



دو فصلنامه علمی

جستارهایی
در

فلسفه و کلام

ISSN-Online: 2538-4171

شماره ۱۱۲ بهار و تابستان ۱۴۰۳





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 الکترونیکی: ۴۱۷۱-۲۵۳۸

شماره ۱۱۲ - بهار و تابستان ۱۴۰۳ خورشیدی

مدیر مسئول و سردبیر:

دکتر سیدمرتضی حسینی شاهرودی

هیئت تحریریه

دکتر سید مرتضی حسینی شاهرودی

استاد گروه فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد

دکتر مهدی دهباشی

استاد گروه فلسفه دانشگاه اصفهان

دکتر محمد ذبیحی

دانشیار گروه فلسفه دانشگاه تربیت مدرس قم

دکتر عبدالعزیز ساشادینا

استاد دانشگاه جرج میسون آمریکا

دکتر بختیار شعبانی ورکی

استاد گروه علوم تربیتی دانشگاه فردوسی مشهد

دکتر احد فرامرز قراملکی

استاد گروه فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه تهران

دکتر قاسم کاکایی

استاد گروه الهیات دانشگاه شیراز

دکتر علی رضا کهنسال

دانشیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد

دکتر جهانگیر مسعودی

استاد گروه فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد

یادآوری

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

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

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

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

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

۶ - زبان غالب نشریه فارسی است.

۷ - مقالات ارسالی بازگردانده نمی شود.

صفحه آرا: حسین ذکاوتی زاده

ویراستار: سیده مرضیه خالقی میران

مترجم چکیده ها 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 منطقه ای اطلاع رسانی علوم و فناوری و پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی نمایه می شود.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مراحل بررسی و انتشار مقاله‌ها

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

راهنمای 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 ـ و ـ) (در کلماتی نظیر: اولاً، قبلاً، واقعاً، مضافاً الیه، بعبارةٔ آخری)، مدّ روی الف (نظیر آب، مآخذ) و یای کوتاه رویِ های غیر ملفوظ (نظیر نامهٔ من) الزامی است و در بقیهٔ 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»، مجموعهٔ «ام، ای، ایم، اید و اند»، ترکیب اسم و حرف به‌صورت نیم‌فاصله می‌آیند: می‌روم، خسته‌ام، کتاب‌ها.

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

۱.۸. برای ایجاد نیم‌فاصله باید 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 تیتراها 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» نویسنده 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، «عینیت و بینونت وحدت و کثرت در نظام توحیدی ملاصدرا با ابتناء بر قاعده بسیط الحقیقه»، ۸۲.
✓ منابع: مردیها، اعظم. «عینیت و بینونت وحدت و کثرت در نظام توحیدی ملاصدرا با ابتناء بر قاعده بسیط الحقیقه». جستارهایی در فلسفه و کلام ۵۲، ش. ۱۰۵ (پاییز و زمستان ۱۳۹۹): 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 Mathematics*, edited by Paul Benacerraf and Hilary Putnam, 125-181.
Published online by Cambridge University Press, 2012.

فهرست مندرجات عنوان صفحه

۹	ارزیابی علمی طبیعت‌گرایی هستی‌شناختی با تکیه بر ذات‌گرایی برایان الیس طیبه خسروی
۳۳	انقراض کیسانیه و گرایش به امامیه؛ نقدی بر دیدگاه‌های ودادالقاضی دربارهٔ تعاملات امامیه و کیسانیه اسماعیل اثباتی
۵۳	بررسی تأثیر تکاملی الحاق و تعلیم فطری نفوس ناقصه اطفال مؤمنان در عالم برزخ از منظر آیات و روایات حسین خالقی پور
۷۵	بررسی رابطه نظر و عمل از منظر علامه طباطبائی(ره) عبدالله محمدی
۱۰۷	تفسیری دربارهٔ تمایز حد نصاب اخلاق و تربیت اخلاقی از منظر آیت‌الله مصباح حسین احمدی
۱۲۵	رابطه تشکیکی بیداری، خواب و مرگ در حکمت صدرایی علی بابایی - مهدی سعادت‌مند - عبدالله حسینی اسکندیان
۱۴۷	روش‌شناسی خواجه نصیر طوسی و علامه حلی در مسئله خدا حسن عباسی حسین‌آبادی - رضا رسولی شریانی - احمد دستوری سدهی - اکرم عبدالله پور
۱۶۹	کاربست استعارهٔ دایره در ترسیم نظام هستی محمدرضا ارشادی نیا

- ۱۹۱ بررسی مبانی خوانش متن از منظر هرمنوتیک شلایرماخر و تحلیل آن براساس مبانی نظری کلاسیسیسم و رمانتیسیسم
علی حسن بیگی - فاطمه دسترنج - زهرا احمدی
- ۲۲۳ موضوع علم اصول در سنجه قاعده منطقی «موضوع کل علم ما یبحث فیه عن عوارضه الذاتیه»
دکتر فاطمه رجایی - دکتر مصطفی مومنی - دکتر ملیحه خدابنده بایگی
- ۲۴۳ بررسی استفاده‌های ملاصدرا از آرای غزالی در مسئله وحدت شخصی وجود
محمد جواد اخگری - دکتر عباس جوارشکیان - دکتر جهانگیر مسعودی
- ۲۶۹ واکاوی مقوله ادراک و واقع‌نمایی آن در اندیشه میرزا جواد ملکی تبریزی
دکتر سعید فامیل دردشتی - مهرداد حسن بیگی



Scientific Assessment of

Ontological Naturalism Based on Brian Ellis's Essentialism

Dr. Tayyabeh Khosravi

PhD in philosophy and theology, graduated from Qom University

Email: Tasnimkhosravi1400@gmail.com

Abstract

According to ontological naturalism, the existence of an incorporeal cause for the world is in conflict with science, and basically the world does not need such a cause. According to methodological naturalism, too, scientific method is the most successful method for understanding the structure of the world and the causal relationships governing it. Looking at the issue from the perspective of theoretical philosophy, which does not belong to anything other than the outer world, we find that science has a limited share in the explanation of nature in terms of its method, and if the empirical findings arising from it are not in interaction with the metaphysical foundations of science, then it cannot have decisive theories in the explanation of the world and has nothing to say in the ontological issues. It seems that by considering the link between science and metaphysics, one can use philosophical theology in order to defend the belief in God as a complementary element in the explanation of the world of existence, and the use of science in the realm of ontology is considered unscientific and fallacious. Regarding essentialism in science, Ellis believes realistically that instead of lacking properties, creatures have powers and capacities that make up their essence and inherent properties and make their nature active and full of properties. It can be concluded that naturalism is valuable as a way of understanding material nature, without being in conflict with the transcendental and incorporeal cause. Methodological naturalism does not necessarily correlate with ontological naturalism, and what brings these two closer together is the metaphysical foundations of science, which alone is efficient in theology and the ontological explanation of nature. In sum, new essentialism establishes a connection between the inherent properties and the existence of things, and builds an objective and real foundation on the proof of the metaphysical foundations of science, from which theology can open a way to prove the belief in God.

Keywords: ontological naturalism, methodological naturalism, essentialism, metaphysics, theism





ارزیابی علمی طبیعت‌گرایی هستی‌شناختی با تکیه بر ذات‌گرایی برایان الیس

طیبه خسروی

دانش آموخته دکتری فلسفه و کلام دانشگاه قم

Email: Tasnimkhosravi1400@gmail.com

چکیده

از منظر طبیعت‌گرایی هستی‌شناختی، وجود علت فراطبیعی برای جهان، در تقابل با علم است و اساساً جهان از چنین علتی بی‌نیاز است. از منظر طبیعت‌گرایی روش‌شناختی نیز علم و روش آن موفق‌ترین راهبرد و روش برای فهم ساختار جهان و روابط علی حاکم بر آن است. با نگاه به موضوع از منظر فلسفه نظری که متعلق جز جهان خارج ندارد، در می‌یابیم که علم در حیطه روشی خود سهمی محدود در تبیین طبیعت دارد و اگر یافته‌های تجربی برآمده از آن در تعامل با مبانی متافیزیکی علم نباشد، نمی‌تواند نظریات قاطعی در تبیین جهان ارائه دهد و در عرصه هستی‌شناختی نیز تهی است. به نظر می‌رسد با در نظر گرفتن پیوند علم و متافیزیک می‌توان در راستای دفاع از خداباوری - به مثابه عنصر مکمل تبیین نظام هستی - از الهیات فلسفی بهره جست و ورود علم به حیطه هستی‌شناسی را امری غیرعلمی و مغالطه‌آمیز دانست. «الیس» با نظر بر ذات‌گرایی در علم بر این باور واقع‌بینانه است که موجودات به جای اینکه بی‌خاصیت باشند، قوا و استعدادهایی دارند که ذات و خواص ذاتی آن‌ها را تشکیل می‌دهند و سرشت آن‌ها را فعال و پرخاصیت می‌سازند. از این ره‌آورد روشن می‌شود که طبیعت‌گرایی به مثابه روشی در فهم طبیعت مادی، ارزشمند است، بدون اینکه با علت ماورائی در تقابل باشد. طبیعت‌گرایی روش‌شناختی، تلازمی با طبیعت‌گرایی هستی‌شناختی ندارد و آنچه این دورا به هم نزدیک می‌کند مبانی متافیزیکی علم است که به تنهایی در الهیات و تبیین هستی‌شناختی طبیعت راه‌گشاست. در مجموع، ذات‌گرایی جدید با برقراری تلازم بین خواص ذاتی و هستی اشیا، بنیانی عینی و واقعی بر اثبات مبانی متافیزیکی علم بنا می‌کند تا الهیات نیز از آن راهی در خداباوری بگشاید.

واژگان کلیدی: طبیعت‌گرایی هستی‌شناختی، طبیعت‌گرایی روش‌شناختی، ذات‌گرایی، مابعدالطبیعه، خداباوری.

مقدمه

امروزه مراد از علم‌گرایی، اعتقاد به محوریت علم و روش تجربی در تمام ابعاد معرفتی است. علم‌گرایی یا علم‌زدگی به‌عنوان واژه‌ای با معنای منفی برای بیان تفکر غلبه علم و روش علمی بر دیگر دانش‌هاست. علوم تجربی در زمان قرون وسطا خود را مسئول کشف حقایقی از جهان می‌دانست که فاعلش را خدا می‌پنداشت، اما در عصر جدید، جهان را تهی از جلوه‌های الهی و شناخت آن را منحصر در روش تجربی خود می‌بیند.^۱ در مجموع، ساینسیسم (Scientism) در لغت به معنای پیروی از روش علمی است که از آن به علم‌گرایی، علم‌پرستی، علم‌زدگی و اصالت علم نیز تعبیر شده است.^۲ براین اساس، علم‌گرایی دیدگاهی است که روش‌های علم را برتر از روش‌های دیگر برای کسب معرفت و شناخت راجع به جهان می‌داند تا جایی که طبیعت‌گرایی هستی‌شناختی (Ontological naturalism) از مهم‌ترین فلسفه‌های الحادی عصر حاضر است که تنها عوامل و قوانین طبیعی را منشأ آثار می‌داند؛ به طوری که علم را در تبیین علت نهایی جهان بسنده می‌دانند. طبیعت‌گرایی روش‌شناختی (Methodological naturalism) نیز به دیدگاهی اطلاق می‌شود که روش تجربی را در شناخت طبیعت کافی می‌داند و معتقد است که علم نمی‌تواند هیچ چیزی راجع به امر فراطبیعی بگوید. در واقع، طبیعت‌گرایی روش‌شناختی به روش مطالعه جهان و طبیعت‌گرایی هستی‌شناختی به آنچه در جهان هست، مربوط می‌شود.^۳ به این ترتیب، همراه با بالا رفتن توانایی علمی بشر در کشف و تبیین حوادث جهان، غرور علمی برآمده از آن منجر به علم‌گرایی شده است تا جایی که گاه برخی از دانشمندان، وجود علت فراطبیعی را در تقابل با علم (Science) تلقی می‌کنند و بدین سان جهان را بی‌نیاز از وجود خدا می‌انگارند؛ درحالی که براساس طبیعت‌گرایی روش‌شناختی، دانشمندان فقط مجازند در باب ایده‌های مربوط به جهان مادی سخن بگویند و تبیین علمی نیز محدود به تبیین‌های مادی می‌شود^۴ و علم در باب موجودات فراطبیعی ساکت است؛ چراکه روش طبیعت‌گرایانه اساساً امکان کاوش در باب امر فراطبیعی را ندارد. برخی نهادهای علمی در غرب مدعی‌اند که علم نمی‌تواند جهان‌بینی‌های مبتنی بر امر فراطبیعی را بررسی کند^۵ و این رویکردی است که دانشمندان خدا‌باور در علوم تجربی نیز بر آن تأکید دارند. در مقابل، از نگاه طبیعت‌گرا، «علم» موفق‌ترین راهبرد و «روش علمی» موفق‌ترین روش در فهم ساختار جهان و روابط علی حاکم بر آن است و

۱. هرمن، سیر تکامل عقل نوین، ۲۴۷/۱.

۲. شاکرین، سکولاریسم، ۵۴.

3. Stroud, *The Charm of Naturalism* , ۴۴.

4. Bylica, *God, Design* , ۶۲۳.

5. Fishman, *Does Science Presuppose*, ۹۲۲.

در این نگره، چیزی به جز ماده نمی تواند منشأ اثر باشد؛ پس جایی هم برای فاعلیت خدا در طبیعت باقی نمی ماند. این در حالی است که چنین مدعایی نیاز به اثبات دارد، در غیر این صورت، مدعی چنین حکمی مرتکب مصادره به مطلوب شده است؛ چراکه منشأ آثار بودن، فرع بر وجود داشتن است و اگر وجود امر مجرد ثابت شود، چنین امری منشأ آثار نیز است؛ لذا پیش از اثبات امر مجرد نمی توان حکم به عدم فاعلیت آن در جهان کرد. اما همچنان یکی از شبهات جدی موجود برای دانشمندان ملتزم به طبیعت گرایی روش شناختی و الهی دانان در عصر حاضر، نحوه بهره گیری از علم در باب اثبات و دفاع از عقاید است. در این راستا، هدف از بررسی طبیعت گرایی هستی شناختی، تأیید طبیعت گرایی روش شناختی به عنوان یگانه روش علمی شناخت طبیعت است و به دنبال آن، معرفی متافیزیک به عنوان مبانی مشترک علم و الهیات در باب اثبات عقاید دینی است، به گونه ای که همان طور که طبیعت گرایی روشی در روش علمی نیازمند متافیزیک است، همین مبانی متافیزیکی علم ما را به خوانش توحیدی از جهان می رساند. از جمله روش های متناسب با عصر حاضر برای نیل به این هدف، بهره گیری از ذات گرایی الیس است، به طوری که ذات گرایی جدید در علم می تواند به طبقه بندی ارسطویی علوم براساس موضوع و روش آن منتهی شود.

بدین سان، در تقابل با نگره طبیعت گرایی اگر به فلسفه نظری که متعلق جز جهان خارج ندارد توجه کنیم، در می یابیم که علوم تجربی صرفاً در حیطه روشی خود سهمی محدود در تبیین جهان دارند و اگر شناخت های جزئی برآمده از علم در تعامل با مبانی مابعدالطبیعه علم (Metaphysics of science) نباشند، نمی توانند ادله قاطعی در کشف علت نهایی جهان به دست دهند. به همین جهت، با تأکید بر پیوند علم و مابعدالطبیعه می توان از الهیات فلسفی در راستای دفاع از خدا باوری (Theism) به مثابه عنصر مکمل تبیین نظام هستی بهره گیری کرد و ورود علم به حیطه هستی شناسی را امری غیر علمی و مغالطه آمیز دانست.

در مجموع، با تأکید و استناد بر ذات گرایی ارسطو و ذات گرایی جدید (New essentialism)، به خصوص دیدگاه برایان الیس (Brian Ellis) که نگرشی نوین در تبیین علمی جهان است، راهی را باز جست که در آن طبیعت گرایی روش شناختی صرفاً به مثابه روشی در فهم طبیعت مادی دارای ارزش و اعتبار باشد، بدون اینکه با وجود علت ماورائی در تقابل قرار گیرد و سر از طبیعت گرایی هستی شناختی برآورد. ذات گرایی جدید، روش علمی را راهی به سوی شناخت ذات اشیا و مواد طبیعی می داند و از نگاه الیس بدون دیدگاه های الهیاتی نمی توان تبیین جامع و دقیقی از جهان و قوانین علی حاکم بر آن ارائه کرد.^۱ از این

منظر، تلازمی میان این دو قسم طبیعت‌گرایی روش‌شناختی و هستی‌شناختی وجود ندارد.

۱. ذات‌گرایی در دیدگاه ارسطو و الیس

ذات‌گرایی، به معنای باور به وجود داشتن «ذات» و «خواص ذاتی»، «واقعیت» و «خواص واقعی» یک چیز است. هر چند ذات‌گرایی ارسطو به ذات‌گرایی قدیم مشهور است؛ اما دیدگاه‌های ارسطو و الیس مکمل یکدیگرند و همانند دو روی یک سکه‌اند. چنان‌که ذات‌گرایی، ریشه در دیدگاه‌های ارسطو دارد. او معتقد بود برای شناخت جهان باید از محسوسات آغاز کرد؛ یعنی از آنچه نزد ما حاضر و اقدام است^۱ و درنهایت، علت‌ها را به دو علت ماده و صورت و درنهایت، به علت صورتی بازگرداند.^۲ علت صورتی، همان جوهر و ذات شیء است و شناخت درست شئی، وابسته به شناخت ذات و خواص ذاتی آن است. در واقع، مسئله ذات و خواص ذاتی شیء، بنیاد فیزیک پیشانیوتنی و از لوازم فلسفه متقدم و نیز فلسفه اسلامی است.^۳

در ذات‌گرایی پیشانیوتنی «ذات» یک چیز، «تمام حقیقت» آن چیز است و این ذات، دارای ماده و صورتی است که از طریق جنس و فصل شناخته‌شدنی است؛ اما امثال ابن‌سینا و ملاصدرا فصل حقیقی یک چیز را به این دو دلیل غیرقابل فهم دانسته‌اند: معرفت ما به آن اندک است و نمی‌توانیم برای آن نامی وضع کنیم.^۴ البته هویت فصل حقیقی، هویت وجودی‌ای است که دارای خواص ذاتی بسیاری است و از این جهت، نه می‌توان تمام حقیقت آن را شناخت و نه می‌توان برای آن نامی وضع کرد، اما هرگونه شناخت ما از خواص ذاتی یک چیز، شناخت بخشی از فصل حقیقی آن چیز است و نه تمام حقیقت آن چیز.

ارسطو «ذات» و «جوهر» را به دو معنا به کار برده است: «ماهیت» و «واقعیتی» که وجود دارد.^۵ فیلسوفان مسلمان، همچون ابن‌سینا و ملاصدرا نیز این دو معنا را از هم تفکیک کرده‌اند و به وضوح، «ذات» به معنای «ما يقال فی جواب ما هو» را به معنای «چیستی» شئی و «ذات» به معنای «ما به الشیء هو هو» را به معنای «هستی» و «واقعیت» شئی به کار برده‌اند،^۶ لذا مفهوم ذات به دو معنا به کار می‌رود: ۱. در تعریف و منطق، ذات به معنای «ما يقال فی جواب ما هو» و بنابراین به معنای ماهیت چیزی است؛ ۲. در مابعدالطبیعه، ذات به معنای «ما به الشیء هو هو» و به معنای هویت و واقعیت آن چیز است. ذات‌گرایی

۱. نک: ارسطو، مابعدالطبیعه، الف ۲۳؛ ارسطو، منطق ارسطو، تحلیلات ثانوی، ۷۲ الف ۳-۱؛ ارسطو، طبیعیات، ۱۸۴ الف ۱۶-۱۸.

۲. نک: قوام صفری، نظریه صورت در فلسفه ارسطو، ۱۰۹-۱۲۴.

۳. نک: کرومبی، از اوگوستن تا گالیله، ۷۳-۸۴.

۴. نک: ابن‌سینا، الهیات از کتاب شفاء، ۱۷۵؛ صدرالدین شیرازی، تعلیقه علی الهیات الشفاء، ۹۴۰.

۵. ارسطو، منطق ارسطو، مقولات، ۲ الف ۱۸-۱۶؛ ارسطو، مابعدالطبیعه، ۱۰۱۷ ب ۱۱.

۶. نک: ابن‌سینا، بوهان شفاء، ۳۴/۱؛ صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیة، ۳/۲.

طبعاً بحثی در قلمرو مابعدالطبیعه است.

ذات‌گرایی ارسطو موجودات را عبارت از جواهر و اعراض می‌داند. او موجود بودن جوهرها را به‌لحاظ ذهنی به وجود و ماهیت آن‌ها می‌داند؛ اما به‌لحاظ عینی، وجود و ماهیت آن‌ها را عین هم و یکی لحاظ می‌کند.^۱ در واقع، او بین هستی و چیستی موجودات فرق می‌نهد و معتقد است که هر چیزی به آن اندازه دارای حقیقت است که دارای هستی است.^۲

ذات‌گرایی جدید از جهتی احیای همان جریان ذات‌گرایی قدیم ارسطویی است و با نظر به علوم طبیعی معاصر بر این باور واقع‌بینانه است که موجودات به جای اینکه درون تهی غیرفعال و بی‌خاصیت باشند، در درون خود دارای قوا، استعدادها و گرایش‌های علی‌ای هستند که ذات و خواص ذاتی آن‌ها را تشکیل می‌دهند، سرشت آن‌ها را فعال، پویا و پرخاصیت می‌سازند. مادیات و مجردات، ازجمله این‌گونه موجودات‌اند؛ آن‌ها واقعاً وجود دارند و دارای ذوات و خواص ذاتی واقعی‌اند. شناخت درست ما از آن‌ها نیز برخلاف نظر ضدذات‌گرایان که شناختی غیر واقعی و طبق تعریف و قرارداد به شمار می‌آید، شناختی واقعی و مطابق با واقع آن‌ها خواهد بود.^۳ طبق ذات‌گرایی جدید، روابط علی و قوانین طبیعت حاکم بر آن‌ها و افراد آن‌ها، مستقیماً بر خواص سرشتی طبیعی افراد آن‌ها مبتنی‌اند؛ لذا از آنجاکه قوای علی درونی یا خواص طبیعی هستند که ذوات واقعی انواع طبیعی را تشکیل می‌دهند، داشتن این‌گونه قوا یا خواص برای هویت انواع طبیعی، تعیین‌کننده است، به خصوص اگر بناست که شیئی عضوی از نوع طبیعی مفروض باشد، ضروری است که آن شیء دارای مجموعه‌ای از قوا یا طبایع درونی باشد که ذاتی آن نوع هستند. اگر آن شیء دارای آن‌ها نباشد، نمی‌تواند عضوی از آن نوع باشد.

هوارد سنکی (Howard Sankey) با اشاره به ذات‌گرایی علمی الیس، به ردیه هیوم بر استقرای پاسخی ذات‌گرایانه می‌دهد. قصد او استدلال بر این است که استقرا به این دلیل موجه است که طبیعت یکنواخت است. او اصل یکنواختی طبیعت را عبارت از این ادعای عمومی نمی‌داند که آینده شبیه گذشته است. در عوض، او اصل یکنواختی طبیعت را بر خواص جوهرهای فردی مبتنی می‌داند؛ به‌خصوص طبیعت به این معنا یکنواخت است که دارای انواعی طبیعی است که کل افراد آن‌ها دارای مجموعه مشترکی از خواص ذاتی هستند. می‌توان این ادعا را که طبیعت یکنواخت است و این ادعا را که جهان در حاکمیت قوانین طبیعت است مطرح کرد؛ زیرا درحقیقت، خواص ذاتی اشیا عبارت است از: استعدادهای علی

۱. ارسطو، مابعدالطبیعه، ۱۰۱۷ الف ۲۵-۲۴.

۲. ارسطو، مابعدالطبیعه، ۹۳۳ ب ۳۱.

۳. دادجو، «ذات‌گرایی جدید و حدود تأثیر دین بر علوم با تأکید بر رویکرد آیت‌الله مصباح یزدی»، ۷.

بنیادی افراد انواع. بنابراین، آنگاه که به این کشف دست می‌یابیم که پدیده‌های مورد مشاهده تحت حاکمیت قوانین طبیعت هستند، به کشف یکنواختی‌های طبیعی‌ای رهنمون می‌شویم که بر قوای علی بنیادی اشیایی که به انواع طبیعی تعلق دارند، مبتنی هستند. بنابراین، پاسخ او به هیوم عبارت است از اینکه: آنگاه که باورهای خود را به آینده صادر می‌کنیم، چون طبیعت در حقیقت یکنواخت است در به‌کارگیری استقرا عاقلانه رفتار می‌کنیم. یکنواختی طبیعت به این معناست که انواع بنیادی‌ای که وجود دارند، انواع طبیعی اشیایی هستند که دارای مجموعه‌ای از خواص ذاتی اند. از آنجاکه همه افراد یک نوع دارای خواص ذاتی یکسانی هستند، اعضای مشاهده‌نشده یک نوع به عنوان اعضای نوعی که قبلاً محل مشاهده بوده‌اند، دارای همان خواص خواهند بود. به همین دلیل است که آنگاه که به این نتیجه می‌رسیم که شیء مشاهده‌نشده دارای همان خاصیتی خواهد بود که اشیای مشاهده‌شده همان نوع دارای آن هستند، معلوم می‌شود که بر حق هستیم؛ زیرا داشتن این خاصیت دقیقاً به معنای داشتن جزئی است که هریک از افراد یک نوع دارای آن هستند. بنابراین، آنچه معقول می‌سازد درباره اشیایی که به انواع تعلق دارند پیش‌بینی‌های استقرایی صادر کنیم، فقط این است که این جزء از طبیعت اشیای یک نوع مفروض، دارای خواص معینی است، لذا طبیعت است که بنیان استنتاج استقرایی است.¹

اما همه مطلب این نیست. برای بیشتر فیلسوفان علم واقع‌گرای معاصر هرچند بهره‌گیری از استقرا توجیه‌پذیر است، از آنجاکه کشف علت یک چیز بسیار سخت است؛ توسل به یکنواختی طبیعت، توسل به انواع طبیعی و توسل به ذات‌گرایی علمی، نه کاشف از «علت» یک چیز، بلکه «بهترین تبیین» از یک چیز است. عموم این فیلسوفان، گزاره‌های علمی را استنتاج از راه بهترین تبیین می‌دانند و کشفیات علمی امروزین را، نه کشف از واقع و کاملاً درست، بلکه بهترین تبیین از واقع و تقریباً درست تلقی می‌کنند. درعین حال، نشانه‌هایی وجود دارد بر اینکه برخی از این فیلسوفان در تلاش‌اند علم و گزاره‌های علمی را استنتاج از راه «بهترین علت» بدانند.²

علی‌رغم اینکه ذات‌گرایی جدید، صرف‌نظر از تمایز هر ذات با ذات دیگر و بنانهادن خود بر اصل امتناع تناقض، نگاهی تجربی و طبیعت‌گرایانه به چیستی ماده دارد، با معرفی نگرش محوری در ذات‌گرایی الیس می‌توان طبیعت‌گرایی هستی‌شناختی را نقد کرد؛ چراکه آنچه از نظر طبیعت‌گرایان «علت» تلقی می‌شود، از نظر ذات‌گرایان، تنها فعلیت‌دهنده‌هایی مادی هستند که خودشان دارای ذات اختصاصی هستند و لذا نمی‌توان آن‌ها را عللی ثابت و واقعی دانست. بنابر ذات‌گرایی اولاً، اصل امتناع تناقض بدون درک

1. Sankey, *Scientific Realism*, 83.

2. Psillos, *Knowing the Structure* - 99, 122.

ذات‌های متعدد در جهان امکان‌پذیر نیست و ثانیاً، بنای علم بر شناخت ذات است؛ لذا تمایز ذات‌گرایی و طبیعت‌گرایی هستی‌شناختی در این است که طبیعت‌گرایی، روابط طبیعی را علت واقعی می‌داند، در حالی که ذات‌گرایی، علت‌های طبیعی را تنها فعلیت‌دهنده می‌داند؛ چراکه هر ذاتی فراتر از قوه و استعداد خود بالفعل نمی‌شود. بدین‌سان ذات‌اشیا، ضرورت و استعدادهای ویژه‌ای فراروی علم قرار می‌دهد.

۲. همبستگی علم و متافیزیک

اگر وجود طبیعت منشأ آثار است، موجود فرامادی نیز باید منشأ آثار باشد؛ لذا در این بخش در پی نشان دادن نحوه رابطه متافیزیک علم با خداباوری و متافیزیکی هستیم که در الهیات راهگشاست. چگونه مبانی متافیزیکی علم می‌تواند الهیات را در ارائه براهینی یقینی در اثبات خالق فراطبیعی یاری دهد؟ مبانی متافیزیک علم چگونه شکل گرفته‌اند؟ و آیا الهیات می‌تواند متافیزیک دیگری تأسیس کند؟ اگر علم وجود طبیعت را فرض می‌گیرد، چگونه آن را اثبات می‌کند؟ الهیات چگونه می‌تواند وجود موجود فرامادی را اثبات کند؟

بر مبنای ذات‌گرایی و با معرفی مبانی متافیزیکی علم، علم اولاً، بدون متافیزیک بنا نمی‌شود و ثانیاً، علم همواره در روند خود نیازمند متافیزیک است. ذات‌گرایی، ما را به این اصل می‌رساند که صرف‌نظر از خداباوری و الحاد، علم در مبانی خود نیازمند متافیزیک است. بدین‌سان، روش علمی در عین نیازمندی و بهره‌مندی از متافیزیک، در خصوص خداباوری و الحاد ساکت است؛ چراکه مبانی متافیزیکی علم، ریشه در درک وجود به‌عنوان اولین معرفت یقینی بشر دارد. چنان‌که معرفت یقینی از نظر ابن‌سینا معرفتی است که نقیض آن ممکن نباشد وگرنه علم نیست، بلکه ظن یا شبه علم است؛^۱ لذا بدون ادراک حسی، اولیاتی مانند «اجتماع نقیضین محال است» که فطری هستند نیز تصدیق نمی‌شود.^۲ ملاصدرا نیز وجود را، که عین خارجیت یا واقعیت است، نخستین و روشن‌ترین تصور می‌داند و معرفت همه امور را وابسته به معرفت وجود لحاظ می‌کند.^۳ لذا به سبب اینکه درک تمایزات عالم ماده تحت عنوان «اصل امتناع تناقض»، نخستین عامل هدایت بشر به سوی شناخت جهان است، با انکار این اصل، علم از اساس فرو می‌ریزد و به بیان ابن‌سینا، این ادراک جزء اولیات بدیهی است که با درک تمایزات خارجی اشیا، به‌طور یقینی برای فاهمه قابل درک است. بنابراین از جهت نیاز به ادراک حسی و عقلی، اکتسابی است و از جهت بی‌نیازی

۱. ابن‌سینا، برهان شفا، ۱۵ و ۵۱.

۲. ابن‌سینا، نجات، ۱۲۲.

۳. صدرالدین شیرازی، شواهد الربوبية، ۱۴.

به‌واسطه تصدیق آن، غیراکتسابی است؛ یعنی از تصدیقات مقدم بر خود حاصل نیامده است.^۱ به همین سبب است که ابن‌سینا ارتباط حسی با خارج را به علت مستعدشدن نفس برای پذیرش اولیات، ضروری می‌داند^۲ و به نظر می‌رسد مقصود از شناخت‌های فطری، همین استعداد ذاتی در نفس باشد. لذا روشن است که براساس ذات‌گرایی، هر ماده‌ای دارای ذات منحصر به فردی است، اما شناخت آن وظیفه علم است. ذات‌گرایی جدید، حقایق را اعم از مادیات و مجردات، عبارت از حقایق مادی و مجرد و اعتبارات می‌داند. مادیات، مجردات و حقایق مادی و مجرد، دارای ذوات و خواص ذاتی حقیقی و اعتبارات، دارای ذوات و خواص ذاتی اعتباری‌اند. علم به ذوات و خواص ذاتی مادیات از طریق تجربه، علم به ذوات و خواص ذاتی مجرد و حقایق مادی و مجرد، از طریق عقل و علم به ذوات و خواص ذاتی اعتباری در اعتبارات تجربی، از طریق تجربه و در اعتبارات عقلی، از طریق عقل و در اعتبارات نقلی، از طریق نقل به دست می‌آید. ذات‌گرایی جدید براین اساس واقع‌گرایانه خود که هر چیزی دارای ذات و خواص ذاتی است، ذوات و خواص ذاتی مادیات و مجردات و به‌خصوص ذوات و خواص ذاتی افراد انسان‌ها را که در سرشت آنان؛ یعنی در قوا، استعدادها و گرایش‌های علّی و فاعلی آنان ریشه دارند؛ یعنی ذوات و خواص ذاتی طبق واقع (de facto) را پایه ذوات و خواص ذاتی اعتباری، یعنی ذوات و خواص ذاتی طبق اعتبار و قول (de dicto) قرار می‌دهد.^۳ بدین‌سان، ذات‌گرایی جدید نشان می‌دهد علوم طبیعی دارای موضوعات مادی‌اند و از آنجاکه علم به این موضوعات، علم به اعراض ذاتیه (خواص ذاتی) آن‌هاست، علم به اعراض ذاتیه آن‌ها که در دل موضوعات آن‌ها جای دارند فقط از طریق تجربه امکان‌پذیر است، به‌طوری‌که در راستای رفع چالش‌های الهیاتی علم امروز، از ذات‌گرایی مابعدالطبیعی و طبقه‌بندی ارسطویی تا ذات‌گرایی جدید می‌توان پیوندی به‌منظور رفع آن استفاده کرد، به گونه‌ای که ذات‌گرایی می‌تواند به‌عنوان راهی برای احیای مابعدالطبیعه و دفاع از طبیعت‌گرایی روشی برای شناخت طبیعت بدون اینکه منافاتی با توحید و خداآوری داشته باشد، براهین عقلی الهیاتی را توانمند سازد.

نزد ارسطو، هستی اشیا اولین چیزی است که متعلق ادراک واقع می‌شود. علم به «موجود بما هو موجود» مبنای شکل‌گیری همه علوم است، زیرا هستی را از هیچ شیئی نمی‌توان جدا کرد؛ بنابراین احکام آن هم، همواره همراه این وجود و هستی است. به همین دلیل همه علوم به احکام مشترک این وجود ثابت و

۱. ابن‌سینا، برهان شفا، ۵۱.

۲. ابن‌سینا، همان، ۵۰۴ و ۸۲۰.

مشترک نیازمندند و ارسطو نام فلسفهٔ اولی را بر این علم نهاده است.^۱ اما این درک مشترک، بدون درک تمایزات عالم ماده امکان‌پذیر نیست. درک تمایزات، انسان را به‌سوی کشف عامل و علت تمایز هدایت می‌کند. بنابراین، جداانگاشتن مابعدالطبیعه از علم، نگرشی پوچ و به‌معنای نادیده‌گرفتن ادراک فهم هستی عالم است. لذا برای تأکید بر همبستگی ذاتی بین علم و مابعدالطبیعه و نفی تلقی پیشینی بودن آن باید گفت که مابعدالطبیعه به‌عنوان پیش نیاز علوم بشری، تقدم معرفتی بر علم و درک ذات اشیا دارد و آنچه مابعدالطبیعه را در ظاهر به علمی پیشینی تبدیل ساخته، اصل فهم یا اصل امتناع تناقض است که بسیاری از مبانی مابعدالطبیعی؛ مانند علیت، حدوث، قوه و فعل و ماده و صورت و... از آن استخراج می‌شود. صدرالمتألهین در اهمیت این اصل قائل است که انکار اصل امتناع تناقض به سفسطه می‌انجامد و قضایای دیگر در تحلیل به آن منتهی می‌شوند؛^۲ بدین معنا که، مابعدالطبیعه علمی پیشینی نیست، بلکه وابسته به ادراکی است که بدیهی و اساس فهم جهان است.

بنابراین، حذف این علم بنیادین حتی اگر در ظاهر امکان‌پذیر باشد، اما حذف آن از فاهمهٔ بشری محال است؛ یعنی طبیعت‌گرای روشی الزاماً با مبانی مابعدالطبیعی پیوند ناگسستگی دارد و این ربطی به عقاید هیچ دانشمندی ندارد؛ چراکه علم بدون پیش‌فرض‌های مابعدالطبیعی شکل نمی‌گیرد و برای مطالعهٔ علمی جهان مادی نیاز به شناخت امر فرامادی نیست و مابعدالطبیعه قبل از اینکه ازسوی الهی‌دانان در الهیات طبیعی و عقلی، روشی به‌سوی اثبات وجود خدا باشد، عامل اساسی در کشف طبیعت است، اما آنچه واضح است پنهان‌کردن این تعامل ذاتی است. بنابراین، موضوع مابعدالطبیعه با موضوع الهیات تمایز دارد و آنچه ابتدا در این علم مقصود است، مطالعهٔ موجود از حیث مفارق از ماده است. بنابراین، مابعدالطبیعه علمی فارغ از هر جهت‌گیری اعتقادی است؛ درحالی‌که علم و مابعدالطبیعه از هم جدا نیستند و تنها در سطح عمومیت تفاوت دارند، به‌طوری‌که موجود را از دو حیث مختلف مطالعه می‌کنند. لذا اگر اشتراک در موضوع نبود، تعامل و همبستگی بین آن‌ها، نه‌تنها ضروری نبود؛ بلکه منتفی بود و مهم‌تر اینکه، ذات‌گرایی در علم ممکن نبود؛ بدین بیان که، براساس دیدگاه ارسطو، موضوع فلسفهٔ نظری «موجود» است و بنابر فرض، وحدت یک علم به وحدت موضوع آن علم است و همهٔ مسائل یک علم باید بر محور یک موضوع دور بزنند و از احوال و عوارض آن سخن بگویند. بنابراین، مابعدالطبیعه و علم، بدون درک ذات مستقل موجودات شکل نمی‌گیرد و آنچه این دو را تبدیل به دو علم می‌کند، روش‌های اختصاصی‌ای است که ارسطو براساس موضوعات به این دو علم اختصاص داد؛ موضوع مابعدالطبیعه، وجود یا ذات بدون اینکه به

۱. ارسطو، مابعدالطبیعه، گاما، فصل ۲، ۱۰۰۴ب ۵-۱۰.

۲. صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیة، ۹۰/۱.

حقیقت آن توجه کند و موضوع علم، چیستی و شناخت ذات موجودات است.

از این رو، موفقیت علم در شناخت طبیعت به دلیل حذف مابعدالطبیعه نیست؛ بلکه موفقیت علم مرهون ذات اشیای طبیعی است که شناخت را ممکن و موفقیت‌آمیز می‌گرداند. چنان‌که براساس دیدگاه الیس، اگر هر ذاتی دارای خواص منحصر به فرد نبود، «استقرا» موفقیتی در علم نداشت. لذا تفکیک علم و مابعدالطبیعه، چالش‌های عدیده‌ای را در فهم علمی جهان و از طرفی، نحوه ارتباط آن با موجود فراطبیعی و تبیینی جامع برای توضیح نظام علی جهان، پیش‌روی علم و الهیات قرار داده است. از سوی دیگر، ابطال‌پذیری استقرا نیز مرهون غیرقابل دسترسی بودن ذات برای دانشمندان است؛ چراکه در تحقیقی علمی همه عوامل مؤثر بر یک ذات را نمی‌توان بررسی کرد.

الیس بیان می‌کند که «قوای علی یک چیز، همان قوای خواص آن چیزند و تعیین می‌کنند که آن چیز چگونه سرشته رفتار باشد. همه آن‌ها خواص بالذات سرشتی‌اند؛ یعنی هویت آن‌ها به سرشت‌هایی (dispositions) وابسته است که زیربنای آن‌ها را تشکیل می‌دهند.»¹ از این روست که تبیین درست را تبیینی می‌دانیم که مطابق با واقع است و تبیین مطابق با واقع را تبیینی می‌دانیم که کشف خواص ذاتی شیء است که مطابق با واقع شیء یا جزئی از واقع شیء، راه یابد.

جان لاک نیز معتقد بود: می‌باید علم پیدا کنیم هم راجع به هیئت و ترتیب آرایش اتم‌ها و حرکات آن‌ها و هم راجع به طرقی که در آن، حرکت اتم‌ها، تصورات مربوط به کیفیات اولیه و ثانویه را در ناظر ایجاد می‌کنند. او تشخیص داد در صورت برآورده شدن این دو شرط قادر خواهیم بود به نحو پیشینی و بدون رجوع به تجربه دریابیم که طلا می‌باید تیزاب سلطانی حل شود و اینکه ریواس می‌باید اثر لیت‌بخش داشته باشد. آنچه از نظر لاک بر می‌آید این است که ما در حیطه علم تصوری خود از اشیای قادر به تبیین آن‌ها هستیم و رسیدن به این علم تصوری، به صورت کمی امکان‌پذیر نیست و به سبب ویژگی ماده، درک آن برای انسان به یک‌باره حاصل نمی‌شود.

لاک در عین حال اعتقاد داشت که این عدم اطلاع، مسئله‌ای مشروط است و به کوچکی بیش از حد اتم‌ها مربوط می‌شود. ممکن است بتوانیم بر این جهل غلبه کنیم اما حتی اگر به این مهم دست یابیم باز هم نمی‌توانیم به معرفتی ضروری در خصوص پدیدارها نائل شویم. دلیل این امر آن است که از طرقی که اتم‌ها در آن قوای معینی را آشکار می‌سازند بی‌اطلاع هستیم. لاک اعتقاد داشت سازه‌های اتمی یک جسم به واسطه حرکاتشان نیروی ایجاد تصورات مربوط به کیفیات ثانویه، نظیر رنگ‌ها و اصوات را در ما دارند.

به علاوه اتم‌های جسمی خاص، توانایی تأثیرگذاری بر روی اتم‌های سایر اجسام را دارند، به طوری که طرقي را که به واسطه آن این اجسام بر حواس ما تأثیر می‌کنند، تغییر می‌دهند؛ لذا قادر نخواهیم بود این علم تدریجی به ماده را به وصف ضرورت و کلیت در یابیم. لاک بر این نکته پافشاری کرد که حداکثر چیزی که در علم می‌توان به دست آورد عبارت است از: مجموعه‌ای از تعمیم‌ها درباره اجتماع و توالی پدیدارها. اما در عین حال او معتقد بود در طبیعت، روابط ضروری وجود دارد و ریشه علیت را در توانایی‌های ذات می‌داند ولو آنکه ذات عیناً دور از دسترس فاهمه انسانی باشد.^۱

بدین‌سان، استقرا روشی است که در آن به ذات اشیا پی می‌بریم، اما چون دسترسی به ذات ماده به یک‌باره به دست نمی‌آید، نقش عوامل مختلف در طول عملیات استقرا بررسی می‌شود و این بررسی نشان می‌دهد یک شیء در اثر عوامل خاص چگونه منفعل می‌شود و این سبب گسترش علم بشر به اشیا می‌شود. چنان‌که الیس معتقد است که اشیا مادی، فعال و دارای خواص ذاتی هستند. این دیدگاه که رفتار اشیا مادی برآمده از قوای علی تحویل‌ناپذیر آنهاست، الیس را به این دیدگاه رهنمون می‌شود که قوانین طبیعت باید بیان‌کننده الگوهای رفتاری اشیا باشند و این اشیا با داشتن قوای علی ذاتی، از صادق بودن قوانین طبیعت حکایت دارند و بهترین تبیین، بر علمی بودن استقرا و موفقیت آن می‌داند.^۲

می‌توان گفت صرف‌نظر از اینکه هر ذاتی متمایز است و احکام مشترکی دارد، اما صورت آن‌ها برای انسان همواره ناشناخته است. به همین سبب ذات‌گرایی بدون التزام به طبیعت‌گرایی و روش علمی تعریف نمی‌شود؛ بدین بیان که، تمام ویژگی‌های مشترک ذات اشیا طبیعی تحت قوانین مابعدالطبیعی در می‌آید و طبق ذات‌گرایی جدید الیس، شناخت این ذاتیات در قلمرو علم قرار دارد و اگر علم به ذات برای ما میسر باشد، ماهیت کلی اشیا شناخته می‌شود. لذا تعریف اشیا که حاصل جنس و فصل آن‌هاست هیچ‌گاه دقیق و مطابق با واقع صورت نمی‌گیرد. همان‌گونه که ابن‌سینا درباره صفات ذاتی اشیا معتقد است که همراه با جعل شیء جعل می‌شوند و با تصور ذات تصور می‌شوند و حمل آن‌ها بر موضوع خود، نیازمند دلیل نیست و اختلاف و تخلف نمی‌پذیرند و ممکن نیست که ذات باشد و این صفات نباشد.^۳ ارسطو نیز در متافیزیک بیان کرده است که اشیا به واسطه ذاتشان تشخیص‌دانی هستند؛ چراکه هر شیئی همان است که درک می‌شود و اگر ذات نداشت، نه درک می‌شد و نه شناختنی بود.^۴

1. Locke, *An Essay Concerning Human*, ۳۱۸-۳۱۹.

2. Ellis, *Scientific Essentialism*, section 3.

۳. ابن‌سینا، نجات، ۱۱.

4. Aristotle, *The Complete Work of Aristotle*, 100b6-25.

در این بیانات روشن است که قبل از علم به چیستی ذات اشیا، هستی ذات درک می‌شود. لذا همین ذات به‌خودی‌خود و صرف‌نظر از اینکه چه ماهیتی دارد، عامل درک جهان است. بنابراین، اگر ذات‌هایی در جهان خارج نبود ادراک ما هم بالفعل نمی‌شد؛ یعنی اصل و اساس درک جهان خارج ریشه در تمایز ذات‌ها دارد. چنان‌که به عقیده ارسطو، اعراض، ذات مستقل ندارند؛ چراکه اعراض، بدون ذات موجود نیستند.¹ همچنان‌که معتقد است امکان ندارد شیئی دارای بی‌نهایت ذات و اجزا باشد، وگرنه لازم می‌آید صفات متناقض با هم جمع شوند و این با اصل امتناع تناقض نمی‌سازد؛ چون هر شیء ذاتی واحد دارد،² لذا هر حدودی با تغییر ذات همراه است و هر تغییری، ذاتی متمایز دارد.

براین‌اساس، هر ذاتی منحصربه‌فرد است و تحولات دائمی جهان ضرری به این اصل کلی وارد نمی‌سازد؛ زیرا هر ذاتی نمی‌تواند استعدادهای جدیدی که ندارد را کسب کند یا از دست بدهد. در واقع، مجموعه‌ای از خواص هستند که این ذات را محدود می‌کند و مهم‌تر اینکه شناخت این ذات را درخور اعتماد می‌سازد؛ چراکه یکی از اهداف علم، کشف ذوات است و این وقتی ممکن است که بدانیم می‌توانیم بگوییم چه چیزی یک شیء را آن نوع چیزی که هست می‌سازد. ازاین‌رو، اگر بخواهیم جهانمان را بشناسیم، باید کشف کنیم که جهان دارای کدامین انواع اشیا است، این انواع دارای کدامین انواع خواص اند، آن‌ها از کدامین انواع راه‌ها می‌توانند ارتباط برقرار بکنند و آن‌ها از کدامین انواع راه‌ها می‌توانند عمل کنند یا روابط متقابل داشته باشند.³ بنابراین، چنین نگاهی به جهان، ما را در هوشمندبودن تکامل طبیعی اطمینان می‌بخشد و حتی طبیعت‌گرایان تکامل‌گرا نیز بدون ذات‌گرایی قادر به تبیین روند تکامل جهان و قابل شناخت بودن جهان نخواهند بود. این اصول تخلف‌ناپذیر، الیس را به این دیدگاه رهنمون می‌شود که قوانین طبیعت باید بیان‌کننده الگوهای رفتاری اشیا باشند و این اشیا با داشتن قوای علی ذاتی، از صادق بودن قوانین طبیعت حکایت دارند. الیس همین قوای علی تحویل‌ناپذیر یا خواص ذاتی شیء را که در تک‌تک افراد یک نوع (یا یک گونه) موجودند، بهترین تبیین بر موفقیت استقرای علمی می‌داند.⁴

بدین‌سان، ضرورت در طبیعت، به ذات ساختارهای موجود مرتبط است؛ یعنی علت واقعی، صورت و ساختار است، نه روابطی که ما آن‌ها را علت می‌انگاریم؛ بدین بیان که، اگر ویژگی‌های خاصی در صورت نباشد یک پدیده این‌گونه نمی‌شد که الان هست. مهم‌تر اینکه اگر این‌گونه نبود، تکامل و حرکت در جهان

1 .Ibid, 1001b31.

2 .Ibid, 1006b4-11 .

3 .Ellis, *Scientific Essentialism* , 22.

4 .Ellis, *Scientific Essentialism*.section 3 .

امکان نداشت و جهانی بی حرکت داشتیم.

به همین سبب، الیس بر این اعتقاد است که بهترین راه تبیین اینکه ضرورت‌هایی طبیعی وجود دارند این فرض است که آن‌ها وجودی واقعی دارند و گزاره‌های تجربی، گزاره‌هایی ممکن و پسینی و صادق (true) و ابطال‌پذیرند (falsifiable). لذا بدیهی است اگر هیوم و کانت در اینکه آنچه ضروری است باید پیشینی و آنچه پسینی است باید ممکن (contingent) باشد، بر حق بودند، در خصوص جایگاه قوانین طبیعت وضعیت دشواری پیش می‌آمد. اگر قوانین طبیعت پسینی باشند، پس ممکن‌اند و اگر آن‌ها ضروری باشند، لذا پسینی نیستند،^۱ درحالی‌که براساس ذات‌گرایی می‌توان علت را به ذات اشیا نسبت داد؛ یعنی تعیین‌کننده ضرورت ذات اشیا است. در این دیدگاه، ضرورت و پسینی بودن جمع‌شدنی است.

اکنون در می‌یابیم که اعتقاد طبیعت‌گرایان بر اینکه اشیا فاقد قوا هستند و تنها تحت قوانین طبیعت عمل می‌کنند نگرشی بی‌پایه است و در نتیجه، این پیشنهاد قدیمی ارسطویی که هویت یک چیز بر طبیعت ذاتی آن چیز وابسته است، طبیعت ذاتی که تعیین می‌کند آن چیز به انحاء خاصی رفتار بکند، به‌نحو قاطعی ازسوی تجربه‌گرایان رد شده است. فرض بر این است که هویت یک چیز به‌لحاظ منطقی از اینکه تعیین شده است که چه کار بکند و ازاین‌رو، از کیفیات ادراک‌پذیری که می‌توان آن چیز را بدان‌ها شناخت، مستقل است. اما دیدگاه یک ذات‌گرای علمی بر این است که قوا، استعدادها و گرایش‌های علی‌اصیلی وجود دارند. زیرا ذات‌گرایان علمی درباره قوا و استعدادها و گرایش‌های علی‌درونی اشیا، واقع‌گرایند. به‌باور آنان، آن‌ها نه فقط نحوی از بیان؛ بلکه همچون خواص، موجود اصیل‌اند.

براساس دیدگاه به‌دست‌آمده در اینجا همه قوانین علی بنیادین به این معنا و به همان انواع دلایل، ضروری‌اند. البته این‌گونه نیست که این قوانین به‌نحو پیشینی (a priori) شناختنی باشند. این را که خواص ذاتی انواع طبیعی بنیادین چیست‌اند و آن‌ها حاملان خود را سرشته کدامین رفتار فیزیکی می‌کنند باید کشف کنیم. ذات‌گرایی ما، ذات‌گرایی پیشینی نیست. نظر ما بر این است که قوانین مربوط به رفتار انواع بنیادین تر اشیا طبیعی، قوانین ضروری پسینی (a posteriori) هستند.^۲

ازاین‌رو، پژوهش علمی برای کشف ذوات واقعی انواع طبیعی گوناگون فقط عبارت از جست‌وجوی خواص، ساختارها یا انحاء رفتار تعیین‌کننده نیست. تلاش علمی عبارت است از: کشف اینکه چه چیزی یک شیء را آن نوع شیئی که هست می‌سازد و ازاین‌رو، عبارت از تبیین (explanation) این است که چرا آن رفتار را می‌کند یا دارای خواصی است که داراست.

1. Ellis, *Scientific Essentialism*. 40.

2. Ellis, *Scientific Essentialism*. 53.

به‌طورکلی باید تأکید کرد که استعدادهای ذات، در فعلیت بعدی‌شان مؤثر است، وگرنه مثلاً آب بر همه مواد یک تأثیر داشت. لذا هر ذاتی در چهارچوب ذات خود دچار تغییر می‌شود. همان‌طور که الیس معتقد است که رویدادها و فرایندهای متشکل از فرایندهای علی هر نوع مفروض، خودشان باید به انواع طبیعی (natural kinds) تعلق داشته باشند، زیرا فرایندهای علی یک نوع باید از طریق علت‌های آن نوع آغاز و از طریق انتقال‌های انرژی آن نوع منتقل شوند و در معلول‌های آن نوع به پایان برسند؛ یعنی فرایندهای علی گوناگونی که نوع طبیعی مفروضی از فرایند علی را متمثل می‌سازند، همگی باید دارای ساختارهای علی واحدی باشند. اگر آن‌ها دارای انواع ساختارهای گوناگون باشند، نوع واحدی از فرایندهای علی نخواهند بود. باوجوداین، هویت‌های روابط متقابل علی بنیانی‌ای که فرایندهای علی عنصری را آغاز می‌کند و به پایان می‌رساند و فرایندهای انتقال انرژی‌ای که آن‌ها را مرتبط می‌سازند، نمی‌توانند پشت سرهم بر ساختارهای علیشان وابسته باشند، زیرا طبق فرض، آن‌ها دارای ساختارهایی علی نیستند. فرایندهای علی، عنصری دارای یک جور ساختار نوعی‌اند، زیرا به همان اندازه که قوانین انتقال انرژی وجود دارند، قوانین روابط متقابل علی هم وجود دارند.¹

بدین‌سان، با التزام به مبانی مابعدالطبیعی علم و ذات‌گرایی واضح است که هرچه شناخت ما از صور طبیعی افزایش یابد، بر تبیین روند کلی جهان و مبانی مابعدالطبیعی علم تأثیرگذار نیست. بدین ترتیب، حتی با تکامل علم و شناخت بیشتر ذات، خدااباوری با تهدید مواجه نمی‌شود. لذا علم براساس ذات اشیا پیش می‌رود، هرچند طبیعت‌گرایان بدان توجه نداشته باشند. درنتیجه، مابعدالطبیعه را نمی‌توان از علم حذف کرد؛ چراکه درک ذات بر یافتن چیستی آن تقدم دارد. بدین‌سان، مبانی متافیزیک علم قبل از اثبات هر اثری در ماده، قابلیت اثبات موجود فرامادی را دارد؛ چراکه درک هستی و وجود جهان قبل از کشف چیستی جهان و اشیا طبیعی اتفاق می‌افتد. براین‌اساس، علم و خوانش توحیدی از جهان و تبیین‌های علمی، با متافیزیکی مشترک امکان‌پذیر است. بدین‌سان، به‌جای طبیعت‌گرایی هستی‌شناسی الحادی و مستقل از فراطبیعت، طبیعت‌گرایی هستی‌شناسی توحیدی، ضرورت عقلی می‌یابد.

۳. عدم‌تهدید طبیعت‌گرایی روشی در خدااباروی

از دیدگاه «گریفین» با اینکه الحادگرایی از مؤلفه‌های بنیادین علم به‌شمار نمی‌آید، اما اعتقاد به طبیعت‌گرایی حداکثری سبب می‌شود فرد سرانجام سر از الحادگرایی در آورد که مطابق با آن، واقعیت الهی نمی‌تواند وجود داشته باشد؛ چراکه عالمی ورای این طبیعت مادی وجود ندارد. چنین نگرشی افزون‌بر

1. Ellis, *Scientific Essentialism*, 51.

انکار هرگونه سرمنشأ متعالی برای تجربه دینی، با تحویل‌گرایی در پیوند است تا عقیده خلق الهی جهان و حتی هر تأثیر الهی در جهان را رد کند. این الحادگرایی به‌ویژه هنگامی که با نسبت‌گرایی همراه شود، سر از پوچ‌گرایی و هیچ‌انگاری در می‌آورد که به تبع آن، زندگی هیچ معنای غایی ای ندارد.^۱

بنابراین، جریان‌های ضد ذات‌گرایی حتی اگر مخرب روند پیشرفت علم نباشد، ویرانگر اخلاق مبتنی بر دین‌اند. در واقع، اثبات‌گرایی تجربی به دنبال توسعه علم در همه حوزه‌های حقیقت بود و از آنجاکه علوم غیرتجربی را به دلیل تحقیق‌پذیر نبودنشان فاقد معنا می‌دانست، علوم معنادار و معرفت‌بخش را به حوزه علوم تجربی محدود کرد و از بی‌معنایی و غیر معرفت‌بخش بودن امثال شناخت‌شناسی، اخلاق و فلسفه سخن راند.^۲ درحالی‌که با التزام به ذات‌گرایی و تعامل و همبستگی علم و مابعدالطبیعه، هر علمی با روش خود دارای اعتبار است و هیچ گزاره‌ای در علم دیگری مورد ارزیابی قرار نمی‌گیرد.

به همین جهت براساس مابعدالطبیعه ذات‌گرای ارسطویی همان‌گونه که معرفت به جهان محسوس، نخستین منبع دانش بشری است، در اثبات عقاید نمی‌توان از ادله و حیانی و اثبات‌نشده به‌عنوان نخستین منبع کسب معرفت بهره جست و از آنجاکه انسان برای تفکر موضوعی، جز طبیعت و موجودات خارجی ندارد، الهیات عقلی قطعاً با جهان خارج مرتبط است. بنابراین، تعامل الهیات و فلسفه در اثبات ضرورت موجود فرامادی، امری شبه‌بدیهی و عقلی است. اما پس از جدایی علوم تجربی از فلسفه و بسنده‌دانستن علم در تبیین عالم، چالش‌های الهیاتی و کلامی رو به فزونی گذاشت؛ چراکه قبل از این جدایی، هر علمی براساس موضوع و روش خود سهمی در شناخت جهان داشت، درحالی‌که امروزه این مرز روشی بر هم خورده است و علم نه تنها در مطالعه طبیعت مادی، بلکه در حیطه هستی‌شناسی نیز خود را بسنده می‌داند.

اکنون به سبب ناتوانی علم در جمع بین فاعلیت الهی و تبیین‌های علمی، گام اول در غیر علمی‌دانستن طبیعت‌گرایی هستی‌شناختی، اثبات موجود فرامادی است تا بتوان نحوه فاعلیت الهی در جهان مادی را نشان داد، بدون اینکه تهدیدی برای علم تلقی شود. از این‌رو، با تبیین طبیعت‌گرایی هستی‌شناختی و برقراری همبستگی بین علم و مابعدالطبیعه و الهیات روشن می‌شود که خدا باوری با علم در تعارض نیست و از آنجاکه طبیعت‌گرایی روشی، همواره در تعامل با مابعدالطبیعه است، الهیات نیز ملزم به اثبات موجود فراطبیعی در تعامل با مابعدالطبیعه و روش عقلی است؛ بدون اینکه تهدیدی برای طبیعت‌گرایی روشی باشد، درحالی‌که امروزه اغلب الهی‌دانان بدون توجه به ضرورت بهره‌گیری از روش عقلی در اثبات آموزه‌هایی همچون وجود خدا، به روش تجربی روی آورده‌اند و به دنبال وجود چنین ضعیفی در الهیات،

1. Griffin, *Religion and Scientific Naturalism*, 37.

۲. خرمشاهی، پوزیتیویسم منطقی، ۶.

طبیعت‌گرایی هستی‌شناختی با تکیه بر پیش‌فرضی اثبات‌نشده (منحصر‌بودن هستی در ماده)، به‌سوی خدا‌ناباوری پیش می‌رود. حتی می‌توان ضعف الهیات عقلی در هم‌ساختن نظریه تکامل با فاعلیت الهی را از جمله عوامل مهم در شکل‌گیری طبیعت‌گرایی هستی‌شناختی دانست؛ چراکه رویکردهای علمی، تنها در پرتو مابعدالطبیعه می‌توانند به نظریاتی جامع در تبیین نظام هستی دست یابند. به همین سبب در رفع خدا‌ناباوری مرتبط با علم لازم است بر نقش تعاملی و همبستگی الهیات با مابعدالطبیعه تأکید کنیم تا روشن شود که تعامل این دو علم براساس ضرورت عقلی تعیین می‌شود و الهیات به‌سبب نداشتن موضوع یا روش مشترک با علوم تجربی، جواز ورود به قلمرو علم را ندارد و تنها مجاز به تعامل با مابعدالطبیعه است. چنان‌که بیان شد که علم و علم کلام (یا الهیات مسیحی)، موضوع و روش مشترکی برای تعامل ندارند. بنابراین، علم مجاز به ورود در حیطه الهیات و انکار وجود خدا براساس علم‌پسندگی نیست؛ چراکه موضوع علم، مطالعه طبیعت است و با روش تجربی نمی‌توان وجود و عدم وجود خدا را ثابت کرد. از طرفی الهیات در روش عقلی، متعلق برای اثبات وجود خدا به‌جز طبیعت ندارد و منبع وحی نمی‌تواند اولین منبع الهیات باشد. در واقع، در براهین وجود‌شناختی و طبیعت‌شناختی نیز بدون درک کلی ذات و حدوث جهان، خدا‌باوری متنفی است. بنابراین، این سخن که به‌طور تاریخی و منطقی، طبیعت‌گرایی با علم هم‌بسته است، درحالی‌که فوق طبیعت‌گرایی جلوه یک متافیزیک اخلاقی و دینی است،^۱ ناشی از اعتقاد به پیشینی‌بودن متافیزیک و غیرعلمی‌دانستن آن است. اما با تبیینی که گذشت روشن می‌شود که متافیزیک به‌عنوان علمی پسینی و مرتبط با ذات، پیش‌نیاز علم است و بدون آن هیچ علمی بنا نمی‌شود و قبل از اینکه الهیات به آن نیازمند باشد، علم وابسته به آن است. در واقع، همبستگی مابعدالطبیعه و علم، تعاملی ذاتی و وابسته به درک ذات است. براین اساس، ابن‌سینا در تأکید بر موضوع مابعدالطبیعه، موضوع این علم را خدا نمی‌داند؛ بلکه «موجودبماهو موجود» می‌داند.^۲ فارابی نیز در رساله اغراض مابعدالطبیعه، این علم را علم توحید و علم الهی نمی‌داند.^۳ لذا برخلاف تصورات نادرست و شبهات موجود، وجود خدا در این علم مفروض نیست، بلکه از ثمرات مباحث آن است؛ زیرا موضوع هر علمی چیزی است که وجودش در آن علم مفروض و مقبول است. حال آنکه مابعدالطبیعه درنهایت به اثبات وجود واجب می‌رسد؛ بدین معنا که، وجود خدا در ردیف مطلوبات و مسائل فلسفه است. ابن‌سینا این‌گونه نتیجه می‌گیرد که وجود خدا نیاز

1. Sellars, *The Requirements of an Adequate Naturalism* ., 251

۲. ابن‌سینا، الهیات شفا، ۱۲.

۳. فارابی، «اغراض مابعدالطبیعه»، ۵۷.

به اثبات دارد و علمی نظری است؛ نه بدیهی و بی‌نیاز از اثبات.^۱

همچنین از مهم‌ترین مبانی مابعدالطبیعه ذات‌گرایی و اصالت‌دادن به روش عقلی الهیات، اصل علیت است که براساس اصل امتناع تناقض درک می‌شود و هر انسانی را به‌سوی شناخت ذات و ماهیت آن سوق می‌دهد. در این علل مادی هرچه به عقب برویم همچنان نیاز به علتی فعلیت‌دهنده وجود دارد؛ لذا این علل مادی با تسلسل مواجه نمی‌شوند و نمی‌توان پایانی برای آن تعیین کرد. بدین ترتیب، ازجمله مهم‌ترین مبانی متافیزیکی علم، درک حدوث عالم و اشیای مادی است. اما اگر اثبات خدا و کشف موجود فرامادی، وابسته به علم تجربی و عقب‌گرد در عالم ماده باشد، چه کسی به این وجود چنین موجودی ملتزم می‌شود؟ آیا علل مادی که هرکدام ذاتی مستقل دارند، در خلق موجودات کافی هستند و می‌توان آن‌ها را علل واقعی وجود دانست و بی‌نیاز از علت شد؟

بدیهی است که اگر علل مادی را علل واقعی بدانیم، طبیعت‌گرایی هستی‌شناختی اجتناب‌ناپذیر است. در بیانی روشن‌تر، آنچه پاسخ این سؤالات را برای طبیعت‌گرایان دچار تناقض می‌کند، دوراهی بر سر فاعلیت الهی و علم است. با این گمان که مثلاً اگر فاعلیت الهی در جهان طبیعت حاکم است، پس جایگاه علم و تبیین‌های علمی چیست؟ در صورتی که ذات‌گرایی و التزام به مبانی مابعدالطبیعی علم، عدم‌علیت در علل مادی را تأیید می‌کند و نقش علل فاعلی طبیعی، تنها در فعلیت‌بخشی خلاصه می‌شود، به‌طوری‌که در عقب‌گرد به جهان ماده نمی‌توان به ابتدای این علل رسید؛ زیرا براساس درک حدوث عالم، قوه و فعل، امری بدیهی است. هر امری که اکنون بهره‌ای از فعلیت دارد، وابسته به فعلیت‌دهنده دیگری است که بر آن مقدم است؛ یعنی هر فعلیتی مقدم بر قوه است، چنان‌که ارسطو آنچه بالقوه است را نابودشدنی و غیرازلی می‌داند؛ زیرا آنچه حادث است و قوه‌بودن را دارد، قوه‌نبودن را نیز دارد، درحالی‌که ازلی آن است که به‌دلیل صرف طبیعتش نتواند از بودن باز ایستد.^۲ براین اساس، حیطه روشی علم، تنها مطالعه علل طبیعی است؛ چراکه نمی‌تواند فراتر از عالم ماده را با روش تجربی و علمی شناسایی کند و حتی فراتر رفتن از علل طبیعی، نوعی خروج غیرعلمی در علم به شمار می‌رود. بدین ترتیب، توجه به رابطه مابعدالطبیعه و علم و تقدم فهم هستی طبیعت بر فهم چیستی آن، تنها عاملی است که سبب اثبات ضرورت وجود موجود غیرمادی به‌عنوان علت هستی‌بخش می‌شود.

به نظر می‌رسد که دانشمندان نگران‌اند که اگر اعتقاد به خدا را در روش خود وارد سازند، این به‌معنای مداخله خداوند در نظام‌های طبیعی است و باعث می‌شود علم را به دانشمندان نتوان نسبت داد یا نتوانند به

۱. ابن‌سینا، الهیات شفا، ۵.

۲. راس، ارسطو، ۲۴۰.

علم خود اعتماد کنند؛ مثلاً از نظر روس، با پذیرش تبیین هم‌صفحه بودن مدار سیارات با استناد به اراده الهی، دیگر چیزی برای ادامه بررسی علمی باقی نمی‌ماند، این باتوجه به موفقیت‌های علم در سایه طبیعت‌گرایی روش‌شناختی موجه نیست.¹ در حالی که طبیعت هر چند مخلوق خداوند است، اما همواره موجبیتی و نظام‌مند عمل می‌کند و خداوند مداخله‌ای در موجبیت‌ها ندارد و اعتقاد به خدا و روش علمی، تراحمی با هم ندارند. لذا پابندی به روش تجربی، مستلزم طبیعت‌گرایی هستی‌شناختی نیست و با مکانیسمی که از ذات‌گرایی و نحوه فاعلیت فاعل‌های طبیعی نشان دادیم، به طور قطع طبیعت‌گرایی روشی منافاتی با اعتقاد به خدا در علوم تجربی ندارد؛ چراکه قوه و فعل دائماً در طبیعت جاری است و هیچ شیئی بدون داشتن ذاتی ادراک‌شدنی در این نظام طبیعی جای ندارد، لذا همچنان سؤال از علت باقی است. بنابراین، این نظر که مستند کردن حوادث عالم به اراده و علم الهی سبب حذف علم یا عبث بودن تلاش علمی می‌شود، تفکر نادرستی است.

بدین ترتیب، با التزام به نظام طبقه‌بندی ارسطویی از علوم و ذات‌گرایی قدیم و جدید ثابت می‌شود که تبیین جهان با خدا باوری، راحت‌ترین و معقول‌ترین تبیین است؛ زیرا همه علل طبیعی را به یک علت مرتبط می‌کند و نشان می‌دهد که علل طبیعی در قالب هر نظریه علمی بیان‌گر توصیف نهایی جهان نیستند؛ چراکه ثابت می‌شود که وجود خدا یک ضرورت است، نه آن‌گونه که خدا ناباورانی همچون داوکنز معتقدند که نظریه آفرینش، نظریه‌ای رو به زوال است؛ چون این نظریه بیان می‌کند که برای ایجاد و طراحی موجودی ساده، فرض ناظر و طراحی هوشمند و عظیم لازم است که کاملاً برخلاف نظریه تکامل داروینی و فرضی اضافی و فاقد ارزش علمی است. از نظر داوکنز، قانون‌های بنیادین فیزیک ساده‌اند و پیدایش تصادفی و بی‌دلیل این قانون‌ها تبیین ساده‌ای دارد ولی فرض وجود خداوند به عنوان طراح و خالق هوشمند این جهان، فرضیه‌ای بسیار پیچیده است.²

بدین صورت، تنها با گرایش به ذات‌گرایی هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی می‌توان در مقابل تفکرات مخربی با تأکید بر طبیعت‌گرایی روش‌شناختی، علم را در مسیر حقیقی هدایت کرد. به همین جهت ضرورت پابندی به روش‌های اختصاصی علوم براساس موضوعات آن‌ها خود را نشان می‌دهد؛ زیرا طبقه‌بندی علوم نظری براساس روش، راهکاری علمی است که همه علوم در حیطه روشی خود به مطالعه جهان می‌پردازند. لذا برای اجتناب از بسنده دیدن علم در تبیین جهان، «ذات‌گرایی» فلسفه‌ای منطبق بر واقعیت جهان را پیش‌روی جویندگان واقعیت می‌نهد. نه آن‌چنان که فارست ادعا می‌کند که حتی اگر

1. Ruse, Methodological Naturalism, 21.

2. Dawkins, *The God Delusion*, 121.

بخواهیم از طبیعت‌گرایی روشی تبعیت کنیم اما طبیعت‌گرایی روش‌شناختی ما را به سمت طبیعت‌شناسی هستی‌شناختی سوق می‌دهد و آن را تقویت می‌کند.^۱ این تفکر ناشی از نادیده گرفتن مبانی متافیزیکی علم در شناخت علمی جهان است.

نتیجه‌گیری

بر اساس ذات‌گرایی الیس و ارسطو بدون ذاتمند بودن طبیعت علم بدان ناممکن است و قطعاً علم و الهیات هر دو نیازمند به متافیزیک هستند، لذا ذات‌گرایی جدید الیس به عنوان راهکاری علمی می‌تواند ورود دانشمندان را به عرصه هستی‌شناختی غیرعلمی بداند؛ چراکه تنها ابزار اثبات عقاید بهره‌مندی از روش عقلی است. همچنین به سبب اینکه الهیات و علم موضوعات مشترک ندارند، خداآوری تهدیدی برای علم نیست. بدین بیان که علم تنها کشف‌کننده طبیعت است و در خلق ذوات طبیعی و شناخت خالق این ذوات نقشی ندارد. در واقع، بر اساس ذات‌گرایی، خداوند طبیعت را به گونه‌ای قانونمند هدایت کرده است که امکان تبیین آن برای انسان وجود دارد. در نهایت، دانشمند و فیلسوف یا الهی‌دان، هریک برای ورود به حیطه علوم دیگر ملزم به تغییر موضع علمی خود هستند تا بتوانند به صورت علمی جهان را مورد مطالعه و تبیین قرار دهند. بدین سان، مقابله با طبیعت‌گرایی هستی‌شناختی از دو راه امکان‌پذیر است: ۱. التزام به روش علوم و احیای مابعدالطبیعه؛ ۲. اثبات وجود خدا و نحوه فاعلیت او در طبیعت. در غیر این صورت، بین تبیین‌های علمی و الهیاتی همسویی وجود نخواهد داشت، به طوری که یا الهی‌دانان با تبیین‌های تجربی عقاید را با تزلزل مواجه می‌سازند و یا دانشمندان بدون توجه به مقدم بودن مبانی متافیزیکی علم بر خود علم، سبب قطع رابطه علم و الهیات می‌شوند.

منابع

- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله. الهیات شفا. قم: مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ ق.
 ابن‌سینا، حسین بن عبدالله. برهان شفا. قم: مکتبه آیه الله المرعشی النجفی، ۱۴۰۵ ق.
 ابن‌سینا، حسین بن عبدالله. نجات. تهران: دانشگاه تهران، بی‌تا.
 ارسطو. طبیعیات. ترجمه مهدی فرشاد. تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۳.
 ارسطو. مابعدالطبیعه. ترجمه حسن لطفی. تهران: طرح نو، ۱۳۹۹.
 ارسطو. منطق ارسطو: ارگانون. ترجمه میرشمس‌الدین ادیب سلطانی. تهران: نگاه، ۱۳۷۸.

- خرم‌شاهی، بهاء‌الدین. پوزیتیویسم منطقی. تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۶۱.
- دادجو، ابراهیم. «ذات‌گرایی جدید و حدود تأثیر دین بر علوم با تأکید بر رویکرد آیت‌الله مصباح یزدی». مجله ذهن. دوره ۲۴. ش ۹۵ (۱۴۰۲): ۸۳-۱۰۹.
- راس، ویلیام دیوید. ارسطو. ترجمه مهدی قوام صفری. تهران: فکر روز، ۱۳۷۷.
- شاکرین، حمیدرضا. سکولاریسم. تهران: کانون اندیشه جوان، چاپ چهارم، ۱۳۸۴.
- صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم. الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة. بیروت: دار الإحياء التراث العربی، چاپ سوم، ۱۹۸۱ م.
- صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم. تعلیقة علی الهیات الشفاء. به تصحیح نجفقلی حبیبی. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۲.
- صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم. شواهد الربوبیة. به تصحیح سیدجلال آشتیانی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۴۶.
- فارابی، ابونصر. «اغراض مابعدالطبیعه». در رسائل فلسفی فارابی، به تصحیح و ترجمه سعید رحیمیان. تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۸۷.
- قوام صفری، مهدی. نظریه صورت در فلسفه ارسطو. تهران: حکمت، چاپ دوم، ۱۳۸۷.
- کرومبی، آلستر کامرون. از اوگوستن تا گالیله. ترجمه احمد آرام. تهران: سمت، ۱۳۷۱.
- هرمن، رندال. سیر تکامل عقل نوین. ترجمه ابوالقاسم پاینده. بی جا: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ دوم، ۱۳۷۶.
- Princeton, Two vols, edited by Jonathan Barnes: The Complete Work of Aristotle, 20. Aristotle (1995) University Press.
- Bylica, Piotr D. S. (2008), "God, Design, And Naturalism: Implications of Methodological Naturalism in Science for Science-Religion Relation", In: PENSAMIENTO, 64(242).
- Dawkins, R (2006). The God Delusion, London: BANTAM PRESS.
- Ellis, Brian (2001). Scientific Essentialism. Cambridge University press.
- Ellis, B. D. and Lierse, C. E. (1994), "Dispositional Essentialism", in: Australasian Journal of Philosophy, 72, pp. 27-45.
- Fishman & Boudry, (2013), "Does Science Presuppose Naturalism (or Anything at All)? ", In: Science and Education, pp. 921- 949.
- Griffin, David (2000). Religion and Scientific Naturalism: Overcoming the Conflicts, State University of

New York.

Locke, J. (1924). *An Essay Concerning Human Understanding*, Abridged and edited by A. S. , Oxford: Pringle-Pattison.

Psillos, Stathis (2009). *Knowing the Structure of Nature: Essays on Realism and Explanantion*, Palgrave: Mac Millan.

Ruse, M. (2005). "Methodological Naturalism Under Attack", In: *South African Journal of Philosophy*, 24(1).

Sankey, H. (2007). *Scientific Realism and Rationality of Sience*, Publishing Company, England.

Sellars, Roy Wood (1921). "The Requirements of an Adequate Naturalism", In: *The Monist*, 31(2), pp. 249-270.

Stroud, Barry (1996). "The Charm of Naturalism", *Proceedings and Addresses of: The American Philosophical Association*, 70(2), pp. 43-55.

Transliterated Bibliography

Aristū. *Mā Ba‘da al-Ṭabī‘iah*. Translated by Ḥasan Luṭfi. Tehran: Ṭarḥ-i Naū, 2021/1399.

Aristū. *Mantiq Arastū: Organon*. Translated by Mīr Shams al-Dīn Adīb Sulṭānī. Tehran: Nigāh, 2000/1378.

Aristū. *Ṭabī‘iyāt*. Translated by Mahdī Farshād. Tehran: Amīr Kabīr, 1985/1363.

Crombie, Alistair Cameron. *az Augustine to Galileo*. Translated by Aḥmad Ārām. Tehran: Samt, 1993/1371.

Dādjū, Ibrāhīm. "Zātگیرای Jadid va Ḥudūd Ta thīr Dīn bar ‘Ulūm **bā Ta’kid** bar Rūykark Āyat Allāh Mišbāḥ Yazdī". *Majalih-yi Zihn. Durih-yi* 24, no. 95 (2023/1402): 83-109.

Fārābī, Abū Naṣr. "Aghrād Mā Ba‘da al-Ṭabī‘iah". *Dar Rasā’il Falsafī Fārābī*, Taṣḥīḥ va Translated by Sa‘īd Raḥīmīyān. Tehran: ‘Ilmī va Farhangī, 2009/1387.

Ibn Sīnā, Ḥusayn ibn ‘Abd Allāh. *Burhān Shifā. Qum: Maktaba* Āyat Allāh al-Mar‘ashī al-Najafi, 1985/1405.

Ibn Sīnā, Ḥusayn ibn ‘Abd Allāh. *Ilāhiyāt al-Shifā’. Qum: Mar‘ashī Najafi*, 1984/1404.

Ibn Sīnā, Ḥusayn ibn ‘Abd Allāh. *Najāt*. Tehran: University of Tehran, s.d.

Khuramshāhī, Bahā’ al-Dīn. *Positivism Manṭiqī*. Tehran: ‘Ilmī va Farhangī, 1983/1361.

Qavām Ṣafārī, Maḥdī. *Naẓariyih-yi Šūrat dar Falsafah-yi Aristū*. Tehran: Hikmat, Chāp-i Duwum, 2009/1387.

Randall, John Herman. *Siyr Takāmul ‘Aql Nuvin*. Translated by Abū al-Qāsim Pāyandih. s.l. Shirkat-i Intishārāt-i ‘Ilmī va Farhangī, Chāp-i Duwum, 1998/1376.

Ross, Villiam David. *Aristū*. Translated by Maḥdī Qavām Šafari, Tehran: Fikr Rūz, 1999/1377.

Šadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm. *al-Ḥikma al-Muta‘āliya fi al-Asfār al-‘Aqliya al-Arba‘a*. Beirut: Dār Ihya’ al-Tūrāth al-‘Arabī, Chāp-i Sivum, 1981/1401.

Šadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm. *al-Shawāhid al-Rubūbiya*. Ed. Sayyid Jalāl al-Dīn Āshtiyānī, Tehran: Markaz-i Nashr-i Dānishgāhī, 1967/1346.

Šadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm. *Ta’līqā ‘alā Ilāhiyāt al-Shifā’*. Ed. Najaf Qulī Ḥabībī. Tehran: Bunyād Hikmat Islāmī Šadrā, 2004/1382.

Shakrīn, Ḥamid Riḍā. *Secularism*. Tehran: Kānūn Andishih-yi Javān, Chāp-i Chāhārum, 2006/1384.



Extinction of Kaysaniyya and Their Tendency towards Imamiyya; A critique on Vedad al-Qazi's Views on the Interactions between Imamiyya and Kaysaniyya

Dr. Ismail Esbati

Assistant Professor, Allameh Tabataba'i University

Email: esbati@atu.ac.ir

Abstract

Kaysaniyya is one of the first Shia sects that appeared after Mukhtār uprising and was theologically and politically active in the Islamic world until the middle of the second century. This article examines the extinction of Kaysaniyya with analytical and descriptive method. After numerous sub-divisions were created among Kaysaniyya, this sect slowly disappeared; Some of its supporters went to extremes and exaggeration and completely separated their way from the Shiites, and some of them were inclined towards Imami thoughts and gradually returned to Imamiyya. In *Al-Kaysaniyya fi al-adab wa al-tārikh*, when discussing the interactions between Kaysaniyya and Imamiyya, Vedad al-Qazi tries to deny the tendency of Kaysaniyya towards Imamiyya. He considers the reports related to the conversion of prominent figures such as Seyyed Ḥimyarī and Kuthayr 'Izzah as fabricated by the Imamiyya to confirm their own religion, while based on the findings of the present article, a group of Kaysaniyya after Muḥammad Ḥanafiyā accepted the Imamate of Imam Sajjad (p.b.u.h.) and another group after the death of Abū Ḥāshim, accepted the Imamate of Imam Bāqir (p.b.u.h.). There is enough evidence about the conversion of Seyyed Ḥimyarī, while this evidence about the conversion of Kuthayr 'Izzah is not enough, but there are enough reasons to judge him to be a Kaysanite until the end of his life.

Keywords: Extinction of Kaysaniyya, Seyyed Ḥimyarī, Kuthayr 'Izzah, conversion, Vedad al-Qazi





انقراض کیسانیه و گرایش به امامیه؛ نقدی بر دیدگاه‌های ودادالقاضی درباره تعاملات امامیه و کیسانیه

اسماعیل اثباتی

استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه علامه طباطبائی

Email: esbati@atu.ac.ir

چکیده

«کیسانیه» از نخستین انشعابات شیعی است که پس از قیام مختار به وجود آمد و تا نیمه‌های قرن دوم در صحنه فعالیت‌های کلامی و سیاسی جهان اسلام حضور داشت. این نوشتار با روش تحلیلی و توصیفی، چگونگی انقراض کیسانیه را بررسی می‌کند. این فرقه پس از ایجاد انشعابات درون‌گروهی متعدد در بین کیسانیه، آرام‌آرام از صحنه روزگار محو شد؛ برخی از هواداران آن به غلو کشیده شدند و راه خود را از شیعیان به کلی جدا کردند و برخی، متمایل به تفکرات امامی شدند و اندک‌اندک به سوی امامیه برگشتند. ودادالقاضی در کتاب «الکیسانیه فی الأدب و التاریخ» در بحث از تعاملات کیسانیه و امامیه می‌کوشد منکر گرایش کیسانیه به امامیه شود. او گزارش‌های مربوط به تغییر مذهب چهره‌های شاخصی مانند سیدحمیری و کثیر عزه را ساخته امامیه برای تأیید مذهب خود می‌داند، درحالی‌که براساس یافته‌های نوشتار حاضر، گروهی از کیسانیه پس از محمد حنفیه، امامت امام سجاد(ع) و گروهی دیگر پس از وفات ابوهاشم، امامت امام باقر(ع) را پذیرفتند. شواهد کافی درباره تغییر مذهب سیدحمیری در دست است، درحالی‌که این شواهد درباره تغییر مذهب کثیر عزه به اندازه کافی نیست، بلکه دلایل کافی برای حکم به کیسانی بودن او تا آخر عمر وجود دارد.

واژگان کلیدی: انقراض کیسانیه، سیدحمیری، کثیر عزه، تغییر مذهب، ودادالقاضی.

مقدمه

کیسانیه در قرن اول پا به عرصهٔ منازعات سیاسی و اعتقادی گذاشتند و در قرن دوم نیز حضور مؤثری داشتند، اما در قرن سوم و چهارم اثری از آن‌ها دیده نمی‌شود و در قرن پنجم شیخ مفید در الفصول المختاره ادعا می‌کند که این گروه منقرض شده و کاملاً از بین رفته‌اند.^۱ در میان کیسانیه، متکلم و عالم بزرگی وجود نداشت و از آنجاکه بیشتر آن‌ها پیش از عصر تألیف کتاب‌های کلامی از بین رفتند، اثر مستقلی از آن‌ها بر جای نمانده است، به همین دلیل برای آشنایی با باورهای آن‌ها باید به کتاب‌های فرقه‌نگاری مراجعه کرد، اما این کتاب‌ها عمدتاً به وسیلهٔ مخالفان آن‌ها نوشته شده و خالی از غرض‌ورزی نیست. راه دیگر، مراجعه به اشعار برجای مانده از شاعران بزرگ کیسانیه، مانند کثیر عزه و سیدحمیری است. دربارهٔ سرانجام این گروه و انشعابات درونی آن، سخن بسیار است. از جمله مواردی که سبب از بین رفتن این گروه شده است، تغییر عقیدهٔ عده‌ای از آن‌ها و برگشتن به دامن امامیه است.

این نوشتار در پی پاسخ به این پرسش است که چه شواهدی وجود دارد که عده‌ای از کیسانیه به امامیه پیوسته‌اند؟ سپس می‌کوشد گزارش‌های مربوط به تغییر مذهب سیدحمیری و کثیر عزه را تحلیل و بررسی کند و از این رهگذر، آرای ودادالقاضی دربارهٔ آن‌ها را نیز به بوتهٔ نقد بکشانند.

در خصوص پیشینهٔ موضوع باید گفت: تأثیر کیسانیه در تاریخ تحولات اسلامی و ادبیات عرب از جمله مواردی است که مدّ نظر نویسندگان مختلف قرار گرفته است و در عصر حاضر، ودادالقاضی در کتاب *الکیسانیه فی الأدب و التاريخ*، مهم‌ترین نمونهٔ این تلاش‌ها را پیش‌روی ما نهاده است. او پس از معرفی و نقد منابع مرتبط با کیسانیه، به بررسی قیام مختار و ارتباط کیسانیان با مختار، حوادث مربوط به کیسانیه پس از مختار و انشعابات سیاسی و فکری آنان پرداخته است. در ادامه، رابطهٔ کیسانیه با امامیه، اسماعیلیان، زیدیه و معتزله مدّ نظر قرار گرفته است.^۲ روح‌الله بهرامی در کتاب «کیسانیه، جریان‌های فکری و تکاپوهای سیاسی»، بیشتر بر جنبه‌های سیاسی کیسانیه متمرکز شده است. سیدابراهیم سیدعلوی در کتاب «کیسانیه، حقیقت یا افسانه»، بیشتر به معرفی این فرقه و انشعابات آن توجه داشته است. دربارهٔ انحلال کیسانیه در امامیه کار مستقلی انجام نشده، اما در نوشته‌های پیشین گاهی به اجمال و اشاره به نکاتی پرداخته شده است. در کتاب *ملل و نحل*، گاهی اشاراتی دربارهٔ اعتقاد برخی از کیسانیه به امامت امام سجاد(ع) بعد از محمد حنفیه وجود دارد. سیدعلمدار حسین شاه در مقالهٔ «تداوم و انقراض کیسانیه»، تنها

۱. مفید، الفصول المختاره، ۲۹۹.

۲. قاضی، *الکیسانیه فی الأدب و التاريخ*، سرتاسر اثر؛ نک: عباسی، «نقدی بر کتاب کیسانیه (تاریخ، ادبیات)»، ۲۳۶-۲۱۵.

اشاره کوتاهی به این اعتقاد داشته است.^۱ ودادالقاضی، با نگاه انتقادی به این مسئله نگریسته است. در این نوشتار ابتدا به مسئله پیوستن کیسانیه به امامیه و سپس به مسئله تغییر مذهب و امامی شدن دو نفر از مهم‌ترین چهره‌های مطرح کیسانیه، سیدحمیری و کثیر عزه پرداخته شده است. در این راستا، دیدگاه‌های ودادالقاضی درباره موضوعات مطرح شده، بررسی و تحلیل و نقد شده است.

۱. گرایش کیسانیه به امامیه

پس از شهادت امام حسین(ع) شیعیان در شوک و اندوه فراوانی فرو رفتند. قیام‌هایی که علیه بنی‌امیه و به نام خون‌خواهی امام حسین(ع) شکل گرفت زمینه مناسبی برای پیوستن افرادی شد که درصدد انتقام از حکومت بنی‌امیه بودند. قیام مختار، ازجمله شاخص‌ترین این قیام‌ها بود. بخش مهمی از هواداران مختار افرادی با تمایلات شیعی بودند که پس از سرخوردگی در ماجرای عاشورا درصدد انتقام و جبران کوتاهی خود بودند. مختار رهبری نظامی آنان را برعهده داشت اما برای رهبری معنوی قیام، محمد حنفیه می‌توانست گزینه مناسبی باشد.^۲

در هر صورت، در آن روزگار زمینه برای طرح چنین ادعایی فراهم بود. ازسویی، امام حسین(ع) که پس از برادرش همه نگاه‌ها به او دوخته شده بود، به شهادت رسید و تنها پسر باقیمانده از او در دوره جوانی بود و طبیعتاً موقعیت اجتماعی پدر را نداشت. طبیعی بود که نگاه‌ها پس از امام حسین(ع) به برادر دیگر او، محمد حنفیه باشد. محمد حنفیه در جنگ‌ها همراه امام علی(ع) و مورد تأیید پدر بود. او در جنگ جمل پرچمدار سپاه امام بود.^۳ دوران حکومت امام علی(ع) طبیعتاً سبب آشنایی بیشتر مردم با او و تقویت جایگاه اجتماعی او نیز شده بود و اشتغالات او به مباحث علمی نیز زمینه را برای اینکه به‌عنوان رهبر مطرح شود، فراهم کرده بود. از طرفی، او حاضر به بیعت با آل‌زبیر نبود.^۴ محمد حنفیه هرچند مانند حسنین(ع) نواده رسول خدا نبود، اما او فرزند امام علی(ع) و از بنی‌هاشم بود و اکنون و در شرایطی که بیشتر فرزندان امام حسن و امام حسین(ع) و حتی سایر فرزندان امام علی(ع) به شهادت رسیده بودند، بزرگ‌خاندان علوی محسوب می‌شد و از نظر توده مردم شایستگی رهبری داشت. علاوه بر این، باید توجه داشت که امام سجاد(ع) علاوه بر اینکه سن کمتری داشت، با توجه به شرایط تقیه‌ای اقدام اجتماعی آشکاری انجام

۱. حسین شاه، «تداوم و انقراض کیسانیه»، ۶۰.

۲. درباره ارتباطات مختار با محمد حنفیه نک: مسعودی، مروج الذهب، ۷۴/۳.

۳. مفید، الجمل والنصره فی حرب البصره، ۱۸۲.

۴. مسعودی، مروج الذهب، ۷۶/۳.

نمی‌داد.^۱ در این شرایط، گرایش بیشتر مردم به‌سوی محمد حنفیه امری طبیعی است. البته تعداد کمی از اصحاب، همراه امام و معتقد به امامت ایشان بودند و با گذشت زمان و آشنایی بیشتر مردم با امام سجاد(ع) اندک اندک گرایش به ایشان بیشتر شد و طبیعی است که پس از بیست سال و آنگاه که محمد حنفیه در سال ۸۱ یا ۸۴ از دنیا رفت، در جامعه آن روز، بزرگ علویان که از مزیت فاطمی بودن نیز برخوردار بود امام سجاد(ع) بود و از این رو، طبیعی بود که نگاه‌های بسیاری از افرادی که در پی محمد حنفیه رفته بودند به‌سوی او گرایش پیدا کنند.

۲. انشعاب کیسانیه پس از محمد حنفیه

بغدادی پس از نام‌بردن گروهی از کیسانیه که منکر مرگ ابن حنفیه شدند، می‌نویسد: «بقیه کیسانیه به مرگ محمد حنفیه اقرار کردند و دربارهٔ امام بعد از او دچار اختلاف شدند. گروهی از آن‌ها بر این باور بودند که امامت بعد از او به برادرزاده‌اش، علی بن حسین بر می‌گردد.»^۲ برخلاف آنچه برخی پنداشته‌اند نمی‌توان این گروه را در زمره امامیه به شمار آورد، چون امام سجاد(ع) را به‌عنوان جانشین محمد حنفیه پذیرفته‌اند.^۳ شاید بعداً از اعتقاد ابتدایی خود دست کشیده باشند. محمد حنفیه در سال ۸۱ از دنیا رفت^۴ و در آن زمان امام سجاد(ع) بیش از ۴۵ سال داشت^۵ و در جامعه، شناخته‌شده و مهم‌ترین چهرهٔ خاندان اهل بیت به شمار می‌آمد. در منابع اهل سنت هم به این موضوع تصریح شده است و ایشان را ائمهٔ مردم دانسته^۶ و در عبادت، زهد و تقوا،^۷ اروع مردم^۸ و افضل اهل بیت(ع) در زمانهٔ خود دانسته‌اند.^۹ به‌صورت طبیعی، بسیاری از افرادی که از رهبری اهل بیت(ع) حمایت می‌کردند و اکنون در اردوی کیسانیه جمع شده بودند، متوجه امام سجاد(ع) شدند و به او گرایش پیدا کردند. به نظر می‌رسد ودادالقاضی در بحث از وفات محمد حنفیه و انشعابات کیسانیه پس از او، این نکته را در نظر نگرفته و توجهی به گزارش بغدادی نداشته است.^{۱۰}

۱. دربارهٔ ارتباط امام سجاد(ع) با مختار، فعالیت‌های سیاسی ایشان و نقش ایشان در ماجرای حره نک: جعفریان، حیات فکری سیاسی امامان شیعه، ۲۸۴-۲۹۵.

۲. بغدادی، الفرق بین الفرق، ۴۷.

۳. حسین شاه، «تداوم و انقراض کیسانیه»، ۷۰.

۴. ذهبی، سیر اعلام النبلاء، ۱۲۸/۴.

۵. شیخ کلینی، تولد امام را سال ۳۳ و شیخ مفید سال ۳۸ ثبت کرده‌اند. کلینی، الکافی، ۴۶۶/۱، مفید، الارشاد، ۱۳۷/۲.

۶. ذهبی، سیر اعلام النبلاء، ۳۹۴/۴.

۷. ذهبی، سیر اعلام النبلاء، ۳۹۲/۴.

۸. ذهبی، سیر اعلام النبلاء، ۳۹۱/۴.

۹. ذهبی، سیر اعلام النبلاء، ۳۸۹.

۱۰. قاضی، الکیسانیه فی الأدب و التاریخ، ۱۶۸-۲۰۰.

۳. انشعاب کیسانیه پس از ابوهاشم

ابوالحسن اشعری بر این باور است که گروهی از افرادی که پس از محمد حنفیه از رهبری فرزندش ابوهاشم حمایت می‌کردند نیز پس از وفات ابوهاشم به رهبری امام سجاد(ع) گردن نهادند.^۱ سعدبن عبدالله بر این باور است که گروهی از پیروان ابوهاشم معتقد بودند که ابن حنفیه، فرزندش ابوهاشم را به‌عنوان جانشین انتخاب کرده است و به او وصیت کرده که بعد از خودش امامت را به علی بن حسین واگذارد، چون می‌دانست او بدون فرزند (بدون پسر) از دنیا خواهد رفت.^۲ آقای حسین شاه به‌اشتباه از کلام سعدبن عبدالله چنین برداشت کرده است که این گروه پس از مرگ محمد حنفیه به امامیه پیوستند و در نتیجه، امامت ابوهاشم را نپذیرفته‌اند. او می‌نویسد: «به‌گفته آن‌ها، محمد حنفیه هنگام مرگش امامت را به علی بن حسین واگذار کرد، زیرا می‌دانست که ابوهاشم بلاعقب و بدون فرزند خواهد بود؛ از این رو، امام پس از او، همان علی بن حسین است.»^۳ اما باتوجه به شواهد تاریخی، این گزارش‌ها خالی از ایراد نیست؛ چون که ابوهاشم در سال ۹۹ پس از دیدار با خلیفه اموی درگذشت،^۴ درحالی که امام سجاد(ع) چند سال پیش از آن در سال ۹۲، ۹۴ یا ۹۵^۵ از دنیا رفته بود. و دادالقاضی به این اشتباه تصریح نمی‌کند اما آنگاه که درصدد بیان انشعابات کیسانیه است اشاره می‌کند که باتوجه به اینکه ابوهاشم بدون فرزند از دنیا رفت، پیروان او در جستجوی رهبر در پی افراد مختلفی رفتند که در آن زمان می‌توانست در جایگاه امامت قرار گیرد، از جمله این افراد، محمدبن علی بن حسین بود، درحالی که برای این باور خود به منبعی استناد نکرده است.^۶ براین اساس، باید گفت: فرقه‌نگاران در این زمینه اشتباه کرده‌اند و به‌جای محمدبن علی بن حسین(ع)، از علی بن حسین(ع) نام برده‌اند، درحالی که برخی از مورخان تصریح می‌کنند که ابوهاشم به محمدبن علی بن عبدالله بن عباس وصیت کرد.^۷ این گروه‌ها احتمالاً بعداً به‌طور کامل به امامیه پیوسته و باورهای پیشین خود را اصلاح کرده‌اند.^۸

۱. اشعری، مقالات الإسلامیین و اختلاف المصلین، ۱۱.

۲. اشعری قمی، المقالات و الفرق، ۳۵.

۳. حسین شاه، «تداوم و انقراض کیسانیه»، ۷۰.

۴. ابن حجر عسقلانی، تقریب التهذیب، ۵۳۱/۱.

۵. ذهبی، سیر اعلام النبلاء، ۴۰۰/۴.

۶. قاضی، الکیسانیه فی الأدب و التاریخ، ۲۲۰ و ۲۲۱.

۷. ذهبی، سیر اعلام النبلاء، ۱۲۹/۴.

۸. نشار، نشأة الفكر الفلسفی فی الإسلام، ۶۵/۲.

۴. تغییر مذهب چهره‌های شاخص کیسانیه

سیدحمیری و کثیر عزه از مهم‌ترین چهره‌های کیسانیه به شمار می‌روند که گزارش‌هایی دربارهٔ تغییر مذهب آن‌ها و پیوستن به امامیه نقل شده است. ودادالقاضی این گزارش‌ها را نقل و نقد کرده و آن‌ها را از جعلیات امامیه دانسته است. «یوزف فان اس» این اندیشه را پذیرفته و از آن حمایت کرده است.^۱

أ. سیدحمیری: سیداسماعیل بن محمدحمیری (۱۷۳-۱۰۵ق) از بزرگان و شعرای کیسانیه بود که اشعار بسیاری دربارهٔ محمد حنفیه و غیبت او سروده است.^۲

ودادالقاضی بر این باور است که دوسوم اشعار سید (۱۴۸ قطعه) بر مفاهیم عام شیعی دلالت می‌کند که بیشتر آن‌ها (۱۱۸ قطعه) تنها در مصادر امامیه بعد از قرن ششم وارد شده است و این دو امر؛ یعنی انفراد امامیه در نقل آن‌ها و متأخر بودن آن‌ها، سبب ایجاد شک و ازبین رفتن اعتماد راجع به صحت آن‌ها می‌شود. او ادعا می‌کند که برخی از اشعار مدح علی (ع) و بنی‌هاشم که در آن‌ها سب دشمنان بنی‌هاشم و برخی از صحابه وجود دارد، از آن سیدحمیری است و انتساب آن‌ها به سیدحمیری صحیح است، هرچند امامیه در نقل آن‌ها منفرد هستند. اما از این مسئله استفاده می‌کند و مدعی می‌شود که امامیه وقتی می‌دیدند کسی در بین مردم معروف شده و اشعاری در تأیید باورهای آن‌ها سروده است، اشعار دیگری را که از آن سنخ بوده را به او نسبت می‌دادند تا به تقویت باورهای خود پردازند. علاوه بر این، آن‌ها می‌خواستند تأکید کنند که وی به مذهب آن‌ها بوده و از مذهب قبلی دست شسته است.^۳

نویسنده هیچ دلیلی بر نفی انتساب این قسم از اشعار به سیدحمیری ذکر نمی‌کند. شایسته بود در این صورت او چند نمونه از این اشعار را ذکر و ثابت می‌کرد که این اشعار از آن دیگران است و تعمداً و نه سهواً به سید نسبت داده شده است. عجیب است که او انفراد امامیه را دلیلی بر سلب اعتماد از این اشعار دانسته است. آیا نویسنده انتظار داشته اشعار شیعی سید که شامل فضایل اهل بیت (ع) و مثالب و احیاناً سب مخالفان است از زبان مخالفان نقل شود؟! طبیعی است که شیعیان برای نقل این اشعار انگیزه کافی داشتند، همان‌گونه که مخالفان برای نقل نکردن آن انگیزه کافی داشتند.

دیگر آنکه، قاضی خود در ادامه حکایتی نقل می‌کند که سید نزد اعمش می‌رفت و فضایل علی (ع) را از او می‌آموخت و آن‌ها را به شعر در می‌آورد تا جایی که در کوفه تحدی کرد که اگر می‌توانند، فضیلتی برای علی (ع) نقل کنند که او دربارهٔ آن شعری سروده باشد. وقتی شخصی فضیلتی را نقل کرد که در اشعار سید

۱. فان اس، کلام و جامعه، ۴۴۶/۱.

۲. شهرستانی، الملل و النحل، ۱۵۰/۱.

۳. قاضی، کیسانیه فی الأدب و التاريخ، ۳۲۴-۳۲۳.

نبود، سید بلافاصله آن را به شعر در آورد.^۱ کمترین دلالت این روایات این است که سید اهتمام زیادی به سرودن اشعاری در فضایل امام علی (ع) و اهل بیت (ع) داشته است. حال اگر ۱۱۸ مورد از این اشعار را تنها امامیه نقل کرده‌اند و در منابع قبل از قرن ششم که تاکنون موجودند (و طبعاً بسیاری از آن‌ها از بین رفته‌اند) یافت نمی‌شوند، دلیل بر جعلی بودن آن اشعار است؟

القاضی در ادامه تلاش کرده بگوید اهتمام سید، بر نقل داستان‌ها و ثبت تاریخ بوده است و نه گسترش احادیث و فضایل اهل بیت (ع) و مثالب مخالفان، تلاشی که بیشتر شبیه تحمیل نگاهی خاص به اشعار است.^۲

اشعار تجعفر سیدحمیری: و داد القاضی شیعیان را متهم می‌کند که اشعار و روایات مربوط به امامی شدن سیدحمیری را جعل کرده‌اند. با توجه به اینکه در قرن دوم تشتی در آرای کیسانیه به وجود آمده بود و حتی در شعر سید هم خستگی از انتظار بیش از حد وجود داشت، زمینه برای جعل این موضوع فراهم بود.^۳

او بر این باور است که تنها شیعیان امامی هستند که با قاطعیت از تغییر عقیده سیدحمیری سخن گفته‌اند و دیگران یا آن را نقل نکرده‌اند یا مانند ابوالفرج اصفهانی با شک بدان نگرسته‌اند یا آن را انکار کرده و از «اکاذیب رافضه» دانسته‌اند.^۴

او می‌گوید: امامیه درباره تغییر مذهب سید به روایات تغییر مذهب و اشعار تجعفر^۵ سید استناد کرده‌اند، درحالی که به دلیل اضطراب در روایات، اشکالات تاریخی و مخالفت با دلایل عقلی این روایات مردودند. او سپس پنج گزارش مربوط به تغییر مذهب سید را بر می‌شمرد و به نقد آن‌ها می‌پردازد.

۱. وقتی سیدحمیری متوجه شد که امام صادق (ع) مذهب او را قبول ندارد و دعا کرده که او به مذهب حق برگردد، توبه کرد و شعری سرود: «ایا راکباً نحو المدینه جسر...»^۶

۲. سید، امام را دید و دلایل امامت را در وجود او مشاهده کرد و متوجه شد که او حجت است و درباره مهدی و امام غایب سؤال کرد و امام فرمود که او دوازدهمین امام است و به این صورت، او توبه کرد و به مذهب حق برگشت و اشعاری سرود: «فلما رأیت الناس فی الدین قد غووا/ تجعفرت باسم الله فیمن

۱. قاضی، کیسانیه فی الأدب و التاریخ، ۳۲۷.

۲. قاضی، کیسانیه فی الأدب و التاریخ، ۳۲۷-۳۳۰.

۳. قاضی، کیسانیه فی الأدب و التاریخ، ۳۳۱.

۴. قاضی، کیسانیه فی الأدب و التاریخ، ۳۳۲.

۵. جعفری مذهب شدن، این اصطلاح برگرفته از شعر سیدحمیری است که به مناسبت تغییر مذهبش سروده است: «تجعفرت باسم الله...»

۶. قاضی، کیسانیه فی الأدب و التاریخ، ۳۳۳؛ مفید، الإرشاد، ۲۰۶/۲؛ مفید، الفصول المختارة، ۲۹۹.

تجففروا.^۱

القاضی در نقد گزارش اول و دوم می‌نویسد: سبک و سیاق گزارش‌ها براساس ادبیات امامیه تنظیم شده است،^۲ درحالی‌که وقتی گزارشگر یک واقعه تاریخی، امامی مسلک باشد و باتوجه به اینکه احتمال نقل به معنا در گزارش وجود دارد، طبیعی است که ادبیات امامی بر داستان غلبه داشته باشد. علاوه بر اینکه، شیخ مفید درصدد بیان اصل ماجرای تجعفر سید نیست، بلکه در خلال بحث از زندگی امام صادق(ع) و اینکه امامت ایشان آشکار بوده به این مسئله پرداخته است و طبیعی است که التزامی به نقل عین الفاظ نداشته‌اند.^۳ بعد از اینکه سید با امام صادق(ع) ملاقات کرد و حقانیت او را یافت، امام با برهان به او ثابت کرد که محمد حنفیه مرده و قبرش را به او نشان داد و او متوجه شد که محمد حنفیه غایب نیست و توبه کرد و چنین سرود: «تجعفرت باسم الله و الله اکبر...»^۴

القاضی می‌گوید: گزارش سوم هم غیرممکن است چون در آن آمده که محمد حنفیه زنده شد و از قبر بیرون آمد.^۵ این گزارش را القاضی از روضات الجنات نقل کرده است اما منبع اولیه آن کتاب ابن حمزه طوسی (۵۶۰ق) است و به نظر می‌رسد که قرآنی با گرایش به غلو از این ماجرا در این کتاب ارائه شده است.^۶ بعدها ابن شهر آشوب هم این ماجرا را بدون سند و از داود رقی نقل می‌کند.^۷

۴. امام برای ملاقات با منصور به کوفه رفته بود که خبردار شد سید به شدت بیمار است، نزد سید رفت و از او خواست به مذهب حق برگردد و او توبه کرد و سرود: «تجعفرت باسم الله...» سپس حال او خوب شد و نشست.^۸

القاضی نقد خاصی را متوجه این گزارش نکرده است.

۵. امام وقتی خبر وفات سید را می‌شنود برای او طلب رحمت می‌کند، حاضران تعجب می‌کنند که امام برای کسی که شارب خمر و قاتل به رجعت (محمد حنفیه) است طلب رحمت می‌کند. امام به آن‌ها می‌فرماید: محبان آل محمد با توبه از دنیا می‌روند و سپس نامه‌ای از سید را به آن‌ها نشان می‌دهد که توبه کرده و از امام درخواست دعا داشته است.^۹

۱. قاضی، کیسانیه فی الأدب و التاريخ، ۳۳۴؛ ابن بابویه، کمال الدین و تمام النعمه، ۳۴؛ قمی، ترجمه تاریخ قم، ۲۳۷؛ طبری، بشاره المصطفی، ۴۳۱-۴۲۹.
 ۲. قاضی، کیسانیه فی الأدب و التاريخ، ۳۳۵.
 ۳. قاضی، کیسانیه فی الأدب و التاريخ، ۳۳۴؛ موسوی خوانساری، روضات الجنات، ۲۹.
 ۴. قاضی، کیسانیه فی الأدب و التاريخ، ۳۳۵.
 ۵. ابن حمزه، الثاقب فی المناقب، ۳۹۶.
 ۶. ابن شهر آشوب، مناقب آل ابی طالب، ۳۷۱-۳۷۰/۳.
 ۷. قاضی، کیسانیه فی الأدب و التاريخ، ۳۳۴؛ طوسی، اختیار معرفه الرجال، ۵۷۳/۲؛ موسوی خوانساری، روضات الجنات، ۲۹.
 ۸. قاضی، کیسانیه فی الأدب و التاريخ، ۳۳۴؛ ابوالفرج اصفهانی، الاغانی، ۲۴/۷؛ مرزبانی، اخبار السید، ۴۲؛ موسوی خوانساری، روضات الجنات، ۳۱.

از نظر القاضی، روایت پنجم با تاریخ ناسازگار است؛ چون امام صادق (ع) (۱۴۸ق) پیش از سید حمیری (۱۷۳ق) از دنیا رفته است. تغییر مذهب سید به فرض وقوع در زمان امام صادق (ع) بوده است و از این رو، تجعفر نامیده شده است؛ یعنی قبل از سال ۱۴۸. از سویی، سید در اشعارش از غیبت هفتاد ساله محمد حنفیه سخن به میان آورده است «سبعین عاماً» که هفتاد سال پس از زمان مرگ محمد حنفیه (م ۸۱ق)؛ یعنی در حوالی سال ۱۵۱ سروده شده است.^۱ او خود اشاره می‌کند که در بعضی نسخه‌ها «ستین عاماً» آمده است و اتفاقاً «فان اس» نیز همین قول و عبارت را صحیح‌تر می‌داند.^۲ البته طبیعی است که در شعر الزاماً به تاریخ دقیق اشاره نمی‌شود، به خصوص اینکه بیان سال دقیق سبب برهم خوردن وزن و آهنگ شعر هم می‌شود. اما این گزارش به هر حال با تاریخ وفات سید هماهنگ نیست. منبع اصلی گزارش، کتاب الأغانی است.^۳

این گزارش را ابوالفرج در کتابی که به صورت وجاده‌ای به دستش رسیده، دیده است و نام کتاب را هم بیان نکرده است. بنابراین، اعتبار آن مخدوش است و چه بسا در آن تصحیف و تحریفی رخ داده باشد؛ مثلاً گزارش درباره امام کاظم (ع) باشد. دیگران، مانند ابن شهر آشوب (۳۷۰/۳) هم تصریح کرده‌اند که از ابوالفرج گرفته‌اند. نشانه دیگر بر احتمال وقوع تحریف در این روایت این است که ابن حجر می‌نویسد: حاضران تعجب کردند که امام برای کسی که از مسکرات استفاده می‌کند و ابوبکر و عمر را دشنام می‌دهد و به رجعت باور دارد طلب رحمت می‌کند «قیل لجعفر کیف تدعو للسید الحمیری و هو یشرّب المسکر و یشتم أبابکر و عمر و یؤمن بالرجعة».^۴ این برداشتی سنی از ماجرای نقل شده است.

ابوالفرج با سند خود از فضیل رسان نقل می‌کند که بعد از شهادت زید، بر جعفر بن محمد (ع) وارد شدم تا به ایشان تسلیت بگویم و در رثای او شعری خواندم. امام فرمود: این شعر کیست؟ گفتم: سید، امام برای او طلب رحمت کرد و وقتی به او گفتم من خودم شاهد بودم که او خمر می‌نوشید، امام فرمود: «فما ذنب علی الله ان یغفره لآل علی ان محب علی لا تزل له قدم الا ثبت له آخری.» حسن بن علی بن حسین هم از امام صادق (ع) نقل کرده که نام سید برده شد و امام بر او رحمت فرستاد و فرمود: اگر یک پایش لغزید، پای دیگرش استوار بود.^۵

دو نکته در این گزارش‌ها وجود دارد: اول اینکه، در این گزارش‌ها تأکید شده که این ماجرا پس از

۱. قاضی، الکیسانیه فی الأدب و التاریخ، ۳۳۶-۳۳۷.

۲. قاضی، الکیسانیه فی الأدب و التاریخ، ۳۳۸.

۳. ابوالفرج اصفهانی، الأغانی، ۲۰۱/۷.

۴. ابن حجر عسقلانی، لسان المیزان، ۴۳۷/۱.

۵. ابوالفرج اصفهانی، الأغانی، ۱۸۳/۷.

شهادت زید (۱۲۲ق) رخ داده است و دیگر اینکه، امام اشاره می‌کنند که اگر یک پای سید لغزیده، پای دیگرش استوار است؛ یعنی سید باوجود نقصی که در عملکردش دارد و خمر می‌نوشد اما امتیاز ویژه‌ای دارد که این نقص را جبران می‌کند. ممکن است تصور شود که منظور امام، اشعار او در مدح اهل بیت بوده است. اما باید در نظر داشت که او در اشعارش به صورت کلی منتسبان به خاندان پیامبر را مدح می‌کرد و باورهای خاص کیسانیه در زمینه امامت، غیبت و مهدویت محمدحنفیه را تبلیغ می‌کرد. به نظر می‌رسد گناه این کار از شرب خمر (نیز) کمتر نباشد، چون سبب منحرف شدن شیعیان و هواداران اهل بیت می‌شد. اما اگر بپذیریم که او توبه کرده و اعتقاد صحیح را پذیرفته است، در این صورت پذیرش این روایت بهتر باورشدنی خواهد بود.

به نظر می‌رسد همین گزارش بعدها توسط ناقلان مختلف تحریف شده و علاوه بر شرب خمر، راویان بعدی ایرادات دیگری که بر سید وارد می‌دانستند را نیز در متن آن وارد کرده‌اند. راوی زیدی مسلک، مسئله باور به رجعت و راوی سنی مسلک، شتم ابابکر و عمر را در آن وارد کرده است.

درنهایت، باید به این پرسش پاسخ داد که آیا ترحم امام بر سید به معنای این نیست که او از دنیا رفته بوده و امام دربارهٔ ایشان فرموده: رحمه الله؟

ابوالفرج از فضیل رسان نقل کرده که شعری را بر امام خواند و امام دربارهٔ شاعر سؤال کرد و او گفت: این شعر سید است و سید از دنیا رفته است و امام بر سید رحمت فرستاد. فضیل گفت: من دیدم که او نبیذ می‌نوشید. امام فرمود: منظورت خمر است؟ گفتم: آری. امام فرمود: «وما خطر ذنب عند الله أن يغفره لمحَبَّ علی!»^۱

در اینجا چاره‌ای جز این نداریم که یا تمام این روایات را به دلیل مخالفت با تاریخ کنار بگذاریم، چون ابوالفرج اصفهانی اشاره می‌کند که سید در زمان هارون از دنیا رفت؛ یعنی سال‌ها پس از قیام زید^۲ یا اینکه اصل ماجرا را بپذیریم و احتمال تحریف و تصحیف در جزئیات آن‌ها را در طول زمان در نظر بگیریم. البته باید اشاره کرد که ماجرای تجعفر سیدحمیری علاوه بر منابع پیش گفته، در منابع متعدد دیگری نیز آمده است.

