، ص ۲۶۰).

۱-۴- احمد بن محمد میبدی و نگاه روایی

میبدی را می‌توان نماینده نگاه روایی دانست که مورد قبول عموم عرفای دیگر نیز بوده و دلیلی بر شرح بیشتر ندیده‌اند. وی روایت بازار بهشت را در تفسیر خود ذکر می‌کند که مانند روایتی است که بازار بهشت را در روز جمعه می‌داند و در آن؛ بلندی‌هایی از نور، مروارید، یاقوت، زبرجد، طلا و نقره است و بنا بر روایتی، رؤیت حق نیز در آن صورت می‌پذیرد (میبدی، ۱۳۷۱، ج ۸، ۴۳۳، ۴۳۴). ذیل نگاه روایی میبدی می‌توان به حضور این روایت در کتب شیعی نیز اشاره کرد که فیض کاشانی به نقل جامع الاخبار (کتاب روایی قرن ششم) بدان پرداخته است. در این روایت فقط به دو ویژگی بازار بهشت اشاره شده است: ۱- در آن تجارت از نوع خرید و فروش دنیایی نیست. ۲- فقط صور مردان و زنانی ارائه می‌شود که هر کس بخواهد می‌تواند به آن‌ها درآید. (کاشانی، ۱۳۷۲، ۴۲۴، ۴۲۳، به نقل از شعیری، بی‌تا، ص ۲۰۲)

پس از ابن عربی نیز با توجه به نحو خاصی که اون این مفهوم را پرداخته است برخی مُدققان امر چون مولانا را و می‌دارد که به آن اشاره کنند چندان که می‌گوید:

«آن جهان شهری ست پر بازار و کسب تا نپنداری که کسب اینجاست حسب»

(مثنوی معنوی، دفتر دوم، ۲۶۰۳)

۵-۱- ریشه‌های روایی

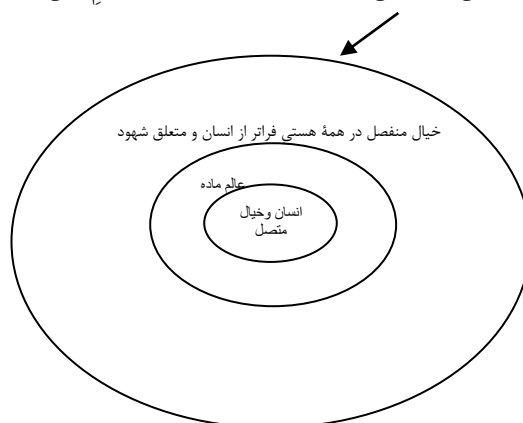
این مفهوم با ریشه‌های روایی مستحکم در قالب بیاناتی است که امکان تفسیر و برداشت‌های مختلفی دارد و می‌توان آن را در معتبرترین‌های کتب حدیثی یافت؛ در صحیح مسلم آمده است: بازار بهشت در روز جمعه برگزار می‌گردد و باد خوشی که سبب زیبایی و نیکویی در چهره و لباس اهل بهشت است در آن بخشیده می‌شود (مسلم، بی‌تا، ج ۴، ص ۲۱۷۸، رقم ۲۸۳۳). نووی مراد از بازار را محل اجتماع تفسیر کرده است (نووی، ۱۴۱۶، جزء ۱۷، ص ۳۰۲). تا این روایت فقط می‌توان به اصل وجود این مفهوم در سنت روایی به نحو قابل اتکایی پی برد چراکه در مهم‌ترین کتاب روایی نقل شده است. نکته دیگر آنکه در این روایت؛ بیانی فانتزی و رؤیایی را می‌توان دریافت که با وزیدن بادی به ناگاه، نعمات بسیاری ظاهر می‌شود و همه چیز به زیبایی و نیکویی تبدیل می‌شود. روایات در باب بازار بهشت در کتب دیگر نیز به تکرار و با الفاظ گوناگون ذکر شده است که برخی از این قرار است: (ترمذی، بی‌تا، ج ۴، ص ۵۹۲، رقم ۲۵۴۹، ابن ماجه، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۲۶۱، رقم ۴۳۳۶)، (دارمی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۴۳۷، رقم ۲۸۴۱)، (ابن حبان، ۱۴۱۴، ج ۱۶، ص ۴۶۶، رقم ۷۴۳۸)، (احمد بن حنبل، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۱۵۶، رقم ۱۳۴۵).

۱ صحیح مسلم در نگاه اهل سنت هم عرض صحیح بخاری است و در نگاه مشهور علماء اهل سنت، تمام روایات آن صحیح قلمداد شده است.

۲- جهان‌شناسی ابن عربی

برای فهم بازار بهشت ابتدا مختصری از جهان‌شناسی ابن عربی را در باب نظریه خیال وی بررسی می‌کنیم تا بستر و متن سخن ترسیم شود و در آن، جایگاه بازار بهشت به درستی فهم گردد. در نظر وی، می‌توان عالم را از جنس خیال دانست و در تصویر ذیل این‌گونه نشان داد:

خیال محقق که تمام مراتب هستی را در برمی‌گیرد خیال مطلق (مرتبه علم الهی است که فراتر از همه است)



در نظر ابن عربی از طرفی به این عالم می‌توان صفت معدوم داد و از طرف دیگر آن را موجود خواند، یا نه موجود و نه معدوم نامید. این سخن از آن جهت مهم است که خیال منفصل دارای ویژگی‌های عالم معقول و محسوس است؛ از طرفی دارای صورت‌هایی قابل ادراک حسی است و از طرف دیگر ماهیت ایشان به حدی است که به خواب می‌ماند لذا در مقامی مابین قرار دارند. اگر انسان آن را در ذهن خود وهم می‌کند و می‌سازد خیال متصل است و اگر خیالی است که انسان در ویرای خود آن را درک می‌کند و در عالم حضور دارد، خیال منفصل نام دارد؛ چون رؤیت فرشتگان چنان‌که پیامبر، جبرئیل را در صورت دحیه مشاهده کرده است (ابن عربی، بی‌تا، ج ۳، ص ۴۴۲). در نظر ابن عربی، جتینان هم در این عالم (خیال منفصل) حضور دارند و بهشت و دوزخ هم در آن عالم هستند (همان). موقعیت این عالم موقعیتی بسیار مهم در منظومه عرفانی اوست چراکه آخر کار انسانی هم بدانجا ختم می‌شود. خیال متصل با وجود انسان باقی می‌ماند و با نبود او از بین می‌رود چنان‌که آدم، صوری را چون صورت فرشته یا صورت انسانی تخیل می‌کند. این صُور، قسمی از عالم خیال متصل است که آن را بقایی نیست و با تخیل انسانی ایجاد شده و با اراده او نیز از بین می‌روند و قسمی دیگر که بدون اراده او ظاهر می‌شوند مانند آنچه انسان در خواب می‌بیند (همان،

ج ۲، ص ۳۱۱).

عماء به عنوان خیالِ مطلق و ظهورِ عماء به عنوان خیالِ محقق، همه مظاهر را در بر می‌گیرند و بستر وجود همه چیز می‌شوند چراکه موجودی نیست که خارج از قوه خیال پدید آمده باشد. این مفهوم و تبیین از خیال، بین حق به عنوان وجودی قائم به ذات خود و خلقِ نیازمند، در ظهور قرار می‌گیرد و پل ارتباطی و ابزار شکل‌گیری مظاهر می‌گردد. بدین ترتیب همه موجودات چیزی جز وجود خیالی ندارند. اگر بتوان مثالی برای چنین وجودی آورد می‌توان امروزه به تصاویر الکترونیکی که بر مبنای تراکم پیکسلی ظاهر می‌شوند اشاره کرد؛ به عبارتی تمام تصویرهای سینمایی و تلویزیونی حقیقتی ندارند و مجازی هستند و فقط به ظهور رسیده‌اند و آنچه مراد سازنده بوده و در فکر و علم او وجود داشته را به نمایش گذاشته‌اند. از طرفی نمی‌توان به آن‌ها صفت وجود را اعطا کرد و از طرفی هم نمی‌توان به آن‌ها عدم گفت چون در نهایت صرفاً ظهوری صرف دارند و فقط می‌توان آن‌ها را ادراک کرد و در باب آن‌ها سخن گفت ولی همه این تصاویر، ساخته و پرداخته ذهن هستند و دلالت ایشان بر حقیقتی است که در آن تصاویر، فقط صورت آن حقایق را می‌توان مشاهده کرد نه ذات آن‌ها را. برای مثال؛ بازیگری که در تصویر سینما مشاهده می‌شود حقیقتاً آن بازیگر نیست و وجود آن بازیگر در جایی دیگر است و فقط ظهور او به شکل تصویری پیکسلی برای مخاطبان به نمایش گذاشته شده است؛ لذا ظهور مخلوقات به مثابه تصویری است از حقیقتی که در علم الهی می‌باشد. البته این مثال به نحو کامل بیانگر این حقیقت نیست ولی می‌توان با چنین تشبیهی به درک حقیقت نزدیک شد. ظهور که البته ظهوری کاملاً انعکاسی و بازتاب یافته است گرچه موجود است اما نباید به سبب ظهور انعکاسی به آن صفت وجود حقیقی داد و نه می‌توان آن را نادیده گرفت و عدم محض تلقی کرد. به باور ویلیام چیتیک؛ این نگاه ابن عربی به وجود، همان پیروی از عرفای پیشین چون غزالی است که با تأویلی خاص، عبارت «موجودی جز خدا نیست» را به زبان آورده‌اند (چیتیک، ۱۳۹۴، ص ۲۶). در نظر ابن عربی؛ حق، حق است و خلق، خلق است و میان ظاهر و مظاهر تفاوت وجود دارد به نحوی که حتی ابن تیمیه که مخالف سرسخت صوفیه و عرفان است بر این امر در نزد ابن عربی معترف است (جهانگیری، ۱۳۶۱، ص ۲۰۰).^۱

۳- بازار بهشت در نظر ابن عربی

ابن عربی در ابتدای فتوحات به چگونگی خلق موجودات به نحو مختصر می‌پردازد، گویی این موضوع

^۱ عنوان جهان‌شناسی ابن عربی برگرفته از پایان نامه نگارنده به نام نسب سلوک و شهود در عرفان ابن عربی، دفاع شده در دانشگاه تهران می‌باشد.

مورد علاقه وی بوده و بارها در جای جای فتوحات مقوله خلقت و نحوه آن را با اصطلاحات متنوع و بیانات مختلفی از حقیقت خلق و سلسله مراتب آن رمزگشایی می‌کند و در خطبه فتوحات چنین می‌گوید:

«ثم بعد أن أوجد العوالم اللطيفة والكثيفة ومهد المملكة وهيا المرتبة الشريفة أنزل في أول دورة العذراء الخليفة... ترى الأشباح في حكم التبعية للأرواح فيتحول الإنسان في أي صورة شاء لتحقيق صحت له عند البعث من القبور في الإنشاء وذلك موقف على سوق الجنة سوق اللطائف والمنة» (ابن عربی، بی تا، ج ۱، ص ۵)

این عبارات که در ابتدای فتوحات بیان شده؛ اولاً نشان از اهمیت مفهوم بازار بهشت نزد ابن عربی دارد که در خطبه فتوحات از آن یاد می‌کند. انسان مؤمن بعد از برانگیخته شدن از قبر به هر صورتی که مایل باشد می‌تواند جلوه کند و این ظهور، منوط به بازار بهشت است. نمی‌دانیم که چگونه قبل از ورود انسان به بهشت و بازار آن می‌تواند تغییر صورت دهد اما می‌توان سخن ابن عربی را به صورت کلی به تغییر صورت پس از مرگ ارجاع داد نه لزوماً و فقط در ابتدای برخاستن از قبر بلکه مراد وی تغییر صورت در آخرت و بعد از قیامت نیز هست و این توانایی را وی «موقف علی سوق الجنة» ذکر می‌کند که نشان از شرایط خاص بازار بهشت است که انسان می‌تواند به صورت‌های مختلف درآید و این مواجهه برای عموم اهل بهشت در جهان پس از مرگ رخ می‌دهد.

۱-۳- بازار بهشت به عنوان پلی ارتباطی با جهان‌های دیگر

ابن عربی از جهان‌های مختلفی در زمین نام می‌برد و بنا به روایتی از ابن عباس از ۱۴ کعبه و هفت زمین نام برده است (ابن عربی، ۱۹۹۴، ج ۲، ص ۲۵۸). وی به بیان ویژگی‌های یکی از این زمین‌ها می‌پردازد که در آن هر چیزی ممکن است و امر محال در آن جا محلی از اعراب ندارد. این جهان‌ها پادشاهانی دارد و نعمات فراوان، ورود به این سرزمین‌ها برای انسان ممکن است و عرفایی نیز به آنجا سفر کرده‌اند (همان، ص ۲۶۰). آنچه این سرزمین‌ها را به بازار بهشت مربوط می‌سازد این است که بازاری به نام «بازار صور» راهی برای ورود به بهشت می‌باشد که مراد همین سرزمینی است که امر ناممکن در آن راهی ندارد، ابن عربی برخی از انسان‌ها را از آن عالم می‌داند و راهی که در جایی از زمین به وسیله آن می‌توان به آن سرزمین‌ها رفت را «بازار صور» نامیده است (همان). این باور ابن عربی را فقط در چارچوب نظریات امروزی بر پایه علم کوانتوم می‌توان فهم کرد که جهان‌های موازی می‌تواند وجود داشته باشند و در آن‌ها قواعد طبیعی متفاوتی حکم فرماید که البته ابن عربی با مفهوم بازار صور، راه ارتباطی این جهان‌ها را نیز ترسیم می‌کند. چگونگی ترسیم چنین جهان‌شناسی در قرن هفتم میلادی در خور شگفتی است لکن نباید دچار خطای

زمان‌پریشی^۱ شد؛ چرا که بستر سخنان ابن عربی نه بر پایه علم کوانتوم که بر پایه جهان‌شناسی عرفانی و کشف و شهود می‌باشد، اما شباهت نتایج این دو روش بی‌شک قابل تأمل است. راه‌هایی که ابن عربی برای فهم چگونگی انتقال به این سرزمین‌ها عنوان می‌کند استفاده از مفهوم خواب است که همه انسان‌ها آن را تجربه می‌کنند و ابن عربی به نوعی خواب را از جهت شباهت با این مفاهیم مثال می‌زند و در عمل در هنگام بیداری نیز در صورتی که فرد مالا مال روحانیت باشد و در وجودش این نوع از حیات موج بزند توانایی خواهد داشت که به این عوالم سفر کند (همان). لذا بازار بهشت و این سرزمین‌ها برای عارفان و انسان‌های خاصی قبل از مرگ هم قابل تجربه است.

۲-۳- بازار بهشت مکانی برای طلب هر چیز

ابن عربی از بازار بهشت استفاده دیگری نیز دارد و آن مکانی برای برآورده کردن همه آرزوهاست، وی در این باب چنین می‌گوید:

«كما أن في الجنة سوق الصور، إذا انتهى (العبد) صورة دخل فيها. كما تشكل الروح هنا، عندنا، و إن كان جسمًا، ولكن أعطاه الله هذه القدرة على ذلك» و الله على كل شيء قدير. و حديث "سوق الجنة" ذكره أبو عيسى الترمذي في مصنفه. فانظره هناك» (ابن عربی، ۱۹۹۴، ج ۲، ص ۳۲۳).

در این عبارات برآوردن «إشتهاء» اهل بهشت مد نظر است که از طریق بازار بهشت صورت می‌پذیرد هر چه که اراده شود صورت خواهد پذیرفت و شخص بهشتی می‌تواند از آن بهره گیرد، اما در ادامه می‌گوید که حتی اگر آن «اراده» جسم هم باشد این صورت‌پذیری در اشکال مختلف ممکن است؛ این سخن تعریضی به باورهای کلامی معمول است که بهشت و حالت آدمیان در بهشت را از منظر جسمانی، مشابه این دنیا و از این نوع می‌دانند. این مشکل که جسم به تبع ذات خود محدودیت‌هایی دارد و نمی‌شود که به هر شکل ممکن درآید در جهان‌شناسی ابن عربی حل شده است. چنانکه پیش از این گفته شد در نزد وی؛ کل جهان خلقت ماهیتی خیالی دارد و ریشه یکسان و جنس واحدی در آن به کار رفته است که با نگاه «اتمی»^۲ قرابتی ندارد و «عماء» آن ظرف واحدی ست که خیال مطلق در آن به ظهور می‌رسد (الحکیم، ۱۳۹۷، ص ۶۵۴). با این اوصاف، کل عالم خیال گونه است البته این تبصره نیز بیان شد که خیال غیر از وهم یا عدم است. عالم جسمانی دنیا، وجودی کاملاً خاص و متمایز ندارد که نتوان در آن به هر شکلی دخل و تصرف کرد، به همین دلیل است که وی می‌گوید: حتی اگر جسم باشد هم چنین رویدادی در بازار بهشت ممکن است.

1 Anachronism

2 Atomic

کیفیت گرفتنِ صورت‌های جدید می‌تواند به نحوی باشد که صورت قبلی نیز بر حال خود باقی باشد و صورت جدیدی اضافه می‌شود و این گرچه با عقل معمول سازگار نیست ولی ابن عربی این را مورد قبول عموم اهل عرفان بیان می‌کند:

«و كذلك "سوق الجنة" - ندخل في أي صورة شئنا من صور السوق، مع كوننا على صورتنا، لا ينكرنا أحد من أهلنا ولا من معارفنا. ونحن نعلم أن قد لبسنا صورة جديدة تكوينية، مع بقاءنا على صورتنا. فأين العقول والمعقول هنا؟» (ابن عربی، ۱۹۹۴، ج ۱۳، ص ۶۰۵)

البته در کلام ابن عربی عبارتی است که می‌تواند بر محدودیت تبدل صورت دلالت کند وی قید «از صورت‌های بازار» را در کلام خود دخیل می‌کند که می‌تواند دلالت بر محدودیت صور باشد. البته که در بیان روایی هر آنچه خواسته شود داده می‌شود اما در اینجا گویی سخن از تبدل صورت خود فرد هست نه آنچه برای خود می‌خواهد و به بیان دیگر با آنچه که بعد از برانگیختن از قبور می‌توان به هر صورتی درآمد مرتبط است. بدین نحو؛ بازار بهشت نه تنها صور مورد تقاضا را تأمین می‌کند بلکه فرد بهشتی می‌تواند با حفظ صورت خود به صورت‌های دیگری نیز درآید. آنچه گویی تناقض به نظر می‌رسد و عقل عرفی را به چالش می‌کشد داشتنِ صورتی دیگر همزمان با صورت قبلی است که جز با فهم جهانی با قواعد خاص که در جهان‌شناسی ابن عربی توجیه می‌شود ممکن نیست و البته در دوره معاصر نیز با شواهد امروزی از جهان کوانتوم شبیه به نظر می‌رسد که در آن نیز می‌توان چنین فرضی را ممکن دانست و این مثال‌ها برای تبیین و فهم سخنان ایشان است نه تطبیق عینی و دقیق این آموزه‌ها با علم کوانتوم و فیزیک معاصر، چراکه جهان‌شناسی عرفا مبنای کاملاً مستقل خود را دارد.

۳-۳- تفاوت خرید و فروش در بازار بهشت

در بازار بهشت، خرید و فروش معیار مشخصی بر حسب روایات ندارد و به صورت کلی به اراده شخص و آنچه تمایل دارد مربوط می‌شود. ابن عربی این معیار را علم فرد می‌داند و میزان حظ و بهره و نصیب هر کس را از حق تعالی و بازار بهشت، میزان علم و گستره علمی افراد می‌داند:

«و حظ كل شخص من ربه على مقدار علمه وعقده في درجات العقائد واختلافاتها وكثرتها وقلتها، كما قد تقرر قبل هذه الفصول. فاعلم ذلك! واللّه الهادي. - وفي "سوق الجنة" علم ما أشرنا إليه» (ابن عربی، ۱۹۹۴، ج ۱۲، ص ۳۹۲).

چرايي این سخن می‌تواند مربوط به احاطه هر فرد بر صور باشد؛ آن‌کس که از علم بیش‌تری برخوردار است به صور بیش‌تری نیز احاطه دارد. مسئله بعدی می‌تواند تأثیر علم بر کیفیت باشد که شخص دارای علم بیش‌تر از صور بالاتر و بهتری حظ خواهد برد. چه بسا کسی از حوریان بهشتی طلب کند و فرد دیگری

از صور بالاتری از تجلی الهی و نظاره وجه الهی را خواهان باشد. بدین جهت به دلیل اختلاف علم که همان تفاوت در مراتب انسان‌هاست، تقاضای صور متفاوتی نیز در بازار بهشت مطرح خواهد بود و در مراتب بالا، تجلی الهی و مشاهده حق در صورتی خاص برای انسان‌های دارای مراتب روحانی مورد تقاضاست و بی‌نیاز از حور و نعمات از این سنخ هستند، چندان که در سخن عین القضا ذکر آن به میان آمد.

۳-۴- مفهوم صورت به عنوان محور بازار بهشت

صورت و تبدل آن نقش محوری در بازار بهشت بازی می‌کند، آنچه موضوع خرید و فروش است صورت است. تصور کنید در بهشت چیزی می‌خواهید، به بازار بهشت می‌روید و در آنجا سفارش آن را می‌دهید و صورت آن برایتان ظاهر می‌گردد. در این بازار آنچه که در دیگر بخش‌های بهشت نیست را می‌توان در آنجا جستجو کرد و آلا از باغ، میوه، شراب و حوریان در بهشت سخن بسیار است. به جهت بی‌نهایت بودن صور، هر کس بنا به تبع خود، خواستار صور خاص خواهد بود. نقش بازار بهشت، تأمین آنچه هست که در همه جای بهشت نمی‌توان پیدا کرد. ابن عربی از ذکر واژه صورت در روایات، نهایت استفاده را کرده است و تبدل صورت را حتی به جسم نیز سرایت داده است، جسم نیز خود صورتی است از «عماء» که در وجه غلیظ آن ظهور یافته و آلا در مراتب ظهور «عماء» که کل خلقت را شامل می‌شود چیزی غیر از آن وجود ندارد که به عنوان ماده هیولانی یا جوهر جسمانی - چنانکه در میان فلاسفه و برخی اهل کلام مقبول بوده - استفاده شود. با این استدلال است که بهشت نیز وجهی از عماء است که در مراتب رقیق‌تر وجود خود، ظهور یافته و در آنجا صورت است که همه چیز بهشت به شمار می‌آید و هر تغییری، تبدل و تغییر صور است نه چیز دیگری. لذا خرید و فروش آنچه اراده شود خرید و فروش صور است که سبب می‌شود بازار بهشت را بازار صور نامید. ابن عربی نیز این نام را در فتوحات مکیه برای بازار بهشت بر می‌گزیند. (ابن عربی، ۱۹۹۴، ج ۲، ص ۳۲۳). از نشانه‌هایی که می‌توان در آثار ابن عربی این سنخیت عالم آخرت و دنیا را مشاهده کرد؛ باور به جهان‌های مختلف در یک زمین است که به باور وی می‌توان به هفت زمین دیگر نیز پا گذاشت و آن هم از طریق محلی به نام «بازار صور» ممکن می‌شود که پیش از این اشاره‌ای به آن شد. به عنوان مثالی دیگر برای فهم این موضوع؛ ذبح اسماعیل صورت گرفت اما در صورت گوسفند، چنانکه در باب این ذبح ابن عربی می‌گوید: «فصارت صورة ولد إبراهيم صورة كبش، لك سوق الجنة يدخل (الداخل فيه) في أي صورة شاء» (ابن عربی، ۱۹۹۴، ج ۱۰، ۱۵۱-۱۵۲). سنخیت عوالم مختلف یا هم‌جنس بودن آن‌ها در عین داشتن اوصاف عرضی گوناگون در این نوشته‌ها مبین این سخن است که حتی وجود معجزات و هرگونه تغییری در این عالم هم از سنخ تغییر صور است نه چیز دیگری. به

همین دلیل؛ وجود معجزات و امور خارق‌العاده را می‌توان در این جهان‌بینی کاملاً موجه و حتی معقول قلمداد کرد. صورت نه تنها در بهشت که خود را در تمام بستر خلقت نشان می‌دهد و تبیین خلقت با توسل به نظریه صورت در عرفان اسلامی و ابن عربی پله‌ای مستحکم به سمت فهم تعالیم عرفانی‌ست. گرچه ابن عربی و دیگران، تعالیم خود را خلاف عقلی معرفی می‌کنند ولی خود اذعان دارند که مرادشان از عقل، عقلی ایزاری مورد قبول عموم است نه آن «عقل کل» که عرفان نیز در آن معنا می‌یابد. با این معناست که ابن عربی تبدل صورت را نزدیک به حالت درونی انسان در تغییر حالات روزانه خود می‌داند (ابن عربی، ۱۹۴۸، ص ۱۷). با قرائتی که پیش از این ذکر شد کل وجود و ادراک آدمی در این دنیا هم نحوی غلیظ‌تر از صور و تفاوت در مراتب است نه در جنس وجود. در جای دیگری به گونه متفاوتی بیان می‌دارد که تبدل صورت در بازار بهشت مانند حفظ ظاهر انسان و همزمان تبدل صورت درونی اوست (ابن عربی، بی‌تا، ۱۰۹). این دو قابل جمع با یکدیگر هستند و در «ظاهر» که در اینجا مرتبه پایین وجود (وجود محسوس دنیوی) معنا می‌دهد شکلی و صورتی ظهور دارد و در مرتبه بالاتر که از حواس پنج‌گانه پنهان است، صورت دیگری وجود دارد که هر دو با هم موجود هستند و ناقض یکدیگر نخواهند بود، همچنان است که یک فرد، صور مختلفی را در بهشت با حفظ صورت خود خواهد داشت.

۵-۳- فرق میان عالم جسم و عالم معجزه تفاوتی اعتباری‌ست نه حقیقی

در جهان‌شناسی ابن عربی هر تغییری که در عالم رخ دهد ناشی از تغییر صور است نه تغییر جوهر. لذا عالم، متشکل از صوری‌ست که بر ظرف واحد به ظهور می‌رسند. آن ظرف واحد که در قبل از این تحت عنوان «عماء» ذکر آن به میان آمد در همه جای هستی یک ظرف واحد است لذا در عالم دنیا و آخرت و عوالم چندگانه نیز همان است که به صور مختلف به ظهور رسیده است. این تقریر، استفاده از واژه جسم را تبدیل به مسئله‌ای اعتباری می‌کند چراکه جوهر عالم ماده و اجسام، همسان با عالم ملکوت و آخرت است و البته از جنس «اتمی» و «جزء لایتجزی» که مورد قبول برخی اهل کلام و فلاسفه است نیز نمی‌باشد و به همین جهت نمی‌توان آن را وجود دانست و نه می‌توان آن را عدم تلقی کرد. چندان که پیش از این مثالی برای فهم موضوع ارائه شد، تفاوت تنها در نوع صور می‌باشد نه جوهر آن‌ها و جوهر مادی و غیر مادی، وجود حقیقی ندارد و اموری اعتباری هستند. به شکلی از صور که در عالم دنیا به ظهور رسیده‌اند نام عالم جسم داده‌اند و به آنچه در عالم ملکوت است نام معجزه از جسم. آنچه جوهر است در همه عالم جوهری یکسان است. او می‌گوید: «کل صورة في العالم، عرض في الجوهر، و هي التي يقع عليها الخلق» و «السلخ». و الجوهر واحد. و القسمة في الصورة، لا في الجوهر» (ابن عربی، ۱۹۹۴، ج ۱، ص ۱۹۴). با صراحت این عبارت و توضیحاتی که در باب عالم خیال نزد ابن عربی داده شد، فهم عبارت وی ممکن

می‌شود که در بازار بهشت حتی اگر حالت وجود انسان در بهشت را جسمانی فرض کنیم تبدل صورت‌ها در آن قالب جسمانی نیز صورت می‌پذیرد. با این توضیح این امر قابل درک خواهد شد که جسمانیت از حالت دنیوی و محدودیت‌های آن تبعیت نمی‌کند که چنین تغییرات آتی و ناگهانی در آن ممکن شده است. این فهم از جسمانیت و محدودیت‌های آن را لاجرم باید امری اعتباری دانست لذا سنخیت، جنس و جوهر عوالم متعدّد در دیدگاه ابن عربی حدّ اقل از حیث جوهری، ثابت و یکسان تبیین شده است. اصولاً این تبیین است که راه را برای پذیرش جهان‌های متعدّد نزد عرفا و امکان ورود به آن‌ها فراهم می‌سازد چراکه امکان تبدیل جوهر فرد امری نامعقول به نظر می‌رسد و در آن نظریه، امکان ورود به جهان‌های دیگر قدرت تبیین کمتری خواهد داشت تا این فرض که جوهر همه عوالم در اصل یکسان است و فقط تفاوت در صورت وجود دارد و بدین نحو، انتقال و سفر در عوالم چه قبل از مرگ و چه بعد از مرگ کاملاً تبیین‌پذیر و معتبر دیده می‌شود. ابن عربی در فتوحات، جنس تجربه صور را در بازار بهشت شبیه به جنس تجربه صور در خواب یا صوری که جن و ملانکه به وسیله آن‌ها خود را ظاهر می‌سازند، می‌داند (ابن عربی، بی تا، ج ۱، ص ۱۴۹). این بیان نیز البته با توضیحاتی که داده شد نسبت جوهری یکسان را نفی نمی‌کند بلکه فقط تفاوت در مراتب ظهور جوهر واحد است که دلیل موجهی برای تبیین وقوع همزمان این نوع تجربیات را علاوه بر آخرت در عالم دنیا نیز به دست می‌دهد.

۶-۳- بازار بهشت در برزخ است یا پس از قیامت ؟

از منظر دینی، برحسب روایات می‌توان وجود بازار بهشت را در قیامت استنباط کرد، اما به دلیل به کار رفتن واژه «الجنة» در آیاتی از قرآن که به عنوان بهشتی بلافاصله پس از مرگ تلقی شده است: «قيل الدخل الجنة، قال يا ليت قومي يعلمون» (قرآن: ۳۶:۲۶) امکان تفسیر «جنة برزخی» گشوده می‌شود. اما با قرائتی که در روایات وجود دارد چنین تفسیری محتمل نیست چراکه با این روش، فرد می‌تواند در هر جای قرآن واژه بهشت را به بهشت برزخی ارجاع دهد و این تخصیص بدون وجود قرینه لازم غیر موجه می‌باشد و اطلاق بهشت، عموماً و مطلقاً بر بهشت پس از قیامت است و تخصیص مطلق تنها به اشاره قرینه و اماره روشی علمی است. چنانکه در آیه فوق نیز قرینه همان ورود بلافاصله پس از مرگ به بهشت برای حبیب بن اسرائیل نجار است که لاجرم بهشتی برزخی را معنا خواهد داد زیرا در قیامت است که حساب و کتاب نهایی برپا خواهد شد. علاوه بر این استدلال‌ها، ابن عربی نیز به صراحت در بخشی از فتوحات که از بازار بهشت سخن می‌گوید، به روشنی این بازار را مربوط به پس از قیامت مطرح می‌کند (ابن عربی، بی تا ج ۲، ص ۳۰۹).

۷-۳- بازار بهشت و تکامل نفس

وجود بازار بهشت با التزامهایی همراه است که یکی از آنها لزوم پذیرش نوعی کسب در بهشت است، چراکه بازار و خرید و فروش، فرض کسب را در خود دارد، شباهت معنای کسب با آنچه در عرف دنیا معمولاً از کسب گفته شده در خور توجه است. در جای جای قرآن از «کسب» در توصیف اعمال انسان استفاده شده است، برای مثال می‌فرماید: «لا یكلف نفسا الا وسعها، لها ما کسبت و علیها ما اکتسبت» (قرآن، ۲: ۲۸۶). این عبارت برای اعمال انسان، یادآور نوعی تجارت در دنیاست که قرآن نیز آن را به تجارت تشبیه می‌کند، تجارتی که گاهی سود به همراه دارد و گاه ضرر، اما این سود و ضرر مطابق با کسب هر فرد است؛ «اولئک الذین اشتروا الضلالة بالهدی فما ربحت تجارتهم و ما کانوا مهتدین» (قرآن، ۲: ۱۶) حال که دنیا محل کسب است و بازار و تجارتی در میان است، در آخرت هم وجود بازار بهشت این شباهت را متجلی می‌کند، اما چنانکه در بازار دنیا کسب نتایج آتی ندارد و به هیچ وجه نه پاداش مناسب و لحظه‌ای به همراه دارد و نه مجازات آتی، اما در بازار بهشت هر چه طلب شود همان لحظه در شکل صور به نزد او حاضر می‌شود یا او در آن صور داخل می‌شود. این ویژگی از بازار به نوعی تکامل و پیشرفت محسوسی را در نوع کسب انسان و وجود انسان و جهان و بازار اخروی او به نمایش می‌گذارد که انسان بهشتی به وسیله کسب و تجارت در این دنیا به بازاری در مرتبه بالاتر دست پیدا می‌کند که در آنجا هر صورت و خواسته‌ای که داشته باشد قابل کسب است و می‌تواند صور بی‌نهایتی را تجربه کند. این چنین بازاری نهایت مفهوم آرمانی یک بازار برای کسی است که اهل خرید و فروش باشد و نهایت لذت و تجربه خرید را پیشنهاد می‌کند. با کالاهایی نامحدود کاملاً نیاز و اوج میل و لذت و اشتیاق انسانی را به چالش می‌کشد چراکه تصور و تخیل صور ممکن است که می‌توان تقاضای آن را در بازار بهشت داشت به حدی بی‌مرز است که هر سلیقه و تمایلی را جوابگو خواهد بود. پاسخ پرسش‌های متعددی که این روزها می‌تواند مطرح شود از محدودیت نعمات بهشتی و از قضا یکسان نبودن سلیقه بسیاری از انسان‌های امروزی با سنخ نعماتی است که در قرآن ذکر شده است را می‌توان در صور بی‌نهایت بازار بهشت جستجو کرد، چراکه در عدم محدودیت این صور، همه صور امروزی از نعمات و آنچه در گذشته و آینده مرسوم باشد اما در قرآن از آن‌ها ذکری نیامده است به تبع مندرج خواهد بود و توان کسب این صور و تجربه آن‌ها در بازار بهشت امری است که تکامل این بازار را در ابعاد بی‌نهایت کسب و صور نشان می‌دهد.

نکته دیگر میزان توان اهل بهشت است که از ملزومات بازار بهشت به نظر می‌رسد، کاسب در وجود دنیوی خود نه تنها با طبیعت محدودی مواجه هست که صور محدود و مقتیدی را در برگرفته بلکه خود نیز دارای محدودیت‌های مادی و ادراکی است. در بازار بهشت نیز توان اهل بهشت تکامل پیدا می‌کند که

می‌تواند صور گوناگون را در لحظه تجربه کند و سعة وجودی‌اش به نحوی‌ست که در صور مختلف درآید و توان ادراک آن‌ها را داشته باشد. این توان ادراکی و سعة وجودی، تکامل کاسب در بهشت و بازار بهشت است که خود منتهای تکامل کاسب صور نسبت به عالم دنیا و محدودیت‌های آن می‌باشد. آنچه را ابن عربی در سعة وجودی و همزمان در باب کمال نفسانی در بازار بهشت مثال می‌زند در نمونه‌ای که برای ابوبکر خلیفه اول ذکر می‌کند روشن می‌شود که می‌گوید: «كما يدخل في أي صورة شاء من صور سوق الجنة و ما سمعت عن أحد نبه على هذا المقام إلا عن أبي بكر الصديق رضي الله عنه في دخوله في حين واحد من جميع أبواب الجنة الثمانية» (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱، ص ۵۷۸). این تجربه همزمان، با محدودیت قائل نشدن برای بازار بهشت جز به طریق کمال وجودی قابل تبیین به نظر نمی‌رسد. مثال ابن عربی ناظر به امکان ادراک صور مختلف در زمان یکسان و تغییر در هر دو وجه مُدرک و مُدرک در بازار بهشت است. تکامل در اهل بهشت نیز نسبی خواهد بود چنانکه در قرآن هم اهل بهشت دارای مراتب و درجات مختلفی هستند. در بازار بهشت هم لاجرم تفاوت مرتبه ایشان در توان کسب صور مختلف به یک‌اندازه نیست. فرض این موضوع از لوازم تفاوت مرتبت در بهشت قابل استنتاج است و می‌توان دریافت که هر فرد بنا به سعة وجودی و مرتبت علمی، بالتبع طالب هرگونه صوری نخواهد بود و خصوصیتی چون میزان علم در کنار درجه و مرتبه وجودی در بهشت، صاحب اثر هستند. ابن عربی نیز به نقش محوری علم به صورت کوتاهی در ذیل این امر که حظ و بهره هر فرد از پروردگارش به میزان و قدر علم اوست پرداخته است و بهره را در بازار بهشت بسته به میزان علم می‌داند که در جات علم در کیفیت و نوع صور اثرگذار است (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲، ص ۸۶).

نوع صور در مواردی به گونه‌ای‌ست که فرد خود را به صور مختلف در می‌آورد، این تبدل ظاهر فرد نیز به نحوی‌ست که ظاهر اولیه حفظ می‌گردد و صورت جدید، مازاد بر صورت اولیه ایجاد می‌شود (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۸۳). توان تغییر ظاهر در راستای تکامل نفس، توانایی جدیدی‌ست که در نوع دیگر خود در تکامل وضعی بازار بهشت نسبت به بازار دنیا قابل طرح است به نحوی که حتی کاسب بازار بهشت می‌تواند وارد جهان‌هایی از جنس صور خاص گردد که آن هم وابسته به میزان علم فرد خواهد بود. برای فهم امروزی این مسائل می‌توان اینگونه ورود به فضاها و جهان‌های مختلف را نزدیک به فهم آنچه به نام متاورس^۱ در فضای تکنولوژی اینترنتی این روزهای سال ۲۰۲۲ دنیا مطرح است شبیه دانست که به دنبال ساخت جهان‌هایی مجازی هستند. البته این ساختار با ابزارهای محدود و کیفیت‌های محدود قابل

درک است و تجربه‌های خاص و مجازی را برای کاربران خود رقم زده‌اند که نسبت به آنچه در بازار بهشت در سخنان عرفا بیان شده در حدّ مقایسه توان کودکی در بازیهای کودکانه خود با مسابقات المپیک بزرگسالان است چراکه کیفیت صور و آنچه از فضاهای گوناگون با توان حضور و تبدل در صور مختلف بیان می‌شود جلوتر از نهایت تخیل و تصوّر انسان قرن بیست و یکمی‌ست. به عنوان شاهد این مدّعا نقل بخشی از سخن ابن عربی در این باب کافی به نظر می‌رسد:

«كذلك سوق الجنة تظهر فيه صور حسان إذا نظر إليها أهل الجنان فكل صورة يشتهيها دخل فيها فيلبسها و يظهر بها في ملكه و لعينه و هو يراها في السوق ما انفصلت و لا فقدت و لو اشتهاها كل من في الجنة دخل فيها و هي على حالها في السوق ما برحت فهذا كله نظير الحقائق كالبياض في كل أبيض بذاته» (ابن عربی، بی تا، ج ۲، ص ۳۱۲)

۸-۳- بازار بهشت و اتساع علم الهی

۱-۸-۳- طریقه ایجاد صور در بازار بهشت

ابن عربی علم خاصّی را به نام علم تجلّی الهی معرفی می‌کند (ابن عربی، بی تا، ج ۲، ص ۳۰۹) که شامل بخشی از صور گوناگونی‌ست که در بازار بهشت متجلّی می‌شوند. این نوع از تجلّی مربوط است به آن چه که حق بدان صورت‌ها خود را به خواصّ اهل بهشت نشان می‌دهد. ابن عربی این ظهور صور را گاه در ظهور معانی می‌داند (همان) اما طریقه آشکار شدن معانی یا خواسته‌های اهل بهشت به صور از چه مسیری می‌گذرد؟

ابن عربی می‌گوید: «فإذا دخل سوق الجنة و رأى ما فيه من الصور فأية صورة رآها و استحسناها حشر فيها فلا يزال في الجنة دائماً يحشر من صورة إلى صورة إلى ما لا نهاية له ليعلم بذلك الاتساع الإلهي» (ابن عربی، بی تا، ج ۲، ص ۶۲۸). آنچه بی‌نهایتی صور بازار بهشت را سبب می‌شود؛ گستردگی، غنا و وسعت علم الهی‌ست لذا صور بازار بهشت به علم بی‌نهایت حق متصل است و امکان ایجاد صور بازار بهشت را بی‌نهایت می‌کند اما از حیث کسب و تقاضای صور، توسّط اهل بهشت از آنجا که علم ایشان نسبت به علم حق محدود است به همین جهت تقاضای صور، محدود به علم کاسبان بازار بهشت خواهد بود. این نگاه در آیه قرآن که می‌فرماید: «و لکم فیها ما تشتهی أنفسکم و لکم فیها ما تدعون» (۴۱:۳۱) قابل انطباق است چراکه اراده نفس برای خواستن چیزی، منوط به دانستن آن شیء می‌باشد و آنچه در علم فرد نیست، طلب و اراده‌ای نیز برای داشتن و خواستن آن در کار نیست. از طرف دیگر نیز هر کس بنا به مرتبه وجودی خود تقاضاهای متناسب آن خواهد داشت چراکه علایق انسان‌ها بنا به مراتبشان متفاوت است. بخش دیگر آیه نیز تناسب با حالتی فانتزی و رؤیایی در بهشت دارد که آنچه قرار است فراهم شود

صرفاً با خواندن آن چیز مهیا می‌شود. تو گویی که در بازار، نام آنچه خریدار می‌خواهد آورده می‌شود و فروشنده آن را که نزد خود حاضر دارد به خریدار ارائه می‌کند. این تصویرسازی از بهشت با بازار بهشت کاملاً هم‌خوانی دارد و البته بیش از هر چیز تأکید می‌کند که مرتبت این بازار از صور متفاوت است نه در مرتبه موجوداتی از دنیای قبل از مرگ. علم الهی در این بازار نقش ابزار و توان ارائه کالاهای بی‌نهایت را دارد چراکه که بی‌نهایت بودن علم الهی از صفات ذاتی آن است اما خریداران در این بازار نمی‌دانند که چه بخواهند و یا چه چیز مرتبت و لذت بیش‌تری در پی خواهد داشت، لذا خواست آن‌ها چنانکه گفته شد وابسته به میزان علم آن‌ها و مرتبت آن‌ها محدود است بنابراین گرچه بالقوه ارائه صور بی‌نهایت ممکن است اما صور ارائه شده به خواست خریداران بهشت به دلیل تمایلات و علم مشابه در انسان‌ها بسیار مکرر و نزدیک به هم به نظر می‌رسد. به همین دلیل درجات مختلف در این بازار و مراتب مختلف کاملاً ضروری دیده می‌شود.

۴- نتیجه

ابتدا مفهوم بازار بهشت در سنت عرفان اسلامی معرفی شد، تکیه امام غزالی به این مفهوم از حیث قدرت خلاق حق در اعطای صور مختلف در مقابل تکیه عین‌القضات بر رؤیت حق در این بازار نیز قابل توجه به نظر می‌رسد. در ادامه، نقش مفهوم صورت و خلق صور مختلف در حال واحد و در آمدن به این صورت‌ها در حال واحد در قالب عجایب بازار بهشت ترسیم شد. ابن عربی تفسیر خاص و ویژه‌ای از این مفهوم به دست می‌دهد که بیش از هر کس حول آن سخن گفته است. محلی که در آن خرید و فروش صور مختلف بر پایه میزان علم و مقام ساکنان بهشت صورت می‌گیرد و از طرف دیگر نشان دهنده اتساع علم الهی نیز می‌باشد. ابن عربی در سایه این سنت عرفانی، بازار بهشت را در جایگاه‌های مختلفی مورد استفاده قرار می‌دهد از آن جمله: بازار بهشت پلی است که هم اکنون نیز وجود دارد و جهان‌های مختلف را به یکدیگر وصل می‌کند، این سخنی است که قبل از او کسی این‌گونه آن را مطرح نکرده است و بازار بهشت را اکنون نیز برای افرادی خاص قابل وصول می‌داند به طریقی که به وسیله آن میان جهان‌های مختلف رفت و آمد می‌کنند. اما عموم اهل بازار، بعد از مرگ و دخول به بهشت است که می‌توانند به بازار بهشت بروند. از جمله امکانات این بازار در نظر ابن عربی، ارائه هر ممکنی در این بازار است که فرد می‌تواند هر صورتی که مایل باشد تقاضا کند و به آن درآید. از موارد به ظاهر متناقض در این بازار در آمدن به صور مختلف با حفظ صورت اصلی هر فرد است و این موضوع، تبدل صورت را در این بازار به امری خاص بدل می‌کند که لاجرم جهانی متفاوت با ویژگی‌های خاص خود را می‌طلبد و تجربه ما در این جهان با آن تناسبی ندارد لذا

جهان‌بینی خیال‌محور ابن عربی در راستای تبیین بازار بهشت بسیار کارآمد است. امری که پیشینیان نتوانسته بودند بدین نحو، جهانی را معرفی کنند که در دل آن مفاهیمی چون بازار بهشت قابل درک و تناسب با دیگر مفاهیم عرفانی باشد.

منابع

- ابن حبان (أبو حاتم محمد بن حبان البستی)، ۱۴۱۴هـ/ ۱۹۹۳م، *صحیح ابن حبان*، مؤسسة الرسالة
- ابن عربی، ۱۳۶۷، *التجلیات الالهیه*، به تحقیق عثمان اسماعیل یحیی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی
- ابن عربی، ۱۹۴۸، *ایام الشان، ضمن مجموعه رسائل ابن العربی*، طبع اولی. حیدرآباد هند، احیاء التراث العربی
- ابن عربی، ۱۹۹۴، *الفتوحات المکیه فی ۱۴ المجلدات*، بتصحیح عثمان یحیی، بیروت، دارالاحیاء التراث العربیه
- ابن عربی، بی تا ۲، *بلغة الفواص، دمشق*، مکتبه ریاض المالح الخاصة
- ابن عربی، بی تا، *الفتوحات المکیه فی اربع المجلدات*، بیروت، طبعه الاولی، نشر دارالصادر
- ابن ماجه (محمد بن یزید القزوينی)، بی تا، *سنن ابن ماجه*، المکتبه العلمیه
- أحمد بن حنبل (أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد)، ۱۴۱۴هـ/ ۱۹۹۳م، *مسند الإمام أحمد*، دار إحياء التراث العربی
- بیدوازی، رشیدالدین محمد، *اسطرغیبیه*، قم، نسخه خطی در کتابخانه عمومی آیت الله مرعشی
- الترمذی (محمد بن عیسی بن سورة الترمذی)، بی تا، *سنن الترمذی*، دار الکتب العلمیه
- جهانگیری، اسحاق، ۱۳۶۱، *ابن عربی چهره برجسته عرفان اسلامی*، تهران، چاپ دوم، نشر دانشگاه تهران
- چیتیک، ویلیام، ۱۳۹۴، *عواالم خیال: ابن عربی و مسئله اختلاف ادیان*، ترجمه قاسم کاکایی، تهران، چاپ هفتم، نشر هرمس
- حکیم، سعاد، ۱۳۹۷، *معجم الصوفی*، ترجمه ناصر طباطبایی، تهران، چاپ دوم، نشر مولی
- الدرامی (عبد الله بن عبد الرحمن الدرامی السمرقندی)، ۱۴۰۷هـ/ ۱۹۸۷م، *سنن الدرامی*، دار الکتب العربی
- شعیری، تاج الدین محمد بن محمد، بی تا، *جامع الاخبار*، قم، منشورات الرضی
- غزالی، ابوحامد، ۱۴۲۱، *مجموعه الرسائل*، لبنان، بیروت، نشر دارالفکر
- کاشانی، فیض، محسن بن مرتضی، ۱۳۷۵، *نوادر الاخبار فی ما یتعلق باصول الدین*، تحقیق مهدی انصاری قمی، تهران، نشر پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
- مسلم (مسلم بن الحجاج القشیری)، بی تا، *صحیح مسلم*، خمسہ اجزاء، دار احیاء الکتب العربیه
- مولانا، ۱۳۹۷، *مثنوی معنوی*، تصحیح محمد علی موحد، تهران، نشر هرمس و فرهنگستان زبان و ادب فارسی
- میددی، احمد بن محمد، ۱۳۷۱، *کشف الاسرار و عده الابرار*، تهران، نشر امیرکبیر

النووي (أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي)، ١٤١٦هـ / ١٩٩٦م، *شرح النووي على مسلم*، دارالخير
همدانی، عین‌القضات، ۱۳۷۰، *تمهیدات*، تصحیح عقیف عسیران، تهران، چاپ سوم، نشر منوچهری
یوسفی، امیر، ۱۳۹۹، *نسبت سلوک و شهود در اندیشه مولانا و ابن عربی*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه
تهران



Three "Causes" Based on Three Philosophical Phases

Dr. Ali Babaei

Associate Professor, University of Tabriz

Email: hekmat468@yahoo.com

Abstract

It seems that causality is the most important issue that has undergone changes in line with the three phases of Sadra's philosophy. It has many dimensions and divisions and goes with the evolutions of this philosophy in various aspects. In this article, we examine five basic issues of causality based on these three philosophical phases; as for the subject of causality, for instance, according to the quiddity-oriented and non-existential view, three options can be proposed, "'every being', 'every phenomenon' or 'every contingent (essential contingency)' need a cause" while based on the second phase, it can be stated as "every contingent (existential contingency) is in need of a cause", whereas according to the third phase of evolution, it can be stated as "every manifestation is dependent on the manifested". Also, in other issues of the causality similar results can be attained that have been discussed in this article.

Keywords: causality, priority of quiddity, priority of existence, the individual unity of existence, the graded unity of existence, three philosophical phases





سال ۵۵ - شماره ۲ - شماره پیاپی ۱۱۱ - پاییز و زمستان ۱۴۰۲، ص ۸۸ - ۶۹	HomePage: https://jphilosophy.um.ac.ir/
شاپا چاپی ۲۰۰۸-۹۱۱۲	شاپا الکترونیکی ۲۵۳۸-۴۱۷۱
تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۲/۲۰	تاریخ بازنگری: ۱۴۰۲/۰۱/۱۶
نوع مقاله: پژوهشی	DOI: https://doi.org/10.22067/epk.2023.81520.1222

سه «علیت» بر مبنای سه سیر فلسفی

علی بابایی

دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه تبریز

hekmat468@yahoo.com

چکیده

به نظر می‌آید مهم‌ترین مبحثی که متناسب با سه سیر فلسفی صدرایی دچار تحول شده است مبحث علیت است که ابعاد و فروع بسیاری دارد و در زمینه‌های مختلف با تحول‌های یاد شده همراهی می‌کند؛ ما در این مقاله پنج موضوع مقدماتی مبحث علیت را بر مبنای سه سیر فلسفی مورد بررسی قرار می‌دهیم؛ به عنوان مثال در موضوع مفاد علیت، متناسب با نگاه غیر وجودی و ماهیت‌محور، سه نحو بیان «هر موجودی، هر حادثی و هر ممکنی (به امکان ماهوی)» نیاز به علت دارد» قابل طرح است؛ حال آن‌که بر مبنای سیر دوم مفاد اصل علیت به نحو «هر ممکنی (به امکان ففقی) محتاج به علت است» مطرح است و متناسب با سیر سوم «هر شأنی وابسته به ذی‌شأن است» قابل بیان می‌باشد؛ در باقی موضوعات نیز چنین تناسب‌هایی وجود دارد که در مقاله‌ی حاضر به آن پرداخته‌ایم.

کلید واژه: علیت، اصالت ماهیت، اصالت وجود وحدت تشکیکی، اصالت وجود وحدت شخصی، سه سیر فلسفی.

۱. مقدمه

فلسفه مباحث سنتی و نوپدید بسیاری در درون خود پروراندۀ است که فارغ از هر مسلکی، علیت یکی از مهم‌ترین و قدیمی‌ترین آن‌هاست؛ در مبحث حاضر ما، اصالت‌های سه‌گانه که از آن به «سیرهای فلسفی» تعبیر می‌کنیم مبنا و اصل ادعاست که می‌باید در مبحثی ظهور داشته باشد و آن مبحث مظهر تحقق سیرها باشد؛ بنا به دلایل مختلف، مظهر تام یا لااقل قریب‌ترین مظهر تحقق سیرها در حکمت صدرایی مبحث علیت است؛ درست است که همه‌ی مباحث فلسفی - که تحول آن‌ها بر مبنای سه سیر در جایگاه خود مورد تحقیق قرار گرفته^۱، به نوعی نشانگر تحقق سیرهای یاد شده هستند، اما «علیت» مظهر اتم این تحقق و بلکه اولین مبحثی است که بعد از مبانی دچار تحول شده است. موبد سخن یاد شده، اثبات وحدت شخصی وجود از راه ترقیق علیت است. (بنگرید: ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۳۰۱). بر مبنای نگاه عمیق فلسفی و به ویژه بر مبنای اصول سیر سوم، در مقام مفهوم، وجود، عام‌ترین مفاهیم؛ و در مقام تحقق، تحقق آن - که به «وجود حق» تعبیر می‌شود - احق الوجودات و بلکه تنها وجود حق است؛ همه‌ی «به اصطلاح وجودات» وجود خود را از حق تعالی می‌گیرند و همه‌ی برهان‌ها صحت و صدق خود را از اصل علیت دریافت می‌کنند؛ حال اصل علیت، پایه‌ای‌ترین اصل معرفتی است که خودش بدیهی و غیرقابل اثبات می‌باشد؛ و تحقق هر نوع استدلالی منوط به پذیرش آن است؛ بنابراین مظهر سیری که در بستر وجود اتفاق می‌افتد هر چه به ویژگی‌های کلیدی این سیر نزدیک باشد اولی‌تر به مظهریت خواهد بود. پس علیت جزو اولین موضوعاتی است که بر مبنای سه سیر دچار تحول می‌شود. حال بحث ما در این مورد است که تغییرات مبحث علیت بر مبنای سه سیر فلسفی به چه نحو بوده است؟ ما در این مقاله چند موضوع عمومی و مقدماتی بحث علیت را بر مبنای سه سیر فلسفی مورد بررسی قرار می‌دهیم؛ مباحثی چون «مفاد اصل علیت»، «نحوه‌ی فاعلیت»، «علیت به عنوان موضوع فلسفی»، «مفعولیت» و «سبب نیاز معلول به علت» مد نظر این مقاله است و باقی مباحث را به فرصتی مناسب واگذار می‌کنیم.

سوابق پژوهش: در مورد اصل علیت به دلیل جایگاه ویژه‌ی آن در مباحث فلسفی مقالات متعددی نوشته شده است؛ اما نزدیک‌ترین و شبیه‌ترین مقاله به موضوع ما، مقاله‌ای با مشخصات: سعادت مصطفوی، سیدحسن، بهشتی نژاد، سیدمیثم، علی زاده، بیوک. (۱۳۹۲). بازسازی سیر سه مرحله‌ای مبحث علیت در حکمت متعالیه. دوفصلنامه علمی حکمت صدرایی. 30-19, 2(1), است که از نظر روش به این دلیل که در سه مرحله سخن گفته است با مقاله‌ی حاضر شباهت دارد اما موضوعاتی که در متن مقاله مورد بررسی قرار گرفته‌اند، با موضوعات مطرح در مقاله‌ی ما متفاوت هستند.

در مورد تحقق سه مرتبه سیر فلسفی و تحول مباحث تابعه تا به حال مقالات زیر به چاپ رسیده است

که هر کدام موضوعی را بر مبنای سه سیر یاد شده مورد بررسی قرار داده است:

۱. بابایی، علی، موسوی، سید مختار. (۱۴۰۱). سه مرتبه حرکت بر مبنای سه سیر فلسفی ملاصدرا: حرکت طبیعی، حرکت جوهری، تجدد امثال. مجله پژوهش های فلسفی (دانشگاه تبریز).
 ۲. بابایی، علی. (۱۳۹۹). حق تعالی تنها جوهر هستی سیر تحول جوهر و عرض بر مبنای سه مرتبه سیر فلسفی ملاصدرا. فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز.
 ۳. بابایی، علی، موسوی سید مختار، (۱۴۰۰)، «مسئله «زمان» در سه مرتبه سیر فلسفی صدرالمتهین»، معرفت فلسفی، سال نوزدهم، شماره اول، پیاپی ۷۳، ص ۴۹-۶۴
- روش پژوهش: در این مقاله از روش تحلیلی کتابخانه‌ای که در تحقیقات نظری مورد توجه است استفاده شده است.

۲. سه سیر فلسفی: اصالت ماهیت، اصالت وجود وحدت تشکیکی، اصالت وجود وحدت شخصی

۱-۲ علیت بر مبنای سیر اول فلسفی: نگاه ماهوی یا غیر وجودی یا مبنای قوم

۱-۱-۲ مفاد اصل علیت: از نیاز «هر موجودی» تا «هر حادثی» و «هر ممکنی» به علت

شکی نیست که اگر کسی کاملاً به لوازم اصالت ماهیت و به ویژه به لازمه‌ی مهم آن یعنی تباین بالذات پدیده‌ها (بنگرید: ملاصدرا، ۱۳۸۰، ص ۸۵ و مصباح، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۳۲۱)^۱ قایل باشد نخواهد توانست به اصل علیت و تحقق رابطه‌ی میان علت و معلول اعتقاد پیدا کند؛ بنابراین علیت که به معنای پذیرش نوعی از وحدت و سنخیت و ارتباط میان دو امر است، بر مبنای نگاه مقتضی تباین بالذاتی، غیرقابل تبیین خواهد بود؛ در عین حال که نگاه حقیقتاً تباین بالذاتی امکان طرح ندارد، اما سوای مبنای وحدت‌گرای اصالت وجودی، دیدگاه‌هایی وجود دارد که لازم است آن‌ها را با عنوان رویکرد غیر وجودی به مسأله‌ی علیت مورد بررسی قرار دهیم: به نظر اهل حکمت اصل علیت چنان بداهتی دارد که بر هر نوع اثباتی تقدم دارد و در نتیجه قابل اثبات نیست؛ نسبتی که علیت با همه‌ی برهان‌ها و اثبات‌ها دارد، نسبتی است که حق تعالی با وجودات و اصل عدم تناقض با قضایا دارد. چرا که هر نوع استدلالی خودش مبتنی بر

۱. کثرت بدون وحدت به تباین می‌انجامد و به‌واقع «طبیعت واحد از امور متباین و متخالف بالذات تشکیل نمی‌گردد؛ حتی می‌توان گفت: این امر که از دو شیء مخالف به تمام ذات طبیعت واحد پدید نمی‌آید، بدیهی است و به برهان نیاز ندارد» (صدرالمتهین، ۱۳۸۰، ص ۸۵). بنابر اصالت ماهیت، کثرت ماهوی همیشه نشانه کثرت موجودات عینی و خارجی است؛ زیرا هریک از آنها علی‌الغرض، حکایت از یک حیثیت عینی خاصی می‌کند. (مصباح، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۳۲۱).

اصلِ علیت است و اصلِ علیت مبتنی بر هیچ استدلالی نیست؛ همان‌گونه که همه‌ی وجودات به حق تعالی باز می‌گردند و همه‌ی قضایا به اصلِ عدمِ تناقض ختم می‌شوند به همین نحو، همه‌ی برهان‌ها به اصلِ علیت بازگشت دارند؛^۱ به تعبیری تخصصی‌تر استدلال برای اثباتِ علیت، خود متضمنِ اصلِ علیت است؛ بنابراین «وقتی که ثبوت و تحقق اصلِ علیت را بپذیریم بحث امکان‌پذیر خواهد بود؛ اگر این اصل مورد پذیرش نباشد نمی‌توان هیچ بحث علمی‌ای با کسی در پیش گرفت». (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۱۶۳) هر نوع استدلال و نتیجه‌گیری چه از نوع قیاسی و برهانی چه از نوع استقرائی و تمثیلی به مقدمات نیاز دارد و میان مقدمات و نتیجه‌ی مقدمات ربط ضروری برقرار است و هرگز اتفاق و بخت میان‌شان نیست؛ مقدمات یا علتِ معده و یا علتِ ناقصه و یا علتِ تاّقه نتیجه هستند، و اگر ربط ضروری بین مقدمات و نتیجه آن‌ها نباشد، نتیجه حاصل نخواهد شد؛ پس استدلال بر اثبات یا نفی علّیت مبتنی بر اصلِ علّیت است و ملاصدرا بر همین اساس اقامه برهان بر هستیِ اصلِ علّیت را مصادره به مطلوب می‌خواند. (جوادی آملی، ۱۳۹۳، ج ۷، ص ۳۱۹).

مطابق دیدگاه گروهی «دلیل احتیاج به علت، وجود داشتن است و وجود ملازم با معلولیت است و بنابراین باید گفت: مناط احتیاج به علت همانا موجود بودن است» و بنابراین اصلِ علیت به این نحو قابل طرح خواهد بود که: «هر چیزی که موجود است محتاج به علت و متکی به علت است» و وجود موجودی که متکی به علت نباشد محال است. این دیدگاه را از آن مادیون می‌دانند که بنا بر نظرشان، سلسله علل و معلولات غیر متناهی هستند و واجب الوجود و علة العللی تحقق ندارد. (مطهری، ۱۳۷۶، ج ۶، ص ۶۵۵). همان‌طور که اصلِ علیت نباید از برهان‌های دیگر به دست آید و باید همه‌ی برهان‌ها مبتنی بر این اصل باشند، به همین نحو مضمونِ علیت اقتضاء می‌کند علتی در عالم خارج وجود داشته باشد که از هیچ علت دیگری به وجود نیامده باشد؛ و او علت‌العلل تمام علت‌ها باشد؛ و وجود او ضامن جریان و تحقق هر نوع علتی قرار گیرد. تحققِ علتی که معلولِ هیچ علت دیگری نیست، گزاره‌ی «هر موجودی معلول است» یا «هر موجودی به علت نیاز دارد» را محتاج قیدی می‌سازد تا مضمونِ قاعده‌ی علیت را شکل دهد؛ از آن‌جا که موجودی تحقق دارد که بی‌نیاز از علت است، و تحققِ اصلِ علیت هم بدیهی است، بنابراین موضوع در قضیه‌ی فوق یعنی در قضیه‌ی «هر موجودی معلول است» باید قیدی بگیرد تا مفادِ اصلِ علیت را تشکیل دهد؛ از نظر متکلمان قضیه‌ی «هر چیزی که موجود است محتاج به علت است» باید قیدِ «حادث» داشته باشد تا مفادِ علیت شکل گیرد؛ یعنی «هر موجودی که حادث باشد

۱. می‌توان در فرصت مناسبی نسبتِ میانِ «اصلِ علیت» و «اصلِ عدم تناقض» را مورد بررسی قرار داد که در نهایت کدام یک اصلِ الاصول هستند و چه رابطه‌ای با همدیگر دارند.

نیازمند علت است» (مظفر، ۱۴۲۲، ج ۳، ص ۲۱۵ و شمس، ۱۳۸۶، ص ۶۳۵). مراد از حادث هم موجودی است که در برهه و زمانی موجود نباشد، و بعد به وجود بیاید؛ اما از نظر عموم فلاسفه قیدی که باید در قضیه‌ی یاد شده به موضوع اضافه شود، قید «ممکن» است نه «حدوث»، یعنی «هر موجودی که ذاتا امکان عدم داشته باشد»؛ⁱⁱ امکانی که به عنوان قید موضوع، و ملاک احتیاج به علت ذکر شده ویژگی ماهیت است؛ امکان در این جا یکی از مواد ثلاثی است که به جهات یا مواد قضایا معروف است و قوم در تقسیم شیء به این معانی سه گانه به حال ماهیت نظر کرده‌اند. (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۸۴). لذا از این امکان به امکان ماهوی تعبیر می‌شود؛ در نگاه ابتدایی دیدگاه جمهور حکما در مورد مواد ثلاث این است که: وقتی ماهیت کلی را نسبت به وجود و عدم مقایسه کنند سه حالت قابل تصور است: یا مقتضی وجود است یا مقتضی عدم یا مقتضی هیچ یک. (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۸۴ و ملاصدرا، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۱۴۵). به تعبیر عامه‌ی فلاسفه ماهیت است که نسبت به وجود و عدم اقتضائی ندارد، و نسبتش به وجود و عدم یکسان است، و باید چیز دیگری آن را از حد تساوی خارج سازد، و آن چیز همان علت است، و از این روی ملاک احتیاج به علت را، امکان ماهوی دانسته‌اند.

در سیر دوم به این نکته خواهیم پرداخت که مفاد اصل علیت بر مبنای اصالت وجود «امکان فقری» است و در ناحیه‌ی وجود جاری است نه ماهیت.

۲-۱-۲ علیت به عنوان موضوعی فلسفی

علیت از باب این که جزو تقسیمات اولیه‌ی وجود است موضوعی فلسفی است؛ چرا که وجود یا علت است و یا معلول؛ «الموجود لا يحتاج فی كونه علة او معلولا إلى أن يكون طبيعياً أو تعليمياً أو غير ذلك». (ملاصدرا/ ابن سینا، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۱۰۶). مطابق این متن از ابن سینا، «بحث از علت و معلول یکی دیگر از مباحث فلسفه‌ی اولی است. دلیلش این است که برای تقسیم موجود - که موضوع فلسفه‌ی اولی است - به علت و معلول نیازی نیست که موجود تخصص طبیعی یا ریاضی پیدا کند یعنی نیازی نیست که موجود، طبیعی باشد آنگاه بگوییم: موجود طبیعی یا علت است یا معلول». (مصباح، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۲۲۵). پس علیت از مباحث تقسیمی فلسفه است؛ و می‌دانیم که در نگاه حقیقتا ماهوی که تباین بالذات حاکم باشد، تقسیم امکان‌پذیر نیست؛ تا این که مباحث تقسیمی هم امکان طرح داشته باشد؛ در تقسیمی که حقیقتا مبتنی بر نگاه کثرت‌گرا باشد، میان مقسم، اقسام و قسیم رابطه‌ای تبیینی و یا حداقل تغایری وجود دارد؛ و محال است چیزی قسمی از «کاملا مباین و یا کاملاً مغایر خود» باشد. می‌دانیم که مشائیان در مبحث علیت دیدگاه‌های تا حدودی وجودمحور دارند و غالب تفاسیرشان در این موضوع تنها بر مبنای نگاه وجودی قابل طرح است؛ اما با این همه متاخران آن‌ها در بحث جعل که در ذیل اشاره خواهد شد از

«وجود»، «موجود بودن» را اراده می‌کنند؛ که مراد اتصافِ ماهیتِ معلول به وجود است؛ و در آن واحد ترجیح آن‌ها در بحثِ موضوعِ فلسفه تعبیرِ «موجود» است؛ⁱⁱⁱ در سیر دوم ترجیح با «وجود مطلق» و در سیر سوم ترجیح با «مطلق وجود» یا همان «وجود حق» می‌باشد.

همچنین با توجه به نکته‌ی بندِ قبلی، وقتی بر مبنای سیر اول علت و معلول امری جدای از هم باشند، روشن است که نمی‌توان آن‌ها را دو مرتبه از یک حقیقتِ واحد دانست؛ و نوعی از مباینیت، میانِ قسیم و مقسم وجود خواهد داشت؛ در حالی که به اقتضای سیر دوم تقسیم‌های فلسفی دو مرتبه از یک سیر واحد هستند و مغایرتِ آن‌ها مغایرتِ تشکیکی است. یعنی در همه‌ی موارد یاد شده رنگ و بوی نگاهِ ماهوی یا غیرِ وجودی غالب است هر چند نشانه‌هایی از مباحثِ وجودمحور نیز می‌توان سراغ گرفت.

۲-۳-۱ فاعل: فاعلی طبیعی

تا قبل از نگاهِ وجودی صدرایی به اصلِ علیت، چند رویکرد در موردِ مبحثِ علیت قابل طرح است؛ از حیثِ حیطه، در این موضوعِ حیطه‌ی بحث از طبیعیات تا کلام و فلسفه‌ی ماهیت‌محور گسترده شده است؛ در موضوعِ فاعل یا علت: ۱. در طبیعیات مبحثِ کارِ علتِ پیرامونِ «تحریک ماده از حالی به حالی» مطرح می‌شود. (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۱۶۷ و نیز بنگرید: عبودیت، ۱۳۹۹، ص ۷۹) و علت چیزی است که ماده‌ای موجود را از حالی به حالی دیگر تغییر می‌دهد؛ همانندِ نجار که مواد لازم برای ایجادِ صندلی را فراهم می‌آورد. اولین لازمه‌ی این سخن تکرر در تاثیرها و متاثرهاست؛ در این تفسیر موثرها متکثر و در نتیجه متاثرها بسیار است؛ این ویژگی یعنی تکرر، از خصوصیاتِ نگاهِ غیرِ وحدت و وجودی و به اصطلاح نگاهِ ماهوی به موضوعات است؛ ماهیتِ ذاتا مثارِ کثرت؛ (سبزواری، ۱۳۶۹، ج ۲، ص ۷۴) و نگاهِ ماهوی ذاتا کثرت‌گرایی است؛ «فاعل که نزد عالمِ طبیعی به جنبش و حرکت آورنده‌ی غیر است بسیار چیزهاست. مثلاً آب که به جنبش آورنده‌ی آسیاست و باد که به جنبش آورنده‌ی کشتی است و بخار که به جنبش آورنده‌ی ناوها و دیگر چیزهاست، جملگی از نظرِ طبیعی فاعل گفته می‌شوند.» (الهی قمشه‌ای، ۱۳۶۳، ص ۴۶).

۲. رویکردی دیگر در نگاهی غیرِ وجودی، رویکردِ اهلِ کلام است که بر مبنای آن میانِ علت و معلول بینونت و جدایی وجود دارد؛ بر مبنای سیر اول و نگاهِ ماهوی برای هر یک از جاعل و مجعول و یا همان علت و معلول، شینیت و وجودی جدای از هم لحاظ می‌کنند؛ گاه ملاصدرا نیز بر مبنای قومِ جاعل و مجعول را به این نحو لحاظ کرده است.^{iv} (ملاصدرا، ۱۳۶۰، شواهد الربوبیه، ص ۶۱). مطابقِ سیر اول که مبتنی بر نگاهِ غیرِ وجودی و بر مبنای دیدگاهِ قوم است، تصورِ جداییِ علت از معلول، همانندِ تصورِ رابطه‌ی بنا با بنا یا نجار با میز است که در آن علت از معلول جدا می‌باشد و نهایتِ چیزی که علت به معلول می‌دهد وجودش است و برای حفظ و بقا نیازی به علت وجود ندارد. تا جایی که گفته‌اند: «لو جاز علی الباری

العدم لما ضرَّ عدمه وجود العالم». (بنگرید: ابن سینا، ۱۳۸۱، ص ۲۷۹، و بنگرید: حلی / طوسی، ۱۴۱۳، ص ۴۷۴ به نقل از اهل کلام) هر چند که از هر نوع نگاه ماهوی تکرگرا این قول یعنی جدایی معلول از علت لازم می‌آید^۷ اما می‌دانیم غالباً متکلمان که در بحث ملاک نیاز معلول به علت، به حدوث قائل‌اند به جدایی معلول از علت معتقدند؛ و در میان آثار حکما با تعبیر دیدگاه جمهور از آن یاد می‌شود؛ دیدگاه یاد شده، یعنی جدایی معلول از علت از نظر برخی از حکما نیز مطرح شده است؛ برای همین است که ملاصدرا منسوب به حکما گوید: «الحکماء عَرَفُوا الْعِلَّةَ الْفَاعِلَةَ بِمَا يُؤْثِرُ فِي شَيْءٍ مُغَايِرَ لِلْفَاعِلِ»^۸ (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۲۵۷) جدا دانستن علت و معلول یا همان مابین این دو ریشه در نگاهی غیر وحدت وجودی دارد که در این مرتبه از آن تعبیر به نگاه ماهوی می‌کنیم؛ و برعکس آن بر مبنای سیر دوم و وحدت وجودی قابل طرح است.

۲-۱-۴ مجعول: ماهیت

جعل با اصالت نسبتی دارد؛ از آن‌جا که جاعل اصل حقیقت مجعول را به او اعطا می‌کند، هر چیزی که بالذات مجعول باشد اصیل است؛ یا به تعبیری بهتر، جعل تنها به امر وجودی تعلق می‌گیرد و امر اعتباری متعلق جعل واقع نمی‌شود. بنابر سیر اول اعتقاد صریح گروهی بر این است که ماهیت اصیل است و در نتیجه امر مجعول، ماهیت می‌باشد و وجود به جعل ماهیت وابسته است؛ (میرداماد، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۲۱۵ و میرداماد، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۱۰ و بنگرید: ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۳۹۸). گروهی نیز که به اصالت وجود و وحدت تشکیکی آن معتقد نشده‌اند تفاسیرشان از مباحث علیت و به‌ویژه جعل به نگاه ماهوی نزدیک است؛ «فجمهور المشاءین ذهبوا کما هو المشهور إلى أن الأثر الأول للجاعل هو الوجود المعلوم و فسرهُ المتأخرون بالموجودیة أي اتصاف ماهیة المعلوم بالوجود». (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۳۹۸). از جمله دلایل معتقدین به این‌که اثر صادر از علت، نه وجود است و نه ماهیت بلکه اثر صادر از علت و مجعول بالذات صبرورت، یعنی اتصاف ماهیت به وجود است همان‌طور که بنا به نظر مشهور، مشائیان معتقدند: مناط و ملاک احتیاج به فاعل و جاعل، همانا امکان است (یعنی عدم اقتضای وجود و عدم، و احتیاج به علت در وجود و عدم) و امکان هم کیفیت نسبت وجود محمولی و یا وجود رابطی به ماهیت است. پس محتاج به جاعل و مجعول حقیقی نسبت وجود به ماهیت است که در اصطلاح قوم «صیرورة الماهیة موجودة» یعنی موجود شدن ماهیت و یا اتصاف ماهیت به وجود، نامیده می‌شود. (ملاصدرا/ مصلح، ۱۳۸۳، ص ۱۲۱ و ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص ۷۳).

۱. و از سوی برخی از حکما نیز مردود دانسته می‌شود؛ (برای نمونه بنگرید: ابن سینا، ۱۳۸۱، ص ۲۷۹ و طوسی، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۲۱۵ و ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۲۲۰).

۲-۱-۵ سبب نیاز معلول: امکان ماهوی

یکی از مباحث پایه‌ای و مهم بحث علیت در مورد سبب نیاز معلول به علت است؛ یعنی در مورد ویژگی بنیادینی در معلول که بر اساس آن به علت وابسته و نیازمند است.^۱ از نظر عامه‌ی فلاسفه یا همان مبنای قوم، حادث قبل از حصول اش ممکن الوجود است: «و من مشهورات القوم ان... الحادث قبل حصوله ممکن الوجود». (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۳۲۵ و ملاصدرا، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۷۷۵). و «چیزی که موجود نبوده و سپس موجود می‌شود، بدون شک هستی از آن او نیست، زیرا اگر هستی از آن او بود، عدم به او راه پیدا نمی‌کرد، و شئی که هستی ندارد، بدون کمک از غیر خود نیز نمی‌تواند موجود شود، و اگر بدون کمک از غیر خود موجود شود تناقض و یا انقلاب لازم می‌آید، زیرا یا باید ذات او دگرگون شود و یا آن که در حالی که فاقد وجود است، واجد آن باشد». (عبودیت، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۱۰۷).

۲-۲ علیت بر مبنای سیر دوم فلسفی

۲-۲-۱ مفاد اصل علیت: هر معلولی نیازمند علت است

مطابق آنچه که در سیر قبلی اشاره کردیم عام‌ترین حالت در مبحث علیت این است که: هر موجودی محتاج علت است؛ از نظر متکلمان هر حادثی محتاج علت است؛ از نظر عامه‌ی فلاسفه هر ممکنی محتاج علت است؛ که منظور از امکان در این جا امکان ماهوی است. در سیر دوم که سیر گذر از نگاه ماهوی به اصالت وجود است، ملاک نیاز امکان است اما نه امکان ماهوی مطرح در سیر اول؛ بلکه در این مرتبه منظور از امکان، امکانی وجودی است که با امکان فقری از آن یاد می‌شود؛ یعنی ملاک احتیاج معلول به علت «نحوه‌ی وجود» معلول است که عین فقر و نیز به غیر است؛ نه موجودی دارای فقر. بنابراین ملاک نیاز به علت در ناحیه‌ی وجود است: «فإذن المفتقر إلى العلة هو الوجود فقط» (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۳۸۸) و همان وجود عین فقری معلول می‌باشد؛ و این نیاز عین وجود معلول می‌باشد: «احتیاج المعلول إلى العلة عین وجود المعلول». (عشاقی، ۱۳۸۲، ص ۳۱۸). در بیان ملاصدرا «ملاک احتیاج معلول به علت نحوه وجود آن است، و به عبارت دیگر فقر وجودی و وابستگی ذاتی بعضی از وجودها، ملاک احتیاج آن‌ها به وجود غنی و بی‌نیاز می‌باشد، پس موضوع قضیه مزبور، موجود فقیر یا موجود وابسته خواهد بود»، (مصباح، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۲۹).

۲-۲-۲ علیت به عنوان موضوع فلسفی

۱. متکلمان معتقدند وصف «حدوث» ملاک نیاز معلول به علت است: «أن افتقار الموجودات إلى المؤثر من حيث الحدوث كما ذهب إليه المتكلمون...» (بیاضی، ۱۳۶۸، ص ۸۳). از نظر متکلمان حادث یعنی چیزی که «زمانی نبوده بعد بود شده است»؛ به تعبیر تخصصی‌تر چیزی که مسبوق به عدم باشد؛ در تحلیل عقلی‌ای که از علیت ارائه می‌شود حدوث ملاک نیاز به علت تشخیص داده می‌شود؛ از نظر متکلمان چیز دایمی به علت نیاز ندارد.

اشاره کردیم که مبحث علیت از این لحاظ که جزو تقسیمات اولیه‌ی وجود است موضوع فلسفه است؛ هم نفس تشکیل گزاره که به شکل حمل صورت می‌گیرد و هم نفس تشکیل تقسیم که خود متضمن چندین حمل است، بر مبنای اصالت و وحدت وجود امکان‌پذیر است که هر دو ویژگی‌های اختصاصی این سیر هستند؛ «تقسیم وجود به علت و معلول گرچه از مسائل اولی فلسفه نمی‌باشد ولی از تقسیمات اولی آن است که بدون واسطه در ثبوت، عارضی وجود می‌شود. تقسیم وجود به علت و معلول همانند تقسیم وجود به بالقوه و بالفعل و یا واجب و ممکن است، با این تفاوت که دیگر تقسیمات، برهان‌پذیر و قابل استدلال هستند، و اما تقسیم وجود به علت و معلول بی‌نیاز از استدلال و بلکه غیر قابل اقامه برهان است. تقسیم وجود به علت و معلول نظیر اصل علیت از اصول بین و متعارفه است، و اصل متعارف با آن که بی‌نیاز از استدلال و برهان است ناگزیر متعلق به یک علم خاص است، و اصل علیت همانند مبدء عدم تناقض مربوط به هیچ یک از علوم اخلاقی، طبیعی، ریاضی، منطقی و دیگر علوم جزئی نیست. محمول این اصل از عوارض مطلق وجود است و در نتیجه از زمره مسائل فلسفی است.» (جوادی آملی، ۱۳۹۳، ج ۷، ص ۳۲۲). ویژگی دیگر این مرتبه اصل تشکیک است و مطابق با این اصل همه‌ی تقسیمات فلسفه، دال بر وحدت و کثرت مراتبی و از یک حقیقت واحدند؛ یعنی همان‌گونه که وجود به بالفعل و بالقوه تقسیم می‌شود و میان قوه و فعل وحدت و کثرت تشکیکی برقرار است، در مورد علیت نیز، «معلول در مرتبه علت موجود است - و وجود معلول مرتبه نازل‌ه علت خوانده می‌شود» (طباطبایی، بی‌تا، ج ۴، ص ۳۴). این سخن را حمل این مرتبه یعنی حمل حقیقت و رقیقت نیز تایید می‌کند.

۲-۲-۳ فاعل: فاعل الهی

مطابق با مباحث سیر اول در نگاه غیر وجودی فاعلیت و علیت گاه به «تحریک» تفسیر می‌شود؛ و گاه بنا بر نگاه تبیینی به نحو تبیین میان علت و معلول مطرح می‌گردد؛ حال آن‌که بر مبنای سیر دوم و نگاه اصالت وجودی فاعل بر سنت انشاء و ابداع عمل می‌کند و آن‌چه که بنا بر مبنای قبلی فاعل خوانده می‌شد تنها در نقش علت معده ظاهر می‌شود؛ (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۱۶۷) یعنی نه تنها فاعل، کمال مختص سیر اول را خواهد داشت بلکه بر مبنای تفسیر اصالت وجود وحدت تشکیکی از علیت و فاعلیت، فاعل طبیعی خود ضعیف‌ترین مرتبه‌ی فاعلیت خواهد بود؛ چرا که مرتبه‌ی طبیعت، ضعیف‌ترین مرتبه‌ی وجود و فاعلیت در آن نیز ضعیف‌ترین مرتبه‌ی فاعلیت است. از ویژگی‌های مهم سیر دوم تشکیکی بودن وجود و در نتیجه تشکیکی بودن اوصاف و احکام و احوال مرتبط به وجود است؛ بر خلاف سیر قبلی که علت و معلول وجودی جدای از هم‌اند، در این مرتبه علت و معلول با هم معیت دارند: «کل علة ذاتیة فیهی مع معلولها وجودا و دواما» (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۲۲۰). در عین حال به اقتضای تقدم مرتبه‌ی علت

بر مرتبه‌ی معلول، تقدم و تاخیری متناسب با آن میان‌شان مطرح است که در نهایت به تقدم مراتبی باز می‌گردد و با معیت یاد شده سازگار است.

۲-۲-۴ مجعول: تعلق جعل به وجود

جعل که همان اثر فاعل است به اقتضای اصالت وجود و برخلاف نگاه ماهوی به وجود تعلق می‌گیرد: «إنَّ أثر الفاعل و ما يترتب عليه أولاً و بالذات ليس إلّا نحواً من أنحاء وجود الشيء لا ماهيته (اسفار، ج ۱، ص ۲۶۳ و عبودیت، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۱۰۵). «چون وجود اعم از خاص و عام، مقید و مطلق، محدود و غیر محدود، منزّه از ماهیت است، مجالی برای مجعول بودن ماهیت نخواهد بود و اگر اسناد مجعول بودن به وجود باطل باشد، اسناد آن به ماهیت به طریق اولی باطل خواهد بود، زیرا ماهیت منتزع از وجود است و اگر وجود، رابط و حرف بود، اصلاً ماهیت ندارد تا مجعول باشد. (جوادی آملی، ۱۳۸۲، ج ۸، ص ۴۴۸). پس بنا بر آن چه بیان شد وجود مجعول بالذات است. مقصود از وجود همان حقیقت وجود است، زیرا، از يك سو، رابطه‌ی علی - معلولی، یعنی رابطه‌ی جعل و ایجاد، رابطه‌ای است میان واقعیات خارجی: واقعیتی خارجی واقعیت خارجی دیگری را جعل می‌کند و واقعیت دوم اثر و فعل و مجعول اوست و، از سوی دیگر، بنابر اصالت وجود و اعتباریت ماهیت، واقعیات خارجی از سنخ ماهیت نیستند، بلکه اموری غیر ماهوی اند که، چون نقیض حقیقی عدم و مصداق بالذات مفهوم وجودند، آنها را حقیقت وجود می‌نامند. پس مجعول بالذات و اثر جاعل حقیقت وجود است، همان‌طور که جاعل بالذات نیز حقیقت وجود است؛ یعنی، حقیقتی وجودی اثر و فعل حقیقت وجودی دیگری است. (عبودیت، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۱۰۵).

۲-۲-۵ سبب نیاز معلول: امکان فقری به جای امکان ماهوی

اشاره کردیم که سابق بر نگاه اصالت وجودی دلیل نیاز به علت، «حدوث» و «امکان ماهوی» عنوان می‌شد؛ اما بر مبنای نگاه اصالت وجودی «منشأ الحاجة إلى السبب لا هذا ولا ذاك» (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۲۵۳). بلکه سبب نیاز در وجود است؛ در این‌که وجود شیء عین تعلق به دیگری و مقوم به غیر و مرتبط به آن است. از این ویژگی به امکان فقری یاد می‌شود؛ امکان یاد شده با امکان ماهوی چندین تفاوت مهم دارد و این تفاوت‌ها به ویژگی مراتبی سیر دوم باز می‌گردد:

۱. امکان فقری امری خارجی و وجودی است؛ بنابراین تساوی نسبت به عدم و وجود در وجود معنا ندارد؛ حال آن‌که امکان ماهوی امری ذهنی است. ۲. امکان فقری امری مشکک است: امکان به معنای ماهوی به شدت و ضعف و کمال و نقص و قرب و بعد متفاوت نمی‌شود؛ ذات و ذاتی در باب ماهیات طبیعی امر مشککی نیست؛ اما تشکیک از ویژگی‌های وجود است؛ بنابراین متناسب با سیر دوم، امکان به

شدت و ضعف متصف می‌شود. **هذا الإمكان صفة وجودية ليس مجرد اعتبار عقلي فقط بل يتفاوت شدة و ضعفا قربا و بعدا.** (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۲۵۳ و ملاصدرا/ نوری (در حاشیه)، ۱۳۶۳، ص ۷۶۴) هر چه تضاعف امکانات بیشتر می‌شود، بر ضعف و قصور آن‌ها افزوده می‌شود؛ به عبارت دیگر هر چه وجود تنزل کند، محدودیت آن بیشتر می‌شود، و از آن سو هر چه وجود تصاعد پیدا کند وسیع‌تر می‌شود. (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۷، ج ۳، ص ۳۲۳).

