

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

عن امیرالمومنین علی بن ابی طالب

التَّوْحِيدُ أَلَّا تَتَوَهَّمَهُ وَالْعَدْلُ أَلَّا تَتَّهَمَهُ

توحید آن است که خدا را در وهم نیاوری

و عدل آن است که او را متهم نسازی.

(نهج البلاغه، حکمت ۴۷۰)

نسخه



دو فصلنامه علمی تخصصی فلسفه اسلامی

سال دوم / شماره دوم / پیاپی ۳ / پاییز - زمستان ۱۳۹۵

هیئت تحریریه

حجت الاسلام والمسلمین مجتبی مصباح
دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی
حجت الاسلام والمسلمین یارعلی کردفیروزجایی
دانشیار دانشگاه باقرالعلوم
حجت الاسلام والمسلمین احمد حیدرپور
استادیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی
حجت الاسلام والمسلمین مرتضی رضائی
استادیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی
حجت الاسلام والمسلمین محمد سربخشی
استادیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی
حجت الاسلام والمسلمین احمد سعیدی
استادیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی
حجت الاسلام والمسلمین عبدالله محمدی
استادیار مؤسسه حکمت فلسفه ایران
حجت الاسلام والمسلمین روح الله سوری
دکتری فلسفه اسلامی؛ مدرس حوزه و دانشگاه

صاحب امتیاز: مرکز آموزش تخصصی فلسفه اسلامی

مدیر مسئول: آیت الله غلامرضا فیاضی

سردبیر: حجت الاسلام والمسلمین روح الله سوری

مدیر اجرایی: ابوالفضل عسگری کاشی

ویراستار: سیدمهدی قافله‌باشی

طرح جلد و صفحه‌آرایی: محمدحسن محرابیون

دفتر نشریه: قم - خیابان ۱۹ دی (باجک)

کوچه ۳ (کوچه مسجد سید اسماعیل) مدرسه مهدیه

(مرکز آموزش تخصصی فلسفه اسلامی)

کد پستی: ۳۷۱۴۷۱۷۸۶۳

تلفن: ۰۲۵ - ۳۷۷۵۹۳۷۵

آدرس الکترونیک: www.mtfalsafe.ir

قیمت: ۵۰۰۰ تومان

پست الکترونیک: m.t.falsafeh@gmail.com

مجوز نشر: ۷۶۶۹۰ مورخ ۱۳۹۴/۱۲/۱۰

شاپا (ISSN): ۲۴۷۶-۴۳۰۲

این مجله در پایگاه‌های استنادی ذیل نمایه می‌گردد:

۱. پایگاه اطلاعات نشریات کشور (www.magiran.com)

۲. پرتال جامع علوم انسانی (www.ensani.ir)

۳. پایگاه مجلات تخصصی نور (www.noormags.ir)

شیوه‌نامه تنظیم مقالات

۱. مقالاتی قابل چاپ است که پیش‌تر چاپ نشده و برای چاپ در مجله دیگری مدّ نظر نباشد؛
۲. مقالات دریافتی مسترد نشده و ممکن است در شماره‌های بعدی چاپ گردد؛
۳. دیدگاه‌های مطرح شده در مقالات صرفاً نشان‌گر نظر نویسندگان محترم خواهد بود؛
۴. مجله در ویرایش مطالب آزاد است؛
۵. کم‌ترین امتیاز لازم برای چاپ در مجله ۷۵ (از ۱۰۰ امتیاز برگه ارزیابی) خواهد بود. مقالات با امتیاز ۶۰ برای اصلاح به مؤلف مسترد شده و پس از کسب امتیاز ۷۵ به چاپ خواهد رسید؛
۶. هر مقاله دست‌کم توسط دو داور ارزیابی خواهد شد؛
۷. مشخصات کامل نویسنده (شامل: نام، نام خانوادگی، سمت علمی، سوابق تحصیل، تدریس و پژوهش، نشانی پستی، ایمیل، شماره تماس، شماره حساب) در صفحه‌ای مستقل ذکر شود؛
۸. مقالات ارسالی می‌بایست تایپ شده و دیسکت حاوی فایل آن به آدرس پستی مرکز ارسال گردد و یا به آدرس (M.t.falsafeh@gmail.com) ایمیل گشته و سپس به شماره تلفن ۳۷۷۵۹۳۷۵ (بعد از ظهرها) اطلاع رسانی شود؛
۹. تعداد کلمات مجموعه مقاله بین ۴۰۰۰ - ۷۵۰۰ کلمه باشد، بر اساس نرم‌افزار «word»؛
۱۰. هر مقاله باید دارای چکیده (خلاصه‌ای از کلّ مقاله و حداکثر ۲۰۰ کلمه)، کلید واژه (حد اکثر ۱۰ کلمه)، مقدمه (تبیین، ضرورت، پیشینه و اهداف مسئله)، متن اصلی (محتوای اصلی در نظامی منطقی و منسجم)، جمع‌بندی (نتیجه بحث و اهداف به دست آمده)، فهرست منابع (اطلاعات کامل کتاب شناسی به ترتیب ذیل: نام خانوادگی نویسنده، نام نویسنده، نام کتاب، شماره چاپ، انتشارات، مکان چاپ، تاریخ چاپ) باشد؛
۱۱. استفاده از عناوینی چون بخش، فصل و... مناسب مقالات علمی نبوده، و عنوان باید برگرفته از متن و مشیر بدان باشد؛