۱. ابن معتز (م ۲۹۶ق) در کتاب طبقات الشعراء که آن را قبل از سال ۲۸۰ق تألیف کرده، با سند خود از سدري (یکی از روایان سیدحمیری) نقل کرده که سیدحمیری در ایام حج امام را در مکه ملاقات کرده و

۱. ابوالفرج اصفهانی، الاغانی، ۱۷۶/۷.

۲. ابوالفرج اصفهانی، الاغانی، ۲۰۱/۷.

- پس از مناظره با امام و مغلوب شدن، از نظر خود برگشت و اشعار تجعفر را سرود: تجعفرت بسم الله...^۱.
۲. نویختی (پس از ۳۰۰ق) و اشعری قمی (۳۰۰ق) می‌نویسند: «وقد روی قوم أن السیدین محمد رجع عن قوله هذا و قال بامامة جعفر بن محمد علیه السلام و قال فی توبته و رجوعه فی قصیده اولها: تجعفرت باسم الله و الله أكبر»^۲.
۳. قاضی نعمان مغربی (۳۶۳ق) پس از معرفی کیسانیه می‌نویسد: گروهی از آن‌ها گمان می‌کنند که امامت پس از محمد حنفیه به امام صادق (ع) می‌رسد و در این باره سید حمیری سروده: «تجعفرت باسم الله...»^۳.
۴. مرزبانی (م ۳۸۴ یا ۳۸۵ق) در اخبار السید نقل کرده که مناظره با مؤمن الطاق سبب توبه و برگشت او و سرودن شعر معروفش شده است،^۴ در حالی که ابوالفرج اصفهانی از محمد بن جمهور نقل کرده که سید حمیری با شیطان (مؤمن) الطاق درباره امامت محمد حنفیه مناظره کرد و مؤمن الطاق بر او غلبه کرد. در نهایت، سید اشعری سرود و در آن به امامت و غیبت محمد حنفیه تصریح کرد. اما باید توجه داشت که این اشعار، همان اشعار معروف کثیر عزه درباره حسنین و محمد حنفیه است. ابوالفرج نیز به این موضوع اشاره کرده است.^۵
۵. ابن حجر عسقلانی از کتاب رجال شیعه که به خط ابوعلی است نقل کرده که سید از ابو خالد کابلی (در متن به اشتباه کاملی ثبت شده)، ماجرای شهادت حجر الأسود و تغییر مذهبش را شنید و خودش هم از کیسانیه دست شست و به امامیه پیوست. ابن حجر سپس به اشعار تجعفر سید از قول مسعودی پرداخته و در نهایت، همه این‌ها را از دروغ‌های رافضیان دانسته است.^۶
۸. محمد بن یحیی صولی (۳۳۵ق) در کتاب الأوراق، فصلی را به «اخبار السید حمیری و مختار شعره» اختصاص داده است که در چاپ فعلی، این بخش موجود نیست.^۷ صفدی (م ۷۶۴ق) از صولی از محمد بن فضل بن اسود از علی بن محمد بن سلیمان نقل کرده است که سید، کیسانی بود، سپس برگشت و قصیده تجعفرت را سرود.^۸

۱. ابن معتر، طبقات الشعراء، ۳۳.

۲. نویختی، فرق الشیعة، ۳۰، اشعری قمی، المقالات و الفرق، ۳۶-۳۷.

۳. ابن حیون، شرح الأخبار، ۲۹۳/۳-۲۹۴.

۴. مرزبانی، اخبار السید، ۱۶۵؛ ابن شهر آشوب، مناقب آل ابی طالب، ۳/۳۷۱-۳۷۰.

۵. ابوالفرج اصفهانی، الاغانی، ۱۷۸/۷.

۶. ابن حجر عسقلانی، لسان المیزان، ۴۳۶/۱ و ۴۳۷.

۷. النديم، الفهرست، ۱۶۸.

۸. صفدی، الوافی با الوفیات، ۱۱۹/۹.

۹. عمادالدین ادریس بن حسن قرشی، داعی اسماعیلی یمن (۸۷۲ق) در کتاب عیون الأخبار و فنون الآثار، تغییر مذهب سیدحمیری را گزارش کرده است.^۱
۱۰. ابوالفرج اصفهانی از ابوداود سلیمان بن سفیان، راوی سیدحمیری نقل کرده است که سید بر مذهب کیسانیه از دنیا رفت و اشعار تجعفر را قاسم الخياط که غلام سید بوده، سروده و به او منتسب کرده است.^۲ او سپس روایات تجعفر سید را تضعیف کرده و بر این باور است که روایت صحیحی دربارهٔ تغییر مذهب وی وارد نشده و شعر تجعفر هم ضعیف است که نشانهٔ ساختگی بودن آن است و با اشعار دیگر سید همخوانی ندارد.^۳ تعبیری شبیه این را مسعودی (۳۴۶ق) از جعفر بن محمد نوفلی گزارش کرده است.^۴
- سیدمحسن امین به نقد عبارات ابوالفرج می‌پردازد و می‌نویسد: روایات مربوط به رجوع او و ترحم امام صادق(ع) بر او بسیار است و به همین دلیل، توجهی به قول ابوالفرج نمی‌شود. ادعای اینکه اشعار کیسانی او قوی‌تر از اشعار امامی او هستند نیز ادعای ثابت‌شده‌ای نیست؛ چون شعر سید، دارای روانی و سادگی و سلاستی است که گاهی گمان می‌شود ضعیف است. در اخبار مواجههٔ او با سوار القاضی همچنین آمده است که سوار تصریح می‌کند که او کیسانی بوده و سپس امامی شده است و خود سید هم به آن اعتراف کرده است.^۵
۱۱. ابونصر بخاری نسابه (زنده در سال ۳۴۱ق) نیز به اشعار تجعفر سید اشاره کرده و برگشت او از مذهب کیسانیه را به تصریح بیان کرده است.^۶
- چنان‌که می‌بینیم گزارش مربوط به تجعفر سیدحمیری در قرن سوم و چهارم بسیار مشهور بوده و در کتب مختلفی به آن اشاره شده است و در قرن‌های بعدی این شهرت بیشتر شده است، هرچند دربارهٔ جزئیات آن اختلاف نظر وجود دارد، چنان‌که اربلی بر این مطلب تأکید کرده است.^۷
- براساس آنچه گذشت می‌توان گفت:
۱. باتوجه به اینکه کیسانیه، در تاریخ باقی نمانده و در فاصلهٔ قرن دوم تا سوم از بین رفته است، به‌طور طبیعی باید پذیرفت که هواداران آن برخی از دنیا رفته و برخی تغییر مذهب داده‌اند و با انشعابات که در

۱. عمادالدین قرشی، ۲۷۸-۲۷۷/۹ به نقل از قاضی، کیسانیه فی الأدب و التاريخ، ۲۹۱.

۲. ابوالفرج اصفهانی، الاغانی، ۱۶۸/۷.

۳. ابوالفرج اصفهانی، الاغانی، ۱۷۲/۷.

۴. مسعودی، مروج الذهب، ۷۹/۳.

۵. امین، اعیان الشیعة، ۴۱۱/۳.

۶. بخاری، سر السلسلة العلویة، ۳۴ و ۸۴.

۷. اربلی، کشف الغمة، ۳۹۴/۲.

میان آن‌ها به وجود آمده به گروه‌های دیگر نزدیک شده‌اند.

۲. تغییر مذهب، موضوع پیچیده‌ای نیست، به خصوص اینکه سیدحمیری در خانواده‌ای اباضی مسلک به دنیا آمد و پس از آنکه به تشیع گروید از ناحیه خانواده‌اش تحت فشار بود و برای چنین شخصی احتمال تغییر مجدد مذهب، احتمال دوری نیست.^۱

۳. به‌زعم القاضی، این روایات در قرن سوم و چهارم جعل شده‌اند، در زمانی که کیسانیه از بین رفته‌اند و حضور مؤثری ندارند. جعل این روایات هرچند برای شیعیان بی‌ثمر نیست، اما آن‌چنان دستاورد بزرگی محسوب نمی‌شود.

۴. القاضی بر این باور است که امامیه در نقل روایات با قطعیت سخن گفته‌اند، درحالی‌که ابوالفرج از آن با صیغه تملیص یاد کرده است و اشعری، بغدادی و شهرستانی اصلاً ذکر به میان نیاورده‌اند. او این مورد را یکی از دلایل جعلی بودن این خبر دانسته است. این نحو استدلال، عجیب است؟! او از زیدیه انتظار دارد که با قطعیت از این مسئله یاد کنند، همچنین انتظار دارد فرقه‌نگاران اهل سنت به این مسئله بپردازند، درحالی‌که اگر این مطلب را قبول نداشتند دستاویز خوبی بود که علیه امامیه از آن استفاده کنند.

۵. کشی می‌نویسد: گفته شده علم ائمه به چهار نفر منتهی شده است: سلمان فارسی، جابر جعفی، سیدحمیری و یونس بن عبدالرحمن. براین اساس، تغییر مذهب او امری مسلم فرض شده است.^۲ میرزای نوری پس از بیان تعجب از اینکه نام وی در زمره نام علما و راویان بزرگ حدیث آمده است احتمال داده که علت این کار این است که سید با سرودن اشعار سهم به‌سزایی در نشر فضایل اهل بیت (ع) داشته است.^۳

ب. کُتیر عَزَّه: کُتیر بن عبدالرحمن، مشهور به کُتیر عَزَّه (۱۰۵ق) از مشهورترین شاعران کیسانی مسلک است و شعر معروف او دلالت بر باورهای کیسانیه دارد.^۴

القاضی بر این باور است که باتوجه به جایگاه کُتیر عَزَّه در میان کیسانیه، برای شیعیان ساده نبود که او را در زمره امامیان بیاورند، به همین دلیل نخستین مؤلفان امامیه از او در میان شعرای امامی سخنی به میان نیاورده‌اند و نجاشی، کشی و طوسی یادی از او نکرده‌اند. شیخ مفید تصریح می‌کند که او بر مذهب کیسانی از دنیا رفت. از نیمه قرن ششم به بعد این نظریه پیدا می‌شود که او نیز امامی شده است و ابن شهر آشوب (۵۸۸ق)، کثیر را از اصحاب (امام) محمدباقر دانسته و بر این باور است که امام باقر (ع) جنازه او را

۱. کان ابواه اباضیین ولما تشیع هما بقتله، ابوالفرج اصفهانی، الاغانی، ۱۶۷/۷.

۲. طوسی، اختیار معرفة الرجال، ۷۸۰/۲.

۳. نوری، نفس الرحمن، ۲۳۰.

۴. ابن قتیبه، الشعر و الشعراء، ۵۰۸/۱.

برداشت درحالی‌که عرق‌ریزان بود و این ادعا بزرگتر می‌شود تا اینکه در قرن سیزدهم، خوانساری کثیر را از شاعران و خصیصان امام باقر دانسته و به ماجرای تدفین او اشاره کرده است.^۱

این ادعا برخلاف نظر القاضی از نیمهٔ قرن ششم مطرح نشده است و ابن‌شهر آشوب (م ۵۸۸ق) اولین ناقل آن نیست، بلکه پیش از او ابن‌درید (۲۲۳-۳۲۱ق) که در زمینهٔ ادبیات عرب کتاب‌های متعددی دارد^۲ در اواخر قرن سوم و اوایل قرن چهارم در کتاب امالی و مرزبانی (۳۸۴ یا ۳۸۵ق) در مختصر اخبار شعراء الشیعه گزارش کرده‌اند که محمدبن‌علی (امام باقر(ع)) به کثیر گفته است: تو می‌پنداری که از شیعیان ما هستی، درحالی‌که آل مروان را مدح می‌کنی؟ کثیر پاسخ داده: من آن‌ها را به تمسخر می‌گیرم و آن‌ها را در اشعارم به استعارهٔ مار و عقرب می‌نامم و در عوض، اموالشان را به‌عنوان صله می‌ستانم؛ «تزعم انک من شیعتنا و تمدح آل مروان؟ قال انما اسخر منهم و اجعلهم حیات و عقارب و آخذ اموالهم». مرزبانی سپس اشعار محل اشاره را از کثیر نقل کرده است.^۳

در قرن پنجم، سیدمرتضی (م ۴۳۶ق) همین مطلب را با اختلافاتی در الفاظ که نشان می‌دهد از منبعی غیر از آن دو گزارش می‌کند، نقل کرده است. او می‌نویسد: امام باقر(ع) به کثیر گفت: آیا عبدالملک مروان را مدح کردی؟ کثیر گفت: من به عبدالملک نگفتم ای امام هدی، بلکه گفتم: ای شجاع! و شجاع، یعنی مار و گفتم: اسد، یعنی سگ (حیوان). پس امام لبخند زد.^۴

همچنین سیدمرتضی نقل کرده که مردی کثیر را سوار بر مرکب دید، درحالی‌که امام باقر(ع) پیاده بود، آن مرد به او گفت: آیا تو سوار می‌شوی درحالی‌که ابوجعفر پیاده است؟ کثیر گفت: او مرا به این کار امر کرده است. من ترجیح می‌دهم در اطاعت امر او و سواره باشم تا اینکه مخالف امر او و پیاده باشم.^۵

ابن‌شهر آشوب (م ۵۸۸ق) در معالم العلماء، شعرای اهل بیت(ع) را در چهار گروه طبقه‌بندی کرده است: مجاهرون، مقتصدون، متقون و متکلفون. او سیدحمیری را جزء مجاهرون نام برده است^۶ و در باب متقون می‌نویسد: «و المتقون منهم نحو کثیر عزه و لما مات رفع جنازته الباقر علیه السلام و عرقه یجری و کان من اصحابه»^۷

۱. قاضی، کیسانیه فی الأدب و التاریخ، ۲۸۸.

۲. ابن‌ندیم، الفهرست، ۶۷.

۳. مرزبانی، مختصر اخبار شعراء الشیعه، ۶۸؛ امالی ابن‌درید به‌نقل سیدعلی‌خان، الدرجات الرفیعة فی طبقات الشیعه، ۵۸۹؛ موسوی خوانساری، روضات

الجنات، ۵۳/۶؛ بغدادی، خزائن الأدب، ۲۲۰/۵.

۴. علم‌الهدی، امالی، ۲۰۷/۱.

۵. علم‌الهدی، امالی، ۲۰۴/۱.

۶. ابن‌شهر آشوب، معالم العلماء، ۱۸۰.

۷. ابن‌شهر آشوب، معالم العلماء، ۱۸۶.

گزارش شرکت امام باقر(ع) در تشییع جنازه او را، اولین بار ابن شهر آشوب نقل کرده است. البته سیدعلی خان پس از نقل قول ابن شهر آشوب از عروقه بن یزید نقل کرده است که در هنگام تشییع جنازه کثیر، زنان زیادی شرکت کرده بودند و از عزه (معشوقه کثیر) یاد می کردند و ابوجعفر محمد بن علی(ع) گفت: راه را برای من باز کنید تا جنازه کثیر را بردارم.^۱ بخش اول گزارش که مربوط به حضور زنان و یادکردن عزه در تشییع جنازه کثیر است در منابع دیگر هم آمده است،^۲ اما منبع سیدعلی خان درباره بقیه گزارش که مربوط به امام باقر(ع) است، مشخص نیست و منبع دیگری نیز یافت نشد. دیگران عمدتاً از همین منبع نقل می کنند.^۳

سیدعلی خان می نویسد: کثیر بن عبدالرحمن احتمالاً از قول به کیسانیه برگشته است.^۴ پس از او خوانساری او را از اصحاب امام باقر(ع) دانسته است.^۵ باتوجه به آنچه گذشت دلایل کافی درباره تغییر مذهب کثیر وجود ندارد و شرکت امام باقر(ع) در تشییع جنازه کثیر، دلیل بر تغییر مذهب او نیست. چنان که علمای متقدم شیعه، مانند شیخ مفید و سیدمرتضی بر کیسانی بودن او تا آخر عمر تصریح کرده اند.^۶

نتیجه گیری

گروهی از کیسانیه، پس از محمد حنفیه به امام سجاده(ع) پیوستند و گروهی دیگر پس از وفات ابوهاشم، امامت امام باقر(ع) را پذیرفتند. و دادالقاضی، شیعیان را متهم به انتساب اشعار دیگران به سیدحمیری می کند اما دلیل و شاهی ارائه نمی کند و نظر او پذیرفتنی نیست. و دادالقاضی، امامیه را متهم می کند که روایاتی درباره تغییر مذهب سیدحمیری جعل کرده اند اما گزارش های متعددی که درباره تغییر مذهب سیدحمیری نقل شده است با وجود اختلاف در جزئیاتی مانند زمان، مکان و نحوه تغییر مذهب، همگی بر اصل تغییر مذهب سیدحمیری دلالت می کنند. باتوجه به تصریح علمای متقدم بر کیسانی بودن کثیر عزه و نبودن شواهد کافی درباره تغییر مذهب او،

۱. مدنی، الدرجات الرفیعة، ۵۸۹.

۲. ابن عبدالبر، التمهید، ۳۵/۲.

۳. نک: نوری، مستدرک الوسائل، ۳۰۲/۲؛ بروجردی، ۳۶۶/۳.

۴. مدنی، الدرجات الرفیعة، ۵۸۹.

۵. موسوی خوانساری، روضات الجنات، ۴۹/۶.

۶. مفید، الفصول المختارة، ۲۹۹.

نمی‌توان به گزارش‌های برخی از متأخران درباره تغییر مذهب او اعتماد کرد.

منابع

- ابن بابویه، محمد بن علی. کمال الدین و تمام النعمة. قم: مؤسسة النشر الإسلامی، ۱۳۶۲.
- ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی. تقریب التهذیب. بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۴۱۵ق-۱۹۹۵م.
- ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی. لسان المیزان. بیروت: مؤسسة الأعلمی، چاپ دوم، ۱۳۹۰ق.
- ابن حمزه، محمد بن علی. الثاقب فی المناقب. قم: انصاریان، ۱۴۱۲ق.
- ابن حیون، نعمان بن محمد. شرح الأخبار. بی‌جا: مؤسسة نشر اسلامی، چاپ دوم، ۱۴۱۴ق.
- ابن شهر آشوب، محمد بن علی. مناقب آل ابی طالب. نجف: چاپخانه حیدری، ۱۳۷۶-۱۹۵۶م.
- ابن عبدالبر، یوسف. التمهید. مغرب: وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، ۱۳۸۷ق.
- ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم. الشعر و الشعراء. قاهره: دار الحديث، ۲۰۰۶م.
- ابن معتر، عبدالله بن محمد. طبقات الشعراء. قاهره: دار المعارف، بی‌تا.
- ابن ندیم، محمد بن اسحاق. الفهرست. به تحقیق رضا تجدد. قم: بی‌نا. بی‌تا.
- ابوالفرج اصفهانی، علی بن حسین. الأغانی. بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۴ق-۱۹۹۴م.
- اربلی، علی بن عیسی. کشف الغمة. بی‌جا: دار الأضواء. چاپ دوم، ۱۴۰۵ق-۱۹۸۵م.
- فان اس، یوزف. کلام و جامعه. ترجمه فرزین بانکی و احمد علی حیدری. قم: دانشگاه ادیان و مذاهب، ۱۳۹۶.
- اشعری قمی، سعد بن عبدالله. المقالات و الفرق. تهران: کتابخانه حیدری، ۱۹۶۳م.
- اشعری، علی بن اسماعیل. مقالات الإسلامیین و اختلاف المصلیین. به تصحیح هلموت ریتز. ویسبادن: فرانس شتاینر، چاپ سوم، ۱۴۰۰.
- امین، سید محسن. اعیان الشیعة. بیروت: دار التعارف، بی‌تا.
- بخاری، سهل بن عبدالله. سر السلسله العلویة. نجف: شریف رضی، ۱۴۱۳ق.
- بروجردی، حسین. جامع احادیث الشیعة. قم: مطبعة العلمیة، ۱۳۹۹ق.
- بغدادی، عبدالقادر بن عمر. خزانه الأدب و لب لباب لسان العرب. بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۹۹۸م.
- بغدادی، عبدالقاهر بن طاهر. الفرق بین الفرق. بیروت: دار المعرفة، ۱۴۱۷ق-۱۹۹۷م.
- بهرامی، روح الله، کیسانیه: جریان‌های فکری و تکاپوهای سیاسی. بی‌جا: پژوهشکده تاریخ اسلام، ۱۳۹۴.
- جعفریان، رسول. حیات فکری سیاسی امامان شیعه. تهران: علم، ۱۳۹۰.
- حسین شاه، سید علمدار. «تداوم و انقراض کیسانیه». فصلنامه سخن تاریخ. ش ۱۰ (پاییز ۱۳۸۹): ۶۰-۸۲.
- ذهبی، محمد بن احمد. سیر اعلام النبلاء. بیروت: الرسالة، ۱۴۱۳ق-۱۹۹۳م.

- سیدعلوی، ابراهیم. کیسانیه، حقیقت یا افسانه. شرکت چاپ و نشر بین الملل، ۱۳۹۴.
- شهرستانی، محمدبن عبدالکریم. الملل و النحل. بیروت: دار المعرفه، بی تا.
- صفدی، خلیل بن ابیک. الوافی با الوفیات. بیروت: دار احیاء التراث، ۲۰۰۰ م.
- طبری، محمدبن علی. بشاره المصطفی. قم: اسلامی، ۱۴۲۰ ق.
- طوسی، محمدبن حسن. اختیار معرفة الرجال. به تصحیح میرداماد استرآبادی. قم: آل البيت (ع) لإحياء التراث، ۱۴۰۴ ق.
- عباسی، علی اکبر. «نقدی بر کتاب کیسانیه (تاریخ، ادبیات)». پژوهشنامه انتقادی متون و برنامه های علوم انسانی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی. س ۱۸، ش ۱۰ (دی ۱۳۹۷): ۲۱۵-۲۳۶.
- علم الهدی، علی بن حسین. امالی. قم: کتابخانه آیه الله مرعشی، ۱۳۲۵ ق-۱۹۰۷ م.
- قاضی، وداد. الکیسانیه فی الأدب و التاریخ. بیروت: دار الثقافة، ۱۹۷۴ م.
- قمی، حسن بن محمد. ترجمه تاریخ قم. تهران: کتابخانه مجلس، بی تا.
- کلینی، محمدبن یعقوب. الکافی. تهران: دار الكتب الإسلامية، ۱۳۶۳.
- مدنی، علی خان بن احمد. الدرجات الرفیعة فی طبقات الشیعة. قم: بصیرتی، ۱۳۹۷ ق.
- مرزبانی، محمدبن عمران. اخبار السید الحمیری. بیروت: شركة الکتبی، ۱۴۱۳ ق-۱۹۹۳ م.
- مرزبانی، محمدبن عمران. مختصر اخبار شعراء الشیعة. بیروت: شركة الکتبی، ۱۴۱۳ ق-۱۹۹۳ م.
- مسعودی، علی بن حسین. مروج الذهب و معادن الجواهر. قم: دار الهجرة، ۱۴۰۴ ق.
- مفید، محمدبن محمد. الإرشاد. بیروت: آل البيت (ع)، ۱۴۱۴ ق-۱۹۹۳ م.
- مفید، محمدبن محمد. الجمل و النصرة فی حرب البصرة. قم: داورى، بی تا.
- مفید، محمدبن محمد. الفصول المختارة. بیروت: دار المفید، ۱۴۱۴ ق.
- موسوی خوانساری، میرزاهدی بن محمدباقر. روضات الجنات. بی جا: اسماعیلیان، ۱۳۹۰ ق.
- نشار، علی سامی. نشأة الفكر الفلسفی فی الإسلام. قاهره: دار المعارف، ۱۹۹۶ م.
- نوبختی، حسن بن موسی. فرق الشیعة. بیروت: دار الأضواء، ۱۴۰۴ ق.
- نوری، حسین بن محمدتقی. مستدرک الوسائل. بیروت: آل البيت (ع)، ۱۴۰۸ ق-۱۹۸۷ م.
- نوری، حسین بن محمدتقی. نفس الرحمن فی فضائل سلمان. به تحقیق جواد قیومی. بی جا: آفاق، ۱۴۱۱ ق.

Transliterated Bibliography

'Abbāsī, 'Alī Akbar. "Naqdī bar Kitāb Kaysāniyah (Tārīkh, Adabiyāt)". *Pazhūhi shnāmīh-yi Intiqādī Mutūn va Barnāmīh-hā-yi 'Ulūm-i Insānī*, Pazhūhishgāh-i 'Ulum Insānī va Muṭālī'āt Farhangī. yr. 18, no. 10 (Diy 2019/1397):

215-236.

Abū al-Faraj al-Iṣfahānī, ‘Alī ibn Ḥusayn. *al-Aghānī*. Beirut: Dār Ihyā’ al-Tūrāth al-‘Arabī, 1994/1414.

‘Alam al-Hudā, ‘Alī ibn Ḥusayn. *Amālī*. Qum: Kitābkhānih-yi Āyat Allāh Mar‘ashī, 1907/1325.

Amīn, Sayyid Muḥsin. *A’yan al-Shī’a*. Beirut: Dār al-Ta’aruf, s.d.

Ash‘arī Qummī, Sa’d ibn ‘Abd Allāh. *al-Maqālāt wa al-Firaq*. Tehran: Kitābkhānih-yi Ḥaydarī, 1963/1382.

Ash‘arī, ‘Alī ibn Ismā‘īl. *Maqālāt al-Islāmiyyin wa Ikhtilāf al-Muṣallin*. Ed. Hellmut Ritter. Wiesbaden: Franz Steiner, Chāp-i Sivum, 1980/1400.

Baghdādī, ‘Abd al-Qādir ibn ‘Umar. *Khizāna al-Adab wa Lubb Lubāb Lisān al-‘Arab*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1998/1419.

Baghdādī, ‘Abd al-Qāhir ibn Ṭāhir. *al-Farq bayn al-Firaq*. Beirut: Dār al-Ma’rifa, 1997/1417.

Bahrāmī, Rūḥ Allāh. *Kaysāniyah: Jarīyān-hā-yi Fikrī va Takāpū-hā-yi Siyāsī*. S.l. Pazhūhishkadih-yi Tārikh-i Islām, 2016/1394.

Bukhārī, Sahl ibn ‘Abd Allāh. *Sirr al-Silsilah al-‘Alawiyah*. Najaf: Sharif Raḍī, 1993/1413.

Burūjirdī, Ḥusayn. *Jāmi‘ Ahādith al-Shī’a*. Qum: Maṭba‘a al-‘Ilmiyya, 1979/1399.

Dhahabī, Muḥammad ibn Aḥmad. *Siyar A’lām al-Nubalā’*. Beirut: al-Risālah, 1993/1413.

Ḥusayn Shāh, Sayyid ‘Alamdār. “Tadāwūm va Inqirāz Kaysāniyah”. *Faṣḥnāmih-yi Sukhan-i Tārikh*. no. 10 (autumn 2011/1389): 60-82.

Ibn ‘Abd al-Barr, Yūsuf. *al-Tamhid*. Maqhrīb: Wizāra ‘Umūm al-Awqāf wa al-Shu’ūn al-Islāmiyya, 1967/1387.

Ibn Bābawayh, Muḥammad ibn ‘Alī. *Kamāl al-Dīn wa Itmām al-Nī‘ma*. Qum: Mū’assisa al-Nashr al-Islāmī, 1984/1362.

Ibn Hajar ‘Asqalānī, Aḥmad ibn ‘Alī. *Lisān al-Mizān*. Beirut: Mū’assisa al-‘Alamī. Chāp-i Duwum, 1970/1390.

Ibn Hajar ‘Asqalānī, Aḥmad ibn ‘Alī. *Taqrīb al-Tahdhīb*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1995/1415.

Ibn Ḥamzah, Muḥammad ibn ‘Alī. *al-Thāqib fi al-Manāqib*. Qum: Anṣārīyān, 1992/1412.

Ibn Ḥayūn. Nu’mān ibn Muḥammad. *Sharḥ al-Akhhbār*. Qum: Mū’assisah-yi Nashr Islāmī, Chāp-i Duwum, 1993/1414.

Ibn Mu‘tazz, ‘Abd Allāh ibn Muḥammad. *Ṭabaqāt al-Shu‘arā’*. Cairo: Dār al-Ma‘arīf, s.d.

Ibn Nadīm, Muḥammad ibn Ishāq. *al-Fihrist*, researched by Muḥammad Tajaddud, Qum: s.n. s.d.

Ibn Qutaybah, ‘Abd Allāh ibn Muslim. *al-Shī’r wa al-Shu‘arā’*. Cairo: Dār al-Ḥadith, 2006/1427.

Ibn Shahrāshūb, Muḥammad ibn ‘Alī. *Manāqib Āl Abī Ṭālib*. Najaf: Chāpkhānah-yi Ḥaydarī, 1957/1376.

Irbilī, ‘Alī ibn ‘Īsā. *Kashf al-Ghumma*. s.l. Dār al-Adwā: Chāp-i Duwum, 1985/1405.

- Ja'fariyān, Rasūl. *Ḥayāt Fikrī Siyāsī Imāmān Shi'ah*. Tehran: 'Ilm, 2012/1390.
- Kulinī, Muḥammad ibn Ya'qūb. *al-Kāfi*. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyya. 1985/1363.
- Madani, 'Alī Khān ibn Aḥmad. *al-Darajāt al-Rafi'a fi Ṭabaqāt al-Shi'a*. Qum: Baṣīrati, 1977/1397.
- Marzubānī, Muḥammad ibn 'Imrān. *Akhbār al-Sayyid al-Ḥimyarī*. Beirut: Shirka al-Kutubī, 1993/1413.
- Marzubānī, Muḥammad ibn 'Imrān. *Mukhtaṣar Akhbār Shu'arā' al-Shi'a*. Beirut: Shirka al-Kutubī, 1993/1413.
- Mas'ūdī, 'Alī ibn Ḥusayn. *Murūj al-Dhahab wa Ma'ādin al-Jawhar*. Qum, Dār al-Hijrah, 1984/1404.
- Mufid, Muḥammad ibn Muḥammad. *al-Fuṣūl al-Mukhtāra*. Beirut: Dār al-Mufid, 1993/1414.
- Mufid, Muḥammad ibn Muḥammad. *al-Irshād*. Beirut: Āl al-Biyy (AS), 1993/1414.
- Mufid, Muḥammad ibn Muḥammad. *al-Jamal wa al-Nuṣra fi Ḥarb al-Baṣra*. Qum: Dāwari, s.d.
- Mūsawī Khvānsārī, Mīrzā Mahdī ibn Muḥammad Bāqir. *Rawḍāt al-Jannāt*. S.I. Ismā'iliyān. 2012/1390.
- Nashshār, 'Alī Sāmī. *Nasha al-Fikr al-Falsafī fi al-Islām*. Cairo: Dār al-Ma'ārif, 1996/1417.
- Nawbakhtī, Ḥasan ibn Mūsā. *Firaq al-Shi'a*. Beirut: Dār al-Aḥwā'. 1984/1404.
- Nūrī, Ḥusayn ibn Muḥammad Taqī. *Mustadrak al-Wasā'il*. Beirut: Āl al-Bayt(AS). 1987/1408.
- Nūrī, Ḥusayn ibn Muḥammad Taqī. *Nafas al-Rahmān fi Faḍā'il Salmān*. researched by Jawād Qayyūmī. S.I. Āfāq, 1991/1411.
- Qāḍī, Wadād. *al-Kaysāniyah fi al-Adab wa al-Tārikh*. Beirut: Dār al-Thaqāfa, 1974/1394.
- Qumī, Ḥasan ibn Muḥammad. *Tarjamah-yi Tārikh Qum*. Tehran: Kitābkhānih-yi Majlis, s.d.
- Ṣafadī, Khalīl ibn Aybak. *al-Wāfi bi al-Wafayāt*. Beirut: Dār Iḥyā' al-Tūrāth, 2000/1421.
- Sayyid 'Alavī, Ibrāhīm. *Kaysāniyah, Haqīqat yā Afsānih*. Shirkat-i Chāp va Nashr Bayn al-Milal, 2016/1394.
- Shahrastānī, Muḥammad ibn 'Abd al-Karīm. *al-Milal wa al-Niḥal*. Beirut: Dār al-Ma'rifa, s.l.
- Ṭabarī, Muḥammad ibn 'Alī. *Bishāra al-Muṣṭafā*. Qum: Islāmī, 1999/1420.
- Ṭūsī, Muḥammad ibn Ḥasan. *Ikhtiyār Ma'rifa al-Rijāl*. ed. Mīrdāmād Astarābādī. Qum: Āl al-Bayt(AS) li-Iḥyā' al-Tūrāth, 1984/1404.
- Van Ess, Josef. *Kalām va Jāmi'ah*. Translated by Farzī Bānkī va Aḥmad 'Alī Ḥydarī. Qum: University of Religions and Denominations, 2018/1396.



Examining the Impact of *Ilhāq* and Innate Training on the Perfection of the Imperfect Souls of the Believers' Children in *Barzakh* according to Verses and Traditions

Hossein Khaleghi Pour

PhD Students, University of Qom

Email: montahalamal@gmail.com

Abstract

One of the challenging issues in resurrection is the fate of imperfect children in the worlds of *barzakh* (isthmus) and the hereafter. The children of the believing parents will have a different fate. According to the Qur'anic and narrative evidence, the children of believers will survive and continue to live in the afterlife, and from the perspective of Mullā Sadra's philosophy, they can, through reaching the status of imaginal immateriality, survive and reach their perfection. Since their souls are not perfected in terms of psychic perfections, they need to become perfected in order to prepare for life in immaterial worlds. According to the verses and traditions, what causes to their perfection is education and *ilhāq* (God will join with the believers their Children's imperfect souls); The soul of an immature child is either taught by saints, especially Fātima al-Zahrā (p.b.u.h.) who is the universal soul, to teach them what they could not learn in the world, or the children will join their parents or relatives, which is also related to the aim of education. The result of this paper with a descriptive-analytical method using library sources is that this education and training, either by parents or saints, is done according to the nature of the children on which they were created, and it will make their human talents and characteristics flourish. The method of this training is also in the form of symbols and signs and in the form of solitary words and inspiration of meanings. This training is not a kind of acquired knowledge; rather, it is knowledge by presence.

Keywords: imperfect souls, children, faculty of imagination, *ilhāq*, education





بررسی تأثیر تکاملی الحاق و تعلیم فطری

نفوس ناقصه اطفال مؤمنان در عالم برزخ از منظر آیات و روایات

حسین خالقی پور (نویسنده مسئول)

دانشجوی دکتری رشته کلام اسلامی دانشگاه قم

Email: montahalamal@gmail.com

چکیده

ازجمله مسائل چالش برانگیز در معاد، موضوع سرنوشت نفوس ناقصه اطفال در عوالم برزخ و قیامت است. در این میان، اطفالی که والدین مؤمن دارند، سرنوشتی متفاوت نسبت به دیگر اطفال خواهند داشت. بنابر ادله قرآنی و روایی، اطفال مؤمنان دارای بقا و حیات اخروی اند و از منظر فلسفه صدرایی نیز این نفوس با نیل به مقام تجرد خیالی، بقا دارند و می توانند به تکامل خود برسند؛ ولی به دلیل آنکه نفوس اطفال از کمالات نفسانی بی بهره و اصطلاحاً ناقص است، نیاز به تکامل دارد تا برای زندگی در عوالم مجرد آماده شود. براساس آیات و روایات، عامل تکامل این نفوس، الحاق و تعلیم است؛ نفس کودک نابالغ یا توسط اولیای الهی، به خصوص حضرت زهرا(س) که دارای مقام نفس کلی است آموزش و تعلیم می بیند تا آنچه را در دنیا نیاموخته است تعلیم ببیند یا الحاق کودک به والدین یا بستگانش اتفاق می افتد که آن نیز مرتبط با بحث تعلیم است. حاصل این نوشتار با روش توصیفی تحلیلی و کتابخانه ای بیان کننده این است که این تعلیم و تربیت، چه توسط والدین و چه اولیای الهی، ذیل فطرت اطفال که بر آن آفریده شده اند، انجام می شود و استعدادها و ویژگی های انسان در این تعلیمات شکوفا می شود. روش این تربیت نیز به صورت رمز و اشاره و در شکل حروف مفرد و القای معانی است. این تعلیم، اکتسابی نیست؛ بلکه علمی حضوری است.

واژگان کلیدی: نفوس ناقصه، اطفال، قوه خیال، الحاق، تعلیم.

مقدمه

نفوس ناقصه، نفوسی هستند که علوم و معارف را کسب نکرده و اساساً از کمالات نفسانی بی‌بهره‌اند که از جمله آن‌ها اطفال نابالغ، ابلهان و دیوانگان هستند. وضع نفوس ناقصه پس از مفارقت از بدن، از جمله مسائل چالش‌برانگیز فلسفی و کلامی است که مدّ نظر متکلمان و فیلسوفان بوده است. اهمیت این موضوع از آن‌روست که اگر برای این نفوس قائل به حیات برزخی و اخروی شویم، باتوجه‌به ناقص بودن نفس آن‌ها و بی‌بهره‌بودنشان از کمالات انسانی، نحوه تبیین ثواب و عقاب این نفوس پیچیدگی‌هایی را به همراه دارد و اگر برای این نفوس به دلیل عدم وجود کمالات معرفتی قائل به حیات پس از مرگ نشویم، این سخن با برخی از آیات و روایات که حیات این نفوس را تأیید می‌کنند، ناسازگار خواهد بود. این نوشتار به موضوع سرنوشت نفوس ناقصه اطفال مؤمنان در برزخ می‌پردازد. تنها تفاوت این نفوس با نفوس دیگر اطفال این است که پدران و مادران آن‌ها از مؤمنان بوده و این فرزند نیز براساس احکام شریعت متولد شده است. حال سؤال اینجاست که آیا تفاوتی میان سرنوشت نفوس اطفال مؤمنان با نفوس اطفال کفار وجود دارد؟ به عبارت دیگر، آیا ایمان پدر و مادر و تولد براساس احکام دین، در وضعیت نفوس اطفال تأثیری دارد؟ و در صورت تأثیر، این تأثیر به چه صورت است؟ بنابر آیات و روایات، ایمان یا کفر والدین در سرنوشت فرزندی که در دوران طفولیت فوت کرده است، تأثیری مستقیم دارد و این موضوع هم به دلیل وجود کرامتی است که خداوند متعال برای والدین مؤمن قائل است و هم به موضوع نطفه حلال و تولد براساس شریعت اسلام ارتباط دارد. چنان‌که در احادیث مختلفی آمده است که ولد الزنا نسبت به علی (ع) و اولادش همواره دارای بغض است^۱ و شاید به همین دلیل است که پیامبر اکرم (ص) می‌فرماید: انسان شقی، در شکم مادرش شقی است و انسان سعید نیز در شکم مادرش سعید است.^۲ پس این ایمان والدین و تولد براساس شریعت، دو عاملی است که سبب می‌شود که نفس طفل مؤمن در برزخ دارای شرایطی ویژه باشد که عامل تکامل و ترقی اوست. در ادامه، به این نوع تکامل و چگونگی آن بیشتر می‌پردازیم.

در خصوص پیشینه موضوع باید گفت: تاکنون درباره سرنوشت نفوس اطفال مؤمنان هیچ مقاله یا کتابی نوشته نشده، اما درباره سرنوشت نفوس ناقصه مقالاتی نگاشته شده است، از جمله این مقالات، مقاله «فرجام نفوس ناقصه از دیدگاه فارابی»، نوشته منصوری و کهریزی است. در این مقاله، آرای فارابی در باب معاد و سرنوشت نفوس ناقصه بررسی و بیان می‌شود که فارابی معاد نفوس ناقصه را نفی می‌کند. از همان دو نویسنده، دو مقاله دیگر مرتبط با این موضوع نوشته شده است که یکی از این مقالات تحت عنوان

۱. قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ لِعَلِيٍّ عَلَيْهِ السَّلَامُ: لَا يَفْضَحُكُمْ إِلَّا ثَلَاثَةٌ وَلَدٌ زَنَّا وَ مُنَافِقٌ وَ مَنْ حَمَلَتْ بِهِ أُمُّهُ وَ هِيَ حَائِضٌ. مجلسی، بحار الانوار، ۱۰۴/۷۸.

۲. قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: «الشَّقِيُّ مَنْ شَقِيَ فِي بَطْنِ أُمِّهِ وَ السَّعِيدُ مَنْ سَعِدَ فِي بَطْنِ أُمِّهِ» مجلسی، بحار الانوار، ۹/۵.

«فرجام نفوس ناقصه از منظر آیات و روایات» است و در آن با بررسی روایات مختلف بیان می‌شود که درخور دفاع‌ترین دیدگاه‌ها درباره نفوس ناقصه، اولاً سکوت درباره سرنوشت این نفوس و ثانیاً، مشمول رحمت الهی دانستن این نفوس است و مقاله دیگر با عنوان «فرجام نفوس ناقصه از دیدگاه ابن‌سینا» به بررسی نظرات ابن‌سینا در این باره می‌پردازد. همچنین در بخشی از مقاله‌ای با عنوان «فرجام نفوس انسانی پس از مرگ بدن در اندیشه ابن‌سینا، سهروردی و ملاصدرا» که توسط رحیم‌پور و زارع نگاشته شده است به نظرات ابن‌سینا، سهروردی و ملاصدرا درباره سرنوشت نفوس ناقصه می‌پردازد و بیان می‌کند که درباره نفوس ناقصه، سهروردی حضور در عالم صور معلقه، ابن‌سینا تعلق به اجرام فلکی و ملاصدرا، حضور در عالم خیال را مطرح می‌کنند. باتوجه به آنچه بیان شد، در تمامی موارد مذکور اولاً، بحث راجع به نفوس ناقصه به طور مطلق است که شامل ابلهان و دیوانگان نیز می‌شود که موضوعی کاملاً مجزا از موضوع این مقاله است؛ ثانیاً، هیچ‌کدام به تفکیک نفوس ناقصه اطفال مؤمنان و غیر آن نپرداخته‌اند؛ ثالثاً، عمده مطالب بیان‌شده در این مقالات پیرامون نظرات فیلسوفان است و جنبه کلامی آن‌ها مدّ نظر نیست و حتی تنها مقاله‌ای که نگاهی کلامی به این موضوع دارد، نتیجه‌ای کلی مطرح کرده و مسئله را همچنان در ابهام باقی گذاشته است. بنابراین، جنبه بدیع این مقاله تمرکز بر سرنوشت نفوس اطفال مؤمنان با مذاقه در آیات و روایات است که تاکنون به آن نپرداخته‌اند.

۱. نظرات فیلسوفان درباره سرنوشت نفوس ناقصه

باتوجه به اینکه فیلسوفان و اندیشمندان اسلامی درخصوص نفوس ناقصه دیدگاه‌های مختلفی داشته‌اند و این نظریات حائز اهمیت است، پیش از بیان آیات و روایات، به اختصار این نظرات بیان می‌شود. درباره فرجام نفوس ناقصه، اختلاف نظر جدی میان فیلسوفان وجود دارد؛ به گونه‌ای که برخی چون فارابی به صراحت منکر حیات پس از مرگ نفوس ناقصه‌اند^۱ و برخی چون ابن‌سینا با تصریح و تأکید، معاد را امری همگانی دانسته و معدوم شدن نفوس ناقصه پس از مرگ را نظری باطل می‌داند.^۲ به نظر ابن‌سینا، نفس انسانی بعد از مرگ به بقای علت مفارق خود باقی می‌ماند.^۳ بنابراین، فرقی میان نفوس اطفال و نفوس انسان‌های بالغ وجود ندارد و چون علت مفارق هردو یکی است، هردو دارای بقای اخروی است. همچنین ابن‌سینا معتقد است که چون این نفوس هنوز تکامل نیافته‌اند، پس از مرگ باید به جسم دیگری تعلق

۱. کهریزی، منصوری، بیگلری، «فرجام نفوس ناقصه از منظر آیات و روایات»، ۹۰.

۲. ابن‌سینا، رسائل ابن‌سینا، ۱۱۰/۲.

۳. ابن‌سینا، المبدأ و المعاد، ۱۰۵.

بگیرند و بعید نیست که آن، جسم فلکی باشد که به مثابه جسم این نفوس قرار می گیرد تا به واسطه آن، مراحل از کمال را طی کند.^۱ پس ابن سینا مطابق مبانی انسان شناختی اش، معاد نفوس ناقصه را پذیرفته ولی درباره کیفیت این حشر، نظرات مختلف ارائه داده است و گاهی بیان می کند که این نفوس به افلاک می پیوندند و گاه فرجام نفوس ناقصه را به رحمت پروردگار ارجاع می دهد و گاه این نفوس را نه اهل شقاوت و نه سعادت می داند.^۲

سهروردی نیز نفوس را به شش دسته تقسیم کرده است که مبنای این تقسیم بندی، برخورداری یا عدم برخورداری نفوس از «علم» و «عمل» است. رتبه اول نفوس از منظر شیخ اشراق، نفوس ساده پاک است.^۳ این دسته شامل اطفال و ابلهان می شود. وقتی نفس از بدن این دسته مفارقت می کند، دارای هیچ نوع ادراکی نیستند و علتی برای سعادت یا شقاوت آنها وجود ندارد. شیخ اشراق برای اثبات عدم سعادت و شقاوت این نفوس، همانند ابن سینا به عدم لذت و الم اخروی شان استناد کرده و سعادت را تلذذ و شقاوت را تألم محسوب کرده و نفوس ساده را فاقد لذت و رنج دانسته است.^۴ اما صدرالمتألهین، نظر فارابی، شیخ الرئیس و شیخ اشراق را مردود می داند و معتقد است که اساس و مبنای این گفتارها همگی بر عدم اطلاع و آگاهی از وجود عالم دیگری است، به نام عالم خیال منفصل یا برزخ مابین دنیا و آخرت که در آن عالم، معاد نفوس خیالیه است.^۵ ملاصدرا می گوید: نفس انسان پس از مرگ و قطع علاقه از بدن طبیعی باقی خواهد بود و برای افراد متوسط یا ناقص در علم و عمل، نه درجه ارتقای به عالم مفارقات و نه امکان تعلق به ابدان عنصری به صورت تناسخ و نه امکان تعلق به اجرام فلکی و نه تعطیل و رهایی از هرگونه تعلق وجود دارد. پس ناچار برای این نفوس، وجودی است نه در این عالم جسمانی و نه در عالم مجردات عقلانی، بلکه در عالمی متوسط، مابین تجسم مادی و تجرد عقلی.^۶

طبق آنچه بیان شد دیدگاه اکثر بزرگان فلسفه اسلامی در تأیید حیات اخروی نفوس اطفال است و بنابر نظر آنان، برای این نفوس ناقصه که دارای نقص در علم و ادراکات نظری هستند، بقایی متصور است.

۱. ابن سینا، الإشارات والتنبيهات، ۱۴۱.

۲. کهریزی، منصوری، بیگلری، «فرجام نفوس ناقصه از منظر آیات و روایات»، ۲۳۸.

۳. سهروردی، مجموعه مصنفات، ۲/۲۳۵.

۴. سهروردی، مجموعه مصنفات، ۳/۲۰۲.

۵. صدرالدین شیرازی، الشواهد الربوبیه، ۳۷۳.

۶. صدرالدین شیرازی، الشواهد الربوبیه، ۳۸۲.

۲. حیات اخروی نفوس ناقصه اطفال از منظر قرآن و روایات

در قرآن کریم آیات متعددی وجود دارد که براساس آن‌ها اثبات می‌شود که حیات پس از مرگ برای همه نفوس، از جمله کودکان وجود دارد، مانند: آیه «كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ ثُمَّ إِلَيْنَا تُرْجَعُونَ»^۱ یا «كُلُّ إِلَيْنَا رَاجِعُونَ»^۲ و کلمه «کل» که فراگیری بازگشت به‌سوی خدا برای همه نفوس را بیان می‌کند، دلیلی قاطع بر رجوع نفوس اطفال به عالم آخرت و وجود حشر برای همه آن‌هاست. همچنین در آیه هشتم و نهم سوره تکویر: «وَإِذَا الْمَوْءُودَةُ سُئِلَتْ، بِأَيِّ ذَنْبٍ قُتِلَتْ؛ و در آن هنگام که از دختران زنده‌به‌گور شده سؤال شود که به کدامین گناه کشته شدند»، که از سؤال پرسیدن در قیامت از دختران تازه متولد شده و زنده‌به‌گور شده در دوران جاهلیت خبر می‌دهد، دلالتی صریح بر حیات نفوس کودکان پس از مرگ است؛ زیرا در بیان قرآن کریم، مخاطب سؤال، قاتلان نیستند که مورد بازخواست قرار گیرند، بلکه مخاطب این سؤال، خود کودکان مقتول‌اند. پس قرآن کریم صراحتاً حضور این نفوس را در عرصه محشر تأیید می‌کند و این حضور در قیامت و پاسخ‌گویی به سؤال الهی، دلالتی قرآنی بر حیات قیامتی این اطفال است.

همچنین روایات متعددی که درباره شفاعت اطفال مؤمنان از پدران و مادرانشان در عرصه قیامت است، دال بر بقای این نفوس است. برای مثال، پیامبر اکرم (ص) می‌فرماید: «إِنَّ السَّقَطَ لَيَطَّلُ مُحْبِطُنًا عَلَى بَابِ الْجَنَّةِ يُقَالُ لَهُ أُذْخِلْ يَقُولُ حَتَّى يَدْخُلَ أَبَوَايَ؛ یعنی جنین سقط شده بر در بهشت می‌ایستد. به او می‌گویند: داخل بهشت شو، می‌گوید: تا هنگامی که پدر و مادر من داخل بهشت نشوند، داخل نمی‌شوم»^۳. پس وجود موهبت شفاعت برای این نفوس، حاکی از حیات قیامتی آنان دارد؛ ضمن آنکه این روایت، تأییدی بر بهشتی بودن این نفوس نیز محسوب می‌شود. پس بنابر آنچه بیان شد و آنچه در ادامه خواهد آمد، از منظر قرآن کریم و نیز روایات، حیات برزخی و قیامتی نفوس کودکان امری قطعی و محقق است.

۳. سرنوشت نفوس ناقصه اطفال در بیان روایات

پس از مشخص شدن ضرورت حیات برزخی و قیامتی نفوس اطفال از منظر قرآن و روایات و دیدگاه‌های اندیشمندان اسلامی، در ادامه به چگونگی این حیات می‌پردازیم. در کلام پیامبر اکرم (ص) و ائمه اطهار (ع) درباره حیات برزخی و قیامتی نفوس ناقصه، علی‌الخصوص نفوس اطفال مطالبی نقل شده است که هرکدام از جنبه‌هایی به این موضوع پرداخته‌اند.

۱. هر انسانی مرگ را می‌چشد، سپس شما را به‌سوی ما باز می‌گردانند (عنکبوت: ۵۷).

۲. سرانجام، همگی به‌سوی ما باز می‌گردند (انبیاء: ۹۳).

۳. مجلسی، بحار الانوار، ۱۱۷/۷۹.

در حدیثی از امام صادق(ع) نقل شده است که ایشان توصیه می‌فرمایند که درباره موضوع سرنوشت نفوس اطفال، سکوت اختیار کنید. زرارہ گوید: به امام صادق(ع) عرض کردم: «کودکانی که قبل از بلوغ می‌میرند، سرنوشت آنان با چه میزانی معین می‌شود؟ امام صادق(ع) گفت: این مسئله را از رسول خدا(ص) پرسیدند و رسول خدا(ص) در پاسخ گفت: خدا بهتر می‌داند که آنان چه می‌کردند. امام صادق(ع) فرمود: منظور رسول خدا(ص) از بیان این جمله این بود که از بحث و جدل در این مسئله دم فرو بندید و سرنوشت آنان را به خدا محول کنید.»^۱

همچنین امام صادق(ع) در حدیثی دیگر به موضوع امتحان گرفتن از اطفال مشرکان در روز قیامت اشاره می‌فرماید. عبدالله بن سنان گوید: از امام صادق(ع) پرسیدم: «حکم اولاد مشرکان که پیش از بلوغ می‌میرند چیست؟... فرمود: آتشی برای ایشان (کودکان) بر می‌افروزند و می‌گویند: که وارد آتش شوید، اگر اطاعت کردند و به آتش وارد شدند، آتش بر ایشان سرد و سلامت می‌شود و چنان‌که امتناع ورزیدند خداوند عزوجل به آنان می‌فرماید: چنین است اینک من شما را فرمان دادم و شما نافرمانی کردید. پس امر می‌کند آنان را به سوی دوزخ برند.»^۲ البته این حدیث مربوط به فرزندان مشرکان است و خارج از موضوع این مقاله است.

سومین نوع از احادیث، احادیث مربوط به الحاق فرزندان مؤمن و فرزندان کفار به پدرانشان است که در بخش بعد بدان می‌پردازیم. چنان‌که امام صادق(ع) می‌فرماید: «أَطْفَالُ الْمُؤْمِنِينَ يُهْدَوْنَ إِلَى آبَائِهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ؛ یعنی فرزندان مؤمنان در روز قیامت به‌سوی پدرانشان (در بهشت) هدایت می‌شوند.»^۳ یا در حدیثی مشابه از امیرالمؤمنین(ع) نقل شده است که: «أَوْلَادُ الْمُشْرِكِينَ مَعَ آبَائِهِمْ فِي النَّارِ وَأَوْلَادُ الْمُسْلِمِينَ مَعَ آبَائِهِمْ فِي الْجَنَّةِ؛ یعنی فرزندان مشرکان با پدرانشان در دوزخ‌اند و فرزندان مسلمانان، با پدرانشان در بهشت‌اند.»^۴

شیخ صدوق در خصوص این حدیث و در پاسخ به این شبهه می‌گوید که خداوند چطور فرزندان کفار را وارد دوزخ می‌کند که هنوز به هیچ معصیتی آلوده نشده‌اند: فرزندان مشرکان و کفار با پدر و مادرشان در

۱ الصادق(ع) عَنْ زُرَّارَةَ قَالَ: «قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ(ع) مَا تَقُولُ فِي الْأَطْفَالِ الَّذِينَ مَاتُوا قَبْلَ أَنْ يَتَلَفَعُوا فَقَالَ سَبَّلَ عَنْهُمْ رَسُولُ اللَّهِ(ص) فَقَالَ اللَّهُ أَعْلَمَ بِمَا كَانُوا عَامِلِينَ ثُمَّ أَقْبَلَ عَلَيَّ فَقَالَ يَا زُرَّارَةُ هَلْ تَدْرِي مَا عَنِّي بِذَلِكَ رَسُولُ اللَّهِ(ص) قَالَ قُلْتُ لَا فَقَالَ إِنَّمَا عَنِّي كُفُّوا عَنْهُمْ وَلَا تَقُولُوا فِيهِمْ شَيْئاً وَزِدُوا عَلَيْهِمْ إِلَى اللَّهِ» کلینی، الکافی، ۲۴۹/۳.

۲ عن عبدالله بن سنان قال: «سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ(ع) عَنْ أَوْلَادِ الْمُشْرِكِينَ يَمُوتُونَ قَبْلَ أَنْ يَبْلُغُوا الْحَتَّ، قَالَ: كُفَّارٌ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا كَانُوا عَامِلِينَ، يَدْخُلُونَ مَدَاخِلَ آبَائِهِمْ. وَ قَالَ يُوَجَّحُ لَهُمْ نَارًا فَيَقَالُ لَهُمْ: ادْخُلُوهَا، فَإِنْ دَخَلُوهَا كَانَتْ عَلَيْهِمْ بَرْدًا وَسَلَامًا، وَإِنْ أَبَوْا قَالَ لَهُمْ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ: هَذَا أَنَا قَدْ أَمَرْتُكُمْ فَعَصَيْتُمُونِي، فَيَأْمُرُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ بِهِمْ إِلَى النَّارِ» مجلسی، بحار الانوار، ۲۹۵/۵.

۳. مجلسی، بحار الانوار، ۲۸۹/۵.

۴. ابن‌بابویه، کتاب من لایحضره الفقیه، ۴۹۱/۳.

جهنم هستند ولی از گرمای آن متأثر نمی‌شوند تا هنگامی که در روز قیامت حجت بر آنان تمام و به آنها فرمان داده می‌شود که (برای امتحان) در آتشی که بر ایشان می‌افروزند، داخل شوند.^۱

پس درباره سرنوشت فرزندان مؤمنان اختلافی نیست و فقط اختلاف در فرزندان مشرکان و کفار است که آیا بدون امتحان وارد دوزخ می‌شوند یا بعد از امتحان الهی در قیامت، سرنوشتشان مشخص می‌شود که البته ورود اطفال کفار بدون هیچ‌گونه آزمایشی از عدل و حکمت الهی به دور است و براساس حسن و قبح عقلی نیز مردود است. در روایات نیز این نکته مورد تأکید است، چنان‌که امام باقر(ع) درباره معنای مستضعف می‌فرماید: «(مستضعف) کسی است که ترفندی در برابر کفر نمی‌یابد تا کفر بورزد و به‌سوی ایمان نیز راهی نمی‌یابد؛ نه می‌تواند ایمان آورد و نه می‌تواند کفر بورزد، ایشان کودکانند و هر که از مردان و زنان در عقل و خرد، هم‌پایه کودکان باشد، قلم مجازات از ایشان برداشته می‌شود.»^۲

۴. چگونگی ادامه حیات نفوس ناقصه اطفال مؤمنان در برزخ

آیه‌ای وجود ندارد که به‌صراحت به چگونگی حیات نفوس اطفال در برزخ و قیامت پرداخته باشد و تنها آیه‌ای که تاحدودی مرتبط با این مبحث است، آیه ۲۱ سوره طور است.

در آیه ۲۱ سوره طور از الحاق فرزندان مؤمنان به پدرانشان در عوالم آخرت خبر می‌دهد: «وَالَّذِينَ آمَنُوا وَاتَّبَعَتْهُمْ ذُرِّيَّتُهُمْ بِإِيمَانٍ أَلْحَقْنَا بِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَمَا أَلَتْنَاهُمْ مِنْ عَمَلِهِمْ مِنْ شَيْءٍ كُلُّ امْرِئٍ بِمَا كَسَبَ رَهِينٌ»^۳ و آن‌ها که ایمان آوردند و فرزندان ایشان به پیروی از آنان ایمان اختیار کردند، فرزندان ایشان را (در بهشت) به آن‌ها ملحق می‌کنیم و از عمل آن‌ها چیزی نمی‌کاهیم و هرکس در گرو اعمال خویش است.»

در تفاسیر مختلف، مصادیق این آیه محل اختلاف است. برخی معتقدند که این آیه صرفاً به اولاد کبار مؤمنان تعلق دارد، ازجمله علامه طباطبایی این آیه را در خصوص فرزندان نابالغ نمی‌پذیرد و معتقد است که معنای آیه این است که: ما از میان ذریه‌های مؤمنان، آن‌هایی را که در ایمان به خدا به‌نوعی از پدران پیروی کنند به پدرانشان ملحق می‌کنیم، هرچند که ایمانشان به درجه ایمان پدرانشان نرسد و ناگزیر باید بگوئیم منظور از این اتباع، اتباع فرزندان بالغ است، چون خردسالانی که به حد تکلیف نرسیده‌اند، ایمانشان هنوز ایمان صحیح نشده است، پس قهراً مراد از ذریه، فرزندان کبیرند که مکلف به ایمان هستند. بنابراین، آیه شریفه شامل صغار از اولاد که قبل از بلوغ از دنیا می‌روند، نمی‌شود و این منافات ندارد با اینکه

۱. ابن‌بابویه، کتاب من لایحضره الفقیه، ۴۹۲/۳.

۲. الإمام الباقر(ع) عَنْ حَمَادِ بْنِ الطَّيِّانِ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ(ع) قَالَ: «سَأَلْتُ عَنِ الْمُسْتَضْعَفِ فَقَالَ هُوَ الَّذِي لَا يَسْتَطِيعُ حِيلَةَ الْكُفْرِ فَيَكْفُرُ وَلَا يَهْتَدِي سَبِيلًا إِلَى الْإِيمَانِ لَا يَسْتَطِيعُ أَنْ يُؤْمِنَ وَلَا يَسْتَطِيعَ أَنْ يَكْفُرَ فَهُمْ الصَّبِيَّانِ، وَ مَنْ كَانَ مِنَ الرِّجَالِ وَ النِّسَاءِ عَلَى مِثْلِ عُقُولِ الصَّبِيَّانِ مَنْ رُفِعَ عَنْهُ الْقَلَمُ» قمی، تفسیر القمی، ۱۴۹.

۳. طور: ۲۱.

اولاد صغار مؤمنان هم شرعاً محکوم به ایمان باشند، مگر اینکه بگوییم: نکره آمدن ایمان، عمومیت را می‌رساند و معنا چنین می‌شود: ذریه ایشان در ایمان که از پدران خود پیروی کرده‌اند، حال چه اینکه آن ایمان، ایمان واقعی باشد یا ایمان به حسب حکم شرع باشد. بعضی دیگر نیز گفته‌اند: مراد از کلمه "ذریه"، تنها اولاد صغار است.^۱ در تفسیر نمونه نیز بیان شده است که از تعبیرات آیه برمی‌آید که منظور، فرزندان بالغی است که در مسیر پدران گام بر می‌دارند، در ایمان از آن‌ها پیروی می‌کنند و از نظر مکتبی به آن‌ها ملحق می‌شوند. ولی جمعی از مفسران «ذریه» را در اینجا به معنای اعم تفسیر کرده‌اند، به طوری که اطفال خردسال را نیز شامل می‌شود، اما این تفسیر با ظاهر آیه سازگار نیست، زیرا تبعیت در ایمان، دلیل بر رسیدن به مرحله بلوغ یا نزدیک آن است، مگر اینکه گفته شود اطفال خردسال در قیامت به مرحله بلوغ می‌رسند و آزمایش می‌شوند و هرگاه از این آزمایش پیروز در آیند ملحق به پدران می‌شوند. البته هیچ مانعی ندارد که فرزندان خردسال نیز به احترام پدران به بهشت روند و در کنار آن‌ها قرار گیرند. سخن در این است که آیا آیه فوق ناظر به این مطلب است یا نه؟ گفتیم تعبیر به پیروی از پدران در ایمان نشان می‌دهد که منظور بزرگسالان است.^۲

اما برخی دیگر از مفسران معتقدند که منظور از این آیه، اولاد صغار و کبار مؤمنانند.^۳ برای مثال، ذیل این آیه در تفسیر طبری به نقل از برخی تفاسیر بیان شده است که مؤمنان و فرزندان کبارشان که ایمان آورده‌اند، به واسطه ایمانشان و فرزندان صغارشان که به سن ایمان نرسیده‌اند، هردو به پدرانشان ملحق می‌شوند^۴ یا در تفسیر روح البیان با استناد به حدیث نبوی «إِنَّ اللَّهَ يَرْفَعُ ذُرِّيَّةَ الْمُؤْمِنِ فِي درجته و ان كانوا دونه لتقرَّبهم عینه ثم تلا هذه الآية»^۵ بیان می‌کند: «الْحَقْنَا بِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ یعنی اولاد صغار و کبار»، در درجه انسان مومن هستند و در آن دلالتی روشن است بر اینکه ولد صغیر به تبعیت از یکی از والدینش به ایمان حکم می‌شود^۶ یا در تفسیر نورالثقلین بیان شده است که در حدیثی آمده است: اطفال مؤمنان به پدرانشان ملحق می‌شوند و این قول خداوند عزوجل است که «بِإِيمَانٍ أَلْحَقْنَا بِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ»^۷ در برخی روایات نیز به

۱. طباطبایی، ترجمه تفسیر المیزان، ۱۸/۱۹.

۲. مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ۴۲۹/۲۲-۴۳۰.

۳. حویزی، عبدعلی بن جمعه، تفسیر نور الثقلین، ۱۴۰/۵؛ شاه‌عبدالعظیمی، تفسیر اثنی عشری، ۳۰۲/۱۲؛ طبری، جامع البیان فی تفسیر القرآن، ۱۵/۲۷ و...

۴. طبری، جامع البیان فی تفسیر القرآن، ۱۵/۲۷.

۵. همانا خداوند فرزندان فرد مؤمن را تا درجه او بالا می‌برد حتی اگر پایین‌تر از او باشند، برای آنکه چشمانشان روشن شود، سپس این آیه را خوانند: «وَالَّذِينَ آمَنُوا وَاتَّبَعَتْهُمْ ذُرِّيَّتُهُمْ بِإِيمَانٍ أَلْحَقْنَا بِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَ مَا أَلَتْنَاهُمْ مِنْ عَمَلِهِمْ مِنْ شَيْءٍ كُلُّ امْرِئٍ بِمَا كَسَبَ رَهِينٌ» (طور: ۲۱) فیض کاشانی، تفسیر الصافی، ۷۹/۵.

۶. حقی برسوی، تفسیر روح البیان، ۱۹۲/۹.

۷. أَمَّا أَطْفَالُ الْمُؤْمِنِينَ فَيُلْحَقُونَ بِآبَائِهِمْ وَ أَوْلَادُ الْمُشْرِكِينَ يُلْحَقُونَ بِآبَائِهِمْ، وَ هُوَ قَوْلُ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ. «بِإِيمَانٍ أَلْحَقْنَا بِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ» حویزی، تفسیر نور الثقلین، ۱۵/۱۳۹.

این نکته اشاره شده است که این الحاق فرزندان برای روشنی چشم پدران مؤمن است^۱ و در قیامت، فرزندان مؤمنان به سمت پدرانشان هدایت می‌شوند.^۲

در روایات متعددی نیز راجع به این موضوع، به صراحت سخن به میان آمده، از جمله در حدیثی نقل شده است که: «أَمَّا أَطْفَالُ الْمُؤْمِنِينَ فَلْيَحْقُقُوا بِآبَائِهِمْ وَأَوْلَادُ الْمُشْرِكِينَ يَلْحَقُوا بِآبَائِهِمْ وَهُوَ قَوْلُ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ بِإِيمَانٍ الْحَقْنَا بِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ»^۳ که آوردن کلمه اطفال و استناد معصوم به آیه مذکور، دلیلی واضح بر این مدعاست. دقت نظر در معنای لغوی کلمه الحاق نیز می‌تواند موضوع را روشن‌تر کند؛ چراکه لحق و لاحق، به معنای ادراک و رسیدن است و لحوق، به معنای ملازمت است^۴ و فرق میان «اتباع» و «لحوق» با اینکه در هر دو تقدم و تأخر هست، این است که در اتباع باید تابع و متبوع هر دو درباره اتباع مشترک باشند. هر جا که متبوع می‌رود و هر کاری که او می‌کند، تابع هم برود و بکند، آن وقت است که می‌گوییم فلانی از فلان کس تبعیت کرد، برخلاف لحوق که لازم نیست در کار و راه ملحق شرکت داشته باشد^۵ و چون هدف خداوند از این الحاق، خشنودی و چشم‌روشنی پدران مؤمن است و در لحوق لازم نیست که لاحق در کار و راه ملحق شرکت داشته باشد، پس می‌توان این آیه را شامل نفوس فرزندان قبل از بلوغ نیز دانست، چنان‌که درباره ابراهیم فرزند پیامبر اکرم (ص) که در سنین شیرخوارگی از دنیا رفت، از امام صادق (ع) نقل شده است که: «مات إبراهيم وله ثمانية عشر شهرا فأتى الله رضاعه في الجنة»؛ یعنی ابراهیم در هجده ماهگی از دنیا رفت، پس خداوند شیرخوارگی او را در بهشت تمام کرد^۶ و همچنین در خصوص حضرت علی اصغر (ع)، فرزند شیرخواره امام حسین (ع) که در کربلا به شهادت رسید، آمده است که بعد از شهادتش دایه‌ای در بهشت برای شیردادن به او آماده شد.^۷ البته تفاسیری که مصداق این آیه را اولاد صغیر نمی‌داند با تفسیر «ذریه»، به معنای اعم، آن را به نحوی پذیرفته‌اند.

۱. عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي قَوْلِ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ: «وَالَّذِينَ آمَنُوا وَاتَّبَعَتْهُمْ ذُرِّيَّتُهُم بِإِيمَانٍ أَلْحَقْنَا بِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ» قَالَ: فَقَالَ: فَصَرَّتِ الْأَبْنَاءُ عَنْ عَمَلِ الْأَبَاءِ، فَأَلْحَقُوا الْأَبْنَاءَ بِالْأَبَاءِ لِتَقَرُّ بِذَلِكَ أَعْيُنُهُمْ. مجلسی، بحارالانوار، ۲۸۹/۵.

۲. وَ رُوِيَ عَنِ الصَّادِقِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: «أَطْفَالُ الْمُؤْمِنِينَ يَهْدُونَ إِلَى آبَائِهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ». مجلسی، بحارالانوار، ۲۸۹/۵.

۳. کودکان انسان‌های مؤمن، به پدرانشان و کودکان انسان‌های مشرک، به پدرشان ملحق می‌شوند؛ چنان‌که خداوند عزوجل فرموده است: «بِإِيمَانٍ أَلْحَقْنَا بِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ» مجلسی، بحارالانوار، ۲۹۲/۵.

۴. قرشی بنایی، قاموس قرآن، ۱۸۴/۶.

۵. طباطبائی، ترجمه تفسیر المیزان، ۱۶/۱۹.

۶. ابن بابویه، کتاب من لایحضره الفقیه، ۴۹۱/۳.

۷. فإذا بطل له يبيكي عطشاً، فأخذه على يده وقال: «يا قوم إن لم ترجموني فأرحموا هذا الطفل. فرمأ رجل منهم بسهم فذبحه. فجعل الحسين يبكي ويقول: أَلْهَمَ أَحَكَمَ بَيْنَنَا وَبَيْنَ قَوْمِ دَعَوْنَا لِنَصْرُونَا فَقَتَلُونَا. فنودي من الهواء: دعه يا حسين فإن له مرضعاً في الجنة» مولانی، مع الרכب الحسيني من المدينة الى المدينة، ۴۰۹/۱.

۵. چگونگی تکامل نفوس ناقصه اطفال مؤمنان در برزخ

همان‌طور که بیان شد درباره سرنوشت فرزندان مؤمنان در روایات و تفاسیر اختلافی وجود ندارد و همگی، متفق بر دخول این افراد به بهشت هستند. اما این سؤال مطرح است که این نفوس که معروف به نفوس ناقصه هستند، چگونه با الحاق به تکامل می‌رسند؟

در این خصوص روایاتی وجود دارد که چگونگی تکامل فرزندان مؤمنان در بهشت را بیان می‌کند. در این احادیث، الحاق را به دلیل تربیت این نفوس می‌دانند. برای نمونه، در حدیثی از امام صادق (ع) نقل شده است که: «زمانی که طفلی از اطفال مؤمنان می‌میرد، منادی در ملکوت آسمان‌ها و زمین ندا می‌دهد که: آگاه باشید که فلان پسر فلان از دنیا رفت. پس اگر پیش از او والدینش یا یکی از والدینش یا دیگر بستگانش که مؤمن‌اند از دنیا رفته باشند، (این طفل) به آن‌ها داده می‌شود که به او تغذیه دهند، وگرنه او را به فاطمه (س) می‌دهند که به او غذا دهد تا اینکه والدینش یا یکی از آن‌ها یا بستگان مؤمنش (از دنیا بروند و به برزخ) بیایند و او را به آن‌ها دهد.»^۱

در حدیثی دیگر از امام صادق (ع) نقل شده است که: «خداوند متعال، (ارواح) اطفال مؤمنان را به سوی ابراهیم (ع) و ساره بالا می‌برد تا از درختی بهشتی که پستان‌هایی مانند پستان‌های گاو دارند، در یک قصر آن‌ها را شیر دهند و روز قیامت به آن‌ها جامه پوشند و بوی خوش زنند و به پدرهاشان پیشکش کنند و آنان به همراه پدران، شاهان بهشت‌اند و این است معنای قول خداوند عزوجل: «وَالَّذِينَ آمَنُوا وَاتَّبَعَتْهُمْ ذُرِّيَّتُهُمْ بِإِيمَانٍ أَلْحَقْنَا بِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ.»^۲ البته در برخی روایات، به جای «يَرْفَعُ إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَ سَارَةَ» آمده است: «كَقَلِّ إِبْرَاهِيمَ وَ سَارَةَ»^۳ و نیز «يُدْفَعُ إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَ سَارَةَ»^۴ که هر سه تضادی در معنا ندارند یا در حدیثی مشابه، پیامبر اکرم (ص) می‌فرماید: «آیا نمی‌دانید کودکان در زیر عرش الهی برای پدران خود طلب آمرزش می‌کنند؟ حضرت ابراهیم (ع) آنان را نگهداری و ساره (ع) آنان را در کوهی از مشک و عنبر و زعفران تربیت می‌کند»^۵ یا در یکی از سفرهای معراج، پیامبر اکرم (ص)، ابراهیم (ع) را ملاقات می‌کند و

۱. زَوَى أَبُو ذَرٍّ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ قَالَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «إِذَا مَاتَ طِفْلٌ مِنْ أَطْفَالِ الْمُؤْمِنِينَ نَادَىٰ مُنَادٍ فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ أَلَا إِنَّ فُلَانًا بَنَ فُلَانٍ قَدْ مَاتَ فَإِنْ كَانَ مَاتَ وَالِدَهُ أَوْ أَخَذَهُمَا أَوْ بَعْضُ أَهْلِ بَيْتِهِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ دَفَعَ إِلَيْهِ يَغْذُوهُ وَ إِلَّا دَفَعَ إِلَىٰ فَاطِمَةَ عَلَيْهَا السَّلَامُ تَغْذُوهُ حَتَّىٰ يَقْدَمَ أَبَوَاهُ أَوْ أَخَذَهُمَا أَوْ بَعْضُ أَهْلِ بَيْتِهِ فَتَدْفَعُهُ إِلَيْهِ» مجلسی، بحار الانوار، ۲۹۳/۵.

۲. بِسَنَدِهِ الصَّحِيحُ عَنْ أَبِي عَلِيٍّ عَنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: «إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَىٰ يَرْفَعُ إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَ سَارَةَ أَطْفَالَ الْمُؤْمِنِينَ يَغْذُوهُمْ بِشَجَرٍ فِي الْجَنَّةِ لَهَا أَخْلَافٌ كَأَخْلَافِ النَّبَرِ فِي قَصْرِ مِنْ دُرٍّ فَإِذَا كَانَ يَوْمُ الْقِيَامَةِ أَلْبَسُوا وَ طَيَّبُوا وَ هُدُوا إِلَىٰ آبَائِهِمْ فَهُمْ مُلُوكٌ فِي الْجَنَّةِ مَعَ آبَائِهِمْ وَ هُوَ قَوْلُ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ: «وَالَّذِينَ آمَنُوا وَ اتَّبَعَتْهُمْ ذُرِّيَّتُهُمْ بِإِيمَانٍ أَلْحَقْنَا بِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ» فیض کاشانی، تفسیر الصافی، ۴۹/۳.

۳. ابن بابویه، التوحید، ۳۹۳.

۴. مجلسی، بحار الانوار، ۲۹۳/۵.

۵. قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ: «... أَوْ مَا عَلِمْتُ أَنَّ الْوِلْدَانَ تَحْتَ عَرْشِ الرَّحْمَنِ يَسْتَغْفِرُونَ لِآبَائِهِمْ وَ يَحْضُنُهُمْ إِبْرَاهِيمُ صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَ تُرَبِّيهِمْ سَارَةُ صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهَا فِي جَنَّةٍ مِنْ مِسْكِ وَ عُنْبُرٍ وَ زَعْفَرَانٍ» کلینی، الکافی، ۳۳۴/۵.

ابراهیم(ع) می‌فرماید که: «من از خداوند درخواست کردم که غذا دادن اطفال شیعیان علی بن ابیطالب(ع) را به من واگذار کند و من هم تا روز قیامت این کار را انجام خواهم داد.»^۱ مجموع این روایات از نظر معنا و محتوا دارای مشابهت هستند و این‌گونه برداشت می‌شود که منظور از تغذیه اطفال، همان تغذیه معنوی یا تربیت اطفال است که در اینجا این تربیت برعهده حضرت ابراهیم(ع) و همسرشان بیان شده است. همچنین در حدیثی دارای اهمیت از امام صادق(ع) نقل شده است که اطفال شیعیان ما از مؤمنان را فاطمه(س) تربیت می‌کند.^۲

اکنون شاید این سؤال اینجا مطرح است که چرا در برخی روایات، حضرت زهرا(س) و در برخی روایات، حضرت ابراهیم(ع) و ساره(س) مسئول تربیت فرزندان شیعیان هستند و دلیل این اختلاف چیست؟ در پاسخ باید گفت: اولاً، آنچه دارای اهمیت است امر تربیت این اطفال است که یا توسط خود والدین یا توسط اولیای الهی انجام می‌شود؛ ثانیاً، علامه مجلسی معتقد است که این احادیث با یکدیگر جمع‌شدنی‌اند؛ زیرا می‌توان گفت فرزندان شیعیانی که دارای مرتبه ایمانی بالاتری هستند، توسط حضرت زهرا(س) و مابقی اطفال مؤمنان توسط حضرت ابراهیم(ع) تربیت می‌شوند یا اینکه فرزندان شیعیان به حضرت زهرا(س) سپرده شده و ایشان برای امر تربیت، کودکان را به حضرت ابراهیم(ع) می‌سپارند و اساساً نظام بهشت دارای تراحمات دنیوی نیست و بنابراین منافاتی میان تربیت این اطفال توسط حضرت زهرا(س) و حضرت ابراهیم(ع) و همسرشان به‌طور هم‌زمان وجود ندارد.^۳

براساس این روایات می‌توان گفت که نفوس ناقصه و اطفال در عالم برزخ تحت تعلیم انبیا و اولیای الهی قرار می‌گیرند و برای ورود به عالم قیامت آماده می‌شود؛ و همان‌طور که پیش‌تر نیز بیان شد همه فیلسوفان و اندیشمندان نیز معتقدند که تعلیم یا ادراکات نظری می‌تواند عامل بقا و تکامل نفس در عوالم برزخ و قیامت باشد، پس به‌همین دلیل تعلیم نفوس ناقصه ضرورت خواهد داشت.

۶. ماهیت تعلیم و آموزش نفوس اطفال مؤمنان در برزخ

بعد از اثبات ضرورت وجود تعلیم در برزخ، باید به این نکته اشاره کرد که بنابر مطالب بیان‌شده، سرنوشت اطفال مؤمنان در برزخ طبق آیات و روایات، الحاق و تعلیم است و این الحاق و تعلیم نیز در ارتباط با یکدیگرند و الحاق به اولیای خدا به‌دلیل تعلیم نفس است. منظور از تغذیه کودکان در بهشت نیز

۱. سَأَلْتُ اللَّهَ رَبِّي أَنْ يُؤَلِّمَنِي غَدَاءَ أَطْفَالٍ شِيعَةٍ عَلَيَّ مِنْ أَبِي طَالِبٍ فَأَنَا أُغَذِّبُهُمْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ. مجلسی، بحار الانوار، ۱۲۱/۲۷.

۲. عَنْ أَبِي بصيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: «إِنَّ أَطْفَالَ شِيعَتِنَا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ تُرَبِّبُهُمْ فَاطِمَةُ عَلَيْهَا السَّلَامُ» مجلسی، بحار الانوار، ۲۸۹/۵.

۳. مجلسی، بحار الانوار، ۲۹۴/۵.

۴. شاه‌ملکی، سرنوشت ارواح در برزخ، ۳۸.

همان تعلیم و تربیت است، چنان که نقل شده که در معراج، زمانی که گذر پیامبر اکرم (ص) به پیرمردی افتاد که زیر درختی نشسته و اطراف او را کودکانی گرفته بودند، پیامبر اکرم (ص) از جبرئیل پرسید که این شخص کیست؟ و جبرئیل پاسخ داد که او پدرت، ابراهیم (ع) است و آن کودکان، اطفال مؤمنان هستند که ابراهیم (ع) آن‌ها را تغذیه می‌کند^۱ و مشخص است که تغذیه در اینجا، تعلیم به کودکان است که ابراهیم (ع) مشغول به آن بود. ضمن آنکه اساساً موضوع تعلیم و تربیت در برزخ، نه تنها برای اطفال؛ بلکه برای دیگر مؤمنان نیز وجود دارد؛ چنان که در روایتی از امام صادق (ع) نقل شده است که حضرت فرمودند: هرکس از دوستان و شیعیان ما بمیرد و نتواند قرآن را درست بخواند، آن را در قبر (یعنی برزخ) به او می‌آموزند تا خداوند درجات او را در بهشت بالا ببرد^۲ و در الحاق فرزند به والدین و بستگان مؤمنش نیز موضوع تعلیم، محتمل خواهد بود؛ چراکه اگر تربیت توسط اولیای الهی انجام نشود، این نیاز اطفال برطرف نشده و والدین یا بستگانش باید این وظیفه را در بهشت برعهده گیرند.

پس اساساً آموزش و تربیت، مخصوص اطفال نیست و درباره هرکسی به حسب رتبه معرفتی و علاقه و اراده او وجود دارد و در جهان برزخ، بسیاری از علوم و معارف دین برای انسان‌ها روشن و مشهود خواهد شد و همان طور که بیان شد شیعیان برای ترفیع درجات، ابتدا از تعلیم قرآن بهره‌مند خواهند شد و سپس با فرمان اقرأ و ارق می‌خوانند و در درجات بهشت صعود می‌کنند و این صعود در درجات بهشت، پاداش قرائت در عالم آخرت نیست؛ زیرا در عالم برزخ، تکلیف و عمل مکلفانه که جزا را به همراه داشته باشد نیست، بلکه صعود بهشتیان در درجات بهشت، همان ظهور انس با قرآن در دنیا است.^۳ ملاصدرا نیز معتقد است که مردم (به جز کفار و مشرکان و معاندان) همانند اطفال، نفوسشان نسبت به درجاتشان ناقص و مراتب نقصانشان بر حسب مقدار جهلشان است^۴ و طبیعتاً نیازمند تعلیم در برزخ هستند.

ملاصدرا تربیت ارواح اطفال مؤمنان را عنایتی ربانی می‌داند و معتقد است که رزق آنان از طریق شیرهای بهشتی است و به آن‌ها لطائف رحمت و رضوان چشیده می‌شود^۵ و این اطفال در عالم برزخ تحت تربیت قرار می‌گیرند تا نواقص وجودی‌شان برطرف شود و مستعد زندگی در عوالم اخروی شوند.

۱. لَمَّا أُسْرِيَ بِالنَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ مَرَّ عَلَى شَيْخٍ قَاعِدٍ تَحْتَ شَجَرَةٍ وَحَوْلَهُ أَطْفَالٌ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: «مَنْ هَذَا الشَّيْخُ يَا جِبْرِئِيلُ قَالَ هَذَا أَبُوكَ إِبْرَاهِيمُ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ فَمَا هَؤُلَاءِ الْأَطْفَالُ حَوْلَهُ قَالَ هَؤُلَاءِ أَطْفَالُ الْمُؤْمِنِينَ حَوْلَهُ يُغْذُوهُمْ» مجلسی، بحار الانوار، ۲۲۹/۶.
۲. عن خُفْصِ بْنِ غِيَاثٍ قَالَ: «سَمِعْتُ أَبَاعَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ: ... يَا خُفْصُ مَنْ مَاتَ مِنْ أَوْلِيَائِنَا وَشَيْعَتِنَا لَمْ يُحْسِنِ الْقُرْآنَ عَلَّمَ فِي قَبْرِهِ لِيُزَوِّجَ اللَّهُ بِهِ دَرَجَتَهُ فَإِنَّ دَرَجَاتِ الْجَنَّةِ عَلَى قَدَرِ عَدَدِ آيَاتِ الْقُرْآنِ فَيُقَالُ لِقَارِي الْقُرْآنِ اقْرَأْ وَارْقُ» ابن بابویه، ثواب الاعمال و عقاب الاعمال، ۱۲۹/۱.
۳. جوادی آملی، تسنیم، ۲۴۵/۱.

۴. باقی الناس بمنزلة الأطفال الناقصين على درجاتهم و مراتب نقصاناتهم على حسب جهالاتهم. صدرالدين شیرازی، تفسیر القرآن الکریم، ۷۳/۵.

۵. إن العناية الربانية لما تعلقت بتربية أطفال الأرواح العالية أفاد لهم رزقهم من البان ضروع الملكوت و الجنان و أذاق لهم من لطائف الرحمة و الرضوان. صدرالدين شیرازی، الحکمة المتعالیة، ۴۱/۷.

ضرورت این تربیت را در برخی از جملات ملاصدرا می‌توان یافت: «هر نفسی در اول خلقت، در جمیع کمالات حسی و خیالی و عقلی بالقوه است و در مدت بودنش در بدن دنیوی، اخلاق و عادات و آرا و ملکات شریفه یا پست را اکتساب می‌کند و از قوه به فعل تبدیل می‌شود. پس نفوس انسان، در اول تکوین، قابلیت محض و متعلق به هیولی است و به حسب اکتساب ملکات نفسانی، از قوه به فعل خارج می‌شود»^۱ و نیز در جایی دیگر ملاصدرا بیان می‌کند که: «نفس انسان بعد از نابودی جسم، دارای وجودی استقلال است که به حسب افعال و اعمالشان، یک نوع فعلیت یافته هستند»^۲ براساس این سخنان، نفس اطفالی که خالی از ملکات نفسانی و اخلاق و عادات و نظرات هستند، استقلال وجودی ندارد؛ زیرا قوه محض هستند و در عالم برزخ نیازمندند که ملکات نفسانی را اکتساب کنند تا دارای وجودی استقلالی و مستعد حیات برزخی و قیامتی شوند.

اما سؤال اصلی این است که محتوای این آموزش‌ها چیست و با چه روشی به اطفال تعلیم داده می‌شود؟

برای فهم ماهیت این تربیت باید به معنای تربیت توجه کرد. تربیت عبارت است از: پرورش دادن؛ یعنی استعدادهای درونی‌ای را که بالقوه در شیئی موجود است به فعلیت درآوردن و پروردن که فقط در خصوص موجودهای زنده صادق است و از همین جا معلوم می‌شود که تربیت باید تابع و پیرو فطرت، یعنی تابع و پیرو طبیعت و سرشت شیء باشد.^۳ پس محتوای تربیت اطفال در برزخ، ذیل فطرت آنهاست. فطرتی که از بدو تولد همراه انسان است، چنان‌که پیامبر اکرم (ص) فرمود: «کل مولود یولد علی الفطرة»^۴ یعنی هر انسانی که متولد می‌شود، با فطرت متولد می‌شود. بنابراین، اطفالی که پیش از بلوغ مرده‌اند، چندان فرصتی برای ایجادشدن حجاب‌ها بین استعدادهای (فطری) آنها و فعلیاتشان نبوده است تا مانع فعلیت یافتن و تشدید آنها شود. آنها با همان فطرت پاک خود، به آن عالم باز می‌گردند. فطرتی که به جز حجاب‌بودن در عالم ماده، از حجاب‌های دیگر مانند افکار و نیات نادرست به دور است. برای مثال، از جمله استعدادهای کودکان، حقیقت‌طلبی است که چون هنوز از فطرت خود دور نشده‌اند، راسخ در نفس آنهاست و مانع بروز آن، تنها همان مادیت است. لذا نفوس آنان آمادگی دریافت تربیتی متناسب با عوالم اخروی را خواهند داشت.^۵ همچنین در فطرت انسان تمایلی عالی وجود دارد که آن تمایل به پرستش

۱. صدرالدین شیرازی، المبدأ و المعاد، ۳۳۲.

۲. صدرالدین شیرازی، المبدأ و المعاد، ۳۴۹.

۳. مطهری، مجموعه آثار، ۵۵۳/۲۲.

۴. کلینی، الکافی، ۱۳/۳.

۵. امامی جمعه و وداد، تکامل اخروی در چشم‌انداز صدرایی، ۱۳۵-۱۳۶.

است. انسان خودش را با یک حقیقتی، وابسته و پیوسته می‌داند و دلش می‌خواهد به آن حقیقت نزدیک شود، او را تسبیح کند و به‌سوی او برود. پس در دل انسان، نه در مغز انسان، در کانون تمایلات و احساسات انسان، پایه‌ی خداشناسی هست.^۱ قرآن نیز به‌طور صریح، دین را امری فطری می‌داند و در آیه ۳۰ سوره روم آمده است: «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا؛ یعنی پس روی خود را متوجه آیین خالص پروردگار کن. این سرشت الهی است که خداوند انسان‌ها را بر آن آفریده.» پس در برزخ، فطرت اطفال تربیت می‌شود و هرآنچه، استعدادها و ویژگی‌های انسان است، ازجمله خداشناسی، حقیقت‌طلبی، کمال‌خواهی و... شکوفا می‌شود؛ چراکه اگر انسان دارای یک سلسله فطریات باشد، قطعاً تربیت او باید با درنظرگرفتن همان فطریات صورت گیرد و اصل لغت تربیت، یعنی رشد دادن و پرورش دادن و این مبنی بر قبول کردن یک سلسله استعدادها و به‌تعبیر امروز، یک سلسله ویژگی‌ها در انسان است.^۲

اما ملاصدرا روش این تعلیم و تربیت را این‌چنین بیان می‌کند: تغذیه لطیفه روحانی اطفال، در شکل حروف مفرد به‌طریق رمز و اشاره به اطفال آموزش داده می‌شود تا بیگانگان از آن مطلع نشوند.^۳ ضمن آنکه، این یاد دادن می‌تواند از باب القای معانی باشد. به عبارت دیگر، این علم اکتسابی نخواهد بود؛ بلکه علمی حضوری است.^۴

۷. مقام مادری یا مقام نفس کلی فاطمه(س) برای نفوس اطفال مؤمنان

اکنون این سؤال مطرح می‌شود که چرا اساساً وظیفه تربیت اطفال مؤمنان با حضرت زهرا(س) است؟ در پاسخ باید گفت که: قطعاً این موضوع مرتبط با مقام مادری یا نفس کلی حضرت زهرا(س) است؛ زیرا کل عالم هستی مانند هر موجودی، دارای یک جنبه پذیرش و قابلیت برای دریافت وجود است که اصطلاحاً به آن، مقام نفس کل گفته می‌شود و اگر آن قابلیت نبود، عالم هستی، موجود نمی‌شد و به عبارت دیگر، نفس کل، ظرف و بستر وجود عالم است. این حقیقت که دارای تجرد تام است، در هریک از مراتب وجود، متناسب با مرتبه وجودی آن عالم، دارای مصداق و مظهر و تجلی تام است و مصداق و مظهر نفس کل در عالم ماده، فاطمه زهرا(س) است. چنان‌که برخی از کنیه‌های ایشان، ازجمله ام‌ابیه، عبارت «أم» وارد شده است که تأییدی بر مقام مادری فاطمه زهرا(س) در هستی دارد که این کنیه‌ها

۱. مطهری، توحید، ۳۳.

۲. مطهری، فطرت، ۱۵.

۳. أغذية لطيفة روحانية في كسوة الحروف المفردة على طريقة الرمز والإشارة إلى مقاصد أهل البشارة لنلا يطلع عليها الأغنيار. صدرالدين شیرازی، الحكمة المتعالية، ۴۱/۷.

۴. امامی جمعه و وداد، تکامل اخروی در چشم‌انداز صدرایی، ۱۳۵-۱۳۶.

عبارت اند از: اُمّ البریّة،^۱ که به معنای مادر همه مخلوقات است و شاید دلیل اینکه حضرت زهرا(س) مادر همه مخلوقات است این روایت از پیامبر اکرم(ص) باشد که ایشان، خلق آسمانها و زمین را از نور فاطمه زهرا(س) بیان می‌کند^۲ و از این کنیه و حدیث نقل شده این طور برداشت می‌شود که هستی عالم و مافیها، مدیون و مرهون وجود مقدس حضرت زهرا(س) است. دیگر کنیه‌های آن حضرت که همراه با کلمه «اُمّ» است نیز درخور تأمل و تدبر است: «اُمّ الأبرار یا اُمّ البررة، اُمّ الأزهار (مادر گل‌ها و شکوفه‌ها)، اُمّ الأطهار، اُمّ الأنوار، اُمّ البلجة (مادر روشنائی)، اُمّ الرأفة، اُمّ العطیة، اُمّ الغلا، اُمّ العلوم، اُمّ الفضائل، اُمّ الکتاب، اُمّ المؤمنین، اُمّ الموانح (مادر بخشنندگان) و اُمّ النجباء».^۳

نکته درخور توجه و مهم این است که مقام مادری فاطمه زهرا(س)، تنها برای امامان از نسل ایشان نیست و حتی پیامبر اکرم(ص) نیز ایشان را مادر خود نامید و امام صادق(ع) کنیه ایشان را ام ابیها بیان می‌کند.^۴ اما آیا ام ابیها خواندن حضرت صدیقه(س) صرفاً محاوره‌ای عام و از سر مهر پدرانه است یا پیامبر اکرم(ص) قصد مکشوف کردن حقایق وجودی فاطمه(س) را دارد؟ در عرف محاورات عامه، پدر، دخترش را مادر می‌خواند و در فارسی به مادر جان و مادر عزیز و نظایر آن‌ها صدا می‌زند و لکن در بیان این حدیث، بدین حد عرف عام نباید اکتفا کرد، چنان‌که باز در عرف محاورات عامه، اگر دختری پدرش را خدمت و پذیرایی و پرستاری کرده است، گویند این دختر درباره پدرش مادری کرده است و حضرت صدیقه طاهره، فاطمه(س) بدین معنا نیز به رسول خدا(ص) خدمت و زحمت مادری اعمال کرد و ما این وجوه معانی ام ابیها را انکار نداریم^۵ ولی قدر مسلم، معنای ام ابیها فراتر از این محاورات عامه است. برای فهم دقیق معنای ام ابیها باید به این نکته اشاره کرد که انسان کامل اگر مرد باشد، مظهر و صورت عقل کل و اگر زن باشد، مظهر و صورت نفس کل است. بنابراین، سید اوصیا و سرّ انبیاء و مرسلین، صورت عقل کل و مظهر او بر وجه اتم است و همچنین حقیقت امّ الکتاب، سیده نساء عالمین، فاطمه، بتول زهرا، صورت نفس کل و مظهر آن بر وجه اتم است^۶ یا به عبارتی، چون در عالم خلقت، انسانیت زوج است؛ «مِنْ ذَكَرٍ وَ اُنْثٰی»^۷ در آن قله رفیع انسانیت، در یک ناحیه، شخص پیغمبر خاتم(ص) است که به مقام سیادت مطلق رسیده و

۱. مسعودی، اسرار الفاطمیة، ۲۷۹.

۲. قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «..... ثُمَّ فَتَقَّ نُورُ ابْنَتِي فَخَلَقَ مِنْهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فَالسَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ مِنْ نُورِ ابْنَتِي فَاطِمَةَ وَ نُورُ ابْنَتِي فَاطِمَةَ مِنْ نُورِ اللَّهِ وَ ابْنَتِي فَاطِمَةُ أَفْضَلُ مِنَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» مجلسی، بحار الانوار، ۸۲/۳۷-۸۴.

۳. مسعودی، اسرار الفاطمیة، ۲۷۹.

۴. ذکر عن جعفر بن محمد عليه السلام، قال: كانت كنية فاطمة بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم أم ابیها. ابن عبد البر، الاستيعاب فی معرفة الأصحاب، ۱۸۹۹.

۵. حسن زاده آملی، شرح فص حکمه عصمتیه، ۸۱-۸۲.

۶. حسن زاده آملی، شرح فص حکمه عصمتیه، ۷۸.

۷. حجرات: ۱۳.

در یک طرف دیگر، در نقطه‌ای مافوق تمام نقاط که مافوق آن نقطه‌ای نیست، فاطمه زهرا(س) است. پس در قله کمال انسانیت، در سلسله رجال، یک نفر هست و او شخص خاتم(ص) است و در سلسله نساء، یک نفر است و او شخص فاطمه زهرا(س) است.^۱ پس عقل کل و نفس کل، اب و ام‌اند و همه موجودات باذن الله سبحانه از این ابوبین به وجود آمده‌اند. پس چون مادر انوار و فضائل، فاطمه عقیله رسالت، مظهر اتم نفس کل است، لذا تفسیر انفسی اقوم، آن جناب، ام ابیها و مادر پدرش، حضرت خاتم انبیاست. البته تکویناً رتبه عقل کل، بالاتر از رتبه نفس کل است.^۲ بنابراین، چون همه موجودات از نفس کل به‌عنوان «ام» ظهور یافته‌اند، پس نبوت نیز از این نفس کل است.

پس با همه این توصیفات، فاطمه زهرا(س) که هم مادر همه مخلوقات و هم مادر همه مؤمنان است، باید تربیت اطفال مؤمنان را هم برعهده بگیرد.

نتیجه‌گیری

سرنوشت نفوس اطفالی که در سنین کودکی از دنیا رفته و از کمالات انسانی بی‌بهره بوده‌اند، ازجمله مسائل مهم و پرچالش معاد است. برخی از اندیشمندان، همچون فارابی این نفوس را به‌علت عدم وجود کمالات معرفتی، دارای بقای برزخی و قیامتی نمی‌دانند، ولی دیگر اندیشمندان بر پایه مبانی انسان‌شناختی و نیز براساس آیات و روایات متعدد، بر بقای این نفوس پس از مرگ تأکید دارند. برخی از آیات قرآن به مسئله وجود معاد برای همه نفوس انسان‌ها اشاره دارد که نفوس اطفال، از این عمومیت مستثنا نخواهد بود. برخی از آیات و روایات نیز مشخصاً حیات برزخی و قیامتی این نفوس را بیان کرده است. پس از مشخص شدن ضرورت وجود حیات برزخی و قیامتی نفوس اطفال از منظر قرآن و روایات و دیدگاه‌های اندیشمندان اسلامی، به چگونگی حیات اخروی اطفال مؤمنان و نیز تربیت این نفوس پرداخته شد. اطفال دارای والدین مؤمن از دو جنبه با دیگر اطفال متفاوت‌اند: اول آنکه، والدین آن‌ها مؤمن‌اند و این والدین به‌واسطه ایمانشان نزد خداوند متعال دارای ارزش‌اند و دوم آنکه، تولد آنان مطابق احکام شرعی است. یکی از اصلی‌ترین روش‌های تربیتی نفوس این اطفال، الحاق به والدین مؤمنشان است که این نکته را می‌توان به‌دلیل وجود قرب و کرامت مؤمنان نزد خداوند و چشم‌روشنی آنان توسط خداوند متعال دانست. طبق آیه ۲۱ سوره طور، در بهشت، اطفال به پدران مؤمنشان ملحق می‌شوند و طبق روایات مختلف، این الحاق همراه با تربیت نیز هست. یکی دیگر از روش‌های تربیتی، الحاق نفوس اطفال مؤمنان به اولیای الهی؛ یعنی

۱. وحید خراسانی، حلقه وصل رسالت و امامت، ۷۵.

۲. وحید خراسانی، حلقه وصل رسالت و امامت، ۷۹-۸۲.

حضرت زهرا(س) که دارای مقام مادری یا نفس کلی بر همه مخلوقات است و نیز حضرت ابراهیم(ع) و همسرشان است. این الحاق نیز همراه با تعلیم است. نکته حائز اهمیت این است که تربیت توسط والدین با تربیت توسط اولیای الهی در تضاد نیست و جمع میان آنها ممکن است و می توان تربیت والدین را ذیل تربیت اولیای الهی، خصوصاً حضرت زهرا(س) دانست. این تعلیم و تربیت، ذیل فطرت اطفال که بر آن آفریده شده اند، انجام می شود و هرآنچه استعدادها و ویژگی های انسان است، از جمله خداشناسی، دین داری، حقیقت طلبی، کمال جویی و... شکوفا می شود. در واقع، این تعلیم نیاز این نفوس را به استكمال نظری برای آماده شدن و تکامل در عوالم تجرد برطرف می کند. پس تربیت اطفال باید با در نظر گرفتن فطریات صورت گیرد و روش این تربیت، به صورت رمز و اشاره و در شکل حروف مفرد و القای معانی است. به عبارت دیگر، این علم اکتسابی نخواهد بود؛ بلکه علمی فطری است که جنبه حضوری دارد.

منابع

- قرآن کریم، ترجمه مکارم شیرازی، تهران: دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی، ۱۳۸۰.
- ابن بابویه، محمد بن علی. التوحید. به تحقیق سید هاشم حسینی طهرانی. قم: مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۳۵۷.
- ابن بابویه، محمد بن علی. ثواب الاعمال و عقاب الاعمال. قم: دار الشریف الرضی، چاپ دوم، ۱۴۰۶ق.
- ابن بابویه، محمد بن علی. کتاب من لایحضره الفقیه. به تحقیق و تصحیح علی اکبر غفاری. قم: مؤسسة النشر الاسلامی، چاپ دوم، ۱۴۱۳ق.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. الإشارات و التنبيهات. قم: البلاغه، ۱۳۵۸.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. المبدأ و المعاد. تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی، ۱۳۶۳.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. رسائل ابن سینا. استانبول: دانشکده ادبیات استانبول، ۱۹۵۳م.
- ابن عبدالبر، یوسف بن عبدالله. الاستیعاب فی معرفة الأصحاب. به تحقیق علی محمد بجاوی. بیروت: دار الجیل، ۱۴۱۲ق.
- امامی جمعه، سید مهدی، منصوره سادات و داد. تکامل اخروی در چشم انداز صدرایی. تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، چاپ اول، ۱۳۹۶.
- جوادی آملی، عبدالله. تسنیم؛ تفسیر قرآن کریم. تنظیم و ویرایش علی اسلامی، قم: اسراء، چاپ سوم، ۱۳۸۷.
- حسن زاده آملی، حسن. شرح فص حکمه عصمتیه فی کلمه فاطمیه. تهران: الف، لام، میم، چاپ اول، ۱۳۹۰.
- حقی برسوی، اسماعیل بن مصطفی. تفسیر روح البیان. بیروت: دار الفکر، چاپ اول، بی تا.
- حویزی، عبدعلی بن جمعه. تفسیر نور الثقلین. به تصحیح هاشم رسولی. قم: اسماعیلیان، چاپ چهارم، ۱۴۱۵ق.
- خادمی، عین الله، مرتضی حامدی. «تقسیم نفوس اخروی و سعادت یا شقاوت آنها در فلسفه سهروردی».

- انسان‌پژوهی دینی، س ۷، ش ۲۳ (۱۳۸۹): ۷۱-۹۶.
- خادمی، عین‌الله، مرتضی حامدی. «لذت و الم اخروی در فلسفه سینوی». آینه معرفت، (دانشگاه شهید بهشتی)، س ۹، ش ۲۸ (۱۳۹۰): ۱-۲۷.
- رحیم‌پور، فروغ‌السادات، فاطمه زارع. «مقایسه دیدگاه ابن‌سینا و ملاصدرا پیرامون ارتباط عقل فعال با نفوس بعد از مرگ بدن»، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه شهرکرد، س ۷، ش ۲۴ و ۲۵ (۱۳۹۱): ۳۳-۵۰.
- سهروردی، یحیی‌بن‌حبش. مجموعه مصنفات. به تصحیح و مقدمه هانری کربن. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰.
- شاهملکی، مجتبی. سرنوشت ارواح در برزخ؛ پژوهشی قرآنی، روایی و کلامی. قم: مؤسسه بوستان کتاب، ۱۳۹۲.
- صدرالدین شیرازی، محمدبن‌ابراهیم. الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة. بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ سوم، ۱۹۸۱ م.
- صدرالدین شیرازی، محمدبن‌ابراهیم. الشواهد الربوبیة، ترجمه جواد مصلح. تهران: سروش، چاپ هفتم، ۱۳۹۲.
- صدرالدین شیرازی، محمدبن‌ابراهیم. المبدأ و المعاد. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران، چاپ اول، ۱۳۵۴.
- صدرالدین شیرازی، محمدبن‌ابراهیم. تفسیر القرآن الکریم (صدرا)، به تصحیح محمد خواجه‌ی، قم: بیدار، چاپ دوم، ۱۳۶۶.
- طباطبایی، محمدحسین. اصول فلسفه و روش رئالیسم. با مقدمه و پاورقی مرتضی مطهری. تهران: صدرا، ۱۳۹۰.
- طباطبایی، محمدحسین. ترجمه تفسیر المیزان. ترجمه محمدباقر موسوی، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، چاپ پنجم، ۱۳۷۴.
- طبرسی، فضل‌بن‌حسن. ترجمه تفسیر مجمع البیان. ترجمه حسین نوری همدانی، تهران: فراهانی، چاپ اول، بی‌تا.
- طبری، محمدبن‌جریر. جامع البیان فی تفسیر القرآن. بیروت: دارالمعرفة، چاپ اول، ۱۴۱۲ ق.
- فیض کاشانی، ملاحسن. تفسیر الصافی. قم: الهادی، چاپ دوم، ۱۴۱۶ ق.
- قرشی بنابی، علی‌اکبر. قاموس قرآن. تهران: دار الکتب الاسلامیة، چاپ ششم، ۱۳۷۱.
- قمی، علی‌بن‌ابراهیم. تفسیر القمی. به تحقیق و تصحیح طیب موسوی جزائری، قم: دار الکتب، چاپ سوم، ۱۴۰۴ ق.
- کلینی، محمدبن‌یعقوب. الکافی. به تحقیق و تصحیح علی‌اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران: دار الکتب الاسلامیة، چاپ چهارم، ۱۴۰۷ ق.
- کهریزی، زهرا، عباسعلی منصوری، مجتبی بیگلری. «فرجام نفوس ناقصه از منظر آیات و روایات». معرفت کلامی، س ۱۱، ش ۲ (۱۳۹۹): ۸۹-۱۰۶.
- مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی. بحار الانوار. قم: الوفاء، ۱۴۰۳ ق.
- مسعودی، شیخ محمدفاضل. اسرار الفاطمیة. قم: زائر، ۱۳۷۸.

مطهری، مرتضی. توحید. تهران: صدرا، ۱۳۹۶.

مطهری، مرتضی. فطرت. تهران: صدرا، ۱۳۸۱.

مطهری، مرتضی. مجموعه آثار. تهران: صدرا، ۱۳۸۹.

مکارم شیرازی، ناصر. تفسیر نمونه. تهران: دار الکتب الإسلامية، چاپ دهم، ۱۳۷۱.

منصوری، عباسعلی، زهرا کهریزی، «فرجام نفوس ناقصه از دیدگاه فارابی». فلسفه، س ۴۷، ش ۲ (۱۳۹۸): ۱۸۹-۲۱۰.

<https://doi.org/10.22059/jop.2020.75979>

مولایی، عزت‌الله. مع الרכب الحسینی من المدینة الی المدینة. قم: مثلیة الولی الفقیه فی حرس الثورة الاسلامیة، ۱۳۷۹ق.

وحید خراسانی، حسین. حلقه وصل رسالت و امامت: برگرفته از بیانات حضرت آیت‌الله العظمی وحید خراسانی.

قم: مدرسه امام باقرالعلوم(ع)، چاپ اول، ۱۳۹۱.

Transliterated Bibliography

Fayḍ Kāshānī, Muḥsin. *Tafsīr al-Ṣāfi*. Tehran: al-Hādī, Chāp-i Duwum, 1995/1416.

Ḥaqqī Brūsawī, Ismā‘īl ibn Muṣṭafā. *Tafsīr Rūḥ al-Bayān*. Beirut: Dar Fikr, Chāp-i Awwal, s.d.

Ḥasanẓādih Āmulī, Ḥasan. *Sharḥ Faṣṣ Ḥikmah ‘Ismatīyah fī Kalimah Fāṭimīyyah*. Tehran: Alif, Lām, Mīm, Chāp-i Awwal, 2012/1390.

Ḥūwayzī, ‘Abd ‘Alī ibn Jum‘ah. *Tafsīr Nūr al-Thaqalayn*. ed. Ḥāshim Rasūlī. Qum: Ismā‘īlīyān, Chāp-i Chāhārūm, 1994/1415.

Ibn ‘Abd al-Barr, Yūsuf ibn ‘Abd Allāh. *al-Istī‘āb fī Ma‘rifat al-Aṣḥāb*. researched by ‘Alī Muḥammad Bajāwī. Beirut: Dār al-Jīl, 1992/1412.

Ibn Bābawayh, Muḥammad ibn ‘Alī. *al-Tawḥīd*. researched by Sayyīd Ḥāshim Ḥusaynī Tihirānī, Qum: Mū‘assisa al-Nashr al-Islāmī, 1978/1357.

Ibn Bābawayh, Muḥammad ibn ‘Alī. *Kitāb Man Lā Yaḥḍuruh al-Faqīh*. researched by ‘Alī Akbar Ghafārī. Qum: Mū‘assisa al-Nashr al-Islāmī, Chāp-i Duwum, 1993/1413.

Ibn Bābawayh, Muḥammad ibn ‘Alī. *Thawāb al-A‘māl wa ‘Iqāb al-A‘māl*. Qum: al-Sharīf al-Raḍī, Chāp-i Duwum, 1986/1406.

Ibn Sīnā, Ḥusayn ibn ‘Abd Allāh. *al-Ishārāt wa al-Tanbīhāt*. Qum: al-Balāgha, 1979/1358.

Ibn Sīnā, Ḥusayn ibn ‘Abd Allāh. *al-Mabḍā‘ wa al-Ma‘ād*. Tehran: Mū‘assisah-yi Muṭālī‘āt-i Islāmī, 1985/1363.

- Ibn Sinā, Ḥusayn ibn ‘Abd Allāh. *Rasā’il Ibn Sinā*. Iṣṭānbūl: Dānishkadīh-yi Adabiyāt Iṣṭānbūl, 1953/1372.
- Imāmī Jum‘ah, Sayyid Mahdī; Manṣūrah Sadāt Vidad. *Takāmūl Ukhraṭī dar Chashmandāz-i Ṣadrāyī*. Tehran: Mū’assisah-yi Pazhūhish Ḥikmat wa Falsafah-yi Irān, Chāp-i Awwal, 2017/1396.
- Javādī ‘Āmulī. ‘Abd Allāh. *Tasnīm: Tafsīr-i Qurān-i Karīm*. Tanzīm va Virāyish ‘Alī Islāmī, Qum: Asrā’, Chāp-i Sivum, 2009/1387.
- Kahrizī, Zahrā, ‘Abbās ‘Alī Manṣūrī, Muḥtabā Biglari. “Farjām Nufūs Nāqīshah az Manẓar Āyāt va Rivāyat”. *Ma’rifat Kalāmī*, yr. 11, no. 2 (2021/1399): 89-106.
- Khādīmī, ‘Ayn Allāh, Murtaḍā Ḥamidī. “Lazzat va Alam Ukhraṭī dar Falsafah-yi Sinavī”. *Āynih Ma’rifat* (Shahid Beheshti University), yr. 9, no. 28 (2012/1390): 1-27.
- Khādīmī, ‘Ayn Allāh, Murtaḍā Ḥamidī. “Taqṣīm Nufūs Ukhraṭī va Sa‘ādat yā Shiqāvat ān-hā dar Falsafah-yi Suhraṭardī”. *Insānpazhūhī Dīnī*, yr. 7, no. 23 (2011/1389): 71-96.
- Kulīnī, Muḥammad ibn Ya‘qūb. *al-Kāfi*. ed. ‘Alī Akbar Ghafārī va Muḥammad Ākhūndī. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīyya, Chāp-i Chāhārum, 1987/1407.
- Majlisi, Muḥammad Bāqir ibn Muḥammad Taqī. *Biḥār al-Anwār*. Qum: al-wafā’. 1983/1403.
- Makārīm Shīrāzī, Nāshir. *Tafsīr-i Numūnah*. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīyya. Chāp-i Dahum, 1992/1371.
- Manṣūrī, ‘Abbās ‘Alī, Zahrā Kahrizī, “Farjām Nufūs Nāqīshah az Didgāh-i Fārābī”. *Falsafah*, yr. 47, no. 2 (2020/1398): 189-210.
- Mas‘ūdi, Shaykh Muḥammad Fāzil. *Asrār al-Fātimīyyah*. Qum: Zā’ir, 2000/1378.
- Mawlāyī, ‘Izzat Allāh. *Ma’a al-Rakb al-Ḥusaynī min al-Madīna ilā al-Madīna*. Qum: Mithliya al-Walī al-Faqīh fi Ḥaras al-Thawra al-Islāmīyya, 1960/1379.
- Muṭaharī, Murtaẓā. *al-Tawhīd*. Tehran: Ṣadrā, 2018/1396.
- Muṭaharī, Murtaẓā. *Fiṭrat*. Tehran: Ṣadrā, 2003/1381.
- Muṭaharī, Murtaẓā. *Majmū‘ah-yi Āṣār*. Tehran: Ṣadrā, 2011/1389.
- Qumī, ‘Alī ibn Ibrāhīm. *Tafsīr al-Qumī*. researched by Tayyib Musawī Jazā’irī. Qum: Dār al-Kitāb. Chāp-i Sivum, 1984/1404.
- Qurān-i Karīm*. translated by Makārīm Shīrāzī, Tehran: Daftar Muṭālī‘āt Tārīkh va Ma‘ārif-i Islāmī, 2002/1380.
- Qurashī Bunābī, ‘Alī Akbar. *Qāmūs Qurān*. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīyya. Chāp-i Shishum, 1993/1371.