۳. امکان ماهوی به معنی تساوی نسبت وجود و عدم است؛ اما در مورد امکان فقری نمی‌توان گفت نسبت‌شان به وجود و عدم متساوی است؛ زیرا نسبت هر چیز به خودش ضروری و نسبت همان چیز به نقیض خود ممتنع است. (الهی قمشه‌ای، ۱۳۶۳، ص ۱۶).

۴. نسبت و ربط در امکان ماهوی نسبت و ربط وجودات ممکن به ماهیات ممکن است؛ در حالی که در امکان فقری، نسبت و ربط ممکنات به وجود واجبی؛ و بلکه «همان تعلق و فقر محض و ربط و نسبت صرف بودن وجودات به وجود غنی الذات واجب» تعالی‌ست. (الهی قمشه‌ای، ۱۳۶۳، ص ۱۶). شاید بتوان گفت در نهایت اضافه در امکان ماهوی به نحوی از انحاء به اضافه‌ی مقولی ختم می‌شود و حال آن‌که اضافه در اضافه‌ی امکان فقری، بر مبنای سیر اول اضافه‌ی اشرافی و بر مبنای سیر سوم اضافه‌ی قیومی است.

۵. احتیاج و نیازی که به ماهیت نسبت داده می‌شود، معنا و مفهومی است که به عنوان لازم خارج از ذات و ذاتیات ماهیت بوده و از قیاس ماهیت به وجود و عدم و پس از توجه به امکان آن دریافت می‌گردد و لیکن احتیاج و نیازی که به وجود مجعول استناد داده می‌شود، لازمه وجود و در نتیجه متأخر از آن نیست بلکه عین همان وجود و نفس آن است و مانند وجود مجعول، یک واقعیت خارجی و غیر اعتباری و غیر انتزاعی می‌باشد. (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۷، ج ۳، ص ۱۳۵).^{vi} از نظر ملاصدرا موجود شدن ممکن چیزی جز با اتحاد آن با حقیقت وجود نیست؛ و ملاک امکان موجود بودنش این است که: متعلق به غیر و نیازمند به آن است؛ و ملاک واجبیت نیز وجود بی‌نیاز از غیر است. (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۸۶). «ملاصدرا همان اشکالی را که حکماء بر سببیت حدوث برای نیاز به علت ذکر کرده‌اند بر سببیت امکان ماهوی نیز وارد می‌داند. حکماء می‌گویند: شیء بعد از آن که موجود شد متصف به حدوث می‌شود، پس حدوث گرچه تأخر زمانی از وجود ندارد لیکن تأخر رتبی از آن دارد و وجود، مؤخر از ایجاد و ایجاد، مؤخر از وجوب و وجوب، مؤخر از ایجاب و ایجاب پس از احتیاج است، اگر حدوث که مؤخر از وجود است علت احتیاج و نیاز به علت باشد باید در چندین رتبه مقدم بر خود باشد، و این دور مضمر است که فساد آن بیشتر از دور صریح است. براساس اصالت وجود اشکال فوق، بر سببیت امکان ماهوی برای احتیاج به

علّت نیز وارد است؛ زیرا امکان ماهوی، فرع ماهیت و وصف آن است و ماهیت تابع وجود است و وجود پس از ایجاد و ایجاد بعد از وجوب و وجوب مؤخر از ایجاب و ایجاب بعد از احتیاج است، پس اگر امکان ماهوی سبب احتیاج وجود باشد باید به چندین مرتبه مقدّم بر خود باشد، و تقدّم شیء بر نفس خود همان محذور دور است. (عبودیت، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۱۰۷). در این میان امکان ماهوی یا ذاتی تنها اماره و نشانه‌ی وابستگی نیاز به غیر است؛ نه سبب و دلیل نیاز.

۲-۳ علّیت بر مبنای سیر سوم فلسفی

پیش فرض‌های مبحث در سیر سوم:

وجود مستقل و رابط: تنها یک وجود مستقل تحقق دارد که وجود حق تعالی است و مابقی آنچه که به اصطلاح وجودات خوانده می‌شوند، عین الربط به حق تعالی‌یند. **جوهر و عرض:** با ارتقاء یافتن معنی جوهر و عرض، تنها جوهر حقیقی حق تعالی است و ممکنات عین ارتباط و وابستگی به اویند. (بنگرید: بابایی، ۱۳۹۹). حرکت: حرکت مطرح در سیر سوم به نحو تجدد امثال است. (بنگرید: بابایی، ۱۴۰۱). زمان: حقیقت زمان، حال است؛ و این حال برای حق تعالی حالی به وسعت تمام ازمنه است و نسبت همه‌ی زمان‌ها و موجودات زمان‌مند با او یکسان است؛ او محیط بر همه‌ی هستی است و در این احاطه، نسبت‌ها یکسان‌اند. (بنگرید: بابایی، ۱۴۰۰). از این رو در باب تقدم و تاخر، تقدم و تاخر بالحق تقدمی است که با معیت حق تعالی با همه‌ی مخلوقات سازگاری دارد؛ یعنی حق تعالی با همه‌ی مخلوقات معیت دارد به انحاء معیتی که قابل فرض است. معیت او معیت قیومی است که با همه‌ی معیت‌ها و تقدم‌ها و تاخرها سازگار است. **موضوع فلسفه:** مطلق وجود است که از آن به «وجود حق» تعبیر می‌شود؛ (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۲۴۱). این وجود حق (مطلق وجود)، قیومیت حق حقیقی نسبت به وجود مطلق؛ و این نیز قیومیت حقیقی ظلی نسبت به وجودات مقید دارد. (سبزواری ملاهادی، ۱۳۶۸، حاشیه بر اسفار، ج ۶، ص ۱۱۹). حق یاد شده با حق مطرح در مواد ثلاث (یعنی حق و باطل) نسبت دارد و بلکه یکی است. **علیت:** رابطه‌ی علت و معلول، رابطه‌ی شأن و ذی‌شأن است؛ (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص ۵۰). در نتیجه همه‌ی معلولات سیر قبلی در سیر جدید شأن حق تعالی می‌باشند؛ بر این اساس موضوعات زیر چهره‌ی سیر سوم را به خود خواهند گرفت که در این جا مورد اشاره قرار می‌دهیم:

۲-۳-۱ مفاد اصل علّیت: ارتقاء به شأن و تجلی: هر شأنی محتاج / عین احتیاج به ذی‌شأن

است

با توجه به پیش فرض‌هایی که برای سیر سوم ذکر کردیم چهره‌ی موضوع علّیت و مباحث مطرح در آن دگرگون می‌شود؛ بنابراین اگر در سیرهای پیشین از علّیت سخن گفته می‌شد، اکنون علّیت به شأن ارتقاء

می‌یابد؛ بنابراین مفاد اصل علیت به نحو قبلی طرح نخواهد شد؛ چرا که دوئیتی تحقق ندارد تا سخن از ایجاد و تحقق امکان طرح داشته باشد؛ این که اهل تحقیق معتقدند طرفداران نظریه وحدت وجود منکر قانون علیت هستند به این معنی درست است؛ «زیرا طبق نظریه عارفان «غیر از یار، دیاری نیست» و جز واقعیتی واحد من جمیع الجهات واقعیتی نیست و بالاخره اثبیت و دوگانگی در کار نیست... عرفای وحدت وجودی خالص، از استعمال لغت «علیت و معلولیت» پرهیز دارند». (مطهری، ۱۳۷۶، ج ۶، ص ۶۵۴). اما این گونه نفی علیت به معنای نفی ضرورت میان پدیده‌ها (به فرض تکثر در ظهورها) در دار هستی نیست؛ بلکه ارتقای بحث علیت به ضرورتی ضروری‌تر از ضرورت میان علت و معلول است؛ اتصال و وابستگی‌ای که شأن به ذی‌شان دارد و ضرورتی که میان این دو حاکم است از اتصال و ضرورت میان علت و معلول در سیر وحدت تشکیکی وثیق‌تر و استوارتر است. بنابراین صحیح است متناظر با سیرهای قبلی و در مضمون به اصطلاح علیت اما به اقتضای سیر سوم بگوییم «هر شأنی ذی‌شانی دارد.» برای همین است که اهل تحقیق گفته‌اند: «و هذا الوجود واجب بوجود الله لا بإيجابه، موجود بوجوده لا بإيجاده، متعلق به تعلق الضوء بالمضیء، لا تعلق المعلول بالعلّة، بل تعلق الشأن بذی الشأن».

(مصلح، ۱۳۸۵، ص ۷۵).

۲-۳-۲ علیت به عنوان موضوع فلسفی / عرفانی

همانند سیر دوم یکی از ویژگی‌های سیر سوم وجود محوری است اما وجودی واحد و مشخص که به وجود حق عرفانی نزدیک و بلکه با آن یکی‌ست؛ و اشاره کردیم که در این سیر علیت به تشریح و تجلی ارتقاء یافته است؛ همان گونه که حمل تنها با وحدت وجود میسر است تقسیم نیز که خود نوعی از حمل است^۱ تنها بر مبنای اصالت وجود و وحدت وجود میسر است؛ اقسام در تقسیم بر مبنای سیر دوم مراتب مقسم و در نهایت از آن جا که در هر حمل و تقسیمی وجود محفوظ است در نهایت مراتب وجود خواهند بود؛ اما تنها از تقسیماتی در فلسفه بحث می‌شود که جزو تقسیمات اولیه وجود است؛ حال بر مبنای سیر سوم وجود به وجود مستقل و وجود رابط تقسیم می‌شود؛ که در آن وجود مستقل به جای علت و وجود رابط به عنوان شأن وجود مستقل به جای معلول می‌نشیند؛ اکمال و تمیم علیت، اکمال و تمیم فلسفه در حکمت صدرایی است؛ و ملاصدرا در ذیل مباحث علت و معلول وقتی که مبحث علیت اوج می‌گیرد و معلول را

۱. هم حمل و هم تقسیم بر مبنای سیر دوم طرح نوعی از وحدت در کثرت است و به اقتضای سیر دوم در هم تقسیم و هم حمل رابطه اجمال و تفصیل وجود دارد و هر محمولی بسط موضوع است همان گونه که هر تقسیمی بسط مقسم می‌باشد.
هر تقسیمی به تعداد اقسام دارای حمل به آن تعداد اقسام است. یعنی اگر بگوییم کلمه تقسیم می‌شود به اسم و فعل و حرف. یعنی کلمه اسم است؛ کلمه فعل است، کلمه حرف است.

عین الربط به علت می‌داند تعبیرهای «ظهور و شأن» را به جای «معلول» و «تجلی» را به جای «علیت» مطرح می‌کند: «كلما يترأى في عالم الوجود أنه غير الواجب المعبود فإنما هو من ظهورات ذاته و تجليات صفاته التي هي في الحقيقة عين ذاته» (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۲۹۲).^{vii} بر این مبنای بحث از وجود مستقل و رابط و به تبع آن ظهور و شأن و تجلی نیز جزو مباحث فلسفه و عرفانی است که به واسطه‌ی ترقیق علیت به وحدت شخصی وجود ارتقاء یافته است و بر این مبنای جز یار دیاری نمی‌بیند.

۲-۳-۳ فاعل: فاعل بالتجلی

ما از فاعل طبیعی و فاعل الهی در سیر اول یاد کردیم و این مبحث با تکیه بر مسأله‌ی علم می‌تواند در قالب انواع فاعلیت الهی هم مطرح شود، و نسبت فاعلیت بالطبع و بالعنایه و بالرضا و ... (برای نمونه بنگرید: الهی قمشه‌ای ۱۳۶۳، ص ۵۵) با مراتب سه‌گانه سنجیده و بررسی شود، اما به هر روی حتی بدون لحاظ ویژگی علم، فاعلیت بالتجلی بر مبنای سیر سوم قابل طرح است و اصطلاح اختصاصی این مرتبه است؛ اگر مطابق با سیر اول فاعل به معلول حرکت می‌دهد و مطابق با سیر دوم علت به معلول وجود می‌دهد، مطابق با سیر سوم حق مطلق از طریق تجلی به وجودات ظهور می‌دهد؛ پس فاعلیت حق تعالی در این مرتبه فاعلیت بالتجلی است؛ مطابق این اصل علیت و تاثیر مطرح در مرتبه‌ی قبل به تطور و تفنن علت در ذات و فنون او باز می‌گردد؛ «المسمى بالعلة هو الأصل و المعلوم شأن من شئونه و رجعت العلية و التأثير إلى تطور العلة في ذاتها و تفننها بفنونها لا انفصال شيء منفصل الهوية عنها» (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص ۵۰). در این مرتبه چیزی بیشتر از صرفاً تحریک طبیعیون، و بینونت نگاه‌ماهوی‌ها و مراتب اصالت وجود وحدت تشکیکی صادق است و آن حقیقت ظهور و تجلی حق اول و مطلق وجود است.

۲-۳-۴ مجعول: مظهر به جای مجعول

با نکات یاد شده در چند بند قبلی جایگزینی مظهر به جای «مجعول» بر مبنای سیر سوم امری روشن خواهد بود؛ در سیرهای قبلی بحث در این مورد بود که جعل به چه چیزی تعلق می‌گیرد؟ به وجود یا ماهیت و یا صیورت؟ بنا بر اصالت وجود ماهیت و صیورت نمی‌توانند مجعول باشند چون اعتباری هستند؛ و بنا به سیر سوم تعبیر جعل و علیت به ظهور و شأن و تجلی ارتقاء می‌یابد؛ بنابراین آن‌چه که ظهور می‌یابد امری وجودی و تنها ظهورات یک وجود واحد است؛ بنابراین آن‌چه که در سیرهای قبلی به آن مجعول می‌گفتم بنا به اقتضانات این سیر با تعبیر «مظهر» قابل طرح است که ظهور و تجلی را می‌پذیرد.

۲-۳-۵ سبب نیاز معلول به علت: تحول از حدوث و امکان ماهوی و امکان فقری به غنای

ذاتی حق تعالی

در سیرهای قبلی در مورد موضوع «سبب نیاز معلول به علت» بحث کردیم که حدوث، امکان ماهوی و

امکان فقری اقتضائات مرتبه‌های قبلی بود. حال در باب سیر سوم نیز با توجه به تحول‌های این مرتبه می‌توان در باب سبب نیاز «شان به ذی‌شان» چند نکته‌ی مهم را یادآور شد:

۱. اصولاً جدایی شان از ذی‌شان حتی برای یک لحظه و حتی در مقام فرض نیز قابل تصور نیست؛ یعنی وابستگی در «شان» بسیار شدیدتر از وابستگی مطرح در سیر دوم و امکان فقری مطرح در مرتبه‌ی قبل است؛ و حتی فراتر از آن امکان فقری ویژگی ذاتی معلول یا همان شان بر مبنای سیر سوم است و به اقتضای سیر دوم در حقیقت باید بگوییم معلول فقیر است؛ اما در سیر سوم شان عین فقر است؛ نه چیزی دارای فقر. یا به تعبیری بهتر به هر عنوان که بخوانیم شدت فقر بر مبنای سیر سوم بسیار بیشتر از شدت فقر بر مبنای سیر دوم است.

۲. از آن‌جا که وجود در این سیر منحصر در وجود مستقل است، و به تعبیری وجودهای رابط یا فی‌غیره از خود هویتی ندارند، علیت مطرح در این سیر با این مبنا و رویکرد منتفی خواهد شد؛ و در نتیجه سخن از ملاک نیاز معلول به علت هم جایی برای طرح نخواهد داشت.

۳. اگر سوال «سبب نیاز معلول به علت» به «فلسفه‌ی ظهور غنی مطلق» دگرگون شود جای ملامت و سرزنش نخواهد بود؛ و بلکه بهتر است مساله در علت و معلولیت به دلیل آفرینش بازگردد و این نیز به غنای حق تعالی معطوف باشد نه به فقر معلول؛ به شدت وجوب ذاتی علت باز گردد نه به عین الفقر بودن معلول؛ چون معلول هیچ وجودی ندارد؛ و آن‌چه به نظر می‌آید ظهورات وجود غنی مطلق و مطلق وجود غنی است؛ این سخن آشکارا با تعبیر ملاصدرا تایید می‌شود که: «لیس لما سوی الواحد الحق وجود لا استقلالی و لا تعلقی بل وجوداتها^{viii} لیس إلا تطورات الحق بأطواره و تشوّناته بشئونه الذاتیه». (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۳۰۵).

۳. نتیجه

بنا بر آن‌چه که تا به حال اشاره کردیم روشن می‌شود مبحث علیت در سه مرتبه سیر فلسفی دگرگونی - های مهمی را پذیرفته است:

(۱) در موضوع مفاد اصل علیت، نگاه ماهوی یا مبنای غیر وجودی «هر موجودی»، «هر حادثی» و «هر ممکنی» محتاج به علت است را پیشنهاد داده است؛ حال آن‌که بر مبنای سیر دوم مفاد اصل علیت به نحو «هر موجود ممکن (به امکان فقری) محتاج به علت می‌باشد»؛ و بر مبنای سیر سوم بدیل اصل‌های یاد شده به نحو «هر شائی وابسته به ذی‌شان است» قابل طرح است.

(۲) در موضوع فاعل در سیر اول فاعل نزد طبیعیون فاعل طبیعی است که کارش تنها تحریک است؛ و

به معلول وجود نمی‌دهد؛ بر مبنای دیدگاه متکلمان و نیز نگاه ماهوی فاعل یا علت هر چند به معلول وجود می‌دهد اما با معلول جدایی دارد. بر مبنای سیر دوم فاعل فاعل الهی است نه تنها به معلول وجود می‌دهد بلکه معلول مرتبه‌ای از علت است و هرگز از علت خود جدا نمی‌شود. بر مبنای سیر سوم فاعلیت حق تعالی به نحو تجلی است و در نتیجه موسوم به معلول ظهور علت است و عین وابستگی و اتصال به علت یا همان ظاهر می‌باشد. مطابق این اصل علیت و تاثیر مطرح در مرتبه‌ی اول و دوم به تطور و تفنن علت در ذات باز می‌گردد.

۳) در موضوع امر مجعول در علیت، بر مبنای سیر اول از نظر گروهی ماهیت امر مجعول است و از نظر گروهی دیگر صیورورت یا اتصاف ماهیت به وجود مورد جعل است. حال آن‌که مجعول بر مبنای سیر دوم وجود است نه ماهیت. بر مبنای سیر سوم با تغییر مبانی جعل و جاعلیتی در میان نیست؛ بنابراین با تعبیر علیت به ظهور و تجلی، به جای تعبیر مجعول تعبیر مظهر باید به کار رود.

۴) در موضوع سبب نیاز معلول به علت بر مبنای نگاه غیر وجودی، سبب نیاز «حدوث» و «امکان ماهوی» است اما بر مبنای سیر دوم امکان فقری است.

۵) امکان فقری چندین تفاوت مهم با امکان ماهوی دارد: ۱. خارجی و وجودی است، ۲. امری مشکک است، ۳. تساوی نسبت در آن معنا ندارد؛ ۴. ربط و نسبت آن به واجب‌الوجود است نه به وجودات ممکن. ۴. احتیاج عین ذات آن است نه لازم خارج از ذات و ذاتیات که از قیاس ماهیت به وجود و عدم دریافت شود.

۶) در سیرهای قبلی بحث از علت و معلول به این دلیل بحثی فلسفی است که از تقسیمات اولیه‌ی وجود است؛ وجود در سیر سوم فلسفی نیز محفوظ است؛ حمل و تقسیم بر مبنای اصالت وجود و وحدت وجود میسر است؛ وجود در سیر سوم بنیانی‌تر و وحدت در آن وحدتی‌تر می‌شود؛ تنها به جای تقسیم وجود به ماهیت، با تقسیم وجود به مستقل و رابط، شأن و ذی‌شأن یا مظهر و ظاهر به جای معلول و علت به کار می‌رود.

منابع

- ۱) ابن سینا، حسین بن عبد الله، (۱۳۸۱)، الإشارات والتنبيهات، قم: بوستان کتاب قم (مرکز النشر التابع لمکتب الإعلام الإسلامی).
- ۲) الهی قمشه‌ای، مهدی، (۱۳۶۳)، حکمت الهی عام و خاص، تهران: اسلامی.
- ۳) الهی قمشه‌ای، مهدی، حکمت الهی عام و خاص، صفحه: ۵۵، اسلامی، تهران - ایران، ۱۳۶۳ ه.ش.

- ۴) بابایی، علی، موسوی، سید مختار. (۱۴۰۱). سه مرتبه حرکت بر مبنای سه سیر فلسفی ملاصدرا: حرکت طبیعی، حرکت جوهری، تجدد امثال. مجله پژوهش های فلسفی (دانشگاه تبریز)، ۱۶(۳۸)، ۱۱۹-۱۵۳.
- ۵) بابایی، علی. (۱۳۹۹). حق تعالی تنها جوهر هستی سیر تحول جوهر و عرض بر مبنای سه مرتبه‌ی سیر فلسفی ملاصدرا. فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز، ۲۰(۷۵)، ۱-۲۰.
- ۶) بابایی، علی، موسوی سید مختار، (۱۴۰۰)، «مسئله «زمان» در سه مرتبه سیر فلسفی صدرالمتهلین»، معرفت فلسفی، سال نوزدهم، شماره اول، پیاپی ۷۳، ص ۴۹-۶۴.
- ۷) بیاضی، احمد بن حسن. (۱۳۶۸)، محقق یوسف عبدالرزاق. إشارات المرام من عبارات الإمام، قاهره: شركة مكتبة و مطبعة مصطفى البابي الحلبي و اولاده.
- ۸) جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۲)، رحيق مختوم، ج ۸، قم: نشر اسراء.
- ۱) جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۶)، رحيق مختوم، ج ۷، قم: نشر اسراء.
- ۲) حسن زاده آملی، حسن، (۱۳۸۷)، شرح فارسی الأسفار الأربعة (حسن زاده)، قم: بوستان کتاب قم (انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم).
- ۳) حلی، حسن بن یوسف/ طوسی، نصیرالدین، محمد بن محمد، (۱۴۱۳)، کشف المراد في شرح تجرید الاعتقاد، قم: جماعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم. مؤسسة النشر الإسلامي.
- ۴) سبزواری، هادی بن مهدی، (۱۳۶۹)، شرح المنظومة (تعليقات حسن زاده)، ج ۲، تهران: نشر ناب.
- ۵) سعادت مصطفوی، سید حسن، بهشتی نژاد، سید میثم، علی زاده، بیوک. (۱۳۹۲). بازسازی سیر سه مرحله ای مبحث علّیت در حکمت متعالیه. دوفصلنامه علمی حکمت صدرایی، ۲(۱)، ۱۹-۳۰.
- ۶) سهروردی، یحیی بن حبش، (۱۳۷۲)، المشارع و المطارحات (مجموعه مصنفات شیخ اشراق)، ج ۱، تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی. موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه).
- ۹) شمس، حسین، (۱۳۸۶)، قم - ایران: بوستان کتاب قم (مرکز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي).
- ۷) طباطبایی، محمد حسین، (بی-تا)، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۴، تهران: صدرا.
- ۸) عبودیت، عبدالرسول، (۱۳۸۸)، در آمدی به نظام حکمت صدرایی، ج ۱، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- ۹) عبودیت، عبدالرسول، (۱۳۹۹)، حکمت صدرایی به روایت علامه طباطبایی: مبحث علت و معلول: احکام عام، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- ۱۰) عشاقی اصفهانی، حسین، (۱۳۸۲)، وعایة الحکمة في شرح نهاية الحکمة، قم: المركز العالمي للدراسات الاسلامية.
- ۱۱) مصباح، محمد تقی، (۱۳۶۶)، آموزش فلسفه، ج ۲، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی. معاونت فرهنگی.

- ۱۲) مصباح، محمد تقی، (۱۳۸۶)، شرح الهیات شفاء (شفاء)، ج ۱، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- ۱۳) مصلح، جواد، (۱۳۸۵)، ایضاح المقاصد فی حل معضلات کتاب الشواهد، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- ۱۴) مطهری، مرتضی، (۱۳۷۶)، اصول فلسفه و روش رئالیسم (جلد سوم) (مجموعه آثار استاد شهید مطهری)، جلد: ۶، تهران: صدرا، تهران.
- ۱۵) مظفر، محمد حسن. (۱۴۲۲)، دلائل الصدق لنهج الحق، قم: مؤسسة آل البيت (عليهم السلام) لإحياء التراث.
- ۱۶) ملاصدرا، محمد بن ابراهیم، (۱۳۶۰)، الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية، تهران: مركز نشر دانشگاهی.
- ۱۷) ملاصدرا، محمد بن ابراهیم، (۱۳۶۶)، تفسیر القرآن الکریم، قم: بیدار.
- ۱۸) ملاصدرا، محمد بن ابراهیم، (۱۳۶۸)، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، قم: مکتبة المصطفوی.
- ۱۹) ملاصدرا، محمد بن ابراهیم، (۱۳۸۰)، ترجمه مبدا و معاد (صدر المتألهین)، قم: دانشگاه قم، انتشارات اشراق.
- ۲۰) ملاصدرا، محمد بن ابراهیم، (۱۳۸۲)، شرح و تعلیقه صدر المتألهین بر الهیات شفا (ملاصدرا)، ج ۱، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، تهران - ایران، ۱۳۸۲ ه.ش.
- ۲۱) ملاصدرا، محمد بن ابراهیم، (۱۳۸۲)، شرح و تعلیقه صدر المتألهین بر الهیات شفا (ملاصدرا)، ج ۲، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- ۲۲) ملاصدرا، محمد بن ابراهیم، (۱۳۸۳)، ترجمه و تفسیر الشواهد الربوبية، تهران: انتشارات سروش.
- ۲۳) ملاصدرا، محمد بن ابراهیم، نوری، علی بن جمشید (حاشیه)، (۱۳۶۳)، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی. انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
- ۲۴) میر داماد، محمد باقر بن محمد، (۱۳۸۱)، مصنفات میر داماد، ج ۲، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، تهران - ایران.

i. از جمله چند مقاله در موضوعات زمان، جوهر و عرض، حرکت، تقدم تاخر، علم، مواد ثلاث و ... به نگارش در آمده است.

ii. برای توضیح بیشتر بنگرید: مصباح، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۲۹.

iii. در رویکرد غیر اصالت وجودی (یا مبنای قوم یا اصالت ماهیت) فلسفه بعد از ابتدای بر اصل واقعیت، از تمایز موجود و ماهیت آغاز می‌شود. ارسطو واقعیت را به جوهر و عرض و ابن سینا به واجب و ممکن تقسیم می‌کند. «از نظر وی می‌توان موجودی را در خارج تصور کرد که وجود صرف و به دور از ماهیت است، همانطور که می‌توان موجودی را در خارج در نظر گرفت که مرکب از «وجود» و «ماهیت» است. این است که ابن سینا در تعریف واجب می‌گوید الحق ماهیه انیته، اما در تعریف ممکن، ممکن را زوج ترکیبی از ماهیت و وجود می‌داند. از اینروست که گفته می‌شود ابن سینا با مفهومی به عنوان «موجود» سرو کار دارد که از اصل واقعیت حکایت می‌کند و می‌تواند ماهوی و یا غیر ماهوی باشد». لفظی که در وجودشناسی ابن سینا و ارسطو نقش اساسی و محوری دارد، لفظ «موجود» است نه «وجود». (اکبریان، ۱۳۸۶، ص ۱۱۰ و ۱۱۱).

iv. «أن الجاعل و المجمعول إذا كان لكل منهما شئیة و وجود فتقدم الشئیة علی الشئیة من جهة اتصافهما بالوجود تقدم بالذات سواء كان بالطبع أو بالعلة.

v. آن‌هم اگر بتوان بر مبنای اصالت ماهیت که با تباین بالذات پدیده‌ها همراه است از علیت و معلولیت سخن به میان آورد.

vi. نیز در مقاله‌ی سه مرتبه «مواد ثلاث» بر مبنای سه سیر فلسفی.

vii. صدر الدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، جلد: ۲، صفحه: ۲۹۲، مکتبة المصطفوی، قم - ایران، ۱۳۶۸ ه.ش.

viii. أي لها وجود رابط لا رابطي كما سبق، س ره



The Comparison of Deathlessness in Jaspers and Immortality in Mullā Sadrā

Dr. Elahe Zare

PhD in philosophy, university lecturer

Dr. Azam Sadat Pishbin (corresponding author)

Email: aspishbin@gmail.com

Assistant Professor, Farhangian University

Abstract

The concept of death inspires many philosophical reflections about human existence which can affect the human attitude and lifestyle. As two existentialists, Mullā Sadrā and Jaspers have paid attention to the issue of death and its various dimensions. The comparative and analytical comparison of these two philosophers' opinions shows that from the religious and mystical perspective, Jaspers considers the human encounter with the issue of death, as a boundary situation, one of the most effective factors in the formation of identity and finding the real Human self. By distinguishing the three stages of human empirical being from existenz, he believes that in the transcendental level of existenz, man has the ability to understand immortality or in other words "deathlessness" and the "experience of immortality" and without having an immaterial dimension, he can experience it throughout his life. On the other hand, according to Mullā Sadrā, death and immortality have a broad and systematic conception that is derived from his philosophical and religious foundations. In Sadrā's philosophy, there is a correlation between the immateriality of the soul and its immortality; the soul has different levels of existence, which can achieve the level of immateriality through undergoing the substantial movement and passing its evolutionary levels of existence. The soul does not disappear with the destruction of the body, but, because of being immaterial, it will survive forever as eternal and immortal. He considers immortality to be a graded truth which exists both in this world (through voluntary death) and in the next world.

Keywords: Jaspers, boundary situation, Mullā Sadrā, death, immortality, soul.





Essays in Philosophy and Kalam

جستارهایی در فلسفه و کلام

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

سال ۵۵ - شماره ۲ - شماره پیاپی ۱۱۱ - پاییز و زمستان ۱۴۰۲، ص ۸۹ - ۱۱۴

شاپا الکترونیکی ۴۱۷۱-۲۵۳۸



شاپا چاپی ۹۱۱۲-۲۰۰۸

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۰/۰۰

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۱/۰۶/۰۷

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۵/۲۴

DOI: <https://doi.org/10.22067/epk.2023.78171.1156>

نوع مقاله: پژوهشی

مقایسه «نامیرایی» از نظر یاسپرس و «فنا ناپذیری» از نظر ملاصدرا

دکتر الهه زارع

دانش آموخته دکتری فلسفه و مدرس دانشگاه

elahezare@gmail.com

دکتر اعظم سادات پیش بین (نویسنده مسئول)

استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه فرهنگیان

aspishbin@gmail.com

چکیده

مفهوم مرگ الهام بخش تأملات فلسفی متعددی درباره وجود انسان است که در نوع نگرش و نحوه زندگی انسان تأثیرگذار است. ملاصدرا و یاسپرس به عنوان دو فیلسوف اصالت وجودی، به مساله مرگ و ابعاد آن توجه داشته‌اند. از مقایسه آرای این دو فیلسوف که با رویکرد تطبیقی و تحلیلی صورت گرفته است، این نتایج حاصل می‌شود که یاسپرس فارغ از نگاه دینی و عرفانی، مواجهه انسان با مساله مرگ را به عنوان یک موقعیت مرزی، از موثرین عوامل شکل‌گیری هویت و یافتن خود اصیل انسانی می‌داند. وی با تمایز قائل شدن بین مراحل سه‌گانه وجود تجربی انسان با مرتبه اگزیزتیز بر این باور است که انسان در مرتبه متعالی اگزیزتیز قابلیت درک جاودانگی یا به تعبیری «نامیرایی» و «تجربه ابدیت» دارد و بدون داشتن بعد مجرد می‌تواند آن را در طول حیات خود تجربه نماید. از سوی دیگر مرگ و فنا ناپذیری از نظر ملاصدرا مفهومی گسترده و نظام‌مند دارد که برگرفته از مبانی فلسفی و دینی وی است؛ در فلسفه صدرایی میان تجرد نفس و جاودانگی آن ملازمتی برقرار است و نفس دارای مراتب وجودی مختلف است که با حرکت جوهری خود و طی مراتب تکاملی وجودی به مراتب تجرد دست می‌یابد و نه تنها با نابودی بدن از بین نمی‌رود بلکه همواره به دلیل مجرد بودن، همواره جاودان و فنا ناپذیر خواهد بود. وی جاودانگی را امری تشکیکی دانسته که هم در این دنیا با مرگ ارادی و هم بعد از زندگی دنیوی مطرح است.

واژگان کلیدی: یاسپرس، موقعیت مرزی، ابدیت، ملاصدرا، مرگ، فنا ناپذیری، نفس

مقدمه

مرگ یکی از مسائلی است که همواره ذهن بشر را به خود مشغول کرده است که اهم این دغدغه مربوط به بعد متافیزیکی مرگ می‌شود؛ سؤالاتی مانند اینکه آیا مرگ به معنا و مفهوم فنا و نابودی است و انسان با مرگ فیزیولوژیک، پایان می‌پذیرد؟ آیا پس از مرگ، هستی وجود دارد یا صرفاً نیستی است؟ و اینکه انسان چگونه می‌تواند با هراس از این امر هولناک مواجه شود و در عین حال در زندگی اش احساس پوچی و ناامیدی نکند؟

به صورت کلی دو رویکرد در باب مرگ انسان وجود دارد: دیدگاه اول، دیدگاه الهیون است که مرگ را غایت مطلق و انتهای موجودیت یک فرد در نظر نگرفته اند؛ بنابراین معتقد هستند که وجود انسان به شکلی دیگر و در قالب روح، پس از مرگ تداوم دارد که این به معنای جاودانگی انسان است. دیدگاه دوم، دیدگاه مادی‌گرایان است که مرگ را غایت مطلق یک فرد تلقی کرده و معتقدند چیزی فراتر از قلمرو تجربی وجود ندارد؛ بنابراین با فرا رسیدن مرگ و از بین رفتن این وجود مادی و تجربی، همه چیز به اتمام می‌رسد.

در این مقاله به بررسی نظریات دو فیلسوف در باب مرگ و معنای جاودانگی پرداخته شده است: کارل یاسپرس (۱۸۸۳-۱۹۶۹ میلادی) از فیلسوفان اگزیستانسیالیسم آلمانی و ملاصدرا (۹۷۹-۱۰۵۰ هجری قمری) از فیلسوفان اصالت وجودی ایرانی، که بر اساس دو رویکرد فوق، ملاصدرا در دسته الهیون قرار می‌گیرد. نظریات وی در این باره علاوه بر این که با دین مطابقت دارد با مبانی فلسفی-عقلی اش نیز تطبیق دارد؛ اما یاسپرس از آن دسته از اگزیستانسیالیسم‌هایی می‌باشد که اگرچه ملحد نبوده و به خدا باور دارد ولی به دین خاصی اعتقاد ندارد. بنابراین نه می‌توان او را جزء الهیون دانست و نه از مادی‌گرایان و همین امر باعث شده تا نظریات وی از جمله مساله مرگ و جاودانگی، در چهار چوب الهی و مادی نگنجد و از طرفی نیز کاملاً متفاوت از آنها به نظر نیاید. هدف اصلی این نوشتار بیان تطبیق و یکی فرض نمودن دیدگاه این دو فیلسوف نیست بلکه کشف تقریب و حتی تمایزات است، اما نه از جنبه تاریخی بلکه از جنبه مقایسه‌ی بین دو مکتب و استخراج شواهد درونی و مقایسه اندیشه‌های آنان. با توجه به رویکرد متفاوت این دو فیلسوف، در این نوشتار برای بیان جاودانگی از نظر یاسپرس از کلمه «نامیرایی» و با توجه به اینکه سخنان ملاصدرا در این باره صبغه دینی، فلسفی و عرفانی دارد از کلمه «فنا ناپذیری» استفاده شده است.

در باب تاریخچه تحقیق نیز باید گفت اگرچه در مورد مساله مرگ پژوهش‌های متعددی صورت پذیرفته است، اما در این باره به مقایسه نظر صدرا و یاسپرس پرداخته نشده است؛ افزون بر این که در مقاله‌های بسیار محدودی نیز که با موضوع مرگ از نظر یاسپرس نوشته شده است، صرفاً به موقعیت مرزی بودن آن اشاره شده و به سخنان وی در مورد مفهوم بی‌مرگی و تجربه ابدیت اشاره ای نشده است، در

صورتی که مساله‌ای مهم در درک مفهوم نامیرایی از نظر یاسپرس است. وجه دیگر نوآوری مقاله در این است که میان مراتب جاودانگی با مراتب وجودی انسان پیوند زده شده است. این مساله در آرای صدرا پر رنگ‌تر است؛ زیرا با توجه به تشکیکی بودن مراتب وجود، تشکیکی بودن جاودانگی و به گونه‌ای تشکیکی بودن فناپذیری نیز مطرح شده است.

۱- تبیین مرگ و نامیرایی در فلسفه‌ی یاسپرس

یاسپرس به جهان بعد از مرگ اعتقادی ندارد و تبیین وی از مرگ تبیین دینی و عرفانی نیست. او به عنوان فیلسوفی اگزیستانسیال، با نگرش وجودی به بررسی مقوله مرگ پرداخته است. وی با وجودی کردن مرگ، آن را با مفهوم زندگی در هم تنیده است. از نظر وی مرگ از طریق حضور نامرئی خود، بخشی از زندگی ما را تشکیل می‌دهد. به گونه‌ای که نبود آن را مساوی با از دست دادن حقیقت وجودی انسان می‌داند. می‌توان گفت رویکرد یاسپرس از جهت ارتباط دادن مرگ به زندگی انسان تحت تاثیر افلاطون است. زیرا افلاطون نیز زیستن با مرگ و آماده کردن خود برای مرگ را مهم‌ترین بخش فلسفه‌ورزی انسان می‌داند.

1-1- چستی و انواع مرگ

یاسپرس به دو نوع مرگ اشاره کرده است که این دو نوع مرگ بر اساس شکل مواجهه انسان به مساله مرگ شکل می‌گیرد. یکی مرگ به عنوان یک واقعیت عینی که همان مرگ فیزیولوژیک است و دیگری مرگ به عنوان یک امری وجودی که آن را «موقعیت مرزی» می‌نامد. (Jaspers, Philosophy, v 2, 201) در حالت اول مرگ صرفاً توقف وجود فرد در زمان است، اما در حالت دوم موجب ارتقاء وجودی انسان و به عبارتی بالاتر رفتن سطح زندگی انسان می‌شود. بر همین اساس از نظر وی بعد عینی و بیولوژیک مرگ، چون بر نحوه وجود و ماهیت انسان اثر نمی‌گذارد، مطرح نیست. همچنین مرگ به عنوان دغدغه‌ای مذهبی و برحسب آنچه پس از زندگی می‌آید نیز موضوعیت نداشته، بلکه آنچه مساله مرگ را با ارزش می‌کند و آن را تبدیل به موقعیت مرزی می‌کند مواجهه وجودی انسان با مرگ است که به واسطه آن، درگیر نوعی هراس و اضطراب از نیستی و فناپذیری خود می‌شود. (Peach, Death, 'Deathlessness' and Existenz in (Karl Jaspers' Philosophy, 74-75) نتیجه این مرگ آگاهی، سازندگی وجودی فرد است؛ به این صورت که فرد با آگاهی از پایان پذیری و باور به تنهایی خود، می‌تواند به پتانسیل کامل و اصالت واقعی دست یابد.

2-1- مرگ به عنوان موقعیت مرزی نهایی

بیان شد که مرگ برای یاسپرس یک موقعیت مرزی است؛ اما مقصود از موقعیت مرزی چیست؟ موقعیت مرزی در مقابل موقعیت عادی قرار دارد وضعیت های عادی به زندگی روزمره و حالت های عادی انسان مرتبط است. انسان در این حالت دارای سه خصلت است: ۱- نوعی همرنگی با جماعت؛ ۲- نوعی رضایت خاطر در زندگی روزمره؛ ۳- نوعی خودفریبی از زندگی روزمره. اما موقعیت های مرزی، به گونه ای است که انسان نمی تواند راحت از کنار آنها بگذرد.

یاسپرس در جلد دوم کتاب فلسفه خود به صورت مفصل در باب موقعیت مرزی صحبت کرده است. به عقیده وی این موقعیت های خاص یا مرزی حاوی یک مزیت یا ضرر، فرصت یا مانع برای وجود انسان است. از نظر وی هرچند وقوع این موقعیت ها حتمی است اما برای افراد مختلف به یک شکل ظاهر نمی شود و هر فردی به شیوه ای متفاوت به موقعیت خود پاسخ می دهد. یک مساله واحد برای یک انسان می تواند هیچ تلنگر و حالت وجودی را به دنبال نداشته باشد و همچون یک موقعیت عادی تلقی شود اما برای انسانی دیگر موقعیت مرزی تلقی شود؛ هم چنین امکان دارد در برهه ای از زمان مساله ای برای یک فرد، موقعیتی عادی و در زمانی دیگر موقعیتی مرزی باشد. «مبارزه»، «رنج»، «گناه» و «مرگ» همان موقعیت های مرزی هستند که در بین این موقعیت ها، مرگ را از جنبه اهمیت آن، موقعیت مرزی نهایی می داند.

به واسطه مواجهه با مساله مرگ، مانند مرگ عزیزان، فرد احساس نیستی قریب الوقوع خود را نیز تجربه می کند، اینکه قرار است بمیرد، می تواند به نحو آگزیستانسیالیستی تکان دهنده باشد و می توان آن را نوعی شوک دانست که منجر به آگاهی عمیقی از محدودیت های خود در جهان می شود و نتیجه این آگاهی نوعی بیداری و تحول وجودی است. از آنجا که حیوانات از مرگ خود خبر ندارند، چنین موقعیتی برای آنها وجود ندارد اما انسان برخلاف آنها می داند خواهد مرد ولی نمی داند چه زمان این پدیده رخ می دهد. (Jaspers, Philosophy, v 2, 177-179; Jaspers, Way to Wisdom: An Introduction to Philosophy, 19-22)

۱-۳- مرگ اندیشی و مواجهه در برابر هراس از مرگ

با اینکه مرگ اندیشی در آرای آگزیستانسیالیست ها بسیار پر رنگ است، اما می توان گفت از ابتدای بشریت انسانها به مساله مرگ و ترس از فناپذیری به اشکال مختلف اندیشیده اند و حاصل این اندیشه، در زندگی افراد به اشکال مختلف بروز کرده است. اما برای یاسپرس چیزی فراتر از اندیشیدن مدنظر است و آن، مواجهه شدن و درگیر شدن با این مساله است. مهم ترین نتیجه این مواجهه ایجاد یک هراس و دلهره در

فرد است و چنانکه گفته شد، از نظر وی آنچه مرگ را به موقعیت مرزی تبدیل می‌کند نوع مواجهه با این ترس و هراس است. از نظر یاسپرس انسان می‌تواند برای غلبه بر این هراس و اضطراب، چهار نوع واکنش داشته باشد:

1- یک راه این است که شخص خودش را با رویکرد اپیکوری به مرگ تسلی دهد و این نظر را بپذیرد که تا زمانی که زنده است نمی‌تواند مرگ را تجربه کند و وقتی هم از هستی ساقط شد باز نمی‌تواند آن را تجربه کند. بنابراین چون تجربه مرگ خویش ناممکن است پس نیازی به ترس از آن نیست. در این واکنش انسان خودش را مشغول پدیده‌های دنیوی می‌کند تا در واقع با این وضعیت‌های مرزی مواجه نشود. (Jaspers, Philosophy, v 2, 196)

2- واکنش دیگر آن است که جنبه دنیوی نفس را فراموش و خود را در یک ساحت متعالی غرق کرده آن‌طور که عارف چنین می‌کند. در این واکنش فرد فارغ از اینکه حیات پس از مرگی وجود دارد یا خیر، چنان مجذوب یک امر متعالی است که به دنیا و جنبه جسمانی و به تبع آن، نابودی این بعد خود توجهی نداشته و برایش اهمیت ندارد.

3- روش دیگر غلبه بر ترس از مرگ، داشتن نگرش دینی است به این معنی که فرد معتقد به «فناپذیری زمانی و حسی» باشد که نتیجه آن، باور به وجود مستمر پس از مرگ است که مانع ترس و وحشت از اندیشه نبودن یا عدم می‌شود. از نظر وی این نگرش عموماً با ایمان دینی و تجربه‌های روانی شخص ارتباط دارد.

4- واکنش نهایی همان مواجهه وجودی فرد با مرگ به عنوان یک موقعیت مرزی است که مورد قبول یاسپرس است.

یاسپرس واکنش اول را نمی‌پسندد زیرا این واکنش صرفاً در پی تسلی بخشیدن و کاهش اضطراب انسان نسبت به مرگ است، فارغ از اینکه حقیقت مرگ چیست. در صورتی که یاسپرس نه تنها درصدد نیست که انسان از این هراس‌رهایی باید بلکه اتفاقاً می‌خواهد در این موقعیت قرار گرفته تا در این موقعیت مرزی، یک نوع خودآگاهی شکل گیرد که به تبع آن فرد در پی فعلیت دادن قابلیت‌ها، به خود اصرار دست یابد. در واکنش دوم گفته می‌شود عارف با ذوب شدن در ساحت متعالی، ارتباط با جهان را از دست می‌دهد. یاسپرس این واکنش را نپذیرفته زیرا از نظر وی بیداری و فعلیت بخشیدن انسان در این جهان مهم است. وی این نوع واکنش را خودفریبی و روشی دیگر برای فرار از وضعیت مرزی می‌داند. در باب واکنش سوم نیز می‌گوید هرچند به نظر عده‌ای این امر می‌تواند روشی موثر و کارآمد برای پیکار با ترس از مرگ باشد اما «بی اساس و کاذب» است. وی مخالف هر نوع اعتقاد به فناپذیری در معنای سنتی است، از نظر

وی مدرک عینی روشن و قاطعی وجود ندارد تا نشان دهد نوعی وجود، فراسوی مرگ وجود دارد. به عقیده وی این اعتقاد منجر به تنزل معنای مرگ می شود زیرا وضعیت مرزی مرگ در این حالت از بین رفته و فرصت شخص برای رسیدن به خود راستین (در این جهان کنونی) از این طریق کم خواهد شد. (Jaspers, Philosophy, v 2, 197)

بنابراین می توان گفت از نظر یاسپرس تمام این واکنش ها چون آن حالت اضطراب وجودی مرگ را از بین می برند و مرگ را از موقعیت مرزی به یک موقعیت عادی تنزل می دهند، مورد پذیرش نیست. از نظر وی اعتقاد به جاودانگی مطرح شده در ادیان نیز همین مشکل را دارد. پذیرش تناهی انسان برای یاسپرس بسیار اهمیت دارد، زیرا پذیرش تناهی هم باعث غنای درک می شود و هم اینکه فرد را قادر می سازد تا به سمت موفقیت و خلاقیت پیش برود.

توضیح اینکه از نظر وی ما در زندگیمان، فراموش می کنیم که همه چیز باید به پایان برسد و به عبارتی وجود هر یک از ما در زمان خارق العاده است. اما در موقعیت های مرزی، فرد متوجه بسیاری از محدودیت های خود می شود و آگاهی شدید از ماهیت موقت و گذرای وجود تجربی خود پیدا می کند. در این حالت اضطراب وجودی یا نیستی را تجربه می کند که همین احساس او را وادار می سازد که بر بودنش در تنهایی تأمل کند؛ تأملی که، یک فرایند تفکر رو به تعالی است به علاوه این که نشان دهنده رویارویی فرد با محدودیت خود و نیستی خود و رویایی با خود حقیقی اش است. (Jaspers, Philosophy, v 2, 198) در این نوع واکنش فرد با شجاعت به «نابودی پدیداری» اذعان کرده و آن را می پذیرد و در پی این آگاهی با رویکردی اصیل و واقعی به خود و زندگیش باز می گردد. وی همانند کی پرگور معتقد است که باید شجاعانه با ناامیدی روبرو شد به علاوه اینکه این هراس و اضطراب وجودی را دروازه ای بهت سوی وجود اصیل قلمداد نمود؛ اما بر خلاف کی پرگور، یاسپرس مفهوم ناامیدی و اضطراب خود را در چارچوبی غیرالهیاتی مطرح می کند. (Peach, Death, 'Deathlessness' and Existenz in Karl Jaspers' Philosophy, 80)

۲- ارتباط مراتب انسان با مرگ و نامیرایی

یاسپرس برای هستی انسان مراتبی قائل است که عبارتند از دازاین،^۱ آگاهی کلی،^۲ روح و آگریستنز.^۳

^۱Dasein

^۲Consciousness-as-such/Consciousness-in-general

^۳Spirit (Geist). یاسپرس این اصطلاح را از هگل وام گرفته است.

این مراتب در عرض هم نیستند، بلکه نوعی رابطه تکاملی بین آنها حاکم است. بالاترین مرتبه، مرتبه اگزیستنز است که از نظر یاسپرس انسان صرفاً در این مرتبه می‌تواند با مرگ به شکل موقعیت مرزی برخورد نماید، در غیر این صورت در مراحل دیگر سعی در فرار از این موقعیت دلهره‌آور دارد و به همین جهت واکنشی اپیکوری یا عرفانی و دینی... را در پیش می‌گیرد.

در مرتبه دازاین که مربوط به معنای «آن‌جا بودن» است، انسان صرفاً موجودی در میان سایر چیزها در جهان بوده و تنهایی داشتن بزرگ‌ترین مشخصه آن است. (Jaspers, Reason and Existenz, 10). آگاهی کلی یا محض، دومین حالت هستی است که به جنبه تجربی انسان در جهان نیز مربوط می‌شود. در این مرتبه انسان حقایق جهانی و دانش عینی (منطق، ریاضی و علم به طور کلی) را می‌تواند بشناسد و با هرکسی که توانایی فکری برای تأمل دارد به اشتراک گذارد. (Jaspers, Philosophy, v1, 52) روح، سومین حالت هستی است که خالق ایده‌ها است؛ می‌توان گفت همان‌گونه که آگاهی کلی، مفاهیم را می‌سازد، روح نیز مفهوم کلی را می‌سازد. در این مرتبه انسان قادر است پدیده‌های مختلف را بر حسب وحدت آن‌ها درک کند. (Jaspers, Reason and Existenz, 57) مرتبه نهایی مرتبه اگزیستنز یا هستی است. سه مرتبه پیشین، به بعد تجربی انسان مربوط می‌شوند، اما اگزیستنز حالتی غیر تجربی و غیر پدیدار است که با وجود ارتباط با حالت‌های پیشین، می‌تواند از زمان عینی فراتر رود. (Jaspers, Reason and Existenz, 61) در این مرتبه است که انسان هستی خود را شکل می‌دهد، از وجود خداوند سؤال می‌کند و می‌تواند به وجود آن پی ببرد. چون اگزیستنز غیر قابل عینیت است، «غیر قابل وصف» است، این مرتبه‌ی هستی تعریف‌پذیر و شناختی نیست و تنها می‌توان آن را در آزادی عمل تجربه کرد و به همین جهت تنها می‌توان برخی از جنبه‌های آن را به صورت محدود توصیف کرد. از جمله ویژگی‌هایی که یاسپرس در مورد اگزیستنز نام برده است این است که یک امکان وجودی منحصر به فرد است که می‌تواند در هر فردی به فعلیت برسد. یک «فرآیند خودفهمی» است که منجر به تحقق خود وجودی یا «خود واقعی» می‌شود. یاسپرس از مرتبه اگزیستنز به عنوان بعد متعالی انسان یاد می‌کند. (Jaspers, Philosophy is for Every man, 106)

از نظر یاسپرس ابعاد تجربی انسان که به سه مرتبه اول مربوط می‌شود، شامل مرگ می‌شود اما بعد متعالی انسان یا همان مرتبه اگزیستنز به نوعی «نامیرا» است. وی با مطرح کردن این مرتبه درصدد است تا برای انسان راهی به سوی «تجربه ابدیت» و «پی مرگی» بگشاید. البته چنان‌که گفته خواهد شد، معنای

۱. به جهت معنای خاص این مرتبه در فلسفه یاسپرس و تمایز آن با Existence، مترجمان انگلیسی آن Existenz ترجمه کرده اند.

ابدیت و بی مرگی مد نظر وی، معنایی متفاوت با معنای مرسوم آنها دارد که در ادامه این نوشتار مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

۲-۱- تحلیل نامیرایی انسان در مرتبه اگزیستنز

همان‌طور که بیان شد انسان در مرتبه اگزیستنز نامیرا است و این نامیرایی با آنچه به عنوان جاودانگی مرسوم است، بسیار متفاوت است و در حدی است که رابطه آنها را می‌توان صرفاً اشتراک لفظی دانست. در بحث مرگ و جاودانگی مطرح در ادیان دو عنصر اساسی وجود دارد؛ یکی نفس یا روح و دیگری حیات جاودانه پس از مرگ، اما یاسپرس از طرفی این دو عنصر را رد کرده و بر خلاف دیدگاه مرسوم در ادیان، نه معتقد به بعد مجردی به نام روح در انسان است و نه حیات آن پس از مرگ. از طرفی دو مفهوم دیگر را جایگزین می‌کند: مرتبه اگزیستنز جایگزین روح انسان می‌شود و تجربه نوعی نامیرایی و جاودانگی در همین جهان، جایگزین جاودانگی و حیات انسان پس از مرگ می‌شود. بنابراین بر خلاف آنچه برخی تصور نموده اند اگزیستنز یاسپرس معادل با روح یا نفس نمی‌باشد. این بعد انسان فراتر از بعد تجربی اوست اما بدون وجود تجربی یا به عبارتی بعد از وجود جسمانی نمی‌تواند حیاتی داشته باشد. انسان یاسپرس با مرگ فانی می‌شود اما از نظر وی این فانی بودن مانع نامیرایی و جاودانگی او نمی‌شود. بنابراین نامیرایی موقوف به حیات پس از مرگ نشده و در همین دنیای مادی آن را مطرح می‌کند. (Jaspers, Philosophy is for Every man, 106)

به جز این وجه از جهت دیگری هم یاسپرس نمی‌تواند به جاودانگی پس از مرگ اعتقاد داشته باشد و آن جهت، موقعیت مرزی دانستن مرگ است. همان‌گونه که در بحث انواع واکنش‌ها در برابر مساله مرگ بیان شد، یاسپرس هر نوع مواجهه و واکنشی که انسان را یک موجود فانی نداند، نمی‌پذیرد. اعتقاد به بقا منجر می‌شود که انسان هیچ زمان در موقعیت مرزی مرگ قرار نگیرد و این امر مانع از اصالت یافتن وی می‌شود. از نظر وی تنها به این دلیل که ما می‌میریم، می‌توانیم به اصالت دست پیدا کنیم.

بر همین اساس جاودانگی به معنای سنتی را «وجود غیر وجودی» می‌نامد. به اعتقاد وی جاودانگی به معنای مرسوم سرنوشتی بدتر از مرگ دارد؛ زیرا اگر انسان‌ها جاودانه می‌بودند برای همیشه به عنوان خود عینی صرف، زندگی می‌کردند که این امر باعث می‌شود از واقعیت وجودی خویش فرار کرده و به آن پی نبرد زیرا هیچ زمان برای انسان آن دلهره وجودی محقق نمی‌شود و به تبع تمام پتانسیل وجودی خود را درک نخواهد کرد و شکوفایی وجودی رخ نمی‌دهد. (Jaspers, Philosophy, v 2, 199)

از نظر یاسپرس بی پایان بودن زندگی انسان ملازم با نیستی مرتبه اگزیستنز است؛ به این معنا که اگر انسان گمان کند که زندگی بی پایانی دارد، یک سری دغدغه‌ها که مواجهه با آنها به رشد و فعلیت انسان

کمک می کند، به وجود نمی آید و یا به امید به داشتن زمان، فعلیت آنها مدام به تعویق انداختن می شود و با عدم تحقق فعلیت های انسان در واقع اگزیزتیزی وجود ندارد. در این حالت، به ظاهر وجود داریم ولی مرتبه انسانی و اصیل ما که همان اگزیزتیز است می میرد و به همین جهت وی عبارت «وجود به همراه نیستی» را به کار می برد. به علاوه اینکه از نظر وی عدم توانایی در مرگ، خود یک وحشت و ترس دائمی برای انسان به همراه دارد.

«وجود همراه با نیستی اگزیزتیز، شبیح یک زندگی بی پایان بدون پتانسیل، بدون اثر و ارتباط را مطرح می کند. من مرده ام [مرگ فیزیولوژیک]، و بدین ترتیب است که باید برای همیشه زندگی کنم [حیات جاودانه پس از مرگ]. من [زنده ام اما] زندگی نمی کنم، و بنابراین اگزیزتیز انسان از عذاب ناتوانی در مردن رنج می برد.» (Jaspers, Philosophy, v 2, 199)

بر این اساس وی معنایی از جاودانگی را مطرح می نماید که قابل جمع با مفهوم فانی بودن انسان است که همین امر باعث پیچیده بودن و نامفهوم شدن مقصود او از جاودانگی یا به عبارت بهتر نامیرایی می گردد. این نامیرایی در آثار وی تحت دو عنوان مطرح شده است: یکی نامیرایی به معنای «نا آگاه بودن از مرگ» و دیگری بحثی به عنوان «تجربه ابدیت در زمان کنونی».

۲-۱-۱ - نامیرایی به معنای نا آگاهی از مرگ

یاسپرس در برخی آثار خود پس از بیان ویژگی های اگزیزتیز و بعد متعالی آن، مساله نا آگاهی این مرتبه از مرگ را بیان و آن را به عنوان جاودانگی اگزیزتیز مطرح کرده است. از نظر وی از آنجا که اگزیزتیز با تعالی مرتبط است و ریشه در آن دارد، به همین جهت «مرگ را نمی شناسد و از آن نا آگاه است». «من به عنوان وجود تجربی محدود هستم، زندگی می کنم و سپس فانی می شوم؛ اما اگزیزتیز من هیچ مرگی را تجربه نمی کند و از آن نا آگاه است» (Jaspers, Philosophy, v 2, 4)

مقصود یاسپرس از این «نا آگاهی» این است که اگزیزتیز چون وجودش غیر تجربی است، از چنگال مرگی که قدرت نابود کردن همه موجودات زنده را دارد آزاد است. به عبارتی دیگر اگزیزتیز امری کاملاً وجودی است پس نمی تواند مرگ را که از جنس عدم است درک نماید. به همین جهت عنوان می کند: اگزیزتیز من از مرگ بی خبر است؛ اگزیزتیز صرفاً در همان دایره وجود، می تواند اوج گیرد یا افول نماید زندگی می کند و می میرد؛ ولی خارج از وجود را درک نمی کند چون خود وجود است.

به نظر می رسد با وجود مخالفت یاسپرس با رویکرد اپیکوری در باب مرگ، این معنا از بی مرگی در واقع تفسیری دیگر از سخنان اپیکور است به این صورت که اگزیزتیز تا هست، از جنس وجود است و نمی تواند غیر وجودی را درک نماید. بر این اساس مقصود وی از نامیرایی فقط عدم درک عدم و مرگ است

نه درک جاودانگی و نامیرایی.

۲-۱-۲- نامیرایی به معنای تجربه کنونی ابدیت (بی زمانی)

یاسپرس در آثار خود سخنانی در باب «تجربه ابدیت» دارد که به نوعی جاودانگی را مطرح می‌کند. اما معنای مورد نظر وی با مفهوم مرسوم از ابدیت که آن را چیزی در دسترس انسان پس از زمان و اساساً مخالف زمان می‌دانند، بسیار متفاوت است. ابدیت یاسپرس را نباید به معنای «مدت بی پایان» یا «بی نهایت» معنا کرد. همچنین نباید آنرا در یک قلمرو ابدی، جدا از این جهان در نظر گرفت؛ زیرا از نظر وی هیچ قلمرو ابدی هستی‌شناختی وجود ندارد که بتوان آن را جدا از آنچه در حال حاضر وجود دارد درک کرد.

(Jaspers, Philosophy, v 2, 113)

می‌توان گفت مقصود او از تجربه ابدیت، تجربه «بی زمانی» است. بر همین اساس عنوان می‌کند: «ابدیت، اصلاً در مقوله زمان نمی‌گنجد. روابط گذشته، حال و آینده، آن طور که ما آنها را درک می‌کنیم، در مورد آن صدق نمی‌کند، بلکه همزمان در آن لحظه بی‌زمانی خاص درک می‌شود.» (Myth and Jaspers, Christianity: An Inquiry into the Possibility of Religion without Myth, 99)

وی این لحظه بی‌زمان را به زمان منجمد شده تشبیه کرده است. (Jaspers, Philosophy, v 3, 28)

تجربه این لحظه، منحصر به انسان در مرتبه اگزیستنز است که نوعی تجربه وجودی، درونی و متعالی است. به علاوه این که این تجربه، آتی و به اصطلاح وی یک «تجربه لحظه‌ای» است که می‌توان آن را با مفهوم «یک چشم به هم زدن» معادل دانست. از نظر وی این لحظه، لحظه‌ای مهم، تعیین‌کننده اما زودگذر است که فرد را چنان عمیقاً تحت تأثیر قرار می‌دهد که تجربه‌ای وجودی از «بی زمانی» پیدا کند که این تجربه بی‌زمانی را «ابدیت در لحظه» یا «ابدیت در زمان کنونی» می‌نامد. این تجربه دارای ماهیتی متناقض است؛ زیرا تجربه‌ی «بی زمانی در زمان» است که تجربه وحدت واقعی زمان و ابدیت در لحظه است. (Jaspers, Philosophy, v 2, 140-143)

بر این اساس این معنا از ابدیت، جاودانگی و نامیرایی را می‌توان به «پرواز» اگزیستنز تعریف کرد؛ اگزیستنز در این جا و اکنون، می‌تواند به ابدیت دست یابد. از نظر وی فرد در مرتبه اگزیستنز با فعلیت یافتن وجود ابدی، در پرواز خود به جاودانگی می‌رسد. به عقیده یاسپرس این «لمس ابدیت» و تجربه زودگذر تلاقی زمان و بی‌زمانی، در یک لحظه ناپدید می‌شود اما این تجربه در حافظه فرد باقی می‌ماند و قابل یادآوری است که این همان تجربه بی‌مرگی وجودی از نظر یاسپرس است. پس از این تجربه است که انسان متحقق می‌شود و اگزیستنز به آن فعلیت و اصالتی که مد

نظر یاسپرس دست می‌یابد. از نظر وی با وجود ناپدید شدن انسان از جهت عینی‌اش، آگزیستنز به عنوان زمان تحقق یافته به واقعیت دست می‌یابد. (Jaspers, Philosophy, v1, 58) از طریق خود این پدیده (تجربه ابدیت) که عمقی در گذشته و افقی در آینده دارد، امر ازلی بر آن‌ها آشکار می‌شود و انسان متوجه می‌شود که چیزی بیش از یک پدیده گذرا در وجود نیست. (Miron, Karl Jaspers, From Selfhood To Being, 137)

۳- تبیین مرگ و فنا ناپذیری در فلسفه ملاصدرا

در میان فلاسفه اسلامی نیز مرگ اندیشی و تأثیر متقابل آن در زندگی از اهمیت فراوانی برخوردار است. ملاصدرا با نگاهی وجودشناسانه و با مبانی هستی‌شناسانه حکمت متعالیه همچون اصالت وجود، تشکیک در وجود، حرکت جوهری، حدوث جسمانی و بقای روحانی نفس و عوالم سه گانه وجود به بررسی و تحلیل مقوله مرگ می‌پردازد.

۳-۱- حقیقت و چیستی مرگ از دیدگاه ملاصدرا

در فلسفه صدرایی مرگ امری وجودی است و هرگز به معنای فنا و نیستی و نابودی نیست. وی در تعریف مرگ چنین می‌گوید: «مرگ امری طبیعی است که منشأ آن اعراض و رویگردانی نفس از عالم محسوسات و توجه به خداوند و ملکوت است، نه آن امری که به کلی تو را نابود کند.» (ملاصدرا، الشواهد الربوبیه، ۲۸۱)

از نظر ملاصدرا مرگ نه تنها پوچ و بی معنا نیست، بلکه عامل دستیابی انسان به معنای برتر زندگی است و اگر مرگ نباشد، زندگی به معنای مطلوب و هدف حقیقی خود ختم نمی‌شود. انسان با مرگ به مرتبه اعلی و حیات ذاتی نائل می‌شود. ملاصدرا برخلاف تصور برخی فلاسفه معتقد است که مرگ انتقال محض نیست بلکه رشد و تکامل است و بنابراین امری ارزشمند و معنابخش است.

در آثار ملاصدرا سه تعریف از مرگ ارائه شده است:

الف) تعاریفی که مرگ را زوال حیات میدانند. (ملاصدرا، تفسیر قرآن کریم، ۳۲/۲)

ب) تعاریفی که مرگ را قطع ارتباط نفس و بدن می‌دانند. (همان، ۲۶۹)

ج) تعاریفی که با ابتناء بر حرکت جوهری مرگ را نوعی تکامل وجودی می‌دانند. (ملاصدرا،

الحکمه‌المتعالیه، ۹۴/۹-۱۰۰) در این مقاله به تبیین مرگ بر اساس تعریف سوم پرداخته می‌شود.

البته ذکر این نکته لازم است که این سه تعریف متمایز و جدای از یکدیگر نیستند و از آنجایی که حرکت جوهری و تکامل وجودی به نحو تدریجی رخ می‌دهد نتیجه این تکامل قطع ارتباط نفس از بدن و به

تعبیری تجرد نفس است و البته در چنین حالتی اگرچه حیات دنیوی زوال می‌پذیرد ولی زوال حیات دنیوی ملازم با آغاز حیات اخروی و تولدی دوباره است.

۲-۳- انواع مرگ از نظر ملاصدرا

ملاصدرا مرگ را به سه قسم طبیعی، اخترامی و ارادی تقسیم می‌کند و برای هریک تعریفی ارائه می‌دهد. (ملاصدرا، الحکمه المتعالیه، ۵۰/۹-۵۵؛ همو، المبدأ و المعاد، ۴۶۸؛ همو، العرشیه، ۲۵۰؛ آشتیانی، شرح بر زاد المسافر، ۲۴۷-۲۵۰)

مرگ طبیعی: خروج دائمی نفس از بدن که بطور طبیعی و در اثر نارسایی و به هم ریختن نظم طبیعی بدن، ایجاد می‌شود، مرگ طبیعی نام دارد.

مرگ اخترامی: مرگ‌هایی که به سبب حوادث یا اعمال عمدی و غیر عمدی رخ می‌دهد، مرگ اخترامی نامیده می‌شود. در مرگ اخترامی نفس بر اثر حادثه و پیش از تکمیل سیر و حرکت تکامل جوهری، به سبب عدم لیاقت ماده یا بدن، دچار مفارت ضروری شده و از بدن جدا می‌شود.

شایان ذکر است ملاصدرا دلایل طبیعیات قدیم برای علت مرگ که مبتنی بر تبیین‌های فیزیولوژیکی بدن است، ناکافی دانسته (ملاصدرا، الحکمه المتعالیه، ۱۰۰/۸-۱۰۲) و بر این عقیده است که حقیقت مرگ ترک نیاز به استعمال قوای بدنی و استقلال نفس از بدن است. نفس انسان اگرچه در حدوث، جسمانی است ولی از طریق تحول ذاتی و طی مراتب وجودی، از تعلق و وابستگی به ماده بی‌نیاز می‌شود و به جاودانگی می‌رسد. (ملاصدرا، الحکمه المتعالیه، ۳۴۷/۸)

مرگ ارادی: ملاصدرا به تبعیت از عرفا گونه‌ای از مرگ، با عنوان مرگ ارادی را بیان می‌کند. مرگ ارادی در واقع مرگ خواهش‌های نفسانی است که با این مرگ، حیات حقیقی انسان در این جهان آغاز می‌شود. به تعبیر استاد آشتیانی در شرح زاد المسافر از نظر صدر، مرگ ارادی میراندن خواهش‌های غیر معقول می‌باشد. (آشتیانی، شرح بر زاد المسافر، ص ۲۵۰) در مرگ ارادی انسان سالک از امور دنیوی اعراض کرده و به مرحله‌ای می‌رسد که برای وی در این مرحله، آنچه را که برای انسان مرده آشکار می‌شود، ظهور می‌یابد. عرفا این مرحله را قیامت صغری نامیده‌اند. (قیصری، شرح فصوص الحکم، ۱۵۱-۱۵۲)

نکته قابل توجه این است که منشأ این مرگ، ریاضت‌های علمی و عملی اهل بصیرت و معرفت است که از طریق این ریاضت‌ها، حجاب‌ها برداشته شده و عارف قادر است حقایق موجود در عالم ماوراء طبیعت را شهود کند و چشمان وی به عالم مثال و سپس عالم عقل، گشوده می‌شود. بنابراین مرگ ارادی در همین دنیا رخ می‌دهد و در واقع مرگ قبل از مرگ است. (ملاصدرا، الحکمه المتعالیه، ۲۸۲/۹) حکیم سبزواری در شرح این مطلب می‌گوید: احوال معاد در نزد اهل بصیرت مانند احوال مبدأ است. گویا میان

آنها تلازمی برقرار است چون کیفیت نزول و صعود یکی است؛ زیرا از نظر صدرا آخرت باطن همین دنیاست و دیده باطن بین می‌تواند آن را ببیند. (سبزواری، تعلیقه بر الحکمه المتعالیه، ۲۸۲/۹)

از نظر ملاصدرا قیامت داخل حجاب‌های آسمانی و زمینی است و منزلت قیامت نسبت به این عالم، منزلت جنین نسبت به بطن مادر است. پس نفس انسان تا مادامی که به ولادت دوم تولد نیافته و از بطن دنیا خارج نشده است به فضای آخرت و ملکوت آسمانها و زمین نمی‌رسد. این ولادت دوم برای عارف کامل به سبب مرگ ارادی حاصل می‌شود و برای غیر عارف به سبب مرگ طبیعی. (ملاصدرا، الحکمه المتعالیه، ۲۱۸/۹)

به عقیده ملاصدرا یکی از نشانه‌های رستگاران، تمنای مرگ است. (ملاصدرا، تفسیر قرآن کریم، ۲۰۴/۷) وی در تفسیر آیه ۱۴۸ سوره بقره که می‌فرماید: "و لکل وجهه هو مولیها فاستبقوا الخیرات" چنین می‌گوید "لکل وجهه هو مولیها" اشاره به حرکت غریزی همه موجودات به سوی حق تعالی است و "فاستبقوا الخیرات" اشاره به حرکت ارادی انسان دارد که در خیرات به جهت رسیدن به ملکوت اعلی پیشی می‌گیرد و با حرکت ارادی به سوی آن نشئه می‌رود. (همان، ۱۱۶/۱) بنابراین مرگ ارادی مرگی است که اراده انسان در آن مداخلت دارد؛ در این حالت شخص عارف اموری را با همت و اراده خویش و بدون استمداد از وسائط مادی در خارج خلق و ایجاد می‌کند، قدرتی که اهل آخرت در سرای آخرت دارند. (ملاصدرا، شوهده، الشواهد الربوبیه، ۳۸۰)

۳-۳- مرگ اندیشی و مواجهه با هراس از مرگ در فلسفه صدرایی

اگرچه ملاصدرا در آثار و عبارات خویش به صورت صریح و آشکار به مبحث مرگ اندیشی اشاره نکرده است ولی با توجه به مبانی فلسفی وی می‌توان مطالبی را در این خصوص، استخراج کرد و به این نتیجه دست یافت که مفهوم مرگ اندیشی در نگرش صدرایی نه تنها تفکر درباره امری پوچ و بی‌معنا نیست و سبب پوچی زندگی انسان نمی‌شود، بلکه به زندگی معنا می‌بخشد و حتی فراتر از اینها باعث می‌شود که شخص با این تفکر نسبت به مرگ، سعی در انجام ریاضت‌ها و طی سیر تکاملی در جهت مرگ ارادی داشته باشد تا درجات بالاتر وجود را تجربه کند. در فلسفه صدرایی در پرتو مرگ اندیشی می‌توان به وجود اصیل و شناخت ارزشهای اصیل زندگی نائل شد.

مرگ اندیشی اثراتی را در حیات فعلی و کنونی انسان دارد از جمله اینکه انسان به این امر توجه می‌کند زندگی دنیایی، محدود و گذرا می‌باشد و فرد باید از لحظات زندگی خویش در جهت تکامل، نهایت استفاده را ببرد. به تعبیر ملاصدرا زندگی دنیا، نشئه سعی و زرع است و نشئه آخرت، نشئه برداشت و وصول به نتیجه‌ی اعمال دنیوی است. (ملاصدرا، اسرارآلات، ۹۳) انسان باید در این دنیا تلاش کند تا به غایت

مطلوب خود که همان حرکت به سوی فعلیت است، دست یابد. (همان، ۹) بنابراین یکی دیگر از اثرات مهم مرگ اندیشی در نظام صدرایی این است که غایت و هدف حقیقی انسان، غایت دنیوی نیست بلکه این غایت را باید در نشئه بعد از مرگ جستجو کرد. (همان، ۱۸۴-۱۸۵) به عقیده ملاصدرا کسانی که غایت را در این دنیا جستجو می کنند به این دلیل است که مرگ را امری عدمی و نوعی فنا شدن نفس می دانند اما کسانی که نگاه وجودی به مرگ دارند و جهان بعد از مرگ را برتر از دنیای مادی می دانند، شوق حقیقی در رسیدن به غایت حقیقی پیدا می کنند. مرگ اندیشی باعث می شود که با مقایسه نعمت های دنیوی و اخروی، ابدی و جاودانه بودن نعمت های اخروی را دریابد و با انگیزه بیشتری در سیر مراتب تکاملی گام برداشته و به رضایت حق تعالی و آرامش در جوار او نائل آید. (ملاصدرا، مبدا و معاد، ۴۴۶)

اثر دیگر مرگ اندیشی در نظام صدرایی، غایت یابی در زندگی و معنا یافتن آن است. ملاصدرا به حدیثی از حضرت علی (ع) اشاره می کند که می فرماید: مردم خوابند و هنگامی که مرگ به سراغشان می آید بیدار می شوند. (شیرازی، الحکمه المتعالیه ۲۸/۷) بنابراین اگر انسان در این دنیا غفلت کند و با یاد مرگ و غنیمت دانستن فرصت محدود زندگی، در مسیر تکامل گام بردارد، مرگ برای او به منزله بیدار شدن از خواب است؛ توصیه ملاصدرا این است که انسان باید تلاش کند تا نفس خویش را از وابستگی های دنیوی رها کرده و ضمن درک نعمت های الهی به سوی مراتب و عوالم بالاتر سیر کند. (همو، اسرارالآیات، ۱۲۵)

خلاصه اینکه انسان با معرفت نسبت به مرگ و به تعبیری با مرگ اندیشی و این که مرگ یک سیر تکاملی است تلاش می کند که از فرصت اندک عمر خویش در دنیای مادی استفاده کند و با ریاضت ها و دوری جستن از تمنیات دنیوی، مرتبه وجودی نفس خویش را از عالم حسی به عالم مثالی و عقلی فراتر ببرد و به تعبیر ملاصدرا آدمی با مرگ به حیات بالذات دست می یابد. (ملاصدرا، المبدأ و المعاد، ۴۱۰) حیات انسان در این دنیای مادی، حیات عرضی است زیرا این موجودات مادی حادث و فانی هستند اما حیات اخروی حیات ذاتی است و موجودات در آن از مرتبه بالایی حیات و جاودانگی برخوردارند زیرا وجود موجودات اخروی ادراکی است و نیازمند موضوع و ماده نیست، همچنین نیازمند مدبری روحانی نیست که آن را اداره کند و نیاز به نفسی ندارند که به آنها تعلق بگیرد و آن را از قوه به فعلیت برساند و به آنها حیات ببخشد، چرا که آنها عین حیات و عین نفس اند و نیازمند به نفس دیگری نیستند. (ملاصدرا، الحکمه المتعالیه، ۲۶۹/۹-۲۷۱؛ همو، ایقاظ النائمین، ۹۹)

ملاصدرا ضمن پذیرش ضرورت وجود ترس از مرگ، یکی از دلایل ترس از مرگ را جهل نسبت به نفس می داند. اگر انسان همه حقیقت خود را منحصر در بدن مادی بداند و گمان کند با مرگ این بدن نابود

می‌شود و حیاتش را از دست می‌دهد، از مرگ هراس و دلهره دارد. راه غلبه بر این ترس، از بین بردن جهل و کسب علم و معرفت نسبت به حقیقت وجودی انسان است. (همو، ۲۴۲/۹-۲۴۳) توهّم فنا و نابودی عامل اصلی ترس از مرگ است در حالی که در تفکر صدرایی با مرگ اندیشی و به تعبیری معرفت و درک عمیق حقیقت مرگ جایی برای ترس از مرگ باقی نمی‌ماند زیرا مرگ نوعی تکامل است و چیزی جز انتقال از نشئه ظاهری و ملکی به نشئه باطنی و ملکوتی نیست. نفس با حرکت جوهری استکمالی، ارتباط خود را با ماده و طبیعت کمتر و کمتر می‌کند تا اینکه در حالت مرگ، آخرین علقه طبیعی را رها کرده و از مادیات منقطع می‌گردد و به سمت تجرد و حیاتی برتر و جاودانه‌تر حرکت می‌کند. بنابراین از نظر ملاصدرا نه تنها با مرگ نفس آدمی فنا نمی‌پذیرد؛ بلکه فردیت و هویت انسان باقی و جاویدان است. به علاوه این که در مراتب بالای تجرد و تکامل انسان که مرتبه قرب الهی است، سخن از حب مرگ به میان می‌آید و به جای هراس از مرگ، انسان عاشقانه آن را در آغوش می‌کشد. به تعبیر ملاصدرا از نشانه‌های دوست داران حقیقی خداوند، دوست داشتن مرگ است زیرا مرگ راه وصول به لقای حبیب می‌باشد و وقتی محب بداند که مشاهده و لقا جز با رفتن به منزلگاه دائمی امکان ندارد و آن هم فقط از راه مرگ میسر است به ناچار شوق مرگ در او پیدا می‌شود و سفر از این عالم مادی به سرای محبوب برایش دلنشین خواهد بود. (ملاصدرا، کسر الاصلانم الجاهلیه، ۹۶) خلاصه اینکه در نگرش صدرایی، مرگ اندیشی و معرفت درباره مرگ، نه تنها باعث هراس از مرگ نمی‌شود بلکه انسان با معرفت و آگاهی نسبت به حقیقت مرگ، آن را نوعی تکامل و نیل به مراتب بالای وجود و حیات و جاودانگی می‌داند.

۴- نسبت مراتب انسان با مرگ و فنا ناپذیری

همانطور که اشاره شد ملاصدرا با استناد به مبانی فلسفی خویش همچون اصالت وجود، تشکیک در وجود، حرکت جوهری، حدوث جسمانی و بقای روحانی نفس و عوالم سه گانه وجود به تبیین حقیقت مرگ می‌پردازد. وی نفس انسانی را دارای درجاتی از نقص تا کمال اتم می‌داند و با تبیین مراتب سه گانه نفس و مراتب سه گانه عالم هستی، به تبیین وجودشناسانه مرگ می‌پردازد.

در تفکر صدرایی مرگ گسترش و امتداد وجودی نفس است به این صورت که نفس در طی حرکت استکمالی خویش تحت پوشش ماهیت‌های مختلفی از جمادی تا تجرد و حتی فوق تجرد قرار می‌گیرد. این سیر استکمالی شامل عالم حس و خیال و عقل و مراتب هریک است. (ملاصدرا، الحکمه المتعالیه،

۴-۱- مرتبه حس (ماده)

ملاصدرا تبیینی متافیزیکی و وجودی از مرگ طبیعی ارائه می‌دهد. از نظر وی حقیقت مرگ عبارت از انتقال انسان از نشئه ظاهری به نشئه باطنی است. به تعبیر دیگر معنای مرگ و غایت آن جز تحول و جابجایی نفس از مرتبه پایین‌تر به مرتبه بالاتر نخواهد بود. نطفه در حرکت جوهری استکمالی با طی مراتب مختلف نفس نباتی و نفس حیوانی به نفس انسانی تبدیل می‌شود. نفس انسان نیز با حرکت جوهری خود به مراتب و درجات مختلف تجرد دست می‌یابد. هرچند در مرتبه‌ای از مراتب وجودش، موجود طبیعی است اما پیوسته با حرکت جوهری استکمالی، تجردش بیشتر و بیشتر می‌شود تا اینکه در نهایت خود را از طبیعت رها ساخته و از ماده و مادیات جدا شده و مرگ اتفاق می‌افتد. (همان، ۵۲/۹-۵۳) درواقع این سیر تکاملی تبدیل نفس نباتی به نفس انسانی مقدمه‌ای برای وقوع پدیده مرگ و ترک نفس از بدن و آغاز مراتب تجرد و جاودانگی است. ذکر این نکته لازم است که در تفکر صدرایی مرگ صرفاً حاصل فساد بدن و اختلالات بدنی نیست بلکه چون نفس به کمال می‌رسد، اختلالات بدنی ظاهر می‌شود. به تعبیر دقیق‌تر نفس حامل بدن است و آن را تدبیر می‌کند و بنابراین برتر از آن است که در هلاکت، تابع بدن باشد. مرگ یعنی قطع تعلق تدریجی نفس از بدن. (همان، ۴۷/۹) ملاصدرا معتقد است وجود اخروی صورت کمالی وجود دنیوی است و هنگامی که وجود نفس قوی و شدید می‌شود و به آخرین مرتبه وجود دنیوی می‌رسد، از وجود دنیوی خارج و رهسپار عالم آخرت می‌شود. (همان، ۱۹۵/۹-۱۹۶) در نظام صدرایی نفس بعد از مرگ در مرتبه بالاتری از وجود یعنی وجود مثالی و اخروی مندرک می‌شود و ارتقای وجودی می‌یابد.

۴-۲- مرتبه خیال

نفس بعد از ترک بدن، قوه خیال که اساس هویت انسان و حاوی تمام صورت‌ها و داده‌های انسان است را با خود می‌برد و هویت و شخصیت همین انسان دنیوی را با توانایی‌ها و قوای بیشتر در جهانی دیگر بازسازی می‌کند. (ملاصدرا، الشواهد الربوبیه، ۳۴۳-۳۴۴) بنابراین مرگ، ناشی از اشتداد وجودی و جنبه تجرد نفس است که در این حالت نفس تمام قوای خویش به ویژه قوه خیالی را با خود می‌برد و این قوه ذات خود را آن‌گونه که در جهان بوده است، می‌یابد. (همان، ۳۴۷-۳۴۸) ملاصدرا در این زمینه می‌گوید: «هنگامی که روح از بدن عنصری دنیوی مفارقت نمود، تنها یک امر ضعیف الوجودی از بدن همراه نفس باقی می‌ماند... برهان ما دلالت دارد بر بقای قوه خیالیه که مقام و مرتبه او آخرین درجات و مراتب نشئه دنیوی و نخستین درجات و مراتب نشئه اخروی است». (همان، ۳۵۳)

۴-۳- مرتبه عقل

ملاصدرا به درجه بالاتری از تکامل نیز قائل است و آن مرحله‌ای است که افراد واجد تجرد عقلی می‌-

شوند. ملاصدرا علت اصلی مرگ را کمال انسان و تعلق آن به عالم عقول می‌داند. از نظر ملاصدرا عالم تمام، عالم عقل است. هر موجودی که دارای طبیعت جسمانی است کمال و تمام بودن آن به واسطه نفس صورت می‌گیرد و تمام بودن نفس به واسطه عقل است؛ مادامی که هویت طبیعی نفس به مقام عقل نرسیده است و آن موجود ناقص و تمام است تا این که به عالم آخرت و سرمنزله مقصود برسد. (ملاصدرا، مفاتیح الغیب، ۴۰۶)

به عقیده ملاصدرا کمال انسان در اتحاد با عقل فعال است که در اثر این اتحاد، نفس عالم عقلی و علمی می‌شود و حقایق علمی کلیه موجودات در وی محقق می‌شود و به سرای ابدی و جایگاه اصلی خویش باز می‌گردد. انسان تا زمانی که در عالم مادی است به دلیل وابستگی به بدن و مقاصد دنیوی و وجود حجاب های بیرونی و درونی از اتحاد کامل با عقل فعال محروم است. (ملاصدرا، الشواهد الربوبیه، ۲۵۰)

۴-۴- تحلیل ارتباط جاودانگی (فناپذیری) و مرگ از دیدگاه ملاصدرا

پیوند مرگ با زندگی جاوید و ابدی یکی از مسائلی است که ذهن انسانها را به خود مشغول کرده است و البته باور به این که مرگ، انتهای حیات فانی و آغاز زندگی ابدی و جاویدان است، به زندگی انسان معنا می‌بخشد.