۱۲. نقل قول‌های مستقیم باید، در پاراگرافی مستقل، و به صورت چپ چین، درج شود. در نقل‌های محتوایی نیازی به گیومه نبوده و تنها پس از نقل محتوا آدرس آن در پاورقی ذکر می‌گردد.
۱۳. اسنادها در پاورقی به طور خلاصه (نام نویسنده، نام کتاب، شماره جلد و شماره صفحه) نوشته شود؛
۱۴. آیات، روایات و نقل‌های غیر فارسی در پاورقی ترجمه گردد؛
۱۵. در صورت امکان عنوان مقاله، چکیده، کلیدواژه‌ها به زبان عربی ترجمه گردد؛
۱۶. استفاده از فونت مناسب و یکدست در همه صفحات به شرح ذیل:
- نام مقاله (2titr-14)، عناوین: (blotus-13) به صورت درشت، متن: (blotus-13)، پاورقی: (blotus-10)، عبارات عربی در متن: (bbadr-13)، عبارات عربی در پاورقی: (bbadr-10)، عبارات انگلیسی در متن: (times new roman-12)، عبارات انگلیسی در پاورقی: (times new roman-10).
۱۷. آرایش صفحه نخست هر مقاله: نام مقاله در میانه صفحه؛ نام نویسنده به صورت چپ چین؛ چکیده؛ کلیدواژه؛
۱۸. نقل مطالب مجله با ذکر منبع بلامانع است.

فهرست مطالب:

۷	سرمقاله.....
۱۱	پای سخن استاد ۳ (تفاوت دیدگاه مشاء و حکمت متعالیه نسبت به وجود).....
۲۳	تطابق عوالم..... حسین شریفی کندی
۵۳	هیولای فلسفی در چالش منطقی..... احمد حیدرپور؛ غلامرضا فیاضی
۷۳	منبع بودن عقل در معارف دینی از منظر علامه طباطبایی..... حسین اسلامی
۹۵	نقش خواجه نصیرالدین طوسی در فلسفی کردن کلام..... محمد مهدی فریدونی
۱۱۹	بررسی و نقد ادله شهید مطهری در ازلیت زمانی عالم..... محمدصادق کاویانی
۱۳۹	تبیین اثبات وجود رابط از طریق قضایا..... هادی کاظمی
۱۵۱	حکمت ادبی ۳ (توحید به روایت هشتم)..... روح الله سوری
۱۵۳	ملخص المقالات.....



سرمقاله

رویارویی جوامع علمی با علوم عقلی (فلسفه و عرفان) چندگونه است؛

۱. برخی از آغاز سوفسطایی یا شک‌گرایند و هیچ واقعیتی را نمی‌پذیرند، ایشان فلسفه و عرفان را مانند دیگر علوم پوچ و بی‌معنا می‌دانند.
۲. برخی همچون اخباریان به بطلان فلسفه و عرفان قائل‌اند و اعتقاد را کفر می‌پندارند. نحله سنتی مکتب تفکیک (میرزاهدی اصفهانی و پیروانش) بر این باورند.
۳. برخی معتقدند فلسفه و عرفان علوم سودمندند و مانند ریاضیات و هندسه سبب ورزش ذهن می‌شوند، اما در مباحث اعتقادی، مثل توحید و معاد، نمی‌توان و نباید به آن اطمینان کرد و دراین‌باره فقط باید از متون دینی یاری جست؛ زیرا کلام دین سخنی متفاوت با فلسفه و عرفان است. مکتب تفکیک جدید، که آقای حکیمی عهده‌دار آن است، از این عقیده پیروی می‌کند.
۴. پیروان حکمت متعالیه برآن‌اند که فلسفه راستین و عرفان حقیقی نه تنها منافاتی با دین ندارند که تفسیر انفسی شمرده می‌شوند.

مدعای ایشان یگانگی عقل و شهود و نقل در سایه وحی است. مراد از یگانگی آن است که فلسفه تا وقتی فلسفه است و عرفان تا وقتی عرفان، و نقل اگر به حقیقت صادر از معصوم باشد و درست فهمیده شود هیچ تعارضی با هم ندارند؛ به بیان دیگر فلسفه اگر کاملاً براساس قواعد منطق پیش رود، به حقیقت می‌رسد، عرفان نیز اگر سلوک صحیحی داشته باشد، حقیقت را خواهد یافت؛ استنباط نقلی نیز اگر طبق قواعد باشد به فهم حقیقت می‌انجامد.