- Rahimpūr, Furūgh al-Sadāt, Fāṭimah Zārī. "Muqāyisih-yi Dīdgāh-i Ibn Sīnā va Mulāṣadrā Pirāmūn Irtibāt 'Aql Fa'al bā Nufūs Ba'd az Marg-i Badan", *Majalah-yi Faculty of Literature and Humanities, Shahrkurd University*, yr. 7, no. 24-25 (2013/1391): 33-50.
- Šadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm. *al-Ḥikma al-Muta'aliya fi al-Asfār al-'Aqliya al-Arba'a*. Beirut: Dār Ihyā'al-Tūrāth al-'Arabī, Chāp-i Sivum, 1981/1401.
- Šadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm. *al-Mabda' wa al-Ma'ād*. Tehran: Anjuman Ḥikmat va Falsafah-yi Irān, Chāp-i Awwal, 1976/1354.
- Šadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm. *al-Shawāhid al-Rubūbiya*. translated by Javād Mušlīh. Tehran: Surūsh, Chāp Haftum, 2014/1392.
- Šadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm. *Tafsīr al-Qurān al-Karīm (Šadrā)*, ed. Muḥammad Khvājavi, Qum: Bidār, Chāp Duwum, 1988/1366.
- Shāhmalikī, Muṭtabā. *Sarnivisht Arvāḥ dar Barzakh; Pizhūhishī Qurānī, Rivāyī va Kalāmī*. Qum: Mu'assisah-yi Bustān-i Kitāb, 2014/1392.
- Suhravardī, Yahyā ibn Ḥabash. *Majmū'ah-yi Mušannifāt*. Ed. Henry Corbin. Tehran: Pazhūhishgāh-i 'Ulūm-i Insānī va Muṭālī'āt-i Farhangī, 2002/1380.
- Ṭabarī, Muḥammad ibn Jarīr. *Jāmi' al-Bayān fi Tafsīr al-Qurān*. Beirut: Dār al-Ma'rifa. Chāp-i Awwal, 1992/1412.
- Ṭabarsī. Faḍl ibn Ḥasan. *Tarjamah-yi Tafsīr Majma' al-Bayān*. translated by Ḥusayn Nūrī Hamadānī, Tehran: Farāhānī, Chāp-i Awwal, s.d.
- Ṭabāṭabāyī, Muḥammad Ḥusayn. *Tarjamah-yi Tafsīr al-Mizān*. translated by Muḥammad Bāqir Musawī. Qum: Mu'assisa al-Nashr al-Islāmī, Chāp-i Panjum, 1996/1374.
- Ṭabāṭabāyī, Muḥammad Ḥusayn. *Uṣūl Falsafah va Ravish-i Ri'ālism*. Bā Muqaddamah-yi Murtaẓā Muṭaharī. Tehran: Šadrā, 1970/1390.
- Vaḥīd Khurāsānī, Ḥusayn. *Ḥalqah-yi Vaṣl Risālat va Imāmat: Bargiriftah az Bayānāt Ḥazrat Āyat Allāh al-'Uẓmā Vaḥīd Khurāsānī*. Qum: Madrisah-yi Imām Bāqir al-'Ulum (AS), Chāp-i Awwal, 2013/1391.



Examining the Relationship between Thought and Action from the Viewpoint of Allameh Tabatabaei

Dr. Abdollah Mohammadi

Faculty member, Iranian Research Institute of Philosophy

Email: abmohammadi379@gmail.com

Abstract

This research seeks to explain the relationship between thought and action according to Allameh Tabatabaei. The aim is to clarify this important principle of practical wisdom from the viewpoint of this neo-Şadrian philosopher which, with descriptive and analytical method, analyzes his works, and in cases where there is no explicit discussion, reconstructs it based on the principles accepted by him. The conclusion is: from the perspective of Allameh Tabatabaei, knowledge is the origin of all human actions. Knowledge and action are existential matters, and as a result, the intensity of knowledge causes the intensity of action. There is a two-way interaction between thought and action. Putting a special emphasis on the concept of concern, Allameh has been able to connect the infallibility of the infallible and the realization of moral habits with the nature of knowledge.

The innovations of this search are as follows: organizing Allameh's scattered words in this discussion, finding four readings of the interaction process between thought and action, presenting an innovative interpretation of the effect of action on thought, completing Allameh's view with an existential approach and also involving the truth of conventional concepts, showing the consequences of this view in Humanities.

Keywords: thought, action, concern, Allameh Tabatabaei, practical wisdom, philosophy of action.





بررسی رابطه نظر و عمل از منظر علامه طباطبائی(ره)

عبدالله محمدی

عضو هیئت علمی موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

Email: abmohammadi379@gmail.com

چکیده

این جستار در پی تبیین رابطه نظر و عمل در اندیشه علامه طباطبائی با هدف روشن شدن یکی از مهم‌ترین ارکان حکمت عملی؛ یعنی رابطه نظر و عمل از منظر این حکیم نوصدرایی است که با روش توصیفی و تحلیلی، ضمن واکاوی آثار علامه طباطبائی، در مواردی که ایشان به صورت مستقل به این مسئله وارد نشده، آن را براساس مبانی وی بازسازی کرده است. حاصل آنکه: علم از منظر علامه طباطبائی مبدأ تمام رفتارهای انسان است. علم و عمل، امور وجودی هستند و در نتیجه، شدت علم سبب شدت عمل می‌شود. بین نظر و عمل، تعاملی دوطرفه برقرار است. علامه با تأکید ویژه بر مفهوم التفات توانسته است عصمت معصومان و نیز تحقق ملکات اخلاقی را نیز با حقیقت علم مرتبط سازد.

نوآوری‌های این جستار عبارت‌اند از: سازمان‌دهی سخنان پراکنده علامه در این بحث، اصطیاد چهار تقریر از فرایند تعامل نظر و عمل، ارائه تقریری ابتکاری از تأثیر عمل بر نظر، تکمیل دیدگاه علامه با رویکرد وجودی و نیز دخالت دادن حقیقت اعتباریات، نمایان ساختن پیامدهای این دیدگاه در علوم انسانی.

واژگان کلیدی: نظر، عمل، التفات، علامه طباطبائی، حکمت عملی، فلسفه عمل.

مقدمه

از جمله مهم‌ترین مباحث حکمت عملی و فلسفه عمل، تحلیل ارتباط میان نظر و عمل و تحلیل کنش ارادی است. حکیمان مسلمان و نیز غالب فیلسوفان یونان باستان و قرون وسطا، علم را از جمله علل تحقق عمل می‌دانستند. این گروه، به نوعی رابطه علی بین حالات ذهنی و عمل قائل بودند. ایشان عناصر درونی کنشگر، یعنی میل و قصد و باور را علت کنش می‌دانستند. بحث مهم سقراط و افلاطون و ارسطو درباره رابطه فضايلت و معرفت و رابطه فرونیسیس با معرفت در یونان باستان نیز به همین موضوع مرتبط می‌شود. لیکن این دیدگاه در دهه‌های اخیر، رقبای دیگری نیز یافته است که این ارتباط علی بین نظر و عمل را انکار کرده‌اند. در این نگرش، کنش انسان معلول عناصر انگیزشی و شناختی کنشگر نیست و صرفاً در پرتو این عناصر معقول می‌شود. در نتیجه، این تبیین، صرفاً تبیین عقلانی است، نه علی. «جان سرل» از طرفداران این دیدگاه است.^۱ گروهی دیگر از مخالفان دیدگاه کلاسیک، متفکران پست‌مدرن هستند که به رویکردهای هرمنوتیکی، تفسیرگرایی یا زمینه‌گرایی روی آورده‌اند. این رویکردها، زمینه‌های فرهنگی و اجتماعی زندگی افراد را مورد تأکید بیشتری قرار می‌دهند.^۲

به همین ترتیب، مباحث جدید دیگری نظیر ماهیت عمل در میان فیلسوفان غرب مدّ نظر قرار گرفته و نظریات بدیعی ارائه شده است. ویتگنشتاین متأخر با طرح پرسشی اذهان را به تأمل در تفاوت میان عمل ارادی و غیرارادی واداشت. او پرسید چه تفاوتی بین زمانی که «دستم بالا می‌رود» و اینکه «دستم را بالا می‌برم» وجود دارد؟^۳ برخی فیلسوفان، عمل را فعالیتی عامدانه و متکی به قصد فاعل دانستند؛ یعنی اگر رفتاری برخاسته از باور و میل فاعل باشد، عمل او شمرده می‌شود. تأکید این دیدگاه بر رابطه علی میان دلیل و باور است. «دیویدسن» و «گلدمن» از طرفداران این دیدگاه هستند.^۴

گروهی دیگر، از جمله «جینت» و «هورنزی» تمایز عمل را از دیگر افعال انسان فقط به اراده او دانسته‌اند.^۵ این دیدگاه‌ها هر کدام به نوعی درصدد نشان دادن این هستند که آیا «عمل» قسم خاصی از رفتارها و افعال انسانی است یا اساساً چنین تقسیمی بی‌معناست؟ و اگر بین این‌ها تمایز قائل هستیم، عامل

۱. عبدالحی، نظریه کنش جان سرل، ۲۲.

۲. ذاکری، درآمدی به فلسفه عمل، ۱۲۱-۱۲۵.

3. Wittgenstein, Ludwig. *Philosophical Investigations*. transl. Anscomb, G. E. M. Oxford: Wiley-Blackwell, 621.

4 Goldman, Alvin Ira (1970). *A Theory of Human Action*. New Jersey: Princeton University Press, 63-64.

Davidson, Donald (1980). *Essays on Actions and Events*. New York: Oxford University Press.

5. Ginet, Carl (1990). *On Action*. Cambridge: Cambridge University Press, 15.

Hornsby, Jennifer (1980). *Actions*. London: Routledge and Kegan Paul, 33.

امتیاز آن‌ها چیست؟

مسئله دیگر از مسائل فلسفه عمل، که با مسائل بنیادین فلسفه اخلاق نیز مرتبط است، رابطه میان انگیزش و میل و دلیل عملی برای تحقق عمل است. گروهی از متفکران معتقدند انسان عاقل تنها زمانی دلیل عملی بر انجام کاری دارد که قبلاً میل به عمل در او محقق شده باشد؛ یعنی میل، شرط لازم برای انگیزش است. این گروه، «درون‌گرایان» نامیده می‌شوند. در برابر، شماری از فیلسوفان بر این باورند که میل، شرط لازم برای انگیزش نیست، بلکه دلیل عملی به‌تنهایی می‌تواند انگیزش لازم را ایجاد کند.

مرور ادبیات پژوهشی در بحث رابطه نظر و عمل نشان می‌دهد مهم‌ترین پرسش‌های این حوزه عبارت‌اند از: آیا همواره عمل باید مبتنی بر شناخت و تصمیم آگاهانه پیشین باشد؟ آیا نظر، تأثیر علی در تحقق عمل دارد؟ آیا عمل نیز می‌تواند بر ساحت شناختی انسان اثر بگذارد؟ میل و انگیزش چه نسبتی با شناخت و عمل دارند؟

علامه طباطبایی که از پیروان حکمت متعالیه به شمار می‌رود، بارها در مباحث خود به مسئله عمل توجه کرده است. او علاوه بر برجسته کردن امور شناختی، هم‌زمان به تأثیرات محیطی و فرهنگی حاکم بر ساختار وجود انسان نیز توجه دارد. با این وجود، وی هیچ‌گاه به شکلی مستقل و کامل، سؤالات اصلی این حوزه را پاسخ نداده است. از سوی دیگر، نظریه اعتباریات، ابتکار برجسته این فیلسوف نوصدرایی است و باید ارتباط سایر مباحث نظام فکری علامه با این نظریه نیز کشف شود. علاوه بر این‌ها، نتایج دستگاه حکمت متعالیه و نگرش وجودی نیز باید در این تحلیل آشکار شوند.

این نوشتار، از بین مسائل مختلف مطرح در حوزه فلسفه عمل، رابطه بین نظر و عمل در دستگاه فکری علامه طباطبایی را مد نظر قرار داده است. با توجه به تنوع مسائل درخور بحث در این حوزه، مسئله اصلی آن است که از نظر علامه طباطبایی چه نسبتی بین نظر و عمل وجود دارد؟ فرایند تأثیر و تأثر بین نظر و عمل، چگونه تحلیل می‌شود؟ از سوی دیگر، بسیاری از تحقیقات این حوزه، جایگاه نگرش وجودی برخاسته از حکمت متعالیه و نیز نظریه اعتباریات را در این موضوع نادیده یا کم‌رنگ شمرده‌اند؛ با توجه به این نکته، دغدغه دیگر مقاله آن است که نشان دهد رویکرد وجودی به کنش و نظریه اعتباریات علامه طباطبایی، چه تأثیری در تحلیل رابطه نظر و عمل ایجاد خواهد کرد؟ و بالاخره، دیدگاه علامه چه نقاط قوت یا قابل تکمیلی دارد؟

نتایج این پژوهش از چند جهت حائز اهمیت است: نخست آنکه، نگرشی جامع در رابطه بین نظر و عمل در اندیشه علامه طباطبایی به دست می‌آید. دوم آنکه، رابطه بین حکمت نظری و حکمت عملی در مسئله‌ای مشخص، تبیین و امتداد حکمت نظری در تحلیل مسائل حکمت عملی روشن می‌شود. سوم

آنکه، نتایج این تحقیق برای محققان حوزه‌های علمی دیگر همچون علوم تربیتی، جامعه‌شناسی و مهندسی فرهنگی نیز سودمند است؛ زیرا هر کدام از این علوم، به نوعی به اصلاح رفتار فرد و جامعه مرتبط است و روشن شدن ترابط نظر و عمل می‌تواند در نظریات ایشان مؤثر باشد.

درباره فلسفه عمل و نیز رابطه نظر و عمل، آثار متعددی عرضه شده است. اما درباره تحلیل این مسئله از منظر علامه طباطبایی می‌توان به این آثار اشاره کرد:

ابوالفضل کاشمشکی، فلسفه عمل با نگاهی به دیدگاه علامه طباطبایی در رساله «المنامات و النبوات»، قسبات، شماره ۸۳، ۱۳۹۶. نویسنده این مقاله، مراحل مختلف افعال موجودات جمادی و گیاهی و حیوانی را ترسیم و تلاش کرده است با نظریه تشکیک وجود، این مراحل را در انسان نشان دهد و مقایسه‌ای بین این نظریه و برخی نظریات غربی انجام دهد. اما رابطه نظر و عمل مدّ نظر ایشان نبوده است. زهرا نقوی، رضا اکبریان، «واکاوی فعل اختیاری و چگونگی تکوّن آن در اندیشه علامه طباطبایی»، پژوهشنامه کلام، دوره ۹، شماره ۱۶، شهریور ۱۴۰۱. این مقاله بیشتر فرایند تحقق فعل اختیاری را واکاوی کرده و تأثیرات دوطرفه نظر و عمل و نیز نگرش وجودی به این دو بررسی نشده است.

احمد حقی، مسعود صفایی مقدم، سیدمنصور مرعشی، علی محمد حسین‌زاده، «بررسی رابطه میان نظر و عمل در تربیت اخلاقی براساس نظریه اعتباریات علامه طباطبایی»، تربیت اسلامی، سال سیزدهم، شماره ۲۷، پاییز و زمستان ۱۳۹۷. موضوع این مقاله با پژوهش حاضر مرتبط است. اما در محتوای آن به چند مسئله اصلی توجه نشده است: تعامل دوطرفه بین نظر و عمل، فرایند اثرگذاری عمل بر نظر، جایگاه التفات و بالاخره نگرش وجودی به تحلیل نظر و عمل.

نوشتار حاضر براساس مبانی معرفت‌شناسی اسلامی و حکمت متعالیه سامان یافته است.

۱. چهارچوب مفهومی

أ. تعریف عمل و نظر: علامه طباطبایی در تعریف عمل می‌گوید: عمل، مجموعه‌ای است از حرکات و سکنات که انسان، با شعور و اراده برای رسیدن به یکی از مقاصد خود، روی ماده انجام می‌دهد و طبعاً هر عملی مرکب از صدها و هزارها حرکات و سکنات است و واحدی حقیقی نیست، ولی نظر به یکی بودن مقصد و صفت، وحدت به این حرکات و سکنات مختلفه داده و او را با رنگ یگانگی رنگین می‌کنیم.^۱ علامه، عمل را با فعل مترادف می‌شمرد و تفاوت آن‌ها را در اختیاری و ارادی بودن عمل می‌داند.^۲

۱. طباطبایی، بررسی‌های اسلامی، ۱۰۸.

۲. طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ۸۶/۱۷.

منظور از نظر در این بحث، مطلق شناخت‌هایی است که در تحقق عمل می‌توانند اثرگذار باشند. این شناخت‌ها، اعم از علوم حضوری و حصولی است.

ب. **افعال علمی:** حکمای مسلمان، علم را مقدمه هر عمل اختیاری انسان می‌دانند. برای توصیف این مدعا لازم است اقسام فعل از نظر ایشان تقسیم‌بندی شود. در فلسفه اسلامی، افعال موجودات به دو دسته افعال علمی و غیرعلمی تقسیم می‌شود: افعال علمی، افعالی هستند که فاعل به فعل خود علم دارد، به گونه‌ای که علم در تحقق فعل اثرگذار است. در برابر، افعال غیرعلمی، افعالی هستند که فاعل به فعل خویش علم ندارد یا علم او تأثیری در تحقق فعل ندارد؛ مانند حرکت سنگ یا علم انسان به فعالیت دستگاه هاضمه و تنفس خویش. افعال غیرعلمی، گاه سازگار با طبیعت فاعل هستند که فاعل بالطبع نامیده می‌شوند و گاه، ناسازگار با آن هستند که به فاعل بالقسر موسوم‌اند. در افعال علمی، گاه فعل همراه با اراده می‌شود و گاه، فاعل، اراده و شعور دارد ولی انگیزه‌ای جدا از ذات خود در تحقق فعل ندارد که «فاعل بالعنایه» خوانده می‌شود. همچنین گاهی فاعل پیش از انجام فعل، فقط علم اجمالی به آن دارد، نه علم تفصیلی. چنین فاعلی، «فاعل بالرضا» نامیده می‌شود. سرانجام، فاعلی که در مقام ذات خود علم تفصیلی به فعل خود دارد، «فاعل بالتجلی» نامیده می‌شود.^۱ بیشتر مباحث رابطه نظر و عمل در فاعل بالقصد مطرح می‌شود.

ج. **اعتباریات:** نظریه اعتباریات، از جمله مهم‌ترین مبانی نظری علامه طباطبایی است. این نظریه از جهات مختلف حائز اهمیت است و تحقیقات پرشماری درباره آن به ثمر نشسته است. لکن آنچه به مسئله این نوشتار مرتبط است، تأثیر این نظریه در تحقق اعمال اختیاری انسان است. براین اساس، به میزان ضرورت این مقاله، نظریه اعتباریات توصیف می‌شود: منظور از اعتبار، اعطای حدّ یا حکم شیئی به شیء دیگر است که به وسیله قوه واهمه و با استعانت از احساسات محقق می‌شود.^۲ مسئله اصلی علامه در بحث اعتباریات، تحلیل کنش‌های اختیاری انسان بوده است و بر همین اساس در تبیین چرایی اعتبار می‌گوید: انسان و هر مُدرک دیگر، تنها با انجام افعال ارادی و برخاسته از علم به کمال خویش می‌رسد و برای تحقق این شرط باید علمی غیرحقیقی داشته باشد.^۳ در میان اعتباریات، اعتبار وجوب و اعتبار حسن، مهم‌ترین

۱. صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیة، ۱۳/۱۰-۱۳؛ سبزواری، شرح المنظومه، ۴۱۴/۲-۴۱۷؛ طباطبایی، نهاية الحکمه، ۱۷۲-۱۷۳؛ مصباح، آموزش فلسفه، ۹۱/۲-۹۳.

۲. طباطبایی، اصول فلسفه و رتالیسم، ۱۱۶.

۳. طباطبایی، رسالة الإعتبارات، ۳۴۴-۳۴۵.

اعتبارات در تحلیل عمل انسان هستند که در ادامه به آن می‌پردازیم.

۲. حب ذات و مبدئیت علم برای عمل

علامه طباطبائی مبدأ تمام افعال انسان را حب ذات او می‌داند. هر فعل اختیاری، غایتی دارد. حتی در مواردی که گمان می‌کنیم فعلی بیهوده و بدون غایت محقق شده است نیز در حقیقت، غایتی در ذهن فاعل بوده است. غایات مختلف انسان باید به نقطه‌ای بازگردند که به‌خودی‌خود و صرف‌نظر از امور دیگر برای انسان مطلوب است؛ چراکه در غیر این صورت، تسلسل در سلسله غایات رخ می‌دهد و تسلسل در علل غایی، همچون تسلسل در علل فاعلی محال است. محال‌بودن تسلسل در سلسله علل غایی بدین معناست که هیچ فعل اختیاری از انسان صادر نشود.

اما غایت اصلی که تمام غایات دیگر به آن باز می‌گردند، نمی‌تواند امری بیرون از انسان باشد؛ بلکه درون خود اوست. هر فعلی که انسان انجام می‌دهد به دلیل آن است که خیری را به او برساند و چون فاعل، ذات خود را دوست دارد، کمال خود را نیز مطلوب می‌داند. حتی در مواردی که به ظاهر به نفع دیگران اقدام می‌کند نیز ابتدا نفع اصلی به فاعل و سپس به دیگران می‌رسد. برای نمونه، کسی که به فقیری محبت می‌کند نیز ابتدا به دنبال زدودن غمی است که در جانش ایجاد شده است.^۱

باتوجه به همین مبنا، علامه تأکید می‌کند که هیچ انسانی بدی را با علم به بدبودن آن طلب نمی‌کند. اگر جایی بدی را طلب کرده است، از آن‌روست که بدی را کمال خویش تصور کرده است. این اصل درباره ترک خوبی‌ها نیز صادق است. بر پایه این استدلال، محال است کسی نقص یا بدی را با علم به نقص یا بدبودن آن طلب کند.^۲

علامه تصریح می‌کند که هر عملی از نظام علمی انسان تراوش می‌یابد و بین علم و عمل برخاسته از آن تناسب وجود دارد.^۳

همچنین وی مانند دیگر حکمای مسلمان، علم را مبدأ تمام افعال انسان می‌داند و ترتیب مشهور تصور، تصدیق، شوق و اراده را می‌پذیرد: «إن لأفعالنا الإرادية وحركاتنا الاختيارية -مبدأ قریباً مباشراً للحركات المسماة أفعالاً- وهى القوة العاملة -المنبثة فى العضلات المحركة إياها- وقبل القوة العاملة مبدأ آخر هو الشوقية -المنتهية إلى الإرادة والإجماع- وقبل الشوقية مبدأ آخر هو الصورة العلمية -من تفكر أو

۱. طباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن، ۱۶۵/۶.

۲. طباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن، ۷۷/۸.

۳. طباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن، ۶۵/۳.

تخیل بدعو إلى الفعل لغایته؛^۱ افعال ارادی و حرکات اختیاری ما، مبدئی قریب و مستقیم دارند که قوه عامله نامیده می شود و در عضلات محرک انسان منتشر است. قبل از قوه عامله، قوه شوقیه است که منتهی به اراده و عزم و تصمیم می شود. قبل از قوه شوقیه مبدأ دیگری است که همان صورت علمی فعل است، اعم از تفکر یا تخیل فعل و غایت آن.

البته باتوجه به مراتب علم در انسان، علمی که قرار است مبدأ عمل انسان باشد ممکن است علمی خیالی، وهمی یا یقینی باشد. بنابراین، لازم نیست برای تحقق فعل حتماً به علمی قطعی دسترسی داشته باشیم. حتی برای انجام فعل اختیاری به علم تفصیلی و آگاهانه نیز نیاز نیست. در افعال کودک، نفس کشیدن و... فقط شعور و اراده موجود است و نیاز به علم تفصیلی نیست.^۲

۳. اعتباریات و فرایند تحقق عمل اختیاری

باوجود آنکه علامه سیر تصور تا اراده را از دیگر فیلسوفان پذیرفته است، تفاوتی با ایشان دارد که همان گنجانیدن حقیقت اعتبار در این فرایند است. در میان اقسام اعتباریات، اعتبار وجوب و اعتبار حسن، بیشترین نقش را در تحلیل این فرایند دارند که در ضمن مثالی تبیین می شوند: انسانی که گرسنه است، سیری را تصور می کند و از این تصور، احساس لذت خوشایندی به وی دست می دهد. این احساس خوشایند، سازگار با ساختار وجودی انسان است و به دلیل حب ذات، خود را «خواهان» و آن حالت را «خواستۀ» خود می داند. به دنبال این خواسته است که تحقق «لذت سیری» برای او ضرورت می یابد؛ یعنی با خود می گوید: «باید» این حالت را در خود به وجود آورم. بنابراین، نخستین اعتبار «باید» به «صورت احساسی» درون انسان تعلق می گیرد.

پس از آنکه سیری را متعلق «باید» قرار داد، می یابد که برای حصول این حالت درونی باید مقدماتی فراهم شود، مانند بلعیدن غذا که متوقف است بر جویدن و آن نیز متوقف است بر در دهان گذاشتن لقمه و به همین ترتیب، برداشتن لقمه، دست درازکردن و گرفتن لقمه و... در نتیجه، چنین تحلیلی همه این حرکات را متعلق وصف «باید» قرار می دهد.^۳

بنابراین، هر فعل اختیاری انسان متوقف بر اراده و اراده نیز متوقف بر علمی غیرضروری است؛ تصور این علم در فاعل، شوق ایجاد می کند و به دنبال درک سازگاری این فعل با ساختار وجودی خویش، تحقق

۱. طباطبائی، نهاية الحکمه، ۱۸۶.

۲. طباطبائی، اصول فلسفه رئالیسم، ۲۰۵.

۳. طباطبائی، رسالة الإختبارات، ۳۴۴-۳۴۶؛ طباطبائی، اصول فلسفه رئالیسم، ۱۲۱-۱۲۲.

آن را ضروری می‌داند و از آنجاکه در مقام علم، توقف فعل بر مقدمات را می‌یابد، نسبت به همه آن‌ها شوق پیدا می‌کند و آن‌ها را متصف به ضرورت و «باید» می‌کند. اعتباری دانستن مفهوم «باید» از آن‌روست که انسان، وصف ضرورت و وجوب را به حقایقی نسبت می‌دهد که حقیقتاً واجد آن نیستند.

اگر هر کدام از این مراحل حذف شوند، فعل اختیاری از انسان سر نمی‌زند؛ مثلاً اگر انسان تشنه دانش‌های پرشماری از علوم حقیقی درباره آب داشته باشد؛ مانند اینکه آب را ببیند یا بداند یکی از اخلاط چهارگانه است یا مرکب از هیدروژن و اکسیژن است و...، هیچ‌کدام از این دانش‌های حقیقی منتهی به نوشیدن آب نخواهد شد یا اگر سیراب‌کنندگی آب را تصور کند، ولی به هر دلیلی فعلاً به آن شوق نیابد یا ارتباط وجوب و ضرورت را برقرار نکند، اقدام به نوشیدن آب نمی‌کند. ولی اگر تمام این مراحل تا مرحله اعتبار وجوب محقق بود، هیچ توقفی در انجام فعل نخواهد داشت.^۱

با این توضیح، اکنون می‌توانیم فرایند صدور فعل از منظر علامه را با دیدگاه مشهور حکمای مسلمان مقایسه کنیم. بیشتر فیلسوفان مسلمان، مراحل تحقق فعل را چنین ترسیم کردند: تصور ← تصدیق به فایده ← شوق ← شوق اکید ← اراده.

البته این ترتیب کلی، گاه با اجمال یا تفصیل بیشتری همراه بوده است. اما علامه طباطبائی مراحل یادشده را به این شکل تغییر داد:

تصور ← تصدیق به فایده ← شوق ← شوق اکید ← اعتبار ← اراده.

وی، مؤلفه «اعتبار» را پیش از اراده نهاد. در نتیجه، اگر بالاترین میزان شوق در خصوص کاری حاصل شود، ولی فاعل اعتبار وجوب نسبت به آن نداشته باشد، آن فعل به سمت اراده نخواهد رفت.^۲

۴. تلازم میان شدت علم و عمل

براساس مبانی علامه طباطبائی، شدت و ضعف علم بر کیفیت تحقق عمل اثرگذار است. هر اندازه علم شدیدتر باشد، عمل نیز با شدت و سهولت بیشتری انجام می‌شود. در برابر، علم ضعیف سبب تردید فاعل در انجام آن می‌شود و زمینه ترک را بیشتر می‌کند. شدت علم سبب تقویت استقامت و اراده فعل و در نتیجه، سهولت در فعل و دشواری ترک آن می‌شود، درحالی‌که ضعف علم سبب سستی اراده و سهولت در ترک خواهد بود.

این حقیقت را می‌توان با نسبت بین علم و اراده و فعل تحلیل کرد. براساس مبانی حکمت اسلامی،

۱. طباطبائی، اصول فلسفه رتالیسم، ۱۵۷-۱۵۸.

۲. طباطبائی، اصول فلسفه رتالیسم، ۱۵۸.

اراده به منزله آخرین جزء علت تامه فعل اختیاری، شرط حدوث و بقای فعل است. بنابراین، نه تنها در ابتدا؛ بلکه در بقای فعل نیز اراده نقش علی دارد. از سوی دیگر، اراده، خود معلول علم است و در نتیجه، عمل انسان تا زمانی ادامه دارد که علم و اراده مسبوق به آن باقی باشند. هر زمان که فاعل در علم خویش راجع به کمال بودن غایت تردید کند، مبدئیت علمی او در خصوص فعل، مخدوش و فعل، متوقف می شود. همچنین گاهی علم به کمال بودن غایت باقی است، اما توجه نفس به آن تضعیف می شود. همین امر سبب تضعیف علم، شوق و در نتیجه اراده منبعث از آن خواهد شد. برای نمونه، انسان تشنه در بیابان به تشنگی خود توجه می کند و می یابد در نزدیکی او چشمه آبی است، در این صورت تلاش می کند خود را به آب برساند. حال اگر تشنگی وی چندان شدید نباشد و مسیر رسیدن او به آب نیز طولانی باشد، هم زمان به دو امر توجه می کند: لذت حاصل از رفع عطش و لذت حاصل از استراحت کردن خستگی ناشی از راه رفتن. حال اگر هوا نیز تاریک و بارانی باشد، به خستگی های ناشی از این دو امر نیز توجه می کند. به همین ترتیب، اگر امور دیگری نیز در عرض این ها مطرح شود، توجه نفس کاسته خواهد شد و با علمی ضعیف مواجه هستیم که نمی تواند عمل را به دنبال داشته باشد.

عدم تمرکز بر یک موضوع و توجه هم زمان به جهات مختلف یک امر سبب تضعیف علم و در نتیجه عمل خواهد شد. انسانی که به صورت های مختلفی توجه دارد، التفات ضعیف تری به این علم خواهد یافت و در نتیجه، فعل او با اراده کمتری محقق می شود.

«فقدبان أن التشكیک فی العلم لأجل التشكیک فی توجه النفس فقدبان أيضا أن النفس لا تخلو عن علم ما، و أنها عند الالتفات عن صورة تلتفت إلى أخرى معاوقة لها لمكان التعدد، و ذلك لمكان العادة؛^۱ روشن شد که شدت و ضعف در علم، ناشی از شدت و ضعف در توجه نفس است، همچنین روشن شد که نفس هیچ گاه خالی از علم نیست، هنگامی که از یک صورت علمی توجه خود را بر می دارد، به صورت متفاوت و متضاد آن توجه می کند و این به دلیل تکرار علوم در نفس و نیز عادت نفس است.»

تأثیر توجه در تقویت و ضعف علم تاحدی است که علامه معتقد است گاهی کثرت اطلاعات در یک موضوع، نه تنها سبب تقویت آن عمل نمی شود، بلکه زمینه ساز تضعیف اراده نیز هست. اطلاعات متکثر را می توان به بردارهای متقابل تشبیه کرد که اثر یکدیگر را خنثی می کنند. برای مثال، کسی که اطلاعات بیشتری در اطراف یک موضوع دارد و با فواید و هزینه ها، خطرات و نگرانی های آن بیشتر آشناست، هنگام انجام فعل لازم است تمام ابعاد آن را بررسی کند. در این بررسی، زمینه های مخالف نیز در ذهن او جولان

۱. طباطبائی، رسالة النبوات و المناجات، ۳۸۷.

می‌یابد و همین امر، اراده او را در خصوص فعل ضعیف‌تر می‌کند. اما کسی که فقط با مزایای فعل آشناست، توجه کمتری به پیامدهای منفی آن دارد و زمان کمتری برای تصمیم‌گیری سپری می‌کند. در چنین مواردی، اراده فرد ناآگاه از اراده فرد عالم و باتجربه شدیدتر است. «و من هنا کان إقدام الغافل أقوى من وجه من إقدام المجرب».^۱

در این تحلیل، عامل اصلی شدت و ضعف عمل، علم است. تا زمانی که علم موافق عمل باقی بماند، عمل نیز باقی است. اما اگر علمی مخالف عمل در نفس انسان حاضر شود، هر کدام قوی‌تر باشند، عمل متناسب با همان باقی خواهد ماند. فرض کنیم دو شخص با یکدیگر مبارزه می‌کنند. یکی از آن‌ها کمال خویش را در زندگی عزت‌مندانه می‌داند و برای دستیابی به آن از هیچ تلاشی فروگذار نمی‌کند. دیگری، کمال خود را در پیروزی ظاهری و لذت دنیوی یافته است. تصویری که شخص نخست از کمال دارد تا لحظه آخر مبارزه در پیش چشم او حاضر است، لذا زخم، رنج و حتی جان‌دادن برایش مهم نیست. ولی تصویر شخص دوم از کمال، اشتها و لذت‌های دنیوی است. بر همین اساس، اراده او نیز محدود به همین مرز است؛ یعنی تا جایی مبارزه می‌کند که زنده بماند و بتواند لذت دنیوی را درک کند. تصور کشته‌شدن در مسابقه برای او تصویری مزاحم است که مانع ادامه مبارزه می‌شود.^۲

تمرکز و توجه نفس تا آنجا تأثیر دارد که سبب می‌شود امور خیالی و غیرواقعی با توجه و تمرکز فراوان، اثر امور حسی را داشته باشند، همچنین امور حسی واقعی در اثر عدم توجه و غفلت، در حد امر خیالی تنزل یابند.^۳ برای مثال، شدت توجه در یک شادی یا غم خیالی می‌تواند همانند امور حسی واقعی سبب خوشحالی یا گریه فرد شود. در برابر، ممکن است اموری در میدان دید شخص قرار گرفته باشند ولی به دلیل غفلت نتواند آن‌ها را ببیند.

بنابراین، شدت و ضعف علم، در شدت و ضعف اراده و در نتیجه عمل، تأثیر مستقیم دارد و شدت و ضعف اراده و علم، معلول شدت و ضعف توجه نفس به امر علمی است. به همین دلیل، هر امری که توجه و التفات نفس را کاهش دهد، شدت و سرعت عمل را نیز می‌کاهد.

۵. نقش التفات در تحقق عصمت و ملکات اخلاقی

علامه طباطبائی (ره) علم را مبدأ مهم فعل و ترک انسان می‌داند. همان‌طور که در بند قبل گذشت، وی

۱. طباطبائی، رسالة النبوات و المناجات، ۳۸۸.

۲. طباطبائی، رسالة النبوات و المناجات، ۳۸۷.

۳. طباطبائی، رسالة النبوات و المناجات، ۳۹۰.

التفات را مهم‌ترین عامل شدت و ضعف یک عمل می‌شمارد. در بیانات علامه به این اهمیت تصریح نشده است، لیکن باتوجه به مجموعه سخنان و نظام اندیشه او می‌توان این جایگاه کم‌نظیر را بهتر درک کرد. این مبنا در تحلیل دیگر مباحث علامه نیز تسری می‌یابد تا آنجا که وی در نگرشی ابتکاری، تحقق عصمت معصومان و نیز مسیر تحقق ملکات اخلاقی را نیز با همین اصل توضیح می‌دهد.

علامه معتقد است عصمت، مرتبه‌ای از علم شدید به مصالح عبادات و ضررهای گناهان و لغزش‌هاست که شخص معصوم را از لغزش باز می‌دارد: «العصمة نوع من العلم يمنع صاحبه عن التلبس بالمعصية والخطأ»^۱

هر عملی متکی بر مبنایی علمی است و علم معصومان به ضرورت اطاعت از پروردگار و نیز حقیقت ظلمت و فساد گناهان، دائماً برایشان حاضر است. براین اساس، هیچ فعلی جز اراده الهی از ایشان صادر نمی‌شود.^۲ انسان معصوم، حقیقت گناه را که آلودگی و ظلمت است، به وضوح می‌یابد و هیچ‌گاه راجع به آن اشتیاقی نمی‌یابد که بخواهد با آن مقابله کند. مرتبه‌ای از این علم در دیگر مؤمنان نیز موجود است ولی اولاً، این علم تا این اندازه روشن و شدید نیست. ثانیاً، علم مؤمنان با شناخت‌ها و گرایش‌های دیگر ایشان تعارض می‌یابد و ممکن است مغلوب آن‌ها شود، ولی در معصومان چنین نیست.

تأکید علامه بر حقیقت التفات، تفسیر وی از فرایند تحقق ملکات اخلاقی را نیز متفاوت با دیگر متفکران ساخته است. بیشتر فیلسوفان و متفکران اخلاق، ملکه و خلق را چنین تعریف کرده‌اند: «صفات نفسانی راسخ و پایداری که سبب می‌شوند افعالی متناسب با آن صفات به سهولت و بدون نیاز به تروی و تأمل از انسان صادر شود.»^۳ ویژگی مهم خلق و ملکه، علاوه بر اکتسابی بودن و پایدار بودن و درونی بودن است. معمولاً این حالت، معلول تکرار افعال و عادت شمرده می‌شود. برای مثال، خواه نصیرالدین طوسی پس از یکسان دانستن خلق و ملکه می‌گوید: خلق، تحت تأثیر دو امر است: یکی طبیعت اولیه انسان و دیگری عادت به رفتاری خاص؛ تکرار رفتار به انضمام زمینه‌های طبیعی فرد، سبب به وجود آمدن خلق یا ملکه‌ای خاص در شخص می‌شوند.^۴ گاهی نیز رعایت اعتدال در قوای ناطقه و غضبیه و شهویه، سبب شکل‌گیری ملکات اخلاقی دانسته شده است.^۵

اما علامه طباطبایی، ملکه و خلق را به حقیقت علم باز می‌گرداند. وی از اساس، حقیقت خلق را

۱. طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ۷۹/۵.

۲. طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ۱۳۸/۲.

۳. ابن مسکویه، تهذیب الاخلاق، ۵۱.

۴. نصیرالدین طوسی، اخلاق ناصری، ۱۰۱-۱۰۲.

۵. نصیرالدین طوسی، اخلاق ناصری، ۱۱۰.

به عنوان امری علمی تعریف می کند: «خلق به یک صورت ادراکی می گوئیم که در درون انسان جای گیر شده و در هر موقع مناسب، در درون انسان جلوه کرده و او را به اراده عمل وادار می نماید.»^۱ ایشان با اینکه تأثیر تکرار عمل و نیز تلقین را در تحقق ملکات می پذیرد، اما یادآوری می کند این تکرار سبب تقویت علم می شود و تقویت علم سبب می شود صورت های علمی متضاد که مانع انجام عمل است، اصلاً تصور نشوند و در نتیجه، عمل به سهولت محقق شود. تکرار عمل، صورت ادراکی از غایت فعل را همواره در پیش چشمان شخص حاضر قرار می دهد و او بی درنگ، عمل را انجام می دهد.

تکرار عمل بالاخره به جایی خواهد رسید که صورت عمل درونی همیشه در ادراک و شعور انسانی حاضر باشد و با کمترین توجهی خودنمایی کند و اثر خود را خواهد بخشید؛ مانند کشیدن نفس و نگاه کردن با چشم و سخن گفتن برای فهمانیدن مقاصد.^۲

هر بار عملی تکرار شود، جهات حسن آن بیشتر در نظر انسان مجسم می شود و جنبه های دشواری و رنج های آن از ذهن دور می شود و در نتیجه، فقط تصور علمی موافق انجام فعل در ذهن انسان نقش می بندد و صورت های متضاد از ذهن او محو می شوند. به همین دلیل، با سرعت بیشتری اراده می کند تا آنجا که به محض تصور عمل، بی درنگ مرتکب آن می شود؛ مثلاً کسی که با حیوانی درنده مواجه شود، چنان تصور ترس بر او غلبه می کند که تصور فرار را از ذهنش پاک می کند و در نتیجه، در جای خویش میخ کوب می شود یا کسی که در اثر تکرار، وابستگی به مواد مخدر و مشروبات الکلی پیدا کرده است، فقط جهات لذت در ذهنش حاضر می شود. تصور زیان ها و پیامدهای این عمل، در حد تصویری واهی و بی اثر جلوه می کند که به سرعت از ذهن او پاک می شود. علامه با این توضیحات، مسیر جدیدی برای تبیین ملکات نشان می دهد، به این شکل که حتی تکرار عمل نیز به مرتبه معرفتی انسان مرتبط می شود.

تأثیر تکرار عمل در پیدایش اخلاق به تأثیر اعتقاد (صورت علمی) بر می گردد، زیرا کاری که تکرار عمل در درون انسان انجام می دهد این است که امکان و بی مانع و مقتضی دار بودن عمل را به ذهن تلقین می کند تا کار به جایی می رسد که پیوسته امکان عمل و زیبایی وی در نظر انسان مجسم شود و مجال تصور مخالف نمی دهد.^۳

علامه تضعیف ملکات اخلاقی را نیز با تضعیف علم مرتبط می سازد. عمل نکردن بر طبق ملکه یا عمل کردن برخلاف آن، صورت علمی موافق آن که نصب العین فرد بود را رفته رفته ضعیف می سازد و

۱. طباطبائی، بررسی های اسلامی، ۱۰۷/۱.

۲. همان، ۱۱۱.

۳. طباطبائی، بررسی های اسلامی، ۱۱۱/۱.

صورت‌های علمی متضاد را در کنار آن پدید می‌آورد. به همین دلیل، فرد هنگام تصور آن عمل ناچار است به صورت‌های متضاد و جنبه‌های دیگر آن عمل نیز التفات کند و پس از تروی و تصمیم‌گیری اراده کند. این فرایند سبب می‌شود عمل مذکور در رتبه دیگر اعمالی قرار گیرد که ملکه یا خُلق مبدأ آنان نیست.^۱ در حقیقت، ایشان با وجود آنکه تأثیر تکرار عمل و عادت را در یک فعل می‌پذیرد، اما بازگشت آن را به تقویت صورت علمی مرتبط با آن می‌داند و به همین ترتیب، تضعیف ملکه را با التفات به صورت‌های متضاد مرتبط می‌سازد.

علامه نه تنها خلق را با علم مرتبط می‌سازد، بلکه به صراحت در تعریف خُلق، ارتباط آن با علم را لحاظ می‌کند.

خلق همان اعتقاد به خوب و بی‌مانع بودن فعل است که منشأ اراده است که وقتی که صورت، استقرار ثبوت پیدا کرد و در واقع برای انسان صفت درونی شد، به نام «خُلق» نامیده می‌شود.^۲

۶. تعامل دوسویه نظر و عمل

علامه طباطبایی علاوه بر اینکه علم را مؤثر بر عمل انسان می‌داند، معتقد است عمل نیز بر ساحت ادراکی انسان اثرگذار است. قبل از مرور این دیدگاه لازم است مبنای مهم علامه را در شکل‌گیری شناخت یادآوری کنیم. او در کنار عوامل شناختی، عوامل غیرشناختاری را نیز در تحقق معرفت مؤثر می‌داند. این عوامل می‌توانند ویژگی‌های شخصیتی افراد؛ مانند تعصب، زودباوری، شتاب‌زدگی و... باشند یا فضایل و رذایل اخلاقی؛ مانند تقوا، حلم، کبر، عجب یا شرایط محیطی و جغرافیایی. مزاج و صفات نفسانی انسان بر ساحت ادراکی او اثر می‌گذارد و به همین دلیل در شرایط به ظاهر مساوی، معرفت فرد منصف و معتدل با شناخت انسان عجول و متعصب یکسان نیست. همچنین گناهان و افعال زشت انسان نیز بر کمیت و کیفیت شناخت‌های او اثرگذار است. علامه معتقد است افرادی که با مزاج سالم و در محیط و هوای سالم متولد و تربیت شده‌اند، استعداد بیشتری برای سلوک الهی و فهمی عمیق‌تر و لطیف‌تر دارند. آب‌وهوای معتدل، انسان را برای کمالات انسانی یاری می‌کند و در برابر، آب‌وهوای خشن مانند سرد قطبی و گرم استوایی زمینه را برای قساوت و خشونت و رذایل فراهم می‌آورد.^۳

در این نوشتار، دیدگاه علامه را در تأثیر عمل بر معرفت مرور می‌کنیم. از منظر وی، همان‌طور که

۱. همان، ۱۱۲.

۲. همان.

۳. طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ۸/۱۰۰: ۴/۱۲۸-۱۲۹.

معرفت سبب صدور عمل می‌شود، عمل نیز پیدایش یا تقویت عقیده متناسب با آن را به دنبال دارد. برای نمونه، گناه یا امور نفسانی و شهوانی، به انسان افکار متناسب با آن را تلقین می‌کند و سبب می‌شود ذهن شخص برای آرای باطل و شبهات اعتقادی زمینه پذیرش بیشتری داشته باشد. وی با توجه به همین قاعده نتیجه می‌گیرد دلیل تأکید قرآن بر امر به معروف و نهی از منکر، مصونیت ساختار اعتقادی افراد جامعه است؛ زیرا دعوت به کارهای نیک در جامعه با آنکه به ساحت اعمال مرتبط است، اما سبب تثبیت اعتقادات صحیح در قلب نیز می‌شود. رفتار مؤمنانه، یادآوری و تلقین مبانی معرفتی متناسب با آن را در پی دارد و به همین ترتیب، نهی از منکر نه تنها سبب پیرایش جامعه از زشتی‌هاست، بلکه موانع تثبیت ایمان و عقاید صحیح را می‌زداید؛ چراکه گناهان و رفتارهای ناشایست چون با اعتقادات و معارف صحیح تناسب ندارند، مانع رسوخ آنها می‌شوند.^۱

علامه، ارتباط طرفینی نظر و عمل را در تفسیر آیه دهم سوره فاطر توضیح می‌دهد: «إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ.»

طبق این آیه اعتقاد صحیح و نیز عمل صالح هر دو سبب تقویت یکدیگر می‌شوند. کلم طیب (اعتقاد صحیح) انسان را بالا می‌برد و عمل صالح، این علم و اعتقاد را رفعت می‌بخشد. منظور از رفعت بخشیدن به علم، پیراستن آن از هر گونه شک و ناخالصی و نیز شدت توجه به آن است. هر اندازه خالص سازی معرفت از اوهام و خطوات شدیدتر باشد، رفعت بخشی آن نیز شدیدتر است.

حقیقت صعود و رفعت بخشی به ظاهر یکسان هستند، لکن تفاوت ظریفی بین آنهاست که ارتباط وجودی آنها را بهتر آشکار می‌سازد. صعود در برابر نزول و رفعت در برابر وضع است. برای متحرکی که به سمت بالا حرکت می‌کند، دو حیثیت را می‌توان لحاظ کرد: نخست، نزدیک شدن به قله؛ دوم، بالاتر آمدن از سطح. وقتی متحرک را نسبت به قله و غایت حرکت لحاظ می‌کنیم، اصطلاح صعود به کار می‌رود و زمانی که میزان فاصله گرفتن آن از سطح را در نظر بگیریم، اصطلاح رفعت استفاده می‌شود. بنابراین لازم است متحرک، هم از سطح جدا شود و هم به قله نزدیک شود. «و الصعود يقابل النزول كما أن الرفع يقابل الوضع، و هما أعنى الصعود والإرتفاع وصفان يتصف بهما المتحرك من السفلى إلى العلو بنسبته إلى الجانبين فهو صاعد بالنظر إلى قصده العلو واقتربه منه، و مرتفع من جهة انفصاله من السفلى و ابتعاده منه، فالعمل يبعد الإنسان ويفصله من الدنيا والإخلاق إلى الأرض بصرف نفسه عن التعلق بزخارفها الشاغلة والتشتت و التفرق بهذه المعلومات الفانية غير الباقية»^۲

۱. طباطبائی المیزان فی تفسیر القرآن، ۱۲۸/۴-۱۲۹.

۲. همان، ۶۵/۳.

وظیفه عمل صالح آن است که انسان را از سطح نازل و پستی دنیا جدا کند. انسانی که با شهوات و تمایلات دنیوی خو گرفته و خود را در پست‌ترین مراتب محدود ساخته است، با عمل صالح، از تعلقات و زخارف دنیوی جدا می‌شود. هر عمل صالحی انسان را از این تعلقات جدا می‌کند. در برابر، اعتقاد و معرفت صحیح، انسان را به قله نزدیک‌تر می‌سازد.

نسبت میان علم و عمل، ارتباطی طرفینی است. هر اندازه، اعمال صالح انسان بیشتر باشد؛ یعنی از وابستگی‌های زمینی منقطع می‌شود و در نتیجه، معارف و اعتقادات او از اوهام و ناخالصی‌ها زدوده می‌شود و هر اندازه، معرفت انسان افزایش یابد، اعمال صالح را با شوق و معرفتی افزون انجام می‌دهد. از آنجاکه عمل صالح مراتب مختلفی دارد، متناسب با هر مرتبه، اعتقاد صحیحی فرض شدنی است و بالعکس. نسبت یادشده میان گناهان و اعتقادات نیز برقرار است. غفلت و گناه، سبب سستی در اعتقادات می‌شود و برعکس.^۱

علامه این ارتباط دو سویه را در دیگر فرازهای قرآن نیز نمایان می‌سازد: «كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ»^۲

طبق این آیه، کثرت گناه سبب کوری قلب افراد و نشاخن خیر و شر شده است. علامه تأثیر گناه بر سستی اعتقادات را چنین تحلیل می‌کند: هر یک از اعمال سوء انسان، صورت‌هایی را در حقیقت نفس انسان ایجاد می‌کنند که این صورت‌ها مانع ادراک حق می‌شوند. در نتیجه، با اینکه نفس انسان به لحاظ فطری گرایش به حق دارد، لکن این گناهان با صورت‌هایی که در نفس ایجاد کرده‌اند، بین نفس و ادراک حق و باطل حائل می‌شوند.^۳

همین مضمون در آیه دوازدهم سوره مطففین نیز به چشم می‌خورد: «وَمَا يُكَذِّبُ بِهِ إِلَّا كُلُّ مُعْتَدٍ أَثِيمٍ» در این آیه، انکار معاد که امری اعتقادی است معلول گناهی معرفتی شده است که اموری رفتاری هستند.^۴

«ثُمَّ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ أَصَاؤُا السُّوْاى أَنْ كَذَّبُوا بِآيَاتِ اللَّهِ وَكَانُوا بِهَا يَسْتَهْزِؤْنَ»^۵ در این آیه، اصرار بر رفتارهای زشت، سبب تکذیب آیات الهی شمرده شده است. بنابراین، دروغ‌خواندن معجزات و آیات لزوماً معلول ضعف معرفت افراد نیست، بلکه تکرار گناه سبب انکار و تکذیب آیات الهی می‌شود که امری

۱. همان، ۶۶.

۲. مطففین: ۱۴.

۳. طباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن، ۲۳۴/۲۰.

۴. طباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن، ۲۳۴/۲۰.

۵. روم: ۱۰.

شناختی است.

«فَاعْقِبْهُمْ نِفَاقًا فِي قُلُوبِهِمْ إِلَى يَوْمِ يَلْقَوْنَهُ بِمَا أَخْلَقُوا اللَّهَ مَا وَعَدُوهُ وَبِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ.»^۱ نفاق که مرتبه‌ای از تکذیب عقاید و آیات الهی است، ناشی از خلف وعده و رفتارهای ناشایست است.^۲

«وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ.»^۳ طبق این آیه، جهاد در راه خدا که با اعمال انسان محقق می‌شود، در نتیجه شناخت راه‌های هدایتی خاصی است که خود خداوند بر سر راه وی قرار می‌دهد.^۴

در تمام این آیات، به نوعی تأثیر متقابل میان باورها و رفتارهای انسان بازگو شده است. اما نکته مهم آن است که تقوا و تهذیب نفس و در طرف مقابل آن، گناهان بر کدام لایه از شناخت‌های انسان اثرگذارند؟ آیا این تأثیر فقط در مرتبه علم حضوری است یا به علوم حصولی نیز امتداد می‌یابد؟

۱. از سخنان علامه چنین برمی‌آید که ایشان عمل را هم بر علوم حضوری و هم بر علوم حصولی مؤثر می‌داند. توضیح آنکه، ایشان به روشنی تأثیر گناه و عمل صالح را بر ایمان می‌پذیرد. علامه معتقد است گناه سبب تضعیف علم حضوری انسان به خود می‌شود. هر انسانی علم حضوری به خویش دارد، لیکن غوطه‌ور شدن در شهوات، انسان را در حد چهارپایان قرار می‌دهد و علم حضوری او به خود را می‌کاهد. دلبستگی به دنیا و لذت‌های آن سبب می‌شود انسان حقیقت خود را همین جسم مادی بداند و علم حضوری او رفته‌رفته تضعیف شود.^۵ از سوی دیگر، علامه معتقد است همه انسان‌ها در کنار علم حصولی اکتسابی، علمی حضوری به خداوند دارند، اما ارتکاب گناهان و پیروی از شهوات، این علم را غبار آلود و ضعیف می‌سازد.^۶

۲. علامه تقوا و گناه را نیز بر علم حصولی مؤثر می‌داند. از نظر علامه، عمل صالح و رفتار به مقتضای تقوا و فطرت، سبب می‌شود علم حصولی وی از اوهام حیوانی و القانات شیطانی ایمن بماند.^۷ وی بین تقوا و قدرت تعقل نیز تلازم برقرار می‌کند و معتقد است برای عملکرد صحیح قوای ادراکی انسان، اعم از قوای حسی و قوای عقلی شروطی لازم است که از جمله آن‌ها باقی ماندن در حالت اعتدال است. خروج از

۱. توبه: ۷۷.

۲. طباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن، ۶۶/۳.

۳. عنکبوت: ۶۹.

۴. طباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن، ۶۶/۳.

۵. طباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن، ۱۷۸/۶-۱۸۱.

۶. طباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن، ۲۴۰/۸.

۷. طباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن، ۲۷۰/۵.

حالت اعتدال، سبب عملکرد ناقص و نادرست قوای ادراکی می‌شود. کسی که تقوایش آسیب ببیند، قوای معرفتی وی نیز از حالت اعتدال خارج می‌شود و ادراکات نظری او نیز آن‌چنان که شایسته است، اصابت به واقع نخواهند داشت. علامه، آیات سورة عنكبوت (۶۹)، حجر (۹۹)، تكاثر (۷)، مطففين (۲۱)، مائده (۵۵) و انعام (۷۵) را نیز گواه بر این ارتباط طرفینی بین تقوا و معرفت می‌داند.^۱

«و الاعتبار يساعد هذا التلازم الذى بين العقل و التقوى، فإن الإنسان إذا أصيب فى قوته النظرية فلم يدرك الحق حقا أو لم يدرك الباطل باطلا فكيف يلهم بلزوم هذا أو اجتناب ذاك؟ ... و كذلك الإنسان إذا فسد دينه الفطرى و لم يتزود من التقوى الدينية لم تعتدل قواه الداخلية المحسنة من شهوة أو غضب أو محبة أو كراهة و غيرها، و مع اختلال أمر هذه القوى لا تعمل قوة الإدراك النظرية عملها عملاً مرضياً.»^۲

نکته مهم در تعامل میان تقوا و شناخت حصولی آن است که این ارتباط به این معنا نیست که غیر از راه‌های متعارف علم حصولی؛ همچون حس و عقل، راهی دیگر به نام تقوا موجود است.^۳ توضیح آنکه، راه‌های اصلی معرفت انسان، حس و عقل و شهود است. منظور کسانی که چون علامه معتقدند تقوا یا دیگر امور غیر معرفتی بر شناخت مؤثر است، این نیست که علاوه بر این سه راه، راه چهارمی برای شناخت وجود دارد که ادراکاتی غیر از ادراک حسی، عقلی یا شهودی را نتیجه دهد. همچنین این تأثیر بدین معنا نیست که حواس ظاهری انسان متقی، بیشتر از پنج قسم مشهور است یا ایشان به بدیهیاتی دسترسی دارند که دیگر انسان‌ها از آن محروم‌اند، بلکه باید گفت: تأثیر امور غیر معرفتی در معرفت، به معنای تقویت علوم حضوری یا زمینه‌سازی برای عملکرد صحیح‌تر و دقیق‌تر قوای ادراکی علوم حصولی است.

۶. ۱. تأثیر عمل اجتماعی بر معرفت

در کنار تأثیر اعمال شخصی بر معرفت، نوع دیگری از تأثیرگذاری عمل بر معرفت نیز متصور است و آن اینکه، عمل اجتماعی چه تأثیری بر باورها و فرایندهای ادراکی افراد جامعه دارد؟ علامه در مواضع مختلفی از تأثیر اجتماع بر نظام فکری افراد آن جامعه سخن گفته است که در اینجا به اصول آن اشاره می‌شود: علامه طباطبایی معتقد است تصمیمات و رفتارهای افراد تا حد زیادی وابسته به فضای غالب جامعه است. تأثیر این فضا در حدی قوی است که برای تفکر و انتخاب افراد جایی باقی نمی‌گذارد؛ یعنی وقتی یک سری اعمال نسل به نسل به افراد یک جامعه منتقل می‌شود، نفس انسان فرصت تأمل و ژرف‌نگری در آن را نمی‌یابد و از میان صورت‌های ذهنی مختلف، خواه‌ناخواه اندیشه متناسب با آن رفتار را می‌پذیرد و طبق آن

۱. طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ۲۷۰/۵.

۲. طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ۳۱۱/۵-۳۱۲.

۳. شکری، «تأثیر گناه بر شناخت با تأکید بر دیدگاه علامه طباطبایی»، ۵۸-۵۹.

نیز عمل خواهد کرد.^۱

شاهد دیگر بر تأثیر رفتارهای اجتماعی آن است که معمولاً هنگام تعارض میان نیروها و کشش‌های اجتماعی با قوا و ویژگی‌های فردی، امور اجتماعی غلبه می‌یابند. همچنین معمولاً اراده اجتماعی، به‌ویژه در مواقعی که احساسات و هیجانات به اوج می‌رسند بر اراده فردی چیره می‌شود و در نتیجه، امکان تفکر و تحلیل فردی را از انسان سلب می‌کند؛ مثلاً در شرایط ناامنی، زلزله، بیماری‌های فراگیر، آداب و رسوم تثبیت شده و... آن‌چنان فضای اجتماعی بر ذهنیت افراد حاکم می‌شود که تفکر و تحلیل عقلی افراد به کنار می‌رود.^۲ بنابراین، الگوهای رفتاری حاکم بر جامعه، بر احساسات و واهمه افراد اثر می‌گذارد و نظام فکری و اندیشه آنان را نیز جهت‌دهی می‌کند. طبق موازین حکمی علامه روشن است که این تأثیرگذاری حداکثری، به شکل اقتضاست و نافی اختیار انسان نیست.

از نظر علامه، فلسفه وجودی تأکید اسلام بر جایگاه اجتماع، همین تأثیر است؛ چراکه تربیت و تحول اخلاقی فردی در جامعه‌ای که ارزش‌های حاکم بر آن مخالف ارزش‌های الهی باشد، بسیار دشوار است و چنین کاری تنها برای افرادی نادر امکان‌پذیر است.^۳ مشاهده گناه در جامعه سبب می‌شود زشتی گناه در ساختار معرفتی دیگر افراد نیز تنزل یابد و زمینه را برای ابتلای آنان نیز فراهم کند و به همین دلیل است که اسلام از هم‌نشینی با اهل معصیت پرهیز می‌دهد، زیرا نخستین تأثیر انس با این فضای اجتماعی آن است که ذهنیت افراد راجع به گناه تغییر کند.^۴ موارد یادشده بیانگر تأثیر اعمال اجتماعی بر ساحت ادراکی افراد است.

یادسپاری این نکته ضروری است که دیدگاه علامه در تأثیر امور غیر معرفتی بر معرفت را نباید همسان با دیدگاه برخی معرفت‌شناسان و فیلسوفان غربی انگاشت که با پذیرش این اصل، دسترسی به واقعیت خالص را نفی می‌کنند. شماری از معرفت‌شناسان معتقدند: ساختار فکری انسان، تحت تأثیر عواطف، احساسات، اراده و محیط فرهنگی و اجتماعی اوست. در نتیجه، نمی‌توان اندیشه انسان را صرفاً برخاسته از استدلال منطقی شمرد. رهاورد این نگرش، انکار کلی معرفت یقینی به واقعیت است. روشن است که این دیدگاه با سایر مبانی علامه طباطبائی سازگار نیست. علامه تأثیر امور غیر معرفتی را به شکل موجب جزئی و تنها در برخی ادراکات پذیرفته است. از نظر وی، ساختار و محتوای استدلال‌های عقلی می‌توانند مستقل از

۱. طباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن، ۸۱/۶.

۲. طباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن، ۹۷/۴.

۳. طباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن، ۹۷/۴.

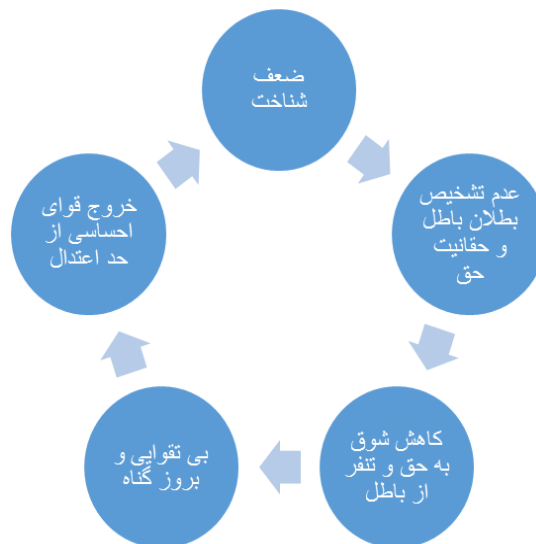
۴. طباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن، ۱۴۱/۷.

امور غیر معرفتی و صرفاً تابع قواعد شناختی تفسیر شوند.

۶.۲. فرایند تأثیر و تأثر عمل و نظر

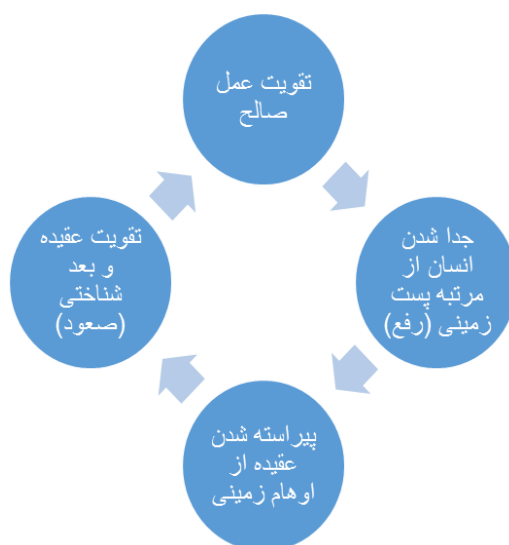
تاکنون درباره اصل ارتباط دوسویه میان نظر و عمل گفت‌وگو شد. اما پرسش مهم آن است که به لحاظ فلسفی چگونه دو ساحت وجودی متفاوت انسان می‌توانند بر یکدیگر اثرگذار باشند؟ علامه به این پرسش، پاسخ مستقلی نداده است، ولی از لابه‌لای سخنان وی می‌توان چهارگونه توضیح را اصطیاد کرد. **بیان نخست:** اختلال در قوه عقلانی سبب می‌شود عقل نتواند باطل بودن باطل و نیز حق بودن حق را به درستی تشخیص دهد. از آنجاکه علم مبدأ تمام رفتارهای انسان است، عدم تشخیص بطلان باطل یا حقانیت حق سبب می‌شود نفس انسان به امور حق گرایش نیابد و از امور باطل نیز متنفر نشود. بر همین اساس، اختلال در قوه عقلانی سبب می‌شود میل انسان به حق، کم و گرایش او به باطل زیاد شود. همین امر سبب بروز گناه و بی‌تقوایی می‌شود.

از سوی دیگر، ضعیف شدن تقوا سبب می‌شود قوای احساسی درونی انسان مانند شهوت، غضب، حب و بغض، از حالت اعتدالی خود خارج شوند. با خروج قوای داخلی از حد اعتدال، قوه نظری نیز عملکرد مطلوب خود را از دست خواهد داد و در نتیجه، ضعف تقوا به تضعیف قوه شناختی انسان منجر می‌شود.^۱



۱. طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ۳۱۱/۵.

بیان دوم: این تحلیل علامه، براساس تفسیر ایشان از تفاوت میان صعود و رفعت بخشی است. در معنای صعود، نزدیک‌تر شدن به مقصد عالی نهفته است و درحقیقت، رفعت و دور شدن از مبدأ سافل. همان‌گونه که گذشت، عقیده صحیح سبب صعود انسان و عمل صالح، زمینه‌ساز رفعت اوست. بر همین اساس، علامه معتقد است عمل صالح که همان جدا شدن انسان از مرتبه پست دنیوی است، سبب می‌شود شناخت‌های فرد نیز از اوهام و ناخالصی‌های دنیوی پیراسته شود. هر اندازه عمل صالح رفعت بیشتری می‌یابد، به همان میزان اوهام زمینی از معرفت زدوده می‌شوند. ازسوی دیگر، زلال‌تر و شدیدتر شدن عقاید منجر به کیفیت یافتن اعمال صالح می‌شوند؛ چراکه معرفت، مبدأ تمام اعمال انسان است و با تقویت بُعد شناختی، بُعد عملی نیز تقویت می‌شود.^۱

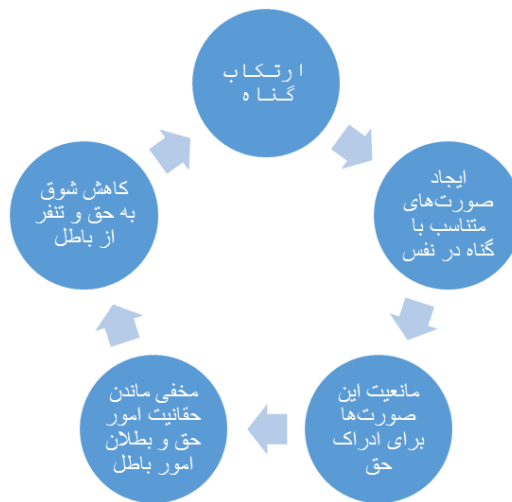


بیان سوم: هریک از رفتارهای زشت انسان، صورتی را در نفس ایجاد می‌کنند. این صورت‌ها بین او و ادراک حقانیت حق، حائل می‌شوند و در نتیجه شخص نمی‌تواند حق بودن حق و نیز باطل بودن باطل را درک کند. همین امر سبب تضعیف قوه شناختی فرد خواهد شد. این بیان علامه فقط ارتباط میان گناه و تضعیف شناخت را بیان کرده است که می‌توان در نمودار خطی

ذیل نشان داد:

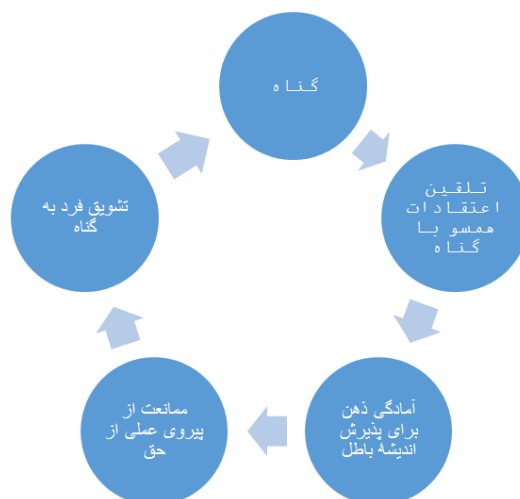


لکن اگر بخواهیم با همین بیان، تأثیر طرفینی معرفت و عمل را تحلیل کنیم، باید این نکته را به بیان علامه بیفزاییم که از آنجاکه این صورت‌ها بین انسان و تشخیص حق حائل می‌شوند، حق‌بودن حق و باطل‌بودن باطل برای او مخفی می‌ماند و در نتیجه، شوق به حق و تنفر از باطل در وی کاسته و زمینه انجام گناه بیشتر می‌شود.



بیان چهارم: ارتکاب گناه سبب تلقین افکار باطل و همسو با گناه، در تفکر شخص می‌شود و همین امر، آمادگی ذهن او را برای پذیرش اندیشه‌های باطل فراهم‌تر می‌سازد. در نتیجه، ارتکاب گناه سبب رسوخ شناخت‌های باطل می‌شود. از سوی دیگر، شناخت‌های باطل، مانع پیروی عملی از امر حق است و فرد را به مخالفت با حق تشویق می‌کند.

این بیان را درباره اعمال خیر نیز می‌توان تطبیق کرد؛ بدین معنا که، عمل صالح سبب تلقین و تثبیت اعتقادات حق می‌شود. چنین اعتقاداتی ذهن را برای پذیرش امور حق آماده‌تر می‌سازد و موانع رسوخ حق در نفس را برطرف می‌کنند. بر همین اساس، عمل صالح اعتقاد صحیح را به دنبال دارد.



۷. بررسی

علامه طباطبائی با دخالت دادن حقیقت اعتبار و نیز برجسته کردن تعامل میان نظر و عمل، ابتکارات مهمی در تبیین رابطه نظر و عمل از خود به جای گذاشته است. اما به منظور تکمیل این دیدگاه توجه به چند نکته ضروری است:

۷.۱. لزوم نگرش وجودی به رابطه نظر و عمل

علامه طباطبائی از حکیمان نوصدرایی است که مبانی اصلی ملاصدرا در بحث اصالت وجود و نتایج آن را پذیرفته است. بر همین اساس، لازم است مسئله بسیار مهم فعل اختیاری و رابطه نظر و عمل نیز با همین رویکرد تفسیر شود.

نظر و عمل در رویکرد وجودی، از مراتب وجود هستند و تمام احکام وجود بر آنها نیز بار می شود. از جمله احکام مهم، تشکیک در مراتب وجود است. در نتیجه، هر کدام از نظر و عمل نیز به منزله هویتی ذو مراتب در وجود انسان باید لحاظ شود.

علم مراتب مختلفی در وجود یک فرد دارد. علم، گاه حصولی و در حد مفاهیم است و گاه، حضوری و درک مستقیم واقعیت بدون دخالت مفاهیم است. همچنین برخی علوم، حصولی برهانی و برخی، برخاسته از تقلید و مشهورات هستند. شماری از علوم، خودآگاه و مورد التفات عالم هستند و شخص علاوه بر اینکه راجع به آنها عالم است، علم به علم نیز دارد. در برابر، دسته ای از علوم مورد التفات و خودآگاهی عالم نیستند. هر کدام از این مراتب، شدت و ضعف متفاوتی دارند. عمل و اراده نیز حقایق وجودی هستند که

هر کدام شدت و ضعف دارند. شدت و ضعف اراده، ازسویی وابسته به علت آن؛ یعنی علم و شوق حاصل از علم است و ازسوی دیگر، در معلول خود؛ یعنی عمل، اثرگذار است. هر اندازه علم شدیدتر باشد، شوق و در پی آن اراده بر انجام فعل شدت می‌یابد و در نتیجه، عمل قوت بیشتری خواهد یافت.

نگاه وجودی به نظر و عمل فایده دیگری نیز به دنبال دارد. فیلسوفان قبل از صدرا، علم و شوق و اراده را کیفیاتی متباین با یکدیگر و عارض بر نفس دانسته‌اند که به شکل طولی به دنبال هم محقق می‌شوند و با تحقق اراده، عمل از انسان صادر خواهد شد. اما از منظر حکمت متعالیه که به قاعده «النفس فی وحدت‌ها کلّ القوی» معتقد است، نفس و قوای آن تمایز وجودی با یکدیگر ندارند، بلکه نفس در هر مرتبه‌ای از قوا حاضر است. قوای نفس با نفس متحدند؛ بنابراین خود قوا، اعم از ادراکی و تحریکی نیز با یکدیگر متحدند و همگی به یک وجود موجودند. به همین ترتیب، علم و شوق و اراده نیز هر کدام مراتبی از حقیقت نفس هستند که به تمایز تشکیکی با یکدیگر متفاوت می‌شوند.

نگاه حکمت متعالیه به ماهیت علم و نسبت آن با نفس نیز متمایز است. در نگاه سینیوی، «نفس» امری ثابت است که صورت‌های ادراکی به منزله کیفیت نفسانی بر آن عارض می‌شوند. با تکرار صورت‌های علمی، ماهیت نفس تغییری نمی‌کند و تنها این صورت‌ها متکثر می‌شوند. گویی، نفس همچون دیوار ثابتی است که تصاویر متعدد بر آن نقش می‌بندند. اما حکمت متعالیه پس از پذیرش حرکت جوهری، به اتحاد علم و عالم و معلوم باور دارد. طبق این دیدگاه، نفس امری ثابت نیست و علوم همچون صورت‌هایی متمایز از آن نیستند، بلکه عالم‌شدن نفس به معنای حرکت اشتدادی خود نفس است و با افزایش علوم، حقیقت نفس شدت وجودی می‌یابد.

کنارهم‌نهادن نظریه تشکیک وجود، اتحاد نفس و قوا، اتحاد عالم و معلوم، تصویر متفاوتی از نسبت میان نظر و عمل را ترسیم می‌کند. به جای آنکه بگوییم شدت مرتبه علم سبب شدت یافتن امری متمایز با آن، یعنی شوق و در نتیجه، شدیدتر شدن امری متمایز با آن دو، یعنی اراده می‌شود؛ باید بگوییم شدت ادراک به معنای قوی‌تر شدن نفس در مرتبه ادراکی است و از آنجاکه شوق و اراده نیز مراتبی از همان وجود متصل و یکپارچه هستند، قوی‌تر شدن نفس در مرتبه علم، به معنای قوی‌تر شدن نفس در مرتبه شوق و اراده است. عمل، رقیقه وجود نفس است و هر اندازه نفس در مرتبه علم و اراده قوی‌تر باشد، نازله آن؛ یعنی عمل نیز قوت بیشتری خواهد یافت.

دیدگاه علامه در این زمینه بسیار به نظریه ملاصدرا نزدیک است. تفاوت ایشان در تحلیل حقیقت اراده الهی است. ملاصدرا اراده را همان علم باری به نظام احسن خلقت می‌داند که عین ذات اوست، درحالی‌که علامه طباطبایی اراده را صفت فعل شمرده است. این تفاوت، در تحلیل فرایند صدور عمل تغییری ایجاد

نمی‌کند؛ بلکه تفاوت اصلی میان ملاصدرا و علامه طباطبائی در دخالت دادن حقیقت اعتبار است که پیش از این بیان شد. لیکن باید توجه داشت اهمیت این مسئله در نظام فکری علامه طباطبائی بیش از ملاصدراست و همین امر سبب اعتنای تفصیلی‌تر علامه به این موضوع شده است. تحلیل‌های ابتکاری علامه از ماهیت عصمت و نقش التفات، این مدعا را بهتر تأیید می‌کند.

۲.۷. محوریت التفات در رابطه نظر و عمل

در مباحث پیشین، ارتباط طرفینی بین نظر و عمل بررسی شد. اما نکته مهم، سهم جدی التفات در این بحث است. اشارات این بحث در کلمات علامه به شکل پراکنده است، اما کنارهم نهادن آن‌ها سبب می‌شود تصویر دقیق‌تری از جایگاه التفات در این بحث ترسیم شود. ابتدا نکات اصلی علامه در بحث التفات را مرور می‌کنیم:

أ. علامه شدت عمل را تابع شدت علم و شدت علم را وابسته به میزان التفات و توجه به آن می‌داند. آنچه علم را قوی‌تر می‌سازد، انبوه اطلاعات راجع به یک حقیقت نیست؛ بلکه میزان توجه به علم است که سبب تقویت آن می‌شود. کثرت معلومات در مواردی سبب ضعیف شدن آن علم نیز می‌شود؛ چراکه گاه کثرت معلومات، وجوه متنوعی راجع به موضوعی پدید می‌آورد و تمرکز عالم بر نقطه کانونی منتهی به عمل را می‌کاهد. بنابراین، شدت و ضعف یک علم مستقیماً معلول توجه و التفات به آن است.

ب. دیدگاه رایج میان حکما آن است که تکرار عمل، سبب تثبیت آن در نفس و سهولت بیشتر آن می‌شود. علامه طباطبائی همین اصل را نیز با محوریت التفات علمی تبیین می‌کند؛ چراکه تکرار عمل سبب می‌شود صورت‌های علمی متناسب با آن‌ها بیشتر مد نظر نفس باشند و صورت سایر افعال، از مقابل دیدگاه فاعل دور بمانند و به همین دلیل، تأثیر کمتری داشته باشند. بنابراین، دلیل اصلی تلازم میان تکرار و تثبیت عمل نیز به بعد التفات فاعل باز می‌گردد.

ج. علامه برخلاف بسیاری از حکمای مسلمان، حقیقت ملکات اخلاقی را نیز با ساحت علمی مرتبط می‌سازد. ایشان معتقد است دو عامل، سبب شکل‌گیری ملکه در وجود افراد هستند: تلقین و تکرار عمل. تلقین، همان آگاه‌ساختن و توجه دادن نفس به برخی از معلومات است که به دنبال آن زمینه برای پیدایش ملکه مرتبط فراهم می‌شود. تکرار عمل نیز همان‌طور که در فراز قبل گفته شد مستقیماً معلول توجه بیشتر به برخی معلومات و غفلت از برخی دیگر است. بنابراین، التفات و توجه نفس است که نقش اصلی در تحقق ملکه را ایفا می‌کند.

د. از نظر علامه، عصمت معصومان به حقیقت علم باز می‌گردد و تفاوت مهم معصومان با مؤمنان آن است که علم مؤمنان دائماً حاضر نیست و به همین دلیل، دچار غفلت یا مغلوب شناخت‌ها و گرایش‌های

مزاحم می‌شود.

باتوجه به این سخنان علامه می‌توان نتیجه گرفت: عنصر اصلی در بحث رابطه نظر و عمل، التفات است و هر اندازه این عامل قوی‌تر باشد، عمل برخاسته از آن نیز شدیدتر خواهد بود. ازسوی دیگر، در شناخت‌های متعارض راجع به یک عمل، هرکدام بیشتر مورد التفات فاعل باشد، تأثیری افزون‌تر بر ساحت ادراکی او خواهد داشت و در نتیجه می‌تواند تعیین‌کننده عمل نیز باشد. این بحث در تحلیل «شکاف میان نظر و عمل» می‌تواند پاسخ‌های جدیدتری را به دنبال داشته باشد که باید در پژوهشی مستقل بررسی شود. نتیجه دیگر، توجه به اصل التفات آن است که کثرت شناخت‌ها لزوماً به تقویت فعل منجر نمی‌شود؛ بلکه کثرت آگاهی‌ها تنها اگر در نظامی منسجم و هم‌جهت باشند، سبب تقویت بنیه شناختی و التفات فاعل و در نتیجه، سرعت و شدت عمل خواهد بود. اما اگر کثرت اطلاعات، در نظامی واحد نباشد و تشتت را به دنبال داشته باشد، نه تنها سبب تقویت عمل نمی‌شود؛ بلکه مانع آن هم هست. علامه باتوجه به همین اصل در عبارتی کوتاه فرمود: چه بسا افراد غیر مطلع، کاری را آسان‌تر و سریع‌تر از افراد مجرب انجام دهند؛^۱ زیرا انسان مبتدی، فقط به مزایای آن توجه دارد و قوای وجودی او بر همین امر متمرکز می‌شود. ولی شخص مجرب که بارها آن را آزموده است، به سختی‌ها و رنج‌های در خصوص عمل نیز آگاه است. به همین دلیل، علوم دیگری نیز در نفس او حاضرند و همین امر سبب کاهش تمرکز وی از مزایای فعل می‌شود و اراده‌اش تضعیف می‌شود.

۳.۷. تأثیر متقابل نظر و عمل از منظر عقل و نقل

علامه طباطبایی تأثیر دوسویه شناخت‌ها و رفتارها را در ضمن چند آیه قرآن تبیین کرده است. علاوه بر آیات یادشده، به متون دیگری نیز می‌توان اشاره کرد: رسول خدا (ص) نتیجه گناه را فراموشی علوم قبلی معرفی کردند.^۲ همچنین اصرار بر گناهان را سبب انکار عقایدی، چون ولایت اهل بیت (ع) و نبوت و توحید دانسته‌اند.^۳

همان‌طور که گذشت، علامه تحلیل عقلی مستقلی در تبیین این تعامل بیان نکرده است. لیکن با استفاده از برخی بیانات ایشان، چهار تبیین بازسازی و معرفی شد. در کنار این تبیین‌های چهارگانه، تحلیل دیگری نیز مبتنی بر اصل التفات مطرح است که در آثار ایشان دیده نمی‌شود: التفات سبب می‌شود از بین

۱. طباطبایی، رساله النبوات و المناجات، ۳۸۸.

۲. عَنِ النَّبِيِّ (ص) أَنَّهُ قَالَ: «اتَّقُوا الذُّنُوبَ فَإِنَّهَا مَمَحَقَةٌ لِلْخَيْرَاتِ إِنَّ الْعَبْدَ لَيُذْنِبُ الذَّنْبَ فَيَنْسَى بِهِ الْعِلْمَ الَّذِي كَانَ قَدْ عَلِمَهُ» ابن‌فهد حلی، عدة الداعی، ۲۱۱.

۳. «يَا عِبَادَ اللَّهِ احْذَرُوا الْإِثْمَ فِي الْمَعَاصِي وَ النَّهَائِنَ فَإِنَّ الْمَعَاصِيَ يَسْتَوْلِي بِهَا الْخُذْلَانُ عَلَى صَاحِبِهَا حَتَّى تُوقِعَهُ فِي زَلَّةٍ وَ لَا يَدْرِي وَصِي رَسُولِ اللَّهِ (ص) وَ رَفَعَ بُيُوتَهُ نَبِيَّ اللَّهِ وَ لَا يَزَالُ أَيْضاً بِذَلِكَ حَتَّى تُوقِعَهُ فِي دَفْعِ تَوْجِيدِ اللَّهِ وَ الْإِلْحَادِ فِي دِينِ اللَّهِ» نوری، مستدرک الوسائل، ۳۳۷/۱۱.

گزاره‌های مختلفی که فاعل در ذهن خویش دارد، گزاره‌ای که به این عمل منتهی می‌شود بیشتر مدنظر باشد و در نتیجه، عمل با سهولت و سرعتی افزون محقق شود. از سوی دیگر، عمل نیز سبب می‌شود فاعل به شناخت مرتبط با همین فعل تمرکز بیشتری کند و همین التفات سبب تقویت علم می‌شود؛ چراکه علم از حقایق حضوری است که با توجه نفس تشدید می‌شود.

۴.۷. جایگاه نظریه اعتباریات در تعامل نظر و عمل

تحلیل‌های پیشین، مستقل از نظریه اعتباریات علامه بود. پرسش درخور توجه آن است که با دخالت دادن نظریه اعتباریات، تأثیر و تأثر نظر و عمل چگونه تغییر خواهد کرد؟

این بحث نیز در سخنان علامه به شکل مستقل بیان نشده است. اما با توجه به مبانی علامه می‌توان گفت: وی مفهوم اعتبار را بین شوق و اراده قرار داده است؛ یعنی پس از آنکه تصور و تصدیق به فایده، منجر به شوق و شدت آن شد، فاعل، وجوب فعل را اعتبار و آن را اراده می‌کند. اما ممکن است گاهی شوق در خصوص فعلی محقق شود، ولی فاعل، وجوب آن را اراده نکند؛ چراکه شوق بیشتری در مقابل این شوق وجود دارد. بنابراین، هر اندازه امور معارض بیشتر باشند، فاعل در اعتبار وجوب با تردید بیشتری روبه‌روست و برعکس، اگر نظام شناختی و شوقی فاعل بر امر واحدی متمرکز شود، اعتبار وجوب سریع‌تر و قطعی‌تر صورت می‌گیرد. اکنون می‌گوییم شناخت فاعل راجع به فعل، آن را به مرحله وقوع نزدیک‌تر می‌کند. اگر معرفت فاعل از امور یقینی باشد، فاعل شوق بیشتری به آن پیدا می‌کند و شوق‌های معارض نیز برداشته خواهند شد و اعتبار وجوب سریع‌تر رخ می‌دهد. اما اگر معرفت فاعل ضعیف باشد، با وجود آنکه مرتبه‌ای از شوق در خصوص آن محقق می‌شود، ولی شوق‌های معارض مانع می‌شوند تا راجع به این فعل، اعتبار وجوب صورت گیرد. پس شناخت بیشتر، زمینه شوق بیشتر و کنار رفتن شوق‌های معارض و در نتیجه، اعتبار وجوب را فراهم می‌کند.

از سوی دیگر، تکرار عمل سبب جزم بیشتر معرفت مرتبط با آن می‌شود؛ چراکه در هر عملی شخص به دنبال نظریه ملائم با آن می‌شود و تکرار عمل، شناخت زیربنایی راجع به آن عمل را تقویت خواهد کرد. این مدعا با استفاده از مفهوم التفات در دیدگاه علامه بهتر تأیید خواهد شد؛ چراکه تکرار عمل سبب خواهد شد فاعل از میان شناخت‌های حاضر در ذهن، به این شناخت خاص تمرکز کند و همین تمرکز، علم قبلی را نیز تقویت خواهد کرد.

۵.۷. پیامدهای تحلیل علامه از رابطه نظر و عمل

تحلیل ابتکاری علامه از رابطه نظر و عمل، علاوه بر افق‌گشایی راجع به این مسئله در حکمت عملی، در علوم انسانی و حکمرانی سبک زندگی نیز آثار مهمی دارد که به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود:

ا. علامه طباطبایی مبدأ گرایش‌ها و انگیزش‌های معطوف به رفتار را شناخت قرار داده است. بنابراین، ساخت شناختی بنیان اصلی، ساخت گرایشی است و هر دو، مقدمه برای اراده انسان هستند. این مسئله می‌تواند قاعده مهمی در مراحل تعلیم و تربیت قلمداد شود؛ یعنی تقویت اراده، کنترل و جهت‌دهی احساسات و گرایش‌ها و نیز تصحیح مبانی شناختی؛ سه عامل مهم برای جهت‌دهی رفتارهای انسان هستند. لیکن با وجود ضرورت لحاظ مجموعی، اهمیت این سه مرحله یکسان نیست. برای نمونه، نمی‌توان احساسات و گرایش‌های افراد را رها کرد و پس از شعله‌ور شدن کشش‌های درونی، به تقویت اراده امید بست، بلکه همراه با تقویت اراده باید احساسات فرد مدیریت شود. به همین ترتیب، باید ساخت شناختی تقویت شود تا گرایش‌ها و احساسات فرد در جهت صحیح متبلور شود. این امر علاوه بر اهمیت فردی می‌تواند راهبرد مهمی در حکمرانی سبک زندگی باشد؛ یعنی با وجود آنکه باید هم‌زمان از عوامل تقویت اراده، مدیریت احساسات و گرایش‌ها و نیز تقویت مبانی معرفتی جامعه بهره جست، نباید از تقدم و تأخر این اصول غفلت شود.

ب. علامه ارتباط بین نظر و عمل را نه به شکل خطی، بلکه به صورت طرفینی تفسیر می‌کند. نتیجه این اصل در نظام تعلیم و تربیت و نیز حکمرانی سبک زندگی آن است که: اولاً، آسیب‌های رفتار ناپسند فقط در ساخت عملی ملاحظه نشود؛ ثانیاً، برای تصحیح باورهای فرد و جامعه شایسته است علاوه بر روش‌های مستقیم تعلیم، بر ترویج رفتارهای نیک نیز تأکید شود؛ ثالثاً، در مواجهه با شبهات فکری و اعتقادی دقت شود کدامین آن‌ها معلول زمینه‌های شناختی و کدامین تحت تأثیر رفتارهای سوئی است که بر ساخت اندیشه اثر گذارده است. در مان هریک از این موارد، روشی مختص به خود را می‌طلبد.

بر اساس دیدگاه علامه، شدت عمل، معلول شدت علم و آن نیز وابسته به میزان التفات افراد است. با توجه به این اصل می‌توان نتیجه گرفت: کثرت اطلاعات در بسیاری از موارد سبب می‌شود تمرکز اشخاص بر مبانی معرفتی کاهش یابد و در نتیجه نتواند شناخت خود را به تصمیم عملی منتهی سازد. این پدیده، به‌ویژه در فضای مجازی و شبکه‌های اجتماعی مشهود است. انبوه اطلاعاتی که وارد ذهن کاربران می‌شود، حتی اگر آسیب‌های اخلاقی و اعتقادی نداشته باشد، تکثری در ذهن شکل می‌دهد که مانع می‌شود شناخت‌های صحیح اقدام متناسب را در پی داشته باشند. در ساختار تعلیم و تربیت نیز باید کثرت اطلاعات داده‌شده به مربی به‌گونه‌ای باشد که مانع تمرکز و تصمیم صحیح وی نشود.

نتیجه‌گیری

علامه طباطبایی علم را مبدأ هر نوع عمل انسان و عمل را تراوش یافته علم می‌داند. وی مسبقیت تصور و تصدیق بر شوق و اراده را می‌پذیرد، ولی حقیقت اعتبار را بین شوق و اراده قرار می‌دهد. علامه بین شدت

علم و عمل ملازمه برقرار می‌کند و معتقد است هر اندازه علم شدیدتر باشد، عمل نیز با قوت و سرعت بیشتری محقق خواهد شد. شدت علم، وابستگی کامل به مفهوم التفات دارد. علامه با استفاده از همین مفهوم، دیدگاه ابتکاری خود در توصیف عصمت و تحقق ملکات اخلاقی را تبیین می‌کند و هر دو را به علم باز می‌گرداند. وی عمل را نیز بر علم مؤثر می‌داند و در نتیجه، شاهد ارتباطی دوسویه بین نظر و عمل در اندیشه او هستیم. فرایند تأثیر طرفینی نظر و عمل در آثار وی مستقلاً مطرح نشده است، ولی با کنارهم نهادن سخنان ایشان، به چهار تقریر از این فرایند دست یافتیم. برای تکمیل دیدگاه علامه لازم است نگرش وجودی در رابطه نظر و عمل و نیز سهم مفهوم اعتبار در این ارتباط طرفینی، برجسته‌تر شود. این دو مطلب در آثار علامه کمتر مشاهده می‌شود. این مبنای علامه طباطبائی، در علوم تربیتی و حکمرانی سبک زندگی می‌تواند منشأ تحول باشد؛ چراکه نکات جدیدی در روش تربیت و مدیریت افکار و گرایش‌های فرد و جامعه مطرح کرده است.

منابع

قرآن کریم

- ابن مسکویه، احمد بن محمد. ابوعلی. تهذیب الاخلاق، بیروت: بی‌نا، ۱۹۶۶م.
- ابن فهد حلی، احمد بن محمد. عدة الداعی. بی‌جا: دار الکتاب الإسلامی، ۱۴۰۷ق.
- ذاکری، مهدی. درآمدی به فلسفه عمل. تهران: سمت، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۹۴.
- سبزواری، ملاهادی. شرح المنظومه. به تصحیح و تعلیق آیت الله حسن حسن‌زاده آملی. تقدیم و تحقیق مسعود طالبی. تهران: ناب، چاپ اول، ۱۳۶۹، ۱۳۷۹.
- شکری، مهدی. «تأثیر گناه بر شناخت با تأکید بر دیدگاه علامه طباطبائی». نشریه پژوهش‌های فلسفی کلامی، ش ۴۵ (پاییز ۱۳۸۸): ۷۲-۴۱.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة. بیروت: دار احیاء التراث، ۱۹۸۱م.
- طباطبائی، محمدحسین. اصول فلسفه رئالیسم. قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۷.
- طباطبائی، محمدحسین. المیزان فی تفسیر القرآن. قم: اسماعیلیان، ۱۳۷۱.
- طباطبائی، محمدحسین. بررسی‌های اسلامی. قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۸.
- طباطبائی، محمدحسین. نهایة الحکمة. قم: مؤسسه النشر الإسلامی، چاپ دوازدهم، بی‌تا.
- طباطبائی، محمدحسین. رسالة الاعتبار. مندرج در مجموع رسائل علامه طباطبائی. به تحقیق صباح ربیعی. قم: باقیات، چاپ اول، ۱۴۲۸ق. (الف)

طباطبایی، محمدحسین. رساله النبوت و المناجات. مندرج در مجموع رسائل علامه طباطبایی. به تحقیق صباح ربیعی. قم: باقیات، چاپ اول، ۱۴۲۸ق. (ب)

عبدالهی، مهدی. نظریه کنش جان سرل. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۴۰۲.

مصباح، محمدتقی. آموزش فلسفه. تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۶.

نصیرالدین طوسی، محمدبن محمد. اخلاق ناصری. تهران: انتشارات علمیة اسلامیة، ۱۴۱۳ق.

نوری، حسین بن محمد. مستدرک الوسائل. قم: آل البیت، ۱۴۰۸ق.

Davidson, Donald (1980). *Essays on Actions and Events*. New York: Oxford University Press

Ginet, Carl (1990). *On Action*. Cambridge: Cambridge University Press.

Goldman, Alvin Ira (1970). *A Theory of Human Action*. New Jersey: Princeton University Press.

Hornsby, Jennifer (1980). *Actions*. London: Routledge and Kegan Paul.

Wittgenstein, Ludwig (1953). *Philosophical Investigations*. transl. Anscombe, G. E. M. oxford: Wiley-Blackwell.

Transliterated Bibliography

‘Abd Allāhī, Mahdī. *Naẓariyah-yi Kunish John Searle*. Qum: **Pazhūhishgāh** Hawzah va **Dānishgāh**, 2023/1402.

Ibn Fahd Ḥilli, Aḥmad ibn Muḥammad. *‘Udda al-Dā’ir*. s.l. Dār al-Kitāb al-Islāmī, 1987/1407.

Ibn Miskawayh. Aḥmad ibn Muḥammad. *Tahdhīb al-Akhlāq*. Beirut: s.n. 1966/ 1385.

Miṣbāḥ, Muḥammad Taqī. *Āmūzish Falsafah*. Tehran: **Sāzīmān** Tablighāt-i Islāmī, 1988/1366.

Naṣīr al-Dīn Ṭūsī, Muḥammad ibn Muḥammad. *Akhlāq Nāṣirī*. Tehran: ‘Ilmiyya Islāmīyya, 1993/1413.

Nūrī, Ḥusayn ibn Muḥammad. *Mustadrak al-Wasā’il*. Qum: Āl al-Bayt, 1988/1408.

Qurān-i Karīm

Sabzavārī, Mula **Hādī**. *Sharḥ al-Manzūmah*. Bi Taṣḥīḥ va Ta’līq Āyat Allāh Ḥasan Ḥasanzādīh Āmulī, researched by Mas’ūd Ṭālibī, Tehran: **Nāb**, 1991/1369; 2001/1379.

Ṣadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm. *al-Ḥikma al-Muta’aliya fi al-Asfār al-‘Aqliya al-Arba’a*. Beirut: **Dār Ihya’ al-Tūrāth**, 1981/1401.

Shukrī, Mahdī. “Ta’ṣīr **Gunāh bar Shinakht bā Ta’kīd** bar **Dīdgāh** ‘**Allāmah Ṭabāṭabā’ī**”. *Nashriyeh-yi Pazhūhish-hā-yi Falsafi Kalāmī*, no. 45 (autumn 2010/1388): 41-72.

Ṭabāṭabāyī, Muḥammad Ḥusayn. *al-Mizān fi Tafsīr al-Qurān*. Qum: Ismā’iliyān, 1993/1371.

Ṭabāṭabāyī, Muḥammad Ḥusayn. *Barrisī-hā-yi Islāmī*. Qum: Būstān-i Kitāb, 2010/1388.

Ṭabāṭabāyī, Muḥammad Ḥusayn. *Nihāya al-Ḥikma*. Qum: Mu'assisa al-Nashr al-Islāmī. Chāp-i Davāzdahum, s.d.

Ṭabāṭabāyī, Muḥammad Ḥusayn. *Risālah al-Itibārāt*. Mundaraj dar Majmū' Rasā'il 'Allāmah Ṭabāṭabāyī. **researched by** Šabāḥ Rabī'i. Qum: Bāqiyāt, Chāp-i Awwal, 2007/1428.

Ṭabāṭabāyī, Muḥammad Ḥusayn. *Risālah al-Nubūwāt wa al-Manāmāt*. Mundaraj dar Majmū' Rasā'il 'Allāmah Ṭabāṭabāyī. **researched by** Šabāḥ Rabī'i. Qum: Bāqiyāt, Chāp-i Awwal, 2007/1428.

Ṭabāṭabāyī, Muḥammad Ḥusayn. *Uṣūl Falsafah va Ravish-i Ri'ālism*. Qum: Būstān-i Kitāb, 2009/1387.

Zākiri, Mahdī. *Dar Āmadī bi Falsafah-yi 'Amal*. Tehran: Samt, Qum: Pazhūhishgāh-i 'Ulum va Farhang-i Islāmī, 2016/1394.



An Interpretation of the Distinction between the Criterion for Ethics and Moral Education from Ayatollah Misbah's Viewpoint

Hossein Ahmadi

Associate professor, Imam Khomeini Education and Research Institute

Email: h.ahmadi@iki.ac.ir

Abstract

Following the famous thinkers, Ayatollah Misbah considers the ethics to include moral education, but in his moral philosophy, he distinguishes between moral education and ethics. In his philosophy of ethics, he considers faith in God and belief in the resurrection to be the moral criterion, while he holds that the generosity of non-Muslims such as Hātam al-Ṭā'ī is valuable and will lead to a reduction in punishment. Considering that moral standard refers to the conditions necessary to reach the ultimate goal of morality, the generosity of Hātam al-Ṭā'ī as a non-believer should not have moral qualification and value; so what is the reason for reducing his punishment and what value can be considered for his generosity? With a new interpretation of Ayatollah Misbah's point of view in answering these questions, this research uses the distinction between ethics and moral education that are different at least in their aim, method, nature and criterion. Based on this distinction, the actions of infidels fails to qualify moral standards and lack moral value, while some of their actions may satisfy the standards and enjoy values of moral education. Ayatollah Misbah's view on moral education needs to be completed, and this article considers the criterion and standard of moral education as being the means for attaining nearness to God, and explains the goal of moral education in a way that the generosity of those like Hātam al-Ṭā'ī can enjoy the standard and value of moral education due to the goodness of the action.

Keyword: ethics, moral education, criterion for ethics, criterion for moral education, Ayatollah Misbah.





تفسیری درباره تمایز حد نصاب اخلاق و تربیت اخلاقی از منظر آیت الله مصباح

حسین احمدی

مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

Email: h.ahmadi@iki.ac.ir

چکیده

آیت الله مصباح به پیروی از مشهور اندیشمندان، علم اخلاق را دربردارنده تربیت اخلاقی می‌داند؛ اما در مباحث فلسفه اخلاق، تربیت اخلاقی را از اخلاق تفکیک می‌کند. ایشان در فلسفه اخلاق، ایمان به خدا و اعتقاد به قیامت را حد نصاب اخلاقی می‌داند، اما سخاوت غیرمسلمانانی همچون حاتم طائی را نیز دارای ارزش و تخفیف در عذاب قلمداد می‌کند. باتوجه به اینکه حد نصاب اخلاقی، به شرایط لازم برای وصول به هدف نهایی اخلاق اطلاق می‌شود، سخاوت حاتم طائی که مؤمن نبوده است نباید ارزش و حد نصاب اخلاقی داشته باشد، پس تخفیف در عذاب او چه توجیهی دارد و چه ارزشی برای سخاوت او می‌توان در نظر گرفت؟ این تحقیق با تفسیری نو از دیدگاه آیت الله مصباح در پاسخ به این پرسش‌ها، از تمایز میان علم اخلاق و تربیت اخلاقی استفاده می‌کند که این دو علم، دست‌کم در هدف، روش، واقعیت و حد نصاب متمایزند و براساس این تمایز، حد نصاب و ارزش اخلاقی برای اعمال کفار وجود ندارد، اما برخی اعمال کفار امکان دارد حد نصاب و ارزش تربیت اخلاقی را داشته باشد. دیدگاه آیت الله مصباح در تربیت اخلاقی نیاز به تکمیل دارد که این نوشتار حد نصاب تربیت اخلاقی را، در مسیر وصول به قرب الهی بودن می‌داند و به گونه‌ای هدف تربیت اخلاقی را تبیین می‌کند که سخاوت افرادی همچون حاتم طائی به دلیل حسن فعلی داشتن، حد نصاب و ارزش تربیت اخلاقی را دارا باشد.

واژگان کلیدی: علم اخلاق، تربیت اخلاقی، حد نصاب اخلاقی، حد نصاب تربیت اخلاقی، آیت الله مصباح.

مقدمه

علم اخلاق و تربیت اخلاقی، دو علم مربوط به صفات نفسانی و رفتارهای اختیاری انسان به شمار می‌روند که علم اخلاق، ارزش و لزوم آن صفات و رفتارها را برای وصول به زندگی مطلوب و سعادت تعیین می‌کند؛^۱ لذا شناساندن فضایل و رذایل اخلاقی از کارکرد علم اخلاق به حساب می‌آید و تربیت اخلاقی نیز به مجموعه فعالیت‌های تربیتی، اعم از بینشی و گرایشی و کنشی اطلاق می‌شود که انسان را به فضایل اخلاقی و دوری از رذایل اخلاقی سوق می‌دهد؛^۲ بنابراین شیوه‌ها و چگونگی قرب به فضایل اخلاقی و دوری از رذایل اخلاقی در تربیت اخلاقی بیان می‌شود. آیت‌الله مصباح مانند بسیاری از اندیشمندان اسلامی^۳ در تعریف علم اخلاق، تربیت اخلاقی را از علم اخلاق جدا نکرده است؛^۴ اما می‌توان احتمال داد که اتخاذ تعریف علم اخلاق در کتب ایشان به تبعیت از مشهور اندیشمندان اخلاق بوده است، درحالی‌که در مباحث غیرتعریف علم اخلاق، تربیت اخلاقی را متمایز از علم اخلاق در نظر گرفته است. برای مثال، ایشان در تبیین اخباری و واقعی دانستن جمله‌های اخلاقی معتقد است که احکام اخلاقی، خبری است؛ اما اینکه گاهی جملات اخلاقی امری بیان می‌شود به دلیل تربیتی آن است که تأثیر بیشتری دارد، نه از جهت اخلاقی آنکه حاکی از واقعیت دارد. عبارت ایشان چنین است: «باتوجه به دیدگاهی که ما درباره حقیقت جملات اخلاقی ارائه دادیم و آن‌ها را درحقیقت از سنخ قضایای اخباری دانستیم، این سؤال پیش می‌آید که چرا در بسیاری موارد برای بیان احکام اخلاقی از قالب و هیئت انشایی استفاده می‌شود؟... جملات امری و دستوری نسبت به قضایای خبری، از نظر تربیتی نیز نقش مؤثرتر و بیشتری دارند. هم موجب اعتماد بیشتر متری به جدیت و حقانیت سخنان مربی می‌شود و هم سبب ایجاد انگیزه قوی افراد برای انجام کارهای اخلاقی. حال آنکه، جملات خبری و توصیفی چنین نقشی ندارند یا در سطح بسیار ضعیفی آن را ایفا می‌کنند.»^۵

به نظر می‌رسد با تفکیک تربیت اخلاقی از اخلاق، دقیق‌تر می‌توان به مسائل این دو علم پرداخت و به فواید تفکیک علوم نائل آمد. حد نصاب اخلاقی و تربیت اخلاقی، از جمله مباحث اختصاصی این دو علم است که آیت‌الله مصباح ایمان به خدا و روز قیامت را حدنصاب اخلاقی می‌داند؛^۶ اما درباره حد نصاب

۱. مصباح، بنیاد اخلاق، ۱۸.

۲. داودی، تربیت اخلاقی، ۹-۱۱.

۳. نراقی، معراج السعاده، ۳۷.

۴. مصباح، دروس فلسفه اخلاق، ۱۰؛ مصباح، اخلاق در قرآن، ۲۲/۱-۲۳.

۵. مصباح، فلسفه اخلاق، ۹۴.

۶. مصباح، دروس فلسفه اخلاق، ۱۷۱.

تربیت اخلاقی و چگونگی احتساب حد نصاب دو علم یادشده بحثی ارائه نکرده است که در این تحقیق به آن‌ها می‌پردازیم.

قبل از پاسخ به پرسش‌های مذکور، تبیینی از چیستی حد نصاب در مقدمه ضرورت دارد. حد نصاب از دو کلمه تشکیل شده است؛ حد در لغت، به معنای جدایی انداختن میان امور است تا این امور با همدیگر مخلوط نشوند،^۱ لذا حد به معنای مرز است که قلمرویی را از اغیار جدا می‌سازد.^۲ ازاین‌رو، برخی لغت‌شناسان حد را به معنای منتهای هر چیزی که فاصل میان دو چیز است معنا کرده‌اند.^۳ نصاب نیز به معنای آغاز هر چیزی آمده است؛^۴ لذا حد نصاب هر قلمرویی به تعیین مرزی اطلاق می‌شود که آغاز هر چیزی را نشان می‌دهد؛ برای مثال، حدنصاب زکات شتر در فقه به تعیین مرزی است که زکات به شتر تعلق می‌گیرد، لذا زمانی که شتر به دوازده نفر برسد از نظر فقهی زکات اولیه بر آن واجب می‌شود که باید پرداخت شود.

شایان ذکر است حد نصاب، به هر مقدمه لازمی برای هدف اطلاق نمی‌شود؛ بلکه شرایط لازم برای تحقق هدف نهایی را حدنصاب می‌گویند؛ زیرا اولاً حدنصاب غیر از مقدمات لازم است؛ همان‌طور که در فقه برای دوازده شتر که حد نصاب زکات شتر است، برای مقدمه باید ده شتر و سپس یازده شتر باشد تا بالاخره به دوازده شتر موجود شود و حد نصاب زکات محقق شود. اما به ده یا یازده شتر حد نصاب اطلاق نمی‌شود، زیرا حدنصاب به مقدمه اطلاق نمی‌شود؛ بلکه حد نصاب هر علمی باتوجه به هدف آن علم تحقق پیدا می‌کند و جایگاه هدف به گونه‌ای است که به دلیل متعلق نیت قرارگرفتن، از آغاز هر علمی ضرورتاً باید وجود داشته باشد و از شرایط لازم هر حرکتی به حساب می‌آید؛ لذا تا هدف علم، متعلق نیت قرار نگیرد، آن علم آغاز نشده است، اگرچه ممکن است برخی مقدمات ضروری آن علم نیز فراهم شده باشند اما حد نصاب آن علم هنوز محقق نشده است تا بتواند هدف آن علم را تحقق بخشد. لذا در مثال زکات، حد نصاب به آن شرایط لازم برای حصول هدف نهایی که آغاز پرداخت زکات است، اطلاق می‌شود. ازاین‌رو، حد نصاب، شرط لازم برای تحقق هدف نهایی دانسته شد. ثانیاً، در تبیین حد نصاب توجه به هر هدفی حتی اهداف متوسط مطرح نشد، بلکه توجه به هدف نهایی ملاک حد نصاب قرار گرفت؛ زیرا اهداف متوسط اگر در راستای هدف نهایی باشند برای آن علم مفیدند والا هدف آن علم به

۱. ابن منظور، لسان العرب، ۵۵/۴.

۲. اعسم، رسائل منطقیه فی الحدود و الرسوم، ۳۲.

۳. دهخدا، ذیل حد.

۴. بستانی، مهیار، فرهنگ ابجدی، ۸۹۱.

شمار نمی‌روند؛ چراکه اگر اهداف متوسط به طور مستقل هدف نهایی قرار گیرند، چه بسا ما را از هدف اصلی علم دور می‌کنند. برای مثال، هدف اخلاق، قرب الهی فاعل اخلاقی است و سخاوت به دلیل محبوب الهی و کمال‌زابدن می‌تواند هدف متوسط قرار گیرد تا فاعل اخلاقی را به قرب الهی برساند. اگر کسی سخاوت را هدف نهایی قرار دهد، از ابتدای رفتار سخاوتمندانه، قرب الهی محقق نشده است؛ زیرا سخاوت به طور ذاتی هدف متوسط نیست، بلکه سخاوت با توجه به اینکه انسان را به قرب الهی می‌رساند هدف متوسط است؛ لذا اگر سخاوتمند بود و به دشمنان خدا نیز سخاوت ورزید، این شخص به قرب الهی نرسیده است، بلکه اگر کسی برای هدفی غیر قرب الهی به غیر دشمنان خدا سخاوت بورزد نیز موجب قرب الهی فاعل اخلاقی نمی‌شود؛ زیرا از این سخاوت، قصد قرب الهی نداشته است و فعل سخاوت منوط به اینکه در راستای قرب الهی باشد، موجب تحقق هدف اخلاق است. به عبارت دیگر، آنچه متوسط بودن هدف متوسط را ثابت می‌کند، واسطه بودن آن و توجه به مفید بودن آن برای هدف نهایی است، نه غایت بودن آن. از این رو، سخاوتی که غایت و هدف نهایی قرار گیرد موجب عجب فاعل می‌شود که انسان را از هدف اخلاق دور می‌سازد.

باتوجه به دو نکته فوق، حد نصاب اخلاقی شرط لازم برای وصول به هدف نهایی دانسته شد. باید توجه داشت نداشتن حد نصاب اخلاقی به معنای نداشتن مطلق ارزش نیست؛ لذا برخی روایات، حاکی از این است که ممکن است برخی کفار، صفاتی مانند سخاوت را دارا باشند که در تخفیف عذاب آن‌ها مفید خواهد بود، لذا فعلشان بی ارزش نیست؛ چنان‌که درباره ارزش سخاوت حاتم طائی^۱ و اطعام بسیار عبدالله بن جدعان^۲ روایاتی نقل شده است. اکنون پرسش این است که آیا حد نصاب اخلاقی غیر از آن چیزی است که آیت‌الله مصباح معتقد است یا اینکه ارزش رفتار سخاوتمندانه کافر، ارزشی غیر از اخلاق دارد؟

آیت‌الله مصباح ارزش را تقریباً مساوی با مطلوبیت^۳ و تناسب میان رفتار اختیاری و هدف قلمداد می‌کند^۴ و معتقد است اگر رفتاری حسن فعلی داشته باشد و حسن فاعلی نداشته باشد، دارای حد نصاب اخلاقی نیست، اما بی ارزش محسوب نمی‌شود.^۵ بنابراین، بررسی دیدگاه ایشان در تمایز حد نصاب و ارزش در اخلاق و تربیت حائز اهمیت است؛ زیرا از جهتی احکام اخلاقی برای کمال انسانی مفید است و

۱. مجلسی، بحار الأنوار، ۳۵۴/۶۸.

۲. نوری، مستدرک الوسائل، ۲۴۷/۷.

۳. مصباح، دروس فلسفه اخلاق، ۴۵.

۴. مصباح، اخلاق در قرآن، ۶۱/۱.

۵. مصباح، جلسه دهم سخنرانی ایشان در دفتر مقام معظم رهبری، ۱۳۹۶/۱۰/۱۳.

دغدغه انسان‌ها دست‌کم در اکتساب حد نصاب آن را نمی‌توان نفی کرد و از جهت دیگر، تربیت اخلاقی نیز از نظر اینکه وظیفه اخلاقی انسان محسوب می‌شود مدنظر بسیاری از اندیشمندان قرار دارد و به تبع اخلاق و تربیت اخلاقی، حد نصاب و ارزش در آن‌ها نیز حائز اهمیت است.

۱. علم اخلاق

همان‌طور که در مقدمه بیان شد، علم اخلاق در این تحقیق به دانشی اطلاق می‌شود که برای تأمین زندگی مطلوب، ارزش و لزوم صفات نفسانی و رفتارهای اختیاری انسان را بیان می‌کند.^۱ به عبارت دیگر، علم اخلاق، فضایل و رذایل اخلاقی را می‌شناساند، فضایل و رذایل اخلاقی نیز باتوجه به هدف علم اخلاق شناخته می‌شوند؛ زیرا آیت‌الله مصباح مانند مشهور اندیشمندان مسلمان، غایت‌گرای اخلاقی است و فضایل و رذایل اخلاقی را براساس غایت واقعی اخلاق تبیین می‌کند.

هدف نهایی اخلاق از جهات گوناگون به خصوص در تبیین و فهم ارزش اخلاقی، جایگاه نیت و حد نصاب اخلاقی حائز اهمیت است؛ زیرا در دیدگاه آیت‌الله مصباح ارزش اخلاقی به معنای عام که شامل خوب و بد و باید و نباید است، از ضرورت بالقیاسی حکایت می‌کند که مبین رابطه تناسب و ضرورت میان فعل و هدف نهایی اخلاق است^۲ و هدف متعلق نیت فاعل در افعال اختیاری به حساب می‌آید؛ لذا ایشان ارزش اخلاقی را براساس متعلق نیت تبیین می‌کند. منظور از نیت، انگیزه انجام کار اختیاری است که هیچ کار اختیاری بدون انگیزه انجام نمی‌شود^۳ و منظور از حُسن فاعلی، کمال حقیقی بشر را علت غایی و هدف انجام فعل اختیاری قرار دادن است؛ یعنی هدف فاعل اخلاقی از انجام کار، کمال حقیقی خودش است که هدف حقیقی اخلاق، کمال فاعل اخلاقی است. پس هدف اخلاق و کمال حقیقی انسان، از طریق نیت و اراده و توجه برای نفس انسانی حاصل می‌شود.^۴ همچنین حد نصاب اخلاقی شرط لازم برای وصول به هدف نهایی اخلاق در نظر گرفته می‌شود که مرتبط با هدف و نیت فاعل اخلاقی است؛ لذا توجه به هدف نهایی، در تبیین ارزش و حسن فاعلی و حد نصاب اخلاقی اهمیت دارد.

هدف و غایت علم اخلاق، رسیدن به زندگی مطلوب و سعادت است که در چیستی این سعادت، دیدگاه‌های گوناگونی وجود دارد و به تبع آن، حد نصاب اخلاق نیز در مکاتب اخلاقی، گوناگون تعیین می‌شود؛ اما آنچه از طریق عقل برای چیستی سعادت اثبات‌شدنی و مقبول اسلام است، قرب به کمال

۱. مصباح، بنیاد اخلاق، ۱۸.

۲. مصباح، نقد و بررسی مکاتب اخلاقی، ۳۲۶.

۳. مصباح، انسان‌سازی در قرآن، ۵۵؛ مصباح، آموزشی فلسفه، ۱۰۷/۲-۱۰۸.