به نظر می‌رسد در فلسفه صدرایی میان تجرد نفس و جاودانگی آن ملازمتی برقرار است. ملاصدرا بر مبنای اصل "جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن نفس" به تبیین جاودانه بودن نفس می‌پردازد. از نظر وی نفس دارای مراتب وجودی مختلف است. از یک سو در مرتبه طبیعی و مادی و حادث و متعلق به بدن است و از سوی دیگر همین نفس با حرکت جوهری خود و طی مراتب تکاملی وجودی به تجرد مثالی و عقلانی دست می‌یابد و لذا نه تنها با نابودی بدن از بین نمی‌رود بلکه همواره به دلیل مجرد بودن، همواره جاودان و فناپذیر خواهد بود.

همانطور که اشاره شد در تفکر صدرایی مرگ حاصل یک سیر تکاملی وجودی و طی مراتب مختلف وجودی است. ملاصدرا با تجرد خیال ثابت می‌کند که نفس بعد از مرگ، قوای حسی را رها کرده ولی قوای خیالی و حواس باطنی همراه نفس باقی می‌مانند. از این منظر می‌توان نوعی جاودانگی در مرتبه خیال را برای همه افراد قائل شد که این نوع جاودانگی شامل حال همه انسانها می‌شود و به تعبیری عالم مثال عالمی است که انسانها پس از مرگ در آن باقی و جاویدان هستند. به عقیده ملاصدرا در این مرتبه، نفس با توجه به اعمال و اخلاق و عقاید دنیوی خویش، صورتی متناسب در عالم مثال خواهد یافت و بدنی متناسب با آن صورت انشاء می‌کند. (ملاصدرا، الحکمة المتعالیه، ۳۱/۹) بنابراین ملاصدرا در قدم اول با

تجرد قوه خیال، گونه‌ای از جاودانگی را برای انسان مطرح می‌کند. از نظر وی به دلیل تجرد قوه خیال، نفوس متوسط و ناقص (در علم و عمل) پس از مرگ باقی و جاوید هستند و از سعادت و شقاوت جسمانی و محسوس برخوردار هستند و البته نفوس کامل به دلیل برخورداری از تجرد عقلانی، هم از سعادت روحانی و هم از سعادت جسمانی برخوردارند. براین اساس می‌توان گفت نفوس همه انسانها پس از مرگ، حداقل دارای تجرد خیالی هستند و بهره‌ای از جاودانگی دارند. (همان، ۱۹۱/۹-۱۹۲)

ملاصدرا به درجه بالاتری از جاودانگی قائل است که این مرتبه از جاودانگی شامل حال افرادی می‌شود که به تجرد عقلی دست یافته‌اند. به عقیده وی نفس با ادراک امور حسی و خیالی وارد عالم مثال شده و با ادراک معقولات و رشد عقلانی، بخش ماندگار و جاودانی در وجود او شروع به پیدایش می‌کند که مقدمه ورود به جهان غیر مادی است. (ملاصدرا، مجموعه رسائل فلسفی، ۱۱۸) در فلسفه صدرایی نفس با حرکت جوهری و طی مراتب وجودی در نهایت به تجرد عقلانی دست می‌یابد. (ملاصدرا، الحکمه المتعالیه، ۳۳۰/۸-۳۴۲) در این مرتبه نفس کاملاً قائم به ذات خویش است و بی‌نیاز از بدن می‌شود و همواره باقی و جاویدان است. به تعبیر دیگر نفس با وصول به عالم عقول و اتحاد با عقل فعال، به بقا خداوند باقی است. (همان، ۳۹۵/۸-۳۹۶)

از مطالب مذکور چنین استنباط می‌شود که در حکمت صدرایی جاودانگی امری تشکیکی و شامل درجات مختلف است. در عالم مثال ادراکات با قوه خیال صورت می‌گیرد و چون عالم مثال از درجه وجودی بالاتری برخوردار است، صورت‌های ادراکی آن از شدت وجودی بیشتری نسبت به صور حسی برخوردار است. (ملاصدرا، الحکمه المتعالیه، ۱۷۶/۹) در مرتبه بالاتر و در عالم عقل صور ادراکی از درجه وجودی بیشتری نسبت به صور خیالی برخوردار هستند و به تعبیر دقیق‌تر عالم عقل از درجه جاودانگی بیشتری نسبت به عالم خیال برخوردار است. بالاترین مرتبه جاودانگی رسیدن به قرب الهی است. در تفکر صدرایی غایت اصلی پدیده مرگ، ظهور در عالمی دیگر و رسیدن نفوس به منزلگاه ذاتی خویش است. (همو، الحکمه المتعالیه، ۱۰۵/۸-۱۰۷) بر این اساس حقیقت مرگ عبارت است از رسیدن نفس به بالاترین مرتبه کمال و قرب الی... است. انسانی که حقیقت مرگ را این چنین به تصویر بکشد، نه تنها آن را فنا و نیستی نمی‌داند بلکه تلاش می‌کند زندگی دنیایی خویش را با نگاه مقدمه‌ای برای زندگی اخروی تنظیم کند و آن را وسیله‌ای برای وصول به مرتبه بالاتر وجود قرار دهد.

بر این اساس باید گفت که در تفکر صدرایی انسان برای یک زندگی جاوید و ابدی خلق شده است. هر موجودی که جوهر بسیط دارد ازلی و ابدی است و اگر ازلی نباشد، چون بسیط است، ابدی است و فاسد نمی‌شود مانند نفس ناطقه. (حسن زاده آملی، شرح فارسی الاسفار الاربعه، ۶۶۸-۶۶۹)

همانطور که اشاره شد نفس در غایت حرکت استکمالی خود به اتحاد با عقل فعال نائل می‌شود و در این مرتبه به بقای خداوند باقی است. (ملاصدرا، الحکمه المتعالیه، ۱۴۰/۹-۱۴۱، ۳۰۲) از نظر ملاصدرا اگرچه ارتباط نفس با عقل فعال در این دنیا امکانپذیر است اما اتحاد کامل بعد از مرگ اتفاق می‌افتد. انسان در این دنیا به دلیل وابستگی به بدن و امیال دنیوی تمایلی برای آن کمال عالی جاودانی از خود نشان نمی‌دهد و تا هنگامی که نفس در بند این بدن عنصری است، اعضای حسی او مانع اتصال به عالم مجردات است. (همان، ۱۲۵/۹-۱۲۶؛ همو، الشواهد الربوبیه، ۲۵۰) البته همانطور که اشاره شد از نظر ملاصدرا انسان‌های عارف+ با مرگ ارادی می‌توانند در همین دنیا به این مرتبه از جاودانگی راه یابند و این نوع جاودانگی را تجربه کنند.

۵- مقایسه دیدگاه دو فیلسوف

5-1- تفاوت روش و رویکرد

بدون شک اصول فلسفی و روش هر نظام فلسفی با یکدیگر متفاوت است؛ روش فلسفی ملاصدرا تلفیقی از برهان و عرفان است که در برخی از موارد به ادله نقلی نیز تمسک می‌جوید. وی مساله مرگ و دنیای پس از آن (معاد) را علاوه بر نگرش مذهبی و اعتقادی، با مبانی فلسفی و عرفانی نیز تبیین نموده است. اما روش یاسپرس صرفاً عقلی و فلسفی است. وی به تبیین مرگ و ابدیت، نه به عنوان دغدغه‌ای مذهبی و نه از این جهت که آیا پس از زندگی کنونی حیاتی وجود دارد یا خیر، می‌پردازد. همچنین هر چند هر دو رویکردی اصالت وجودی دارند اما اصالت وجود صدرایی با اگزیستانسیالیسم یاسپرس متفاوت است. به علاوه اینکه فضا و بستر هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی آنها نیز متفاوت است؛ ملاصدرا قایل به مراتب و عوالم وجودی متعددی می‌باشد، بنابراین سعه وجودی انسان از دیدگاه وی بسیار فراتر از حیات مادی است. در تفکر صدرایی مرگ گسترش و امتداد وجودی نفس است به این صورت که نفس در طی حرکت استکمالی خویش تحت پوشش ماهیت‌های مختلفی از جمادی تا تجرد و حتی فوق تجرد قرار می‌گیرد. این سیر استکمالی شامل عالم حس و خیال و عقل و مراتب هریک است. اما یاسپرس با محدودیت هستی‌شناسی که دارد وجود را منحصر به دنیای مادی دانسته، به همین جهت حتی بعد وجودی مرگ از نظر وی تنها محدود به زندگی کنونی فرد است.

شایان ذکر است با وجود اختلاف نحوه‌ی ورود این دو متفکر به مساله مرگ، از آنجایی که بعد عینی و فیزیولوژیک مرگ مورد توجه هیچ کدام از این دو متفکر نبوده، بلکه مرگ را امری وجودی و موثر در زندگی انسان می‌دانند، می‌توان در دستاوردهای آنها وجوهی از شباهت را یافت.

۵-۲- مرگ اندیشی و مواجهه با دلهره و هراس از مرگ

یاسپرس همانند سایر فیلسوفان اگزیستانس به مرگ اندیشی اهمیت زیادی داده است اما مقصود از مرگ اندیشی یک تفکر عادی نیست، بلکه قرار گرفتن و لمس یک موقعیتی هراس آور است که در آن موقعیت، فرد به خود می اندیشد و می پذیرد که فناپذیر است و در نهایت مرگ او را در بر می گیرد. از نظر وی این پذیرش تاثیر بسزایی در وجود فرد و زندگی اش دارد، به همین جهت نتیجه این مرگ اندیشی و مواجهه، ارائه راهکاری در جهت غلبه و از بین بردن ترس و اضطراب از مرگ نیست بلکه بالعکس این موقعیت هراس آور را فرصتی خوب برای توجه انسان به قابلیت های خود و فعلیت بخشیدن به آنها در این مدت محدود عمر خود می داند و به همین دلیل با هر نوع رویکردی که به زعم وی منجر به از بین رفتن هراس از مرگ شوند: مانند رویکرد اپیکوری (با پذیرش عدم انسان پس از مرگ) و رویکرد دینی (با پذیرش جاودانگی پس از مرگ)، یا موجب غفلت از این موقعیت شود: مانند رویکرد عرفانی، مخالف است. در فلسفه صدرا با وجود این که به مرگ اندیشی اهمیت داده شده است اما چنین تلازمی بین مرگ اندیشی و هراس از مرگ وجود ندارد. علت آن را می توان این گونه تحلیل کرد که از نظر یاسپرس با وجود اینکه انسان ها می دانند که می میرند اما با نوعی غفلت و بی توجهی به آن زندگی می کنند. البته وجود دلهره و اضطراب و ترس ناشی از مواجهه با مرگ، عاملی قوی و نوعی تلنگر وجودی محسوب می شود که نتیجه آن یقین به رخ دادن مرگ و نوعی بیداری وجودی می شود که زندگی فرد را به تکاپو می اندازد؛ در مقابل می توان گفت در فلسفه صدرا برای تاثیر بخشی مرگ اندیشی در زندگی فرد، عامل اضطراب و ترس نه تنها ضرورتی ندارد؛ بلکه نشان دهنده جهل انسان نسبت به حقیقت وجودی خویش است. می توان علت آن را چنین تحلیل کرد که از آن جا که در فلسفه یاسپرس سخنی از دنیای پس از مرگ مطرح نیست خود به خود، فرد با اندیشیدن به مرگ خود دچار اضطراب می شود زیرا نمی داند قرار است چه بر سر او بیاید. بنابراین اضطراب، از جهل ناشی می شود و اگر به این بیانندیشد که قرار است معدوم شود، خود به خود ترس او را فرا می گیرد.

از سوی دیگر در فلسفه ی صدرایی (به خاطر رویکرد دینی و فلسفی وی) اصل وجود و ماهیت حیات پس از مرگ، امری مبهم نبوده و شکی در آن نیست و به همین دلیل مرگ اندیشی صدرا منجر به اضطراب نمی شود، اگرچه می تواند منجر به ترس شود آن هم ترس فرد از اعمال خود نه ترس از نابودی. از نظر وی انسان هنگامی که همه حقیقت خود را بدن مادی بداند و گمان کند که با مرگ این بدن نابود می شود، به شدت می ترسد، بنابراین راه غلبه بر ترس، کسب علم و معرفت نسبت به حقیقت وجودی انسان و رابطه دو مرحله زندگی دنیا و آخرت است. به علاوه اینکه ملاصدرا در مرتبه ای فراتر که اختصاص به عرفا دارد و از آن به مرتبه قرب الهی یاد می کند، سخن از حب مرگ به میان می آورد.

۵-۳- رابطه مرگ و مراتب انسان

یاسپرس و صدرا برای انسان قائل به مراتبی هستند و از نظر هر دو متفکر مساله مرگ و جاودانگی با مراتب انسانی مرتبط است. یاسپرس با تمایز قائل شدن بین مراحل سه گانه وجود تجربی انسان (دازاین، آگاهی کلی، روح) با مرتبه اگزیستنز (مرتبه چهارم)، مرگ به معنای عدم را فقط در مرتبه وجود تجربی معنا دار می‌داند. وی معتقد است مرحله اگزیستنز نمی‌تواند مرگ را درک کند چون تناسبی با آن ندارد. یاسپرس مراحل تجربی را مشترک به همه انسانها می‌داند اما معتقد است مرتبه اگزیستنز مرتبه متعالی انسان است که مافوق مراتب دیگر است و در این بعد ارتباط با خدا و جاودانگی (به معنای مد نظر یاسپرس) مطرح می‌شود. هرچند به نظر می‌رسد یک نوع دور در اینجا وجود دارد؛ زیرا یاسپرس از طرفی عنوان می‌کند که انسان صرفاً در مرحله اگزیستنز، موقعیت مرزی مرگ و تجربه ابدیت و جاودانگی را درک می‌کند و از سویی دیگر استكمال انسان از مرحله تجربی و وصول به مرتبه اگزیستنز را در گرو تجربه موقعیت های مرزی می‌داند.

از نظر ملاصدرا مراتب وجودی انسان در این دنیا مقدمه ای برای مواجهه با مرگ است. وی با تبیینی متفاوتی و وجودی از مرگ معتقد است حقیقت مرگ عبارت است از انتقال انسان از نشئه ظاهری به نشئه باطنی. از نظر وی اساساً مرگ نتیجه مراتب تکاملی انسان و به فعلیت رسیدن مراتب وجودی اوست. نطفه در حرکت جوهری استکمالی با طی مراتب مختلف به نفس انسانی تبدیل می‌شود. نفس انسان نیز با حرکت وجودی خود به مراتب و درجات مختلف تجرد دست می‌یابد. هرچند در مرتبه ای از مراتب وجودش، موجود طبیعی است اما پیوسته با حرکت جوهری استکمالی، تجردش بیشتر و بیشتر می‌شود تا این‌که در نهایت خود را از طبیعت رها می‌سازد و از ماده و مادیات جدا شده و مرگ اتفاق می‌افتد. (ملاصدرا، الحکمه المتعالیه، ۵۲/۹-۵۳) ملاصدرا علت اصلی مرگ را کمال انسان و تعلق آن به عالم عقول می‌داند. در نظام صدرایی نفس بعد از مرگ در مرتبه بالاتری از وجود یعنی وجود اخروی مندک می‌شود و ارتقای وجودی می‌یابد.

بنابراین با اینکه هر دو فیلسوف تجربه ابدیت و جاودانگی را مربوط به بالاترین مرتبه وجودی انسان می‌دانند اما باید گفت از نظر صدرا مراتب وجودی انسان، دنیا و آخرت را در بر می‌گیرد به همین جهت بسیار فراتر و کامل تر از مراتب وجودی یاسپرس می‌باشد. هر چند یاسپرس امور متعالی و دغدغه های متعالی را در این مرتبه مطرح می‌کند، با این وجود مرحله ای دنیوی است. همچنین با وجود اعتقاد یاسپرس به مرحله اگزیستنز به عنوان یک مرتبه غیرتجربی و متعالی، چند مساله مبهم باقی مانده است؛ یکی این‌که وی راهکار چندانی برای این استكمال ارائه نداده است و دیگر این‌که مرتبه اگزیستنز با وجود غیر

تجربی بودن، مجرد نیست و به نظر می‌رسد بیشتر یک مرتبه ذهنی است.

۵-۴- مفهوم جاودانگی

هر دو فیلسوف در باب جاودانگی سخن گفته اند؛ اما با دو معنای متفاوت. یاسپرس با معنای مرسوم از جاودانگی که دارای دو مولفه اصلی یعنی "بعد مجرد" و "رویکرد دینی" می‌باشد، مخالف است. وی به این دلیل که نمی‌توان حیات پس از مرگ را اثبات نمود و نیز با توجه به این که به گمان وی چنین امری مانع تکامل، اصالت و فعلیت یافتن وجود انسانی است، به حیات پس از مرگ و جاودانگی مرسوم اعتقادی ندارد و جاودانگی را در حیات دنیوی تفسیر می‌نماید. همان گونه که بیان شد یاسپرس عامل اضطراب را عامل اساسی در مواجهه حقیقی با مرگ که آن را موقعیت مرزی می‌نامد می‌داند و دقیقاً به همین دلیل نیز با جاودانگی به معنای حیات پس از مرگ مخالف است زیرا به زعم او اگر انسان امید به ادامه حیات داشته باشد هیچ زمان به خود نمی‌آید و نهایتاً اصالت یافتنی محقق نمی‌شود یا مدام به تعویق می‌افتد. به همین جهت وی دو مفهوم از جاودانگی و یا به اصطلاح بهتر نامیرایی را مطرح می‌کند: یکی این که مرتبه اگزیزتیز انسانی چون از جنس وجود است، نمی‌تواند عدم و مرگ را درک نماید و دیگری این که انسان در موقعیت-های حدی، در همین دنیا می‌تواند در یک لحظه امری غیر زمانی را تجربه نماید که آن را تجربه ابدیت در زمان کنونی می‌نامد که نوعی درک و تجربه جاودانگی است.

اما جاودانگی صدرا به معنای فنا ناپذیری است که مطابق با معنای مرسوم در ادیان است. وی با مبانی فلسفی خود از جمله «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقا بودن نفس»، اصل وجود نفس مجرد و استمرار حیات آن پس از مرگ جسم را به نحو مستدل بیان می‌کند به علاوه اینکه در فلسفه وی اعتقاد به حیات پس از مرگ نه تنها تقابلی با درک و پذیرش حقیقت مرگ و تاثیر وجودی آن ندارد، بلکه بالعکس همین امر که فرد یقین دارد که نابود نمی‌شود و حیات ادامه دارد و از آن جا که حیات پس از مرگ جسم غیر از علم و عمل این دنیای او نیست، با امید و حتی احساس ضرورت بیشتر سعی در تکامل و فعلیت بخشیدن به ابعاد خود اعم از علم و عمل می‌نماید.

البته ذکر این نکته لازم است که اگرچه از نظر ملاصدرا مرگ ملازم با جاودانگی است؛ ولی این جاودانگی مرتبط با مراتب پیشین نفس در زندگی دنیایی است که بصورت لحظه‌ای و آنی نبوده بلکه در اثر تکامل تدریجی نفس محقق می‌گردد. در فلسفه صدرا نه تنها حیات و جاودانگی نفس بعد از مرگ جسمانی، با مبانی فلسفی وی اثبات می‌شود، بلکه فعلیت حقیقی انسان در گرو جاودانگی نفس است و اساساً مرگ نتیجه مراتب تکاملی انسان و به فعلیت رسیدن مراتب وجودی اوست. ملاصدرا مرگ و جاودانگی نفس را براساس حرکت جوهری و نیل به مرتبه خیالی و عقلانی تبیین می‌کند. اما با توجه به این-

که صدرا به تشکیکی بودن مفهوم جاودانگی معتقد است، می‌توان گفت نظریه مرگ ارادی ملاصدرا با دیدگاه یاسپرس شباهت پیدا می‌کند؛ به این معنا که با مرگ ارادی که برای نفس در اثر ریاضت‌های مختلف و تزکیه نفس صورت می‌گیرد، حجاب دنیایی برای او برداشته شده و موجب توجه به عالم ملکوت شده؛ به تعبیر ملاصدرا مثل ریاضت‌های علمی و عملی که موجب مکاشفات صوری و معنوی می‌شود مثل موت ارادی برای اولیا است. (ملاصدرا، المبدأ و المعاد، ۴۶۸) از نظر صدرا آخرت، باطن همین دنیاست و دیده باطن بین، اکنون هم می‌تواند آن را ببیند. اهل بصیرت مشتاق مرگ هستند و مرگ برای ایشان رحمت است چون در این دنیا به استكمال رسیده اند و با حقایق عقلانی متحد شده اند. ملاصدرا همسو با یاسپرس در درک جاودانگی در این دنیا و البته برخلاف یاسپرس، با نگرشی دینی و عرفانی بر این عقیده است که مرگ و جاودانگی در همین دنیا با مرگ ارادی مورد تجربه قرار می‌گیرد و انسان به خود اصیل و واقعی خویش دست می‌یابد.

نتیجه

ملاصدرا و یاسپرس به عنوان دو فیلسوف اصالت وجودی اسلامی و غربی، با دو رویکرد متفاوت که برگرفته از مبانی فلسفی و اعتقادی آنها است، مساله مرگ و به تبع آن جاودانگی و فنا ناپذیری را در آثار خود مطرح نموده‌اند.

هر دو فیلسوف با رویکردی وجودی مساله مرگ را مطرح کرده اند از نظر آنها درک و پذیرش مرگ در زندگی فرد نقش بسزایی دارد. با این تفاوت که در فلسفه یاسپرس دلهره و اضطراب وجودی عاملی مهم در این مواجهه و درک است اما در فلسفه صدرا دلهره و ترس نه تنها نقشی در این معرفت ندارد، بلکه نشان دهنده جهل فرد است. مواجهه با مرگ در فلسفه یاسپرس منجر به بیداری وجودی و یافتن حقیقت وجودی خود و در نتیجه تلاش برای فعلیت یافتن تمام قابلیت‌ها و دستیابی به خود اصیل می‌شود. تأثیرات توجه به مرگ برای یاسپرس صرفاً محدود به همین زندگی دنیوی است اما در فلسفه صدرایی هم شامل زندگی دنیایی و هم حیات پس از مرگ می‌شود.

از نظر یاسپرس عدم صرفاً مربوط به مراتب سه‌گانه تجربی انسان می‌شود و در مرتبه متعالی انسان (اگزیزتیز) عدمی قابل تصور نیست و به اصطلاح نامیرا است. وی نامیرایی را به دو معنا به کار برده است: ۱- عدم درک مرگ ۲- درک لحظه ای بی زمان در زمان (تجربه ابدیت در زمان کنونی). اما این نامیرایی با اصطلاح جاودانگی مرسوم در ادیان متفاوت است؛ زیرا فاقد دو مولفه نفس یا روح مجرد و حیات پس از مرگ است. بنابراین نامیرایی یاسپرس صرفاً اختصاص به انسانی که به مرتبه اگزیزتیز رسیده باشند دارد، به

علاوه اینکه جاودانگی وی گونه ای ادراک و تجربه آنی است.

ملاصدرا نیز بحث جاودانگی را مرتبط با مراتب انسان می داند، اما با این تفاوت که جاودانگی ملاصدرا با مفهوم جاودانگی ادیان تطابق دارد. همچنین ملاصدرا برخلاف یاسپرس بر این عقیده است که درک جاودانگی، شامل همه انسانها می شود؛ به علاوه اینکه یک تجربه آنی نیست بلکه یک مرتبه وجودی است. فناپذیری و جاودانگی صدرا امری مشکک است و قرب الی ... و نهایت تجرد، بالاترین مرتبه جاودانگی و فناپذیری انسان است. نکته دیگر اینکه در فلسفه یاسپرس نحوه تکامل و رسیدن فرد به مرتبه اگزیستنز، چندان مشخص و واضح نیست اما در فلسفه صدرا به واسطه تجرد، حرکت جوهری و بحث علم و عمل، نحوه تکامل انسان در مراتب مختلف تبیین می شود. ملاصدرا با بیان مرگ ارادی که به واسطه تشدید حرکت جوهری وقوع می یابد، نوعی از جاودانگی دنیوی را مطرح می کند که این جاودانگی از این جهت که در این دنیا و قبل از وقوع مرگ، محقق می شود به مفهوم نامیرایی یاسپرس نزدیک می شود.

منابع

- Jaspers, Karl, *Philosophy, volume 1*, tr. by E. B. Ashton, Chicago: Chicago University Press, 1969
- Jaspers, Karl, *Philosophy, volume 2*, tr. by E. B. Ashton, Chicago: Chicago University Press, 1970
- Jaspers, Karl, *Philosophy, volume 3*, tr. by E. B. Ashton, Chicago: Chicago University Press, 1971
- Jaspers, Karl, *Philosophy is for Every man*, tr. R. F. C. Hull and Grete West, New York: - Harcourt, Brace, and Co., a Helen & Kurt Wolff Book, 1967
- Jaspers, Karl, *Way to Wisdom: An Introduction to Philosophy*, Translated by Ralph Manheim, New Haven: Yale University Press in the United States, 1954
- Jaspers, Karl, , *Reason and Existenz*, tr. W. Earle, New York: Noonday Press, 1955
- Jaspers, Karl, *Myth and Christianity: An Inquiry into the Possibility of Religion without Myth*, tr. N. Gutermann, New York: Noonday Press, 1958
- Peach, Filiz, *Death, 'Deathlessness' and Existenz in Karl Jaspers' Philosophy*. Edinburgh University Press, 2008

- Miron , Ronny, *Karl Jaspers, From Selfhood To Being*, Publisher: Editions Rodopi: Amsterdam, New York, 2012

- آشتیانی، سیدجلال‌الدین، شرح بر زاد المسافر، بوستان کتاب: قم، ۱۳۸۱.
- حسن‌زاده آملی، حسن، شرح فارسی الاسفار الاربعه، ج ۱-۷، قم، بوستان کتاب: قم، ۱۳۸۷.
- سبزواری، ملاهادی، تعلیقه بر الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه، داراحیاء التراث العربی: بیروت، ۱۴۱۰هـ.
- شیرازی، محمدبن‌ابرهیم (ملاصدرا)، الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه، بیروت، داراحیاء التراث العربی: بیروت، ۱۴۱۰هـ.
- شیرازی، محمدبن‌ابرهیم (ملاصدرا)، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، تصحیح و تعلیق سید جلال‌الدین آشتیانی، مرکز الجامعی للنشر: مشهد، ۱۳۶۰.
- شیرازی، محمدبن‌ابرهیم (ملاصدرا)، المبدأ و المعاد، انجمن حکمت و فلسفه ایران: تهران، ۱۳۵۴.
- شیرازی، محمد بن‌ابرهیم (ملاصدرا)، تفسیر قرآن کریم، تصحیح محمد خواجوی، انتشارات بیدار: قم، ۱۳۶۴.
- شیرازی، محمد بن‌ابرهیم (ملاصدرا)، مفاتیح الغیب، مقدمه و تصحیح محمد خواجوی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی: تهران، ۱۳۶۶هـ. الف.
- شیرازی، محمد بن‌ابرهیم (ملاصدرا)، کسر الاصنام الجاهلیه، ترجمه محسن بیدارفر، الزهرا: تهران، ۱۳۶۶هـ. ب.
- شیرازی، محمد بن‌ابرهیم (ملاصدرا)، ایقاظ النائمین، مقدمه و تصحیح محسن مویدی، انجمن حکمت و فلسفه ایران: تهران، بی‌تا.
- شیرازی، محمد بن‌ابرهیم (ملاصدرا)، العرشیه، مولی: تهران، ۱۳۶۱.
- شیرازی، محمد بن‌ابرهیم (ملاصدرا)، مجموعه رسائل فلسفی، تصحیح و تحقیق حامد ناجی اصفهانی، حکمت: تهران، ۱۳۷۵.
- شیرازی، محمدبن‌ابرهیم (ملاصدرا)، اسرار آیات، انجمن فلسفه: تهران، ۱۳۹۲.
- قیصری، داوود بن محمود، شرح فصوص الحکم، تحقیق حسن‌زاده آملی، بوستان کتاب: قم، ۱۳۸۲.

**Qaysarī and Mullā Ṣadrā on How God's Attributes Are Established in His Essence****Farhad Rahimpoor Shahmarvandi** (corresponding author)

Email: farhad.rahimpoor20@gmail.com

Dr. Abbas Javareshkian

Associate Professor, Ferdowsi University of Mashhad

Dr. Seyyed Morteza Hosseini Shahrudi

Professor of Ferdowsi University of Mashhad

Abstract

Through a descriptive-analytical method, this article tries to analyze the meaning and reasons of identity between the Divine Essence and His Attributes, the viewpoint of Qaysarī and how it differs from other mystics' views, and the viewpoint of Mullā Ṣadrā and how it differs from or shares with that of mystics including Qaysarī. Qaysarī believes in the identity between attributes and essence both in the status of Essence and in Divine Abode. According to Qaysarī, the entification (*ta'ayyun*) other mystics take as first is in fact the same as the state of oneness (*wāḥidiyya*), and the state of unicity (*aḥadiyya*) is the same as the state of the Essence. Attributes in the status of Essence have unity in an absolute and integrated way; on the other hand, in Divine Abode, which is the manifestation of Essence, the unity is considered as an aspect in the form of an illuminative relation, rather than a categorical relation which is of quiddity and necessitates multiplicity in Essence. To understand this problem, we can take help from the concept of philosophical secondary intelligibles in Mullā Ṣadrā's philosophical system in which the multiplicity of intelligibles does not necessitate the multiplicity of reality. In this philosophical system, the relationship between essence and its attributes is the same as the relationship between existence and quiddity, where existence has priority in terms of reality, and quiddity has posteriority in the metaphorical sense. In other words, in context of understanding, the attributes and aspects of the Real are hierarchically posterior to Essence.

Keywords: Qaysarī, Mullā Ṣadrā, unity of the attributes, essential attributes, relative attributes.





سال ۵۵ - شماره ۲ - شماره پیاپی ۱۱۱ - پاییز و زمستان ۱۴۰۲، ص ۱۳۰ - ۱۱۵	HomePage: https://jphilosophy.um.ac.ir/
شاپا چاپی ۲۰۰۸-۹۱۱۲	شاپا الکترونیکی ۲۵۳۸-۴۱۷۱
تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۱۰/۰۵	تاریخ بازنگری: ۱۳۹۷/۰۴/۱۹
نوع مقاله: پژوهشی	DOI: https://doi.org/10.22067/epk.2021.43341.0

چگونگی تقرر صفات خداوند در ذات او، از دیدگاه قیصری و ملاصدرا

فرهاد رحیم پور شهماروندی (نویسنده مسئول)

farhad.rahimpoor20@gmail.com

دکتر عباس جوارشکیان

دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد

دکتر سیدمرتضی حسینی شاهرودی

استاد دانشگاه فردوسی مشهد

چکیده

در این نوشتار سعی شده با روش تحلیلی توصیفی، ابتدا منظور از عینیت صفات با ذات حق همراه با دلایل، بعد عینیت صفات با ذات حق از نظر قیصری بررسی شود و تفاوت قیصری در این مورد با دیگر عرفا بیان گردد و بعد از آن عینیت صفات با ذات از نظر ملاصدرا و تفاوت و اشتراک آن با عرفا از جمله قیصری بررسی شود.

قیصری به عینیت صفات و ذات هم در مقام ذات و هم در صقع ربوبی قائل است. تعین اول عرفای دیگر در نزد قیصری همان مقام واحدیت دیگر عرفا است و مقام احدیت همان مقام ذات حق است. صفات در مقام ذات به صورت اطلاقی وحدت دارند که این وحدت به صورت حیثیت اندماجی در نظر گرفته می شود در مقابل در صقع ربوبی که تجلی مقام ذات است وحدت به نحو حیثیت شأنی که به صورت اضافه اشراقی است، می باشد نه اضافه مقولی از جنس ماهیت تا تکتیر در ذات به وجود آید.

فهم این مسأله را می توان به کمک دستگاه فلسفی ملاصدرا در مورد معقولات ثانی فلسفی کمک گرفت که تکتیر معقولات به تکتیر متن نمی انجانند. در این دستگاه فلسفی رابطه ذات با صفاتش مانند رابطه وجود با ماهیت است که وجود تقدم بالحققیقه نسبت به ماهیت، و ماهیت تأخر بالمجاز نسبت به وجود دارد. به عبارت دیگر صفات و شئون حق در مقام فهم تأخر رتبی نسبت به حق تعالی دارند.

واژگان کلیدی: قیصری، ملاصدرا، توحید صفاتی، صفات ذاتی، صفات اضافی.

مقدمه

فیلسوف و عارف و متکلم در این جهت هم سخن هستند که شناخت کنه ذات و صفات و درک کامل ذات غیب الغیوبی خداوند برای هیچ کس ممکن نیست، زیرا نخستین شرط شناخت، احاطه‌ی عالم بر معلوم است؛ که چنین چیزی در مورد ذات و صفات خدا محال است.

در این عالم که خارج از همه عوالم است فقط هویت ذات الهی مطرح است. هیچ ملک مقرب و هیچ پیامبر مرسل‌ی آن را درک نکرده و در آن راه نیافته است. بیان پیامبر اسلام (ع) که فرمود: "ما عرفناك حق معرفتك" اشاره به این عالم است.

طرح مسأله

در بحث واجب الوجود راجع به عین ذات بودن صفات خداوند سخن گفته شده است که صفات خارج از ذات منجر به نقص واجب الوجود می‌شود منظور صفات ذاتی خداوند است که عین ذات او می‌باشند؛ یعنی با وجود کثرت مفهومی، ولی وحدت مصداقی دارند خدای تعالی یک حقیقت بیش نیست و آن وجود است. و اسماء و صفات از همین یک حقیقت انتزاع می‌شوند. لذا کثرتی در ذات احدی نیست. اگر کثرتی در اسماء و صفات او دیده می‌شود از ضعف ادراک انتزاع کننده است و آلا برای واصل به مقام احدیت که مقام فناست، جز خدا هیچ نیست.

برای روشن شدن و اهمیت بحث عینیت صفات با ذات، از نظر قیصری و ملاصدرا، در هر دو جنبه معناشناسی و وجودشناسی، پرسش‌هایی مطرح است که قبل از هر چیز باید مشخص شود که اولاً خداوند در مرتبه ذات چه صفاتی را دارد؟ ثانیاً ارتباط خداوند با این صفات ذاتی چگونه است؟ آیا صفات خداوند عین ذات اویند یا زاید بر ذات‌اند؟ اگر عینیت دارند، سازگاری آن‌ها با غیریت هر صفتی با موصوفش چگونه است؟ حاصل آن که مقصود از عینیت صفات با ذات حق چیست؟

انواع صفات خداوند

فلاسفه، عرفا و شارحان آنان، از جمله، (ابن سینا، التعليقات: ۸)، (ملاصدرا، مفاتیح الغیب: ۴۸۸)، (ابن عربی: باب ۷۳) و (قیصری، شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم: ۲۳۷) در آثار متعدد خود، بحث ذات و چگونگی نسبت صفات با ذات الهی را پی گرفته‌اند، از بیان احکام عمومی صفات، نظیر تعریف، تقسیم، تعدد، زیادت و عینیت صفات با ذات از لحاظ مصداقی و عینیت یا تغایر از لحاظ مفهومی صفات، از مسائلی است که هیچ یک از نگاه اندیشمندان اسلامی پنهان نمانده است.

در توضیح انواع صفات باید گفت که پاره‌ای از صفات خدا آن صفاتی است که عین ذات او است نه زاید بر ذات آن؛ مانند حیات، قدرت و علم، که صفات ذاتی‌اند. پاره‌ای از صفات، برای انتزاع آن‌ها باید وجود مخلوقات را از دیدگاه خاصی در نظر گرفت قوام این صفات به اضافه و لحاظ رابطه بین خدا و خلق است و از مقایسه فعل با ذات انتزاع می‌شود و تحقیقشان محتاج به این است که ذات قبل از تحقق آن صفات محقق فرض شود، مانند خالق و رازق بودن که صفات فعلی هستند، و این گونه صفات زاید بر ذات و منتزع از مقام فعلند. هم‌چنین رحمت و مغفرت و سایر صفات و اسماء فعلی خدا که بر خدا اطلاق می‌شود.

عینیت صفات

وقتی گفته می‌شود خدا عالم است، می‌توان از دو نوع «وحدت» سخن گفت: الف) وحدت مفهومی، ب) وحدت مصداقی. مقصود از وحدت مفهومی این است که بگوییم همان معنایی را که از لفظ «خدا» دریافت می‌کنیم، از لفظ «عالم» نیز می‌فهمیم، و به اصطلاح «ما وضع له» هر دو یکی است. در بحث عینیت ذات با صفات، این نوع وحدت مدّ نظر نیست و این نوع وحدت باطل است، زیرا هیچ خردمندی آن دورا از نظر مفهوم و موضوع له یکی نمی‌داند. مقصود از وحدت مصداقی نیز این است که در مورد غیر خدا، مانند «زید عالم است» در خارج با دو واقعیت روبرو هستیم: الف) وجود زید، ب) علم زید، که وی فاقد آن بود و سپس دارای آن شد. قائلان به عینیت ذات و صفات الهی می‌گویند در مورد خدا، دو واقعیت وجود ندارد؛ بلکه سراسر ذات او را علم، قدرت و حیات تشکیل می‌دهد، نه این‌که ذاتی دارد و علمی و قدرتی و حیاتی. عینیت صفات با ذات الهی به این معناست که وجود خداوند سجان در مرتبه ذات خود با قطع نظر از انضمام معانی و یا اعتبار کیفیات و حالات مختلف، مصداق حمل مفهوم آن صفات است و نیازی به حضور یک معنای سلبی و یا نسبی نیز ندارد. (جوادی آملی: ۹ / ۵۷۵ و ۵۷۴).

عینیت در مقابل عروض و زیادت است وقتی می‌گوییم خداوند با صفاتش عینیت دارد یعنی این‌که با صفاتش وحدت دارد نه اتحاد، اتحاد بین دو شیء به این صورت قابل تصور است که وجود واحدی به آن دو وجود نسبت داده شود، نه آن‌که دو وجود باشند که به یک وجود موجود شوند.

در نگاه عرفانی، رابطه خداوند با صفاتش رابطه تقابلی نیست که از صفات ذات خود تمایز تقابلی داشته باشد بلکه رابطه خداوند نسبت به صفات و احکامش رابطه احاطی است که نسبت به آن‌ها تمایز احاطی دارد.

عرفا عینیت صفات ذاتی حق را با ذاتش را قبول دارند یعنی این که به حسب هویت و وجود، یعنی مصداق آن‌ها، حقیقت واحد است و آن‌ها به حسب مصداق هیچ مغایرتی با یکدیگر و نیز با ذات واجب مغایرتی ندارند. (جوادی آملی، ۹: ۵۷۷)

اثبات عینیت صفات با ذات و تغایر مفهومی آن‌ها با یکدیگر

ملاصدرا بر اساس نظریه اصالت وجود، و براهین اصالت وجودی از جمله برهان «صدیقین» توانست وجود ذات خداوند همراه با مراتب توحید، از جمله توحید صفاتی آن را اثبات کند. بر اساس این برهان، که بر پایه اصالت وجود بنا شده است، آن حقیقت اصیل در خارج دارای مراتبی است که بعضی کامل و بعضی ناقص، بعضی شدید و بعضی ضعیف هستند. ملاک اختلاف کامل و نقص همان حقیقت وجود است که دارای تشکیک است. بر اساس حقیقت وجود، چون حقیقت وجود بسیط است اگر آن را صرف الحقیقه لحاظ کنیم آن واجب الوجود است که دارای اتم کمالات و اشد درجه وجود است. (صدرالدین، اسفار: ۱۵/۶) چون واجب الوجود وجود محض است و وجود محض، بسیط الحقیقه است و بسیط الحقیقه، کل اشیاء است، پس حق تعالی تمام کمالات هستی را دارد و مستجمع تمام صفات کمالیه است؛ چون اگر تمام کمالات نباشد، یعنی صحیح باشد که بعضی کمالات از او سلب شود، مرکب از یک وجدان و فقدان آن کمالی است که از او سلب خواهد شد. حال آن که گفتیم او بسیط است پس کل او علم، قدرت، حیات و همه دیگر صفات کمالیه است. (صدرالدین، اسفار: ۹۶/۶)

صدرالمتألهین بر وحدت ذات و صفات خدا این چنین استدلال می‌کند: موجودی که در حد ذات دارای کمال باشد، برتر از موجودی است که در حد ذات، فاقد کمال بوده و بعداً آن را دارا گردد؛ زیرا کمال فرض نخست بالذات بوده و کمال فرض دوم به صفات است، و مسلماً کمال بالذات برتر از کمال بالغیر است، هر چند این غیر، صفات او باشد، و واجب الوجود باید در درجه بسیار برتر از کمال و جمال و شرف قرارگیرد، زیرا او مصدر همه کمالات است. هرگاه کمال خدا بنفسه نباشد و به ضمیمه صفات کامل گردد، در این صورت این مجموعه، اشرف و اکمل از ذات مجرد از صفات خواهد بود، درحالی که مجموعه از ذات و صفات، معلول ذات بوده و لازمه آن اشرف بودن معلول از علت است. (صدرالدین، اسفار: ۱۱۹/۶).

دلایل عینیت صفات با ذات حق

۱- اگر اسماء الهی و صفات به لحاظ مصداق، با ذات واحد واجب تعالی مغایر باشند، لازمه اش این

است که اگر واجب باشند، تعدد واجب لازم می‌آید چون مغایر با واجب‌اند، و اگر آن‌ها ممکن باشند باید ذات نیز ممکن باشد (جوادی آملی: ۵۷۷/۹) و واجب الوجود بالذات نمی‌تواند واجب الوجود من جمیع الجهات باشد. زیرا ذات، وجود ازلی دارد و صفات نسبت به ذات جهت دارند و جهت نمی‌تواند عین وجوب باشد. پس این صفت داخل در خود ذات نیست و وقتی داخل ذات نباشد ذات به خودی خود فاقد این صفت است. (صدرالدین، اسفار: ۱/۱۳۸).

به تعبیر دقیق‌تر، اگر صفتی از صفات واجب نسبت به او ممکن باشد این امکان به وجود او سرایت می‌کند و موجب می‌شود که وجود او نیز برای او ضرورت ذاتی نداشته باشد. بنابراین همان گونه که ذات خداوند برای ضرورت وجود کافی است، هم چنین خود ذات برای ضرورت همه صفات او کافی است.

۱- اگر صفات کمالیه حق تعالی، مانند علم، قدرت، حیات و... چنانچه گفته شد، عین ذات او نباشند، و زاید بر ذات باشند یعنی مرتبه وجود ذات مصداق آن صفات نباشد، ذات مشتمل بر کثرتها می‌شود. زیرا کثرت صفات کمالیه، باید اقتضای ذات‌های متعدد باشد، در صورتی که در واحد من جمیع الوجود جهاتی که اقتضای کثرت کند نمی‌تواند باشد. (صدرالدین، اسفار: ۱/۱۱۹).

۲- اگر صفات کمالیه عین ذات نباشند لازم می‌آید ذات در مرتبه ذات فاقد کمالات باشد و به حسب ذات بذاته ناقص و به غیر کامل گردد. (صدرالدین، اسفار: ۶/۱۱۸).

۳- اگر صفات کمالیه زاید بر ذات باشند، یا غیر این صفات را به خداوند داده است که امر محال است و با وجود وجوب نمی‌سازد و یا خود به ذات اضافه کرده است که اجتماع قابل و فاعل در ذات بسیط لازم می‌آید. (صدرالدین، مبدأ و معاد: ۸۹).

۴- هر صفت کمالی که موجود از آن روی که موجود است بدان متصف گردد آن اتصاف دگرگونی و تجسم لازم نیاورد، زیرا از نظر عقل آن کس که کمال او به ذات خودش است، برتر و بالاتر است از آن که کمالش به واسطه صفت زائد و یا به واسطه امری زائد باشد و هر نیازمندی که در ذات خود نیاز به غیر داشته باشد ممکن است، نه واجب الوجود، و این امر خلاف برهان واجب الوجود من الجمیع الجهات است. (صدرالدین، مفاتیح الغیب: ۵۹۶).

۵- از آن‌جا که واجب الوجود، صرف الوجود، حقیقت وجود است که بالاتر از آن فرض نمی‌شود و او تنها وجودی مستقل است و ماسوای او که همان افعال و آثار (و صفات) او هستند هیچ قوامی بدون وجود مستقل ندارد بلکه از تعینات و تجلیات آن وجود کامل و مستقل هستند. (صدرالدین، اسفار: ۱/۱۵۱ و ۱۵۰).

۶- وجود در جمیع مراتب وجودی، عین علم و قدرت و سایر کمالات است و از طرفی، قدرت و

کمالات وجودی چون از شئون وجودند با وجود عینیت دارند. خارج از مقولات جوهر و عرض می‌باشند و داخل در مقوله‌ای از مقولات نیستند؛ حقایق وجودی مثل اصل وجود در داخل ذات احدیت و به نحو صرافت و استقلال تام تحقق دارند، و در ممکنات به نحو اضافه و انتساب اشراقی و عین ربط به حقیقت و استقلال ندارند، و به این اعتبار، همان‌طوری که وجودات امکانی حقیقت وجود نیستند و اثر حقیقت وجودند، علم، قدرت و اراده هم در مراتب امکانی، ظل وجود علم، اراده و قدرت حق می‌باشند. (آشتیانی: ۲۳۴ و ۲۳۳).

اشکال بر عینیت صفات با ذات

اشاعره معتقدند که صفات خداوند مانند خداوند قدیم و در عین حال زائد بر ذات او هستند، چون اگر صفات عین ذات باشند و صفات همانند ذات قدیم باشند تعدد قدما بوجود می‌آید. (الجاحظ: ۲۴۸ و ۲۴۷).

پاسخ به اشکال

۱- امتناع تعدد واجب در وجود: اگر چیزی که صفت چیزی دیگر است مانند عالم برای انسان که محتاج است که عالم بر انسان قائم باشد، هر چه به چیزی دیگر قائم است؛ و هر چه وجوب وجودش به دیگری تعلق داشته باشد واجب الوجود فی ذاته نیست و فی نفسه ممکن است. (صدر الدین، مبدءاً و معاد: ۸۳) پس جمیع صفات خواه صفات واجب الوجود و خواه صفات ممکنات همه با این وصف ممکن می‌شوند. اگر صفت در ذات خدا تقرر داشته باشد و قائم به آن باشد، چگونه می‌شود که صفت و صاحبش هر دو واجب الوجود باشند و حال آن‌که امتناع تعدد در واجب الوجود به اثبات رسیده است. (صدر الدین، اسفار: ۶ / ۱۱۲ و ۱۱۱).

هر صفت کمالی که ساری در ذات حق است باید برای حق بالذات ثابت باشد؛ چون معطی شیء و فاعل صفات کمالی، فاقد کمال نخواهد بود. جمیع صفات کمالی برای ذات ثابت است و با وجود عینیت دارد. چون اگر صفات کمالی در مقام ذات ثابت نباشد و صفات کمالیه زائد بر ذات باشند، باید معطی کمال فاقد کمال باشد؛ و باید ذات وجود در اتصاف این کمالات و افاضه این کمالات احتیاج به مبدء علم و ادراک و قدرت و اراده دیگری داشته باشد. (آشتیانی: ۲۲۵).

دیدگاه قیصری درباره نسبت صفات با ذات

اعتبارات وجود در عرفان

اطلاق مقسمی: که اولین درجه وجود، همان ذات حق است، ذات حق همان وجود واحد شخصی و مطلق به اطلاق مقسمی است که همه اسما و صفات به نحو اندماجی وجودی، در ذاتش موجودند که همان «غیب هویت» است. در نگاه عرفا ذات واجب حقیقت صرف و وجود «لا به شرط» است ذات در این مرتبه هیچ تعینی ندارد و همه اوصاف بدون هیچ تعینی در او قرار دارند. آنان این مقام را «لا به شرط مقسمی» نامیدند. (قونوی، اعجاز البیان فی تفسیر ام القرآن: ۱۱۶) وحدت او در این مرتبه وحدتی حقه و مساوی با وجود است و در مقابلش کثرتی وجود ندارد.

قیصری بیان می‌دارد ذات من حیث هی که همان اعتبار اطلاق مقسمی است، و رای لحاظ وجود صفت یا عدم صفت است که در این مقام نه می‌توان مقام ذات را منحصر به صفات ثبوتی کرد و نه در صفات سلبی منحصر ساخت. (قیصری، رسائل: ۸)

مقام احدیت: دومین اعتبار وجود عرفانی است که این مقام نیز وجود بحث، بسیط و خالص است که در آن همه قیود، اسماء و صفات، تعینات سلب و نفی می‌شود، «بشرط لا» «لا اسم له و لا رسم له». (قیصری، شرح فصوص حواشی جلوه: ۵)

این مرتبه مادون ذات بوده و مرتبه‌ای است که وجود مطلق در این مرتبه تعین یافته است و از مرتبه اطلاق پایین آمده است مقام احدیت و مرتبه «به شرط لایی» نسبت به همه ماسوی قرار دارد که در این تعین کمالات و صفات و اسماء به صورت اجمال موجودند. (آشتیانی: ۲۴۷) چنانچه گفته خواهد شد این مقام همان مقام احدیت در نظر حکیم و ملاصدرا است که واجب الوجود من جمیع جهات است و وجوب صفت آن است.

مقام واحدیت: پس از تعین احدیت، در مرتبه نازل‌تر مرتبه واحدیت قرار دارد. پس از آن که ذات حق بر خود تجلی کرد مرحله تکثر مفهومی صفات آغاز شده است که این مفاهیم به حسب هویت و وجود با ذات واجب عینیت دارند و امتیازی از لحاظ وجود در کار نیست. (قیصری، شرح فصوص حواشی جلوه: ۲۸۷).

عرفا آن چه حکمای اسلامی درباره عینیت ذات و صفات الهی در مقام «به شرط لا» اثبات می‌کنند و هم چنین عینیت اسم و مسمی و یا مغایرت مفهومی آن‌ها با ذات و با یکدیگر را به لحاظ مقام «واحدیت» صادق می‌دانند نه احدیت. در مرحله واحدیت، عینیت صفات با ذات، و صفات با یکدیگر مطرح است. (آشتیانی: ۲۴۰).

مقام واحدیت یکی از مراتب تجلی و تعینات خداوند می‌باشد که همان علم ذات به ذات از حیث الوهیت یا تفصیل است. در این مقام صفات و احکام و نسب امتیاز علمی نسبت به هم دیگر دارند نه امتیاز

وجودی، که این صفات به طور مستقل از ذات حق تعالی موجود باشند امتیاز آن‌ها حقیقی نیست که دارای نفس الامری جدای از ذات حق باشند. (قونوی، رساله النصوص: ۳۲). این صفات دیگر مانند صفات اطلاقی خداوند نیستند که به صورت اندماجی و در خود ذات حق مندرج باشند بلکه این صفات و احکام نسب اشراقی ذات هستند که به صورت تفصیل و جدای از هم موجودند. در مقام واحدیت هر اسمی از اسماء حق مثل علم از قدرت و قدرت از اراده متمایز می‌شود در نتیجه صفات، تکرر یافته و با تکرر صفات، اسماء و مظاهر آن تکرر می‌یابند و بعضی از حقایق الهی (اعیان ثابته) از بعضی دیگر متمایز می‌شوند، پس حیات، علم و صفات دیگر، از آن جهت که مغایر با ذات‌اند به اشتراک لفظی اطلاق می‌گردد؛ در این مرتبه صفات با ذات مغایرند و هم‌چنین بین صفات تغایر مفهومی است.

در نگرش قیصری، اسماء در رتبه متأخر از ذات واقع‌اند؛ هیچ یک از صفات در مرتبه احدیت ذات ظهور ندارند چرا که ذات وجود صرف است، به مصداق کلام علوی کثرت و تغایری در کار نیست همین جا است که گفته می‌شود «کمال الاخلاص له نفی الصفات عنه». (نهج البلاغه، خطبه اول) در این جا جایی برای ظهورات نیست بلکه ذات فقط بر خود ظهور دارد.

تفاوت قیصری با عرفا در تعینات وجود

هرچند قیصری مانند دیگر عرفا و حکما به عینیت صفات با ذات باور و اعتقاد دارد اما تفاوتی در مراحل تعینات حق تعالی و تجلی‌شناسی خود با دیگر عرفا دارد.

در تصویر تجلی‌شناسی قیصری، نخستین تنزل مقام بی‌تعینی ذات، همان تعین ثانی یا مقام واحدیت دیگر عرفا است و مقام احدیت عرفا در نزد قیصری همان مقام ذات است که حتی از صفت و جوب و واجب الوجودی که صفات تعینات و جوبی هستند فراتر است. دلیل این اختلاف آن است که در تحلیل قیصری از مراتب عرفانی، احدیت مقامی جدا از مقام ذات دیده نمی‌شود، بلکه احدیت چیزی جز یکی از دو لحاظ مقام ذات (أحدیت و واحدیت) نیست. از همین جهت، در تصویر تجلی‌شناسی قیصری، نخستین تنزل از مقام بی‌تعینی ذات، همان مرتبه‌ای است که دیگر عرفا آن را تعین ثانی می‌خوانند. (یزدان- پناه: ۳۹۳)

قیصری آن‌چه حکما، درباره عینیت ذات و اوصاف الهی اثبات می‌کنند، را به لحاظ مقام واحدیت صادق دانسته، نه مقام احدیت به شرط لا؛ ولی مقام احدیت را که جمع الجمع است و کنه ذات باری را فراتر از هر گونه حد و رسم و منزله از هر گونه گفتگو است، از این گونه احکام منزله می‌شمارند. (جوادی آملی: ۹ / ۵۷۷).

در اندیشه قیصری و دیگر عرفا با آن که کثرت از مقام واحدیت نیز نفی می‌شود اما کثرت مفهومی و نسبی که ریشه و اساس کثرت خارجی است در مقام واحدیت تحقق دارد. کثرت مفهومی در مقام واحدیت به معنای آن است که جمیع حقایق در آن به لحاظ مصداق وحدت دارند ولی آن اسما و صفات به لحاظ مفهوم غیر از یکدیگر می‌باشند.

دیدگاه ملاصدرا درباره نسبت صفات با ذات

حکما نیز عینیت ذات و صفات را به معنایی که عرفا می‌گویند قبول دارند، یعنی این که به حسب هویت و وجود، یعنی مصداق آن‌ها، حقیقت واحد است و آن‌ها به حسب مصداق هیچ مغایرتی با یکدیگر و نیز با ذات واجب مغایرتی ندارند. صدرا در مورد عینیت صفات با ذات الهی می‌گوید: «معنی عینیت ذات با صفات در خدای متعال این است که همه صفات کمالی خداوند به يك وجود که همان ذات است موجودند و ذات او تمایز وجودی از صفتی از صفات ندارد و هم چنین هیچ يك از صفات تمایز وجودی از يك دیگر ندارند بلکه تمامی صفات در عین این که از نظر مفهوم مختلف‌اند وحدت مصداقی و وجودی با هم دارند. (صدرالدین، اسفار: ۱/ ۱۳۹ و ۱۳۸) وقتی می‌گویند واجب الوجود بالذات، واجب الوجود من جمیع الجهات است منظور این است که در واجب الوجود جهت امکانیه ندارد. چنانچه در ممکنات هر چیزی که صفت چیز دیگر است محتاج است به این که به آن چیز قائم باشد و هر صفتی که وجوب وجودش به غیر باشد، بنفسه واجب الوجود نیست؛ در صورتی که صفات خداوند بنفسه واجب الوجود هستند یعنی عین ذات واجب هستند. (صدرالدین، اسفار: ۱۱۱/۶) و دیگر این که معانی و مفاهیم مختلف صفات از نظر مصداقی هیچ‌گونه مغایرتی با یکدیگر ندارند. (صدرالدین، اسفار: ۱۲۹/۶)

بنابراین از نظر ملاصدرا، معنای عینیت ذات و صفات این است که همه صفات کمالی خداوند به یک وجود که همان وجود ذات اوست موجودند و ذات او تمایز وجودی از صفتی از صفات ندارد؛ و هیچ یک از صفات تمایز وجودی از یکدیگر ندارند. بلکه تمامی صفات در عین این که از نظر مفهوم مختلف‌اند وحدت مصداقی و وجودی دارند که این مرتبه، مرتبه احدیت و هویت غیبیه است. (صدرالدین، اسفار: ۱۲۹/۶) نسبت صفات به ذات مانند نسبت ماهیت به وجود نیست؛ آن طور که وجود در نفس ذات خود و از حیث حقیقت خویش موجود است و ماهیت در حد ذات و از حیث نفس خویش موجود نیست، بلکه به وسیله وجود و به تبعیت وجود موجود است، هم چنین صفات و اسماء الهی که در حد ذات و از حیث معانی و مفاهیم ذاتیه خویش موجود نیستند، بلکه از حیث حقیقت احدیت (که عبارت است از انطواء اسما و صفات در مرتبه ذات) موجودند. (صدرالدین، الشواهد الربوبیه: ۶۸).

مقام ذات از نگاه ملاصدرا

مقام واجب در حکمت، قسمی در کنار کثرات است، غیر از حقیقت صرف الوجود عرفا می‌باشد. اولین مرتبه ذات حق در نگاه فیلسوف، تعین «بشرط لایی» است؛ بینشی که ذات واجب را قسمی از اقسام مراتب وجود می‌داند. (صدرالدین، اسفار: ۱۶/۲) در نزد حکمای الهی مقام احدیت همان ذات واجب است که به آن مرتبه احدیت و هویت الغیبیه می‌گویند. که تمام صفات با هم‌دیگر و با ذات حق در این مرتبه وحدت دارند حکم به مغایرت بین صفات با یک‌دیگر و با ذات با این‌که در نفس الامر وحدت دارند مانند حکم عقل به مغایرت جنس از فصل در عقل بسیط است. (صدر الدین، اسفار: ۱۲۸/۶)

ملاصدرا مرتبه ذات احدیت را از آن جهت که وجود صرف است را چنین توصیف می‌کند: «مرتبه احدیت نه اسم دارد نه وصف و نه ماهیت، و به آن معرفت و ادراک تعلق نمی‌گیرد... او غیب محض و مجهول مطلق است و فقط از قبل لوازم و آثارش قابل شناخت است و این اطلاق امری سلبی است و مستلزم سلب همه اوصاف از کنه ذات اوست» (صدر الدین، اسفار: ۱۲۸/۲)

آن‌چه در سخنان حکما از جمله ملاصدرا محل بحث است، تبیین مرتبه ذات خداوند به عنوان اعتبار بشرط لایت، مراد حکما از بشرط لا، نفی تمام قیود و محدودیت‌ها و نقایص از مرتبه ذات الهی است. حقیقت ذات خداوند مرتبه‌ای از وجود است که بر خلاف سایر مراتب موجودات که آمیخته با قیود و محدودیت‌ها و شرایط وجودی هستند، مبرا از هر گونه قید و شرط می‌باشد، به عبارت دیگر وجود صرف است.

صدرا تلاش نموده که اعتبار بشرط لا را که در حکمت حقیقت وجود است را با وجود لا بشرط مقسمی عارف مساوی جلوه دهد. (صدرالدین، اسفار: ۲۵۲/۲) در نظر وحدت شخصیه وجود که نگاه نهایی ملاصدرا است بنا به وحدت اصل وجود، تشکیک در وجود به تشکیک در مظاهر وجود بر می‌گردد و بنا بر این مذاق برای وجود مراتبی متصور نمی‌شود هر آن‌چه غیر خداست هویت و استقلال از خود ندارند همه شئون و تجلیات وجود صرف خداوند هستند. (صدرالدین، اسفار: ۲۴۵/۲) بنا بر وحدت شخصیه وجود ملاصدرا، وجود حق تعالی، همان وجود لا به شرط مقسمی است سایر مراتب وجود چیزی جز اعتبارات و تعینات وجود حق نیستند. صدرا و موافقانش تلاش دارند بر مبنای اصالت وجود، این درجه از وجود را دارای مصداق عینی و خارجی بدانند. (صدرالدین، اسفار: ۲۵۲/۲). اما بر اساس نظر حکما تحقق چنین اعتباری در خارج امکان ندارد فقط یک مفهومی اعتباری بیش نیست و این امر مورد تأکید حکمای اسلامی نیست. ملاصدرا در اغلب آثار خود مطابق جمهور حکما مشی می‌نماید (جوادی آملی: ۵۹۵/۹) یعنی مرتبه ذات همان وجود لا بشرط، که کمالات در این مرتبه وجوبی هستند در صورتی‌که

وجود بشرط لا در نزد قیصری چنانچه گفته شد از اعتبارات و تعینات ذات خداوند است.

نحوه تقرّر صفات محض اضافه در ذات واجب تعالی

وجود واجب، وجود صرف، بسیط و دارای وحدت حقه است. پس جهات متعدد و حیثیات متغایر در ذات واجب راه ندارد. بنابراین، هر کمالی وجودی مفروضی در واجب تعالی، عین ذات واجب و عین کمال دیگری است. لذا صفات ذاتی واجب تعالی، در مفهوم اختلاف و کثرت دارند، اما در مصداق و وجود خارجی یکی بیش نیستند. (صدرالدین، اسفار: ۱۲۴/۶).

ملاصدرا مانند قیصری معتقد است که واجب تعالی دارای صفات اضافی، مانند مبدئیت و خالقیت و امثال آنها، و این صفات زاید بر ذات و از آن چه به آن اضافه می شوند متأخرند، و زاید بودن آنها اخلال در وحدانیت واجب تعالی نمی کند، زیرا که علو و مجد باری تعالی به نفس این صفات اضافیه نیست، بلکه به آن است که ذاتش منشأ این صفات است. همه صفات اضافه به یک صفت که همان اضافیه قیومیه حق تعالی است، (صدرالدین، اسفار: ۱۰۶/۶). باز می گردند و صفت اضافه قیومیه عین ذات است، و صفات اضافیه محضه هر چند زائد بر ذات اند لیکن به بساطت حق تعالی آسیب نمی رسانند، چون این صفات به نفس ذات او است. (صدرالدین، مبدء و معاد: ۵۴).

ذات وجود صرف بحسب نفس ذات و باعتبار الوهیت و ربوبیت مقتضی صفات متعدد متقابل می باشد. (آشتیانی: ۲۳۷). این صفات در مقام احدیت خداوند عین ذات حق هستند چون در مقام ذات احدیت «کمال التوحید نفی الصفات عنه» لحاظ نمی شود. (آشتیانی: ۲۴۱؛ صدرالدین، اسفار: ۱۲/۶) البته قیصری اعتقاد دارد که مقام احدیت همان مقام ذات است و چیزی جدا از مقام ذات نیست. (یزدان پناه: ۳۹۳) هم چنین صفات سلبی، اضافات واجب به اشیاء با اختلاف و تعدد اسامی به معنی واحد و اضافه واحد نسبت داده می شوند، و آن معنی قیومیت ایجابیه است، پس مبدئیت واجب عین رازقیت اوست و بالعکس، و این دو عین رحمت و لطف اند و بالعکس. (صدرالدین: مبدء و معاد ۵۴)

ملاصدرا و قیصری با نظر به وحدت شخصیه وجود و نظر به این که معلول شئون و تجلی علت است و وجود مستقلی از علت ندارد اضافه بین علت و معلول را اشرافی می دانند و نه مقولی. به این معنا که وجود معلول پرتوی از وجود علت و عین ربط و وابسته و عین اضافه به علت است. بنابراین غیر از مضاف الیه، یعنی علت و غیر از اضافه، که فعل و عین ربط به علت است، چیزی دیگری وجود ندارد، از این رو اضافه حقیقی است. (صدرالدین: اسفار: ۲/۲۴۵ و ۲۴۳؛ آشتیانی، ۳۸۰: ۲۳۹).

باید توجه داشت که نسبت دادن صفات فعلی به واجب تعالی به معنای آن نیست که غیر از وجود

واجب و وجود مخلوقاتش امر عینی دیگری به نام صفت فعلی تحقق می‌یابد و واجب تعالی به آن موصوف می‌گردد. بلکه صفات فعلی، یک سلسله مفاهیم اضافی است که عقل از مقایسه خاصی میان وجود واجب تعالی و وجود مخلوقاتش انتزاع می‌کند.

همان‌طور که صفات فعلی به یک صفت بر می‌گردند، صفات سلبی متکثر برای او وجود ندارد، بلکه همه آن‌ها به یک سلب بر می‌گردند، و سلوب دیگر تابع همان سلب است، و آن سلب «امکان» است. و سلب جسمیت و سلب عرضیت و غیر این‌ها همه در تحت آن یک سلب واقع است، چنان‌چه وقتی جماد بودن را از انسان سلب کنیم حجریت هم تحت همین سلب واقع است، و اگر چه در سلوب در هیچ حال تکثر نمی‌باشد. (صدرالدین، مبدأ و معاد: ۵۴).

صفات سلبی نیز زاید و عارض بر ذات‌اند چون در صفات سلبی از ذات تام و فوق تام سلب کاستی می‌شود و منشأ سلب، وجوب وجودی است که از هر کاستی مبرا است و مقصود از صفت سلبی که می‌گویند متأخر و عارض بر ذات است همین سلب نقص است یعنی آن چیزی منشأ شد این نقص از ذات حق تعالی سلب شود.

صفات سلبیه محضه مانند قدوسیت، ازلیت که اتصاف حق تعالی به آن‌ها به یک صفت، یعنی سلب اتصاف به صفات نقص، باز می‌گردد و بازگشت تمام صفات سلبی به «سلب امکان» یعنی سلب نقص، از ذات حق تعالی است؛ پس صفات اضافه محضه و صفات سلبی، سبب تکثر در ذات نمی‌شود و ایجاد حیث‌های مختلف نمی‌کنند. (صدرالدین، مبدأ و معاد: ۴۶ و ۴۵) تا باعث تکثر در ذات حق شوند و هر کدام باعث محدود شدن ذات حق و دیگر صفات شوند.

از جهت دیگر تکثر در ذات، به علم ذاتی حق بر می‌گردد (یعنی علم ذات به ذات در مقام ذات)، زیرا علم حق به ذات و برای ذات خویش، موجب علم به کمالات ذاتی حق در مرتبه احدیت است، سپس محبت الهی، اقتضا می‌کند که ذات حق به هر یک از این‌ها، به طور تعیین ممتاز و جدا که در حضرت علمی دارند، ظاهر شوند، این ظهور سپس در خارج تحقق می‌یابد و در نتیجه تکثر در صفات ایجاد می‌شود. (قیصری، شرح قیصری بر فصوص الحکم: ۳۵ و ۳۴) پس صفات در نگاه عرفانی صفات داخل در ذات نیستند تا باعث تکثر در ذات شود بلکه تعینات حضرت حق هستند بلکه صفات ذاتی پیش از تعین و تمایز به صورت اندماجی ذاتی و به صورت اطلاق مقسمی در مقام ذات موجودند.

اشتراک و افتراق ملاصدرا با قیصری در مورد نسبت صفات با ذات

ملاصدرا به تأسی از عرفا، با تأکید بر اصالت وجود، توانست عینیت صفات با ذات حق و مغایرت

مفهومی صفات را در مقام ذات یا همان مقام احدیت اثبات کند. با این تفاوت که عینیت ذات حق با صفاتش نزد عرفا در مقام واحدیت مطرح است که این مقام از تعیین و تنزل مقام علمی ذات است که صفات با ذات از لحاظ هویت و وجود عینیت دارند ولی نسبت به هم و ذات حق تغایر نسبی و مفهومی دارند.

قیصری به نفی صفات در مرتبه مقام ذات چه به صورت اجمال و چه به صورت تفصیل و منحاز از هم معتقد می‌باشند. حق تعالی در مقام ذات، وجود بحثِ بسیط و بی‌تعینی است که همه کمالات را به نحو اندماجی دارد و همه این کمالات به صورت اندماجی و متحد با یک‌دیگر، در آن وجود ثابت خواهند بود. یعنی می‌توان گفت آنچه حکما در مقام ذات برای خداوند اثبات می‌کنند و معتقد به عینیت هستند قیصری و دیگر عرفا نفی می‌کنند و آن را در تعینات خداوند اثبات می‌کنند و به نفی صفات در مقام ذات معتقد هستند چون مقام ذات به دور از هر نوع تعین و قید است و مقام او اطلاقی است. مقام ذات لا بشرط مقسمی است که عرفا از جمله قیصری آن را از هر گونه صفت آن‌طور که حکما می‌گویند منزّه می‌دارند. مقام ذات در نزد ملاصدرا در «وجود به شرط لا» صدق می‌کند که «وجود به شرط لا» به این اعتبار مرتبه الهیه نامیده می‌شود یعنی بین صفت و موصوف که در وجود با هم وحدت دارند عقل حکم به مغایرت بین آن‌ها می‌کند. (صدرالدین، اسفار: ۶/۱۲۸).

نتیجه

خداوند و صفات و اسماء او یک حقیقت واحدند، تعدد و تمایزشان، تعدد و تمایز تحلیلی است؛ به گونه‌ای که به تعدد حیثیت‌های حقیقی نمی‌انجامد. چون اگر به حیثیات متعدد انجامید هر چه تلاش کنیم نمی‌توانیم دو چیز را یکی بدانیم. پس باید توجه داشت که تعدد حیثیت‌ها از ویژگی‌های و ساختار ذهنی و معرفت‌شناسی ما است که می‌گوییم وجود خدا از یک حیث علم، از یک حیث قدرت،... است؛ و حیثیت‌هایی که سبب تمایز افراد یا احکام از یک‌دیگرند، حیثیت‌های اعتباری‌اند نه حقیقی؛ اگر حقیقی باشند خلاف این برهان «واجب الوجود بالذات، من جمیع الجهات و حیثیات واجب است» می‌باشد. در نگاه فیلسوف تعدد حیثیت مرتبه‌ای از هویت ذات احدیت است اما در نگاه عارف تعینات جز تجلیات و مادون ذات احدیت غیب است.

بنابراین، باید گفت ذات حق از هر نوع تعینی حتی تعینات مربوط به اسماء و صفات مبرا است. در نگاه قیصری مقام ذات حتی از صفت و جوب و واجب الوجود فراتر است و هیچ صفتی در مقام ذات نیست. اما این نه به معنای تعطیل صفات در ذات آن‌طوری که معتزله می‌گویند، بلکه به معنای نفی

تمایز این صفات در مقام ذات از یکدیگر است؛ به گونه‌ای که به ایجاد تمایز و تعیین در ذات حق نیانجامد. صفات به نحو اندماجی در آن مقام وجود دارند.

در نگاه ملاصدرا بر اساس اصالت وجود، تمام صفات کمالیه را مراتبی وجودی و از مقوله وجود می‌دانست و این صفات و کمالات وجودی در مقام ذات، که همان مقام احدیت است را عین ذات و عین یک‌دیگر می‌دانست مصداقاً، و جدای از ذاتند مفهوماً. در عالم وجود، ذات و صفات باری تعالی از یکدیگر متمایز نیستند، همان‌طور خود صفات نیز از یکدیگر جدا نیستند و حکم به تغایر آن‌ها با وجود وحدت آن‌ها در نفس الامر، مانند حکم عقل است به مغایرت وجود و ماهیت یا هم‌چون بین جنس و فصل، در حالی که در عالم واقع فقط وجود است.

منابع

- 1- قرآن کریم
- 2- سید رضی، نهج البلاغه، ترجمه محمد دشتی، انتشارات امیر المؤمنین، قم، ۱۳۸۷.
- 3- آشتیانی، سید جلال‌الدین، شرح مقدمه قیصری بر فصوص‌الحکم، بوستان کتاب، قم، ۱۳۸۰.
- 4- ابن‌ترکه، صائن‌الدین علی بن محمد، تمهید القواعد، مقدمه و تصحیح جلال‌الدین آشتیانی، پیشگفتار سید حسن نصر، انتشارات فلسفه ایران، بی‌جا، ۱۳۹۶ق.
- 5- ابن سینا، بوعلی، التعليقات، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه، قم، ۱۳۷۹.
- 6- ابن سینا، بوعلی، الهیات نجات، ترجمه سید یحیی یربلی، چاپ اول، انتشارات فکر روز، ۱۳۷۷.
- 7- ابن عربی، فتوحات مکیه، باب ۷۳، ترجمه و تعلیق و مقدمه محمد خواجوی، چاپ اول، انتشارات مولا، ۱۳۸۲.
- 8- الجاحظ، رسائل، بیروت، دارالمکتبه الهلال، بی‌تا.
- 9- جوادی آملی، عبدالله، حقیق مختوم شرح حکمت متعالیه، ج ۹، نوبت چاپ چهارم، مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۹.
- 10- صدرالدین، محمد شیرازی، اسفار، ج ۱، انتشارات سلیمانزاده، چاپ چهارم، قم، ۱۳۹۰.
- 11- صدرالدین، محمد شیرازی، اسفار، ج ۲، انتشارات سلیمانزاده، چاپ چهارم، قم، ۱۳۹۰.
- 12- صدرالدین، محمد شیرازی، اسفار، ج ۶، انتشارات سلیمانزاده، چاپ چهارم، قم، ۱۳۹۰.
- ۱۳- صدرالدین، محمد شیرازی، شواهد الربوبیه، ترجمه جواد مصلح، سروش، تهران، ۱۳۶۶.
- ۱۴- صدر الدین، محمد شیرازی، مبدأ و معاد، ترجمه احمد حسینی اردکانی، چاپ دوم، چاپ معراج، ۱۳۸۱.
- ۱۵- صدر الدین محمد شیرازی، مفاتیح الغیب، ترجمه محمد خواجوی، چاپ اول، انتشارات مولی، ۱۳۶۳.
- ۱۶- قونوی، صدرالدین، اعجاز البیان فی تفسیر ام‌القرآن، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، چاپ اول، بوستان کتاب، قم، ۱۳۸۱.

۱۷-قونوی، صدرالدین، رساله النصوص، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، چاپ اول، نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۶۲.

18- قیصری، داوود، رسائل قیصری، تحقیق سید جلال الدین آشتیانی، چاپ دوم، انتشارات انجمن حکمت و فلسفه ایران، تهران، ۱۳۷۵.

19- قیصری، داوود، شرح فصوص حواشی جلوه، چاپ اول، انتشارات علمی فرهنگی، تهران، ۱۳۷۵.

20- قیصری، داوود، شرح قیصری بر فصوص الحکم، ترجمه محمد خواجهوی، چاپ اول، انتشارات مولی، ۱۳۸۷.

21- قیصری، داوود، مقدمه شرح قیصری بر فصوص الحکم، تهران، چاپ اول، انتشارات حکمت، ۱۳۸۷.

22- یزدان پناه، یدالله، مبانی و اصول عرفان نظری، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، قم، ۱۳۸۸.



Ontology of Existence in Pre- Šadrian Tradition

Dr. Seyed Ali Taheri Khorramabadi

Assistant Professor, Sharif University of Technology

Email: ataheri@sharif.edu

Abstract

Philosophers and theologians before Mullā Šadrā had diverse views about the ontological status of existence. Paying attention to their opinions is very important to understand Mullā Šadrā's doctrine of ontological priority of existence. On the other hand, philosophers and theologians have dealt with this issue in different positions, and in some cases, there seems to be an apparent inconsistency. In contemporary works, there is no comprehensive examination about these diverse views. This article seeks to shed light on this issue. Peripatetic philosophers considered existence to exist and most likely considered it to be an accident. Suhrawardī and his followers criticized this opinion and considered existence as a secondary intelligible and non-existent. Many later philosophers and theologians also preferred Suhrawardī's viewpoint. While denying that existence is an accident, some theologians considered it to exist outside but to be identical with quiddity. They thought that their view is immune to Suhrawardī's criticisms. According to this opinion, for existence to exist, it does not need to be an accident to quiddity. Another related problem was that philosophers maintained that the universal concept of existence has external instances called particular beings. This is incompatible with existence being a secondary intelligible. 'Abd-al-Razzāq Lāhijī tried to resolve the inconsistency. According to Lāhijī's solution, existence is external, but does not exist in external reality. This solution can be criticized.

Keywords: existence, existent, quiddity, absolute being, particular being.





هستی شناسی وجود در سنت پیشاصدرائی

سید علی طاهری خرم آبادی

استادیار گروه فلسفه علم دانشگاه صنعتی شریف، تهران، ایران

ataheri@sharif.edu

چکیده

فیلسوفان و متکلمان پیش از صدرالمتألهین در باره جایگاه هستی شناختی وجود دیدگاه های متنوعی داشتند. توجه به آرای آنان برای فهم اصالت وجود صدرائی بسیار مهم است. از سوی دیگر فیلسوفان و متکلمان در مواضع مختلفی به این مسئله پرداخته اند و در برخی موارد نوعی ناسازگاری ظاهری نیز به نظر می رسد. در آثار معاصر در باره این دیدگاه های متنوع بررسی مستوفایی یافت نمی شود. این مقاله در پی آن است که بر این مسئله پرتوی بیافکند. فیلسوفان مشائی وجود را موجود می دانستند و به احتمال زیاد آن را عرض قلمداد می کردند. شیخ اشراق و طرفدارانش بر این عقیده انتقاد کردند و وجود را معقول ثانی و غیر موجود دانستند. بسیاری فیلسوفان و متکلمان بعدی نیز در این مسئله دیدگاه سهروردی را ترجیح دادند. برخی متکلمان، در عین انکار عرض بودن وجود، آن را موجود در خارج اما هم مصداق با ماهیت دانستند. به عقیده آنها دیدگاهشان در برابر انتقادات سهروردی مصون است. بنا به این دیدگاه برای اینکه وجود، موجود باشد لازم نیست عرض در ماهیت باشد. مشکل دیگر مرتبط با این مسئله این بود که فیلسوفان معتقد بودند مفهوم عام وجود دارای افراد خارجی است و آنها را وجود های خاص می نامیدند. این دیدگاه با معقول ثانی بودن وجود ناسازگاری دارد و محقق لاهیجی در صدد رفع تعارض برآمده است. بنا به راه حل لاهیجی وجود، خارجی است اما موجود در خارج نیست. این راه حل خالی از اشکال نیست.

کلیدواژه‌ها: وجود؛ موجود؛ ماهیت؛ وجود مطلق؛ وجود خاص

مقدمه

به رغم سابقه نسبتاً طولانی مسئله اصالت وجود در فلسفه اسلامی، در بحث‌های معاصر نشان‌هایی از غموض و ابهام در باره این مسئله وجود دارد.^۱ یکی از ریشه‌های پیچیدگی آن است که در آثار معاصر، سابقه تاریخی مسئله برجسته نشده است. در تکتون آنچه امروز به نام «فلسفه اسلامی» خوانده می‌شود، فیلسوفان و متکلمان و عارفان نقش داشته‌اند. تعامل دو دسته اول تقریباً عام و مستمر بوده است و این دو گروه پیوسته در دیدگاه‌ها و استدلال‌های یکدیگر تأثیر کرده‌اند. بنابراین یک گام برای برداشتن غموض در مسئله بنیادی اصالت وجود، توجه به سابقه مسئله در آثار این دو دسته است.

مسئله اصالت وجود را می‌توان به دو پرسش تحلیل کرد: «آیا وجود موجود است؟»، «آیا ماهیت موجود است؟». دیدگاه صدرائی به پرسش اول پاسخ‌ایجابی و به دومی پاسخ‌سلبی می‌دهد. شاید بتوان گفت پرسش دوم تا زمان صدرالمتألهین مطرح نشده است. بنابراین سابقه این مسئله را باید در مباحثی از فیلسوفان گذشته جستجو کرد که به پرسش اول اختصاص دارد. در برخی آثار متقدم این مسئله عنوان جداگانه‌ای ندارد و برای یافتن دیدگاه نویسندگان باید مواضع مختلفی را جستجو کرد. حداقل از زمان شیخ اشراق این پرسش ذیل عنوان «اعتبارات عقلی» یا «معقولات ثانیه» مورد بحث قرار گرفت. با گذشت زمان و انباشت مسائل، پرسش مزبور با عناوین دیگری نیز پدیدار شد و در برخی کتاب‌ها عناوین متنوعی این پرسش را در بر داشتند. تعدد عناوین و تکرار مبحث سبب غموض این مسئله در آثار فیلسوفان و متکلمان پیشاصدرائی شده است. به علاوه خود پرسش -آیا وجود موجود است؟- نیز سراسر نیست، زیرا به نظر چنین می‌رسد که گویی از حمل چیزی بر خودش سوال می‌کنیم.

در ابتدا مسئله عرض بودن یا معقول ثانی بودن وجود میان فیلسوفان پدیدار شد. بنا به قول منسوب به ابن سینا وی وجود را عرض می‌دانسته است و سهروردی بعد از استدلال‌های متعدد علیه این دیدگاه، وجود را از معقولات ثانیه و امور اعتباری می‌شمارد. از سوی دیگر متکلمان در آثار خود مبحث زیادت وجود بر ماهیت را مطرح کردند. این مبحث در پاسخ به دیدگاه منسوب به برخی متقدمان از اهل کلام شکل گرفت که بنا به آن وجود و ماهیت عین یکدیگر اند. فخر رازی و متکلمان بعدی علیه عینیت وجود و ماهیت استدلال‌های مختلفی ارائه کرده‌اند که بررسی آنها می‌تواند تلقی آنان نسبت به مسئله هستی‌شناسانه وجود را روشن نماید. برخی از آنها به رغم پذیرش عرض نبودن وجود، آن را معقول ثانی ندانسته و موجودیت وجود را خالی از اشکال می‌دانستند. مبحث دیگری که به پرسش هستی‌شناسانه وجود مرتبط

بود، مسئله افراد وجود یا وجودهای خاص بود. فیلسوفان معتقد بودند که مفهوم وجود دارای افرادی نفس الامری است، در حالی که بسیاری متکلمان بر این باور بودند که به غیر از مفهوم وجود و حصّه های آن، فردی برای وجود در کار نیست. پذیرش یا عدم پذیرش وجودهای خاص نیز ارتباط روشنی با مسئله موجودیت وجود دارد. به علاوه محقق لاهیجی به ناسازگاری ظاهری در دیدگاه حکما اشاره می کند. آنان از سویی به طور عمدۀ معقول ثانی بودن وجود را پذیرفته بودند و از سوی دیگر مفهوم وجود را دارای افراد نفس الامری می دانستند. محقق لاهیجی تلاش کرد که به این ناسازگاری ظاهری پاسخ دهد و از دیدگاه حکما دفاع کند.

هدف من در این مقاله آن است که سابقه این مسئله را در آثار فیلسوفان و متکلمان قبل از صدرالمتألهین روشن کنم و از این زاویه بر این موضوع بنیادی فلسفه صدرائی پرتوی بیافکنم. ابتدا مسئله عرض بودن یا معقول ثانی بودن وجود و نزاع میان قول منسوب به مشائیان و دیدگاه سهروردی را به اختصار بیان خواهم کرد. در بخش بعدی مباحث متکلمان در باره زیادت وجود بر ماهیت را مرور می کنم و در ادامه به مسئله موجودیت وجود به رغم عرض نبودن آن، خواهم پرداخت. و در بخش پایانی مسئله وجودهای خاص یا حصّه های وجود را در آرای فیلسوفان و متکلمان توضیح خواهم داد و اشکال ناسازگاری و پاسخ محقق لاهیجی به آن را بیان خواهم کرد. در آنجا نشان خواهم داد که پذیرش پاسخ لاهیجی مشکل است و مسئله ناسازگاری را حل نمی کند. به علاوه در این مقاله روشن می شود که برخی استدلال های صدرالمتألهین در مبحث اصالت وجود و نیز برخی تفسیرهای معاصر از دیدگاه صدرائی پیشنهادی در مباحث متکلمان دارند.