از آنجاکه حقیقت واحد است، پس فهم متن دینی، عرفان و فلسفه به یک نتیجه خواهند رسید. البته هر دانشی روش پژوهش ویژه‌ای دارد؛ روش فلسفه استدلال‌های منطقی است، روش عرفان

شهودهای قلبی و روش فهم نقل استنباط از متون دینی است. هر سه روش قواعد خاص خود را دارند که اگر رعایت شوند به معرفتی یقینی دست خواهند یافت، و اگر رعایت نشود به لغزش می‌انجامد. اختلاف روش‌ها دلیل بر تفاوت محتوا نیست. اختلاف روش فقط موجب تفاوت در سطح دریافت حقیقت است؛ برای نمونه، نقل، عرفان و فلسفه بر آن‌اند که موجودات مجردی به نام ملائکه وجود دارند اما باور به آنها اگر با روش نقلی به دست آید، تقلید ممدوح است و اگر با روش فلسفی به دست آید تحقیق و چنانچه با شهود عرفانی مقصود حاصل شود تحقق است؛ به بیان دیگر نتیجه هر سه روش یک گزاره علمی است: ملک هست، اما سطح باوری که این سه روش در مقایسه با گزاره واحد ایجاد می‌کند، شدت و ضعف دارد و میان آنها نوعی یگانگی طولی برقرار است. ناگفته نماند که حساب وحی از نقل جداست؛ زیرا عقاب وحی در افق بلندی پر می‌گشاید که کبوتر عقل و پرستوی قلب را توان عروج بر آن نیست. حاصل کلام اینکه نقل، فلسفه و عرفان به ترتیب سه روش برای کشف حقیقت‌اند، حقیقتی که وحی بالاترین سطح ممکن آن را یافته است؛ پس، این سه روش به کمک هم به غواصی در اقیانوس وحی می‌پردازند.

مراد از یگانگی آن نیست که تمامی آنچه در عرفان، فلسفه و متون نقلی موجود به چشم می‌خورد، کاملاً با هم منطبق است؛ از آنجاکه عارف و فیلسوف و فقیه معصوم نیستند، همواره این احتمال وجود دارد که دریافت ایشان از حقیقت نادرست باشد. ممکن است این احتمال درباره برخی نوابغ هرگز فعلیت نیابد، اما ما دلیلی برای الغای این احتمال نداریم. معنای این سخن آن نیست که روش و قواعد فلسفه و عرفان برای دریافت حقیقت خطاپذیر است، بلکه روش‌ها کاملاً دقیق و درست‌اند، اما انتخاب و تشخیص آنها گاهی نابجا و نادرست است که سبب پدید آمدن اشتباه می‌شود.

بنابر آنچه تقریر شد، فلسفه، عرفان و نقل کاملاً یگانگی دارند. البته موارد اختلافی در محدوده این بحث نمی‌گنجد؛ به بیان دیگر آن بخش از فلسفه که با نقل صحیح نمی‌سازد، درواقع فلسفه نیست؛ زیرا بی‌شک دچار لغزش می‌شود، رابطه نقل و فلسفه نیز به همین منوال است. به گفته ملاصدرا: «شریعت نورانی الهی که برپایه حق است، بعید است که احکام آن در تصادم با معارف یقینی و ضروری باشد، و نیز ناتوان است فلسفه‌ای که قوانین آن مطابق کتاب و سنت نباشد»^۱. رابطه فلسفه با عرفان و عرفان با فلسفه و عرفان با نقل نیز همین‌گونه است، از این رو،

۱. صدرالدین محمد شیرازی، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعه العقلیه*، ج ۸، ص ۳۰۳؛ «حاشی الشریعة الحقّة الإلهیة البیضاء أن تكون أحكامها مصادمة للمعارف الیقینیة الضروریة و تباً لفلسفة تكون قوانینها غیر مطابقة للکتاب و السنة».

یافتن مواردی از اختلاف، ضرری به یگانگی مورد ادعا نمی‌زند؛ زیرا ادعای یگانگی نقل و فلسفه و عرفان است، نه آنچه به نام فلسفه، عرفان و نقل ارائه می‌شود.

اختلاف‌ها یقیناً زائیده انحراف از عقل محض، شهود ناب و نقل راستین است؛ البته در موارد تعارض کشف اشتباه امری مهم است؛ زیرا تشخیص اینکه فیلسوف لغزیده، یا عارف کژی داشته و یا فهم نقلی نادرست بوده، مطلب سرنوشت‌سازی است. برخی پیوسته عقل و شهود را متهم می‌کنند، اما فهم نقل (نه وحی) نیز از احتمال خطا مبرا نیست.