۴. مصباح، دروس فلسفه اخلاق، ۱۷۰.

مطلق یا همان قرب الهی است^۱ که سعادت انسان محسوب می‌شود و براساس این هدف، حد نصاب اخلاقی که شرط لازم برای وصول به سعادت و هدف نهایی اخلاق است، مشخص می‌شود؛ لذا برای وصول به چیرستی حد نصاب اخلاقی، توجه به هدف اخلاق و حسن فاعلی به دست می‌آید.

آیت‌الله مصباح معتقد است قرب الهی و سعادت ابدی با حسن فعلی و فاعلی حاصل می‌شود؛^۲ بدین بیان که، ارزش اخلاقی در اصل تابع نیت و حسن فاعلی است، اما از آنجایی که حسن فاعلی با هر عملی تناسب ندارد، حسن فعلی را نیز شرط قرب الهی قلمداد می‌کند تا توجه دهد به شرطی می‌توان حسن فاعلی داشت که فعل متناسب با قرب الهی را ایجاد کنیم؛ پس برای وصول به هدف اخلاق، بر دو مورد تکیه می‌شود: یکی صلاحیت فعل بما آنه فعل؛ یعنی حسن فعلی و دیگری، صلاحیت فعل بما آنه صادر عن الفاعل؛ یعنی توجه به حسن فاعلی. اگر حُسن فعلی باشد، اما حُسن فاعلی نباشد کمالی برای نفس ایجاد نمی‌کند، مگر در مواردی که اشتباه شود، مثل مواردی که در اصول فقه حُسن انقیادی نامیده می‌شود؛ یعنی شخصی می‌خواهد کار خوبی انجام دهد ولی در عمل اشتباه می‌کند که چون حسن انقیادی دارد کمال برای نفس ایجاد می‌کند. اگرچه آثار وضعی حسن فعلی را به دنبال نداشته باشد؛^۳ اما آنچه می‌بایست محور بحث قرار گیرد فعلی است که آگاهانه و طبق خواست فاعل مختار انجام می‌گیرد که اثر اختیاری آن در اخلاق ظاهر می‌شود، لذا حسن فاعلی تأثیر به‌سزایی در حصول هدف نهایی اخلاق دارد.

به عبارت دیگر، ارتباط حسن فاعلی و هدف نهایی اخلاق را می‌توان این‌گونه تبیین کرد که یکی از مهم‌ترین ادله‌ای که حسن فاعلی از منظر آیت‌الله مصباح نقش اساسی در اخلاق دارد این است که حسن فاعلی، همان توجه به هدف نهایی اخلاق است که از زمان انجام فعل اخلاقی در شکل‌دهی فعل اخلاقی تأثیر دارد. اگرچه امکان دارد در ظاهر فعل تغییری ایجاد نکند، اما حسن فاعلی همان‌طور که آیت‌الله مصباح معتقد است روح فعل اخلاقی محسوب می‌شود؛^۴ و باطن و شاکله اصلی فعل را می‌سازد.

باتوجه به اینکه آیت‌الله مصباح حسن فعلی را در طول حسن فاعلی تبیین می‌کند^۵ و حسن فعلی را از مقتضیات حسن فاعلی می‌داند،^۶ به‌طوری که رابطه نیت و فعل اخلاقی را رابطه حقیقی و تکوینی می‌داند،^۷

۱. مصباح، نقد و بررسی مکاتب اخلاقی، ۳۴۳؛ مصباح، بنیاد اخلاق، ۲۱۷-۲۲۸.

۲. مصباح، دروس فلسفه اخلاق، ۱۷۰.

۳. مصباح، دروس فلسفه اخلاق، ۱۷۰.

۴. مصباح، به‌سوی خودسازی، ۳۲۳.

۵. مصباح، دروس فلسفه اخلاق، ۱۷۰.

۶. مصباح، دروس فلسفه اخلاق، ۱۵۶-۱۵۷-۱۵۸؛ مصباح، نقد و بررسی مکاتب اخلاقی، ۳۴۰-۳۴۱.

۷. مصباح، دروس فلسفه اخلاق، ۱۵۷-۱۵۸.

آیا در این صورت امکان دارد که حسن فاعلی وجود داشته باشد اما حسن فعلی وجود نداشته باشد؟ از بیان آیت الله مصباح دو پاسخ می‌توان برداشت کرد: پاسخ اول مثبت است^۱ و به نظر می‌رسد همراهی کردن با نظر مشهور قصد شده است؛ بدین بیان که، باتوجه به اینکه حسن انقیادی امکان وقوعی دارد، به معنای اینکه شخصی قصد اطاعت از خدا را دارد اما در تعیین مصداق اشتباه می‌کند و فعل مقرب الهی را صحیح تشخیص نمی‌دهد، این اشتباه اگر از روی تقصیر باشد که مسلماً تأثیر حسن فاعلی را نخواهد داشت و کمال حقیقی حاصل نخواهد شد؛ زیرا با تقصیر خود نشان داده است که حسن فاعلی نداشته است. اما اگر اشتباه از روی عمد نباشد باتوجه به اینکه هر عملی آثار وضعی دارد، این آثار وضعی سبب می‌شود تأثیر واقعی حسن فاعلی حاصل نشود،^۲ مگر آنکه بیان شود این آثار به دلیل مقصر نبودن توسط خداوند متعال جبران می‌شود.

پاسخ دوم که پاسخی فلسفی و دقیق محسوب می‌شود این است که رابطه تکوینی و حقیقی نیت و فعل اخلاقی را می‌پذیریم و هیچ استثنایی ندارد و اگر شخصی از روی تقصیر در تشخیص مصداق فعل حسن اشتباه کند، در حقیقت نیت تقرب الهی محقق نشده است. پس حسن فاعلی وجود نداشته است و در صورت اشتباه غیر عمدی، نتیجه واقعی اخلاق محقق است؛ زیرا آن چیزی که نتیجه واقعی اخلاقی محسوب می‌شود اثر نیت بر روی نفس است که با اطاعت و حسن فاعلی، کمال محقق می‌شود^۳ و آثار مادی فعل اخلاقی، از آثار اخلاقی و سعادت حقیقی به حساب نمی‌آید. اما درک این پاسخ دوم به میزانی سخت و انتقالتش به دیگران دشوار است که آیت الله مصباح معتقد است این را به این سادگی نمی‌شود همه جا بیان کرد؛^۴ شاید منظور آیت الله مصباح این بوده است که امکان سوءاستفاده از آن وجود دارد.

۲. حد نصاب اخلاقی براساس هدف اخلاق (نقش هدف در حد نصاب اخلاقی)

بعد از تبیین جایگاه حسن فاعلی و هدف علم اخلاق، اکنون جایگاه حد نصاب اخلاقی و رابطه آن با حسن فاعلی و هدف تبیین می‌شود. حد نصاب اخلاقی به معنای شرط لازم برای وصول به هدف نهایی اخلاق است؛ ازاین رو، توجه به هدف نهایی اخلاق و میزان تأثیرگذاری آن در رفتارهای اختیاری حائز اهمیت است. هر رفتار اختیاری هدفی دارد که به عنوان علت غایی، متعلق نیت فاعل آن رفتار قرار

۱. مصباح، اخلاق در قرآن، ۳/۳۳؛ مصباح، نقد و بررسی مکاتب اخلاقی، ۳۴۲.

۲. مصباح، دروس فلسفه اخلاق، ۱۷۱.

۳. مصباح، دروس فلسفه اخلاق، ۱۶۱.

۴. مصباح، دروس فلسفه اخلاق، ۱۷۰.

می‌گیرد.^۱ به عبارت دیگر، هر فاعل مختاری برای رفتارهای اختیاری خود متناسب با نیازی که دارد هدفی را در نظر می‌گیرد که به آن محبت دارد؛ زیرا انسان حب ذات دارد و اموری که دفع نیازی نکند و محبوب نباشد، هدف رفتار اختیاری قرار نمی‌گیرند. البته امکان دارد برخی امور از جهتی منفور باشد اما از آن جهتی که برای فاعل کمال‌زا به نظر می‌رسد، مورد محبت و هدف قرار می‌گیرد. اگرچه ممکن است این کمال، کمال مظنون و غیرحقیقی باشد، اما از آن جهت که فاعل، آن را ملایم و مناسب با خود می‌داند، آن را کمال دانسته و هدف رفتار اختیاری خود قرار داده است. بنابراین، حب ذات، منشأ کمال‌خواهی و حب به کمال است و کمال نیز صفت وجودی ملایم با ذات فاعل است که منشأ انجام کار اختیاری در انسان می‌شود.^۲

هدف رفتارهای اختیاری در اخلاق، هر کمالی و دفع هر نیازی نیست؛ بلکه وصول به کمال اصیل انسانی هدف اخلاق است که کمال حقیقی نامیده می‌شود. آیت‌الله مصباح در تعریف کمال حقیقی معتقد است که کمال حقیقی هر موجودی عبارت است از آنچه آخرین فعلیت آن موجود اقتضای رسیدن به آن را دارد.^۳ برای مثال، کمال سیب در سیب‌دادن و کمال انسان در قرب وجودی ممکن به کمال مطلق است؛ کمال حقیقی در مقابل کمال غیرحقیقی است که این کمال غیرحقیقی اگر به هدف وصول به کمال حقیقی باشد، کمال محسوب می‌شود، اما اگر در راستای کمال حقیقی نباشد کمال اخلاقی محسوب نمی‌شود؛^۴ لذا کمال اصیل انسانی که کمال حقیقی انسان است هدف اخلاق محسوب می‌شود و کمال‌های غیرحقیقی اگر در راستای آن کمال حقیقی باشند هدف اخلاق‌اند.

همان‌طور که بیان شد منظور از حد نصاب اخلاقی، تعیین شرط لازم برای وصول به هدف نهایی اخلاق است و هدف نهایی اخلاق با توجه به کمال حقیقی انسان، قرب الهی دانسته شد و قرب الهی بدون ایمان به خدا و اعتقاد به قیامت محقق نمی‌شود؛ لذا حد نصاب اخلاقی، ایمان به خدا و اعتقاد به قیامت است و از همین حد نصاب، ارزش اخلاقی افعال تعیین می‌شود؛ بدین بیان که، هر فعلی که موجب تقرب الهی می‌شود ارزش اخلاقی مثبت دارد و اگر موجب بُعد الهی شود ارزش اخلاقی منفی دارد.

۳. تربیت اخلاقی

تربیت اخلاقی از جمله اقسام تربیت است و به حوزه و قلمرو خاصی از تربیت مربوط است؛ یعنی

۱. مصباح، آموزشی فلسفه، ۱۰۳/۲-۱۰۴.

۲. مصباح، آموزشی فلسفه، ۱۰۴/۲.

۳. مصباح، به سوی خودسازی، ۴۲.

۴. مصباح، دروس فلسفه اخلاق، ۱۲۱؛ مصباح، به سوی خودسازی، ۳۶.

زمانی که تربیت مقید به اخلاقی بودن می شود، حوزه خاصی از تربیت را بررسی می کند. اندیشمندان برای تعریف تربیت اخلاقی تبیین های گوناگونی ارائه داده اند، اما کیفیت اکتساب فضایل اخلاقی و دورکردن رذایل نفسانی را از وظایف علم تربیت اخلاقی می دانند؛^۱ از این رو، تربیت اخلاقی را می توان دانشی دانست که شیوه های گوناگون پرورش بینشی و گرایشی و کنشی متربی را بیان می کند تا او را به سمت فضایل اخلاقی و دورشدن از رذایل اخلاقی سوق دهد. بنابراین، هدف تربیت اخلاقی در مسیر قرب الهی قرارگرفتن متربی است که ممکن است متربی هیچ درجه ای از قرب را کسب نکند، اما به همین مقدار که به هدف اخلاق و قرب الهی نزدیک می شود به همان مقدار، هدف تربیت اخلاقی محقق شده است.

اولین تمایزی که برای اخلاق و تربیت اخلاقی می توان بیان کرد درباره نیت است. نیت در تربیت اخلاقی از دو جنبه مدنظر قرار می گیرد؛ نیت مربی و نیت متربی. اما در اخلاق، تنها به نیت فاعل اخلاقی از جهت کمال فاعل اخلاقی توجه می شود، درحالی که اولاً در تربیت، نیت ملاک نیست، اما اگر از جهت اخلاقی نگریسته است نیت اهمیت پیدا می کند؛ ثانیاً در تربیت اخلاقی، نیت مربی باید «به سمت کمال اخلاقی هدایت کردن متربی» مقصود باشد. لذا مربی اخلاق باید به گونه ای نیت کند که فعل او هم از جهت اخلاقی خودش و هم از جهت تربیت اخلاقی متربی مفید باشد. برای کسب دو جهت می تواند چنین نیت کند که متربی را برای فضایی که خدا می پسندد هدایت می کنم تا پسندیده خدا شوم؛ از این رو، ممکن است نیت قرب الهی را برای مربی ضروری بدانیم^۲ تا فعل او افزون بر تربیت، اخلاقی نیز محسوب شود.

درباره نیت متربی می توان مواردی را تصور کرد که متربی نیت تقرب ندارد و به اهداف اخلاقی مربی نیز توجهی نداشته باشد و بدون توجه به هدف مربی، در مسیر اخلاقی شدن قدم بردارد، لذا ممکن است عمل متربی از این جهت، به لحاظ اخلاقی ارزشی نداشته باشد و حد نصاب اخلاقی نیز حاصل نشود اما چون هدف مربی، که ارتقای متربی و به سمت اخلاق حرکت کردن متربی است، محقق شده است. پس از جهت تربیت اخلاقی مفید است؛ زیرا متربی با انجام مقدمات اخلاقی شدن، در مسیر اخلاق قرار گرفته است. پس امکان دارد متربی به قصد قرب الهی رفتار نکرده باشد. از این رو، حسن فاعلی ندارد و عملی که حسن فاعلی نداشته باشد، موجب تقرب نخواهد شد و حد نصاب اخلاقی را ندارد، اما به دلیل حسن فعلی داشتن و عنادداشتن می تواند موجب نزدیک شدن متربی به حق شود و ناخودآگاه با متناسب سازی رفتار با قرب الهی، در مسیر اخلاقی شدن حرکت کند. البته باید توجه داشت که نزدیک شدن متربی به حق،

۱. داودی، تربیت اخلاقی، ۹-۱۱.

۲. مطهری، مجموعه آثار، ۷۴۰/۲۲-۷۴۱.

غیر از حد نصاب اخلاقی را کسب کردن است؛ زیرا ممکن است مقدمه حد نصاب اخلاقی را کسب کرده باشد.

در پاسخ به این پرسش که چگونه ممکن است کسی که نیت تقرب ندارد در مسیر اخلاقی شدن قدم بردارد، می‌توان چنین بیان کرد که: انسان با انجام رفتارهای متناسب با کمال اصیل انسانی، هم‌سنخ با کمال می‌شود و با هم‌سنخ شدن، به سمت کمال جذب خواهد شد. برای مثال، کسی که به دنبال حقیقت است اگر نیت تقرب نداشته باشد با توجه به رفتار حق‌مدارانه و حق‌خواهی که در او ایجاد می‌شود، حق‌شناس و حق‌گرا به نحو اتم می‌شود و به کمال مطلق که حق تام است گرایش پیدا می‌کند، لذا تقرب به حق تام را متعلق نیت خود قرار می‌دهد و حد نصاب اخلاقی را به تدریج کسب می‌کند.

دومین تمایز اخلاق و تربیت اخلاقی در قلمرو آن‌هاست. قلمرو تربیت اخلاقی گسترده‌تر از اخلاق است؛ زیرا همان‌طور که در اولین تمایز بیان شد مواردی وجود دارد که اخلاقی محسوب نمی‌شود، بلکه مقدمه اخلاقی شدن است اما تربیت اخلاقی به حساب می‌آید. به عبارت دیگر، برای اخلاقی شدن لزوماً نیت تقرب الهی و حسن فاعلی داشتن متربی لازم نیست، بلکه گاهی حسن فعلی رفتار به شرط قبح فاعلی نداشته‌ن برای آماده‌سازی انسان در راستای پذیرش حق و اخلاقی شدن و سعادت ابدی پیدا کردن مفید است که همین مقدار، مقدمه اخلاقی شدن محسوب می‌شود، اما در اخلاق، نیت تقرب الهی داشتن برای وصول به سعادت ضروری است.

سومین تمایز اخلاق و تربیت اخلاقی در روش آن‌هاست. همان‌طور که علم اخلاق برای شناسایی فضایل و رذایل اخلاقی از روش‌های تجربی، شهودی، عقلی کشفی و نقلی مدد می‌جوید،^۱ تربیت اخلاقی نیز از این روش‌ها برای ارتقای متربی به سمت اخلاقی شدن استفاده می‌کند. اما در نظریه اخلاقی آیت‌الله مصباح انشا و اعتبار جایگاهی ندارد، در صورتی که ایشان استفاده عملی از بایدهای دستوری و روش عقلی در جعل و اعتبار در تربیت اخلاقی را ممکن می‌دانند.^۲

چهارمین تمایز اخلاق و تربیت که با تمایزهای فوق مرتبط است، در حد نصاب آن‌هاست که ذیل عنوان حد نصاب تربیت اخلاقی به آن پرداخته می‌شود.

۴. حد نصاب تربیت اخلاقی براساس هدف تربیت اخلاقی

حد نصاب هر علمی شرط لازم و نه کافی برای حصول هدف نهایی آن علم دانسته شد. با توجه به اینکه

۱. مصباح، بنیاد اخلاق، ۲۸۷.

۲. مصباح، فلسفه اخلاق، ۹۴.

هدف نهایی تربیت اخلاقی با هدف اخلاق متمایز است، لذا حد نصاب آن نیز متمایز خواهد بود. هدف تربیت اخلاقی، رساندن مربی به اهداف اخلاقی است و ممکن است مربی از روشی برای رساندن مربی به این هدف استفاده کند که مربی به این هدف توجهی نداشته باشد. بنابراین، توجه به هدف نهایی تربیت اخلاقی در مربی برای داشتن حد نصاب اخلاقی شرط نیست، بلکه تلاش وی در راستای هدف باشد کافی است. اگرچه مربی اهداف متوسط را هدف نهایی لحاظ کرده باشد، همین که مربی از لحاظ وجودی به هدف یا حتی حد نصاب اخلاقی نزدیک می‌شود برای مربی کافی است. اگرچه مربی به هدف اخلاق یا حتی به حد نصاب اخلاقی هم نرسد، بلکه عمل مربی و مربی در قلمرو تربیت اخلاقی قرار می‌گیرد و به صرف نزدیک شدن به حد نصاب اخلاقی می‌توان عمل مربی را در قلمرو تربیت اخلاقی قرار داد؛ لذا دارای حد نصاب تربیت اخلاقی است. افزون بر اینکه، مربی برای رساندن مربی به اهداف اخلاقی امکان دارد حد نصاب اخلاقی را نداشته باشد اما در مسیر وصول به اهداف اخلاقی حرکت کند. لذا در تربیت اخلاقی، حد نصاب اخلاقی داشتن مربی نیز ملاک نیست.

باتوجه به تفکیک علم اخلاق از علم تربیت اخلاقی است که آیت‌الله مصباح صفات و رفتار اختیاری را که از روی ایمان به خدا و قیامت سر نمی‌زند اما دارای حسن فعلی و عدم قبح فاعلی است در عین حد نصاب اخلاقی نداشتن، دارای ارزش می‌داند؛^۱ زیرا حسن فعلی داشتن برای در مسیر وصول به حد نصاب اخلاقی بودن محسوب می‌شود. اگرچه به دلیل حسن فاعلی نداشتن، حد نصاب اخلاقی را ندارد، اما به دلیل در مسیر وصول به حد نصاب اخلاقی بودن دارای حد نصاب تربیت اخلاقی است و از جهت تربیت اخلاقی دارای ارزش مثبت است.

۵. بررسی دیدگاه آیت‌الله مصباح

عملکرد آیت‌الله مصباح در تمایز قلمرو اخلاق و تربیت پذیرفته می‌شود، اما به نظر می‌رسد تفکیک حیثیات دیگر اخلاق و تربیت مانند اهداف، تعیین دقیق قلمرو واقعیات و حد نصاب این دو علم برای تکمیل دیدگاه ایشان ضروری است که در بیان ایشان نیامده است. لذا به نکاتی در راستای دیدگاه آیت‌الله مصباح و تمایز این دو علم اشاره می‌شود؛ نکته اول، تمایز هدف علم اخلاق از هدف تربیت اخلاقی است. همان‌طور که آیت‌الله مصباح هدف نهایی اخلاق را قرب الهی می‌داند ضروری است که درباره هدف تربیت اخلاقی نیز بحث شود. به نظر می‌رسد در مسیر وصول به قرب الهی بودن می‌تواند هدف تربیت اخلاقی قلمداد شود تا کسی را شامل شود که هنوز به قرب الهی نرسیده است و نیت تقرب ندارد اما

۱. مصباح، جلسه دهم سخنرانی ایشان در دفتر مقام معظم رهبری، ۱۳۹۶/۱۰/۱۳.

در مسیر قرب الهی است؛ زیرا تربیت اخلاقی شامل مربی و متربی است که متربی ضرورتی ندارد که هدف اخلاق را علت غایی خود بداند، بلکه گاهی مربی به قصد وصول به هدف از راهکارهایی استفاده می‌کند که متربی را بدون التفات متربی به سمت اخلاق سوق دهد. از این رو، برخلاف اخلاق که تأثیر هدف اخلاق در فاعل اخلاقی اهمیت دارد، در تربیت اخلاقی آنچه اهمیت بیشتری دارد تأثیر هدف تربیت اخلاقی بر متربی است که او را به سمت اخلاق سوق دهد. بنابراین، تبیین تمایز اخلاق و تربیت اخلاقی در مصداق هدف و قلمرو آن و تمایز میان کارکرد هدف در اخلاق و تربیت اخلاقی اهمیت دارد.

نکته دوم این است که آیت‌الله مصباح حد نصاب اخلاقی را ایمان به خدا و اعتقاد به قیامت قلمداد کرده است، اما درباره حد نصاب تربیت اخلاقی تصریحی ندارد؛ بلکه تناسب داشتن ارزش در یک معنا با حد نصاب سبب شد که نویسنده دلیل کلام آیت‌الله مصباح مبنی بر حد نصاب اخلاقی نداشتن برخی افعال اما ارزش داشتن آن‌ها را بررسی کند. ارزش اگر به معنای مطلوبیت داشتن هدف نهایی در رفتارهای اختیاری باشد، در اخلاق و تربیت اخلاقی با توجه به تمایز اهداف آن‌ها متفاوت خواهد بود. اگر گفته شود کار «الف» ارزش دارد، در اخلاق یعنی این کار فاعلش را به هدف قرب الهی می‌رساند و در تربیت اخلاقی یعنی این کار متربی را در راستای وصول قرب الهی قرار می‌دهد. اگرچه امکان دارد او را به اخلاق نرساند و فقط نزدیک‌تر کند؛ لذا اگر رفتاری اعم از جوارحی و جوانحی، فاعل را به هدف؛ یعنی قرب الهی برساند دارای حد نصاب اخلاقی است و اگر نرساند اما در راستای وصول قرب الهی قرار دهد، حد نصاب تربیت اخلاقی را دارد، لذا ارزش و حد نصاب اخلاقی از جهت مصداق مساوی‌اند. همان‌طور که ارزش و حد نصاب تربیت اخلاقی از جهت مصداق مساوی‌اند. لذا بیان آیت‌الله مصباح که «برخی رفتارها حد نصاب اخلاقی ندارند اما ارزش دارد» این‌گونه تفسیر شد که ارزش تربیت اخلاقی دارد.

در پاسخ به این پرسش که چرا حسن فعلی بدون حسن فاعلی را قرب الهی قلمداد نکنیم، می‌توان چنین بیان کرد که کسی که نیت قرب الهی ندارد این هدف برای او یا محقق نمی‌شود یا غیراختیاری محقق می‌شود که در صورتی که محقق نشود بحثی نیست اما اگر غیراختیاری محقق شود، اخلاقی محسوب نمی‌شود؛ زیرا شرط لازم برای اخلاق، اختیاری کسب کردن هدف است.

نکته سوم اینکه، در دیدگاه آیت‌الله مصباح انسان‌های مؤمن و موحد می‌توانند کار اخلاقی انجام دهند و به هدف اخلاق برسند، زیرا فضایل اخلاقی براساس توحیدمحوری معنا می‌شوند و نیت در ارزش کار اخلاقی مؤثر است؛^۱ اما در تربیت اخلاقی، هر شخصی می‌تواند متربی اخلاق باشد و در راستای اخلاق

قدم بردارد، چون کار مثبت تربیت اخلاقی از هر شخصی پذیرفته می‌شود و او را در مسیر وصول به قرب الهی قرار می‌دهد. لذا یکی از فواید تبیین تمایزهای اخلاق و تربیت اخلاقی این است که حسن فعلی رفتار غیرمؤمن را رد نمی‌کند، بلکه از جهت تربیتی مهم و وصول او به اخلاق را ممکن می‌داند. نکته آخر اینکه، تکیه بر تمایز این دو علم، به معنای بی‌ارتباطی مطلق این دو علم نیست؛ بلکه مشترکات و مرتبطات این دو علم نیز مهم و بسیار است؛ مانند اینکه اولاً علم اخلاق، علم و شناخت برای علم تربیت اخلاقی محسوب می‌شود؛ ثانیاً موضوع هر دو، صفات نفسانی و رفتارهای اختیاری است؛ ثالثاً تلاش هدفمند، در اخلاق و تربیت مؤثر است.

نتیجه‌گیری

تفکیک علم اخلاق از تربیت اخلاقی مانند دیگر تفکیک‌های علوم مفید است که در این مقاله دست‌کم یکی از فواید آن، که تمایز در حد نصاب اخلاق و تربیت اخلاقی است، واضح می‌شود. اگرچه موضوع علم اخلاق و تربیت اخلاقی، صفات نفسانی و رفتارهای اختیاری انسان دانسته می‌شود؛ اما علم اخلاق با هدف شناخت فضایل و ردایل اخلاقی و تربیت اخلاقی با هدف تبیین چگونگی متصف شدن و گرویدن به صفات نجات‌بخش و ره‌اشدن از صفات هلاک‌کننده قابلیت تفکیک را دارند.

حد نصاب اخلاقی، به معنای شرط لازم اختیاری برای سعادت ابدی است که از منظر آیت‌الله مصباح یزدی، ایمان به خدا و روز قیامت حد نصاب اخلاقی دانسته شده است، به طوری که کمتر از آن ارزش اخلاقی ندارد؛ زیرا حسن فاعلی در اخلاق، مشروط به ایمان به خدا و روز قیامت است. اگرچه ایشان حسن فاعلی را برای وصول به حد نصاب اخلاقی لازم دانسته است؛ اما حسن فعلی بدون حسن فاعلی را نیز خالی از ارزش قلمداد نمی‌کند، بلکه برخی از آن‌ها ارزش‌هایی زیر حد نصاب اخلاقی دارند که می‌توان آن را ارزش‌های تربیت اخلاقی نامید که حد نصاب تربیت اخلاقی را دارند؛ زیرا انسان را برای ترقیات معنوی و انسانی آماده کنند و این از اهداف تربیت اخلاقی محسوب می‌شود.

موارد ذیل، دلیل حد نصاب بودن ایمان به خدا و قیامت را در اخلاق واضح‌تر می‌کند:

أ. مواردی که حسن فعلی وجود دارد اما به اعتقاد همه اندیشمندان اخلاق ذره‌ای از کمال اخلاقی موجود نیست، بلکه هلاکت اخلاقی وجود دارد؛ مانند اینکه این حسن فعلی به همراه سوء فاعلی، مانند ریا وجود داشته باشد که اگر حد نصاب اخلاقی با وجود حسن فعلی حاصل بود، نباید این موارد، غیر اخلاقی محسوب شود.

ب. مواردی که حسن فاعلی وجود دارد اما حسن فعلی یا امکان ندارد یا به دلیل قاصر بودن حاصل

نمی‌شود، واقعیت اخلاق موجود است با اینکه حسن فعلی نیست ضرری به واقعیت اخلاق نمی‌زند. اگر حسن فعلی حد نصاب اخلاقی باشد، بدون آن نباید واقعیت اخلاق محقق شود، درحالی‌که در این موارد واقعیت اخلاق محقق می‌شود.

شایان ذکر است رفتارهایی که حسن فعلی دارند و فاعل آن‌ها نیت سوئی ندارد اما حسن فاعلی هم ندارد، چون تقرب الهی را نیز قصد نکرده است این رفتارها با توجه به نیت سنجیده می‌شوند و امکان حصول متعلق نیت به شرط نبودن مانع وجود دارد، اما دلیلی وجود ندارد که هدف نهایی اخلاق نیز محقق شود. هر انسانی در مقام ارزش‌گذاری و داوری اخلاقی، کار شخصی را که برای غنای فقرا اتفاق می‌کند بر اتفاق نکردن یا اتفاق کردن برای ریا و آزار فقرا ترجیح می‌دهد. این ترجیح، به معنای دارا بودن حد نصاب اخلاقی نیست، بلکه به معنای امکان بیشتر برای حصول این حد نصاب است؛ زیرا فعل اختیاری اتفاق از آن جهت که از افعالی است که می‌توان با نیت تقرب انجام شود و متناسب با قرب الهی است دارای حسن فعلی است، لذا اگر با حسن فاعلی انجام نشود برای تربیت اخلاقی مفید است و دارای ارزش تربیت اخلاقی است.

در هر صورت، اتفاق برای غنای فقرا را نمی‌توان دارای ارزش منفی دانست؛ زیرا از جهت فعل بودنش، با هدف وصول به قرب الهی متناسب است و از همین جهت حسن فعلی در اخلاق دارد. اما باید توجه داشت که آنچه روح اخلاق محسوب می‌شود، حسن فاعلی در اخلاق است؛ لذا نمی‌توان اخلاق را جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء دانست، بلکه اخلاق روحانیة الحدوث و روحانیة البقاء است؛ زیرا وجود حسن فاعلی که روح اخلاق به حساب می‌آید باید قبل از حسن فعلی وجود داشته باشد تا با ایجاد انگیزه سبب تحقق حسن فعلی شود. با توجه به اینکه روح اخلاق، یعنی حسن فاعلی، همان علت غایی است و علت غایی قبل از فعل برای ایجاد انگیزه انجام فعل و همراه فعل موجود است؛ لذا اخلاق، روحانیة الحدوث است. از آن جهت نیز که حسن فاعلی بعد از ایجاد و اتمام فعل باقی می‌ماند و کمال اخلاق، همان کمال روحی فاعل اخلاقی است، به طوری که تأثیرات حسن فاعلی بر روح انسانی سبب سعادت ابدی انسان می‌شود، بقای اخلاق نیز به حسن فاعلی است. افزون بر اینکه، شاکله فعل و جسمانی بودن اخلاق نیز متأثر از حسن فاعلی است. اما در تربیت اخلاقی برای ایجاد روح و حسن فاعلی می‌توان حسن فعلی را نیز وسیله وصول حسن فاعلی قرار داد تا به سبب حسن فاعلی، حسن فعلی واقعی محقق شود.

حسن فاعلی داشتن در اخلاق، به نیت تقرب الهی محقق می‌شود. اگر کسی نیت ریا داشته باشد، به شریک قائل شدن برای خدا سبب عقبرفت و نقصان فاعل اخلاقی می‌شود و اگر نیت تقرب داشته باشد،

سبب کمال فاعل اخلاقی می‌شود. اما اگر فاعل اخلاقی به نیت غیرتقرب و غیرشرک و ریا فعل حسنی را ایجاد کند، ارزش روحی فاعل مثبت است یا منفی؟ باتوجه به اینکه در حسن فعلی اخلاقی نیست، تنها از جهت حسن فاعلی بررسی می‌شود که نیت دارای درجات گوناگونی است. این گونه نیت‌ها اگرچه اثر سعادت ابدی را ندارد، اما آثاری چون متناسب شدن قلب انسان برای پذیرش حق را دارد. بنابراین، افزون‌بر اینکه هر نیتی از جمله نیت یادشده، برای افعال شاکله‌ای می‌سازد که در جسم مثالی بروز می‌کند و سبب تخفیف در عذاب دائمی هم می‌شود، لذا آثار دنیوی و اخروی دارد اما سعادت ابدی را در پی نخواهد داشت؛ لذا نتیجه مدّ نظر اخلاق که سعادت ابدی است حاصل نمی‌شود و از جهت تربیت اخلاقی، ارزش مثبت دارد.

منابع

- ابن منظور، محمدبن مکرم. لسان العرب. بیروت: دار صادر، ۲۰۰۰ م.
- اعسم، عبدالامیر. رسائل منطقیه فی الحدود و الرسوم. بیروت: دار المناهل، ۱۴۱۳ ق.
- بستانی، فؤاد افرام. فرهنگ ابجدی. ترجمه رضا مهیار، تهران: اسلامی، ۱۳۷۵.
- داودی، محمد. تربیت اخلاقی. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، چاپ پنجم، ۱۳۹۱.
- مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی. بحار الأنوار. بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۰۳ ق.
- مصباح، مجتبی. بنیاد اخلاق. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۸.
- مصباح، محمدتقی. اخلاق در قرآن. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۸.
- مصباح، محمدتقی. انسان‌سازی در قرآن. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۹۲.
- مصباح، محمدتقی. آموزش فلسفه. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۶.
- مصباح، محمدتقی. به سوی خودسازی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۰.
- مصباح، محمدتقی. جلسه دهم سخنرانی ایشان در دفتر مقام معظم رهبری. در تاریخ ۱۳/۱۰/۱۳۹۶، مطابق با پانزدهم ربیع الثانی ۱۴۳۹ ق.
- مصباح، محمدتقی. دروس فلسفه اخلاق. تهران: اطلاعات، ۱۳۷۳.
- مصباح، محمدتقی. فلسفه اخلاق. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۸.
- مصباح، محمدتقی. نقد و بررسی مکاتب اخلاقی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۴.
- مطهری، مرتضی. مجموعه آثار. تهران: صدرا، ۱۳۸۴.
- نراقی، احمد بن محمد مهدی. معراج السعادة. قم: هجرت، ۱۳۸۶.
- نوری، حسین. مستدرک الوسائل. قم: آل‌البیت، ۱۴۰۸ ق.

Transliterated Bibliography

- A‘sam, ‘Abd al-Amīr. *Rasā’il Mantiqiyya fi al-Hudūd wa al-Rusūm*. Beirut: Dār al-Manāhil, 1993/1413.
- Bustānī, Fu‘ād Afrām. *Farhang Abjadī*. translated by Rizā Mahyār, Tehran: Islāmī, 1997/1375.
- Dāwūdī, Muḥammad. *Tarbiyat Akhlāqī*. Qum: Pazhūhishgāh Ḥawzah va Dānishgāh, Chāp-i Panjum, 2013/1391.
- Ibn Manzūr, Muḥammad ibn Mukarram. *Lisān al-‘Arab*. Beirut: Dār Ṣādir, 2000/1378.
- Majlisi, Muḥammad Bāqir ibn Muḥammad Taqī. *Biḥār al-Anwār*. Beirut: Dār Ihyā’ al-Tūrāth al-‘Arabī. 1983/1403.
- Miṣbāḥ, Muḥammad Taqī. *Akhlāq dar Qurān*. Qum: Mū‘assisah-yi Āmūzishī va Pazhūhishī Imām Khumīynī, 2010/1388.
- Miṣbāḥ, Muḥammad Taqī. *Āmūzish Falsafah*. Qum: Mū‘assisah-yi Āmūzishī va Pazhūhishī Imām Khumīynī, 2008/1386.
- Miṣbāḥ, Muḥammad Taqī. *bi Sūy Khudsāzī*. Qum: Mū‘assisah-yi Āmūzishī va Pazhūhishī Imām Khumīynī, 2002/1380.
- Miṣbāḥ, Muḥammad Taqī. *Durūs Falsafah-yi Akhlāq*. Tehran: Itilā‘āt, 1995/1373.
- Miṣbāḥ, Muḥammad Taqī. *Falsafah-yi Akhlāq*. Qum: Mū‘assisah-yi Āmūzishī va Pazhūhishī Imām Khumīynī, 2010/1388.
- Miṣbāḥ, Muḥammad Taqī. *Insānsāzī dar Qurān*. Qum: Mū‘assisah-yi Āmūzishī va Pazhūhishī Imām Khumīynī, 2014/1392.
- Miṣbāḥ, Muḥammad Taqī. *Jalasih-yi Dahum Sukhanrānī Ishān dar Daftar Maqām Mu‘āzam Rahbarī*. Dar Tārīkh 2018/1/3; 1396/10/13.
- Miṣbāḥ, Muḥammad Taqī. *Naqd va Barrisī Makātib Akhlāqī*. Qum: Mū‘assisah-yi Āmūzishī va Pazhūhishī Imām Khumīynī, 2006/1384.
- Miṣbāḥ, Mujtabā. *Bunyād Akhlāq*. Qum: Mū‘assisah-yi Āmūzishī va Pazhūhishī Imām Khumīynī, 2010/1388.
- Muṭaharī, Murtaẓā. *Majmū‘ah-yi Āsār*. Tehran: Ṣadrā. 2005/1384.
- Narāqī, Aḥmad ibn Muḥammad Mahdī. *Mi‘rāj al-Sa‘āda*. Qum: Hijrat, 2008/1386.
- Nūrī, Ḥusayn. *Mustadrak al-Wasā’il*. Qum: Āl al-Biyyt, 1988/1408.



The Gradational Relationship between Awakening, Sleep and Death in Šadrīan Philosophy

Dr. Ali Babaei (corresponding author)

Associate Professor, University of Tabriz

Email: Hekmat468@yahoo.com

Dr. Mahdi Saadatmand

Assistant Professor, Yazd University

Abdullah Hosseini Skandian

PhD student at University of Tabriz

Abstract

Gradation of existence is one of the most important philosophical principles in the transcendent philosophy of Mullā Šadrā, based on which we can answer this question, "what is the relationship between the three phenomena of awaking, sleep and death". This article shows that this relationship is longitudinal and gradational. Therefore, the difference between these states comes back to their commonality, which is: intensity and weakness in the concentration of the human faculties on the outer or inner aspects of the soul and the worlds corresponding to them. Awakening is the result of maximum attention of the soul's forces to the material world and external senses. When this attention weakens and the soul pays attention to the imaginal world, sleep occurs. Finally, with the complete disconnection of the soul from the material world, death—in its common use—occurs. In another sense, however, due to the substantial movement of the soul, death is a constant state that dominates other states. In a deeper view and based on the personal unity of the soul, awakening, sleep, and death are manifestations of the soul, and while maintaining a gradational relationship, they are unified with the soul and with each other.

Keywords: soul, awakening, sleep, death, gradation, unity.





رابطه تشکیکی بیداری، خواب و مرگ در حکمت صدرایی

علی بابایی

دانشیار دانشگاه تبریز، گروه فلسفه و کلام اسلامی

Email: Hekmat468@yahoo.com

مهدی سعادت‌مند

استادیار دانشگاه یزد، گروه معارف اسلامی

عبدالله حسینی اسکندیان

دانشجوی دکتری رشته کلام اسلامی، دانشگاه تبریز

چکیده

اصل تشکیک از مهم‌ترین اصول فلسفی در حکمت متعالیه صدرایی است که با آن سؤال از چیستی رابطه بین سه پدیده بیداری، خواب و مرگ پاسخ داده می‌شود. این نوشتار، رابطه مورد بحث را طولی و تشکیکی می‌داند. براین اساس، اختلاف این حالت‌ها به اشتراک آن‌ها باز می‌گردد که عبارت است از: شدت و ضعف در معطوف شدن نیروهای انسان به ظاهر یا باطن نفس و عوالم متناسب با آن‌ها. بیداری، حاصل توجه حداکثری قوای نفس به عالم مادی و حواس ظاهری است. با ضعیف شدن این توجه و التفات بیشتر نفس به عالم مثال، خواب اتفاق می‌افتد. درنهایت، با قطع ارتباط کامل نفس از جهان مادی، مرگ اصطلاحی فرا می‌رسد. البته در معنایی دیگر، به واسطه حرکت جوهری نفس، آنچه اصطلاحاً مرگ خوانده می‌شود، همراه همیشگی انسان و محیط بر سایر حالات اوست. در نگاهی عمیق‌تر و بر مبنای وحدت شخصیه نفس، بیداری و خواب و مرگ از ظهورات نفس است و ضمن حفظ رابطه تشکیکی، با نفس و با یکدیگر عینیت دارند.

واژگان کلیدی: نفس، خواب، بیداری، مرگ، تشکیک، وحدت.

مقدمه

در برداشت اولیه، مرگ در برابر زندگی این جهانی است. طبعاً مجموع بیداری و خواب که تشکیل‌دهنده حیات‌اند نیز در برابر مرگ قرار می‌گیرند. این پدیده‌ها جزء جدایی‌ناپذیر زندگی هستند که سؤال از چیستی و رابطه آن‌ها را پیش‌روی هر انسانی قرار می‌دهد و از این جهت ضرورت دارد که رابطه آن‌ها ارزیابی قرار شود. هرچند خود مرگ تا پیش از وقوع تجربه‌شدنی نیست، اما از پدیده خواب که پیوسته تجربه می‌شود به عنوان مثالی از مرگ و برادر آن یاد شده است. سؤال مطرح این است که این امور چه رابطه‌ای با یکدیگر دارند؟ و با توجه به قرابت خواب با دو پدیده بیداری و مرگ، آیا می‌توان بین این سه حالت، نوعی عینیت یا حداقل همراهی جست‌وجو کرد؟ پاسخ این سؤال وابسته به دیدگاه انسان‌شناسانه هر نظام فکری می‌تواند متفاوت و حتی در تضاد با هم باشد. این نوشتار می‌کوشد با مراجعه مستقیم به آثار ملاصدرا و با نظرداشت مبانی فلسفی مؤثر در این بحث، نهایی‌ترین نظر ملاصدرا درباره نفس و شناخت حقیقت انسان را بداند تا در سایه آن، تصویر صحیحی از رابطه سه وضعیت بیداری، خواب و مرگ در انسان براساس حکمت متعالیه صدرایی ارائه شود. پیش از این تحقیقاتی در زمینه‌های یادشده صورت گرفته است،^۱ اما هیچ‌یک هر سه را در نگاهی واحد در نظام فلسفی واحدی مدنظر قرار نداده‌اند. از نظر صدرا آنچه وجود است اصالتاً و بنفسه در خارج تحقق دارد^۲ که حقیقتی واحد و مشترک بین مراتب گوناگون هستی است و به حسب هر مرتبه، از تقدم و تأخر و شدت و ضعف برخوردار است.^۳ این تفاوت، به معنای بازگشت «ما به الامتیاز به ما به الإشتراک در امر واحد»؛ یعنی وجود و به عبارتی، همان تشکیک در

۱. در زمینه خواب و مرگ در حکمت متعالیه پژوهش‌های متعددی انجام شده است، اما هیچ‌یک با رویکرد این نوشتار رابطه سه حالت خواب و بیداری را بررسی نکرده‌اند. در این رابطه نگاه شود به:

آ. اسدی، محمدرضا. «مرگ از منظر ملاصدرا». فصلنامه قبسات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، دوره ۱۲، ش ۴۶ (۱۳۸۶).

http://qabasat.iict.ac.ir/article_174

ب. توکلی، نجمه‌السادات، محمدرضا حسینی شاهرودی، (۱۳۹۷)، «ذو مراتب بودن مرگ و تأثیر آن در تکامل نفس در حکمت متعالیه». فصلنامه آیین حکمت دانشگاه باقر العلوم، دوره ۱۰، ش ۳۷ (۱۳۹۷): ۳۵-۶۰. http://pwq.bou.ac.ir/article_66112.html

ج. خادمی، عین‌الله و دیگران. «مواجهه فلسفی و عرفانی ملاصدرا با مسئله مرگ». فصلنامه حکمت معاصر پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، دوره ۹، ش ۱ (۱۳۹۷): ۴۷-۶۲. https://wisdom.ihs.ac.ir/article_3261.html

د. شایسته، ریحانه، محمدکاظم علمی سولا، سیدمرتضی حسینی شاهرودی. «تأویل روان‌شناسانه اندیشه ملاصدرا در مسئله خواب و بررسی مبانی فلسفی». در فصلنامه فلسفه دانشگاه تهران، دوره ۴۷، ش ۲ (۱۳۹۸): ۷۵-۸۷. https://jop.ut.ac.ir/article_75973.html

ه. ناجی اصفهانی، حامد، وحیده حداد. (۱۳۹۴)، «خواب و رؤیا و تحلیل آن از منظر ابن سینا و ملاصدرا». فصلنامه پژوهش‌های فلسفی کلامی دانشگاه قم، دوره ۱۷، ش ۶۵ (۱۳۹۴): http://pfk.qom.ac.ir/article_611.html

۲. صدرالدین شیرازی، المشاعر، ۱۱.

۳. صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیه، ۳۵/۳.

وجود است.^۱ ازسویی دیگر، ملاصدرا تحول و تکامل در سلسله وجودات از جمله نفس را ممکن دانسته و قائل به حرکت در جوهر است. وی وجودهای مادی (وگره‌خورده با ماده، مثل نفس) را دارای حرکت تدریجی و سیلان دائمی می‌داند که در هر لحظه در حال تازه‌شدن هستند.^۲ این حرکت از عوارض تحلیلی وجود سیال است، نه اینکه به‌عنوان وصفی خارجی به آن ضمیمه شده باشد.^۳ مبانی یادشده، براساس اصالت وجود تشکیکی است، اما محققان باور دارند که ملاصدرا با عبور از این مرحله، به وحدت شخصیه وجود رسیده است^۴ که مطابق آن، کثرت واقعیت و تشکیک در وجود، جای خود را به وحدت واقعیت و تشکیک در ظهور می‌دهد.^۵ در این صورت، رابطه سه حالت خواب و بیداری و مرگ نیز همانند بسیاری از مسائل فلسفی دیگر دستخوش تحول می‌شود و فرضیه طولی و تشکیکی بودن این رابطه به وحدت و عینیت آن‌ها ارتقا می‌یابد که نوآوری این مقاله نیز معطوف به همین موضوع است.

۱. مهم‌ترین مبانی و پیش‌فرض‌های فلسفی بحث

۱.۱. ۱. نفس و وحدت آن از نظر ملاصدرا

به نظر صدرا، اضافه نفس به بدن طبیعی، از نوع مقولات عرضی نیست که بعد از تمامیت وجود و هویت نفس بر آن عارض شود، مانند نسبت‌هایی چون ریاست یا پدربودن که بعد از تمامیت ذات بر آن عارض می‌شود؛ بلکه تعلق نفس به بدن، نحوه وجود خاص نفس است که اضافه به بدن طبیعی لازمه آن است، به‌طوری‌که با زائل شدن این اضافه، ذات مضافه (اضافه‌شده) نیز از بین می‌رود.^۶ در این رویکرد وجودی به نفس، انسان صراطی کشیده‌شده بین دو عالم ماده و معناست که به روحش بسیط و به جسمش مرکب است.^۷ در نظر ملاصدرا، نفس انسان جوهری جسمانیة الحدوث و روحانیة البقااست که این به‌معنای خاصیت استکمال و خروج آن از قوه به‌سوی فعلیت است.^۸

بنابراین، نفس در حال سیلانی پیوسته است که این سیر تکاملی از کثرت و ترکیب به‌سمت وحدت و بساطت اتفاق می‌افتد. هرچند نفس با رهاکردن قوه‌ها یکی پس از دیگری، فعلیت جدیدی می‌یابد تا به آن

۱. صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیة، ۶/۶۰.

۲. صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیة، ۶/۶۸.

۳. صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیة، ۶/۷۴.

۴. در این باره نگاه شود به: بابایی، سه‌گانه‌های عالم معرفت، ۵۷؛ سوزنجی، «امکان وحدت شخصیه وجود در حکمت متعالیه». پژوهشنامه فلسفه دین (نامه حکمت) دانشگاه امام صادق، دوره ۳، ش ۲ (۱۳۸۴): ۶۷-۸۷. https://prj.journals.isu.ac.ir/article_11198.html

۵. عبودیت، درآمدی به نظام حکمت صدرایی، ۲۴۱.

۶. صدرالدین شیرازی، اسرار الآیات و انوار البینات، ۱۴۵-۱۴۶.

۷. صدرالدین شیرازی، الشواهد الربوبیه، ۲۲۳.

۸. صدرالدین شیرازی، الشواهد الربوبیه، ۲۲۱ و ۲۲۳.

وحدت و بساطت حاصل از تجرد نهایی برسد؛ اما در این مسیر با مراتب و قوای متکثر خود نیز وحدت و بساطتی دارد که با عبارت «النفس فی وحدتها کل القوی»^۱ از آن یاد شده و با دیدگاه تشکیکی صدرایی و در نگاهی عمیق‌تر با وحدت شخصیه توضیح‌دادنی است، زیرا نفس‌شناسی ملاصدرا تابعی از هستی‌شناسی وی است. از این نظر، قاعده «النفس فی وحدتها کل القوی» که بیانگر وحدت نفس با قوا و مراتبش است برگرفته از قاعده «بسیط الحقیقه» (بسیط الحقیقه کل الأشياء و لیس بشیء منها) است که نمایانگر نظر نهایی صدرالمتألهین در هستی‌شناسی است^۲ که این بساطت هرچند در نگاه اولیه و تعلیمی ملاصدرا اعتقاد به وحدت تشکیکی را به ذهن می‌آورد، اما در نهایت وی معتقد به وحدت شخصی هستی شده است.^۳ نفس انسانی چون از سنخ ملکوت است دارای وحدتی جمعی است که ظلّ وحدت الهی است. نفس به ذات خود هم عاقله است و هم متخیله و حساسه (و سایر قوا)، که به‌هنگام ادراک محسوسات به مرتبه حواس تنزل می‌یابد و به‌هنگام ادراک معقولات به درجه عقل فعال ترقی می‌کند و با آن متحد می‌شود.^۴

وحدت نفس مانند وحدت نقطه و امثال آن نیست که نتواند با اشیای متکثر جمع شود، بلکه وحدتی دارد که جامع مقامات گوناگون است^۵ و در ذات خود، مراتب سه‌گانه طبیعت و مثال و عقل را در برگرفته که هریک از این مقامات سه‌گانه نیز از درجات و قوای گوناگون، به لحاظ شدت و ضعف و کمال و نقص برخوردارند.^۶ نتیجه ظهور آثار ادراکی و تحریکی هریک از این عوالم سه‌گانه در نفس، شکل‌گیری مرتبه‌ای از نفس است که پایین‌ترین آن، نفس نباتی است. در مرتبه میانی، نفس حیوانی قرار دارد و در مرتبه بالاتر و شریف‌تر، نفس ناطقه انسانی؛ البته همه در یک معنای جامع ذاتی (معنای جنسی نفس) اشتراک دارند.^۷

۲.۱. تشخیص نفس در ارتباط با حالت‌های آن

تشخیص هرچیز چه مادی باشد و چه مجرد، عبارت است از نحوه وجود خاص آن^۸ و براین اساس، تشخیص انسان نیز به نفس ناطقه‌ایست که حقیقت انسان، هویت و شخصیت آن است که بعینه باقی

۱. صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیة، ۲۲۱/۸؛ سبزواری، شرح المنظومه، ۱۸۰/۵.

۲. سعادت‌مند، بابایی، «نسبت قاعده «بسیط الحقیقه» و «کل القوی» بودن نفس در حکمت صدرایی»، ۵۷.

۳. صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیة، ۷۱/۱.

۴. صدرالدین شیرازی، الشواهد الربوبیة، ۲۲۷-۲۲۸.

۵. صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیة، ۳۰۴/۵.

۶. صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیة، ۲۵۵/۷.

۷. صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیة، ۵/۸.

۸. صدرالدین شیرازی، المبدأ و المعاد، ۳۸۶.

می ماند و به واسطه بقایش، تشخص و وحدت شخصیه اش نیز حفظ می شود.^۱ عامل تعیین کننده در تشخص انسان، وحدت نفس اوست که علی رغم تغییر اعضای بدن اش از جوانی تا کهنسالی در او واحد است؛ تا زمانی که نفس باقی باشد انسان نیز باقی است، هر چند که همه اعضای بدن دگرگون شوند. همان گونه که تشخص انسان به نفس اوست، تشخص بدن او و تشخصات اعضای بدن او نیز به نفسی است که نیروهایش در بدن ساری است. بنابراین، دست و پا و دیگر اعضای بدن تا زمانی که نیروی نفس در آن ها سریان دارد دست و پا و اعضای اوست، گرچه خصوصیات مادیشان تغییر یابد. در این حکم، فرقی میان اعضایی که نفس در بیداری در آن ها تصرف می کند با اعضایی که در خواب تصرف می کند وجود ندارد. به همین نسبت، هیچ فرقی میان بدن و اعضایی که در دنیا دارد با اعضایی که در آخرت دارد در این نکته که واحد شخصی به وحدت نفس و شخصیت آن باشد وجود ندارد.^۲

۱. ۳. تناظر مراتب سه گانه انسان با عوالم سه گانه و ارتباط آن با انواع ادراکات

عوالم این جهان، سه عالم (ماده و مثال و عقل) است و مشاعر ادراکی انسان نیز متناظر با آن بر سه نوع حسی، تخیلی و عقلی است.^۳ در شرایطی که حس و عوارض آن، از عالم دنیا و ادراک آن، از حس ظاهر است، نفس و عوارض آن، ازبرزخ (مثال) و ادراکات آن، از حس باطن است. عقل و معقولات آن نیز از آخرت یا همان عالم امر است که ادراکات آن به عقل قدسی است.^۴ به موجب همگونی مذکور، همان طور که مجموع عالم که به آن انسان کبیر گفته می شود، مظهر اسمای الهی به نحو تفصیلی است، انسان کامل نیز مظهر اسمای الهی است و همان طور که مراتب عالم همانند سلسله واحدی است که آثار و هیئات گوناگون آن از عالی به سافل و برعکس در تنازل و تصاعد است، هیئت نفس و بدن نیز پیوسته از موطنی به موطن دیگر در تصاعد و تنازل است و هریک از دیگری منفعل می شود. هر صفت بدنی چه فعلی باشد یا ادراکی، با صعود به عالم نفس، عقلی می شود و هر ملکه نفسانی نیز به همین صورت با نزول به عالم بدن، حسی می شود.^۵ تفاوت ادراکی نفس نسبت به ادراکات سه گانه متناسب با هر عالم نیز چنین است که آنچه برای بندگان از درد و لذت در معاد اتفاق می افتد شدیدتر از محسوسات این عالم است، چنان که گاهی آنچه در خواب اتفاق می افتد آثار قوی تری نسبت به چیزی دارد که در بیداری واقع می شود،^۶ زیرا صفای

۱. صدرالدین شیرازی، المبدأ و المعاد، ۳۸۵.

۲. صدرالدین شیرازی، المبدأ و المعاد، ۳۸۴.

۳. صدرالدین شیرازی، الشواهد الربوبیه، ۲۲۵؛ نک: بابایی، سه گانه های عالم معرفت، ۳۸۸ و ۲۴۷ و ۲۸۶.

۴. صدرالدین شیرازی، الشواهد الربوبیه، ۲۲۶.

۵. صدرالدین شیرازی، المبدأ و المعاد، ۴۹۶-۴۹۷.

۶. صدرالدین شیرازی، الشواهد الربوبیه، ۲۶۵.

قلب و عدم عوامل مزاحم، شخص را در تأثیرپذیری بیشتری قرار می‌دهد. از این‌روست که صور اخروی نیز تأثیر بیشتری نسبت به صور منامیه دارند، همان‌طور که صور منامیه قوی‌تر از صور دنیاویه هستند.^۱ دلیل آن هم این است که هر ادراکی به‌واسطه اتحاد بین مدرک و مدرک صورت می‌گیرد.^۲ اساساً صدرالمتألهین برخلاف ابن سینا قائل به اتحاد علم و عالم و معلوم و به تعبیری، اتحاد عقل و عاقل و معقول است؛^۳ با این توضیح که، همه ارکان معرفت (علم، عالم و معلوم) از حیث وجودی و تحقق عینی، وجودی متحد و یگانه دارند و تنها در مقام تحلیل عقلی و انتزاعی است که میان آن‌ها تفاوت و تمایز ایجاد می‌شود.^۴

طبعاً با رقیق شدن حجاب‌های مادی و جسمانی به‌واسطه خواب یا ظهور نشئه اخروی، این اتحاد اوج می‌گیرد و لذت و الم ادراکی حاصل از آن نیز به نهایت خود می‌رسد. البته این ویژگی می‌تواند اختیاری هم باشد و نفس این قابلیت را دارد که با وجود حضور در حالتی مثل بیداری، قوه متخیله را مسلط بر حواس بگرداند و در اثر آن، صور مثالی غیبی را مشاهده کند و صداها را حسی ملکوتی را بشنود.^۵ آنچه انسان در خواب یا بعد از مرگ می‌بیند با چیزهایی که در بیداری و در این دنیا می‌بیند این تفاوت را دارد که چیزی مزاحم چیزی دیگری نیست و جای دیگری را تنگ نمی‌کند.^۶ اثر خارجی مترتب بر این ویژگی، تحقق عینی نظام جزا و پاداش خواهد بود؛ به این صورت که، هر نفس انسانی فارغ از اینکه سعید یا شقی باشد به‌هنگام قطع تعلق از بدن، در شدت ادراکی به‌وسیله حواس باطنی خویش قرار می‌گیرد. این شهود در حدی است که امور مناسب با نتایج اعمال و افعال بر او منکشف می‌شود و در نتیجه، برای او اموری متناسب با اخلاق و ملکاتش حاصل می‌شود.^۷

۲. خواب و بیداری از منظر صدرایی

در حالی که برخی معنای خواب در زبان عربی (نوم) را به‌وضوح مفهومی آن واگذار کرده یا به ذکر معادل‌هایی، چون «نعاس» و «رقد» اکتفا کرده‌اند،^۸ برخی دیگر آن را برخلاف «نعاس» و «سنة»، بیهوشی سنگینی دانسته‌اند که بر قلب مستولی می‌شود و حواس ظاهری را به‌طور کامل از کار می‌اندازد.^۹ در

۱. صدرالدین شیرازی، المبدأ و المعاد، ۳۹۲.

۲. صدرالدین شیرازی، الشواهد الربوبیه، ۲۴۴.

۳. صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیة، ۳/۳۲۱-۳۲۴.

۴. خسروپناه، پناهی آزاد، نظام معرفت‌شناسی صدرایی، ۱۷۱.

۵. صدرالدین شیرازی، الشواهد الربوبیه، ۳۴۲.

۶. صدرالدین شیرازی، المبدأ و المعاد، ۴۲۷.

۷. صدرالدین شیرازی، المبدأ و المعاد، ۴۲۹.

۸. فراهیدی، کتاب العین، ۳۸۵/۸؛ ابن منظور، لسان العرب، ۵۹۵/۱۲.

۹. مصطفوی، التحقيق فی کلمات القرآن الکریم، ۳۳۴/۱۲.

توضیحی کامل‌تر، خواب به وجوه گوناگون و صحیحی تفسیر شده است، از جمله آرامش اعصاب مغز به واسطه رطوبت بخاراتی که به آن متصاعد می‌شود و همچنین همان قبض روحی که از طرف خدا اتفاق می‌افتد بدون اینکه به حد مردن برسد که به تعبیری، مرگ خفیف است.^۱ این نشان می‌دهد که حتی در کاربرد اولیهٔ زبانی نیز به مسائلی چون دو وجهی بودن خواب از جنبهٔ جسمانی و روحانی، شدت و ضعف آن به واسطهٔ میزان کارکرد حواس و همچنین شباهت آن به مرگ توجه شده است. ملاصدرا به پیروی از قدمای خویش،^۲ خواب را به «حبس روح از ظاهر به باطن» تعریف کرده است که به معنای فاصله‌گرفتن روح از قوای ظاهری و میل به قوای باطنی است.^۳

البته منظور از روح در این بحث، همان روح بخاری است که مرکب قوای نفسانی و حیوانی است و به واسطهٔ آن، حیات در کل بدن منتشر می‌شود و قوای ادراکی و تحریکی به اعضا و جوارح متصل می‌شود.^۴ در حالت خواب، نفس، مجرد از بدن است اما به واسطهٔ برخی از قوای خود همچنان آن را تدبیر می‌کند.^۵ منشأ خواب نیز خستگی و رنجی است که بر بدن عارض می‌شود و از آنجاکه نفس محکوم به همراهی با بدن و قوای آن است، به دلیل تفاوتی که در ذات و طبیعت خود با بدن دارد او نیز در اثر خواب دچار ملال می‌شود.^۶ از آنچه گذشت، حالت مقابل خواب، یعنی بیداری (یقظه) نیز شناخته می‌شود. ملاصدرا تعریف مشخص و مجزایی برای بیداری ذکر نکرده است، اما می‌توان او را در این زمینه هم‌رأی حکمایی دانست که معتقدند بیداری عبارت است از حالتی که در آن نفس، حواس ظاهری و قوای محرکه خود را به صورت ارادی به کار می‌گیرد،^۷ در برابر خواب که به معنای اعراض طبیعی نفس از استعمال حواس ظاهری به سوی حواس باطنی است.^۸

۳. پدیدهٔ رؤیا

در اثر حبس روح (بخاری) در باطن، حواس که پیوسته نفس را به خود مشغول داشته‌اند دچار رکود

۱. راغب اصفهانی، المفردات فی غریب القرآن، ۸۳۰.

۲. نک: غزالی، مقاصد الفلاسفه، ۳۷۶؛ سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ۱۰۰/۱.

۳. صدرالدین شیرازی، المبدأ و المعاد، ۴۶۷؛ صدرالدین شیرازی، تفسیر القرآن الکریم، ۲۷۶/۶.

۴. صدرالدین شیرازی، شرح اصول الکافی، ۴۳۵/۲.

۵. صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیة، ۳۰۴/۵.

۶. صدرالدین شیرازی، تفسیر القرآن الکریم، ۱۰۳/۴.

۷. شهرزوری، الشجرة الالهية، ۴۱۴.

۸. شهرزوری، الشجرة الالهية، ۴۱۵. به واسطهٔ این قید، یعنی «طبیعی» حالت بیهوشی و اغما از تعریف خواب خارج می‌شوند (شهرزوری، الشجرة الالهية، ۴۱۵).

می‌شوند و نفس از توجه به آن‌ها فراغت می‌یابد. در این هنگام و با رفع مانع یادشده، نفس مستعد اتصال به جواهر روحانی عقلی و مثالی و همچنین مشاهده و پذیرش صورت‌هایی از آن‌ها می‌شود.^۱ این موضوع همان وقوع رؤیا و دیدن خواب است که در آن قوایی چون حافظه و گاه متخیله ایفای نقش می‌کنند و در اثر آن، انواع گوناگونی از خواب، مانند رؤیاهای صادقه و اضغاث احلام شکل می‌گیرد؛^۲ با این تفاوت که، اضغاث احلام چنان‌که خواهد آمد برخلاف رؤیای صادقه جنبه متعالی ندارد و امری گزاف و متأثر از بُعد مادی نفس است.^۳ اما درباره سایر خواب‌ها این چنین است که حاصل انطباع صور عالیه در نفس، از باب تشبیه همانند انطباع تصویر آینه‌ای در آینه دیگر، مقابل خود است، مشروط به حصول اسباب و رفع حجاب بین آن دو. در اینجا هم حجاب مانع نفس، به واقع همان اشتغال نفس به واردات حسی است که عوامل گوناگونی می‌تواند سبب رفع آن شود، از جمله: صفای فطری نفس، ریاضات علمی و عملی، موت ارادی در اولیای الهی، مرگ طبیعی که برای همه اتفاق می‌افتد و همچنین پدیده خواب که به سبب ترک فی الجمله استعمال حواس برادر مرگ نامیده شده است.^۴

در این نوشتار خود پدیده خواب مدّ نظر است، نه آنچه در خواب دیده می‌شود که از آن به رؤیا تعبیر می‌کنیم. با این حال، شناخت انواع رؤیا از این نظر اهمیت دارد که جنس متفاوت رؤیاها از سویی شناسنده خود پدیده خواب است و از سوی دیگر، بیانگر مراتب نفوس در حالت خواب (نوم) است و شاید به سبب همین سنخیت نزدیک است که خود ملاصدرا نیز گاهی از پدیده خواب به رؤیا تعبیر کرده است.^۵

۴. تشکیک در خود بیداری و خواب

نفس انسان، دو وجهی است که جهتی از آن متوجه عالم غیب و آخرت و جهتی از آن متوجه عالم شهادت و دنیا است. هنگامی که جهت قدسی آن غلبه یابد، حقیقت ملکوتی اشیا که در مقابل عالم ملک و شهادت است را رؤیت می‌کند.^۶ جهتی از نفس که رو به عالم غیب است، مدخل وحی و الهام است و جهتی که رو به عالم شهادت است، جز ظهور تصاویر مورد تخیل چیزی نیست.^۷ براین اساس، میزان اعتنای نفس به جهان مادی و محسوس که کانون ورودی آن بدن و قوای ظاهری (حواس ظاهری) است،

۱. صدرالدین شیرازی، المبدأ و المعاد، ۴۶۷؛ صدرالدین شیرازی؛ المظاهر الإلهیه، ۱۴۹-۱۴۸.

۲. صدرالدین شیرازی، المظاهر الإلهیه، ۱۴۹.

۳. صدرالدین شیرازی، المبدأ و المعاد، ۴۷۱؛ صدرالدین شیرازی، شرح اصول الکافی، ۴۳۷/۲.

۴. صدرالدین شیرازی، المبدأ و المعاد، ۴۶۸.

۵. صدرالدین شیرازی، المظاهر الإلهیه، ۱۴۸.

۶. صدرالدین شیرازی، المبدأ و المعاد، ۴۷۰.

۷. صدرالدین شیرازی، المبدأ و المعاد، ۴۷۰.

سبب ایجاد تفاوت در مراتب یک نفس در حالات مختلف می‌شود، همان‌طور که تعیین‌کننده مراتب و مقامات نفوس گوناگون در مقایسه با یکدیگر نیز است. به‌واقع، این تفاوت مراتب براساس رابطه‌ای تشکیکی است که به‌طور معجزا در هریک از دو حالت خواب و بیداری توضیح‌دادنی است.

۴. ۱. تأثیر مراتب گوناگون نفوس در وقوع انواع مختلف رؤیا

کیفیت خواب، وابسته به کیفیت شخصیت است که ملکات آن است.^۱ نفسی که از مرتبه‌یعالیه برخوردار است، توان اتصال به عالم عقلی را دارد و بنابراین، آنچه در عالم خواب می‌بیند غالباً خود معقول یا مثالی حقیقی از آن است. اما نفسی که گرفتار تعلقات دنیایی است، اکثر آنچه در خواب می‌بیند صورت‌های خیالی بی‌معناست.^۲

رؤیاهای صادقه نیز خود دو گونه‌اند؛ گاهی صور مشاهده‌شده بدون دست‌برد متخیله در حافظه باقی می‌مانند که در این صورت واقع‌نمایی دارند و نیازمند تعبیر نیستند، اما اگر نفس در ادراک صور مورد مشاهده ضعیف عمل کند یا اینکه در تصرف متخیله باشد، در این صورت قوه متخیله به طبیعت خود، مشاهدات نفس را به صورت‌های مثالی آن تبدیل می‌کند که در این صورت، خواب نیازمند تعبیر است؛ مثل اینکه دشمن را به مار، علم را به شیر یا ملک را به دریا و کوه بدل می‌کند؛ با این بیان که، به‌واسطه تطابق عوالم هر معنای عقلی در عالم ابداع، صورتی متناظر خود در عالم خلق (کون) دارد.^۳ البته ممکن است گاهی متخیله، معانی مورد مشاهده را به‌جای معانی مشابه و متناسب به ضد آن تبدیل کند.^۴

اما کار متخیله به تصرف و تبدیل معانی مشاهده‌شده محدود نمی‌شود و گاهی نیز با شیطنت خویش یا به‌سبب تأثر از احوال بدن و مزاج جسمانی، اقدام به ساخت صورت‌های گزاف و بیهوده در خود می‌کند که هیچ اصل و ریشه‌ای در سایر عوالم ندارد و رؤیاهایی را شکل می‌دهد که اصطلاحاً اضغاث احلام نامیده می‌شود.^۵ نتیجه اینکه، کیفیت رؤیا ازسویی متأثر از قوای درونی و ملکات نفسانی است و ازسوی دیگر، وابسته به میزان دخالت ادراکات حسی یا حالات مزاجی عنصری است. تفاوت این موضوعات، سبب اختلاف در خیال متصل افراد و به همین ترتیب، تفاوت در برقراری ارتباط با خیال متصل و مراتب گوناگون آن می‌شود، امری که سبب تفاوت رؤیاها می‌شود.

۴. ۲. مراتب گوناگون نفوس در بیداری

۱. بابایی، سه‌گانه‌های عالم معرفت، ۲۰۸.

۲. صدرالدین شیرازی، المبدأ و المعاد، ۴۷۰.

۳. صدرالدین شیرازی، المبدأ و المعاد، ۴۶۸.

۴. صدرالدین شیرازی، المبدأ و المعاد، ۴۶۸-۴۶۹؛ صدرالدین شیرازی، شرح اصول الکافی، ۴۳۷/۲-۴۳۶.

۵. صدرالدین شیرازی، المبدأ و المعاد، ۴۷۱؛ صدرالدین شیرازی، شرح اصول الکافی، ۴۳۷/۳.

غلبه نشئه مادی و حواس ظاهری در حالت بیداری، موضوعی روشن و بی‌نیاز از توضیح است؛ ازاین‌رو، تیرگی شهوات و اشتغال به قالب ظلمانی بدن، حجابی از مشاهده کامل حقایق است.^۱ آنچه مورد پرسش قرار می‌گیرد این است که آیا ممکن است باوجود حالت بیداری، نفس به مشاهده امور غیبی فراتر از ماده دسترسی داشته باشد؟ ملاصدرا ضمن پاسخ مثبت به این سؤال، دو سبب را برای این امر بر شمرده است: ۱. وجود قوتی در نفس به‌صورت فطری یا اکتسابی که او را قادر می‌سازد تا هم‌زمان به هر دو جانب علوی و سفلی توجه کند. نفس در بعضی از احوال خود، چون برقی گذرا از حواس جدا و از غیب مطلع می‌شود که به‌واقع همان وحی و الهام است. این دریافت اگر در حال ضعیف متخیله باشد وحی صریحی است که نیاز به تأویل ندارد؛ در غیر این صورت، همچون رؤیا نیازمند تعبیر و تأویل است؛ ۲. برهم خوردن مزاج بدن و غلبه یبوست و حرارت (سودا) که سبب آزادی عمل نفس از بدن و علم به مغیبات می‌شود.^۲

۵. برتری خواب نسبت به بیداری

حالت خواب وجوداً برتر از بیداری است، زیرا بیداری به‌معنای غلبه حواس ظاهری مادی؛ یعنی بعد عنصری در وجود انسان است که هم‌نوا با عالم مادی و فانی است، درحالی‌که خواب (پدیده خواب، نه رؤیا) دریچه‌ای به جهان غیب و اولین منزل آخرت است.^۳ ازسوی دیگر، ملاصدرا به تبعیت از بیانات روایی^۴ معتقد است که عالم ملک (دنیا) در مقایسه با ملکوت و به تعبیری آخرت، همچون خواب نسبت به بیداری است. موجودات در این دنیا مثالی از آن چیزی هستند که (حقیقتاً) در آخرت وجود دارد، همان‌طور که چیزهایی که در خواب دیده می‌شوند مثالی از چیزهایی است که در این دنیا وجود دارد.^۵ از این بیان، تشبیهی در نگاه اولیه به نظر می‌رسد که حالت بیداری (دنیوی) از اصالت و برتری نسبت به خواب برخوردار باشد، در صورتی‌که به‌واقع، امر بالعکس است.

در حل این دوگانگی می‌توانیم بگوییم که گفتار یادشده در مقام ارزش‌گذاری خواب و بیداری، آن هم از همه جهات نیست؛ بلکه صرفاً از ویژگی خاصی؛ یعنی «برتری ادراک حسی» در حالت بیداری نسبت به

۱. صدرالدین شیرازی، شرح الهدایة الأثریة، ۴۴۳.

۲. صدرالدین شیرازی، المبدأ و المعاد، ۴۷۳-۴۷۲؛ صدرالدین شیرازی، شرح اصول الکافی، ۴۳۸/۲.

۳. صدرالدین شیرازی، شرح اصول الکافی، ۴۳۵/۲.

۴. مجلسی، بحار الأنوار، ۱۳۴/۵۰؛ صدرالدین شیرازی، مفاتیح الغیب، ۶۰۶ و ۶۰۸ و ۶۲۸. قَالَ النَّبِيُّ (ص): «النَّاسُ نِيَامٌ فَإِذَا مَاتُوا انْتَبَهُوا؛ مردم خوابند، پس چون بمیرند بیدار شوند» (مجلسی، بحار الأنوار، ۱۳۴/۵۰).

۵. صدرالدین شیرازی، مفاتیح الغیب، ۳۲۵/۱.

حالت خواب به عنوان وجه شبه‌ی برای توضیح «برتری ادراکی مطلق» در آخرت نسبت به دنیا استفاده شده است. با در نظر داشتن این نکته که گاهی ممکن است در تشبیه، به جای وجه شبه حقیقی، لازمه آن ذکر شود؛ مثل اینکه، کلام فصیح در حلاوت به عسل تشبیه شود، در حالی که وجه شبه حقیقی «میل طبع» است که بین عسل و کلام فصیح مشترک است.^۱ به نظر می‌رسد در اینجا هم وجه شبه حقیقی، موضوعی چون «مطلق انکشاف و ظهور» است که بین ادراک حسی ظاهری (البته در سطح نازل و در این دنیا) و ادراک فراتر از حجاب‌های ظلمانی مادی (در سطح عالی و در جهان دیگر) مشترک است.

مرگ و آخرت را تجربه نکرده‌ایم، اما خواب را تجربه کرده‌ایم و می‌توانیم از وجود تفاوتی بین خواب و بیداری (یعنی همان ادراک حسی)، تفاوت همه‌جانبه ادراک دنیایی و آخرتی را تاحدی نشان دهیم. در نتیجه، شکل دقیق تشبیه با در نظر گرفتن نقش واسطه‌ای خواب چنین خواهد شد که: «تفاوت ملکوت نسبت به ملک» (مشبه) در انکشاف و ظهور (وجه شبه) همانند «تفاوت بیداری نسبت به خواب» (مشبه به) در ادراک حسی (لازمه وجه شبه) است.

۶. مرگ در نگاه ملاصدرا

در کلام صدرالمتألهین، مرگ انصراف از عالم طبیعت است که با فساد بدن و عدم قابلیت تعلق مجدد نفس به آن اتفاق می‌افتد.^۲ انصرافی تام و همه‌جانبه که به معنای إعراض نفس از عالم حواس و اقبال آن به سوی خدا و ملکوت خویش است و بنابراین، سبب معدوم شدن انسان نیست؛ بلکه فقط بین انسان و غیر او فاصله می‌اندازد،^۳ همان طور که جنین از بطن مادر خارج می‌شود.^۴ به بیانی دیگر، مرگ، بالذات بر ابدان و بالعرض، بر نفوس عارض می‌شود.^۵

مهم‌ترین نکات مکمل و متفرع بر نظر صدرا از این قرارند:

۱. برخلاف ابن سینا که قطع تعلق نفس از بدن را تابع اختلال بنیه و فساد مزاج بدن می‌داند،^۶ ملاصدرا شأن نفس انسانی را بالاتر از این می‌داند که در هستی و هلاکت، کون و فساد، قوت و ضعف و همچنین کمال و نقص تابع بدن باشد و معتقد است که برعکس، این بدن است که در حرکت ذبولی خود، تابع

۱. تفتازانی، مختصر المعانی، ۲۰۸.

۲. صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیة، ۳۰۴/۵.

۳. صدرالدین شیرازی، الشواهد الربوبیة، ۲۸۱.

۴. صدرالدین شیرازی، الشواهد الربوبیة، ۲۷۷.

۵. آشتیانی، شرح بر زاد المسافر، ۲۵۰.

۶. ابن سینا، الشفاء، ۷۳/۱.

فعلیت و کمال نفس است؛^۱ «کلما كانت النفوس أشرف وأقوى كانت الأبدان المتصرفه في ها أضعف قوة و أقل إنانية و أنقص وجودا و كلما أمعنت النفس في القوة و الحياة و الكمال أمعن البدن في الضعف و الموت و الزوال حتى إذا بلغت غايتها من الإستقلال - انعدم البدن بالكلية»^۲ و به تعبیر سبزواری:

بس بزرگان گفته اند نی از گزاف جسم پاکان عین جان افتاد صاف^۳

نفس و بدن از نظر قوت و ضعف و نیز کمال و نقص، رابطه ای معکوس دارند. بنابراین، بعد از چهل سالگی نفس تکامل می یابد و بدن رو به ضعف می رود. مرگ بدن هم به سبب انصراف نفس از این نشئه به نشئه دیگر است؛ از این رو، منشأ اضمحلال بدن، فعلیت نفس برای تفرد یافتن آن است^۴ که نتیجه اش تجرد نفس از بدن و قطع همراهی کامل آن از هیئات بدنی است، به طوری که در این حال، آگاه در خصوص این مفارقت نیز است.^۵

۲. انقطاع قهری نفس از بدن به واسطه افزایش سن و ضعف بدنی، نشان دهنده توجه فطری انسان به جهان دیگر است. نفس به حسب غریزه خود قبل از تکمیل خلقت خویش به بدن علاقه و توجه دارد، اما با استکمال صورت جسمانی و تمامیت خلقت آن، به حسب فطرت خویش متوجه جهان دیگر می شود و به تدریج، بدن و جسم را رها می کند.^۶ علاوه بر اینکه، انقطاع نفس از بدن می تواند اختیاری هم باشد که با اموری مثل تعقل و تفکر و توجه به عوالم غیرمادی حاصل می شود^۷ که موت اختیاری نیز با همین مبنا تبیین شدنی است. در هر صورت، حقیقت نشئه اخروی، خروج نفس انسانی از غبار هیئات بدنی است^۸ و حاصل این انقطاع، چه اضطراری باشد یا اختیاری، انکشاف اموری مناسب با نیات و افعال شخص است.^۹

۳. در نظر صدرای، سبب مرگ و حکمت، امری واحد است که عبارت است از حرکت نفس به سوی کمال، زیرا برای نفس در طبیعت غایتی است و حرکت هر صاحب غایتی تا رسیدن به هدف خود ادامه

۱. صدرالدین شیرازی، المبدأ و المعاد، ۳۵۴.

۲. صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیة، ۲۳۹/۹.

۳. صدرالدین شیرازی، تعلیقه سبزواری.

۴. صدرالدین شیرازی، الشواهد الربوبیة، ۲۱۶.

۵. صدرالدین شیرازی، الشواهد الربوبیة، ۲۸۶. البته این تحلیل در توضیح مرگ طبیعی است، نه مرگ اخترامی که در اثر وقوع حادثه ای غیرطبیعی بدن تخریب می شود و قابلیت مرکب بودن برای نفس را از دست می دهد (صدرالدین شیرازی، المبدأ و المعاد، ۳۵۴).

۶. صدرالدین شیرازی، المبدأ و المعاد، ۳۲۱.

۷. صدرالدین شیرازی، المبدأ و المعاد، ۳۱۹.

۸. صدرالدین شیرازی، الشواهد الربوبیة، ۲۷۷.

۹. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة، ۱۷۹/۹.

می‌یابد و پس از آن متوقف می‌شود. سپس حرکت دیگری برای جبران نقصان احتمال باقی مانده تا رسیدن به غایت بعدی آغاز می‌شود. این سیر همچنان ادامه می‌یابد تا به فعلیت محض و عقل صرف منتهی شود: «سبب الموت و حکمته هی حرکات النفوس نحو الکمال إذ لها فی الطبیعة غایات کما برهن علیه و کل ذی غایة فی حرکاته إذا بلغ غایته وقف عن الحركة و أخذ فی حركة أخرى إن بقى له نقصان ینجبر بالحركة إلى أن ینقلب فعلاً محضاً و عقلاً صرفاً»^۱

۷. نسبت خواب و مرگ

خواب گونه‌ای از مرگ است؛ چراکه عبارت است از: ترک استعمال برخی از قوای محرکه و حساسه.^۲ وجه تشابه یادشده؛ یعنی قطع ارتباط با قوای ظاهری حسی، ویژگی مشترکی است که به واسطه شدت و ضعفش در دو پدیده خواب و مرگ ایجاد تمایز می‌کند. در یکی صرفاً ترک استعمال نسبت به برخی قوا و در دیگری، مرتبه شدیدتر؛ یعنی قطع ارتباط کامل با همه قوا واقع می‌شود؛ یعنی مابه‌الاشتراک هردو، با مابه‌الامتیازشان یکی است که این به معنای تشکیک دو پدیده است. توضیح اینکه، هرگاه فعالیت حواس ظاهری بدن به واسطه خواب و بیهوشی یا توجه به جنبه عالیه (که این مورد اخیر می‌تواند فطری یا اکتسابی باشد) تعطیل شود، نفس از این فرصت برای رجوع ناقص به خود بهره می‌گیرد، درحالی‌که هنوز قوای طبیعی و نباتی برقرارند و چنان‌که این امور نیز از کار بیفتند مرگ اصطلاحی اتفاق می‌افتد.

از آثار رجوع نفس به خود در حالت‌های یادشده (خواب و بیهوشی) این است که صوری را اختراع می‌کند و در ذات خود بدون مشارکت بدن آن‌ها را مشاهده می‌کند. دلیل ادراکات بصری، سمعی، بویایی، شنوایی و لمسی در این حالت‌ها و علی‌رغم تعطیلی حواس ظاهری این است که ادراکات این حواس پنج‌گانه در واقع مستند به حسی باطنی به نام حس مشترک است که همه حواس نفس و قوای مدرکه و محرکه به آن بر می‌گردند.^۳ از آنجاکه در چنین وضعیت‌هایی تراحم و تضایقی بین صور از حیث عدد و زمان و مکان وجود ندارد، شخص در یک گستردگی ادراکی نسبت به حالت بیداری قرار می‌گیرد، به طریق اولی در حالت مرگ و نشئه آخرتی که ارتباط نفس با حواس ظاهری محدودکننده به‌طور کامل قطع می‌شود، این توانایی به اوج خود می‌رسد. صور واقعه در عالم دیگر چنان در جوهره خود قوی و شدیدند که حتی شخص را به اذن الهی قادر بر خلق و آفرینش می‌گردانند.^۴

۱. صدرالدین شیرازی، الشواهد الربوبیه، ۸۹.

۲. صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیه، ۱۲۹/۹.

۳. صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیه، ۱۷۸-۱۷۹.

۴. صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیه، ۱۷۶.

از آنچه گذشت دانسته می‌شود که تشکیک مورد بحث، ذاتی است؛ نه وصفی. بر این مبنا که تشکیک به وصفی زائد بر ذات نفس باشد، حالت‌های آن؛ یعنی خواب و بیداری و مرگ نیز واحد بالوصف خواهند بود، اما بر مبنای صدرا در کل القوی دانستن نفس، تشکیک وجودی، ذاتی و منطبق با مبانی وجودی حکمت متعالیه است.

۸. جایگاه عالم مثال در رابطه خواب و مرگ و قابلیت دوگانه خیال

جست‌وجو در سخنان ملاصدرا نشان می‌دهد آن قوه باطنی که روح (بخاری) در خواب به آن متوجه می‌شود، قوه متخیله است. بنابراین، هنگامی که نفس از بدن عنصری به واسطه مرگ یا خواب جدا می‌شود، با قوه خیال و بدن مثالی همراه می‌شود^۱ که به معنای تناسب خواب و مرگ با عالم مثال است. این در حالی است که نفس، نه تنها در بیداری به تعقل می‌پردازد؛ بلکه در حالت خواب نیز امکان اتصال به جواهر عقلانی را دارد و همچنین برخی از نفوس بعد از مرگ ممکن است به جوهری عقلی ارتقا یابند.^۲ بنابراین، پیش‌فرض بحث حاضر در تشکیکی دانستن نسبت نشئه‌های سه‌گانه نفس (حس و خیال و عقل) به تبعیت از عوالم سه‌گانه متناظر با آن در عالم خارج (ماده و مثال و عقل) برای نتیجه‌گرفتن رابطه تشکیکی بین سه حالت بیداری و خواب و مرگ، متوقف بر این است که متخیله را واسطه و حلقه وصل حس و عقل بدانیم، موضوعی که از نگاه تیزبین صدرا هم پنهان نمانده است. به نظر وی، خیال دو گونه است؛ یک‌بار با نظر به ظاهر عالم شهادت، محلی برای ارتقای صور محسوس خارجی قرار می‌گیرد و در باری دیگر، با نظر به باطن غیب، محلی برای نزول صور معقول داخلی واقع می‌شود.^۳ جایگاه عقل فعال و نسبت آن با نفس به‌عنوان نزدیک‌ترین مرتبه از مفارقات به انسان نیز چنین تبیین می‌شود که: عقل فعال همان‌طور که یک وجود فی‌نفسه (خارج و مستقل از انسان) دارد، وجودی هم در نفس و برای نفس (للفنس) دارد.^۴ صدرالمتألهین هشدار می‌دهد که نفی این اتصال و اتحاد، به معنای نفی غایت‌بودن عقل فعال برای نفس است، درحالی‌که کمال نفس و تمامیت وجود و صورت آن و همچنین غایت نفس، وجود عقل فعال و

۱. صدرالدین شیرازی، المبدأ و المعاد، ۳۹۴.

۲. از نظر ملاصدرا، هر چند نفوس انسانی بعد از موت بدن طبیعی باقی می‌مانند، اما متوسطان و ناقصان توان ارتقا به عالم مفارقات (عقلی) را نخواهند داشت (صدرالدین شیرازی، الشواهد الربوبیه، ۲۶۷؛ مفتاح الغیب، ۶۰۰).

۳. صدرالدین شیرازی، المبدأ و المعاد، ۴۷۰. مشروط به اینکه، «خیال» در موضع انفعال نسبت به شواغل حسی و مزاحمت آن‌ها قرار نگیرد. در این صورت، آنچه در بیداری درک کند، تخیل نامیده می‌شود و آنچه در خواب ببیند چون تحت تأثیر مزاحمت کمتری است رؤیا نامیده می‌شود (صدرالدین شیرازی، مفتاح الغیب، ۶۰۶).

۴. برخلاف نظر قوم که وجود عقل فعال را تنها «فی‌النفس» (در نفس) می‌دانند، ملاصدرا آن را «للفنس» (برای نفس) هم می‌داند؛ زیرا عقل فعال، غایت برای نفس است و وصول به این غایت، به نحوی از تحول و دگرگونی است (صدرالدین شیرازی، الشواهد الربوبیه، ۷۰۹، تعلیقه سبزواری) که به معنای للفنس‌بودن عقل فعال است.

اتصال و اتحاد با آن عقل فعالی است که برای اوست.^۱ نتیجه اینکه، اتصال و اتحاد نفس با عقل فعال به عنوان کمال نهایی نفس، نسبتی معکوس با التفات به حواس مادی ظاهری دارد. این اتصال گاهی در خواب که واسطه بین حس و عقل است، به صورتی گذرا و ضعیف واقع می شود که حاصل آن رؤیای صادقه و شهود حقایق عقلانی است و با مرگ به نهایت خود می رسد که همان اتحاد تام با عقل فعال است.

۹. جایگاه بدن عنصری در تمایز بیداری از خواب و مرگ

نفس با بدن عنصری^۲ و حواس و جوارح ظاهری آن به هم پیوسته است، اما فی نفسه جوهری غیر مادی است. بنابراین، به طور کلی حالت های نفس در تضاد با حالت های بدن به شمار می آیند^۳ و آنچه سبب کمال نفس است سبب نقصان در بدن و نابودی آن است؛ برای مثال، تفکر در معارف الهیه که کمال غایی نفس به شمار می آید سبب جفاف و خشکی مغز است که این خشکی زمینه ساز فساد بدن و مرگ آن است.^۴ متقابلاً اوج گیری قوای بدنی به ضعف نفس و کمالات نفسانی می انجامد.

۱۰. توقی و حالات سه گانه بیداری، خواب و مرگ

از مؤیداتی که یکی بودن سه حالت بیداری و خواب و مرگ را تأیید می کند این است که در قرآن کریم تعبیر «توقی» که از ماده «وفا» به معنای گرفتن همه جانبه و کامل است،^۵ با سه حالت انسان تناسب معناداری دارد و در سه مورد مرگ، خواب و رفع یا همان عروج که در بیداری واقع می شود به کار رفته است: ا. مرگ اصطلاحی: اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا^۶؛ ب. خواب: «وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا»^۷ و نیز «وَهُوَ الَّذِي يَتَوَفَّاكُم بِاللَّيْلِ»^۸؛ ج. رفع: که درباره حضرت عیسی (ع) اتفاق افتاده است: «إِنِّي مُتَوَفِّيكَ وَ رَافِعُكَ إِلَيَّ»^۹. پس وجه اشتراک هر سه بازگشت به سوی حق تعالی است؛ یکی در حالت مرگ اصطلاحی، یکی در حالت خواب و دیگری در حالت زنده با وصف عروج و رفع. در عین حال که این بازگشت به واسطه

۱. صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیة، ۱۴۱/۹؛ صدرالدین شیرازی، المبدأ و المعاد، ۳۵۷-۳۵۶.

۲. به اعتقاد ملاصدرا، انسان فراتر از بدن مادی و عنصری از بدنی مثالی نیز برخوردار است و این همان بدنی است که انسان در رؤیا با آن سروکار دارد و ادراکات مثالی مستند به آن است (صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیة، ۲۴۹/۸؛ ۱۸/۹-۱۹).

۳. صدرالدین شیرازی، المبدأ و المعاد، ۳۲۰.

۴. صدرالدین شیرازی، المبدأ و المعاد، ۳۱۹.

۵. راغب اصفهانی، المفردات فی غریب القرآن، ۸۷۸.

۶. زمر: ۴۲.

۷. زمر: ۴۲.

۸. انعام: ۶۰.

۹. آل عمران: ۲۵.

تفاوت در شدت و ضعفی که دارد، مابه‌الامتياز سه مورد یادشده هم است و در آن‌ها ایجاد تفاوت می‌کند که این به معنای تشکیک است.

نتیجه‌گیری

۱. در اندیشه صدرایی، انسان از جسمانیت آغازیدن می‌گیرد تا به روحانیت عقلی برسد که در این میانه، مراتب مجرد مثالی را هم تجربه می‌کند. به‌واقع، مراتب نیروهای انسان سه مرتبه است، بسان مراتب عالم. بیداری، خواب و مرگ نیز حاصل تناسب و تعامل نیروهای انسان با عوالم سه‌گانه هستی؛ یعنی ماده و مثال و عقل است و همان‌طور که عوالم خارجی در عین کثرت از وحدت برخوردارند، نشئه‌های سه‌گانه درونی نیز از وحدتی در عین کثرت برخوردارند.

۲. در سیر تکاملی نفس، طی هر مرحله، به معنای مفارقت از آن مرحله و نوعی مرگ است. از این‌رو، معنای مرگ را باید چیزی فراتر از مرگ بدنی و قطع ارتباط کامل نفس از عالم ماده بدانیم. در این معنا، مرگ حقیقتی وجودی دارد که امتداد حیات و حرکتی رو به جلو با حفظ مراتب قبلی است و با استمداد از دو نظریه تشکیک و حرکت جوهری تبیین می‌شود؛ یعنی حقیقت مرگ برای انسان بیش از ترک ظاهری دنیاست و هر لحظه، حتی در حال بیداری و خواب نیز در حال وقوع است که به معنای حضور دائمی مرگ ضمن خواب و بیداری است؛ بلکه مرگ، محیط بر دو حالت دیگر و برتر از آن‌هاست، همان‌طور که خواب برتر از بیداری است.

۳. بر مبنای اصالت وجود تشکیکی، مرگ و خواب و بیداری در طول یکدیگرند و هر سه، مراتب مستند به حقیقتی واحد؛ یعنی همان نفس‌اند، ولی براساس نظر نهایی ملاصدرا در باور به وحدت شخصیه وجود، همچنین تناسب وحدت نفس با وحدت شخصیه، این سه حالت عینیت دارند و یک چیزند.

در واقع، آنچه وجود دارد نفس است که احوال گوناگونی دارد. نسبت حالت‌های سه‌گانه مذکور با نفس، همانند رابطه عالم با حق تعالی است. همان‌طور که ماسوی‌الله مظاهر خداست و مراتب گوناگون عالم چیزی جز تجلی و ظهور حق تعالی به نحو مشکک نیست، در خصوص نفس نیز آنچه حقیقتاً وجود دارد خود نفس است. خواب و مرگ و بیداری، ظهورات آن هستند و از این نظر با نفس عینیت دارند و نمایان‌گر مرتبه آن هستند اما از نظری دیگر، بین خودشان رابطه‌ای تشکیکی دارند و آنچه در عین اشتراک، آن‌ها را از هم متمایز می‌سازد شدت و ضعف نفس در میزان توجه به نیروهای مختلف خود و عوالم متناسب با آن‌هاست.

توجه عمیق‌تر نفس به عالم ماده به معنای غلبه مرتبه مادی نفس یا همان بیداری است و زمانی که این

توجه کاهش یابد و به عالم مثال معطوف شود خواب اتفاق می افتد. درنهایت، زمانی که ارتباط مادی کاملاً قطع می شود، مرگ واقع می شود که با رهاشدن کالبد مادی و پیوستن به عالم مثال و احیاناً عالم عقلی همراه است.

منابع

قرآن کریم

- آشتیانی، جلال الدین. شرح بر زاد المسافر. قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۱.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. الشفاء؛ الطبيعيات. به تصحیح ابراهیم مدکور و تحقیق سعید زاید. قم: کتابخانه عمومی آیت الله مرعشی نجفی. ۱۴۰۵ق.
- ابن منظور، محمد بن مکرم. لسان العرب. بیروت: دار الفکر، ۱۳۷۵ق.
- اسدی، محمدرضا. «مرگ از منظر ملاصدرا». فصلنامه قبسات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، دوره ۱۲، ش ۴۶ (۱۳۸۶) ۴۸-۲۵. http://qabasat.iict.ac.ir/article_174
- بابایی، علی. سه گانه های عالم معرفت. اردبیل: دانشگاه محقق اردبیلی، ۱۳۹۸.
- تفتازانی، مسعود بن عمر. مختصر المعانی. قم: دار الفکر، بی تا.
- توکلی، نجمه السادات، محمدرضا حسینی شاهرودی. «ذو مراتب بودن مرگ و تأثیر آن در تکامل نفس در حکمت متعالیه». فصلنامه آیین حکمت دانشگاه باقر العلوم، دوره ۱۰، ش ۳۷ (۱۳۹۷): ۳۵-۶۰. http://pwq.bou.ac.ir/article_66112.html
- خادمی، عین الله و دیگران. «مواجهه فلسفی و عرفانی ملاصدرا با مسئله مرگ». فصلنامه حکمت معاصر پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، دوره ۹، ش ۱ (۱۳۹۷): ۶۲-۴۷. https://wisdom.iics.ac.ir/article_3261.html
- خسروپناه، عبدالحسین، حسن پناهی آزاد. نظام معرفت شناسی صدرایی. تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ اول، ۱۳۸۸.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد. المفردات فی غریب القرآن. به تصحیح صفوان عدنان داوودی. بیروت: دار الشامیه. ۱۹۹۲م.
- سبزواری، هادی بن مهدی، شرح المنظومه. تصحیح و تعلیق از آیت الله حسن زاده آملی و تحقیق و تقدیم از مسعود طالبی. تهران: ناب. ۱۳۶۹.
- سعادت مند، مهدی، علی بابایی. «نسبت قاعده «بسیط الحقیقه» و «کل القوی» بودن نفس در حکمت صدرایی». فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز، ش ۷۲ (پاییز ۱۳۹۸): ۴۳-۶۰. <https://jrt.>

سهروردی، یحیی بن حبش. مجموعه مصنفات شیخ اشراق؛ کتاب التلویحات. به تصحیح و مقدمه هانری کربن، سیدحسین نصر، نجف‌قلی حبیبی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲.

سوزنچی، حسین. «امکان وحدت شخصیه وجود در حکمت متعالیه». پژوهشنامه فلسفه دین (نامه حکمت) دانشگاه امام صادق، دوره ۳، ش ۲ (۱۳۸۴): ۶۷-۸۷، https://prj.journals.isu.ac.ir/article_1198.html.
شایسته، ریحانه، محمدکاظم علمی سولا، سیدمرتضی حسینی شاهرودی. «تأویل روان‌شناسانه اندیشه ملاصدرا در مسئله خواب و بررسی مبانی فلسفی آن»، دو فصلنامه فلسفه دانشگاه تهران، دوره ۴۷، ش ۲ (۱۳۹۸): ۷۵-۸۷،

https://jop.ut.ac.ir/article_75973.html

شهرزوری، محمدبن محمود. الشجرة الالهية في علوم الحقایق الربانية. به تصحیح نجف‌قلی حبیبی. تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۳.

صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم. اسرار الآيات و انوار البينات. مقدمه و تصحیح محمد خواجهی. تهران: انجمن حکمت و فلسفه اسلامی، ۱۳۶۰. الف.

صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم. تفسیر القرآن الکریم. قم: بیدار، چاپ دوم، ۱۳۶۶. الف.

صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم. الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة. به تعلیق علامه طباطبایی. بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ سوم، ۱۹۸۱م.

صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم. شرح اصول الکافی. به تصحیح محمد خواجهی، تحشیه علی بن جمشید نوری. تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۶. ب.

صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم. شرح الهدایة الأثریة. بیروت: مؤسسه التاریخ العربی، ۱۴۲۲ق.

صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم. الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة. با حواشی هادی بن مهدی سبزواری، به تعلیق و مقدمه از سیدجلال‌الدین آشتیانی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی، چاپ دوم، ۱۳۶۰. ب.

صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم. المبدأ و المعاد. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۴.

صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم. المشاعر. ترجمه و شرح امام قلی بن محمد علی عمادالدوله. تهران: طهوری. چاپ دوم، ۱۳۶۳. الف.

صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم. المظاهر الإلهیة فی اسرار العلوم الکمالیة. به تصحیح و تعلیق سیدمحمد خامنه‌ای. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۷۸.

صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم. مفاتیح الغیب. به همراه تعلیقات ملاعلی نوری و تصحیح و مقدمه محمد خواجهی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳. ب.

عبودیت، عبدالرسول. درآمدی به نظام حکمت صدرایی. تهران: سمت، ۱۳۹۰.

- غزالی، محمدبن محمد. مقاصد الفلاسفه. به تحقیق دنیا سلیمان. قاهره: دار المعارف. ۱۹۶۱ م.
 فراهیدی، خلیل بن احمد. کتاب العین. به تحقیق مهدی مخزومی، ابراهیم سامرائی. قم: دار الهجرة. ۱۴۰۹ ق.
 مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی. بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار. تهران: اسلامیه. بی تا.
 مصطفوی، حسن. التحقيق في كلمات القرآن الكريم. تهران: مرکز نشر آثار علامه مصطفوی. ۱۳۸۵.

Transliterated Bibliography

- Asadī, Muḥammad Riḍā. "Marg az Manẓar Mulāṣadrā". *Faṣlnāmih-yi Qabasāt Pazhūhishgāh Farhang va Andishih-yi Islāmī*, Durīh-yi 12, no. 46 (2008/1386): 25-48.
- Āshtiyānī, Jalāl al-Dīn. *Sharḥ bar Zād al-Musāfir*. Qum: Būstān-i Kitāb, 2003/1381.
- Bābā'ī, 'Alī. *Sigānih-hā-yi 'Ālam Ma'rīfat*. Ardabil: Mohaghegh Ardabili University, 2020/1398.
- Farāhīdī, Khalīl ibn Aḥmad. *Kitāb al-'Ayn*. researched by Maḥdī Makhzūmī va Ibrāhīm Sāmarrā'ī. Qum: Dār al-Hijrat, 1989/1409.
- Ghazzālī, Muḥammad ibn Muḥammad. *Maqāṣid al-Falāsifah*. researched by Dunyā Sulaymān. Cairo: Dār al-Ma'arīf, 1961/1380.
- Ibn Manẓūr, Muḥammad ibn Mukarram. *Lisān al-'Arab*. Beirut: Dār al-Fikr, 1956/1375.
- Ibn Sīnā, Ḥusayn ibn 'Abd Allāh. *al-Shifā; al-Ṭabī'iyāt*. Ed. Ibrāhīm Madkūr va researched by Sa'īd Zāyid. Qum: Kitābkānah-yi 'Umūmī Āyat Allāh Mar'ashī Najafī, 1985/1405.
- Khādimī, 'Ayn Allāh et al. "Muvājijah-yi Falsafī va 'Irfānī Mulāṣadrā bā Mas'alah-yi Marg". *Faṣlnāmih-yi Ḥikmat Mu'ashir Pazhūhishgāh-i 'Ulūm-i Insānī va Muṭālī'āt-i Farhangī*, Durīh-yi 9, no. 1 (2019/1397): 47-62.
- Khusrūpanāh, 'Abd al-Ḥusayn, Ḥasan Panāhī Āzād. *Nizām Ma'rīfatshināsī Ṣadrā'ī*. Tehran: Sāzīmān-i Intishārāt-i Pazhūhishgāh Farhang va Andishih-yi Islāmī, Chāp-i Awwal, 2010/1388.
- Majlisī, Muḥammad Bāqir ibn Muḥammad Taqī. *Biḥār al-Anwār al-Jāmi'a li-Durar Akhbār al-A'imma al-Athār*. Tehran: Ialāmiyya, s.d.
- Muṣṭafavī, Ḥasan. *al-Taḥqīq fī Kalamāt al-Qurān al-Karīm*. Tehran: Markaz-i Nashr-i Āṣār al-'Allāmah al-Muṣṭafavī, 2007/1385.
- Qurān-i Karīm*.

Rāghib Iṣfahānī, Ḥusayn ibn Muḥammad. *al-Mufradāt fi Gharīb al-Qurān*. ed. Ṣafwān ‘Adnān Dāwūdī. Beirut: Dār al-Shāmīyih. 1992/1412.

Sa‘ādatmand, Mahdī, ‘Alī Bābā’ī. “Nisbar Qa‘īdih-yi “Basīṭ al-Ḥaqīqah” va “Kul al-Quvā” Būdan Nafs dar Ḥikmat Ṣadrā’ī”. *Faṣlnāmih-yi Andishih-yi Dīnī Shiraz university*, no. 72 (autumn 2020/1398): 43-60.

Sabzavārī, Ḥādī ibn Mahdī. *Sharḥ al-Manẓūmah*. Taṣḥīḥ va Ta‘līq az Āyat Allāh Ḥasanẓādīh Āmulī va researched by Mas‘ūd Ṭālibī, Tehran: Nāb, 1991/1369.

Ṣadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm. *al-Mashā’ir*. Tarjamah va Sharḥ Imām Qulī ibn Muḥammad ‘Alī ‘Imād al-Dawlah. Tehran: Ṭahūrī. Chāp Duwum, 1984/1363.

Ṣadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm. *al-Ḥikma al-Muta‘āliya fi al-Asfār al-‘Aqliya al-Arba‘a*. bi Ta‘līq ‘Allāmah Ṭabāṭabā’ī. Beirut: Dār Ihya‘ al-Tūrāth al-‘Arabī, Chāp-i Sivum, 1981/1401.

Ṣadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm. *al-Mabda’ wa al-Ma‘ād*. Tehran: Anjuman Ḥikmat va Falsafah-yi Irān, 1976/1354.

Ṣadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm. *al-Maẓāhir al-Ilāhiyah fi Asrār al-‘Ulūm al-Kamāliyah*. Bi Taṣḥīḥ va Ta‘līq Sayyid Muḥammad Khāminah-i. Tehran: Bunyād Hikmat Islāmī Ṣadrā, 2000/1378 .

Ṣadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm. *al-Shawāhid al-Rubūbiyah fi Manāhij al-Sulūkīyah*. Bā Ḥawāshī Ḥādī ibn Mahdī Sabzavārī, Ta‘līq va Taṣḥīḥ va Muqaddamah az Sayyid Jalāl al-Dīn Āshtiyānī. Tehran: Markaz-i Nashr-i Dānishgāhī, Chāp Duwum, 1982/1360.

Ṣadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm. *Asrār al-Āyāt wa Anwār al-Bayyināt*. Muqaddamah va Taṣḥīḥ Muḥammad Khvājavi. Tehran: Anjuman Ḥikmat va Falsafah-yi Ialāmī, 1982/1360.

Ṣadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm. *Maḥāṭih al-Ghayb*. Bi Hamrah Ta‘līqāt Mūlā ‘Alī Nūrī, Taṣḥīḥ va Muqaddamah-yi Muḥammad Khvājavi. Tehran: Mū’assisah-yi Muṭālī‘āt va Taḥqīqāt Farhangī, 1984/1363.

Ṣadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm. *Sharḥ al-Hidāya al-Athīriya*. Beirut: Mū’assisa al-Tārīkh al-‘Arabī, 2001/1422.

Ṣadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm. *Sharḥ Uṣūl al-Kāfi*. Ed. Muḥammad Khvājavi, Taḥshīyih ‘Alī ibn Jamshīd Nūrī. Tehran: Vizārat Farhan va Āmūzish ‘Ālī Mū’assisah-yi Muṭālī‘āt va Taḥqīqāt Farhangī, 1988/1366.

Ṣadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm. *Tafsīr al-Qurān al-Karīm*. Qum: Bīdār, Chāp Duwum, 1988/1366.

- Shahrazūrī, Muḥammad ibn Maḥmūd. *al-Shajarah al-Ilāhiya fi 'Ulūm al-Ḥaqā'iq al-Rabbāniya*. Ed. Najaf Qulī Ḥabībī. Tehran: Mū'assisah-yi Pazhūhishī Ḥikmat va Falsafah-yi Irān, 2005/1383.
- Shāyistih, Riyḥānih, Muḥammad Kāzim 'Ilmī Sulā, Sayyid Murtaḍā Ḥusaynī Shāhrūdī. "Ta'wīl Ravānshināsānih-yi Andishih-yi Mulāṣadrā dar Mas'alah-yi Khvāb va Barrisi Mabānī Falsafī ān", *Dūfaṣṭnānah-yi Falsafah University of Tehran*, Durih-yi 47, no. 2 (1978/1398): 75-87.
- Suhravardī, Yahyā ibn Ḥabash. *Majmū'ah-yi Muṣannifāt Shaykh Ishrāq: Kitāb al-Talwīḥāt*. Ed. Henry Corbin, Sayyid Ḥusayn Naṣr, Najaf Qulī Ḥabībī. Tehran: Mū'assisah-yi Muṭālī'āt va Taḥqīqāt Farhangī, 1994/1372.
- Sūzanchī, Ḥusayn. "Imkān Vaḥdat Shakhshīyah-yi Vujūd dar Ḥikmat Muta'aliyah". *Pazhūhishnāmah-yi Falsafah-yi Dīn (Nāmah-yi Ḥikmat)* Imam Sadiq University, Durih-yi 3, no. 2 (2006/1384): 67-87.
- Taftāzānī, Mas'ūd ibn 'Umar. *Mukhtaṣar al-Ma'ānī*. Qum: Dar al-Fikr, s.d.
- Tavakuli, Najmah al-Sādāt, Muḥammad Riḍā Ḥusaynī Shāhrūdī. "Zū Marātib Būdan Marg va Ta'thīr-i ān dar Takāmul Nafs dar Ḥikmat Muta'aliyah". *Faṣṭnāmih-yi Āyīn Ḥikmat Bāqir al-'Ulum University*, Durih-yi 10, no. 37 (2019/1397): 35-60.
- 'Ubūdiyyat, 'Abd al-Rasūl. *Dar Āmadī bi Nizām Ḥikmat Sadrā'i*. Tehran: Samt, 2012/1390.



The Methodology of Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī and ‘Allāma Ḥilli in the Issue of God

Dr. Hassan Abbasi Hosseinabadi (corresponding author)

Associate Professor, Payame Noor University, Tehran

Email: H_abasi@pnu.ac.ir

Dr. Reza Rasouli Sharbiani

Associate Professor, Payame Noor University, Tehran

Dr. Ahmad Dastouri Sadhi

PhD of Islamic philosophy, graduate from Payame Noor University

Dr. Akram Abdullahpour

Assistant Professor, Payame Noor University, Tehran

Abstract

Studying the intellectual foundations and the position of philosophy and theology in the conceptualization of God among philosophers and theologians, can clarify their approach regarding the issue of God. How is the issue of God studied in the view of al-Ṭūsī and ‘Allāma Ḥilli- two "Ḥilla" theologians- according to their intellectual and philosophical-theological foundations and the position of philosophy and theology in their conceptualization of God? To what extent is their approach to the issue of God similar or different? In this article, we will study this problem from two aspects of form and method-content. As for the form, we will deal with the arrangement of the contents in their works according to their philosophical and theological foundations and the perception they have of God accordingly, and as for the method and content, we will discuss the method of knowing and proving God and explaining His attributes (both method and content). Al-Ṭūsī believes in a philosophical God and ‘Allāma Ḥilli, with a more inner-religious perspective, speaks of a religious-philosophical God. Regarding the content, in the method of proving the existence of God in the conceptualization of God, their opinions are similar, while in the formal structure and the issue of knowing God, they are different according to their intellectual foundations.

Keywords: God, philosophy, theology, Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī, ‘Allāma Ḥilli, method, knowledge.





روش‌شناسی خواجه نصیر طوسی و علامه حلی در مسئله خدا

حسن عباسی حسین‌آبادی (نویسنده مسئول)

دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران

Email: H_abasi@pnu.ac.ir

رضا رسولی شریانی

دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران

احمد دستوری سدهی

فارغ‌التحصیل دکتری فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه پیام نور

اکرم عبدالله پور

استادیار رشته فقه مبانی و حقوق، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران

چکیده

بررسی مبانی فکری و جایگاه فلسفه و کلام در مفهوم‌سازی خدا نزد فیلسوفان و متكلمان، رویکرد آن‌ها را در خصوص مسئله خدا روشن می‌سازد. مسئله خدا در دیدگاه خواجه نصیر و علامه حلی، دو متکلم «حله»، باتوجه به مبانی فکری و فلسفی - کلامی آن‌ها و جایگاه فلسفه و کلام در مفهوم‌سازی خدا نزد آن‌ها چگونه بررسی می‌شود؟ رویکرد آن‌ها به مسئله خدا تا چه میزان به هم تحویل‌پذیر است و تا چه حدی از هم فاصله می‌گیرند؟ در این نوشتار، به بررسی این مسئله از دو ساحت صوری و روشی - محتوایی می‌پردازیم. در ساحت صوری، به بحث درباره نحوه چینش مطالب در آثار آن‌ها باتوجه به مبانی فلسفی کلامی آن‌ها و تلقی‌ای که از این رهگذر از خدا دارند و در ساحت روشی محتوایی، به بحث در روش شناخت و اثبات خدا و تبیین صفات (توأمان روش و محتوا) به مسئله خدا و مفهوم خدا نزد آن‌ها می‌پردازیم که خواجه به خدایی فلسفی معتقد است و علامه حلی با نگاهی درون‌دینی‌تر، خدایی دینی - فلسفی را مطرح می‌کند. در ساحت محتوایی، در روش اثبات وجود خدا در مفهوم‌سازی خدا، نظر آن‌ها هم‌پوشانی دارد و در ساختار صوری و بحث شناخت خدا، بنابر مبانی فکری آن‌ها تفاوت‌هایی دارند.

واژگان کلیدی: خدا، فلسفه، کلام، خواجه نصیر، علامه حلی، روش، شناخت.

مقدمه

خواجه نصیر فیلسوف، متکلمی است که به‌عنوان شارح اشارات ابن‌سینا به فلسفه تعهد دارد و به‌عنوان متکلمی از مدرسه حله به کلام پایبند است و دغدغه‌های کلامی دارد. علامه حلی نیز متکلمی است که شارح مهم‌ترین کتاب خواجه است و با خواجه در یک مشرب کلامی هستند و به‌واسطه خواجه، به فلسفه ابن‌سینا و مشاء نزدیک می‌شود. بحث و بررسی مسئله خدا از راه‌های مختلفی صورت می‌گیرد. در این نوشتار از حیث روشی به بحث درباره مسئله خدا که شامل «اثبات خدا، شناخت خدا، و بررسی صفات» است، می‌پردازیم و مراد از روش در این نوشتار، بهره‌گیری از فلسفه و کلام به‌طور کلی است و به‌تبع آن، استدلال‌های برهانی با مبانی فلسفی یا با مبانی کلامی و درون‌دینی را هم در بر می‌گیرد. در این نوشتار برآنیم روش خداشناسی نزد خواجه و علامه حلی را بیان کنیم؛ چراکه این بررسی، جایگاه تعیین‌کننده در هم‌پوشانی یا تفاوت رویکرد آن‌ها در مسئله خدا دارد. در خصوص این موضوع درباره خواجه نصیر و علامه حلی به‌صورت تطبیقی نوشته نشده است؛ چراکه پیش‌فرض بر این است نظر این دو با هم هم‌پوشانی دارد؛ اما بدون پیش‌فرض، نظریات این دو متفکر را دنبال می‌کنیم تا به این پرسش‌ها پاسخ دهیم که روش بررسی مسئله خدا نزد خواجه نصیر و علامه حلی چه تفاوتی یا شباهتی با هم دارد و با توجه به مبانی فکری آن‌ها می‌توان نظریات این دو را بر هم منطبق دانست یا خیر؟

۱. ساحت صوری

ازجمله راه‌های بررسی مفهوم خدا نزد خواجه و علامه حلی برای بیان تفاوت و هم‌پوشانی آن‌ها و جایگاه فلسفه و کلام در بررسی مسئله خدا نزد آن‌ها، بررسی صوری آثار آن‌هاست. از خواجه، کتب شرح اشارات، فصول نصیری، قواعد العقائد، تجرید الاعتقاد و دیگر آثارش و از علامه حلی، کتب کشف المراد، باب حادی عشر و نهج الحق و انوار الملکوت را بررسی می‌کنیم و با توجه به چینش مطالب آن‌ها در آثارشان به جایگاه فلسفه و کلام در بررسی مفهومی خدا نزد آن‌ها می‌پردازیم.