اما پیش از ورود در بحث اصلی، ذکر دو نکته لازم است. اولاً، من در این مقاله دعاوی تاریخی ندارم. اگر فیلسوف یا متکلمی در کتاب خویش، استدلال یا رأیی را - بدون انتساب به دیگری - ابراز کرده است، از قول او نقل می کنم بی آنکه ادعا کنم که آن دیدگاه یا استدلال از خود وی سرچشمه گرفته است. طبیعتاً به بررسی آثاری پرداخته ام که در باره پرسش مزبور نوآوری داشته اند و تتبع همه آثار فلسفی و کلامی مقصود نبوده است. دوم اینکه در این مقاله از دیدگاه میرداماد سخنی نگفته ام. زیرا وی بنا به مشهور آغازگر مسئله اصالت وجود یا ماهیت است و من در این مقاله به خود مسئله اصالت وجود یا ماهیت نمی پردازم. از سوی دیگر در این مقاله به دیدگاه های محقق لاهیجی اشاره می کنم با اینکه وی شاگرد صدرالمتألهین است و از اینرو فیلسوف پیشاصدرایی محسوب نمی شود. دلیل آن این است که به رغم موقعیت زمانی، وی

از نظر فکری به دوره پیشاصدرایی تعلق دارد و در این باره نوآوری‌های جالب توجهی دارد. همچنین هر چند ابن رشد از منتقدان دیدگاه ابن سینا در باره وجود است، اشاره‌ای به نقدهای وی ندارم، زیرا ابن رشد را به سختی می‌توان از اثر گذاران بر فلسفه صدرائی دانست.^۱

وجود: عرض یا معقول ثانی؟

فارابی میان ماهیت اشیای در دسترس ما با موجودیت آنها فرق می‌گذارد (فارابی، ۱۴۰۵: ۲۹۴).^۲ ماهیت همان حقیقت و چیستی اشیاء است؛ اگر به چیزی مانند شخص علی اشاره کنیم و پرسیم «این چیست؟» می‌گوییم «این انسان است». بنابراین «انسان» ماهیت علی است. همچنین معنای واژه «موجود» روشن است: در مثال می‌دانیم که «علی موجود است». بدین سان مقصود فارابی این است که انسانیت علی و موجودیت آن دو امر متمایز اند. اگر انسانیت را تعریف یا تحلیل کنیم، هستی داشتن بخشی از تعریف یا تحلیل انسانیت نیست. همچنین انسانیت بخشی از توضیح یا تحلیل موجودیت نیست. به علاوه، این دو عین یکدیگر نیستند. ما می‌توانیم انسان را تصور کنیم بی آنکه موجودیت آن را تصور کنیم و به آن آگاه باشیم. نشانه آن این است که برای تصدیق به وجود انسان، باید دلیل حسی یا عقلی در کار باشد. به وجود انسان باور داریم چون انسان‌هایی مثل علی را می‌بینیم. اگر چنین مشاهده‌ای در کار نبود، می‌توانستیم در وجود انسان شک کنیم. در نتیجه انسانیت علی عین هستی او نیست؛ و گرنه همین که انسانیت را تصور می‌کردیم، هستی را تصور کرده بودیم. همچنین اگر موجودیت بخشی از تعریف یا تحلیل انسان می‌بود، و به اصطلاح مقوم ماهیت می‌بود، تصور انسان بدون تصور هستی داشتن آن ممکن نمی‌بود و شک در موجودیت ماهیتی مثل انسان ناممکن بود. نتیجه آنکه ماهیت و موجودیت نه یک چیز اند و نه یکی از آنها جزئی از دیگری و ذاتی برای آن است.

از سوی دیگر واژه موجود که از وجود گرفته شده و حالت محمولی دارد، دالّ بر صفتی برای علی است. محمول‌ها اگر عین موضوع یا جزئی از آن نباشند، عرضی برای موضوع اند. بنابراین موجود نیز محمولی عرضی برای ماهیت انسان است. عرضی‌ها خود بر دو گونه اند: گاهی از موضوع جدایی ناپذیر اند، با اینکه نه عین آن و نه جزئی از آن اند؛ مثلاً زوج بودن نه عین عدد چهار است و نه جزئی از ماهیت آن. در عین حال ممکن نیست که عدد چهار زوج نباشد. بنابراین زوج بودن عرضی لازم برای عدد چهار است. در مقابل برخی عرضی‌ها از موضوع جدایی پذیر اند؛ مثلاً مرد بودن صفتی است که فقط بر برخی

^۱ برای بحثی در باره نقد‌های ابن رشد بر ابن سینا، ر. ک. به: احمدی، ۱۳۸۸.

^۲ در باره انتساب واقعی کتاب فصوص الحکمه به فارابی مناقشاتی وجود دارد. ر. ک. به: عباس زاده، ۱۳۹۷.

انسان‌ها حمل می‌شود و همه انسان‌ها مرد نیستند. از اینرو مرد بودن محمولی عرضی برای انسان است که از انسانیت جداپذیر است. این گونه عرضی‌ها مفارق‌اند.

موجود، عرضی مفارق برای ماهیت نیست؛ زیرا اگر ماهیتی در خارج وجود نداشته باشد، در ذهن وجود دارد. مثلاً سیمرخ هر چند وجود خارجی ندارد، اما در ذهن موجود است. بنابراین موجود، عرضی لازم همه ماهیت‌ها است و موجودیت از ماهیت انفکاک‌ناپذیر است. در عین حال این به معنی واجب الوجود بودن ماهیت‌ها نیست، زیرا عرضی‌های لازم گاهی معلول علتی غیر از ذات موضوع‌اند. فارابی معلول بودن موجودیت ماهیت‌ها را مقدمه‌ای برای اثبات واجب الوجود قرار می‌دهد.

ابن سینا نیز به گونه مشابهی تمایز ماهیت‌شی از موجودیت آن را پایه‌ای برای نشان دادن نیازمندی ممکن به واجب الوجود، قرار می‌دهد (ابن سینا، ۱۳۸۳: ۳۰-۳۱ و ۵۷؛ ۱۹۶۰: ۴۷ و ۳۴۶-۳۴۷؛ ۱۹۷۲: ۱۸۵؛ ۱۳۷۱: ۱۰۹). وی تمایز مفهوم «آسمان بودن» از مفهوم «موجودیت» را امری معلوم نزد هر عاقل می‌داند (ابن سینا، ۱۳۷۱: ۹۳). همچنین استدلال می‌کند که چون حمل «موجود» بر ماهیت و حاکمیت چیزی دارای معنایی مفید است، این دو واژه هم معنا نیستند و بنابراین مفهوم «موجود» با مفهوم حاکمیت از ماهیت‌شی مغایر یکدیگر‌اند. ظاهراً دو استدلال اخیر پاسخ‌هایی‌اند به شیخ ابوالحسن اشعری و ابوالحسن بصری که بنا به مشهور قائل به عینیت مفهوم موجود با مفهوم ماهوی بوده‌اند. (تفتازانی، ۱۳۷۱: ۳۲۲؛ جرجانی، ۱۹۰۷: ۱۲۷؛ شوارق‌الالهام، ۱۴۲۹: ۱۴۱).

اگر «موجود» برای ماهیتی مثل «انسان» عرضی است، نسبت «وجود» با «انسان» چیست؟ توضیح آنکه عرضی‌ها از آنجا که محمول‌اند، واژگانی مشتق‌اند و یا در معنای مشتق به کار رفته‌اند. مثلاً واژه «ضاحک» مشتق از واژه «ضحک» است که اولی محمول و دومی غیر محمول بر چیزی است. همچنین واژه «نوع» هر چند از نظر ادبی مشتق نیست، در معنای مشتق به کار می‌رود و محمول بر چیزی است: مثل اینکه می‌گوییم «اسب، نوع است». مبدأ اشتقاق در عرضی‌ها اعراض‌اند. اعراض ماهیت‌هایی‌اند که قائم به ماهیتی دیگر‌اند و به طور مستقل وجود ندارند. مثلاً واژه «سفید» که بر برخی اجسام حمل می‌شود، مشتق از واژه «سفیدی» است. «سفید» عرضی و محمول است و «سفیدی» عرض و غیر محمول است. عرض بودن سفیدی به این دلیل است که همواره به صورت صفتی در اجسام وجود دارد. طبیعتاً اگر «موجود» عرضی برای ماهیت انسان است، «وجود» هم عرض و صفتی برای انسان است. ابن سینا در مواضعی بر عرض بودن وجود، تصریح نموده است:

وجود همه ماهیات از امور بیرونی [ناشی می‌شود] و وجود، عرض در آن ماهیات است (ابن سینا،

۱۳۷۱: ۱۸۶).

گفته شد که وجود عرض است آنگاه بیان گردید که واجب الوجود نه عرض و نه جوهر است. پس این دو وجود چه فرقی با هم دارند؟ پاسخ این است که وجود در اشیایی عرض است که ماهیاتی دارند و وجود عارض بر آن ماهیات می شود مثل مقولات عشر... (ابن سینا، ۱۳۷۱: ۱۵۳-۱۵۴).

چنان که از دو متن فوق هویداست، ماهیت‌ها برای موجودیتشان نیازمند آن اند که عرض وجود در آنها پدید آید و با وساطت آن عرض به موجودیت متصف می شوند. آیه الله یزدان پناه با استناد به همین عبارت‌ها وجود را در دیدگاه سینی، عرض در ماهیات می داند (یزدان پناه، ۱۳۸۹: ۲۹۸).

سهروردی موضع فارابی و ابن سینا را با شدت تمام رد کرد و وجود را صفتی ذهنی دانست (سهروردی، ۱۳۷۳: ۶۴-۷۱). صفت ذهنی آن است که در غیر از ذهن وجودی ندارد و بنابراین برای مفهوم ذهنی آن مابازائی خارجی در کار نیست تا با آن مطابقتی داشته باشد. امکان، جوهریت و وجود از این دسته صفات اند. این صفات اموری اند که عقل آنها را به امور خارجی نسبت می دهد و البته این نسبت، گزافی نیست. از اینرو شیخ اشراق آنها را محمول‌های عقلی یا اعتبارات عقلی می نامد. بر خلاف آنها، صفات عینی -مانند سیاهی و سفیدی و حرکت- وجود خارجی و عینی مستقل از ذهن دارند و به ازای مفاهیم ذهنی شان، مطابقتی در خارج وجود دارد. در واقع، بنا به دیدگاه سهروردی، مبدأ اشتقاق عرضی‌ها همواره اعراض نیستند؛ بلکه در برخی موارد عرضی‌ها از صفات ذهنی مشتق می شوند. محمول‌هایی مثل سیاه، سفید، و متحرک از صفات عینی یا همان اعراض مشتق شده اند، ولی محمول‌هایی مثل ممکن، جوهر و موجود از صفات عقلی گرفته می شوند. از اینرو با پذیرش این تقسیم نمی توان از عرضی بودن یک محمول، عرض بودن مبدأ اشتقاق را نتیجه گرفت. چنین استنتاجی ناشی از مغالطه ذهن و عین است که بنا به دیدگاه شیخ اشراق، مشائیان گرفتار آن شده اند و امور ذهنی را عینی دانسته اند.

یکی از استدلال‌های سهروردی آن است که وجود اگر موجود باشد، وجودش لغیره یعنی عرض در جوهری مثل انسان خواهد بود. زیرا در غیر این صورت موجودیت صفتی برای انسان نخواهد بود. اما موجودیت وجود به معنای آن است که وجود، دارای وجود است. وجود دوم نیز در عرض بودن فرقی با وجود اول ندارد و بنابراین موجود و دارای وجودی سوم است. بدین سان سلسله‌ای نامتناهی از وجود‌های مترتب بالفعل بر یکدیگر در کار خواهد بود؛ زیرا موجودیت هر وجود منوط به دارا بودن وجود بالفعل بعدی است. از آنجا که سلسله نامتناهی از امور مترتب بالفعل محال است، فرض موجودیت وجود نادرست است. ممکن است مشائیان بگویند موجودیت وجود، به واسطه دارا بودن وجودی دیگر نیست؛ وجود به خودی خود موجودیت دارد نه اینکه با وساطت وجودی دیگر موجود شود. سهروردی در پاسخ به این اعتراض بر آن است که پذیرش این دیدگاه به این معناست که موجودیت وجود معنایی مغایر با

موجودیت ماهیات دارد. وقتی می‌گوییم «انسان موجود است» بدین معنی است که «انسان دارای وجود است» و وقتی می‌گوییم «وجود موجود است» به این معنی است که وجود خود وجود است. نتیجه آنکه بر خلاف دیدگاه مشائیان، وجود موجود نیست و صفت اعتباری و عقلی صرف است.

شیخ اشراق استدلال‌های متعدد دیگری نیز برای موجود نبودن وجود اقامه کرد و در نتیجه وجود را در دسته معقولات ثانیه قرار داد (همان).^۱ پیش از او ابن سینا و اتباعش مفاهیمی همچون جنس و نوع و جزئی و کلی را معقول ثانی نام نهاده بودند (ابن سینا، ۱۹۶۰: ۱۰؛ ۱۹۷۲: ۱۶۷؛ بهمنیار، ۱۳۷۵: ۲۸۶). این مفاهیم، صفت برای مفاهیم ماهوی هستند و از اینرو در مرتبه دوم قرار می‌گیرند. مثلاً، جنس، صفت برای مفهوم حیوان، نوع صفت برای مفهوم انسان، جزئی صفت برای مفهوم زید و کلی صفت برای مفهوم سیمرغ است. هیچ امر غیر ذهنی متصف به جنس بودن یا نوع بودن یا جزئی و کلی بودن نمی‌شود. از آنجا که موصوف‌های این دسته صفات اموری جز مفاهیم و معقولات نیستند، ما برای این مفاهیم نیز تنها در ذهن وجود دارد و مطابقی در خارج برای آنها وجود ندارد.

زیادت وجود بر ماهیت

متکلمان در ذیل مباحث وجود و عدم مبحث «زیادت وجود» را طرح کردند. فخر رازی بر این باور بوده که وجود خارج از ماهیت است (رازی، ۱۹۶۶: ۲۳). خارج بودن وجود از ماهیت مستلزم آن است که وجود نه عین ماهیت باشد و نه جزئی از آن؛ زیرا جزء از کل خارج نیست. وی آشکارا توضیح داد که مقصود وی، صرفاً خارج بودن مفهوم وجود از مفهوم ماهیت است. (همان: ۲۴). طبیعتاً مخالفان دیدگاه وی، برخی متکلمان اشعری و معتزلی بودند که قبلاً از آنها یاد کردیم. وی بر این مدعا استدلال‌های فراوانی اقامه کرد (همان: ۲۳-۲۹). یکی از استدلال‌های وی این بود که اگر مفهوم وجود عین مفهوم ماهیت یا جزئی از آن می‌بود، ذات ممکن وجود نمی‌داشت (همان: ۲۷). زیرا امکان‌شی عبارت است از قابلیت ذات آن برای موجودیت و معدومیت. اما ماهیتی که عین وجود یا مشتمل بر آن باشد، نمی‌تواند معدوم شود. بنابراین ممکن نخواهد بود. اما روشن است که امور ممکن در عالم تحقق دارند. نتیجه آن است که ذات این امور عین وجود یا مشتمل بر آن نیست. نتیجه آنکه مفهوم وجود نه عین مفهوم ماهیت و نه جزئی از آن است.

تفتازانی استدلال‌های طرفداران عینیت ماهیت و وجود را به دو استدلال باز می‌گرداند (تفتازانی، ۱۳۷۱: ۳۲۴). دلیل اول این است که مغایرت ماهیت و وجود مستلزم تناقض یا دور یا تسلسل است. زیرا

۱ تمایز میان معقولات ثانی منطقی و فلسفی را علاء الدین قوشچی و سید صدرالدین دشتکی طرح کردند. ر. ک. به یزدان پناه، ۱۳۸۹: ۲۷۱-۲۷۳.

اگر وجود عارض بر ماهیت باشد، از دو حال خارج نیست: یا وجود در ماهیت معدوم پدید می‌آید و یا در ماهیت موجود. حالت سومی تصور ندارد. فرض اول مستلزم تناقض است، زیرا با پدید آمدن وجود در ماهیت معدوم، ماهیت مزبور هم موجود خواهد بود و هم معدوم! اگر وصف وجود در ماهیت موجود پدید آید، آنگاه ماهیت موجودی که قابل وجود است، یا به واسطه همین وجود عارض موجود است و یا با وساطت وجودی دیگر. حالت اول به دور می‌انجامد، زیرا پدید آمدن وجود در ماهیت نیازمند پدید آمدن همان وجود در ماهیت است. فرض دیگر آن است که ماهیت موجودی که قابل وجود است، به وساطت وجودی دیگر موجود باشد. این حالت نیز به تسلسل می‌انجامد، زیرا وجود دیگر نیز در این ماهیت پدید آمده و نیازمند وجودی قبلی است و بدین سان برای پدید آمدن وجود در ماهیت، سلسله‌ای نامتناهی از وجودها اجتناب‌ناپذیر خواهد بود. از آنجا که تناقض، دور و تسلسل محال‌اند، فرض اولیه که همان پدید آمدن یا عروض وجود در ماهیت است، باطل است.

خواجه نصیر الدین طوسی پیش از این، پاسخ استدلال اول را به اختصار داده است (کشف المراد: ۳۸). تفتازانی نیز با الهام از وی به این استدلال پاسخی تفصیلی می‌دهد. حاصل آن این است که وجود نه در ماهیت معدوم حاصل می‌شود و نه در ماهیت موجود، بلکه وجود بر ماهیت من حیث هی عارض می‌شود. وقتی ماهیت انسان را به تنهایی تصور می‌کنیم، هیچ صفتی در آن نیست جز ذاتیات آن؛ از اینرو انسان فی نفسه یا همان ماهیت من حیث هی نه موجود و نه معدوم است.^۱ بنابراین انسان فی نفسه که نه موجود و نه معدوم است، وجود را می‌پذیرد. در نتیجه مغایرت ماهیت و وجود به تناقض نمی‌انجامد، زیرا ماهیت من حیث هی هم با موجودیت و هم با معدومیت سازگار است. همچنین عروض وجود بر ماهیت به دور و تسلسل منتهی نمی‌شود. زیرا از آنجا که جایگاه ماهیت من حیث هی، ذهن است، عروض وجود نیز ذهنی است، یعنی مغایرت ماهیت و وجود در ذهن است و نه در خارج. در نتیجه تقدم ماهیت بر وجود در ذهن خواهد بود و این محال نیست. زیرا ذهن می‌تواند انسان را جدای از وجود در نظر بگیرد و پس از این نگاه به ماهیت، وجود را صفت و عارض در آن می‌یابد. بنابراین هر چند ماهیت مقدم، وجود ذهنی دارد، خالی از وجود لحاظ شده است. بنابراین پرسشی در باره وجود قبلی ماهیت طرح نمی‌شود.^۲

استدلال دوم علیه مغایرت وجود و ماهیت در تقریر تفتازانی این است (تفتازانی، ۱۳۷۱: ۳۲۴):

۱ برای توضیح این مطلب و اشکال ارتفاع نقیضین نگاه کنید به ابن سینا، ۱۹۶۰: ۱۹۵-۲۱۲.

۲ بر این پاسخ می‌توان خرده گرفت که بنا به دیدگاه فیلسوفان ماهیت من حیث هی در خارج نیز موجود است. بنابراین عروض وجود بر ماهیت نیز در خارج مستلزم محال‌های فوق خواهد بود. محقق لاهیجی به این اشکال پاسخ داده است که ماهیت با وصف من حیث هی در خارج موجود نیست، آنچه که در خارج موجود است خود ماهیت است نه با وصف من حیث هی. نگاه کنید به لاهیجی، ۱۴۲۹: ۱۶۸.

وجودی که در ماهیت پدید می آید یا موجود است و یا معدوم. اگر وجود عارض موجود باشد، تسلسل نامتناهی از وجودها چاره ناپذیر خواهد بود. زیرا وجودی که موجود است دارای وجودی دیگر است و طبیعتاً وجود دوم نیز موجود و دارای وجودی سوم خواهد بود و این سلسله به پایان نخواهد رسید. اما اگر وجود عارض، خود معدوم باشد، دارای عدم و متصف به نقیض خود خواهد بود. اتصاف شی به نقیض، اجتماع دو نقیض و محال است. علاوه بر این حالت دوم مستلزم آن است که امر معدوم، در ماهیت حاصل شده و صفت آن گردد. در نتیجه فرض اصلی که پدید آمدن یا عروض وجود در ماهیت است، فرضی باطل است.

تفتازانی بدون اینکه خود را به موجودیت یا معدومیت وجود متعهد کند به این استدلال پاسخ می دهد (همان: ۳۲۶). وی بر آن است که هر کدام از دو فرض را که انتخاب کنیم، مستلزم امری محال نیست. ابتدا فرض می کنیم وجودی که در ماهیت پدید می آید، موجود است. اما موجودیت وجود بدین معنی نیست که دارای وجودی دیگر است. زیرا هر چند ماهیت ها برای موجود بودن به وساطت وجود نیازمند اند، اما خود وجود بدون نیاز به وجودی دیگر، موجود است. موجودیت وجود همانند تقدم اجزای زمان بر یکدیگر است. حوادث جهان نسبت به یکدیگر تقدم و تأخر دارند چون بر اجزای زمان منطبق اند؛ اما تقدم و تأخر اجزای زمان به واسطه انطباقشان با زمانی دیگر نیست. سال ۱۳۹۹ بر سال ۱۴۰۰ تقدم ذاتی دارد، بر خلاف حوادث این دو سال که تقدم و تأخرشان به وساطت زمانی است که در آن تحقق یافته اند. وجود نیز به خودی خود موجود است و از اینرو تسلسلی لازم نمی شود. اکنون فرض دوم را انتخاب می کنیم که بنا به آن وجود معدوم (= لا موجود) است. اتصاف وجود به معدومیت تناقض نیست؛ زیرا نقیض وجود عدم است و نه معدوم! توضیح آنکه معنای واژه عدم با واژه مشتق معدوم متفاوت است. معدوم به معنای دارای عدم (= چیزی که دارای وجود نیست) می تواند بر وجود حمل شود. اگر بگوییم وجود دارای وجود نیست، سخن متناقضی نگفته ایم، همان طور که اگر بگوییم سیاهی دارای سیاهی نیست، به تناقض گویی دچار نشده ایم. به علاوه بنا به فرض معدوم بودن وجود، مشکل عروض معدوم در موصوف در کار نیست، زیرا عروض وجود در عقل و معدومیت آن در خارج است. همانطور که از استدلال های له و علیه زیادت روشن می شود، تغایر وجود و ماهیت در خارج از نظر

۱ محقق لاهیجی پاسخ استدلال دوم را نیز این می داند که عروض وجود در عقل است و بنابراین موجودیتش نیز در عقل خواهد بود. موجودیت وجود در عقل به این معنی است که دارای وجودی دیگر در عقل است و این به تسلسل می انجامد. اما تسلسل وجودها در عقل محال نیست زیرا این سلسله با قطع توجه عقل، قطع می شود و نامتناهی نیست. بلی تا زمانی که عقل به هر وجودی توجه کند آن را دارای وجودی دیگر خواهد یافت. اما زمانی که عقل از توجه به وجود عارض منصرف شود، دیگر سلسله ادامه نخواهد یافت (شوارق الالهام: ۱۶۷-۱۶۸).

هر دو گروه به اموری محال می‌انجامد و غیر قابل قبول است. از طرفی چنان که پیش از این از ابن سینا نیز نقل کردیم، تفاوت مفهوم وجود با مفاهیم ماهوی، امری بدیهی است. از اینرو برخی متکلمان در صدد برآمدن تا این اختلاف را به گونه‌ای توضیح دهند. تفتازانی نزاع را لفظی می‌داند (تفتازانی، ۱۳۷۱: ۳۲۸). به گفته او هر چند ظاهر دیدگاه اشعری اتحاد مفهوم وجود با مفاهیم ماهوی است، وی این عقیده سخیف را ندارد. استدلال‌های به نفع این دیدگاه نیز چنین نتیجه‌ای نمی‌دهند. همچنین هر چند ظاهر دیدگاه حکما و برخی متکلمان، مغایرت ماهیت و وجود در خارج است، آنها به چنین دیدگاه باطلی معتقد نیستند. دلایلی هم که طرفداران این دیدگاه اقامه کرده‌اند، دلالتی بر تمایز خارجی ماهیت و وجود ندارند. بنابراین با جدا کردن مسئله تغایر مفهومی از تغایر خارجی، نزاع بر طرف می‌گردد و روشن می‌شود که دیدگاه اشعری و برخی متکلمان با دیدگاه حکما و برخی متکلمان دیگر در هر دو مسئله یکسان است. توضیح نزاع به شیوه فوق قابل بحث است.^۱ اما نکته‌ای که برای موضوع این مقاله مهمتر است تفسیر آنان از دیدگاه حکمایی چون فارابی و ابن سینا در باره نسبت ماهیت و وجود است. این موضوع را در بخش بعد دنبال می‌کنم.

موجودیت وجود؟

در پایان بخش گذشته ملاحظه کردیم که برخی متکلمان بر این باور اند که حکما وجود و ماهیت را در خارج مغایر یکدیگر نمی‌دانند. این به آن معنی است که به گمان آنان، ابن سینا وجود را عرض نمی‌داند، زیرا از نظر وی عرض وجودی مغایر با وجود جوهر دارد. به علاوه ایجی، جرجانی و قوشجی تصریح کرده‌اند که شیخ الرئیس وجود را از معقولات ثانیه می‌دانسته است (ایجی و جرجانی، ۱۹۰۷: ۱۵۴؛ قوشجی: ۹). دو پرسش در اینجا وجود دارد. یکی اینکه کدام تفسیر درست است: آیا مقصود ابن سینا از مغایرت وجود و ماهیت مغایرت خارجی و عرض بودن وجود است یا اینکه وی تنها به مغایرت ذهنی باور داشته و وجود را عرض نمی‌داند؟ پرسش دوم این است که با نفی مغایرت خارجی، آیا تنها گزینه ممکن معقول ثانی بودن وجود است یا انتخاب دیگری نیز وجود دارد؟ به بیان دیگر آیا با نفی عرض بودن وجود، آیا باید موجودیت وجود را نفی کرد یا می‌توان همچنان وجود را موجود دانست؟

در بخش اول این مقاله، عبارت‌هایی را از ابن سینا نقل کردم که در عرض بودن وجود صراحت داشت. عرض بودن وجود به معنای معمول با معقول ثانی بودن آن ناسازگار است. از اینرو اگر تصریح سه متکلم گذشته در انتساب معقول ثانی بودن وجود به شیخ الرئیس درست باشد، آنگاه میان عبارت‌های وی

۱ نگاه کنید به لاهیجی، ۱۴۲۹: ۱۷۵-۱۷۹.

تعارضی در کار است که نیازمند راه حل است. اما اولاً، ایچی، جرجانی و قوشجی هیچ کدام مستندی از عبارت های ابن سینا برای انتساب خود ارائه نکرده اند. بر خلاف گفته آنان، به عقیده جناب یزدان پناه، ابن سینا وجود را از معقولات ثانی محسوب نکرده و برای اولین بار شاگرد وی بهمنیار، وجود را به همراه برخی مفاهیم دیگر معقول ثانی شمرده است (یزدان پناه، ۱۳۸۹: ۲۳۴ و ۲۳۷). بهمنیار می گوید:

الشی من المعقولات الثانیة المستندة الی المعقولات الاولى ... و كذلك الذات و كذلك الوجود بالقیاس الی اقسامه: شی از معقولات ثانیه است که به معقولات اولی نسبت داده می شوند ... و ذات هم همینطور است. همچنین وجود نسبت به اقسامش این گونه است (بهمنیار، ۱۳۷۵: ۲۸۶).

در عین حال بهمنیار در برخی جاها دیگر وجود را عرض دانسته است:

فان وجود المعلول [نسخه: الوجود] عرض و کل عرض فانه مقوم لوجوده [نسخه: بوجوده] فی موضوعه : وجود معلول [وجود] عرض است و بودن در موضوع مقوم هر عرضی است (همان: ۲۸۲-۲۸۳).

همچنین در جای دیگری، جنس بودن وجود ممکنات را جایز می شمارد:

ثم لا یمتنع ان یکون الوجودات المعلوله جنسا لما تحتها: محال نیست که وجود های معلول جنس برای امور ذیل خویش باشند (همان: ۲۸۷، نسخه پاورقی).

از اینرو به گمان من پرسش اول پاسخ قاطع ندارد. زیرا حتی اگر ابن سینا به معقول ثانی بودن وجود تصریح کرده باشد، در مواضع دیگری نیز عرض بودن آن را تصدیق کرده است. این دوگانگی را در عبارت های بهمنیار نیز نشان دادیم. شاید از همین جهت است که جناب یزدان پناه نیز در نهایت دیدگاه مشائیان را در باره عرض بودن یا نبودن وجود مبهم و ابهام را ناشی از فقر زبان فلسفی شان می داند (یزدان پناه، ۱۳۸۹: ۳۰۹).

اکنون به پرسش دوم می پردازم. آیا با نفی عرض بودن وجود، باید آن را معقول ثانی دانست و موجودیتش را نفی کرد؟ بسیاری از فیلسوفان و متکلمان پس از استدلال های شیخ اشراق دیدگاه وی را در باره معقول ثانی بودن وجود پذیرفتند و از اینرو وجود را موجود نمی دانند. فخر رازی، و محقق طوسی از این دسته اند (رازی، ۱۹۶۶: ۲۵؛ طوسی، ۱۴۳۳: ۹۷). بر خلاف آنها، قوشجی معقول ثانی بودن وجود را انکار می کند و آن را ناشی از اشتباه می داند (قوشجی: ۵۲). زیرا معقولات ثانی عارض بر معقولات اولی می شوند، در حالی که وجود بر ماهیت من حیث هی عارض می شود که امری خارجی است. بنابراین وجود نمی تواند معقول ثانی باشد. از نظر وی منشأ این تلقی، این گمان اشتباه است که ماهیت تنها در عقل متصف به وجود می شود؛ از اینرو وجود بر مفهوم ماهوی عارض شده و معقول ثانی است. اما ماهیت من حیث هی به وجود متصف می شود و این اتصاف در عقل نیست، بلکه در واقع و نفس الامر است.

ایچی و تفتازانی در تلاش برای مصالحه دیدگاه‌ها در باره زیادت یا عینیت وجود و ماهیت، قول سومی را مطرح کردند و آن را مشترک میان هر دو طرف دانستند. (ایچی و جرجانی، ۱۵۱: ۱۹۰۷-۱۵۵؛ تفتازانی، ۱۳۷۱: ۳۲۸-۳۲۹). بنا به این دیدگاه، وجود در عین اینکه عرض نیست، معقول ثانی هم نیست تا مابازائی در خارج نداشته باشد. به ازای وجود مصداقی در خارج وجود دارد؛ ولی این مصداق عین مصداق ماهیت است. به بیان دیگر، ماهیت و وجود هویت واحدی دارند. بنا به این تفسیر، مقصود اشعری از عینیت وجود و ماهیت عینیت مفهومی نیست، زیرا خلاف عقل است. بلکه مقصود وی اتحاد هویت وجود و ماهیت در خارج است: همان چیزی که ماهیت بر آن صادق است، بعینه وجود هم بر آن صادق است. حاصل آنکه وجود در عین عرض نبودن، موجود است. این دیدگاه از مشکل قدیمی تقدم وجودی ماهیت بر خویشستن احتراز می‌کند. زیرا همانند کسانی که وجود را معقول ثانی می‌دانند، طرفداران این دیدگاه عروض وجود بر ماهیت را ذهنی می‌دانند. اما از آنجا که وجود را موجود می‌دانند با مشکل تکرر وجود مواجه‌اند. راه حلّ این فیلسوفان این است که موجودیت وجود به وجودی زائد بر آن نیست. ماهیات چون غیر وجود‌اند، برای موجودیتشان به وجود نیازمند‌اند. اما وجود به خودی خود موجود است و نیاز به اضافه شدن امری دیگر ندارد. پیش از این دیدیم که تفتازانی همین راه حلّ را برگزید. این نشان می‌دهد که راه حل صدرالمتهلین برای حل مشکل تسلسل ناشی از موجودیت وجود، سابقه‌ای در دیدگاه‌های متکلمان دارد.^۲

اما جرجانی این مصالحه را ردّ می‌کند (جرجانی: ۱۵۲-۱۵۳). زیرا دلایل اشعری تنها بر عدم تمایز خارجی وجود و ماهیت دلالت می‌کند، اما مصداق داری وجود و اتحاد آن با مصداق ماهیت را نشان نمی‌دهد. به علاوه اگر وجود دارای مصداقی می‌بود، می‌توانستیم وجود را بر چیزی به گونه مواطات حمل کنیم. مثلاً به علی اشاره کنیم و بگوییم «این وجود است». اما چنین حملی نادرست است. آری هویتی به ازای ماهیت هست که مصداق آن است و مفهوم «موجود» به طور مواطاتی بر آن حمل می‌شود. اما واژه «وجود» به طور مواطات بر هویت خارجی حمل نمی‌شود. همچنین اگر وجود مصداقی در خارج می‌داشت اختلافی در باره موجودیت وجود، پدید نمی‌آمد.

محقق لاهیجی استدلال مفصلی نیز در ردّ این دیدگاه اقامه می‌کند (لاهیجی، ۱۴۲۹: ۱۷۷). اگر ماهیت و وجود مصداق واحدی داشته باشند، یکی از آن دو ذاتی آن مصداق و دیگری عرضی برای آن خواهد بود. زیرا ممکن نیست که هر دو ذاتی یا هر دو عرضی برای آن مصداق باشند. برای اختصار از بیان استدلال‌های لاهیجی به نفع این مقدمه می‌گذرم. بنابراین فرض می‌کنیم که یکی از وجود و ماهیت ذاتی

۱ جرجانی بنا به نقل محقق لاهیجی این راه حل را برای موجودیت وجود، نمی‌پذیرد: نگاه کنید به لاهیجی، ۱۴۲۹: ۱۷۲.

۲ برای پاسخ صدرالمتهلین ر. ک به (صدرالمتهلین: ۱۴۱۰: ج اول: ۳۸-۴۴؛ ۱۳۶۳: ۱۰۵-۱۱۸)

و دیگری عرضی برای این هویت باشد. این حالت به دو گونه قابل تصور است: یا شی واحد از همان جهت که مصداق ماهیت است، مصداق وجود هم هست و یا جهت ها مغایر یکدیگراند. حالت اول مستلزم آن است که فرقی میان ذاتی و عرضی نباشد. حالت دوم مستلزم آن است که شی واحدی در کار نیست و در واقع دو مصداق جداگانه برای وجود و ماهیت وجود دارد. نتیجه آنکه وجود و ماهیت نمی توانند مصداق واحدی داشته باشند. صرف نظر از قضاوت در باره این دیدگاه ها نکته تاریخی مهم این است که تفسیر اخیر آیه الله فیاضی از اصالت وجود در دیدگاه های متکلمان مسبوق به سابقه است.^۱

وجود مطلق و وجودهای خاص

یکی از مباحث مرتبط با پرسش از هستی شناسی وجود، تمایز میان وجود عامّ یا مطلق با وجودهای خاص است. بهمنیار می گوید:

و اذا كان الوجود امرا عاما فيجب ان يكون وجوده في النفس فان الوجود يوجد في النفس بوجود اذ هو كسائر المعاني المتصورة و الذي في الاعيان منه هو موجود ما و تخصيص كل موجود هو باضافته الى موضوعه: وقتی وجود امری عامّ است لازم است در ذهن موجود باشد پس همانا وجود همانند سایر معانی تصور شده در نفس موجود است و وجودی که در عالم اعیان است موجودی خاص است و خاص شدن هر موجودی حاصل نسبت وجود با موضوع آن است (بهمنیار، ۱۳۷۵: ۲۸۲).

همانطور که از متن فوق هویداست، وجود عامّ همان مفهوم وجود است که در ذهن عارض بر همه ماهیت ها می شود و مقصود از وجودهای خاص، افراد وجود اند که در عالم خارجی تحقق می یابند. در مقابل برخی متکلمان وجودهای خاص را نمی پذیرند و افراد وجود را امور جداگانه ای نمی دانند.

عبدالرحمن جامی این اختلاف نظر را به خوبی توضیح می دهد (جامی، ۱۴۲۲: ۸-۹). وجود بر موضوع های مختلفی حمل می شود و از این طریق با آنها نسبت پیدا می کند. بدین سان، این امور وجود را به بخش هایی - مانند وجود درخت و انسان و این لیوان - تقسیم می کنند. این بخش ها را حصّه های وجود می نامند. این بخش ها چیزی نیستند جز همان مفهوم عامّ و مشترک وجود به همراه نسبتی که با ماهیتی خاص دارد. به عقیده متکلمان، همین حصّه ها افراد وجود اند و تفاوت افراد وجود با وجود مطلق و نیز با یکدیگر چیزی جز نسبت وجود مطلق با ماهیت های خاص نیست؛ مثلاً وجود زید و وجود عمرو حقیقت مشترکی دارند که همان وجود است و تفاوتشان در این است که یکی منسوب به زید و دیگری منسوب به عمرو است. همچنین وجود انسان و وجود اسب در حقیقتشان مشترک اند و تفاوت آنها در این است که

۱. ر. ک به (فیاضی: ۳۹-۳۴؛ نیویان: ۱۸۲-۲۳۳)

وجود مطلق در یکی به انسان و در دیگری به اسب انتساب یافته است. از اینرو وجود مطلق برای این افراد شبیه به جنس در ماهیات و نسبت‌های آن با موضوع‌های مختلف شبیه به فصل‌های ماهیات اند. در مقابل از نظر حکما، وجود افرادی دارد که حقیقتشان با وجود مطلق متفاوت و خودشان نیز با یکدیگر ذاتاً اختلاف دارند. وجود انسان و وجود اسب دو واقعیت ذاتاً مختلف اند و حقیقت مشترکی ندارند؛ چنین نیست که تفاوتشان صرفاً در انتساب به انسان و اسب باشد. همچنین وجود زید و وجود عمرو اشتراک در ذات ندارند و چنین نیست که حقیقت هر دو همان وجود مطلق باشد. وجود مشترک عرضی لازم برای افراد وجود است و حمل آن بر وجودهای خاص بر هیچ حقیقت واحدی دلالت ندارد. از آنجا که برای افراد وجود، نام‌های جداگانه‌ای در کار نیست، متکلمان گمان کرده‌اند که وجودهای خاص چیزی جز حصّه‌های وجود مطلق نیستند. اما در نظر حکما وجود مطلق علاوه بر حصّه‌ها، افرادی دارد که هم خودش و هم حصّه‌هایش از حقیقت آنها خارج اند.

مباحث مربوط به وجودهای خاص به طور عمده در ذیل مبحث حقیقت واجب الوجود مطرح شده‌اند؛ هر چند وجود خاص مختص به واجب نیست. علت این امر آن است که باور به وجودهای خاص، اشکال متکلمان به حکما در باره حقیقت واجب الوجود را دفع می‌کند. زیرا به عقیده فیلسوفان واجب الوجود ماهیتی و رای وجود ندارد. از طرفی وجود میان واجب و ممکن مشترک است. بدین سان متکلمان خرده می‌گیرند که حقیقت واجب و ممکن در نزد حکما یک چیز است. پاسخ حکما آن است که حقیقت واجب الوجود، وجود خاص واجب است و نه مفهوم عام و مشترک وجود و بنابراین با وجودهای خاص ممکنات اختلاف ذاتی دارد. وجود خاص واجب، در ذهن و عین قائم به نفس و از هر چیزی بی‌نیاز است. فخر رازی بر عقیده ابن سینا و فارابی در باره وجود خاص واجب اعتراض می‌کند (رازی، ۱۹۶۶: ۳۳). وجود خاص با وجود عام یا هم معنایند و یا معناهای متفاوتی دارند. اگر هم معنا باشند، واجب الوجود دارای دو مرتبه از موجودیت خواهد بود، زیرا بنا به عقیده حکما وجود عام عرضی لازم وجودهای خاص است. به علاوه هر کدام از دو مرتبه وجود هم عارض اند و هم معروض، زیرا هر دو مساوی اند و هیچ کدام اولویتی در عارض بودن یا معروض بودن ندارند. اما اگر وجود خاص واجب با وجود مطلق هم معنا نباشند، آنگاه حقیقت واجب، ماهیتی مغایر با وجود خواهد بود که خلاف فرض فیلسوفان است. وی بر آن است که ابن سینا در واقع مغایرت وجود و ماهیت واجب را پذیرفته است.

تفتازانی از متکلمانی است که دیدگاهش در باره وجودهای خاص به دیدگاه فیلسوفان نزدیک است. وی اختلاف حقیقت وجود خاص واجب و ممکن را می‌پذیرد (تفتازانی، ۱۳۷۱: ۳۳۳). در باره ماهیت‌هایی که اختلافشان زیاد است مثل جوهر و عرض یا ماهیت قارّ و غیر قارّ تفتازانی معتقد است وجودهای

خاص این ماهیات نیز احتمالاً حقایق مختلفی اند و قول حکما در باره وجودهای خاص این گونه ماهیات می تواند درست باشد. اما در باره وجودهای خاص افراد ماهیت واحد مثل زید و عمرو تفتازانی دیدگاه حکما را قاطعانه رد می کند. به عقیده او احتمال ندارد که وجود خاص زید و وجود عمرو حقایق متغایری باشند، بلکه همان گونه که متکلمان گفته اند، این وجودهای خاص چیزی جز حصّه های وجود مطلق نیستند. وی همچنین به اشکال های فخر رازی بر دیدگاه حکما پاسخ می دهد. از نظر فیلسوفان وجود مطلق عارض بر وجود خاص آن است و این عروض صرفاً در عقل است. بنابراین چنان نیست که واجب الوجود دارای دو مرتبه از موجودیت باشد و هر دو نسبت به یکدیگر عارض و معروض باشند. همچنین از فیلسوفان نامشخصی نقل می کند که چون حقیقت واجب، بی نیاز از هر غیری است، نمی تواند غیر از وجود باشد (تفتازانی، ۱۳۷۱: ۳۳۲). زیرا هر چیزی که غیر از وجود است برای تحقق نیازمند وجود است و بدین سان اگر حقیقت واجب غیر از وجود باشد، نیازمند خواهد بود. در نتیجه این عقیده فخر رازی نادرست است که این سینا مغایرت وجود و ماهیت واجب را پذیرفته است.

قوشجی از کسانی است که وجود را دارای افراد نمی داند و معتقد است برای افراد وجود غیر از حصّه های وجود مطلق دلیلی در کار نیست (قوشجی: ۸). به عقیده وی یک دلیل مهم طرفداران افراد وجود، مشکک بودن مفهوم وجود است. حمل موجودیت بر اشیاء متواطی نیست، بلکه تشکیکی است. مفاهیمی که به طور مساوی بر افرادشان حمل می شوند، محمول های متواطی اند، مثل انسان که زید و عمرو به طور یکسان انسان اند. مشکک ها آن محمول هایی اند که در افرادشان مساوی نیستند؛ مثلاً نور خورشید و نور چراغ در نور بودن مساوی نیستند و اولی نوری است شدید و از اینرو در نور بودن بر نور ضعیف چراغ تقدم دارد. موجودیت نیز محمولی تشکیکی است، زیرا موجودیت واجب از موجودیت ممکن اولی و اقوی است. همچنین موجودیت اشیای قارّ و اشیای غیر قارّ مساوی نیست. حمل موجودیت بر جوهر تقدم بر حمل آن بر عرض دارد. از سوی دیگر هر محمولی که مشکک است برای افرادش عرضی است. ذات و ذاتیات نمی توانند محمول های مشکک باشند، زیرا در این صورت ذات و ذاتی مشترک میان افرادش نخواهد بود. بنابراین وجود هم برای افرادش عرضی است. اما وجود نسبت به حصه های آن ذاتی است و بنابراین نمی تواند نسبت به آنها مشکک باشد. در نتیجه وجود افرادی دارد که برای آنها عرضی لازم است و آنها همان وجود های خاص اند.

این استدلال از نظر قوشجی نادرست است. زیرا محمول های مشکک در عرضی ها منحصر نیستند و مثال های نقض روشنی برای آن وجود دارد. یک متر و دو متر که در ماهیت کمیت مشترک اند ولی در عین حال مقدار یکی بیشتر و مقدار دیگری کمتر است. بنابراین ماهیت مقدار در عین اشتراک میان آنها، به طور

مشکک بر آنها حمل می‌شود. بدین سان دلیلی بر این نیست که وجود باید برای افرادش عرضی باشد تا بتوان از آن راه، وجودهای خاص را ثابت کرد.

مسئله مهمی که در باره وجودهای خاص مطرح است، سازگاری آن با معقول ثانی بودن وجود است. همانطور که پیش از این اشاره کردم، بسیاری فیلسوفان حداقل بعد از استدلال‌های سهروردی دیدگاه وی را در باره معقول ثانی بودن وجود و در نتیجه موجود نبودن آن در خارج پذیرفتند. از سوی دیگر به نظر می‌رسد پذیرفتن وجودهای خاص به منزله افراد وجود مطلق، به معنی موجود بودن وجود است. بنابراین باور به وجودهای خاص با باور به معقول ثانی بودن وجود ناهمگون به نظر می‌رسد. محقق لاهیجی - از متکلمان مدافع حکما در مسئله وجودهای خاص - این مشکل را از بزرگترین مشکلات می‌داند (لاهیجی، ۱۴۲۹: ۱۸۲-۱۸۳). وی اشکال را این چنین توضیح می‌دهد. فیلسوفان بر این تأکید دارند که وجود ما به التحقق ماهیت نیست، بلکه خود تحقق ماهیت است (همان: ۲۱۹). مقصود آنکه وجود صفت و عرض در ماهیت نیست که به ماهیت اضافه شود و به واسطه آن ماهیت در خارج موجود باشد؛ وجود همان تحقق ماهیت است. به عبارت دیگر از نظر فیلسوفان عروض وجود بر ماهیت صرفاً در عقل و به عبارتی انتزاع و یا اعتبار عقلی است. مقصود از انتزاع و اعتبار عقلی این است که عقل وجود را به ماهیت نسبت می‌دهد بی آنکه در خارج مابازایی برای وجود در کار باشد. از سوی دیگر تحقق افراد برای وجود در نفس الامر مستلزم موجود بودن وجود برای ماهیت در خارج است. زیرا اگر وجود صرفاً در عقل موجود باشد، وابسته به عقل است و فرد نفس الامری وجود نخواهد بود. در نتیجه اگر وجود چیزی جز تحقق ماهیت نیست، افراد وجود نیز همان تحقق‌های ماهیات اند. از آنجا که تحقق (=وجود) مفهومی واحد است، مغایرت این تحقق‌ها با یکدیگر صرفاً به واسطه نسبت‌هایی است که با ماهیت‌ها دارند. در نتیجه افراد وجود چیزی جز حصه‌های وجود مطلق نیستند و این همان دیدگاه متکلمان است.

لاهیجی این اعتراض مهم را مطابق با دیدگاه‌های فیلسوفان پاسخ می‌دهد (همان: ۲۸۱-۲۸۶؛ ۴۶۸-۴۶۹). وی مقصود از وجودهای خاص و تغایر ذاتی آنها را چنین توضیح می‌دهد. وجود ماهیت چیزی نیست جز وقوع آثار آن ماهیت در خارج. بنابراین اگر ماهیتها با یکدیگر تغایر ذاتی دارند، وقوع آثار آن ماهیت‌ها هم، همان تغایر ذاتی را با یکدیگر خواهند داشت. بنابراین وجود اسب و وجود انسان، حقیقت ذاتی مشترک ندارند. یکی وقوع آثار انسانیت و دیگری وقوع آثار اسب بودن است. از اینرو همان تغایر ذاتی میان انسانیت و اسب بودن در میان آنها هم برقرار است و مفهوم وجود مشترک عرضی لازم آنهاست. همچنین وجود زید و وجود عمرو حقیقت ذاتی مشترک ندارند. زیرا ماهیت زید عبارت است از ماهیت انسان به همراه دسته‌ای از اعراض و ماهیت عمرو متشکل است از ماهیت انسان با دسته دیگری از

اعراض. بنابراین هر کدام از ماهیت زید و عمرو و ماهیت عمرو ترکیب های خاصی از ماهیات اند و به خاطر اختلاف در برخی اجزایشان، با یکدیگر تغایر دارند. از آنجا که وجود زید و وجود عمرو جز وقوع آثار دسته خاصی از ماهیت ها نیستند، همان تغایر ذاتی بین آنها نیز برقرار خواهد بود و مفهوم وجود مشترک عرضی لازم آنهاست و نه اینکه حقیقت مشترکشان باشد.

لاهیجی آنگاه برای حلّ مشکل پیش گفته، میان خارجی بودن با موجودیت در خارج تفاوت می گذارد. معیار موجودیت در خارج آن است که خارج ظرف برای وجود آن چیز باشد و معیار خارجی بودن آن است که خارج ظرف برای خود آن چیز باشد. اگر خارج ظرف برای وجود چیزی بود، آن چیز موجود در خارج است، مثل ماهیت که ظرف وجود آن خارج است و بنابراین ماهیت در خارج موجود است. اما اگر خارج ظرف برای وجود چیزی نبود بلکه ظرف برای خود آن چیز بود، آن چیز موجود در خارج نیست، اما خارجی است. وجود های خاص، موجود در خارج نیستند، اما خارجی اند. زیرا وجود و وجودهای خاص صرفاً در عقل است و در خارج نیست، از اینرو وجود های خاص موجود در خارج نیستند. به عبارت دیگر وجود لغیره آنها صرفاً در ذهن است و بنابراین در خارج موجود نیستند. در عین حال خود وجودهای خاص در خارج اند زیرا آنها همان تحقق های خارجی ماهیت هاند و از اینرو خارجی اند. به عبارت دیگر وجود نفس آنها در خارج است و همین برای خارجی بودن افراد وجود کفایت می کند.

حاصل آنکه خارج ظرف برای وجودهای خاص است که همان وجودهای متحد با ماهیت هاند؛ از اینرو ماهیت ها موجود در خارج اند و وجودهای خاص صرفاً خارجی اند اما موجود در خارج نیستند و امور اعتباری اند. از سوی دیگر مفهوم وجود یا همان وجود عامّ بدیهی با این امر خارجی مطابقت دارد؛ از اینرو وجود خاص فردی برای مفهوم وجود است. بدین سان مفهوم وجود (وجود عامّ یا مطلق) که در خارج موجود نیست، فرد نفس الامری خارجی دارد که وابسته به عقل نیست. بنابراین تعارضی در دیدگاه فیلسوفان در کار نیست، مقصودشان از اینکه وجود اعتباری است این است که وجود در خارج موجود نیست و مقصودشان از اینکه وجود افراد نفس الامری دارد، آن است که وجودهای خاص متحد با ماهیت ها خارجی اند.

راه حلّ محقق لاهیجی برای تعارض در دیدگاه حکما روشن و سراسر نیست. تفکیک میان وجود نفس و وجود لغیره وجودهای خاص شک پذیر است. همانطور که محقق لاهیجی نیز اذعان دارد، وجود وجود امری عقلی است. حتی اگر وجود را هم امری اعتباری ندانیم، وجود وجود امری اعتباری است. می توان برای وجود، وجودی لحاظ کرد و برای آن وجود دوم نیز وجودی دیگر و سلسله ای از وجودها شکل می گیرد که تنها با متوقف کردن توجه ذهن، این سلسله به پایان می رسد. بنابراین تفکیک میان وجود و

وجود وجود یا همان تفکیک میان وجود لافسه و لغیره وجود تنها در عقل است. مغایرت میان وجود و وجود وجود نیز تنها با فرض عقل حاصل می‌شود. از اینرو تمایز میان وجود لافسه و وجود لغیره وجود های خاص، امری سراسر است نیست.

به علاوه تفکیک میان موجودیت در خارج و خارجی بودن نیز تردید پذیر است. آیا موجودیت چیزی در خارج غیر از این است که آن چیز در خارج است؟ اگر وجود های خاص یا همان تحقق های ماهیت ها در خارج اند، چرا نتوان گفت که در خارج موجود اند؟ آیا خارجی بودن معنایی غیر از موجود بودن در خارج دارد؟ فرض کنیم تمایز میان وجود لافسه و وجود لغیره وجود های خاص خالی از اشکال است. به چه دلیل معیار موجودیت در خارج، وجود لغیره وجود های خاص است و نه وجود لافسه آنها؟ شاید منشأ این گفته مقایسه وجود های خاص با ماهیت ها است. ماهیت ها در خارج موجود اند زیرا ظرف وجود آنها در خارج است. اما این مقایسه نادرست است، زیرا ماهیت ها برای موجود بودن به وجود نیازمند اند و از اینرو معیار موجودیت آنها آن است که ظرف وجود ماهیت خارج باشد. از آنجا که وجود های خاص ماهیت نیستند، برای موجودیتشان در خارج کافی است که ظرف خودشان خارج باشد. به عبارت دیگر همین که وجود خاص یا تحقق ماهیت در خارج است به این معنی است که در خارج موجود است. بنابراین حتی نیازی به فرض وجود لغیره وجود های خاص نیست تا چه رسد به اینکه معیار موجودیت آنها در خارج همان وجود لغیره باشد. در نتیجه به نظر می‌رسد تعارض در دیدگاه حکما حل نشده باقی می‌ماند. از سویی وجود را معقول ثانی و ناموجود می‌دانند و از سوی دیگر بر این باور اند که مفهوم وجود دارای افراد نفس الامر است که همان پذیرش موجودیت وجود های خاص است.

نتیجه

گمان می‌کنم از مباحث فوق روشن می‌شود که پرسش «آیا وجود موجود است؟» برای فیلسوفان و متکلمان پیچیده بوده است. این پیچیدگی برای فیلسوفان متقدم بیشتر بوده است که نمودش عبارت های ناسازگاری است که در آثار بهمنیار و احتمالاً ابن سینا دیده می‌شود. با قدری تسامح در باره ناسازگاری مزبور می‌توان قول به عرض بودن وجود را به فیلسوفان مذکور نسبت داد. روشن است که در فرض عرض بودن، وجود موجود است. شیخ اشراق و پیروانش این دیدگاه را مورد انتقاد قرار دادند و وجود را معقول ثانی دانستند. مقصود آنها از معقول ثانی نیز این بود که این مفهوم کاملاً ذهنی است و ما بازائی در خارج ندارد. این قول به طور وسیعی مورد پذیرش فیلسوفان و برخی متکلمان قرار گرفت. غیر از پیروان فلسفه اشراقی فخر رازی، خواجه نصیر الدین طوسی، جرجانی و لاهیجی از کسانی بودند که وجود را معقول ثانی

دانستند.

همچنین پس از استدلال های شیخ اشراق، طرفدار مشهوری به نفع عرض بودن وجود دیده نمی شود. در عین حال برخی متکلمان قائل به این اند که وجود موجود است. به عقیده آنها از عرض نبودن وجود، موجود نبودن آن نتیجه نمی شود. وجود و ماهیت می توانند مصداق واحدی داشته باشند و بدین سان از اشکال لزوم تقدم ماهیت بر وجود احتراز می جویند. همچنین آنها بر آن اند که موجودیت وجود نیازمند وجودی دیگر نیست؛ بلکه وجود خودش عین موجودیت است و بنابراین بنفسه موجود است. بدین سان از مشکل لزوم تکرر وجود پرهیز می کنند. بدین سان برخی پاسخ های ملاصدرا به اشکال های شیخ اشراق در باره موجودیت وجود را می توان در آثار فیلسوفان و متکلمان قبلی ردیابی کرد. همچنین روشن می شود که دیدگاه برخی فیلسوفان معاصر در باره موجودیت وجود و ماهیت با مصداق واحد، سابقه ای در آرای متکلمان دارد.

فیلسوفانی که وجود را معقول ثانی می دانند با مشکل دیگری مواجه اند. این مشکل آن است که فیلسوفان از زمان ابن سینا معتقد بودند مفهوم وجود، افرادی در خارج دارد که به آنها وجودهای خاص می گویند. این دیدگاه با قول به موجود نبودن وجود ناسازگار به نظر می رسد. زیرا موجودیت مفهوم چیزی جز وجود فردی برای آن مفهوم نیست. چنین به نظر می رسد که حکما به این ناسازگاری تفتن نیافته بودند. محقق لاهیجی به این اشکال مهم توجه کرد و سعی کرد راه حلی برای آن بیاید. اما ملاحظه کردیم که این راه حل خالی از اشکال به نظر نمی رسد.

دیدگاه غالب در زمان صدرالمتألهین در مورد مسئله هستی شناسانه وجود را می توان اینگونه خلاصه کرد: دیدگاه مقبول همان دیدگاه شیخ اشراق بوده است، هر چند موجودیت وجود در گونه های غیر سینیوی اش طرفدارانی داشته است.

منابع

1. ابن سینا (۱۹۶۰). الشفاء: الالهیات. تصدیق و مراجعه: الدكتور ابراهیم مدکور، تحقیق: الاب قنوتی؛ سعید زاید. قاهره: وزارة الثقافة و الارشاد القومي.
2. ----- (۱۹۷۲). التعليقات. تحقیق: عبدالرحمن بدوی. بیروت: الدار الاسلامیه.
3. ----- (۱۳۷۱). المباحثات. تحقیق و تعلیق: محسن بیدار فر. قم: انتشارات بیدار.
4. ----- (۱۳۸۳). الاشارات و التنبيهات مع شرح الخواجه نصیر الدین طوسی، ج ۳. قم: مطبوعات دینی.
5. احمدی، احمد. (۱۳۸۸). بحث ماهیت و وجود در ابن سینا و ابن رشد و نقد آن. حکمت سینیوی، شماره ۴۳:

6. ایچی، عضد الدین. (۱۹۰۷). المواقف مع شرح الجرجانی، ج ۲. قم: منشورات الشریف الرضی.
7. بهمنیار بن المرزبان. (۱۳۷۵). التحصیل. تصحیح و تعلیق: استاد شهید مرتضی مطهری. تهران: موسسه چاپ و انتشارات دانشگاه تهران.
8. تفتازانی، سعدالدین. (۱۳۷۱). شرح المقاصد، ج ۱. قم: منشورات الشریف الرضی.
9. جامی، عبدالرحمن. (۱۴۲۲). الدرر الفاخره. تحقیق و تعلیق: ا. د. احمد عبدالرحیم السایح و ا. د. احمد عبده عوض. قاهره: مکتبه الثقافه الدینیه.
10. جرجانی، علی بن محمد. (۱۹۰۷). شرح المواقف، ج ۲. قم: منشورات الشریف الرضی.
11. رازی، فخرالدین (۱۹۶۶). المباحث المشرقیه. تهران: مکتبه الاسدی.
12. رنجبر، هما؛ حسینی، داود. (۱۳۹۸). در باره تاریخ مشهور اصالت وجود. فلسفه: سال ۴۷، شماره ۱، ۱۰۷-۱۲۳.
13. سهروردی، شیخ شهاب الدین. (۱۳۷۳). مجموعه مصنفات شیخ اشراق. تصحیح: هنری کرین. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
14. صدرالمآلهین، محمد. (۱۳۶۳). المشاعر. تهران: طهوری.
15. ----- . (۱۴۱۰). الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه. بیروت، دار احیاء التراث العربی.
16. طوسی، نصیر الدین. (۱۴۳۳). تجرید الاعتقاد مع شرح العلامه الحلی: کشف المراد. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
17. عباس زاده، مهدی. (۱۳۹۷). فصوص الحکم فارابی؛ مبدأ حکمت اشراقی. حکمت سینوی. شماره ۶۰: ۴۷-۶۹.
18. فارابی، ابونصر، (۱۴۰۵). فصوص الحکم. قم: انتشارات بیدار.
19. فیاضی، غلامرضا. (۱۳۸۷). هستی و چیستی در مکتب صدرایی. قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
20. قوشجی، علاء الدین. (طبع قدیم). شرح التجرید.
21. لاهیجی، عبدالرزاق (۱۴۲۹). شوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام، ج ۱. قم: مؤسسه الامام الصادق علیه السلام.
22. نبویان، سید محمد مهدی (۱۳۹۵). جستارهایی در فلسفه اسلامی، مشتمل بر آرای اختصاصی آیت الله فیاضی. قم: انتشارات حکمت اسلامی.
23. یزدان پناه، سید یدالله. (۱۳۸۹). حکمت اشراق: گزارش، شرح و سنجش دستگاه فلسفی شیخ شهاب الدین



Criticism of the Ontological-Theological Implications of the Theory of Emanation with an Interpretative Approach to Divine Impermeability

Yousuf Farshadnia

MA student of Hadith Sciences, University of Qom

Dr. Ensieh Asgari (corresponding author)

Faculty member of Hazrat-e Masoumeh University

Email: e.asgari@hmu.ac.ir

Abstract

The theory of emanation based on "creating from being" has conflicts with the divine impermeability based on "creating not from being" in terms of its implications. This requires the accurate attention of scholars in the field of Islamization of human sciences. The article has analyzed the ontological-theological implications of the theory of emanation and criticized it based on an interpretive approach to divine impermeability. Impermeability approach negates any "birth" and "emanation" from God and introduces him with the expressions, "He neither begets nor is born" and "Nor is there to Him any equivalent". While based on the theory of emanation, begetting is accepted in God's Essence and His will is considered as an essential attribute, in the interpretive approach to divine impermeability, God's will is an attribute of action. In the intended meaning of "impermeability", God starts creation based on will and its accompaniment, that is, "Be! and it is" (the agent by will); while in the theory of emanation, the issuance of the creation is necessary from the essence of the Real, and any possibility of not issuing is ruled out, and therefore, God's will and power are limited. In the theory of emanation and its other frequently used equivalent "effusion", there is cognation between the cause and the effect; but according to divine impermeability, there is no need for cognation between the creator and the creature, and it is possible for God to create diverse and multiple beings by creating and making them without the need for an intermediary.

Keywords: ontological-theological, divine emanation and effusion, divine impermeability, creating from being, creating not from being.





سال ۵۵ - شماره ۲ - شماره پیاپی ۱۱۱ - پاییز و زمستان ۱۴۰۲، ص ۱۷۶ - ۱۵۳	HomePage: https://jphilosophy.um.ac.ir/
شاپا چاپی ۲۰۰۸-۹۱۱۲	شاپا الکترونیکی ۲۵۳۸-۴۱۷۱
تاریخ درجته: ۴۰۲/۵/۸۷	تاریخ: ۴۰۲/۵/۸۴
نوع مقاله: پژوهشی	DOI: https://doi.org/10.22067/epk.2023.83449.1261

نقد لوازم هستی - خدا شناختی نظریه «صدور» با رویکرد تفسیری به «صمدیت الهی»^۱

یوسف فرشادنیا

دانشجوی کارشناسی ارشد علوم حدیث، دانشگاه قم، قم، ایران

انسیه عسگری (نویسنده مسؤول)

عضو هیات علمی دانشگاه حضرت معصومه (س)، قم، ایران

Email: e.asgari@hmu.ac.ir

چکیده

نظریه صدور مبتنی بر «صُنْع مِّن شَيْءٍ» در لوازم خود با صمدیت الهی «صُنْع لَا مِن شَيْءٍ» تعارض‌هایی دارد که دقت و توجه دانشمندان در عرصه اسلامی سازی علوم انسانی را می طلبد. نوشتار حاضر، لوازم هستی - خداشناختی نظریه «صدور» را تحلیل و بر اساس رویکرد تفسیری به «صمدیت الهی» آن را نقد کرده است. رویکرد صمدیت، هرگونه «تولد» و «صدور» را از خداوند نفی و او را با عبارات «لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ» و «لَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ» معرفی می کند؛ در حالی که شاکله نظریه صدور، بر ولادت در ذات خداوند بنیان نهاده شده است. در رویکرد تفسیری به صمدیت الهی، اراده خداوند، صفت فعل در نظر گرفته می شود؛ اما در نظریه صدور، اراده، صفت ذاتی خداوند محسوب شده است. در معنای مدنظر از «صمدیت»، خداوند بر اساس اراده و لازمه این معنا یعنی کن فیکون (فاعل بالمشیه) دست به آفرینش می زند؛ در حالی که در نظریه فیض، صدور خلق از ذات حق، ضرورت داشته و هر گونه امکان عدم صدور، منتفی و بدین جهت، اراده و قدرت خداوند با محدودیت مواجه است. در نظریه «صدور» و تعبیر پربسامد دیگر آن یعنی «فیض»، بین علت و معلول، «سنخیت» برقرار است؛ ولی در صمدیت الهی، بین خالق و مخلوق سنخیت ضرورت نداشته و پیدایش موجودات متباین و متکثر توسط خداوند با ایجاد و انشاء و بدون نیاز به واسطه ممکن است.

واژگان کلیدی: هستی - خداشناسی، صدور و فیض الهی (ولادت)، صمدیت الهی (کُنْ فَيَكُونُ)، صنع مِّن شَيْءٍ،

صنع لَا مِن شَيْءٍ.

^۱ این مقاله مستخرج از طرح پژوهشی با عنوان «تطبیق گزاه ای هستی - خداشناسی مستخرج از گونه ای مختلف متون دینی با نظریه صدور در جهت تولید علوم‌های انی - اسلامی» می باشد که در دانشگاه اه حضرت معصومه (س) به تصویب رسیده است.

مقدمه

از مسائل مهم و جدال برانگیز در هستی شناسی و خداشناسی، رابطه خداوند با جهان و پدیده‌ها است. نظریه‌های مختلفی در این زمینه مطرح شده است که مهم‌ترین آنها را در سه دسته به شرح ذیل می‌توان یاد کرد:

۱. عدم وجود رابطه بین خدا و جهان: ارسطو از جمله فیلسوفانی که به عدم وجود رابطه بین خدا و جهان معتقد است. طبق دیدگاه وی، بین خدا و جهان رابطه‌ای نیست؛ زیرا خدا و جهان از ازل بوده‌اند.
۲. صدور موجودات از ذات خدا: خاستگاه این نظریه به اندیشه فلوطین باز می‌گردد. گفتار وی چنین است: «الوَاحِدُ الْمَحْضُ هُوَ عِلَّةُ الْأَشْيَاءِ كُلِّهَا وَ لَيْسَ كَشَيْءٍ مِنَ الْأَشْيَاءِ بَلْ هُوَ بَدَأُ الشَّيْءَ وَ لَيْسَ هُوَ الْأَشْيَاءَ بَلِ الْأَشْيَاءُ كُلُّهَا فِيهِ وَ لَيْسَ هُوَ فِي شَيْءٍ مِنَ الْأَشْيَاءِ وَ ذَلِكَ أَنَّ الْأَشْيَاءَ كُلَّهَا إِنَّمَا انْتَبَجَسَتْ مِنْهُ وَ بِهِ ثَبَاتُهَا وَ قَوَامُهَا وَ إِلَيْهِ مَرْجِعُهَا»؛ واحد بسیط محض (خداوند)، علت همه اشیاء [کثرات عالم] است و مانند هیچ شیئی نیست بلکه آغاز اشیاء [مبدأ اشیاء] است و [البته] همه اشیاء نیست بلکه همه اشیاء درون اوست و او در هیچ یک از اشیاء نیست، بدان سبب که همه چیز از او سرچشمه می‌گیرد و ثبات، قوام و بازگشت همه آن‌ها به اوست. بر اساس این نظریه، احد که در بالاترین نقطه‌ی هستی و به تعبیر وی، فراتر از آن قرار دارد، در اثر شدت کمال و پری، لبریز می‌شود و در اثر این فیضان، موجودات کثیر در سیری منظم پا به عرصه‌ی هستی می‌گذارند. نظام هستی و موجودات امکانی، پیش از آفرینش، در ذات خداوند به وجود احدی و جمعی و بسیط تحقق داشته و سپس از ذات خداوند به نحو اقتضاء صدور یافته‌اند. در این نظریه، خداوند به عنوان علت تامه (و نه فاعل جهان) مورد تأکید است. این نظریه با اعمال تغییراتی از سوی فیلسوفان و عارفان اسلامی پذیرفته شده است.^۳ تنوری ورود عقول ده‌گانه توسط فارابی و ابن سینا برای توجیه نحوه صدور کثرت از واحد محض، عمده این تغییرات است. چنانچه بپذیریم فلوطین نظریه صدور یا فیض را بدون تبیین دقیق نحوه صدور کثرات از واحد محض ارائه کرده است؛ فیلسوفان اسلامی، به ویژه حکمای مشاء و اشراق، با استفاده از قاعده سنخیت، به قاعده الواحد راه یافته‌اند و از این دریچه، صادر نخست را ثابت می‌کنند.^۴
۳. ایجاد و ابداع موجودات توسط خداوند: این نظریه توسط متکلمان مسلمان مطرح شده است.^۵

foss, The work of Aristotle, 219.

۳۴.

۱

۲ افلوطین، الفلوطی،

۳۹۱۴۹۰.

۳ کی: تامل، التعلیقا ۳: ابن سبط، التعلیقا ۱۰: ابن عزی، الفتوحات المکیه ج ۲،

۷۲.

۴ کی: جوادى آملی ج ۱،

۷۴.

۵ طویق، التبیان ج ۹، ۴۴: فخر رزینی، فاتیح الفی ج ۲۷، ۹: تاملان، شرح الفائد النسفی،

تکیه متکلمان بر «صنع لا من شئ» یا فعل امر الهی «کن فیکون» است. از سویی، در آموزه‌های قرآنی و روایی، خداوند به عنوان «مُبدئ» و آغاز دهنده به جهان معرفی شده است؛ به طوری که در این دیدگاه، «صُنع لا من شئ» یا امر الهی مورد تأکید است. چنانکه در قرآن می‌خوانیم: «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ»؛ امر خداوند غیر از این نیست که هر وقت اراده کند به چیزی بگوید باش و می‌شود». همچنین در روایات، تعبیری نظیر «صُنع لا من شئ» و مقوله «إبداع» قابل مشاهده است: «والله الخالق اللطيف الجليل خلق و صنع لا من شئ». در چنین فاعلیتی (صُنع امری = خَلق لا من شئ) واژگانی نظیر «ایجاد»، «انشاء»، «إحداث» و «إبداع» مطرح است. خداوند در این نظریه فاعل بالاراده (بالمشیه) است. به طوری که در صنع امری، موجودات گذشته از فقر ذاتی خود، از هر لحاظ مسبوق به عدم هستند و از این جهت، وجود آنها ایجاد و آفریده می‌شود (خلق لا من شئ) و چنین خلقتی وابسته به اراده خداست که با کلمه تکوینی «کُن»، اشیا را از حسیض نیستی محض - که قابل تصور نیست - به تعالی هستی و تحقق می‌رساند. تذکر این نکته لازم است که برخی «صنع من شئ» را در مقابل «صنع من لا شئ» در نظر گرفته و آن را منتسب به متکلمان دانسته‌اند. به تعبیر دیگر، متکلمان را به قول «خلق از عدم» متهم می‌کنند؛ حال آن‌که در هر دو گونه صنع، یعنی «صنع من شئ» و «صنع من لا شئ» (در صورت وجود و امکان)، واژه «از» نهفته است. صنع من شئ بر پایه «ایجاد چیزی از چیز دیگری» و صنع من لا شئ بر پایه «ایجاد چیزی از هیچ» است. در «صنع لا من شئ» که مورد تأکید معصومان (ع) است، دیگر مسئله «از» و ضرورت وجود «از» مطرح نیست بلکه تنها مسئله «باش»؛ موضوعیت دارد؛ بنابراین امر خدا عین اراده خدا است، اراده که کرد؛ «باش نگفته»؛ شئ اراده شده، «باشنده» می‌شود. یعنی حتی نیازی به فرمان «باش» هم نیست گرچه در مواردی نیز «باش» را صادر می‌کند و از این جهت در «صنع لا من شئ» یا همان امر الهی «کن فیکون» بر خلاف دو قسم دیگر یعنی «صنع من شئ» و «صنع من لا شئ»، وجود «از» و «مایه اولیه» مطرح نیست.

در قرآن، «صنع لا من شئ» در کنار «صنع من شئ» بیان شده که کلیدی‌ترین آیه در این زمینه، آیه «أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ» است. همچنین در سوره توحید که راهبردی‌ترین تبیین هستی - خداشناسی توحیدی را در

۱	سوره یس	آیه ،	۲	۸
۲	کلین ، کلاغ ج ۱	۰	۱۲	۱۳
۳	برنیکو ، «خدا و چنان در اندیشه ارسطو ،	۷	۸۲	۱۳
۴	۱۴۱-أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ (سوره یس	آیه ،	۲	۱۳
۵	رضی ، دودست خلا ،	۳	۲	۱۳
۶	سوره اعراف	آیه ۵۴ ،		

خود جای داده است، علاوه بر احدیت، از صمدیت الهی نیز سخن به میان آمده است: «اللَّهُ الصَّمَدُ». از سویی، صمدیت خداوند در متون لغوی، روایی و تفسیری به گونه‌های مختلف معنا شده که یکی از این معانی راهبردی و متناسب با اهداف هستی‌شناسی و خداشناسی، معنای «كُنْ فَيَكُونُ» است. فرضیه نوشتار حاضر آن است که بین لوازم هستی - خداشناسی نظریه صدور (فیض الهی) و رویکرد تفسیری به صمدیت الهی (كُنْ فَيَكُونُ) تضادهایی برقرار است، به گونه‌ای که در صدور و فیض، نوعی «ولادت» و «خروج چیزی از چیزی» نهفته است حال آنکه در صمدیت الهی، فاعلیت خداوند تنها بر اساس «اراده» و «قدرت» و بدون هیچ مایه اولیه و نه «از» چیز دیگری، به آفرینش موجودات و اشیاء منجر می‌شود. جهت بررسی صحت و سقم این فرضیه، ضروری است به پرسش‌های ذیل پاسخ دهیم:

اول: صدور و فیض الهی چه لوازمی در عرصه هستی - خداشناسی دارد؟

دوم: رویکرد تفسیری صمدیت الهی (كُنْ فَيَكُونُ) چه اشکالاتی را در مقام نقد لوازم هستی - خداشناسی نظریه صدور، ایراد می‌کند؟

جهت پاسخ به پرسش‌ها، ابتدا تعابیر و اصطلاحات «صدور» و «صمدیت الهی» مفهوم‌شناسی می‌شود. در گام بعدی و براساس مفاهیم کلیدی و مورد تأکید در دو نظریه، لوازم هستی - خداشناسی نظریه صدور تحلیل و سپس با رویکرد تفسیری به صمدیت مورد نقد قرار می‌گیرد. بر این اساس، روش حاکم بر پژوهش حاضر، تحلیلی انتقادی است که می‌توان آن را گونه‌ای از مطالعات تطبیقی فلسفه و کلام نیز محسوب کرد؛ زیرا ذات نظریه صدور، فلسفی و نقد بدان مبتنی بر آموزه‌های کلامی برآمده از تفسیر قرآن و روایات است.

پیشینه پژوهش

تا کنون پژوهشی در نقد نظریه صدور بر اساس صمدیت الهی (كُنْ فَيَكُونُ) انجام نگرفته است. در مقاله‌ای با عنوان «تحلیل نظریه «صدور فلسفی» و «ابداع کلامی» پیرامون تفسیر «خلقت» در پرتو قاعده «معطی الشیء لا یكون فاقداً له» با مدلل نمودن قاعده «معطی الشیء لا یكون فاقداً له» به عنوان مبنای محکم نظریه صدور تلاش شده است نظریه ابداع به چالش کشانده شود. در مقاله فوق، «صنع من لا شیء» و «صنع لا من شیء» برابر دانسته شده است. همچنین نویسندگان مقاله «انگاره انتساب «فرزند» و «ولادت» به خدا، و نقد لوازم آن بر اساس آیات قرآن»، با رویکرد توصیفی و تحلیلی، سیر تاریخی و لوازم

باور به «ولادت» را بر مبنای آیات قرآن و همچنین مؤیدات روایی مورد بررسی قرار داده‌اند. بدین منظور، ده لازمه از لوازم باور به «ولادت در خدا» که اساس نظریه «صدور» است، بررسی و تحلیل شده است. همچنین در مقاله‌ای با عنوان «تحلیل مفهوم صدور و ولادت و لوازم آنها در اسفار اربعه و بیانیه شورای نطق» ضمن اشاره به فراوانی وجود واژه‌های «صدور» و «ولادت» و کاربرد هر کدام به جای دیگری در دو منبع، نتایجی نظیر وجود لوازم مشترک «صدور» و «ولادت»، همچون خروج چیزی از چیزی، ازلیت، سنخیت بین والد و مولود یا مصدر و صادر و ضرورت وجود وسائط در قوس نزول و... حاصل شده است. مقاله حاضر از جهت تأکید بر «صنع لا من شئ» با مقاله دوم مشابهت و با مقاله سوم هم افزایی دارد. اما وجه امتیاز و نوآوری آن عبارت است از؛ تأکید بر معنای «كُنْ فَيَكُونُ» برای صمدیت الهی و بررسی لوازم دورویکرد فیض محور (صدور) و صمدیت الهی در عرصه هستی شناسی و خداشناسی.

۱. چهارچوب و مفاهیم نظری

در این بخش، تعبیر «صدور» و «صمدیت» مفهوم شناسی می‌شود. رویکردهای مفهومی به صدور تقریباً یکسان ولی مفهوم «صمدیت الهی» عرصه گوناگونی نظریات، واقع شده است. بنابراین جهت اختصار در مفهوم شناسی و تحلیل معنای «صمد»، ضمن اشاره به برخی مفاهیم مطرح برای این واژه، بر معنای مختار یعنی؛ «كُنْ فَيَكُونُ» از جهت شواهد لغوی، روایی و تفسیری تأکید می‌شود. شایان ذکر آن‌که «كُنْ فَيَكُونُ» همان «صنع لا من شئ» یا «امر الهی» است که نوشتار حاضر به فراخور و تناسب از هر کدام بهره می‌برد.

۱.۱. صمدیت الهی

صمد در منابع لغوی به گونه‌های مختلف معنا و تبیین شده است. برای نمونه، می‌توان به مواردی از جمله؛ قصد شده توسط خلق، صلابت و سختی،^۱ مافوق نداشتن،^۲ دائم و باقی، کسی که در سیادت و بلند مرتبگی، تفوق و درجه بالایی نسبت به بقیه دارد،^۳ مطلق خالی نبودن اشاره نمود. اما یکی از معانی «صمدیت الهی» که در برخی متون روایی و تفسیری بدان اشاره شده، «كُنْ فَيَكُونُ» است.^۴ چنانکه در

۱ شکر و همکاران، «نگاره لغت باب «فرزند» و «ولادت» به خطا، و نقد لوازم آن بر مبنای آیات قرآن»، ۷۹.
 ۲ فراهینی، العج، ۱۶.
 ۳ ابن‌فلس، معجم قیاس اللغه، ج ۳، ۹.
 ۴ ابن منظور، لسان العرب، ج ۳، ۹.
 ۵ طریح، مجمع البحرین، ۸.
 ۶ راغب اصفهانی، مفردات فی احوال القرآن، ۴.
 ۷ مجله‌ی مجاز الانوار، امعة لدرر أخبار الائمة الاطهار، ج ۲، ۲۶۹، ۴؛ حواله، هوائل الشیخ، ج ۲، ۹؛ محمدی ری شهری، میزان الحکمه، ۲.

پژوهشی مستقل، این معنا بر اساس اهداف هستی شناسی و خداشناسی سوره توحید مورد امکان سنجی قرار گرفته است.^۱

روایات اهل بیت (ع) در تفسیر و تبیین معنای «صمدیت الهی» از تعبیر متنوعی بهره برده اند. برای نمونه می توان به پرسش اهل بصره از امام حسین (ع) در خصوص «چیستی صمدیت الهی» اشاره نمود که شیخ صدوق آن را در کتاب التوحید چنین آورده است: «أَنَّ أَهْلَ الْبَصْرَةِ كَتَبُوا إِلَى الْحُسَيْنِ بْنِ عَلِيٍّ (ع) يَسْأَلُونَهُ عَنِ الصَّمَدِ فَكَتَبَ إِلَيْهِمْ ... إِنَّهُ سُبحَانَهُ قَدْ فَسَّرَ الصَّمَدَ فَقَالَ اللَّهُ أَحَدٌ اللَّهُ الصَّمَدُ ثُمَّ فَسَّرَهُ فَقَالَ لَمْ يَلِدْ وَ لَمْ يُولَدْ وَ لَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ ... وَهُوَ اللَّهُ الصَّمَدُ الَّذِي لَا مِنْ شَيْءٍ وَ لَا فِي شَيْءٍ وَ لَا عَلَى شَيْءٍ مُبْدِعُ الْأَشْيَاءِ وَ خَالِقُهَا وَ مُنْشِئُ الْأَشْيَاءِ بِقُدْرَتِهِ يَتَلَاشَى مَا خَلَقَ لِلْفَنَاءِ بِمَشِيئَتِهِ وَ يَبْقَى مَا خَلَقَ لِلْبَقَاءِ بِعِلْمِهِ فَذَلِكُمُ اللَّهُ الصَّمَدُ الَّذِي لَمْ يَلِدْ وَ لَمْ يُولَدْ عَالِمُ الْغَيْبِ وَ الشَّهَادَةِ الْكَبِيرُ الْمُتَعَالِ وَ لَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ» . نکته قابل توجه در تبیین حضرت، وجود تعبیر و گزاره های هستی شناسی و خداشناسی نظیر؛ «مُبدِعُ الْأَشْيَاءِ»، «خَالِقُهَا»، «مُنْشِئُ الْأَشْيَاءِ» و ... است که به آفرینش (فعل الهی) و تفسیر خلقت اشاره دارد. در برخی روایات، بر اساس واژگان و تعبیر هم نشین، تبیین «صمدیت الهی» قابل احراز است. نمونه این دست روایات، نقلی از امام علی (ع) است: «الْحَمْدُ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْأَحَدِ الصَّمَدِ الْمُتَعَزِّدِ الَّذِي لَا مِنْ شَيْءٍ كَانَ وَ لَا مِنْ شَيْءٍ خَلَقَ مَا كَانَ قُدْرَتُهُ بَانَ بِهَا مِنَ الْأَشْيَاءِ وَ بَانَ الْأَشْيَاءُ مِنْهُ ... الْوَاحِدُ الْأَحَدُ الصَّمَدُ الَّذِي لَا يُغَيِّرُهُ صُرُوفُ الْأَزْمَانِ وَ لَا يَتَكَادُهُ صُنْعُ شَيْءٍ كَانَ إِنَّمَا قَالَ لِمَا شَاءَ كُنْ فَكَانَ ابْتَدَعَ مَا خَلَقَ بِأَلَا مِثَالٍ سَبَقَ وَ لَا تَعَبٍ وَ لَا نَصَبٍ وَ كُلُّ صَانِعٍ شَيْءٍ فَمِنْ شَيْءٍ صَنَعَ وَ اللَّهُ لَا مِنْ شَيْءٍ صَنَعَ مَا خَلَقَ»^۲. در این نقل، بعد از واژه «صمد»، واژگان و ترکیب هایی نظیر «لَا مِنْ شَيْءٍ كَانَ»، «لَا مِنْ شَيْءٍ خَلَقَ»، «قَالَ لِمَا شَاءَ كُنْ فَكَانَ»، «ابْتَدَعَ»، «لَا مِنْ شَيْءٍ صَنَعَ مَا خَلَقَ» هم نشین شده است. این واژه ها، تعبیری در مسئله آفرینش و صنع الهی است که از بسامد مفهومی بالایی برخوردارند. از طرفی روایات «صمد» را از نظر وجه وصفی،

ج ۳، ۲۴۹: قمی مشفق، تفسیر کنز اللغات و بحر الغلله، ج ۴، ۵۲؛ کلام شیرین، تفسیر نمونه، ج ۲۷، ۴۱، ۳۸؛ بروجی، تفسیر لمع ج ۷، ۵۳۳؛ دل کلام اروقنی، مفردات قرآن، ۲.

۱ لازم به ذکر است که از بنده پژوهش حاضر، مقاله ای تحت عنوان «کلامان سنجی معنای «کُنْ فَيَكُونُ» برای واژه «صَمَد» گامی داشته است. از منابع به اله مذکور عبارت است از: اهداه معنای صنع الهی و فعالیت امری (کُنْ فَيَكُونُ) برای واژه «صَمَد» در متون لغوی، روایی و تفسیری، وجود اهداف هستی - خداشناسی در حیطه های معرفتی، صفات، اسماء و افعال خداوند در سوره توحید، و همچنین صفت فعل بودن «صَمَد»، معنای کُنْ فَيَكُونُ (صنع لا مِنْ شَيْءٍ) را برای «صَمَد» ممکن می سازد. همچنین معنای مَخْرُجاً، از باطن و باقی؛ دیگر آیات سوره توحید دارد و با نظر به هدف سوو، ظرفیت پاسخگویی به برخی شبهات هستی - خداشناسی را دارد. خداوندی که خلق و امر به دست آن افشاد خالق الهی است که فراتر از چیزی که می زید، زائیده می شود و همسری داشته باشد، با «کُنْ فَيَكُونُ» ابداع می کند (مولایی یا و فخر ایل، ۴۰۲).

۲ صدوق، التوحید، ۹۱، ۵، ۳۴، ۱ - ۳ کلین، کلام ج ۳، ۴۰۱.

می‌توان به وجوه تمجیدی، سلبی و فعلی دسته‌بندی کرد. جدول ذیل در راستای تحلیل و دسته‌بندی روایات مورد بحث، تنظیم شده است.

ردیف	متن روایت	ترکیب راهبردی	وجه روایت در معنای صمد
۱	ابی جعفر الثاني (ع): مَا الصَّمَدُ قَالَ السَّيِّدُ الْمَصْمُودُ إِلَيْهِ فِي الْقَلِيلِ وَالْكَثِيرِ . عن الباقر (ع): فَهُوَ وَاحِدٌ صَمَدٌ قُدُّوسٌ يَعْبُدُهُ كُلُّ شَيْءٍ وَيَصْمُدُ إِلَيْهِ كُلُّ شَيْءٍ وَوَسِعَ كُلُّ شَيْءٍ عِلْمًا	السَّيِّدُ الْمَصْمُودُ إِلَيْهِ وَيَصْمُدُ إِلَيْهِ كُلُّ شَيْءٍ	صفات تمجیدی
۲	الحسين (ع): الصمد الذي لا جوف له والصمد الذي لا ينام، والصمد الذي لم يزل ولا يزال. ^۱ الامام الحسين (ع): لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ ... وَهُوَ اللَّهُ الصَّمَدُ الَّذِي لَا مِنْ شَيْءٍ وَلَا فِي شَيْءٍ وَلَا عَلَى شَيْءٍ مُبْدِعُ الْأَشْيَاءِ وَخَالِقُهَا وَ مُشْئِي الْأَشْيَاءِ بِقُدْرَتِهِ يَتَلَاشَى مَا خَلَقَ لِلْفَنَاءِ بِمَشِيئَتِهِ وَ يَبْقَى مَا خَلَقَ لِلْبَقَاءِ يَعْلَمُهُ فَذَلِكُمْ اللَّهُ الصَّمَدُ الَّذِي لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ الْكَبِيرُ الْمُتَعَالِ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ؛ علي بن الحسين زين العابدين (ع): الصمد: الذي لا شريك له، ولا يؤوده حفظ شيء، ولا يعزب عنه شيء.	لا جوف له لم يلد ولم يولد و... لا شريك له/ لا يؤوده حفظ شيء/ لا يعزب عنى شيء	صفات سلبی
۳	زيد بن علي زين العابدين (ع): الصمد هو الذي إذا أراد شيئا قال له: كن فيكون، والصمد الذي أبدع	كن فيكون أبدع الأشياء	صفات فعلی

۱ کلین، کلاف ج ۱،

۲ کلین، کلاف ج ۱

۳ صلف، مع

۴ صلف، التوحيد

۵ مجله بحار الانوار ج ۳،

۳

۱۲.