در کتاب شرح اشارات که ابن‌سینا با «نمط» آن را فصل‌بندی کرده است و در نمط چهارم بحث وجود و علل را مطرح می‌کند، خواجه در شرح آن به‌تبع ابن‌سینا مفاهیمی؛ مانند «واجب‌الوجود»، «الواجب تعالی»، «إِنَّ إِيَّاهُ الْوَاجِبُ هِيَ مَاهِيَّتُهُ»، «مبدأ أول» و «الأول»^۱ از خدا ارائه می‌دهد که فلسفی و برون‌دینی است. مراد از «برون‌دینی» این است که از منابع دینی؛ مانند کتاب، سنت، آیات و روایات و نقل برگرفته نشده است؛ بلکه حاصل ذهن و فعالیت عقلی انسان است و از مهم‌ترین آن‌ها «واجب‌الوجود» و «واجب

۱. نصیرالدین طوسی، شرح اشارات و التنبیهات، ۵۴۷، ۴۴۹، ۵۷۳، ۶۰۲.

تعالی» است. در مفهوم درون‌دینی از منابع اصلی کتاب و سنت، صفاتی و اسامی برای خدا معرفی می‌شود. مفاهیمی نیز مشترک بین مفاهیم درون‌دینی و برون‌دینی هستند؛ مانند مفهوم «اول» و «مبدأ اول». در قرآن سوره حدید آیه ۳ «هو الأول و الآخر...» به کار رفته است و در کتاب اتولوجیا که از منابع یونانی ابن‌سینا و برخی فیلسوفان مسلمان بوده، «اول» و «مبدأ اول» برای معرفی خدا به کار رفته است^۱ و در کتاب دیگر، مانند کتاب العلل در باب‌های چهارم و پنجم، علت‌الاولی و نیز «اول» به کار رفته است.^۲ این کتاب‌ها از منابع مهم مورد استفاده فیلسوفان مسلمان بوده‌اند.

خواجه در کتاب تجرید الاعتقاد، با امور عامه (وجود و عدم، زیادت وجود بر ماهیت، احکام وجود، وجوب و امکان، علل و...) آغاز می‌کند و سپس به اثبات صانع و صفات او می‌پردازد و او در مقصد سوم بحث اثبات وجود خدا از اصطلاح «صانع» استفاده می‌کند. استدلال بر وجود خدا را مبتنی بر «وجوب» و «امکان» و بحث از «واجب» ارائه می‌کند.^۳ در ادامه، در تشریح بحث، از اصطلاح «وجوب الوجود» و صفت «وجوب وجود» بهره می‌گیرد^۴ و در فصول النصیریه و شرح آن انوار الجلالیه، فصل نخست توحید را با مباحث وجودشناسی، وجود ضروری، وجوب و ممکن و نیز خواص هریک آغاز کرده است و خدا را تنها با مفهوم فلسفی «واجب» و «واجب الوجود» می‌خواند و به اعتبار واجب بودن، باقی، ازل، ابدی، سرمدی است و به اعتبار اینکه وجود است، صانع، خالق و باری است.^۵ در رساله اعتقادی در باب اول در بیان اعتقادات عقلیه، رکن اول آن را با بحث توحید با فصل اثبات وجود خدا و تقسیم موجود به واجب و ممکن آغاز کرده و مفهوم «باری تعالی» را برای خدا انتخاب می‌کند. خواجه طوسی در کتاب تلخیص المحصل، ابتدا به مباحث معرفت‌شناسی و علوم تصویری و تصدیقی و در رکن سوم به الهیات می‌پردازد. او در این اثر، بحث از خدا را با عنوان مدبر عالم، مطرح و از اسامی «الله» و «باری» و «صانع» و «واجب الوجود» نیز استفاده می‌کند.^۶ در کتاب قواعد العقائد، مانند کتاب تجرید الاعتقاد با امور عامه آغاز می‌کند و برای مفهوم خدا از «موجد عالم» و «صانع» و «تعالی» استفاده می‌کند.^۷

علامه حلی در بیشتر آثار کلامی خود، با معرفت‌شناسی و بحث علم و عقل و نظر آغاز می‌کند. در

۱. فلوطین، ۲۰۸: ۱۳۷۸؛ فلوطین، ۲۲۵: ۱۴۱۳.

۲. بدوی، ۱۹۷۷، ۶-۸.

۳. نصیرالدین طوسی، تجرید الاعتقاد، ۱۸۹.

۴. نصیرالدین طوسی، تجرید الاعتقاد، ۱۹۳.

۵. نصیرالدین طوسی، فصول النصیریه، ۱۳.

۶. نصیرالدین طوسی، تلخیص المحصل، ۲۴۹-۲۵۹.

۷. نصیرالدین طوسی، قواعد العقائد، ۲۹ و ۳۸.

عباسی حسین آبادی؛ روش‌شناسی خواجه نصیر طوسی و علامه حلی در مسئله خدا / 151

کشف المراد که شرح تجرید است با مباحث وجودشناسی آغاز می‌کند و در باب حادی عشر نیز با بیان مقدمه‌ای از وجوب معرفت‌الله، فصل اول را با بحث توحید آغاز می‌کند.^۱ در کتاب ارشاد الطالبین الی نهج المسترشدين با بحث «معلوم»،^۲ در انوار الملکوت فی شرح الیاقوت با بحث «نظر» و «نظر واجب» و نظر مفید علم^۳ و در کتاب نهج الحق و کشف الصدق نیز با بحث ادراک^۴ و در کتاب مناهج الیقین فی اصول دین با تقسیمات معلوم به واجب و ممکن^۵ و در تسلیک النفس الی حظیرها القدس با تصور و تصدیق،^۶ در کتاب رساله السعدیه با بحث عقل و نقل،^۷ در کتاب نهای المرام فی علم الکلام در بحثی مقدماتی در باب علم کلام و با بیان این حکم که «شرف علم و برتری آن، تابع شرف معلوم آن است» می‌گوید: غرض اقصی از این فن (یعنی کلام)، معرفت‌الله تعالی و صفات و کیفیت افعال و تأثیرات آن است و بحث از رسول و احوال نفس و معاد و این مطالب، از اشرف مطالب است، به خصوص واجب‌الوجود تعالی، اشرف موجودات است، پس علم به او اشرف علوم است.^۸

باتوجه به مطالبی که درباره ساحت صوری آثارخواجه نصیر و علامه حلی گفته شد، می‌توان گفت: خواجه نصیر با التزام به فلسفه، بیشتر آثارش را با امور عامه و مباحث وجودشناسی آغاز می‌کند و سپس به بحث درباره خدا و صفاتش می‌پردازد. او در بیشتر آثارش وجودشناسی را مقدمه مباحث کلامی خود قرار داده و این امر گویای مقدمه‌بودن فلسفه برای کلام نزد اوست و علامه حلی در بیشتر آثارش با بحث علم و ادراک و مباحث معرفت‌شناسی آغاز کرده است و در ادامه به بحث از صانع می‌پردازد و کشف‌المراد مانند خواجه با امور عامه آغاز می‌کند و در مقصد سوم به بحث از «صانع» می‌پردازد. در انوار الملکوت در مقصد خامس به اثبات صانع و بررسی صفاتش پرداخته است و اصطلاح «صانع» را برگزیده است. او در باب حادی عشر، هم از صانع و هم از واجب‌الوجود بهره می‌گیرد. بنابراین، خواجه در ساحت صوری برای تبیین مباحث کلامی از فلسفه و امور عامه به‌عنوان مقدمه استفاده می‌کند. فلسفه نزد او مقدمه کلام و در خدمت کلام است و علامه حلی در برخی از آثار چنین است و در بیشتر آثارش مانند متکلمان اشعری با معرفت‌شناسی آغاز می‌کند و خدا نزد او «صانع» و «واجب‌الوجود» است.

۱. علامه حلی، باب حادی عشر، ۱۹.

۲. فاضل مقداد، ارشاد الطالبین الی نهج المسترشدين، ۱۷-۱۸.

۳. علامه حلی، انوار الملکوت فی شرح الیاقوت، ۴.

۴. علامه حلی، نهج الحق و کشف الصدق، ۵۱.

۵. علامه حلی، مناهج الیقین فی اصول دین، ۴۷.

۶. علامه حلی، تسلیک النفس الی حظیرها القدس، ۲۳.

۷. علامه حلی، رساله السعدیه، ۱۰.

۸. علامه حلی، نهای المرام فی علم الکلام، ۶-۷.

در ساحت صوری، خواجه با وجودشناسی و علامه حلی با معرفت‌شناسی آغاز کرده‌اند و از این نظر، رویکردشان به مسئله خدا کمی متفاوت است. خواجه در تمامی آثارش، جز در کتاب تلخیص المحصل، از امور عامه و وجودشناسی آغاز می‌کند و سپس دربارهٔ صانع، واجب‌الوجود، الله و باری و صفاتش بحث می‌کند. کتاب المحصل فخررازی در بحث از خدا و اثبات وجود خدا با براهین حدوث روش متکلمان و برهان امکان، روش فیلسوفان را دنبال می‌کند^۱ و خواجه نصیر که آن کتاب را تلخیص کرده است به فهرست مطالب آن وفادار بوده است. کتاب تجرید الاعتقاد که از مهم‌ترین آثار کلامی خواجه نصیر است و علامه حلی آن را شرح کرده است نیز با مباحث وجودشناسی آغاز می‌کند و علامه حلی نیز به تبع خواجه نصیر در کشف المراد با وجودشناسی و امور عامه آغاز کرده که آن هم شرح بر تجرید الاعتقاد خواجه نصیر است و در واقع، از ساختار صوری آن کتاب، در شرح پیروی کرده است و در باب حادی عشر نیز با بحث وجوب و توحید و واجب‌الوجود آغاز می‌کند. در بیشتر آثارش با ادراک و علم و عقل و نظر آغاز می‌کند و تأکید او بر معرفت‌شناسی است و بحث از خدا پس از آن و بعضاً در آخر مباحث بحث می‌شود. خواجه بحث از خدا را بعد از وجودشناسی و قبل از مباحث دیگر کلامی می‌آورد و علامه حلی بحث خدا را پس از بحث معرفت‌شناسی و در مباحث آخر کلامی می‌آورد.

۲. ساحت روشی-محتوایی

در ساحت روشی-محتوایی، روش و محتوا را با هم بررسی می‌کنیم؛ چراکه سخن گفتن از روش شناخت خدا و صفاتش یا استدلال برای وجود خدا، با محتوای بحث از خدا و صفاتش و براهین همراه است. ابتدا بحث شناخت خدا، سپس اثبات وجود و صفات خدا را بررسی و تحلیل می‌کنیم.

۲.۱. شناخت خدا

به نظر خواجه، شناخت حقیقت واجب، ممکن نیست و تنها به طور سلبی می‌توان شناختی از او به دست آورد و او را تعقل کرد. خواجه بر این امر تأکید دارد که حقیقت خدا برای بشر دانستنی نیست و آنچه بشر آن را می‌داند، تنها همان وجود عام است، نه وجود خاص.^۲ خواجه نصیر در شرح اشارات می‌گوید: «حقیقتی که عقل‌ها آن را در نمی‌یابند، همان وجود خاص اوست که با وجودهای دیگر در هویت متفاوت است، که او همان مبدأ نخستین برای همه موجودات است.

۱. فخر رازی، المحصل، ۱۳.

۲. فرحات، اندیشه‌های فلسفی و کلامی خواجه نصیرالدین طوسی، ۱۱۸.

برای او، جز ذاتش چیزی نیست، پس ماهیت او انیت اوست.^۱ مفهوم وجود خاص، داخل در مفهوم ذات شیء است؛ اگر داخل در مفهوم ذات شیء نباشد مقوم برای ماهیتش نیست و از خارج بر آن عارض شده است و هرآنچه وجود، داخل در مفهوم ذاتش نباشد یا جزء ماهیت باشد یا تمام ماهیت، وجود برای ماهیتش مقوم نیست؛ بلکه عارض بر آن است. وجود به سبب ماهیت نیست، چون آن وجودش از غیر است و مقصود از اینکه وجود، داخل در مفهوم ذات واجب الوجود است، نه وجود مشترک که در عقل یافت می‌شود؛ بلکه وجود خاص است که همان مبدأ اول برای همه موجودات است و هرگاه برای او جزئی نیست پس همان نفس ذاتش است و مراد از قول «ماهیه هی انیه» همین است.^۲ «لیکن وجود دیگری که عقل‌ها آن را در می‌یابند، همان وجود مطلق است که خود لازمه همان وجود و وجودهای دیگر است که در تصور بدیهی است... این امر به آن معناست که حقیقت خدای متعال ادراک‌پذیر نیست، زیرا که وجود خاص است و با موجودات دیگر متفاوت است...»^۳

بنابراین، خواجه در بحث شناخت خدا، از شناخت حقیقت خدا سخن می‌گوید و آن را ممکن نمی‌داند و با تبیینی که از وجود دارد، چه در شرح اشارات و چه در تجرید الاعتقاد و نیز در تلخیص المحصل بر این نظر است که وجود خدا، وجود خاص دارد و حقیقتش متعالی است. او حقیقت وجود واجب را به طور سلبی توصیف کرده که وجود آن، وجود عام نیست؛ بلکه وجودش خاص و مجرد است و مخالف سایر موجودات است؛ زیرا وجود خاص او قائم بالذات است.^۴ خواجه در تحصیل المحصل در مبحثی با عنوان «مسئله حقیقت ذات الله تعالی معلومه أم غیر معلومه» می‌گوید: وجود خدای تعالی معلوم است، اما آن صفت سلبی یا اضافی نیست و چنان‌که حکما گفته‌اند وجود معلوم مشترک است که بر خدا و غیر از او، نه به طور مساوی؛ بلکه با تشکیک اطلاق می‌شود و موضوع برای این محمول، همان حقیقت تعالی واجب الوجود آن برای ذاتش است که با وصف سلبی یا اضافی توصیف نمی‌شود، پس وجود قائم بذاتش عارض بر ماهیتش نیست. ماهیت تعالی غیر از وجودش است و وجودش معلوم و ماهیتش غیر معلوم است.^۵

مفاهیمی که در این بحث از خدا به دست داده می‌شود «واجب الوجود»، وجود قائم بالذات، وجود خاص و «ماهیه انیه» است که بیانگر این است رویکرد خواجه نصیر در این سه کتاب مهم در مفهوم خدا

۱. نصیرالدین طوسی، شرح اشارات و التنبیهات، ۵۰۳.

۲. قطب‌الدین رازی، ۱۴۰۳، ۵۸/۳.

۳. طوسی، شرح اشارات و التنبیهات، ۵۷۵.

۴. نصیرالدین طوسی، شرح اشارات و التنبیهات، ۵۷۵.

۵. نصیرالدین طوسی، تحصیل المحصل، ۳۱۵-۳۱۶.

و معرفی خدا، رویکردی فلسفی است و شناخت حقیقت وجود قائم بالذات برای دیگران ممکن نیست. فاضل مقداد در شرح باب حادی عشر می‌گوید «... و اما کنه ذاته و صفاته، فمحبوب عن نظر العقول، و لایعلم ما هو الا هو»^۱ شناخت کنه ذات و صفات خدا از عقل انسان پنهان است. آیا باتوجه به اینکه نمی‌توان از کنه ذات و صفات خدا شناختی به دست آورد، شناخت خدا و صفاتش از طریق عقل ممکن است؟ یا صرفاً باید به نقل و سمع اتکا کرد؟

خواجه در تلخیص المحصل درباره وجوب شناخت خدا نظر اشاعره و معتزله را به اختصار درباره وجوب عقلی و سمعی معرفت خدا و دلیل شکر منعم و دفع جهل بیان کرده است. علامه حلی در آثار مختلف در مبحث وجوب شناخت خدا و وجوب نظر، دلیل عقلی ارائه کرده است. او از طریق وجوب شکر منعم و دفع خوف بر معرفت خدا دلیل می‌آورد و می‌گوید: واجب است خدای خالق خود را شناخت و شکر نعمت او را به جا آورد؛ چون ترس از اختلاف را دفع می‌کند و دفع ترس، ضرورت عقلانی دارد.^۲ این دلیل را می‌توان دالّ بر عقلی بودن وجوب شناخت خدا نزد علامه حلی دانست. او عقل را ابزاری برای معرفت به خدا می‌داند و نقل را نیز برای صحت و درستی این ادعای خود شاهد می‌گیرد و با وجوب شکر واجب، معرفت او را نیز ضروری می‌داند. علامه حلی با چنین استدلالی (وجوب شکر نعمت و دفع خوف و هراس)، استقلال عقل را مخدوش کرده و بستر آزادی آن را در متن اعتقادات دانسته و عقلانی دانستن معرفت خدا را منوط به بستر امور دینی و کیفر دینی دانسته است و عقل در قلمرو ایمان و کلام فعالیت می‌کند.

می‌توان گفت: علامه حلی برای عقل اعتبار قائل است و وجوب معرفت به خدا را نیز عقلانی می‌داند، اما دلایلی که مطرح می‌کند دارای مضمون دینی و کلامی است. عقل برای بررسی و استدلال این مسئله در حوزه و زمینه دین فعالیت می‌کند و توجیه عقلانی آن در زمینه دینی است؛ چراکه می‌گوید: «هرکس شکر نعمت و دفع خوف را نادیده بگیرد، مستحق ذم است.»^۳ باتوجه به استدلال پیشین، وجوب و ضرورت معرفت خدا را ایمان و اخلاق برای عقل تعیین می‌کنند، ایمان به این دلیل تعیین کننده است که لازمه و نیز ضرورت معرفت خدا، شکر نعمت‌های اوست. تا کسی به خدا اعتقاد نداشته باشد شکر نعمت‌های او را به جا نمی‌آورد و اخلاق از دو جهت در ضرورت معرفت خدا تأثیرگذار است: یکی دفع خوف و هراس و

۱. فاضل مقداد، شرح باب حادی عشر، ۹۴.

۲. علامه حلی، الألفین فی إمامة مولانا امیرالمؤمنین علی بن ابی طالب علیه السلام، ۶۶؛ آل عبد الجبار بحرانی، ارشاد البشر فی شرح الباب الحادی عشر، ۳۱؛ علامه حلی، انوار الملکوت فی شرح الیاقوت، ۴-۵؛ علامه حلی، نهج الحق و کشف الصدق، ۶۶.

۳. آل عبد الجبار بحرانی، ارشاد البشر فی شرح الباب الحادی عشر، ۳۱.

دیگری، مستحق ذم‌بودن.

در زمینه شناخت خدا و روش آن، میان خواجه نصیر و علامه حلی تفاوت بسیار است. خواجه نصیر بحث شناخت خدا را نیز همانند اثبات وجود خدا، به مبانی فلسفی و وجودشناسانه گره می‌زند و در جایگاه یک فیلسوف بحث می‌کند. بحث شناخت خدا برای او با مبانی وجودشناسانه است؛ بدین معنا که، شناخت خدا را به دو صورت می‌داند: شناخت حقیقت و ذات متعال خدا که آن را ممکن ندانسته و دسترسی به شناخت در این حوزه را فرادست بشر دانسته است و شناخت خدا از طریق صفات و افعال او به طریق سلبی یا ایجابی که آن را ممکن دانسته است. اما سخن از مبانی وجودشناسی از آن‌روست که امر شناختی را در حیطه وجود موجودات و وجود مشکک دانسته و وجود خدا را وجودی خاص و متفاوت از موجودات دانسته و با تفکیک وجود خدا از وجود دیگر موجودات، شناخت وجود خاص خدا که امر متعال است را ناممکن دانسته است و شناخت دیگر موجودات و شناخت خدا در صفات و افعالش ممکن است. ازسوی دیگر نیز مفهوم فلسفی او از خدا، «ماهیه الانیة» است که وجود آن خاص و در مفهوم ذاتش است. ازاین‌رو، با تکیه بر دسته‌بندی وجود به وجود خاص و وجود عام، وجود خدا را خاص و ادراک‌ناپذیر دانسته است.

فاضل مقداد در شرح باب حادی عشر درباره شناخت خدا می‌گوید: کنه ذات و صفات خدا از عقل انسان پنهان است. بنابراین، شناخت‌ناپذیری ذات خدا برای شارح باب حادی عشر مطرح است، اما برای علامه حلی چنین نگاهی دیده نمی‌شود. او در بحث از وجوب شناخت خدا، به بحث نحوه وجوب و فهم معنای وجوب شناخت خدا بسنده می‌کند و دلایل عقلی و نقلی نیز برای این مسئله ارائه می‌کند. او شناخت خدا را واجب دانسته و دلیل عقلی او با متن دینی و درون‌دینی است و دلیل نقلی نیز مبتنی بر روایات است. بحث از خدا در این مضمون، خدای خالق دینی است که شناخت او سبب شکر نعمت و دفع خوف و هراس می‌شود. خدایی فلسفی یا خدایی وجودی نیست. براین‌اساس، با روش شناخت خدا و بحث از شناخت خدا در آثار خواجه و علامه حلی، به مفاهیمی متفاوت از خدا رهنمون می‌شویم. خدای خواجه، خدایی وجودی و فلسفی براساس مبانی وجودشناسانه و با روش و رویکردی برون‌دینی و خدای علامه حلی، خدایی خالق و دینی و با مبانی کلامی و رویکردی درون‌دینی است.

اما علامه حلی در کشف المراد با استفاده از «وجوب وجود»، صفات خدا را تبیین می‌کند و رویکردی فلسفی به مفهوم خدا دارد. وجوب وجود نزد خواجه و به تبع آن علامه حلی، مفهومی مبنایی است که با تحلیل و تبیین آن، صفات کمالی و سلبی را می‌توان تبیین کرد. خواجه در تجرید و علامه حلی در شرح تجرید با بررسی وجوب و امکان و امتناع و سپس بررسی وجوب ذاتی و وجوب غیر، به بحث خواص

واجب الوجود می‌رسند. «وجوب وجود» و «واجب الوجود»، اصطلاح‌های فلسفی و بیانگر این است که در این دو کتاب، خواجه نصیر و علامه حلی به مفهوم فلسفی از خدا معتقد هستند و هر دو، نگاه برون‌دینی دارند.

۲.۲. اثبات وجود خدا

خواجه در بحث اثبات وجود خدا از روش برهانی و فلسفی بهره می‌گیرد و با استفاده از قیاس اقترانی و شرطی، براهینی برای اثبات وجود خدا ارائه می‌دهد. او در تجرید الاعتقاد، برهان را چنین تقریر می‌کند: «الموجود، إن كان واجباً فهو المطلوب. و آلا... استلزمه. لاستحالة الدّور و التسلسل»^۱

خواجه در کتاب‌های دیگر؛ مانند شرح اشارات^۲ و تلخیص المحصل^۳ و رساله اعتقادی^۴ و فصول نصیریّه^۵ نیز برهانی مشابه را برای اثبات وجود خدا به کار برده است و در همه این آثار، مبانی بحث و استدلال او «وجوب و امکان» و یا «واجب الوجود و ممکن الوجود» است.^۶ اما در تحصیل المحصل و قواعد العقاید، از اصطلاح «جوهر و عرض» بهره می‌گیرد و برهانی مبتنی بر «حدوث اجسام و جواهر» ارائه می‌کند و به اثبات «محدث قدیم» می‌پردازد.^۷ او در کتاب تلخیص المحصل، برهان وجوب و امکان را با دو تقریر کلامی بیان می‌کند. تقریر کلامی چنین است: «هرآنچه ماسوی واجب است، ممکن است و هر ممکنی حادث است، پس هرآنچه سوای واجب است حادث است... و هر امر حادثی نیازمند به محدثی است و چنین محدثی همان مطلوب است و این راه متکلمان برای اثبات صانع است.»^۸ خواجه نصیر در قواعد العقاید بعد از اثبات واحد بودن مبدأ اول می‌گوید: جایز نیست مبدأ اول که آغاز برای آن نیست، ممکن الوجود باشد؛ زیرا هر ممکنی برای وجودش به مبدئی وابسته است. پس مبدأ اولی که مبدئی برای آن نیست، واجب است «واجب الوجود» باشد.^۹ او در رساله فی العلل و العلولات معتقد است برهان برای اثبات واجب تعالی بر ابطال دور و تسلسل متوقف نیست و تقریر آن مبتنی بر دو مقدمه است: یکی از مقدمات تصویری و دیگری تصدیقی است. مقدمه تصور آن است که مراد و مقصود مؤثر تام است که منشأ ایجاد اثر است، اما مقدمه تصدیقی آن است که ممکن جایز نیست در وجودش مؤثر تام باشد؛ چون

۱. نصیرالدین طوسی، تجرید الاعتقاد، ۱۸۹.

۲. نصیرالدین طوسی، شرح الاشارات، ۶۷.

۳. نصیرالدین طوسی، تلخیص المحصل، ۲۶۴.

۴. نصیرالدین طوسی، رساله اعتقادی، ۵۴۶.

۵. نصیرالدین طوسی، قواعد العقائد، ۵۱۹.

۶. نصیرالدین طوسی، تلخیص المحصل، ۲۴۲؛ نصیرالدین طوسی، قواعد العقائد، ۴۴۱.

۷. نصیرالدین طوسی، تلخیص المحصل، ۲۴۲.

۸. نصیرالدین طوسی، قواعد العقائد، ۴۷۵.

ایجادش متوقف بر غیر است و مؤثر تام متوقف بر غیر نیست.^۱

خواجه در براهینی که برای اثبات وجود خدا در آثار مختلفش با روش برهانی و فلسفی ارائه می‌کند تقریری از «وجوب و امکان» و «جوهر و عرض» بیان می‌کند، اما در تقریر کلامی امکان را با «حدوث» و در تقریر فلسفی به نیاز به مؤثر و علت‌نداشتن پیوند می‌زند.

علامه حلی در کتاب کشف المراد و نیز باب حادی عشر برای اثبات واجب‌الوجود دو برهان مطرح کرده است: یکی برهان متعلق به متکلمان و موسوم به برهان حدوث و دیگری برهان امکان منسوب به فلاسفه است. او در باب حادی عشر می‌گوید: تصویری که در عقل انسان ایجاد می‌شود باتوجه به خارج و تحقق آن در بیرون از ذهن، سه حالت دارد: یا در عالم خارج واجب‌الوجود بالذات یا ممکن‌الوجود بالذات یا ممتنع‌الوجود بالذات است.^۲

و در کشف المراد با موجود آغاز می‌کند که موجود اگر واجب باشد همان مطلوب ماست، وگرنه مستلزم استحالة دور و تسلسل است و در ادامه می‌گوید: این برهانی قاطع است و در قرآن هم بدان اشاره شده است: «أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ» و آن استدلالی لمی است، نه انئی؛ چون از معلول به آثار او پی نبردیم.^۳

علامه حلی می‌گوید: متکلمان از راه حدوث عالم به اثبات صانع پرداختند. آنان می‌گویند زمانی بود که عالم نبود و پس از آن موجود شد. ناچار، فاعلی آن را موجود کرده که اگر قدیم است هوالمطلوب و اگر آن هم حادث است، نیاز به فاعل دیگر دارد و این، دور و تسلسل به دنبال دارد و همان روش استدلال امکان و وجوب و ابطال تسلسل پیش می‌آید. براین اساس، به بیان دلایلی برای رد این برهان می‌پردازد.^۴

استدلال برای اثبات خدا در آثار خواجه نصیر و علامه حلی به صورت فلسفی است. هر دو برهان حکما را پذیرفته و مبانی‌ای که براساس آن برهان را مطرح کردند «وجوب و امکان» است و ملاک نیازمندی ممکن به واجب یا معلول به علت نیز «امکان» است، اگرچه خواجه در تلخیص المحصل در تقریر کلامی برهان، امکان را به حدوث تحویل می‌دهد و نیازمندی امر حادث به محدث را مطرح می‌کند و خدایی که «محدث» است را نتیجه می‌گیرد و اصطلاح «محدث» و نیز تبیین آن کلامی است. در تقریر فلسفی، ملاک نیازمندی ممکن به واجب را امکان می‌داند و راه حکما را پیش می‌گیرد و خدایی که نتیجه می‌گیرد،

۱. نصیرالدین طوسی، فی العلل و المعلولات، ۵۱۹.

۲. فاضل مقداد، شرح باب حادی عشر، ۲۸.

۳. علامه حلی، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، ۲۸۰.

۴. شعرانی، ترجمه و شرح کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، ۳۶۸.

واجب الوجود است. بنابراین، خواجه در براهین برای اثبات خدا در روشی، غالب روش حکما را با مبنای فلسفی «وجوب و امکان» بر می‌گزیند و به تبع آن، خدای او فلسفی است. علامه حلی راه خواجه را در پیش گرفته و روش حکما را برگزیده و «برهان وجوب و امکان» با تقریر فلسفی را برای اثبات خدا طرح می‌کند و خدایی فلسفی واجب الوجود را اثبات می‌کند. او برهان حدوث متکلمان را نقد کرد و خدا برای علامه حلی «واجب الوجود» است و «محدث» نیست. از این رو، روش استدلال و متن استدلال آن‌ها یکی است. از حیث روشی-محتوایی، مبانی فلسفی را برای اثبات خدا برگزیدند.

۲.۳. اثبات صفات

بررسی صفات خدا و میزان بهره‌گیری از «دلیل عقلی» و «فلسفه» و «دلیل نقلی» در تبیین صفات در اندیشه کلامی خواجه نصیر و علامه حلی را در دو مسئله پیگیری می‌کنیم: ۱. حدود مجاز عقل برای اطلاق اسامی و صفات بر خدا؛ ۲. نحوه استدلال و دلایل برای تبیین اسامی و صفات.

مسئله نخست، به توقیفی بودن یا توقیفی نبودن روش بررسی صفات خدا می‌پردازد و حدود آزادی و استقلال عقل در اطلاق صفات بر خدا را تبیین می‌کند. پرسشی که مطرح می‌شود این است که آیا عقل انسان بدون اذن شارع می‌تواند هر صفت و کمالی را که شایسته ذات خدا بداند بر او اطلاق کند؟ حدود اختیارات عقل برای اطلاق صفات بر خدا چقدر است؟

خواجه در این باره معتقد است صحت اطلاق اسم بر خداوند منوط به مجوز شرع است. ادب حکم می‌کند تنها با جواز شرع، اسامی را بر او اطلاق کرد. خواجه نصیر در تلخیص المحصل می‌گوید: «آیا اطلاق اسمای کثیر بر خداوند، از جهاتی که اصحاب شرایع، اطلاق هر اسمی بر خداوند را فقط با اذن شرعی جایز می‌دانند، امکان دارد.»^۱ بنابراین، نگاه توقیفی خواجه در اطلاق اسامی و صفات بر خدا دلیل برای بهره‌گیری او از اسامی کلامی برای خداست.

در اطلاق اسامی، به جواز شرع پایبند است اما در تبیین صفات، آن‌ها را بر مبانی فلسفی اثبات می‌کند. «واجب الوجود دلالت دارد بر سرمدیتش، نفی زائد، شریک، مثل، ترکیب معانی، ضد، مکان، حلول، اتحاد، جهت، حلول حوادث در آن و نفی نیاز و لذت و الم مزاجی، نفی معانی و احوال و صفات زائد عینی و رؤیت و... و ثبوت و ایجاب جود، ملک، فوق تمام و کمال، حق بودن، خیر بودن، حکمت و جباریت و قاهر بودن و قیوم بودن.»^۲

در فصول نیز مانند تجرید، براساس واجب الوجود و وجوب وجود به بررسی صفات می‌پردازد. خواجه

۱. نصیرالدین طوسی، تلخیص المحصل، ۳۴۷.

۲. نصیرالدین طوسی، تجرید الاعتقاد، ۱۹۱-۱۹۳.

در سیر تبیین صفات از «وجوب وجود» هر صفت را به‌طور پیوسته از صفت قبل با تکیه بر مبنای وجوب وجود تبیین می‌کند.^۱ خواجه طوسی معتقد است: «وجوب وجود» مفهومی است که از تحلیل و تبیین درست آن امکان استخراج بیست و چهار صفت سلبی و ثبوتی وجود دارد. متکلمان به‌دلیل اعتقاد به حدوث زمانی عالم، از به‌کاربردن تعبیر واجب‌الوجود ابا دارند تا مبدا از وجوب وجوب، قَدَم عالم به اثبات رسد؛ ازاین‌رو، صفت صانع را به‌جای واجب‌الوجود بهره می‌گیرند و مراد از صانع نیز همان موجودی است که وجودش بالذات است.^۲ از آنجاکه علامه حلی کتاب تجرید الاعتقاد خواجه را شرح کرده است، بررسی صفاتی که در تجرید الاعتقاد مبتنی بر وجوب وجود بوده است را با توضیحات بیشتری تبیین کرده است. اما کتاب تلخیص المحصل آن‌طور که تجرید الاعتقاد بیست و چهار صفت را براساس وجوب وجود اثبات کرده است، صفات ایجابی و سلبی را براساس وجوب وجود اثبات نکرده است؛ در برخی از صفات، وجوب و امکان را پیش می‌کشد. در بحث اراده قدیم، «اراده واجب تعلق به ایجاد شیء، وقتی غیر از وقت دارد» اقتضای ثبوت شیء و وقتی قبل از وجود آن و اختصاص وقت به چیزی از جهت اراده واحد متعلق به آن است.^۳ در بحث از صفت کلام برای خدا نیز از تبیین فلسفی بهره می‌گیرد که عرض قائم به غیر است و صفات نیز قائم به غیر هستند. کلام همان صفت مسموع است، همان‌طور که در رؤیت گفته شده است.^۴

علامه حلی معتقد به توقیفی بودن صفات است و می‌گوید: «اسامی خدا توقیفی است و غیر از آنچه وارد شده است بر او اطلاق نتوان کرد.»^۵ اسامی مانند «ملتذ» و «مبتهج» را چون در قرآن و حدیث به کار نرفته است نمی‌توان بر خدا اطلاق کرد، اما سمیع و بصیر از صفاتی نقلی است که در کتاب و سنت برای خدا استفاده شده است. در قرآن کریم آیات فراوانی به سمیع و بصیر بودن خدا اشاره می‌کند، اما شنیدن و دیدن آن‌گونه که خاص انسان‌هاست به‌وسیله علت جسمانی در خدا عقلاً محال است.^۶

می‌توان گفت: علامه حلی اسما و صفات را تاحدی که بتوان از افعال خدا در قرآن انتزاع کرد می‌پذیرد؛ مانند «صانع» که از «صنع» و «سامع» از «سمیع» گرفته شده است، از این جهت به توقیفی بودن اسما و صفات خدا معتقد است. برای اطلاق اسمی و صفتی بر خدا، جواز شرع لازم است و گستره توقیفی بودن اسما به اسامی که مستقیماً از قرآن برگرفته محدود نمی‌شود؛ بلکه به اسامی که منتزع از افعال خداست نیز

۱. نصیرالدین طوسی، الفصول، ۱۴.

۲. بهشتی، «وجوب وجود و جامعیت آن در اندیشه فلسفی خواجه نصیر»، ۴.

۳. نصیرالدین طوسی، تلخیص المحصل، ۲۸۷.

۴. نصیرالدین طوسی، تحصیل المحصل، ۳۱۱.

۵. حسن‌زاده آملی، کلمه علیاً در توقیفیت اسماء، ۶۶.

۶. علامه حلی، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، ۲۹۵-۲۹۶.

عمومیت می‌یابد.

مورد دوم به نحوه دستیابی ما به صفات خدا اشاره دارد. علامه حلی در تبیین صفات از دلیل عقلی و نیز دلیل نقلی بهره می‌گیرد. او با دلایل عقلی مبتنی بر «وجوب وجود» در تبیین صفات پیش می‌رود. مبانی فلسفی، مثل علت و معلول، قوه و فعل، ذات و عرض و وجوب و امکان در تقریر صفات در بی‌نیازی از غیر، علت نداشتن، قائم بالذات بودن و وجود واجب و ضروری داشتن برای توصیف خدا نمایان می‌شود که همه این مبانی، بر «وجود» و حالات آن مبتنی است.

در باره صفت جبار با مبنای فلسفی «قوه و فعل و به فعلیت رسیدن و مفهوم واجب الوجود»، به اثبات «جباریت» می‌پردازد. وجوب وجود، اقتضای اتصاف خداوند به جبار بودن را دارد؛ زیرا مستلزم این است که هر چیزی مستند به اوست و واجب الوجود، نقص آنچه را که بالقوه است جبران می‌کند و آن را به فعلیت می‌رساند. پس خداوند از آن جهت که واجب الوجود است، جبار است.^۱ واژه «جبار» قرآنی و تبیین آن براساس مبانی فلسفی است.

علامه حلی درباره اسم «قهار» و صفت خیر نیز با استفاده از مبنای «وجود و عدم» می‌گوید: «وجوب وجود دلالت بر قهار بودن دارد؛ زیرا عدم را مقهور وجود و تحقق می‌سازد.» مثلاً در اثبات صفت «خیر» می‌گوید؛ وجوب وجود دلالت بر خیر بودن دارد؛ زیرا خیر همان وجود و شر همان عدم کمال شیء است. اگر خدا فاقد کمالی از کمالات باشد و نوعی شر در خدا راه داشته باشد بنابراین خدا خیر است.^۲ «واجب الوجود» و «وجود و عدم» مفاهیمی فلسفی هستند که علامه حلی برای تبیین این صفات استفاده کرده است.

متصف ساختن خداوند به وجوب وجود، مقتضی توصیف کردن او به قیوم بودن است؛ بدین معنا که، او قائم به خود و قوام بخش به دیگران است و قائم به خود بودن مستلزم این است که غیر او به او وابسته و مستند باشد.^۳ بی‌نیازی از غیر، و قائم به خود بودن نیز مبانی فلسفی است.

در مقابل، بعضی صفات را نیز با دلایل نقلی تبیین می‌کند؛ مانند صفات سلبی جهت نداشتن و نفی رؤیت خدا، «چشمان او را نمی‌بینند، اما او چشم‌ها را می‌بیند»^۴ این آیه، خدا را از آن جهت که چشم‌ها او را نمی‌بینند، مدح می‌کند، پس اثبات رؤیت خدا، نقضی برای او محسوب می‌شود.^۵ در بررسی صفت

۱. علامه حلی، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، ۳۰۱.

۲. علامه حلی، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، ۲۹۱.

۳. علامه حلی، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، ۳۰۱.

۴. انعام: ۱۰۳.

۵. غرویان، ترجمه و شرح باب حادی عشر، ۹۳.

شریک‌نداشتن هم دلیل عقلی و دلیل نقلی می‌آورد. دلیل عقلی شریک‌نداشتن چنین است: شریک‌داشتن مستلزم ترکیب است؛ زیرا اگر دو واجب در اینکه واجب‌الوجودند شریک باشند بایستی وجه تفاوتی بین آن‌ها باشد. اجتماع امر مشترک و امر متفاوت در یک چیز، نشانه ترکیب است. دلایل نقلی، دالّ بر این مطلب است و همه انبیا بر آن اجماع دارند و این اجماع انبیا برای ما حجت است؛ چراکه صدق انبیا متوقف بر ثبوت وحدانیت و نفی شریک نیست تا دور لازم آید.^۱

رهیافت درون‌دینی و برون‌دینی در بررسی صفات؛ خواجه و علامه حلی هر دو در بررسی صفات خدا که با آن خدا توصیف می‌شود از مبانی فلسفی استفاده می‌کنند. اگر خواجه از اصطلاح «واجب‌الوجود» و «وجوب وجود» بهره می‌گیرد و بیست‌و‌چهار صفت را بر آن اساس بررسی و اثبات می‌کند؛ علامه حلی پا را فراتر نهاده و علاوه بر دو اصطلاح «وجوب وجود» و «واجب‌الوجود»، از مبانی فلسفی بیشتری در تبیین صفات بهره می‌گیرد؛ مثلاً از مبانی «وجود و عدم»، «قوه و فعل»، «مستقل و وابسته» نیز در تشریح و تبیین صفاتی که خواجه در تجرید الاعتقاد به صورت مختصر آورده است، بهره می‌گیرد و رنگ فلسفی بیشتری به تبیین صفات می‌دهد. در بررسی و تبیین صفات با این مضمون و این مبانی فلسفی، رهیافت هر دو برون‌دینی است و خدایی که از این صفات بر می‌آید، خدایی فلسفی واجب‌الوجود است که دارای صفات ایجابی و سلبی، آن هم با مبانی فلسفی است. اما از جهت انتخاب صفات و اینکه چرا خواجه و علامه حلی آن صفات را برای توصیف خدا برگزیدند، رهیافت هر دو درون‌دینی است و باتوجه به متن کتاب و سنت، صفاتی را انتخاب می‌کنند و رویکرد توقیفی دارند. رویکرد توقیفی بیانگر نگاهی درون‌دینی در انتخاب و اطلاع اسامی و صفات بر خداست.

نتیجه‌گیری

غلبه بحث‌های وجودشناسی و امور عامه در آغاز ساختار صوری کتاب‌ها و آثار خواجه بیانگر جایگاه فلسفه نزد اوست. مهم‌ترین کتاب‌های کلامی او، تجرید الاعتقاد و تحصیل المحصل است که در هر دو کتاب در بحث از خدا و صفاتش از مبانی فلسفی استفاده کرده است. روش او در اثبات خدا و نیز تبیین صفات، براساس مبانی فلسفی «وجوب و امکان» و «وجوب وجود» فلسفی است و خدایی که از این روش‌ها اثبات می‌شود خدایی فلسفی است و در شناخت و تبیین صفات نیز مبانی او وجوب وجود است و براساس آن بیست‌و‌چهار صفت اثبات می‌کند و روش او نیز فلسفی است. اما علامه حلی در ساختار صوری، از وجودشناسی و امور عامه آغاز نکرده و ورود او برای بحث‌ها، معرفت‌شناسانه است. ازاین‌رو،

۱. غرویانی، ترجمه و شرح باب حادی عشر، ۹۴.

خواجه نصیر از علامه حلی بیشتر به فلسفه توجه داشته و امور عامه و مباحث وجودشناسی نزد او مباحثی مقدماتی برای مبحث خداست. مهم‌ترین آثار کلامی علامه حلی، کشف المراد و باب حادی عشر است. در هر دو کتاب؛ چه در بحث اثبات خدا، چه در بحث صفات، استفاده از مبانی فلسفی برجسته است و عناوینی که برای خدا بیان می‌کند صانع و باری و واجب‌الوجود است. روش اثبات و تبیین صفات او نیز فلسفی است. براین اساس، فلسفه در خداشناسی آن‌ها بسیار قوی است و کلام آن‌ها فلسفی است. اما استفاده از کلام در مواردی درون‌دینی است.

۲. روش بررسی خدا در خواجه نصیر و علامه حلی از جهات مختلف با هم متفاوت است و از جهاتی نیز هم‌پوشانی دارند. تفاوت آن‌ها در ساحت صوری آثار و مواجهه آن‌ها با خدا بنابر ساختار صوری و چینش مطالب آن‌هاست؛ خواجه نصیر بیشتر فیلسوفی است که فلسفه او رنگ کلامی دارد. او با مباحث امور عامه آغاز می‌کند، وجودشناسی را مقدمه بحث خداشناسی قرار می‌دهد، درحالی‌که علامه حلی بیشتر متکلمی است که از فلسفه برای تقویت مباحث کلامی خود بهره می‌گیرد. او آثارش را با مباحث معرفت‌شناسی و نظر و علم و ادراک آغاز می‌کند و به راه متکلمان دیگر در اینکه آثار خود را با معرفت‌شناسی آغاز می‌کند وفادار مانده است.

۳. تفاوت دیگر آن‌ها در ساحت روشی-محتوایی، در مبحث شناخت خداست. خواجه نصیر در این مبحث، به کلی راه خود را از متکلمان جدا می‌کند و دنباله راه ابن سینا و فلسفه مشاء را می‌گیرد. از یک سو، بحث از امکان شناخت حقیقت خدا و تفکیک میان شناخت حقیقت خدا از شناخت صفات و افعال خدا و از سوی دیگر، نحوه تبیین و دلیل این تفکیک نزد او بر مبنای تقسیم‌بندی وجود به وجود عام و وجود خاص و تمایز وجود خدا با وجود تمامی موجودات و درنهایت، این همانی ماهیت خدا با وجود او، بحث را کامل از حیطه متکلمان بیرون می‌کند و در مقام یک فیلسوف، خدا را «وجود خاص»، «واجب‌الوجود»، وجود قائم‌بالذات و «انیه ماهیته» می‌نامد. حال آنکه در نظر علامه حلی، همان بحث قدمای متکلم درباره وجوب شناخت خدا از راه عقل و نقل مطرح است و خدایی که با دلایل وجوب شناخت خدا مطرح می‌کند، خدایی درون‌دینی است.

۴. در بحث روشی-محتوایی و تلقی آن‌ها از برهان وجوب و امکان برای اثبات وجود خدا و بهره‌گیری از مبانی فلسفی، میان خواجه نصیر و علامه حلی هم‌پوشانی وجود دارد و هر دو در اثبات وجود خدا، خدای واجب‌الوجود را اثبات می‌کنند و در بررسی صفات، از مبانی «وجوب وجود» و «حالات وجود» بهره می‌گیرند؛ درعین حال که هر دو به مجوز شرع برای اطلاع صفات بر خداوند قائل‌اند.

۵. خواجه نصیر به دلیل اینکه شارح کتاب اشارات ابن سیناست، در مبحث خدا، آغازگر استفاده از

«وجوب وجود» در بررسی صفات خداست و علامه حلی شارح خواجه نصیر، راه خواجه را دنبال کرده و آن را بسط داده است. درباره‌ی ناشناختنی بودن ذات الهی، هر دو متفکر به صراحت به آن نپرداخته‌اند. علامه حلی بر وجوب شناخت خدا به روش متکلمان و تأکید بر «نظر» در مقابل «تقلید» بحث می‌کند و نیز هر دو متفکر، صفاتی که برای خدا بر می‌شمارند را تبیین می‌کنند. در واقع، بر شناخت خدا بیشتر توجه دارند تا شناخت ناپذیری ذات الهی که در آثار آن‌ها اشارتی به آن شده است.

۵. خدای هر دو متفکر فلسفی، مفاهیمی برون‌دینی و فلسفی دارد و از حیث مفهوم، خدا میان دو متفکر هم‌پوشانی وجود دارد. مفهوم خدا نزد آن‌ها واجب‌الوجود، صانع و باری تعالی است که با صفاتی ثبوتی و سلبی با کمک مبانی فلسفی وجوب وجود اثبات می‌شود.

منابع

قرآن.

آل عبدالجبار بحرانی، سلیمان بن احمد. ارشاد البشر فی شرح الباب الحادی عشر. به تحقیق ضیاء بدر آل سنبل. قم: طلیعة النور، ۱۴۳۰ق.

بدوی، عبدالرحمن. الايضاح فی الخیر المحض لأرسطوطاليس، الأفلاطونية المحدثه عند العرب، کویت: وکالت المطبوعات، ۱۹۷۷.

بهشتی، احمد، «وجوب وجود و جامعیت آن در اندیشه فلسفی خواجه نصیر». فرهنگ، ش ۶۱ و ۶۲ (۱۳۸۶): ۲۵۴-۲۳۳.

حسن‌زاده آملی، حسن. کلمه علیا در توفیق اسماء. قم: دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ دوم، ۱۳۷۴.

شعرانی، ابوالحسن. کشف المراد. ترجمه و شرح تجرید الاعتقاد. تهران: هرمس، چاپ دوم، ۱۳۸۹.

عباسی حسین آبادی، حسن، اکرم عبدالله پور. «جایگاه فلسفه و کلام در مفهوم‌سازی خدا نزد نصیرالدین طوسی».

پژوهشنامه امامیه، ش ۱۳ (بهار و تابستان ۱۴۰۰): ۶۴-۸۴. [10.22034/JIS.2020.118784](https://doi.org/10.22034/JIS.2020.118784)

علامه حلی، حسن بن یوسف. الألفین فی إمامة مولانا أمير المؤمنين علی بن ابی طالب علیه السلام. قم: دار الهجرة، چاپ دوم، ۱۴۰۹ق.

علامه حلی، حسن بن یوسف. الباب الحادی العشر مع شرحیه يوم الحشر مفتاح الباب. با مقدمه و تحقیق مهدی محقق. تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی، ۱۳۷۰.

علامه حلی، حسن بن یوسف. انوار الملکوت فی شرح الیاقوت. به تحقیق محمد نجمی زنجانی. قم: بیدار، ۱۳۶۳.

علامه حلی، حسن بن یوسف. تسلیک النفس الی حظیرها القدس. مقدمه جعفر سبحانی. قم: مؤسسه الإمام الصادق(ع)، ۱۴۲۶ق.

- علامه حلی، حسن بن یوسف. رساله السعدیه. به تصحیح عبدالحسین محمدعلی بقال. قم: کتابخانه عمومی حضرت آیت الله العظمی مرعشی نجفی (ره)، ۱۴۱۰ق.
- علامه حلی، حسن بن یوسف. کشف الفوائد فی شرح قواعد العقائد. قم: کتابخانه عمومی حضرت آیت الله العظمی مرعشی نجفی (ره)، ۱۴۰۴ق.
- علامه حلی، حسن بن یوسف. کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد. به تصحیح حسن حسن زاده آملی. قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۳ق.
- علامه حلی، حسن بن یوسف. مناهج الیقین فی اصول دین. تهران: منظمة الأوقاف و الشؤون الخيرية، دار الأسوة، ۱۴۱۵ق.
- علامه حلی، حسن بن یوسف. نهاية المرام فی علم الکلام. مقدمة جعفر سبحانی. قم: مؤسسه الإمام الصادق (ع)، ۱۴۱۹ق.
- علامه حلی، حسن بن یوسف. نهج الحق کشف الصدق. قم: تبیان، ۱۳۸۷.
- علامه حلی، حسن بن یوسف. نهج الحق و کشف الصدق. ترجمه علیرضا کهنسال. تهران: تاسوعا، ۱۳۷۹.
- علامه حلی، حسن بن یوسف. نهج المسترشدين فی اصول الدين. به تحقیق احمد حسینی و هادی یوسفی. قم: مجمع الذخائر الاسلامی، بی تا.
- غروی، محسن. ترجمه و شرح باب حادی عشر. قم: دار العلم، ۱۳۸۶.
- فاضل مقداد، مقداد بن عبدالله. ارشاد الطالبین الی نهج المسترشدين. به تحقیق مهدی رجایی. قم: کتابخانه عمومی حضرت آیت الله العظمی مرعشی نجفی (ره)، ۱۴۰۵ق.
- فاضل مقداد، مقداد بن عبدالله. الباب الحادی العشر مع شرحه. تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی، ۱۳۶۵.
- فاضل مقداد، مقداد بن عبدالله. شرح باب حادی عشر. ترجمه و شرح حسن مصطفوی. تهران: امیرکبیر، ۱۳۷۰.
- فخر رازی، محمد بن عمر، المحصل. به تحقیق حسین اتای، عمان: دار الرازی، بی تا.
- فرحات، هانی. اندیشه های فلسفی و کلامی خواجه نصیرالدین طوسی. تهران: مرکز پژوهشی میراث ایران، ۱۳۸۹.
- فلوطین، اثولوجیا افلوطین عند العرب، محقق عبدالرحمن بدوی، الطبعة الثالثة، قم: انتشارات بیدار، ۱۴۱۳.
- فلوطین، اثولوجیا، ترجمه و شرح حسن ملکشاهی، تهران: سروش، ۱۳۷۸.
- نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد. پنج رساله اعتقادی. قم: کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، ۱۳۷۵ب.
- نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد. تجرید الاعتقاد. ملاحظات محمدجواد حسینی جلالی. تهران: مکتبه الإعلام الاسلامی، ۱۴۰۷ق.
- نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد. تلخیص المحصل فی علل والمعلولات. بیروت: دار الاضواء، چاپ دوم، ۱۴۰۵.

عباسی حسین آبادی؛ روش‌شناسی خواجه نصیر طوسی و علامه حلّی در مسئله خدا / 165

- نصیرالدین طوسی، محمدبن محمد. تلخیص المحصل. بیروت: دار الاضواء، چاپ دوم، ۱۴۰۵ق.
- نصیرالدین طوسی، محمدبن محمد. تلخیص المحصل؛ قواعد العقائد. بیروت: دار الاضواء، چاپ دوم، ۱۴۰۵ق.
- نصیرالدین طوسی، محمدبن محمد. شرح الإشارات و التنبیهات. قم: نشر البلاغه، چاپ دوم، ۱۳۷۵ الف.
- نصیرالدین طوسی، محمدبن محمد. فصول. به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه. تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۳۵.
- نصیرالدین طوسی، محمدبن محمد. قواعد العقاید. ملاحظات علی حسن حازم. بیروت: دار الغرب، ۱۴۱۳ق.
-

Transliterated Bibliography

- ‘Abbāsi, Ḥusaynābādī, Ḥasan, Akram ‘Abd Allāhpūr. “Jāyghā Falsafah va Kalām dar Maḥtūmsāzi Khudā Nazd-i Naṣir al-Dīn Tūsī”. *Pazhūhishnāmih-yi Imāmiyah*, no. 13 (spring and summer 2022/1400): 64-84.
- Āl ‘Abd al-Jabbār Bahrānī, Sulaymān ibn Aḥmad. *Irshād al-Bashar fī Sharḥ al-Bāb al-Ḥādī ‘Ashar*. researched by Ḍiyā‘Badr Āl Sunbul. Qum: Ṭalī‘ah al-Nūr, 2009/1430.
- ‘Allāmah Ḥillī, Ḥasan ibn Yūsuf. *al-Alfayn fī Imāma Mawlānā Amīr al-Mu‘minīn ‘Alī ibn abī Ṭālib (AS)*. Qum: Dār al-Hijrah, Chāp-i Duwum, 1989/1409.
- ‘Allāmah Ḥillī, Ḥasan ibn Yūsuf. *al-Bāb al-Ḥādī al-‘Ashar ma’a Sharḥayh Yawm al-Ḥashr Miḥtāḥ al-Bāb*. Bā Muqaddamah va researched by Mahdī Muḥaqqiq. Tehran: Mū’assisa Muṭāli‘āt Islāmī, 1992/1370.
- ‘Allāmah Ḥillī, Ḥasan ibn Yūsuf. *Anwār al-Malakūt fī Sharḥ al-Yāqūt*. researched by Muḥammad Najmī Zanjānī. Qum: Bīdār, 1985/1363.
- ‘Allāmah Ḥillī, Ḥasan ibn Yūsuf. *Kashf al-Fawā’id fī Sharḥ Qawā’id al-‘Aqā’id*. Qum: Kitābkhānah-yi ‘Umumī Ḥaẓrat Āyat Allāh al-‘Uzmā al-Mar‘ashī Najafī, 1984/1404.
- ‘Allāmah Ḥillī, Ḥasan ibn Yūsuf. *Kashf al-Murād fī Sharḥ Tajrīd al-I’tiqād*. Ed. Ḥasan Ḥasanzādih Āmulī. Qum: Mū’assisa al-Nashr al-Islāmī. 1993/1413.
- ‘Allāmah Ḥillī, Ḥasan ibn Yūsuf. *Manāḥij al-Yaqīn fī Uṣūl Dīn*. Tehran: Munazamah al-Awqāf wa al-Shu’ūn al-Khiyriya Dār al-Uswah. 1995/1415.
- ‘Allāmah Ḥillī, Ḥasan ibn Yūsuf. *Nahj al-Ḥaqq wa Kashf al-Ṣidq*. Qum: Tibyān, 1967/1387.
- ‘Allāmah Ḥillī, Ḥasan ibn Yūsuf. *Nahj al-Ḥaqq wa Kashf al-Ṣidq*. translated by ‘Alī Rizā Kuhansāl. Tehran: Tāsū‘ā, 2001/1379.

- ‘Allāmah Ḥillī, Ḥasan ibn Yūsuf. *Nahj Mustarshidīn fī Uṣūl al-Dīn*. researched by Aḥmad Ḥusaynī va Hādī Yūsufī. Qum: Majm‘ al-Dhakhā’ir al-Islāmī, s.d.
- ‘Allāmah Ḥillī, Ḥasan ibn Yūsuf. *Nihāya al-Marām fī ‘Ilm al-Kalām*. Bā Muqaddamah-yi Ja‘far Subḥānī. Qum: Mū’assisa al-Imām al-Ṣādiq(AS), 1998/1419.
- ‘Allāmah Ḥillī, Ḥasan ibn Yūsuf. *Risāla al-Sa’diyya*. Ed. ‘Abd Ḥusayn Muḥammad ‘Alī Baqqāl. Qum: Kitābkhānah-yi ‘Umumī Ḥaẓrat Āyat Allāh al-‘Uzmā Mar‘ashī Najafī, 1990/1410.
- ‘Allāmah Ḥillī, Ḥasan ibn Yūsuf. *Taslik al-Nafs Ilā Ḥazira al-Quds*. Bā Muqaddamah Ja‘far Subḥānī. Qum: Mū’assisa al-Imām al-Ṣādiq(AS), 2005/1426.
- Badawī, ‘Abd al-Raḥmān. *al-Iḍāḥ fī al-Khayr al-Maḥḍ li-Araṣṭūṭālīs, al-Aflātūniyah al-Muḥdathah ‘ind al-‘Arab*. Kūwit: Wikālat al-Maṭbū‘āt, 1977/1397.
- Bihishti, Aḥmad, “Vujūb Vujūd va Jāmi‘iyat ān dar Andīshih-yi Falsafī Khwājah Naṣīr”. *Farhang*, no. 61-62 (2008/1386): 233-254.
- Faḍīl Miqdād, Miqdād ibn ‘Abd Allāh. *al-Bāb al-Ḥādī al-‘Ashar ma’a Sharḥayhi*. Tehran: Mū’assisa Muṭālī‘āt Islāmī, 1987/1365.
- Faḍīl Miqdād, Miqdād ibn ‘Abd Allāh. *Irshād al-Ṭalībīn Ilā Nahj al-Mustarshidīn*. researched by Mahdī Rajā’ī. Qum: Kitābkhānah-yi ‘Umumī Ḥaẓrat Āyat Allāh al-‘Uzmā Mar‘ashī Najafī, 1985/1405.
- Faḍīl Miqdād, Miqdād ibn ‘Abd Allāh. *Sharḥ Bāb Ḥādī ‘Ashar*. Tarjamah va Sharḥ Ḥasan Muṣṭafavī. Tehran: Amīr Kabīr, 1992/1370.
- Fakhr Rāzī, Muḥammad ibn ‘Umar. *al-Muḥaṣṣal*. researched by Ḥusayn Atāy, Umān: Dār al-Rāzī, s.d.
- Farhat, Hani. *Andīshih-hā-yi Falsafī va Kalāmī Khwājah Naṣīr al-Dīn Ṭūsī*. Tehran: Markaz-i Pazhūhishī Mirās Irān, 2011/1389.
- Filūtin, *Uthūlūjiyā, Aflūṭīn ‘inda al-‘Arab*. researched by ‘Abd al-Raḥmān Badawī, Chāp-i Sivum, Qum: Intishārāt-i Bidār, 1993/1413.
- Filūtin, *Uthūlūjiyā*, Tarjamah va Sharḥ Ḥasan Malikshāhī, Tehran: Surūsh, 1999/1378.
- Gharaviyān, Muḥsin. *Tarjamah va Sharḥ Bāb Ḥādī ‘Ashar*. Qum: Dār al-‘Ilm, 2008/1386.
- Ḥasanzādih Āmulī, Ḥasan. *Kalimah-yi ‘Ulyā dar Tūqifiyat Asmā’*. Qum: Daftār Tablighāt-i Islāmī, Chāp-i Duwum, 1996/1374.

Naṣīr al-Dīn Ṭūsī, Muḥammad ibn Muḥammad. *al-Fuṣūl*. researched by Muḥammad Taqī Dānīshpazhūh. Tehran: University of Tehran, 1956/1335.

Naṣīr al-Dīn Ṭūsī, Muḥammad ibn Muḥammad. *Panj Risālah-yi l'itiqādī*. Qum: Kitābkhānah-yi Āyat Allāh Marʿashī Najafī, 1997/1375.

Naṣīr al-Dīn Ṭūsī, Muḥammad ibn Muḥammad. *Qawā'id al-'Aqā'id*. Mulāḥizāt 'Alī Ḥasan Ḥāzim. Beirut: Dār al-Ghurbah, 1993/1413.

Naṣīr al-Dīn Ṭūsī, Muḥammad ibn Muḥammad. *Sharḥ al-Ishārāt wa al-Tanbihāt*. Qum: Nashr al-Balāghah, Chāp Duwum, 1997/1375.

Naṣīr al-Dīn Ṭūsī, Muḥammad ibn Muḥammad. *Tajrīd al-I'tiqād*. Mulāḥizāt Muḥammad Javād Ḥusaynī Jalālī. Maktaba al-I'lām al-Islāmī, 1987/1407.

Naṣīr al-Dīn Ṭūsī, Muḥammad ibn Muḥammad. *Talkhiṣ al-Muḥaṣṣal fī 'Ilal wa al-Ma'lūlāt*. Beirut: Dār al-Aḍwā', Chāp Duwum, 1985/1405.

Naṣīr al-Dīn Ṭūsī, Muḥammad ibn Muḥammad. *Talkhiṣ al-Muḥaṣṣal*. Beirut: Dār al-Aḍwā', Chāp Duwum, 1985/1405.

Naṣīr al-Dīn Ṭūsī, Muḥammad ibn Muḥammad. *Talkhiṣ al-Muḥaṣṣal; Qawā'id 'Aqā'id*, Beirut: Dār al-Aḍwā', Chāp Duwum, 1985/1405.

Qurān

Shaʿrānī, Abū al-Ḥasan. *Kashf al-Murād. Tarjamah va Sharḥ Tajrīd al-I'tiqād*. Tehran: Hirmis, Chāp-i Duwum, 2011/1389.



The Application of the Metaphor of Circle in Explaining the Order of Existence

Dr. Mohammad Reza Ershadinia

Assistant Professor, Hakim Sabzevari University

Email: mr.ershadinia@hsu.ac.ir

Abstract

One of the most important and unique issues in the ontology of Islamic philosophy is justification, explanation, and proof of the doctrines related to the origin and the return. Various efforts in Islamic philosophy have been put in to express a philosophical depiction of the origin and return. The most common expression in philosophical texts is using the macro-metaphor of circle and, accordingly, the related micro-metaphors of direction and movement, such as the arc, ascent and descent. Here, of course, metaphor is not merely a figure of speech, rather, it is a means to clarify difficult abstract philosophical meanings through taking the origin and return as two corresponding realms. In the contemporary period, this kind of use of metaphor is called conceptual metaphor and it is considered one of the key subjects of cognitive linguistics which is useful in producing knowledge. In Islamic philosophy, Mirdāmād pioneered in using this metaphor and justified its conscious use. Transcendent philosophers have most extensively used it in their illustration, justification, explanation and presentation of philosophical meanings. The purpose of this article is part of the effort to express the content of this metaphor.

Keywords: metaphor, circle, arc of descent, arc of ascent, origin and return.





کار بست استعاره دایره در ترسیم نظام هستی

محمدرضا ارشادی نیا

دانشیار دانشکده الهیات - گروه فلسفه و حکمت اسلامی سبزوار - توحیدشهر - دانشگاه حکیم سبزواری

Email: mr.ershadinia@hsu.ac.ir

چکیده

ازجمله مهم‌ترین موضوعات و بلکه منحصر به فردترین مسائل، «توجیه و تبیین» و «اثبات و تثبیت» آموزه‌های مرتبط با مبدأ و معاد در هستی‌شناسی فلسفه اسلامی است. بیان‌های گوناگون، تلاش حکمی را در تصویرسازی مبدأ و معاد در حکمت اسلامی به خود اختصاص داده است؛ از همه رایج‌تر در متون فلسفی، استفاده از کلان‌استعاره دایره و به تبع آن، خرداستعاره‌های مرتبط جهتی و حرکتی همانند قوس و صعود و نزول است، البته استعاره نه به عنوان آرایه‌ای ادبی؛ بلکه به عنوان ابزاری برای ایضاح به‌هنگار و ایفای مقاصد دور از حس و دشوار فلسفی با کمک متناظر دانستن دو قلمرو مبدأ و مقصد. در دوره معاصر، این‌گونه استفاده از استعاره را استعاره مفهومی نامیده و آن را از موضوعات کلیدی علم زبان‌شناسی شناختی به شمار آورده و مؤثر و مطلوب برای معرفت‌زایی دانسته‌اند. نخستین بار در حکمت اسلامی، محقق داماد به این استعاره و توجیه کار بست آگاهانه آن توجه نشان داد و حکمای متعالی‌بیشترین تصویرسازی و توجیه و تبیین و ارائه مقاصد فلسفی را براساس آن به کار بسته‌اند. هدف این نوشتار، بخشی از این تلاش برای بیان محتوایی این استعاره است.

واژگان کلیدی: استعاره، دایره، قوس نزول، قوس صعود، مبدأ و معاد.

مقدمه

استعاره در ادبیات، گونه‌ای تشبیه است و از آرایه‌های زبانی و ادبی به شمار می‌آید. متون فلسفه اسلامی حاوی استعاره‌های زبانی فراوان است که با توجه درست به آن‌ها می‌توان به استنباط مفاهیم و مقاصد ژرف فلسفی دست یافت. تبیین مقاصد فلسفی با کاربرست قواعد «معناشناسی شناختی»، این فرصت را فراهم می‌سازد که این استعاره‌ها تحلیل شود و برای مخاطب، فهم موجه و مستدل به ارمغان آورد. در ادبیات، استعاره وجهه دستور زبانی دارد و با هدف ارائه مهارت‌های زبانی و فنون ادبی، نه به معنای پی‌بردن به مقصود و اندیشه گوینده است. اخیراً زبان‌شناسان شناختی، نظر دیگری براساس نقش معرفت‌شناختی استعاره بنیان نهاده‌اند و استعاره را به مفهوم‌سازی مرتبط دانسته و تحلیل شناختی از استعاره ارائه داده و آن را «استعاره مفهومی» نامیده‌اند. بنابراین، جایگاه استعاره از زبان به ذهن منتقل شده و نقش آن را باید در چگونگی مفهوم‌سازی یک قلمرو ذهنی بر قلمرو دیگر ذهنی یافت؛ معنای لفظی یک قلمرو مفهومی به عنوان مبدأ است که براساس آن، قلمرو مفهومی مقصد؛ یعنی معنای استعاری درک‌کردنی می‌شود، زیرا قلمرو مبدأ دارای مفهومی آشنانتر و عینی‌تر است و قلمرو مقصد، غیرعینی و کمتر آشناست. به این صورت، استعاره با وجود جدایی بین دو قلمرو، مخاطب را قادر می‌سازد مفاهیم انتزاعی و انتزاعی‌تر را بر مفاهیم عینی و عینی‌تر منطبق سازد.^۱

با این نگره، در الهیات فلسفی و نظام عرفانی اسلامی با استعاره‌های فراوان در بیان مقاصد گوناگون مواجه هستیم. در رابطه تصویرسازی منسجم از نظام هستی، در عموم آثار و به‌طور ویژه در نگاشته‌های معنون به «مبدأ و معاد»، تنها استعاره دایره است که به ایفای مقصود پرداخته است. این استعاره، پرداختن موازی به آن دو مهم را در یک تألیف برعهده دارد تا از سویی، نشانگر هدف‌گیری حکما برای سامان‌دهی منظم و ارائه تصویر منسجم از نظام هستی باشد و از دیگر سو، بیانگر نظامی توحیدگرا باشد که نقطه آغازین با نقطه فرجامین آن، دوگانگی ندارد. این نظام، از مبدأ سیر نزولی دارد و در برگشت به مبدأ، سیر صعودی به خود می‌گیرد. این نزول و صعود وجودی، نه حسی و مادی، نیازمند تصویر حکیمانه‌ای است که هم نظام هستی و آفرینش را توجیه و تبیین کند و هم مشیت حکیمانه الهی را در «فعال مایشاء» بودن ترسیم کند. کاربرد استعاره «دایره» با دو قوس نزول و صعود، برای تأمین این هدف بوده است. ویژگی‌ها، حلقات و مراتب آن در این نگاشته پی‌جویی می‌شود.

در خصوص پیشینه بحث باید گفت: برخی پژوهندگان، حکمای اسلامی را به عدم کاربرد استعاره

۱. قانمی‌نیا و دیگران، «استعاره مفهومی وحی رسالی در قرآن کریم»، ۳۴-۸۱.

به دلیل مناسبت صرف آن برای مقاصد ادبی، متهم پنداشته^۱ و ادعا کرده‌اند که: «این استعاره‌ها اغلب به صورت ناخودآگاه از سوی فلاسفه استفاده شده‌اند»،^۲ برخلاف این گونه ادعاها که بدون ارائه دلیل، بر اتهام «ناخودآگاهی» حکمای اسلامی متمرکز است و ناشی از عدم تتبع کافی در منابع فلسفه اسلامی است، در متون فلسفی برای تبیین گویا و توجیه رسای مفاهیم فلسفی، استعاره‌های فراوانی به کار رفته و کاربرست استعاره برای بیان مقاصد فلسفی، روشی متین و معمول در ادبیات فلسفی، بلکه ضرورتی انکارناپذیر است. محقق داماد از این ضرورت، به «ریختن عقلیات در قالب حسیات و قدسیات در متن هیولانیات» تعبیر آورده^۳ و کاربرست استعاره در ترسیم دایره‌وار هستی را چنین توجیه کرده است که: «نه به دلیل تشبیه و از باب کاربرست ضرب المثل، نظام وجود را به منزله دایره تصویر کرده‌اند».^۴

کاربرست استعاره دایره برای ترسیم نظام اندام‌واره هستی و نشان دادن سیر تنازلی و تکاملی آن و برجسته کردن مبدأ و معاد، مستحکم‌ترین و گویاترین استعاره است. تنها نگاهی به عناوین آثار مکتوب حکمای مسلمان کافی است تا میزان دغدغه حکما و پهنه تلاش آن‌ها را در این مبحث مهم نشان دهد. از یک سو، آثار فلسفی مشتمل بر مباحث اصلی و جانبی مبدأ و معاد است و از دیگر سو، آثاری با عنوان «مبدأ و معاد» به طور مستقل و ویژه نگاشته شده است. از فارابی و ابن سینا (۱۳۶۳) و خواجه نصیرالدین طوسی (۱۳۷۴) تا صدرالمألهین (۱۳۸۰) این عنوان، تألیفات گران‌بهای را به خود اختصاص داده است که هر کدام نقطه عطف نظریه پردازی را در برهه‌های متوالی خاطر نشان می‌سازد.

بهترین تصویری که بتواند این مهم را به طور نظام‌مند ترسیم کند، استفاده از استعاره دایره است. این استعاره در آثار مشائیان در دوره اسلامی به چشم نمی‌آید. تنها نشانه از کاربرست دایره در ترسیم نظام هستی، در اثری منتسب به ابن سینا به نام «معراج‌نامه»^۵ است که در این جهت فقط یکبار نامی از دایره برده است.

در وهله نخست، گرایش‌های اشراقی و عرفانی حکمای مسلمان سبب شده است که این استعاره را وسیله‌ای مطلوب برای بیان مقاصد حکمی تشخیص دهند. از حکمای الهی، نخستین بار در آثار محقق

۱. خادم‌زاده، «استعاره‌های مفهومی علیت در دیدگاه لیکاف»، ۷۱-۳۳.

۲. خادم‌زاده، «استعاره وجود به مثابه نور در فلسفه ملاصدرا»، ۳۴-۱.

۳. و من باب ضرب الأمثال، کلّ نظام جملی را به منزله بدن و عنایت اولی را به مثابه نفس؛ و من باب ایراد العقولیات فی طئی الحسیات و القدسیات فی طئی الهیولانیات، نظام کلّ را به منزله ماده جسم و عنایت اولی را به مثابه جوهر طبیعت می‌گیرند (محقق داماد، جذوات و مواقیف، ۲۵۱).

۴. لا من باب التشبیه بل باب ضرب الأمثال و لله المثل الأعلى فی السماوات و الأرض، نظام وجود را به منزله دایره باید تصور کرد (میرداماد، جذوات و مواقیف، ۵۱).

۵. ابن سینا، المبدأ و المعاد، ۳۲.

داماد از تشبیه سیر نزول و صعود نفس انسان به دو قوس دایره سخن به میان آمده است.^۱ در مسیر نظریه پردازی اگرچه اندک تفاوت‌هایی در مکاتب مختلف فلسفی و عرفانی در ترسیم مراتب دایره‌وار هستی به چشم می‌آید، اما در کلیت کاربرست این ترسیم تفاوتی وجود ندارد. نخستین فیلسوف در مکاتب فلسفه اسلامی محقق داماد است که توجه به این کاربرست کرده و پس از او دیگر فلاسفه اسلامی، به‌ویژه حکمای متعالی به این‌گونه تصویرسازی پرداخته‌اند. محقق داماد خود یادآوری می‌کند که معلم یونانی در «اثولوجیا» به این استعاره توجه نشان داده، اما وی را همچون ارسطو می‌داند، مبانی و مراتب نظام دایره‌وار را آمیخته با عناصر و ادبیات فلسفه مشائی ترسیم می‌کند،^۲ درحالی‌که نظام نوافلاطونی بیش از همه در کاربرست این ترسیم نقش ایفا می‌کند و مطلوب را به تبیین رساتر نزدیک می‌سازد. بیان حلقات نظام وجود براساس نظام دایره‌وار در دیگر مکاتب فلسفی و عرفانی می‌تواند مسیر تکاملی منتهی به حکمت متعالیه را نشان دهد.

در توجیه کاربرد غیرآرایه‌ای استعاره برای انتقال مفاهیم مجرد و انتزاعی، به‌ویژه مفاهیم فلسفی، اکثر مقالات منتشرشده بیانات مبسوطی نگاشته‌اند و هریک به مناسبت موضوع با انتخاب یک یا چند استعاره فلسفی موجود در متون فلسفی به تبیین مقصود پرداخته‌اند.^۳ در هیچ‌یک از این مقالات درباره نظام دایره‌وار هستی و آنچه مورد اهتمام این پژوهش است مطلبی جزئی یا کلی موجود نیست.

۱. درون‌مایه‌های دینی

آیات و حیانی با توجه دادن انسان به مبدأ و غایت خلقت، توجیهی را فراهم آورده تا پذیرش موجه را برای مخاطب به ارمغان آورد. در نگاه جامع‌نگر حکمای اسلامی، آیات مقدس الهی مشتمل بر تبیین همه مراتب هستی هم در قوس نزول و هم در قوس صعود است؛ شمولی فراگیر بر مراتب کلی نزول از مقام احدیت و واحدیت و عالم ملکوت (عالم ملانکه مجرد و عقول طولی و عرضی و عوالم برزخی) و عالم ناسوت (عالم طبع و جهان ماده) گرفته تا احکام مربوط به قوس صعود عالم وجود. قوس صعود و احکام آن را می‌توان در سیر صعودی وجود انسان به اعتبار ترقی و تکامل او از عالم ماده تا طی درجات عالم طبع،

۱. محقق داماد، جذوات و مواقیت، ۱۲۳/۱۴.

۲. محقق داماد، جذوات و مواقیت، ۱۵.

۳. قائمی‌نیا و دیگران، «استعاره مفهومی وحی رسالی در قرآن کریم»، ۸۱-۳۴؛ سپهری، «نقش استعاره در اصالت وجود؛ بررسی معناشناختی»، ۱۶۳-۱۷۲؛ رضازاده و دیگران، «جستاری در باب برخی استعاره‌های علّیت در فلسفه سهروردی»، ۲۲-۲؛ خادم‌زاده، ۱۴۰۱، ۱۳۹۵، ۱۳۹۳؛ اکبری و دیگران، «استعاره مفهومی و مسئله زیادت وجود بر ماهیت در فلسفه اسلامی»، ۱۶۲-۱۴۱؛ مؤمنی و دیگران، ۱۳۹۹؛ پناهی، «استعاره مفهومی الگوی ادراکی تجربه عرفانی در عقل سرخ سهروردی»، ۲۹-۹.

نفس، عقل، قلب، مقام سرّ، خفیّ و اخفیّ، که از آن به هفت شهر عشق تعبیر کرده‌اند، مشاهده کرد. در این راستا، کافی است به کریمه «إِنَّا لِلّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ» توجه شود که با عنوان قراردادن انسان، هستی را دارای نزول و صعود معرفی کرده است. از قوس نزولی، به «معراج تحلیل» تعبیر شده؛ زیرا تنزل فرع بر آن است که متنزل بدون طفره، مرتبه به مرتبه فعلیات خود را از دست بدهد تا به پایین‌ترین مرتبه نزول، یعنی ماده و هیولا برسد. بعد از رسیدن به این درجه، قوس صعود و «معراج ترکیب» شروع می‌شود. مبدأ قوس صعود را عرفا بر طبق قرآن، مقام استقرار در رحم می‌دانند. سپس ماده در این سیر، فعلیت بر فعلیت می‌افزاید تا به مقام گیاهی و سپس حیوانی برسد و بعد از طی درجات حیوان، وارد عالم تکلیف شود و تا مقام «فناء فی الله» طی مسیر کند. حکم جمیع این مراتب در کتاب الهی موجود است.^۱

آیات فراوانی وجود دارد که مورد توجه اکید حکمای اسلامی در تصویر دایره‌وار نظام هستی قرار گرفته است. حکیم والامقام، محقق طوسی در تألیف گران‌بهای «آغاز و انجام» با خوانش ژرف از این آیات، نظامی منسجم از همبستگی آیات مبدئی و معادی ارائه داده است. آیاتی از این قبیل در راستای بیان سیر تنازلی و تکاملی هستی است: «كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ»،^۲ «اللَّهُ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ»،^۳ «يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ أَلْفَ سَنَةٍ»،^۴ آیاتی فقط ناظر به سیر نزولی است، همانند: «اهْبِطُوا مِنْهَا جَمِيعًا»،^۵ «إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ... تَنْزِيلَ الْمَلَائِكَةِ وَالرُّوحِ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِمْ». آیاتی فقط ناظر به سیر عروجی است، همانند: «تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ». با تناظر آیات مبدئی و معادی، از سیر نزولی تعبیر به شب شده است، چون وجود به دور شدن از مبدأ نوری دچار می‌شود. مبدئی که وحی آن را نور نامیده است: «اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ»^۶ و از سیر عروجی تعبیر به روز شده که پیمایش به سوی قرب به مبدأ است.^۷

آیاتی از قبیل کریمه «فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى»^۸ نیز الهام‌بخش کاربرد استعاره دایره، متشکل از دو

۱. آشتیانی، مقدمه بر رسائل فلسفی صدرالمآلهین، ۸۲.

۲. انبیاء: ۱۰۴.

۳. روم: ۱۱.

۴. سجده: ۵.

۵. بقره: ۳۸.

۶. قدر: ۱ و ۴.

۷. معارج: ۴.

۸. نور: ۳۵.

۹. نصیرالدین طوسی، آغاز و انجام، ۱۰.

۱۰. نجم: ۹.

قوس نزولی و صعودی در آثار حکمی و عرفانی بوده است.^۱

الهام بخش سلسله نزول، آیات کریمه سورة قدر است و ناظر به بازگشت سلسله وجود این آیه است که آن را روز رستاخیز و معراج معنوی نامیده است: «تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ»^۲ و از هر دو سلسله، در روایات به «اقبال و ادبار» نامبردار شده است.^۳

۲. درون مایه های فلسفی

در چیش حلقات دایره، در مکاتب فلسفی و عرفانی تفاوت اندکی به چشم می آید، اما مسیر تکاملی نظریه پردازی و جمع بندی، به حکمت متعالیه منتهی می شود.

نخستین حکیم متأله در فلسفه اسلامی، که به نظام دایره وار پرداخته و هستی شناسی را براساس آن استوار ساخته، محقق داماد، حکیم برجسته عهد صفوی و نقطه عطف تاریخ فلسفه اسلامی است. وی این مسیر را با تأکید بر ویژگی «اولیت و آخریت» مبدأ و معاد چنین گزارش کرده است: چنانچه دایره از نقطه ای آغاز و با رسیدن به کمال به همان نقطه پایان می پذیرد، مبدأ و معاد و اول و آخر نظام دایره وار هستی «حضرت احدیت مطلقه و قیومیت حق» است. مبدئیت و معادیت؛ چه در قیاس با نظام کلی عالم، چه در مقایسه با ذره ذره عوالم وجود، در ترتیب نزولی طولی و عرضی محفوظ است و این یکی از معانی اولیت و آخریت حق متعال است. محقق داماد یادآوری این نکته را ضروری می داند که اینجا تشبیه گرایی و کاربرد تمثیل جایگاهی ندارد. حسب آیه کریمه «وَلَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَىٰ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ»، کاربرست «امثال»، رهنمونی و حیانی برای معرفت بخش بودن آن در مباحث لطیف و دقیق الهیات است.^۴

با لحاظ این نکته روشی، ترسیم دایره وار نظام وجود متشکل از چنین موجوداتی است:

در قوس نزول، در آخرین رتبه نزول و نقطه صفر هستی، هیولا قرار دارد و موجودات متقدم بر او از عقل اول آغاز می شود و تا هیولا امتداد می یابد و قوس نزولی را شکل می دهد. قوس صعودی از هیولا تا انسان واصل به رتبه عقل مستفاد است. انسانی که به نهایت درجه کمالی تأله و عرفان نائل شده باشد. سطح دایره در هر دو قوس صعود و نزول، متشکل از انواع و اصناف و اشخاص سایر موجودات واقع در رتبه طول و عرض است. محیط دایره، خداوندگار واحد قهار است که فرمود: او بر هر چیز محیط است. در نتیجه،

۱. عبدالرزاق کاشی، مجموعه رسائل و مصنفات، ۲۸۴؛ عبدالرزاق کاشی، شرح منازل السائرین، ۷۵۱؛ شاه آبادی، رشحات البحار، ۴۲۵؛ خمینی، سر الصلاة.

۲. در این تصویر، هدف آفرینش و غایت این سیر نزولی و صعودی با درون مایه های دینی بیان شده است (نصیرالدین طوسی، آغاز و انجام، ۱۰).

۳. معارج: ۴.

۴. فیض کاشانی، اصول المعارف، ۱۶.

۵. محقق داماد، جذوات و موافقت، ۱۵.

محیط دایره عقلی، از جهت قرب عقلی و نیل احاطی با اوساط و اطراف و ظواهر و بواطن، به یک اندازه است و مرکز و سایر نقاط سطح، در قیاس به استیلاهی محیطیت و غلبه قاهریت قرب او در یک مقام و منزلت اند و در ساحت آن حریم طرف، سائر وسط و ظاهر، حاجب باطن نیست، به ویژه در دایره احاطیه ای که محیط جاعل ذات و فاعل وجود محاط باشد... کریمه «وَ نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ» تعبیری کنایی از این احاطه و غلبه و سلطنت است.^۱

صدرالمتألهین به سان روش همیشگی اش در دو گام به تبیین می پردازد: گام بدوی که در مماشات با پیشینیان است و گام نهایی که ویژه مشی وفادار به مبانی خاص حکمت متعالیه است.

در گام بدوی، تبیین نظام هستی و جایگاه حلقه های موجودات در این دایره را با دنگره لَمّی و اَنّی پیش می برد. باتوجه به نگره لَمّی، این چینش نظام مند را پی می گیریم. چنانچه ذات حق فاعل اشیاست، همین طور ذات او غایت و غرض وجودی همه است؛ در این صورت، موجودات محض جود و فیض اوست. چنانچه ذات حق، که عین علم به اشیاست، فاعل آن هاست؛ همین طور ذاتش علت غایی و غرض وجود آن هاست و حالت منتظره ای نیز برایش نیست، وجود اشیا از ذات او فیضان دارد و با این فیضان است که مراتب اشیا شکل می گیرد و برای هر موجود و مرتبه وجودی اش بهره خاصی است. بدین گونه، وجود از اشرف موجود و تام ترین جوهر آغاز می شود که همان عقول عالی و جواهر کاملاً عاری از مواد است و سپس نفوس و بعد از آن طبایع عنصری تا به هیولای اولی، که خسیس تر و ناقص تر از او امکان وجود ندارد، پایان پذیرد و نهایت تدبیر امر محقق شود. پس از آن است که سلسله عروجی آغاز می شود و با امتزاج عناصر و پدید آمدن مواد جسمانی، موجودات مرکب پدید می آیند و با ترقی استعداد و تکامل، وجود پیوسته از مرتبه پست تر به برتر اوج می گیرد تا به وجود افضل منتهی شود که از او افضل نیست.

بدین ترتیب، ماده مشترک خسیس ترین است و برتر از آن عناصر، سپس معدنی ها و سپس گیاه و سپس حیوان غیر ناطق و در نهایت، حیوان ناطق است و برترین حیوان ناطق آن است که به درجه عقل مستفاد برسد و به وسیله اوست که وجود به مبدئی منتهی می شود که از آن آغاز شده بود. در این نقطه، ترتیب وجود متوقف می شود و دو سر دایره فیض به هم پیوند می خورد.^۲

۳. کلان استعاره دایره

دایره دارای ویژگی هایی است که در بیان کیفیت نظام هستی، وافی به مقصود است. این ویژگی ها آن را

۱. محقق داماد، جذوات و موافقت، ۱۵.

۲. صدرالدین شیرازی، المبدأ و المعاد، ۲۰۶.

برای گزینش، مطلوب قرار داده است. دایره بهترین شکل و افضل اشکال است و از جهات افضلیت آن، نشانگر بودن اعتدال و عدالت، احاطه محیط آن بر تمام شعاع‌ها و نسبت متساوی محیط تا مرکز و نمایانگر وحدت فاعل و وحدت و هماهنگی فعل است. این جهات درباره نظام هستی در سخنان حکمای مدقق و عرفای محقق به تفصیل بیان شده و خواستار این بوده که با استعاره دایره به عنوان حوزه مبدأ، تصویر و ترسیم و سپس در حوزه مقصد، نگاشت شود. در بیان حکما این ویژگی‌ها تصریح شده است.

۳.۱. دایره افضل اشکال است.

انتخاب شکل دایره برای به تصویر کشیدن این مهم، به این سبب است که دایره را افضل اشکال دانسته‌اند.^۱ از جهات فضیلت و برتری دایره، تساوی شعاع‌های آن از مرکز تا محیط است که نه تفریط و نه افراط بر آن حاکم است، بلکه نماد اعتدال است^۲ و چون چنین است بیانگر نسبت متوازن و متساوی حق تعالی به همه موجودات است^۳ و در نظام هستی نیز چنین رابطه‌ای را یادآوری می‌کند. ا. دایره، افضل اشکال و تصاویر هندسی است. نگاشت آن در حوزه مقصد این است که مصوّر، نظام هستی را با احسن و اتقن نظام، تصویر کرده است.

ب. از جهات فضیلت و برتری دایره بر سایر اشکال، تساوی شعاع‌های آن از مرکز تا محیط است که نه تفریط و نه افراط بر آن حاکم است، بلکه نماد اعتدال است، نگاشت آن در حوزه مقصد بیانگر عدالت و نسبت متوازن و متساوی حق تعالی به همه موجودات در نظام هستی است.

۳.۲. دایره، نماد وحدت است.

وحدت مبدأ و معاد در تصویر هندسی دایره کاملاً نمایان است و این نکته را بیانگر حقیقت هستی از بدو تا ختم دانسته‌اند.

بدان که اهل وحدت می‌گویند که مبدأ و معاد جایی را گویند که یک نوبت آنجا بوده باشند و باز خواهند که به آنجا باز گردند. پس بدین تقدیر، مبدأ و معاد یک چیز باشد، که آن یک چیز را نسبت به آمدن، مبدأ گویند و نسبت به بازگشتن، معاد خوانند؛ یعنی مبدأ به مثابت نقطه اول، دایره است و معاد به مثابت نقطه آخر، دایره است و اول و آخر دایره به حقیقت یک نقطه است که آن یک نقطه را نسبت به آغاز، اول می‌گویند و نسبت به انجام، آخر می‌خوانند.^۴

۱. سبزواری، اسرار الحکم، ۳۶۳.

۲. محقق داماد، جذوات و مواقیف، ۱۵.

۳. و لما كانت الخطوط الخارجة من النقطة التي في وسط الدائرة إلى المحيط الذي وجد عنها تخرج على السواء لكل جزء من المحيط كذلك نسبة الحق تعالی إلى جميع الموجودات نسبة واحدة (ابن عربی، الفتوحات المکیة، ۱۲۵/۱).

۴. إن الوجود فی صورة دائرة انعطفت أبداً علی أزلیها (نسفی، بیان التنزیل، ۲۴۹؛ مستملی، شرح التعرف لمذهب التصوف، ۲۹۱/۱؛ ابن عربی، الفتوحات

مشهود است که در سخنان وحدت‌افشان حکما و عرفا، تمرکز بر خط سیر وحدت و توحیدگرایی برقرار است. چنانچه دایره از امتداد یک نقطه از آغاز تا پایان رسم می‌شود، نظام هستی نیز از امتداد فیض واحد الهی و نزول کثرت‌نمای آن پدید می‌آید.

با این وصف، از مختصات دایره هستی این است که حدود و قوس‌های آن، از یگانگی و پیوستگی برخوردار است و کثرت آن عین وحدت است. بدین‌گونه، بر یگانگی موجد و پدیدآورنده خود و بر حکمت و قدرت و کرم و جود او دلالت صادق برهانی دارد، زیرا هنگامی که هستی یکپارچه باشد، سازنده آن جز فرد یگانه نیست.^۱

ترتیب نزولی، از اشرف به اشرف آغاز می‌شود تا به اخس پایان پذیرد و سپس سلسله صعود از اخس به اشرف شروع می‌شود تا به نقطه‌ای برسد که در سلسله صعود اشرف از آن نیست و به همان نقطه آغازین ختم شود. الهام‌بخش مطلب، آیه ۵ سورة سجده است: «امر را از آسمان به سوی زمین تدبیر می‌کند سپس به سوی او عروج می‌کند.» در این سلسله، هر حلقه‌ای قرب وجودی بیشتر نسبت به مبدأ داشته باشد، از بساطت و وحدت و غنای بیشتری برخوردار است و از اختلاف، ترکیب و افتقار دورتر است.^۲

در همه این خط سیر برای هستی، وحدت و توحید از نظر دور نمی‌ماند. اینکه هویت واحد بسیط چگونه گسترش می‌یابد و وحدت صرف به تکرار می‌گراید، در نظام‌های گوناگون فلسفی با تصویرهای متفاوت ترسیم شده، اما تصویر نظام دایره‌وار، بیش و پیش از همه، در منابع عرفان اسلامی با بیان وحدت شخصی وجود جلوه‌گر است.

نقطه هویت احدیت، که آن وجود است من حیث هو الوجود، از تعقل ذات خویش و حضور او مر خود را جوهر اول پدید کرد و نقطه اول، یعنی هویت به اعتبار بسیط، دایره‌ای است که با هریک از نقط محیط پیوندی دارد و نقطه اول محیط و نقطه دوم تالی و از تتالی نقط و انضمام ایشان با او محیط با هم پیوند و نقطه زمین در مقابله نقطه اولی است از محیط این دایره و این نهایت نزول امر الهی است و از اینجا مبدأ صعود، چنانچه فرمود: «يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ»^۳ و حینند قوسی از این دایره تمام شده باشد و آغاز قوسی دیگر از نقطه اعتدال بود که چون عناصر متضاد در هم آمیزند و از کثرت به وحدت گرایند، به قدر مناسبت مزاجی با عالم روحانی، صوری و فیضی از وی قبول کند و اول قوای

المکيه، ۵۱۱/۳.

۱. صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیة، ۳۴۷/۵.

۲. فیض کاشانی، اصول المعارف، ۱۵.

۳. سجده: ۵.

معدن پدید آید....، بعد از آن، استعداد او لطیف تر شود و به مرتبه نباتیت رسد و... از آنجا به حیوان نقل کند، چه استعداد به قبول قوای نباتی کفایت نکند و از آن شریف تر شود... و از آنجا چون استعداد به کمال رسد مردم پدید آید و اصناف چنین متفاوت باشد تا به انسان کامل... و او طور طور ترقی می کند تا به نور معرفت حق، جل و علا و ادراک حقایق اشیا و احکام آن به روح کل پیوندد و آنجا دایره متصل شود و این قوس تمام شود و این است «قاب قوسین ... أو أدنی» که خود عین همه است و اعتبار این مراتب و اثینیت قوسین به ظهور سلطنت نور وحدت ساقط و مرتفع. و إلیه المآب و المرجع.^۱

حکمت متعالیه نیز در نظریه پردازی نهایی، با بیان وحدت شخصی وجود به تصویر این مهم می پردازد. نمونه ای از این تلاش براساس قاعده «بسیط الحقیقه کلّ الأشياء» به این بیان است:

«بسیط الحقیقه کلّ الأشياء الوجودیه است و غیر از آن هر چه فرض شود، ظهور و تجلی و تدلّی و جهت فرق و تفصیل آن حقیقت خواهد بود؛ چون وجودی اشرف از وجود نورالانوار تعقل نمی شود و آن حقیقت، از سنخ خود ثانی ندارد و به وحدت ذات، جامع جمیع فعلیات و نشآت و مبدأ کافئه تعینات و مرجع جمیع جهات وجودیه و کمالیه وجودیه است و به حسب نفس ذات، مقتضی ظهور و بروز جمیع معالیل امکانیه، بلکه فاعل حقیقی اوست و «لا مؤثر فی الوجود إلا الله» و هیچ موجودی غیر از حق، مبدأ صدور وجود نیست و هر موجودی که صلاحیت از برای قبول فیض داشته باشد و هر ماهیتی که ممکن التحقق باشد باید از او صادر شود، مگر آنکه آن شیء در عالم ماده و حرکت واقع شده باشد که موانع وجودیه و مقتضیات متحقق در مواد و صور متحرکات، مانع از قبول فیض از حق شود و این عدم قبول، به قصور ذاتی حقایق موجود در دار حرکات و متحرکات بر می گردد، ولی حقایق نوری که در عالمی فوق عالم اتفاق و علل اتفاقیه واقع شده اند و صرف امکان ذاتی، از برای ظهور و تحقق خارجی آن ها کافی است.^۲

با تأکید بر یکپارچگی ساختار واحد وجود، از بالا تا پایین و از پایین تا بالا، در عین کثرت خارجی، موجودات چنان به هم پیوسته و مرتبط اند که باید حکم به اتحاد آن ها کرد. اتحادی، نه به سان پیوستگی اجسام که سطوح و نهایات آن ها با هم مماس است، بلکه عالم همه جاندار واحد است و فراتر، نفس واحد است و قوای فعال در آن، به سان عقول و نفوس، همانند قوای یک نفس است. در برابر آن، دو موضع دیگر منفی و مردود است که یا به تفاضل ذاتی و تباین وجودی قوا با نفس و ابزارانگاری آنان یا به وحدت ذاتی قوا اما تفاوت در موضع قائل است.^۳ اینکه موجودات جهان نسبت به هم، به نسبت نفس و قوا تشبیه شده،

۱. عبدالرزاق کاشی، مجموعه رسائل و مصنفات، ۲۸۱-۲۸۴؛ عبدالرزاق کاشی، شرح منازل السائرین، ۷۵۱.

۲. آشتیانی، شرح بر زاد المسافر ملاصدرا، ۴۵۷.

۳. الوجود کله من أعلاه إلى أسفله و من أسفله إلى أعلاه في رباط واحد مرتبط به بعضه إلى بعض متصل بعضه ببعض و الكل مع کثرتها الخارجیة متحدة و

اشاره به موضع خاص حکمت متعالیه در این خصوص است. موضعی که گزاره «النفس فی وحدتها کل القوی»^۱ آن را در خود تضمین کرده است.

باتوجه به مطالبی که در بیان حکمای الهی دائر است و به طور مستند و مشروح گزارش شد، تناظرهای توحیدی دایره در حوزه مبدأ و حوزه مقصد؛ یعنی نظام هستی، چنین نگاشتنی است:

ا. تصویر هندسی دایره، نمایانگر وحدت نقطه آغاز و نقطه پایان ترسیم آن است. نگاشت آن در حوزه مقصد این است که کل نظام هستی، راسم سلسله‌ای است که دارای مبدأ و معاد واحد است.

ب. دایره از امتداد یک نقطه از آغاز تا پایان رسم می‌شود. نگاشت آن در حوزه مقصد این است که نظام هستی نیز از امتداد فیض واحد الهی و نزول کثرت‌نمای آن پدید می‌آید و همان فیض واحد در تک‌تک افراد نظام کل، ساری است.

ج. تداوم نقطه واحد، دایره را ترسیم می‌کند. وحدت شیئی ترسیم‌شده، بر وحدت راسم آن دلالت دارد. نگاشت آن در نظام دایره‌وار هستی این است که راسم و آفریننده این نظام واحد است. مضاف بر آن، اسم «اول» و «آخر» را برای حق متعال تداعی می‌کند.

د. دایره، نماد ساختار واحد و یک‌پارچه از نقطه آغاز تا فرجام است. این، به هم‌پیوستگی این نگاشت را در حوزه مقصد در پی دارد که موجودات در عین کثرت خارجی، به هم‌پیوسته و تشکیل‌دهنده پیکره واحد و نظام اندام‌واره و حتی جاندار است.

ه. نگرش وحدت‌گرا به مراتب تشکیل‌دهنده دایره این نگاشت را در حوزه مقصد در پی دارد که مرتبه نازل وحدت؛ یعنی وحدت تشکیکی و رتبی وجود به نظام هستی را به نمایش بگذارد و با تأکید و تشدید وحدت، خوانش وحدت شخصی را فراهم آورد.

و. دور و نزدیک‌بودن، و قرب و بُعد هر نقطه از نقطه آغاز، نمایانگر شدت احتیاج و متکی‌بودن بر تعداد بیشتر به وسائط برای پدیدارشدن و وجودگرفتن در سلسله است. نگاشت این واقعیت در حوزه مقصد، به سه نکته هستی‌شناخت منجر می‌شود که عبارت‌اند از سه معیار شرافت در هستی: «بساطت، وحدت و غنا». موجودات بر اثر وسائط و علل میانه، هرچه از مبدأ متزل و دور شوند، از بساطت و وحدت و غنا دور می‌شوند و دچار مقابل‌های آن‌ها، یعنی ترکیب و تشبیه و نیاز می‌شوند. قاعده «امکان اشرف» ناظر به بیان

اتحادها ليس كاتصال الأجسام بأن يتصل نهاياتها و يتلاقى سطوحها و العالم كله حيوان واحد بل كنفس واحدة و قواه الفعالة كالعقول و النفوس و غيرها كقوى نفس واحدة فإن قوى النفس عند البصير المحقق متحدة الكثرة لا كما رأه قوم أنها آلات النفس متباينة الوجود متفاضلة الذوات و لا كما رأه قوم آخرون من أنها واحد الذات كثيرة المواضع والآثار و سيأتي تحقيق ذلك في علم النفس (صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیة، ۳۵۰/۵).
۱. سبزواری، شرح المنظومة، ۱۸۲/۵.

شرافت حلقه‌ها و واسطه‌های نزدیک‌تر به مبدأ است.

ز. باتوجه به نگاشت پیشین، که ناظر به فاصله‌گرفتن از مبدأ بود، دور و نزدیک بودن و قرب و بُعد هر نقطه به نقطه پایان نیز این نگاشت را به دنبال دارد که نمایانگر میزان احتیاج و اتکا بر تعداد وسائط برای بقا و استكمال در سلسله هستی است. کاهش فاصله بر معیارهای سه‌گانه شرافت «بساطت، وحدت و غنا» می‌افزاید و موجودات در سیر استکمالی و صعودی تا پیوستن به معاد به شرافت کامل دست می‌یابند. قاعده «امکان اخس» ناظر به بیان شرافت حلقه‌ها و واسطه‌های نزدیک‌تر به معاد است.

۴. خُرده‌استعاره‌ها در نظام دایره‌وار

ساختار هندسی دایره به‌گونه‌ای است که برای تفسیر آن نیازمند شرح و بسط است. برای این تبیین، از استعاره‌های دیگری کمک گرفته که هرکدام جنبه‌ای از به‌کارگیری دایره را توضیح می‌دهد.

۴.۱. استعاره قوسی بودن نظام هستی

قوسی بودن هریک از دو نیم‌دایره نزول و صعود به این معناست که خط ترسیم به‌طور مطلق و مستقیم و بدون برگشت از مبدأ دور نمی‌شود، بلکه امتداد دارای انعطاف و ادبار معطوف به نقطه آغاز است و تداوم رسم، آن را به نقطه نخست رجوع می‌دهد، درحالی‌که تداوم ترسیم مستقیم، به افزایش فاصله بدون برگشت می‌انجامد. نگاشت آن در حوزه مقصد یادآور برگشت نظام هستی در تداوم سیر تدریجی و نقطه‌به‌نقطه، چه در نزول و چه در صعود تا نقطه آغاز است.

۴.۲. استعاره تشکیل هستی از دو قوس نزولی و صعودی

نظام علیت مشائی و قاعده «امکان اشرف» اشراقی به این نزول رتبی صحنه می‌گذارد. این قاعده، ترتیب الأشرف فالأشرف را برای نظام جهان مقرر می‌کند که به تنزل رتبی و شرافتی موجودات تصریح دارد. در دوره اخیر، ادبیات فلسفی حکمای متعالی به کاربرست ادبیات متون دینی (آیات و روایات) معطوف است. کاربرد واژگان «حروف عالیات و کلمات تامات» بخشی از این مطلوب است که بیانگر علو و شرافت مبادی وجود است. براین اساس، فیض از «عالی به دانی» مرور می‌کند و برعکس آن محال است؛ زیرا فاقد کمال نمی‌تواند معطی آن شود. این مطلبی است که «جميع اهل تحقیق از محققان حکما و اجله عرفا بر آن اتفاق نظر دارند.» توجه به رابطه علت و معلول نیز زمینه‌ساز این اتفاق نظر است. «معلول، مرتبه نازل علت و علت، مقام کمال معلول و صورت تمامیت مجعول و مرجع و غایت آن است.»^۱ بنابراین، «سیر نقطه وحدت که در اعداد نظام کل ساری است، در نصف دایره وجود نزولی است و لیلة القدر ناظر به

۱. آشتیانی، شرح بر زاد المسافر ملاصدرا، ۴۵۸.

آن است و در نصف دیگر، عروجی و یوم‌القیامه مطابق آن است.^۱

نگاشت‌های قوس و تشکیل دایره از دو نیم‌دایره در حوزه مقصد به این ترتیب است:

ا. دایره، متشکل از دو نیم‌دایره است؛ پس نظام هستی هم متشکل از دو قوس است.

ب. در دایره، نیم‌دایره نخست با دوری نقطه واحد از مبدأ ترسیم می‌شود. در قوس نزولی هستی نیز فیض واحد بر اثر تزايد واسطه‌های خلقت از مبدأ دور می‌شود و دور شدن چون تجریدی است، نه مادی و مکانی، به معنای تنزل و ضعف وجودی است و قوس نزولی را تشکیل می‌دهد.

ج. فاصله گرفتن نقطه واحد از مبدأ برای تشکیل نیم‌دایره نخست در دایره، سبب دوری از کمالات مبدأ و مراتب نخست است. قوس نزولی هستی نیز از کمالات وجودی و از جمله نور وجود دور می‌شود. استعاره تأویلی «لایله القدر» ناظر به این بُعد است.

د. نیم‌دایره دوم به منظور تکمیل ترسیم دایره با برچیدن فاصله و سیر برگشتی انجام می‌شود. قوس صعود هستی، متناظر با این نیم‌دایره است که به اشتداد مراتب وجود و عروج آن می‌انجامد و استعاره تأویلی «یوم‌القیامه» ناظر به قُرب آن است.

۳.۴. استعاره نزول وجود از «آسمان اطلاق» به «زمین تقیید»

استعاره دیگری که در غنی‌سازی تبیین شبکه دایره‌وار وجود در آثار حکمای متعالی به کار گرفته شده، استعاره «آسمان اطلاق» و «زمین تقیید» است. ادبیات و اصطلاحات به کاررفته در آن، ویژه و دارای معانی ویژه است و در مکاتب پیشین این امکان فراهم نیست. ادبیاتی که مقاصد فراحسی و فراعقلی را با این گونه استعاره‌های کمکی به بیان می‌نشانند تا «تنزل وجود» را به ذهن تقریب کند. مبدأ نزول هستی، از آسمان اطلاق به سوی زمین تقیید است.^۲ معلوم است که اطلاق، حکایت از پهنه گسترده و عدم محدودیت دارد و تقیید برعکس آن است. آسمان و زمین نیز وضع متقابلی دارند. آسمان، نماد تعالی و فراخی و پهناوری است و زمین، حاکی از صفات متقابل؛ یعنی رتبه سفلی، تنگنا و محدودیت است.

نگاشت استعاری این ویژگی‌های حوزه مبدأ برای حوزه مقصد این گونه است:

ا. آسمان، نماد تعالی و تفوق است. نگاشت آن در حوزه مقصد این است که مبدأ وجود تعالی است.

ب. آسمان نماد فراخناکی و پهناوری است. نگاشت آن در حوزه مقصد این است که وجود در سرچشمه خود، از فراخناکی و شدت و عدم محدودیت برخوردار است؛ از این رو، به اطلاق موصوف شده است.

۱. محقق داماد، جذوات و موافقت، ۹۸.

۲. آشتیانی، مقدمه بر اصول المعارف، ۴۴، فیض کاشانی، اصول المعارف، ۱۵.

ج. زمین نماد پایین دست بودن و فرومنزلت بودن است. نگاشت آن در حوزه مقصد این است که با فاصله گرفتن وجود از منشأ خود دچار تنزل رتبه و خست وجودی است.

د. زمین نماد تعین و تشخیص و احاطه ابعاد بر موجودات آن است. نگاشت آن در حوزه مقصد، پدیدارشدن موجودات محدود با خصوصیات خاص است؛ ازاین رو، با قید «تقیید» مقید شده است.

د. مبدئیت آسمان برای پدیده های زمینی، تعیین کننده جهت است و نگاشت آن در حوزه مقصد سرچشمه گرفتن موجودات از مبدأ متعالی وجود است.

ه. تصور ظاهری از فرازمندی آسمان و فرومندی زمین، این نگاشت را در حوزه مقصد به همراه دارد که فاصله گرفتن مراتب وجود از آسمان تعالی، به معنای تنزل و فروگاهشی بودن کمالات وجودی در مراتب متنازل از مبدأ هستی است.

۴.۴. استعاره نزول و صعود

بدیهی است که در قاموس الهیات حکمای اسلامی، «نزول» و «صعود» به معنای سطحی آن؛ یعنی نزول از ارتفاع جسمانی یا صعود به آن نیست، بلکه به معنای نزول و صعود در مراتب تشکیکی وجود، بر اثر پویایی هستی است.

وجود در مقام تنزل، چون رو به نقص می رود و لازم نزول، تقید به حدود عدمیه است، اوصاف کمالیه آن نیز قبول انحطاط می کند و در قوس صعود، چون وجود رو به کمال می رود، کمالات ازدست رفته را باز می یابد.^۱

سیر نزولی، از کمال به سوی نقصان است؛ زیرا صدور جز این مسیر و جز چنین معنایی را اقتضا ندارد و تعبیر محتوایی «نزول» تأمین می کند. در مقابل، سیر صعودی، از نقصان به سوی کمال است. بر این روند، حکمت الهی حاکم است و اوست که آغاز خلق و اعاده آن را به دست دارد.

تناظر استعاره نزول در حوزه مبدأ و مقصد چنین نگاشت می شود: نزول در حوزه مبدأ، یعنی معنای عرفی و سطحی آن وقتی روی دهد شیئی متزلزل در سیر فروگاهشی از تعالی و احاطه آن کاسته می شود. نگاشت این مقصود در حوزه مقصد به این بیان است که وجود در سیر نزولی دچار «قیود و حدود عدمی» می شود و کمالات آن کاهش می یابد.

تناظر استعاره صعود در حوزه مقصد چنین نگاشت می شود: صعود در حوزه مبدأ، یعنی معنای عرفی و سطحی آن وقتی روی دهد شیئی متصاعد در سیر افزایشی و مترقیانه اوج می گیرد و تعالی و احاطه ظاهری

۱. آشتیانی، شرح بر زاد المسافر ملاصدرا، ۱۰۵.

خود را به دست می‌آورد. بدیهی است سیر بالارونده نیازمند داشتن قدرت و تفوق بر موانع است. نگاشت این مقصود در حوزه مقصد به این بیان است که وجود در سیر صعودی، کمالات ازدست‌رفته را با رفع قیود، حدود و موانع باز می‌یابد و به تعالی و برتری می‌رسد.

۴. ۵. استعاره شب و روز در تبیین کیفی تنزل در قوس نزول و قوس صعود

در عرفان و حکمت اشراقی و حکمت متعالیه که تأکید بر نوریت وجود متمرکز است، مبدأ آفرینش نور است و نور در فاصله‌گرفتن از مبدأ به طور طبیعی رو به کاهش است و در برگشت، اشتداد و افزونی می‌گیرد. آمدن از بهشت به دنیا، توجه از کمال به نقصان است و بیفتادن از فطرت و لامحاله صدور خلق از خالق، جز بر این نمط نتواند و رفتن از دنیا به بهشت توجه از نقصان به کمال است و رسیدن با فطرت و لامحاله رجوع خلق با خالق، جز بر این نسق صورت نگیرد، «اللَّهُ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ.» پس، اول نزول و هبوط است و دوم، عروج و صعود. اول، افول نور و دوم، طلوع نور؛ اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ. به این سبب، عبارت از مبدأ به شب کرده‌اند و آن شب قدر است و عبارت از معاد به روز و آن روز قیامت است.^۱

تعبیر به شب قدر و روز قیامت، تعبیری تأویل‌گرایانه، به معنای مثبت و مُجاز آن، از همین سیر نزولی و صعودی است که الهام‌بخش حکما و عرفای اسلام بوده است. در تناظر این دو قوس این آیات مدنظر قرار گرفته است: تنزل ملائک و روح در شب قدر انجام می‌گیرد^۲ و در روز قیامت، عروج ملائک و روح صورت می‌پذیرد.^۳ نسبت تنزل به ملائک و روح، که از مراتب کلی وجود هستند، بیانگر سیر تنزلی وجود از مبدأ به دیگر سو است.

نگاشت‌های تصور نوری از وجود در حوزه مقصد به این ترتیب است:

أ. در حوزه مبدأ، نور در فاصله‌گرفتن از مبدأ دچار فروکاهش در تابش و روشنایی می‌شود و مراتب آن متنازل می‌شود. در حوزه مقصد، وجود چون نور است، همانند نور در خط سیر آفرینش و بُعد از مبدأ از کمالات آن؛ یعنی علم و قدرت و حیات و... کاسته می‌شود.

ب. در حوزه مبدأ، نور در سیر فروکاهشی سبب پدیدآمدن شب می‌شود و در حوزه مقصد، از سیر نزولی وجود تعبیر به «شب قدر» شده است.

ب. در حوزه مبدأ، نور در وفور و شدت خود سبب پدیدآمدن روز می‌شود و در حوزه مقصد، از سیر

۱. نسفی، الإنسان الكامل، ۱۲۶.

۲. قدر: ۴.

۳. معارج: ۵؛ نسفی، الإنسان الكامل، ۱۲۶.

صعودی وجود، تعبیر به «روز قیامت» شده است.

۴. ۶. استعاره غروب و طلوع خورشید برای بیان کیفی نزول و صعود

نگرش نوری به هستی و مفاد باطنی این متون، سلسله نزولی و شب قدر را به امتداد کاهشی سیر نور حق و روز قیامت را به سیر عروجی، افزایشی و اشتدادی تأویل کرده است.^۱ جنبه دیگری که ضرورت تأویل برای تعبیر به «شب قدر» و «روز قیامت» را پشتیبانی می‌کند این است که در «شب قدر»؛ یعنی سلسله نزولی «شمس حقیقت در حجاب تعینات است» و در «روز قیامت»؛ یعنی سلسله صعودی خورشید از حجاب تعینات طلوع می‌کند و این شب و روز، شبانه‌روز الوهی است.^۲ این نگاشت‌ها در این راستا درخور یادآوری است:

أ. منشأ نور در حوزه مبدأ، خورشید است و در حوزه مقصد، حق متعال منشأ نور وجود است.

ب. خداوند خورشید وجود است.

ج. خورشید دارای طلوع و غروب است.

د. غروب به معنای پنهان شدن در حجاب است.

ه. تعینات و تشخصات و خصوصیات وجودی، به مثابه حجاب و پرده‌اند.

و. در سیر نزولی وجود، خورشید در پرده و حجاب واقع می‌شود.

ز. در سیر صعودی خورشید از پس پرده تعینات طلوع می‌کند، یعنی نور آن افزایش می‌یابد و آشکار می‌شود.

۴. ۷. استعاره ماه و سال در بیان کمی کمال و نقص در قوس نزول و صعود

دو قوس، از جهت دیگری نیز تناظر دارند. چنان‌که کمال شب به روز است، کمال ماه به سال است. متن مقدس و حیانی، تنزل وجود از مبدأ را تعبیر به «شب» کرده که آن را شب قدر نامیده و نسبت‌سنجی آن با ماه و تفاضل آن برابر با هزار ماه و معاد و سیر عروجی وجود را به روز و نسبت آن را با سال و تفاضل آن را برابر با پنجاه هزار سال تعبیر کرده است. پس سیر نزولی کاهشی با سیر صعودی کمالی تکمیل می‌شود:^۳

۱. حسن‌زاده آملی، تعلیقه بر آغاز و انجام، ۱۰۶.

۲. خمینی، سر الصلاة، ۴.

۳. در شب قدر، «تَنْزَلُ الْمَلَائِكَةُ وَ الرُّوحُ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِمْ مِنْ كُلِّ أَمْرٍ» ۱۵. در روز قیامت، «تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَ الرُّوحُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ» ۱۶. و چون کمال مبدأ به معاد است، همچنان‌که کمال شب به روز است و کمال روز به ماه و کمال ماه به سال، پس اگر مبدأ، شب قدر است، معاد روز قیامت است و اگر شب قدر نسبت به ماه دارد، «لَيْلَةُ الْقَدْرِ خَيْرٌ مِنْ أَلْفِ شَهْرٍ تَنْزَلُ الْمَلَائِكَةُ وَ الرُّوحُ» ۱۷. روز قیامت، نسبت به سال دارد، «يُذَبَّرُ الْأَمْرُ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ أَلْفَ سَنَةٍ مِمَّا تَعُدُّونَ» ۱۸. و به وجهی اگر مبدأ نسبت به روز دارد، «خمرت طينة آدم بیدی اربعون صباحاً» ۱۹. معاد نسبت به سال دارد که، «ما بين النفتين اربعون عاماً» ۲۰ و اگر شب قدر بر هزار ماه تفصیل دارد، «لَيْلَةُ الْقَدْرِ خَيْرٌ مِنْ أَلْفِ شَهْرٍ» ۲۱ روز قیامت به قدر پنجاه هزار سال است (نصیرالدین طوسی، آغاز و انجام، ۱۱؛ فیض کاشانی، اصول المعارف، ۱۵).

ا. در سیر نزولی، معیار سنجش کمی در حوزه مبدأ به ماه است و درباره حوزه مقصد، به تفاضل نزولی هزار ماه نگاشتنی است.

ب. در سیر عروجی، معیار سنجش کمی در حوزه مبدأ به سال است و درباره حوزه مقصد، به تفاضل صعودی پنجاه هزار سال نگاشتنی است.

نتیجه‌گیری

در خط سیر تبیین مقاصد فلسفی، توحیدگرایی و نشان‌دادن غایت‌مندی و انسجام مراتب نظام هستی، از اهم مقاصد است. نگارش آثار پربار با نام «مبدأ و معاد»، بازنشانی از چنین اهتمام است. در راستای مفهوم‌سازی مبدأ و معاد، کاربرست آگاهانه کلان‌استعاره دایره، از راهکارهای ویژه و انکارنشدنی در الهیات فلسفه اسلامی است. در چهارچوب این استعاره، تجربه متعارف ما از شکل هندسی دایره، که متضمن برخی دیگر استعاره‌های خُرد جهتی و حرکتی مانند قوس نزول و قوس صعود است، وارد الهیات فلسفه اسلامی به‌ویژه حکمت متعالیه شده و به‌منظور توصیف و تبیین نظام هستی به کار گرفته شده است.

این استعاره، هم در تبیین مقاصد فلسفی و هم تبیین مفاهیم دینی، همانند مبدأ و معاد تأثیر بی‌بدیل دارد و نقش منحصر به فرد ایفا می‌کند. در تجربه معمولی ما، دایره شکلی هندسی است که نماد پیوستگی نقطه آغاز به نقطه پایانی و تساوی مرکز با محیط و در نتیجه، نماد احاطه محیط آن بر تمام نقاط محاط است. این تجربه، پایه‌ای برای فهم دقیق کیفیت احاطه قدرت و علم باری بر نظام هستی، کیفیت بدایت وجود و چگونگی سرچشمه‌گرفتن هستی از مبدأ و کیفیت سیر متنازل هستی و متقابل و متناظر با آن سیر صعود و برگشت‌پذیر هستی به معاد، به‌صورت قوسی است تا نمایانگر اعراض و ادبار مطلق موجودات از مبدأ نباشد، بلکه در نقطه نقطه تنزل، متضمن سیر انعطافی و رجوعی است. به این معنا که، بر اثر سیر قوسی، نهایت این خط سیر به مبدأ عود می‌کند. از این رو، قوس صعود و حکمت غایت‌مندی آفرینش نیز توجیه‌پذیر می‌شود. بنابراین، ویژگی‌های موجود در شکل هندسی، دایره وافی به مقصود است و استعاره آن توانا و رساست تا خط سیر تنازل و تکامل تدریجی هستی را از مبدأ تا مقصد در دو قوس نزول و صعود هستی به نمایش حس‌گرایانه تقریب کند و امر تجریدی و انتزاعی صرف را با امر حسی و ملموس توجیه‌پذیر کند.

منابع

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

- آشتیانی، جلال‌الدین. مقدمه بر اصول المعارف. قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۵.
- آشتیانی، جلال‌الدین. مقدمه بر رسائل فلسفی صدرالمتهین. قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۷.
- ابن‌سینا، حسین‌بن‌عبدالله. المبدأ و المعاد. تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۶۳.
- ابن‌عربی، محمدبن‌علی. الفتوحات المکیة. بیروت: دار الصادر، بی‌تا.
- اخوان‌الصفاء. رسائل اخوان‌الصفاء و خلان‌الوفاء. بیروت: دار صادر، بی‌تا.
- اکبری، رضا و دیگران. «استعاره مفهومی و مسئله زیادت وجود بر ماهیت در فلسفه اسلامی». حکمت سینوی، ش ۶۳ (۱۳۹۹): ۱۴۱-۱۶۲.
- پناهی، نعمت‌الله. «استعاره مفهومی الگوی ادراکی تجربه عرفانی در عقل سرخ سهروردی». کاوش‌نامه زبان و ادبیات فارسی، ش ۳۵، (۱۳۹۶): ۹-۲۹.
- حسن‌زاده‌آملی، حسن. تعلیقه بر آغاز و انجام. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۴.
- خادم‌زاده، وحید. «استعاره‌های مفهومی علیت در دیدگاه لیکاف». شناخت، ش ۷ (۱۳۹۳): ۷۱-۳۳.
- خادم‌زاده، وحید. «استعاره مفهومی دانستن به مثابه دیدن در نظام فلسفی ملاصدرا». حکمت معاصر، ش ۱۳ (۱۴۰۱): ۶۵-۹۳.
- خادم‌زاده، وحید. «استعاره وجود به مثابه امر سیال در فلسفه ملاصدرا». فلسفه و کلام اسلامی، ش ۲ (۱۳۹۶): ۲۰۴-۱۸۷.
- خادم‌زاده، وحید. «استعاره وجود به مثابه نور در فلسفه ملاصدرا». فلسفه و کلام اسلامی، ش ۱۹ (۱۳۹۵): ۳۴-۱.
- خمینی، روح‌الله. سر الصلاة. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، ۱۳۸۳.
- رضازاده و دیگران. «جستاری در باب برخی استعاره‌های علیت در فلسفه سهروردی». حکمت معاصر، ش ۱ (۱۳۹۹): ۲-۲۲.
- سبزواری، هادی‌بن‌مهدی. شرح المنظومة. قم: نشر ناب، ۱۴۲۲ق.
- سبزواری، هادی‌بن‌مهدی. اسرار الحکم. قم: مطبوعات دینی، ۱۳۸۳.
- سپهری، مهدی. «نقش استعاره در اصالت وجود؛ بررسی معناشناختی». نامه حکمت، ش ۲ (۱۳۸۲): ۱۷۲-۱۶۳.
- شاه‌آبادی، محمدعلی. رشحات البحار. تهران: پژوهشکده فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۶.
- صدرالدین شیرازی، محمدبن‌ابراهیم. الحکمة المتعالیة. بیروت: دار احیاء التراث، ۱۴۱۰ق.
- صدرالدین شیرازی، محمدبن‌ابراهیم. المبدأ و المعاد. تهران: انجمن حکمت و فلسفه، ۱۳۵۴.
- صدرالدین شیرازی، محمدبن‌ابراهیم. المبدأ و المعاد. قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۰.

- طباطبائی، محمدحسین، اصول فلسفه و روش رئالیسم. قم: صدرا، ۱۳۷۲.
- عبدالرزاق کاشی، عبدالرزاق بن جلال الدین. شرح منازل السائرین. قم: بیدار، ۱۳۸۵.
- عبدالرزاق کاشی، عبدالرزاق بن جلال الدین. مجموعه رسائل و مصنفات. تهران: میراث مکتوب، ۱۳۸۰.
- فیض کاشانی، محسن. اصول المعارف. قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۵.
- قائم‌نیا، علیرضا و دیگران. «استعاره مفهومی وحی رسالی در قرآن کریم». ذهن. ۵ (۱۳۹۹): ۸۱-۳۴.
- محقق داماد، محمدباقر بن محمد. جذوات و مواقیف. تهران: میراث مکتوب، ۱۳۸۰.
- مستملی، اسماعیل بن محمد. شرح التعرف لمذهب التصوف. تهران: اساطیر، ۱۳۶۳.
- نسفی، عزیزالدین بن محمد. الإنسان الكامل. تهران: طهوری، ۱۳۸۶.
- نسفی، عزیزالدین بن محمد. بیان التنزیل. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۷۹.
- نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد. آغاز و انجام. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۴.

Transliterated Bibliography

- Akbari, Rizā et al. "Isti'ārih-yi Mafhūmī wa Mas'alah-yi Ziyādat Vujūd bar Mahiyat dar Falsafah-yi Ialāmī", Hikmat Sinavī, 2021/1399: 141-162.
- Āshtiyānī, Sayyid Jalāl al-Dīn. *Muqaddamah bar Rasā'il Falsafī Šadr al-Muta'allihīn*, Qum: Daftar Tablighāt-i Islāmī, 2009/1387.
- Āshtiyānī, Sayyid Jalāl al-Dīn. *Muqaddamah bar Uṣūl al-Ma'ārif*, Qum: Daftar Tablighāt-i Islāmī, 1997/1375.
- Āshtiyānī, Sayyid Jalāl al-Dīn. *Sharḥ bar Zād al-Musāfir Mulāṣadrā*. Qum: Būstān-i Kitāb, 2003/1381.
- Fayḍ Kāshānī, Muḥammad Muḥsin. *Uṣūl al-Ma'ārif*. Qum: Daftar Tablighāt-i Islāmī, 1997/1375.
- Ḥasanzādih Āmulī, *Ta'liqah bar Āghāz va Anjām*, Tehran: Vizārat-i Farhang va Irshād-i Islāmī, 1996/1374.
- Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkīya*, Beirut: Dār Šādir, s.d.
- Ibn Sīnā, Ḥusayn. *al-Mabda' wa al-Ma'ād*. Tehran: University of Tehran, 1985/1363.
- Ikhwān al-Šafā, Rasā'il Ikhwān al-Šafā wa Khillān al-Wafā'. Beirut: Dār Šādir, s.d.
- Imām Khumaynī, *Sirr al-Šalāt*. Tehran: Mū'assisah-yi Tanzīm va Nashr-i Āsār-i Imām Khumaynī, 2005/1383.
- Kāshānī, 'Abd al-Razzāq. *Majmū'ah-yi Rasā'il va Mušannifāt*. Tehran: Mīrās-i Maktūb, 2002/1380.
- Kāshānī, 'Abd al-Razzāq. *Sharḥ Manāzil al-Sā'irīn*, Qum: Intishārāt-i Bīdār, 2006/1385.

Khādimzādih, Vaḥid. “Isti‘ārih-yi Vujūd bi Muṣābih-yi Amr Sayāl dar Falsafah-yi Mulāṣadrā”, *Falsafah va Kalām Islāmī*, no. 2 (2018/1396): 187-204.

Khādimzādih, Vaḥid. “Isti‘ārih-yi Maḥmūmī Dānistān bi Muṣābih-yi Dīdan dar Nizām Falsafī Mulāṣadrā”, *Ḥikmat Mu‘āṣir*, no. 13 (2022/1401): 65-93.

Khādimzādih, Vaḥid. “Isti‘ārih-yi Maḥmūmī ‘Iliyyat dar Dīdgāh Lakoff”, *Shinākht*, no. 71 (2015/1393): 7-33.

Khādimzādih, Vaḥid. “Isti‘ārih-yi Vujūd bi Muṣābih-yi Nūr dar Falsafah-yi Mulāṣadrā”, *Falsafah va Kalām Islāmī*, no. 1(2017/1395): 19-34.

Muḥaqqiq Dāmād, *Jazavāt va Mavāqīt*. Tehran: Mīrās-i Maktūb, 2002/1380.

Mustamlī Bukhārī, Ismā‘īl. *Sharḥ al-Ta‘arruf li-Madḥhab al-Taṣawwuf*. Tehran: Asāṭir, 1985/1363.

Nasafī, ‘Azīz al-Dīn, *al-Insān al-Kāmil*. Tehran: Ṭahūrī, 2008/1386.

Nasafī, ‘Azīz al-Dīn, *Bayān al-Tanzīl*. Tehran: Anjūman Āṣār va Mafākhir Farhangī, 2001/1379.

Parāhī, Nī‘mat Allāh. “Isti‘ārih-yi Maḥmūmī Ulgūy Idrākī Tajribah-yi ‘Irfānī dar ‘Aql Surkh Suhrivardī”, *Kāvushnāmah Zabān va Adabiyāt Fārsī*, (2018/1396): 9-29.

Qā‘imīniyā et al. “Isti‘ārih-yi Maḥmūmī Wahy Risālī dar Qurān-i Karīm”. *Zīhn*. no. 81 (2021/1399): 5-34.

Rīdāzādih et al. “*Justārī dar Bāb Barkhī* Isti‘ārih-yi ‘Iliyyat dar Falsafah-yi Suhrivardī”. *Ḥikmat Mu‘āṣir*, no. 2, (2021/1399): 1-22.

Sabzavārī, *Asrār al-Ḥikam*, Qum: Maṭbū‘āt Dīnī, 2005/1383.

Sabzavārī, *Sharḥ al-Manzūmah*. Qum: Nashr Nāb, 2001/1422.

Ṣadr al-Muta‘allihīn, Muḥammad. *al-Ḥikmat al-Muta‘aliyah*. Beirut: Dār Iḥyā‘ al-Tūrāth, 1990/1410.

Ṣadr al-Muta‘allihīn, Muḥammad. *al-Mabda’ wa al-Ma‘ād*. Qum: Daftar Tablighāt-i Islāmī, 2002/1380.

Ṣadr al-Muta‘allihīn, Muḥammad. *al-Mabda’ wa al-Ma‘ād*. Tehran: Anjuman Ḥikmat va Falsafah, 1976/1354.

Shāhābādī, Muḥammad ‘Alī. *Rashaḥāt al-Biḥār*. Tehran: Pazhūhishkadīh Farhang va Andishih-yi Islāmī, 2008/1386.

Sipihri, Mahdī. “Naqsh Isti‘ārih dar Iṣlāt Vujūd; Barrisī Ma‘nāshinākhtī”, *Nāmāh-yi Ḥikmat*. No. 2 (2004/1382): 163-172.

Ṭabāṭabāyī, Muḥammad Ḥusayn. *Uṣūl Falsafah va Ravish-i Ri‘āṣism*. Qum: Ṣadrā, 1994/1372.

Ṭūsī, Khwājāh Naṣīr al-Dīn Muḥammad. *Āghāz va Anjām*. Tehran: Vizārat-i Farhang va Irshād-i Islāmī, 1996/1374.



Investigating the Principles of Understanding Text according to Schleiermacher's Hermeneutics and Analyzing it Based on the Theoretical Principles of Classicism and Romanticism

Dr. Ali Hasanbeigi

Professor, Arak University

Dr. Fatemeh Dastranj

Associate Professor, Arak University

Zahra Ahmadi (corresponding author)

PhD student, Arak University

Email: ahmadi.zahra533475@gmail.com

Abstract

Classical hermeneutics is an attempt to achieve how to read and understand the text by providing methodological principles and foundations. Schleiermacher is considered one of the prominent classical hermeneutists. Schleiermacher's most prominent role in the growth of hermeneutics is the transition from specialized hermeneutics and the formation of general rules and principles of interpretation, which are often derived from his contemporary literary discourses. This can provide valuable points for Islamic commentators. By studying Schleiermacher's hermeneutic theories in a descriptive and analytical way, this article seeks to answer the question, "what are the most important principles of Schleiermacher in the analysis and reading of the text?" and "how is it analyzed considering the teachings of classicism and romanticism?" The result is that Schleiermacher's influence from his contemporary literary schools has caused him to avoid inducing a one-dimensional approach to understanding the text and to use different literary discourses, such as classicist and romanticist discourses. Among the classicist principles of Schleiermacher's thinking are: centrality of the author, purposefulness of the meaning, the objectivity of the meaning, the trans-historicity of understanding, the methodology of understanding and the importance of linguistic rules. The romanticist principles of his thinking are: priority of author's individuality, priority of misunderstanding, inadequacy of linguistic rules, the impossibility of completely avoiding the influence of assumptions, possibility of attaining an understanding superior to the author's own understanding, and the human nature of the Bible's propositions.

Keywords: principles, text reading, Schleiermacher, classical hermeneutics, classicism, romanticism.





بررسی مبانی خوانش متن از منظر هرمنوتیک شلایرماخر و تحلیل آن

بر اساس مبانی نظری کلاسیسیسم و رمانتیسیسم

علی حسن بیگی

استاد، گروه الهیات و معارف اسلامی - علوم قرآن و حدیث، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه اراک.

فاطمه دسترنج

دانشیار، گروه الهیات و معارف اسلامی - علوم قرآن و حدیث، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه اراک.

زهرا احمدی (نویسنده مسئول)

دانشجوی دکتری، گروه الهیات و معارف اسلامی - علوم قرآن و حدیث، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه اراک.

Email: ahmadi.zahra533475@gmail.com

چکیده

«هرمنوتیک کلاسیک» تلاشی برای دستیابی به چگونگی خوانش متن با ارائه اصول و مبانی روشمند است. «شلایرماخر» از هرمنوتیک‌های برجسته کلاسیک به شمار می‌رود. نمایان‌ترین نقش شلایرماخر در تحول هرمنوتیک، گذار از هرمنوتیک‌های تخصصی و ابداع اصول و ضوابط عام تفسیری است که غالباً نشأت گرفته از گفتمان‌های ادبی-عصری اوست و نکات ارزنده‌ای را فراوری مفسران اسلامی می‌گذارد. از این رو، نوشتار حاضر با مطالعه نظریات هرمنوتیکی شلایرماخر به روش توصیفی تحلیلی در پی پاسخ به این پرسش است که مهم‌ترین مبانی شلایرماخر در تحلیل و خوانش متن چیست؟ و با نظر به آموزه‌های کلاسیسیسم و رمانتیسیسم چگونه تحلیل می‌شود؟ حاصل آنکه، اثرپذیری شلایرماخر از مکاتب ادبی-عصری خویش سبب شده است تا از القای نگرشی تک‌بعدی به مقوله فهم متن پرهیز کرد و از گفتمان‌های مختلف ادبی، نظیر گفتمان‌های کلاسیستی و رمانتیستی بهره جست. از جمله اصول مبتنی بر تفکر کلاسیستی شلایرماخر عبارت است از: محوریت مؤلف، غایت‌مندی معنا، عینیت معنا، فراعصری بودن فهم، روش‌گرایی فهم و اهمیت قواعد زبان‌شناختی. اصول مبتنی بر تفکر رمانتیستی وی نیز عبارت‌اند از: اصالت فردیت مؤلف، اصالت سوءفهم، عدم کفایت قواعد زبان‌شناختی، عدم امکان پرهیز کامل از تأثیر پیش‌فرض‌ها، امکان تحقق فهم برتر از مؤلف و بشری بودن گزاره‌های کتاب مقدس.

واژگان کلیدی: مبانی، خوانش متن، شلایرماخر، هرمنوتیک کلاسیک، کلاسیسیسم، رمانتیسیسم.

مقدمه

از جمله موضوعاتی که همواره در مطالعات هرمنوتیکی متألهان غربی محور توجه بوده است، بحث از کیفیت ادراک و خوانش^۱ متونی است که مواد و مفاد اصلی پژوهش‌های آنان را سامان می‌دهد. با نظر به انقسام دانش هرمنوتیک^۲ به دو گرایش متقابل روشی^۳ و فلسفی^۴ باید گفت: اگرچه نسبی‌گرایی^۵ حاکم بر نظام تفسیر فلسفی و باورمندی طرفداران این مکتب به سیال بودن فهم و تفسیر و حجیت و وجاهت خوانش‌های متعدد متون سبب شده است تا از ارائه اصول و ضوابط فهم صحیح روی گردانیده و هرمنوتیک را به مثابه «روش فهم متن» از اساس مردود شمرند؛ لکن هرمنوتیسیت‌های روشی به دلیل باورمندی به مقولاتی، از قبیل عینی‌گرایی^۶ و ثبوت معنا، پایان‌پذیری فهم و تفسیر و نقش محوری مؤلف در فهم متن، همواره بر آن بوده‌اند تا با تنظیم اصول و قواعد هرمنوتیکی، روی از نقاب رویین متون بردارند و بستر مناسبی را برای دستیابی به خوانشی هرچه بهتر و صحیح‌تر از آن فراهم سازند.

فردریش دانیل ارنست شلایرماخر^۷ (۱۷۶۸-۱۸۳۴م)، ملقب به «پدر هرمنوتیک مدرن» از برجسته‌ترین هرمنوتیسین‌های روشی در قرن ۱۹ میلادی است که اصول و قواعد کلی و اولیه‌ای را با هدف وحدت‌بخشی به خوانش و تحلیل متون ابداع کرده است. اثرپذیری شلایرماخر از برخی از مهم‌ترین مکاتب ادبی عصری خویش نظیر کلاسیسیسم^۸ و رمانتیسیسم^۹ و اندیشه‌های بنیادین آن‌ها سبب شده است تا وی در طرح نظریات هرمنوتیکی خود تا حد شایان توجهی، ملهم و متأثر از این مضامین عمل کند.

هدف اصلی از طرح این نوشتار، بررسی مبانی خوانش متن از منظر هرمنوتیک شلایرماخر و تحلیل آن براساس مبانی نظری کلاسیسیسم و رمانتیسیسم است. در مقام بیان پیشینه باید گفت: علی‌رغم تعدد مطالعات انجام‌شده در حوزه هرمنوتیک شلایرماخر، پژوهش‌هایی که بر اصول و مبانی هرمنوتیکی شلایرماخر متمرکز باشند، چندان متعدد نیستند و در این میان، تنها می‌توان به دو مقاله اشاره کرد: «نقد مبانی هرمنوتیکی شلایرماخر» (۱۳۹۱)، نوشته ابوالفضل ساجدی، محمدحسین مختاری و سید محمود

1. understanding.

2. Hermeneutics.

3. methodological.

4. philosophical.

5. relativism.

6. objectivism.

7. Friedrich Daniel Ernest Schleiermacher.

8. Classicism.

9. Romanticism.

مرتضوی شاهرودی و «بررسی تطبیقی مبانی هرمنوتیک شلایرماخر و گادامر در مواجهه با متن دینی» (۱۳۹۱)، نوشته محمدرضا اسدی و فاطمه نورنژاد. در بیان وجه تمایز این آثار با اثر پیش‌رو باید گفت: تمرکز مقاله اول، بر نقد مبانی هرمنوتیکی شلایرماخر و مقاله دوم، بر تطبیق مبانی شلایرماخر و گادامر، نویسندگان این مقالات را از احصاء دقیق و جامع مبانی هرمنوتیکی شلایرماخر بازداشته و در آن‌ها به بیان مختصری از محدود مبانی او قناعت شده است. ازسوی دیگر، با نظر به محوریت مقالات مزبور بر مبانی هرمنوتیکی شلایرماخر باید گفت: مقاله اول در برخی موارد میان روش و مبنا خلط کرده است.^۱ حال آنکه پژوهش حاضر از یک سو، تمام توجه خود را بر بررسی مبانی هرمنوتیکی شلایرماخر معطوف کرده و از دیگر سو، تا حد امکان کوشیده است در احصاء مبانی هرمنوتیکی شلایرماخر از ارتکاب به مسئله تخلیط روش و مبنا بپرهیزد و با نگاهی دقیق و جامع به بررسی این موضوع بنگرد.

در نتیجه‌ای کلی از بیان پیشینه پژوهش می‌توان گفت: بررسی مطالعات انجام‌شده در حوزه هرمنوتیک شلایرماخر نشان از فقدان مطالعه‌ای جامع و مستقل در خصوص مبانی هرمنوتیکی او دارد. به‌علاوه، نوآوری این پژوهش را نیز اثبات می‌کند؛ چراکه از میان مطالعات انجام‌شده در این زمینه، هیچ‌یک تاکنون به تحلیل مبانی هرمنوتیکی شلایرماخر براساس مبانی نظری مکاتب ادبی عصری او نپرداخته‌اند. ازاین‌رو، مقاله حاضر با مطالعه نظریات هرمنوتیکی شلایرماخر به روش توصیفی تحلیلی به دنبال پاسخ به این دو پرسش است که مهم‌ترین مبانی شلایرماخر در تحلیل و خوانش متن چیست؟ و با نظر به آموزه‌های کلاسیسیسم و رمانتیسیسم چگونه تحلیل‌شدنی است؟

۱. مهم‌ترین مبانی هرمنوتیکی شلایرماخر

شلایرماخر با نظر به اصول و مبانی فهم خود، که از بینش هرمنوتیکی او ناشی می‌شود، هرمنوتیک خاصی را برای فهم متون ارائه داده است. برخی از مهم‌ترین این مبانی عبارت‌اند از:

۱.۱. محوریت مؤلف در فهم متن

محوریت فهم و تفسیر در هرمنوتیک شلایرماخر، از آن مؤلف و پدیدآور متن است. البته که تعریف شلایرماخر از «مؤلف محوری» به‌هیچ‌وجه با تعریف هرمنوتیسین‌های پیشین او از این مقوله همسان نیست. مراد از «مؤلف محوری» در هرمنوتیک اسلاف شلایرماخر، اصالت «نیت»^۲ مؤلف است.^۳ این در

۱. نک: ساجدی، مختاری، مرتضوی شاهرودی، «نقد مبانی هرمنوتیکی شلایرماخر»، ۳۵-۳۷، مورد ۵ و ۶ و ۷.

۲. intention.

۳. q.v: Mueller Vollmer, *The Hermeneutics Reader*, 55.

حالی است که شلایرماخر به سبب اثرپذیری از تفکرات رمانتیکی، درک «فردیت»^۱ مؤلف را معیار تفسیر صحیح دانسته و معتقد است که: «هر لحظه اثر هنری، نشان از تمامی زندگی مؤلف دارد و نه صرفاً نیت او در لحظه خاص آفرینش».^۲ در باور او، «متن، ساختی از خصیصه شخصی مؤلف است و از این رو، تنها، مفسری که در هماهنگی بسیار نزدیک و صمیمانه با مؤلف است می تواند امیدوار باشد که اثر را به طور کامل فهمیده است».^۳

شلایرماخر در خصوص محوریت «نیت» مؤلف دو اشکال اساسی را مطرح می سازد. وی در اشکال نخست، به بحث از انقسام ضمیر آدمی به دو قسم خودآگاه (ذهن هوشیار/نیت) و ناخودآگاه (ذهن ناهوشیار/فردیت) می پردازد و با نظر به اهمیت هر دو قسم در خلق متن، رسالت هرمنوتیک را درک ذهنیت^۴ او می داند و نه صرفاً شناخت نیت او در لحظه خاص آفرینش. شلایرماخر در اشکال دوم نیز این نکته را مطرح می سازد که درک نیت مؤلف اساساً به لحاظ نبود اسناد تاریخی، امری محال یا دست کم دشوار است؛ حال آنکه، درک زندگی و مختصات فردی نویسنده اساساً به لحاظ وجود اسناد معتبر تاریخی، امری امکان پذیر است. از این رو، او بدین نتیجه می رسد که امکان فهم صحیح یک اثر و کشف قصدیت بنیادین مؤلف آن، جز از گذار راه یابی به جغرافیای فکری او میسر نخواهد شد.^۵

گفتنی است، باورمندی شلایرماخر به عدم کفایت قواعد لفظی و زبان شناختی در فهم متن و لزوم توجه به قواعد فنی و روان شناختی در جنب آن،^۶ از اعتقاد مسلم او به نقش محوری مؤلف در فهم متن حکایت دارد. او با نظر به عدم انطباق همیشگی معنا و مقصود و امکان عدول مؤلف از داده های لغوی^۷ معتقد است که در فهم صحیح و کامل یک اثر، اکتفای صرف مفسر به معنای لفظی حاصل از کاربست قواعد ادبی، هدف اصلی دانش هرمنوتیک؛ یعنی درک ذهنیت مؤلف را تأمین نمی کند، جز آنکه در کنار آن به عوامل و عناصر خارجی متن، نظیر فردیت نویسنده و فضای فکری، فرهنگی و جغرافیایی زمانه او نیز توجه شود.^۸

۲.۱. غایت مندی معنایی متن

1. individuality.

۲. احمدی، ساختار و تأویل متن، ۵۲۶/۲: 179. Schleiermacher, *Hermeneutique*.

۳. ساجدی، مختاری، مرتضوی شاهرودی، «نقد مبانی هرمنوتیکی شلایرماخر»، ۳۲: 11. Connolly and Keutner, *Hermeneutics Versus Science?*.

4. mentality.

۵. نک: بهرامی، «نگرشی تطبیقی به دانش تفسیر و هرمنوتیک شلایرماخر»، ۲۸۱.

6. q.v: Mueller Vollmer, *The Hermeneutics Reader*, 136- 137. Schleiermacher, *Hermeneutics and criticism and other writings*, 93 & 97.

7. q.v: Mueller Vollmer, *The Hermeneutics Reader*, 136- 137 & 141. Schleiermacher, *Hermeneutics and criticism and other writings*, 8.

8. q.v: Schleiermacher, *Hermeneutics and criticism and other writings*, 108 & 122.

در رویکرد هرمنوتیکی شلایرماخر، معنای هر متنی را غایتی است و هیچ متنی بیش از یک معنا را بر نمی‌تابد و از آنجاکه فهم، محصول تعامل ذهنی مؤلف با متن است، می‌بایست آن معنای واحد نهایی را در مؤلف متن واکاوید.

شلایرماخر علی‌رغم آنکه امکان دستیابی به نیت مؤلف را امری دشوار و گاهی محال می‌دانست؛ لکن هرگز در غایت‌مندی معنایی متن تردیدی نیافت. او با نظر به معنای بنیادین هریک از واژگان موجود در یک گزاره، امکان صحت برداشتی چندگانه از متنی واحد را مردود می‌داند و با قاطعیت تمام بر تئوری قرائات متعدد و پایان‌ناپذیر از متن، خط بطلان می‌کشد.^۱ «او نمی‌پذیرد که متنی را بتوان از چند دیدگاه تأویل کرد و به معناها یا نتایجی متفاوت دست یافت. حتی یک‌بار او نوشت که این دیدگاه‌های مختلف همواره موجد معناهای نادرستی شده‌اند که از معنای راستین متن جداست، جای دیگری نوشته است که هر روش خاصی را دنبال کنیم سرانجام باید به معنایی نهایی و قطعی برسیم.»^۲

روش‌گرایی شلایرماخر و نیز عطف توجه او به نقش مؤثر قرائن در فهم معنای متعین متن^۳ از مهم‌ترین شواهد دلالت‌کننده بر اعتقاد مسلّم او به «غایت‌مندی معنایی متن» است؛ زیرا بی‌شک، کسی که به معنای واحد و متعین مرکزی در متن باور نداشته باشد و معنای متن را وابسته به جهان ذهنی مفسر داند؛ هر فهمی را صحیح می‌انگارد و هرگز به اصول و ضوابط فهم صحیح در تفسیر متن پایبند نخواهد بود.

۳.۱. عینیت معنایی متن

به اعتقاد شلایرماخر، معنای نهایی موجود در متن، حقیقتی ثابت و فرازمانی است که هرگز با گذر زمان و براساس روش‌ها و ابزارهای متفاوت دگرگون نمی‌شود؛^۴ چراکه در باور او، این معنای واحد مرکزی، معلول کش ذهنی مؤلف و حقیقتی مستقل از جغرافیای فکری مفسر است.^۵ در این تلقی، «مفسر به دنبال معناسازی نیست، بلکه به دنبال درک معناست. مفسر، گیرنده‌ای است که می‌خواهد پیام متن را بگیرد، نه آنکه فعالی باشد که با فاعلیت خویش می‌خواهد معناسازی کند.»^۶ از این رو، می‌توان دید که شلایرماخر علی‌رغم تبعیت از رویکردهای مدرن فهم، به‌طور قوی در مقابل

۱. نک: احمدی، ساختار و تأویل متن، ۵۲۶/۲: 188 & 59. q.v: Schleiermacher, *Hermeneutique*.

۲. احمدی، ساختار و تأویل متن، ۵۲۶/۲.

۳. q.v: Schleiermacher, *Hermeneutics and criticism and other writings*, 28, 34, 108, 122.

۴. objectivity.

۵. نک: احمدی، ساختار و تأویل متن، ۵۲۶/۲.

۶. q.v: Schleiermacher, *Hermeneutics and criticism and other writings*, 9 & 132.

۷. عباسی، «نواندیشی دینی معاصر و قرائت‌پذیری دین»، ۴۰؛ نک: خسروپناه، کلام جدید، ۶۷.

سیال بودن فهم و تفسیر و حجیت خوانش های متعدد متون ایستاده^۱ و بر امکان فهم عینی و کامل متن و یا به عبارتی مطابقت فهم مفسر با قصدیت بنیادین مؤلف تأکید می‌ورزد.^۲

از جمله شواهد موجود بر اثبات عینیت پذیری شلایرماخر می‌توان به پذیرش اصل «ناطقیت متن» در سنت فکری او اشاره کرد. «ناطقیت متن» از مهم ترین مؤلفه های هرمنوتیک عینی گراست که غالباً در مقابل تنویری «ابهام ذاتی و صامت بودن متن» مطرح می‌شود. مراد از «ناطقیت متن» آن است که متن فی حد ذاته گنگ و ساکت نیست تا برای سخن گفتن همواره وابسته به دریافت معانی انتزاعی مفسر باشد؛ بلکه با نظر به اشمال آن بر «نصوص» و «ظواهر»، ناطق و پرسخن است؛ بدین معنا که، حرفی برای گفتن دارد و حقیقتی برای بازگو کردن. حقیقت واحدی که در تلائم میان متن و افق ذهنی مؤلف تعیین می‌یابد و جایی برای دخالت ذهنیت مفسر و تحمیل پیش فرض های ناموجه او باقی نمی‌گذارد.^۳

لذا با مداقه در تعریف اصطلاحی «ظواهر» و اینکه «ظواهر» از الفاظ واضح الدلالة ای است که اگرچه میزان وضوح آن بر معانی، به پای «نصوص» نمی‌رسد؛ لکن چنان الفاظ صامت هم نیست تا به کلی وضوحش بر معانی منتفی باشد؛^۴ شاید بتوان توجه شلایرماخر به معانی حقیقی و مجازی واژگان^۵ را قرینه ای بر مخالفت او با تنویری «ابهام ذاتی متون» و اعتراف به این واقعیت دانست که متن مطلقاً در ابهام و خلأ خلق نشده و غیر از الفاظ مبهم (غیر واضح الدلالة)، قسم یا اقسام دیگری از دلالت الفاظ را نیز می‌پذیرد.

در پاسخ به این پرسش که اساساً بر فرض قبول اصل «ناطقیت متن» از سوی شلایرماخر، این مطلب چگونه می‌تواند بر پذیرش اصل «عینیت معنایی متن» از سوی او دلالت کند؟ باید گفت: کسی که الفاظ و عبارات تشکیل دهنده اثری را مطلقاً صامت نپندارد و به وجود عبارات ناطق و واضح الدلالة در کنار آن نیز باور دارد؛ یقیناً بر این مطلب نیز نظر دارد که هر متن واضح و مشخصی، معلول معنایی مشخص و معین است. معنایی که از سوی خالق و پدیدآور متن در آن گنجانده می‌شود و هرگز به حسب ذهنیت مفسر تغییر نمی‌کند. به دیگر سخن، متکلمی حکیم هیچ گاه در خلأ سخن نمی‌گوید؛ بلکه ابتدا معنای مشخصی را در سر می‌پروراند و سپس سعی می‌کند تا آن منظور را با گزینش الفاظ و عبارت مناسب و مرتبط با آن معنای

1. q.v.: Schleiermacher, *Hermeneutique*, 59 & 188.

۲. نک: واعظی، درآمدی بر هرمنوتیک، ۹۵: 29-28. q.v.: Schleiermacher, *Hermeneutics and criticism and other writings*.

۳. نک: کرد فیروزجایی، «نقد نظریه نسبیت فهم متون دینی»، ۸۶-۹۰؛ نصیری، دهقان سیمکانی، پورحسن. «نقد و بررسی رویکرد صامت انگارانه به متن»، ۱۶۴-۱۶۱.

۴. نک: کرد فیروزجایی، «نقد نظریه نسبیت فهم متون دینی»، ۸۸.

5. q.v.: Schleiermacher, *Hermeneutics and criticism and other writings*, 34.

انتزاعی به مخاطب منتقل کند (خواه به نحو صریح، یعنی در قالب «نصوص» باشد؛ خواه غیر صریح، یعنی در قالب «ظواهر»).

۴.۱. ضرورت روش‌گرایی فهم و لزوم تعمیم اصول و ضوابط آن

باورمندی شلایرماخر به قصدیت بنیادین مؤلف و تأکید او بر امکان کشف عینی آن سبب شده بود تا او هر تفسیری را صحیح نپندارد و برای رسیدن به تفسیری درست از متن، اصول و ضوابطی را ارائه دهد که در قاموس فکری او مبنای فهم یا به تعبیری، «راهنمای مفسر در عمل استنباط معنا از متن» است.^۱ از این رو، می‌توان دید که شلایرماخر توجه خاصی به مقوله روش و روش‌گرایی و تأثیر آن در فهم و تفسیر متن دارد. او همواره بر آن بوده است تا برای رسیدن به معنای عینی و مدّ نظر مؤلف، افزون بر فهم مدلول لفظی عبارات (فهم دستوری یا زبان‌شناختی) از طریق توجه به عناصر مادی و صوری؛^۲ به درک فضای فکری و فرهنگی عصر مؤلف و تجربه و بازسازی حالات روحی او (فهم فنی یا روان‌شناختی) از گذار حدس و شهود نائل شود.^۳

از سوی دیگر، اشراف کامل شلایرماخر راجع به وضعیت هرمنوتیک عصر خویش و عدم ارائه اصول و قواعد عام تفسیری تا آن زمان، عطش او را در خصوص گذار از هرمنوتیک‌های تخصصی و ابداع و ارائه هرمنوتیک عام^۴ تشدید می‌کرد. او همواره بر آن بود تا هرمنوتیک را بر مبنای اصول و ضوابطی بنا نهد که قابلیت کاربرد در تفسیر هرگونه متنی را دارا باشد؛ زیرا او معتقد بود: «این فن، در ذاتش یکی است؛ چه متن سندی حقوقی باشد و چه کتابی مقدس و دینی یا اثری ادبی. یقیناً در میان انواع مختلف متون تفاوت‌هایی وجود دارد و به این دلیل، هر علمی ابزارهای نظری را برای مسائل خاص خود به وجود می‌آورد، اما در زیر این تفاوت‌ها وحدت بنیادی‌تر نهفته است.»^۵

شلایرماخر، «زبان»^۶ را یگانه عامل مؤثر در ایجاد این وحدت دانست و معتقد بود: «همه متون، زبانی‌اند و لذا از صرف و نحو برای یافتن معنای جمله استفاده می‌شود و فرقی نمی‌کند که نوع سند چه باشد. اگر اصول فهم کامل زبان دقیقاً بیان شود، این اصول مشتمل بر علم هرمنوتیک عام خواهد بود.»^۷

۱. پالمر، علم هرمنوتیک: نظریه تأویل در فلسفه‌های شلایرماخر، دیلتای، هایدگر، گادامر، ۱۰۱-۱۰۲.

2. q.v.: Schleiermacher, *Hermeneutics and criticism and other writings*, 38-39.

3. q.v.: Schleiermacher, *Hermeneutics and criticism and other writings*, 28, 108, 122.

4. General Hermeneutics.

۵. پالمر، علم هرمنوتیک: نظریه تأویل در فلسفه‌های شلایرماخر، دیلتای، هایدگر، گادامر، ۹۵.

۶. پالمر، علم هرمنوتیک: نظریه تأویل در فلسفه‌های شلایرماخر، دیلتای، هایدگر، گادامر، ۹۵.

7. language.

۸. پالمر، علم هرمنوتیک: نظریه تأویل در فلسفه‌های شلایرماخر، دیلتای، هایدگر، گادامر، ۹۵.

از این رو، او در صدد وضع و تدوین «هرمنوتیک عام» به عنوان آرمان اصلی خویش برآمد و اعلام داشت که «چنین علم هرمنوتیکی می تواند مبنا و ثقل هر علم هرمنوتیک خاص قرار گیرد.»^۱

۱. ۵. اهمیت نقش زبان و شاخصه های زبانی در فهم متن

باورمندی شلایرماخر به مسئله ترادف زبان و اندیشه، در بدو ورود او به عرصه هرمنوتیک^۲ اهمیت نقش زبان را برای مدتی در رویکرد هرمنوتیکی او به اوج خود رسانده بود؛ تا آنجا که «زبان» را در کانون تأملات هرمنوتیکی خود قرار داد و با قاطعیت تمام اعلام داشت: «هر آن چیزی که باید پیش فرض علم هرمنوتیک قرار گیرد و هر آن چیزی که باید در آن یافت، تنها زبان است.»^۳

او زبان را مظهر تفکر آدمی دانست و معتقد بود: «همه اندیشه ها در بستر زبان شکل می گیرند و به همین دلیل، فرد به لحاظ اندیشه ای، عضوی از زبان و زبان، عضوی از اوست. این است که ظهور اندیشه های فرد، تنها در زبان او رخ می دهد.»^۴

هر چند بنابر گفته «هاینتس کیمرله»^۵ او مدتی بعد از اعتقاد خود به یگانگی زبان و اندیشه، دست شست و با اعتقاد به این مطلب که «اندیشه مؤلف می تواند بیش از معانی کلمات او باشد»؛^۶ از هرمنوتیک زبان محور فاصله گرفت و با معطوف ساختن این دانش بر ابعاد روان شناختی کوشید تا از گذار همدلی و هم احساسی با مؤلف، فردیت و نبوغ او را دریابد.^۷

البته این موضوع هیچ گاه شلایرماخر را به حذف کامل عنصر زبان و متابعت صرف او از مذهب اصالت نفسیات متمایل نساخت؛^۸ چرا که او درک فردیت مؤلف را نیز در بستر زبان امکان پذیر دانست و معتقد بود: «هدف مفسر آن نیست که با نادیده گرفتن متن به بررسی جنبه های روانی مؤلف بپردازد؛ بلکه مفسر می کوشد ذهنیتی از مؤلف را که در متن تجلی کرده است، شهود^۹ کند.»^{۱۰}

۱. ۶. اصالت سوءفهم و جدایی ناپذیری فهم و تفسیر

۱. پالمر، علم هرمنوتیک: نظریه تأویل در فلسفه های شلایرماخر، دیلتای، هایدگر، گادامر، ۹۵.

۲. نک: پالمر، علم هرمنوتیک: نظریه تأویل در فلسفه های شلایرماخر، دیلتای، هایدگر، گادامر، ۱۰۴.

۳. پالمر، علم هرمنوتیک: نظریه تأویل در فلسفه های شلایرماخر، دیلتای، هایدگر، گادامر، ۱۰۳.

۴. فیاضی، «نظریه فهم متن شلایرماخر و نقد اصول فقهی آن»، ۳۷: ۹۴، Schleiermacher, *Hermeneutics and criticism and other writings*, 94.

5. Heinz Kimmerle.

6. نصری، راز متن: هرمنوتیک، قرأت پذیری متن و منطق فهم دین، ۱۱۹.

۷. نک: پالمر، علم هرمنوتیک: نظریه تأویل در فلسفه های شلایرماخر، دیلتای، هایدگر، گادامر، ۱۰۳-۱۰۴.

۸. نک: ریخته گران، منطق و مبحث علم هرمنوتیک، ۷۳.

9. intuition.

۱۰. واعظی، درآمدی بر هرمنوتیک، ۹۷: q.v. 88. Schleiermacher, *Hermeneutics and criticism and other writings*, 88.

از جمله باورهای بنیادین در رویکرد هرمنوتیکی شلایرماخر که موجبات تمایز فکری او را از اسلافش فراهم می‌سازد، باورمندی او به مسئله «اصالت سوءفهم» است. نگره‌ای که ظهور آن معلول گرایش‌های رمانتیکی شلایرماخر و تلقی خاص او از ماهیت فهم و تفسیر است.

تعلق شلایرماخر به نهضت ادبی «رمانتیسیسم» و تأسی او از برخی از مهم‌ترین آموزه‌های این نهضت؛ نظیر فردگرایی،^۱ احساس‌گرایی^۲ و عقل‌ستیزی^۳ تعریف او را از فهم و تفسیر با تعریف متعارف آن زمان متمایز کرده بود. فهم متن در نگاه شلایرماخر، نه «مواجهه با متن و ابهامات موجود در آن» چنان‌که اسلاف او به آن معتقد بودند؛^۴ بلکه عبارت بود از: «مواجهه با ذهنیت مؤلف».^۵

این طرز تلقی شلایرماخر از ماهیت فهم، منجر به تعمیم رسالت هرمنوتیک و حضور همیشگی آن در کنار فهم شده بود؛^۶ چراکه در نگاه او کشف ذهنیت مؤلف بنابر دلایلی؛ نظیر نارسایی کلام در بیان مقصود، عدول مؤلف از داده‌های لغوی، امکان اراده معانی متعدد از سوی وی^۷ و نیز پیش‌داوری‌های^۸ برآمده از فاصله زمانی میان مفسر و مؤلف،^۹ به مراتب فراتر و دشوارتر از درک مدلول لفظی عبارات اوست.^{۱۰} از این رو، بر آن شد که «نمی‌توان بر فهم عرفی و اولیه از کلمات دیگران در فهم مراد آن‌ها اعتماد کرد، بلکه باید برای شناخت هر سخن صادرشده از دیگری، شخصیت فردی او را بازسازی کرد».^{۱۱} بدین ترتیب، او اصل را بر سوءفهم نهاد و با نظر به اینکه بدفهمی امری طبیعی است؛^{۱۲} حضور هرمنوتیک را به مثابه «فن پرهیز از بدفهمی»^{۱۳} در هر لحظه از فهم ضروری دانست.^{۱۴}

1. individualism.

2. sensationalism.

3. anti-rational.

۴. نک: ثروت، آشنایی با مکتب‌های ادبی، ۷۱-۸۸؛ سیدحسینی، مکتب‌های ادبی، ۱۷۹/۱-۱۸۳.

5. q.v: Mueller Vollmer, *The Hermeneutics Reader*, 6.

۶. نک: سعیدی روشن، تحلیل زبان قرآن و روش‌شناسی فهم آن، ۹۲: q.v: Schleiermacher, *Hermeneutics and criticism and other writings*, 8 & 107.

۷. نک: واعظی، درآمدی بر هرمنوتیک، ۸۸.

8. q.v: Mueller Vollmer, *The Hermeneutics Reader*, 136- 137 & 141. Schleiermacher, *Hermeneutics and criticism and other writings*, 8.

9. prejudice.

10. q.v: Mueller Vollmer, *The Hermeneutics Reader*, 139. Schleiermacher, *Hermeneutics and criticism and other writings*, 131.

۱۱. نک: آزاد، تفسیر قرآن و هرمنوتیک کلاسیک، ۲۴۰ و ۲۴۳.

۱۲. ساجدی، مختاری، مرتضوی شاهرودی، «نقد مبانی هرمنوتیکی شلایرماخر»، ۳۳: q.v: Mueller Vollmer, *The Hermeneutics Reader*, 136- 137.

13. q.v: Schleiermacher, *Hermeneutique*, 84.

14. The art of avoiding misunderstanding.

۱۵. نک: آزاد، تفسیر قرآن و هرمنوتیک کلاسیک، ۲۳۹: q.v: Gadamer, *Truth And Method*, 185.

در واقع شاید بتوان گفت: از جمله عوامل مؤثر در طرح تئوری «اصالت سوءفهم» از سوی شلایرماخر، که غالباً از آن در سنت تفسیری اسلام به اصل «عدم انطباق همیشگی معنا و مقصود» تعبیر می‌شود، مؤلف محوری او در فهم و تفسیر است؛ توضیح آنکه، معیار شلایرماخر در فهم متن، درک «ذهنیت» مؤلف است، نه «معنای متن» و این خود نشان می‌دهد که او قصدیت بنیادین مؤلف را لزوماً با معنای گردآمده در متن همسان نمی‌داند؛ چراکه اگر جز این بود اساساً می‌بایست همچون «جان مارتین کلاونیوس» معنای متن را محور ادراکات خویش قرار می‌داد و فهم لفظی و زبانی آن را در کشف قصدیت بنیادین مؤلف کافی می‌دانست^۱ و حال آنکه، چنین نیست و همان‌طور که در پیش‌گذاشت اعتقاد شلایرماخر به وجود معنایی فرای ظاهر و وقوع تعابیر مجازی و کنایی و استعاری در عبارات و کلمات مؤلف و در نتیجه، التزام او نسبت به طی مراحل دوگانه (تفسیر دستوری) و (تفسیر فنی)، امکان پذیرش اصل «وحدت همیشگی معنا و مقصود» را در رویکرد هرمنوتیکی او تضعیف می‌کند.

۷.۱. عدم کفایت قواعد زبان‌شناختی در فهم متن

شلایرماخر در نتیجه گرایش‌های رمانتیکی خود معتقد بود هر کلامی لزوماً با آنچه متکلم در سر داشته، منطبق نیست و چه بسا ذهنیت مؤلف فراتر از معانی کلمات او باشد.^۲ به عقیده او، «یک اثر چنان موجودی بی‌جان و بی‌احساس نیست»؛^۳ بلکه «مشمول بر هنر است و در لباس هنر عرضه می‌شود. گوینده یا نویسنده در ذهن خویش، احساس یا معنایی را می‌پرورد و آن را در قالب عبارات گفتاری یا نوشتاری عرضه می‌کند. این عرضه، عملی مکانیکی و بازتاب قهری اندیشه و احساس ذهنی نیست؛ بلکه آن معانی و احساسات، به دست هنر و ذوق، لباس الفاظ را بر تن می‌کنند».^۴ از این رو، شلایرماخر همواره مدعی آن بود که در فهم صحیح اثری، اکتفای صرف مفسر به معنای لفظی حاصل از کاربست قواعد ادبی، هدف اصلی هرمنوتیک؛ یعنی درک ذهنیت مؤلف را تأمین نمی‌کند، جز آنکه در کنار آن به فردیت نویسنده و فضای فکری، فرهنگی و جغرافیایی زمانه او نیز توجه شود.^۵ بدین ترتیب، او برای درک فردیت مؤلف و قصدیت بنیادین او، هرمنوتیک خود را مبتنی بر دو گونه

1. q.v: Mueller Vollmer, *The Hermeneutics Reader*, 6.

۲. نک: نصری، راز متن: هرمنوتیک، قرائت‌پذیری متن و منطق فهم دین، ۱۱۹.

۳. ربانی کلپایگانی، «شلایرماخر و علم هرمنوتیک»، ۳۹.

۴. واعظی، درآمدی بر هرمنوتیک، ۸۸: 7-10. q.v: Schleiermacher, *Hermeneutics and criticism and other writings*.

۵. نک: واعظی، درآمدی بر هرمنوتیک، ۱۲۱-۱۲۲. q.v: Mueller Vollmer, *The Hermeneutics Reader*, 136-137 & 141. Schleiermacher, *Hermeneutics and criticism and other writings*, 93 & 97.

تفسیر بنا نهاد: «تفسیر دستوری» و «تفسیر فنی».^۱ «در تفسیر دستوری، شخص مؤلف ناپدید می‌شود و فقط عنصر زبان پدیدار می‌شود و این، در مقابل تفسیر فنی است که در آن زبان با تمام احاطه‌اش ناپدید می‌شود و فقط به عنوان عنصری در خدمت فردیت شخص در می‌آید.»^۲

۱.۸. حلقوی بودن فهم

در رویکرد هرمنوتیکی شلایرماخر، «فهم اجزا، در پرتو فهم کل و فهم کل، در پرتو فهم اجزا صورت می‌گیرد؛ یعنی کل و جزء در کنشی دیالکتیک،^۳ به دیگری معنا می‌بخشند.»^۴ مراد از دیالکتیکی بودن فهم، گفت‌وگوی متقابل جزء و کل با یکدیگر و تبعیت آن‌ها از کنشی ارجاعی و مقایسه‌ای است؛ بدین معنا که، کل و جزء هریک کوشیده‌اند تا با رجوع به دیگری و برقراری گفت‌وگویی دوطرفه، مکمل و معنابخش یکدیگر باشند.^۵

البته که نباید دور هرمنوتیکی شلایرماخر را صرفاً مبتنی بر رابطه متقابل کل و اجزاء دانست؛ چراکه صرف گفت‌وگوی متقابل کل و اجزاء و بدون وجود هیچ‌گونه تصویری از یکدیگر، فهمی حاصل نمی‌شود و دور، باطل و مستلزم توقف است. شلایرماخر حرکت این حلقه را نیازمند عاملی محرک به نام «حدس و شهود» دانسته و معتقد است که: آنچه به حلقه هرمنوتیک ارزش و غنا می‌بخشد و ورود فاعل فهم به دایره شناخت را امکان‌پذیر می‌سازد، استفاده توأمان از حدس و مقایسه در کنار یکدیگر است.^۶ به‌دیگر بیان، این شهود و بینش اجمالی مفسر از کل متن است که می‌تواند به عمل فهم پایان دهد و درک توأمان کل و اجزاء را برای او ممکن سازد. به‌گمان شلایرماخر، مفسر برای ورود به چرخه هرمنوتیک باید پیشاپیش تصویری از کل داشته باشد. از این رو، «مفسر، نخست کل را فرض می‌کند، البته نه به منزله مجموعه اجزاء؛ بلکه به مثابه اسکلت و طرح کلی متن.»^۷

در پایان باید گفت: تصویری که شلایرماخر از «دوری بودن فهم» ارائه می‌دهد، چیزی غیر از برداشت هرمنوتیسین‌های فلسفی از این مقوله است و هرگز نمی‌تواند نسبی‌گرایی هرمنوتیک شلایرماخر و بی‌پایانی دور هرمنوتیکی او را ثابت کند؛ زیرا اگرچه او برای به حرکت درآمدن این چرخه، عنصر حدس را در تفسیر

1. Grammatical and Technical (Psychological) interpretation.

2. Schleiermacher, *Hermeneutics and criticism and other writings*, 94.

3. Dialectic.

۴. آزاد، تفسیر قرآن و هرمنوتیک کلامیک، ۲۴۹: q.v.، 24, 109, 231. Schleiermacher, *Hermeneutics and criticism and other writings*.

۵. نک: پالمر، علم هرمنوتیک: نظریه تأویل در فلسفه‌های شلایرماخر، دیلتای، هایدگر، گادامر، ۹۸.

۶. نک: واعظی، درآمدی بر هرمنوتیک، ۹۵.

7. Schleiermacher, *Hermeneutics and criticism and other writings*, 28.

داخل می‌کند؛ لکن همواره باید به این مطلب توجه داشت که نقش حدس و شهود در این حلقه، نقشی موقتی است و صرفاً عهده‌دار تحریک این حلقه است؛ نه نقشی همیشگی تا با فعالیت خود به بی‌پایانی این دور منجر شود؛ چراکه در بینش هرمنوتیکی او رسالت مفسر، بازسازی ذهنیت و نیت مؤلف و دستیابی به فهم عینی و مطابق با معنای واقعی متن است و از این رو، کل و اجزای تشکیل‌دهنده متن، رهبران اصلی این چرخه‌اند؛ نه پیش‌انگاره‌های ذهنی مفسر و موضوع تفسیر، چنان‌که هرمنوتیسین‌های فلسفی بدان معتقدند.^۱ از این رو، عنصر حدس طی گفت‌وگوی دوطرفه کل و جزء و رجوع مکرر آن‌ها به یکدیگر، آن‌قدر تنقیح و اصلاح می‌شود تا نهایتاً به توقف چرخه منتهی می‌شود.

۹.۱. عدم امکان پرهیز کامل از تأثیر پیش‌فرض‌ها^۲ در فهم متن

از جمله مهم‌ترین مباحثی که همواره توجه شلایرماخر را به خود معطوف داشته، بحث از «دخالت ذهنیت مفسر و میزان پرهیزپذیری آن در فهم متن» است. شلایرماخر اگرچه ازسویی، به سبب اثرپذیری از اندیشه‌های دکارتی متألهان عصر روشنگری، در اصل نگرش آنان به مسئله «پیش‌داوری» مبنی بر لزوم پرهیز از دخالت پیش‌فرض‌ها در امر فهم تردیدی نداشت^۳ و همواره با محوریت‌قراردادن نقش مؤلف در خلق متن،^۴ بر وثاقت این نگره صحنه می‌گذاشت؛ لکن ازسوی دیگر، به دلیل اثرپذیری از آموزه‌های رمانتیک، هرمنوتیک خود را بر پایه عدم امکان پرهیز کامل از تأثیر پیش‌فرض‌ها بنا نهاد^۵ و معتقد شد: «آنچه از طریق هرمنوتیک به دست می‌آید چیزی است که ما از پیش بدان آگاه بوده‌ایم و بنابراین بر شناخت کلی انسان و انسانیت مؤسس است و به همین سبب، احکام و اعتبارات و خلوص آن‌ها ممکن نیست و باید بپذیریم که احکام پیشین و مفروضات ما، به ناچار در تفسیر مؤثر می‌افتد.»^۶

ظاهراً ازجمله عواملی که شلایرماخر را به عدم امکان پرهیز کامل از تأثیر پیش‌فرض‌ها متمایل کرده است، توجه او به ساحت روان‌شناختی تفسیر، ماهیت ذهنی و سوژکتیو^۷ آن و نیز ابتدای صرف آن بر پایه حدس و پیش‌گویی است. وی اگرچه راهیابی به ذهنیت مؤلف را اساساً به دلیل وجود تجارب و احساسات مشترک میان آدمیان امکان‌پذیر می‌دانست؛ لکن همواره بر آن بود که وجود حدس‌ها و احساس‌ها و

۱. ر.ک: حسینی شاهرودی و زنگویی، «مقایسه مهم‌ترین دستاوردهای هرمنوتیک با سنت تفسیری اسلامی»، ۹۴؛ q.v.: Heidegger, *Being and Time*.

Gadamer, *Truth And Method*, 484. 191– 195.

2. assumptions.

3. q.v.: Schleiermacher, *Hermeneutics and criticism and other writings*, 131 & 135.

4. q.v.: Connolly and Keutner, *Hermeneutics Versus Science?*, 11.

۵. نک: آزاد، تفسیر قرآن و هرمنوتیک کلامیک، ۲۸۲.

۶. ریخته‌گران، منطق و مبحث علم هرمنوتیک، ۷۲.

7. subjective.

فردیت‌های متنوع در کنار این تجارب مشترک، هر لحظه می‌تواند امکان درک این ذهنیت را دشوار سازد^۱ و این خود حاکی از آن است که شلایرماخر تفسیر را از تأثیر ناخودآگاه ذهنیت مفسر در امان نمی‌بیند. تأکید شلایرماخر بر «حلقویت فهم و تفسیر» و وجود نوعی کنش ارجاعی مکرر میان کل و اجزای تشکیل‌دهنده متن را نیز می‌توان عامل دوم در پدیداری این نگره به شمار آورد. طبق آنچه در بحث «حلقویت فهم» بیان شد، شلایرماخر حرکت این حلقه و ورود فاعل فهم به دایره شناخت را نیازمند عاملی محرک، به نام «حدس و شهود» دانست و معتقد بود که این شهود و بینش اجمالی مفسر از کل متن است که می‌تواند به عمل فهم پایان دهد و درک توأمان کل و اجزا را برای او ممکن سازد.^۲ از این رو، در بینش هرمنوتیکی شلایرماخر امکان طرد جمیع پیش‌دانسته‌ها نه ممکن است و نه معقول؛ چراکه با این کار دایره فهم از اساس بسته و ایستا خواهد ماند.

هرچند باید گفت که این عوامل هیچ‌گاه به روی‌گردانی شلایرماخر از تفسیر عینی و تمایل او به نسبیت فهم و تفسیر نینجامید؛ چراکه شلایرماخر برخلاف هرمنوتیسین‌های فلسفی که فهم را ناشی از امتزاج افق ذهنی مفسر و افق معنایی متن می‌دانستند،^۳ فهم را ترکیبی از افق ذهنی مؤلف و متن می‌دانست.^۴ از سوی دیگر، اعتقاد شلایرماخر به گفت‌وگوی متقابل تفسیر دستوری (جزء) و تفسیر فنی (کل)^۵ همواره او را بر امکان فهم عینی متون مصمم می‌داشت؛ چراکه در نگاه او اگرچه هیچ‌یک از این دو هرگز به‌طور کامل حاصل نمی‌شود؛^۶ لکن اگر مفسر فهم حاصل از حدس‌ها و پیش‌گویی‌های خود در ساحت تفسیر فنی را با فهم دستوری حاصل از قواعد منطقی مورد سنجش قرار دهد، به فهم عینی متن دست خواهد یافت.^۷

افزون بر این موارد، شاید بتوان توجه شلایرماخر به اهمیت پیش‌دانسته‌های علمی و معیارمند در فهم صحیح اثری را سومین عامل مؤثر در شکل‌گیری اصل «عدم امکان پرهیز کامل از تأثیر پیش‌فرض‌ها» به شمار آورد. در نگاه شلایرماخر، توجه به برخی از پیش‌دانسته‌ها مشروط بر اینکه علمی و یقین‌آور و معیارمند باشند، در رسیدن به فهم صحیح متون، حائز اهمیت است. طبق آنچه در بحث «مؤلف‌محوری» اشاره شد، معیار تمایز پیش‌فرض سره از ناسره در رویکرد هرمنوتیک شلایرماخر، متن و خواسته‌های مؤلف

۱. نک: واعظی، درآمدی بر هرمنوتیک، ۸۹. q.v: Schleiermacher, *Hermeneutics and criticism and other writings*, 8.

2. q.v: Schleiermacher, *Hermeneutics and criticism and other writings*, 28.

3. q.v: Heidegger, *Being and Time*, 191–195. Gadamer, *Truth And Method*, 484.

4. q.v: Schleiermacher, *Hermeneutics and criticism and other writings*, 8 & 107.

5. q.v: Schleiermacher, *Hermeneutics and criticism and other writings*, 229 & 257.

۶. نک: اسدی، نورنژاد، «بررسی تطبیقی مبانی هرمنوتیک شلایرماخر و گادامر در مواجهه با متن دینی»، ۱۲۴–۱۲۵.

q.v: Schleiermacher, *Hermeneutics and criticism and other writings*, 96 & 254.

آن است؛ بدین معنا که، هرچه اعتقادات و پیش‌اندوخته‌های ذهنی مفسر، انطباق بیشتری با موضوع تفسیر داشته باشد، فهم او از آن صحیح‌تر خواهد بود. نکته‌ای که شلایرماخر نیز از آن سخن به میان می‌آورد و می‌نویسد: «متن، ساختی از خصیصه شخصی مؤلف است و از این رو، تنها، مفسری که در هماهنگی بسیار نزدیک و صمیمانه با مؤلف است می‌تواند امیدوار باشد که اثر را به‌طور کامل فهمیده است.»^۱

از این رو، به نظر می‌رسد که مسئله «دخالته پیش‌فرض‌ها» از جمله مسائلی است که در رویکرد هرمنوتیکی شلایرماخر، چنان تیغه‌ای دو لبه می‌ماند که از یک سو، منجر به فهم صحیح و ازسوی دیگر، منجر به بدفهمی و تحمیل رأی خواهد شد؛ زیرا طبق آنچه گفته شد، نگاه شلایرماخر به مسئله «پیش‌داوری»، نه مطلقاً مثبت است و نه مطلقاً منفی؛ بلکه بسته به نوع مفروضات ذهنی مفسر و اینکه آیا این مفروضات از سنخ پیش‌فرض‌های شخصی و سلیقه‌ای مفسرند یا عالمانه و بی‌طرفانه، متغیر است.^۲

۱.۱۰.۱. فراعصری بودن فهم

شلایرماخر در مقام هرمنوتیستی کلاسیک، هدف از خوانش متن را بازسازی تاریخی اعمال ذهنی مؤلف می‌داند. آنچه در نظر او اهمیت و حساسیت دارد، راه نزدیکی به قصدیت بنیادین مؤلف است. قصدیتی که اگرچه محفوف به هاله متراکمی از پیش‌داوری‌ها و تطورات زبانی ناشی از فاصله زمانی میان عصر تألیف و تفسیر متن است؛ لکن این در نگاه او مانعی پیمودنی است. او هرمنوتیک را ابزار پیمایش این مانع می‌داند و معتقد است که: «شرایط کنونی مفسر، تأثیر منفی در عمل فهم دارد و دانش تاریخی، به‌معنای پشت‌سرنه‌اندن تمام پیش‌داوری‌های برآمده از زمان و رسیدن به افق اندیشه مؤلف است.»^۳ در واقع، او با نگاهی روش‌شناسانه و مبنای‌ایانه به هرمنوتیک، در پی آن است تا این فاصله زمانی را به حداقل رساند و معنای اصیل و فراعصری متون را مکشوف سازد؛ چراکه در نگاه او تحولات زبانی و دگردیسی‌های معنایی ناشی از گذشت زمان، هرگز چنان نبوده که عمل فهم را به کلی مختل سازد و مفهوم عصری اثر را با مقصود اصیل نویسنده در تقابل قرار دهد.

گفتنی است، اینکه شلایرماخر برخلاف هرمنوتیسین‌های فلسفی، که هدف از خوانش متن را تولید

۱. ساجدی، مختاری، مرتضوی شاهرودی، «نقد مبانی هرمنوتیکی شلایرماخر»، ۳۲.

Connolly and Keutner, *Hermeneutics Versus Science?*, 11.

۲. نک: ذوقی، عابدی سرآسیا، «بررسی تأثیر پیش‌فرض‌ها در فهم و راه‌های کنترل آن‌ها از منظر هرمنوتیک فلسفی و علوم اسلامی»، ۶۸-۷۰.

۳. احمدی، ساختار و تأویل متن، ۵۳۷/۲.

Mueller Vollmer, *The Hermeneutics Reader*, 134- 141. Schleiermacher, *Hermeneutics and criticism and other writings*, q.v:

معنا از سوی مفسر می‌دانند و امکان غلبه بر فاصله زمانی را محال می‌دانند،^۱ رسالت هرمنوتیک را بازتولید معنای از پیش تعیین شده توسط مؤلف می‌خواند،^۲ نشان از اعتقاد راسخ او به فراعصری بودن فهم و امکان عبور از موانع تاریخی آن دارد؛ زیرا کسی که به بازتولیدی بودن فهم و امکان درک فرایند نخستین و اصلی ذهن مؤلف باورمند است؛ بی‌شک در پس این نگره، عبور از عصر تفسیر و درک فضای ذهنی حاکم بر مؤلف را نیز امکان‌پذیر دانسته است.^۳

۱.۱. بشری بودن گزاره‌های کتاب مقدس

از جمله اصول کلیدی در رویکرد هرمنوتیک شلایرماخر که تا حد شایان توجهی با تئوری «تجربه دینی» او در تلائم است، اصل «انفصال دین از عناصر ماوراءالطبیعی» است.

شلایرماخر براساس تئوری «تجربه دینی»،^۴ منشأ دین را در تجربه بشری خلاصه کرد و معتقد است که: «دین همچون مابعدالطبیعه، به تبیین عالم نمی‌پردازد و تمایلی ندارد که همچون اخلاق، به پیشرفت و کمال جهان به وسیله قدرت آزادی و انتخاب آزادانه الهی انسان بپردازد. گوهر دین، شهود و احساس است، نه اندیشه و عمل. کار دین، کار دل است، نه کار فهم و اعتقاد؛ کار ایمان است و نه کار دانش. بدین‌سان، دین نه عقیده است، نه اندیشه و نه عمل. دین می‌خواهد انسان به شهود مستقیم دست یابد و عالم را بدون مفهوم احساس کند و از تأثیرات جهان پر شود.»^۵

درحقیقت، از جمله مهم‌ترین عواملی که شلایرماخر را به این وادی کشانیده تا جایگاه دین و برخی از عناصر الهی و ماورایی، از جمله «وحی» را در حد عواطف و احساسات بشری تنزل دهد، مسئله «نقد تاریخی کتاب مقدس» است.^۶ نگاه انتقادی شلایرماخر به متن کتاب مقدس و باورمندی او به تضاد مضامین آن با عقل و احساس حقیقی مسیحی،^۷ قداست این کتاب را از خاطر وی زدوده است تا آنجا که معتقد می‌شود: «آموزه‌های مسیحی را نباید منحصرراً از کتاب مقدس استخراج کرد، بلکه باید از خودآگاهی دینی مسیحی؛ یعنی تجربه درونی مسیحیان استخراج کرد.»^۸

1. q.v: Gadamer, *Philosophical Hermeneutics*, 297.

2. q.v: Gadamer, *Truth And Method*, 186.

۳. نک: فتحی، سعیدی روشن، «رویکرد ذهنی‌گرا و معیارپذیری تفسیر»، ۷.

۴. نک: شجاعی‌زند، «تبارشناسی «تجربه دینی» در مطالعات دین‌داری»، سراسر اثر؛ دهقان سیمکانی، «بررسی و نقد رهیافت عرفی شلایرماخر به دین»، سراسر اثر؛ محب‌زاده، «تجربه دینی از دو دیدگاه»، سراسر اثر؛ نادری، «بررسی زمینه‌های یکسان‌نگاری وحی و تجربه دینی»، سراسر اثر.

۵. حسنی، «شلایرماخر و قرائت اومانستی از الهیات مسیحی»، ۷۹.

Schleiermacher, *On Religion*, 277.

۶. نک: نادری، «بررسی زمینه‌های یکسان‌نگاری وحی و تجربه دینی»، ۱۶۱.

7. q.v: Schleiermacher, *On Religion*, 257. Schleiermacher, *The Christian Faith*, 609.

۸. حسنی، «شلایرماخر و قرائت اومانستی از الهیات مسیحی»، ۸۰.. 264-262. q.v: Schleiermacher, *On Religion*.

به دیگر بیان، او متن کتاب مقدس را مکتوبی سراپا بشری دانسته که توسط انسانی جایز الخطا به نگارش درآمده است. از این رو، او نه تنها نمی تواند بپذیرد که کتاب مقدس، کلامی و حیانی و الهامی ماورای طبیعت و عاری از هرگونه خطاست؛ بلکه همواره بر آن است تا با اثبات عدم حجیت کتاب مقدس در شناخت تعالیم مسیح (ع)، مبنای دین را از آن به قلب و جان آدمی انتقال دهد. از سوی دیگر، موضع گیری شدید شلایرماخر در قبال عقل گرایی افراطی حاکم بر عصر روشنگری و تأکید او بر ارتباط تام و تمام دین با عواطف و احساسات بشری سبب شده است تا از ارائه هر نوع قرائت عقلی و فلسفی در باب ماهیت دین و تجربه دینی سر باز زند و به معرفی آن به مثابه پدیده ای تجربی بسنده کند.

۱۲.۱. امکان تحقق فهم برتر از مؤلف

امکان وجود معانی فراتر از نیت مؤلف، زمانی در ذهن شلایرماخر شکل گرفت که در نیمه دوم حیات علمی خود از صبغه تفسیر زبان شناختی کاست و دالّ مرکزی هرمنوتیک خود را بر سویه روان شناسانه آن معطوف ساخت.^۱

شلایرماخر به دلیل اثرپذیری از تفکرات رمانتیکی بیش از آنکه بر شناخت «نیت» مؤلف تأکید ورزد، درک «فردیت» مؤلف را معیار فهم و تفسیر صحیح دانست و معتقد بود: «هر لحظه اثر هنری، نشان از تمامی زندگی مؤلف دارد و نه صرفاً نیت او در لحظه خاص آفرینش.»^۲ به دیگر بیان، او معتقد بود: «تمام معنایی که در متن، منطوقی است، تابع فردیت [مؤلف] است، نه صرفاً قصد او؛ چراکه بسیاری از معانی هستند که توسط نویسنده یا بهتر بگوییم توسط فردیت نویسنده، به صورت کاملاً ناخودآگاهانه در متن القا می شوند» و بی تردید که «دانستن آن موارد به الفاظ متن ظهوری می دهد که با عدم توجه به آن ها کلام هرگز آن معانی را نمی رساند.»^۳

در واقع به نظر می رسد، تأکید شلایرماخر بر دخالت توأمان ذهنیت خودآگاه (قصیدیت) و ناخودآگاه (فردیت) مؤلف در خلق متن و نیز عطف توجه او به عدم امکان درک نیت مؤلف به لحاظ نبود اسناد و شواهد تاریخی،^۴ وی را به این وادی کشانیده است تا رسالت هرمنوتیک را از کشف نیت مؤلف به درک ذهنیت یا تمام زندگی او تغییر دهد. موضوعی که او را به امکان تحقق فهم برتر از مؤلف متمایل می سازد؛ چراکه تأکید شلایرماخر بر دخالت ذهنیت ناخودآگاه مؤلف در خلق متن، حاکی از این واقعیت است که

۱. نک: آزاد، تفسیر قرآن و هرمنوتیک کلاسیک، ۲۸۷-۲۸۸.

۲. احمدی، ساختار و تأویل متن، ۵۲۶/۲: 179. Schleiermacher, *Hermeneutique*,

۳. فیاضی، «معناشناسی شلایرماخر و مبانی اندیشه ای آن»، ۷۴ و ۷۵: q.v. Schleiermacher, *Hermeneutics and criticism and other writings*, 23 & 266.

۴. نک: بهرامی، «نگرشی تطبیقی به دانش تفسیر و هرمنوتیک شلایرماخر»، ۲۸۱.

او متن را تماماً آن چیزی نمی‌داند که مؤلف از آن آگاهی داشته؛ بلکه او معتقد است در این میان سوبیهایی از متن نیز وجود دارد که از نگاه مؤلف پوشیده است و مفسر می‌تواند با کسب اطلاع از آن‌ها به فهمی برتر از آنچه مؤلف بدان دست یافته است، نائل شود. از این‌رو، به‌صراحت اعلام می‌دارد که «فهم کامل به‌دست‌آمده در بالاترین شکلش، فهمی است از صاحب سخن که بهتر از فهم او از خودش است.»^۱

«البته این سخن هرگز به‌معنای مرگ مؤلف و مفسر محوری نیست، بلکه به‌معنای کشف معانی است که نویسنده کاملاً ناخودآگاهانه و بدون اینکه متوجه آن‌ها باشد، آن‌ها را در متن القا کرده و اساساً متن خود را با آن‌ها سامان داده است، به‌گونه‌ای که اگر کسی او را به این معانی متوجه سازد، هرگز منکر مدخلیت آن‌ها نیست؛ بلکه خواهد گفت: این معانی از مواردی بوده که در پس‌زمینه ذهن و قلم او بوده و اساساً بخش مهمی از دستگاه مفهومی ذهن اوست.»^۲

۱۳.۱. اهمیت نقش قراین در فهم معنای متعین متن

در هرمنوتیک شلایرماخر، زمینه‌های درونی (قراین متصل) و بیرونی (قراین منفصل) صدور متن، نقش مهم و دخیل‌توجهی را در تحقق فهم عینی آن ایفا می‌کند.

از قراین و زمینه‌های درونی‌ای که شلایرماخر توجه به آن را در فهم متن لازم می‌داند، سیاق و موقعیت پیرامونی کلام است. او معتقد است که برای شناخت مراد مؤلف از میان معانی حقیقی و مجازی، عام و خاص و... اساساً می‌بایست به کل عبارت توجه کرد و در خلال این مشاهده کلی، به قصدیت بنیادین او نائل شد. برای نمونه، او در خصوص قسم اول از معانی پیش‌گفته (حقیقی و مجازی) و نقش سیاق در تعیین مراد گوینده از آن‌ها، «به این عبارت مثال می‌زند که «شیر = پادشاه حیوانات». در این عبارت، کلمه پادشاه در معنای حقیقی خود به کار نرفته است. شلایرماخر تصریح می‌کند که درک این معنا از کلمه پادشاه، تنها از مجموع عبارات بر می‌آید نه از این کلمه به‌تنهایی و این بدان دلیل است که قاعده عمومی این است که همه معانی‌ای که باید انتزاع شوند و کلمه فی‌نفسه آن‌ها را نمی‌رساند، باید در ضمن کاربرد و در نسبت با بقیه اجزا فهمیده شود.»^۳

از قراین و زمینه‌های بیرونی‌ای که در بینش هرمنوتیکی شلایرماخر همواره مستلزم توجه است، می‌توان به مواردی چون فضای فکری فرهنگی مؤلف و معاصران او، اوضاع و احوال مخاطبان و وضعیت زمان پیش

۱. ساجدی، مختاری، مرتضوی شاهرودی، «نقد مبانی هرمنوتیکی شلایرماخر»، ۳۸. Schleiermacher, Hermeneutics and criticism and other writings, 266.

۲. فیاضی، «معناشناسی شلایرماخر و مبانی اندیشه‌ای آن»، ۷۵.

۳. فیاضی، «معناشناسی شلایرماخر و مبانی اندیشه‌ای آن»، ۷۹. Schleiermacher, Hermeneutics and criticism and other writings, 34.

از تألیف اثر و ادبیات معاصر آن اشاره کرد.^۱ شلایرماخر همواره بر اهمیت قراین و زمینه‌های بیرونی صدور متن در فهم عینی آن تأکید ورزیده و معتقد است که: «برای پیدا کردن امری نامعین (معنای کلی حاکم بر متن که ریشه در فردیت نویسنده دارد) باید کار را به حوزه زبانی مشترک بین نویسنده و مخاطبان اولیه او محدود کنیم؛ زیرا مخاطبان اولیه، زمینه صدور متن و قراین بیرونی آن را به خوبی می‌دانند و دانستن یا ندانستن زمینه صدور کلام، تأثیر مستقیمی بر ظهور کلمات و جملات متن دارد؛ بستر فرهنگی، تاریخی و حتی مخاطب‌شناختی‌ای که کلام در آن بیان شده است، تعیین‌بخش به ظهور کلام است و عدم توجه به آن در بسیاری موارد سبب سوءفهم می‌شود.»^۲

۲. نیم‌نگاهی به برخی از مهم‌ترین مکاتب ادبی مؤثر بر هرمنوتیک شلایرماخر

مکاتب ادبی عصری شلایرماخر ایفاگر نقش مهمی در شکل‌گیری مبانی هرمنوتیکی او هستند؛ ازاین‌رو، آشنایی با برخی از مهم‌ترین این مکاتب و آگاهی از آموزه‌ها و اندیشه‌های بنیادین آن‌ها به منظور دستیابی به تحلیلی صحیح و علمی از مبانی هرمنوتیکی شلایرماخر از اهمیت به‌سزایی برخوردار است. از مهم‌ترین جریان‌های ادبی مؤثر بر هرمنوتیک شلایرماخر عبارت‌اند از:

۲.۱. کلاسیسیسم

«کلاسیسیسم» در جایگاه مکتبی ادبی، ویژه قرن هفدهم میلادی است که بر پایه تقلید از اصول ادبیات کلاسیک یونان و روم باستان در فرانسه پدید آمد.^۳ «کلاسیسیسم» مؤلفه‌هایی دارد که از مهم‌ترین آن‌ها می‌توان به تقلید از طبیعت، حقیقت‌نمایی، کلی‌نگری یا مطلق‌انگاری، وضوح و ابجاز، آموزندگی و خوشایندی، خردگرایی و تعادل و کمال اشاره کرد.^۴

در این مکتب، «هنر» ماهیتی نسخه‌بردارانه دارد و این نسخه‌برداری یا سرمشق‌گیری از طبیعت است که سبب تشخیص و ارزشمندی آن می‌شود. در این تلقی، اثر هنری فاخر، اثری است که «از نقوش در هم طبیعت، جوهر هر چیز خوب را بیرون کشد و این جوهر مشخص‌کننده را به نحوی که مطابق با حقیقت و

1. q.v: Schleiermacher, *Hermeneutics and criticism and other writings*, 108 & 122.

۲. فیاضی، «نظریه فهم متن شلایرماخر و نقد اصول فقهی آن»، ۴۰.

q.v: Dilthey, *Hermeneutics and the Study of History*, 193. Schleiermacher, *Hermeneutics and criticism and other writings*, 30.

۳. نک: سیدحسینی، مکتب‌های ادبی، ۸۱/۱.

۴. نک: ثروت، آشنایی با مکتب‌های ادبی، ۳۰-۳۹؛ سیدحسینی، مکتب‌های ادبی، ۹۷/۱-۱۰۹.

واقعیت باشد، به صورت کامل بیان کند.»^۱ «طبیعت در این معنا همان حقیقت است؛ زیرا شامل آن حقایق کلی و جاودانی است که در همه ادوار و اکناف برای بشر، حقیقت تلقی شده و خواهد شد.»^۲ از این رو، مراد از تقلید طبیعت در این تلقی، «نسخه برداری و طبیعت‌نمایی عکس‌وار نیست؛ بلکه به معنای بازآفرینی است. شاعر چیزی را می‌سازد که خود طبیعت نیست، بلکه قرار است نموداری از آن باشد.»^۳ به دیگر بیان، هنرمند کلاسیک در صدد بازنمایی هنرمندانه و آرمان‌گرایانه طبیعت است، البته براساس عقل و منطق و عاری از هرگونه عواطف و احساسات شخصی؛ چراکه به اعتقاد او «عقل علاوه بر هدایت تخیل نویسنده به راه صحیح، به او قدرت قضاوت درست می‌بخشد [و می‌تواند] در انتخاب آنچه شاعر می‌خواهد برای تقلید طبیعت انتخاب کند، راهنمای او باشد.»^۴

از سوی دیگر، در این زاویه نگاه، آدمی افزون‌بر آنکه موجودی صاحب عقل و خرد است، دارای محدودیت نیز هست. از این رو، نباید از اهداف معقول و محدود خود تجاوز کند و به نیروهای افسارگسیخته عشق و عاطفه و ذهنی که ناظر بر آن‌هاست، اجازه جولان دهد؛ بلکه او موظف است تا با پیروی از قواعد و محدودیت‌های مقرر آثار کلاسیک یونان و روم باستان، تعادلی عمیق میان مفاهیم ذهنی و قالب و ساختاری که اثر در آن ارائه می‌شود، برقرار سازد.^۵

۲.۲. رمانتیسیم

«رمانتیسیم» به مثابه مکتبی ادبی، میان سال‌های ۱۸۳۰-۱۷۶۰م در آلمان ظهور یافت و سپس به سایر ملل اروپایی، به خصوص انگلیس و بعد فرانسه راه یافت.^۶

«رمانتیسیم» مؤلفه‌هایی دارد که از مهم‌ترین آن‌ها می‌توان به این موارد اشاره کرد: آزادی و نظام‌گریزی، فردگرایی، احساس‌گرایی، گریز و سیاحت، کشف و شهود، تکیه بر تخیل و افسون سخن.^۷ در این تلقی، هنرمند برای خواش‌ها و تمایلات نفسانی خود ارزش ویژه‌ای قائل است. او می‌گوید لذتی که از مشاهده اثری هنری به دست می‌دهد، معلول «عشق و علاقه» هنرمند است. این علاقه باید آزاد باشد تا هنرمند بتواند فارغ از هرگونه قید و بند عقلانی، به مکان و زمان‌های مختلف (خواه زشت و خواه

۱. ثروت، آشنایی با مکتب‌های ادبی، ۳۱.

۲. شمیس، مکتب‌های ادبی، ۴۵.

۳. شمیس، مکتب‌های ادبی، ۴۵.

۴. میرصادقی، «شناخت مکتب‌های ادبی (۲): کلاسیسیسم»، ۱۲۲-۱۲۳؛ با اندکی تصرف.

۵. نک: میرصادقی، «شناخت مکتب‌های ادبی (۲): کلاسیسیسم»، ۱۲۴؛ سیدحسینی، مکتب‌های ادبی، ۹۷/۱.

۶. نک: برلین، ریشه‌های رمانتیسیم، ۳۴ و ۲۱۱.

۷. نک: ثروت، آشنایی با مکتب‌های ادبی، ۷۱-۸۸؛ سیدحسینی، مکتب‌های ادبی، ۱۷۹/۱-۱۸۲.

زیبا؛ خواه واقعی و خواه رؤیایی) سفر کند و بالاخره به آن زیبایی کمال مطلوب دست یابد که همواره آرزوی نیل به آن را در سر می‌پرورانده است.^۱

او برای رهایی از قید قواعد خشک «کلاسیسیسم»، اصل فردیت و مرکزیت «من» را در ادبیات مستقر می‌سازد و به جای قهرمانان اسطوره‌ای و افسانه‌ای، انسان‌هایی را بر می‌گزیند که هریک دارای زندگانی فردی و مشخصی هستند.^۲ در واقع، هدف اصلی هنرمند رمانتیک، اعتباربخشی به «فردیت» و «من درونی» هنرمند است؛ بدین معنا که، اولویت در خلق و تولید اثری هنری، «خود» هنرمند و عواطف و احساسات شخصی اوست؛ ازاین‌رو، تا زمانی که فردیت صاحب اثر و جهان ذهنی مرتبط با او درک و بازسازی نشود، فهم صحیحی از آن اثر نیز حاصل نخواهد شد.^۳

در این زاویه نگاه، هنر محصول بروز عاطفه و تخیل هنرمند است؛ نه تقلید صرف او از جهان واقع. در این تلقی، اثر هنری فاخر، اثری نیست که واقعیت را نمایان سازد؛ بلکه پدیده‌ای عارفانه و خیال‌انگیز و مبالغه‌آمیز است که هنرمند می‌کوشد از پس آن، چیزی را به زبان آورد که در درون دارد و هیچ مانعی را بر نمی‌تابد.^۴

۳. تحلیل مبانی هرمنوتیکی شلایرماخر براساس مبانی نظری کلاسیسیسم و رمانتیسیسم

با نظر به آنچه در خصوص «کلاسیسیسم» و «رمانتیسیسم» به‌عنوان دو مورد از مهم‌ترین جریان‌های ادبی عصری شلایرماخر بیان شد، باید گفت: افکار و آموزه‌های این دو جریان، تأثیر مستقیمی بر افکار هرمنوتیسین‌های روشنی، از جمله شلایرماخر داشته است و ساختار هرمنوتیکی او را تعیین می‌کند. چنان‌که در مکتب «کلاسیسیسم» بیان شد، «هنر» ماهیتی نسخه‌بردارانه دارد و این نسخه‌برداری یا سرمشق‌گیری از طبیعت است که سبب تشخیص و ارزشمندی آن می‌شود. در این تلقی، اثر هنری فاخر اثری است که «از نقوش در هم طبیعت، جوهر هر چیز خوب را بیرون کشد و این جوهر مشخص‌کننده را به‌نحوی که مطابق با حقیقت و واقعیت باشد، به‌صورت کامل بیان کند.»^۵ اثرپذیری از این اصل کلاسیستی در رویکرد هرمنوتیکی شلایرماخر تا حد زیادی مشهود است. در باور او نیز «متن، ساختی از خصیصه

۱. نک: سیدحسینی، مکتب‌های ادبی، ۱۷۹/۱-۱۸۰.

۲. نک: سیدحسینی، مکتب‌های ادبی، ۱۸۰.

۳. نک: رحمانی و اقدامی، «مثلث رمانتیسیسم، هرمنوتیک و آبرونی رمانتیک»، ۱۲۱۳.

۴. نک: ثروت، آشنایی با مکتب‌های ادبی، ۸۸؛ بالو و میردار رضایی، «از مکتب رمانتیسیسم تا هرمنوتیک رمانتیک»، ۲۵.

۵. ثروت، آشنایی با مکتب‌های ادبی، ۳۱.

شخصی مؤلف است و از این رو، تنها، مفسری که در هماهنگی بسیار نزدیک و صمیمانه با مؤلف است می‌تواند امیدوار باشد که اثر را به‌طور کامل فهمیده است.^۱ همان‌طور که مشخص است، شلایرماخر در مقام هرمنوتیستی کلاسیک هدف از خوانش متن را بازسازی تاریخی اعمال ذهنی مؤلف می‌داند؛ بدین معنا که، هرچه اعتقادات و پیش‌اندوخته‌های ذهنی مفسر با موضوع تفسیر انطباق بیشتری داشته باشد، فهم او از آن صحیح‌تر خواهد بود.

از سوی دیگر، می‌توان دید که شلایرماخر با اثرپذیری از این جریان، هرمنوتیک خود را بر مبنای حقیقت و نه برداشت‌ها و خوانش‌های آزاد ذهنی سامان می‌دهد. در واقع، او اصل «وحدت و عینیت معنایی متن» را مهم‌ترین اصل حاکم بر نظریات هرمنوتیکی خود می‌داند و از این مبنا این‌طور نتیجه می‌گیرد که متن، تقلید و بازنمود وفادارانه‌ای از حقیقت است. شلایرماخر با قاطعیت تمام اعلام می‌دارد که «هر واژه در هر عبارت دارای یک معناست و کاری بیهوده خواهد بود که به جست‌وجوی معانی گوناگون واژه‌ای در یک گزاره برآییم».^۲ او همچنین بر آن می‌شود که این معنای نهایی موجود در متن، حقیقتی ثابت و فرازمانی است که هرگز با گذر زمان و براساس روش‌ها و ابزارهای متفاوت دگرگون نمی‌شود؛ چراکه به اعتقاد او این معنای واحد مرکزی، معلول کنش ذهنی مؤلف و حقیقتی مستقل از جغرافیای فکری مفسر است.^۳ به‌دیگر بیان، او معتقد است که متن فی‌حد ذاته گنگ و ساکت نیست تا برای سخن گفتن، وابسته به دریافت معنای انتزاعی مفسر باشد؛ بلکه ناطق و ذی‌روح است؛ بدین معنا که، خود حرفی برای گفتن دارد و حقیقتی برای بازگوکردن. حقیقتی واحد که در تلائم میان متن و افق ذهنی مؤلف تعین یافته است و این نکته، نه تنها در بینش هرمنوتیکی او جایی برای دخالت ذهنیت مفسر و تحمیل پیش‌فرض‌های ناموجه او باقی نمی‌گذارد؛ بلکه مفسر را موظف می‌دارد تا تمام توجه خود را معطوف به درک حقیقتی سازد که این اثر هنری در پی بازتاب و انعکاس آن بوده است. از این رو، می‌توان دید که شلایرماخر علی‌رغم تبعیت از رویکردهای مدرن فهم، به‌طور قوی در مقابل سیالیت فهم و تفسیر و حجیت و وجاهت خوانش‌های متعدد متون ایستاده^۴ و بر امکان فهم عینی و حقیقی متن یا به عبارتی، مطابقت فهم مفسر با قصدیت بنیادین مؤلف تأکید می‌ورزد.^۵

بی‌تردید که تحقق چنین فهمی جز با رعایت اصول و ضوابط مشخص امکان‌پذیر نخواهد بود.

۱. ساجدی، مختاری، مرتضوی شاهرودی، «نقد مبانی هرمنوتیکی شلایرماخر»، ۱۱..۳۲، Connolly and Keutner, *Hermeneutics Versus Science?*.

۲. احمدی، ساختار و تأویل متن، ۵۲۶/۲، Schleiermacher, *Hermeneutique*.

۳. q.v.: Schleiermacher, *Hermeneutics and criticism and other writings*, 9 & 132.

۴. q.v.: Schleiermacher, *Hermeneutique*, 188.

۵. q.v.: Schleiermacher, *Hermeneutics and criticism and other writings*, 28-29.

از این رو، می‌توان دید که شلایرماخر با تأسی از ضابطه‌مندی مبتنی بر عقلانیت کلاسیسیسم، اصل دیگر در هرمنوتیک خود را بر روش‌گرایی و قاعده‌مندی فهم و تفسیر می‌نهد و در راستای کشف معنای عینی متون، روش‌هایی را عرضه و ارائه می‌دهد.^۱ روش‌هایی که بخشی از آن بر پایه زبان و اصول عقلایی محاوره و مفاهیم بنا شده است.^۲ وی اگرچه از یک سو به دلیل وجود برخی گرایش‌های رمانتیکی، معیار فهم صحیح یک اثر را درک همدلانه از فردیت مؤلف می‌داند^۳ و همواره می‌کوشد تا از گذار تحلیل روان‌شناسانه متون به تبیین و تفسیر آن‌ها بپردازد؛^۴ لکن این موضوع هیچ‌گاه او را به حذف کامل عنصر زبان و متابعت محض او از عنصر حس و عاطفه متمایل نمی‌سازد؛ چراکه در قاموس فکری او، درک همدلانه فردیت مؤلف نیز در بستر توجه به زبان و ساختارهای منطقی متن تحقق می‌یابد.^۵

از دیگر آموزه‌های کلاسیستی مؤثر بر هرمنوتیک شلایرماخر، می‌توان به اصل اعتدال اشاره کرد. شلایرماخر علی‌رغم توجه به ساحت فنی و روان‌شناختی تفسیر، ماهیت ذهنی و سوژکتیو آن و نیز ابتدای صرف آن بر پایه حس و تجربه؛ درک همدلانه فردیت مؤلف را در بستر توجه به زبان و ساختارهای منطقی متن امکان‌پذیر می‌داند تا آنجا که در فرایند فهم، نقشی موقتی را برای حدس و شهود قائل شده که مفسر از آن، تنها به‌عنوان نیرویی محرکه برای ورود به دایره شناخت استفاده می‌کند؛^۶ نه عنصری همیشگی تا با فعالیت خود، به نسبیت فهم و بی‌پایانی این دور منجر شود. از سوی دیگر، شلایرماخر توجه به برخی از پیش‌دانسته‌ها را تنها مشروط بر اینکه علمی و یقین‌آور و معیارمند باشند، در رسیدن به فهم صحیح متون، حائز اهمیت می‌داند. معیار تمایز پیش‌فرض سره از ناسره در رویکرد هرمنوتیک شلایرماخر، متن و خواسته‌های مؤلف آن است؛ بدین معنا که، هرچه اعتقادات و پیش‌اندوخته‌های ذهنی مفسر انطباق بیشتری با موضوع تفسیر داشته باشد، فهم او از آن صحیح‌تر خواهد بود^۷ و این خود نشان می‌دهد که نگاه شلایرماخر به مسئله «پیش‌داوری»، نه مطلقاً مثبت است که مفسر را در استفاده از آن، به‌نوعی افسارگسیختگی و آوارشی مبتلا سازد و نه مطلقاً منفی که به توقف و ایستایی او در امر تفسیر بینجامد؛ بلکه اصل اعتدال در آن موج می‌زند، تا آنجا که مفسر را موظف می‌داند تا با پیروی از قواعد لفظی و

1. q.v: Schleiermacher, *Hermeneutics and criticism and other writings*, 28, 34.

2. q.v: Schleiermacher, *Hermeneutics and criticism and other writings*, 38-39.

3. q.v: Connolly and Keutner, *Hermeneutics Versus Science?*, 11. Schleiermacher, *Hermeneutique*, 179.

4. q.v: Mueller Vollmer, *The Hermeneutics Reader*, 136-137. Schleiermacher, *Hermeneutics and criticism and other writings*, 93 & 97.

5. q.v: Schleiermacher, *Hermeneutics and criticism and other writings*, 88.

6. q.v: Schleiermacher, *Hermeneutics and criticism and other writings*, 28.

7. q.v: Connolly and Keutner, *Hermeneutics Versus Science?*, 11.

ساختارهای منطقی متن، تعادلی عمیق میان مفاهیم ذهنی و قالب و ساختاری که اثر در آن ارائه می‌شود، برقرار سازد.

البته همان‌طور که در ابتدای بحث حاضر اشاره شد، مبانی هرمنوتیک شلایرماخر تنها به بُعد کلاسیستی معطوف و محدود نمی‌شود؛ بلکه بُعد رمانتیستی نیز در تعریف و تحلیل آن داخل است. چنان‌که در مکتب رمانتیسیسم بیان شد؛ یکی از اصول مهم و اساسی در این مکتب، اصل فردیت و مرکزیت «من» در فهم آثار هنری است. هنرمند رمانتیک برای رهایی از قید قواعد خشک کلاسیسیسم، اصل فردیت و مرکزیت «من» را در ادبیات مستقر می‌سازد و به جای قهرمانان اسطوره‌ای و افسانه‌ای، انسان‌هایی را بر می‌گزیند که هریک دارای زندگانی فردی و مشخصی هستند.^۱ در واقع، هدف اصلی اعتباربخشی به «فردیت» و «من درونی» هنرمند است؛ بدین معنا که، اولویت در خلق و تولید اثری هنری، «خود» هنرمند و عواطف و احساسات شخصی اوست.^۲

شلایرماخر نیز با الهام و تأثر از این آموزه رمانتیستی، به مفهوم «فردیت» که شهود آن مبنای هرمنوتیک او را تشکیل می‌دهد، رهنمون شده و افزون‌بر ذهنیت خودآگاه (نیت) مؤلف، ذهنیت ناخودآگاه (فردیت) او را نیز در خلق اثر هنری دخیل می‌داند.^۳

در واقع، تأکید شلایرماخر بر دخالت توأمان ذهنیت خودآگاه و ناخودآگاه مؤلف در خلق متن و نیز توجه او به عدم امکان درک نیت مؤلف به لحاظ نبود اسناد و شواهد تاریخی،^۴ همواره وی را به این وادی می‌کشاند تا رسالت هرمنوتیک را از کشف نیت مؤلف به درک ذهنیت او تعمیم دهد. موضوعی که شلایرماخر را به امکان تحقق فهم برتر از مؤلف متمایل می‌سازد؛ چراکه تأکید شلایرماخر بر دخالت ذهنیت ناخودآگاه مؤلف در خلق متن، حاکی از این واقعیت است که او متن را کاملاً آن چیزی نمی‌داند که مؤلف از آن آگاهی داشته؛ بلکه او معتقد است در این میان سویه‌هایی از متن نیز وجود دارد که از نگاه مؤلف پوشیده است و مفسر می‌تواند با کسب اطلاع از آن‌ها از طریق جهشی شهودی، به فهمی برتر از آنچه مؤلف بدان دست‌یافته نائل شود. از این‌رو، به صراحت اعلام می‌دارد که «فهم کامل به‌دست‌آمده در بالاترین شکلش فهمی است از صاحب سخن که بهتر از فهم او از خودش است.»^۵

وی علی‌رغم آنکه امکان کشف ذهنیت مؤلف را اساساً به دلیل وجود مشترکات حسی و هم‌گرایی‌های

۱. نک: سیدحسینی، مکتب‌های ادبی، ۱۸۰.

۲. نک: رحمانی، اقدامی، «مثلث رمانتیسیسم، هرمنوتیک و آبرونی رمانتیک»، ۱۲۱۳.

3. q.v: Schleiermacher, *Hermeneutique*, 179.

۴. نک: بهرامی، «نگرشی تطبیقی به دانش تفسیر و هرمنوتیک شلایرماخر»، ۲۸۱.

۵. ساجدی، مختاری، مرتضوی شاهرودی، «نقد مبانی هرمنوتیکی شلایرماخر»، ۳۸. 266. Schleiermacher, *Hermeneutics and criticism and other writings*.

فردیتی میان انسان‌ها امکان‌پذیر می‌داند؛ لکن همواره بر این واقعیت نظر دارد که در کنار این شباهت‌ها، تجارب و احساسات منحصر به فردی نیز وجود دارد که بخشی از هویت فرد را سامان می‌دهد و فردیت و سبک زبانی او را از سایر افراد هم‌نوع خود متمایز می‌سازد. عاملی که هر لحظه می‌تواند امکان درک این ذهنیت را دشوار سازد^۱ و این خود حاکی از آن است که شلایرماخر فهم و تفسیر را از تأثیر ناخودآگاه ذهنیت مفسر در امان نمی‌بیند. از این رو، می‌توان دید که شلایرماخر در نیمه دوم حیات علمی خود، از اعتقاد به «این‌همانی زبان و اندیشه»^۲ به «وجود معانی فرای ظاهر»^۳ منصرف می‌شود و با دخیل‌شمردن برخی عوامل در ایجاد مغایرت ظاهری و باطنی کلام، نظیر امکان عدول مؤلف از داده‌های لغوی و تصرف در قالب‌های عام زبانی (نظیر مجازگویی، کنایه‌گویی، و...)؛^۴ و نیز پیش‌داوری‌های برآمده از فاصله زمانی میان مفسر و مؤلف،^۵ تنویری «اصالت سوءفهم» را مطرح می‌سازد و بر آن می‌شود که هرگز نمی‌توان بر فهم عرفی و اولیه از کلمات مؤلف در شناخت ذهنیت او اطمینان حاصل کرد. از این رو، او از اکتفای صرف بر مدلول لفظی حاصل از کار بست قواعد ادبی و اصول عقلایی محاوره در شناخت صحیح این ذهنیت پرهیز می‌کند و با عطف توجه به وجه احساسی و عاطفی تفسیر بر آن می‌شود تا از گذار همدلی و هم‌احساسی با مؤلف، فردیت و نبوغ او را دریابد.^۶

شلایرماخر با تأسی از فردگرایی و احساس‌گرایی رمانتیسیسم، اصل دیگر در هرمنوتیک خود را بر «بشری‌بودن گزاره‌های کتاب مقدس» می‌نهد و با تأکید بر انفصال دین از عناصر ماوراءالطبیعی، منشأ دین را در تجربه بشری خلاصه می‌کند.^۷ به دیگر بیان، او متن کتاب مقدس را مکتوبی سراپا بشری می‌داند که توسط انسانی جایز الخطا به نگارش درآمده است. از این رو، او نه تنها نمی‌تواند بپذیرد که کتاب مقدس، کلامی وحیانی و عاری از هرگونه خطاست؛ بلکه همواره بر آن است تا با اثبات عدم حجیت کتاب مقدس در شناخت تعالیم مسیح(ع)، مبنای دین را از آن به قلب و جان آدمی انتقال دهد.

1. q.v: Schleiermacher, *Hermeneutics and criticism and other writings*, 8.

۲. نک: پالمر، علم هرمنوتیک: نظریه تأویل در فلسفه‌های شلایرماخر، دیلتای، هایدگر، گادامر، ۱۰۴.

۳. نک: نصری، راز متن: هرمنوتیک، قرأت‌پذیری متن و منطق فهم دین، ۱۱۹.

4. q.v: Mueller Vollmer, *The Hermeneutics Reader*, 136- 137 & 141. Schleiermacher, *Hermeneutics and criticism and other writings*, 8.

5. q.v: Mueller Vollmer, *The Hermeneutics Reader*, 139. Schleiermacher, *Hermeneutics and criticism and other writings*, 131.

6. q.v: Mueller Vollmer, *The Hermeneutics Reader*, 136- 137. Schleiermacher, *Hermeneutics and criticism and other writings*, 93 & 97.

7. q.v: Schleiermacher, *On Religion*, 277.

نتیجه‌گیری

اثرپذیری شلایرماخر از مکاتب ادبی عصری خویش و آموزه‌ها و اندیشه‌های بنیادین آن‌ها سبب شده است تا در طرح نظریات هرمنوتیکی خود از القای نگرشی تک‌بعدی و تک‌ساحتی به مقوله فهم و تفسیر متون پرهیز کرد و در این راستا، از رویکردها و گفتمان‌های مختلف ادبی، نظیر گفتمان‌های کلاسیستی و رمانتیستی بهره برد. محوریت مؤلف در فهم متن، غایت‌مندی معنایی متن، عینیت و ثبات معنایی متن، فراعصری‌بودن فهم، روش‌گرایی و قاعده‌مندی فهم و تفسیر و اهمیت زبان و شاخصه‌های زبانی در فهم متن از اصول مبتنی بر تفکر کلاسیستی شلایرماخر و اصالت فردیت مؤلف، اصالت سوءفهم، عدم‌کفایت قواعد زبان‌شناختی در فهم متن، عدم امکان پرهیز کامل از تأثیر پیش‌فرض‌ها در فهم متن، امکان تحقق فهم برتر از مؤلف و بشری‌بودن گزاره‌های کتاب مقدس از اصول مبتنی بر تفکر رمانتیستی او در حوزه فهم و تفسیر متن به شمار می‌رود.

منابع

- آزاد، علیرضا. تفسیر قرآن و هرمنوتیک کلاسیک. قم: بوستان کتاب، ۱۳۹۱.
- احمدی، بابک. ساختار و تأویل متن. تهران: مرکز، ۱۳۷۰.
- اسدی، محمدرضا، فاطمه نورنژاد. «بررسی تطبیقی مبانی هرمنوتیک شلایرماخر و گادامر در مواجهه با متن دینی». ذهن، ش ۴۹ (۱۳۹۱): ۱۴۷-۱۲۱.
- بالو، فرزاد، مصطفی میردار رضایی. «از مکتب رمانتیسیسم تا هرمنوتیک رمانتیک». مکتب‌های ادبی، ش ۱۱ (۱۳۹۹): ۳۲-۱۱. <https://doi.org/10.22080/rjls.2021.18437.1113>
- برلین، آیزایا. ریشه‌های رمانتیسم. ترجمه عبدالله کوثری. تهران: ماهی، ۱۳۸۵.
- بهرامی، محمد. «نگرشی تطبیقی به دانش تفسیر و هرمنوتیک شلایرماخر». پژوهش‌های قرآنی، ش ۲۹ (۱۳۸۱): ۲۹۹-۲۷۲.
- پالمر، ریچارد. ا. علم هرمنوتیک: نظریه تأویل در فلسفه‌های شلایرماخر، دیلتای، هایدگر، گادامر. ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی. تهران: هرمس، ۱۳۷۷.
- ثروت، منصور. آشنایی با مکتب‌های ادبی. تهران: سخن، ۱۳۸۵.
- حسنی، سیدعلی. «شلایرماخر و قرائت اومانستی از الهیات مسیحی». معرفت، ش ۱۱ (۱۳۹۶): ۷۳-۸۴.
- حسینی شاهرودی، مرتضی، علی زنگویی. «مقایسه مهم‌ترین دستاوردهای هرمنوتیک با سنت تفسیری اسلامی». تحقیقات علوم قرآن و حدیث دانشگاه الزهراء (س)، ش ۱ (۱۳۹۱): ۷۹-۱۰۷.
- <https://doi.org/10.22051/tqh.2013.892>

- خسروپناه، عبدالحسین. کلام جدید. قم: حوزه علمیه، مرکز مطالعات و پژوهش‌های فرهنگی، ۱۳۷۹.
- دهقان سیمکانی، رحیم. «بررسی و نقد رهیافت عرفی شلایرماخر به دین». معرفت ادیان، ش ۲ (۱۳۹۱): ۹۷-۱۱۳.
- ذوقی، سمیه، علی‌رضا عابدی سرآسیا. «بررسی تأثیر پیش فرض‌ها در فهم و راه‌های کنترل آن‌ها از منظر هرمنوتیک فلسفی و علوم اسلامی». مطالعات اسلامی: فقه و اصول، ش ۱۰۴ (۱۳۹۵): ۶۰-۶۵.
- <https://doi.org/10.22067/fiqh.v48i24.26630>
- ربانی گلپایگانی، علی. «شلایرماخر و علم هرمنوتیک». کلام اسلامی، ش ۴۰ (۱۳۸۰): ۲۸-۴۵.
- رحمانی، اکرم، رضا اقدامی. «مثلث رمانتیسم، هرمنوتیک و آبرونی رمانتیک». یازدهمین گردهمایی بین‌المللی انجمن ترویج زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه گیلان. (۱۳۹۵): ۱۲۰۲-۱۲۲۲.
- ریخته‌گران، محمدرضا. منطق و مبحث علم هرمنوتیک. تهران: کنگره، ۱۳۷۸.
- ساجدی، ابوالفضل، محمدحسین مختاری، سید محمود مرتضوی شاهرودی. «نقد مبانی هرمنوتیکی شلایرماخر». کلام اسلامی، ش ۸۳ (۱۳۹۱): ۵۹-۲۹.
- سعیدی روشن، محمدباقر. تحلیل زبان قرآن و روش‌شناسی فهم آن. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۳.
- سیدحسینی، رضا. مکتب‌های ادبی. تهران: نگاه، ۱۳۸۷.
- سید خشک‌بیجاری، سیده‌سمیرا. «تفاوت نگرش به طبیعت در مکتب‌های ادبی کلاسیسم، رمانتیسم، ناتورالیسم و سمبولیسم و بازتاب آن‌ها در شعر معاصر فارسی». سبک‌شناسی نظم و نثر فارسی، ش ۳ (۱۳۹۹): ۲۲۹-۲۴۷.
- شجاعی‌زند، علیرضا. «تبارشناسی «تجربه دینی» در مطالعات دین‌داری». تحقیقات فرهنگی، ش ۶ (۱۳۸۸): ۳۱-.
- <https://doi.org/10.7508/ijcr.2009.06.002.47>
- شمیسا، سیروس. مکتب‌های ادبی. تهران: قطره، ۱۳۹۰.
- عباسی، ولی‌الله. «نواندیشی دینی معاصر و قرائت‌پذیری دین». رواق اندیشه، ش ۲۰ (۱۳۸۲): ۳۹-۵۸.
- فتحی، علی، محمدباقر سعیدی روشن. «رویکرد ذهنی‌گرا و معیارپذیری تفسیر». اندیشه دینی، ش ۴ (۱۳۹۲): ۱-.
- <https://doi.org/10.22099/jrt.2014.2470.26>
- فیاضی، مسعود. «معناشناسی شلایرماخر و مبانی اندیشه‌ای آن». قبسات، ش ۸۱ (۱۳۹۵): ۵۷-۸۴.
- فیاضی، مسعود. «نظریه فهم متن شلایرماخر و نقد اصول فقهی آن». ذهن، ش ۸۵ (۱۴۰۰): ۳۳-۵۸.
- کرد فیروزجایی، اسدالله. «نقد نظریه نسبیت فهم متون دینی». رواق اندیشه، ش ۳۹ (۱۳۸۳): ۸۳-۹۳.
- محب‌زاده، مجید. «تجربه دینی از دو دیدگاه». عقل و دین، ش ۹ (۱۳۹۲): ۱۳۷-۱۵۲.
- میرصادقی، میمنت. «شناخت مکتب‌های ادبی (۲): کلاسیسیسم». چیستا، ش ۶۱ (۱۳۶۸): ۱۲۱-۱۲۶.
- نادری، کمال. «بررسی زمینه‌های یکسان‌انگاری وحی و تجربه دینی». پژوهش‌های اعتقادی کلامی، ش ۱۸.

(۱۳۹۴): ۱۶۸-۱۵۳.

نصری، عبدالله. راز متن: هرمنوتیک، قرائت‌پذیری متن و منطق فهم دین. تهران: آفتاب توسعه، ۱۳۸۱.
نصیری، ولی‌الله، رحیم دهقان سیمکانی، قاسم پورحسن. «نقد و بررسی رویکرد صامت‌انگازانه به متن». آئینه معرفت، ش ۳۹ (۱۳۹۳): ۱۷۲-۱۵۳.

واعظی، احمد. «چیستی هرمنوتیک». ذهن، ش ۳ (۱۳۷۹): ۱۱۵-۱۴۹.

واعظی، احمد. درآمدی بر هرمنوتیک. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۹.

Connolly, John M. and Thomas Keutner. *Hermeneutics Versus Science*. Indiana: Notre Dame University, 1988.

Dilthey, Wilhelm. *Hermeneutics and the Study of History*. Edited by an introduction by Rudolf A. Makkreel and Frithjof Rodi. the United States of America: by Princeton Academic Press, 1996.

Gadamer, Hans-Georg. *Philosophical Hermeneutics*. Translated by David E. Linge. London: California University, 1977.

Gadamer, Hans-Georg. *Truth And Method*. Second, Revised Editi, Translated by Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall. New York: Continuum, 2004.

Heidegger, Martin. *Being and Time*. Translated by John Macquarrie & Edward Robinson. England: Oxford, British Library, 1962.

Mueller Vollmer, Kurt. *The Hermeneutics Reader*. New York: Continuum, 1985.

Schleiermacher, Friedrich. *On Religion*. Translated by Introduction by John Oman. London: California University, 1893.

Schleiermacher, Friedrich. *The Christian Faith*. Edited by H. R. Mackintosh and J. S. Stewart. Edinburgh: Clark University, 1960.

Schleiermacher, Friedrich. *Hermeneutique*. Translated by Christian Berner. Lille: Presses universitaires du Septentrion, 1989.

Schleiermacher, Friedrich. *Hermeneutics and criticism and other writings*. Translated and Edited by Andrew Bowie. United Kingdom: Cambridge University, 1998.

Transliterated Bibliography

‘Abbāsī, Valī Allāh. “Nū Andishī Dīnī Mu‘āṣir va Qirā’atpazīrī Dīn”. *Ravāq Andishih*, no. 20 (2004/1382):

39-58.

Aḥmadī, Bābak. *Sākhtār va Ta'vil Matn*. Tehran: Markaz, 1992/1370.

Asadī, Muḥammad Rizā, Faṭimih Nūrnizhād. "Barrisī Taṭbīqī Mabānī Hirminūtik Schleiermacher va Gadamer dar Muvājihah-yi bā Matn Dīnī". *Zihn*. No. 49 (2013/1391): 121-147.

Āzād, 'Alī Rizā. *Tafsīr Qurān va Hirminūtik Kilāsik*. Qum: **Bustān-i Kitāb**, 2013/1391

Bahrāmī, Muḥammad. "Nigarishī Taṭbīqī bi Dānish Tafsīr va Hirminūtik Schleiermacher". *Pazhūhish-hā-yi Qurānī*, no. 29 (2003/1381): 272-299.

Bālū, Farzād, Muṣṭafā Mirdār Rizā ī. "az Maktab Romanticism to Romantic Hermeneutics". *Maktab-hā-yi Adabī*, no. 11 (2021/1399): 11-32.

Berlin, Isaiah. *Rishih-hā-yi Romanticism. translated by 'Abd Allāh Kawtharī*. Tehran: Māhī, 2007/1385.

Dihqān Simkānī, Raḥīm. "Barrisī va Naqd Rahyāft 'Urfī Schleiermacher bi Dīn". *Ma'rifat Adyān*, no. 2(2013/1391): 97-113.

Faṭhī, 'Alī, Muḥammad Bāqir Sa'īdī Rūshan. "Ruykard Zihnīgīrā va Mi'yārpaẓīrī Tafsīr". *Andishah-yi Dīnī*, no. 4 (2014/1392): 1-26.

Fayyādi, Mas'ūd. "Ma' nāshināsī Schleiermacher va Mabānī Andishih-i ān". *Qabasāt*, no. 81 (2017/1395): 57-84.

Fayyādi, Mas'ūd. "Nazāriyih-yi Fahm Matn Schleiermacher va Naqd Uṣūl Fiqhī ān". *Zihn*, no. 85 (2022/1400): 33-58.

Ḥasanī, Sayyid 'Alī. "Schleiermacher va Qirā'at Umānistī az Ilāhiyāt Masīhī". *Ma'rifat*. no.11 (2017/1396): 73-84.