۲

۱.

۷.

۹.

۲۲

۱

۳

الأشیاء فخلقها أضدادا وأشكالاً وأزواجاً، وتفرد بالوحدة بلا ضد ولا شكل ولا مثل ولا ند . امام علی (ع): الْحَمْدُ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْأَحَدِ الصَّمَدِ الْمُتَفَرِّدِ الَّذِي لَا مِنْ شَيْءٍ كَانَ وَلَا مِنْ شَيْءٍ خَلَقَ مَا كَانَ قُدْرَةً بَانَ بِهَا مِنَ الْأَشْيَاءِ وَ بَانَ الْأَشْيَاءُ مِنْهُ ... الْوَّاحِدُ الْأَحَدُ الصَّمَدُ الَّذِي لَا يُعَيَّرُهُ صُرُوفُ الْأَزْمَانِ وَ لَا يَتَكَادَهُ صُنْعُ شَيْءٍ كَانَ إِنَّمَا قَالَ لِمَا شَاءَ كُنْ * فَكَانَ ابْتَدَعَ مَا خَلَقَ بِلَا مِثَالٍ سَبَقَ وَ لَا تَعَبٍ وَ لَا نَصَبٍ وَ كُلُّ صَانِعٍ شَيْءٍ فَمِنْ شَيْءٍ صَنَعَ وَ اللَّهُ لَا مِنْ شَيْءٍ صَنَعَ مَا خَلَقَ»	لَا مِنْ شَيْءٍ خَلَقَ لما شاء كُنْ فَكَانَ ابتدع ما خلق لَا مِنْ شَيْءٍ صَنَعَ مَا خَلَقَ
--	---

چنانچه به معنای «کن فیکون» برای «صمدیت الهی» دقت داشته باشیم، این معنا می تواند دیگر معانی را پوشش دهد. توضیح مطلب اینکه خداوندی که امر و خلق به‌دستان اوست، کسی است که دیگران قصد و آهنگ او (در نیازمندی‌ها و...) می کنند (از جنبه صفات تمجیدی) و چنین خدایی از صفاتی نظیر؛ شریک داشتن و ... مبرا است (از جنبه صفات سلبی).

۲.۱. صدور الهی

«صدور» به معنای ناشی شدن چیزی از چیز دیگر است. در فرهنگ صلیبا در خصوص این واژه آمده است: «صدور به معنی واقع شدن، تقرر یافتن و ناشی شدن از چیزی است. در فلسفه نوافلاطونی، مقصود از صدور، فیض هستی از واحد یا از خیر است. زیرا در نظر آنان، واحد ابتدا عقل، سپس نفس و جهان و موجودات فردی را به ترتیب ایجاد می کند. از نظر ابن سینا خداوند ذاتا مانع نمی شود و اکراه ندارد از اینکه همه چیز از او صادر شود. پس صدور به معنی فیض و در مقابل رجوع است، یعنی رجوع و بازگشت موجودات به مبدئی که از آن صادر شده اند». پس این واژه با فیض مترادف است. در فلسفه، فیض به فعل فاعلی اطلاق می شود که همیشه و بدون عوض و غرض در جریان است. چنین فاعلی دارای وجود ازلی و ابدی است؛ زیرا دوام صدور فعل از او تابع دوام وجود اوست. این فاعل، مبدأ فیاض و واجب الوجود است

که همه چیز را به نحو ضروری و معقول افاضه می‌کند. همچنین دو واژه «فیض» و «صدور»، به دفعات به جای یکدیگر و در یک معنا به کار رفته‌اند.

۲

۱.۳. کُنْ فَيَكُونُ

معنای مورد تأکید نوشتار حاضر برای صمدیت الهی، «کُنْ فَيَكُونُ» است. اما مراد از «کُنْ فَيَكُونُ» چیست؟ برای تبیین این مفهوم هستی-خداشناسی باید دانست که قرآن، در مقوله آفرینش موجودات، دو گونه فاعلیت یعنی؛ «خلق» و «امر» را بیان نموده است. خلق همان «صُنْعَ مِنْ شَيْءٍ» و امر، درواقع «صُنْعَ لَا مِنْ شَيْءٍ» است. قرآن، آفرینش برخی موجودات را «از» ماده یا چیز دیگری مطرح می‌کند: «وَاللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِنْ مَاءٍ»^۱. خلق اینگونه تعریف شده است: «پدید آوردن چیزی از چیزی بر اساس قانون علت و معلول و مطابق با قانون طبیعت، در زمان و مکان». کدر خلق، بین «مصدر»، «صدور»، «صادر» نسبت برقرار است. برای مثال، در ایجاد موجودات (كُلُّ دَابَّةٍ) مصدر همانا آب، صادر همانا جنبندگان و صدور، رابطه بین این دو است. همچنین در قرآن، گاه «خلق» و «امر» در کنار هم بیان شده است. آفرینش حضرت مسیح (ع) نمونه بارز این هم‌نشینی است: «إِنَّ مَثَلَ عِيسَى عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ»^۲. این هم‌نشینی بدین شکل قابل تحلیل است: اول: خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ (خلق) و دوم: كُنْ فَيَكُونُ (امر)^۳. آنچه مسلم است در خلق، لفظ «از» (ایجاد شیء از ماده یا شیء دیگر)، قانون علیت، سازگاری با قوانین طبیعت و زمان و مکان مطرح است.^۴ حال آن‌که، در امر الهی (كُنْ فَيَكُونُ = صنع الشيء لا من شيء)، دیگر خلق چیزی از چیز دیگر مطرح نیست. در منظومه واژگانی امر الهی؛ تعبیری چون: «ایجاد»، «انشاء»، «إحداث» و «إبداع» وجود دارد که توجه بدان‌ها به فهم چرایی امر الهی کمک می‌کند. برای نمونه «إبداع» را ایجاد بدون سابقه و الگو و در پاره‌ای موارد بدون مایه و واسطه شیء دیگر تعریف کرده‌اند.^۵

۲. نظری به «صدور و فیض الهی» در بستر فلسفه یونانی و اسلامی

نظریه صدور در راستای تبیین رابطه خالق و مخلوق و صدور کثیر از ذات واحد (بسیط) ارائه شده

- ۱ صلیبا ، فرهنگ فلسفی ، ۸ ،
 ۲ ملاصدرا، الحکمة المغة الیه فی الاغ ار الاربعه العقول ج ۳۹۴، ۱ ج ۳۳۳، ۶ ج ۵۷، ۷
 ۳ سوره نور ، آیه ۴۵ ،
 ۴ رضی ، دودست خلا ، ۲
 ۵ سوره آل عمران ، آیه ، ۹
 ۶ ملکه امی صفت و هک انا ، گد امی در چرایی بسته بودن دست خدا در اندیشه یهو ، ج ۱ ، ۲۲ ، ۲۰
 ۷ کی : رضی ، دودست خلا ، ۲۲ -
 ۸ ی ، موسوعه مصطلح ، ات الفلسفه ، ۱

است. فلوطین، اولین فیلسوفی بود که این نظریه را به شکل نظام مند مطرح کرد. گفتار وی چنین است: «الواحد المحض هو علة الأشياء كلها، وليس كشيء من الأشياء بل هو بدء الشيء، وليس هو الأشياء، بل الأشياء كلها فيه، وليس هو في شيء من الأشياء، وذلك أن الأشياء كلها إنما انبجست منه، وبه ثباتها و قوامها وإليه مرجعها»؛ بر اساس این نظریه، احد، که در بالاترین نقطه‌ی هستی و به تعبیر وی فراتر از آن قرار دارد، در اثر شدت کمال و پری، لبریز می‌شود و در اثر این فیضان، موجودات کثیر در سیری منظم پا به عرصه‌ی هستی می‌گذارند. هرچند فلوطین در خصوص نظریه صدور، به تأسی از نظریات فیلسوفانی چون؛ ارسطو و افلاطون اعتراف می‌کند؛ اما طبق شواهد تاریخی، مبانی این نظریه به فیلسوفانی نظیر تالس باز می‌گردد که به کثرت و وحدت اشیاء باور داشته و تلاش می‌کرد تا این کثرت و وحدت را به گونه‌ای توجیه کند. به گفته ارسطو در مابعدالطبیعه، تالس، با توجه به درک وجود رطوبت در همه اشیاء، آب را عامل توجیه وحدت و کثرت اشیاء می‌دانست. گذر نهایت آنکه دغدغه فیلسوفان کهن در تعیین «ماده المواد» و تبیین حقیقت هستی و به عبارت صریح‌تر ارجاع کثرات به واحد را می‌توان به عنوان ریشه‌های تاریخی نظریه صدور دانست. به هر حال، این نظریه، تأثیر بسزایی در اندیشه فلسفی مسلمانان نیز داشته است؛ چنانکه فارابی در التعليقات پیرامون «صدور» می‌نویسد: «و هذه الموجودات كلها صادرة عن ذاته و هي مقتضى ذاته، فهي غير منفیه له». ^۱ همچنین ابن سینا در خصوص فیض (صدور) می‌نویسد: «الفيض إنما يستعمل في الباري تعالي و في العقول لا غير، لأنه لما كان صدور الموجودات عنه علي سبيل اللزوم لا لإرادة تابعة لغرض، بل لذاته و كان صدورها عنه دائماً بلا منع و لا كلفة تلحقه في ذلك، كان الأولي أن يسمي فيضاً؛ فيض تنها در مورد خدا و عقول به کار می‌رود؛ زیرا صدور موجودات از خداوند بر نحوه حتمیت است نه به دنبال اراده پیر و غرض (ذات او در صدور فعل و فیضان کافی است) و نیز صدور فعل از او دائمی و همیشگی بدون مانع و خستگی و لذا بهتر است فعل خداوند (صدور موجودات در ذات حق) فیض نامیده شود». ملاصدرا نیز نظریه «صدور» را در جای جای آثار خود بیان می‌نماید چنانکه در اسفار می‌نویسد: «اولین چیزی که از واجب الوجود صادر گردیده، وجود منبسط است» ^۲ هر چند ملاصدرا در

۱ افلوطین، التلویح، ۱
 ۲ ک: فلوطین، دوره آثار فلوطین،
 ۳ ک: ارسطو، مابعدالطبیعه،
 ۴ فارابی، التعليقات،
 ۵ ابن سینا، التعليقات،
 ۶ ملاصدرا، الحکمة العالیة فی الافکار الاربعه العقلیة، ج ۲،
 ۱
 ۲
 ۳
 ۴
 ۵
 ۶
 ۷
 ۸
 ۹
 ۱۰
 ۱۱
 ۱۲
 ۱۳
 ۱۴
 ۱۵
 ۱۶
 ۱۷
 ۱۸
 ۱۹
 ۲۰
 ۲۱
 ۲۲
 ۲۳
 ۲۴
 ۲۵
 ۲۶
 ۲۷
 ۲۸
 ۲۹
 ۳۰
 ۳۱
 ۳۲
 ۳۳
 ۳۴
 ۳۵
 ۳۶
 ۳۷
 ۳۸
 ۳۹
 ۴۰
 ۴۱
 ۴۲
 ۴۳
 ۴۴
 ۴۵
 ۴۶
 ۴۷
 ۴۸
 ۴۹
 ۵۰
 ۵۱
 ۵۲
 ۵۳
 ۵۴
 ۵۵
 ۵۶
 ۵۷
 ۵۸
 ۵۹
 ۶۰
 ۶۱
 ۶۲
 ۶۳
 ۶۴
 ۶۵
 ۶۶
 ۶۷
 ۶۸
 ۶۹
 ۷۰
 ۷۱
 ۷۲
 ۷۳
 ۷۴
 ۷۵
 ۷۶
 ۷۷
 ۷۸
 ۷۹
 ۸۰
 ۸۱
 ۸۲
 ۸۳
 ۸۴
 ۸۵
 ۸۶
 ۸۷
 ۸۸
 ۸۹
 ۹۰
 ۹۱
 ۹۲
 ۹۳
 ۹۴
 ۹۵
 ۹۶
 ۹۷
 ۹۸
 ۹۹
 ۱۰۰

برخی آثار خود، عقل را اولین صادر شده از ذات حق معرفی می‌کند. وی همچنین در خصوص صادر اول (عقول فعال) اذعان می‌دارد که آن ازلی به ازلیت خداوند است: «وجودات العقول الفعالة ظلال لوجوده و وحداتها مثل لوحده فسمعتها و جمعيتها أنموذج لسمعته و جمعيتها فإنما هي وسائط صدور الأشياء عن الحق تعالى و وسائل رجوع الموجودات إليه فلها الأولوية بأوليته و الآخرة بآخريته كما أنها موجودة بوجوده لا بإيجاده - باقية ببقائه لا بإبقائه لأنها كما علمت بمنزلة أشعة نوره و لوازم هويته». برپایه متن فوق، صدرالمتألهین عقول فعال را سایه‌ی وجود خداوند می‌داند. این عقول فعال، واسطه‌های صدور (خروج) و بازگشت (رجوع) موجودات و پدیده‌ها از خداوند و به خداوند هستند. وی در ادامه، بودن عقول را به جهت بودن و بقای خداوند (ونه ایجاد حضرت حق) و ازلی بودن او دانسته است. جالب است وی، خورشید و اشعه را جهت تبیین نسبت عقول و خداوند استفاده می‌کند. بنابراین در نظر او، صدور، «خروج موجودات از خداوند» به واسطه عقول فعال است.

۳. نظری به «صمدیت الهی» در بستر هستی-خداشناسی قرآنی

سوره توحید یا سوره صَمَد دربرگیرنده معارف اعتقادی و آموزه‌های هستی-خداشناسی ناب توحیدی است. به نظر می‌رسد به همین جهت عظمت آن در روایات ائمه اهل بیت (ع)، برابر یک سوم قرآن دانسته شده است. از تعابیر برجسته در این سوره، صمدیت الهی (اللَّهُ الصَّمَدُ) است که ضمن داشتن معانی گوناگون، در یک مفهوم راهبردی، به معنی کسی است که وقتی چیزی را بخواهد (اراده کند) می‌گوید «باش» و آن «باشنده» می‌شود که درواقع همان «امر الهی»؛ «صُنْعُ الشَّيْءِ لَا مِنْ شَيْءٍ» و «كُنْ فَيَكُونُ» است. توجه به این مفهوم راهبردی، جهت ارائه هستی-خداشناسی ناب توحیدی ضروری است؛ زیرا رسالت و شأن نزول سوره توحید، پاسخگویی به سؤالات خداشناسی است. از نظر نگارندگان نوشتار حاضر، «صمدیت الهی» در معنای راهبردی «كُنْ فَيَكُونُ» دارای معارف و لوازم ناب توحیدی است که بررسی و تحلیل آن می‌تواند برخی نظریه‌های مشهور میان غالب فیلسوفان مسلمان و غیر مسلمان، نظیر «فیض الهی» و نحوه‌ی صدور موجودات از خداوند را به چالش بکشد.

- ۱ ک: مصطی، ترجمه و تفسیر الشواهد الربوبیة،
 ۲ ملاصدرا، الحکمه المغة الیه فی الاغفار الاربعه العقول، ج ۹،
 ۳ خریف، لمع، دانش‌نامه قرآن و قرآن پژوه، ج ۲، ۴۷۱، ۲
 ۴ سیوطی، ۴ الدر المنثور فی التفسیر، المائو، ج ۸، ۶۸۰، ۱۶۷۸، ۸؛ قطب راوی، الدعای،
 ۵ طبرسی، ترجمه تفسیر مجمع البیان، ج ۲، ۳۷۰، ۲۷؛ ک: ارم شیرینی، تفسیر نمونه، ج ۲، ۴۳۸، ۲۷؛ بروجی، تفسیر لمع، ج ۵، ۳۳، ۷؛ دل‌ک: اروقنی،
 مفردات قرآن،
 ۶ ابوالفتح رزق، روض البیان و روح البیان فی تفسیر القرآن، ج ۲، ۴۶۵، ۲۰؛ ک: ارم شیرینی، تفسیر نمونه، ج ۲، ۴۲۸، ۲۷.

۴. بررسی لوازم «صدر» و «صمدیت» الهی

بررسی همه لوازم «صدر» و «صمدیت» الهی در این نوشتار، نمی‌گنجد. بنابراین، سه مورد از لوازم عمده «صدر»، ارائه و بر پایه «صمدیت الهی» نقد می‌شود. «ولادت در ذات خداوند»، «محدودیت اراده الهی» و همچنین «سنخیت خالق و مخلوق» از لوازم عمده باور به «صدر و فیض الهی» است.

۴. ۱. ولادت در ذات خداوند (صدر و خدای مبدءاً)

بر پایه نظریه «صدر»، ذات خداوند، علت و مبدءاً خلقت است. لازمه چنین رویکردی، همانا «ولادت در ذات خداوند» است؛ زیرا «صدر» به معنای واقع شدن، تقرر یافتن، و ناشی شدن از چیزی است. صاحب لسان العرب به صورت استطرادی در توضیح واژه‌های «ولد» و «ولید» به واژه «ولاده» اشاره می‌کند: «وَالْوَلِيدُ: الْمَوْلُودُ حِينَ يُوَلَّدُ، وَالْجَمْعُ وَلَدَانٌ وَالْإِسْمُ الْوِلَادَةُ وَالْوُلُودِيَّةُ»^۱ که «ولادت» را همان عمل «زایش» می‌داند. جمیل صلیبا در فرهنگ فلسفی خود، بعد از تبیین واژه تولد «چیزی از چیزی پدید آمدن» به نقل از ابن سینا می‌نویسد: «از شیء چیزی جدا شود که مثل آن باشد»؛^۲ آنچه از معنای «صدر» به دست می‌آید، همانا، خروج چیزی از چیزی یا از مکانی است و در این خصوص گفته می‌شود: «صدر عن الماء و صدر عن البلاد: إذا كان وردها ثم شخص عنها»؟^۳ خارج شد از آب و دیار (شهرها)، چنانچه وارد آن‌ها شده و از آن‌ها خروج کند. با نظری به این واژه در آیه «یومئذ یصدر الناس أشتاتا لیروا أعمالهم»^۴ نیز معنای «خروج چیزی از چیزی» به دست می‌آید. در تفسیر ملاصدرا چنین آمده است: «یصدر الناس أشتاتا من مقابرههم و أجسادهم إلى عالم الآخرة، و یخرجون یوم القيامة أشتاتا متفرقین».^۵ وی از واژه خروج، جهت تبیین «یصدر الناس أشتاتا» بهره گرفته است؛ بنابراین، آنچه در نظریه «صدر» موضوعیت می‌یابد، مسئله «ولادت» در خداوند است. برای نمونه ملاصدرا می‌نویسد: «...مواصلة ما بین القوة القابله و القوة الفاعلة لیتحصل من اجتماعهما و يتولد من ازدواجهما شیء من الموالید الوجودية»؛^۶ ملاصدرا «موالید وجودیه» را متولد از ازدواج قوهی فاعل و قوه قابل می‌داند. همچنین ملاصدرا، اشیاء را حاصل تولد

۱ ملاصدرا، الحکمه البهائیه فی الاثنا عشره المجلد ۸، ۲۶۹۴۷۰، ۸؛ طباطبائی، بهایه الحکمه ج ۲، ۷۸۰، ۲.

۲ صلیبا، فرهنگ فلسفی، ۴۲.

۳ ابن منظور، ۴ لسان العرب ج، ۳، ۴۶۸.

۴ صلیبا، فرهنگ فلسفی، ۷.

۵ مصطفی، ۱۳۶۸، ۶/۶.

۶ سوره زلزال، آیه، ۶.

۷ ملاصدرا، تفسیر القرآن الکریم ج ۷، ۴۳.

۸ ملاصدرا، الاثنا عشر المجلد ۸، ۱۳.

از قلم یا همان عقل و لوح یا همان نفس کلی و هیولی می‌داند. بنابراین «صدور» و در واقع «ولادت» براساس مکانیسم «خروج شی من شی» لوازمی از قبیل؛ حضور پیشین مولود در ذات والد و ازلیت آن به ازلیت والد، مثلثیت، تعدد و تکثر خدایان در طول هم بر اساس تعدد و تکثر موالید، محدودیت قدرت خداوند، پایستگی وجود، ثنویت و... را در پی دارد. لذا ولادت - که نوعی تجزیه است - از لوازم عمده نظریه صدور است. در ادامه به نقد و بررسی این لازمه از لوازم نظریه «صدور»، بر اساس رویکرد تفسیری به «صمدیت» الهی می‌پردازیم.

نقد بر پایه صمدیت الهی (صمدیت و خدای مبدئ)

در معنای مورد تأکید برای «صمدیت الهی»، خداوند هر وقت چیزی را اراده کند، می‌گوید: «موجود باش، آن هم فوراً موجود می‌شود». با این نگاه اولاً: خداوند برای موجود شدن مخلوقات، اراده (إذا أَرَادَ شَيْئاً) می‌کند که در این صورت ضرورت «صدور» مخلوقات از ذات خدا منتفی است. ثانیاً: در امر الهی، دیگر ذات خداوند بعینه علت تراوش مخلوقات نیست بلکه اراده و فعل خداوند، موجب آفرینش خلق می‌شود. ثالثاً: در صمدیت، خداوند فاعل بالمشیه است و آنچه خلق و ایجاد می‌شود، به اراده و مشیت او تحقق می‌یابد نه آنکه از ذات او صادر شود و از این جهت، خدای «مبدئ» و خدای «مبدأ» تفاوت می‌یابند. چه اینکه مبدأ، چیزی است که شی از آن ترکیب و تألیف می‌شود اما خداوند «مبدئ» و «مُعید» و پدید آورنده اشیاء است چنانکه در روایات اسلامی، خداوند نه به عنوان مبدأ (آغاز مخلوقات) که به عنوان مبدئ (آغاز دهنده به مخلوقات) معرفی شده است. برای نمونه، در دعای جوشن می‌خوانیم: «يَا مُبْدِئُ كُلِّ شَيْءٍ وَ مُعِيدُهُ». لازم به ذکر است انگاره مبدأ بودن خداوند ریشه تاریخی دارد. پارمنیدس معتقد است: اشیاء یا از «لاشیء» آفریده شده‌اند که محال است چون لا شیء، عدم محض است و از عدم چیزی به وجود نمی‌آید و اگر آن چیز از شیء دیگر به وجود آمده باشد که تحصیل حاصل و چیزی بدون سابقه به

۱ هذا الملك الكريم الذي هو لوحه ا فوّه هبطه ا قلمه ا دونه و هكذا اكل فاعل و منفعل من القوى الإدراكية لوح و قلم، باعتبارين فتولدت الأقلام و الألواح بعد هذين الملكين الكريمين الذين أحدهما هو القلم بمنزلة آدم و الآخر هو اللوح بمنزلة حوا تولد الأولاد البنين و البنات منها ا و ك ان القلم الأعلى واهب الأرواح في ا و هو فيض ذاتي له و إرادي لله ك ا أن صدور الفعل عا بالإرادة إرادي (ملاصدرا، الأغار الأربعة، ج ۳، ۴).

۲ برخی محققان در بررسی تطبیقی «صدور» و «ولادت» در افار اربعة و بیانیة شورای نیقیه (نخستین شورای کلیه ایچانی) بدین نتیجه رسیده‌اند که واژه - های «صدور» و «ولادت» در دو متن نامبره، بعد ای یکدیگر یکار رفته‌اند. ک: عباسی و عبیداه، «تحلیل مفهوم صدور و ولادت و لوازم آنها در افار اربعة و بیانیة شورای نیقیه»

۳ شکر و هک انا، «لگاره لنت اب «فرزند» و «ولادت» به خلا، و نقد لوازم آن براساس آیات قرآن، ۵۴.

۴ ک: طباطبائی، بهایه الحکمه ج ۲، ۸.

۵ راغب اصفهانی، مفردات فی اظ القی، ۹.

۶ فی، کلیات فی ایتج الجی، ۷.

وجود نیامده؛ پس خلق از عدم محال است. پیش تر اشاره شد که بین «صنع الشئ لا من شئ» و همچنین «صنع الشئ من لاشئ» تفاوت وجود دارد و در آموزه های قرآن و معصومان (ع) اشاره ای به ایجاد شئ بر پایه «مایه ی عدم» نشده است؛ بنابراین برخلاف چنین دیدگاهی، متون روایی بر «مُبدئ» بودن خداوند تأکید دارد. به گونه ای که نتایج برخی پژوهش ها از تقابل مبانی هستی شناسی و خداشناسی مستخرج از ادعیه، با مبانی هستی - خداشناسی فلسفی (نظریه صدور و پیروان این نظریه از فیلسوفان اسلامی) خبر می دهد.^۳ برای نمونه در دعای مجیر، منقول از پیامبر گرامی اسلام (ص) می خوانیم: «سُبْحَانَكَ يَا مُبْدِئُ تَعَالَيْتَ يَا مُعِيدُ أَجْرُنَا مِنَ التَّارِ يَا مُجِيرُ».^۴ در این بخش از دعا، خداوند با عنوان «مُبدِئُ» = آغاز دهنده به موجودات و همچنین «مُعِيدُ» = بازگرداننده موجودات یاد شده است. حال آنکه در آثار فیلسوفانی نظیر ملاصدرا، خداوند تحت عنوان «مبدأ»، یاد شده است: «... أن المبدأ الأعلى له الأولیة و الآخرة لأجل انبساط وحدته الحققة ...».^۵ پیش تر بیان شد که معنای «مبدأ» همانا «آغاز موجودات» و نه آغاز دهنده به آن ها است.

در قرآن، انتساب «فرزند» و «ولادت» به خداوند از جمله انگاره هایی است که به شدت مورد نقد قرار گرفته است. برای نمونه در سوره مریم می خوانیم: «وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا لَقَدْ جِئْتُمْ شَيْئًا إِدًّا. كَادُ السَّمَاوَاتُ يَتَفَطَّرْنَ مِنْهُ وَتَنْشَقُّ الْأَرْضُ وَتَخِرُّ الْجِبَالُ هَدًا أَنْ دَعَوْا لِلرَّحْمَنِ وَلَدًا». ^۶ در سوره توحید پس از اشاره به صفت «صمد»، آیات «لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ» و «وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ» آمده است که برخی دو آیه اخیر را تفسیر «صمد» دانسته اند.^۷ برای نمونه صاحب تفسیر هدایت بعد از بررسی اقوالی در خصوص معنای «صمد» در نهایت گفتار خود را با روایتی از امام علی (ع) (در تأویل صمد با ذکر ۳۰ صفت سلبی) به پایان می رساند و این گونه می نویسد: «چون دانستیم که فرزند از او به وجود نمی آید، این را نیز می دانیم که خود تولد پیدا نکرده است، مگر آن که فرزند می آورد. چیزی از او کم نمی شود و نیازمند به تکمیل خود با افزوده شدن پاره ای به آن نیست، و پروردگار ما که بی نیاز از افزایش است چگونه ممکن است با تولد از

۱ اکابلسنق، تاریخ فلسفه، ج ۱، ۶۳-.

۲ ک: مجلی، زاد العاد- فاتیح الجنان، ۴۸؛ ابرط لوق، اقبال الاهل، ج ۱، ۳۷ و.

۳ ک: عسگری و قزاقی، «تأثیر هادرا استخراج گزاره ای معرفتی - بررسی موقع هستی شناسی و خداشناسی»، ۱۴.

۴ ق: ف، فاتیح الجنان، ۶.

۵ ملاصدرا، المبدأ والعاد، ۷.

۶ سوره موم، آیات ۸۸-.

۷ سوره توحید، آیه ۳.

۸ سوره توحید، آیه ۴.

۹ ک: ق، تفسیر القح ج ۴۴۹، ۲؛ طبره، ترجمه تفسیر مجمع البنا، ج ۲۷، ۳۷۰؛ اه عبدالعظمی، تفسیر اثنی عشی ج ۳۸۴، ۴؛ طباطبائی، ترجمه تفسیر المیزان ج ۶۷۲، ۲۰؛ ک: ارم شیرین، تفسیر نموه، ج ۴۱، ۲۷؛ جواد آملی، تفسیر نسیم، ج ۲۳، ۲۶۵.

دیگری افزایش پیدا کند؟ «لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ» - نه می‌زاید و نه زاده شده است» نه می‌زاید بدان سان که کاینات آفریده، خواه کثیف و خواه لطیف، می‌زایند. این آیه بنیاد خرافه‌های جاهلی را که در مذاهب و مبادی مختلف، تجسم پیدا کرده است، ویران می‌کند که بر تصور ولادت موجودات از رحم آفریننده آن، سبخانه و تعالی، تکیه دارد»^۱

استاد مطهری نیز معتقد است از واژه «صمد» می‌توان «لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ» را نتیجه گرفت. همچنین علامه طباطبائی صفات سه‌گانه سلبی در آیات سوم و چهارم سوره توحید را متفرع به صمدیت خداوند دانسته است. از نظر وی، هرچند نفی این صفات از خداوند - متولد شدن چیزی از خدا، تولد خدای تعالی از چیز دیگر و داشتن کفو- می‌تواند بر صفت احدیت متفرع شود و گفته شود فرض احدیت خدای تعالی کافی است در اینکه او هیچ يك از این سه صفت را نداشته باشد ولی اینکه چنین معنایی متفرع بر صمدیت خدا باشد، زودتر به ذهن می‌رسد. بنابراین صمدیت الهی و ارتباط وثیق آن با آیات «لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ» و «وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ»، هر گونه «ولادت» از ذات احد را می‌زداید هر چند که قائلان به «صدور» و «فیض»، جهت دوری جستن از مادی‌گرایی توجیهاتی ارائه داده‌اند.

۲.۴. صدور و محدودیت اراده و قدرت الهی

در صدور و فیض، فعل خدا (در آفرینش موجودات) بر نحو حتمیت صادر و سرشاری (لبریزی) خدا به صورت اجتناب ناپذیری به پیدایش موجودات منجر می‌شود.^۲ از طرفی در چنین رویکرد هستی - خداشناسی، اراده، صفت ذاتی و عین ذات خداوند است.^۳ چنانچه صدور فعل خداوند بر نحو حتمیت باشد، امکان عدم صدور برای خداوند و بر اساس اراده الهی (إِنْ شَاءَ وَإِنْ لَمْ يَشَأْ) منتفی می‌شود. بدین ترتیب، در چنین نظریه‌ای آیه «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ»^۴ معنایی نخواهد داشت و نظریه «صدور» به محدودیت اراده و قدرت الهی منتهی می‌شود. همچنین بر اساس صدور یا «ولادت»، خداوند تنها موجودات هم‌سنخ خود را می‌تواند ایجاد کند و برای آفرینش موجودات مباین با ذات‌اش به «واسطه» و «شفیع» که همان عقول هستند، نیازمند است و از این روی، قدرت الهی در رویکرد فیض و صدور، دچار

۱ مدیر، تفسیر هدایت (من هدی القرآن)، ج ۸، ۳۳

۲ مطهری، آشای و اقرا، ج ۴،

۳ طباطبائی، ترجمه تفسیر المیزان ج ۲۰،

۴ سوره توحید

۵ ابن سب، التعلیقا،

۶ فارابی، التعلیق،

۷ ک: ملاصدرا، الحکمة الخ الیه فی الافعال الاربعه العقلیة ج ۸، ۹۹

۸۷ سوره یس

آیه،

۸۲.

۳۰۷.

۳ و

۶

۲

۲۸.

۶۷.

۴۱.

۴.

۱۰.

۳.

نقد بر پایه صمدیت الهی (اراده صفت فعل الهی)

بر پایه امر الهی (كُنْ فَيَكُونُ) و در تقابل نظریه «صدور»، فعل خداوند بر اساس اراده انجام می‌شود. در آیات قرآن به چنین فاعلیت و اراده‌ای به نیکی اشاره شده است: «إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ». اراده خداوند مقارن با فعل الهی است، پس اراده حق به ایجاد شیء، همان فعل و تحقق او است.^۳ همچنین در آیات قرآن، امر الهی و ابداع پدیده‌ها و موجودات بیان شده است. برای نمونه در سوره بقره می‌خوانیم: «بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ»؛^۴ در این آیه واژه «بدیع» در توصیف فاعلیت امری خداوند (كُنْ فَيَكُونُ) و به معنی ایجاد شیء به گونه‌ای که پیش‌تر برایش هیچ نمودی از خلق نبوده، به کار رفته است.^۵ در روایات معصومان (ع) نیز تصریح شده است که اراده از صفات فعل می‌باشد. برای نمونه، در پاسخ به پرسشی در خصوص چیستی اراده خالق و مخلوق، از امام رضا (ع) چنین نقل شده است: «...الإرادة من المخلوق الضمير وما يبدو له بعد ذلك من الفعل، وأما من الله عز وجل فإرادته إحداثه لا غير ذلك لأنه لا يروي، ولا يهيم، ولا يتفكر، وهذه الصفات منفية عنه، وهي من صفات الخلق، فإرادة الله هي الفعل لا غير ذلك يقول له: كن فيكون، بلا لفظ ولا نطق بلسان ولا همة ولا تفكر، ولا كيف لذلك كما أنه بلا كيف»^۶ بر پایه روایت فوق، اراده الهی برخلاف اراده انسان، همان احداث و ایجاد است و این اراده بدون نیاز به دیدن، اندیشیدن، تفکر و ... انجام می‌شود؛ لذا اراده خداوند همان فعل الهی و نه چیز دیگری است. در ادامه حضرت از تعبیر «كُنْ فَيَكُونُ» برای تبیین اراده الهی استفاده نموده است. بنابراین و بر پایه امر الهی (صمدیت) و صفت فعل بودن اراده حق تعالی، اراده الهی محدودیت بردار نیست بلکه مطابق با آیه «أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ إِنَّ يَئُودُ يُدْهِبُكُمْ وَيَأْتِي بِخَلْقٍ جَدِيدٍ»^۷ هر زمان که بخواهد می‌تواند موجودات را ایجاد یا اعدام کند. ممکن است این اشکال مطرح شود که فیض الهی ناشی از کمال ذات است و کمال ذاتی او چنین

۱. بیل، اس نظریه «ولادت»، خدای ولا، اشیاء را از درون خود می‌زاید، بنابراین نه اشیاء هم‌سنگ و مثل خود را می‌تواند تولید کند؛ آفرینش موجودات متباین با ذات خویش چه از عجز است بدین‌طریقه ناظر برای آفرینش آن، «بازمند» و «ناظر» و «شفاء» خواهد بود در نتیجه؛ قدرت والد (الله) محدود خواهد شد (شکر و حکم از)، «لله لفته» اب «فرزند» و «ولادت» به خلا، و نقد لوازم آن برسد اس آیات قرآن، ۴۷.

۲. سوره نحل، آیه، ۴۰.
 ۳. ماه عبدالعظیم، تفسیر اثنی عشری، ج ۷، ۵.
 ۴. سوره بقره، آیه، ۷.
 ۵. فراهینی، العین، ج، ۵۴.
 ۶. صدوق، التوحید، ۴۷، ۱.
 ۷. سوره ابراهیم، آیه، ۹، ۱.

اقتضا می‌کند که فیض دائم باشد. برای مثال، خدا عادل است و محال است که ظلم کند. بر این مبنا، نمی‌توان گفت اینکه خدا ظلم نمی‌کند، به معنای محدودیت قدرت یا اراده الهی است؛ زیرا اراده ظلم نکردن، ناشی از کمال ذات است نه نقصی در ذات. در مقام پاسخ بدین اشکال، این گونه می‌توان گفت: خداوند صمد که «مُبدی» است و نه مَبْداء، در هر مورد جزئی به انحاء مختلف می‌تواند «عدالت» را درخصوص آن امر برپا نماید، آیا خداوند مصدر که «مَبْداء» است و نه مُبدی، نیز در هر مورد جزئی می‌تواند به غیر از نحوه تعین یافته، «فیضان» نماید؟!

۳.۴. صدور و سنخیت خالق و مخلوق

لزوم سنخیت و عینیت بین علت و معلول از لوازم نظریه صدور و فیض الهی است. معنای سنخیت، اشتراک در حقیقت است. به طوری که در فلسفه، سنخیت علت وجودبخش با معلول مطرح است به گونه‌ای که علت وجودبخش باید کامل‌تر از معلول خود باشد. به دیگر سخن، علت وجودبخش باید عین آن کمال وجودی‌ای را که به معلول خود می‌دهد در مرتبه‌ای بالاتر دارا باشد و اساس قاعده «الواحد لا یصدر...» چیزی غیر از لزوم سنخیت میان علت و معلول نیست. یعنی فیلسوفان به جهت لزوم تناسب و سنخیت میان علت و معلول، قائل به این قاعده شده‌اند. به طوری که علامه طباطبائی می‌نویسد: «أَنَّ الْمَبْدَأَ الَّذِي يَصْدُرُّ عَنْهُ وَجُودُ الْمَعْلُولِ هُوَ وَجُودُ الْعِلَّةِ الَّذِي هُوَ نَفْسُ ذَاتِ الْعِلَّةِ فَالْعُلَّةُ هِيَ نَفْسُ الْوُجُودِ الَّذِي يَصْدُرُّ عَنْهُ وَجُودُ الْمَعْلُولِ»^۱ بر اساس اصل علیت، بین علت و معلول سنخیت وجود دارد. به گونه‌ای که از یک سنخ علت، معلولی هم‌سنخ با آن پدید می‌آید. در این صورت خداوند به عنوان علت اشیاء (بر پایه نظریه صدور) به تنهایی قدرت و توان ایجاد موجودات غیر سنخ خود و مابین را ندارد و هر آنچه از وی صادر می‌شود با ذات حق تعالی سنخیت دارد. ضرورت سنخیت علت و معلول که از لوازم نظریه «صدور» است خود نیز پیامدهایی از قبیل محدودیت قدرت و اراده حق تعالی را در پی دارد. در ادامه ضرورت سنخیت خالق و مخلوق که از لوازم نظریه فیض است، بر پایه صمدیت الهی و بینونت دوسویه خالق و مخلوق نقد می‌شود.

نقد بر پایه صمدیت الهی (بینونت دوسویه خالق و مخلوق)

در صدور ضرورتاً علت و معلول هم‌سنخ‌اند. بنابر قاعده فلسفی «فَاقْدُ الشَّيْءَ لَمْ يَكُنْ مُعْطًى الشَّيْءِ»، علت، چیزی که ندارد را نمی‌تواند صادر کند؛ از این جهت گفته‌اند: «الواحد الحق الصرف وكذا الواحد

۱ عبودیت و مصطلح، خداوند

اسی فلسفی

۲ یعنی، نقدی بر قاعده الواحد و اصل سنخیت

۳ طباطبائی، نه‌ایه الحکمه، ج ۲،

بما هو واحد لا یصدر عنه من تلك الحیثیة الا واحد» اما در ابداع و انشاء و بر اساس صمدیت الهی، علت، شی را صادر نمی کند بلکه آن را با «جعل بسیط» و بدون سابقه و مثال پدید می آورد، بنابراین ضرورتی برای باور به سنخیت بین علت و معلول نیست. همچنین بر پایه «كُنْ فَيَكُونُ»، اراده صفت فعل خداوند است در حالی که اگر اراده صفت ذاتی خداوند تلقی شود، لوازمی چون ضرورت صدور خلق از ذات حق ایجاد می شود و در این صورت ازلیت مخلوقات نیز موضوعیت می یابد. در نهایت بر اساس امر و صمدیت الهی (صُنْع لا مِنْ شَيْءٍ)، آنچه حضرت حق ایجاد می کند به مشیت و اراده اوست و مشیت او فعل اوست. چنانکه در روایتی از امام کاظم (ع) می خوانیم: «فَارَادَهُ اللَّهُ هِيَ الْفِعْلُ لَا غَيْرَ ذَلِكَ يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ»^۳. همچنین صفت فعل بودن خداوند مستوجب وابستگی ایجاد موجودات از ذات الهی (مبدأ) نمی شود و از این جهت بین خالق و مخلوق، بینونیت دوسویه برقرار است. البته فیلسوفان ضمن التزام به سنخیت علت و معلول به تباین یکطرفه یا به تعبیر علامه حسن زاده آملی، احاطه شمول معتقد هستند به طوری که تفاوت مرتبه حضرت حق با مخلوقات می تواند تباینی را مطرح کند و از این جهت با آموزه های قرآنی و روایی سازگاری داشته باشد. مسلم است در گزاره های مستخرج از روایات معصومان (ع) پیرامون رابطه خدا و مخلوق، «بینونیت دوسویه» و عدم سنخیت خالق و مخلوق برقرار است، لذا در صمدیت الهی و آفرینش موجودات بر اساس «صُنْع الشَّيْءِ لا مِنْ شَيْءٍ» و «كُنْ فَيَكُونُ» ضرورتی برای سنخیت خداوند و ماسوای او وجود ندارد و این گونه نیست که موجودات از ذات حضرت حق، صادر شوند تا لزوم سنخیت بین صادر و مصدر مطرح شود بلکه موجودات بر اساس فاعلیت امری خداوند، پا به عرصه هستی می گذارند و «باشنده» می شوند.

نتیجه

نظریه صدور یا فیض الهی، در فلسفه با هدف تفسیر خلقت، ارتباط خدا و جهان و... ارائه شده است. از طرفی قرآن با بیان مسئله صمدیت الهی - با فرض معنای «كُنْ فَيَكُونُ» (صُنْع لا مِنْ شَيْءٍ) - نوعی از

۱ ملاصدرا، الحکمه المتعالیه فی الایضار الاربعه العقلیه ج ۷.

۲ عیالط، «مسئله شر بین مبدأ بودن و یا مُبَدی بودن خدا»

۳ مجلسی، معارج الانوار، جامعه لدرر آخر، انظمة الاطبا، ج ۴.

۴ در همین که ابرط، اووس آن را به پامیر اکرم (ص) نسبت داده، آمده اند: «وَلَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ - لَهُ الْخَلْقُ وَ الْأُمُورُ يَا بَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ» که در این فراز از عدم سنخیت خدا با هیچ چیزی دیگر، در کاره فاعلیت خلقی و امری خداوند آمده است. ابرط، معج الدعوات، ۸۶ همچنین در روایتی از ابرط، اداق (ع) بینونیت دوسویه خالق و مخلوق چنین تصریح شده اند: «... عن أبي جعفر عليه السلام قال: إن الله يبارك ويحلي خلقه من خلقه، وخلق خلقه منه...»

صلط، ۳۹۸، ۵

۵ عسگری و قزاقی، «تأثیر ادر استخراج گزاره های معرفتی (بررسی موقف: هستی شناسی و خداشناسی)، ۴۴.

هستی‌شناسی ناب توحیدی را عرضه کرده است. هر کدام از این دو دیدگاه لوازم هستی-خداشناسی خاصی به همراه دارند و حاصل تطبیق لوازم دو رویکرد عبارت است از:

۱. بر پایه «صدور» و «فیض الهی» و فرض معنا و مفهوم آن (خروج چیزی از چیزی)، لازمه‌ای چون «ولادت» در خداوند پدید می‌آید؛ چرا که صدور بر اساس «خروج چیزی از چیز دیگر» و بر پایه «صنع الشئ من شئ» و همچنین «مبدأ» انگاشتن خداوند، ایجاد موجودات را از ذات حق می‌داند. در این راستا و بر اساس «صنع الشئ لا من شئ» و «كُنْ فَيَكُونُ» برای صمدیت الهی، خداوند مُبدئ، در نقش آغاز دهنده به موجودات با ابداع و ایجاد به خلق موجودات می‌پردازد.

۲. بر اساس صدور و فیض الهی، صدور و فیضان الهی در ایجاد موجودات، همیشگی، دائمی و بدون توقف است که لازمه آن محدودیت اراده الهی در ایجاد و اعدام موجودات است. در مقابل و بر اساس صمدیت الهی، خداوند هر زمان اراده کند موجودات را ایجاد یا اعدام می‌کند. بنابراین در امر و صمدیت الهی، محدودیتی برای اراده الهی پیش نمی‌آید (فیض و صدور همیشگی، به محدودیت اراده و قدرت الهی منجر می‌شود).

۳. بر اساس فیض الهی، بین علت و معلول، سنخیت و اشتراک در حقیقت ضرورت دارد؛ چرا که از یک سنخ علت، معلول هم سنخ با آن ایجاد می‌شود (از کوزه همان برون تراود که در اوست). اما در صمدیت الهی و بر اساس «كُنْ فَيَكُونُ» و اراده الهی، خداوند بدون نیاز به مایه اولیه، سابقه و الگو به ایجاد موجودات پرداخته و در این خصوص نیازی به سنخیت و اشتراک در حقیقت ایجاد نمی‌شود. خداوند با اراده و «کن فیکون» موجودات را «باشنده» می‌کند و از آنجایی که موجودات از ذات او صادر نمی‌شوند، سنخیت بین خالق و مخلوقاتش ضرورت ندارد (بینونیت دوسویه خالق و مخلوق).

درنهایت باید گفت با اینکه نظریه صدور، سابقه طولانی حضور و انتقال میان ادیان و مکاتب مختلف و نیز پرورش توسط فیلسوفان مسلمان را دارد ولی به جهت آنکه در برابر صمدیت الهی (كُنْ فَيَكُونُ) با چالش‌های یاد شده مواجه است، نایستی در کاربست این نظریه از سوی دانشمندان علوم اسلامی چنین چالش‌هایی نادیده گرفته شود.

منابع

- قرآن کریم
- ابن رشد، محمد بن احمد. رساله مابعد الطبیعه. تصحیح رفیع العجم و جیرار جهامی، بیروت: دار الفکر،

- ابن سينا، حسين بن عبدالله. التعليقات. بيروت: مكتبة الاعلام الاسلامى، ۱۴۰۴ق.
- ابن طاووس، سيد رضى الدين. اقبال الاعمال. تهران: دار الكتب الاسلاميه، ۱۴۰۹ق.
- ابن طاووس، سيد رضى الدين. مهج الدعوات. قم: دار الذخائر، ۱۴۱۱ق.
- ابن عربى، محى الدين. الفتوحات المكيه. بيروت: دار التراث العربيه، بى تا.
- ابن فارس، أحمد. معجم مقاييس اللغة. تحقيق عبد السلام محمد هارون، بيروت: دارالفكر، ۱۳۹۹ق.
- ابن منظور، محمد بن مكرم. لسان العرب. بيروت: دارصادر، ۱۴۱۴ق.
- ابوالفتوح رازى، حسين بن على. روض الجنان وروح الجنان في تفسير القرآن. مشهد: آستان قدس رضوى، بنياد پژوهشهاى اسلامى، ۱۴۰۸ق.
- ارسطو. مابعدالطبيعه. ترجمه محمدحسن لطفى، تهران: انتشارات حكمت، ۱۳۸۵.
- ازهرى، محمد بن احمد. تهذيب اللغة. بيروت: دار إحياء التراث العربى، بى تا.
- اشكورى، محمدبن على. تفسير شريف لاهيجى. تصحيح جلال الدين محدث، تهران: دفتر نشر داد، ۱۳۷۳.
- افلوطين. اثولوجيا. قم: بيدار، ۱۴۱۳ق.
- برنجكار، رضا(۱۳۷۳). «خدا و جهان در اندیشه ارسطو»، كيهان اندیشه، ش. ۵۹ (بهار ۱۳۷۳): ۱۳۶-۱۵۳.
- بروجردى، سيد ابراهيم. تفسير جامع. تهران: انتشارات صدر، ۱۳۴۱.
- تفتازانى، مسعود بن عمر؛ نسفى، عمر بن محمد. شرح العقائد النسفية و معه العقائد النسفية. تصحيح سعد طه عبدالرؤف. قاهره: المكتبة الأزهرية للتراث، ۱۴۲۱ق.
- جوادى آملی، عبدالله. تفسير تسنيم. قم: انتشارات اسراء، ۱۳۹۲.
- جودوى، امير؛ برومند، محمد حسين؛ صالحى، اكرم(۱۳۹۰). «صمد نفى ماديت از ذات احد»، كتاب قيم، ش. ۴ (زمستان ۱۳۹۰): ۵۳-۷۰.
- جهامى، جيار. موسوعه مصطلحات الفلسفه. لبنان: ناشرون، بى تا.
- حر عاملی، محمد بن حسن. وسائل الشيعة. قم: مؤسسه آل البيت (ع)، ۱۴۰۹ق.
- حقى، على؛ جوارشكيان، عباس و حسين بلخارى قهى. «ريشه تاريخى مفهوم ماده المواد و صادر اول در فلسفه يونان»، تاريخ فلسفه، ش. ۴ (بهار ۱۳۹۶): ۷-۲۸.
- خرماهى، بهاء الدين. دانشنامه قرآن و قرآن پژوهى. تهران: ناهيد دوستان، ۱۳۷۷.
- دل افكار، عليرضا؛ قنبرى، ليلا. مفردات قرآن. بى جا: دانشگاه پیام نور، بى تا.
- راغب اصفهاني، حسين بن محمد. مفردات الفاظ القرآن. بيروت: الدارالشاميه، ۱۴۱۶ق.
- ربانى گلپايگاني، على. «فاعليت خداوند در معجزات». كلام اسلامى، ش. ۸۷ (پاينز ۱۳۹۲): ۱۹-۴۲.
- رضوي، مرتضى. دو دست خدا. و بسايت بينش نو؛ پاىگاه نشر آثار آيت الله مرتضى رضوى، ۱۳۸۷. نشانى:

- سیوطی، جلال الدین عبدالرحمن بن ابی بکر. الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور. قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ق.
- شاه عبدالعظیمی، حسین. تفسیر اثنی عشری. تهران: میقات، ۱۳۶۳.
- شکر، عبدالعلی؛ عبیدای، هادی؛ فرشادینا، یوسف. «انگاره انتساب «فرزند» و «ولادت» به خدا، و نقد لوازم آن بر اساس آیات قرآن»، پژوهشنامه معارف قرآنی، ش. ۴۷ (زمستان ۱۴۰۰): ۲۸۶-۲۵۵.
- شفابخش، علی. «تحلیل نظریه «صدور فلسفی» و «ابداع کلامی» پیرامون تفسیر «خلقت» در پرتو قاعده «معطى الشیء لا یكون فاقداً له»». پژوهشنامه کلام، ش. ۱۱ (پائیز و زمستان ۱۳۹۸): ۲۹-۵۶.
- صدوق، محمد بن علی. التوحید. تحقیق هاشم حسینی، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۹۸.
- صدوق، محمد بن علی. عیون اخبار الرضا (ع). بیروت: موسسه آل البيت (علیهم السلام) لاحیاء التراث، ۱۴۳۱ق.
- صدوق، محمد بن علی. معانی الأخبار. بیروت: دارالمعرفه، بی تا.
- صلیبا، جمیل. فرهنگ فلسفی. تحقیق منوچهر صانعی دره بیدی، قم: انتشارات حکمت، ۱۴۰۷ق.
- طالقانی، محمود. پرتوی از قرآن. تهران: شرکت سهامی انتشار، ۱۳۶۲.
- طباطبائی، سید محمد حسین. المیزان فی تفسیر القرآن. قم: منشورات اسماعیلیان، بی تا.
- طباطبائی، سید محمد حسین. ترجمه تفسیر المیزان، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۷۴.
- طباطبائی، سید محمد حسین. نهایه الحکمه. ترجمه و شرح دکتر علی شیروانی، قم: بوستان کتاب، ۱۳۹۰.
- طبرسی، فضل بن حسن. ترجمه تفسیر مجمع البیان، تهران: فراهانی، بی تا.
- طریحی، فخرالدین. مجمع البحرین. تهران: مرتضوی، ۱۳۷۵.
- طوسی، محمد بن حسن. التبیان فی تفسیر القرآن. بیروت: دار احیاء التراث العربی، بی تا.
- عباسی، محمدباقر؛ عبیدای، هادی. «تحلیل مفهوم صدور و ولادت و لوازم آنها در اسفار اربعه و بیانیه شورای نطقیه». جستارهایی در فلسفه و کلام، ش. ۲: (زمستان ۱۴۰۱): ۱۲۹-۱۵۰. doi: 10.22067/epk.2023.77558.1148
- عبودیت، عبدالرسول، مصباح، مجتبی. خداشناسی فلسفی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ره، ۱۳۸۹.
- عبیدای، هادی. «مسئله شر بین مبدأ بودن یا مُبَدی بودن خدا»، دومین همایش بین المللی علوم انسانی با رویکرد فرهنگی-اجتماعی، ۱۳۹۷الف.
- عبیدای، هادی. «مسئله زایش و صدور بین مبدأ بودن یا مُبَدی بودن خدا»، کنفرانس بین المللی دستاوردهای

- نوین پژوهشی در علوم انسانی و مطالعات اجتماعی و فرهنگی، ۱۳۹۷ ب.
- عسگری، انسیه؛ فرشاد دنیا، یوسف. «تأثیر دعا در استخراج گزاره‌های معرفتی (بررسی موردی: هستی‌شناسی و خداشناسی)»، مطالعات معرفتی در دانشگاه اسلامی، ش. ۹۰ (بهار ۱۴۰۱): ۱۳۳-۱۵۰.
- فارابی، ابونصر. التعليقات. تهران: موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۹۲.
- فخر رازی، محمد بن عمر. مفاتیح الغیب (التفسیر الکبیر). بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ ق.
- فخر رازی، محمد بن عمر؛ نصیر الدین طوسی، محمد بن محمد. شرحی الاشارات. قاهره: المطبعة الخيرية العامرة، ۱۴۰۳ ق.
- فرات کوفی، فرات بن ابراهیم. تفسیر فرات کوفی. وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، نسخه الکترونیکی قائمیه، ۱۳۶۹.
- فراهیدی، خلیل بن احمد. العين. قم: نشر هجرت، ۱۴۰۹ ق.
- فلوطین. دوره آثار فلوطین. ترجمه محمد حسن لطفی، تهران: خوارزمی، ۱۳۸۹.
- فیروزآبادی، محمد بن یعقوب. قاموس المحيط. بیروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، ۱۴۲۶ ق.
- فیض کاشانی، ملا محسن. الأصفی فی تفسیر القرآن. نسخه الکترونیکی قائمیه، بی‌تا.
- قاضی عبدالجبار، ابن احمد. متشابه القرآن. تصحیح عدنان محمد زرور، قاهره: مکتبه دار التراث، بی‌تا.
- قدردان قراملکی، محمد حسن. کلام فلسفی. قم: انتشارات وثوق، ۱۳۸۹.
- قرشی بنایی، علی اکبر. قاموس قرآن. تهران: دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۸۶.
- قطب راوندی، سعید بن هبة الله. الدعوات. به تحقیق مدرسه امام مهدی قم: نشر مدرسه امام مهدی، بی‌تا.
- قمی مشهدی، محمد رضا. تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب. قم: دار الغدير، ۱۴۲۳ ق.
- قمی، شیخ عباس. کلیات مفاتیح الجنان. ترجمه الهی قمشه ای، قم: آرموس، ۱۳۸۴.
- قمی، علی بن ابراهیم. تفسیر القمی. قم: دار الکتب، ۱۳۶۳.
- کاپلستون، فردریک چارلز. تاریخ فلسفه، ترجمه ابراهیم مددجو، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۹۱.
- کلینی، محمد بن یعقوب. الکافی. محقق و مصحح: علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران: انتشارات اسلامی، ۱۴۰۷ ق.
- گلسرخی، ایرج. تاریخ جادوگری. تهران: نشر مهارت، ۱۳۷۷.
- مجلسی، محمد باقر. بحار الانوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار. بیروت: موسسه الوفاء، ۱۴۰۳ ق.
- مجلسی، محمد باقر. زاد المعاد-مفاتیح الجنان. بیروت، المؤسسة الاعلی للمطبوعات، ۱۴۲۳ ق.
- محمدی ری شهری، محمد. میزان الحکمه. قم: دارالحديث، ۱۳۷۵.
- مدرسی، محمد تقی. تفسیر هدایت (من هدی القرآن). مشهد: آستان قدس رضوی؛ بنیاد پژوهشهای اسلامی،

۱۳۷۷.

- مصلح، جواد. ترجمه و تفسیر الشواهد الربوبیه. تهران: انتشارات سروش، ۱۳۸۹.
- مطهری، مرتضی. آشنایی با قرآن. تهران: صدرا، ۱۳۸۹.
- مکارم شیرازی، ناصر. تفسیر نمونه. تهران: دار الکتب الإسلامية، ۱۳۷۱.
- ملاصدرا، صدرالدین محمد. الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه العقلیه. بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.
- ملاصدرا، صدرالدین محمد. المبدأ و المعاد. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۴.
- ملاصدرا، صدرالدین محمد. تفسیر القرآن الکریم. قم: بیدار، ۱۳۶۶.
- ملکشاهی صفت، مصطفی و همکاران. کنکاشی در چیستی و چرایی بسته بودن دست خدا در اندیشه یهود. اهواز: پژوهندگان راه دانش، ۱۳۹۷.
- مولایی نیا، عزت الله؛ فرشادنیا، یوسف. (۱۴۰۲). امکان‌سنجی معنای «کُنْ فَيَكُونُ» برای واژه «صَمَد». پژوهش های قرآنی، ش. ۱۰۶ (بهار ۱۴۰۲): 3638-3639. doi: 10.22081/jqr.2023.65239.3638
- نیشابوری، نظام الدین حسن بن محمد. تفسیر غرائب القرآن و رغائب الفرقان. تحقیق شیخ زکریا عمیرات، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۶ ق.
- یثربی، یحیی. «نقدی بر قاعده الواحد و اصل سنخیت»، نقد و نظر، سال دهم، ش. ۳۸ (بهار و تابستان ۱۳۸۴): ۲۶۳-۲۵۱.
- Mulla Sadra, M. (Sadr al-Din Shirazi). Al-Masha'ir. A parallel English-Arabic text, Parviz Morewedge (Trans). New York: SSIP, 1992.
- Ross, W.D, The work of Aristotle. London: Rord a university press, 1970.



A Comparative Study of Political Theology Issues from the Perspective of Javadi Amoli and Mojtabeh Shabestari

Dr. Ali Aghajani

Assistant Professor, Research Institute of Hawzah and University

Email: aqajani@rihu.ac.ir

Abstract

Javadi Amoli and Mujtahed Shabestari are considered to be important thinkers of political theology and among the most important sources of religious thought production who have actively participated in contemporary issues of political theology. Based on a comparative method, this article examines the opinions of these two in the most important issues of political theology to find their similarities and differences. The result is that their commonalities are attention to newly emerging political issues, relative coherence in their collection of political theology, the connection between the field of religion and the field of politics, the scientific and religious authority of imams, considering reason and revelation as parts of the same division and accepting reason's inherent validity, the fundamental importance of how to govern, the possibility of harmony between Islam and democracy, rejecting imposition and coercion, people's participation in the process of political affairs, the right to monitor the performance of rulers, non-imposition of opinion, freedom, justice, security, and ownership are different dimensions of human rights. The differences, however, are greater since they belong to two different paradigms/discourses with different presuppositions. While Javadi Amoli sincerely believes in maintaining and strengthening the political theological heritage, Shabestari considers this heritage completely useless in the contemporary era. Contrary to Shabestari, Javadi Amoli connects issues to God in a hierarchical manner and considers the intention of closeness to God necessary.

Keywords: issues of political theology, Javadi Amoli, Shabestari, comparative study, Islam, democracy.





بررسی تطبیقی «مسایل کلام سیاسی» از دیدگاه جوادی آملی و مجتهد شبستری

علی آقاجانی

عضو هیات علمی گروه علوم سیاسی پژوهشگاه حوزه و دانشگاه

aqajani@rihu.ac.ir

چکیده

جوادی آملی و مجتهد شبستری از اندیشه ورزان مهم کلام سیاسی از مهم ترین حوزه های تولید اندیشه دینی محسوب می شوند که در پرداختن به مسایل معاصر کلام سیاسی فعالانه مشارکت جسته اند. مقاله در پاسخ به پرسش از نقاط اشتراک و افتراق، بر پایه روش تطبیقی به بررسی آرای این دو در مهم ترین مسایل کلام سیاسی و اکتشاف تشابهات و تفاوت ها پرداخته است. بر این اساس، مشترکات آن ها توجه به مسایل سیاسی نوپدید، انسجام نسبی در مجموعه کلام سیاسی، ارتباط ساحت دین با ساحت سیاست، مرجعیت علمی و دینی امامان، قسیم وحی دانستن عقل و اعتبار ذاتی آن، اهمیت بنیادین چگونه حکومت کردن، امکان سازواری اسلام و دموکراسی، عدم تحمیل و اجبار، مشارکت مردم در فرایند امور سیاسی، حق نظارت بر عملکرد حاکمان، عدم تحمیلی بودن عقیده؛ آزادی، عدالت، امنیت، و مالکیت ابعاد مختلف حقوق بشر، است. اما تفاوت های این دو بیشتر است و در دو پارادایم/گفتمان متفاوت با پیش فرض های مختلف تنفس می کنند. در حالی که جوادی آملی به حفظ و تقویت میراث کلامی سیاسی سخت معتقد است شبستری این میراث را در دوره جدید یکسره غیر مفید می انگارد. جوادی آملی بر خلاف شبستری مسایل را به صورت سلسله مراتبی به خدا پیوند داده و قصد قربت را لازم می شمرد.

کلیدواژگان: مسائل کلام سیاسی، جوادی آملی، مجتهد شبستری، بررسی تطبیقی، اسلام و دموکراسی

مقدمه

کلام سیاسی یکی از مهم ترین حوزه های مطالعات دینی است که امکان تولید اندیشه دینی دارد. عبدالله جوادی آملی (متولد ۱۳۱۲) و محمد مجتهد شبستری (متولد ۱۳۱۵ ش) دو تن از برجسته ترین متکلمان معاصرند که تولیدات کمی و کیفی مناسبی در حیطه مطالعاتی کلام سیاسی داشته اند. اینان از آن جا که در دو گفتمان و دستگاه کلامی متفاوت به تولید نظر پرداخته اند و در دو سر طیف قلمداد می شوند سوژه مناسبی برای بررسی تطبیقی هستند. امری که می تواند به غنای حوزه کلام سیاسی بینجامد.

از آن جا که حوزه مستقل کلام سیاسی از حیث دانشی دوران طفولیت خود را می پیماید و در ابتدای راه است کاوش در انظار برجستگان کلام در دوره معاصر که به پیوند جامعه و کلام اندیشیده اند امری لازم و پر اهمیت است. به ویژه مطالعات تطبیقی و مقایسه ای می تواند به آشکارگی نقاط عطف و گرانگاه ها در برساختن حوزه دانشی نوپا و نورافکندن بر زوایای آن بینجامد.

در این جهت پرسش اصلی از شباهت ها و تفاوت های این دو در مسایل کلام سیاسی است. مقاله با بهره گیری از روش مقایسه ای به کاوش در باره برخی از اهم مسایل کلام سیاسی پرداخته است و این فرضیه را پیش می کشد که علیرغم برخی شباهت ها یا شباهت نمایی ها پایگاه فکری جوادی سنت و نص با رویکرد عقلانی است و پایگاه فکری شبستری پست مدرنیزم با رویکرد هرمنوتیکی است و دو صورت بندی متفاوت از کلام سیاسی ارائه می دهند.

چارچوب روشی

چارچوب روشی مقاله مطالعه تطبیقی است. مطالعه تطبیقی مقایسه دو یا چند پدیده (موضوع یا مساله) در دامنه مشخص (تعیین محورهای بررسی در میان ابعاد مختلف آن پدیده) برای کشف نقاط اشتراک و اختلاف آنها، برای رسیدن به هدف تحقیق (دست یابی به شواهد بیشتر، یا دست یابی به نقطه مرکزی یا نقطه شروع حرکت، یا تعیین جهت حرکت و تصمیم سازی برای عکس العمل در برابر آن پدیده) است. مطالعات تطبیقی، شناخت یک پدیده در پرتو مقایسه است که با توصیف و تبیین نقاط اشتراک و نقاط اختلاف انجام می پذیرد. در مطالعات تطبیقی، صرف مقایسه کردن هدف نیست بلکه از کشف موارد تشابه و اختلاف باید به ملاک تشابه یا اختلاف رسیده شود و براساس آن مساله ای حل شود. در مطالعات تطبیقی، باید ابتدا مقایسه پذیری مواردی که قصد بررسی آنها را داریم اثبات شود. یافتن یک ضلع مشترک میان مواردی که قصد تطبیق آنها را داریم، قدم اول در فرآیند عملیاتی تطبیق است.^۱

۱. فرامرز قراملکی، روش شناسی مطالعات دینی، ۲۹۳.

مطالعه تطبیقی، چند فرآیند دارد: تعریف مساله، مشخص نمودن دامنه تطبیق، فهرست کردن تمام تشابه‌ها و تمایزهایی که به نظر می‌رسند (بین مبانی، مسائل، فرضیه‌ها، لوازم، زمینه‌ها، تعریف‌ها، توصیف‌ها، روش‌ها، مراحل، فرآیندها، ابزارها، مثال‌ها، نتایج، توصیه‌ها و ...)، جدا کردن تشابه‌ها و تمایزهای واقعی از موارد تشابه‌نما یا تمایزنما، بررسی علت وجود مشابهت یا علت اختلاف، و تلاش برای حل مساله تحقیق.^۱ در این پژوهش بسیاری از این فرایندها به شکل صریح یا مضمر به ویژه تشابهات و افتراقات در نظر گرفته شده و برخی نیز فرو گذاشته شده است.

سابقه تحقیق

در عنوان اصلی هیچ مقاله‌ای که به بررسی کلام سیاسی این دو متفکر پردازد وجود ندارد. همچنین در سایر موضوعات نیز عنوانی موجود نیست. البته مقاله نقش پیش فرض‌ها و پیش فهم‌ها در تفسیر قرآن کریم از منظر آیت الله جوادی آملی^۲ را می‌توان ذکر کرد که گرچه در عنوان غیرتطبیقی اما در محتوا تطبیقی است ولی به مسائل کلام سیاسی نمی‌پردازد. مقاله‌ای نیز در نقد دیدگاه مجتهد شبستری مبنی بر بشری بودن قرآن کریم با تکیه بر آراء جوادی آملی موجود است.^۳ اما مقالات مقایسه‌ای میان شبستری و برخی عالمان دینی به چشم می‌آید. مانند مقایسه میان شبستری و مصباح یزدی،^۴ مقایسه میان شبستری و مطهری^۵ و مقایسه میان طالقانی و مجتهد شبستری.^۶ هم‌چنین برخی مقالات بدون ذکر نام در جریان شناسی‌های فکری قابل توجه است.^۷ کتاب تفسیر سنتی و هرمنوتیک جدید؛ مقایسه‌ای تطبیقی میان دیدگاه‌های تفسیری محمدحسین طباطبائی، عبدالله جوادی آملی، عبدالکریم سروش و محمد مجتهد شبستری،^۸ نیز در این جهت قابل توجه است گرچه متمرکز و در حیطه کلام سیاسی نیست. بر این اساس دریافت شفاف و تطبیقی انظار این دو متفکر در اهم مسائل کلام سیاسی و بررسی شباهت‌ها و تفاوت‌هایشان امری بدیع است که وجه نوآورانه و تمایز بخش این مقاله محسوب می‌شود.

۱. فرامرز قراملکی، روش‌شناسی مطالعات دینی، ۲۹۹.

۲. حاجی اسماعیلی، کمالوند و رحیمی: «نقش پیش فرض‌ها و پیش فهم‌ها در تفسیر قرآن کریم از منظر آیت الله جوادی آملی»، ۱۳۹۲.

۳. شهبازی، «نقد شبهه دکتر مجتهد شبستری مبنی بر بشری بودن قرآن کریم با تکیه بر آراء آیت الله جوادی آملی»، ۱۴۰۰.

۴. رشیدی، مختاری، ۱۳۹۶؛ باقری دولت‌آبادی، نوری، ۱۳۹۴؛ روشن، شفیع سیف‌آبادی، ۱۳۹۰.

۵. ترابی، محمد؛ ۱۳۹۵؛ امینی، آرمین؛ الهیاری، اصغر؛ ۱۳۹۷.

۶. شیرخانی، یزدانی احمدآبادی، «مقایسه اندیشه‌ی سیاسی طالقانی و محمد مجتهد شبستری»، ۱۳۹۶.

۷. محمدپور مرزبالی، «دین حداقلی انگاران» و «دین حداکثری انگاران»، ۱۳۹۷.

۸. امامی، تفسیر سنتی و هرمنوتیک جدید، ۱۴۰۱.

مفاهیم

۱. کلام سیاسی

کلام سیاسی یکی از حوزه های دانش سیاسی اسلامی است که هنوز شکل منظم و دقیقی نیافته و از دو بخش کلام سنتی و کلام جدید تشکیل می شود. هر یک نیز دارای چندین تعریف و رویکرد است. هم در تعریف کلام در میان عالمان این علم در قدیم و اکنون همگونی وجود ندارد^۱ و هم در تعریف و رویکرد به کلام جدید نگرش های متفاوتی موجود است.^۲

به نظر می رسد تعریف صادق لاریجانی از کلام تعریف مقبولی است. وی تعریف علم کلام به علمی که دفاع عقلانی از اعتقادات دینی را متکفل است، دور از واقعیت نمی داند. مقصود وی از «عقلانی» معنایی موسع است بطوری که استناد به نقل را نیز، در صورتی که اصل استناد توسط عقل، تصحیح و توجیه شده باشد، را نیز شامل می شود. مقصود از «دفاع» نیز امری است اعم از «اثبات»، «تقویت» و «توجیه» و اعم از «تبیین» و «تفسیر» مفاهیم دینی.^۳ بدین روی باید توجه داشت که کلام هم ماهیتی دفاعی، هم واسطه ای و هم تبیینی دارد چنان چه برخی صاحب نظران بر این رأیند. در کلام جدید نیز نظر برگزیده مقاله میان مقام تعریف و تحقق تمایز قائل شده و معتقد است که در مقام تعریف، مسائل، روش و موضوع و مبانی - با حفظ اصول گذشته - تحول یافته است. اما در مقام تحقق، کلام از نظام های هندسی مختلفی تشکیل شده است که بسیاری از آن ها هیچ سنخیتی با یکدیگر و با کلام قدیم ندارند.

از کلام سیاسی تعاریف اندک اما متفاوتی وجود دارد.^۴ اما بر پایه مطالب پیش گفته تعریف مختار از کلام سیاسی عبارت است از: فهم، تبیین، اثبات، تنسيق، تنظیم (به نظام در آوردن) تصحیح، توجیه، کارآمدسازی و دفاع از آموزه های کلان و نظام اعتقادی و ایمانی سیاسی که با روش های گوناگون عقلی و نقلی و با دغدغه دینی صورت می گیرد.

۲. مسائل کلام سیاسی

مسائل دانشی کلام سیاسی را هم مسائل سیاسی کلام سنتی و هم مسائل سیاسی کلام جدید در بر می گیرد. برخی پژوهش گران به احصای غیر تفکیکی مسائل کلام سیاسی پرداخته اند. پاره ای دیگر به

۱. فارابی، ۱۹۹۶م. ص ۸. شیخ مفید، ۱۳۷۲ش. ص ۹. مطهری. بی تا، ص ۳۰.

۲. مجتهد شبستری، ۱۳۸۴، ص ۱۸۸. خسروپناه، ص ۱۵. فرامرزی قراملکی، ۱۳۷۸، ص ۱۱۹-۱۲۰. واعظی، ۱۳۷۵: ۹۷-۱۰۰. سبحانی، ۱۳۸۲، ج ۱، صص ۷-۹.

۳. لاریجانی، ۱۳۷۵، شماره ۹، ص ۱۰ تا ۳۶.

۴. بهروزلک، ۱۳۸۲، شماره ۲۸، ص ۷۹-۱۰۵. خسروپناه، ۱۳۸۲، ص ۵۰۴.

۵. حقیقت، ۱۳۸۳، ص ۱۸۴-۱۶۴.

تفکیک میان مسائل کلام سیاسی سنتی و جدید همت کرده اند که جامع و مانع نیست. در رهیافت نخست عدم جامعیت، اختلاط بی ضابطه مسائل کلام قدیم و جدید و نیز کم شمار و محدود بودن آن را مشاهده می کنیم. در رهیافت دوم نیز گرچه تفکیک صورت می گیرد و از این جهت دارای امتیاز است اما اولاً برخی موارد اصولاً مساله نیست. مانند دفاع از دین که جزو غایات کلام سیاسی است. از این رو این مساله شناسی نیز دچار کاستی های جدی است. ضمن آن که هم کامل نیست و هم وجه دانشی کلام سیاسی بیشتر معطوف به دوران جدید است و مسائل آن می باید منطبق بر آن باشد که جز اندکی بقیه چنین نیست.

بنابر این مساله کلامی مساله ای است که در یکی از حوزه های فهم، تبیین، اثبات، تنسیق، نظام سازی، تصحیح، توجیه، کارآمدسازی و دفاع از آموزه ها و نظام اعتقادی و ایمانی سیاسی قرار گیرد. چنان که مطهری^۱ و صادق لاریجانی نیز بستر به این سمت متمایلند.^۲

مطهری بحث امامت و رهبری از جنبه اجتماعی، اقتصاد اسلامی و فلسفه اجتماع را از مسائل کلام جدید شمرده است. صادق لاریجانی نیز مباحث مربوط به ساختار حکومت در اسلام، و مشروعیت حکومت اسلام و مساله آزادی. عدالت، حقوق انسانها، پاره ای از مسائل خاص در حقوق جزائی و مدنی اسلام و توجیه یا تبیین آنها. حقوق زن در اسلام، موقعیت زن در دین اسلام. الگوهای معیشتی در اسلام، روحانیت و نقش آن در اسلام. فرهنگ و نسبت دین و ایدئولوژی را از مسائل سیاسی کلام جدید دانسته است.

بر این اساس به نظر می رسد که می باید مسائل کلام سیاسی شیعه را در ساختاری جدید تر و منضبط تر و مبتنی بر کلام جدید ارائه نمود. بر این پایه ساختار پیشنهادی آن است که به جز مسائل و موضوعات سنتی نظیر ابعاد سیاسی اصول پنج گانه از مسائلی چون قلمرو دین، ابعاد سیاسی توحید، جامعیت اسلام، نبوت و سیاست، امامت و سیاست، مشروعیت و حاکمیت در اسلام، اسلام و حاکمیت مردم، و اسلام و آزادی و مانند آن ها را می توان مسایل کلام سیاسی نامید...

صورت بندی اهم مسایل کلام سیاسی در نگرش تطبیقی

۱. دین و سیاست

۱. بهروز لک. ۱۳۸۲. ش ۲۸.

۲. مطهری، مجموعه آثار، ۳۸ و ۲۸۵.

۳. لاریجانی، ۱۳۷۵، شماره ۹.

رابطه دین و سیاست یکی از کانونی ترین مناقشات کلام سیاسی است. اندماج یا تجزی این دو معرکه آراست. در دوره معاصر دیدگاه های تجدیدنظر طلبانه و بازاندیشانه پاره ای از صاحب نظران مجدداً آن را تبدیل به یک کلان مناقشه اساسی کرده و به معنای خاص ادبیات مربوط به خود را تولید می کند. امری که پاسخ ها و میدان های فکری و علمی تازه ای را می گشاید. در این باره عبدالله جوادی آملی (متولد ۱۳۱۲) میدان دار بزرگ این عرصه است که بر اندماج و ادغام دین و سیاست، ضرورت قانون الهی و نیاز به دین تاکید دارد. وی به گونه ای منسجم و عمقی به نظریه پردازی پرداخته است.

از دیدگاه وی اگر قانونی فقط جنبه های طبیعی و عملی انسان را مورد توجه قرار دهد و ابعاد اخلاقی و یا اعتقادی او را نادیده گیرد، نمی تواند انسانها را به سعادت نهایی برساند.^۱ وی بر این اساس معتقد به نیازمندی انسان در تمامی ابعاد زندگی فردی و اجتماعی خود به دین است. از نظر وی، ماهیت احکام اسلام به خوبی ضرورت تشکیل حکومت را ترسیم می کند؛ زیرا روح جمعی، در همه احکام اسلام منتشر و مفروش است. از این دیدگاه است که او عرصه های اجتماعی سیاسی اسلام را مانند نظارت و ارشاد و امر به معروف و نهی از منکر و جهاد و دفاع، دارد و اگر حدود و مقررات و قوانین اجتماعی و جامع مورد توجه قرار داده و به رخ می کشد.^۲

اما شبستری بر اساس مبنای هرمنوتیکی و برپایه تجربه دینی با زاویه متفاوت و دگرگونه ای به مساله می اندیشد و در تبیین و تفسیر تعبیر «دین ما عین سیاست است و سیاست ما عین دیانت است» معتقد است عمل سیاسی گرچه با قصد قربت نباشد و مانند تمتعات طبیعی انسان برای تدبیر زندگی و خوب زندگی کردن انجام شود مورد رضایت و مهر خداوند است.^۳

شبستری با نفی حق حاکمیت حقوقی خداوند که گزاره معهود در نگرش عالمان حوزوی است، بر اساس دلایل برون متنی کرامت انسان را دال بر رهایی او از حوزه امر و نهی حقوقی الهی در زندگی اجتماعی می انگارد. وی بر آن است که اگر نظریه سنتی دلایل قابل قبول نداشته باشد، نظریه حاکمیت بالاصاله انسان بر تدبیر زندگی اش که ناشی از حرمت و کرامت ذاتی وی به عنوان فرد آزاد مسئول می باشد و حقوق بشر تضمین حقوقی آن را بر عهده دارد با هیچ گونه معارضه الهیاتی – کلامی روبرو نخواهد شد.^۴

۱. جوادی آملی، ولایت فقیه؛ ولایت فقاها و عدالت، ۵۲.

۲. جوادی آملی، شریعت در آینه معرفت، ۱۲۹.

۳. جوادی آملی، ولایت فقیه؛ ولایت فقاها و عدالت، ۶۸.

۴. جوادی آملی، ولایت فقیه؛ ولایت فقاها و عدالت، ۷۶-۷۵.

۵. مجتهد شبستری، www.mohammadmojtahedshabestari.com، ۹/۹/۳۹۲.

۶. محمد مجتهد شبستری، تأملاتی در قرانت انسانی از دین، ۱۸۷.

به این جهت نمی توان گفت خداوند حق حاکمیت در معنای حقوقی آن در فلان جامعه دارد.^۱

شبستری درک خاصی از سکولاریزم و ارتباط دیانت با سیاست دارد. وی سیاست ورزی را اساساً امری مدنی دانسته که مصادیق آن از جمله در کتاب و سنت با نگاهی تاریخی قابل تغییر و عبور است. وی بر آن است که این پرسش که ما به عنوان انسانهای سیاسی چگونه ایمان بورزیم، انسانی را مفروض گرفته که قبل از هر چیز و نقداً درگیر سیاست زمینی است و می خواهد بداند چگونه به پیام قرآن که طلب ایمان است می تواند پاسخ دهد، این همان انسان مسلمان و مخاطب پیامبر اسلام چه در عصر بعثت و چه در عصر کنونی است.^۲

وی معتقد است که سیاست باید در ماهیت بشری - عقلایی خود باقی بماند و نباید از منظر ایمان تعریف شود و از طرف دیگر سکولاریسم هم محقق نشود، بلکه همان سیاست زمینی بشری - عقلایی، مصداق «عمل صالح» تلقی شده و با «اخلاق معنوی - دینی» مقید گردد. وی بر آن است که در این صورت مسلمانان می توانند از مصداق های سیاست و حکومت که در کتاب و سنت آمده و بر عرف و عادت مبتنی بوده در عصر حاضر عبور کنند و به سیاست و حکومت به معنای علمی و فلسفی آن روی آورند بدون اینکه از پیام ایمانی کتاب و سنت تخلف کرده باشند و دچار سکولاریسم شوند. شبستری معتقد است تقابل سکولاریزم با فرهنگ زاکرال یعنی فرهنگ سیاسی - اجتماعی فوق عقلایی و غیردنیایی است در حالی که در تاریخ ما «زاکرال» وجود نداشته تا امروز «سکولاریزم» به عنوان مقابله با آن مطرح شود. وی مشکل سیاست دینی موجود را استفاده از اتوریته دینی به جای عقلانیت می داند.^۳ او در همین جهت تقسیم بندی «برون دینی» و «درون دینی» را نیز قبول ندارد و متعلق به فرهنگ دینی نمی داند.

۲. نبوت و سیاست

مباحث پیرامون شؤون سیاسی و اجتماعی نبوت دامن گستر و مناقشه برانگیز است. در این وادی دو پرسش اساسی مطرح است. نخست آن که آیا نبوت و حکومت همسان یکدیگرند و مدغم در هم اند یا آن که هر دو سرشتی جداگانه دارند و منصبی متفاوت تلقی می شوند. دیگر آن که دائره اطاعت و پیروی از پیامبر و عصمت وی کجاست و چه محدوده ای را در بر می گیرد؟

جوادی آملی نبوت و حکومت را همسان یکدیگر و مدغم در هم دانسته و بر آن است که حکومت

۱. مجتهد شبستری، همان، ۱۹۰.

۲. همان.

۳. مجتهد شبستری، همان، ۱۵۹.

۴. مجتهد شبستری، همان، ۲۰۴.

جزئی از ماموریت الهی پیامبران است. بر اساس این دیدگاه و در این منظومه کلامی سیاسی ضرورت حکومت اسلامی، ضرورت تعیین حاکم اسلامی را به همراه دارد؛ زیرا برای اجرای احکام و دستورات اسلام، صرف وجود قانون الهی و حکومت اسلامی کافی نیست و نیاز به مجریانی است که این قوانین را به طور دقیق اجرا کنند که این مجریان باید از سوی خداوند برگزیده شوند؛ زیرا بر اساس بینش توحیدی، تنها کسی که بالاصالة حق ولایت و سرپرستی انسان و جامعه بشری را دارد، خالق انسان و جهان است و از میان انسانها، آن کسی می تواند جانشین خداوند باشد و از سوی او بر مردم حکومت کند که خداوند به او اذن داده باشد و برای آنکه وحی خداوند بر جامعه بشری حکومت کند، خداوند این اذن را به کسی سپرده است که در مقام علم و عمل، عصمت داشته باشد؛ یعنی هیچ خطا و لغزشی از او در علم و عملش رخ ندهد که در این صورت، علم و عملش مطابق و تابع علم و عمل خداوند بوده و در نتیجه، حاکمیت او، حاکمیت الهی خواهد بود.^۱ بر این اساس، حقیقت حکومت و حاکم اسلامی به حاکمیت وحی و قانون الهی باز می گردد و جوادی آملی آن را مستند به آیات قرآن از جمله آیه ۱۰۵ نساء می کند. از نظر وی اصولاً پیامبری و نبوت از زعامت قابل تفکیک نیست. همچنین وی به آیه ۶ احزاب استناد کرده و به نقدهای مهدی حائری یزدی در این باره پاسخ می دهد.^۲

مجتهد شبستری اما بر این باور است که حکومت پیامبر نه یک قدرت روحانی - الهی بلکه یک حکومت دنیوی - نبوی بوده است و پیامبر در این امور برای خود ولایت مقدسه غیرقابل نقد قائل نبوده است.^۳ شبستری بر همین اساس به نقد نگاه توقف گرایانه به دامنه و قلمرو نبوت می پردازد و بر آن است که معنا و هدف نبوت پیامبر این نبود که در هر زمینه و باب اجتماعی سخن آخر را بگوید. نبی خود در داخل نظام اجتماعی معینی عمل می کرده است، نه بر بالا و از فراز آن.^۴

از دیدگاه وی پیامبر دعوی قانونگذاری برای بشر نداشته است. زیرا در قرآن تعبیر قانون وجود ندارد و به جای آن تعبیر حکم وجود دارد که بعدها وارد فقه شد. از نظر وی حتی معاد در قرآن اخبار گزاره ای حاکی از یک امر واقعی نیست. بلکه تفسیری از انسان است. بنابر این شکل بیان مهم نیست و محتوا، محتوای تفسیری است.^۵ شبستری معتقد است پیامبر(ص) تنها در اجرای وظیفه خود که هدایت انسانها و دعوت به

۱. جوادی آملی، ولایت فقیه؛ ولایت فقاها و عدالت، ۷۶-۷۵.

۲. جوادی آملی، تفسیر تسنیم، ج ۶، ۴۶۱-۴۵۴.