Ḥusaynī Shāhrūdī, Murtaḍā, 'Alī Zangū ī. "Muqāysih-yi Muhimtarin Dastāvard-hā-yi Hirminūtik bā Sunnat Tafsīrī Islāmī". *Tahqīqāt-i 'Ulūm-i Qurān va Ḥadīth Al-Zahra University*, no. 1 (1971/1391): 79-107.

Khusrūpanāh, 'Abd al-Ḥusayn. *Kalām Jadid*. Qum: Ḥawzah-yi 'Ilmiyah, Markaz Muṭālī'āt va Pazhūhish-hā-yi Farhangī, 2000/1379.

Kur Firūzjāyī, Asad Allāh. "Naqd Nazāriyih-yi Nisbiyat Fahm Mutun Dīnī". *Ravāq Andishih*, no. 39 (2005/1383): 83-93.

Mīr Šadiqi, Maymanat. "Shinākht-i Maktab-hā-yi Adabī (2): Classicism". *Chistā*, no. 61(1990/1368): 121-126.

- Muhibzādih, Majid. "Tajribah-yi Dini az Dū Didgāh". *'Aql va Dīn*, no. 9 (2014/1392): 137-152.
- Nādirī, Kamāl. "Barrisi Zamīnih-hā-yi Yiksāningārī Wahy va Tajribah-yi Dini". *Pazhūhish-hā-yi I'tiqādī Kalāmī*, no. 18 (2016/1394): 153-168.
- Našrī, Valī Allāh, Raḥim Dihqān Simkāni, Qāsim Pūrḥasan. "Naqd va Barrisi Rūykark Šāmitingārānih bi Matn". *Ā'īnah Ma'rifat*, no. 39 (2015/1393): 153-172.
- Našrī, 'Abd Allāh. *Rāz Matn: Hirminūtik, Qirā'atpazīrī Matn va Mantīq Fahm Dīn*. Tehran: Āftāb Tawsi'ah, 2003/1381.
- Palmer, Richard E. *'Ilm Hirminūtik: Nazariyih-yi Ta'vil dar Falsafah-hā-yi Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer. translated by Muḥammad Sa'īd Ḥanāyī Kāshāni*, Tehran: Hirmis, 1999/1377.
- Rabānī Gulpāygāni, 'Alī. "Schleiermacher va 'Ilm Hirminūtik". *Kalām Islāmī*, no. 40 (2002/1380): 28-45.
- Raḥmāni, Akram, Rizā Iqdāmi. "Muthallath Romanticism, Hirminūtik va Romantic Ayroni". *Yāzdahumīn Girdhamāyī Bayn al-Milālī Anjuman Tarvij Zabān va Adabiyāt Fārsī*, Gilan University. (2017/1395): 1202-1222.
- Rikhtigarān, Muḥammad Rizā. *Mantiq va Mabḥath 'Ilm-i Hirminūtik*. Tehran: Kungirih, 2000/1378.
- Sa'īdi Rūshan, Muḥammad Bāqir. *Taḥlīl-i Zabān-i Qurān va Ravishshināsi Fahm ān*. Tehran: Pazhūhishgāh Farhang va Andishih-yi Islāmī, 2005/1383.
- Sājidi, Abū al-Faẓl, Muḥammad Ḥusayn Mukhtārī, Sayyid Maḥmud Murtaẓavī Shāhrūdī. "Naqd Mabāni Hirminūtikī Schleiermacher". *Kalām Islāmī*, no.83 (2013/1391): 29-59.
- Sayyid Ḥusaynī, Rizā. *Maktab-hā-yi Adabī*. Tehran: Nigāh, 2009/1387.
- Sayyid Khushkbijārī, Sayyidah Samirā. "Tafāvut-i Nigarish bi Ṭabī'at dar Maktab-hā-yi Adabī Classicism, Romanticism, Naturalism and Symbolism va Bāztāb ān-hā dar Shī'r Mu'āṣir Fārsī". *Sabkshināsi Naẓm va Nathr Fārsī*. No. 3 (2021/1399): 229-247.
- Shamīsā, Sīrūs. *Maktab-hā-yi Adabī*. Tehran: Qaṭrih, 2012/1390.
- Shujā'izand, 'Alī Riḍā. "Tabārshināsi "Tajribah-yi Dini" dar Muṭālī'āt-i Dīndārī". *Tahqiqāt-i Farhang*, no. 6 (2010/1388): 31-47.
- Śirvat, Maṣūr. *Āshināyī bā Maktab-hā-yi Adabī*. Tehran: Sūkhan, 2007/1385.
- Vā'izī, Aḥmad. "Chistī Hirminūtik". *Zihn*, no. 3(2001/1379): 115-149.
- Vā'izī, Aḥmad. *Dar Āmadī bar Hirminūtik*. Tehran: Pazhūhishgāh Farhang va Andishih-yi Islāmī,

علی حسن‌بیگی و دیگران؛ بررسی مبانی خوانش متن از منظر هرمنوتیک شلایرماخر و تحلیل آن ... / 221

2011/1389.

Züqī, Sumayih, ‘Alī Rizā ‘Ābidī Sarāsiyā. “Barrisī Ta thīr Pishfarz-hā dar Fahm va Rāh-hā-y Kunturul **ān-hā**
az Manẓar Hirminūtik Falsafi va ‘Ulūm Islāmi”, *Muṭāli‘āt Islāmi: Fiḥ va Uṣūl*, no. 104 (2017/1395): 60-65.



Evaluating the Subject of the Principles of Jurisprudence according to the Logical Rule "The Subject of Every Field of Knowledge Is That Whose Essential Properties Are Discussed in That Field"

Dr. Fatemeh Rajaei

Assistant Professor, Hakim Sabzevari University, Sabzevar, Iran

Dr. Mustafa Momeni

Associate Professor, Sabzevar University of Medical Sciences, Sabzevar, Iran

Dr. Maliheh Khodabande Bigy. (corresponding author)

Assistant Professor, Payame Noor University, Tehran, Iran

Email: M.khodabandehbigy@pnu.ac.ir

Abstract

The rule "the subject of every field of knowledge is that whose essential properties are discussed in that field" is stated by logicians in logic and discussed in more detail in the discussion of the subject of a field of knowledge and its essential properties, and finally it is used in other fields, such as philosophy and medicine. The question is whether this rule embraces all fields, including the principles of jurisprudence. What is certain is that with the expansion of disciplines, there have emerged branches of knowledge that are not included in the scope of this rule because they discuss topics that are -logically speaking- beyond the essential properties of the subject of that branch. One of these disciplines is the principles of jurisprudence. According to this rule, the scholars of this field hold mixed opinions in determining its subject and have presented different ideas such as: considering the unity of issues based on the unity of the goal, denying that the issues are the essential properties of the subject, and offering a new reading of the essential properties. In this article, we are going to explain the origin of this confusion of opinions and we argue that ignoring the scope of this rule and other discussions related to this rule in logic, has doubled the effort of the experts of the principles of jurisprudence in justifying their opinion.

Keywords: essential properties, the subject of the principles of jurisprudence, logic, subject, issues.





موضوع علم اصول در سنجه قاعده منطقی «موضوع کل علم ما یبحث فیه عن عوارض الذاتیه»

دکتر فاطمه رجایی

استادیار گروه فقه و حقوق، دانشگاه حکیم سبزواری، سبزوار، ایران

دکتر مصطفی مومنی

دانشیار گروه معارف، دانشگاه علوم پزشکی سبزواری، سبزوار، ایران

دکتر ملیحه خدابنده بایگی (نویسنده مسئول)

استادیار گروه معارف اسلامی، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران

Email: M.khodabandehbigy@pnu.ac.ir

چکیده

قاعده «موضوع کل علم ما یبحث فیه عن عوارض الذاتیه»، از جمله قواعدی است که منطق دانان در منطق بیان کرده و در بحث موضوع علم و نیز عرض ذاتی با تفصیل بیشتری به آن پرداخته و آن را در سایر علوم، مانند فلسفه و طب و... به کار برده اند. سخن در این است که آیا این قاعده شامل همه علوم، از جمله علم اصول می شود؟ مسلّم این است که با پیشرفت و گسترده شدن علوم، شاخه هایی از دانش به وجود آمده که در گستره این قاعده گنجانده نمی شوند و در آن ها از مباحثی سخن گفته می شود که به تعبیر منطقی، از عوارض ذاتی موضوع آن علم خارج هستند. یکی از این علوم، علم اصول فقه است. علمای این علم در بحث موضوع آن، برحسب این قاعده دچار تشتت رأی شده و نظریات متفاوتی از این قبیل ارائه داده اند: دادن وحدت مسائل به هدف آن، نفی عرض ذاتی بودن مسائل علم و قرانت جدیدی از عرض ذاتی. در این نوشتار به بیان منشأ این تشتت آرا می پردازیم و معتقدیم که عدم التفات در گستره این قاعده و مباحث مربوط به این قاعده که منطق دانان بیان کرده اند، زحمت اصولیان در توجیه نظر خویش را مضاعف کرده است.

واژگان کلیدی: عوارض ذاتی، موضوع علم اصول، منطق، موضوع عام، مسائل علم.

مقدمه

ارتباط بین علوم در تاریخ علم مشهود است. در مباحث مربوطه در منطق بیان می‌شود که علوم مختلف به انحاء گوناگون با یکدیگر در ارتباط‌اند، از جمله اینکه: در اصول موضوعه خود به علمی دیگر نیازمند هستند و در این میان، ارتباط علوم عقلی با یکدیگر بیشتر نمود دارد و استقراض آن‌ها از یکدیگر و تأثیر متقابل آن‌ها بیشتر است؛ مانند تأثیر فلسفه بر دانش کلام یا تأثیر مباحث کلامی بر مباحث اصول فقه. مباحث فلسفی و منطقی بر مباحث اصول فقه نیز تأثیر گذاشته است و برخی از اصولیان، مباحث فلسفی و منطقی را در علم اصول وارد کرده‌اند، هرچند در این فرایند، سوءبرداشت‌ها و مغالطاتی نیز به وقوع پیوسته و محل نقد واقع شده است.^۱

از جمله مباحثی که به‌عنوان مقدمه در تعلیم هر علم بیان می‌شود، رئوس ثمانیه علم است که عبارت‌اند از: تعریف، موضوع، فایده، مؤلف، مباحث، غرض و مقصود، روش و جایگاه آن علم؛ این مبحث در منطق مفصل بحث شده است. در اینجا محل بحث، موضوع علم است؛ در منطق بیان می‌شود که موضوع هر دانش آن است که در آن علم از عوارض ذاتی آن بحث می‌شود.^۲ بحث عوارض ذاتی نیز مسئله مفصلی است که در دانش منطق و بعضاً حکمت، مورد تضارب آرای مختلف قرار گرفته که در ادامه، اشاره خواهیم کرد. حال سخن در این است که در ابتدای علم اصول آنجا که از رئوس ثمانیه و موضوع علم اصول بحث می‌کنند سعی دارند این قاعده منطقی را تطبیق دهند و از آنجا که در این دانش از مسائل مختلفی بحث می‌شود که از عوارض ذاتی موضوعی نیست که برای علم اصول بیان کردند، در تطبیق این قاعده دچار مشکل شده و برای رفع اشکال، متحمل زحمات شده و نظرات مختلفی در نیازمندی این دانش به موضوع واحد و همچنین تعریف علم اصول و تعیین موضوع آن مطرح شده است. حال مسئله این است که آیا قاعده مذکور در همه علوم و از جمله، علم اصول جاری است؟ موضع اصولیان در قبال این قاعده چگونه بوده است؟ و برای برون‌رفت از مشکلی که در تطبیق موضوع علم اصول با این قاعده پیش می‌آید چه موضعی اتخاذ کرده‌اند؟ این نوشتار ضمن تحلیل قاعده و بررسی نظرات اصولیان به این مسئله، به راه حل برون‌رفت از اشکال مذکور می‌پردازد.

در خصوص پیشینه تحقیق باید گفت: در این زمینه مقالاتی نوشته شده است که از آن میان، دو مورد نزدیکی بیشتری با تحقیق حاضر دارد که به آن‌ها اشاره و وجه تمایز این نوشتار با آن‌ها را بیان می‌کنیم.

۱. نک: همدانی، «تبیین دیدگاه‌های انتقادی امام خمینی در استفاده از روش فلسفی در علم اصول»، ۱۱۱-۱۳۷.

۲. «موضوع کل علم ما یبحث فیہ عن عوارضه الذاتیه»: از این پس مراد از ذکر کلمه قاعده در هر جای مقاله، همین قاعده است. مظفر، المنطق، ۳۷۷/۱.

قراملکی در نوشتاری با عنوان «الگوی علم‌شناسی اصولیان»^۱ به بیان الگوی علم‌شناسی ارسطویی و عدم تطبیق الگوی اصولیان متأخر با آن، به‌خصوص در بحث موضوع و تعریف علم اصول، اشاره و راهکارهایی در حل این معضل ارائه کرده است. وی، دیدگاه آخوند خراسانی را در اینکه وحدت مسائل علم اصول را به غایت دانسته، انقلابی در علم‌شناسی علم اصول برشمرده است. مهدی ناظمی اردکانی و دیگران در نوشتاری با عنوان «الگوهای نوین علم‌شناسی اصولیان»^۲ در بیان دیدگاه‌ها در خصوص تمایز علوم به رویکردهای انحصارگرا، تلفیق‌گرا و قراردادگرا اشاره کرده و بر همین منوال، به دیدگاه اصولیان در تعریف علم اصول و تمایز آن از سایر علوم پرداخته است و در نهایت، دیدگاه قراردادگرا را به صواب مقرون‌تر می‌داند. اما آنچه در این نوشتار نویسندگان دنبال می‌کنند این است که منطق‌دانان که قاعده مذکور را در تعریف علم بیان کردند، مرادشان علوم حقیقی است و در عبارات خود تصریح کرده‌اند که برخی از علوم به‌هیچ‌وجه دارای امر واحد ذاتی که بتواند مسائل را حول خود جمع کند، وجود ندارد و باید در تمایز آن‌ها از سایر علوم به دنبال امور عرضی باشیم^۳ و این خود، مانع از ورود اشکال مذکور بر تعریف علم اصول و نیز علوم دیگر است. این نکته‌ای است که التفات به آن برطرف‌کننده اشکال مطرح‌شده در این خصوص خواهد بود که در دو نوشتار مذکور به آن اشاره‌ای نشده است.

۱. جایگاه فلسفی و منطقی قاعده

قاعده مذکور، قاعده‌ای منطقی و معرفتی است که منطق‌دانان در تعریف موضوع علم بیان کرده و به‌عنوان اصلی کلی در آمده است. در پرتو این قاعده، علوم از یکدیگر متمایز و ملاک وحدت در هر علم نیز بازشناخته می‌شده است. بر همین تعریف از موضوع علم، فلاسفه کارکردهایی از این دست را بار کرده‌اند: معیار وحدت‌بخش، ملاک طبقه‌بندی علوم.^۴ البته هرچند این قاعده درباره علوم پایه (کلی) صحیح است و در این علوم می‌توان از عوارض ذاتی موضوع سخن راند، ولی امروزه با توجه به پیشرفت و گسترش علوم و ایجاد شاخه‌های بین‌رشته‌ای، مراعات این اصل تأمل‌برانگیز است.

به‌لحاظ سیر تطور تاریخی قاعده نیز بیان می‌شود که اصل این قاعده منسوب به ارسطو بوده و در ضمن عبارات وی بیان شده است،^۵ ولی در زبان منطق‌دانان اسلامی بسط و شرح یافت و پخته شد و به‌عنوان

۱. قراملکی، احدفرامرز، علی مظهر قراملکی، «الگوی علم‌شناسی اصولیان»، ۱۰۵-۱۲۴.

۲. ناظمی اردکانی مهدی و دیگران، «الگوهای نوین علم‌شناسی اصولیان»، ۱۸۵-۲۰۷.

۳. نصیرالدین طوسی، شرح الإشارات والتنبيهات، ۲۹۸/۱.

۴. مفتونی، پژوهشی در فلسفه علم دانشمندان مسلمان، ۹۷-۹۹.

۵. ارسطو، متافیزیک، ۲۱.

رجایی و دیگران؛ موضوع علم اصول در سنجه قاعده منطقی «موضوع کل علم .../227

قاعده‌ای کلی درآمده است؛ مثلاً فارابی در کتاب برهان با تأثیرپذیری از نظرات ارسطو موضوع علم را بدین گونه تعریف کرده است: «موضوعات دانش، اموری است که آثار ذاتی در آن یافت می‌شود و دیگر امور مدّ نظر در دانش به آن مربوط و منسوب است و به یکی از گونه‌های نسبت که قبل تر گفته شد مربوط و منسوب است»؛^۱ در نظر فارابی موضوع علم به همه محمولات ذاتی ارتباط دارد، نه فقط با اعراض ذاتی و لذا شامل مقوم ذاتی نیز می‌شود. از نظر وی، امور مربوط به موضوع علم سه صنف است: آنچه در حد موضوعات اخذ می‌شود، انواع موضوعات و اعراض ذاتی موجود در موضوعات.^۲

ابن سینا نیز در آثار مختلف خویش به این قاعده پرداخته است؛ وی در رسائل^۳ و منطق دانشنامه علائی^۴ به این مطلب تصریح کرده است. در کتاب اشارات و تنبیهات در این باره چنین می‌گوید: «برای هر علمی شیئی یا اشیا یی متناسب است که در آن علم از احوال آن شیء یا احوالات اشیا گفت‌وگو می‌شود و احوال، اعراض ذاتی شیء اند و شیء همانند مقادیر برای علم هندسه، موضوع علم است.^۵ وی در شفا نزدیک به همین مضمون را بیان می‌کند که موضوعات علوم، اموری هستند که در آن علم از احوال منسوب به آن‌ها و از عوارض ذاتی آن‌ها بحث می‌کند.^۶

۲. مقصود از عرض ذاتی

منطق دانان و فلاسفه در باب تحدید عرض ذاتی بسیار بحث کردند که در اینجا لزومی ندارد به تفصیل بیان کنیم،^۷ ولی آنچه برای این تحقیق وافی به مقصود است اینکه به طور منقح تعریف اهل معقول از این مفهوم را بیان کنیم که مقایسه با مباحثی که در ادامه از اصولیان، به خصوص آخوند خراسانی بیان می‌شود روشن باشد. لذا آنچه مسلم است اینکه مقصود از عرض ذاتی، آن محمولی است که بی واسطه یا با واسطه مساوی بر موضوع خود حمل و عارض شود.^۸ علامه طباطبائی بر این است که عرض ذاتی آن است که بی واسطه بر موضوع حمل شود و لذا مساوی با موضوع هم خواهد بود.^۹ برخی دیگر، از جمله ابن سینا آنچه را در عروض عرض ذاتی شرط می‌داند این است که با واسطه اعم یا اخص بر موضوع حمل نشود و اگر

۱. فارابی، المنطقیات، ۳۰۷/۱.

۲. فارابی، المنطقیات، ۳۰۷/۱.

۳. ابن سینا، رسائل، ۲۵.

۴. ابن سینا، دانشنامه علائی، 56.

۵. نصیرالدین طوسی، شرح الاشارات والتنبیهات، ۲۹۸/۱.

۶. ابن سینا، شفا، برهان، ۱۹۴؛ نک: نصیرالدین طوسی، شرح الاشارات والتنبیهات، ۲۹۸/۱؛ نصیرالدین طوسی، اساس الإقتباس، ۲۹۳.

۷. نک: نصیرالدین طوسی، اساس الإقتباس، ۵۹؛ صدرالدین شیرازی، اسفار، ۳۳/۱؛ علامه حلی، الجوهر النضید، ۲۰۹.

۸. صدرالدین شیرازی، التنقیح فی المنطق، ۱۱؛ صدرالدین شیرازی، اسفار، ۳۰/۱.

۹. طباطبائی، نهاية الحکمه، ۱۶۸.

به واسطه‌ای مساوی با موضوع عارض شود، مانعی نخواهد داشت.^۱

۳. موضوع علم اصول

در خصوص موضوع علم اصول می‌توان از چند جهت بحث کرد: اولاً، آیا علم اصول دارای وحدت موضوع است یا خیر؟ ثانیاً، موضوع آن چیست؟

در پاسخ به جهت اول، دیدگاه‌های مختلفی ارائه شده است که در ذیل به آن‌ها اشاره می‌کنیم: دیدگاه اول از آن گروهی از صاحب‌نظران اصول است که صریحاً اعلام کرده‌اند علم اصول به موضوع واحد نیاز ندارد و حتی گفته شده است که وجود موضوع برای برخی علوم، از جمله اصول غیر ممکن است.^۲ در این دیدگاه، به کلی منکر وحدت موضوع شده‌اند و آن را به لحاظ فلسفی تأمل برانگیز می‌دانند. لذا در ضرورت موضوع، تشکیک کرده و مدعی شده‌اند که برای تمایز یک دانش از سایر علوم، وحدت در هدف کفایت می‌کند و به موضوعی واحد و امری یگانه که آن علم از عوارض ذاتیه‌اش صحبت می‌کند، نیازی نیست. علامه حیدری بر این باور است که محور مسائل علم اصول به غایت است و عوارض ذاتیه آن‌گونه که در لسان منطق‌دانان، از جمله شیخ‌الرئیس بیان شده است که آن عوارضی هستند که بی‌واسطه بر موضوع عارض می‌شوند (مانند عروض تعجب بر انسان)، در این علم مطمئن‌نظر نیست و از این‌رو، عوارضی که ذاتی نیستند و با واسطه بر موضوع عارض می‌شوند نیز بحث می‌شوند. همچنین، چه بسا مسائلی وجود داشته باشد که موضوع آن‌ها از عوارض ذاتی موضوع علم باشد ولی از آنجا که بی‌ارتباط با غایت علم اصول هستند، در این علم محل بحث قرار نمی‌گیرد و لذا می‌گوید: موضوع هر علم آن است که در آن علم از احوال آن و آنچه که در غایت آن علم دخالت دارد بحث می‌کند، نه آنچه خاصاً از عوارض ذاتی آن موضوع باشد.^۳

شهید مطهری سخن این گروه را چنین نقل می‌کند: «پیوند علوم با یکدیگر ناشی از آثار و فوایدی است که بر آن‌ها مترتب می‌شود. فرضاً یک عده مسائل در اطراف یک موضوع نباشد. هر مسئله‌ای مربوط به

۱. پس عرض ذاتی، محمولی است که بدون واسطه‌ای عام‌تر یا خاص‌تر از موضوع، بر موضوع حمل شود و آن را عموم فلاسفه و منطق‌دانان داری سه مصداق می‌دانند: ا. محمولی که بر موضوع به اقتضای ذات موضوع حمل شود؛ مانند حمل «متحرک بالاراده» بر حیوان که به اقتضای ذات حیوان بر آن حمل می‌شود، نه به سبب جسمیت یا انسانیت؛ ب. عرضی که به واسطه جزء مساوی موضوع بر آن حمل می‌شود؛ مانند عروض متکلم بر انسان که به واسطه جزء انسان، یعنی ناطقیت بر انسان حمل می‌شود ولی این جزء، مساوی موضوع؛ یعنی انسان است؛ ج. محمولی که به واسطه امری خارج از ذات موضوع بر آن حمل می‌شود ولی این واسطه خارجی، مساوی موضوع است؛ مانند حمل ضاحک بر انسان که به واسطه تعجب بر آن عارض می‌شود و متعجبت، واسطه‌ای خارج از ذات انسان ولی مساوی انسان است، نه اعم است و نه اخص. (ابن‌سینا، شرح الإشارات و التنبیهات، ۴۹۵).

۲. عراقی، نه‌ایة الأفكار، ۹/۱؛ عراقی، مقالات الأصول، ۴/۱؛ قیاضی، ۱۴۲۲ و ۲۰۱۹؛ بجنوردی، منتهی الأصول، ۹؛ خویی، مصباح الأصول، ۲۶-۳۱.

۳. هو ما يبحث فی العلم عن أحواله و عما يتعلق به مماله ` دخل فی غایة ذلك العلم لا ما یبحث فی العلم عن خصوص عوارضه الذاتیة. (حیدری، اصول الإستهباط، ۴۶).

رجایی و دیگران؛ موضوع علم اصول در سنجه قاعده منطقی «موضوع کل علم .../229

موضوع جداگانه‌ای باشد، اگر آن مسائل از لحاظ اثر و فایده و غرضی که به دانستن آن‌ها تعلق می‌گیرد، وحدت و اشتراک داشته باشند، کافی است که قرابت و هم‌خانوادگی میان آن‌ها برقرار شود و ضمناً آن‌ها را از مسائل دیگری که علم دیگری به شمار می‌رود متمایز کند.^۱ در واقع، عامل اصلی این اندیشه این بوده است که چون این بزرگان نتوانستند امر واحدی را بیابند که تمام مباحث این دانش حول آن (عوارض ذاتی) باشد، به کلی منکر موضوع شده و در ضرورت آن مناقشه کرده‌اند.^۲

دیدگاه دوم؛ گروهی دیگر از علمای اصول با اشاره و تلویحاً از وحدت موضوع کنار کشیده‌اند. برای نمونه، محقق اصفهانی علم را قضایای مشتته می‌داند.^۳ بنابراین، موضوع هر علم و علم اصول، عین همان مسائل علم است؛ لذا از وحدت موضوع دست برداشته‌اند اما صریحاً نگفته‌اند که علم نیاز به موضوع واحد ندارد.^۴

دیدگاه سوم؛ برحسب این دیدگاه، علم اصول نیازمند موضوع واحد است. هرچند این دسته از اصولیان به صراحت آن را بیان نکردند، ولی از فحوای کلامشان التزام به وحدت موضوع به دست می‌آید؛ این نظریه از زمان علمایی مانند میرزای قمی^۵ و صاحب فصول^۶ تا شیخ انصاری^۷ و زمان کنونی^۸ وجود داشته است. برخی اصولیان ضمن پابندی به قاعده «موضوع کل علم ما یبحث ...»، تمایز علوم را به موضوعات آن‌ها دانسته و بر این باورند که در هر علمی، از عوارض ذاتی آن علم بحث می‌شود.^۹

صاحب کفایه بر مبنای قاعده الواحد بر این است که هر علمی باید موضوعی خاص و واحد داشته باشد، وگرنه حتی غرض واحد از مسائل مختلف و مشتته به دست نخواهد آمد. از این رو، نتیجه می‌گیرد که باید جامعی در مسائل علم باشد تا غرض واحد بر آن جامع مترتب شود.^{۱۰}

باتوجه به دیدگاه اخیر که عمده اصولیان بر آن باورند،^{۱۱} این بحث مطرح می‌شود که موضوع علم اصول چیست؟ در این زمینه، نظرات متعددی بیان شده است؛ علمای علم اصول قبل از آخوند خراسانی به پیروی

۱. مطهری، آشنایی با علوم اسلامی، ۲۶.

۲. هادوی تهرانی، گنجینه خرد، ۲۷۶/۱.

۳. اصفهانی، نهاية الدراية فی شرح الکفایة، ۷/۱.

۴. خونی، مصباح الأصول، ۱۰/۱.

۵. قمی، قوانین الأصول، ۱، ۵.

۶. اصفهانی، الفصول الغرویة، ۱۰.

۷. انصاری، فراند الأصول، ۱۷/۳.

۸. مظفر، اصول الفقه، ۱۰، ۱.

۹. کمره‌ای، اصول الفوائد، ۸/۱؛ نائینی، فوائد الأصول، ۲۴/۱.

۱۰. آخوند خراسانی، کفایة الأصول، ۸/۱.

۱۱. میرزای قمی، قوانین الأصول، ۵/۱؛ اصفهانی، الفصول الغرویة، ۱۰؛ انصاری، فراند الأصول، ۱۷/۳؛ مظفر، اصول الفقه، ۱۰، ۱.

از منطق دانان بر این باور بودند که هر علمی می‌بایست موضوع واحد و خاصی داشته باشد که در آن علم از عوارض ذاتیه همان موضوع بحث شود، لذا همانند منطق دانان مرادشان از عوارض ذاتی، همان عوارض ذاتی باب برهان بوده است^۱ و آخوند خراسانی نیز همین‌گونه عمل کرده است.^۲ برحسب مطلب فوق، این دسته از علمای علم اصول به تعریف و تعیین موضوع علم اصول پرداختند، به‌طوری که مسائل مطرح در این دانش، از عوارض و احوال آن موضوع خاص باشد و از آنجاکه ضمن تطبیق قاعده متوجه می‌شدند برخی از مباحث و مسائل مطرح در علم اصول از عوارض موضوع آن نیستند؛^۳ مانند حجیت خبر واحد، ملازمات عقلیه، تعادل و تراجیح، اصول عملیه، مقدمه واجب و...^۴ به تعریف و تعیین موضوع دیگری برای علم اصول مبادرت می‌کردند، به‌طوری که آن مسائل، داخل در علم اصول شود،^۵ ولی درنهایت هم بسیاری از مسائل، از عوارض آنچه به‌عنوان موضوع تعیین می‌کردند قرار نمی‌گرفت؛^۶ مانند حجیت خبر واحد، ملازمات عقلیه، تعادل و تراجیح، اصول عملیه، مقدمه واجب و...^۷ و لذا در رفع این معضل راهکارهای مختلفی مطرح کردند که بعد از بیان تعریف موضوع علم اصول از دیدگاه اصولیان به این راهکارها می‌پردازیم.

شیخ طوسی موضوع علم اصول را دلایل فقه می‌داند.^۸ از نظر وی، دلایل فقه دو قسم است: بخشی از آن‌ها برای تعیین مسائل فقهی به کار می‌رود و این نوع از ادله جزئی مربوط به فقه است و برخی دلایل، به‌صورت کلی است و صلاحیت جریان در فروع مختلف را دارند و به‌طور مستقیم در تعیین مسائل به کار نمی‌روند. از نظر شیخ، قسم دوم به اصول فقه مربوط است. بر این حسب، شیخ نگاه تلفیقی به فقه و اصول داشته و آن‌ها را جدای از هم ملاحظه نکرده است^۹ و محقق حلی اصول فقه را طرق الفقه دانسته است.^۱

۱. اصفهانی، الفصول الغریبه، ۱۰.

۲. آخوند خراسانی، کفایة الأصول، ۷/۱.

۳. و قد اتفح بذلك أن موضوع علم الأصول، هو الكلّي المنطبق على موضوعات مسائله المشتتة، لا خصوص الأدلة الأربعة بما هي أدلة، بل ولا بما هي هي، ضرورة أن البحث في غير واحد من مسائله المهمة ليس من عوارضها، و هو واضح لو كان المراد بالسنة منها هو نفس قول المعصوم أو فعله أو تقريره، كما هو المصطلح فيها، لوضوح عدم البحث في كثير من مباحثها المهمة، كعمدة مباحث التعادل و الترجيح، بل و مسئلة حجية خبر الواحد، لا عنها ولا عن سائر الأدلة، ورجوع البحث فيهما، في الحقيقة، إلى البحث عن ثبوت السنة بخبر الواحد، في مسئلة حجية الخبر، كما أفيد، و بأي الخبرين في باب التعارض، فإنه أيضاً بحث في الحقيقة عن حجية الخبر في هذا الحال غير مفيد فإن البحث عن ثبوت الموضوع، و ما هو مفاد كان التامة، ليس بحثاً عن عوارضه، فإنها مفاد كان الناقصة. آخوند خراسانی، کفایة الأصول، ۳/۱-۴.

۴. روحانی، منتقى الأصول، ۲۳.

۵. آخوند خراسانی، کفایة الأصول، ۵/۱؛ مظفر، اصول الفقه، ۱۰/۱.

۶. آخوند خراسانی، کفایة الأصول، ۳/۱-۴.

۷. روحانی، منتقى الأصول، ۲۳.

۸. اصول الفقه هي أدلة الفقه. طوسی، العدة في الأصول الفقه، ۷/۱.

۹. ضمیری، دانشنامه اصولیان شیعه، ۳/۱-۲۰۲.

رجایی و دیگران؛ موضوع علم اصول در سنجه قاعده منطقی «موضوع کل علم .../231

برخی، موضوع علم اصول را ادله اربعه؛ یعنی کتاب، سنت، اجماع و عقل دانسته‌اند. برخی از آنان، ادله را با وصف دلیل بودن، موضوع این علم قرار داده‌اند و لذا بحث از حجت بودن؛ یعنی دلیل بودن این ادله، از مسائل اصلی این علم محسوب نمی‌شود، بلکه از مبادی این علم است که این قول را به صاحب قوانین نسبت داده‌اند.^۲ بعضی دیگر، ذات این ادله را بماه‌های؛ موضوع علم اصول دانسته‌اند صرف نظر از وصف دلیل بودن؛ یعنی ذات الکتاب و ذات السنه موضوع‌اند و در علم اصول از حجیت و دلالت آن‌ها بحث می‌کنیم. در این صورت، بحث از حجت بودن کتاب و... از عوارض موضوع خواهد بود و در علم اصول مندرج خواهد شد.^۳ البته بر این دیدگاه اشکال وارد است، زیرا بسیاری از مباحث مهمی که در علم اصول مطرح می‌شود، از عوارض ذاتی ادله نیست؛ مانند بحث از حجیت خبر واحد^۴ یا بحث ملازمات عقلیه و اصول عملیه یا بحث مقدمه واجب و اینکه آیا امر، حقیقت در وجوب است یا خیر؟ و...^۵

اغلب متأخران و معاصران، موضوع علم اصول را ادله اربعه قرار نداده‌اند، بلکه کلی‌ای^۶ قرار داده‌اند که بر تمام موضوعات مسائل علم اصول منطبق است؛^۷ چه از ادله اربعه باشد و چه نباشد. بنابراین، حتی مثل خبر واحد هم که چون موضوع مسئله‌ای اصولی است از ادله اربعه نیست، تحت موضوع علم اصول داخل است.^۸

۱. علامه حلی، الجوهر النضید، ۴۷.

۲. میرزای قمی، قوانین الأصول، ۱، ۵.

۳. اصفهانی، الفصول الغرویه، ۹.

۴. ایراد صاحب کفایه به قول صاحب فصول این است که در بحث خبر واحد در علم اصول که از دلالت آن بحث می‌شود، کدام یک از ادله است؟ آیا سنت است؟ «أن الملاك في الأصولية صحة وقوع نتيجة المسئلة في طريق الاستنباط، ولو لم يكن البحث فيها عن الأدلة الأربعة، وأن اشتهر في السنة الفحول كون الموضوع في علم الأصول هي الأدلة، و عليه لا يكاد يفيد في ذلك، أي كون هذه المسألة أصولية، تجشم دعوى أن البحث عن دلالية الدليل بحث عن أحوال الدليل، ضرورة أن البحث في المسئلة ليس عن دلالية الأدلة، بل عن حجة الخبر الحاکي عنها، كما لا يكاد يفيد عليه تجشم دعوى» (آخوند خراسانی، کفایه الأصول، ۲۹۳/۱) در خبر واحد، بحث از حجیت قول امام و معصوم نمی‌کنیم، بلکه بحث می‌کنیم که آیا خبر زراره حجیت دارد یا خیر؟ خبر زراره کدام یک از ادله اربعه است که شما می‌گویید بحث از دلالتش هم بحث از عوارض دلیل و یکی از مسائل علم اصول است. پاسخ شیخ انصاری: «فهي التي عقد لها مسئلة حجة أخبار الأحاد، فمرجع هذه المسئلة إلى أن السنة، أعني قول الحجة أو فعله أو تقريره، هل تثبت بخبر الواحد أم لا تثبت إلا بما يفيد القطع من التواتر و القرينة؟» (انصاری، فرائد الأصول، ۲۳۸/۱). بحث خبر واحد این است که آیا سنت یا خبر واحد اثبات می‌شود یا خیر؟ و این از عوارض ادله اربعه و بحث از عوارض سنت است. صاحب کفایه، ملاک اصولی بودن یک مسئله را این می‌داند که نتیجه آن بتواند در قیاسی واقع شود که مجتهد برای استنباط حکم شرعی تشکیل می‌دهد و در خبر واحد این ملاک وجود دارد. (یکی از مواضعی که در کفایه در خصوص موضوع علم اصول بحث می‌شود مبحث خبر واحد است) (آخوند خراسانی، کفایه الأصول، ۲۹۳/۱).

۵. گرجی، تحول علم اصول، ۹؛ روحانی، منتقى الأصول، ۲۳.

۶. أن موضوع علم الأصول هو الكلّي المنطبق على موضوعات مسائله المشتقة (آخوند خراسانی، کفایه الأصول، ۶/۱).

۷. آخوند خراسانی، کفایه الأصول، ۶/۱؛ خمینی، انوار الهدایة، ۲۷۰-۲۷۲؛ خمینی، تهذیب الأصول، ۱۱/۱؛ صدر، دروس فی علم الأصول، ۴۲/۱؛ مظفر، اصول الفقه، ۷/۱.

۸. به عبارتی این دسته بر این باورند که لازم نیست هر علمی موضوع خاصی داشته باشد که به سبب آن موضوع خاص از علوم دیگر ممتاز شود، بلکه تمایز علوم می‌تواند به جهات دیگری، از جمله غرض و هدف باشد. برای نمونه، مشهور فقها، از جمله میرزای قمی (میرزای قمی، قوانین الأصول، ۵/۱) و محمدحسین اصفهانی (اصفهانی، الفصول الغرویه، ۹) و شیخ محمدتقی اصفهانی (ایوان کیفی، هدایة المسترشدين، ۱۲/۱) علم اصول را این چنین تعریف می‌کنند: «علم به

۴. تلاش‌ها در رفع تعارض

اصولیان متوجه اشکال مذکور بوده و لذا آنجا که وحدت را در هدف و غرض قرار دادند و مسائل و موضوعات متعدد را ذیل آن جامع و وحدت مندرج کرده‌اند، بر حل این مشکل التفات داشته‌اند و همچنین با راه‌حل‌های دیگر نیز در رفع اشکال کوشیده‌اند که در زیر به بیان آن راه‌حل‌ها می‌پردازیم.

۴.۱. رد عوارض ذاتی

عده‌ای از صاحب‌نظران اصولی، عوارض ذاتیه را انکار کرده‌اند که در رأس این گروه می‌توانیم از علامه شیخ محمدحسین اصفهانی نام ببریم که ایشان در کتاب *نهاية الدراية*^۱ می‌گوید: این تعبیر، الزام بما لایلزم است؛ یعنی هیچ ملزمی نداریم تا بگوییم که موضوع هر علم ضرورتاً باید از عوارض ذاتیه آن بحث کند، برای اینکه هر علم متشکل است از قضایای پراکنده و این قضایای پراکنده، مسائل علم است و این مسائل، موضوعات است و محمولات این موضوعات، بحث از موضوعات است؛ لذا بحث مربوط به موضوع است و نیاز به این نداریم که عوارض ذاتی را در تعریف موضوع علم بیاوریم. البته ایشان تفاوتی بین علوم اعتباری و حقیقی قائل نشده و چنین گمان کردند که همه علوم از مسائل و موضوعات متشکل تشکیل شده است که این دیدگاه بسیار محل تامل است.

شخصیت دومی که عوارض ذاتیه را به‌طور صریح انکار و رد کرده است، صاحب کتاب مصباح الأصول^۲ است. درباره این وصف که در هر علم به‌ناچار از عوارض ذاتیه آن بحث می‌شود، این وصف درباره موضوع علم، نه دلیلی از کتاب و سنت و نه از براهین عقلی دارد و حرفی بلا دلیل است، پس از اینکه دلیل وجود نداشت از اساس ملتزم به این مقوله نمی‌شویم و مقوله‌ای به نام عوارض ذاتیه نداریم.^۳

۴.۲. تفسیر نوین از عرض ذاتی

قواعد ممهده برای استنباط احکام شرعی. «صاحب کفایه بعد از نقد و بررسی تعریف‌هایی که برای علم اصول ارائه شده است، علم اصول را چنین تعریف می‌کند: «علم اصول صنعتی است که به‌سبب آن صنعت، قواعدی که ممکن است در طریق استنباط احکام شرعی قرار بگیرد شناخته شوند یا اگر در طریق استنباط نباشند، در مقام عمل، مجتهد به آن قواعد منتهی می‌شود» (آخوند خراسانی، کفایة الأصول، ۶/۱)، یعنی آخرین چیزی که مجتهد به آن تمسک می‌کند آن قواعد است. امام خمینی در کتاب *انوار الهدایة به تبعیت از استاد خود آیت‌الله بروجردی (بروجردی، نهاية الأصول، ۱۱)* موضوع علم اصول را هر چیزی که حجت در فقه باشد تعریف می‌کند (خمینی، *انوار الهدایة، ۲۷۰/۱-۲۷۲*). سبحانی، علم اصول از دیدگاه ایشان را چنین تعریف می‌کند: «علم اصول، قواعدی آلی است که می‌تواند کبری استنتاج حکم الهی قرار گیرند یا وظیفه عملی مکلف را مشخص کند» (سبحانی، تهذیب الأصول، ۱۱/۱). شهید صدر بعد از ذکر ایرادات بر ادله کسانی که برای علم اصول موضوع قرار می‌دهند، می‌گوید: «متعارفاً علوم دارای موضوع اصلی هستند، لذا برای علم اصول نیز می‌توان موضوعی قرار داد بدون اینکه ایرادات بیان شده بر آن وارد باشد، لذا موضوع علم اصول را می‌توان چنین قرار داد: ادله مشترکی که در استنباط حکم شرعی استفاده می‌شود، لذا درصدد اثبات دلالت آن‌هاست» (صدر، *دروس فی علم الأصول، ۴۲/۱*).

۱. اصفهانی، *نهاية الدراية*، ۷/۱.

۲. خویی، *مصباح الأصول*، ۳۴/۱.

۳. فیاضی، ۱۴۲۲، ۲۴/۱.

رجایی و دیگران؛ موضوع علم اصول در سنجه قاعده منطقی «موضوع کل علم .../233

آخوند خراسانی در پاسخ به این اشکال که اگر قاعده را بر موضوع و مسائل علم اصول هم جاری کنیم سبب می شود که بسیاری از مسائل مطروحه در این علم از این علم خارج شوند و به عبارتی، از عوارض ذاتی موضوع علم نخواهند بود، به ارائه تفسیری جدید از عرض ذاتی مبادرت کرده است. وی بر این است که برای رفع این مشکل باید گفت: عرض ذاتی آن است که واسطه در عروض نداشته باشد.^۱

به منظور توضیح نظر آخوند به عنوان مقدمه بیان می کنیم که واسطه به سه گونه است:

أ. واسطه در ثبوت: یعنی واسطه در عالم خارج، علت وجود محمول برای موضوع باشد؛ مثلاً آتش واسطه عارض شدن حرارت بر آب در عالم خارج است و به آتش، واسطه در ثبوت گفته می شود و محمول که حرارت است واقعاً و حقیقتاً بر موضوع که آب است اسناد داده می شود؛ ولی خود موضوع، علت ثبوت محمول نیست.

ب. واسطه در عروض: یعنی واسطه در حمل محمول بر موضوع است و اسناد محمول به موضوع، اسناد مجازی و اسناد به خود، واسطه حقیقی است؛ مانند «جالس السفینه متحرک» که اسناد حرکت به جالس سفینه، مجازی است و به خود سفینه، حقیقی است.

ج. واسطه در اثبات (در عالم ذهن): یعنی علت علم به ثبوت محمول برای موضوع؛ مانند مشاهده دود که علت علم به وجود آتش است.^۲

بعد از بیان این مطلب می گوئیم که به نظر آخوند، عرض ذاتی آن است که واسطه در عروض نداشته باشد؛ اعم از اینکه اصلاً واسطه نداشته باشد یا اگر واسطه بود واسطه در ثبوت باشد. به عبارت دیگر، اسناد محمول یا عرض به موضوع، اسناد حقیقی باشند و نه مجازی. بنابراین، حرارت برای آب عرض ذاتی خواهد بود، هر چند که به واسطه آتش عارض می شود و در مقابل، عرض غریب آن است که دارای واسطه در عروض باشد؛ مانند عروض حرکت بر جالس سفینه که اسناد حرکت به جالس سفینه مجازی است.

بنابراین آخوند معتقد است که اگر عوارض ذاتی را آن گونه که منطق دانان تفسیر و محدود کرده اند بگیریم لازم می آید بیشتر مسائل هر علمی از آن علم خارج شود، مثلاً موضوع در علم فقه عبارت است از فعل مکلف و در علم فقه بحث می شود از عوارض فعل مکلف؛ مثلاً صلاة که فعل مکلف است و در علم فقه بحث از وجوب آن می شود و مثل شرب خمر که فعل مکلف است و در فقه بحث از حرمت آن می شود. شهید صدر در خصوص عرض ذاتی به این مطلب اشاره می کند که باید فرق قائل شد بین آنجا که بین عارض و معروض رابطه محل و حال وجود دارد و آنجا که این رابطه، رابطه منشئیت است؛ آنجا که

۱. آخوند خراسانی، کفایة الأصول، ۲/۱.

۲. آخوند خراسانی، کفایة الأصول، ۲/۱.

معروض نسبت به آنچه بر آن عارض می‌شود منشئت داشته باشد، عرض ذاتی است و آنجا که محلئت داشته باشد، عرض غریب است و اصل سخن حکما در این خصوص هم باید به این مطلب برگردد.^۱ در این صورت، باتوجه به عدم منشئت موضوع علم اصول نسبت به مسائل آن، دیگر مشکل تطبیق قاعده مذکور پیش نخواهد آمد.

۳.۴. راه حل علوم حقیقی و اعتباری

از جمله راه حل‌هایی که برای حل مشکل عدم تطبیق قاعده با مسائل دانش اصول فقه ارائه شده است مبتنی بر تفکیک علوم برهانی و حقیقی از اعتباری است. آنچه در تعریف علوم برهانی بیان کرده‌اند چنین است: علامه طباطبایی در حاشیه خود بر اسفار، علوم برهانی را علومی دانسته‌اند که مبتنی بر برهان‌اند و علوم اعتباری برخلاف آن علومی هستند که بر برهان استوار نیستند.^۲ برهانی بودن علم، به برهانی بودن مسائل آن علم است؛ به تعبیر شیخ‌الرئیس، ما علیها البرهان است و این با منه البرهان تفاوت جوهری دارد؛ در علوم اعتباری، وحدت بخش چیزی جز هدف و غایتی نیست که واضع آن علوم از وضع آن‌ها داشته است و کشف این هدف است که کمک زیادی به سامان بخشیدن آن علم می‌کند. در علوم اعتباری خود «واضع» و هدفش دارای موضوعیت است، در حالی که در علوم حقیقی، کاشف و هدفش هیچ موضوعیتی ندارند و از این رو چنین می‌توان گفت که: تمایز علوم اعتباری به تمایز اعتبار واضع است^۳ و چون اعتبار واضع تابع غرض وی است بعید نیست که گفته شود تمایز این علوم به تمایز اهداف است، همان گونه که آخوند خراسانی گفته است.^۴ لذا آنجا که گفته‌اند: تمایز علوم به تمایز موضوع است و موضوع نیز چیزی است که از عوارض ذاتی آن بحث می‌شود، علوم اعتباری را شامل نمی‌شود؛ چراکه در این علوم اصلاً ذاتی واقعی در کار نیست تا از عوارض و خواص آن بحث شود.^۵ علاوه بر این، از آنجا که بیشتر در علوم اعتباری اهداف و اغراض دخیل هستند تا موضوع، اصلاً در این قبیل علوم موضوع حقیقی واحدی نداریم که از تمام مسائل انتزاع یافته باشد^۶

علامه طباطبائی تمایز در علوم حقیقی را، به موضوع و در علوم اعتباری، به غایت می‌دهد.^۷ برخی،

۱. صدر، بحوث فی علم الأصول، ۴۶/۱.

۲. صدرالدین شیرازی، اسفار، ۳۱/۱.

۳. کاکانی، «عرض ذاتی به عنوان معیار وحدت و تمایز مسایل علوم»، ۷۴.

۴. آخوند خراسانی، کفایة الأصول، ۱.

۵. آخوند خراسانی، کفایة الأصول، ۷۵/۱.

۶. آخوند خراسانی، کفایة الأصول، ۷۵/۱.

۷. طباطبائی، نهایة الحکمه، ۸۷/۵.

رجایی و دیگران؛ موضوع علم اصول در سنجه قاعده منطقی «موضوع کل علم.../235

تمایز علوم اعتباری را تمایزی اعتباری دانسته‌اند.^۱ البته در اینجا این سؤال مطرح می‌شود که آیا مسائل یک علم قبل از تعیین غایت قابل تحدید هستند یا خیر؟ در صورتی که قبل از تعیین غایت مسائل قابل تحدید باشند فرمایش امام صحیح خواهد بود، ولی اگر تحدید مسائل، فرع بر تعیین غایت باشد آنگاه مستلزم دور خواهد بود و همین بحث در خصوص موضوع و مسائل نیز مطرح و مدّ نظر منطقدانان بوده است؛ بدین صورت که، آیا موضوع علم بر مسائل آن علم مقدم است یا برعکس مسائل آن علم مقدم است بر موضوع آن علم. به عبارتی، آیا اول مسائل یک علم حاصل می‌شوند و سپس موضوعی بر آن مسائل که دارای دو ویژگی کلیت و ارتباط و پیوستگی خاص هستند، جعل می‌شود.^۲

باتوجه به بحث اخیر، در پاسخ به مشکل عدم تطبیق قاعده بر موضوع علم اصول گفته شده است که قضایای علم اصول، درباره امور اعتباری بحث می‌کنند و علم اصول نیز علمی اعتباری است، نه حقیقی.^۳ درباره باید‌ها سخن می‌گوید، نه هست‌ها. الزامات موجود در این مسائل نیز علی نیستند. امور اعتباری اموری هستند که خارج از ذهن و ادراک انسان مابازاء نداشته و انسان برای تدبیر امور اجتماع آن‌ها را ساخته است.^۴ از این رو، موضوع واحد ندارند ولی دارای هدف و غایت واحد هستند و این غایت واحد، انسجام‌بخش مسائل این علم است. در علم اصول نیز همان‌گونه که بیان شد هدف، بیان آن چیزی است که در استنباط حکم شرعی مؤثر باشد؛ یعنی هدف، وحدت‌بخش مسائل آن است. لذا باتوجه به اینکه قاعده «موضوع کل علم ما یبحث...» شامل علوم حقیقی می‌شود و نه علوم اعتباری، بنابراین مشکل از عوارض نبودن مسائل این علم به کلی حذف می‌شود.

۵. تأمل و تدقیق

اصولیان در رفع اشکار مذکور زحمات بسیاری متحمل شده‌اند، ولی نگارندگان بر این باورند که با تأمل در بیان اهل منطق و حکمت در مبحث مربوط به قاعده «موضوع کل علم ما یبحث فیه عن عوارضه الذاتیه» پاسخ اشکال یافت می‌شود، بلکه اشکال به کلی مرتفع می‌شود و به زحمات مذکور و ارائه دیگر راهکارهای محل تأمل نیازی نبوده است؛ توضیح اینکه، اهل منطق در توضیح این قاعده، مطالب مهمی را مطرح کردند که التفات به آن نکات برطرف‌کننده این اشکال است و دغدغه مذکور اساساً مطرح نمی‌شود؛

۱. جوادی آملی، رحیق، ۲۲۲/۱.

۲. شرح شمسیه، ۲۰.

۳. مکارم شیرازی، انوار الأصول، ۸۴/۱.

۴. طباطبائی، نهاية الحکمه، ۲۵۶-۲۵۹.

مثلاً ابن سینا در رسائل^۱ و منطق دانشنامه^۲ قید برهانی را برای این قاعده ذکر و بر آن تأکید کرده است، هرچند در برخی آثارش این قید را به قرینه دیگر آثارش بیان نکرده است^۳ و بعد از وی نیز این حذف، انجام و به تدریج به طور کلی این قید حذف شده است.

وی در شفا ضمن اینکه نزدیک به همین مضمون را بیان می‌کند، نکته مهم دیگری را نیز بیان می‌کند که در اینجا بسیار مفید است و آن اینکه گاهی یک علم، موضوع مفردی دارد و گاه موضوعات کثیری را شامل می‌شود که این موضوعات متعدد، دارای جامع واحد هستند که به آن‌ها وحدت می‌بخشد و گاهی این جامع، غایت واحد است؛ مانند موضوعات متعدد علم طب اجتماع دارند، که از این باب که در ارتباط با غایت مشترک هستند، نه از باب اینکه اجزای موضوعی واحد باشند؛^۴ خواجه طوسی نیز در شرح کلام شیخ در اشارات در باب موضوع علوم همین مطلب را بیان می‌کند که گاهی اشیای متعدد، موضوع برای علمی واحد قرار می‌گیرند، به شرط اینکه متناسب باشند و گاهی وجه تناسب این اشیا ممکن است امر ذاتی و گاهی امری عرضی باشد و درباره آخر، به موضوع علم طب مثال می‌زند که موضوعات مختلفی؛ مانند بدن انسان و اجزای آن و اغذیه و ادویه و... به خاطر امر عرضی که همان غایت واحد است موضوع علم طب قرار می‌گیرند.^۵ خواجه در اساس الاقتباس بیان می‌کند که مناسبت موضوعات متعدد یا در امر ذاتی است یا در امر عرضی یا در نسبتی که با مبدأ دارند یا در نسبتی که با غایت دارند.^۶

همان‌گونه که از عبارات شیخ‌الرئیس و خواجه طوسی به دست می‌آید، موضوع هر علمی لزوماً واحد یا مفرد نیست و چه بسا موضوعات متعددی به دلیل انتساب به امری که آن امر حتی ذاتی آن موضوعات هم نیست، مناسبت پیدا کنند و مجموعاً موضوع یک علم واقع شوند و بالتبع، مسائل و مباحث مطروحه در آن علم از عوارض ذاتی موضوع نخواهد بود، چراکه در آن علم موضوع واحدی وجود ندارد و به عبارتی، سالبه به انتفای موضوع است و همین‌گونه است علم اصول فقه. این دانش دارای موضوع واحدی نیست که مسائل از احوال آن موضوع باشند، ولی از غایت واحدی برخوردار است که آن غایت واحد، وحدت‌بخش مسائل مختلف و جامع آن‌ها در این علم نیز است. لذا متأخران از اصولیان که به غایت علم اصول التفات داشته و آن را را به غایت تعریف کردند طریق صواب را پیمودند و توجهات دیگر و تغییرات در تعریف علم اصول و

۱. لکل علم برهانی شیاً هو موضوعه کالمقدار للهندسه. ابن سینا، رسائل، ۲۵.

۲. ابن سینا، دانشنامه علانی، ۵۶.

۳. ابن سینا، برهان شفا، ۱۹۴.

۴. ابن سینا، ۱۴۰۴، ۷.

۵. طوسی، العدة فی الأصول الفقه، ۲۹۸/۱.

۶. حیدری، اصول الاستنباط، ۲۹۳.

رجایی و دیگران؛ موضوع علم اصول در سنجه قاعده منطقی «موضوع کل علم .../237

تقید موضوع آن، وجهی جز عدم التفات به نکته‌ای ندارد که از ابن‌سینا و خواجه طوسی بیان کردیم.

نتیجه‌گیری

۱. قاعده «موضوع کل علم مایبخت فیہ عن عوارضہ الذاتیہ» قاعده‌ای منطقی-فلسفی است که جایگاه آن در علم منطق به طور منقح بیان شده است و کارکرد و به عبارت گستره شمول آن، علوم حقیقی و برهانی است و علوم اعتباری، مشمول این قاعده نیست.
۲. دانش علم اصول که در خصوص مسائلی بحث می‌کند که در استنباط احکام شرعی مفید هستند، علمی اعتباری و مشتمل بر مسائل مختلف است که دارای جامع ذاتی نیستند و آنچه این مسائل را در ضمن عنوان واحدی گنجانده است، هدف و غایت واحد است.
۳. باتوجه به دو مطلب فوق، تطبیق قاعده مذکور بر موضوع علم اصول صحیح نیست؛ این قاعده برای علوم حقیقی و برهانی مطرح است و در علوم اعتباری، مانند اصول فقه منطبق نیست. علاوه بر این، باتوجه به توضیحات اهل منطق درباره این قاعده و نیز عرض ذاتی، اشکال مطرح نمی‌شود و نیاز به ارائه راهکارهای ناموجه مختلف نخواهد بود.

منابع

- آخوند خراسانی، محمدکاظم بن حسین. کفایة الأصول. قم: اسماعیلیان، ۱۴۱۰ق.
- آملی، هاشم. تقریرات الأصول. تهران: بی‌نا، چاپ اول، ۱۴۰۵ق.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله. برهان شفا. ترجمه و شرح مهدی قوام صفری. تهران: فکر روز، ۱۳۷۳.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله. دانشنامه علائی. به تصحیح محمد معین. همدان: دانشگاه بوعلی، ۱۳۸۳.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله. رسائل. قم: بیدار، بی‌تا.
- ارسطو. متافیزیک. ترجمه شرف‌الدین خراسانی. تهران: گفتار، ۱۳۶۶.
- اصفهانی، محمدحسین. الفصول الغرویة فی الأصول الفقہیہ. قم: دار احیاء العلوم الإسلامیة، ۱۳۶۳.
- اصفهانی، محمدحسین. نہایة الدراية فی شرح الکفایة. قم: آل‌البیت لاحیاء التراث، ۱۴۱۸ق.
- انصاری، مرتضی بن محمد امین. فرائد الأصول. قم: مجمع فکر الإسلامی، چاپ اول، ۱۴۱۹ق.
- ایوان کیفی، محمدتقی بن عبدالرحیم. ہدایة المسترشدين فی شرح معالم الدین. قم: دار الفکر، چاپ دوم، ۱۴۲۹ق.
- بجنوردی، حسن. منتهی الأصول. قم: مؤسسه نشر اسلامی، ۱۳۸۰.
- بروجردی، حسین. نہایة الأصول. گردآوری حسینعلی منتظری. قم: دار الفکر، چاپ اول، ۱۳۶۱.
- جوادی آملی، عبدالله. رحيق مختوم. قم: اسراء، ۱۳۸۶.

238 / نشریه جستارهایی در فلسفه و کلام، سال پنجاه و ششم، شماره ۱، شماره پیاپی ۱۱۲

- حکیم، محمدتقی. اصول العامة للفقہ المقارن. قم: آل‌البیت (ع)، ۱۹۷۹م.
- حیدری، علی‌نقی. اصول الاستنباط. تهران: دارالکتب الإسلامية، ۱۳۷۶.
- خمینی، روح‌الله. انوار الهدایة فی التعليقة علی الکفاية. تهران: انتشارات عروج وابسته به مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، ۱۴۲۷ق.
- خمینی، روح‌الله. تهذیب الأصول. به‌تقریر جعفر سبحانی، قم: دار الفکر، ۱۴۲۳ق.
- خویی، ابوالقاسم. مصباح الأصول. به‌تقریر محمد سرور واعظ حسینی بهسودی. قم: مؤسسه احیاء آثار الإمام الخوئی، ۱۴۲۲ق.
- روحانی، محمد. منتقى الأصول. قم: چاپ‌اول، ۱۴۱۳ق.
- صدر، محمدباقر. بحوث فی علم الأصول. به‌تقریر سید محمود هاشمی شاهرودی. قم: مؤسسه النشر، ۱۴۲۱ق.
- صدر، محمدباقر. دروس فی علم الأصول. قم: مؤسسه النشر الإسلامی، ۱۴۰۷ق.
- صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم. اسفار. بیروت: دار الإحياء التراث العربی، ۱۹۸۱م.
- صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم. التنقیح فی المنطق. به‌تصحیح غلامرضا یاسی‌پور، به‌اشراف سیدمحمد خامنه‌ای. بی‌جا: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۷۸.
- ضمیری، محمدرضا. دانشنامه اصولیان شیعه. قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۴.
- طباطبائی، محمدحسین. نهاية الحکمه. به‌تحقیق عباسعلی زارعی سبزواری. قم: مؤسسه النشر الإسلامی، ۱۴۱۴ق.
- طوسی، محمدبن حسن. العدة فی الأصول الفقه. به‌تحقیق محمدرضا انصاری، بی‌جا: بی‌نا، ۱۳۱۷.
- عراقی، ضیاء‌الدین. مقالات الأصول. به‌تحقیق منذر حکیم، محسن عراقی، مجتبی محمودی. قم: مجمع الفکر الإسلامی، ۱۴۲۰ق.
- عراقی، ضیاء‌الدین. نهاية الأفكار. به‌تقریر محمدتقی بروجردی نجفی. قم: دفتر انتشارات اسلامی، چاپ‌سوم، ۱۴۱۲ق.
- علامه حلّی، حسن‌بن‌یوسف. الجوهر النضید. قم: بیدار، ۱۳۷۱.
- فارابی، محمدبن محمد. المنطقیات للفارابی. به‌تحقیق محمدتقی دانش‌پژوه. قم: کتابخانه آیه‌الله مرعشی، ۱۴۰۸ق.
- فیاضی، محمدحسن. محاضرات فی علم الأصول. قم: قدس، ۱۴۲۲ق.
- قراملکی، احدفرامرز، علی‌مظهر قراملکی. «الگوی علم‌شناسی اصولیان». مقالات و بررسی‌ها. دفتر ۷۵، (بهار و تابستان ۱۳۸۳): ۱۰۵-۱۲۴.
- کاکنی، قاسم. «عرض ذاتی به‌عنوان معیار وحدت و تمایز مسایل علوم». مجله علوم انسانی دانشگاه سمنان، ش ۱۰ (تابستان ۱۳۸۴): ۷۲-۹۷.
- کمره‌ای، محمدباقر. اصول الفوائد الغروية فی مسائل علم اصول الفقہ الإسلامی. تهران: فردوسی، بی‌تا.

رجایی و دیگران؛ موضوع علم اصول در سنجه قاعده منطقی «موضوع کل علم .../239

- گرجی، ابوالقاسم. تحول علم اصول. تهران: بعثت، ۱۳۶۱.
- محقق حلی، جعفر بن حسن. معارج الأصول. به تحقیق محمدحسین رضوی. قم: آل البيت لإحياء التراث، بی تا.
- مصطفوی، سیدکاظم. «ماهیت حکم». مجله حقوق. دوره ۳۹، ش ۱، (بهار ۱۳۸۸): ۲۸۹-۳۱۰.
- مطهری، مرتضی. آشنایی با علوم اسلامی؛ منطق، فلسفه. قم: صدرا، چاپ اول، ۱۳۵۸.
- مظفر، محمدرضا. اصول الفقه. قم: دار الفکر، چاپ ششم، ۱۳۸۸.
- مفتونی، نادیا. پژوهشی در فلسفه علم دانشمندان مسلمان. تهران: سروش، ۱۳۹۳.
- مکارم شیرازی، ناصر. انوار الأصول. گردآوری احمد قدسی. قم: آل البيت (ع)، ۱۴۱۶ق.
- میرزای قمی، ابوالقاسم بن محمدحسن. قوانین الأصول. تهران: مکتبه العلمیه الإسلامیه، ۱۳۷۸ق.
- ناظمی اردکانی مهدی و دیگران. «الگوهای نوین علم شناسی اصولیان». فقه و اصول. س ۴۷، ش ۱۰۰، (بهار ۱۳۹۴): ۱۸۵-۲۰۷.
- نائینی، محمدحسین، فوائد الأصول. گردآوری محمدعلی کاظمی خراسانی. قم: مؤسسة النشر الإسلامی، ۱۴۰۹ق.
- نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد. اساس الإقتباس. به تصحیح مدرس رضوی. تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۷۶.
- نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد. شرح الإشارات و التنبیها. تهران: حیدری، ۱۳۷۹ق.
- هادوی تهرانی، مهدی. گنجینه خرد؛ بررسی تحلیلی منطق در مهد تمدن اسلامی. تهران: الزهراء، چاپ اول، ۱۳۶۹.
- همدانی مصطفی. «تبیین دیدگاه های انتقادی امام خمینی در استفاده از روش فلسفی در علم اصول». کاوشی نو در فقه، ش ۸۲ (زمستان ۱۳۹۳)، ۱۱-۱۳۹.

Transliterated Bibliography

- Ākhūnd Khurāsānī, Muḥammad Kāzīm ibn Ḥusayn. *Kifāya al-Uṣūl*. Qum: Ismā‘īlīyān, 1990/1410.
- ‘Allāmah Ḥillī, Ḥasan ibn Yūsuf. *al-Jawhar al-Naḍīd*, Qum: Bīdār, 1952/1371.
- ‘Āmulī, Ḥāshim. *Taqrīrāt al-Uṣūl*. Tehran: s.n. Chāp-i Awwal, 1985/1405.
- Anṣārī, Murtaḍā ibn Muḥammad Amīn. *Farā’id al-Uṣūl*. Qum: Majm‘ Fikr al-Islāmī. Chāp-i Awwal, 1998/1419.
- Aristū. *Mitāfīzīk*. translated by Sharaf al-Dīn Khurāsānī. Tehran: Guftār, 1988/1366.
- Bujnūrdī, Ḥasan. *Muntahā al-Uṣūl*. Qum: Mū‘assisah-yi Nashr Islāmī, 2002/1380.
- Burūjirdī, Ḥusayn. *Naḥāya al-Uṣūl*. Girdāvarī Ḥusayn ‘Alī Muntazirī. Qum: Dār al-Fikr, Chāp-i Awwal, 1983/1361.
- Fārābī, Muḥammad ibn Muḥammad. *al-Manṭiqiyāt al-Fārābī*. researched by Muḥammad Taqī

- Dānīshpazhūh. Qum: Kitābkhānah-yi Āyat Allāh Mar‘ashī, 1987/1407.
- Fayyādi, Muḥammad Ḥasan. *Muḥāḍarāt fi ‘Ilm al-Uṣūl*. Qum, Quds, 2001/1422.
- Gurjī, Abū al-Qāsim. *Taḥawūl ‘Ilm Uṣūl*. Tehran: Ba‘that, 1983/1361.
- Hādavi Tihirānī, Maḥdī. *Ganjīnīh-yi Khirad; Barrisī Taḥlīlī Mantīq dar Mahd-i Tamadun Islāmī*. Tehran: al-Zahrā, Chāp-i Awwal, 1990/1369.
- Ḥakīm, Muḥammad Taqī. *Uṣūl al-‘Āmah li-l-Fiqh al-Muqārīn*. Qum: Āl al-Bayt(AS), 1979/1399.
- Hamadānī, Muṣṭafā. “Tabayīn Didgāh-hā-yi Intiqādi Imām Khumaynī dar Istifādi az Ravish Falsafī dar ‘Ilm Uṣūl”. *Kāvushī Nū dar Fiqh*, no. 82 (winter 2015/1393): 11-139.
- Hydarī, ‘Alī Naqī. *Uṣūl al-Istinbāt*. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīyya, 1998/1376.
- Ibn Sinā, Ḥusayn ibn ‘Abd Allāh. *Burhān Shifā*. Tarjamah va Sharḥ Maḥdī Qavām Ṣafarī. Tehran: Fikr Ruz, 1995/1373.
- Ibn Sinā, Ḥusayn ibn ‘Abd Allāh. *Dānīsh Namah-yi ‘Alā’*. ed. Muḥammad Mu‘īn. Hamadān: Bu Ali University, 2005/1383.
- Ibn Sinā, Ḥusayn ibn ‘Abd Allāh. *Rasā’il*. Qum: Bidār, s.d.
- ‘Irāqī, Diyā’ al-Dīn. *Maqālāt al-Uṣūl*. researched by Mundhir Ḥakīm, Muḥsin ‘Irāqī, Muḥtabā Maḥmūdī, Qum: Majm‘ al-Fikr al-Islāmī, 2000/1420.
- ‘Irāqī, Diyā’ al-Dīn. *Naḥāya al-Afkār*. Muqarr Muḥammad Taqī Burūjirdī Najafī. Qum: Daftar Intishārāt-i Islāmī, Chāp-i Sivum, 1992/1412.
- Isfahānī, Muḥammad Ḥusayn. *al-Fuṣūl al-Gharawīya fi al-‘Uṣūl al-Fiqhiyah*. Dār Ihya’ al-‘Ulūm al-Islāmīyya, 1985/1363.
- Isfahānī, Muḥammad Ḥusayn. *Nihāya al-Dirāya fi Sharḥ al-Kifāya*. Qum: Āl al-Bayt li-Ihyā’ al-Turāth, 1997/1418.
- Īwān Kiyfī, Muḥammad Taqī ibn ‘Abd al-Raḥīm. *Hidāya al-Mustarshidīn fi Sharḥ Ma‘ālim al-Dīn*. Qum: Dār al-Fikr, Chāp Duwum, 2008/1429.
- Javādī Āmulī, ‘Abd Allāh. *Raḥīq Makhtūm*. Qum: Asrā’, 2008/1386.
- Kākā’ī, Qāsim. “Araẓ Zātī bi ‘Unvān Mi’yār Vaḥdat va Tamāyuz Masāyil ‘Ulūm”. *Majalīh-yi ‘Ulūm Insānī* Semnan University, no. 10 (summer 2005/1384): 72-97.
- Kamrah-ī, Muḥammad Bāqir. *Uṣūl al-Fawā’id al-Gharawīya fi Masā’il ‘Ilm al-Fiqh al-Islāmī*. Tehran:

رجایی و دیگران؛ موضوع علم اصول در سنجه قاعده منطقی «موضوع کل علم .../241

Firdavsi, s.d.

Khū'i, Abū al-Qāsim. *Miṣbāḥ al-Uṣūl*. Muqarr Muḥammad Surūr Wā'iz Ḥusaynī Biḥsūdī. Qum: Mu'assisa Iḥyā' 'Āsar al-Imām al-Khū'i, 2001/1422.

Khumayni, Rūḥ Allāh. *Anwār al-Hidāya fī al-Ta'līqā 'alā al-Kifāya*. Tehran: Intishārāt-i 'Urūj Vābastih bi Mu'assisah-yi Tanzīm va Nashr-i Āsar-i Imām Khumayni, 2006/1427.

Khumayni, Rūḥ Allāh. *Tahdhib al-Uṣūl*. Taqrir Ja'far Subḥānī, Qum: Dār al-Fikr, 2002/1423.

Maftūnī, Nādiyā. *Pazhūhishī dar Falsafah-yi 'Ilm Dānishmandān Musalmān*. Tehran: Surūsh, 2015/1393.

Makārim Shīrāzī, Nāṣir. *Anwār al-Uṣūl*. Girdāvarī Aḥmad Qudsī. Qum: Āl al-Bayt(AS), 1995/1416.

Mīrzā-yi Qummī, Abū al-Qāsim ibn Muḥammad Ḥasan. *Qawānīn al-Uṣūl*. Tehran: Maktaba al-'Ilmiyya al-Islāmiyya, 1959/1378.

Muḥaqqiq Ḥillī. Ja'far ibn Ḥasan. *Ma'ārij al-Uṣūl*. researched by Muḥammad Ḥusayn Raḥavī. Qum: Āl al-Bayt li-Iḥyā' al-Tūrāth. S.d.

Muṣṭafavī, Sayyid Kāzim. "Māhiyat Ḥukm". *Majalīh-yi Ḥuqūq. Durīh-yi 39, no. 1*(Spring2010/1388): 289-310.

Muṭaharī, Murtaẓā. *Āshināyī bā 'Ulūm Islāmī; Mantīq, Falsafah*. Qum: Šadrā, Chāp-i Awwal, 1979/1358.

Muẓaffar, Muḥammad Riḍā. *Uṣūl al-Fiqh*. Qum: Dar al-Fikr. Chāp-i Shishum, 1969/1388.

Nā'inī, Muḥammad Ḥusayn. *Fawā'id al-Uṣūl*. Girdāvarī Muḥammad 'Alī Kāzimī Khurāsānī. Qum: Mu'assisa al-Nashr al-Islāmī, 1989/1409.

Nāṣir al-Dīn Ṭūsī, Muḥammad ibn Muḥammad. *Asās al-Iqtibās*. Ed. Mudaris Raḥavī. Tehran: University of Tehran, 1998/1376.

Nāṣir al-Dīn Ṭūsī, Muḥammad ibn Muḥammad. *Sharḥ al-Ishārāt wa al-Tanbīhāt*. Tehran: Hydarī, 1960/1379.

Nāzimī Ardakānī, Maḥdī et al. "Ulgū-hā-yi Nuvīn 'Ilmshināsī Uṣūliyān". *Fiqh va Uṣūl*. yr. 47, no. 100 (Spring 2016/1394): 185-207.

Qarāmalikī, Aḥad Farāmarz, 'Alī Mazhar Qarāmalikī. "Ulgūy 'Ilmshināsī Uṣūliyān". *Maqālāt va Barrisī-hā*. Daftar 75 (spring and summer 2005/1383): 105-124.

Šadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm. *al-Tanqīḥ fī Mantīq*. Ed. Ghulām Rizā Yāsīpūr, bi Ishrāf Sayyid Muḥammad Khāminah-ī. s.l. Bunyād Hikmat Islāmī Šadrā, 2000/1378.

Şadr al-Dīn Shīrāzī, **Muḥammad** ibn Ibrāhīm. *Asfār*. Beirut: Dār Ihya' al-Tūrāth al-'Arabī, 1981/1401.

Şadr, Muḥammad Bāqir. *Buḥūth fī 'Ilm al-Uṣūl*. Muqarr Sayyid Maḥmūd Hāshimī Shāhrūdī, Qum: Mū'assisa al-Nashr, 2001/1421.

Şadr, Muḥammad Bāqir. *Durūs fī 'Ilm al-Uṣūl*. Qum: Mū'assisa al-Nashr al-Islāmī, 1987/1407.

Ṭabāṭabāyī, **Muḥammad** Ḥusayn. *Nihāya al-Ḥikma*. researched by 'Abbās 'Alī Zārī'ī **Sabzavārī**. Qum: Mū'assisa al-Nashr al-Islāmī. 1994/1414.

Ṭūsī, **Muḥammad** ibn Ḥasan. *al-Udda fī Uṣūl al-Fiqh*. researched by **Muḥammad** Rizā Anṣārī, s.l. s.n. 1938/1317.

Zamīrī, Muḥammad Riḍā. *Dānishnāmah-yi Uṣūliyān Shi'ah*. Qum: Būstān-i Kitāb, 2005/1384.



Examining Mullā Sadrā's Use of Al-Ghazali's Views on the Individual Unity of Existence

Mohammad Javad Akhgari

PhD Student, Ferdowsi University of Mashhad

Dr. Abbas Javareshkian (corresponding author)

Associate Professor, Ferdowsi University of Mashhad

Email: javareshki@um.ac.ir

Dr. Jahangir Masoudi

Professor of Ferdowsi University of Mashhad

Abstract

Examining the opinions of Al-Ghazali and Mullā Sadrā on the issue of individual unity of existence shows that despite the differences in their foundations, they agree on the results. Mullā Sadrā has referred to Al-Ghazali's views on this issue in various positions of his works and has considered Al-Ghazali's viewpoint as supporting the combination of rational and religious methods in this subject. In his analysis, Mullā Sadrā has referred to Al-Ghazali's views in several stages, including: 1. Multiplicity of contingents, according to which believing in the individual unity of existence does not imply denying the existence of contingents; 2. The real existence of God and the metaphorical existence of contingents, according to which the existence of God Almighty and His Face is the only real existence and, others enjoy a metaphorical existence. The main question is, "What uses did Mullā Sadrā make of Al-Ghazali's opinions on the issue of individual unity of existence and what results did he achieve by referring to them?" This article has benefited from the rational and, where needed, scriptural method and has referred to the verses of the Quran. Based on his philosophical foundations and using Al-Ghazali's ideas in this matter, Mullā Sadrā has solved some philosophical and theological problems such as: "proving knowledge for all beings", "explaining the way of the righteous" and "the relation between particular monotheism and the servants' free will"; However, he considered the main purpose of these references to be the compatibility of reason and religion. As a result, the two thinkers' intellectual discourses show close affinities.

Keywords: individual unity of existence, particular monotheism, multiplicity of contingents, real and metaphorical existence, Al-Ghazali, Mullā Sadrā





بررسی استفاده‌های ملاصدرا از آرای غزالی در مسئله وحدت شخصی وجود

محمد جواد اخگری

دانشجوی دکتری دانشگاه فردوسی مشهد

دکتر عباس جوارشکیان (نویسنده مسئول)

دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد

Email: javareshki@um.ac.ir

دکتر جهانگیر مسعودی

استاد دانشگاه فردوسی مشهد

چکیده

بررسی آرای غزالی و ملاصدرا در مسئله وحدت شخصی وجود نشان می‌دهد که به‌رغم اختلاف مبانی، در دستیابی به نتایج و اهداف این بحث اتفاق نظر دارند. ملاصدرا در مواضع مختلف از آثار خود به آرای غزالی در مسئله وحدت شخصی وجود استناد کرده و دیدگاه غزالی را مؤید جمع بین روش عقلی و شرعی در این مسئله به شمار آورده است. ملاصدرا در تحلیل این مسئله، در مرحله به آرای غزالی استناد کرده است، از جمله: ۱. کثرت ممکنات، که بر طبق آن باور به وحدت شخصی وجود به معنای انکار وجود ممکنات نیست؛ ۲. وجود حقیقی خداوند و وجود مجازی ممکنات، که براساس آن وجود خداوند متعال و وجه او تنها وجود حقیقی است و ماسوای حق، وجود مجازی دارند. سؤال اصلی این است که «ملاصدرا در مسئله وحدت شخصی وجود چه استفاده‌هایی از آرای غزالی داشته و با استناد به آن‌ها به چه نتایجی دست یافته است؟» این نوشتار، از روش عقلی و استدلالی و به تناسب مسئله نیز از روش نقلی و آیات قرآن بهره جسته است. ملاصدرا براساس مبانی فلسفی خود و با استفاده از آرای غزالی در این مسئله به حل برخی مسائل فلسفی و کلامی پرداخته است، مانند: «معرفت داشتن تمامی موجودات»، «تبیین طریقه صدیقین» و «نسبت توحید الخاصی با اختیار بندگان»؛ هرچند هدف اصلی خود از این استنادها را مطابقت عقل و شرع بر شمرده است. حاصل آنکه، گفتمان فکری غزالی و ملاصدرا قرابت‌های بسیار جدی دارد.

واژگان کلیدی: حدت شخصی وجود، توحید الخاصی، کثرت ممکنات، وجود حقیقی و مجازی، غزالی، ملاصدرا.

مقدمه

در خصوص استفاده ملاصدرا از آثار غزالی و شرح و توضیحاتی که در آثار وی انجام داده است، اشارات گسترده‌ای در برخی پژوهش‌ها به چشم می‌خورد^۱ و برخی نیز به بررسی نظریه ملاصدرا در باب «وحدت شخصی وجود» پرداخته‌اند^۲ و در موردی نیز به بررسی مفاهیم وحدت و توحید خداوند در «مشکاة الأنوار» غزالی پرداخته است.^۳ چند پژوهش نیز درباره مقایسه تطبیقی مبانی عقلی باورهای دینی و نیز رابطه عقل و ایمان از دیدگاه غزالی و ملاصدرا ارائه شده است.^۴ برخی پژوهشگران نیز اعتقاد به انطباق «مشکاة الأنوار» غزالی بر «اسفار چهارگانه» ملاصدرا در کتاب «اسفار» داشته‌اند.^۵ در این پژوهش‌ها به استفاده ملاصدرا از آرای غزالی اشاره شده یا تنها به مقایسه تطبیقی بین این دو اندیشمند در مسائل مزبور پرداخته شده است.

نوآوری این پژوهش نسبت به پژوهش‌های مذکور از دو جهت است: اول، تحلیل و تبیین وحدت شخصی وجود و استفاده‌های ملاصدرا از آثار غزالی در این زمینه است. دوم، نتایج و اهدافی که از بررسی این استفاده‌ها حاصل می‌شود. سؤال اصلی این پژوهش عبارت است از: «ملاصدرا در مسئله وحدت شخصی وجود چه استفاده‌هایی از آرای غزالی داشته و با استناد آن‌ها به چه نتایجی دست یافته است؟» در این پژوهش به بررسی استفاده‌های ملاصدرا از آرای غزالی در مسئله وحدت شخصی وجود می‌پردازیم و ضمن تبیین آرای غزالی در این مسئله نشان خواهیم داد که ملاصدرا در نظریه «وحدت شخصی وجود» به تحلیل آرای غزالی طی مراحل ذیل پرداخته است: ۱. کثرت ممکنات؛ ۲. وجود حقیقی خداوند و وجود مجازی ممکنات. ملاصدرا براساس مبانی خود و در ضمن تحلیل آرای غزالی در این مسئله به نتایج مهمی دست یافته است. ملاصدرا براساس مبانی فلسفی خود و از طریق استناد به آرای غزالی در این مسئله به نتایج مهم فلسفی؛ مانند «معرفت داشتن تمامی موجودات» و «تبیین طریقه صدیقین» دست یافته است و

۱. همایی، مقدمه بر نصیحة الملوك، ۱۵۲؛ همایی، غزالی‌نامه، ۳۷۰-۳۷۱؛ آشتیانی، مقدمه سه رساله فلسفی ملاصدرا، ۳۸؛ کمپانی زارع، ترجمه، تحلیل و نقد جواهر القرآن غزالی، ۱۰؛ جهانگیری، مقدمه کسر الأضنام الجاهلیة، ۳۶-۵۱؛ نصر، صدرالمتألهین شیرازی و حکمت متعالیه، ۲۰۴، ۱۳۴، ۱۲۲، ۱۲۰؛ فرامرزی قراملکی، روش‌شناسی مطالعات دینی، ۳۶؛ ذکاوتی قراکزلو، نقد ملاصدرا بر غزالی، ۲۲۲؛ فلاح‌پور، تأثیرات اندیشه‌های تفسیری غزالی بر صدرالمتألهین شیرازی.

۲. حسینی شاهرودی، وطن‌دوست، «وحدت وجود از نگاه ملاصدرا»، ۱۰۱-۱۱۶؛ سوزنجی، «امکان وحدت شخصی وجود در حکمت متعالیه»، ۶۷-۸۷؛ صدرحسینی، «حکمت متعالیه و مسئله وحدت وجود»، ۳۳-۴۱.

۳. Treiger, Monism and Monotheism. ۲۷-۱.

۴. جوادی، محمودی بیات، «مقایسه تطبیقی عقلانیت باورهای دینی از دیدگاه غزالی و ملاصدرا»، ۶۵-۹۱؛ شاکری زواریهی، محمودی بیات، «ترابط عقل و ایمان از دیدگاه غزالی و ملاصدرا»، ۶۹۱-۷۱۴.

۵. ابراهیمی دینانی، منطق و معرفت از نظر غزالی، ۳۳۳-۳۳۴.

مسئله مهم کلامی «نسبت باور به توحید الخاصی با اختیار بندگان» را گره‌گشایی کرده است. البته هدف اصلی ملاصدرا در استناد به آرای غزالی، «تطابق بین عقل و شرع» است تا نشان دهد سخن متکلم و متشرع بزرگی چون غزالی در تأیید توحید الخاصی مؤید آن است که باور به وحدت شخصی وجود، مخالف با شریعت نیست.

توجه به این نکته ضروری است که در این نوشتار واژه «استفاده» به کار رفته است و از تعبیر «تأثیر» پرهیز کرده‌ایم، به دلیل آنکه اثبات تأثیرپذیری ملاصدرا بر غزالی نیازمند بررسی سیر تاریخی این مسئله در اندیشه عرفا و حکمای متقدم بر غزالی است. همچنین نیازمند اثبات این مطلب است که ملاصدرا تنها در این مسئله از آرای غزالی تأثیر پذیرفته و آرای هیچ اندیشمند دیگری بر او تأثیرگذار نبوده است. بنابراین، اصطلاح «تأثیرگذاری» در برخی پژوهش‌ها در خصوص تأثیر نظام «نور و ظلمات» غزالی بر افکار سهروردی^۱ به نظر می‌رسد ناشی از سوء تعبیر باشد،^۲ بلکه همان‌طور که برخی تحقیقات نشان می‌دهد آرا و اندیشه‌های غزالی، تنها یکی از منابع افکار سهروردی درباره نور و ظلمت و نور الأنوار بوده است.^۳ بنابراین، در این نوشتار تعبیر دقیق‌تر «استفاده» را به کار برده‌ایم.

۱. انواع استفاده‌های ملاصدرا از آرای غزالی

به‌طور کلی در خصوص نحوه استفاده ملاصدرا از آرای غزالی می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

۱.۱. نقل قول مصرح

این نقل قول شامل مواردی می‌شود که ملاصدرا از غزالی نقل قول‌هایی را همراه با ذکر نام یا القاب یا آثار وی آورده است. این موارد نیز بر دو دسته است:

أ. **نقل قول کامل:** در این موارد، عبارت‌هایی از منابع آثار غزالی به‌طور کامل نقل شده است، مانند عبارتی که در جلد دوم اسفار از غزالی نقل کرده است.^۴

ب. **نقل قول محتوایی:** در این موارد، عبارت‌هایی به‌صورت خلاصه یا نقل محتوایی از آثار غزالی مطالبی را ذکر کرده است، مانند مضمون سخنی که ملاصدرا از غزالی درباره مقایسه عقل و شرع نقل کرده

۱. ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۵: ۳۰.

۲. نویسنده این نکته را مطرح کرده است که غزالی در بحث از نور و ظلمت، بر سهروردی تأثیرگذار بوده و مفهوم نور در اندیشه سهروردی برگرفته از همین مفهوم در کتاب مشکاة الأنوار غزالی است.

۳. موحد، نگاهی به سرچشمه‌های حکمت اشراق و مفهوم‌های بنیادین آن، ۲۴۶.

۴. مانند این عبارت: «و کفاک فی هذا الأمر قوله تعالی «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» قال الشيخ العالم محمد الغزالی مشیرا إلى تفسیر هذه الآية عند کلامه فی وصف العارفین بهذه العبارة فرأوا بالمشاهدة العیانية أن لا موجود إلا الله و...» صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الاربعة، ۳۴۲/۲.

است.^۱

۱. ۲. نقل قول غیرمصرّح: در مواردی ملاصدرا عبارات غزالی را بدون ذکر نام یا آثار وی نقل کرده است، به گونه‌ای که گاهی تشخیص تفاوت عبارت ملاصدرا از عبارت‌های غزالی به‌سختی امکان‌پذیر است. این موارد را با بررسی تطبیقی آثار غزالی و ملاصدرا می‌توان تشخیص داد. این موارد نیز دو دسته است:

أ. نقل قول کامل: مواردی که ملاصدرا از آثار غزالی به‌طور کامل و بدون تصریح به نام یا آثار وی مطالبی را نقل می‌کند؛ مانند بحث از معنای میزان و معلم‌های سه‌گانه است که ملاصدرا در کتاب‌های مفاتیح الغیب و اسرار الآیات از کتاب القسطاس المستقیم غزالی عیناً نقل کرده است.^۲

ب. نقل قول محتوایی: مواردی که ملاصدرا، عبارت‌هایی را به‌صورت خلاصه یا نقل محتوایی از آثار غزالی بدون تصریح به نام یا آثار وی نقل و تنها به ذکر القاب وی اکتفا کرده است، مانند عباراتی که ملاصدرا از غزالی درباره تفاوت مراتب علوم در کتاب مبدأ و معاد بیان کرده است و از وی با عنوان «بعض ائمة العلم و الشریعة» نام برده است.^۳

اما بررسی آرا و نقل قول‌هایی که ملاصدرا از غزالی در مسئله «وحدت شخصی وجود» دارد نشان می‌دهد که تمام این موارد به‌صورت «مصرّح» است؛ یعنی ملاصدرا به‌صورت نقل کامل یا محتوایی آرای غزالی، به نام یا آثار وی تصریح کرده است و در آنجا که از القاب وی یاد کرده، به‌دنبال تصریح بر نام یا آثار غزالی است.

۲. بررسی مبانی و روش ملاصدرا و غزالی

نظریه وحدت شخصی وجود از آرای مهم ملاصدرا به‌شمار می‌آید؛ چراکه وی این نظریه را نقطه اوج

۱. مانند این عبارت: «قال الشيخ الفاضل الغزالی اعلم أنه لا يجوز في طور الولاية ما يقضى العقل باستحالته نعم يجوز أن يظهر في طور الولاية ما يقصر العقل عنه بمعنى أنه لا يدرك بمجرد العقل و من لم يفرق بين ما يحيله العقل و بين ما لا يتأله العقل فهو اخس من أن يخاطب فيترك و جهله.» صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ۲/۳۲۲-۳۲۳.

۲. مانند این عبارت: «واعلم یقیناً أن هذا المیزان هو میزان معرفة الله سبحانه و معرفة ملائکته و کتبه و رسله و ملکه و ملکوته لیعلم کیفیة الوزن به من أنبیائه(ع) كما تعلموا هم من ملائکته فالله هو المعلم الأول و الثاني جبرئیل و ثالث المعلمین هو الرسول(ص) فالخلق کلهم یتعلمون من الرسول ما لهم طریق فی المعرفة سواء.» صدرالدین شیرازی، مفاتیح الغیب، ۳۰۶-۳۰۷؛ صدرالدین شیرازی، اسرار الآیات، ۲۰۸؛ غزالی، مجموعه رسائل الإمام الغزالی، ۱۸۲.

۳. مانند این عبارت: «فانظر یا إنسان إلى الحکمة الإلهیة کیف جعل هذه المراتب من الوجود و الطبقات فی ذاتک، فخلق فیک شبه الإبداعی عقلاً و نفساً و حساً و بدنأ... و مدخل هذه الإخبارات و الإنذارات هو الباب الباطن، فإذن الفرق بین علوم الأنبیاء و الأولیاء و بین جمهور العلماء و الحکماء، يأتي من باب الحواس المفتوحة إلى عالم الملك. هذا تمام ما لخصناه من کلام بعض أئمة العلم و الشریعة...» صدرالدین شیرازی، المبدأ و المعاد، ۴۸۶-۴۸۸.

حکمت خویش می‌داند که به واسطه آن توانسته است به تکمیل فلسفه و اتمام دانش پردازد.^۱ اگرچه ملاصدرا براساس مبانی فلسفی خود به‌ویژه اصالت وجود به اثبات تشکیک وجود پرداخته است، اما وی این دیدگاه را مغایر با وحدت شخصی وجود نمی‌داند. به عبارت دیگر، ملاصدرا براساس اصالت وجود پس از تمهید وحدت تشکیکی وجود به اثبات وحدت وجود و موجود می‌رسد.^۲ وی برای اثبات نظریه وحدت شخصی وجود، به‌روش فلسفی از طریق تحلیل مفهومی رابطه وجودی «علیت» و بازگرداندن آن به «تجلی و شأنت» به اثبات این مسئله پرداخته است.^۳

ملاصدرا پس از تبیین دیدگاه ویژه خویش در خصوص این نظریه، در کتاب اسفار به اعتقاد غزالی مبنی بر وحدت شخصی وجود اشاره کرده است.^۴ غزالی نیز در برخی از آثار خود به‌ویژه در احیاء علوم الدین، به این نظریه با عنوان «فنای در توحید» اشاره کرده است.^۵ ملاصدرا از این مسئله به «اتحاد وجود و موجود»، «توحید الخاصی» و «وحدت شخصی» تعبیر کرده است،^۶ درحالی‌که غزالی از آن با عنوان «توحید الخواص» و «فنای در توحید» تعبیر می‌کند و آن مرتبه را برترین مرتبه توحید به شمار آورده است که در آن صاحب معرفت از همه چیز جز حق فانی می‌شود و در این مرتبه، جز خداوند را موجود نمی‌داند.^۷ شیوه غزالی در این مسئله عرفانی است، اما خالی از استدلال نیست. غزالی بیشتر به‌روش شهودی و قلبی و با استناد به آیات و روایات، سعی در تبیین توحید اهل الله دارد. از نظر وی، عرفا با ارتقا از مجاز به سوی حقیقت، معارج خود را کامل می‌کنند و با چشم حقیقت‌بین می‌بینند که در دار وجود، جز خداوند متعال حقیقت دیگری نیست. غزالی در اینجا به این آیه قرآن نیز استناد کرده است: «هر چیزی، جز وجه الهی نابود است»^۸ و بر طبق آن نتیجه می‌گیرد که هر چیزی جز وجه الهی از ازل تا ابد باطل و نابود است؛ چراکه نمی‌توان جز این حقیقت را تصور کرد. براین اساس، هر چیزی، جز خداوند متعال هرگاه ذات آن را «من حیث ذاته» اعتبار کنیم، عدم‌محض است و هرگاه از آن جهت که وجود خود را از اول تعالی دریافت می‌کند ملاحظه کنیم، از جهت ذاتش موجود نیست؛ بلکه از آن جهت موجود است که آفریننده

۱. صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الاربعه، ۲/۲۹۲.

۲. صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الاربعه، ۱/۷۱.

۳. صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الاربعه، ۲/۲۹۹-۳۰۱.

۴. صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الاربعه، ۲/۳۲۳-۳۲۵.

۵. غزالی، احیاء علوم الدین، ۵ (الجزء الثالث عشر)، ۱۵۹.

۶. صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الاربعه، ۱/۷۱؛ ۲/۳۲۶-۳۱۸.

۷. غزالی، احیاء علوم الدین، ۵ (الجزء الثالث عشر)، ۱۵۸-۱۵۹؛ غزالی، مکاتیب فارسی غزالی، ۱۸-۲۰.

۸. «کل شیء هالک إلا وجهه» (قصص: ۸۸).

بدان وجود می‌دهد. بنابراین، موجود حقیقی منحصر در وجه خداوند است.^۱ غزالی در این استدلال، آمیزه‌ای از عقل و شهود را در کنار هم قرار می‌دهد. وی سعی می‌کند تا آنچه را که عرفا در باب انحصار وجود در وجود حق تعالی مشاهده کرده‌اند، با کمک برهان «وجود نفسی و وجود غیری» به شیوه‌ای عقلی مبرهن سازد. غزالی با استفاده از این برهان همان‌طور که واجب‌الوجود را واجب‌الوجود بالذات می‌داند، مخلوقات را نیز نسبت به واجب‌الوجود، واجب‌الوجود بالذات به شمار آورده است.^۲ وی همچون ملاصدرا استدلال خود را به زیور آیات قرآنی نیز می‌آراید و از این حیث به روش ملاصدرا نزدیک می‌شود. غزالی بر این نکته تصریح کرده و دستیابی به این معنا از توحید را نتیجه حرکت و عروج عرفانی به «آسمان حقیقت» دانسته است. وی همچنین اشاره می‌کند که این حالت برای برخی از عرفا نتیجه عرفان علمی است و برای گروهی دیگر نتیجه ذوق و شهود عرفانی است و به سبب آن عرفا از کثرت کلی به وحدت محض می‌رسند.^۳ بنابراین، اگرچه ملاصدرا در مسئله وحدت شخصی وجود براساس مبانی فلسفی خاص خود و به روش عقلی استدلال کرده است، استدلال وی مقدمه کشف و شهود و به منزله پلی برای رسیدن به آن است؛ چراکه وی مقام مکاشفه را در افاده یقین بالاتر از برهان دانسته و برهان را راهی برای رسیدن به مشاهده شمرده است.^۴ همچنین غزالی که براساس مبانی عرفانی خود و به روش شهودی به حقیقت این مسئله دست یافته است، استدلال عقلانی نیز اقامه کرده است و مانند ملاصدرا مؤیدات نقلی از آیات و روایات در تأیید مسئله آورده است. در نتیجه، به رغم اختلاف مبانی ملاصدرا و غزالی در این مسئله، از حیث روش و اهدافی که در تحقیق این مسئله دنبال می‌کنند، اتفاق نظر وجود دارند.

برخی پژوهشگران نیز نشان داده‌اند که نظریه ملاصدرا در اثبات وحدت شخصی وجود منطبق بر دیدگاه عرفا در این مسئله است و ملاصدرا دیدگاه‌های عرفای شامخ را منطبق بر دیدگاه خود مبتنی بر وحدت وجود و موجود به شمار آورده است.^۵ البته در این پژوهش به دیدگاه غزالی اشاره نشده است، اما

۱. عین عبارت غزالی چنین است: «حقیقة الحقایق: من ههنا یترقی العارفون من حسیض المجاز إلى ذروة الحقيقة و استكملوا معراجهم فأروا بالمشاهدة العیانیة أن لیس فی الوجود إلا الله و «أن کل شیء هالک إلا وجهه» لأنه یصیر هالکاً فی وقت من الأوقات بل هو هالک أزلاً و أبداً إذ لا یتصور إلا کذلک فإن کل شیء سواه إذ اعتبرت ذاته من حیث ذاته فهو عدم محض و إذا اعتبر من الوجه الذی یسری إليه الوجود من الأول الحق رنی موجوداً لا فی ذاته بل من الوجه الذی یلی موجد فیكون الموجود وجه الله فقط.» غزالی، مجموعه رسائل الامام الغزالی، ۱۱/۴-۱۲.

۲. غزالی، معیار العلم فی فن المنطق، ۳۴۴-۳۴۵.

۳. عین عبارت غزالی چنین است: «العارفون بعد العروج إلى سماء الحقيقة اتفقوا على أنهم لم یروا فی الوجود إلا الواحد الحق، لكن منهم من كان له هذه الحالة عرفاناً علمیاً و منهم من صار له ذوقاً و حالاً و انتفت عنهم الکثرة بالکلیة و استغرقوا بالفردانية المحضة.» غزالی، مجموعه رسائل الامام الغزالی، ۱۲/۴.

۴. صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الاربعة، ۳۱۵/۲.

۵. حسینی شاهرودی، وطندوست، «وحدت وجود از نگاه ملاصدرا»، ۱۰۶-۱۰۹.

ملاصدرا پس از استناد به اقوال عرفای شامخ؛ چون ابن عربی، قونوی، عطار، فردوسی و خواجه عبدالله انصاری، در بحث از «عدمیت ممکنات از جهت ماهیت اعیان آن‌ها»، سخنان غزالی را در تأیید دیدگاه خود نقل کرده و غزالی را در زمره عرفای شامخ به شمار آورده است.^۱ بنابراین، همان‌طور که برخی از پژوهشگران نیز به این مطلب اشاره کرده‌اند، شیوه غزالی در مشکاة الأنوار، احیاء علوم الدین و در نامه‌های فارسی او حاکی از شیوه خاص غزالی در جمع کردن بین معارف عرفانی و طریقه قرآن است و اگرچه در این شیوه غزالی نشانه‌هایی از فلسفه نوافلاطونی نیز به چشم می‌خورد، اما این شیوه در قالب معارف اسلامی تفکر نوافلاطونی و براساس مبانی دینی و عرفان اسلامی است.^۲ بنابراین، هرچند شیوه غزالی در این مسئله به شیوه نوافلاطونی نزدیک است، اما با آن یکی نیست؛^۳ چراکه در نظام نوری غزالی اگرچه به اصطلاح وحدت وجود تصریح نشده است، اما مفهوم و معنای آن در آرای غزالی آمده است، مانند این سخن غزالی: «هرآنچه در وجود است، نسبت آن با واجب الوجود در مثال ظاهری همچون نسبت نور با خورشید است.»^۴ در این عبارت تصریح شده است که نسبت عالم به خالق آن، همچون نسبت نور به خورشید است و غزالی در حالی که کثرت موجودات و خلقت آن‌ها از عدم را نفی کرده، به مفهوم وحدت وجود اشاره کرده است. البته غزالی در این اشاره، وحدانیت و تعالی ذات الهی را در نظر می‌گیرد و موجودات عالم را تنها تجلیات اسما و صفات الهی به شمار آورده است.^۵

۳. بررسی استفاده‌های ملاصدرا از آرای غزالی

ملاصدرا پس از استدلال بر نظریه وحدت شخصی وجود به تبیین و تحلیل این نظریه با استفاده از آرای غزالی پرداخته است. ملاصدرا این تحلیل را در طی سه مرحله ذکر می‌کند:

۳.۱. کثرت ممکنات

ملاصدرا به تبیین و تحلیل این مطلب می‌پردازد که دیدگاه عرفا در مسئله وحدت شخصی در خصوص نفی وجود از ممکنات به معنای عدم وجود و آثار آن‌ها نیست؛ بلکه به معنای آن است که ممکنات، ما سوی الله، وجود ذاتی و مستقل ندارند. از نظر عرفا، منظور از اعتباری بودن وجود ممکنات آن است که ما سوی

۱. صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الاربعه، ۳۳۳/۲-۳۴۲.

۲. زرین کوب، فرار از مدرسه، ۲۴۵-۲۴۶.

۳. در خصوص ریشه اندیشه‌های نوافلاطونی در آثار غزالی، به‌ویژه در مشکاة الأنوار او به پژوهش زیر مراجعه شود: بدوی، «الغزالی و مصادرة اليونانیة»، ۲۲۹-۲۳۷.

۴. غزالی، مجموعه رسائل الامام الغزالی، ۱۴/۴.

۵. نک: راشد، وحدة الوجود من الغزالی إلى ابن عربی، ۹۵.

الله از نوعی تعین وجودی برخوردار است. ملاصدرا آنچه را که عرفا «عدمی» نامیده‌اند، همین حیثیت ممکنات می‌داند که از این حیث بهره‌ای از وجود ندارند. ملاصدرا استدلال این نگرش عرفانی را این می‌داند که بعد از جداسدن وجود از ممکن، امر ممکن در واقعیت خارجی جز از طریق انتزاع ذهنی متحقق نیست. بنابراین، اگرچه حقیقت وجودی ممکنات در خارج از ذهن متعدد است، اما منشأ وجود و ملاک تحقق آن‌ها امری واحد است. پس ملاحظه موجودیت ممکنات، غیرملاحظه تعدد آن‌هاست؛ چراکه موجودیت آن‌ها حقیقی است، اما تعدد آن‌ها، که ناشی از تعین آن‌هاست، اعتباری است.^۱

تحلیل ملاصدرا در این استدلال، براساس اصالت وجود است. ملاصدرا با اتخاذ مبانی فلسفی بر این حقیقت شهودی عرفانی دلیل آورده است که کثرت ممکنات، اعتباری است و وحدت ممکنات، اصیل است. وی پس از بیان این مطلب، به‌روش تحلیل فلسفی نشان می‌دهد که حکم عقل به کثرت ممکنات به‌گونه‌ای که منافات با وحدت حقیقی آن‌ها نداشته باشد در کلام عرفا نیز آمده است. وی در تأیید این مطلب به کلام غزالی با عنوان «صاحب الإحیاء» اشاره کرده است. این تعبیر نشان می‌دهد که ملاصدرا این مطلب را از کتاب احیاء علوم الدین غزالی نقل کرده است: «ازجمله متونی که بر اتصاف حقیقت موجودات به کثرت تصریح دارد، به‌گونه‌ای با وحدت حقیقی آن‌ها منافات نداشته باشد، کلام «صاحب احیاء» بعد از بیان مراتب سه‌گانه در توحید است، در آنجا که می‌گوید: مرتبه چهارم توحید آن است که در دار وجود، جز وجود واحد نبیند و این مشاهدۀ صدیقین است که صوفیه آن را به‌صورت فنای در توحید درک می‌کنند؛ چراکه در این مقام از آنجا که تنها یک وجود واحد می‌بیند، خود را نیز نمی‌بیند؛ به این معنا که، از دیدن خود نیز فانی می‌شود.»^۲

تعبیر عرفانی فنا در کلام غزالی ناظر به مقام فلسفی «وحدت شخصی وجود» است. به‌طورکلی، فنای صوفیانه در آثار غزالی در سه معنا آمده است: ۱. فنا از صفات نفس که تحقق آن از خالی شدن نفس انسان از صفات مذموم و عیوب خویش است؛ ۲. فنا از شهود ذات خود و جهان که فنا از خود است و در نتیجه استغراق در مشاهدۀ خداوند متعال و غفلت از ما سوای حق حاصل می‌شود؛ ۳. فنا از وجود نفس و جهان که فنای وجودی است؛ به این معنا که، دو وجود، وجود خدا و جهان، تحقق ندارد؛ بلکه تنها یک وجود هست که باطن آن حق و ظاهر آن خلق است.^۳ از نظر برخی پژوهشگران، فنای صوفیانه در اندیشه غزالی

۱. صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الاربعه، ۳۲۱/۲.

۲. صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الاربعه، ۳۲۳/۲؛ صدرالدین شیرازی، مجموعه رسائل فلسفی، ۱۶۹/۱-۱۷۰؛ غزالی، مجموعه رسائل الامام الغزالی، ۱۶/۴، غزالی، احیاء علوم الدین، ۵ (الجزء الثالث عشر)، ۱۵۸.

۳. قمیر، فلاسفة العرب: الغزالی، ۵۲-۵۳.

به معنای سوم؛ یعنی «فناى وحدت وجودى» نیست، بلکه به معنای دوم؛ یعنی «فنا از شهود ذات خود و جهان» است،^۱ اما تصریح عبارت‌های غزالی گویای آن است که منظور از فنا دقیقاً معنای سوم؛ یعنی فناى وجودى است. اشکال و نقد سخن غزالی در مکاتیب فارسی درباره معنای حقیقی توحید نیز نشان می‌دهد همین معنای سوم از فنا مورد سؤال و اشکال بوده است؛ چراکه این نقدها بر معنای دوم از فنا؛ یعنی فناى شهودى که مورد اتفاق صوفیان است، وارد نمی‌شود.^۲ غزالی در جای دیگری از کتاب احیاء به معنای مورد اتفاق صوفیه که معنای دوم از فنا؛ یعنی فناى وحدت شهودى است، اشاره کرده است و آن را نگاه با چشم توحیدی دانسته است که صوفیه از این حالت به «فناى نفس»؛ یعنی فانی شدن از خود و از غیر خدا تعبیر می‌کنند و در نتیجه آن، جز خداوند متعال را نخواهد دید.^۳

استناد ملاصدرا به سخنان غزالی در تأیید دیدگاه خود مبنی بر عدم منافات کثرت ممکنات با وحدت حقیقی آن‌ها بیانگر آن است که مقصود از فنا در اینجا فناى وجودى است، هرچند این حقیقت از طریق کشف و شهود حاصل شود. ملاصدرا در این بحث در پاسخ به این اشکال که اگر گفته شود که چگونه انسان موحد تنها موجودى واحد می‌بیند درحالی که آسمان و زمین و سایر اشیای محسوس را مشاهده می‌کند، این مطلب را «غایت علم مکاشفه» به شمار آورده است. از نظر وی، کثرت موجودات مربوط به کسانی است که در نگاه خود بین اشیاء تفاوت می‌گذارند، درحالی که انسان موحد در نگاه به آسمان و زمین و سایر موجودات تفاوت نمی‌گذارد، بلکه همه چیز را در حکم شیئی واحد به شمار می‌آورد.^۴ ملاصدرا از این بحث نتیجه می‌گیرد که این مطلب دلالت بر وجود ممکنات دارد و نشان می‌دهد که باور به وحدت وجود، به معنای محو کلی و عدم محض بودن ممکنات نیست.^۵

۳.۲. وجود حقیقی خداوند و وجود مجازی ممکنات

مسئله دیگری که ملاصدرا بر طبق نظریه وحدت شخصی وجود به آرای غزالی استناد کرده است، در بحث از «انحصار وجود حقیقی در ذات خداوند متعال» و بالتبع «وجود مجازی ممکنات» است. ملاصدرا با استناد به سخن غزالی در کتاب مشکاة الأنوار و تفسیر آیه نور: «خداوند نور آسمان‌ها و زمین است»^۶ درباره موجود حقیقی، با استناد به نظام «نور و ظلمت» و «وجود نفسی و غیری» به اثبات انحصار

۱. قمی، فلاسفة العرب: الغزالی، ۵۲-۵۳.

۲. نک: غزالی، احیاء علوم الدین، ۵ (الجزء الثالث عشر)، ۱۵۸؛ غزالی، مجموعه رسائل الإمام الغزالی، ۲۷۵-۲۷۶؛ غزالی، مکاتیب فارسی غزالی، ۱۸-۲۰.

۳. غزالی، احیاء علوم الدین، ۴ (الجزء الثاني عشر)، ۷۵.

۴. صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الاربعة، ۳۲۳/۲-۳۲۴.

۵. صدرالدین شیرازی، مجموعه رسائل فلسفی، ۱۶۹/۱-۱۷۰.

۶. «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (نور: ۳۵).

وجود در «وجود خداوند متعال» پرداخته است. استدلال وی چنین است: «باتوجه به اینکه نور به ظهور و ابصار (بینایی) بر می‌گردد، باید دانست که هیچ ظلمتی شدیدتر از عدم محض نیست؛ چراکه تاریک را از آن جهت تاریک گفته‌اند که دیده‌شدنی نیست و شخص بیننده به شیء مبصر وجود نمی‌بخشد، درحالی‌که بیننده، خود موجود است. پس آنچه که برای خود (لنفسه) و به سبب غیر خود (لغیره) موجود نیست، چگونه استحقاق ظلمت محض نداشته باشد و در مقابل وجود، که به خودی خود ظاهر است قرار نگیرد؟ پس شیء مادام که ظاهر نباشد، وجود آن برای غیر است. بنابراین موجود، تنها خداوند متعال است.»^۱

ملاصدرا با استناد به این سخن غزالی، نور مطلق یا وجود حقیقی را منحصر در وجود خداوند متعال می‌داند؛ چراکه تنها وجودی که وجود بذاته دارد و به خودی خود ظاهر است، وجود حقیقی خداوند متعال است. ملاصدرا در این استدلال با استناد به سخن غزالی به نوعی بین شیوة استدلال عقلی مشائی و شیوة عرفان اشراقی جمع کرده است.

ملاصدرا این استدلال را به افعال و آثار الهی تعمیم می‌دهد و آرای غزالی در کتاب احیاء را نقل می‌کند: «هرکس بصیرتش زیاد شده و نیتش ضعیف نشده باشد، چنین شخصی در حال اعتدال در کارها تنها خداوند را خواهد دید و غیر او را نخواهد شناخت و خواهد دانست که دار وجود، جز خداوند متعال نیست و افعال او نیز نشانه‌ای از قدرت الهی است که تابع وجود اوست. لذا این افعال، وجود حقیقی ندارند؛ بلکه وجود حقیقی تنها از آن واحد حقیقی است که وجود تمامی افعال نیز به سبب اوست. کسی که چنین حالتی داشته باشد، هیچ فعلی را نخواهد دید جز آنکه در آن، فاعل [حقیقی] را خواهد دید و فعل را از آن جهت که آسمان و زمین و حیوان و درخت است لحاظ نخواهد کرد، بلکه آن‌ها را از آن جهت که همگی فعل خداوند هستند خواهد دید، پس نگاهش از آن فعل به غیر آن نخواهد بود.»^۲

ملاصدرا در این عبارت‌ها به نقل از غزالی به یکی از مهم‌ترین نتایج باور به وحدت شخصی وجود اشاره کرده است که بر طبق آن موحد حقیقی، جز خدا و افعال و آثار او را نمی‌بیند؛ یعنی در هر چیزی که می‌نگرد، آن را از آن جهت که فعل خداست می‌نگرد.

۱. عین عبارت نقل شده ملاصدرا از غزالی چنین است: «قال الشيخ المحقق محمد الغزالی فی مشکاة الأنوار فی تفسیر قوله تعالی «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ»، مهما عرفت أن النور يرجع إلى الظهور والإبصار و مراتبه فاعلم أنه لا ظلمة أشد من كتم العدم لأن المظلم سمي مظلماً لأنه ليس للإبصار إليه وصول إذ ليس المبصر موجوداً للمبصر مع أنه موجود في نفسه و الذي ليس بموجود لا لغیره و لا لنفسه كيف لا يستحق أن يكون هو الغاية في الظلمة و في مقابلة الوجود فهو الظاهر فإن الشيء ما لم يظهر لغیره فالموجود هو الله تعالی انتهى.» صدرالدين شیرازی، ایقاظ النائمین، ۲۳؛ غزالی، مجموعه رسائل الإمام الغزالی، ۲۷۵-۲۷۶.

۲. صدرالدين شیرازی، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الاربعة، ۳۲۴/۲-۳۲۵؛ غزالی، احیاء علوم الدین، ۵ (الجزء الرابع عشر)/۸۷.

براین اساس، سخن برخی پژوهشگران که معتقدند غزالی وحدت حق را وحدت حقیقی نمی‌داند،^۱ سخن ناصواب و ناشی از عدم توجه به تمام آرای غزالی است؛ چراکه هم تصریحات مکرر غزالی و هم استنادهای فراوان ملاصدرا به آرای غزالی در این مسئله نشان می‌دهد که غزالی حق را واحد به وحدت حقیقی می‌داند و با استناد به نظریه وحدت شخصی وجود، حقیقت را منحصر در یک واحد حقیقی می‌داند، به گونه‌ای که تمامی موجودات از جهت نسبتی که با واحد حقیقی دارند در وجود او مندرج هستند و این وجود واحد حقیقی در عین بساطت خود، مشتمل بر کثرت‌های موجودات است و این کثرت‌ها ظواهر و پرتوهایی از آن حقیقت واحد وجودی هستند.^۲

البته نظریه غزالی مبنی بر اینکه «افعال، وجود حقیقی ندارند» و «وجود تمامی افعال به سبب خداوند است» که با توجه به توحید الخاصی بدان معتقد است، شبهه جبرگرایی را به ذهن می‌آورد، اما این جبرگرایی نوعی جبر عرفانی است و با جبر کلامی متفاوت است. به همین دلیل است که غزالی در خصوص نسبت اراده انسان و باور به «توحید الخاصی» دیدگاه ویژه‌ای دارد که بعد از این به عنوان یکی از نتایج این عقیده توضیح خواهیم داد.

اعتقاد غزالی درباره اینکه هر فعلی فعل خداوند است، تنها شامل افعال ارادی نمی‌شود؛ بلکه به افعال طبیعی نیز سرایت می‌کند. وی برطبق آن تمام عالم را فعل خداوند متعال می‌شمارد. ملاصدرا به این سخن غزالی نیز استناد جسته است: «و تمام عالم، تصنیف خداوند متعال است؛ پس هر کس بدان بنگرد از آن جهت که فعل خداوند است و از آن جهت آن را دوست بدارد، تنها به خداوند نگریسته است و تنها عارف به خداوند و عاشق خداوند بوده است، بلکه خود را از آن جهت که یک انسان است نخواهد دید، بلکه از آن جهت می‌نگرد که بنده خداست. پس این شخص کسی است که می‌توان گفت که فانی در توحید شده است و از خود نیز فانی شده است.»^۳

ملاصدرا برطبق استدلالی که بر انحصار وجود در ذات الهی اقامه می‌کند، وجود ممکنات را مجازی و ظهوری به شمار می‌آورد. وی براساس استدلال ذکور نتیجه می‌گیرد که وجود (نور) حقیقی «ظاهر بذاته و مظهر لغیره» است و بنابراین به سبب نور، سایر موجودات نیز از نور و ظهور بهره‌مند می‌شوند و اگر ظهور آن نور بالذات برای ذات خود و برای غیر خود نبود، هیچ موجودی برخوردار از وجود نمی‌شد؛ چراکه

۱. آشتیانی، نقدی بر تهافت الفلاسفه غزالی، ۴۳۵.