۳. جوادی آملی، «مجله حکومت اسلامی»، ۲۲۵.

۴. مجتهد شبستری، تأملاتی در قرانت انسانی از دین، ۱۵۷.

۵. مجتهد شبستری، همان، ۱۶۸-۱۶۷.

۶. فصلنامه مدرسه به نقل از سایت راهبرد <http://www.rahbordonline.com>.

خدای یکتاست عصمت داشته اما عصمت بیش از این معنایی ندارد و او و امامان شیعه هم محدودیتهای انسانی داشتند.^۱ وی معتقد به تحول تاریخی عقائد کلامی بوده و اعتقادات اسلامی را فرموله شده و دارای تاریخ پیدایش و تحول می انگارد.^۲

۳. امامت و سیاست

امامت نیز از بنیادی ترین کانون‌های مناقشه کلامی است که از سوی گفتمان‌های حاشیه‌ای مورد نقد قرار گرفته است. جوادی آملی بر تلقی سنتی از امامت تاکید دارد و قدر جامع امامت را زعامت سیاسی اجتماعی می انگارد.^۳ وی بر خلاف برخی نظریه پردازان امامت را در این جهت ادامه نبوت دانسته و تصدی منصب حکومت را جزو ذاتی امامت می شمارد.

وی بر این پایه معتقد است که معصومین (ع) منصوب و منصوص از ناحیه الهی به حکومت و سیاست و رهبری فکری و علمی و سیاسی جامعه و در تمامی امور دارای عصمت حداکثری اند و امکان گناه و خطا در رهبری تمام عیار آنان وجود ندارد. دگر مقابل شبستری مانند حائری یزدی معتقد است حکومت از مسائل فرعی نظریه امامت است و نظریه امامت در میان شیعه در اساس معطوف به مرجع اخذ و تفسیر معارف دینی است و بر این اساس شیعه امامان خود را مفسران به حق دین می دانستند. وی بر این پایه نظریه امامت در میان شیعه را تنوری حکومت و اندیشه سیاسی نمی داند.^۴

۴. قلمرو دین

مباحث مربوط به قلمرو دین که با عنوان جامعیت هم شناخته می شود در دوره های جدید با ادبیاتی تازه پا به عرصه محافل علمی سیاسی گذاشته و رهیافت هایی جدید می آفریند. به طور عمده، دیدگاه‌های مختلف در باب قلمرو دین را می توان به دو دیدگاه عمده تقسیم کرد: ۱. دیدگاه حدّاقلی؛ ۲. دیدگاه حدّاکثری. بر اساس دیدگاه حدّاقلی یا انتظار اقلی از دین، قلمرو دین در امور اجتماعی، سیاسی و اخلاقی - فقهی به حدّاقلّ تحویل و فروکاهش محدود و منحصر کرده، و در امور دنیایی هم به حدّاقلّ لازم بسنده کرده است؛ اما نظریه «دین حدّاکثر» هر دو امور دنیایی و آخرتی را شامل می شود. البته در میان رویکرد حدّاکثری و حدّاقلی و یا در درون نگرش حدّاکثری طیف های متعددی قابل شناسایی است.

۱. مجتهد شبستری، <https://3danet.ir/smah-and-knowledge-of-the-prophet>.

۲. مجتهد شبستری، <http://mohammadmojtahedshabestari.com>.

۳. جوادی آملی، تفسیر تسنیم، ج ۶، ۴۶۱-۴۵۴.

۴. جوادی آملی، نقد نقد، ۲۳۵-۲۳۰.

۵. حائری یزدی، نقدی بر مقاله «سیری در مبانی ولایت فقیه»، ۲۲۳-۲۳۳.

۶. مجتهد شبستری، تأملاتی در قرانت انسانی از دین، ۲۳۲.

جوادی آملی در مقابل برخی که جامعیت دین را به عنوان دینی دارای نظام‌های سیاسی، اقتصادی و حقوقی برآمده از علم فقه نفی کرده و دوگانه مدیریت علمی و مدیریت فقهی را برای تخفیف و تخطئه نظری مدیریت در جمهوری اسلامی درمی‌اندازند؛ تقابل مدیریت علمی و فقهی را نادرست انگاشته و بر آن است که از آن جا که عقل جزو منابع دین است از این رو مدیریت علمی مبتنی بر عقل منافاتی با دین ندارد.^۱ وی پس از طرح مباحثی در حداقلی دانستن دین، اسلام را ناظر به همه ابعاد زندگی مادی و معنوی انسان انگاشته که زندگی دنیوی انسان را هدایت و هرگونه دنیاگرایی را نفی می‌کند. استدلال وی آن است که هدف اصلی دین، تأمین سعادت دنیوی و اخروی است و در چگونگی سازماندهی دنیای مردم، نقشی مؤثر و در تأمین حیات معنوی و نجات آخرتی آنها سهم بسزایی دارد.^۲

با این حال جوادی آملی نظریه پرداز گرایشی در قلمرو دین است که به جامعیت منابع دینی یعنی اندراج عقل و نقل ذیل شریعت معتقد است و این نکته رویکرد وی را تا حدودی متفاوت با همگنانش می‌سازد. بر این اساس هم دین و هم شریعت از عقل و نقل تشکیل شده است. از این رو عقل نیز به عنوان حجت درونی بخشی از دین است که اگر مبتنی بر مبدا و معاد باشد دارای حجیت شرعی است. بر این اساس لزومی ندارد که در همه موارد به کتاب و سنت رجوع کنیم تا زندگی دینی داشته باشیم بلکه استنباطات عقلی نیز جزئی از دین است که زندگی دینی را می‌سازد. بر این پایه قلمرو دین و شرع مساوی با قلمرو انسانی است اما بخشی از آن را وحی و بخشی را عقل تأیید شده وحی تشکیل می‌دهد.^۳ چنان که برخی دیگر از اندیشوران نیز طرفدار این نگرش اند.^۴

اما مجتهد شبستری در مبحث قلمرو دین بر آن است که اسلام تنها به ارزش‌های اخلاقی و بیان کلیات بسنده کرده است و امور را به انسان‌ها تفویض کرده است. به باور وی شریعت اسلام، مبین چارچوب‌ها و اصول کلی اخلاقی و ارزشی از قبیل رحمت، عدالت و آزادی است؛ اما جدا از این اصول، شارع مقدس کاری جز امضای بنای عرف ندارد. وی در این راستا همه معاملات را ارشادی می‌داند.^۵

۵. اسلام و مشروعیت حکومت

در برخی دوره‌ها مباحث بسیاری پیرامون مشروعیت حکومت و به طور عمده در جهت نفی ولایت فقیه از سوی برخی محافل علمی سیاسی روشن فکری مطرح می‌گردد که عمده آن نیز در جهت نفی

۱. جوادی آملی، نقد نقد، ۲۳۴ تا ۲۵۰.

۲. جوادی آملی، انتظار بشر از دین، ۱۷.

۳. جوادی آملی، شریعت در آینه معرفت، ۲۲۶-۲۲۷ و ۲۱۷-۲۱۸.

۴. علیدوست، ۱۳۸۱ ش. ص ۱۷۴-۱۷۵.

۵. مجتهد شبستری، هرمنوتیک، کتاب و سنت: ۲۲۸-۲۳۰.

تئوری ولایت فقیه است. از آن جا که ولایت فقیه در کلیت بحث مشروعیت حکومت مطرح است و نیز کلیت جایگاه نظریه ولایت فقیه در سیستم سیاسی اسلام مورد نظر است و در چارچوب رویکرد دفاعی کلام است؛ در قلمرو کلام سیاسی قرار می گیرد. چنان که جوادی آملی اصل مسأله ولایت فقیه، را مسأله-ای کلامی که لوازم آن در فقه نیز بحث می شود می انگارد.^۱

جوادی آملی بر آن است که هویت آدمی در دین او تجلی می یابد پس باید در نظام دینی نقش جمهوریت در برابر اسلامیت نظام و پیوند میان مردم و مکتب روشن شود. وی چند صورت را متصور است: این که دین هماهنگ با مردم دارای حاکمیت است؟ یا هماهنگی از سوی مردم است؟ یا یکی از این دو عنصر بر دیگری حاکم است؟ و یا هر دو به گونه شرکت سهامی نقشی مساوی دارند؟ وی معتقد است در بخش حدود و حقوق مردم، قرآن راه هرگونه سلطه و سیطره مالی، سیاسی، اجتماعی و فرهنگی انسانها بر یکدیگر را مسدود می سازد. جوادی آملی در این جهت به دو آیه ۷۹ و ۸۰ آل عمران استناد کرده و معتقد است که در بخش حقوقی مردم، نظام ارباب و رعیتی در هیچ شکلی میان انسان ها رسمیت ندارد.^۲ او اما در بخش عظمت و حرمت دین و حکومت خدا بر مردم معتقد است که خداوند ربوبیت تام و مطلق بر همه هستی دارد؛ زیرا عالم و آدم، آفریده و تحت تدبیر خدا است. بر این پایه همه آفرینش و انسان، رعیت محض خدا و بنده صرف اوست و جز اطاعت هیچ راه عاقلانه ای برای تکامل انسان وجود ندارد. وی بر این اساس معتقد است جمهوریت عاقلانه نمی تواند در تقابل با مقام آفریدگاری و پروردگاری، سخن از حق و رأی خویش داشته باشد.^۳ اما تحقق عینی و خارجی و سازمان یافتن حاکمیت دین در جامعه جز با همراهی دست قوی و دل مشتاق انسان ها ممکن نخواهد بود. جوادی آملی با اقامه سه دسته ادله عقلی، عقلی- نقلی و نقلی محض معتقد است که خداوند در عصر غیبت امام زمان، انسان و جامعه را به حال خود رها نساخته و برای هدایت آن ها ولایت جامعه بشری را به دست افرادی با سه ویژگی: شناخت قانون الهی؛ استعداد و توانایی تشکیل حکومت؛ و امانتداری و عدالت سپرده است و این سه ویژگی در عصر غیبت در فقیهان جامع الشرایط است.^۴

۱. جوادی آملی، فلسفه حقوق بشر، ۱۴۴؛ فوزی، اندیشه سیاسی در ایران بعد از انقلاب، ۲۰۸-۲۰۷.

۲. جوادی آملی، تفسیر موضوعی قرآن کریم، ج ۱، ۳۴۸.

۳. جوادی آملی، همان، ۳۵۳.

۴. همان، ۳۵۴.

۵. همان، ۳۶۰.

۶. جوادی آملی، ولایت فقیه ولایت فقاقت و عدالت، ۱۵۹-۱۵۲.

وی مشروعیت ولایت فقیه را به نصب از سوی خداوند می‌داند که خبرگان به کشف آن دست می‌یازد. او بر آن است که قرآن دو نوع ولایت؛ ولایت بر محجورین و ولایت بر فرزندانگان - که در سوره مائده است - را مطرح می‌کند. از این رو حاکم اسلامی بر جامعه نه وکالت بلکه ولایت از نوع دوم دارد و مردم از طریق متخصصان خبره از میان فقیهان جامع شرایط بهترین و تواناترین فقیه را شناسایی کرده ولایت الهی او را می‌پذیرند و آنان در مقام اثبات دارای نقش اساسی، اما در مقام ثبوت مداخلیتی ندارند.^۲

اما مجتهد شبستری مشروعیت را یکسره مردمی دانسته و بدون اشاره صریح به ولایت فقیه به نفی تلویحی آن می‌پردازد. وی معتقد است در عصر حاضر پرشش اصلی سیاست، «چگونه باید حکومت کرد» است و نه «چه کسی باید حکومت کند». از این رو حکومت نه با عادل بودن حاکم که با ساختار عادلانه عینی و خارجی قدرت سیاسی، مشروعیت سیاسی پیدا می‌کند و اگر ساختار عینی و خارجی حکومت چنان با جور و جباریت آمیخته شود که عقلا آن را مشروع نشمرند عالمان دین نمی‌توانند با این حربه که مشروعیت از سوی خداست آن را مشروع سازند.^۳

۶. اسلام و دموکراسی (مردم سالاری)

در نسبت سنجی میان اسلام و دموکراسی آن چه معرکه آراست نحوه ترکیب اسلام و دموکراسی و اصالت بخشی به هر کدام از این دو است. طرح مسائل جدید از جمله اسلام و دموکراسی بیشتر از سوی روشن فکران دینی پردازش می‌شود آن گاه عالمان حوزوی نیز در صدد تبیین و یا دفاع بر می‌آیند. جوادی آملی اصالت را به اسلام داده و مردم سالاری و جمهوریت را بر مدار اسلامیت مفصل بندی می‌کند. از این رو وی بر آن است که اسلامیت به مقام ثبوت و جمهوریت به مقام اثبات بر می‌گردد. جوادی آملی سپس به بحث تحمیل یا عدم تحمیل حکومت الهی وارد شده و معتقد است اگرچه عقل برهانی اطاعت و ربوبیت خدای حکیم را بی چون و چرا می‌پذیرد اما چنین نیست که دین خدا و حکومت الهی تحمیلی بوده و مردم خواه ناخواه مجبور به تبعیت از آن باشند.^۴

جوادی آملی مردم سالاری دینی را مفهومی بسیط و نه ترکیبی دانسته و دین را متضمن نوع مردم سالاری مخصوص خود می‌شناسد. هر چند در تشریح ارکان آن به ترکیب نهاد دین و نهاد دولت می‌پردازد. نوی

۱. جوادی آملی، همان، ۳۹۰.

۲. جوادی آملی، همان، ۴۰۲.

۳. مجتهد شبستری، <http://mohammadmojtahedshabestari.com>، یکشنبه ۸ شهریور ۱۳۸۸.

۴. جوادی آملی، صورت و سیرت انسان در قرآن، ۳۶۰.

۵. جوادی آملی، همان، ص ۳۵۵.

۶. میراحمدی، مردم سالاری دینی در اندیشه آیت الله جوادی آملی، ۵۶.

برخی از جوانب این بحث را در نسبت شورا و حکومت مورد بحث قرار داده است. جوادی آملی در تفسیر تسنیم، مقصود نهایی از مشورت را کشف حق و صلاح و عزم بر اجرای آن می‌داند و معتقد است مشورت رسول اکرم برای بهره جستن از افکار مردم نبود. از همین رو خداوند حق تصمیم‌گیری را تنها به آن حضرت واگذارده. این نظریه تأثیر مشورت پیامبر را امری مانند احساس شخصیت، تدبیر و مآل اندیشی، تقویت رقابت، بلوغ اجتماعی-سیاسی جامعه دانسته است و محدوده‌ی آن را امرالناس و نه امرالله شمرده است.^۲

باور جوادی آملی آن است که در غیر معصوم کارهای کلان مملکت بدون مشورت به سامان نمی‌رسد و در چنین مواردی مشورت واجب است. چون «ما لا یتم الواجب الا به فهو واجب». نیز در موردی که بدون مشورت فتنه‌ی تحمل نکردنی رخ می‌دهد تحصیل آن لازم است. آیین تفسیر، خلافت پیامبر را امر الهی دانسته که مشورت در آن راهی ندارد.^۴

از دیدگاه جوادی آملی در حکومت دینی، مردم به معنای واقعی در سرنوشت خود نقش دارند و می‌توانند با استفاده از حق تکوینی خود، بالاترین حقیقت که پیروی از دین و تعالیم الهی است و عالی‌ترین حقوق خود را که تدین و دینداری است در عرصه حکومت بپذیرند یا به کنار گذارند. از نظر وی حکومت دینی، بدون حمایت مردم، امکان تشکیل و استمرار ندارد.^۵ اما از نظر جوادی آملی بیعت در فرهنگ تشیع علامت حق است نه علت آن و تنها کاشفیت دارد و تأثیری در ثبوت ندارد. همچنین حکومت جزء امرالناس نیست بلکه جزو امر الله است. بنابراین شورا در تعیین حاکم نقشی ندارد اما در نحوه اعمال حاکمیت موثر است.^۶

شبستری بر خلاف جوادی از سویی و سروش از سوی دیگر چندان با مفهوم مردم سالاری دینی یا حکومت دموکراتیک دینی بر سر مهر نیست. او معتقد است که قرائت دموکراتیک اسلام گر چه ممد و مؤید مردم سالاری می‌تواند باشد، اما به معنی بنیانگذاری مردمسالاری بر اسلام نیست؛ از نظر او می‌توان نشان داد اسلام مورد نظر، مخالف مردم سالاری نیست و مسلمان بودن با دموکرات بودن سازگار است اما این قرائت حکومت را دینی نمی‌کند و شکل خاصی از حکومت را به نام مردمسالاری دینی یا حکومت

۱. جوادی آملی، تفسیر تسنیم، ج ۱۶، ۱۳۴.

۲. همان، ص ۱۳۵.

۳. همان، ص ۱۵۳.

۴. همان، ص ۱۵۹-۱۵۸.

۵. جوادی آملی، نسبت دین و دنیا، ۲۱۱-۲۱۲.

۶. همان، ص ۴۶۶-۴۶۲.

دموکراتیک دینی به وجود نمی آورد.^۱

بدین ترتیب شبستری اصالتاً حکومت را غیر دینی دانسته و بر آن است که دین تغییری در ماهیت حکومت که امری عرفی است به وجود نمی آورد. آوی معتقد است که تمامی مفاهیم مربوط به حکومت، عدل، قسط، شورا، بیعت و قضاوت در قرآن و سیره در همان مفهوم عرفی و دنیوی بشری - عقلایی به کار برده شده و ماهیت شرعی و «حقیقت شرعی» نداشته است. بر همین اساس شبستری بر خلاف بسیاری از مفسران بر آن است که در قرآن فقط از قدرت زمینی - عرفی (بشری - عقلایی) سخن رفته و به رسمیت شناخته شده است. شبستری بررسی کردن روابط افراد با نظام حکومتی را در چارچوب‌های مربوط به روابط افراد با یکدیگر و گنجاندن آن‌ها در مقولات «عقد» و یا «وکالت» را نادرست می انگارد و سنجش سازگار نبودن نظام حکومتی مسلمانان با اصول ارزشی مستفاد از کتاب و سنت را مقدم بر سنجش سازگاری آن دانسته و به بسندگی آن رای می دهد.^۲

۷. اسلام و آزادی

دین و آزادی یکی از مقولات بسیار مهم و پر کاربرد و محل مناقشه در کلام سیاسی است. هم آزادی به طور مطلق و هم آزادی سیاسی محل بحث و تبادل نظر و مناقشه است. جوادی آملی بر این نظر است که اسلام بر حاکمیت تعالیم دینی در جامعه بسیار تأکید دارد و بر همین اساس، آزادی در حقوق سیاسی اسلام جا یگاه ویژه ای یافته است. وی آزادی انتخاب شدن و برگزیدن و حق رأی، مشارکت مردم در فرایند امور سیاسی، حق نظارت بر عملکرد حاکمان و جلوگیری از رفتارهای تبعیض آمیز و اظهار نظر در تصمیمات دولتمردان را از جمله مصادیق آزادی سیاسی در اسلام می شمارد. از نظر وی آزادی مردم، با مسئولیت در برابر خدا همراه است؛ نه آزادی مطلق و رهایی بی قید و شرطی که در نظام های دیگر وجود دارد. جوادی آملی در بحث آزادی عقیده، آن را به معنای عدم تحمیلی بودن عقیده به دلیل علمی و قلبی بودن آن می داند. اما این امر را دال بر این که هر کس در هر عقیده ای آزاد و با هر عقیده در قیامت اهل نجات است نمی شمارد.^۳

۱. مجتهد شبستری، تأملاتی در قرائت انسانی از دین، ۱۸۰.

۲. همو، تأملاتی در قرائت انسانی از دین، ۱۵۶.

۳. همان، ص ۱۵۶.

۴. مجتهد شبستری، ۹/۹/۱۳۹۲.

۵. مجتهد شبستری، ۹/۹/۱۳۹۲، ا.

۶. جوادی آملی، تنسیم، ج ۳، ص ۴۷۱.

۷. جوادی آملی، تنسیم، ج ۳، ص ۲۲۱-۲۲۲.

۸. همان، ص ۴۷۹.

جوادی آملی منظور از دین در لاکراه فی الدین را خطوط کلی و اصول و نه فروع فقهی، حقوقی و ولایی دانسته است.^۱ بر این پایه دلالت بر حکم تشریعی را صحیح می‌داند که بر این اساس عقیده آزاد است و جبر ممتنع و اجبار لغو و در محدوده‌ی شریعت چیزی به نام اکراه جعل نشده است. او کافر یا مشرک را به پذیرش اصل توحید و نیز اهل کتاب را بر پذیرش نبوت خاصه نباید واداشت. اما مجتهد شبستری بر آن است که منطق ایمان مساوی با منطق آزادی و مخالف با جامعه زورمدار است. وی به طور تلویحی جامعه آزاد را جامعه مومنانه تر می‌شمرد و بر آن است که مومنان باید در پی ایجاد جامعه آزاد باشند تا آزادانه تر، آگاهانه تر و خالصانه تر ایمان ورزند. از نظر او آزادی نه تنها بت نیست، بلکه بت شکن است. در دیدگاه وی مرز مشخصی میان آزادی سیاسی و غیر سیاسی وجود ندارد.

۸. اسلام و حقوق بشر

اسلام و حقوق بشر یکی از مناقشات نوپدید است که هم به جهت دفاعی و هم تبیینی ذیل کلام سیاسی قرار می‌گیرد. فلسفه حقوق بشر به دو معنا می‌تواند بررسی شود. نخست به عنوان دانشی درجه دوم که از پیوند و ربط حقوق بشر با مبادی، مبانی و پایه‌های اعتقادی آن سخن می‌گوید. دوم: به عنوان دانشی که درباره مبادی و پایه‌های اعتقادی و متافیزیکی حقوق بشر؛ یعنی درباره صحت و سقم آنها بحث می‌کند. اما مخرج مشترک این دو در مناقشه اسلام و حقوق بشر آن است که موارد حقوق بشری متداول در جوامع پیش رفته غربی که در حال جهانی شدن است از منظر اسلامی قابل پذیرش است یا قابل پذیرش نیست. از منظر جوادی آملی که در پاسخ به دیدگاه‌های جدید متأثر از مبانی انسان‌شناختی به تالیف کتابی با نام فلسفه حقوق بشر دست زده، در این حوزه برترین منبع حقوق، اراده تشریعی خداوند است و کشف این اراده از طریق شناخت انسان و جهان و از جمله شناخت فطرت الهی آدمی میسر است.^۲ از دیدگاه وی حیات، آزادی، عدالت، امنیت، و مالکیت ابعاد مختلف حقوق بشر است که در دیدگاه اسلامی با نگرش غیر اسلامی متفاوت است. بدین ترتیب در نظام حقوقی اسلامی، انسان در قبال خداوند تکویناً و یا تشریعاً مالک امری نیست.

جوادی آملی در تطبیق نظام حقوقی اسلام با نظام‌های غیر دینی از پنج مزیت یاد می‌کند. برتری

۱. جوادی آملی، تسنیم، ج ۱۲، ص ۱۶۵.

۲. همان، ص ۱۷۶.

۳. همان، ۱۷۲-۱۷۳.

۴. مجتهد شبستری، ایمان، سیاست و حکومت / ۹/۹/۱۳۹۲.

۵. مجتهد شبستری، ۲۵ اردیبهشت ۱۳۹۳.

۶. جوادی آملی، نقد نقد، ۱۰۴-۱۰۵.

زیرسازهای داخلی، فاعلی و غایی: بدین معنا که نظام حقوق اسلام تنها به زیرسازهای داخلی، و به ماده و صورت حقوق بشر اکتفا نکرده است و بر نظام فاعلی و غایی حقوق تأکید دارد. برهان‌پذیری، بدین معنا که حقوق بشر اسلامی یک امر صرفاً اعتباری نیست، بلکه مجموعه قوانین اعتباری است که ریشه در تکوین داشته، و با عقل عملی و در مواردی که به کلام الهی مستند می‌گردد، به برهان لمی اثبات می‌شود. برخورداری از ضمانت اجراء قوی تر به گونه ای که علاوه بر عوامل اجرایی خارجی، و یا عوامل اجتماعی و فرهنگی ضامن اجرایی این حقوق، برای مؤمنان خداوندی است که در همه حال با همه همراه و بر کار همگان آگاه است. سازگاری و هماهنگی مزت دیگر است. زیرا هر چه از خدا باشد دارای هماهنگی و هر چه از سوی دیگران طراحی گردد، دچار آشفتگی و پریشانی است. پنجمین مورد نیز تناسب و دوام است.^۱ اما شبستری بر این باور است که در عصر حاضر حقوق بشر غیردینی - اخلاقی تنها تکیه‌گاهی است که می‌توان با استناد به آن همه مردم روی زمین را با همه فرهنگها و ادیان و بی‌دینی‌ها به مخالفت با ستم، تبعیض و تجاوز و احقاق حقوق انسان دعوت کرد و این امتیاز عمده‌ای است که این حقوق بشر بر حقوق بشرهای مفروض متافیزیکی دارد.^۲ از دیدگاه شبستری حقوق بشر همانند سایر امور دنیوی حق مسلم مردم و در اختیار آنهاست و عموم مردم (اعم از دیندار و بی‌دین) آزادند تا به انجام آن همت گمارند، با این تفاوت که دینداران باید ارزش‌ها و فرامین الهی را مراعات نمایند. به نظر وی، پذیرفتن حقوق بشر و تأسیس نظام دموکراتیک به عنوان اموری عرفی و غیردینی از سوی مسلمانان درواقع پذیرفتن یک روش است و هیچ تعارضی با دین و دینداری ندارد و بدعت محسوب نمی‌شود. چنانکه پیامبر اسلام هنگام بعثت بسیاری از نهادهای حقوقی و عرفی موجود را در همان هویت عرفی و غیردینی آنها پذیرفت و حتی به آنها هویت دینی یا «حقیقت شرعیه» نداد.^۳ بر این اساس است که شبستری معتقد است می‌توان در چگونگی تنظیم ارتباطات انسانی و التزام به حقوق اجتماعی، سیاسی و شهروندی افراد هم به اوامر و نواهی خداوند و هم به حقوق بشر ملتزم گردید.^۴

تشابهات و تفاوت های جوادی آملی و شبستری

الف. تشابهات و اشتراکات:

میان آرای کلامی سیاسی جوادی آملی و شبستری هم در روش و هم در محتوا چندان مشابهتی دیده

۱. جوادی آملی، فلسفه حقوق بشر، ۲۵۲.

۲. مجتهد شبستری، نقدی بر فرائد رسمی از دین، ۵۲۸.

۳. همان، ۲۸۰.

۴. مجتهد شبستری، تأملاتی در فرائد انسانی از دین، ۱۹۱.

نمی شود. البته می توان به زمینه های مطالعاتی و تحصیلی مشابه در حوزه علمیه و توجه به تراش کلامی در این زمینه اشاره کرد. هم چنین توجه به مسایل نوپدید در حیطه کلام سیاسی را نیز می توان افزود. بدین معنا که هر دو متکلم به ضرورت و اهمیت اندیشه ورزی کلامی سیاسی روزآمد واقفند و به تحلیل و تبیین و اتخاذ موضع در این زمینه همت می کنند. انسجام نسبی در مجموعه کلام سیاسی و محصولات فکری از دیگر اشتراکات این دو می توان برشمرد. بدین معنا که میان روش، مبانی و نتایج اندیشه ورزی دو اندیشمند انسجام نسبی است و گسیختگی و پراکندگی چندانی مشاهده نمی شود.

در دین و سیاست شباهت جوادی و شبستری آن است که هر دو آن ها را با یکدیگر مرتبط می دانند. و ساحت دین را از ساحت سیاست مبرا نمی دانند گرچه در رهیافت بدان تفاوت های عمده ای دارند. بر همین اساس جوادی^۱ و شبستری با وجود مبانی و مفروضات متفاوت در متصور ندیدن وضعیت سکولار مشترکند. بدین معنا که شبستری سکولاریزم را در تقابل با فرهنگ سیاسی _ اجتماعی فوق عقلایی و غیردنیایی (زاکرال) می داند. و از نظر او در تاریخ اسلام «زاکرال» وجود نداشته تا امروز «سکولاریزم» به عنوان مقابله با آن مطرح شود.^۲

جوادی آملی و مجتهد شبستری در بیان ماهیت رابطه نبوت و سیاست تقریباً نقطه اشتراکی ندارند. در امامت در مرجعیت علمی و دینی امامان مشترکند اما در تلافی آن با سیاست فاقد مشابهند. نسبت به قلمرو دین به نظر می رسد که جوادی آملی در قسیم وحی دانستن عقل و اعتبار ذاتی آن و حجیت عقل همسان وحی^۳ برخی اشتراکات و شباهت ها با مجتهد شبستری می یابد.

جوادی آملی و مجتهد شبستری در مساله اسلام و مشروعیت حکومت با وجود همه تفاوت ها به نظر می رسد که در اهمیت بنیادین چگونه حکومت کردن در کنار پرسه «حکومت چه کسی؟» با یکدیگر می توانند دارای مخرج مشترک و شباهت باشند. در مقوله رابطه اسلام و دموکراسی نیز در اصل امکان سازواری این دو و ترکیب نهاد دین و نهاد دولت گرچه با رویکرد متفاوت سهیم و شریک اند. در موضوع رابطه اسلام و آزادی وجه شباهت هر دو تاکید بر عدم تحمیل و اجبار،^۴ امکان انتخاب گری و انتخاب شدن و حق رأی، مشارکت مردم در فرایند امور سیاسی، حق نظارت بر عملکرد حاکمان و جلوگیری از رفتارهای

۱. جوادی آملی، ولایت فقیه ولایت فقاقت و عدالت، ۱۲۹.

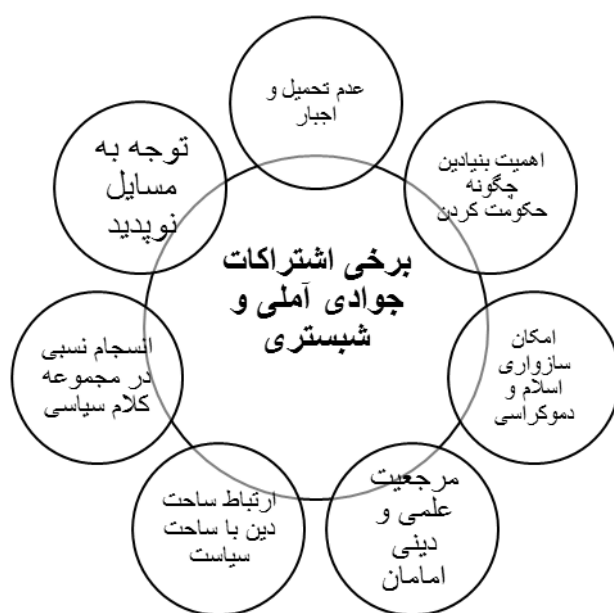
۲. مجتهد شبستری، تأملاتی در فرائد انسانی از دین، ۱۵۹.

۳. جوادی آملی، شریعت در آینه معرفت، ۲۲۶-۲۲۷ و ۲۱۷-۲۱۸.

۴. میراحمدی، مردم سالاری دینی در اندیشه آیت الله جوادی آملی، ۵۶.

۵. جوادی آملی، تسنیم، ج ۱۲، ۱۷۲-۱۷۳.

تبعیض آمیز و اظهار نظر در تصمیمات دولتمردان.^۱ در مبحث رابطه اسلام و حقوق بشر وجه شباهت آن‌ها این است که هر دو البته با ادبیاتی مختلف، آزادی، عدالت، امنیت، و مالکیت را ابعاد مختلف حقوق بشر می‌شناسند.^۲



ب. تفاوت‌ها و افتراقات:

به نظر می‌رسد که تفاوت‌های جدی در روش، مبادی و نتایج کلام سیاسی میان جوادی آملی و مجتهد شبستری وجود دارد. گرچه هیچ‌گاه با یکدیگر مجادله شفاهی و قلمی نداشته‌اند. در حالی که جوادی آملی به حفظ و تقویت میراث کلامی سیاسی سخت معتقد است و بر آن پا می‌فشرد اما شبستری این میراث را در دوره جدید یکسره غیر مفید می‌انگارد و به تجدید و پایه‌گذاری کلامی نو مبتنی بر پذیرش قاعده‌های جهانی توصیه می‌کند. آو شفاف اعلام می‌کند که اسلام به عنوان دین دچار بحران است و آراء و مبانی کلامی و فقهی آن فرو ریخته و دوران علم و اجتهاد فقهی را سپری شده معرفی می‌کند. شبستری در تمامی گزاره‌های بنیادین تشکیک کرده یا به بوته نفی می‌سپارد. اثبات مدلل وجود خدا را

۱. جوادی آملی، تسنیم، ج ۳، ۴۷۱.

۲. جوادی آملی، فلسفه حقوق بشر، ۱۰۴-۱۰۵؛ مجتهد شبستری، نقدی بر قرائت رسمی از دین، ۵۲۸.

۳. مجتهد شبستری، نقد بنیادهای فقه و کلام، ۳۱۸.

علیرغم معقول بودن ایمان مومنان امکان پذیر ندانسته به تبع آن سخن گفتن خدا با انسان مشخص (محمد(ص) با الفاظ و جملات متن قرآن^۱ و اوامر و نواهی آن را تشریعات لفظی مستقیم خداوند دانستن را نفی می کند. از این رو تعالیم اعتقادی را به طور کامل تاریخمند و سیال می داند بر این اساس او روایتگری حضرت محمد و قانونگذار و منشأ گزاره های اعتقادی دانستن او را موجب خسارتهای فراوان مسلمانان تلقی می کند امری که باعث ورود به قلمرو هرمنوتیک مدرن سکولار می خواند بر همین اساس تفاوت دیگر جوادی آملی و مجتهد شبستری آن است که جوادی کلام جدید را به تجدد در عالمان معنا کرده و شبستری تغییر ماهوی و تغییر پارادایم معرفی می کند^۲

در رابطه دین و سیاست در حالی که جوادی آملی ماهیت احکام اسلام را ترسیم کننده ضرورت تشکیل حکومت می داند. شبستری در نقطه مقابل ماهیت اسلام را عدم دینی بودن حکومت می انگارد. وی عمل سیاسی بدون قصد قربت برای خوب زندگی کردن را مورد رضایت و مهر خداوند می شناسد. شبستری به نفی حق حاکمیت حقوقی خداوند^۳ بر خلاف جوادی^۴ معتقد است. شبستری بر خلاف جوادی که معتقد به اندماج دین و سیاست است معتقد به عدم تعریف سیاست از منظر ایمان و ماهیت بشری - عقلایی آن و عدم تحقق سکولاریسم از سوی دیگر به معنای نفی الزامی حضور مدنی دین در عرصه سیاست است. جوادی ماهیت نبوت را آمیخته با حکومت می انگارد در حالی که شبستری بر خلاف آن اعتقاد دارد. جوادی آملی بر خلاف شبستری حکومت را در ذات امامت می داند و شبستری بر خلاف جوادی معتقد به قابل تغییر بودن اکثریت قاطع احکام عرصه معاملات و سیاسات به جهت ارشادی بودن و انحصار ثابتات به کلیات و اصول است.^۵

در مشروعیت حکومت جوادی آملی بر خلاف شبستری که یکسره عرفی و مردمی می داند.^۶ به انتصاب الهی و امتداد آن در عصر غیبت توسط فقیه به عنوان نماینده دین به لحاظ کلامی اما با مقبولیت

۱. مجتهد شبستری، همان، ۳۱۹.

۲. مجتهد شبستری، همان، ۳۵۳.

۳. مجتهد شبستری، همان، ۸.

۴. مجتهد شبستری، همان، ۲۳۲.

۵. مجتهد شبستری، هرمنوتیک، کتاب و سنت، ۱۸۸.

۶. جوادی آملی، ولایت فقیه؛ ولایت فقاقت و عدالت، ۶۸.

۷. مجتهد شبستری، <http://www.mohammadmojtahedshabestari.com>، ۹/۱۳۹۲.

۸. مجتهد شبستری، تأملاتی در فرائد انسانی از دین، ص ۱۸۷.

۹. جوادی آملی، ولایت فقیه ولایت فقاقت و عدالت، ۱۲۹.

۱۰. مجتهد شبستری، هرمنوتیک، کتاب و سنت: ۲۲۸-۲۳۰.

۱۱. مجتهد شبستری، ۱۳۸۸.

مردمی معتقد است.^۱ شبستری بر خلاف جوادی تمامی مفاهیم سیاسی را عرفی دانسته و اصالتاً حکومت را غیر دینی می شناسد. آدر حالی که از نظر جوادی آزادی مردم، با مسئولیت در برابر خدا همراه است؛ نه آزادی مطلق. شبستری به آزادی به صورت بین الازدهانی معتقد است و در نهایت از نظر شبستری حقوق بشر امری فرا دینی بوده و بیانیه حقوق بشر می باید مبنای عمل قرار گیرد. اما از نظر جوادی حقوق بشر امری درون دینی تلقی می شود که بر حقوق بشر غیر دینی به جهت زیرسازهای داخلی، فاعلی و غایی تفوق و برتری دارد.

جدول افتراقات

تفاوت / شخصیت	جوادی آملی	مجتهد شبستری
ماهیت کلام جدید	عدم تغییر ماهوی-تجدد عالمان	تغییر ماهوی و پارادایم
دین و سیاست	امتزاج ماهوی	عدم امتزاج دین و سیاست- عمل سیاسی بدون قصد قربت- نفی حق حاکمیت حقوقی خداوند- ماهیت بشری- عقلایی
نبوت و سیاست	همسان یکدیگر و مدغم در هم - حکومت جزئی از ماموریت الهی پیامبران	حکومت دنیوی- نبوی- عدم دعوی قانونگذاری- عصمت در عوت به خدای یکتا و عدم عصمت در سایر مراتب
امامت و سیاست	معصومین (ع) را منصوب و منصوب از ناحیه الهی به حکومت- دارای عصمت حداکثری	حکومت از مسائل فرعی نظریه امامت- صرفاً مرجعیت دینی و علمی
قلمرو دین	جامعیت منابع دینی - اندراج عقل و نقل	ارزش-های اخلاقی و بیان

۱. جوادی آملی، نسبت دین و دنیا، ۲۱۲-۲۱۱.

۲. همو، تأملاتی در قرائت انسانی از دین، ۱۵۶.

۳. جوادی آملی، تسنیم، ج ۶، ۲۲۱-۲۲۲.

	ذیل شریعت	کلیات- امضایی بودن و متغیر بودن معاملات و سیاست
اسلام و مشروعیت حکومت	مشروعیت الهی-مقبولیت مردمی-ولایت بر فرزندان-عدم تحمیل	مشروعیت مردمی- تاکید بر چگونه باید حکومت کرد- ماهیت عرفی حکومت
اسلام و دموکراسی (مردم سالاری)	اسلامیت در مقام ثبوت و جمهوریت در مقام اثبات- مردم سالاری دینی مفهومی بسیط- وجوب مشورت برای غیر معصوم	مخالفت با مفهوم مردم سالاری دینی یا حکومت دموکراتیک دینی- سنجش ناسازگار نبودن نظام حکومتی مسلمانان با اصول ارزشی به جای سنجش سازگاری
اسلام و آزادی	آزادی مردم، با مسئولیت در برابر خدا- عدم تحمیلی بودن عقیده- اجبار لغو است- مرزبندی میان آزادی سیاسی و غیر سیاسی	منطق ایمان مساوی با منطق آزادی- عدم مرزبندی میان آزادی سیاسی و غیر سیاسی
اسلام و حقوق بشر	حقوق بشر دینی- برترین منبع حقوق، اراده تشریعی خداوند- پنج مزیت نظام حقوقی اسلام-	تاکید بر حقوق بشر غیردینی - اخلاقی- پذیرفتن حقوق بشر عرفی و غیردینی تعارضی با دین و دینداری ندارد

نتیجه

کلام سیاسی از حوزه های نوظهور دانشی است که هنوز در قامت دانشی تمام عیار قد بر نیفرشته است و این بر ضرورت بررسی و تعمیق ادبیات دانشی آن می افزاید. مقاله در همین جهت به بررسی یکی از مهم ترین ابعاد دانشی کلام سیاسی که مسائل آن است به صورت تطبیقی میان دو اندیشمند مطرح این حوزه اقدام کرده است و پاره ای از اهم مسایل کلام سیاسی که از ترابط دانش کلام متعارف، کلام جدید و محتوای دانش سیاست برخاسته است را به بوته تحلیل گذاشته است.

جوادی آملی و مجتهد شبستری دو متکلم سیاسی هم نسل در طراز نخست هستند که علیرغم سابقه مشترک حوزوی در دو پارادایم یا دو گفتمان یا دو دستگاه کلامی-سیاسی می اندیشند و تولیدات فکری

جدی و تاثیرگذار در حیطه مورد بررسی داشته اند. زیست و پایگاه فکری جوادی سنت و نص است. او علیرغم اهتمام اساسی به مسایل نوپدید از این پایگاه است که به تجزیه و تحلیل مسایل کلام سیاسی می پردازد. در مقابل، زیست و پایگاه فکری شبستری مدرنیسم و پست مدرنیسم به ویژه نحله روشی هرمنوتیک و فلسفه قاره ای است. از این رو اگرچه او آشنایی مناسبی با میراث کلامی و فلسفی سنت اسلامی دارد اما بر پایه سنت، مسایل را صورت بندی نمی کند. از این رو اگرچه این دو متکلم سیاسی ممکن است شباهت ها و اشتراکاتی هم داشته باشند اما بیشتر، تفاوت ها به چشم می آید.

اختلاف این دو در مسایل کلام سیاسی به دلیل اختلاف در مبانی آن هاست و تنفس در دو پارادایم/گفتمان متفاوت از نوع اثبات خدا تا سنخ شناسی وحی تا گستره رسالت و امامت تا تمامی مبانی و مبادی و مسایل را در بر می گیرد. در مسایل کلام سیاسی شبستری را به طور حتم می توان در گروه کلام/دین حداقلی اندیشان گنجانند. زیرا او به فروپاشی کلام و فقه و اصول سنتی باور دارد و تمامی احکام اجتماعی سیاسی را امضایی و تغییرپذیر می داند. اما جوادی آملی در دسته کلام/دین حداکثری می توان دسته بندی کرد. او بر خلاف شبستری همه مسایل را به صورت سلسله مراتبی به خدا پیوند می دهد و قصد قربت را لازم می شمرد. با این حال نوع ادبیات و خوانش وی گاه اختلافات بسیار با نحله های دیگر کلام حداکثری دارد. به گونه ای که گاه شکل حداکثری دارد اما محتوای حداکثری ندارد گرچه حداقلی نیز نیست. به طور نمونه می توان ماهیت علوم انسانی اسلامی از دیدگاه جوادی را مثال آورد که از سوی برخی دیگر از حداکثری گرایان حتی به عرفی گرایی هم متصف شده است.

منابع

- امامی، حسین، (۱۴۰۱)، تفسیر سنتی و هرمنوتیک جدید؛ مقایسه ای تطبیقی میان دیدگاه های تفسیری محمدحسین طباطبایی، عبدالله جوادی آملی، عبدالکریم سروش و محمد مجتهد شبستری، ناشر: نقد فرهنگ.
- مطهری، مرتضی؛ (۱۳۶۸)، مجموعه آثار استاد شهید مطهری، صدرا.
- لاریجانی، صادق، (۱۳۷۵)، اقتراح «کلام در روزگار ما». فصلنامه نقد و نظر، ش ۹.
- امینی، آرمین؛ الهیاری، اصغر؛ (۱۳۹۷) بررسی تطبیقی مردم سالاری و منافع ملی در آرا شهید مطهری و مجتهد شبستری مجله: مطالعات منافع ملی «تابستان - شماره ۱۲ (از ۱ تا ۳۱).
- باقری دولت آبادی، علی؛ نوری، نسیم؛ (۱۳۹۴) تاثیر انسان شناسی بر تفسیر مفهوم آزادی در اندیشه آیت اله محمدتقی مصباح یزدی و محمد مجتهدی شبستری، مجله: مطالعات سیاسی «تابستان - شماره ۲۸ (از ۵۱ تا ۷۴).
- (.

- ترابی، محمد؛ (۱۳۹۵)، مقایسه مبناهای کلامی و تبیین قلمرو دین از دیدگاه شهید مرتضی مطهری و مجتهد شبستری در باب حکومت مجله: سیاست پژوهی ایرانی « پاییز - شماره ۹ از ۶۷ تا ۹۵.
- جرجانی، سید شریف علی بن محمد، شرح المواقف، بیروت، دارالجمیل. بی تا.
- جوادی آملی، (۱۳۷۵ الف)، عبدالله؛، نقد نقد، حکومت اسلامی، شماره ۲.
- جوادی آملی، (۱۳۷۹)، عبدالله؛ تفسیر موضوعی قرآن کریم، ج ۱۴، صورت و سیرت انسان در قرآن، قم، اسراء.
- جوادی آملی، (۱۳۷۹)، عبدالله؛ صورت و سیرت انسان در قرآن، قم، اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله؛ (۱۳۸۰)، انتظار بشر از دین، قم: موسسه نشر اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، تحقیق و تنظیم احمد واعظی، قم، اسراء، ۱۳۹۸.
- جوادی آملی، عبدالله، نزاهت قرآن از تحریف، تحقیق و تنظیم کتاب علی نصیری، قم، اسراء، ۱۳۹۵.
- جوادی آملی، عبدالله؛ (۱۳۸۸)، تفسیر تسنیم، تحقیق، عبدالکریم عابدینی، قم، اسراء، ج ۶.
- جوادی آملی، عبدالله؛ (۱۳۸۸ الف)، تفسیر تسنیم، تحقیق عبدالکریم عابدینی، قم، اسراء، ج ۱۶.
- جوادی آملی، عبدالله؛ (۱۳۶۸)، پیرامون وحی و رهبری، قم، دارالزهراء.
- جوادی آملی، عبدالله؛ (۱۳۷۳)، شریعت در آینه معرفت، تهران: مرکز نشر رجا.
- جوادی آملی، عبدالله؛ (۱۳۷۵ ب)، فلسفه حقوق بشر، قم، اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله؛ (۱۳۷۵ ج)، قیاسات، مقاله علم کلام {تعریف، وظیفه، قلمرو}، سال اول، شماره دوم.
- جوادی آملی، عبدالله؛ (۱۳۷۸)، ولایت فقیه ولایت فقاها و عدالت، قم، مرکز نشر اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله؛ (۱۳۸۱)، نسبت دین و دنیا، بررسی و نقد نظریه سکولاریزم، قم، مرکز نشر اسراء، ج ۲.
- جوادی آملی، عبدالله؛ (۱۳۸۵)، ولایت فقیه؛ ولایت فقاها و عدالت، قم، مرکز نشر اسراء، ج ۶.
- جوادی آملی، عبدالله؛ (۱۳۸۸ ب)، نسیم اندیشه، پرسشها و پاسخها از حکیم فرزانه آیت الله جوادی آملی، مرکز نشر اسراء، ج ۳.
- جوادی آملی، عبدالله؛ (۱۳۷۸)، شریعت در آینه معرفت، قم، ج ۲، مرکز نشر اسراء.
- حاجی اسماعیلی، محمدرضا، پیمان کمالوند و سجاد رحیمی: مطالعات قرآن و حدیث سال ششم بهار و تابستان ۱۳۹۲ شماره ۲ (پیاپی ۱۲).
- حائری یزدی، مهدی، (۱۳۷۵)، نقدی بر مقاله «سیری در مبانی ولایت فقیه»، مجله حکومت اسلامی، شماره ۲، زمستان.
- حائری یزدی، مهدی، (۱۹۹۵)، حکمت و حکومت، لندن.
- رشیدی، احمد؛ مختاری، جمال؛ (۱۳۹۶) حکومت دینی و دموکراسی (بررسی آرا و اندیشه های دکتر محمد مجتهد شبستری و آیت الله مصباح یزدی) مجله: فقه حکومتی « بهار و تابستان - شماره ۳ (از ۲۵ تا ۴۸)

آقاجانی؛ بررسی تطبیقی «مسائل کلام سیاسی» از دیدگاه جوادی آملی و مجتهد شبستری / ۲۰۱

روشن، امیر؛ شفیعی سیف آبادی، محسن؛ (۱۳۹۰) تفسیر دین و تأثیر آن بر مفهوم آزادی در اندیشه سیاسی محمد مجتهد شبستری و محمد تقی مصباح یزدی مجله: پژوهش سیاست نظری « زمستان ۱۳۸۹ و بهار - شماره ۹ از ۲۱ تا ۴۴ .

شهبازی، آمنه؛ (۱۴۰۰) نقد شبهه دکتر مجتهد شبستری مبنی بر بشری بودن قرآن کریم با تکیه بر آراء آیت الله جوادی آملی (دام عزه) مجله: مطالعات تطبیقی قرآن پژوهی « پاییز و زمستان - شماره ۱۲ از ۲۵۱ تا ۲۷۲ شیرخانی، علی؛ یزدانی احمدآبادی، اکبر؛ (۱۳۹۶) مقایسه‌ی اندیشه‌ی سیاسی طالقانی و محمد مجتهد شبستری مجله: سیاست نامه مفید « پاییز و زمستان - شماره ۳ از ۱۱۷ تا ۱۳۴.

فرامرز قراملکی، احد، (۱۳۸۵) روش شناسی مطالعات دینی، مشهد، چاپ ۴، دانشگاه علوم رضوی. فوزی، یحیی، (۱۳۸۸)، اندیشه سیاسی در ایران بعد از انقلاب، تهران، پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی. مجتهد شبستری، محمد (۱۳۷۸)، ایمان و آزادی، سوم، تهران، طرح نو. مجتهد شبستری، محمد (۱۳۸۳) تأملاتی در قرائت انسانی از دین، تهران، طرح نو. مجتهد شبستری، محمد، (۱۳۷۹)، نقدی بر قرائت رسمی از دین، تهران، طرح نو. مجتهد شبستری، محمد، (۱۳۸۰)، هرمنوتیک فلسفی و تعدد قرائت‌ها از دین، نوروز، ۸ آذر. مجتهد شبستری، محمد، (۸ شهریور ۱۳۸۸)، تفسیر حقوقی قانون اساسی تنها راه حاکمیت ملت و نجات کشور است، <http://mohammadmojtahedshabestari.com>.

مجتهد شبستری؛ محمد، (۱۳۷۵)، هرمنوتیک، کتاب و سنت، تهران، طرح نو. مجتهد شبستری؛ محمد، (۹/۹/۱۳۹۲)، ایمان، سیاست و حکومت، <http://www.mohammadmojtahedshabestari.com>

مجتهد شبستری، محمد، (آبان ۱۳۹۶)، نقد بنیادهای فقه و کلام سخنرانی‌ها، مقالات، گفتگوها، نقد بنیادهای فقه و کلام، در <http://mohammadmojtahedshabestari.com/1282-2>.

محمدپور مرزبالی، خدیجه؛ حسینی، فرزاد، دین حداقلی انگاران و «دین حداکثری انگاران»، دوگانه اندیشه‌های سیاسی جدید در جهان اسلام، سیاست پژوهی ایرانی « زمستان ۱۳۹۷ - شماره ۱۸، (۶۴ تا ۸۵) میراحمدی، منصور، مردم‌سالاری دینی در اندیشه آیت الله جوادی آملی، دوره ۳، شماره ۱ - شماره پیاپی ۷ اردیبهشت ۱۳۹۰، صفحه ۵۳-۷۶، ۵۶.



Happiness is From God's Grace and Misery is From God's Justice (Happiness and Misery in Khwaja Yusuf Hamadani Based on His Newly Found Manuscript *Al-Kashf*)

Medinapour Mahmoud

Doctoral student of mystical literature, faculty of literature and humanities, Ferdowsi University of Mashhad

Dr. Mansour Motamedi

Associate professor, Ferdowsi University of Mashhad

Email: motamedi@um.ac.ir

Zahra is optional

Associate Professor, Department of Persian Language and Literature, Faculty of Literature, Ferdowsi University, Mashhad, Iran

Abstract

The Holy Quran and a number of hadiths refer to the fate of a person, that is, happiness or misery. Khwaja Yusuf Hamadani (440-535 AH) is one of the devoted- to-law Sufis who presented his distinctive views on happiness and misery in detail in the book *Al-Kashf 'an Manāzil al-Sā'irīn ilā Allah*. Khwaja has also discussed this issue in *Rutbat al- Ḥayāt*. *Al-Kashf* is the most detailed work of Khwaja, but it has not been edited and published yet. In this article, based on the newly found manuscript of *al-Kashf*, we have extracted, examined and analyzed his views about happiness and misery. Theologically he belongs to a Maturidism. The result of this research is that Khwaja, with the support of his Maturidism and Sufi teachings, has shown that happiness originates from God's grace and misery from God's justice, both of which are God's acts that the servant obtains them through servitude. In other words, they seem to be in opposition to each other, but they both come from the Real.

Keyword: Khwaja Yusuf Hamadani, *Al-Kashf 'an Manāzil al-Sā'irīn*. *Rutbat al- Ḥayāt*, happiness, misery, grace, justice.





سعادت از فضل است و شقاوت از عدل الهی (سعادت و شقاوت از منظر خواجه یوسف همدانی)

مدینه پورمحمود ناوردی

دانشجوی دکتری ادبیات عرفانی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه فردوسی مشهد

دکتر منصور معتمدی (نویسنده مسئول)

دانشیار گروه ادیان و عرفان، دانشکده الهیات، دانشگاه فردوسی مشهد، ایران

motamedi.um.ac.ir

دکتر زهرا اختیاری

دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات، دانشگاه فردوسی مشهد، ایران

چکیده

آیاتی از قرآن کریم و شماری از احادیث به سرنوشت آدمی یعنی سعادت یا شقاوت اشاره دارد. خواجه یوسف همدانی از جمله صوفیان متشرعی است که دیدگاه ویژه خود را درباره سعادت و شقاوت در کتاب، الکشف عن منازل السائرین الی الله با تکیه بر کلام اشعری ارائه داده است. البته خواجه در رتبه الحیات هم به این موضوع اشاره کرده ولی در الکشف به تفصیل به آن پرداخته است. الکشف مفصل ترین اثر خواجه یوسف است که متأسفانه تصحیح و به زیور طبع آراسته نشده است. در این جستار، بر اساس دست نویس نویافته الکشف، دیدگاه های خواجه یوسف درباره سعادت و شقاوت را استخراج و بررسی و تحلیل کرده ایم. دستاورد این پژوهش آن است که خواجه با پشتوانه کلام اشعری و مشرب صوفیانه خود، نشان داده است که سعادت از صفت فضل و شقاوت از صفت عدل خداوند سرچشمه می گیرد و هر دو خلق خداوندند که بنده، از گذرگاه بندگی، سعادت یا شقاوت را کسب می کنند یعنی با این که سعادت و شقاوت به ظاهر در مقابل هم قرار گرفته اند ولی هر دو از جانب حق ناشی شده اند.

کلیدواژه ها: خواجه یوسف همدانی، الکشف عن منازل السائرین، رتبه الحیات، شقاوت، سعادت.

۱. مقدمه

در قرآن کریم مفهوم «سعادت» و «شقاوت» از مفاهیم بسیار مهمی است که به طور مستقیم و غیرمستقیم به آن اشاره شده است. همچنین در برخی از ادعیه سخنانی درباره درخواست سعادت و هراس از شقاوت مشاهده می‌کنیم. این مفهوم از سده‌های نخست هجری جزو پرکاربردترین مفاهیم فرهنگ اسلامی بوده و وارد گفتمان‌ها و مکتب‌های مختلف از جمله گفتمان عرفان و تصوف شده است. از سوی دیگر، با توجه به این‌که این موضوع به مناقشه جبر و اختیار مربوط می‌شود، پای این بحث به حوزه علم کلام نیز گشوده شده است.

خواجه یوسف همدانی در اصل دهم کتاب الکشف - که صبغه کلامی وی بیشتر می‌شود - بدون ذکر آیات و احادیث مربوط به سعادت و شقاوت، دیدگاه‌های خود را درباره سعادت و شقاوت ارائه داده و در سایر بخش‌ها نیز هر جا که لازم دیده، درباره آن سخن گفته است. شایان یادآوری است که خواجه در رتبه‌الحیات اشاره کوتاهی به این مفهوم کرده است. در این پژوهش، ضمن بررسی و تحلیل دیدگاه خواجه، به این پرسش‌ها پاسخ داده می‌شود:

- 1- معنا و مفهوم سعادت و شقاوت در آرای خواجه یوسف چیست؟
 - 2- بنده، سعادت و شقاوت را خلق می‌کند یا کسب، یا این دو از گذرگاه علت و معلول به وجود می‌آید؟
 - 3- شقاوت و سعادت بشر از کدام صفات حق ناشی می‌شود؟
- با یافتن پاسخ این پرسش‌ها می‌توان نشان داد که خواجه یوسف چگونه این مفهوم را با توسل به فضل و عدل برای مخاطب معرفی و ملموس کرده است. همچنین بررسی و شناخت اندیشه خواجه یوسف موجب شناخت و ادراک بخش دیگری از گستره اندیشه‌های صوفیانه می‌گردد.

1-1. پیشینه پژوهش

از آنجاکه کتاب الکشف خواجه یوسف، نسخه‌ای نویافته است تاکنون پژوهشی درباره مفهوم سعادت و شقاوت از نظر خواجه انجام نشده و از سوی دیگر، این مفهوم از موضوعات مهم روایی، کلامی، عرفانی و دیگر حوزه‌ها بوده که مورد پژوهش بسیاری قرار گرفته است. در ادامه برخی از پژوهش‌هایی که به زبان فارسی انجام گرفته است، معرفی می‌گردد:

- 1- عبدالله میراحمدی و فاطمه مکاریان کاشان (۱۳۹۸) در مقاله «تحلیلی بر دیدگاه اندیشمندان شیعه در رفع تعارض روایات سعادت و شقاوت ذاتی با اختیار انسان» پیش از پرداختن به دیدگاه اندیشمندان شیعه درباره سعادت و شقاوت، آن را در میان اصحاب پیامبر (ص) بررسی کرده‌اند.

2- صدیقه موسوی کیانی و دیگران (۱۳۹۸) در مقاله «ارزیابی سندی و تحلیل محتوایی حدیث سعادت و شقاوت» نشان داده‌اند که برخی از علما، حدیث سعادت و شقاوت را پذیرفته و برخی دیگر آن را در شمار احادیث جعلی به‌شمار آورده‌اند؛ چون ممکن است جبری بودن سعادت و شقاوت هر انسان و عدم دخالت اراده او در تعیین سرنوشت خود برداشت شود.

3- محمد عمادی حائری (۱۳۹۶) در مقاله «سعادت و شقاوت»، ضمن بررسی واژگانی مفهوم سعادت و شقاوت، به بررسی آراء اهل کلام، تفسیر و عرفان پرداخته است.

4- رسول ملکیان اصفهانی (۱۳۹۵) در مقاله «سعادت و شقاوت انسان از منظر قرآن کریم» دیدگاه متفکران یونانی، اسلامی (همچون فارابی، ابن‌سینا، سهروردی، اخوان‌الصفاء و ملا صدرا)، روان‌شناسان و لغویان را آورده و سپس سعادت و شقاوت را از منظر قرآن و حدیث بررسی کرده است.

5- سیدعلی سجّادی‌زاده (۱۳۷۷) در مقاله «سعادت و شقاوت از دیدگاه قرآن و حدیث»، نظر اهل‌بیت و مفسران و فلاسفه را درباره سعادت و شقاوت شرح و تبیین کرده است و واژه‌هایی همچون «فلاح» و «فوز» و «خبیة» را که در معنای سعادت و شقاوت به کار رفته، بررسی کرده است.

1-2. مختصری از زندگی خواجه یوسف همدانی و الکشف

امام ابویعقوب یوسف بن ایوب بن یوسف بن حسین بن وهره بوزنجردی همدانی در سال ۴۴۰ یا ۴۴۱ ه.ق در بوزنجرد همدان به دنیا آمد و از استادانی چون ابوالقاسم یوسف بن محمد مهربانی دانش آموخت. وی پس از سال ۴۶۰ ه.ق برای تحصیل راهی نظامیه بغداد شد و به جرگه درس شیخ ابواسحاق شیرازی (م ۴۷۶ ه.ق)، فقیه شافعی مذهب و رئیس نظامیه بغداد، وارد شد و از او فقه، اصول و کلام آموخت و از شاگردان برجسته‌اش شد. همچنین او در همان‌جا از محضر محدثان و فقیهانی همچون ابوالحسین مهتدی بالله، ابوالغنائم هاشمی، ابوبکر خطیب و دیگران سماع حدیث کرد؛ سپس برای ادامه فراگیری حدیث و فقه و اصول به خراسان، سمرقند، بخارا و اصفهان سفر کرد (نک. یاقوت حموی، ۱۳۹۷: ۲۳۳/۵؛ سمعانی، ۱۳۸۲: ۴۱۲/۱؛ همان: ۳۵۶/۲؛ ابن جوزی، ۱۴۲۳: ۷۴/۴؛ ابن خلکان، ۱۳۶۴: ۷۸؛ ابن فضل‌الله، ۱۴۲۴: ۱۷۸/۸؛ صفی، ۱۳۹۳: ۱۴-۱۳؛ جامی، ۱۳۷۵: ۳۸۰).

او پس از مدتی از علوم ظاهری دوری گزید و به علمای زمانه تاخت. خواجه یوسف در سرتاسر الکشف، وجوه انتقادی خود را به علما نشان می‌داد و آن‌ها را بیشتر، شهوت‌پرست می‌دانست تا خادم خلق (نک. الکشف، ۶۵۷ ق: صفحات مختلف). به شریعت بسیار پایبند بود تا جایی که اگر احساس می‌کرد سائلی سؤالش بیرون از جاده شریعت است، بر او می‌تاخت (همان: ۲۵ ر).

در سال ۵۰۶ ه.ق به بغداد رفت و در آنجا به وعظ پرداخت و دوباره به خراسان بازگشت تا این‌که در

سال ۵۳۵ هـ ق درگذشت (نک: ابن خلکان، ۱۳۶۴: ۷۹-۸۰؛ ابن اثیر، ۱۳۸۵: ۴۹۲/۱۰؛ اسنوی، ۱۴۲۲: ۳۰۰/۲؛ شعرانی، ۱۴۲۶: ۱۳۶/۱؛ نیهانی، ۱۴۱۱: ۵۲۸/۲).

کتاب الکشف عن منازل السائرین إلى الله خواجه یوسف همدانی نسخه‌ای نویافته است در «بیان منازل حقائق و بیان اسرار مغایب» که تاکنون به زیور چاپ آراسته نشده است و تا سده هشتم از کتاب‌های بسیار مهم صوفیان بوده و نام آن در کنار فصوص الحکم ابن عربی به عنوان اثری ارزشمند معرفی شده است (سمنانی، ۱۳۸۳: ۳۴۰). خواجه یوسف الکشف را به احتمال بسیار، حدوداً، پس از سال ۵۰۰ هجری نگاشته است. برای تأیید این ادعا می‌توان به سخن خواجه یوسف اشاره کرد: «پانصد سال است تا قول صدیق اکبر، خلیفه رسول (ص) در میان امت در خواطر و عقول می‌گردد (الکشف: ۴۷ ر).

دست‌نویس منحصر به فرد این کتاب به شماره ۴۳۸ در مجموعه نافذپاشا در کتابخانه سلیمانیه استانبول نگهداری می‌شود. میکروفیلم این نسخه در کتابخانه دانشگاه تهران به شماره ۵۹۱-ف موجود است. جلد اول آن گویا مفقود شده و جلد دوم در ۲۵۶ برگ ۱۵ سطری و با خط نسخ نسبتاً خوش کتابت شده و محمد بن اسماعیل شریف حسنی کجاتی، در روز شنبه ۷ جمادی الاول سال ۶۵۷ هـ ق از کتابت این دست‌نویس فارغ شده است. در پایان نسخه، گفته شده که امیر سیف‌الدوله محمد بن قاضی حق، همین نسخه را در نیمه محرم سال ۶۶۸ هـ ق نزد همین نویسنده فرستاده است (بخطه) و نظام‌الدین محمد بن شیخ کامل‌الدین، نسخه را به گواهی ابراهیم بن اسماعیل بکری شیرازی زنجانی مقابله و تصحیح کرده است.

خواجه یوسف در الکشف، مفاهیم حیات روحانی را مطرح کرده و چون مریدان و مخالفانش پرسش‌هایی درباره آن مفاهیم داشته‌اند، آن پرسش‌ها را نیز پاسخ داده است. ناگفته نماند که برخی از این پرسش‌ها از ذهن و ضمیر خود خواجه تراویده است. اصل کتاب دارای سیزده اصل بوده و مجلد دوم که در دسترس ماست از اصل دهم تا سیزدهم، در شرح چهار اصل «جمع و فرق» و «فصل و وصل» و «بالغ و طفل» و «حریت» را در برمی‌گیرد.

نویسنده مقدمه را با حمد و ستایش خداوند آغاز می‌کند و میان خداوند و انسان نود و نه عالم تجلی برمی‌شمارد. این عوالم را نه با فهم، عقل و زیرکی بلکه با دل، سر و جان می‌توان گذراند. همچنین میان آدمی تا خداوند نود و نه عالم کشش وجود دارد که بر پایه تلطف و مجاذبت است و مرید در طریقت باید از چهارده منزل گذر کند: مُراقَبَتِ تَن، مُراقَبَتِ نفس، مُراقَبَتِ دل، مُراقَبَتِ سر، مُراقَبَتِ جان، مُراقَبَتِ قربت و زلفت، مُراقَبَتِ اسرار و حدیث، مُراقَبَتِ محبت و مودت، مُراقَبَتِ احدیت، مُراقَبَتِ بی‌کامی و بی‌مرادی

خود، مراقبت بی‌صفتی و بی‌نعتی خود، مراقبت بی‌عینی و بی‌ذاتی خود، مراقبت غیب‌پاک و مراقبت غایب شدن به کشش از روش و از رفتن به بردن (الکشف: ۲ پ). پس از مقدمه، اصل دهم، «فی الجمع والفرق من کتاب الکشف عن منازل السائرین الی الله تعالی» آغاز می‌شود و با اصل سیزدهم، «فی بیان الحرّیة عن کلّ توهم و تخیل و حسابان» پایان می‌گیرد. خواجه برای روشننگری و صحه‌گذشتن بر عقاید خود، گاهی نظرات مباحیان، فلاسفه، طباعیان، مزدکیان و... را نقد و ردّ کرده است.

۲. بحث و بررسی

پیش از واکاوی آرای کلامی و صوفیانه خواجه یوسف، نخست به بررسی مختصر پیشینه این بحث در قرآن کریم، روایات، تفسیرها، کلام و سخنان صوفیانی که تا دوره خواجه یوسف می‌زیسته‌اند، پرداخته می‌پردازیم تا از این رهگذر، میزان تأثیرپذیری و نوآوری خواجه یوسف در این حوزه قابل تحلیل باشد. به نظر ابن فارس (۱۳۷: ۷۵/۳) از نظر واژگانی، «سعد» اصلی است که دلالت بر خیر و سرور دارد و بر خلاف نحس، به معنای خوش‌یمنی در امور است. سعد، در لسان العرب، به معنای نیکو و خوش‌یمن، نقیض نحس و سعادت خلاف شقاوت است چنان‌که گفته می‌شود روز سعد (نیک) و روز نحس. اسعاد نیز به معنای کمک و معونه آمده است (ابن منظور، ۱۴۰۵: ۲۱۲/۳). به نظر راغب اصفهانی (۱۴۱۲: ۴۱۰) سعادت به معنای یاری و توفیق الهی انسان در دست‌یابی به خیر می‌باشد که شقاوت متضاد آن است. آنچه از سخنان لغویان برمی‌آید، این است که سعادت و شقاوت دو معنای کلی دارد: یکم، خوش‌یمنی و برکت که ضد آن نحوست و بی‌برکتی است و دیگری، مساعدت و یاری کردن که ضد آن یاری نکردن و متناسب با نبود توفیق الهی است.

آیات معروف به آیات سعادت و شقاوت ۱۴ بار در قرآن کریم ذکر شده است. دو واژه «سعادت» و «شقاوت» در قرآن کریم به‌طور مستقیم نیامده است؛ ولی در آیه ۱۰۵ سوره هود به‌صورت صفت (سعید و شقی) و در آیات ۱۰۶ و ۱۰۸ همین سوره به‌صورت فعل به کار برده شده است. از نظر معنایی سعادت و شقاوت در کنار واژگانی چون «فلاح»، «فوز»، «عاقبت»، «خسران» و «خبیة» به سرانجام و عاقبت اشاره دارد.

۱. نک. هود: ۱۰۵ و ۱۰۶؛ طه: ۲، ۱۱۷، ۱۲۳؛ مریم: ۴، ۳۲، ۴۸؛ لیل: ۱۵؛ شمس: ۱۲؛ مؤمنون: ۱۰۶.

۲. یَوْمَ يَأْتِ لَا تَكَلِّمُ نَفْسٌ إِلَّا بِإِذْنِهِ فَمِنْهُمْ شَقِيٌّ وَ سَعِيدٌ.

۳. فَأَمَّا الَّذِينَ شَقُوا فَمِنْهُمْ زَفِيرٌ (۱۰۶)، وَأَمَّا الَّذِينَ سَعِدُوا فَمِنْهُمْ الْجَنَّةُ خَالِدِينَ فِيهَا (۱۰۸).

همچنین این دو مفهوم در قالب حدیث «السَّعِيدُ مَنْ سَعِدَ فِي بَطْنِ امِّهِ، وَالشَّقِيُّ مَنْ شَقِيَ فِي بَطْنِ امِّهِ» (بخاری، ۲۱۰/۷؛ مسلم بن حجاج، ۲۰۳۸/۴؛ حُمَیدی، ۶۹/۱؛ صنعانی، ۱۴۰۳: ۱۲۳/۱۱؛ متقی هندی، ۱۴۱۹: ۴۹۱) از طرف پیامبر (ص) نقل شده که بر مبنای آن، جنینی که هنوز به دنیا نیامده و عملی را مرتکب نشده، سعادت یا شقاوت او از پیش تعیین گردیده است. در حدیث دیگری «الشَّقِيُّ مَنْ شَقِيَ فِي بَطْنِ امِّهِ وَالسَّعِيدُ مَنْ وُضِعَ بِغَيْرِهِ» که بخشی از آن مشابه حدیث نخست است و طبق آن «شقی» پیش از تولد، شقی است ولی «سعید» کسی است که از سرنوشت دیگری پند می‌گیرد (قشیری نیسابوری، بی‌تا: ۲۰۳۷/۴؛ احمد بن حنبل، ۵۷۲/۳؛ ابن‌ماجه، ۱۸/۱؛ ابن‌بابویه، ۱۴۱۷: ۵۷۶). در برخی از منابع اهل سنت، روایت‌یادشده، به عبدالله بن مسعود (م ۳۲ یا ۳۳ هـ.ق) نسبت داده شده است (صنعانی، ۱۴۰۳: ۱۱۶/۱۱).

اهل کلام، سعادت و شقاوت را در مسأله جبر و اختیار پیش کشیده‌اند. اهل اعتزال معتقدند که مسأله شقاوت و سعادت، جبر را القا می‌کند و با اختیار منافات دارد و حدیث مذکور را بر ساخته عبدالله بن مسعود می‌دانند (ابن قتیبه، بی‌تا: ۳۱؛ شهرستانی، ۱۴۱۴: ۷۲/۱). فخر رازی همانند دیگر متکلمان اشعری، مضمون روایت نبوی را تأیید کرده و آن را مؤید قول به قضا و قدر الهی شمرده است (فخر رازی، ذیل انعام: ۱۱۵، اعراف: ۵۷). اشاعره معتقدند که صفات خداوند در دو دسته صفات وجوبی یا وجودی و صفات سلبی جای می‌گیرند. صفات وجوبی شامل علم، قدرت، حیات، اراده، سمع، بصر و کلام است. صفات ذات، متمایز از صفات فعل است و همچنین صفات ذات، قدیم و صفات فعل حادث‌اند و برخلاف معتزله می‌گویند: صفات ذات، عین ذات نیست؛ گرچه نمی‌توان گفت کاملاً غیر ذات است و در آن اختلاف نظر است (صابری، ۱۳۸۸: ۲۴۴/۱).

اندیشه معتزلیان در باب توحید و نفی صفات زاید بر ذات است و در برابر اندیشه صفاتیّه و مجسمه قرار دارد. این دو گروه اخیر صفات ثبوتی را که جنبه جسمانی نیز داشت از قبیل هیئت و وجه به خداوند نسبت دادند و اشاره‌هایی را که در قرآن کریم به احتمال رؤیت یا وجه خدا و یا استقرار او بر عرش وجود داشت، به معنای ظاهری آن پنداشتند (صابری، ۱۳۸۸: ۱۵۶-۱۵۵).

خواجه یوسف همدانی در تبیین سعادت و شقاوت بحث «کسب» را هم به میان می‌کشد. کسب، اصطلاحی است که برخی از فرقه‌های کلامی از جمله اشاعره و ماتریدیّه به آن پرداخته‌اند. به نظر اشعری، انسان قادر به خلق فعل خود نیست بلکه آن فعل را خداوند خلق کرده و بنده آن را کسب می‌کند. وی میان افعال ارادی و غیر ارادی انسان تفاوت قائل است و در مورد افعال ارادی انسان می‌گوید: افعال، آفریده خداوند است و انسان آن را کسب می‌کند یعنی خداوند در انسان قدرتی برای انجام آن فعل قرار داده که

انسان به اراده خود و به کمک آن قدرت، فعلی را کسب می‌کند. از دیگر سوی اختیار انسان نه تابع قدرت، بلکه تابع همین اراده است و مسئولیت او به اراده بازمی‌گردد و بدین ترتیب هیچ معضلی فرا روی مسئول دانستن انسان نسبت به آنچه «کسب می‌کند» وجود ندارد (نک صابری، ۱۳۸۸: ۲۴۷/۱).

معتزله درباره کسب می‌گویند: انسان، قادر و خالق افعال خویش، خوب و بد آن است و در مقابل آنچه می‌کند، مستحق پاداش و مجازات در سرای آخرت است و همچنین خداوند از این پیراسته است که بدی و ستم یا کاری که کفر و معصیت است به او نسبت داده شود؛ زیرا اگر او ستم را خلق کرده بود و ستمکار می‌بود آن‌سان که اگر عدل را خلق کرده، عادل می‌بود (بدوی، ۱۳۸۹: ۱: ۶۲).

از مهم‌ترین صوفیان که به سعادت و شقاوت تا حدودی پرداخته‌اند، صوفیان و عارفانی چون شقیق بلخی (۱۹۴ ق.)، ابوبکر کلابادی (م ۳۸۰ ق.)، مستملی بخاری (م ۴۳۴ ق.)، قشیری (۳۷۶-۴۶۷ ق.)، هجویری (م بین ۴۸۱-۵۰۰ ق.) بوده‌اند یا کسانی که گونه‌ای به تصوّف همچون غزالی (۴۵۰-۵۰۵ ق.) گرایش داشته‌اند.^۱

۳. مبحث سعادت و شقاوت در کتاب *الکشف*

مبحث اسماء و صفات خداوند یکی از مهم‌ترین مباحث کلامی است که ذیل توحید می‌گنجد. سعادت و شقاوت از مفاهیم زوجی هستند که در تقابل هم قرار دارند و از دو صفتِ تقابلی «فضل» و «عدل» خداوند ناشی می‌شوند. متکلمان هر کدام بر اساس گرایش‌های کلامی خود درباره این صفات بحث کرده‌اند.

فضل و عدل از جمله صفاتی است که خواجه یوسف در بهره‌وری بنده از سعادت و شقاوت آن را مطرح کرده است. خواجه در اصل دهم الکشف بدون اشاره به آیات و حدیث مربوط به سعادت و شقاوت، به بحث پرداخته است. وی پیش از آن که وارد بحث سعادت و شقاوت شود، خداوند را به‌طور مفصّل، حدود یک صفحه تسبیح می‌گوید که بر اوصاف مرتبط با سعادت و شقاوت تأکید می‌کند و در پایان

^۱ . جهت مزید اطلاع از آراء هرکدام از این صوفیان بنگرید به: میدی، ۱۳۷۱: ۴/۴۶۰؛ کلابادی، ۱۳۷۱: ۳۳۰-۳۲۹؛ مستملی بخاری، ۱۳۹۰: ۲/۶۳۹ و ۶۷۰؛ همو، ۱۳۹۰: ۳/۱۰۰۱؛ قشیری: ۱۰۶/۲ و ۱۵۸؛ غزالی، ۱۳۷۵: ۲/۵۳۶.

^۲ . سبحانه مَنْ خَلَقَ وَعَلِمَ. ثُمَّ شَاءَ وَأَرَادَ. ثُمَّ قَدَّرَ. ثُمَّ قَضَى وَحَكَّمَ. ثُمَّ تَفَضَّلَ وَعَدَلَ. ثُمَّ أَشَقَى وَأَسْعَدَ. ثُمَّ أَوْجَدَ وَأَظْهَرَ. ثُمَّ سَتَرَ الْعِلْمَ بِالْمَشِيئَةِ وَالْمَشِيئَةَ بِالتَّقْدِيرِ وَالتَّقْدِيرَ بِالْقَضَاءِ وَالْحُكْمَ وَالْقَضَاءَ وَالْحُكْمَ بِالْفَضْلِ وَالْعَدْلَ وَالْعَدْلَ

تسبیح تأکید می‌کند: کسی که زُنارِ بیگانگی بر میان بسته، در جمعیتِ وجود، تفرقه عالم شقاوت و سعادت است؛ زیرا در طرد و هجران گرفتار است (الکشف: ۱۴ پ).

والفضل والعدل بالسَّعادة والشَّقاوة والسَّعادة والشَّقاوة بالإيجاد والإيجاد بالإظهار. ثم أظهر العلم بالمشيئة للتقدير وأظهر المشيئة بالتقدير للقضاء والحكم. وأظهر التقدير بالقضاء والحكم للفضل والعدل. وأظهر القضاء والحكم بالفضل والعدل بالإشقاء والإسعاد. وأظهر الفضل والعدل بالإشقاء والإسعاد للإبداع والإظهار. وأظهر الإشقاء والإسعاد بالإبداع والإظهار ليظهر ما بطن وبطن ما ظهر ويتجلى ما خفى ويخفى ما انجلى فيستر البادئ الظاهر بالإشقاء والإسعاد ويستتر الإشقاء والإسعاد بالفضل والعدل. ويستتر الفضل والعدل بالقضاء والحكم ويستتر القضاء والحكم بالتقدير يستتر التقدير بالإرادة والمشية ويستتر الإرادة والمشية بالعلم ويستتر العلم بذاته وصفاته جل جلاله. فالعلم يظهر في عالم الإرادة والإرادة يظهر في عالم التقدير والتقدير يظهر في عالم القضاء والحكم. والحكم يظهر في عالم الفضل. والعدل والفضل يظهر في عالم السَّعادة والشَّقاوة. والشَّقاوة والسَّعادة تظهر في عالم الإبداع والإظهار والإبداع والإظهار يستتر بكل ما قدّمنا من العلم والإرادة والتقدير والحكم والفضل والعدل والشَّقاوة والسَّعادة. فالعلم ظاهر بالإرادة باطن بالتقدير. والإرادة ظاهرة بالتقدير باطنة بالقضاء والحكم. والتقدير ظاهر بالحكم. والقضاء باطن بالفضل والعدل. والفضل والعدل ظاهر بالشَّقاوة والسَّعادة باطن بالإظهار. والشَّقاوة والسَّعادة ظاهرة بالإظهار باطنة بالظهور فالظهور وإيجاد ظاهر باطن بالسَّعادة والشَّقاوة. والسَّعادة والشَّقاوة ظاهرة باطنة بالفضل والعدل. والفضل والعدل ظاهر باطن بالقضاء والحكم. والقضاء والحكم ظاهر باطن بالتقدير. والتقدير ظاهر باطن بالإرادة والمشية. والإرادة والمشية ظاهرة باطنة بالعلم. والعلم باطن ظاهر بديمومته وقدمه وسرمدية جل جلاله. فما جمعه العلم فرقة المشية وما جمعه المشية فرقة التقدير وما جمعه التقدير فرقة القضاء والحكم. وما جمعه القضاء والحكم فرقة الفضل والعدل وما جمعه الفضل والعدل فرقة الشَّقاوة والسَّعادة وما جمعه السَّعادة والشَّقاوة فرقة الإيجاد والظهور وما جمعه الإيجاد والظهور فرقة جميع ما ذكرنا من العلم والإرادة والتقدير والقضاء والحكم والفضل والعدل والسَّعادة والشَّقاوة والوجود وزيادة أمر آخر وهي البطون حتى يكون العلم جامعاً ومفرقاً والإرادة تكون جامعة ومفرقة والتقدير يكون جامعاً ومفرقاً والقضاء يكون جامعاً ومفرقاً والعدل والفضل يكون جامعاً ومفرقاً والسَّعادة والشَّقاوة تكون جامعة ومفرقة والابداع والإظهار يكون جامعاً ومفرقاً والاجتماع والافتراق في العلم ظاهر باطن والظهور والبطون فيه مجتمع مفترق والاجتماع من ظهور. الافتراق من بطون الاجتماع والظهور من اجتماع الباطن. والبطون من افتراق الظاهر. الاجتماع بظهور الافتراق افتراق الجمع والافتراق ببطون الاجتماع اجتماع الفرق. الظاهر با اجتماع الباطن تفرقة ظاهر الباطن والباطن بتفرقة الظاهر. جمع باطن الظاهر جمع تفرقة باطن الظاهر تفرقة جمع ظاهر الباطن وتفرقة جمع الباطن جمع الظاهر بتفرقة الجمع. الإرادة ظهرت في العلم واستترت في التقدير ظهورها لإستتار العلم وبطونها لظهور التقدير. فرقت التقدير وظهرت بالجمعية واجتمعت في العلم واستترت ما علمه العلم من الجمع إستتر بما أرادت الإرادة من الفرق وما إرادته الإرادة من الإظهار تفرق بما أعلمه العلم من الجمع فجمع العلم ظاهر في تفرقة الإرادة وتفرقة الإرادة ظاهر في جمع العلم. (الکشف: ۱۲ پ- ۱۴ ر).

3-1. تعریف سعید و شقی

به نظر خواجه یوسف، سعید کسی است که ایمان در وجودش نهاده شده باشد؛ همان طور که در افواه هم به کسی که از حظوظ دنیا برخوردار شده باشد، سعید می‌گویند (نک. الکشف: ۳۹ پ) و شقی کسی است که کفر (انکار الهیت) در وجود او سر شسته شده و به کام دنیا دست نیافته است و کسی که رانده قرب خداوند باشد، اشقی الاشقیاست؛ پس کافر، شقی است و مؤمن، سعید (همان: ۳۸ پ).

از نظر وی سعادت همانند دریایی است که از باران فضل حق به وجود آمده و سعید از این دریا بهره برده و در مقابل، شقاوت همچون دریایی است که از باران عدل خداوند پدید آمده و شقی، از این دریا سیراب شده است. برای مثال کسی که صفرا بر او غالب است، عسل در کامش تلخ می‌شود و در دهان کسی که در سلامتی است، شیرین می‌نماید. فرشتگانی وجود دارند که نیمی از برف و نیمی از آتش آفریده شده‌اند که ثنایشان «سُبْحَانَ مَنْ أَلْفَ بَيْنَ الْمَاءِ وَالنَّارِ» است (همان: ۱۴ پ) که نشان می‌دهد سعادت و شقاوت با هم است و برای تبیین آن به داستان قوم موسی اشاره می‌کند که نصیب قبطی از آب نیل، خون است و نصیب اسرائیلی از آب نیل، آب زلال است. در نتیجه، شقی نمی‌تواند از سعادت بهره‌بردار؛ چون دلش به روی شقاوت گشوده شده است یعنی در خمیره وجودی او، اگر سعادت هم آمیخته باشد، چون خورشید عدل بر وجودش تابیده، بهره‌اش جز شقاوت نخواهد بود (همان: ۱۴ پ- ۱۵ ر). خواجه تأکید می‌کند آنچه درباره شقاوت و سعادت می‌گوید مغایر با جبر محض است؛ چون به نظر وی، جبر محض بدعت و کفر است و همچنین با آیاتی از قرآن کریم نشان داده است که هدایت یا گمراهی به دست خداوند است: «فَيُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ» (همان: ۱۷ پ). در حقیقت، خلق کفر و ایمان او از روی حکمت است؛ خداوند عدل را در آن دید که در وجود یکی کفر نهد و در وجود دیگری ایمان (همان: ۴۱ پ). در واقع، اگر خداوند صفت فضل و عدل خود را بیان نمی‌کرد یا کفر و ایمان در خلق وجود نداشت، خلق متحیر می‌شدند که کفر کافران و ایمان مؤمنان از کجا آمده است (همان: ۳۹ ر). خداوند عالم خود را با دو صفت فضل و عدل یاد کرد تا خلق در نسب‌گاه شقی و سعید متحیر نگردند؛ پس فضل نشانه خلعت ایمان است که دولت و سعادت را دربردارد و عدل نشانه کفر است که بدبختی و شقاوت را به دنبال دارد (همان).

3-2. منشأ سعادت و شقاوت

^۱. عراف: ۱۳۳.

^۲. همچنین نک قصصک ۵۶؛ انسان: ۳۰؛ سجده: ۱۳؛ یونس: ۹۹؛ شوری: ۱۳؛ یس: ۹.

1-2-3. غیرممکن بودن بازشناسی صفات خداوند

از نظر خواجه، چون خداوند در حیطه ادراکات حس انسان قرار ندارد، نباید درباره صفات خداوند سخنی گفت و البته سخن گفتن از آن، باید به گونه ای باشد که به تشبیه و تجسیم نینجامد. خواجه یوسف می گوید: صفات خداوند همچون صفات بشری نیستند؛ بنابراین صفات خداوند همانند ذات او قابل شناخت نیست. فضل و عدل هم از صفات خداوند است پس نمی توان از آن شناخت پیدا کرد (همان: ۳۵ پ). مُحَدَّث هرآنچه را صورت می کند، دانسته و دیده خود را صورت می کند (همان: ۳۶ پ) چون فعل بنده به واسطه صفات حق متجلی می گردد؛ بنده نمی تواند نه از ذات و نه از صفات حق آگاهی یابد و «در حقیقت علم حق» بر بنده گشاده نیست. اگر بنده ای بگوید که به شناخت کامل رسیده ام، خیال و وهمی بیش نیست؛ زیرا خداوند با همه صفات قدیم خود، «لَمْ يَزَلْ وَلَا يَزَالُ» است و بنده با همه صفات خود، مُحَدَّث و مخلوق. همه صفات حق «بی عدد»، «بی احد»، «بی مثل»، «بی شبه»، «بی صورت» و «بی کیف» است. «تضاد» و «تعدد» در صفات خداوند راه ندارد یعنی حق نه عدد است و نه احد؛ اگر صفات خداوند را احد فهم کنیم، می بینیم که خداوند خود را با نود و نه نام نمایانده است. اگر صفات حق را عدد بدانیم، تضاد صفات پیش می آید، در حقیقت عدد به «گفت و اعتقاد و تصویر» ما بازمی گردد. اگر در صفات حق توقف کنیم، یعنی نه عدد بگوییم و نه احد؛ در این صورت صفات حق را انکار کرده ایم (همان: ۶۱ پ). جمع دو صفت که تضاد و تضاد را نشان بدهد، برای «خالق اضداد و عدد» محال است و معقول نیست؛ صفات حق نه در خیال اهل حس می گنجد نه در عقل عاقلان متصور است و نه در سِرِّ مقدّسان جای دارد (همان: ۴۰ پ)؛ چراکه علم بنده گاهی «ذات» و گاهی «صفات»، گاهی «عین» و گاهی «غیر» است (همان: ۳۹ ر)؛ بنابراین راه درست آن است که قیاس کنار گذاشته شود و بدون تصرفی در صفات و ذات حق با «عین و غیر»، «جمع و فرق» و «ضد و وفق» به ذات و صفات قدیم او مقرر شد: «أَنْتَ كَمَا اثْنَيْتَ عَلَى نَفْسِكَ» (همان: ۶۴ پ- ۶۵ ر). هیچ مؤمنی میان «عالم خلق و عالم حق»، میان «عالمی خود و عالمی حق» و «میان علم، قدرت و مشیت» خود و «علم، قدرت و مشیت حق» شباهتی نمی بیند: «الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ» (همان: ۴۰ پ). در نتیجه بنده از فضل و عدل او که منجر به سعادت و شقاوت می شود، شناخت می یابد.

2-2-3. علت نبودن صفات

^۱. نک. شیخ صدوق، ۱۳۹۸ ق: ۱۹۵-۱۹۴.

^۲. بقره: ۳.

خواجه یوسف رابطه فضل و عدل الهی با سعادت و شقاوت بنده را رابطه علت و معلولی نمی‌داند یعنی علم حق نمی‌تواند علت هیچ اتفاقی باشد (همان: ۶۳ پ). هر چند وجود مخلوقات از قدرت خداوند است ولی قدرت او «علت ایجاد» مخلوقات نیست. «تقدیم و تأخیر» فعل خلق «از مشیت و به مشیت» حق است ولی «مشیت حق»، علت «تقدیم و تأخیر» فعل نیست. «اتقان و احکام» مخلوقات «از علم حق» و «به علم حق» است ولی علم حق، علت اتقان و احکام مخلوقات نیست (همان: ۶۲ پ) «علت و معلول»، «جمع و فرق»، «عدد و احد» و «ضد و وفق» در مخلوقات رواست نه در خداوند (همان: ۶۳ پ، ر).

خواجه یوسف می‌گوید: چون نسبت‌گاه مخلوقات در وجود و بقا به خالق برمی‌گردد. در نتیجه چیزی به چیزی باقی نیست و چیزی از چیزی موجود نمی‌شود و علت، وهم حس است و همچنین باور داشتن به اسباب و علل، وهم است. علت و معلول هر دو مخلوق‌اند؛ تفاوتشان در تقدم و تأخر است. علت، متقدم و معلول، متأخر است؛ تقدم علت و تأخر معلول خلق اوست (همان: ۶۷ ر)؛ بنابراین «فضل و عدل» و «سعادت و شقاوت» خلق اوست.

«تصویر وهمی» و «خیال حسی» در خداوند راه ندارد و ضدیت میان صفات خداوند را باید بدون تغییر لفظ باید بپذیریم. خداوند جسمانیت ندارد؛ وجه، ید، اتیان، مجی، ضحک و فرح که آن را متشابهات می‌نامیم، در واقع متشابهات نیستند؛ زیرا «جبار عالم»، جسم و جوهر نیست؛ پس نباید صفاتی چون جسم و جوهر برای او فرض کرد. این صفات نماینده آن است که بنده از عالم تصویر صفات، به صفات حق برسند. اگر متشابهات را تأویل کنیم، گونه‌ای تشبیه خفی محسوب می‌شود؛ پس بهتر است آن را بدون تأویل، بپذیریم (همان: ۶۲ پ- ۶۳ ر). خداوند اسماء خود را مطابق عقول خلق آشکارا کرد تا خلق در صفاتش متحیر نگردند (همان: ۳۵ پ).

3-2-3. رضا و سخط خداوند

خواجه یوسف درباره انتساب صفات می‌گوید که عفو، نسب به رضای خداوند می‌برد که باعث سعادت می‌گردد و عقوبت نسب به سخط خداوند می‌برد که شقاوت را در بر می‌گیرد؛ «أَعُوذُ بِرِضَاكَ مِنْ سَخَطِكَ، أَعُوذُ بِعَفْوِكَ مِنْ عِقَابِكَ» مصداق آن است. هر چند کفر، از شقاوت برمی‌خیزد و مردود و ناپسندیده است و ایمان از سعادت برمی‌آید و مقبول و پسندیده است ولی نسب‌گاه هر دو خداوند است که

^۱. نک. قیامت: ۲۲؛ القصص: ۸۸؛ الرحمن: ۲۶-۲۷؛ المائدة: ۶۴؛ فجر: ۲۲.

^۲. نک. تهذیب الاحکام: ۱۸۵/۳.

به منصب ظهور رسیده‌اند؛ اگر نسب‌گاهشان مختلف باشد، باید به سراغ دو منشأ (نسب‌گاه) متفاوت رفت که آن غیرممکن است (همان: ۱۹ پ-۲۰ پ).

3-2-4. آیینگی صفات

خواجه یوسف می‌گوید: مخلوق می‌پندارد که هر فعلی از او سر می‌زند، خود، «فاعل» آن است درحالی‌که آن فعل آفریده خداوند است (همان: ۳۵ پ). صفات خداوند «نه در عالم و نه بیرون از عالم» قرار دارد بلکه صفات او همه عالم را دربرمی‌گیرد یعنی کل عالم هستی، تجلی صفات خداوند است. به تبع آن فضل و عدل که از صفات اوست، به صورت سعادت و شقاوت در بندگان تجلی یافته است (همان: ۴۰ پ). بدین ترتیب، بنده به واسطه صفات خود، از صفات خداوند آگاهی می‌یابد؛ به همین خاطر خداوند می‌فرماید: صفات خود را آینه کنید و فاعلیت خود را در آن ببینید؛ سپس مفعولی خود را در فاعلی من بنگرید؛ بنابراین بنده از طریق صفات «خالقی»، «فاطری»، «مصورّی»، «عالمی»، «قادری» و «مریدی» حق، به صفات «فاعلی»، «فاطری»، «مصورّی»، «عالمی»، «قادری» و «مریدی» خود پی می‌برد. به همین ترتیب «غضب» و «رضا» هم همین‌گونه است. از آنجاکه «ذات» و «صفات» خالق، قدیم و «ذات» و «صفات» مخلوق، محدث است؛ مفعول هرگز همانند فاعل نیست و فاعل هم هرگز همانند مفعول نخواهد بود (همان: ۳۵ پ؛ ۳۶ ر، پ).

3-2-5. نسبت فضل و عدل در تبیین منشأ سعادت و شقاوت

خواجه یوسف در پاسخ به این پرسش که با توجه به این‌که «ذات» و «صفات» خداوند از هم جدا نیستند، چگونه می‌توان عدل و فضل او را به دو شکل مجزا مطرح کرد، می‌گوید: اول این‌که بنده هیچ‌وقت به حقیقت کامل نمی‌تواند برسد، بهتر است خداوند را تنزیه کند و به علم و قدرتش -که سرمنشأ هستی است- تصویری نسبت ندهد. دوم این‌که اگر بخواهد به چیزی، تصویر نسبت دهد، باید این نسبت را به معلوم و مقدور نسبت بدهد نه به منشأ علم و قدرت (خداوند) یعنی آنچه در عالم امکان با آن مواجهیم به علم و قدرت یعنی خداوند تعلق دارد. همان‌طور که در عالم «مقدورات» برای «گردنده» (مخلوقات) -که صیوریت در آن‌ها اتفاق می‌افتد- تصویری روا می‌داریم، در فضل و عدل مخلوقات هم می‌توان روا داشت ولی در منشأ فضل و عدل نمی‌توان روا داشت. به این ترتیب هنگامی که مقدور را به قدرت و معلوم را به علم خداوند نسبت می‌دهیم، باید سعادت را به فضل و شقاوت را به عدل نسبت داد (همان: ۶۳ ر، پ).

3-2-6. تصویر خداوند

اهل تشبیه دو دسته‌اند: دسته‌ای که در ذات خداوند قائل به تشبیه‌اند و دسته‌ای دیگر در صفات خداوند

به تشبیه گراییده‌اند (صابری، ۱۳۸۸: ۸۶/۱). آن‌ها معتقدند که ذات خداوند قابل شناخت است و همچنین صفات خداوند را از سِنخ صفات ممکنات و اوصافی که به بشر و سایر مخلوقات منسوب می‌کنیم، دانسته‌اند. این گروه به منزله واکنشی افراطی بود در مقابل اهل تعطیل که در کلام اهل سنت به وجود آمده‌اند.

خواجه یوسف در این باره می‌گوید: برای صفات حق نباید تصویر قائل باشیم؛ که آن، تشبیه و تعطیل را می‌رساند. اهل تشبیه، صورت را با «تصویر» اثبات می‌کند و معطله، صفت را با «تصویر» باطل می‌کند ولی عارفان از عالم «صورت و تصویر» گذاره کرده‌اند، ذات و صفات خالق را «بی‌صورت و تصویر» می‌دانند و آن را به خلق نسبت می‌دهند؛ «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ»^۱ «وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ». (همان: ۵۲ پ؛ ۵۳ ر). علم بنده نمی‌تواند صنع و خلق خداوند را درک کند؛ اگر خداوند صد هزار صفت دیگر خود را نشان دهد، موحد باید همه را درست و حق بداند (همان: ۳۹ ر). خداوند با «فاعلیت»، «خالقیّت» و «فاطریت» خود آن‌ها را به فعل رسانده است (همان: ۳۶ ر)؛ برای مثال معنا و مفهوم صفاتی چون «عزّ و ذلّ» و «فقر و غنی» که برای خلق به کار می‌گیریم، متفاوت است از آنچه برای خالق به کار می‌بریم (همان: ۶۱ پ). صفات متعدّد بنده «گاه متناقض و گاه متوافق» و «گاه متناسب و گاه متضاد» می‌نماید؛ ولی صفات حق را «متضاد و متناقض و متعدد» نیست. (همان: ۶۱ ر). خداوند گرداننده است؛ از رضا به سخط و از سخط به رضا می‌گرداند ولی خود نمی‌گردد و صفات خود را از طریق صفات بندگان، به بندگان می‌شناساند تا صنع او شناخته شود (همان: ۳۶ پ).

3-3. خلق و کسب

3-3-1. مخلوق بودن سعادت و شقاوت

خواجه یوسف با نگاه اشعری به جایگاه خداوند و بنده می‌نگرد؛ به نظر وی خداوند خالق «همه‌چیز» است، نسبت دادن شقاوت و سعادت به کسب بنده، نشان‌دهنده بندگی بنده است تنها، تفاوتشان در «ظهور و مراتب ظهور» و «تقدیم و تأخیر ظهور» است. اگر عناد یا انقیاد را به فعل بنده نسبت بدهیم، آن، خیال نفس است (همان: ۱۷ پ). عناد دل معاند و انقیاد دل موحد از آنجاکه خلق خالق‌اند، محدث‌اند؛ چون ابتدا، عناد و انقیاد وجود نداشت سپس به وجود آمد؛ بنابراین هر آنچه وجود نداشته باشد سپس به وجود بیاید، مخلوق و محدث است. در نتیجه «کفر کافران و ایمان مؤمنان» و «فسق فاسقان و طاعت مطیعان»،

^۱. شوری: ۱۱.

^۲. اخلاص: ۴.

همه «مخلوقِ خالق»-اند ولی مختلف‌الوجوداند؛ یکی نکوهیده و دیگری ستوده است یعنی اختلاف مراتبشان، در «اقرار و انکار»، «انقیاد و عناد» یا «تصدیق و تکذیب»-شان است (همان: ۱۷ پ- ۱۸ ر).

2-3-3. رابطه کسب و خلق با سعادت و شقاوت

بنده هر فعلی که انجام می‌دهد، خالق آن فعل خداوند است؛ چون «شقاوت و عدل» و «سعادت و فضل»، هر دو «مخلوقِ خالق»-اند؛ بهره‌مندی بنده از این دو اصل از مجرای کسب صورت می‌گیرد؛ پس باید از منظر خالقیت خالق و کسب بنده به این دو نگریست. خالقیت خالق عام و مطلق است، میان آن‌ها هیچ تناقضی وجود ندارد. درواقع، «کسب و بندگی» بنده به «عقل و قدرت و طاعت»، «وعد و وعید» و «امر و نهی» مربوط می‌شود. شقاوت (کفر) آخرین جایگاهی است که در عالم نفس اماره ظهور پیدا می‌کند که خواجه از آن به «زَنار بستن» تعبیر می‌کند. شقاوت، عدل خالق را می‌نمایاند و سعادت فضل او را. خداوند به کریم بودن، حکیم بودن و عادل بودن موصوف است، از سهو و خطا مبرا است و «میل و ستم» در «جلالیت»، «کبریایی» و «عظمت» او راه ندارد (همان: ۱۵ ر، پ).

3-4. نسبت تقدیر خداوند با سعادت و شقاوت

«جَبَّارِ عَالِمِ مُقَدَّر»، برای عالم خلق، تقدیر را قرار داد (همان: ۴۰ ر) و کُلّ مقدورات خود را با حکم قضای «وَاللَّهُ يَقْضِي بِالْحَقِّ» اثبات می‌کند و با «وَهُوَ أَحْكَمُ الْحَاكِمِينَ» حیرت از دل‌های متحیران پاک می‌کند؛ چراکه خلق آنچه را که می‌بیند، قیاس می‌کند و غایب را از طریق مشاهدات می‌شناسد. به بیان دیگر، چون برای خلق، تقدیر دیدنی نیست، شواهدی لازم است. درنتیجه خداوند با تقدیر، نصیب و بهره خلق را با قضا و قدر روان می‌کند. بنابراین حق «فضل و سلوت» را برای گروهی تقدیر کرد و «عدل و بلّیت» را برای گروهی دیگر رقم زد (همان). اگر خلق کفر و ایمان با «اسباب و استار خودی»، «وسائط ذاتی و صفتی خودی» و «حجب فاعلی و مکتسبی خودی» در پوشش نمی‌ماند، در این صورت عالم غیب به وجود نمی‌آمد، قدر الهی تحقق نمی‌یافت، روح شناخته نمی‌شد و عالم کشف هم به وجود نمی‌آمد (همان: ۳۸ ر).

به نظر خواجه، جاری شدن سعادت و شقاوت به بنده از خزانه علم خداوند صورت می‌گیرد. مشیت الهی از خزانه علم او، سعادت و شقاوت را برمی‌گیرد و به قدرت می‌سپارد، سپس اذن الهی از خزانه قدرت، سعادت و شقاوت را به قضا می‌دهد و قدر هم از خزانه قضا به بنده می‌رساند. خواجه تأکید می‌کند که در قدر و قضا و اذن و قدرت و مشیت و علم الهی، سهو و خطایی رخ نمی‌دهد. اینجاست که دیدگان گریان می‌گردند چراکه بنده بر تن خود بنگرد معصیت می‌بیند و بر دل بنگرد، غفلت می‌بیند ولی با عقل خود

۴. نتیجه

مبحث اسماء و صفات خداوند از مهم‌ترین مباحث کلامی است که خواجه یوسف همدانی با نگاه کلامی-تصوفی به آن نگریسته است. خواجه معتقد است سعادت و شقاوت بنده هر دو مخلوق خداوندند که سعادت از صفت فضل و شقاوت از صفت عدل او ناشی می‌شود و بنده از گذرگاه بندگی آن‌ها را کسب می‌کند.

صفات خداوند همانند ذات او قابل شناخت و تصویر نیست. محدث درواقع، دانسته خود را صورت می‌کند چون صفات خداوند «بی‌عدد»، «بی‌احد»، «بی‌مثل»، «بی‌صورت» و «بی‌کیف» است. تصویر قائل شدن برای صفات خداوند تشبیه و تعطیل را می‌رساند. بنده می‌تواند صفات خود را آینه کند و از طریق آن به صفات خداوند پی ببرد. بنابراین بنده باید خداوند را تنزیه کند.

به نظر خواجه سعادت و شقاوت در وجود بنده نهاده شده که سعادت از فضل و شقاوت از عدل سیراب می‌شود. پس هدایت و گمراهی هر دو به دست خداوند است یعنی اگر خداوند از فضل و عدل را آشکار نمی‌کرد، بنده نمی‌دانست که ایمان یا کفر از کجا آمده است و عدم شناخت این حقیقت باعث سرگردانی و حیرانی خلق می‌گردد.

رابطه فضل و عدل الهی با سعادت و شقاوت بنده، رابطه علت و معلول نیست یعنی علم حق علت هیچ اتفاقی نیست بلکه ایجاد مخلوقات به مشیت حق است و این مشیت حق علت «تقدیم و تأخیر» فعل نیست. چون بنده همیشه به دنبال علت می‌گردد، خداوند آنچه را که به بندگان خود نشان می‌دهد شبیه علت و معلول است نه خود علت و معلول تا بنده دچار حیرانی نگردد. همچنین عفو، از رضای خداوند می‌آید که باعث سعادت و عقوبت نسب به سخط خداوند می‌برد که شقاوت را به دنبال دارد.

منابع

- ۱- قرآن کریم.
- ۲- ابن اثیر، عزالدین علی محمد. (۱۳۸۵ ق.) الکامل فی التّاریخ. بیروت: دارالصادر.
- ۳- ابن بابویه قمی، ابوالحسن علی بن حسین. (۱۴۰۰ ق.) الامالی، به کوشش حسین اعلمی، بیروت.
- ۴- ابن جوزی، ابوالفرج عبدالرحمن بن علی بن محمد (۱۴۲۳). صفة‌الصفوة. تحقیق ابراهیم محمد رمضان.

^۱ . نک. تفسیر ابن کثیر: ۵۵۴/۴؛ تفسیر طبری: ۴۷۴/۲۴.

بیروت: دارالکتب العلمیة. چاپ سوم.

5- ابن جوزی، ابوالفرج عبدالرحمن بن علی بن محمد (۱۴۱۲ ق). المنتظم فی تاریخ الأمم والملوک. تحقیق مصطفی عبدالقادر عطا. بیروت: دار الکتب العلمیة.

6- ابن حنبل، احمد. (۱۴۲۱ ق). المسند أحمد. تحقیق شعيب الأرناؤوط. ناشر: مؤسسه الرسالة.

7- ابن خلکان، ابوالعباس. (۱۳۶۴). وفيات الأعيان و أبناء أبناء الزمان. قم: منشورات الشريف الرضي.

8- ابن فارس، احمد بن فارس. (۱۳۷۹ ق). معجم مقانيس اللغة. محقق عبدالسلام محمد هارون. بیروت: دارالفکر.

9- ابن فضل الله عمری، شهاب الدین احمد. (۱۴۲۴ ق). مسالك الأبصار فی ممالك الأمصار. تحقیق ابراهیم صالح. ابوظبی: المجمع الثقافي.

10- ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم. (۱۴۰۶ ق). تأویل مختلف الحديث. چاپ اسماعیل اسعدی. بیروت: دارالکتب.

11- ابن ماجه، محمد. (۱۳۷۳ ق). سنن. تحقیق محمد فواد عبدالباقي. قاهره.

12- ابن منظور، محمد بن مكرم. (۱۴۰۵ ق). لسان العرب. قم: ادب الحوزه.

13- اسفرائینی، ابوالمظفر. (۱۳۷۵). تاج التراجم. تحقیق نجیب مایل هروی. تهران: علمی و فرهنگی.

14- اسفرائینی، شهنور بن طاهر. (۱۳۵۹ ق). التبصير فی الدین. تحقیق محمد زاهد کوثری. قاهره: المكتبة الأزهرية للتراث.

15- اسنوی، عبدالرحیم. (۱۴۲۲ ق). طبقات الشافعية. تحقیق کمال یوسف الحوت. بیروت: دارالکتب العلمیة.

16- بخاری، محمد بن اسماعیل. (۱۴۲۲ ق). صحيح بخارى. تحقیق زهير بن ناصر. دار طوق النجاة.

17- بدوی، عبدالرحمن. (۱۳۸۹). تاريخ اندیشه‌های کلامی. ترجمه حسین صابری. مشهد: بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس.

18- پورمحمود، مدینه و دیگران. (۱۴۰۱). «سه گانه اسلام، ایمان و احسان از نظر خواجه یوسف همدانی (با تکیه بر دست‌نویس نویافته الکشف)». مجله ادبیات عرفانی. شماره ۲۸. صص ۹۵-۶۷.

19- حمیدی، عبدالله بن زبیر. (۱۴۰۹ ق). المسند. تحقیق حبيب الرحمان اعظمی. بیروت.

20- جامی، عبدالرحمن. (۱۳۷۵). نفحات الأنس من حضرات القدس. تحقیق محمود عابدی. تهران: اطلاعات.

21- ذهبی، شمس الدین محمد. (۱۴۰۹ ق). تاريخ الاسلام و وفيات المشاهير و الاعلام. بیروت: دارالکتب العربی.

22- راغب اصفهانی. (۱۴۱۲ ق). المفردات فی غریب القرآن. تحقیق صفوان عدنان الداوی بیروت: دارالقلم.

23- سجادی‌زاده، سیدعلی. (۱۳۷۷). «سعادت و شقاوت از دیدگاه قرآن و حدیث». علوم و معارف قرآن. شماره ۶-۷. صص ۱۷۴-۱۴۳.

- 24- سمعانی، عبدالکریم. (۱۳۸۲ ق). الأنساب. تحقیق عبدالرحمن معلمی. حیدرآباد: دایرةالمعارف العثمانية.
- 25- سمنانی، علاءالدوله. (۱۳۸۳). مصنفات فارسی سمنانی. تصحیح نجیب مایل هروی. تهران: علمی و فرهنگی.
- 26- سورآبادی، عتیق بن محمد. (۱۳۸۱). تفسیر سورآبادی. به تصحیح علی اکبر سعیدی سیرجانی. تهران: فرهنگ نشر نو.
- 27- شعرانی، عبدالوهاب. (۱۴۲۶ ق). الطبقات الكبرى. تحقیق احمد عبدالرحیم السایح. قاهره: مكتبة الثقافة الدينية.
- 28- شهرستانی، محمد بن عبدالکریم. (۱۴۱۴ ق). نهايةالاقدام فی علم الکلام. تحقیق امیر علی مهنا و علی حسن فاعور. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- 29- شیخ صدوق. (۱۳۹۸). التوحید. تصحیح هاشم حسینی. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- 30- صابری، حسین. (۱۳۸۸). تاریخ فرق اسلامی. تهران: سمت.
- 31- صفی، فخرالدین. (۱۳۹۳). لطایف الطوائف. ترجمه حسن نصیری جامی. تهران: مولی.
- 32- صنعانی، عبدالرزاق بن همام. (۱۴۰۳ ق). المصنّف. تحقیق حبیب الرحمان اعظمی. بیروت.
- 33- طبری، محمد بن جریر. (۱۳۵۶). ترجمه تفسیر. به کوشش حبیب یغمایی. تهران: توس.
- 34- عمادی حائری، سیدمحمد. (۱۳۹۶). دانشنامه جهان اسلام.
- 35- فخر رازی. (۱۴۲۱ ق). التفسیر الكبير او مفاتیح الغیب. بیروت: دار إحياء التراث العربي.
- 36- فخری، ماجد. (۱۳۹۴). سیر فلسفه در جهان اسلام. گروه مترجمان. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- 37- غزالی، ابوحامد محمد بن محمد. (۱۳۷۵). کیمیای سعادت. به کوشش حسین خدیو جم. تهران: علمی و فرهنگی.
- 38- غزالی، ابوحامد محمد بن محمد. (۱۳۶۵). جواهر القرآن. به کوشش حسین خدیو جم. تهران: اطلاعات.
- 39- قشیری، عبدالکریم بن هوازن. (۱۴۰۳ ق). لطائف الإشارات. تحقیق ابراهیم بسیونی. قاهره: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- 40- قشیری، عبدالکریم بن هوازن. (۱۳۷۴). رسالة قشريه. تصحیح بدیع الزمان فروزانفر. تهران: علمی و فرهنگی.
- 41- قشیری نيسابوري، مسلم بن حجاج. (بی تا). صحیح مسلم. تحقیق محمد فؤاد عبدالباقي. بیروت: دار إحياء التراث العربي.
- 42- کلابادی. ابوبکر محمد. (۱۳۷۱). تعرف. کوشش محمدجواد شریعت. تهران: اساطیر.
- 43- موسوی کیانی، صدیقه و دیگران (۱۳۹۸). «ارزیابی سندی و تحلیل محتوایی حدیث سعادت و شقاوت». آموزه‌های حدیثی. شماره ۶. صص ۱۶۷-۱۴۳.

- 44- مستملی بخاری، ابوابراهم اسماعیل (۱۳۹۰). شرح التعرف لمذهب التصوف. به کوشش محمد روشن. تهران: اساطیر.
- 45- ملکیان اصفهانی، رسول. (۱۳۹۵). «سعادت و شقاوت انسان از منظر قرآن کریم». نشریه قرآنی کوثر.
- 46- میبدی، رشیدالدین. (۱۳۷۱). کشف الاسرار و عدةالابرار. به کوشش علی اصغر حکمت. تهران: دانشگاه تهران.
- 47- میراحمدی، عبدالله و فاطمه مکاریان کاشان. (۱۳۹۸). «تحلیلی بر دیدگاه اندیشمندان شیعه در رفع تعارض روایات سعادت و شقاوت ذاتی با اختیار انسان». مطالعات فهم حدیث. شماره ۱. صص ۱۹۶-۱۷۵.
- 48- نبهانی، یوسف بن اسماعیل. (۱۴۱۱ ق.). جامع الکرامات الاولیا. تصحیح ابراهیم عطوه عوض. بیروت.
- 49- نسفی، محمد. (۱۳۷۶). نسفی تفسیر. تصحیح عزیزالله جوینی. تهران: سروش.
- 50- هجویری، علی بن عثمان. (۱۳۸۳). کشفالمحجوب. به کوشش محمود عابدی. تهران: سروش.
- 51- همدانی، خواجه یوسف. (کتابت: ۶۵۷ ق.). الکشف عن منازل السائرین. کتابخانه نافذپاشای ترکیه.
- 52- یاقوت حموی، شهابالدین. (۱۳۹۷). معجم البلدان. بیروت: دارالصادر.



Investigating the Impact of Transcendent Philosophy and Mullā Ṣadrā's Thoughts on Jurisprudence (tafaqquh)

Dr. Seyyed Mohammad Hossein Mirdamadi (corresponding author)

PhD of Islamic philosophy, graduated from University of Isfahan

Email: Smhm751@yahoo.com

Dr. Seyyed Mahdi Emami Jome

Associate professor, University of Isfahan

Abstract

Theoretical wisdom and practical wisdom are like two wings for the development of the Islamic society. Today, practical wisdom is mostly manifested in jurisprudence. The duty of jurisprudence in the current approach is to infer religious injunctions from Islamic sources. In this article, the impact of Ṣadrā's transcendent philosophy on jurisprudence and the role of jurisprudence on the system of transcendent wisdom have been investigated. The main problem of this article is why there are some shortcomings in the popular jurisprudence, and in this regard, we have come to the conclusion that jurisprudence should not be separated from ontology. Theology should be the focus of jurisprudence, not a marginal and unimportant issue. In this regard, the main goal of the article is to show the impact of ontology (of transcendent philosophy) on jurisprudence. As a result, while explaining what the science of jurisprudence is, we will explain the source of reason and the implications of the centrality of reason as a common source of jurisprudence and philosophy and its definition in terms of jurisprudence and philosophy. The intended jurisprudence of transcendent philosophy has an existential goal in the individual and social sphere and emphasizes insight in religion and awe. In the transcendent system, jurisprudence is a subset of theology, and its definition and rulings are examined in this regard. In Ṣadrīan system, jurisprudence, mysticism and



philosophy are not separate from each other and all are layers and levels of religion. This can lead to the correct explanation of the scope of jurisprudence. Civilization-building and anti-tyranny jurisprudence is one of the characteristics of Şadrian jurisprudence. On the other hand, jurisprudence is also considered as a subset of individual and social practical wisdom, and Mullā Şadrā's explanation of practical wisdom is very effective in directing his jurisprudence. This approach accelerates the scientific development of the Islamic society and prevents some damages; as in the jurisprudence style of the contemporary Şadrian jurist - Imam Khomeini - this influence caused the growth of the Muslim community. At the end of this article, these effects have been shown more vividly in the form of Motahari's jurisprudential approach.

Keywords: jurisprudence, theology, Mullā Şadrā, transcendent system of thought.



بررسی تأثیر حکمت متعالیه و اندیشه های ملاصدرا بر تفقه در دین

سید محمد حسین میردامادی

دانش اموخته خارج فقه و اصول حوزه علمیه قم و دکتری فلسفه اسلامی دانشگاه اصفهان

Smhm751@yahoo.com

دکتر مهدی امامی جمعه

دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه اصفهان

m.emami@ltr.ui.ac.ir

چکیده

حکمت نظری و حکمت عملی نقش دو بال در تعالی جامعه اسلامی را دارد. امروزه حکمت عملی بیشتر در علم فقه نمود دارد. وظیفه فقه در رویکرد کنونی استنباط احکام فرعی از منابع اسلامی است. در این مقاله به بررسی تأثیر حکمت متعالیه صدرایی بر تفقه در دین و نقش فقه در نظام حکمت متعالیه پرداخته شده است. مساله اصلی این مقاله چرایی برخی آسیب های موجود فقه رایج است و در این راستا به این نتیجه رسیده ایم که فقه را نباید گسسته از وجودشناسی دنبال کرد. الهیات باید محور کار فقه باشد و دید حاشیه ای و تشریفاتی به آن آسیب زاست. در این راستا هدف اصلی مقاله نشان دادن تأثیر وجود شناسی (در قالب حکمت متعالیه) بر فقاقت است در این راستا ضمن تبیین چستی علم فقه به تبیین منبع عقل و الزامات محوریت عقل به عنوان منبع مشترک فقه و فلسفه و تعریف آن از نظر فقه و فلسفه پرداخته شده است. فقه مد نظر حکمت متعالیه غایتی وجودی در عرصه فردی و اجتماعی داشته و بر بصیرت در دین و خشیت تأکید می ورزد. در نظام حکمت متعالیه، فقه زیرمجموعه الهیات بوده و در این راستا تعریف و احکام آن بررسی می گردد. در سیستم صدرایی، فقه و عرفان و حکمت جدای از هم نیست و همه، لایه ها و مراتب دین است که این اصل بر تبیین صحیح قلمرو و حدود و ثغور فقه تأثیرگذار است. فقه تمدن ساز و ظلم ستیز از شاخصه های تفقه صدرایی است. از طرف دیگر فقه به عنوان زیرمجموعه حکمت عملی فردی و اجتماعی نیز محسوب شده و تبیین ملاصدرا از حکمت عملی در جهت دهی فقهی او بسیار مؤثر است. این رویکرد سیر معرفتی جامعه اسلامی را تسریع کرده و از برخی آسیب ها جلوگیری می کند. چنان که در سیره فقیه صدرایی معاصر - امام خمینی (ره) - این تأثیر باعث رشد جامعه مسلمانان شد. در انتهای این مقاله این تأثیرات در قالب رویکرد فقهی شهید مطهری به صورت محسوس تری آمده است.

کلید واژه: تفقه، الهیات، ملاصدرا، نظام حکمت متعالیه.

۱- طرح مسأله

علم فقه از گسترده ترین علوم اسلامی است و تاریخش از همه علوم دیگر اسلامی قدیمی تر است. برخی از فقهاء اسلام از نوابع دنیا به شمار می روند. مسائل فقه شامل مسائل فراوانی است که همه شؤون زندگی بشر را در بر می گیرد. مسائلی که در جهان امروز تحت عنوان حقوق با انواع مختلفش مطرح می شود مثل حقوق اساسی، حقوق مدنی، حقوق خانواده، حقوق جزایی، حقوق اداری و حقوق سیاسی و ... در ابواب مختلف فقه با نامهای دیگر پراکنده است به همین دلیل فقه، بالقوه مشتمل بر رشته های گوناگون است (مطهری، ۱۳۷۲: ۲۸۶)؛ بنابر این رویکرد کلان در فقه در تمدن اسلامی تأثیر قابل توجهی دارد.

فقیه در اصطلاح، صفت مشبهه و یا صیغه مبالغه از ماده فقه است، مفهوم فقه و تفقه در قرآن کریم و احادیث، زیاد به کار برده شده است و مفهوم این کلمه همه جا همراه با تعمق و فهم عمیق است. اطلاق کلمه فقه به طور مسلم از زمان تابعین (شاگردان صحابه که پیامبر را درک نکرده بودند) بوده است و ائمه اطهار مکرر این کلمه را به کار برده اند. در اصطلاح قرآن و سنت، فقه، علم وسیع و عمیق به معارف و دستورهای اسلامی است و اختصاص به قسمت خاصی ندارد ولی تدریجاً در اصطلاح علما این کلمه به فقه الاحکام اختصاص یافت (همان: ۲۸۷ و ۲۸۸).

علم فقه یعنی فقه مدون که در آن کتاب، تدوین و تألیف شده است و آن کتب هم اکنون نیز موجود است سابقه هزار و صد ساله دارد. اگرچه علوم دیگر مانند فلسفه، منطق، ریاضیات و طب سابقه بیشتری دارند ولی حیات متسلسل و متداومی که بدون وقفه و لاینقطع، رابطه استاد و شاگردی در آن محفوظ باشد در فقه جهان اسلام ظاهرتر است.

تفقه در دین به منزله روح و اساس تعالیم اسلام در طول زمان است که هدف اساسی نهادهای متکفل امر دین است. امروز این تفقه بیشتر بر استنباط احکام فرعی از منابع اسلامی متمرکز است و در حقیقت کشف دستورات فقهی دین اسلام که بخشی از حکمت عملی است، غایت تفقه محسوب می شود. این رویکرد در عین این که باعث پرورش عالمانی خود ساخته و متعبد در جامعه شده و مورد اقبال عموم متدینین نیز واقع شده، اما در مواردی آسیب هایی نیز داشته است. این آسیب ها در رویکرد مقاله حاضر قابل پیش گیری یا کمتر شدن است. گاهی افرادی بدون داشتن حد مطلوب حکمت نظری و بصیرت دینی خود را متعبد به دین پنداشته اند که در لسان روایات از آن ها به « جاهلان متنسک » نام برده اند. این افراد در تشخیص اولویت ها دچار اشتباه می شدند. مسأله اساسی ما در این مقاله بررسی تأثیر حکمت متعالیه صدرایی بر تفقه در دین در جهت رفع آسیب های مذکور است. در حکمت متعالیه صدرایی جایگاه و

اولویت حکمت عملی زیر مجموعه حکمت نظری دانسته شده و این رویکرد در پرورش فقیهانی که در رشد جامعه تأثیر بیشتری داشته اند خود را نشان داده است.

ما در این مقاله ضمن تلاش در تبیین مسأله یاد شده در محدوده موضوع مقاله هستیم. البته پاسخ به آسیب شناسی مسأله مقاله در دامنه محدود سیر فکری نکون و تطور حکمت متعالیه صدرایی پی گیری شده است و لذا پاسخی همه جانبه نیست بلکه یک آسیب شناسی نظری محدود از منظر فلسفه اسلامی محسوب می شود.

گامهایی که برای رسیدن به پاسخ مسأله در مقاله در نظر گرفته شده عبارتند از رویکرد وضع موجود، رویکرد مطلوب حکمت متعالیه، تحلیل چرایی رویکرد مطلوب حکمت متعالیه در قالب غایت فقه و فرایند تکوین فقه فردی و اجتماعی در حکمت متعالیه و توجه به بایسته های روشی تفقه در دین در اندیشه صدرایی و نشان دادن تأثیرات مذکور در قالب افکار فقیه صدرایی معاصر (شهیداستاد مطهری (ره)).

۲-۱ - تقلیل رویکرد تفقه از مجرای جامع قرآن و سنت به رویکرد تأسیسی اصطلاحی

در بین نام آوران فقیهان یکی از فقهایی که فیلسوف هم بوده، شیخ بهائی است که یک دوره احکام فقه غیراستدلالی به صورت رساله عملیه به نام جامع عباسی نوشته است (مطهری، ۱۳۷۲: ۳۰۵). شیخ بهائی که در قرن دهم و یازدهم می زیسته (۹۵۳ - ۱۰۳۰ یا ۱۰۳۱). از تأثیرگذاران نظام حکمت متعالیه بوده است؛ زیرا از استادان تأثیرگذار ملاصدرا است.

جامع عباسی شیخ بهائی در فقه مشتمل بر بیست باب از احکام ضروری اسلام و احکام موردنیاز مشرعه از جمله زیارات و نمازها می باشد (ر.ک: جامع عباسی، شیخ بهائی). دیدگاه و منظر شیخ بهائی به فقه جالب توجه است و اگر این دیدگاه که به وسیله ملاصدرا پی گیری شد در حوزه های علمیه و مدارس دینی، جا می افتاد و تثبیت می شد، دیدگاهی جامع به فقه بود و آثار عمیق تری به جا می گذاشت. شیخ بهائی در اولین حدیث در اربعین به مناسبت بحث تفقه در دین به این مسأله می پردازد که فقه چیست و فقیه کیست. او می نویسد فقه در آیه «نفر» و اغلب احادیث نه به معنای «فهم» است و نه مراد از آن «علم» به احکام شرعیه عملیه از روی دلیل های تفصیلی است. زیرا فقه به این معنا از معانی مستحدثه و جدید است بلکه منظور از فقه و تفقه در دین، بصیرت در دین است. آنگاه این روایت را از حضرت پیامبر صلی الله و علیه و آله و سلم می آورد که بنده هرگز به مقام شامخ فقه نمی رسد مگر آنکه رضایت خدا را بر رضایت مردم ترجیح دهد و برای قرآن و معناشناسی آن وجوه کثیری قائل باشد و دشمن نفس خود باشد. این حدیث سه امر ضروری را در فقه متذکر می شود: ۱ - خداشناسی، مردم شناسی و ترجیح رضای خدا بر مردم و پر واضح است که معرفت الله و معرفت الخلق و تشخیص رضای آنها نیاز به درک عمیق معارف

الهی و محقق شده به آن دارد و از عهده احادیث فقهی مصطلح به تنهایی خارج است. ۲ - وسعت دید بر مبنای آگاهی و علم و این نیز مستلزم آشنایی با علوم زمان و فهم وسیع از کتاب خدا است.

بر واضح است که معرفت الله و معرفت خلق خدا و هدایت امیال مردم به سمت تعالی رویکرد جامعی نسبت به قرآن و سنت دارد که لازمه استنباط این رویکرد ارائه نظامی هدفمند (ناظر به اهداف مذکور) از الهیات و شاخه های آن است. همچنین وسعت دید بر وجوه معنایی قرآن مستلزم آشنایی با علوم گوناگون بشری در سیر تاریخی آن و فهم وسیع از متن کتاب خداست.

۳ - دارای قوه دافعه قوی (در حد دشمنی) و نیز قوه عمیق دشمن شناسی باشد یعنی به این نتیجه برسد که نفس اماره و هوای نفس چه در بعد فردی و چه بعد اجتماعی دشمن انسان است و باید با او دشمنی کرد و دشمنی را اظهار و هویدا نمود و این نیز مستلزم شجاعت، تدبیر، سیاست و شناخت و بصیرت است. شیخ بهائی سپس به فلسفه واقعی فقه و تفقه در دین و معناشناسی آن، براساس نقل قولی از برخی اعلام (بنا به تعبیر خود او) می پردازد:

«نام فقه در عصر نخستین عباسی به علم آخرت و شناخت دقایق آفات نفس و موانع اعمال و قدرت احاطه و پستی دنیا و شدت علاقه و آگاهی به نعمت های آخرت و استیلای خوف بر قلب اطلاق می گردید و بر این امر مضمون آیه شریفه «نفر» دلالت می کند. آنجایی که هدف و مقصود از تفقه را انذار و ترساندن قرار داده است و پیداست این فایده و هدف بر این معارف کنونی فقه، مستقیم مترتب نیست، چون پیداست که شناخت فروع طلاق، مساقات، بیع سلم و سلف و امثال این ها نمی تواند خوف و خشیت و ترس در دل ایجاد نماید و در مضمون حدیثی که می فرماید: «علما وارثان انبیاء هستند» شناخت این معانی نمی تواند میراث انبیاء تلقی گردد در حالی که خداوند متعال می فرماید: «تنها بندگان دانشمند خدا از خداوند خشیت و خوف دارند» در این آیه شریفه خداوند متعال، علم و آگاهی را عامل خشیت و خوف قرار داده است چون حکم را تعلیق بر وصف علم نموده است، پس هر آنچه از تصورات و تصدیقات که موجب خشیت و خوف نگردد، در دل باشد، هر چند در کمال دقت و پیچیدگی هم باشد، به مقتضای آیه کریمه، هیچ کدام از آنها نمی توانند «علم» به معنای واقعی «علم» باشند، بلکه جهل بهتر از آن است.» (عاملی، ۱۳۸۷: ۷۱ و ۷۲).

دیدگاه شیخ بهائی در مورد فقه را می توان در آثار منظوم وی نیز ملاحظه کرد:

... چند زین فقه و کلام بی اصول	مغز را خالی کنی ای بوالفضول
... علم نبود غیر علم عاشقی	مابقی تلبیس ابلیس شقی
(عاملی، ۱۳۸۷: ۱۰۹-۱۱۱)	

شیخ بهائی بیست و نه جلد کتاب در فقه و ۵ جلد کتاب در اصول تالیف کرده است (عاملی، ۱۳۸۷:

۴۴). لذا مقصود او از مذمت علم فقه و اصول و علوم رسمی، آن است که به اینها اکتفا شود و این علوم طریقی به قرب به حق تعالی نباشند. چنانکه خود می‌گوید:

درس اگر قربت نباشد زان غرض لیس درساً آنه بنس المرض
شیخ بهائی در فصل اول مثنوی نان و پنیر می‌گوید: هر کسی تفقه بدون تصوف داشت نابود است و هر
کس تصوف بدون تفقه داشت کافر است و هر کسی این دورا با هم جمع کند به حقیقت رسیده است
(همان: ۱۴۸). وی در جای دیگر فقه را این گونه توصیف می‌کند:

فقه چبود؟ آنچه محتاجی به آن هر صباح و شام بل آنافان

فقه چبود؟ زادراه سالکین آنکه شد بی زاد، گشت از هالکین

در اینجا، شیخ فقه را به عنوان طریق و پلی برای سلوک ستوده است اما چنانکه این پل محل وقوف و
بازار فروش شود چنانکه گذشت، شیخ از آن به تلبیس ابلیس یاد می‌کند. در حقیقت در منظومه فکری شیخ
همه علوم مقدمه‌ای برای انس جان با خداوند باید باشد:

با دف و نی، دوش آن مرد عرب وه چه خوش می‌گفت از روی طرب

أیها القوم الذی فی المدرسه کلّ ما حصّلتموها وسوسه

فکرکم ان کان فی غیرالحبیب ما لکم فی التّشاه الأخری نصیب

فاغسلوا یا قوم عن لوح الفؤاد کلّ علم لیس ینجی فی المعاد

ساقیا یک جرعه از روی کرم بر بهائی ریز، از جام قدم

تا کند شقّ پرده پندار را هم به چشم یار بیند یار را

(ترجمه خاتون آبادی: ۴۶ و ۴۷ به نقل از امامی جمعه، ۱۳۹۱)

این معنای جامع فقه در مکتب شیخ است که ملاصدرا نیز در حکمت متعالیه -چنان که خواهد آمد-

از آن تأثیر پذیرفته است. از دیگر فلاسفه فقیه می توان محقق سبزواری را نام برد که در مکتب فقهی - فلسفی اصفهان پرورش یافته و جامع معقول و منقول بوده است (وفات، ۱۰۹۰). از فقه های دیگر جامع معقول و منقول آقا حسین خوانساری (۱۰۹۸) و آقا جمال خوانساری را می توان نام برد. با نگاهی به قاطبه کسانی که جامع معقول و منقول بوده اند از ابن سینا گرفته تا فارابی و میرداماد و ملاصدرا و تا شاخصه های آنها در عصر معاصر مثل امام خمینی، علامه طباطبائی و مرحوم مطهری، می توان پی برد که دامنه افاده تاریخی آنها و نیز رویکرد فقهی کلان آن ها، بسی گسترده تر از آنهایی است که فقط وجه همت خود را به فقه مصطلح گذرانده اند هر چند در عصر خود در توده مردم متشرع دارای نفوذ و شهرت بیشتری بوده اند.

۱- ۲- ۱- الزامات عقل؛ مصالح و مفاسد واقعی و قاعده ملازمه، رویکردهای کلان فقه در

حکمت متعالیه

در مورد منابع فقه، مقدس اردبیلی (قرن ۱۰) و فاضل مقداد (قرن ۸ و ۹) آیات الاحکام را حجت می دانسته اند (ربانی، ۱۳۸۶: ۳۹؛ گرجی، ۱۳۸۰: ۱۲۳ و علی دوست، ۱۳۸۰، ج ۲: ۷۸). اما اخباریین حق رجوع به قرآن، اجماع و عقل را ممنوع اعلام می کردند به طوری که مرحوم امین استرآبادی مردم را به طور مستقیم به روایات ارجاع می داده است (گرجی، ۱۳۸۰: ۹۲).

اما به جز رویکرد اخباری گری، از منابع فقه، حکم قطعی عقل است و اصولاً اجتهاد به معنی تفریع و رد فروع بر اصول و تطبیق اصول بر فروع عملی عقلانی است. از سوی دیگر احکام شرعی تابع مفاسد و مصالح واقعی است و آن حکمت ها به نحوی است که اگر عقل انسان به آنها آگاه گردد همان حکم را می کند که شرع کرده است. در اینجا نیز عقل کارساز است تا اولاً مفاسد و مصالح واقعی را تشخیص دهد و ثانیاً مفاهیم دینی را عمیقتر بشناسد. به عنوان مثال عذاب در حکمت وجودشناسی امری اعم از عذاب اخروی مصطلح و معروف است در حالیکه بدون باور به این حکمت معنای خاصی از عقاب و عذاب به دست می آید که آن معنا مد نظر شارع نیست. در نظام حکمی، عقاب خود عمل است، اما اگر به نقل کفایت کنیم چه بسا همان عقاب فهم توده مردم به ذهن می رسد که مثلاً در آخرت خداوند، افراد را به خاطر کارهایی که قبلاً انجام داده اند سرزنش و عذاب می کند.

در فقه قاعده ملازمه مطرح است که «کل ما حکم به العقل حکم به الشرع و کل ما حکم به الشرع حکم به العقل» بنابراین تقویت وجوه تجرّدی و عقلی چه در بعد ذهنی آن با انتزاعیات مفاهیم فلسفی و چه در بعد وجودی آن در حکمت متعالیه، می تواند به تنقیح بهتر مسائل شرعی که جز عقل منبعی ندارد یا عقل می تواند بهتر عمق آن را بفهمد، بینجامد. برخی از مباحث اصول فقه برای ورزیدگی فکری و تمرین دقت ذهن و نیز رسیدن به طریق صحیح استدلال در ردیف منطق و فلسفه است و قاعدتاً چنان که این

مباحث با دید هدف گفته شده از فقه و رویکرد الهیات مذکور مورد بازبینی قرار گیرد، بهتر می توان ابعاد مختلف آن را در جهت استنباط حکم شرعی استخراج نمود و یا مباحث زائد آن را به مقتضای حکمت و عقل کنار گذاشته و مباحث مورد نیاز و مغفول را اضافه نمود.

۲-۲-۱- تعریف عقل در علوم اسلامی

در دانش کلام گزاره های ضروری (علوم ضروری) که مورد پذیرش همه خردمندان یا اکثریت است، عقل نامیده می شود. در دانش های مرتبط با اخلاق، بخش خاصی از نفس انسانی را که خاستگاه انشعاب برخی افعال ارادی و پرهیز از برخی دیگر است، عقل می خوانند (ملاصدرا، ۱۳۹۰: ۱۹). در علم منطق قوه ای که مدرکات حسی و وهمی - خیالی را غربالگری می کند و صحیحشان را از فاسدشان تفکیک می کند، به انتزاع کلیات می پردازد و حرکت از معلوم به سوی مجهول را رقم می زند عقل نامیده شده است (مظفر، ۱۳۸۰: ۱۴). فیلسوفان نیز گاه صورت علمیه ای را که برای مابقی حاصل می شود عقل می نامند (طباطبائی، ۱۳۸۸: ۲۱۴). گاه قوه ای را که انسان به وسیله آن از آنچه شایسته دانستن و عمل کردن است آگاه می شود، عقل می نامند (رازی، ۱۳۸۰، ج ۲: ۵۳) و گاه وجودهای مجردی را که هر کدام تربیت نوعی از انواع را بر عهده دارند عقل نامیده اند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۲: ۵۳). از آیات و روایات نیز چنین بر می آید که در درون انسان گوهری وجود دارد که خیر و شر و حسن و قبح افعال را در می یابد و آن گوهر نفسانی عقل است. در فقه تعریف عقل به طور روشن نیامده تنها سخنی از شهید صدر در دست است که به صورت غیرمستقیم تعریفی از عقل فقهی را ارائه می دهد. وی می گوید: مراد از حکم عقلی، حکم قوه عاقله به معنای فلسفی اش نیست، بلکه مراد حکمی است که عقل به طور جزم و یقین بدون استناد به قرآن و سنت صادر می کند (شاهرودی، ۱۴۳۱، ج ۴: ۱۱۹).

اگرچه تعاریف اصطلاحی عقل در علوم مختلف متفاوت شده است، اما به نظر همه این تعاریف به یک منشأ بر می گردد. عقل چه در فلسفه و چه در فقه مرتبه ای از نفس است که آن مرتبه، دعوت به منع از افعال قبیح و مرجوح می کند. این مرتبه از نفس نحوه اتحادی با عالم مجردات دارد. بنابراین فلسفه و فقه یک نقطه مشترک مهم به نام عالم تجرید دارند که از آن به عقل تعبیر می شود.

با مرور مباحث این بند به این نتیجه می رسیم که یکی از مبانی و منابع مهم فقاہت در حکمت متعالیه و فلسفه به بار می نشیند؛ چراکه از اهداف حکمت نیز «صیوره النفس عالماً عقلياً مضاهياً للعالم العینی» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱: ۱۸) می باشد. فرایند این صیورورت نفسانی با اجرای احکام فقه به ثمر می نشیند و خود به فهم بهتر دین (فقه به معنای عام و خاص) کمک می کند چنان که در آثار حکما نیز فلسفه و اسرار عبادات فقهی مشاهده می شود.

۲- رویکرد تفقه در حکمت متعالیه

هیچ نظام فلسفی را نمی‌شناسیم که به گستردگی نظام حکمت متعالیه، وجودشناسی و قواعد آن را در راستای تحلیل و تغییر متون و نصوص دینی اعم از کتاب آسمانی و سنت روایی به کار گرفته باشد و در حقیقت برای وجودشناسی، تا این حد وسعت و کاربرد هرمنوتیکی قائل شده باشد. از همین روست که ملاصدرا توانسته به عنوان یک فیلسوف و حکیم نزدیک به سه هزار و پانصد صفحه تفسیر قرآن و بیش از هزار و پانصد صفحه شرح اصول کافی داشته باشد (امامی جمعه، ۱۳۹۱: ۱۵۹). ملاصدرا در آسیب شناسی فقه زمانه خود می‌نویسد:

«يقع اسم «الفقيه» على من يتقرب الى الحکام و السلاطين من الظلمه و الاعوان بوسيله الفتاوى الباطله و الاحکام الجائره الموجهه لجرتهم في هدم قوانين الشريعة و جسارتهم في ارتكاب المحرمات و تسليطهم على العجزه و المساكين و التصرف في اموالهم» (ملاصدرا، ۱۳۸۱: ۵۴).

بنابراین او لازمه فقاقت را حریت سیاسی و وارستگی از قدرت زدگی و تهذیب نفس به معنی مؤثر در دنیاگریزی می‌داند. او در رساله سه اصل می‌نویسد:

«آنچه بین شیخ و حکیم و عارف، مشترک است، الهیات است که شامل خداشناسی، معادشناسی، معرفه النفس و شناخت آفات نفس است. از نظر او تفقه در دین در اصل شامل این امور می‌شود و در مرحله دوم شامل استنباط احکام فقهی می‌گردد. تفقه به معنای اول یک واجب عینی است یعنی هر کس به فراخور خود باید از این منظر وارد عالم تدین شود» (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۸۸ و ۸۹).

پس در حقیقت تفقه در دین، به معنای اول که تخصص در الهیات است و زیرساخت حکمت الهی به شمار می‌آید برای شیخ و حکیم و عارف مشترک است؛ بنابر این صدرا الهیات اجتهادی و عمیق را لازمه تفقه در دین و پیش نیاز آن می‌داند.

از نظر ملاصدرا خداشناسی اسلامی و نظام توحید قرآنی، هیچ سر سازگاری در برابر ظلم ندارد و ضایع شدن حق و حقوق مردم را بر نمی‌تابد.

اما ملاصدرا به این حد قناعت نمی‌کند و دفاع از مظلوم و مقابله با زور و شر و جور و مبارزه با جبار و متکبرین را تا مرز قتال و جهاد و براندازی پیش می‌برد. چراکه در الهیات صدرایی، ظلم به مردم در حد کفر است. او بعد از اینکه چهار ویژگی شیخ و حکیم و عارف را در موضع‌گیری‌های اجتماعی بیان می‌کند، بعد از ویژگی چهارم که عبارت بود از «غضباً علی الجباره و المتکبرین» می‌نویسد:

«كما قال الله حکايه عن الموصوفين بها اشداء على الکفار رحماء بينهم» (فتح / ۲۹) الی غیر ذالک من الصفات والشرائط التي ذکرها وعدّها افلاطون الالهی فی کتاب فی السیاسه» (ملاصدرا، ۱۳۸۱: ۶۴).

این دید ملاصدرا مربوط به بعد حکمی حکمت متعالیه است که زیرساخت فلسفه مدنی و اجتماعی ملاصدرا را تشکیل می‌دهد:

«فإن من أحب شخصاً، أحب داره و عبيده و صنعه و من أحب عالماً، أحب تصنيفه و جميع الخلائق تصنيف الله تعالى، و جميع اجزاء العالم و صور الكائنات من الحيوان و النبات خطوط الهية مرقومه على صفحات المواد و الواح القوابل و الهوليات بالقلم الالهي الذي لا يدرك الابصار ذاته و لا حركته و لا اتصاله بمحل الخط فمن أحب الله ينبغي ان يحب كل الاشياء لأن كل شيء صنعه و معلوله» (همان: ۱۰۸).

این استدلال یک زنجیره فکری و فلسفی است که حلقه اول آن حکمت نظری و حلقه دوم آن حکمت عملی است که ربنای حکمت نظری محسوب می‌شود و حلقه سوم، فلسفه مدنی و اجتماعی است که بر مبنای آن حکمت عملی بنا شده، و هر سه حلقه علی‌ال اتصال، یکی از مهمترین زنجیره‌ها را در شبکه حکمت متعالیه، شکل داده‌اند (امامی جمعه، ۱۳۹۱: ۱۷۲). غایت قصوای حکمت متعالیه، الهیات است و الهیات یعنی حصول معرفت نظری به مبدأ و معاد و سیر وجود، یعنی شناختن آن حقیقتی که منبع و مبدأ و مرجع همه کمالات وجودی است.

اما از نظر ملاصدرا این معرفت نظری و حکمت عقلی، در بعد نظر و معرفت نمی‌ماند و اگر به درستی حاصل گردد به عرصه زندگی کشانده می‌شود و به حکمت عملی می‌انجامد. آن هم آن حکمت عملی که عدالت و قسط، نفی ظلم و جور و شرارت و فساد، مبارزه با زورگویی و تکبر، دفاع از حقوق مردم در برابر دستگاه ظلم، محورهای اساسی آن است.

عرفان ملاصدرا جدای از فقه او نیست و آن نیز عرفان دفاع از حق مردم است و مانع تسلط بیشتر بر قشرهای پایین جامعه و تصرف اموال آن هاست و این عرفان تا مرز شهادت هم پیش می‌رود. فقه ملاصدرا که روحش و فلسفه‌اش در بستر الهیات حکمت متعالیه پرورانه شده و به دست آمده، فقه با رویکرد کلان مبارزه با ظلم و فقه دفاع از حق مردم است. این حکمت و عرفان و فقه در چهار قرن بعد از ملاصدرا، شاکله شخصیتی امام خمینی می‌شود که حکمت صدرایی را تجلی حکمت قرآنی دانسته بود و اندیشه انقلاب را در فلسفه مدنی ملاصدرا دریافت کرده بود (همان: ۱۷۳).

عرفان و فقه ملاصدرا در جهت میزان و معیار و تفکیک کشف درست و نادرست، شدیداً عقلانی است. او می‌نویسد اگر کسی مانع شکل‌گیری و رشد صور ادراک خود شود و اگر هر یک از قوای عقلیه، وهمیه و خیالیه به کمالات شایسته خود نرسند و آنگاه در وادی عرفان و سیر و سلوک مشی نمایند، باعث می‌شود تا خیال، صور مشوش و غیرمطابق با واقع، اختراع کند و اینجا است که سالک، آنها را مکاشفه و معاینه می‌پندارد (ملاصدرا، ۱۳۸۱: ۳۹). علی‌القاعده همین عقل مهذب و مؤید به نور قرآنی شاخصه فقه

مورد نظر ملاصدراست که شایسته است برای به دست آوردن آن بسیار بیشتر از غور در علوم ظاهر مورد بهره برداری قرار گیرد.

از زمینه های فقه مطلوب در نگاه ملاصدرا، ضرورت رواج علوم و صنایع و هنرها در جامعه است. در چنین جامعه ای است که استعدادها به فعلیت می رسد و فقه به معنی درست خود در زندگی به کار می آید نه آن فقهی که عده ای را در گرداب وسواس طهارات و شکیات گرفتار می کند و عمر پرازش را در داشتن و به فعلیت رساندن ظرایف هستی هدر می دهد.

ملاصدرا گسترش علم و صنعت و هنر را نوعی مدیریت فقهی اجتماعی می داند که در سایه آن بسیاری از ناهنجاری های اجتماعی فروکش می کند. فقه صدرایی به غایت رسیدن به حکم عملی نیست، بلکه در آن معرفت الله غایت قصوای انسان در زندگی است. علم الهی محور همه علوم است و همه علوم باید رواج داشته باشد. روح فلسفه ملاصدرا، فلسفه فقاہت را با آیه «لقد ارسلنا رسلنا بالبینات و انزلنا معهم الكتاب و المیزان ليقوم الناس بالقسط» حدید/ ۲۵ پیوند می دهد (همان: ۱۹۳).

او در جهت دهی فقه چنان جدی است که شبه علما را دشمنان خدا (همان خدایی که شناختش محور همه علوم باید باشد) می داند و آنها را اولیاء طاغوت می شمارد (همان: ۲۱۱).
صدرا در اشراق نهم از شاهد دوم کتاب «شواهد الربوبیه» ظاهر شریعت بدون راه یابی به باطن آن را مانند جسدی بی روح و ساختاری بی هدف و مرغ سرکنده می داند که تعبیر دیگری از گسستن فقه از الهیات و تفقه را بدون محوریت وجود شناسی دنبال کردن است (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ص ۳۸۵)

۳- جایگاه فقه در نظام دانشی حکمت متعالیه

موضوع فلسفه عملی، توصیه، هدایت و حکم در نظام فکری ای است که پیوسته با مسائل نظری ارتباط دارد. به نظر ملاصدرا اساساً هدف حکمت، استکمال نفس است. البته استکمال هر دو قوه نفس چه قوه عقل نظری و چه قوه عقل عملی و هدف استکمال نفس، رسیدن به سعادت است (ابن سینا، ۱۹۸۰: ۱۶). در اندیشه ملاصدرا، نه فقط ترکیب حوزه های اولیه در تفکر اسلامی، بلکه ترکیب دیدگاه های مختلف درباره معنای اصطلاح فلسفه و مفهوم آن را می توان یافت.

ملاصدرا در ابتدای کتاب اسفار می نویسد:

«إن الفلسفة استكمال النفس الإنسانية بمعرفة حقائق الموجودات على ما هي عليها والحكم بوجودها تحقيقاً»

او بر انفکاک از هوای نفس و تهذیب نفس از آلودگی های مادی و به بیان فیلسوفان، بر تجرد یا تزکیه

اصرار می‌ورزد. در احوالات او آمده که دائم الوضو بوده (صداقت، ۱۳۸۲: ۵۳) و موفق شده هفت بار پیاده به زیارت حج برود.

و البته تفاوت است میان تفقهی از دین که سالک را به حج پیاده می‌کشاند و تفقهی از آن که هدفش تنها بعد نظری حج از لحاظ بررسی متون باشد. در واقع، حکمت عملی در نظام دانایی و معرفتی حکمت متعالیه مکمل و در امتداد حکمت نظری است و هدف اصلی آن استکمال نفس و تقرب وجودی به مبدأ عالم است.

۳-۱- فرایند تکوین فقه در حکمت متعالیه با تأکید بر رویکرد فردی

ملاصدرا حکمت عملی را در چارچوب منظومه فکری خود ارزیابی و تحلیل می‌کند. او براساس حرکت جوهری که خود بر اصل تقدم وجود بر ماهیت مبتنی است، حکمت عملی را تدبیر و تلاش انتخابی و عقلانی و مبتنی بر کششهای فطری و طبیعی انسانی می‌داند که برای اصلاح خود و حیات اجتماعی و برای نیل به سعادت و عنایات الهی در پیش گرفته می‌شود. از نظر او انسان کسی است که با اراده و اختیار خود، ماهیت خود و جامعه خود را می‌سازد و با حرکت از نفس جزئی که براساس حسن اختیار و انتخاب فرد انسانی است، برای استکمال فردی و اجتماعی خود گام برمی‌دارد. نفس در این فرایند شدن در هر مرحله، لباس تازه ای می‌پوشد و هیأتی تازه می‌گیرد بدون این که به وحدت مسافر (نفس) لطمه‌ای وارد شود. در واقع مسافر در سراسر این راه یکی است (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۱۶۴). استکمال عملی مرهون کسب خصال و صفات پسندیده است به نحوی که صفات به صورت ملکه، یعنی صفت راسخ و ثابت در نفس درآید. از نظر ملاصدرا ملکه اعتدال نفس این است که نفس هیئت استیلائی و برتری خود را نسبت به قهوه شهویه و غضبیه حفظ کند (ملاصدرا، ۱۳۹۰: ۴۹۶).

این استیلائی نفس موجب می‌شود که نفس به بدن میل نکند چراکه بدن، پیوسته نفس را سرگرم خود می‌کند و آن را از شوقی که مختص آن است و از طلب کمالی که برای اوست و از آگاهی به لذت کمال و یا الم نقصان باز می‌دارد (اکبریان، ۱۳۸۶: ۲۸۳). اکثر آدمیان از ادراک چنین لذتی عاجزند و نسبت به آن در حال غفلت و نسیانند. این غفلت و نسیان، سبب اشتغال به بدن است و همین اشتغال به بدن، ذات او را و معشوق او را از یاد او برده و موجب شده که او هم خود را فراموش کند و هم مطلوب خود را.

در این راه نخستین منزل، خداست و عزم عارف است که یا از روی یقین برهانی و یا مبنای اعتقاد ایمانی به چنگ زدن به عروه الوثقی رغبت و شوق پیدا کند و به سوی عالم قدس در حرکت درآید. مرحله بعد ریاضت است که در آن نفس اماره را مطیع نفس مطمئنه می‌کند. پس از مرحله اراده و ریاضت، نوبت به مرحله‌ای می‌رسد که گاهگاهی نوری به او می‌تابد و از نظر محو می‌شود. همین که در مراحل ریاضت

پیشرفت کرد چنین حالتی به سکینه تبدیل می‌شود. در مراتب بعد از این مرحله هم فراتر می‌رود و دیگر امر او متوقف بر خواست او نیست و در این حال از این عالم دروغین و باطل به عالم نور رجوع می‌کند و به مقام قرب می‌رسد و در این مرتبه، باطن او آینه حق نما و محاذی روی حق خواهد بود، نظری به حق دارد و باز نظری به خویشتن خویش. اما کم کم بر اثر کمال نفس از خود غایب می‌شود و تنها جانب حق را مشاهده می‌کند و این همان وصول به حق است.

ملاصدرا معتقد است قوه عملی چهار مرحله دارد: شریعت یا قوانین ادیان الهی که برای هدایت بشر فرستاده شده‌اند، تهذیب نفس از شرور، تنویر نفس با فضائل و علوم روحانی و سرانجام فنای نفس در خدا (ملاصدرا، ۱۳۸۹: ۲۹۵). بدین ترتیب فقه فردی از لوازم نظام الهیاتی صدرا محسوب می‌شود.

۲- ۳- فرایند فقه در حکمت متعالیه با تأکید بر رویکرد اجتماعی

در این قسمت ضمن تکمیل بحث سابق (که رویکرد مفید برای فقه فردی و اجتماعی است) به رویکرد اجتماعی فقه در نظر صدرا نیز می‌پردازیم.

از نظر ملاصدرا، بعد از شناخت خدا و عمل در راه او و وصول به کمال و محو در حق تعالی، انسان می‌تواند در ساحت حیات اجتماعی و سیاسی وارد شود و به اصلاح امور بپردازد، زیرا انسان بازگشته از این سفر، شایستگی عنوان خلیفه الهی و رهبری جامعه را پیدا کرده است (ملاصدرا، ۱۳۸۰: ۴۸). او اصلاح جامعه را تنها در صورتی امکان پذیر می‌داند که انسان خود را اصلاح کرده باشد و این امری است که بشر جدید نسبت به آن، کوچکترین علاقه‌ای ندارد.

امروزه انسان می‌خواهد همه چیز را اصلاح کند حتی نوامیس الهی را که خداوند برای اصلاح بشر فرستاده است، لکن اصلاً علاقمند نیست خود را اصلاح کند (اکبریان، ۱۳۸۶: ۴۸۶). ملاصدرا، اصلاح خود و جامعه را تنها منوط به عقل انسان نمی‌داند. او نه تنها حکمت عملی را برای این امر ضروری می‌داند بلکه بر این نکته تأکید می‌کند که انسان به دین نیازمند است. او همواره بر این نکته تأکید می‌ورزد که انبیاء و ائمه (ع) رؤسای قافله‌های نفوس انسانی‌اند و انسان باید خود و جامعه خود را به وسیله دین که از مبدأ کمال سرچشمه می‌گیرد، کامل سازد و اصلاح کند (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۳۶۱ و ۳۶۲).

پیامبر اسلام مانند سایر پیامبران، حامل پیامی بود از متن واقعیت مطلق برای آنچه در انسان جاویدان، مطلق و فناپذیر و ثابت است. از اینرو این پیام همواره تازه و نوین است و در هر عصر، انسان می‌تواند در آن معنا و هدف و آغاز و فرجام حیات خویش را باز یابد. هر چه فلسفه بتواند از تعالیم دینی جاودانه اسلام بهتر برخوردار باشد، بهتر می‌تواند در شرایط فعلی بقا و سعادت جاویدان برای بشریت به ارمغان آورد. از اصول اساسی حکمت عملی ملاصدرا این است که او در مقام تفکیک و جداسازی غیب و شهادت، عقل و

شهوت، دنیا و آخرت، معقول و محسوس و دین و سیاست و فقه و عرفان و حکمت نیست. ملاصدرا قوه عقل و شهوت را چیزهایی نمی‌داند که به نفس افزوده شوند. اینها خود نفسند و به تعبیر عرفانی و باطنی، خود وجودند که در هر مرحله به صورتی در می‌آیند. از نظر ملاصدرا نفس در تمامی این مراحل، البته یک چیز است که گاه به صورت حس در می‌آید، گاه به صورت خیال و گاه به صورت شهوت و گاه به صورت عقل (همان: ۱۳۴). ملاصدرا، برای اثبات این معنا فصلی را تحت عنوان «فیه اشاره جمیله الی اسرار الشریعه و حکمت التکالیف» منعقد می‌کند. او براساس این معنا که انسان حقیقت جمعیه‌ای است که مانند عالم، واحد به وحدت سعی اطلاقی است، به اثبات مطلب می‌پردازد و در نهایت می‌گوید:

«و انظر کیف یرتفع صوره المحسوسات الی صادفها البدن و ادرکتها القوی البدنیه الی عالم العقل الإنسانی و کان محسوساً مشاهدأً بالحواس فی عالم الجرم فصار معقولاً غائباً عن الأبصار مدركاً بالعبه و الاعتبار و هكذا فافعل ذالک مقياساً فی جمیع ما وردت به الشرائع الحقه فاحکم اولاً ایمانک محملاً فی حقیقه کل مأمور به أو منهی عنه فیها بما یرجع الی تقویه الجبهه العالیه منک و حفظ جانب الله و اعلاء کلمه الحق و رفض الباطل والأعراض عن الجنبه السافله و محاربه اعداء الله و اتباع الشیطان داخلأً و خارجأً بالجهادین الأكبر و الأصغر» (ملاصدرا، ۱۳۸۰: ۴۹۴ و ۴۹۵).

طبق این عبارت ملاصدرا صورت معقول و رتبه بالای همه شرایع و فلسفه شریعت و فقه دین در دو اصل اعلاء کلمه حق و رفض باطل در سایه جهاد اکبر مبارزه درونی و جهاد اصغر مبارزه بیرونی است. اصل دیگری که ملاصدرا بر آن تأکید دارد این است که تحقق دین و میل به سعادت اخروی جز از نشئه دنیا نمی‌گذرد:

«إن مقصود الشرایع ... لا یتحصل إلا فی مده من الحیوه الدنیا» (ملاصدرا، ۱۳۸۵: ۱۱۵). او دنیا را در حیات انسانی امری فرد می‌داند (همان). دنیا از نظر سیر انسانی منزلی متصل به آخرت است و لذا راه دین و فقه دین از راه اداره صحیح زندگی فردی و اجتماعی جدا نیست. نشئه دنیا محل اجرای همه شرایع الهی برای نیل به سعادت اخروی است و از باب ضرورت عقلی، تدبیر، سیاست و اصلاح دنیا، خود جزء دین است (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۴۲۴ و ۴۳۴). حکمت عملی ملاصدرا، مطابق فطرت اجتماعی انسان است و معیشت انسانی در منظومه فقهی و حکمی صدرایی جز با تمدن و تعاون و اجتماع منتظم نمی‌گردد (ملاصدرا، ۱۳۹۰: ج ۲: ۳۷۷). ملاصدرا تأکید دارد که سیاست انسانی را نباید از سیاست الهی و شریعت منفک کرد، سیاست الهی همان فقه اجتماعی است که انبیاء و ائمه متولیان حقیقی این سیاست هستند (ملاصدرا، ۱۳۸۸: ۳۴۸). مفهوم سیاست انسانی همان تدابیر انتخابی عقلانی از سوی انسانی است که با تکیه بر سیاست الهی برای اصلاح جامعه اتخاذ می‌شود. در فقه سیاسی ملاصدرا حاکمیت خدا

جدا از حاکمیت مردم نیست. حاکمیت خدا و دین او با حاکمیت مردم بر سرنوشت خود منافات ندارد. در واقع این مردم هستند که در اداره امور خود نقش ایفا می کنند. ملاصدرا سیاست را عبارت از حرکت از نفس جزئی که براساس حسن اختیار و انتخاب فردانسانی برای ساختن جامعه خود قیام می کند، می داند (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۴۲۵).

در حکمت متعالیه ارتباط نفس و بدن ارتباطی ذاتی و طبیعی است. هر بدن روحی دارد که صد در صد از آن اوست و در زمینه خود او وجود یافته و دنباله حرکت مادی آن است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸: ۳۸۲). بنابراین فقه که عهده دار سامان دنیای دینی است نه ابزار بلکه عین دین است همچنانکه سیاست عین دیانت است. دین جنبه باطن سیاست و فقاهاست و سیاست و فقاهاست بدون شریعت مانند جسدی بدون روح است (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۴۲۴). رهبری جامعه در سیستم صدرایی همان هادی مصالح خلق است (ملاصدرا، ۱۳۸۹: ۲۷۳). چنین انسانی هم پذیرای حق و هم پذیرای خلق است و هم رهبری و ریاست انسانها را در سایه فقه به عهده دارد و هم خلیفه خداوند است (ملاصدرا، ۱۳۸۰: ۸۰۱). اینکه ملاصدرا بحث نبوت و معاد را که کمال مناسبت با حکمت عملی دارد در الهیات مطرح کرده است شاهدی دیگر بر این معناست که او فقه را درون الهیات تعریف می کند و آن را نه تنها فن فهم دین بلکه معرفت به جنبه ظاهری و دنیوی دین برای حصول باطن و غایات سعادت اخروی می داند.

۲-۴- بایسته های روشی فقه در حکمت متعالیه با محوریت اهداف فقه

از نظر صدرا تجسم تفقه در جامعه به افتاء نیست؛ بلکه غایت تفقه، رهبری جامعه (شیخوخت یا در صورت وجود شرایط، امامت و نبوت) است. این معنا معنایی اعم از کشف دستورات شارع است؛ بلکه راهبری و مدیریت جامعه را نیز با هدف رشد اجتماعی در پی دارد. علم لازم این معنا، علم به حقیقت اشیاء است (ملاصدرا، ۱۳۸۱: ص ۲۱). بنابر این فرایند علم در نظام دانشی صدرا با علم وجودی و حضوری تعریف می شود و علم استنباط احکام علمی ابزاری برای رسیدن به این هدف است.

از نظر صدرا ارزش عمل به یاری آن برای اصلاح قلب است و چه بسا در افراد متفاوت باشد مثلاً ممکن است نماز نافله برای کسی بهتر از صدقه باشد و برای دیگری صدقه دادن بهتر باشد چون هر کسی در اصلاح قلبش متفاوت است، بنابراین اعمال شرعیه در جهت علاج امراض قلبی است که معمولاً این امراض برای ما مکشوف نیست (ملاصدرا، ۱۳۸۱: ص ۸۱ و ص ۸۳). پس در روش تفقهی دین محور علم قلب است.

صدرا فقه واقعی را، فراتر از فقه اصطلاحی دانسته و آن را علم طریق آخرت می داند (ملاصدرا، ۱۳۸۱: ص ۱۵۹) که در جهت تقویت قوای ناطقه باشد (همان: ص ۱۶۱) علم قلبی که قوام نبوت است، روح

شریعت محسوب می‌شود که باید اساس سیاست نیز باشد (ملاصدرا: ۱۳۸۲: ص ۴۲۴).

بنابراین در چنین نظام علمی است که علم محسوسات (علوم رفتاری فقهی) در ظلّ معقولات و اجزاء در جهت کل سوق پیدا می‌کند و در این صورت است که مسلمان واقعی که هر روز او بهتر از دیروزش است محقق می‌شود (همان: ص ۴۲۵ و ص ۴۲۶)؛ چرا که وقتی سرچشمه علوم قلبی باشد این علوم در معرض موجودی است که دائماً در معرض تجلی و نو به نوشتن است و پویا است. شریعت، لازم ذاتِ خداوند است و باید انسان را به خداوند (همان طور که هست نه آن طور که می‌پنداریم) متصل کند (همان: ص ۶۲۶).

پس ظاهر دین باید متقوم به باطن آن که الهیات وجودی است باشد تا به مقصد برسد و دچار خسران سعی و کوشش بدون هدف یا همان سعی گمراهانه نشود و باطن الهیات وجودی نیز باید همواره به حفظ ظاهر شریعت متلبس باشد تا محفوظ بماند (همان: ص ۴۳۷) صدرا در علوم به تکمیل در دو جهت حق و خلقی انسان یعنی روح و بدن التفات دارد، اما هدف و غایت، جهت حقی و ابزار، جهت خلقی است (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۱: ص ۶). سیره علمی دیگر صدرا در احکام رفتاری تلاش برای یافتن وجه عقلانیت احکام اجتماعی است بر این اساس او به وجوه عقلی مقبولی از برخی احکام شرعی مانند حکمت زکات و حکمت جهاد و حج و نماز می‌پردازد (همان: ص ۸۳۴ و ۸۳۵؛ ملاصدرا، ۱۳۸۱، ص ۶۲۹ تا ۶۳۰ تا ص ۶۳۶) براساس نظام معرفتی و دانایی صدرا مهمترین فرایض حفظ نفس و متعلقات آن است و بالاترین کبائر آن است که به معرفت قلب و حیات آن و سپس به حیات نفس ضربه بزنند (همان: ص ۸۳۶) بر همین اساس است که احکام شریعت یا حافظ وجود است مانند احکام اکل و اموال و ایمان و شهادت و مناکحات و یا دافع تهدیدات وجود است مانند احکام جهاد و حدود (همان: ص ۸۳۹ تا ص ۸۴۲) و آنچه گوهر اصیل است وجود و حفظ آن است. بنابر این روش تفقهی صدرا بر محور اصلاح قلب با علم وجود شناختی و با یاری ابزار عقلانیت و اقتناع و توجه به اولویت هاست و برای رسیدن به این هدف تفقه در دین را با رویکرد شناخت وجود و احکام آن به منظور دسترسی به علم حضوری و قلبی می‌داند و حکمت عملی و فقه را با در نظر گرفتن اولویت های پیش گفته در خدمت این هدف قرار می‌دهد.

۵- تأثیر بینش حکمت متعالیه بر بایسته های فقهی (با تطبیق بر مباحث فقهی حکیم معاصر صدرایی؛ استاد مطهری)

هرچند به نظر می‌رسد اگر فقهای حکیمی چون صدرا می‌توانستند به جایگاه جامع تفقه در دین عینیت گسترده ببخشند، برخی از آسیب های کنونی وجود نداشت یا کمتر بود، با این وجود در سیر

تاریخی فقها- اگر با نگاه تیزبین نظر افکنیم- باز هم بارقه های رشد و تمدن سازی چنین فقهایی قابل رصد است. مثال بارز آن نهضت انقلابی امام خمینی است که هر جا به درستی به آن عمل شد، توانست زمینه های رشد را ایجاد کند. در اینجا شایسته دیدیم به برخی تأثیرات بینش حکمت متعالیه بر بایسته های فقهی به عنوان مکمل بحث پردازیم:

۵- ۱- لزوم واقع گرایی و فکر فلسفی در تفقه در دین

شهید مطهری در این زمینه می گوید:

«افراط در مباحثه و شیوع علم اصول در عین این که یک نوع قدرت و هوشیاری در اندیشه طلاب ایجاد می کند، یک نقص دارد و آن این است که طرز تفکر طلاب را از واقع بینی در مسائل اجتماعی دور می کند و به واسطه این که منطق تعقلی ارسطویی نیز به قدر کافی تحصیل و تدریس نمی شود، روش فکری طلاب بیشتر جنبه جدلی و بحثی دارد و این بزرگترین عاملی است که سبب می شود طلاب در مسائل اجتماعی واقع بینی نداشته باشند» (مطهری، ۱۳۷۹: ۲۸۹ و نیز مطهری، ۱۳۸۰: ۱۷۶).

از نظر استاد اگر بنا باشد به واقعیت بی توجه باشیم، تقلید از فقیهان بزرگی چون شیخ طوسی و امثالهم به حکم عقل و عقلا واجب است، چون آنها به عصر صدور نص، بیشتر و دقیق تر و عمیق تر از متأخران احاطه داشتند. استاد مطهری تأثیر اطلاعات بیرونی دینی و فراققهی و تأثیر محیط زندگی و به تعبیر خود ایشان تأثیر جهان بینی فقیه در اجتهاد و فتوایش را بسیار زیاد می داند تا آنجا که فتوای عرب و عجم، دهاتی و شهری بر همین اساس متفاوت می شود (مطهری، ۱۳۷۹: ۱۲۱ و ۱۲۲).

ویژگی متأثر از فلسفه وجودی در این جا «واقع گرایی» و لزوم دستگیری از خلق خدا در زمانه ما در این جهت است و این ویژگی در سراسر آثار مطهری به عنوان یک فقیه متأثر از حکمت متعالیه نمایان است چه در مسائل فلسفی و کلامی و اجتماعی و چه در مسائل فقه. به راستی آیا این متفکر شهید نمی توانست به جای آثار فقهی همچون حقوق زن، فلسفه حقوق، سیاست و حکومت، اقتصاد و بانکداری، اصلاحات اجتماعی، جنگ و صلح، اجتهاد و ... دست به نوشتن حواشی بر مسائل چندین بار گفته شده می زد و ذهن خود را مصروف اقوی و احوط ابواب عبادات فردی می کرد؟!

۵- ۲- استقلال فکری و صراحت علمی

روال برخی از فقها این چنین بوده که مسائل نه چندان پیچیده و تکراری را با زبان و حکمتی دشوار بیان می نموده اند به علاوه توجه عملی به سیره و شهرت عملی یا فتوایی نیز عملاً مانع تکان اساسی در فقه آنها بوده است.

استقلال فکری و صراحت علمی از ثمرات سیره علمی حکمت صدرایی است که در رهروان این

مکتب نیز تأثیرگذار بوده است. به عنوان نمونه، علامه مطهری همه آثارش را به هدف حل مشکلات و پاسخگویی به سؤالات عصر ما می‌نوشت (مطهری، ۱۳۷۸: ۱۴). در راستای این هدف موضوعات را خودش انتخاب می‌کرد و از انتقاد دیگران هراس نداشت و از پیدایش شبهات افراد شکاک و منتقد هراسی به خود راه نمی‌داد. چون آنها را موجب روشن شدن حقایق اسلام می‌دانست. استاد حتی به آسیب شناسی روحانیت می‌پرداخت و بارها از علما انتقاد می‌کرد که چرا به زبان روز موضوعات را مطرح نمی‌کنند و چرا به موضوعات روز نمی‌پردازند. وی اجتهاد را ابتکار می‌دانست و نه تقلید و علی‌هذا اجتهادهای غیرابتکاری را تقلید می‌دانست نه اجتهاد (مطهری، ۱۳۷۹: ۲۴ و ۲۵). در این موارد آموزه‌های حکمت مانند توجه به تفاوت‌ها (کثرات)، لزوم دستگیری از خلق و توجه به نیازهای آن‌ها (سفر چهارم حکمت صدرایی) و صراحت در کلام (به عنوان نمونه در آثار سه اصل و کسر اصنام الجاهلیه صدرای) می‌تواند مؤثر باشد.