۲. نک: صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الاربعة، ۳۴۲/۲؛ غزالی، مجموعة رسائل الإمام الغزالی، ۲۷۶.

۳. صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الاربعة، ۳۲۴-۳۲۵؛ غزالی، احیاء علوم الدین، ۲ (الجزء السادس)؛ غزالی، احیاء علوم الدین، ۴ (الجزء الثانی عشر)؛ ۷۵.

موجودات امکانی، به حسب ذات خود بهره‌ای از وجود و نور ندارند.^۱ ملاصدرا از این استدلال نتیجه می‌گیرد که وجود ممکنات، وجود حقیقی نیست؛ بلکه ممکن به خودی خود معدوم است و بهره‌ای از وجود (نور) ندارد. وی این عدمیت ذاتی را از ازل تا ابد می‌داند و در این باره به آیه: «هر چیزی جز وجه الهی نابود است»^۲ استناد می‌کند و سپس سخن غزالی را در تفسیر عرفانی این آیه نقل می‌کند و در وصول به این نتیجه نیز به سخنان غزالی استناد جسته است: «غزالی با اشاره به تفسیر این آیه در هنگام توصیف عارفان چنین عبارتی دارد: پس با مشاهدۀ عینی دیدند که هیچ موجودی جز خداوند نیست و هر چیزی جز وجه خداوند نابود و باطل است، نه اینکه در یک وقت و دورۀ زمانی نابود باشد؛ بلکه از ازل تا ابد نابود است...؛ چرا که هر چیزی هرگاه ذات آن را به خودی خود اعتبار کنیم، عدم محض است و هرگاه از جهت دریافت وجودش از اول تعالی لحاظ کنیم، موجود است. [وجود آن شیء] از جهت ذاتش نیست؛ بلکه از آن جهت است که آفریننده بدان وجود می‌دهد، بنابراین فقط «وجه خداوند» موجود است. پس هر چیزی دو جهت دارد: جهت نفسی و ذاتی و جهت غیری (إلی ربّی). آن چیز به اعتبار جهت نفسی، معدوم است و به اعتبار جهت غیری (إلی ربّی)، موجود است. در نتیجه، هیچ موجودی جز خداوند متعال نیست و هر چیزی جز «وجه» خداوند از ازل تا ابد نابود و باطل است...»^۳

ملاصدرا از استدلال غزالی درباره «وجه ذاتی (جنبۀ عدمی بودن)» ممکنات و «وجه ارتباط آن‌ها با واجب (جنبۀ وجودی)» نتیجه می‌گیرد که سخنان غزالی تصریح در وجود مجازی ممکنات و اعتباری بودن آن‌هاست، همان‌طور که وجود حقیقی منحصر در ذات خداوند متعال است.

ملاصدرا در اینجا پس از بحثی مختصر درباره ارتباط ممکنات با وجود حقیقی حق تعالی با استناد به نظریۀ توحید خاصی غزالی در مشکاة الأنوار، وجود ممکنات را در ذات خود غیر مستقل و وابسته به غیر دانسته است و تعبیر عرفانی «لا هو إلا هو» را در این باره به کار برده است: «غزالی در مشکاة الأنوار

۱. صدرالدین شیرازی، ایقاظ النائمین، ۲۳.

۲. «کل شیء هالک إلا وجهه» (قصص: ۸۸).

۳. عین عبارت نقل شده ملاصدرا چنین است: «وفی کلام المحققین اشارات واضحه بل تصریحات جلیة بعدمیة الممكنات أزلا و أبدا و کفای فی هذا الأمر قوله تعالی: «کُلُّ شَیْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ». قال الشیخ العالم محمد الغزالی مشیراً إلى تفسیر هذه الآية عند کلامه فی وصف العارفين بهذه العبارة: فرأوا بالمشاهدة العیانیة أن لا موجود إلا الله و أن کل شیء هالک إلا وجهه لا أنه یصیر هالکاً فی وقت من الأوقات بل هو هالک أزلا و أبدا لا یتصور إلا كذلك، فإن کل شیء إذا اعتبر ذاته من حیث هو فهو عدم محض وإذا اعتبر من الوجه الذی یسری إلیه الوجود من الأول الحق رأى موجوداً لا فی ذاته لکن من الوجه الذی یلی موجوده فیکون الموجود وجه الله فقط. فکل شیء وجهان: وجه إلى نفسه و وجه إلى ربه فهو باعتبار وجه نفسه عدم و باعتبار وجه ربه موجود. فاذن لا موجود إلا الله فاذن کل شیء هالک إلا وجهه أزلاً و أبداً...». صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الاربعة، ۳/۴۴۲؛ صدرالدین شیرازی، ایقاظ النائمین، ۱۵؛ غزالی، مجموعه رسائل الإمام الغزالی، ۲۷۶.

می‌گوید: به درستی که «کل موجودات» نور اوست، بلکه او «کل موجودات» است و هیچ هویت و ذاتی برای غیر او جز به صورت مجازی نیست، همان طور که هیچ معبودی جز او نیست، پس «لا اله الا هو» (هیچ «اویی» جز «او» نیست)؛ چراکه «او» عبارت از چیزی است که به نوعی موجود است و مورد اشاره قرار می‌گیرد. بنابراین، هر چیزی که مورد اشاره قرار دهیم، در حقیقت اشاره به سوی اوست.^۱

ملاصدرا با استفاده از نظریه غزالی درباره «حقیقت نور» به این نتیجه می‌رسد که ماسوای حق، وجودی مجازی دارد و ممکنات همچون پرتوی از نور حق تعالی هستند. ملاصدرا همچنین آرای غزالی در خصوص تقسیم وجود به «ما لذاته» و «ما لغيره»؛ یعنی اقسام وجود حقیقی و غیرحقیقی^۲ را نقل کرده است و برطبق آن نتیجه می‌گیرد که ممکنات، مظاهر وجودند؛ یعنی وجود ظلی و مجازی دارند و استعاره از وجود حقیقی به شمار می‌آیند. ملاصدرا به این سخن مشهور غزالی نیز استناد می‌جوید که: «لا اله الا الله، توحید عوام است و لا هو الا هو، توحید خواص است.» وی دلیل اینکه «لا اله الا هو» توحید خواص است را در این می‌داند که این توحید کامل‌تر، خاص‌تر، عام‌تر، حقیقی‌تر و دقیق‌تر است و به فردیت محض و وحدانیت محض حق تعالی نزدیک‌تر است. ملاصدرا برطبق نظر غزالی این حقیقت را مورد اتفاق اهل کشف و شهود می‌داند؛ یعنی همان کسانی که خلاصه بندگان حقیقی خداوند هستند.^۳ تعبیر غزالی به «لا هو الا هو» که آن را توحید الخاصی یا توحید اهل «خواص الخواص» به شمار آورده است،^۴ اشاره به این معناست که هرگونه اشاره و کنایه‌ای درحقیقت اشاره به اوست. برخی پژوهشگران از این نکته استفاده کرده‌اند و برطبق آن بین قول به «توحید الخاصی» و «وحدت وجود» در اندیشه غزالی پیوند برقرار کرده‌اند.^۵

۴. نتایج حاصل از تحلیل آرای غزالی

۱. عین عبارتی که ملاصدرا در اینجا به سخن غزالی استناد کرده، چنین است: «انک اذا عرفت ان الممكنات كلها موجودة بالارتباط بالوجود الحقيقي على الوجه الخاص فقد عرفت ان للموجودات من حيث انها موجودة جهة واحدة هو الوجود الحقيقي الذي به يرتبط جميع الموجودات من الممكنات ارتباطاً خاصاً و انتساباً مخصوصاً بحيث لا يستقل تلك الموجودات بانفسها ولا يكون اموراً مباينة لذات الوجود الحقيقي تبايناً حقيقياً بل كانها نعت من نعوتها و ليست هي اشياء بانفسها بل لعلها في هوياتها تابعة للغير فلا يمكن ان يشار اليها اشارة عقلية مستقلة بحيث يكون ممتازة في تلك الاشارة عن الغير مطلقاً و يكون مباينة له بالكلية و لهذا قيل الهو المطلق هو الموجود الحقيقي لا غير فلا هو الا هو قال الغزالي في مشكوة الأنوار ان الكل نوره بل هو الكل بل لا هوية لغيره الا بالمجاز كما لا اله الا هو فلا هو الا هو لان هو عبارة عما اليه الاشارة كيف ما كان و الاشارة اليه بل كل ما اشرت اليه فهو بالحقيقة اشارة اليه.» صدرالدین شیرازی، مجموعه رسائل فلسفی، ۱۷۸/۱-۱۷۹.

۲. غزالی، معیار العلم فی فن المنطق، ۳۴۴-۳۴۵.

۳. صدرالدین شیرازی، مجموعه رسائل فلسفی، ۱۸۱/۱؛ غزالی، مجموعه رسائل الإمام الغزالی، ۲۷۵-۲۷۶.

۴. غزالی، مجموعه رسائل الإمام الغزالی، ۱۴/۴.

۵. Treiger, *Monism and Monotheism*. ۱۰-۱۴.

ملاصدرا بر پایه مبانی فلسفی خود و با استناد به آرای غزالی در این مسئله و تحلیل‌ها و تبیین‌های آن به حل برخی مسائل فلسفی، عرفانی و کلامی پرداخته است که حقیقت آن‌ها در پرتو این نظریه آشکار می‌شود:

۴. ۱. معرفت‌داشتن همه موجودات

ملاصدرا با استفاده از این سخن غزالی که موجودات ما سوی الله دارای وجود ظهور و ظلی هستند، این نتیجه را به دست می‌آورد که همه موجودات، به‌نوعی دارای عقل هستند و راجع به پروردگار خود شناخت دارند و به تسبیح او مشغول هستند و غرق در مشاهده جمال او و شنونده کلام او هستند. ملاصدرا براین اساس به تفسیر عرفانی آیات قرآنی که دلالت بر این مطلب دارند می‌پردازد و معتقد می‌شود که آیه ذیل، اشاره به همین مطلب دارد: «چیزی نیست جز آنکه به تسبیح حمد الهی مشغول هستند، اما شما تسبیح ایشان را درک نمی‌کنید»؛^۱ چراکه تسبیح و تقدیس بدون شناخت امکان‌پذیر نیست. از نظر وی، این آیه قرآن: «همانا امر الهی چنین است که هرگاه چیزی را اراده کند تا بگوید باش، موجود می‌شود»^۲ نیز دلیل آشکاری بر این حقیقت است که همه موجودات دارای شعور هستند و پروردگار خود را تعقل می‌کنند و خالق خود را می‌شناسد و کلامش را می‌شنود؛ چراکه امثال امر الهی به شنیدن و فهم مراد الهی به‌اندازه درک شنونده و توانایی درک‌کننده از مقام حضرت الهی امکان‌پذیر است. ملاصدرا با استناد به سخن غزالی، این آیه قرآن: «به آسمان و زمین گفتیم از روی طاعت یا اکراه بیایید، گفتند از روی اطاعت آمدیم»^۳ را نیز بیانگر و مؤید همین دانسته است.^۴

۴. ۲. تبیین طریقه «صدیقین»

یکی دیگر از نتایجی که ملاصدرا در تبیین نظریه وحدت شخصی وجود با استفاده و تحلیل آرای غزالی ارائه کرده است، بحث از «برهان صدیقین» یا همان «طریقه صدیقین» است. ملاصدرا در مشهد اول از مفتاح پنجم کتاب مفاتیح الغیب، ضمن اشاره به راه‌های پنج‌گانه در شناخت معرفت ذات احدی، اولین راه این معرفت را «راه مأخوذ از ذات الهی به ذات» می‌داند. وی این راه را همان «طریقه صدیقین» بر می‌شمرد و پس از بیان استدلال خویش، که بر مبنای وحدت شخصی وجود است، به آیات و روایات استناد

۱. «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَّا تُفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ» (اسراء: ۴۴).

۲. «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (یس: ۸۲).

۳. «لَهَا وَ لِلْأَرْضِ انْتَبِهَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ» (فصلت: ۱۱).

۴. صدرالدین شیرازی، ایقاظ النائمین، ۴۷-۴۸؛ غزالی، مجموعه رسائل الإمام الغزالی، ۲۷۵-۲۷۶.

می‌کند.^۱ وی همچنین عبارتی را در تکمیل و تمیم نظریه خویش در بحث از وحدت شخصی وجود از اکابر صوفیه و حکمای عظام نقل کرده است و در این میان از غزالی نیز با عنوان «برخی بزرگان اسلام» نام می‌برد و این سخن او را نقل می‌کند: «از همین رو، برخی از بزرگان اسلام گفته‌اند: «لا إله إلا الله» شهادت عوام است و «لا هو إلا هو» شهادت خواص است.»^۲ براین اساس، ملاصدرا در توصیف مقام صدیقین، بر مبنای وحدت شخصی وجود نیز به نظریه غزالی اشاره کرده و این توحید را توحید الخاصی، شهادة الخواص نامیده است؛ چراکه از نظر غزالی «لا هو إلا هو» بدین معناست که چیزی جز حق تعالی موجود نیست و اشاره، جز به وی صحیح نیست.^۳

غزالی در انتهای کتاب احیاء و در بحث از مراتب توحید به چهار مرتبه از توحید اشاره کرده است. وی مرتبه سوم از مراتب توحید را عبارت از این می‌داند که انسان موحد به طریق کشف و یقین و به واسطه نور حق، باور به توحید پیدا کند، به گونه‌ای که اشیا را کثیر ببیند و در عین کثرت، آن‌ها را ناشی از خداوند واحد قهار بداند. اما مرتبه چهارم عبارت است از اینکه در دار وجود، جز خداوند واحد را نبیند. غزالی مرتبه سوم را مقام «مقربین» و مرتبه چهارم را مرتبه «صدیقین» به شمار آورده است که همان مقام «فنا در توحید» صوفیان است. در مرتبه اخیر است که انسان موحد چون تنها یک حقیقت را مشاهده می‌کند، خود را نیز نمی‌بیند و از دیدن خود و غیرخدا فانی می‌شود.^۴ غزالی در بحث از «محبت» نیز به طریقه «صدیقین» اشاره کرده است. از نظر وی، نیروی حاصل از محبت به خداوند در قلب ناشی از معرفت به حق تعالی است. از نظر غزالی حصول به این معرفت نیز با انقطاع از وابستگی‌های دنیایی و با فکر خالص و ذکر دائم و تلاش کامل در مسیر شناخت حق تعالی و صفات و آثار او امکان‌پذیر است. غزالی کسانی را که به این مرتبه می‌رسند به دو دسته «اقویا» و «ضعفا» تقسیم می‌کند. از نظر او اقویا کسانی هستند که شناخت خود را از خداوند متعال آغاز می‌کنند و از شناخت او به شناخت غیر می‌رسند. اما ضعفا کسانی هستند که از طریق افعال الهی به شناخت اول تعالی می‌رسند. غزالی این آیات را در وصف گروه اول؛ یعنی اقویا می‌داند: «آیا پروردگارت تو را کافی نیست که او بر هر چیزی گواه است؟»^۵ و «خداوند گواه است بر اینکه هیچ معبودی جز او نیست.»^۶ وی همچنین آیات «نشانه‌های خود در جهان بیرون و در درون نفوس را به

۱. صدرالدین شیرازی، مفاتیح الغیب، ۲۳۹.

۲. صدرالدین شیرازی، مفاتیح الغیب، ۲۴۳.

۳. غزالی، مکاتیب فارسی غزالی، ۱۸-۲۰.

۴. غزالی، احیاء علوم الدین، ۵ (الجزء الثالث عشر)، ۱۵۸-۱۵۹.

۵. «أَوَلَمْ يَكُنْ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ» (فصلت: ۵۳).

۶. «شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ» (آل عمران: ۱۸).

ایشان نشان خواهیم داد تا برایشان معلوم شود که خداوند حق است»^۱ و «آیا در ملکوت آسمان‌ها و زمین نگاه نکردند»^۲ و چند آیه دیگر را در وصف گروه دوم؛ یعنی ضعفا می‌داند. از نظر غزالی، طریق اخیر برای بیشتر مردمان آسان‌تر است و برای سالکین الی الله گسترده‌تر است و دعوت قرآن بیشتر به این شیوه است. از نظر غزالی راه برتر در شناخت خداوند متعال، طریقه اول؛ یعنی «استشهاد به حق تعالی بر خلاق» است که راهی پیچیده و مشکل است، اما راه دوم، راه آسان‌تر و نزدیک‌تر است و بیشتر این راه‌ها برای مردم فهمیدنی است.^۳

همان‌طور که در این عبارت مشاهده می‌شود غزالی در تبیین طریقه صدیقین به آیاتی که در برهان صدیقین برای اثبات ذات خداوند بر ذات او استناد می‌شود، اشاره کرده و آن را طریقه «اقویا» در معرفت به خداوند متعال به شمار آورده است. این همان راه معرفت از «ذات الهی به ذات الهی» است که ملاصدرا با استفاده از نظریه غزالی در بحث از توحید الخاصی بدان دست یافته است و مبنای تبیین برهان صدیقین قرار داده است.

۴. ۳. نسبت توحید الخاصی با اختیار بندگان

ملاصدرا با استفاده از آرای غزالی و در تحلیل نظریه وحدت شخصی وجود، به حل یکی از مهم‌ترین مسائل کلامی پرداخته است و آن مسئله، «نسبت باور به توحید الخاصی با اعتقاد به اختیار و اراده بندگان» است. در واقع، این مطلب پاسخ به اشکالی مقدر در این بحث است؛ چراکه از تحلیل نظریه توحید الخاصی، به نوعی معنای جبر برداشت می‌شود. غزالی این سؤال مقدر را برطبق نظریه توحید الخاصی مطرح می‌کند: «اگر معتقد به توحید و انحصار حقیقت فعل در خداوند متعال باشیم، چگونه می‌توان بین این اعتقاد و باور به شرع جمع کرد، درحالی‌که باور به شریعت در نسبت دادن افعال به بندگان است؟ پس اگر بندگان، فاعل افعال هستند، چگونه خداوند را فاعل بدانیم و اگر خداوند را فاعل بدانیم، چگونه افعال را به بندگان نسبت دهیم؟» پاسخ غزالی چنین است: این اشکال در صورتی لازم می‌آید که فاعل یک معنا داشته باشد، درحالی‌که فاعلیت درباره خداوند معنایی غیر از فاعلیت بندگان دارد. وقتی می‌گوییم خدا فاعل است؛ یعنی ایجادکننده فعل است، اما وقتی می‌گوییم بندگان، فاعل هستند؛ یعنی بندگان محل پذیرش قدرت الهی هستند بعد از آنکه خداوند در این محل، اراده و علم را آفرید. بنابراین، قدرت بندگان با

۱. «سُئِرَ بِهِمْ آيَاتُنَا فِي الْآخِرِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ» (فصلت: ۵۳).

۲. «أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (اعراف: ۱۸۵).

۳. غزالی، احیاء علوم الدین، ۵ (الجزء الرابع عشر) ۷۸-۷۹.

اراده خداوند ارتباط می‌یابد.^۱ غزالی تأکید می‌کند که ارتباط قدرت بندگان با قدرت خداوند، همچون نسبت معلول با علت یا همچون نسبت اختراع‌شونده (مخترع) با اختراع‌کننده (مخترع) است. غزالی در توضیح این مطلب با اشاره به این آیه قرآن: «ایشان را بکشید، خداوند ایشان را به دست شما عذاب می‌کند»^۲ می‌گوید: در این آیه، قتل را به بندگان و عذاب کردن را به خود نسبت داده است، درحالی‌که عذاب کردن، عین قتل است. غزالی همچنین با اشاره به آیه «تو پرتاب نکردی هنگامی که پرتاب کردی، بلکه خداوند پرتاب کرد»^۳ می‌گوید: خداوند در این آیه بین نفی و اثبات جمع کرده است و فعل را هم از بندگان نفی کرده و هم به ایشان نسبت داده است؛ به معنای فعل الهی نفی کرده است و به معنای فعلی که بنده انجام می‌دهد اثبات کرده است. غزالی با استناد به این آیات و آیات دیگری نتیجه می‌گیرد که به عنوان شاهد مثال ذکر کرده است که فعل در خصوص بندگان معنایی متفاوت از فعل درباره خداوند متعال دارد.^۴

پاسخ غزالی به این سؤال براساس نظریه «کسب اشعری» است. شایان ذکر است که نظریه غزالی درباره اراده الهی و نسبت آن با اراده بندگان اگرچه همان تفسیر نظریه کسب اشعری است، اما تفاوت‌های جدی با آن نظریه در دیدگاه اشاعره دارد؛ چراکه نظریه غزالی مبتنی بر نوعی نگرش عرفانی ناشی از وحدت و یگانگی میان فاعل حقیقی و افعال بندگان است، همان‌طور که وی بندگان و مخلوقات را به‌طورکلی فعل خداوند به شمار آورد. این مبنای عرفانی غزالی که در تحلیل این نظریه کلامی وی دیده می‌شود، با مبنای رایج اشاعره در تفسیر نظریه کسب که مبتنی بر بینونت میان فاعلیت الهی و افعال بندگان است، تفاوت جدی دارد. غزالی در تفسیر خود از نظریه کسب سعی می‌کند ضمن پذیرش قانون علیت، بین اراده مطلق الهی و اختیار و اراده انسان جمع کند.^۵

ملاصدرا نیز پس از بحث از وحدت شخصی وجود و در مقام اثبات وحدت افعال بندگان با فعل الهی، به سخن غزالی در کتاب احیاء استناد کرده و به این اشکال با استفاده از آرای غزالی پاسخ داده است: «هرکس بصیرتش زیاد شده و نیتش ضعیف نشده باشد، چنین شخصی در حال اعتدال در کارها تنها خداوند را خواهد دید و غیر او را نخواهد شناخت و خواهد دانست که دار وجود، جز خداوند متعال نیست و افعال او نیز نشانه‌ای از قدرت الهی است که تابع وجود اوست. لذا این افعال، وجود حقیقی ندارند؛ بلکه

۱. «فمعنی کون الله تعالى فاعلاً أنه المخترع الموجد و معنی کون العبد فاعلاً أنه المحل الذي خلق فيه القدرة بعد أن خلق فيه الإرادة بعد أن خلق فيه العلم فارتبطت القدرة بالإرادة.»

۲. «قَاتِلُوهُمْ يُعَذِّبُهُمُ اللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ» (توبه: ۱۴).

۳. «وَمَا زَمَيْتُ إِذْ زَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ زَمَى» (انفال: ۱۷).

۴. غزالی، احیاء علوم الدین، ۵ (الجزء الثالث عشر) / ۱۷۷-۱۷۸.

۵. نک: غزالی، احیاء علوم الدین، ۴ (الجزء الحادی عشر) / ۱۵۰-۱۵۱.

وجود حقیقی تنها از آن واحد حقی است که وجود تمامی افعال نیز به سبب اوست. کسی که چنین حالتی داشته باشد، هیچ فعلی را نخواهد دید جز آنکه در آن، فاعل [حقیقی] را خواهد دید»^۱

ملاصدرا با استفاده از تحلیل آرای غزالی در باب توحید الخاصی، بر نفی فاعلیت حقیقی از افعال بندگان و نسبت دادن آن افعال به خداوند متعال تصریح کرده است.

۴. ۴. مطابقت بین عقل و شرع

همان‌طور که در بحث از مبانی غزالی و ملاصدرا اشاره شد، به‌رغم اختلاف مبنایی ملاصدرا با غزالی در نظریه وحدت شخصی وجود، این دو حکیم در روش بحث و نتایجی حاصل از تحلیل این مسئله با یکدیگر اتفاق نظر دارند. یکی از نقاط اصلی اشتراک نظر این دو حکیم در این مسئله، تطابق عقل و شرع است، به‌گونه‌ای که می‌توانیم رویکرد ایشان را در این مسئله، رویکرد ترکیب و تلفیق میان عقل و شرع به شمار آوریم.^۲ ملاصدرا بر این مطلب تصریح کرده است و هدف خود از استناد به آرای غزالی در این مسئله را در عدم منافات باور به وحدت شخصی وجود با عقل و شرع اعلام می‌دارد.^۳ وی این هدف را هم در بحث از «کثرت ممکنات» مطرح کرده و هم در بحث از «انطباق عقاید عرفا بر ظواهر قرآن و حدیث بدون تأویل و تفسیر» آورده است. از نظر ملاصدرا، روش کشف و شهود عرفا منافاتی با عقل و روش عقلی ندارد. وی ضمن انتقاد از کسانی که احکام عقل را در «طور عقل» باطل می‌دانند، به سخنان غزالی اشاره کرده است: «غزالی می‌گوید: باید دانست که در مقام ولایت جایز نیست که عقل به محال بودن چیزی حکم کند. بلکه، جایز است که در مقام ولایت، امری آشکار شود که عقل ناتوان از فهم آن باشد؛ به این معنا که، آن امر با عقل صرف فهمیده نشود.»^۴

برطبق این نکته مهم، ملاصدرا همچون غزالی معتقد است که شارع در مقام ولایت هیچ‌گاه برخلاف عقل حکم نمی‌کند، بلکه ممکن است مطلبی در شرع وجود داشته باشد که عقل ناتوان از فهم آن باشد. ملاصدرا پس از نقل عبارتی از «عین القضاة»، در خصوص این مطلب که حکم شهودی به «عدمی بودن ممکنات» منافاتی با حکم عقلی به «وجود ممکنات» ندارد، از کلام این دو عارف چنین برداشت می‌کند که عدول کردن از حکم صحیح عقلی جایز نیست. وی حکم کردن بزرگانی مثل این دو شخصیت بعد از

۱. صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الاربعة، ۲/۳۲۴-۳۲۵.

۲. نگرش ترکیبی و گفت‌وگوی توافقی میان عقل و شرع در آرای ملاصدرا در مسئله «وحدت شخصی وجود» به وضوح دیده می‌شود (نک: مسعودی، اخگری، «گفتگوی توافقی عقل و دین»، ۳۴-۳۸).

۳. صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الاربعة، ۲/۳۲۶.

۴. صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الاربعة، ۲/۳۲۲-۳۲۳.

ریاضت‌ها و مجاهدت‌های عرفانی بر درستی حکم عقل را دلیل بر این مطلب می‌داند که هرکس قدم راسخ در تصوف و عرفان داشته باشد، وجود ممکنات را از اساس منکر نمی‌شود.^۱

ملاصدرا سخنان غزالی که در میان مردم به امام و حجة الاسلام مشهور است را در اینجا می‌آورد تا این‌گونه قلوب اهل ایمان آرامش یابد و به وسیله آن توهم برخی از آن‌ها که توحید خاصی را مخالف با عقل و شرع می‌دانند پاسخ دهد. گروه مخالفان، وجه مخالفت وحدت شخصی وجود با عقل را در موضوع کثرت ممکنات می‌دانند و وجه مخالفت آن نظریه با شرع را در این امر می‌دانند که مدار تکلیف بر تعدد مراتب موجودات و گوناگونی عوالم و اثبات فعل برای بندگان است، در حالی که معنای توحید خاصی آن است که هیچ موجودی جز خداوند سبحان در دار وجود نباشد. ملاصدرا با استناد به سخن غزالی در پاسخ به وجه مخالفت این نظریه با عقل، وحدت در نظریه وحدت شخصی وجود را جمع‌شدنی با کثرت می‌داند؛ چراکه کثرت‌های موجودات، در این وحدت مندرج است. از نظر وی دلیل عدم تنافی این نظریه با شرع نیز در این است که وحدت در این نظریه، وحدتی جمعی است که وقتی به ذات حقیقت موجود مطلق نگاه می‌کنیم، بدان مرتبه «واحدیت» گفته می‌شود، اما وقتی که به موجود صرفی که هیچ معنای دیگری را در ذات خود نمی‌پذیرد و هیچ تعینی در حقیقت آن وجود ندارد نگاه می‌کنیم، دارای اضافات و ترشحات ذاتی است که از آن‌ها ماهیت و حقیقت ماهوی اشیا منبعث می‌شود و از این رو می‌توان احکام واقعی و ثابت را به آن‌ها نسبت داد. البته باید توجه داشته باشیم که منشأ موجودیت و تحقق این اضافات، چیزی جز همان وجود تام و غنی بالذات نیست.^۲ بنابراین، ملاصدرا با استناد به آرای غزالی در این مسئله، منظور از نفی وجود حقیقی از ماسوای حق را در نظریه وحدت شخصی وجود عبارت از این می‌داند که این موجودات تنها ترشحات، اضافات و تجلیات آن وجود مطلق هستند. بنابراین، ماسوای حق دارای وجود ظلی هستند و از این جهت می‌توان افعال را به آن‌ها نسبت داد و افعال ایشان مدار تکلیف قرار می‌گیرند.

ملاصدرا همچنین بر طبق اصل «تلازم عقل و شرع» معتقد می‌شود که عقاید عرفا بدون هرگونه تأویل و تفسیر، منطبق بر ظواهر قرآن و حدیث است و این امر، حق بودن این عقاید را نشان می‌دهد. در مقابل، از آنجاکه تأویل‌های متکلمان و ظاهرگرایان در قرآن و حدیث، مخالف با مکاشفات حق و مکرر عرفاست؛ عرفا این قبیل تأویل‌ها را کنار گذاشته و آیات و احادیث را بر مدلول‌های ظاهری و مفاهیم اولیه آن‌ها حمل کرده‌اند، همان‌طور که چنین نزد پیشوایان حدیث و علمای علم اصول و فقه نیز معتبر است،

۱. صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الاربعة، ۲/۳۲۳.

۲. صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الاربعة، ۲/۳۲۶-۳۲۷.

به‌گونه‌ای که مستلزم تشبیه و تجسیم در حق خداوند متعال و صفات او نشود.^۱ براین اساس، ملاصدرا به تطابق گفته‌های عرفا با ظواهر آیات و روایات بدون هرگونه تأویل و تفسیری تصریح کرده است. استناد وی به سخنان غزالی در این مسئله نیز با هدف عدم منافات حکم عقل با شریعت است، به‌گونه‌ای که بیانگر نوعی نگرش ترکیبی میان عقل و شرع در این مسئله است.

نتیجه‌گیری

ملاصدرا در مسئله وحدت شخصی وجود براساس مبانی فلسفی خود مانند اصالت وجود و به‌روشنایی به اثبات و تحلیل نظریه وحدت شخصی وجود پرداخته است، اما در استناد به آرای غزالی به‌روشنایی و شهودی عرفا نزدیک می‌شود و از این جهت که تحلیل‌های خود را به تفسیر آیات قرآنی می‌آراید با غزالی هم عقیده است. البته غزالی نیز علاوه بر روش شهودی در تبیین نظریه «توحید الخاصی» از استدلال عقلی فلاسفه در تقسیم وجود به لذاته (حقیقی) و لغیره (مجازی) استفاده کرده و آن را به شیوه اشراقی تحلیل کرده است. بررسی استفاده‌های ملاصدرا از آرای غزالی در مسئله وحدت شخصی وجود نشان می‌دهد که ملاصدرا در تحلیل این مسئله مراحل زیر را طی کرده است:

۱. کثرت ممکنات با استفاده از آرای غزالی، معنای وحدت را در نظریه وحدت شخصی وجود به معنای فنای وجودی و اندراج کثرت موجودات در وحدت می‌داند.

۲. وجود حقیقی خداوند و وجود مجازی ممکنات، که با استفاده از آرای غزالی و تحلیل آن‌ها، هر چیزی جز خداوند متعال و وجه الهی باطل و نابود است و بنابراین، ماسوای حق تنها وجود مجازی دارد و پرتویی از نور الهی به شمار می‌آید.

ملاصدرا براساس مبانی فلسفی خود و ضمن استناد به آرای غزالی در این مسئله به نتایج مهمی چون «معرفت داشتن تمامی موجودات» دست یافته است. وی همچنین با استفاده از آرای غزالی در این مسئله به «تبیین طریقه صدیقین» در اثبات وجود خداوند و حل مسئله کلامی «نسبت باور به توحید خاصی با اراده انسان» پرداخته است و برطبق نتیجه اخیر نشان داده است که باور به توحید الخاصی در اندیشه عرفایی چون غزالی منافات با اختیار و اراده بندگان ندارد و از ایشان سلب تکلیف نمی‌کند. مهم‌ترین نتیجه و هدفی که ملاصدرا در استفاده از آرای غزالی به دنبال بوده و بر آن تصریح کرده است، مطابقت بین عقل و شرع در این مسئله است که به‌گونه‌ای نشان می‌دهد باور به وحدت شخصی وجود یا توحید الخاصی در کلام

۱. صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الاربعة، ۲/۳۴۲-۳۴۳.

متکلمان و عرفای بزرگی چون غزالی دلیل بر آن است که این باور مخالف با شریعت نیست، همان طور که دلایل عقلی و فلسفی در کلام غزالی نشان می‌دهد پذیرش این باور از سوی عرفا باوری غیرعقلانی به شمار نمی‌آید.

این نتیجه ما را به هدف این پژوهش می‌رساند و آن هدف این است که گفتمان فکری غزالی و ملاصدرا، برخلاف انتظار، قرابت‌های بسیار جدی داشته است و زمینه‌های چنین پژوهش‌هایی از بررسی مقایسه‌ای آرای این دو حکیم در مسائل گوناگون مورد انتظار است.

منابع

- قرآن کریم. ترجمه ناصر مکارم شیرازی. قم: دارالقرآن الکریم، چاپ دوم، ۱۳۷۳.
- آشتیانی، جلال‌الدین. مقدمه سه رساله فلسفی ملاصدرا. قم: دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ سوم، ۱۳۸۷.
- آشتیانی، جلال‌الدین. نقدی بر تهافت الفلاسفه غزالی. قم: بوستان کتاب، چاپ دوم، ۱۳۸۷.
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین. منطق و معرفت از نظر غزالی. تهران: امیرکبیر، چاپ دوم، ۱۳۷۵.
- بدوی، عبدالرحمن. «الغزالی و مصادرة اليونانية». ابوحامد الغزالی فی الذکری المئوية التاسعة لميلاده (مهرجان الغزالی فی دمشق). قاهره: المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الإجتماعية، (۱۹۲۶م): ۲۲۱-۲۳۷.
- جهانگیری، محسن. مقدمه کسر الأصنام الجاهلیة. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، چاپ اول، ۱۳۸۱.
- جوادی، محسن، ملیحه محمودی بیات. «مقایسه تطبیقی عقلانیت باورهای دینی از دیدگاه غزالی و ملاصدرا». آیین حکمت، س ۸، (۱۳۹۵): ۶۵-۹۱.
- حسینی شاهرودی، سیدمرتضی، محمدعلی وطن‌دوست. «وحدت وجود از نگاه ملاصدرا». خردنامه صدرا، ش ۷۶، (۱۳۹۳): ۱۰۱-۱۱۶.
- ذکاوتی قراقرزلو، علی‌رضا. «نقد ملاصدرا بر غزالی». مجموعه مقالات غزالی‌پژوهی. به اهتمام سیدهدایت جلیلی. تهران: خانه کتاب، چاپ اول، (۱۳۸۹): ۲۱۷-۲۲۴.
- راشد، محمد. وحدة الوجود من الغزالی إلى ابن عربي. دمشق: صفحات للدراسة والنشر، چاپ سوم، ۲۰۱۰م.
- زرین‌کوب، عبدالحسین. فرار از مدرسه: درباره زندگی و اندیشه ابوحامد غزالی. تهران: سلسله انتشارات انجمن آثار ملی، ۱۳۵۳.
- سوزنچی، حسین. «امکان وحدت شخصی وجود در حکمت متعالیه». نامه حکمت، ش ۶، (۱۳۸۴): ۶۷-۸۷.
- شاکری زواردهی، روح‌الله، ملیحه محمودی بیات. «ترابط عقل و ایمان از دیدگاه غزالی و ملاصدرا». فلسفه دین، دوره ۱۱، ش ۴، (۱۳۹۳): ۶۹۱-۷۱۴. 10.22059/JPH.T.2015.53520
- صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم. اسرار الآیات. تهران: حکمت، چاپ اول، ۱۳۸۵.

- صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم. الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الاربعة. بیروت: دار احیاء التراث، چاپ سوم، ۱۹۸۱م.
- صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم. الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة. به تصحیح و تعلیق سیدجلال‌الدین آشتیانی. مشهد: مرکز الجامعی للنشر، چاپ دوم، ۱۳۶۰.
- صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم. المبدأ و المعاد. به تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۴.
- صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم. ایقاظ النائمین. تهران: انجمن حکمت و فلسفه، بی تا.
- صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم. مجموعه رسائل فلسفی. به تصحیح، تحقیق و مقدمه گروه مصححین. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، چاپ اول، ۱۳۸۹.
- صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم. مفاتیح الغیب. مقدمه و تصحیح محمد خواجه‌ری. تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی، چاپ اول، ۱۳۶۳.
- صدرحسینی، سیدعلیرضا. «حکمت متعالیه و مسئله وحدت وجود». خردنامه صدرا، ش ۴۳، (۱۳۸۵): ۳۳-۴۱.
- غزالی، محمدبن محمد. احیاء علوم الدین. بیروت: دار الفکر، چاپ اول، ۱۹۷۵م.
- غزالی، محمدبن محمد. مجموعه رسائل الامام الغزالی (۱-۷). بیروت: دار الکتب العلمیة، بی تا.
- غزالی، محمدبن محمد. مجموعه رسائل الامام الغزالی. بیروت: دار الفکر، ۲۰۰۰م.
- غزالی، محمدبن محمد. معیار العلم فی فن المنطق. به تحقیق سلیمان دنیا. مصر: دار المعارف، ۱۹۶۱م.
- غزالی، محمدبن محمد. مکاتیب فارسی غزالی: فضائل الأنام من رسائل حجة الإسلام. به تصحیح و اهتمام عباس اقبال آشتیانی. تهران: کتابفروشی ابن سینا، ۱۳۳۳.
- فرامرزی قراملکی، احد. روش‌شناسی مطالعات دینی. مشهد: دانشگاه علوم اسلامی رضوی، چاپ هفتم، ۱۳۹۱.
- فلاح‌پور، مجید. «تأثیرات اندیشه‌های تفسیری غزالی بر صدرالمألهین شیرازی». مجموعه مقالات غزالی پژوهی. به اهتمام سیدهدایت جلیلی. تهران: خانه کتاب، چاپ اول، (۱۳۸۹): ۳۸۷-۳۹۹.
- قمیر، یوحنا. فلاسفة العرب: الغزالی. بیروت: دار المشرق، چاپ دوم، ۱۹۸۶م.
- کمپانی زارع، مهدی. ترجمه، تحلیل و نقد جواهر القرآن غزالی. تهران: نگاه معاصر، چاپ اول، ۱۳۹۴.
- مسعودی، جهانگیر، محمدجواد اخگری. «گفتگوی توافقی عقل و دین در سه مسئله حقیقت علم، حقیقت علیت و حرکت جوهری از دیدگاه ملاصدرا». پژوهش‌های عقلی نوین. س ۵، ش ۱۰، (۱۳۹۹): ۲۹-۴۴.

10.22081/NIR.2020.56200.1177

موحد، صمد. نگاهی به سرچشمه‌های حکمت اشراق و مفهوم‌های بنیادین آن. تهران: طهوری، ۱۳۸۴.

نصر، سیدحسین. صدرالمآلهین شیرازی و حکمت متعالیه. ترجمه حسین سوزنچی. تهران: دفتر نشر و پژوهش سهروردی، ۱۳۸۲.

همایی، جلال‌الدین. غزالی‌نامه. تهران: فروغی، ۱۳۴۲.

همایی، جلال‌الدین. مقدمه بر نصیحة الملوك. تهران: سلسله انتشارات انجمن آثار ملی، ۱۳۵۱.

Treiger, Alexander (2007). "Monism and Monotheism in al-Ghazālī's *Mishkāt al-anwār*". *Journal of Quranic Studies*. Vol. 9, No. 1. Published by: Edinburgh University Press, pp. 1-27.

Transliterated Bibliography

Āshtiyānī, Jalāl al-Dīn. *Muqaddamah-yi Si Risālah-yi Falsafī Mulāṣadrā*. Qum: Daftar Tablighāt-i Islāmī, Chāp-i Sivum, 2009/1387.

Āshtiyānī, Jalāl al-Dīn. *Naqdī bar Tahāfut al-Falāsifah Ghazzālī*. Qum: Bustān-i Kitāb, Chāp-i Duwum, 2009/1387.

Badawī, ‘Abd al-Raḥmān. "al-Ghazzālī wa al-Maṣādira al-Yūnāniyya". *Abū Ḥāmid al-Ghazzālī fi al-Dhikrā al-Mi‘awīyah al-Tāsi‘ah li-Milādih(Mihrajān al-Ghazzālī fi Dimashq)*. Cairo: al-Majlis al-A‘lā li-Ri‘āya al-Funūn wa al-Ādāb wa al-‘Ulūm al-Ijtīmā‘īyah, (1926/1344): 221-237.

Falāhpūr, Majīd. "Taṣīrāt Andishiḥ-hā-yi Ghazzālī bar Šadr al-Muta‘allihīn Shīrāzī". *Majmū‘ah Maqālāt-i Ghazzālīpazhūhī*. Bi Ihtimām Sayyid Hidāyat Jalīlī. Tehran: Khānah-yi Kitāb, Chāp-i Awwal, 2011/1389: 387-399.

Farāmarz Qarāmalikī, Aḥad. *Ravishshināsi Muṭālī‘āt Dīnī*. Mashhad: Razavi University of Islamic Sciences, Chāp Haftum, 2012/1391.

Ghazzālī, Muḥammad ibn Muḥammad. *Iḥyā‘ ‘Ulūm al-Dīn*. Beirut: Dar Fikr, Chāp-i Awwal, 1975/1395.

Ghazzālī, Muḥammad ibn Muḥammad. *Majmū‘ah Rasā’il al-Imām al-Ghazzālī (1-7)*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, s.d.

Ghazzālī, Muḥammad ibn Muḥammad. *Majmū‘ah Rasā’il al-Imām al-Ghazzālī*. Beirut: Dar Fikr, 2000/1378.

Ghazzālī, Muḥammad ibn Muḥammad. *Makātīb Fārsī Ghazzālī: Faḍā’il al-Anām min Rasā’il Hujja al-Islām*. ed. ‘Abbās Iqbāl Āshtiyānī, Tehran: Kitābforūshī Ibn Sīnā, 1955/1333.

Ghazzālī, Muḥammad ibn Muḥammad. *Mi‘yār ‘Ilm fi Fan al-Mantiq*. Researched by Dunyā Sulaymān. Mişr: Dār al-Ma‘ārif, 1961/1380.

Humāyī, Jalāl al-Dīn. *Ghazzālīnāmah*. Tehran: Furūghī, 1964/1342.

Humāyī, Jalāl al-Dīn. *Muqaddamah bar Naṣiḥa al-Mulūk*. Tehran: Silsilih Intishārāt Anjuman Āṣār Millī, 1973/1351.

Ḥusaynī Shāhrūdī, Sayyid Murtaḍā, Muḥammad ‘Alī Vaṭandūst. “**Vahdat** Vujūd az Nigāh Mulāṣadrā”. *Khiradnāmah-yi Šadrā*, no. 76 (2015/1393): 101-116.

Ibrāhīmī Dīnānī, Ghulām Ḥusayn. *Manṭiq va Ma‘rifat az Naẓar Ghazzālī*. Tehran: Amīr Kabīr, Chāp-i Duwum, 1997/1375.

Jahāngīrī, Muḥsin. *Muqaddamah Kasr al-Aṣnām al-Jāhiliyah*. Tehran: Bunyād Hikmat Islāmī Šadrā, Chāp-i Awwal, 2003/1381.

Javādī, Muḥsin, Malīyih Maḥmūdī Bayāt. “Muqāysih-yi Taṭbīqī ‘Aqlāniyat Bāvar-hā-yi Dīnī az Dīdgāh-i Ghazzālī va Mulāṣadrā”. *Āyīn Hikmat*. Yr. 8 (2017/1395): 65-91.

Kumpānī Zārī, Mahdī. *Tarjumah, Taḥlīl va Naqd Jawāhir al-Qurān Ghazzālī*. Tehran: Nigāh Mu‘āṣir, Chāp-i Awwal, 2015/1394.

Mas‘ūdī, Jahāngīr, Muḥammad Javād Akhgari. “Guftigūy Tavāfuqī ‘Aql va Dīn dar si Mas‘alah-yi Ḥaqīqat ‘Ilm, Ḥaqīqat ‘Ilīyyat va Ḥarkat Jawharī az Dīdgāh-i Mulāṣadrā”. *Pazhūhish-hā-yi ‘Aqlī Nūvīn*. Yr. 5, no. 10 (2021/1399): 29-44.

Muvahḥid, Šamad. *Nigāhī bi Sarchashmah-hā-yi Hikmat Ishrāq va Mafhūm-hā-yi Bunyādīn ān*. Tehran: Ṭahūrī, 2005/1384.

Naṣr, Sayyid Ḥusayn. *Šadr al-Muta‘allihīn Shirāzī va Hikmat Muta‘aliyah*. translated by Ḥusayn Sūzanchī, Tehran: Daftar Nashr va Pazhūhish Suhrivardī, 2004/1382.

Qumayr, Yūḥannā. *Falāsifa al-‘Arab: al-Ghazzālī*. Beirut: Dār al-Mashriq, Chāp-i Duwum, 1986/1406.

Qurān-i Karīm. translated by Nāṣir Makārīm Shirāzī. Qum: Dār al-Qurān al-Karīm, Chāp-i Duwum, 1995/1373.

Rāshid, Muḥammad. *Vahda al-Vujūd min al-Ghazzālī ilā Ibn ‘Arabī*. Damascus: Šafaḥāt li-l-Dirāsa wa al-Nashr, Chāp-i Sivum, 2010/1388.

Šadr al-Dīn Shirāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm. *al-Ḥikma al-Muta‘aliya fī al-Asfār al-‘Aqliya al-Arba‘a*. Beirut: Dār Ihya‘ al-Tūrāth, Chāp-i Sivum, 1981/1401.

- Şadr al-Dīn Shīrāzī, **Muḥammad** ibn Ibrāhīm. *al-Mabda' wa al-Ma'ād*. Ed. Sayyid Jalāl al-Dīn Āshtiyānī. Tehran: Anjuman Hikmat va Falsafah-yi Irān, **1976/1354**.
- Şadr al-Dīn Shīrāzī, **Muḥammad** ibn Ibrāhīm. *al-Shawāhid al-Rubūbiya fi al-Manāhij al-Sulūkiya*. Ed. Sayyid Jalāl al-Dīn Āshtiyānī, Mashhad: al-Markaz al-Jāmi'i li-l-Nashr, **Chāp-i Duwum**, 1982/1360.
- Şadr al-Dīn Shīrāzī, **Muḥammad** ibn Ibrāhīm. *Asrār al-Āyāt*. Tehran: Hikmat, Chāp-i Awwal, 2006/1385.
- Şadr al-Dīn Shīrāzī, **Muḥammad** ibn Ibrāhīm. *Īqāz al-Nā'imīn*. Tehran: Anjuman Hikmat va Falsafah, s.d.
- Şadr al-Dīn Shīrāzī, **Muḥammad** ibn Ibrāhīm. *Mafātih al-Ghayb*. Muqaddamah va ed. , **Muḥammad** Khwājavi. Tehran: Mū'assisah-yi Taḥqiqāt-i Farhangī, Chāp-i Awwal, **1985/1363**.
- Şadr al-Dīn Shīrāzī, **Muḥammad** ibn Ibrāhīm. *Majmū'ah-yi Rasā'il Falsafi*. researched by va Muqaddamah **Gurūh** Muṣaḥḥihīn. Tehran: Bunyād Hikmat Islāmī Şadrā, Chāp-i Awwal, **2011/1389**.
- Şadr Ḥusaynī, Sayyid 'Alī Rizā. "Hikmat Muta'āliyah va Mas'alāh-yi Vahdat Vujūd". *Khiraḍnāmah-yi Şadrā*. No. 43 (2007/1385): 33-41.
- [Shākri](#) Zivārdihī, Rūḥ Allāh, Maliyih Maḥmūdī Bayāt. "Tarābuṭ 'Aql va Imān az Didgāh-i **Ghazzālī** va Mulāṣadrā". *Falsafah-yi Dīn*, Durūh-yi 11, no. 4, (2014/1393): 691-714.
- Sūzanchī, Ḥusayn. "Imkān Vahdat Shakhṣī Vujūd dar Hikmat Muta'āliyah". *Nāmah-yi Hikmat*, no. 6 (2006/1384): 67-87.
- Zarīn kūb, 'Abd al- Ḥusayn. *Farār az Madrasah: Darbārih-yi Zindigī va Andishih-yi Abū Ḥāmid Ghazzālī*. Tehran: Silsilih Intishārāt **Anjuman Āsar** Milli, 1974/1353.
- Zikāvati** Qarāgizlū, 'Alī Rizā. "Naqd Mulāṣadrā bar **Ghazzālī**". *Majmū'ah Maqālāt-i Ghazzālīpazhūhī*. Bi Ihtimām Sayyid Hidāyat Jalīlī. Tehran: Khānah-yi Kitāb, Chāp-i Awwal, 2011/1389: 217-224.



The Analysis of Perception and its Indication of Reality in the Thought of Mirza Javad Maleki Tabrizi

Dr. Saeed Famil Dardashti

PhD of Transcendent Theosophy, graduated from Ferdowsi University of Mashhad

Email: sfdardashty13844@yahoo.com

Mehrdad Hassan Beigi

PhD student, Imam Sadiq University

Abstract
The problem of perception and its indication of reality is one of the most important issues among philosophers since the beginning of philosophical thinking. Mirza Javad Maleki Tabrizi is one of the thinkers and mystics who has expressed valuable opinions in this regard. Although at first glance, his views may be somewhat different from the famous epistemological theories, they enjoy features that are worthy of consideration from a scientific and technical point of view. Some of the exclusive features of his epistemological system are as follows: lack of full understanding of the realities of the natural world due to the errors in sensory perceptions, unity between the knower and the known, belief in the multiplicity of a single object of perception for different perceiving subjects, negation of the external existence for (material) bodies due to the multiplicity of perceptions from a single object of perception, taking all human perceptions to occur in the existential realm of the human soul, explaining perception as a factor for explaining the quality of the soul and not as an expression of the quality of the external object of perception, considering the quality of human perception to be dependent on the existential level of the knower.

Using these principles, Mirza denies the correspondence between mental object of perception and external object of perception and basically deems such a correspondence unnecessary. This article aims to introduce and analyze the views of Mirza Javad Maleki Tabrizi about perception and its indication of reality.

Keywords: perception's indication of reality, perceiving the reality, correspondence, the quality of perception.





واکاوی مقوله ادراک و واقع‌نمایی آن در اندیشه میرزا جواد ملکی تبریزی

دکتر سعید فامیل دردشتی

دانشگاه فردوسی مشهد

Email: sfildardashty13844@yahoo.com

مهرداد حسن بیگی

دانشجوی دکتری دانشگاه امام صادق

چکیده

مسئله ادراک و واقع‌نمایی آن، از جمله مهم‌ترین مسائلی است که اندیشه فیلسوفان را از آغاز تفکر فلسفی تاکنون به خود معطوف داشته است. میرزا جواد ملکی تبریزی از جمله متفکران عارفی است که در این خصوص، نظریات و آرای درخور توجه و ارزشمندی را بیان کرده است. این دیدگاه‌ها ممکن است در نگاه ابتدایی تا حدودی با نظریات مشهور در باب معرفت‌شناسی اختلاف داشته باشد، اما از لحاظ علمی و فنی دارای ویژگی‌ها و مختصات است که درخور بررسی است. برخی از ویژگی‌ها و مختصات دستگاه معرفت‌شناسی میرزا عبارت‌اند از: عدم ادراک تام از حقایق عالم طبیعت به واسطه وجود خطا در ادراکات حسی، اتحاد میان عالم و معلوم، اعتقاد به تعدد معلوم و مدرک واحد نسبت به فاعل‌های شناسای مختلف، نفی تحقق وجود خارجی برای اجسام به سبب تعدد ادراکات از مدرک واحد، ارجاع جمیع ادراکات انسان به حیطه وجودی نفس انسانی، تبیین ادراک به عنوان عاملی برای تبیین کیفیت نفس و نه بیان‌کننده کیفیت معلوم خارجی، توقف کیفیت ادراک انسان از حقایق بر مرتبه وجودی مدرک.

میرزا با کمک‌گرفتن از اصول و مؤلفه‌های مذکور، مطابقت میان معلوم ذهنی و علمی با معلوم خارجی را انکار می‌کند و اساساً مقوله علم را از وجود چنین مطابقی بی‌نیاز می‌بیند. هدف اصلی این نوشتار، شناساندن دیدگاه‌های میرزا جواد ملکی تبریزی در حیطه ادراک و واقع‌نمایی و بررسی این دیدگاه‌هاست.

واژگان کلیدی: واقع‌نمایی علم، ادراک واقع، مطابقت ادراک، کیفیت ادراک.

مقدمه

میرزا جواد ملکی تبریزی از عارفان نامدار سده اخیر به شمار می‌آید. «المراقبات»، «لقاء الله» و «اسرار الصلاة» از مهم‌ترین آثار ایشان محسوب می‌شود. هرچند محتوای اصلی این آثار متمرکز بر حوزه «عرفان عملی» است، لکن با مطالعه در آن‌ها تا حدودی می‌توان به منظومه فکری میرزا و دیدگاه‌های ایشان در دو ساحت «معرفت‌شناسی» و «هستی‌شناسی» نیز دست یافت. ازجمله این دیدگاه‌ها می‌توان به مباحث مرتبط با وحدت وجود،^۱ مباحث مربوط به انسان‌شناسی^۲ و قوس صعود و نزول در حقیقت انسانی،^۳ مباحث مربوط به فنا و انواع آن،^۴ مباحث مرتبط با عالم مثال^۵ و مسئله چگونگی ارتباط انسان با عالم خارج و شناخت آن^۶ اشاره کرد.

در پژوهش پیش‌رو، تمرکز اصلی بر همین مسئله اخیر است؛ یعنی «چگونگی ارتباط‌گیری انسان با عالم خارج و شناخت آن» و سعی بر این است که این مسئله از طریق مبانی و اصول مطرح‌شده در آثار میرزاجواد ملکی تبریزی بررسی و تحلیل شود. این مسئله که انسان چگونه با عالم خارج ارتباط پیدا می‌کند و آن را می‌شناسد؛ همواره به‌عنوان مسئله و چالشی بزرگ مدّ نظر معرفت‌شناسان و هستی‌شناسان بوده است؛ مسئله و آب‌چالشی که خود، ظرفیت تحلیل به مسائل ریزتر و جزئی‌تر را داراست، ازجمله اینکه: آیا ارتباط انسان با عالم خارج از خود، به‌طور مستقیم و بدون واسطه تحقق می‌یابد یا اینکه در این میان، واسطه‌ای تحقق دارد؟

آیا در هنگام مشاهده موجودات حسی انسان گرفتار خطا می‌شود؟

آیا شناخت انسان از اشیای خارجی به‌صورت مطابقت است یا اینکه تنها شبه، صورت و وجهی از آن‌ها را ادراک می‌کند؟

در هنگام مواجهه انسان با اجسام، آیا حقیقت و جوهر جسم توسط انسان ادراک می‌شود یا اعراض جسم، متعلق ادراک واقع می‌شوند؟

آیا در فرایند ادراک انسان از عالم خارج، محدودیت‌ها و تعینات وجودی و نفسانی انسان در زمینه حصول معرفت دخالت دارند؟ اگر آری، این دخالت به چه میزان است؟

۱. ملکی تبریزی، لقاء الله تعالی، ۴۷۸.

۲. ملکی تبریزی، اسرار الصلاة، ۴۲.

۳. ملکی تبریزی، اسرار الصلاة، ۳۳۱.

۴. ملکی تبریزی، لقاء الله تعالی، ۲۹۱.

۵. ملکی تبریزی، لقاء الله تعالی، ۳۴۷.

۶. ملکی تبریزی، اسرار الصلاة، ۵۲۸.

تمامی مسائل مطرح شده در بالا به گونه‌ای مدّ نظر میرزاجواد ملکی تبریزی بوده است و در آثار خویش، سعی در یافتن پاسخ و تبیینی روشمند برای این مسائل داشته است که در ذیل به اهم این پاسخ‌ها و تبیین‌ها اشاره می‌کنیم و تفصیل آن‌ها را به متن مقاله وا می‌گذاریم:

ا. در اندیشه میرزاجواد ملکی تبریزی همان گونه که از روایات و شهود عارفان بر می‌آید، خطا در ادراکات حسی انسان راه دارد؛ البته معنای وقوع خطا در ادراکات حسی بدین معناست که حقایق موجود در ساحت حس آن گونه نیست که توسط قوای حسی ادراک می‌شوند.^۱

ب. میرزاجواد ملکی تبریزی وجود اجسام را در خارج انکار می‌کند. این نظر ایشان ریشه در اندیشه و اعتقاد او به (وحدت وجود) دارد که براساس آن، آنچه که به عنوان «جوهر» و «جواهر» در عالم خارج نمایان است در حقیقت، اعراضی هستند که از شئون وجود منبسط‌اند.^۲

ج. میرزاجواد ملکی تبریزی، جدای از اینکه وجود اجسام را به معنایی که گذشت در خارج انکار می‌کند، اساساً منکر معلوم و مدرک واقع شدن اجسام در خارج است؛ چرا که در نظر ایشان، شأن «علم»، شأنیت اتحاد عالم با معلوم است و حال آنکه، اجسام شأن و حصول اتحادی برای «عالم» و «فاعل شناسا» ندارند.^۳

د. میرزاجواد ملکی تبریزی پس از انکار وجود اجسام در خارج و نیز انکار معلوم واقع شدن اجسام برای فاعل شناسا مطابق با توضیحاتی که گذشت، به این مطلب اذعان می‌کند که فاعل شناسا و مدرک در مواجهه با عالم محسوسات و به اصطلاح عالم جسم و جسمانیات، تنها با «بازنمودی» از آن‌ها مواجه می‌شود؛ این «بازنمود» متقوم به مرتبه وجودی فاعل شناساست که «کیفیت»، «هیئت» و «حالتی» برای او محسوب می‌شود و نه اینکه «کیفیت» و «حالت»، شیء خارجی باشد؛ به این معنا که، چگونگی معلوم خارجی را بیان کند.^۴

آنچه که بیان شد را می‌توان اهم دیدگاه‌های میرزاجواد ملکی تبریزی در باب علم و ادراک و میزان واقع‌نمایی آن دانست. در این پژوهش سعی می‌شود ضمن پرداختن به مسائلی که در ضمن مقدمه بیان شد به واکاوی و بررسی دیدگاه‌های میرزاجواد ملکی تبریزی در یافتن پاسخ‌ها و راه‌حل‌هایی بپردازیم که ایشان در ضمن آثار خود بدان‌ها پرداخته است و انسجام و میزان معقولیت چنین دیدگاه‌هایی را در اندیشه

۱. ملکی تبریزی، المراقبات اعمال سنه، ۳۹۷.

۲. ملکی تبریزی، لقاء الله تعالی، ۳۶۰.

۳. ملکی تبریزی، لقاء الله تعالی، ۳۶۷.

۴. ملکی تبریزی، لقاء الله تعالی، ۳۶۵.

میرزاجواد بررسی کنیم، هرچند لازم به ذکر است که هدف اصلی این مقاله، تبیین اندیشه‌های این اندیشمند در حوزه ادراک و واقع‌نمایی آن است و سنجش و احیاناً نقدهایی که به این اندیشه‌ها وارد می‌شود را به تحقیقی دیگر واگذار می‌کنیم.

در باره پیشینه تحقیق نیز باید گفت: هرچند آثار مختلفی درباره حقیقت علم و ادراک و واقع‌نمایی ادراکات تاکنون به رشته تحریر در آمده است، لکن با جست‌وجوی صورت‌گرفته هیچ اثری یافت نشد که در آن به شکل اختصاصی به آرای اندیشمند برجسته، میرزاجواد ملکی تبریزی پرداخته باشد و حال آنکه، همان‌گونه که در متن مقاله پیش‌رو مشهود است، نظرات این اندیشمند فرهیخته در موارد متعددی دربردارنده مطالبی است که هم از حیث محتوا و هم از حیث روش بیان نوآوری دارد؛ به‌صورتی که جا دارد این نظرات در قالب پژوهشی مستقل بررسی و موشکافی شود.

در ادامه، به بررسی مهم‌ترین مؤلفه‌ها، شاخصه‌ها و اصولی خواهیم پرداخت که منظومه فکری میرزاجواد ملکی تبریزی را در باب معرفت‌شناسی ایشان در حوزه ادراک و واقع‌نمایی آن به تصویر می‌کشد.

۱. حقیقت ادراک در اندیشه میرزاجواد ملکی تبریزی

درباره حقیقت و چیستی «ادراک» میان اندیشمندان اتفاق‌نظر وجود ندارد. در نگاه برخی، علم و ادراک، حقیقتی جز ماهیت و عرض ندارد.^۱ برخی دیگر، علم و ادراک را امری سلبی و بالقوه می‌دانند،^۲ لکن هیچ‌یک از این دیدگاه‌ها صحیح به نظر نمی‌رسد. ماهیت و عرض دانستن علم علاوه بر اینکه ریشه در نگاه مبتنی بر اصالت ماهیت به مقوله علم و معرفت دارد، با مجرد علم و ادراک در تعارض است؛ زیرا عروض و لحوق در جایی تصور دارد که اثری از ماده و مادیات در میان باشد و حال آنکه، بنابر نظر تحقیق علم و معرفت اساساً نحوه وجود مجردی دارد.^۳ همچنین علم و ادراک امری سلبی و بالقوه نیز نیست؛ چراکه در هنگام حصول معرفت و ادراک احساس نمی‌کنیم چیزی از ما کم می‌شود یا اینکه بالقوه به آن چیز عالم می‌شویم، بلکه به حقیقت می‌یابیم که علم و معرفت، حقیقتی وجودی و صرف فعلیت است؛^۴ و وقتی نفس آدمی به واسطه اتحاد با معلوم بالذات به حقیقتی عالم می‌شود، به یقین می‌یابد که وجود و کمالی برای او حاصل شده است، نه اینکه چیزی از او زائل شده باشد یا حالش قبل از علم و بعد از علم به

۱. حلی، ۱۴۱۳ق، ۲۲۵.

۲. ابن‌سینا، ۱۳۷۹ش، ۳۴۸.

۳. طباطبائی، نهاية الحکمة، ۲۷۵؛ سبزواری، شرح منظومه، ۱۵۴/۲.

۴. صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالية، ۲۹۷/۳؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳ش، ۱۰۸.

آن حقیقت یکسان باشد.^۱ از همین جا معلوم می‌شود که حقیقت علم و معرفت امری کمالی و مساوق با وجود است.

با تحفظ بر مطالب فوق باید گفت: حقیقت ادراک در اندیشه میرزاجواد ملکی تبریزی بسیار نزدیک به دیدگاه صحیحی است که بیان شد؛ چراکه در اندیشه ایشان، علم و ادراک، حقیقتی وجودی است و «معلوم بالذات» در هر ادراکی، در حقیقت همان صورتی است که قائم و متحد با نفس «مدرک» است و باتوجه به اینکه فاعل‌های شناسا از نظر مرتبه وجودی در مراتب مختلفی قرار دارند، صور ادراکی آن‌ها و عمق معرفتی این صور نیز متفاوت و متناسب با همان مرتبه خواهد بود و هر مرتبه وجودی، صورت علمی متناسب با همان رتبه را خواهد داشت.^۲ واضح است که سخن گفتن از اتحاد و قیام صور علمی و ادراکی با نفس، جز با نگاه وجودی به مقوله علم امکان‌پذیر نیست؛ چراکه نه ماهیتی با ماهیتی دیگر متحد می‌شود و نه ماهیتی به ماهیتی دیگر قائم می‌شود. خلاصه کلام اینکه در نگاه میرزاجواد ملکی تبریزی، علم و ادراک به‌عنوان حقیقتی وجودی مدّ نظر قرار می‌گیرد و بدین ترتیب، هر چند وی بیشتر در شاکله عارفی، سلوک‌محور شناخته شده است، اما نگاه ایشان به مقوله علم و ادراک کاملاً منطبق بر مبانی و اصول حکمی و فلسفی است و این مطلب در سراسر تحقیق پیش‌رو مشهود و بارز است.

۲. وجود خطا در ادراکات حسی

از جمله اصول و مؤلفه‌های اندیشه و منظومه فکری میرزاجواد ملکی تبریزی در باب علم و ادراک و واقع‌نمایی آن، اعتقاد به این اصل است که اشیا و حقایق موجود در عالم طبیعت آن‌گونه که هستند ادراک نمی‌شوند و ادراک این حقایق در عالم طبیعت به صورت «سرابیت» است و به همین جهت است که از عالم طبیعت در مآثورات دینی، تعبیر به «دارالغرور» شده است.^۳ وی می‌گوید: «ان هذا الدنيا دار غرور و ليس ما يرى فيها على ما يرى، بل الذي يرى ويحسّ فيها من صفات موجودات هذا العالم، نظير ما يترأى من السراب ليست حقائقها كماترى، و لذلك سموها: دار الغرور.»^۴ وی شواهدی را از مآثورات دینی نقل می‌کند که به نظرش وقوع خطا در ادراکات حسی مربوط به عالم طبیعت را به‌وضوح بیان می‌دارد، این شواهد عبارت‌اند از: «مآثورات دال بر نطق جمادات»، «مآثورات دال بر وجود ملائک و تصرفات آن‌ها در عالم طبیعت» و نیز «مآثورات دال بر اعطای رزق کل موجودات عالم طبیعت، اعم از جماد و نبات از عالم

۱. صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۱ ش، ۳۰۸.

۲. ملکی تبریزی، لقاء الله تعالى، ۳۶۷.

۳. ملکی تبریزی، المراقبات اعمال سنه، ۳۹۷.

۴. ملکی تبریزی، المراقبات اعمال سنه، ۳۹۷.

ملکوت»، که حس طبیعی منکر همگی این موارد است؛^۱ بدین معنا که، حس نه نطقی را از جمادات می‌بیند و می‌شنود و نه ملکی را می‌بیند که در عالم طبیعت تصرف کند. ایشان در توضیح مطلب گفته‌شده چنین می‌نویسد: «... فانظر ذلک فیما تعلمه بالعلم البتّی من موارد خطا الحس و تأمل فیها: هل تجد بینها و بین سائر المحسوسات فرقا؟ فاذا فُقد الفرقُ جاء الامکان بحکم التسویه فاذا ثبت الإمكان ثبت الوقوع ایضاً بالأخبار الناصّة فی خطا الحس فی هذا الدنیا و هی کثیره.»^۲

با اثبات وجود خطا در ادراکات حسی، گویا میرزاجواد ملکی تبریزی خود را با چالشی بزرگ مواجه می‌بیند و آن چالش این است که اگر انسان در ادراکات حسی خود دارای خطایی فراگیر است، پس چگونه است که زیست اجتماعی و زندگی روزمره انسان‌ها با اختلال مواجهه نمی‌شود؟

میرزاجواد ملکی تبریزی بدین چالش و اشکال ملتفت بوده و در جایی در ضمن بیان این مطلب که انسان در عالم دنیا چیزهایی را مشاهده می‌کند که درحقیقت «سیال» و «متحرک» هستند اما انسان آن‌ها را «ثابت» و «جامد» ادراک می‌کند؛ این ادراک را یک «ادراک غیر مطابق» می‌داند اما اذعان می‌دارد که چون این نحوه ادراک از موجودات عالم طبیعت از نحوه‌ای «دوام» و «ثبات» برای انسان برخوردار است، به همین دلیل انسان به وجود خطا در ادراک خود توجه و التفاتی ندارد.^۳ به عبارت دیگر، چون «فاعل شناسا» همواره خطا می‌کند و همواره خطا احساس می‌کند، هیچ‌گاه متوجه خطای خویش نمی‌شود: «انما تحس موجوده متصفه بالجوهريه، بل الحس لا یری معها فی محلها شیئاً آخر، و یراها جامده ساکنه، [لکنها] کلّها من خطاء الحس، یحکم العقل بخطائها و یوضح ذلک لاهلها ... و خطا الحس لیس امرأ غریباً، بل له امثله و مصادیق معروفه فی الخارج، بعضها و ان کانت خفیه لعقول العامه و لکن بعضها الآخر تدرکه العقول العامه الناقصه ایضاً.»^۴

البته برای حل چالش مذکور در آثار میرزاجواد ملکی تبریزی می‌توان راه‌حل دیگری را نیز در میان آثار او پیدا کرد؛ توضیح مطلب آنکه، ایشان در جایی به این حقیقت اذعان می‌کند که هر نوع ادراک و مشاهده‌ای که انسان در عالم رؤیا دارد یا مشاهداتی که انسان از صورت‌های مختلف در آینه دارد، همگی این مشاهدات در عالم مثال محقق می‌شود. ایشان در ادامه، مطلب مذکور را تعمیم می‌دهد و بیان می‌کند که هرآنچه که شخص بیدار در عالم محسوسات مشاهده می‌کند نیز درحقیقت، آن را در عالم نفس خود به

۱. ملکی تبریزی، المراقبات اعمال سنه، ۳۹۸.

۲. ملکی تبریزی، المراقبات اعمال سنه، ۳۹۷.

۳. ملکی تبریزی، المراقبات اعمال سنه، ۳۹۸-۳۹۹.

۴. ملکی تبریزی، لقاء الله تعالی، ۳۶۰.

صور کیفیات حسی ادراک می‌کند.^۱ براین اساس، وی با ترقی مشاهدات محسوس از عالم طبیعت به عالم مثال و عالم نفس مجرد سعی دارد که به‌صورتی مشکل معرفت در محسوسات و وقوع خطا در ادراک محسوسات را مرتفع سازد.

بررسی: در بررسی سخن میرزاجواد ملکی باید گفت: اصل این سخن که خطا در ادراکات حسی راه دارد و ابزار شناخت آدمی، اشیا و حقایق موجود در عالم طبیعت را آن‌گونه که هستند ادراک نمی‌کند، در جای خود سخنی صحیحی است که حتی بزرگان از فلاسفه اسلامی نیز به آن اذعان دارند، به‌طوری‌که ابن‌سینا در جایی می‌گوید: «الوقوف علی حقائق الأشياء ليس فی قدرة البشر. ونحن النعرف من الأشياء إلا الخواص و اللوازم و الأعراض و النعرف الفصول المقومة لكل واحد منها، الدالة علی حقیقته، بل نعرف أنها أشياء لها خواص و أعراض»^۲ و نیز در جای دیگر می‌گوید: «الإنسان لا يمكنه أن يدرك حقيقة الأشياء لاسيما البسائط منها بل إنما يدرك لازماً من لوازمه أو خاصة من خواصه».^۳

لکن این سخنان و مانند آن را نباید به معنای بسته‌بودن دروازه‌های معرفت به هر نوع ادراک حسی به‌طور مطلق دانست؛ چراکه خود میرزاجواد ملکی تبریزی نیز سعی داشت در راه حل اخیری که ارائه داد، با ارتقای ادراک محسوس مادی و جسمانی به ادراک مثالی و برزخی، روزه‌ای را برای ادراک آنچه که در عالم محسوسات است بگشاید و این مشابه راهی است که صدر را در حکمت متعالیه خود در حیطه معرفت‌شناسی پیموده است؛ راهی که در آن با ایجاد تمایز میان «معلوم بالذات» و «معلوم بالعرض» سعی کرده است «معلوم بالذات» یا متعلق اصلی شناسایی و معرفت را موجودی مجرد و مثالی لحاظ کند، که به انشای نفس و در عالم مثال متصل نفس ایجاد می‌شود^۴ و در مقابل آن، موجود محسوس خارجی، به‌عنوان «معلوم بالعرض» در «ظُلّ» و در «پرتو» این موجود مجرد مثالی است که فهمیده و ادراک می‌شود. براین اساس، شاید بتوان کلام میرزاجواد ملکی تبریزی را در خصوص «وجود خطا در ادراکات حسی» را به این معنا تأویل برد که منظور ایشان از این خطا، معلوم بالذات دانستن موجود محسوس خارجی است، امری که سبب غفلت از «معلوم بالذاتی» می‌شود که حقیقت علم و ادراک را تشکیل می‌دهد و در آن خطایی رخ نمی‌دهد.

۱. ملکی تبریزی، لقاء الله تعالی، ۳۶۵.

۲. ابن‌سینا، الهیات الشفاء، ۴۳.

۳. ابن‌سینا، الهیات الشفاء، ۸۴.

۴. صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیة، ۳۲۲/۳.

۳. عدم وجود جواهر جسمانی در خارج

یکی دیگر از اصول و مؤلفه‌های اندیشه و منظومه فکری میرزاجواد ملکی تبریزی در باب علم و ادراک و واقع‌نمایی آن، اعتقاد به عدم وجود جسم به‌عنوان جوهری مستقل در خارج است.^۱ ریشه این نظر میرزاجواد ملکی تبریزی را می‌توان در باور ایشان به نظریه «وحدت وجود» جست‌وجو کرد.^۲ براین اساس، از نگاه ایشان در ساحت هستی، یک وجود مستقل شخصی بیشتر تحقق ندارد و آنچه که به‌عنوان کثرات مشهود در ساحت هستی، اعم از جواهر به‌عنوان وجودات مستقل و اعراض به‌عنوان وجودات وابسته نمایان است، همگی از شئون وجود منبسطی است که خود، عین ربط به حقیقت وجود است. براین اساس باید گفت که در نگاه میرزا همه جواهر، اعراض هستند: «اذا تأملت بالتامل الصحيح دو انکشف لك حقيقة الأمر بالكشف الشهودي، ترى أنّ الجواهر كلها اعراض و اشكال للوجود الحقيقي بل هي اعراض و حدود للوجود المنبسط.»^۳ در این دیدگاه، «جواهر» از جمله جواهر جسمانی، موجود جوهری حقیقی نیستند؛ بلکه جواهر یا آنچه که مسمای به جوهر است، همگی جواهر نسبی است؛ بدین معنا که، موجودات در نسبت‌سنجی با یکدیگر است که برخی وصف «جوهریت» و برخی وصف «عرضیت» را به خود می‌گیرند و اگر کسی بخواهد بدون در نظر گرفتن این نسبت‌سنجی، وصف جوهریت را به‌صورت حقیقی برای موجودی اثبات کند، در این هنگام باید گفت که چنین شخصی به حکم خطای حسی، در ادراک حقیقت جوهر و عرض دچار اشتباه شده است.^۴ نتیجه آنکه، در دیدگاه میرزاجواد ملکی تبریزی در خارج حقیقتاً جوهری به نام جسم نداریم و اعتقاد به وجود چنین جوهری، از مصادیق عدم واقع‌نمایی علم و ادراک آدمی و وقوع خطا در ادراکات آدمی به‌ویژه ادراکات حسی است.

مطلب فوق منشأ پیدایش اشکالی می‌شود که خود میرزاجواد ملکی تبریزی نیز متوجه این اشکال بوده است و در صدد رفع و توجیه آن برآمده است. توضیح مطلب آنکه، هریک از ما انسان‌ها بدهتاً با مفهوم جوهر و عرض آشنایی دارد و علاوه بر اینکه آن‌ها را ادراک می‌کند، در خارج نیز به‌واسطه قوای حسی و عقلی خود برای هریک از جوهر و عرض مصداق در نظر می‌گیرد؛ حال چگونه می‌توان قبول کرد که باوجود چنین ادراکی که اگر نگوییم بدیهی، دست‌کم قریب به بدهت است، همین عقل و حس حکم می‌کند که مثلاً «جوهر جسمانی» در خارج وجود ندارد؟ اگر واقعاً بپذیریم که دو قوه عقل و حس در

۱. ملکی تبریزی، لقاء الله تعالی، ۳۶۰.

۲. ملکی تبریزی، لقاء الله تعالی، ۳۶۰.

۳. ملکی تبریزی، لقاء الله تعالی، ۳۵۹.

۴. ملکی تبریزی، لقاء الله تعالی، ۳۶۰.

ادراک و واقع‌نمایی از خارج در معرض خطا و اشتباه هستند، آیا دیگر ابزاری برای شناخت و کشف واقع خواهیم داشت؟ آیا این سخن به معنای بستن باب معرفت نیست؟^۱

میرزاجواد ملکی تبریزی در پاسخ از اشکال و چالش فوق بیان می‌دارد که نیاستی میان دو مطلب خلط کرد. مطلب اول عبارت است از اینکه: «حس، مصادیق جوهر و عرض را در خارج ادراک می‌کند.» و مطلب دوم عبارت است از اینکه: «آیا مصادیق ادراک شده توسط حس، جوهر و اعراض حقیقی‌اند؟» در نگاه میرزاجواد ملکی تبریزی، پذیرش مطلب نخست منافاتی با حقیقی نبودن مصادیق جوهر و عرض در خارج ندارد.^۲ ایشان در این خصوص توضیح بیشتری نمی‌دهد، لکن آنچه که از کلام ایشان قابل فهم و برداشت است می‌تواند اشاره به همان مطلبی باشد که در چند سطر قبل بیان شد؛ منظور سخنی است که درباره «نسبت سنجی» میان حقایق هستی با یکدیگر بیان کردیم و حاصل آن این است که: وجودات را اگر در قیاس با هم بنگریم، برخی «وابسته» و «عرض» هستند و برخی دیگر «جوهر» و «مستقل»، اما اگر همین وجودات در قیاس با وجود حقیقی که عین استقلال وجودی است در نظر گرفته شوند؛ همگی «عین ربط» و «وابستگی» هستند^۳ و دیگر وجود مستقلی تحقق ندارد تا از درون آن جوهریت استخراج شود. پس اگر با دید حق نگر به اشیا نگریسته شود «جوهر و عرض حقیقی» وجود نخواهد داشت اما در غیر این صورت، مفهوم جوهر و عرض حقیقتاً در ساحت هستی دارای مصداق و نفس‌الامر خواهند بود.

بررسی: در بررسی سخن میرزاجواد ملکی تبریزی باید گفت که: اصل سخن و مبنای ایشان در نفی وجود جواهر جسمانی در خارج، باتوجه به توضیحاتی که در ضمن تبیین ایشان بیان شد، سخن و مبنای صحیحی است؛ چراکه نظریه وحدت وجود در مقدس‌ترین و ناب‌ترین ساحت خویش، حقیقت وجود را منحصر در حقیقت واحد شخصی می‌داند که به سبب ضرورت ازلیه‌اش مرهون هیچ «قید» و «حیثیت» و «شرطی» نیست^۴ و به همین سبب متصف به وصف «عدم‌تناهی» و «اطلاق مقسمی» است. این حقیقت مستقل به واسطه همین «عدم‌تناهی»، هیچ حقیقت «مستقل» دیگری را چه در طول و چه در عرض وجود خویش باقی نمی‌گذارد تا آن حقیقت مستقل بخواهد منشأ انتزاع حقیقتی جوهری به معنای مصطلح آن، یعنی «وجود غیر وابسته» در مقابل عرض، به معنای وجود وابسته شود؛ بلکه در این فضا و ادبیات هرآنچه که غیر از حقیقت محض وجود، تصور یا مشاهده شود، همگی در زمره شئون و تجلیات وجود واحد

۱. ملکی تبریزی، لقاء الله تعالی، ۳۶۰.

۲. ملکی تبریزی، لقاء الله تعالی، ۳۶۰.

۳. طباطبائی، نهاية الحکمة، ۳۵.

۴. صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیة، ۹۴/۱.

شخصی هستند.^۱ براین اساس، سخن میرزا جواد ملکی را نیز باید در همین فضا و ادبیات تحلیل و تبیین کرد؛ لذا اگر ایشان سخن از «نفی وجود جواهر جسمانی در خارج» به میان می‌آورد، مقصود، نفی وجود جواهر جسمانی «مستقل» در خارج است، به‌صورتی که بتوان این جواهر را جدای از علتشان که همان حقیقت مستقل واحد شخصی وجود است در نظر گرفت و نیز اگر ایشان سخن از خطای «عقل» و «حس» در ادراک و واقع‌نمایی از خارج به میان می‌آورد، مقصود، نفی نظریه «مطابقت» در معرفت‌شناسی نیست؛ بلکه مقصود این است که آن «عقل» و «حس» که «موجود جسمانی عین ربط» را مستقل از علتش لحاظ می‌کند و می‌پندارد که این جوهر جسمانی به‌صورت استقلالی روی پای خود ایستاده، خطا کرده است و خطای او نیز از باب «عدم مطابقت با واقع» است؛ چراکه عین استقلال دانستن موجود، «عین ربط» توسط فاعل شناسا، تنها عنوانی که بر او صدق می‌کند همان عنوان «عدم مطابقت با واقع» است.

۴. اتحاد علم و عالم و معلوم

یکی دیگر از اصول و مؤلفه‌های اندیشه و منظومه فکری میرزاجواد ملکی تبریزی در باب علم و ادراک و واقع‌نمایی آن این است که ایشان معتقد به اتحاد میان «علم» و «عالم» و «معلوم» است. در نگاه وی، ادراک فرایندی است که در طی آن، ذات «مدرک» یا همان «فاعل شناسا» به ذات «مدرک» یا همان «متعلق شناسایی» ارتقا می‌یابد و با آن متحد می‌شود.^۲ ایشان با تحفظ بر نکته مذکور معتقد است که علم و ادراک نسبت به اجسام، به وجودات خارجی اجسام تعلق نمی‌گیرد؛ چراکه برای صور اجسام، حصول اتحادی با نفس ممکن نیست و اتحاد این صور تنها با مواد خارجی آن‌هاست و در این هنگام، صورت‌های جسمانی نه «عالم» واقع می‌شوند و نه «معلوم». (همان) نکته و فرع مهمی که میرزاجواد از اصل بنیادین اتحاد میان «علم» و «عالم» و «معلوم» استخراج می‌کند این است که به‌عقیده ایشان معلوم بالفعل هر عالمی غیر از معلوم بالفعل عالم دیگر است؛ چراکه از نظر ایشان، «معلوم بالذات» در هر ادراکی در حقیقت همان صورتی است که قائم و متحد با نفس مدرک است و از آنجایی که فاعل‌های شناسا از نظر مرتبه وجودی در مراتب مختلفی قرار دارند، صور ادراکی آن‌ها و عمق معرفتی این صور نیز متفاوت خواهد بود؛ به عبارت دیگر، هر رتبه وجودی، صورت علمی متناسب با همان رتبه را طلب می‌کند.^۳

بررسی: در بررسی سخن میرزاجواد باید گفت که: سخن و مبنای ایشان در اعتقاد به اتحاد علم و عالم

۱. صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالية، ۲/۳۰۰-۲۹۹.

۲. ملکی تبریزی، لقاء الله تعالی، ۳۶۷.

۳. ملکی تبریزی، لقاء الله تعالی، ۳۶۷.

و معلوم، سخن و مبنای صحیحی است؛ چراکه این اصل به‌ویژه از زمان صدرالمتألهین به‌بعد از اصول اساسی معرفت‌شناسی در فلسفه اسلامی محسوب می‌شود. تنها نکته‌ای که در بررسی این مبنای میرزا در باب علم و ادراک و واقع‌نمایی آن حائز اهمیت است، فرعی است که ایشان از اصل اتحاد میان علم و عالم و معلوم استخراج کرده‌اند. ایشان فرموده‌اند: مطابق اصل اتحاد، معلوم بالفعل هر عالمی، غیر از معلوم بالفعل عالم دیگر است و مبنای این سخن را نیز تفاوت مراتب وجودی فاعل‌های شناسا و به‌تبع آن، صور ادراکی متحد با این فاعل‌های شناسا دانست. به نظر نگارنده، این سخن و مبنا نیز در جای خود سخن صحیح و مطابق با واقعی است؛ چراکه اگر قرار باشد «صور ادراکی» متحد با وجود مدرک باشد، این اتحاد در وجود، اتحاد در احکام وجود را نیز به‌همراه خواهد داشت و ازجمله این احکام، اتحاد در مرتبه و به‌تبع آن، اتحاد در شدت و ضعف وجودی است. تنها سؤال یا اشکال مطرح در اینجا عبارت است از اینکه اگر بپذیریم که معلوم بالفعل هر عالمی، غیر از معلوم بالفعل عالم دیگر است؛ آیا این سخن به‌معنای قبول نوعی نسبیت‌گرایی در باب ادراک نیست؟

در پاسخ از اشکال فوق می‌بایست به این مطلب مهم در معرفت‌شناسی توجه داشت که وحدت «فاعل شناسا» و نیز وحدت «متعلق شناسایی» در فرایند ادراک و مشاهده، هیچ منافاتی با ذومراتب‌بودن آن‌ها ندارد؛ چراکه بنابر نظر تحقیق، مقوله علم و ادراک از سنخ وجود است^۱ و هرآنچه که از سنخ وجود باشد، مقول به تشکیک و ذومراتب خواهد بود. به عبارت دیگر، در این مطلب شکی نیست که ادراک دو فاعل شناسایی که در دو مرتبه از ساحت وجود قرار دارند، نسبت به «مدرک واحد» ادراک واحدی نیست؛ بدین معنا که، فاعل شناسایی که در مرتبه ساحت طبیعت قرار دارد، هنگامی که به شئی از اشیای عالم می‌نگرد، مثلاً هنگامی که درخت را مشاهده می‌کند، چیزی جز درخت نمی‌بیند، درختی که دارای وجود مستقل جوهری است و در ظاهر، هیچ ارتباط و تعلق و وابستگی‌ای با خداوند ندارد. اما همین درخت هنگامی که توسط فاعل شناسایی ادراک می‌شود، که خود را از بندها و قیود ماده و مادیات رهانیده است، در نگاه چنین فاعل شناسایی علاوه‌بر اینکه درخت‌بودن درخت محل ادراک قرار می‌گیرد، ارتباط و تعلق و وابستگی درخت با مبدأ خود نیز ادراک می‌شود تا جایی که فاعل شناسا با زبان حال و قال بیان می‌دارد که: «هیچ شئی را ندیدم، مگر آنکه الله را قبل، بعد، با و در آن دیدم؟»^۲ خلاصه مطلب آنکه، برای «مدرک» یا همان «متعلق شناسایی»، لایه‌ها و سطوح و مراتب مختلفی وجود دارد که هریک از این سطوح و لایه‌ها نسبت به حدی که در آن واقع شده‌اند، دارای «ارزش معرفت‌شناختی»؛ «واقع‌نمایی» و «حکایت از واقع» هستند و

۱. صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیة، ۲۲/۶؛ صدرالدین شیرازی، رسائل فلسفی، ۱۹۸.

۲. فیض کاشانی به نقل از امیرالمؤمنین علی(ع)، ۱۴۴۵، ۴۹/۱.

فامیل دردشتی، حسن بیگی؛ واکاوی مقوله ادراک و واقع‌نمایی آن در اندیشه میرزاجواد ملکی تبریزی / 281

بدین ترتیب، مشکل نسبیت‌گرایی معرفتی پیش نخواهد آمد؛ چراکه هر ادراکی در سطح خود واقع‌نما است، هرچند که این ادراک در ورای حد وجودی خود دارای سطوح و لایه‌های معرفتی واقع‌نمای دیگری نیز متناسب با سایر مراتب وجودی‌اش است.

در پایان این بخش مناسب است به این مطلب اشاره کنیم که اصل اتحاد علم و عالم و معلوم در آثار برخی از فیلسوفان انکار شده است^۱ که البته پرواضح است که ریشه این انکار، غفلت از برخی اصول مهم و مبنایی فلسفی، مانند «اصالت وجود» و «وحدت وجود» است که این غفلت تا حدود زیادی متأثر از رسوبات اندیشه‌های مبتنی بر اصالت ماهیت است.^۲

۵. ادراک، کیفیت و هیئتی برای نفس و نه کیفیت شیء خارجی

یکی دیگر از اصول و مؤلفه‌های اندیشه و منظومه فکری میرزاجواد ملکی در باب علم و ادراک واقع‌نمایی آن این است که از نظر ایشان، «ادراک»، کیفیت و هیئتی برای نفس محسوب می‌شود، نه اینکه «ادراک»، کیفیت و هیئت برای شیء خارجی باشد. در نظر ایشان، جمیع صور مرائی که برای انسان، چه در عالم بیداری و چه در عالم خواب حاصل می‌شود، صورت‌هایی هستند که در عالم نفس برای نفس پدید می‌آید، با این تفاوت که مشاهدات در خواب و رؤیا با ویژگی‌ها و کیفیت‌های مثالی و در ساحت مثالی نفس و در عالم بیداری با ویژگی‌ها و خصوصیات حسی و در ساحت حسی نفس برای نفس ظاهر و پدیدار می‌شود: «و عالم الرؤیا انما من عالم المثال، فکل ما یری فیها من هذا العالم بل صور المرایا أيضا منه، و الصور الخیالیة أيضا منه.... فکما ان کل ما یراه النائم فی الرؤیا انما هو حال و کیف مثالی یظهر لنفسه فی عالم مثال، و کذلک ما یراه الیقظان فی عالمنا هذا الحسیّ حال و کیف حسیّ یظهر لنفسه فی عالم الحسّ».^۳

براین اساس، می‌توان گفت که: هرآنچه را که انسان در ساحت هستی ادراک و مشاهده می‌کند درحقیقت، ادراک و مشاهده حالات و اموری است که در حیطه نفس انسانی رخ می‌دهد و انسان چیزی را در ساحتی خارج از ساحت نفس خود مشاهده نمی‌کند و این است معنای این سخن میرزاجواد ملکی تبریزی که «ادراک»، کیفیت و هیئتی برای نفس محسوب می‌شود، نه اینکه «ادراک»، کیفیت و هیئت برای شیء خارجی باشد.

۱. ابن سینا، الإشارات والتنبيهات، ۲۹۲/۳؛ ابن سینا، نفس شفا، ۱۵۴.

۲. صدرالدین شیرازی، الشواهد الربوبية، ۱۴۵.

۳. ملکی تبریزی، لقاء الله تعالى، ۳۶۵.

بررسی: در بررسی سخن میرزا جواد باید گفت که: سخن و مبنای ایشان در اعتقاد به اینکه «ادراک»، کیفیت و هیئت برای نفس است، نه اینکه کیفیت و هیئت برای شیء خارجی باشد، سخنی متقن و مطابق با قواعد حکمی است؛ چراکه پس از اثبات تجرد علم و ادراک و عاری بودن صور ادراکیه از ماده و عوارض مرتبط با آن، از جمله «تغیر»، «انقسام» و «تجزی»^۱، معلوم بالذات در فرایند ادراک چیزی جز همان صور علمیه متحد با نفس نخواهند بود، صوری که اولاً و بالذات متعلق ادراک‌اند و متصف به «معلومات» می‌شوند و شیء خارجی و مادی که معلوم بالعرض است در سایه همین معلوم بالذات شناخته می‌شود، پس صحیح است که گفته شود ادراک، وصف برای شیء خارجی مادی قرار نمی‌گیرد؛ به این معنا که، اساساً شیء خارجی مادی به واسطه اینکه بهره‌ای از تجرد ندارد، نه «مدرک» واقع می‌شود و نه «مدرک». نکته‌ای که در کلام میرزا جواد تذکر بدان حائز اهمیت است عبارت است از اینکه: کیفیت و هیئت بودن ادراک برای نفس، به معنای کیفیت و هیئت اصطلاحی که مستلزم وجود «عارض» و «معروض» خارجی باشد، نیست؛ چراکه عارض و معروض خارجی، تنها در جسم و جسمانیاتی که محل مادی دارند متصور است؛ در محل بحث فعلی هنگامی که سخن از کیفیت و هیئت به میان می‌آید، مقصود معنا و مفهومی خاص است که اشاره به همان «فاعلیت» و «خالقیت» و «مُظهریت» نفس، نسبت به صور ادراکیه‌اش دارد و این مطلبی است که میرزا جواد با تیزهوشی بدان توجه داشته است؛ چراکه در عبارت خود به دنبال سخن گفتن از «حال» و «کیف» بودن صور ادراکیه، از اصطلاح «یظهر لنفسه» استفاده می‌کند و کاملاً مشخص است که این اصطلاح معنایی برخلاف معنای «عارض» و «معروض» اصطلاحی دارد.

در پایان این قسمت مناسب است که با انضمام اصل کیفیت و هیئت بودن ادراک برای نفس به اصل اتحاد «علم» و «عالم» و «معلوم» نتیجه‌ای در تبیین نسبت میان ادراک و سلوک در اندیشه میرزا جواد بگیریم و آن نتیجه این است که نفس انسانی از آنجاکه حقیقتی جز علم و ادراک تجردی ندارد با هر ادراکی که برای نفس حاصل می‌شود و نفس با آن ادراک متحد می‌شود، سعه وجودی پیدا می‌کند و سعه وجودی در حقیقت همان سلوکی است که نفس انجام می‌دهد؛ اعم از اینکه این سلوک و سیورورت در جهت «ظلمت» و «عالم ماده» باشد یا در جهت «نور» و «عالم ملکوت».

۶. علم و کیفیت واقع‌نمایی آن

میرزا جواد تبریزی تفسیر و تبیین خاصی از نحوه مطابقت میان ذهن و عین دارد. به اعتقاد ایشان، میان مُدرک علمی با مُدرک خارجی مطابقت تام وجود ندارد و به صرف مشاهده و رؤیت شیئی توسط فاعل

۱. طباطبایی، نه‌ایة الحکمة، ۲۷۵؛ سبزواری، شرح منظومه، ۱۵۴/۲.

شناسا نمی‌توان حکم به مطابقت میان «ذهن» و «عین» کرد و اگر هم در نگاه فاعل شناسا چنین مطابقتی تحقق دارد، این مطابقت ناشی از اراده خداوند متعال است؛^۱ یعنی با اینکه مطابقت تام میان ذهن و عین تحقق ندارد، منتها از آنجایی که این عدم مطابقت دارای نحوه‌ای از دوام و پیوستگی است، فاعل شناسا این عدم تطابقت تام را ادراک نمی‌کند. به عبارت دیگر، در نگاه ایشان اگر این گونه فرض شود که موجودی مثالی، موجودی مادی و طبیعی را مشاهده و ادراک می‌کند، موجود مثالی، موجود مادی و طبیعی را به نحوی ادراک و مشاهده خواهد کرد که مسانخ با مرتبه مثالی موجود مثالی باشد، نه اینکه متعلق شناسایی که همان موجود مادی و طبیعی است به عین وجود مادی و طبیعی‌اش «مدرک» موجود مثالی واقع شود. براین اساس، ایشان معتقد است که هر «فاعل شناسا» و هر «مدرکی» بسته به مرتبه وجودی که در آن واقع شده است، حقایق مختلف را در همان مرتبه وجودی خودش «شهود» و «ادراک» می‌کند، نه آنکه حقایق وجودی را «کما هی» و آن گونه که در متن خارج موجودند، مشاهده و ادراک کند.^۲

در مجموع، در نگاه میرزاجواد ملکی «ادراک» و «رؤیت» و «مشاهده»، چیزی جز یک «کیفیت خاص» که در «مدرک» پدید می‌آید، نیست و نمی‌توان قائل بود که آنچه «مشهود» فاعل شناسا قرار می‌گیرد، عیناً همان «صفت واقعی شیء دیده شده در خارج» است؛ نهایت سخنی که در باب مطابقت می‌توان گفت این است که: «مدرک» و «متعلق شناسایی» خارجی دارای صفت و خصوصیتی است که به هنگام مشاهده، نفس ما آن صفت و خصوصیت را در قالب و هیئت قرار می‌دهد که توهم مطابقت تام برای او پدید می‌آید.^۳

میرزاجواد سپس دایره «عدم مطابقت تام» را گسترش می‌دهد و آن را منحصر در ادراک موجود مثالی از مادی نمی‌داند. ایشان بیان می‌دارد که حتی به هنگام رؤیت موجودات محسوس نیز این «عدم مطابقت تام» آشکار است، به صورتی که به هنگام دوری و نزدیکی به اشیای محسوس، کیفیت ادراک نسبت به شیء واحد، مختلف می‌شود یا به هنگام صحت و مرض یا استعمال برخی از داروها، ادراک انسان از یک کیف محسوس مشخص، مختلف می‌شود. به اعتقاد میرزا تمامی این موارد، تنها نشان‌دهنده یک امر است و آن اینکه: «هذه كلّها لا يلائم الحكم بأنّ الروية إنّما هو نيل صفة في المرئي واقعية.» به عبارت دیگر، «رؤیت» و «ادراک»، صفت «معلوم» و «مدرک» نیست.

بررسی: این قسمت از سخنان میرزا را شاید بتوان به عنوان چالش برانگیزترین سخن او در باب علم و

۱. ملکی تبریزی، لقاء الله تعالی، ۳۶۵.

۲. ملکی تبریزی، لقاء الله تعالی، ۳۶۵.

۳. ملکی تبریزی، لقاء الله تعالی، ۳۶۶.

ادراک و واقع‌نمایی آن دانست؛ چراکه مسئله مطابقت تام میان «ذهن» و «عین» یا مطابقت تام میان «مدرک» با «مدرک» از مهم‌ترین و کلیدی‌ترین مسائل مربوط به معرفت‌شناسی در میان فلاسفه مسلمان بوده است، به گونه‌ای که ایشان کوچکترین عقب‌گرد در خصوص این موضع را به معنای فروغلتیدن در دام «سفسطه» و «نسبیت‌گرایی» می‌دانند. اما آیا واقعاً میرزاجواد با مطرح کردن مسئله «عدم مطابقت تام میان ذهن و عین»، به دنبال «نسبیت‌گرایی» و «سفسطه» است؟ به نظر نگارندگان هدف ایشان از طرح این مبحث، اثبات «نسبیت‌گرایی» یا مایل شدن به «سفسطه» نیست. قبل از هر چیز لازم است که به این نکته اشاره کنیم که وی بیش از آنکه به عنوان فیلسوفی یا نظریه‌پرداز کلاسیک در حوزه معرفت‌شناسی مطرح باشد، شخصیتی «عارف مسلک» و «سلوک‌محور» است، به طوری که به حق می‌توان ایشان را یکی از استوانه‌های عرفان عملی در قرن گذشته دانست. با تحفظ بر این مقدمه می‌گوییم که اساساً در ادبیات عرفانی، به ویژه در ساحت عرفان عملی، ادبیات «شناخت» و «ادراک» و «مشاهده» در فضای خاص خود تعبیر و معنا می‌شود. شخص عارف و کسی که در مسیر سیر و سلوک قدم می‌گذارد و قصد دارد که «علم‌الیقین» خود را به «حق‌الیقین» مبدل کند، هیچ‌گاه راضی نیست به آن سطح از شناخت و معرفتی که در میان عوام الناس رایج است؛ پس اگر عوام مردم به سنگ می‌نگرند و تنها شناخت و ادراک سنگ برای آن‌ها حاصل می‌شود، این سطح از شناخت و مطابقت با واقع هیچ‌گاه مطلوب و مقصود عارف نبوده و نیست. زبان قال و زبان حال عارف این است که با مشاهده و ادراک سنگ، ادراک خود را از این سطح ادراک «سنگیت سنگ» ارتقا دهد و به مقامی برسد که با ندای جان ابراز دارد که: «هیچ شیئی را ندیدم مگر آنکه الله را قبل، بعد، با و در آن دیدم؟»^۱، بر این اساس، به نظر می‌رسد مقصود ایشان از بیان مسئله «عدم تطابق در ادراکات» به نوعی راهنمایی به این حقیقت باشد که در مسئله ادراک و شناخت می‌بایست به دنبال ادراک و شناخت «واقعی» و «تام» بود و این ادراک و شناخت، همان ادراک و شناخت شهودی و عرفانی است که در پرتو آن، حقیقت شیء با تمام مراتب وجودی‌اش ادراک می‌شود و نه مرتبه و سطحی محدود از مراتب و سطوح وجودی شیء؛ توضیح مفصل‌تر این مطلب را در ضمن بررسی اصل اتحاد علم و عالم و معلوم بیان داشتیم و در اینجا از تکرار مطالب صرف‌نظر می‌کنیم.

۷. دوام و عدم دوام ادراک، ملاکی برای واقعی یا خیالی بودن ادراک

در منظومه معرفت‌شناسی میرزاجواد ملکی، ملاک واقعی یا خیالی بودن ادراک، دوام یا عدم دوام ادراک است؛ به گونه‌ای که به باور ایشان اگر حقایقی را که انسان در عالم خواب مشاهده می‌کند، از یک نحوه

۱. فیض کاشانی به نقل از امیرالمؤمنین علی(ع)، ۱۴۴۰، ۴۹/۱.

دوامی برخوردار بود، قطعاً عقل آدمی حکم به عینیت و واقعی بودن آن‌ها می‌کرد و بالعکس، اگر آنچه که آدمی در عالم طبیعت مشاهده می‌کرد؛ غیردائم بود، هر آینه عقل آدمی حکم به خیالی و موهوم بودن آن مشاهدات می‌کرد. به عبارت دیگر، از نگاه میرزا آنچه که سبب شده است انسان برخی از وقایع را در عالم خواب غیر واقعی و خیالی بیندارد، عدم دوام ادراک این حقایق بوده است، به گونه‌ای که اگر ادراک حقایق مشاهده، در عالم خواب برای انسان دوام می‌داشت قطعاً انسان آن‌ها را حقایق خارجی می‌دانست: «و لو كان ما تراه في النوم دائماً و كان ما تراه في اليقظة أحياناً لانعكس الأمر عندك و حكمت بما تراه في النوم بأنها أعيان خارجيه و لما تراه في اليقظة أعيان خيالية»^۱

بررسی: به نظر می‌رسد اینکه دوام یا عدم دوام ادراک را معیاری برای واقعی یا خیالی بودن ادراک در نظر بگیریم، در نگاه بدوی و ابتدایی صحیح به نظر می‌رسد، اما به هنگام نگاه دقیق‌تر به این موضوع متوجه می‌شویم که در دستگاه معرفت‌شناسی فلسفه اسلامی، به ویژه در دستگاه معرفت‌شناسی حکمت متعالیه، خیالی بودن ادراک به معنای موهوم بودن ادراک یا غیر واقعی بودن ادراک نیست؛ چراکه در این دستگاه معرفت‌شناسی، تنها تمایزی که میان ادراک خیالی و ادراک حسی هست، در اتصال و عدم اتصال قوای حسی با مدرک خارجی است؛ یعنی تا زمانی که اتصال حسی برقرار است، ادراک، ادراک حسی است و به محض قطع و انفصال ادراک حسی، ادراک حسی به ادراک خیالی مبدل می‌شود.^۲ همچنین صدرا به هنگام برشمردن اصول معاد جسمانی مدّ نظر خویش، عینی و موهوم نبودن صورت‌های خیالی را به عنوان یکی از اصول معاد جسمانی خودش بر می‌شمرد و بیان می‌دارد که: میان صور خیالی و صور حسی تفاوتی جز به تفاوتی که ذکر شد نیست و اگر آدمی از محسوس و عینی بودن صور خیالیه خود غفلت دارد، این غفلت به سبب تعلقی است که نفس انسان به بدن مادی دارد و بعد از مفارقت نفس از بدن مادی تمامی صور خیالی به صورت‌های حسی عینی مبدل می‌شوند.^۳ البته خود میرزا جواد ملکی در جایی دیگر متوجه این مطلب بوده است و اذعان می‌دارد که اگر آدمی بتواند برخی از موانع را برطرف سازد، قادر خواهد بود که در همین عالم طبیعت نیز صور ادراکی و خیالی خود را در قالب صور عینی و محسوس ظاهر سازد، چنان‌که برخی از اولیا در همین عالم دنیا خلق صور می‌کرده‌اند و موارد ذکر شده آن فراوان است؛ مانند تبدیل صورت شیر به شیر خارجی، تبدیل عصا به مار، زنده کردن مردگان، شق القمر و... همگی از همین

۱. ملکی تبریزی، المراقبات اعمال سنه، ۳۵۷.

۲. سبزواری، شرح منظومه، ۲۱۴.

۳. صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیة، ۹/۹۸.

نتیجه‌گیری

هرچند با مطالعه و تأمل در آثار میرزاجواد ملکی تبریزی و استخراج منظومه فکری و معرفت‌شناسی ایشان در نگاه ابتدایی این‌گونه به نظر می‌رسد که برخی از اصول و مبانی معرفت‌شناسی ایشان نظیر؛ وجود خطا در ادراکات حسی، عدم وجود جواهر جسمانی در خارج، کیفیت‌بودن ادراک برای نفس و فاعل شناسا و نه شیء خارجی، عدم مطابقت میان ذهن و عین و معیاربودن دوام یا عدم‌دوام ادراک در واقعی یا خیالی‌بودن ادراک، در تعارض با برخی از اصول و مبانی مسلم پذیرفته‌شده در قرائت مشهور از معرفت‌شناسی فلسفی به‌ویژه معرفت‌شناسی فلسفی اسلامی است؛ اما اندکی تأمل و ژرف‌نگری در آرا و نظریات این اندیشمند و عارف برجسته به‌خوبی نشان می‌دهد که مبانی و اصول معرفت‌شناسانه ایشان نه تنها در تعارض با معرفت‌شناسی اصیل فلسفی در باب علم و ادراک و واقع‌نمایی آن نیست، بلکه آرا و نظریات ایشان در اکثریت قریب به اتفاق مواضع، تکمیل‌کننده منظومه معرفت‌شناسی فلسفی اسلامی و ناظر به عالی‌ترین سطح از سطوح معرفت‌شناسی فلسفی به‌ویژه معرفت‌شناسی اسلامی است. شاهد بر این ادعا، توجه ویژه میرزاجواد ملکی تبریزی به مباحث و اصولی؛ مانند «وحدت شخصی وجود» و «عین ربط‌بودن مظاهر حقیقت وجود» در شکل‌دهی به نظام معرفت‌شناسی مدنظر ایشان است.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله. الإشارات والتنبيهات. قم: مکتوبات دینی، ۱۴۱۵ق.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. النجاة من الغرق فی بحر الضلالات. تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۹.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. الهیات الشفاء. قم: مکتبه آیه الله مرعشی، ۱۴۰۴ق.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. نفس شفا. قاهره: دار الکتب العربی، ۱۳۹۵.
- حلی، حسن بن یوسف. جوهر النضید. قم: انتشارات بیدار، ۱۴۱۳ق.
- حسن‌زاده آملی. دروس اتحاد عاقل به معقول. تهران: حکمت، ۱۴۰۴ق.
- سبزواری، هادی بن مهدی. شرح منظومه. به تصحیح محسن بیدارفر. قم: بیدار، ۱۳۹۰.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة. بیروت: دار احیاء التراث، ۱۹۸۱م.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. الشواهد الربوبیة. به تصحیح و مقدمه سیدجلال الدین آشتیانی. قم: دفتر

۱. ملکی تبریزی، المراقبات اعمال سنه، ۳۵۶.

تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۰.

صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم. التصور و التصدیق. قم: انتشارت بیدار، ۱۳۷۱.

صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم. رسائل فلسفی. به تصحیح سیدجلال آشتیانی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۲.

صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم. مفاتیح الغیب. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳.

طباطبایی، محمدحسین. نهاية الحکمة. قم: امام خمینی، ۱۳۹۴.

ملکی تبریزی، جواد. اسرار الصلاة. به تصحیح محسن بیدار فر. قم: بیدار، ۱۳۹۹.

فیض کاشانی، محمد بن مرتضی. انوار الحکمة. قم: انتشارات بیدارفر، ۱۴۴۵ق.

ملکی تبریزی، جواد. المراقبات اعمال سنه. به تصحیح محسن بیدارفر. قم: بیدار، ۱۳۸۵.

ملکی تبریزی، جواد. لقاء الله تعالى. به تصحیح محسن بیدارفر. قم: بیدار، ۱۳۸۸.

Transliterated Bibliography

Fayḍ Kāshānī, Muḥammad ibn Murtaẓā. *Anwār al-Hikmah*. Qum: Intishārāt-i Bidār, 2023/1445.

Ḥasanẓādiḥ Āmulī. *Durūs Itihād ‘Aqil bi Ma’qūl*. Tehran: Hikmat, 1984/1404.

Hillī, Ḥasan ibn Yūsuf. *Jawhar al-Naḍīd*. Qum: Intishārāt-i Bidār, 1993/1413.

Ibn Sinā, Ḥusayn ibn ‘Abd Allāh. *al-Ishārāt wa al-Tanbihāt*. Qum: Maktūbāt Dīnī, 1994/1415.

Ibn Sinā, Ḥusayn ibn ‘Abd Allāh. *al-Nijāh min al-Gharq fi Baḥr al-Ḍalālāt*. Tehran: Intishārāt-i University of Tehran, 2000/1379.

Ibn Sinā, Ḥusayn ibn ‘Abd Allāh. *Ilāhiyāt al-Shifā’*. Qum: Maktaba Āyat Allāh Mar‘ashī, 1984/1404.

Ibn Sinā, Ḥusayn ibn ‘Abd Allāh. *Nafs Shifā*. Cairo: Dār al-Kutub al-‘Arabī, 1975/1395.

Malikī Tabrizī, Javād. *al-Murāqabāt A’ māl Sunnah*. Ed. Muḥsin Bidārfar. Qum: Bidār, 2007/1385.

Malikī Tabrizī, Javād. *Asrār al-Ṣalāt*. Ed. Muḥsin Bidārfar. Qum: Bidār, 2021/1399.

Malikī Tabrizī, Javād. *Liḳā’Allāh Ta’ālā*. Ed. Muḥsin Bidārfar. Qum: Bidār, 2010/1388.

Sabzavārī, Ḥādī ibn Mahdī. *Sharḥ Manẓūmah*. Ed. Muḥsin Bidārfar. Qum: Bidār, 2012/1390.

Ṣadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm. *al-Hikma al-Muta’aliya fi al-Asfār al-‘Aqliya al-Arba’a*. Beirut: Dār Ihya’ al-Tūrāth, 1981/1401.

Ṣadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm. *al-Shawāhid al-Rubūbiya*. Taṣḥīḥ va Muqaddamah az Sayyid Jalāl al-Dīn Āshtiyānī. Qum: Daftar Tablighāt-i Islāmī, 1982/1360.

Şadr al-Dīn Shīrāzī, **Muḥammad** ibn Ibrāhīm. *al-Taşawwur wa al-Taşdiq*. Qum: Intishārāt-i Bidār, 1992/1371.

Şadr al-Dīn Shīrāzī, **Muḥammad** ibn Ibrāhīm. *Maḥāṭiḥ al-Ghayb*. Tehran: Mu'assisah-yi Muṭālī'āt va Taḥqīqāt Farhangī, 1985/1363.

Şadr al-Dīn Shīrāzī, **Muḥammad** ibn Ibrāhīm. *Rasā'il Falsafī*. Ed. Sayyid Jalāl al-Dīn Āshtiyānī, Qum: Daftar Tablighāt-i Islāmī, 1984/1362.

Ṭabāṭabāyī, **Muḥammad** Ḥusayn. *Nihāya al-Ḥikma*. Qum: Imām Khumaynī, 1974/ 1394.

Table of Contents

Ontological Naturalism Based on Brian Ellis's Essentialism Dr. Tayyabeh Khosravi	11
Extinction of Kaysaniyya and Their Tendency towards Imamiyya; A critique on Vedad al-Qazi's Views on the Interactions between Imamiyya and Kaysaniyya Dr. Ismail Esbati	33
Examining the Impact of Ilhāq and Innate Training on the Perfection of the Imperfect Souls of the Believers' Children in Barzakh according to Verses and Traditions Hossein Khaleghi Pour	53
Examining the Relationship between Thought and Action from the Viewpoint of Allameh Tabatabaei Dr. Abdollah Mohammadi	75
An Interpretation of the Distinction between the Criterion for Ethics and Moral Education from Ayatollah Misbah's Viewpoint Hossein Ahmadi	107
The Gradational Relationship between Awakening, Sleep and Death in Şadrian Philosophy Dr. Ali Babaei - Dr. Mahdi Saadatmand - Abdullah Hosseini Skandian	125
The Methodology of Naşîr al-Dîn al-Ṭūsî and ‘Allāma Ḥillî in the Issue of God Dr. Hassan Abbasi Hosseinabadi –Dr. Reza Rasouli Sharbiani - Dr. Ahmad Dastouri Sadhi- Dr. Akram Abdullahpour	147

The Application of the Metaphor of Circle in Explaining the Order of Existence	
Dr. Mohammad Reza Ershadinia	169
Investigating the Principles of Understanding Text according to Schleiermacher's Hermeneutics and Analyzing it Based on the Theoretical Principles of Classicism and Romanticism	191
Dr. Ali Hasanbeigi- Dr. Fateme Dastranj- Zahra Ahmadi	
Evaluating the Subject of the Principles of Jurisprudence according to the Logical Rule "The Subject of Every Field of Knowledge Is That Whose Essential Properties Are Discussed in That Field"	223
Dr. Fatemeh Rajaei- Dr. Mustafa Momeni- Maliheh Khodabande Bigy	
Examining Mullā Sadrā's Use of Al-Ghazali's Views on the Individual Unity of Existence	243
Mohammad Javad Akhgari- Dr. Abbas Javareshkian- Dr. Jahangir Masoudi	
The Analysis of Perception and its Indication of Reality in the Thought of Mirza Javad Maleki Tabrizi	269
Dr. Saeed Famil Dardashti- Mehrdad Hassan Beigi	

In the Name of Allah



Essays in Philosophy and Kalam

Issue 112 Spring & Summer 2024

ISSN-Online: 2538-4171

License Holder

Ferdowsi University of Mashhad

Editor in Chief: Sayyid Murtaḍā Husaynī Shāhrūdī

Editorial Board

Dr. Sayyid Murtadā Husaynī Shāhrūdī,
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
Sayeda Marzieh Khaleghi Miran

Transliterator
Maryam Oraee

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-Online: 2538-4171

The Research Journal
of the faculty of Theology and Islamic Studies

Vol. 56, No. 1: Issue 112, Spring & summer 2024