۵ - ۳ - مراحل تفقه در دین

استاد مطهری (رحمه الله) تفقه به معنی فقه الاستنباط را مشتمل بر مراحل زیر می‌داند:

۱ - بصیرت در دین ۲ - فهم مدالیل ادله و مفاهیم الفاظ دینی یعنی فقه الاستنباط ۳ - شناسایی هدفها و وسایل مورد نظر اسلام و تفکیک آنها ۴ - شناسایی اهم و مهم در میان اهداف و وسایل برای باب تراحم ۵ - آشنایی با فلسفه احکام و سرّ احکام برای درک اهمیت و مهمیت؛ به نظر ایشان در مرحله سوم به بعد کاری صورت نگرفته است در حالی که توجه به این امر موجب اعتلا و غفلت از آن موجب انحطاط مسلمین می‌شود (مطهری، ۱۳۸۰، ج ۲: ۲۳۵). وی برای مطالعه فقه و حقوق دانستن تطورات فقهی و کلامی اشعری و غیراشعری و تطورات حقوقی در اروپا را لازم می‌داند (همان، ج ۳: ۲۷۲). جایگاه عقل، فلسفه احکام، اصل عدل، مقتضیات زمان، حقوق طبیعی و فطری و احکام ولایی از مبانی جهان بینی استاد در فقه اوست. پر واضح است این رویکرد حاصل تأثر از حکمت متعالیه است که فقه را زیرمجموعه الهیات و بخشی از حکمت عملی می‌داند که ناظر به اهداف عملی قرآن به عنوان منبع هم راستا با عقل و معرفت در همه ابعاد آن است.

۵ - ۴ - مبانی فقهی اثر پذیرفته از فلسفه حکمت متعالیه

یکی از مبانی فقهی استاد مطهری به عنوان فقیه و فیلسوف حکمت متعالیه حقوق طبیعی است. حقوق طبیعی یک ارتباط تکوینی بین حق و ذی حق از نوع رابطه غایی و ارتباط عضوی جهان و ناشی از وحدت عالم است که در طبیعت، وسیله کمال و استکمال قرار داده شده است. در واقع حق طبیعی واجدیت بالقوه

و بالغایه و استعداد قابل در مقابل معطی است (مطهری، ۱۳۶۲: ۲۳۸). بر مبنای نظریه حقوق طبیعی، قانون باید عادلانه باشد و مبنای عدالت حق است. در دنیای غرب از قرن هفدهم به بعد پا به پای نهضت‌های علمی و فلسفی، نهضتی در زمینه مسائل اجتماعی و به نام «حقوق بشر» صورت گرفت. نویسندگان و متفکران قرن هفدهم و هجدهم افکار خویش را درباره حقوق طبیعی و فطری و غیرقابل سلب بشر با پشتکار قابل تحسینی در میان مردم پخش کردند. ژان ژاک روسو، ولتر و منتسکیو از این گروه متفکرانند (مطهری، ۱۳۹۰: ۱۲). البته حق در منظر شهید مطهری ریشه فطری الهی دارد و بینش او یک بینش الهیات محور و نه بینش مبنی بر اصالت فرد و اومانیسم و عقل بشری است. شاید بتوان بحث فطرت را مهمترین نظریه استاد مطهری دانست.

استاد مطهری فطرت را امّ المسائل و اصل مادر می‌داند (مطهری، ۱۳۶۹: ۶۳ و نیز مطهری، ۱۳۹۰، ج ۴: ۱۰۵). یکی از کارکردهای فطرت، در تبیین مبانی حقوق جهان شمول و ثابت فطری برای انسان است. فطرت یعنی ویژگی‌هایی در اصل خلقت و آفرینش انسان (فطرت، ۱۹) که غیراکتسابی و تکوینی، آگاهانه و مقدس و غیرمحور، بالقوه، ثابت، جهان شمول و مشترک در همه انسانها و از «ارزشهای انسانی» است که ریشه در نهاد و سرشت انسان دارد (همان: ۳۳، ۳۷ و ۷۱). حق عقل که همان بحث حسن و قبح عقلی است و حقوق طبیعی هم جزو آن است به شدت مورد طرفداری علامه مطهری است. ایشان پیشرفت سریع و فوق‌العاده اسلام را به خاطر اصلاحات اجتماعی و احترام حقوق و عدالت می‌داند نه دستورات اخلاقی. ایشان می‌گوید اسلام منادی عدل، حق، آزادی و مساوات و الغای امتیازات بود. لطمات و خسارات آن هم در ناحیه مسخ همین مسأله بود. عدالت که حفظ حقوق است فوق‌العاده مقدس است (مطهری، ۱۳۷۲: ۶۴ و ۸۰). دانشمندان اسلام با تبیین و توضیح اصل «عدل» پایه فلسفه حقوق را بنا نهادند. توجه به حقوق بشر و به اصل عدالت به عنوان امور ذاتی و تکوینی و خارج از قوانین قراردادی، اولین بار به وسیله مسلمین عنوان شد. (مطهری، ۱۳۹۰: ۱۲۴ و ۱۲۵). بحث دیگری که در مسائل فقهی دخیل است اصل غایتیت و هدفداری عالم هستی است که مسائلی چون حق حیوانات و محیط زیست به وسیله آن معنی می‌پذیرد. همچنین تنها مجرای تولید مثل انسان ازدواج مرد و زن است پس آنانی که قانون ازدواج مرد با مرد را تصویب می‌کنند خلاف حقوق طبیعی و غایت هستی که هدفداری جهان است صحبت می‌کنند. شهید مطهری بر پایه هدفداری و غایتیت هستی و بر مبنای حقوق طبیعی و اصل غایتیت فتاوی فقهی را جهت می‌دهد (همان: ۳۵۳).

استاد مطهری براساس اصل عدالت حیل‌های شرعی و حیل‌های ربا را غیر مشروع می‌داند (مطهری، ۱۳۸۰، ج ۶: ۳۴۷). حق ولایت و زعامت جامعه نیز از اصول دیگری است که استاد مطهری آن

را از بدیهیات فطری می‌داند (همان: ۴۵۳). اما او تأکید می‌کند که ابلاغ فتوا، جانشینی مقام نبوت و رسالت در قسمتی از احکام امت است اما رهبری، جانشینی امت است (مطهری، ۱۳۷۶: ۲۲۸). بنابراین هر صاحب فتوایی نمی‌تواند رهبری جامعه را به عهده بگیرد. براساس ولایت زعیم جامعه که از اصول فطری محسوب می‌شود و در راستای اصل عدالت است؛ استاد مطهری می‌گوید: حاکم شرعی علی‌رغم میل و رضای مالک در مسأله احتکار، می‌تواند آنها را به بازار عرضه کرده و به قیمت عادلانه بفروشد (مطهری، ۱۳۷۶: ۱۲۱). بحث در مقتضیات زمان و ارتباط قوانین ثابت و متغیر نیز از مبانی فقهی مطهری است که ریشه در فکر فلسفی او دارد. استاد مطهری در کسوت یک فیلسوف حکمت متعالیه آنجا که در مسائل فلسفی و کلامی و اجتماعی وارد می‌شود از تفقه در کتاب و سنت بهره می‌گیرد و آنجا که در مسأله فقهی وارد می‌شود، ریشه بابی دقیق اندیشه را پی می‌گیرد و دست مخاطب را به سرچشمه تفکر و ریشه ایجاد آن مسأله فقهی و ارتباط تکوین با تشریع می‌برد.

نتیجه

در این مقاله تأثیر حکمت متعالیه بر تفقه در دین و جهت دهی به فقه در نظام تفکر صدرایی مورد بررسی قرار گرفته که نتایج زیر را در پی دارد:

- ۱ - منظور از فقه و تفقه در دین در حکمت متعالیه نه معنای مصطلح استخراج احکام فرعی با ادله تفصیلی بلکه معنایی جامع است که لازمه آن بصیرت در دین در سایه فهم عمیق و درست از خدا، انسان و جهان است و از فروعات آن حکمت عملی و فقه مصطلح است.
- ۲ - از مبانی فقه در حکمت متعالیه وسعت دید بر مبنای آگاهی و علم و دانستن وجوه مختلف متن حکمت قرآن و نیز دشمن شناسی و قوه دافعه قوی (در حد دشمنی) با هوای نفس است.
- ۳ - در فقه صدرایی، همه علوم رسمی معداتی برای وصال محبوب است و عمل و نظر به هم پیوند می‌خورد چراکه خدا کمال مطلق و کمال امری مطلوب و خواستنی و محبوب است.
- ۴ - جایگاه تعقل و فلسفه در حکمت صدرایی بر فقه دین تأثیر گذاشته و تفسیری معقول، تمدن ساز و واقع گرا از دین ارائه می‌دهد.

- ۵ - اهداف فقه که عبارت از خشیت، بصیرت و اقامه قسط است در روشها و نتایج فقه حکما تأثیرگذار بوده و آنرا از فقه فقههای محض متمایز نموده است.

- ۶ - در نظر ملاصدرا، جمود بر علوم ظاهر و صلاح بی بصیرت می‌تواند منشأ فجایی در جامعه شود که دین به معنای حقیقی کلمه را به مسلخ می‌برد. لذا تفسیر صحیح از دین و فقه جایگاه بس مهمی در

حیات اجتماعی و پیشبرد اهداف اولیاء دین داشته و دارد.

۷- فقه در حکمت متعالیه در ذیل الهیات یعنی شناخت مبدأ و معاد و انسان تعریف شده و به عرصه زندگی کشانده می شود.

۸- از اصول فقهی حکمت متعالیه، ظلم ستیزی، نظارت بر حاکمیت، حق مردم در سرنوشت جامعه با نظارت زعیم واجد شرایط، ضرورت رواج علوم و در یک کلام تمدن سازی به معنای واقعی کلمه در جهت تعالی انسان و جامعه و توسعه و پیشرفت حکمی انسانی می باشد.

۹- فقه در راستای بعد فردی و اجتماعی حکمت عملی نیز تعریف می شود و اسرار شریعت در احکام فردی و اجتماعی در این باره بیشتر هویدا می شود.

۱۰- صورت معقول و رتبه وجودی بالای همه شرایع و فلسفه شریعت و فقه دین در حکمت متعالیه در دو اصل اعلاء کلمه حق و رفض باطل در سایه جهاد اکبر مبارزه با نفس اماره و به انقیاد آوردن آن تحت نفس مطمئنه و نیز جهاد اصغر یعنی مبارزه با ظلم و جور که نوعی کفر محسوب می شود، می باشد.

۱۱- در حکمت متعالیه فقه و عرفان و دنیا و آخرت و نفس و بدن از هم جدایی ندارند.

۱۲- روش تفقه صدرایی با محوریت اصلاح قلب در پرتو شناخت وجود و برقراری ارتباط وجودی با مبدأ هستی و شؤونات آن، عقلانیت و اولویت بندی احکام فقهی با محوریت حقایق وجودی است.

۱۲- اصل فطرت، حقوق طبیعی، غایت در هستی و اصل عدالت از مبانی تأثیرگذار و فلسفه وجودشناسی در فقه است که نمونه آن در آثار فقهی فیلسوفانی چون علامه مطهری هویداست.

۱۳- شاکله حکمت متعالیه در تربیت فقیهانی که مصلح اجتماعی بوده و زمینه های حیات الهی را در جامعه ایجاد می کنند وجود دارد؛ مؤید این مطلب فقیه حکمت متعالیه امام خمینی است.

منابع

قرآن کریم

ابن سینا، حسین بن عبدالله، **عیون الحکمه**، تصحیح عبدالرحمن بدوی، چاپ دوم، بیروت، دارالعلم، ۱۹۸۰.

ابن عربی، محی الدین، **شرح فصوص الحکم**، به کوشش آشتیانی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۵.

اسلامی، رضا، **مدخل علم فقه**، قم، دفتر برنامه ریزی و تدوین متون درسی، ۱۳۸۴.

اکبریان، رضا، **حکمت متعالیه و تفکر فلسفی معاصر**، تهران، بنیاد حکمت اسلامی، ۱۳۸۶.

امامی جمعه، مهدی، **سیر تحول مکتب فلسفی اصفهان از ابن سینا تا ملاصدرا**، تهران، حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۹۱.

- بهاءالدین عاملی، الاربعین، ترجمه عقیقی بخشایشی، بی جا، فکر، ۱۳۸۷.
- دیوان شیخ بهائی، به اهتمام سیدجواد معصومی، طوبای محبت، ۱۳۸۷.ب.
- حسن زاده، حسن، دیوان اشعار، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۰.
- رازی، قطب الدین، المحاکمه بین شرحی الاشارات، تهران، انتشارات مجلس شورای اسلامی و مرکز اسناد، ۱۳۸۰.
- ربانی، محمد حسن، فقه و فقه‌های امامیه در گذر زمان، تهران، نشر بین الملل، ۱۳۸۶
- شهید ثانی، زین الدین بن علی، منیه المرید، تحقیق رضا مختاری، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، بی تا.
- صداقت، علی اکبر، روح و ریحان، قم، الف لام میم، ۱۳۸۲.
- طباطبایی، محمدحسین، نه‌ایه الحکمه، قم، مؤسسه امام خمینی، ۱۳۸۸.
- علی دوست، ابوالقاسم، فلسفه فقه، ج ۲، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۰.
- گرجی، ابوالقاسم، تاریخ فقه و فقه‌ها، تهران، سمت، ۱۳۸۰.
- مطهری، مرتضی، نظری به نظام اقتصادی اسلام، تهران، صدرا، ۱۳۶۲.
- آشنایی با علوم اسلامی، قم، دفتر انتشارات اسلامی، چاپ پنجم، ۱۳۷۲.
- ، بیست گفتار، تهران، صدرا، ۱۳۷۲.ب.
- مطهری، مرتضی، امامت و رهبری، تهران، صدرا، ۱۳۷۶.
- ، وحی و نبوت، تهران، صدرا، ۱۳۷۶.ب.
- ، ده گفتار، تهران، صدرا، ۱۳۷۹.
- ، مشکل اساسی در سازمان روحانیت، تهران، صدرا، ۱۳۸۰.
- ، یادداشت‌های استاد مطهری، ج ۲ و ۳، تهران، صدرا، ۱۳۸۰.ب.
- ، عدل الهی، تهران، صدرا، ۱۳۷۸.
- ، فطرت، تهران، صدرا، ۱۳۸۸.
- ، انسان و ایمان، تهران، صدرا، ۱۳۸۹.
- ، جامعه و تاریخ، ج ۴، تهران، صدرا، ۱۳۹۰.
- ، نظام حقوق زن در اسلام، تهران، صدرا، ۱۳۹۰.
- ، تعلیم و تربیت در اسلام، تهران، صدرا، ۱۳۷۹.
- مظفر، محمدرضا، المنطق، قم، دفتر نشر اسلامی، ۱۳۸۰.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم، الشواهد الربوبیه، تصحیح آشتیانی، تهران، نشر دانشگاهی، ۱۳۶۰.
- ، رساله سه اصل، تصحیح سیدحسین نصر، تهران، مولی، ۱۳۶۰.ب.

- ، المبدأ و المعاد، تصحیح آشتیانی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۰.
- ، کسر اصنام الجاهلیه، تصحیح و مقدمه محسن جهانگیری، تهران، بنیاد حکمت، ۱۳۸۱.
- ، اسرار الآیات، تهران، حکمت، ۱۳۸۵.
- ، تفسیر القرآن الکریم، سوره اعلی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی، ۱۳۸۸.
- ، اکسیر العارفین، تهران، بنیاد حکمت، ۱۳۸۹.
- ، الواردات القلبیه، تهران، بنیاد حکمت، ۱۳۸۹ ب.
- ، شرح اصول کافی، ج ۱ و ۲، تهران، بنیاد حکمت، ۱۳۹۰.
- ، الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه، ج ۸، بیروت، دارالاحیاء التراث العربی، ۱۹۸۱.
- (۱۳۸۳)، الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه، ج ۱، تصحیح و تحقیق غلامرضا اعوانی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.



Explaining the Role of the Principles of Knowledge in the Formation of Knowledge

Mohammad Ali Noori

Faculty member of Imam Khomeini Education and Research Institute

Email: meshkat1009@gmail.com

Abstract

One of the key matters in examining the scientific nature of knowledge and its methodology is the components of knowledge, that is, the subject, problems, and principles that constitute that knowledge. The subject is the central axis of the knowledge whose essential accidents are discussed in that knowledge, and the problems of knowledge are propositions whose subject is the same as the subject of knowledge or parts or instances of the subject of knowledge, and their predicate is an essential accident of the subject of knowledge. Proving the essential accidents of the subject of knowledge in the form of problems of knowledge (which is the main purpose of knowledge) is based on the principles of knowledge which are of two types: conceptual and propositional. Therefore, the principles of knowledge have a constructive role in the formation of knowledge and the proof of its problems. Because of this role and also because in today's debates regarding the nature of knowledge and methodology of science, the principles of knowledge and the clarification of its dimensions are not given serious attention, the present article focuses on the principles of knowledge and examines their role in the realization and establishment of knowledge. Of course, the contents of the principles of knowledge and the nature of each of the conceptual and propositional principles, as well as the position and method of obtaining these principles in knowledge are also explained.

Keywords: components of knowledge, principles of knowledge, conceptual principles, propositional principles, evident and non-evident principles, general and specific principles.





سال ۵۵ - شماره ۲ - شماره پیاپی ۱۱۱ - پاییز و زمستان ۱۴۰۲، ص ۲۶۶ - ۲۴۷	HomePage: https://jphilosophy.um.ac.ir/
شاپا چاپی ۲۰۰۸-۹۱۱۲	شاپا الکترونیکی ۲۵۳۸-۴۱۷۱
تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۵/۲۴	تاریخ بازنگری: ۱۴۰۲/۰۶/۲۰
نوع مقاله: پژوهشی	DOI: https://doi.org/10.22067/epk.2023.83857.1265

تبیین نقش مبادی علم در پیدایش علم

محمدعلی نوری

عضو هیئت علمی موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره)

meshkat1009@gmail.com

چکیده

یکی از مباحث مهم و کلیدی در بررسی ماهیت علم شناختی دانش‌ها و مسئله روش‌شناسی علوم، اجزای علم یعنی موضوع، مسائل و مبادی است که تشکیل دهنده علم می‌باشند. موضوع علم، محور علم است که در علم از عوارض ذاتی آن بحث می‌شود و مسائل علم قضایایی هستند که موضوعشان همان موضوع علم یا اجزاء و یا جزئیات موضوع علم است و محمولشان عوارض ذاتی موضوع علم می‌باشد. اثبات عوارض ذاتی موضوع علم در قالب مسائل علم (که مقصود و غرض اصلی علم است)، بر پایه مبادی علم و با وجود آنها صورت می‌گیرد و این مبادی خود به دو گونه تصویری و تصدیقی هستند. بنابراین مبادی علم نقشی سازنده در پدید آمدن علم و اثبات مسائل آن دارند و نگاشته حاضر به دلیل همین نقش و نیز به دلیل اینکه در مباحث امروزی معطوف به هویت دانش و روش‌شناسی علم، به مبادی علم و روشن شدن ابعاد آن توجه جدی نمی‌شود، بر این قسم از اجزای علم تمرکز کرده و به بررسی نقش آن در تحقق و تثبیت علم می‌پردازد. البته مفاد مبادی علم و ماهیت هر یک از مبادی تصویری و تصدیقی و همچنین موقعیت و چگونگی اخذ این مبادی در علم نیز توضیح داده می‌شود.

کلیدواژه: اجزای علم، مبادی علم، مبادی تصویری، مبادی تصدیقی، مبادی بین و غیر بین، مبادی عام و خاص.

درآمد

بحث از اجزای تشکیل دهنده علم از دیرزمان ذهن اندیشمندان را به خود مشغول کرده است. ارسطو این بحث را در کتاب برهان و معطوف به اجزای علوم برهانی و روش شناسی این علوم مطرح کرده و حکمای مسلمان نیز به پیروی از وی در بخش برهان منطق، به بررسی هویت دانش برهانی و اجزای آن و روش شناسی مطرح در این دانش پرداخته‌اند. مفاد مبادی علم و نقش آن در تحقق علم و رابطه آن با موضوع و مسائل علم در این جهت، از مباحثی است که اندیشمندان ناگزیر از پرداختن به آن بوده و هستند؛ زیرا بدون آن دانش برهانی شکل نمی‌گیرد و مبادی علم در واقع حلقه وصل مسائل علم به موضوع علم و به دیگر سخن اثبات کننده عوارض ذاتی موضوع علم می‌باشند.

ارسطو کتاب برهان خود را با این عبارت آغاز می‌کند: «کل تعلیم و کل تعلّم ذهني إنما یکون من معرفة متقدّمة الوجود» (ارسطو، ۱۹۸۰، ۷۱ الف، ۱). این عبارت به مبادی علم اشاره دارد چرا که بر پایه آن تحقق هر تصور و تصدیق در علم، به داشتن تصور و تصدیق‌های پیشین وابسته است و این تصور و تصدیق‌های پیشین همان مبادی تصویری و تصدیقیه علم هستند (همان، ۷۱ الف، ۱۲). تفسیر ابن‌سینا (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ص ۵۷-۵۸) و ابن‌رشد (ابن‌رشد، ۱۹۸۲، ص ۷۰) از متن ارسطو نیز از همین برداشت حکایت دارد.

ارسطو مبادی علم را یکی از اجزای علوم برهانی دانسته (ارسطو، ۱۹۸۰، ۷۵ الف، ۳۹) و این مبادی را به اصول متعارفه (مبادی تصدیقیه بین) و وضع (آنچه فرض و پذیرفته شده) و خود وضع را به اصول موضوعه (مبادی تصدیقیه غیر بین) و تحدید (مبادی تصویری) تقسیم می‌کند (همان، ۷۲ الف، ۱۵). وی با تفکیک مبادی تصویری از مبادی تصدیقیه، مبادی تصویری را تعریف‌های به کار رفته در آشکار ساختن اجزای مفرد علم (موضوع علم و موضوع و محمول مسائل علم) شمرده و مبادی تصدیقیه را به سه قسم اصول متعارفه، اصول موضوعه و مصادرات تقسیم نموده است (همان، ۷۶ ب، ۲۳-۴۰). ارسطو همچنین با تقسیم مبادی تصدیقیه به عام و خاص بر این باور است که مبدأ تصدیقیه عام را نمی‌توان با همان حالت عامش مبدأ یک علم خاص قرار داد بلکه باید از آن قضیه‌ای متناسب با موضوع علم خاص اخذ کرد (همان، ۷۶ الف، ۳۷-۴۰).

فارابی و ابن‌سینا که از مسلمانان پیشگام در بررسی مباحث حکمی و منطقی هستند، در بحث از مبادی علم تقریباً همان سخنان ارسطو را منعکس کرده‌اند و در باب برهان به توضیح مراد ارسطو از مبادی علم، کارکرد آن، انواع آن و رابطه این مبادی با موضوع و مسائل علم پرداخته‌اند (فارابی، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۳۰۷-۳۱۴ و ۳۳۷-۳۴۲؛ ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ص ۱۱۰-۱۱۶ و ۱۵۵-۱۵۷؛ همو، ۱۳۷۵، ج ۱،

ص ۲۹۹؛ همو، ۱۳۶۴، ص ۱۳۷-۱۳۹). آنان البته از این جهت که خود مبای تصدیقیه عام را به دو دسته عام در همه علوم و عام در برخی علوم تقسیم کرده‌اند، متمایز از ارسطو هستند. همچنین میان خود فارابی و ابن سینا این اختلاف وجود دارد که فارابی در بیان چگونگی اختصاص یافتن مبدأ تصدیقیه خاص به یک علم، هر دو جزء موضوع و محمول مبای خاص را ویژه موضوع علم دانسته (فارابی، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۳۰۸)، ولی ابن سینا بر این باور است که لازم نیست محمول مبای تصدیقیه خاص به موضوع علم اختصاص یابد و اگر این محمول عام‌تر از موضوع علم هم باشد به خاص بودن این مبای زیان نمی‌رسد (ابن سینا، ۱۴۰۴، ص ۱۵۶). بیشتر حکمای مسلمان پس از ابن سینا نیز در بحث از مبای علم و اقسام و احکام آنها متأثر از وی بوده و به بازگو کردن سخنانش در این باره پرداخته‌اند (برای نمونه: بهمنیار، ۱۳۷۵، ص ۱۹۷-۲۰۳؛ طوسی، ۱۳۷۵ الف، ص ۲۹۴-۲۹۶؛ علامه حلی، ۱۳۷۹، ص ۲۱۰-۲۱۱).

پس از اشاره‌ای گذرا به پیشینه مبای علم و ریشه بحث از آنها و سیر کلی مباحث آنها در نگاشته‌های منطقی، در ادامه نخست چیستی مبای علم و چگونگی وضع و اخذ آنها در علم بیان می‌گردد و پس از آن مفاد هر یک از مبای تصویری و مبای تصدیقیه علم و نقش آنها در پدید آمدن علم مطرح می‌شود. همچنین به تفاوت این دو نوع مبای و وضعیت آنها در علم اشاره گردیده و به معنایی عام از واژه مبای التفات داده می‌شود که مصادیقی غیر از مبای علم را هم در بر می‌گیرد.

چیستی مبای علم

مبای علم نزد منطق‌دانان این‌گونه تعریف می‌شود: «اصول نخستین علم که اثبات مسائل علم بر آنها استوار است و عبارتند از: الف) تعریف موضوع علم و تعریف موضوع و محمول مسائل علم. ب) قضایایی که بر پایه آنها براهین اثبات مسائل علم شکل می‌گیرد» (فارابی، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۳۳۷-۳۳۸؛ ابن سینا، ۱۴۰۴، ص ۱۱۲؛ سهروردی، ۱۳۳۴، ص ۷۶). مبای جمع واژه «مبدأ» است و مبدأ مترادف با واژه «اول» و به معنای متقدم می‌باشد (ارسطو، ۱۹۸۰، الف ۷۲، ص ۷-۸) و تقدم مبای علم بر دیگر اجزای علم، هم در شناخت و هم در وجود است (ابن رشد، ۱۹۸۲، ص ۴۰). از این رو به کار رفتن واژه مبای علم گویای دو چیز است: ۱. مبای علم شناخته شده‌تر از مسائل علم هستند. ۲. مبای علم، منشأ وجودی مسائل علم می‌باشند. ارسطو از مبای علم با واژه‌های معادل با «اوانال» (ارسطو، ۱۹۸۰، الف ۷۲، ص ۶)، «مقدمه غیر ذات وسط» (همان، ۱۳۷۲ الف، ص ۷) و «ما منها بیرهن» یعنی آنچه که از آنها برهان شکل می‌گیرد (همان، ۱۳۷۶، ب، ص ۲۳) نیز یاد کرده است. دو واژه نخست، تداعی‌کننده ویژگی تقدم در شناخت و در وجود مبای علم از مسائل علم هستند (همان، ۱۳۷۲ الف، ص ۶-۸). واژه سوم بیان‌گر سرچشمه بودن مبای علم برای

براهین علم می‌باشد به گونه‌ای که نبود آنها به معنای نبود براهین اثبات مسائل علم است. منطق دانان از مبادی علم با واژه «اوضاع» نیز تعبیر کرده‌اند (فارابی، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۳۳۸) و به کار بردن این واژه درباره مبادی علم گویای آن است که مبادی علم در آغاز علم وضع و اخذ می‌گردند تا با آگاهی از آنها اثبات مسائل علم امکان‌پذیر باشد. وضع مبادی در آغاز علم تنها درباره مبادی تصویری و مبادی تصدیقیه غیر بین معنی دارد؛ زیرا مبادی تصدیقیه بین به دلیل بدهت نیازی به آمدنشان در آغاز علم نیست (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۳۰۰).

البته واژه وضع میان چندین معنا مشترک است و در یک معنا که با بحث اجزای علم مرتبط است، درباره اجزای علم از این حیث که مسائل علم بر پایه آنها اثبات می‌گردد به کار رفته و بر مبادی تصدیقیه، تصور موضوع، تصدیق به وجود موضوع و تصور موضوعات و محمولات مسائل علم تطبیق داده شده است (ابن سینا، ۱۴۰۴، ص ۶۹-۷۱؛ بهمنیار، ۱۳۷۵، ص ۲۰۳؛ طوسی، ۱۳۷۵، الف، ص ۲۹۵-۲۹۶). روشن است که این معنا از واژه وضع با مبادی علم مترادف است.

ابن سینا در برهان شفاء سخنان دیگران درباره وضع را بازگو کرده و در این باره نخست دیدگاه ارسطو و پیروانش پیرامون وضع را می‌آورد: در ظاهر، آنان وضع را بر حدود و مبادی تصدیقیه غیر بین اطلاق می‌کنند. وی سپس دو معنای دیگر وضع را از دیگران نقل می‌کند: ۱. وضع، بر هر اصل موضوعی اطلاق می‌شود که دارای یک نحوه تصدیق است، چه آن تصدیق، اولی باشد یا غیر اولی و نیز چه متعلم، موافق آن باشد یا مخالف. ۲. وضع، بر هر قضیه اطلاق می‌شود که در ظاهر و نه در واقع، مخالف حق است. این قضیه تنها زبانی است و عقل به آن باور ندارد. نمونه این وضع، قضیه اولی و بدیهی نسبت به کسانی است که به دلایلی نمی‌توانند آن را به گونه اولی و بدیهی تصور کنند (ابن سینا، ۱۴۰۴، ص ۱۱۰-۱۱۱).

درباره اجزای وضع شده در علم، ابن سینا از موضوع و اجزاء و جزئیات موضوع به «ما یوضع بهلیته و ماهیته» و از اعراض ذاتی به «ما یوضع بماهیته» یاد می‌کند (همان، ص ۷۱). دلیل وی این است که چنانچه از پیش، ماهیت موضوع و اجزاء و جزئیاتش روشن نباشد، شناخت اعراض ذاتی آنها امکان‌پذیر نیست. نیز اگر وجود موضوع و اجزاء و جزئیاتش تصدیق نشوند، جستجوی اعراض ذاتی برای آنها امکان ندارد؛ چون نمی‌توان به دنبال اعراض ذاتی چیزی بود که خودش وجود ندارد. بنابراین موضوع و اجزاء و جزئیاتش، هم نیازمند وضع ماهیت‌اند و هم هلیت؛ اما اعراض ذاتی تنها نیازمند وضع ماهیت‌اند؛ زیرا اثبات وجودشان برای موضوع، مطلوب علم است (همان، ص ۷۰). خواجه نصیر طوسی در این باره می‌گوید تصور موضوع علم و اجزاء و جزئیاتش حقیقی است چرا که وجودشان تصدیق شده است، ولی تصور اعراض ذاتی آنها حقیقی نیست به دلیل اینکه وجودشان مطلوب است و باید اثبات گردد (طوسی، ۱۳۷۵، الف، ص ۲۹۶).

وی در شرح اشارات از حدود موضوع و اجزاء و جزئیاتش به «حدود بحسب الماهیات» و از حدود اعراض ذاتی به «حدود بحسب الأسماء» تعبیر کرده است (همو، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۳۰۰). خواجه طوسی یادآور می‌شود که اعراض ذاتی پس از تصدیق به وجودشان، حدود آنها به «حدود بحسب الماهیات» تبدیل می‌شود (همان). در این زمینه وی در اساس الاقتباس می‌گوید: چون هلیت با مانیت مضاف شود، آنچه شارح اسم بوده باشد بعینه حد حقیقی گردد (همو، ۱۳۷۵، الف، ص ۲۹۶).

تعبیر از مبادی علم به «اصول اولین» به معنای پایه‌های نخستین علم (ابن‌سینا، ۱۳۶۰، ص ۶۰) نشان از آن دارد که استدلال و استنباط در علم بر پایه مبادی علم انجام می‌پذیرد. در توضیح این سخن باید گفت برای اثبات مسائل علم پیش فرض‌هایی وجود دارند که عبارتند از: ۱. تصدیق به وجود موضوع. ۲. تصور موضوع، تصور اجزاء و جزئیات موضوع و تصور اعراض ذاتی موضوع که از این تصورات به مبادی تصویری تعبیر می‌شود. ۳. قضایایی که برهان اثبات مسائل علم بر آنها استوار است و از آنها به مبادی تصدیقیه تعبیر می‌شود (بهمنیار، ۱۳۷۵، ص ۲۰۲-۲۰۳). بنابراین وضعیّت اجزای علم پیش از اثبات مسائل علم این‌گونه است: موضوع علم از تصویری روشن برخوردار بوده و وجودش نیز تصدیق می‌شود. اعراض ذاتی موضوع علم دارای ماهیت روشن هستند، ولی وجودشان تصدیق نمی‌شود. قضایای فراهم‌کننده برهان از تصدیق یقینی یا مسلم و ماهیت روشن برخوردار هستند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ص ۱۸۴-۱۸۵). دلیل این وضعیّت هم آن است که اگر در علم، ماهیت موضوع و اجزاء و جزئیاتش روشن نباشد احکام آنها ناشناخته می‌ماند و چنانچه وجودشان تصدیق نشود اثبات عوارض ذاتی برای آنها معنا ندارد (همان، ص ۷۰؛ بهمنیار، ۱۳۷۵، ص ۲۰۲). تعریف عوارض ذاتی موضوع علم از این رو جزء مبادی تصویری است که اثبات این عوارض برای موضوع علم نیازمند تصویری روشن از آنها می‌باشد. تصدیق به عوارض ذاتی نیز به این دلیل جزء مبادی تصدیقیه علم نیست که وجود عوارض ذاتی برای موضوع علم باید در خود علم اثبات شود (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ص ۷۰؛ بهمنیار، ۱۳۷۵، ص ۲۰۲).

مبادی تصویری

مبادی تصویری، تعریف‌های روشن‌گر معانی مفرد علم هستند (ابن‌سینا، ۱۳۶۴، ص ۱۳۸؛ طوسی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۹۹-۳۰۰؛ علامه حلی، ۱۳۸۱، ص ۳۲۸) و معانی مفرد علم عبارتند از: موضوع علم، اجزاء موضوع علم، جزئیات موضوع علم و اعراض ذاتی موضوع علم (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۹۹).

علم، تعاریف همه مفاهیم خود (به جز مفاهیم بدیهی که نیازمند تعریف نیستند مانند موجود که

موضوع فلسفه اولی است) را فرض می‌گیرد و از این رو مبادی تصویری، جزء وضع و اجزای بر نهاده شده در علم هستند (همو، ۱۴۰۴، ص ۱۱۰).

مراد از موضوع علم، مصداق موضوع است و نه مفهوم آن. مثالش جسم طبیعی در علم طبیعی است. موضوع در این علم، مفهوم جسم طبیعی نیست؛ زیرا محمول‌های علم طبیعی، ویژگی‌های مصداق و نه مفهوم جسم طبیعی را بیان می‌کنند. مراد از اجزاء موضوع، جزءهایی است که از ترکیب آنها موضوع علم به دست می‌آید. مثالش ماده و صورت در علم طبیعی است. جزئیات موضوع، انواع موضوع علم هستند و مانند اجزاء موضوع علم، موضوع مسائل واقع می‌شوند. مثالش جسم بسیط در علم طبیعی است. اعراض ذاتی موضوع نیز محمول‌های مسائل هستند و اثباتشان برای موضوع، اجزاء و جزئیات موضوع، مطلوب علم است. مثالش حرکت برای جسم طبیعی در علم طبیعی است (علامه حلی، ۱۳۸۱، ص ۳۲۸؛ تهانوی، ۱۹۹۶، ج ۱، ص ۱۲-۱۳).

فخر رازی در شرح اشارات، مصداق مبادی تصویری را مانند منطق دانان دیگر تعریف موضوع، تعریف اجزاء و جزئیات موضوع و تعریف اعراض ذاتی موضوع دانسته (فخر رازی، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۳۵۱)، ولی در تفسیر این سخن ابن سینا در عیون الحکمة: «مبادی علم، مقدمات یا حدود هستند» (ابن سینا، ۱۴۰۰، ص ۲۵) بر این باور است که حدود، تعریف موضوع علم و تعریف موضوع‌ها و محمول‌های مبادی تصدیقه علم می‌باشند. وی در این باره می‌گوید هنگامی مسائل علم به کمک مبادی تصدیقه اثبات می‌شوند که این مبادی، مسلّم باشند و مسلّم بودنشان به تصور موضوع و محمول آنها وابسته است. تصور موضوع و محمول مبادی تصدیقه نیز هنگامی انجام می‌گیرد که تعریف آنها ذکر گردد. بنابراین مبادی علم عبارتند از: ۱. حدودی که ماهیت موضوع علم، ماهیت موضوع مقدمات و ماهیت محمول مقدمات را تعریف می‌کنند. ۲. مقدماتی که به کمک آنها، برهان بر اثبات مسائل علم امکان‌پذیر می‌گردد (فخر رازی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۲۱۸). این برداشت از مصادیق مبادی تصویری همچنین از سوی شهرزوری در رسائل الشجرة الالهية بازگو شده است (شهرزوری، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۳۸۱).

تفسیر فخر رازی از واژه حدود آمده در عیون الحکمة بوعلی را نمی‌توان پذیرفت؛ زیرا چنین برداشتی از کلام ابن سینا ناسازگار با دیگر عبارات وی است چرا که ابن سینا در دو کتاب نجات (ابن سینا، ۱۳۶۴، ص ۱۳۸) و اشارات (همو، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۹۹)، مصادیق حدود را چنین بر شمرده است: تعریف موضوع علم و تعریف موضوع و محمول مسائل علم. البته خود فخر رازی در شرح اشارات پیرو همین دیدگاه است و حدود را تعریف موضوع علم، تعریف اجزاء و جزئیات موضوع علم و تعریف اعراض ذاتی موضوع علم شمرده است (فخر رازی، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۳۵۱).

تعاریف به کار رفته درباره معانی مفرد علم، اعم از تعریف حدی و رسمی می‌باشند (ساوی، ۱۹۹۳، ص ۲۳۷-۲۳۸؛ کلنبوی، بی‌تا، ص ۴۰۸-۴۰۹)؛ زیرا غرض از مبادی تصویری آن است که مفردات علم (در جهت ایجاد تصدیق میان آنها و اثبات مسائل علم بر پایه این تصدیقات) تصوّر و روشن گردند (ابن‌سینا، ۱۳۶۴، ص ۱۳۸؛ سهروردی، ۱۳۸۵، ص ۵۶۳؛ طوسی، ۱۳۷۵ الف، ص ۲۹۶) و آشکار است که این غرض با تعریف رسمی نیز تحقق می‌یابد. همچنین اگر به محال بودن تعریف حدی معتقد نباشیم، باید دشواری دست‌یابی به حدّ اشیاء را بپذیریم و در چنین وضعیتی می‌توان از تعریف رسمی بهره برد.

خواجه نصیر طوسی در شرح اشارات (همو، ۱۳۷۵ ب، ج ۱، ص ۲۹۹-۳۰۰) و نیز در منطق التجرید (همو، ۱۴۰۴، ص ۵۵) به پیروی از ابن‌سینا و دیگر منطق‌دانان تصریح می‌کند که مبادی علم یا حدود و تصورات اند یا مقدّمات و تصدیقات، ولی در اساس الاقتباس بر این باور است که تعاریف معانی مفرد علم در حقیقت از مبادی نیستند؛ زیرا مبادی علم مقدّمات می‌باشند، ولی حدود در زمره مفردات هستند (همو، ۱۳۷۵ الف، ص ۲۹۵). سخن خواجه در اساس الاقتباس با خلل همراه است؛ زیرا از یک سو با دیدگاه منطق‌دانان دیگر ناسازگار است (برای نمونه: ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ص ۶۹-۷۰؛ ساوی، ۱۹۹۳، ص ۲۳۷-۲۳۸؛ قطب‌رازی، ۱۳۸۲، ص ۴۶۹) و از دیگر سو با نفی مبدأ تصدیقیه بودن حدّ، اصل مبدأ بودنش کنار نمی‌رود؛ چون در اثبات مسائل علم، مبدأ تصویری در کنار مبدأ تصدیقیه این‌گونه ایفای نقش می‌کند: مبادی تصویری علم، تصویری روشن از موضوع و محمول مسائل علم به دست می‌دهند و سپس به کمک مبادی تصدیقیه، مسائل علم اثبات می‌شوند (بهمینار، ۱۳۷۵، ص ۲۰۳).

با لحاظ آنچه گذشت بخشی از هر علم که مربوط به چستی مفاهیم نظری علم و به دیگر سخن پاسخ‌گوی مطالب مای حقیقیه علم و برآمده از تعاریف مفاهیم مفرد علم است، اعم از اینکه محصول خود علم و به دست آمده در خود علم باشد یا از علوم دیگر گرفته شود، مبادی تصویری علم و جزء حقیقی علم نامیده می‌شود.

در برابر این دیدگاه که دیدگاه بیشتر منطق‌دانان است و مبادی علم را به همراه موضوع و مسائل علم از اجزای علوم می‌داند، برخی حقیقت علم را تنها مسائل آن دانسته، موضوع و مبادی علم را از باب تسامح و به مناسبتی جزء علم برشمرده‌اند (تهانوی، ۱۹۹۶، ج ۱، ص ۷؛ عطار مصری، ۱۹۹۷، ص ۲۶۰). در توجیه این تسامح گفته شده موضوع و مبادی علم با اینکه جزء علم نیستند، به دلیل اتصال شدیدی که به مسائل علم دارند از اجزای علوم شمرده شده‌اند (تهانوی، ۱۹۹۶، ج ۱، ص ۷). تسامح در خصوص مبادی علم این‌گونه نیز توجیه شده که مبادی علم ابزار درک مسائل علم هستند و به همین دلیل مانند اجزای یک کلّ، موقوفّ علیه واقع می‌شوند (سندیلوی، ۱۳۲۵، ص ۲۳۲). بر پایه این دیدگاه، تعاریف مطرح در علم که

گستره وسیعی از علم را در بر می گیرند، جزء علم شمرده نمی شوند و تنها به وجود آنها در علم برای اثبات مسائل علم (که حقیقت علم را تشکیل می دهند) نیاز است.

برخی با تلاش برای حذف تسامحی بودن و اثبات حقیقی بودن هر سه جزء علم، معتقدند جزء علم خواندن موضوع علم و مبادی علم از روی تسامح نیست؛ زیرا می توان اجزای علوم را به مقوم و غیر مقوم تقسیم کرد و موضوع و مبادی را از اجزای غیر مقوم علم دانست (کاشف الغطاء، ۱۴۱۱، ج ۱، ص ۱۰۵). به نظر می رسد تعبیر ابن سینا از مبادی علم به «منها البرهان» (ابن سینا، ۱۴۰۴، ص ۱۵۵) و تعبیر خواجه نصیر طوسی از آن به «ما منه البرهان» (طوسی، ۱۳۷۵، الف، ص ۲۹۴) نیز تأیید کننده جزء حقیقی بودن مبادی علم برای علم است؛ زیرا مبادی علم، به دلیل اینکه قوام بخش براهین علم هستند، به یک تعبیر اجزای علم برهانی شمرده می شوند (مصباح یزدی، ۱۳۸۶، ص ۴۹۸).

مبادی تصدیقیه

مبادی تصدیقیه به معنای قضایایی هستند که در علم (به هنگام بهره گیری از آنها در جایگاه مبدأ) بی نیاز از اثبات هستند و به کمک آنها قضایای نظری علم اثبات می گردند. مصادیق این مبادی عبارتند از اصول متعارفه، اصول موضوعه و مصادرات. اصول متعارفه، قضایای بدیهی هستند که به اثبات نیاز ندارند و مبدا تصدیقی برهان در همه علوم واقع می شوند. اصول موضوعه و مصادرات، قضایای غیر بدیهی و نیازمند اثبات هستند که البته در علم، مبدأ تصدیقی واقع می شوند، با این تفاوت که اصول موضوعه از باب حسن ظن و اطمینان قلبی به معلّم ولی مصادرات از روی مسامحه و با انکار درونی پذیرفته می شوند (ساوی، ۱۹۹۳، ص ۲۳۸).

از مبادی تصدیقیه با این واژه ها نیز تعبیر کرده اند: «مقدمات» (همان، ص ۲۳۷)، «مقدمات مسلّمه» (غزالی، ۱۹۶۱، ص ۱۲۵)، «مقدمات موضوعه» (طوسی، ۱۳۷۵، الف، ص ۲۹۵)، «أوضاع» (ملاصدرا، ۱۳۷۸، ص ۴۹) و «مبادی منها البرهان» (ابن سینا، ۱۴۰۴، ص ۲۵۴). واژه «مقدمات» گویای آن است که مبادی تصدیقیه، مقدمه قیاس واقع می شوند (ساوی، ۱۹۹۳، ص ۲۳۷). به کار رفتن واژه «مقدمات مسلّمه» درباره مبادی تصدیقیه از آن رو است که این مقدمات به دلیل وابسته بودن اثبات مسائل علم بر آنها، باید ثبوت خودشان مسلّم و پذیرفته شده باشد حال چه این تسلیم به جهت بدهت آنها باشد یا به جهت اثبات یقینی بودن آنها در جای دیگر. دو واژه «مقدمات موضوعه» و «أوضاع» نشان گر آن هستند که مبادی تصدیقیه در آغاز علم وضع می شوند تا با پذیرش پیشین آنها اثبات مسائل علم امکان پذیر باشد. آشکار است که مراد از وضع در اینجا مفروض بودن ثبوت یقینی مبادی تصدیقیه در آغاز علم است اعم از

اینکه ثبوت این مبادی بدیهی باشد یا غیر بدیهی و نیازمند اثبات در جای دیگر باشد. البته با لحاظ اینکه منطق دانان همان گونه که گذشت واژه های «وضع» و «اوضاع» را در برابر مبادی تصدیقیه بین، بر مجموع مبادی تصویری و مبادی تصدیقیه غیر بین نیز اطلاق کرده اند، به کار رفتن این دو واژه درباره مبادی تصدیقیه، به اشتراک لفظی خواهد بود. واژه «مبادی منها البرهان» نیز گویای آن است که مبادی تصدیقیه منشأ پدید آمدن براهین علم هستند بدین معنا که این مبادی قضایی هستند که براهین علم از آنها تالیف شده است (طوسی، ۱۳۷۵ الف، ص ۲۹۴).

فارابی از مبادی تصدیقیه با واژه «مبادی اول» یاد می کند و مراد وی از «اول» آن است که مبادی تصدیقیه از اثبات در علم مبتنی بر آنها بی نیاز هستند (فارابی، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۳۰۸). به دیگر سخن در علمی که از مبادی تصدیقیه استفاده می شود امکان اقامه برهان بر این مبادی وجود ندارد و چنانچه یک مبدأ تصدیقی خود نیازمند اثبات باشد، باید آن را در علم دیگر اثبات کرد.

مبدأ تصدیقی علم می تواند مقدمه برهان در علم قرار گیرد ولی عکس آن صادق نیست، یعنی این گونه نیست که هر چه مقدمه برهان واقع شود، مبدأ تصدیقی باشد. بنابراین مبدأ تصدیقی اخص از مقدمه برهان است؛ چنانکه خواجه نصیر طوسی می گوید: «مبادی علوم از جمله مقدمات برهانی بود و نه هر مقدمه، مبداً باشد بل مبدأ برهان مقدمه ای باشد که آن را وسط نبود، یعنی به حدی اوسط که میان هر دو حد مقدمه افتد آن را بیان نکنند» (طوسی، ۱۳۷۵ الف، ص ۲۹۴). سرّ اخص بودن مبدأ تصدیقی از مقدمه برهان آن است که تنها دو قسم از مقدمات برهان، مبدأ تصدیقی نامیده می شوند. یکی آن دسته از مقدمات که بدیهی و بی نیاز از اثبات هستند و دسته دوم مقدماتی که نیاز به اثبات دارند ولی در علمی که آنها را به کار برده یقینی لحاظ شده اند تا در علم دیگر اثبات شوند. بر خلاف این دو دسته، دسته دیگری از مقدمات برهان وجود دارند که جزء مبادی تصدیقی نیستند چرا که از مطلوبات علم بوده و در علم اثبات می شوند. فارابی در این باره پس از تقسیم مطلوبات علم به اول و ثانی می گوید مطلوبات اول، نخستین چیزهای اثبات شونده در علم هستند و برهان اثبات کننده آنها از مقدمات بین ترکیب یافته است. مطلوبات ثانی چیزهایی اند که به کمک براهین ترکیب یافته از مطلوبات اول اثبات می شوند (فارابی، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۳۰۸). بر پایه این سخن فارابی برخی از مطلوبات علم، مقدمات براهینشان بدیهی نیستند و در همان علم بر پایه مقدمات بدیهی اثبات می شوند و روشن است که این قسم از مقدمات نیازمند اثبات، جزء مطلوبات علم بوده و مبدأ تصدیقی شمرده نمی شوند.

مبادی تصدیقیه بین و غیر بین

مبادی تصدیقیه هر علم اگرچه در آن علم نیازمند اثبات نیستند، در علم دیگر ممکن است به اثبات نیاز داشته باشند؛ زیرا در فرآیند اثبات مسائل علم، آنچه ارزشمند است یقینی بودن مبادی تصدیقیه است و یقینی بودن این مبادی با بدیهی بودن آنها برابر نیست. به دیگر سخن رابطه یقینی بودن و بداهت، یک سویه است و نه دو سویه، به این معنا که چنانچه قضیه‌ای بدیهی باشد یقینی هم است ولی عکس آن درست نیست. بنابراین اگر مبدأ تصدیقی، بین باشد اثبات مسئله به آسانی انجام می‌پذیرد و در غیر این صورت مبدأ تصدیقی، مسلم و یقینی فرض می‌شود تا در جای دیگر اثبات گردد.

مبادی تصدیقیه بین که از آنها با واژه‌هایی مانند علوم متعارفه و مقدمات واجبه القبول نیز تعبیر می‌شود (ابن سینا، ۱۴۰۴، ص ۱۱۰)، سه گونه مبدا قرار می‌گیرند: ۱. در همه علوم مبدأ هستند مانند «بر هر چیز یا ایجاب صادق است یا سلب». ۲. در چند علم مبدأ هستند مانند «چیزهای مساوی با یک شیء، خود متساویند». این قضیه مبدأ تصدیقی در علوم ریاضی مانند هندسه و حساب است. ۳. تنها در یک علم مبدأ هستند (ساوی، ۱۹۹۳، ص ۲۴۰). مثال گونه سوم قضیه «حرکت، وجود دارد» است که مبدأ تصدیقی در علم طبیعی می‌باشد.

مبادی تصدیقیه غیر بین در همه علوم مبدأ نیستند بلکه در یک یا در چند علم مبدأ هستند؛ زیرا از یک سو این مبادی مسلم فرض شده‌اند تا در علم دیگر اثبات گردند و از دیگر سو مبدأ بودنشان در همه علوم مستلزم بداهت آنها خواهد بود که خلاف فرض نیازمندی این مبادی به اثبات است (همان).

ابن سینا از مبدأ تصدیقی بین به دلیل اینکه به گونه مطلق و بدون نیاز به اثبات، مبدأ برهان در علم واقع می‌شود و از این رو می‌تواند در هر علمی مبدأ برهان باشد، با عبارت «مبدأ البرهان بحسب العلم مطلقاً» و از مبدأ تصدیقی غیر بین به دلیل اینکه به گونه مطلق مبدأ برهان در علم واقع نمی‌شود بلکه با قید نیازمندی به اثبات همراه است و از این رو نمی‌تواند در هر علمی مبدأ برهان باشد، با عبارت «مبدأ البرهان بحسب العلم ما» یاد می‌کند (ابن سینا، ۱۴۰۴، ص ۱۱۰).

مبادی تصدیقیه غیر بین خود به دو گونه هستند: ۱) اصول موضوعه که در این مبادی، متعلم به معلم خود حسن ظن دارد و مبدأ تصدیقی وی را بدون استنکار می‌پذیرد. ۲) مصادرات که در این مبادی، متعلم مبدأ تصدیقی معلم را با استنکار می‌پذیرد (قطب رازی، ۱۳۸۶، ص ۴۶۹). البته هر دو قسم مبادی تصدیقیه غیر بین در این ویژگی مشترک هستند که برهانی بودن استدلال‌های مبتنی بر این مبادی موقت می‌باشد و سرانجام نیاز است زنجیره مقدمات این استدلال‌ها به مبادی بین ختم شود. اگر مبادی تصدیقیه غیر بین به کمک مبادی تصدیقیه بین اثبات نگردند، علم برهانی شکل نخواهد گرفت (ابن سینا، ۱۴۰۴،

ص ۲۳۴).

در باره رابطه مبادی تصدیقیه علم با مبادی حجت در منطق نیز می توان گفت مبادی تصدیقیه بین به تعبیر ابن سینا از نوع معتقدات هستند (همو، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۱۳) که خود به دو گونه اولی و غیر اولی می باشند (همو، ۱۳۶۰، ص ۶۰). بنابراین این مبادی همان قضایای بدیهی شش گانه اند که از آنها به «مقدمات واجبه القبول» نیز تعبیر می کنند (ساوی، ۱۹۹۳، ص ۲۳۸). مبادی تصدیقیه غیر بین از نوع قضایای مأخوذات هستند که از این نوع مأخوذات به «تقریرات» تعبیر می کنند (ابن سینا، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۲۳؛ بهمنیار، ۱۳۷۵، ص ۱۰۱).

مبادی تصدیقیه عام و خاص

مبادی تصدیقیه علم در تقسیمی دیگر به عام و خاص تقسیم می گردند. مبادی عام آن دسته از مبادی تصدیقیه هستند که به دلیل اختصاص نداشتن موضوعشان به موضوع علمی خاص می توانند در همه علوم یا در چند علم مبدأ باشند. مبادی خاص آن دسته از مبادی تصدیقیه هستند که به دلیل اختصاص داشتن موضوعشان به موضوع علمی خاص، تنها در یک علم می توانند مبدأ باشند.

برخی از منطق دانان گویا بر این باورند که همه مبادی عام به گونه بین هستند. علامه حلی در این باره تصریح می کند که مبادی عام قضایای اولی و بدیهی هستند که یا مبدأ در همه علوم و یا مبدأ در چند علم هستند (علامه حلی، ۱۳۸۱، ص ۳۳۰). بنابراین در نگاه وی قضیه ای که می تواند در چند علم مبدأ باشد نیز تنها جزء مبادی بین است. بر خلاف این سخن باید گفت مبدأ عام نه تنها می تواند از اصول متعارفه بلکه می تواند از اصول موضوعه و مصادرات باشد؛ زیرا مبادی غیر بین گرچه به دلیل نیاز به اثبات در علم دیگر نمی توانند در همه علوم مبدأ باشند، توانایی مبدأ بودن در چند علم را دارا هستند (ساوی، ۱۹۹۳، ص ۲۴۰).

مبدأ خاص نیز می تواند در شمار هم اصول متعارفه و هم اصول موضوعه و مصادرات باشد به گواه این طبقه بندی مبادی تصدیقیه از سوی ابن سهلان ساوی: مبادی بین یا ویژه یک علم یا عام در همه علوم یا عام در چند علم و مبادی غیر بین یا ویژه یک علم یا عام در چند علم هستند (همان). کسانی مانند خواجه نصیر طوسی (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۳۰۰) و علامه حلی (علامه حلی، ۱۳۸۱، ص ۳۳۰) به نظر می رسد با این سخن مخالف هستند؛ زیرا آنان اصول متعارفه را به عام در همه علوم و عام در برخی علوم تقسیم کرده و از اصل متعارفی که ویژه یک علم باشد سخن نمی گویند. عبارت علامه حلی در این باره چنین است: مبادی عامه عبارتند از قضایای اولیه ای که اختصاص به یک علم ندارند مانند قضیه «اشیای

مساوی با شیء واحد، خودشان متساوی هستند» و قضیه «شیء یا ثابت است یا منفی» (همان). مثال نخست در این عبارت، اصل متعارفی می باشد که در چند علم یعنی در علوم ریاضی مبدأ تصدیقی است و مثال دوم اصل متعارفی می باشد که در همه علوم مبدأ تصدیقی است.

فارابی معتقد است عام بودن مبادی عامه به دو گونه می باشد: ۱. هر دوی موضوع و محمول آنها مشترک میان موضوع های علوم گوناگون است مانند «اشیای مساوی با یک شیء، متساوی هستند». ۲. تنها محمول آنها مشترک میان موضوع های علوم گوناگون است مانند «دو امر منطبق، متساوی هستند». موضوع در این مثال ویژه موضوع علم هندسه (مقدار) و محمول در این مثال مشترک میان موضوع علم هندسه و موضوع علوم دیگر همچون علم حساب (عدد) می باشد (فارابی، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۳۰۸-۳۰۹). ابن سینا با این سخن مخالف است و گونه دوم را جزء مبادی خاصه می داند. وی معتقد است تمایز مبادی خاصه از مبادی عامه تنها به چگونگی ارتباط موضوع آنها با موضوع علم بستگی دارد. از این رو می گوید اگر موضوع مبدأ، موضوع علم یا از انواع یا از عوارض و یا از اجزاء موضوع علم باشد، مبدأ، خاص است و اگر موضوع مبدأ، خارج از موضوع علم یا اعم از آن باشد، مبدأ، عام است (ابن سینا، ۱۴۰۴، ص ۱۵۶).

مبادی خاصه به دو قسم تقسیم می شوند: ۱. در همه مسائل یک علم جاری هستند (همان، ص ۱۵۷). این نوع مبدأ خاص چنانچه بین نباشد، تبیین آن در خود علم مبتنی بر آن انجام نمی گیرد، بلکه باید در علمی دیگر اثبات شود؛ زیرا مبدأ بودن یک قضیه برای همه مسائل علم، با مسئله بودنش در خود آن علم ناسازگار است. از این سخن همچنین به دست می آید که مقدمات عهده دار اثبات این مبدأ، اگر خود نیازمند اثبات باشند، برای جلوگیری از دور، اثباتشان به کمک مقدماتی غیر از مقدمات مبتنی بر این مبدأ انجام می گیرد (فخر رازی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۲۱۹). ۲. اختصاص به یک یا چند مسئله از علم دارند (ابن سینا، ۱۴۰۴، ص ۱۵۷). این نوع مبدأ خاص اگر نیازمند تبیین باشد، در خود علم مبتنی بر این مبدأ می تواند اثبات گردد مشروط به اینکه دور رخ ندهد بدین گونه که علم مبتنی بر این مبدأ، مبادی دیگری در اثبات برخی مسائلش داشته باشد. در این هنگام آن دسته از مسائل علم که از سوی مبادی دیگر اثبات شده اند می توانند منشأ اثبات این مبدأ باشند (فخر رازی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۲۱۹).

کاربرد مبادی عام در علوم به یکی از دو گونه بالفعل و بالقوه می باشد. کاربرد بالفعل مبدأ عام در یک علم به این گونه است که آن مبدأ به این علم اختصاص یابد. تخصیص مبدأ عام و بالفعل شدن کاربردش در علمی خاص نیز به دو گونه است: ۱. هر دو جزء موضوع و محمولش ویژه علم باشد. برای نمونه تخصیص یافتن مبدأ عام «بر هر چیز یا ایجاب صادق است یا سلب» به دانش هندسه به صورت قضیه «هر مقداری یا مشارک است یا مباین» می باشد. ۲. تنها جزء موضوعش ویژه علم باشد. برای نمونه تخصیص

یافتن مبدأ عام «اشیای مساوی با یک شیء، متساوی هستند» به دانش هندسه به صورت قضیه «مقادیر مساوی با مقدار واحد، متساوی هستند» می‌باشد (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ص ۱۵۶-۱۵۷). در گونه دوم با تخصیص موضوع، محمول هم خود به خود تخصیص می‌یابد؛ زیرا هر محمولی از آن جهت که محمول یک موضوع است، بیان‌گر ویژگی موضوع خود می‌باشد و با موضوع‌های دیگر ارتباط ندارد (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۳۰۱؛ علامه حلی، ۱۳۷۹، ص ۲۱۱).

بالقوه بودن کاربرد مبدأ عام علم به این معنا است که مبدأ عام، مقدمه و جزء قیاس واقع نشود بلکه تنها قوه‌اش به کار رود. برای نمونه کاربرد بالقوه مبدأ عام «بر هر چیز یا ایجاب صادق است یا سلب» این گونه می‌باشد: «اگر این مطلب حق نباشد مقابله حق است». دلیل بالقوه بودن کاربرد مبادی عام در علم، شهرت آنها است چرا که شهرت، مبادی عام را جز برای تبکیت مغالطه‌گران و منکران، از ذکر بالفعل بی‌نیاز می‌کند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ص ۱۵۶). بنابراین بالقوه بودن مبدأ عام به معنای تخصیص نخوردن آن به یک علم خاص است چرا که در غیر این صورت قضیه تخصیص یافته، بالفعل ذکر گردیده، بالقوه بودن مبدأ عام بی‌معنا می‌باشد (علامه حلی، ۱۳۸۱، ص ۳۳۲). برای مثال در هندسه برای دست‌یابی به این نتیجه که «این دو خط، متساوی هستند» از مبدأ عام «اشیای مساوی با یک شیء، متساوی هستند» به صورت بالقوه چنین بهره می‌بریم: «این دو خط، متساوی هستند؛ زیرا هر دو با یک خط مساوی‌اند». در اینجا مستقیم و به گونه بالفعل از مبدا عام بهره نبرده‌ایم و اگر این مبدا عام تخصیص یابد و به صورت «هر دو خط مساوی با فلان خط، خودشان متساوی هستند» درآید می‌تواند به گونه بالفعل به این شکل در قیاس به کار رود: «این دو خط، دو خط مساوی با فلان خط‌اند و هر دو خط مساوی با فلان خط، خودشان متساوی هستند. بنابراین این دو خط، خودشان متساوی هستند» (سهروردی، ۱۳۸۵، ص ۵۷۴-۵۷۵).

اگر مبادی عام به گونه بالفعل در یک علم خاص به کار روند، تحقق آنها مانند مبادی خاص خواهد بود، یعنی همچون مبادی خاص تنها در یک علم می‌توانند مبدأ باشند. برای نمونه کاربرد بالفعل مبدأ عام «بر هر چیز یا ایجاب صادق است یا سلب» در علم هندسه این گونه است: «هر مقداری یا مشارک است یا مباین» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ص ۱۵۶). آشکار است که قضیه دوم در علوم دیگر نمی‌تواند مبدأ باشد.

فارابی کاربرد مبادی عام را به استعمال عام و استعمال خاص تقسیم کرده است. مراد وی از استعمال عام، کاربرد مبدأ عام به گونه مطلق و بدون تخصیص آن به موضوع علم است و مراد وی از استعمال خاص، کاربرد مبدأ عام با تقید و تخصیص آن به موضوع علم است. (فارابی، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۳۰۹).

فخر رازی بر این باور است که همه مبادی تصدیقیه عام چه بین و چه غیر بین، کاربردها در علم به تخصیص یافتن آنها به موضوع علم بستگی دارد (فخر رازی، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۳۵۱). خواجه نصیر طوسی

در پاسخ وی می‌گوید تنها اصول متعارفه تخصیص می‌یابند آن هم اگر در آغاز علم بیابند چرا که اگر در آغاز علم نیابند، در بسیاری از جاها به دلیل آشکار بودنشان بدون تخصیص به کار می‌روند (طوسی، ۱۳۷۵ ب، ج ۱، ص ۳۰۱). به نظر می‌رسد پاسخ خواجه نصیر طوسی با این اشکال روبرو است که از یک سو اگر اصول موضوعه و مضادات در چند علم مبدأ باشند، کاربرد این مبادی نیز به اختصاص یافتن موضوع و محمولشان به موضوع علم وابسته است و از دیگر سو موجه نبودن کاربرد مبدأ عام بدون اختصاص یافتن به موضوع علم، به آمدن در آغاز علم منحصر نیست.

هر علم دارای مبادی خاص خود است و به تعبیر ارسطو مبادی علوم یکسان نیستند و با هم تطابق ندارند؛ زیرا مبادی قیاس‌های هر دانش به موضوع دانش خود اختصاص دارند و به تبع اختلاف موضوعات، مبادی نیز اختلاف پیدا می‌کنند (ارسطو، ۱۹۸۰، الف، ۸۸-۳۰). اختصاص داشتن یک مبدأ به موضوع یک علم، به دو گونه می‌تواند باشد:

۱. موضوع مبدأ خاص یا همان موضوع علم یا از انواع یا از عوارض و یا از اجزاء موضوع علم است. در اینجا لازم نیست محمول مبدأ خاص، از عوارض ذاتی موضوع علم باشد؛ زیرا چنانچه محمول مبدأ عام‌تر از موضوع علم هم باشد، برای خاص بودن مبدأ همین اندازه کافی است که موضوعش مساوی با موضوع علم یا اخص از آن باشد. به دیگر سخن محمول مبدأ خاص گرچه امکان دارد در ظاهر از موضوع علم عام‌تر باشد، در واقع مساوی با آن است؛ چون در علم با حیثیت خاصی که برای محمول اعم لحاظ می‌شود این محمول، مساوی با موضوع علم خواهد بود. برای نمونه قضیه‌ای که محمولش «مساوات» است، اگر موضوعش مقدار باشد خاص علم هندسه و اگر موضوعش عدد باشد خاص علم حساب می‌باشد.

۲. محمول مبدأ خاص عرض ذاتی برای موضوع علم است. برای نمونه قضیه «هر عدد زوج، به دو متساوی تقسیم می‌شود» مبدأ خاص علم حساب است که محمولش یعنی انقسام به دو متساوی از عوارض ذاتی عدد می‌باشد (ابن سینا، ۱۴۰۴، ص ۱۵۶).

تفاوت دو حالت ذکر شده در آن است که همیشه بر خلاف حالت دوم، حالت نخست در مبادی خاص وجود دارد؛ زیرا شرط اختصاص داشتن مبدأ به یک علم، عام‌تر نبودن موضوعش از موضوع آن علم است، ولی عرض ذاتی بودن محمول مبدأ برای موضوع علم، به معنای ویژه بودن مبدأ برای یک علم نیست؛ چون یک محمول می‌تواند عرض ذاتی برای چندین موضوع باشد. بنابراین حالت دوم در صورتی می‌تواند نشانه خاص بودن مبدأ تصدیقی باشد که حالت نخست نیز همراه با آن لحاظ گردد.

تفاوت جوهری مبادی تصویری و مبادی تصدیقیه

ارسطو درباره تفاوت مبادی تصویری با تصدیقیه می‌گوید همانند معنای یک شیء غیر از فهماندن موجود بودن آن شیء است (ارسطو، ۱۹۸۰، ۷۲ الف، ۲۰-۲۴) و حدود تنها در پی فهماندن معنای اشیاء هستند نه در پی گزارش از موجود بودن آنها (همان، ۷۶ ب، ۳۵-۳۷). ابن‌سینا نیز درباره تفاوت مبدأ تصویری و تصدیقی می‌گوید برخی از مبادی، دارای معانی مرکب و برخی دیگر دارای معانی مفرد هستند. معانی مرکب برای بیان تصدیق می‌باشند و نه حدّ و تعریف؛ زیرا همواره ترکیب خبری بیان‌کننده تصدیق است، ولی حدود و تعاریف مفید معنای مفرد و یا معنای در حکم مفرد هستند. مبادی تصدیقیه بایستی به عنوان «مطلب‌هل» پذیرفته شوند تا بر پایه آنها قضایای دیگر اثبات گردند، ولی مبادی تصویری برخی از آنها عوارض موضوع علم و برخی دیگر داخل در ماهیت موضوع علم هستند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ص ۶۹-۷۰). مراد از عوارض موضوع علم، تعاریف عوارض ذاتی موضوع علم و مراد از داخل در ماهیت موضوع علم، تعاریف موضوع و اجزاء و جزئیات موضوع علم است.

ابن‌سینا همچنین در مقام جداسازی مبادی تصویری از مبادی تصدیقیه می‌گوید در مبادی تصویری بر خلاف مبادی تصدیقیه، ایجاب و سلب راه ندارد (همان، ص ۱۱۱). بنابراین گرچه ممکن است در ظاهر مبدأ تصویری تفاوتی با مبدأ تصدیقی نداشته باشد چرا که به صورت قضیه بیان می‌شود، ولی بر خلاف مبدأ تصدیقی، مبدأ تصویری ذاتاً قضیه و تصدیق نیست (ابن‌رشد، ۱۹۸۲، ص ۴۱ و ۷۲). ابن‌سینا در این باره توضیح می‌دهد که گاه مبدأ تصویری به گونه قضیه بیان می‌شود مانند تعریف وحدت به «چیزی است که در کمّ قابل انقسام نیست» ولی هدف از آن دستیابی به تصدیق محمولی خاص برای وحدت نیست، بلکه به دست آوردن تصور معنای وحدت است و این فراهم آمدن چنین تصویری جز با به کارگیری قضیه به دست نمی‌آید. وی می‌افزاید البته این دیدگاه محل نزاع نیست چرا که هر اسمی را می‌توان برای هر تعریفی نهاد و اختلاف درباره مبادی تصویری پیرامون لغزشی است که چه بسا در تصور رخ می‌دهد (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ص ۱۱۰-۱۱۱).

معنایی عام از مبادی

در برخی از نگاشته‌ها اشاره شده که واژه «مبادی» همچنین به معنایی عام به کار می‌رود که از گستره بیشتری نسبت به مبادی علم برخوردار است. در این اصطلاح مبادی به اجزای درونی و بیرونی علم تعریف شده که پیش از پرداختن به مسائل علم مطرح می‌گردند (تفتازانی، ۱۳۶۳، ص ۱۱۸؛ ملاعبدالله، ۱۳۶۳، ص ۱۱۸-۱۱۹؛ خبیصی، ۱۹۹۷، ص ۲۶۲). مراد از اجزای درونی علم همان مبادی علم است و همان‌گونه

که گذشت خود به دو گونه تصوری و تصدیقی می‌باشد (ملا عبدالله، ۱۳۶۳، ص ۱۱۹). مراد از اجزای بیرونی علم، مقدمات است که علم با آنها آغاز می‌شود (همان). تفتازانی می‌گوید مقدمات همان چیزهایی‌اند که پیشینیان آنها را روؤس ثمانیه علم نامیده‌اند (تفتازانی، ۱۳۶۳، ص ۱۱۸-۱۱۹). وی در تعریف مقدمات، دو قید «علی وجه الخبرة» و «فرط الرغبة» را می‌آورد (همان، ص ۱۱۸). کاربرد «وجه الخبرة» - الخبرة به معنای بصیرت است (خبیصی، ۱۹۹۷، ص ۲۶۲) - بیرون کردن چیزهایی است که درباره آنها واژه مقدمه به کار می‌رود ولی آغاز کردن علم بر آنها توقف ندارد مانند مقدمات قیاس. کاربرد «فرط الرغبة» داخل کردن چیزهایی است که آغاز کردن علم به گونه «وجه الخبرة» بر آنها توقف ندارد ولی جزء مقدمات علم شمرده شده‌اند (قراچه داغی، ۱۳۶۳، ص ۱۱۸).

جزء العلوم دانستن مبادی به معنای عامش که شامل هم اجزای درونی علم و هم اجزای بیرونی علم باشد، از باب تغلیب است (تهانوی، ۱۹۹۶، ج ۱، ص ۱۴)؛ زیرا از میان دو قسم آن، یعنی مبادی علم و مقدمات، تنها قسم نخست از اجزاء العلوم شمرده شده است.

پیشینه واژه مبادی به معنای عام آن در کتاب‌های منطقی، به تهذیب المنطق تفتازانی می‌رسد (تفتازانی، ۱۳۶۳، ص ۱۱۸-۱۱۹). پیش از تفتازانی، منطق‌دانان واژه مبادی را به معنای مبادی علم به کار برده‌اند (ابن سینا، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۹۹؛ سهروردی، ۱۳۳۴، ص ۷۶؛ کاتبی، ۱۹۹۸، ص ۲۳۳). بنا به نقل ملا عبدالله یزدی (ملا عبدالله، ۱۳۶۳، ص ۱۱۸-۱۱۹) نخستین بار واژه مبادی به معنای عامش را ابن حاجب در کتاب مختصر الاصول به کار برده است. با این وجود متن آمده در تعلیقه بر حاشیه ملا عبدالله گویای آن است که واژه مبادی به معنای عام را نه ابن حاجب بلکه شارحش عضدی به کار برده است. این متن عبارت است از: سخن ابن حاجب در مختصر الاصول «و ینحصر فی المبادی و الادلة السمعیة و الاجتهاد و الترجیح فالمبادی حده و فایده و استمداده» در این صراحت دارد که مراد ابن حاجب از مبادی، تنها مقدمات است نه معنایی اعم از مقدمات و مبادی علم. به کار رفتن واژه مبادی به معنای عامش از سوی عضدی انجام گرفته به گواه این شرح وی بر گفته ابن حاجب «سه امر از مبادی علم ذکر شده است؛ زیرا بنا بر گفته مصنف (یعنی: از آنچه پیش از شروع در مقاصد علم مطرح می‌شود، چه بیرون از مقاصد علم باشد که مقدمات نامیده می‌شود مانند تصور موضوع و اعراض ذاتی و تصدیقات تشکیل دهنده قیاس‌های علم) اگر مراد از مبادی، مبادی اصطلاحی باشد، نمی‌بایست حد و فایده و استمداد جزء آن دانسته شود و اگر مراد همان چیزی است که مصنف از آن به مبادی یاد کرده است، واژه «از» لغو بود چرا که امور یاد شده خود مبادی هستند نه برخی از مبادی» (قراچه داغی، ۱۳۶۳، ص ۳۸۹).

نتیجه

مبادی علم عبارتند از آن دسته از اجزای علم که اثبات مسائل علم بر آنها استوار است و به مبادی تصویری و تصدیقیه تقسیم می‌شود. مراد از مبادی تصویری، تعریف‌های اعم از حدی و رسمی معانی مفرد علم یعنی موضوع، اجزاء موضوع، جزئیات موضوع و اعراض ذاتی موضوع است. مبادی تصدیقیه، قضایای بی‌نیاز از اثبات در علم (در هنگام استفاده از آنها) هستند که به کمکشان قضایای نظری علم اثبات می‌گردند و این مبادی اخص از مقدمات برهان هستند چرا که مبدأ تصدیقی می‌تواند مقدمه برهان در علم قرار گیرد ولی عکس آن درست نیست. دلیل تمایز مبادی تصویری از مبادی تصدیقیه این است که فهماندن معنای یک شیء غیر از گزارش از موجود بودن آن شیء است. به دیگر سخن، مبادی تصویری دارای معانی مفرد یا در حکم مفردند و در آنها ایجاب و سلب راه ندارد گرچه که در ظاهر به گونه قضیه بیان شوند، ولی مبادی تصدیقیه دارای معانی مرکب هستند و به عنوان «مطلب هل» پذیرفته شده‌اند تا بر پایه آنها قضایای دیگر اثبات گردند.

مبادی تصدیقیه به بین و غیر بین تقسیم می‌شوند و مبادی بین که از آنها به «اصول متعارفه» تعبیر می‌شود، یا در همه علوم یا در چند علم و یا تنها در یک علم مبدأ هستند. مبادی تصدیقیه غیر بین در همه علوم مبدأ نیستند، بلکه در یک یا در چند علم مبدأ هستند و خود به دو گونه اصول موضوعه (پذیرفته شده از باب حُسن ظنّ) و مصادرات (پذیرفته شده از باب مسامحه و با استتکار) می‌باشند. هر یک از مبادی تصدیقیه بین و غیر بین به خاص و عام تقسیم می‌شوند. مبادی عام آن دسته از مبادی تصدیقیه هستند که به دلیل اختصاص نداشتن موضوعشان به موضوع علمی خاص می‌توانند در همه علوم یا در چند علم مبدأ باشند. مبادی خاص آن دسته از مبادی تصدیقیه هستند که به دلیل اختصاص داشتن موضوعشان به موضوع علمی خاص، تنها در یک علم می‌توانند مبدأ باشند. مبادی خاص خود به دو گونه هستند چرا که یا در همه مسائل یک علم جاری هستند و یا به یک یا چند مسئله از علم اختصاص دارند. مبادی تصدیقیه عام یا بالفعل و یا بالقوه در علوم به کار می‌روند. بالفعل بودن مبدأ عام بدین معنا است که به یک علم اختصاص یابد و این تخصیص نیز یا بدین گونه است که هر دو جزء موضوع و محمول مبدأ عام خاص علم باشد و یا تنها جزء موضوع خاص علم باشد که البته در این صورت نیز محمول هم خود به خود تخصیص می‌یابد چرا که هر محمولی تنها بیان‌گر ویژگی موضوع خود است. بالقوه بودن کاربرد مبدأ عام نیز به این صورت است که خود مبدأ عام، مقدمه و جزء قیاس واقع نشود، بلکه تنها قضیه‌ای که در قوه آن است در علم به کار رود.

هر علم مبادی خاص خود را دارد و مبادی علوم گوناگون نمی‌توانند با هم یکسان باشند؛ زیرا مبادی

قیاس‌های هر دانش به موضوع دانش خود اختصاص دارند و به تبع اختلاف موضوعات، مبادی نیز اختلاف پیدا می‌کنند. اختصاص داشتن یک مبدأ به موضوع علمی خاص، به دو گونه است: الف) موضوع مبدأ خاص یا همان موضوع علم یا از انواع یا از عوارض و یا از اجزاء موضوع علم است. ب) محمول مبدأ خاص عرض ذاتی موضوع علم است.

واژه مبادی در برخی از نگاشته‌ها در معنایی دیگر نیز به کار رفته که نباید آن را با مبادی علم یکی دانست چرا که اعم از مبادی علم و به معنای مجموع اجزای درونی علم (مبادی علم) و اجزای بیرونی علم (مقدمات یعنی همان رئوس ثمانیه علم) است.

منابع

1. ابن رشد، محمد بن احمد، تلخیص کتاب البرهان، تحقیق محمود قاسم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، قاهره، ۱۹۸۲.
2. ابن زرعۀ، عیسی بن اسحاق، منطق ابن زرعۀ، تحقیق جیرار جهامی و رفیق عجم، دار الفكر اللبناني، بیروت، ۱۹۹۴.
3. ابن سهلان ساوی، عمر بن سهلان، البصائر النصيرية فی علم المنطق، مقدمه رفیق عجم، دار الفكر اللبناني، بیروت، ۱۹۹۳.
4. ابن سینا، حسین بن عبدالله، دانشنامه علایی: منطق و فلسفه اولی، تصحیح احمد خراسانی، کتابخانه فارابی، تهران، ۱۳۶۰.
5. _____ النجاة من الفرق فی بحر الضلالات، تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه، دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۶۴.
6. _____ الاشارات والتنبیها، نشر البلاغة، قم، ۱۳۷۵.
7. _____ رسائل الشيخ الرئيس ابن سینا، تصحیح محسن بیدارفر، نشر بیدار، قم، ۱۴۰۰.
8. _____ برهان شفاء، زیر نظر ابراهیم مذکور و تحقیق ابوالعلا عفیفی، کتابخانه آیه الله مرعشی، قم، ۱۴۰۴.
9. ابوالبرکات بغدادی، المعترف فی الحکمة، تصحیح فتحعلی اکبری، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ۱۳۷۳.
10. ارسطو، منطق ارسطو، تحقیق عبدالرحمن بدوی، دار القلم، بیروت، ۱۹۸۰.
11. بهمنیار بن مرزبان، التحصیل، تصحیح شهید مطهری، دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۷۵.
12. تفتازانی، مسعود بن عمر، تهذیب المنطق (در الحاشیه ملاعبدالله)، موسسه نشر اسلامی، قم، ۱۴۲۱.
13. تهانوی، محمدعلی، کشف اصطلاحات الفنون و العلوم، مقدمه رفیق عجم و تحقیق علی دحروج، مکتبه لبنان ناشرون، بیروت، ۱۹۹۶.
14. خبیبی، عیدالله بن فضل الله، شرح تهذیب المنطق تفتازانی (در حاشیه العطار علی شرح الخبیبی)، دار احیاء الکتب العربیة، قاهره، ۱۹۹۷.
15. سندیلوی، حمدالله بن فضل الله، شرح سلم، مکتبه فاروقیة، پیشاور، ۱۳۲۵.

16. سهروردی، *منطق التلویحات*، تحقیق علی اکبر فیاض، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۳۴.
17. _____ *المشارع والمطارحات*، تصحیح مقصود محمدی و اشرف عالیپور، نشر حق یاوران، کرج، ۱۳۸۵.
18. شهرزوری، *رسائل الشجرة الالهية فی علوم الحقایق الربانية*، تحقیق نجفقلی حبیبی، موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، تهران، ۱۳۸۳.
19. عطار مصری، حسن بن محمد، *حاشیه علی شرح الخبصی*، دار احیاء الکتب العربیة، قاهره، ۱۹۹۷.
20. علامه حلی، *الاسرار الخفية فی العلوم العقلية*، تحقیق مرکز الابحاث و الدراسات الاسلامیة، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، قم، ۱۳۷۹.
21. _____ *الجواهر النضید فی شرح منطق التجريد*، تصحیح محسن بیدارفر، نشر بیدار، قم، ۱۳۸۱.
22. غزالی، (ابوحامد) محمد بن محمد، *مقاصد الفلاسفة*، تحقیق سلیمان دنیا، دار المعارف، قاهره، ۱۹۶۱.
23. فارابی، *المنطقیات*، جلد ۱، تحقیق محمدتقی دانش پزوه، کتابخانه آیه الله مرعشی، قم، ۱۴۰۸.
24. فخر رازی، *شرح عیون الحکمة*، تحقیق احمد حجازی احمد السقا، موسسه الصادق، تهران، ۱۳۷۳.
25. _____ *شرح الاشارات و التنبیها*، تصحیح علیرضا نجف زاده، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، تهران، ۱۳۸۴.
26. قراچه داغی تبریزی، محمدعلی، *تعلیق بر الحاشیه ملا عبد الله یزدی*، موسسه نشر اسلامی، قم، ۱۴۲۱.
27. قطب الدین رازی، *تحریر القواعد المنطقية*، تصحیح محسن بیدارفر، نشر بیدار، قم، ۱۳۸۶.
28. کاتبی قزوینی، *الشمسية فی القواعد المنطقية*، تحقیق مهدی فضل الله، المركز الثقافی العربی، بیروت، ۱۹۹۸.
29. کاشف الغطاء، علی، *نقد الآراء المنطقية و حل مشکلاتها*، مؤسسة النعمان، بیروت، ۱۴۱۱.
30. کلنبوی، اسماعیل بن مصطفی، *کتاب البرهان*، تصحیح محمود امام منصوری، فرج الله زکی الکردی، قاهره، ۱۳۴۷.
31. مصباح یزدی، محمدتقی، *شرح برهان شفا*، تدوین و تحقیق محسن غرویانی، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، قم، ۱۳۸۶.
32. ملاصدرا، *التنقیح فی المنطق*، تصحیح غلامرضا یاسی پور، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، تهران، ۱۳۷۸.
33. نصیرالدین طوسی، *اساس الاقتباس*، تصحیح سیدعبدالله انوار، نشر مرکز، تهران، ۱۳۷۵ الف.
34. _____ *شرح الاشارات و التنبیها*، نشر البلاغة، قم، ۱۳۷۵ ب.
35. _____ *تجريد المنطق*، موسسه الاعلمی للمطبوعات، بیروت، ۱۴۰۸.
36. یزدی، ملاعبدالله، *الحاشیه علی تهذیب المنطق*، موسسه نشر اسلامی، قم، ۱۴۲۱.

فهرست مندرجات

صفحه	عنوان
۹	پیشینهٔ بُعد چهارم پیش از فلسفهٔ صدرایی مهدی اسدی
۳۳	رهیافت تطبیقی بر قاعده‌ی الواحد از منظر آخوند خراسانی و علامه طباطبائی (ره) رضا اسفندیاری - دکتر سید مصطفی حسینی نسب
۴۹	تفسیر «بازار بهشت» در عرفان ابن عربی امیر یوسفی - دکتر علی اشرف امامی
۶۹	سه «علیت» بر مبنای سه سیر فلسفی علی بابایی
۸۹	مقایسه «نامیرایی» از نظر یاسپرس و «فنا ناپذیری» از نظر ملاصدرا دکتر الهه زارع - دکتر اعظم سادات پیش بین
۱۱۵	چگونگی تقرر صفات خداوند در ذات او، از دیدگاه قیصری و ملاصدرا فرهاد رحیم پور شهماروندی - دکتر عباس جوارشکیان - دکتر سید مرتضی حسینی شاهرودی
۱۳۱	هستی شناسی وجود در سنت پیشاصدرائی سید علی طاهری خرم آبادی
۱۵۳	نقد لوازم هستی - خدا شناختی نظریه «صدور» با رویکرد تفسیری به «صمدیت الهی» ^۱ یوسف فرشادنیا - انسیه عسگری
۱۷۷	بررسی تطبیقی «مسایل کلام سیاسی» از دیدگاه جوادی آملی و مجتهد شبستری علی آقاجانی

^۱ این مقاله مستخرج از طرح پژوهشی با عنوان «تطبیق گزاره‌های هستی — خداشناسی مستخرج از گونه‌های مختلف متون دینی با نظریه صدور در جهت تولید علوم انسانی - اسلامی» می باشد که در دانشگاه حضرت معصومه (س) به تصویب رسیده است.

- ۲۰۳ سعادت از فضل است و شقاوت از عدل الهی (سعادت و شقاوت از منظر خواجه یوسف همدانی)
مدینه پور محمود- دکتر منصور معتمدی- دکتر زهرا اختیاری
- ۲۲۳ بررسی تأثیر حکمت متعالیه و اندیشه های ملاصدرا بر تفقه در دین
سید محمد حسین میردامادی - دکتر مهدی امامی جمعه
- ۲۴۷ تبیین نقش مبادی علم در پیدایش علم
محمدعلی نوری

In the Name of Allah



Essays in Philosophy and Kalam

Issue 111 autumn & winter 2024

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. 2: Issue 111, Autumn & Winter 2023-2024