نتیجه اینکه فلسفه موجود (حکمت صدرایی) و عرفان موجود (عرفان محی‌الدینی) بیشترین تطبیق‌ها را با یکدیگر و با نقل دارند، البته شاید در برخی موارد اختلاف‌هایی مشاهده شود. کشف و استخراج یگانگی طولی حرکت مبارکی است که با ملاصدرا آغاز شد، ولی نباید با او پایان یابد. نسل‌های آینده موظف‌اند قدم به قدم عقل و نقل و شهود را به هم نزدیک سازند، تا هریک از این سه در جای حقیقی خود قرار گیرند و دقیقاً نقش خود را - نه کمتر و نه بیشتر - در ادراک حقیقت بازی نمایند.

روح‌الله سوری

پای سخن استاد ۳

تفاوت دیدگاه مشاء و حکمت متعالیه نسبت به وجود

مجله نسیم خرد بر آن است در هر شماره بخشی را به بازتاب دیدگاه‌های مدیر محترم مرکز آموزش تخصصی فلسفه اسلامی، استاد فیاضی حفظه الله اختصاص دهد. به همین منظور بخش سوم این مجموعه با عنوان «تفاوت دیدگاه مشاء و حکمت متعالیه نسبت به وجود» تقدیم می‌گردد.

ملاصدرا هنگام تبیین امور عامه در حکمت متعالیه، بساطت وجود را به عنوان یکی از امور عامه مطرح می‌کند، اما حکمای مشاء آن را در میان احکام عامه نیاورده‌اند و صرفاً بر بسیط بودن واجب تعالی تأکید دارند. آیا تفاوت حکمت متعالیه با مشاء در این مسئله را می‌توان ناشی از تفاوت نگاه‌های آنان به وجود دانست؟

استاد: بله، تفاوت حکم ناشی از تفاوت دیدگاه است؛ زیرا نگاه مشائیون به وجود، نگاه کثرت‌گرایانه است، ایشان وجود را متکثر می‌دانند و هریک از موجودات را به وجود خاص، موجود می‌دانند و قائل‌اند این وجودات خاصه هستند که در عالم عین و خارج موجودند. مشائیون برای وجودات خاصه که هرکدام ماهیتی دارند یا عین ماهیت‌اند، اقسام مختلفی قائل شده‌اند که در همه اقسام اشخاص متغایرنند، ولی یا ماهیت جنسیه آنها باهم متفاوت است، یا ماهیت نوعیه آنها، و یا فقط ماهیت شخصیّه آنها فرق می‌کند.

برای آن دسته‌ای که ماهیت جنسیه آنها تفاوت دارد، می‌توان به جوهر و عرض مثال زد. نفس، موجود است و علم هم به عنوان کیفیتی موجود، ضمیمه‌ای به آن جوهر است. این دو وجود با یکدیگر ترکیب می‌شوند، اما دوتا هستند. جوهر با عرض ترکیب می‌شود، چون یکی (جوهر) وجود «فی نفسه لنفسه» است و دیگری (عرض) وجود «فی نفسه لغيره»، و این لغیره بودن، یعنی حالت چسبندگی‌ای که یکی به دیگری دارد و وصف دیگری می‌شود.

اما گاه ماهیت نوعیه آنها و نوع آنها مختلف است؛ مثل عقول، جسم، ماده، صورت و نفس. اینها وجودهای مختلفی‌اند که جنس آنها جوهر است، ولی نوع آنها تفاوت دارد. گاهی هم شخص آنها مختلف است؛ مثل زید و عمرو. زید برای خود وجودی مغایر با وجود عمرو و عمرو هم وجودی مغایر با وجود زید دارد.

در همه موارد یادشده از نظر وجودی، تغایر وجودی هست، اما تغایر ماهوی گاه به تمام ذات است، مثل جایی که جنس آنها تفاوت دارد و گاه به بعض ذات، مثل جایی که جنس‌ها یکی است و فقط نوع فرق می‌کند، گاهی نیز تغایر به عوارض است، مثل جایی که دو فرد از یک نوع‌اند؛ مثل زید و عمرو یا این کاغذ و آن کاغذ.

نگاه مزبور، نگاهی است که حکمت مشاء به عالم هستی دارد و نظیر آن هم نگاهی است که حکمت اشراق به عالم دارد، با این تفاوت که به جای وجود سخن از موجود می‌کند؛ زیرا ماهیت را اصیل می‌داند و شاید مثل آن نگاهی باشد که نوع انسان‌ها به عالم هستی دارند. در مقابل این دیدگاه، حکمت متعالیه قرار دارد که البته آن را از عرفان وام گرفته است، و در آن بیان می‌کند که وجود «بما هو وجود» که گاه از آن به «طبیعت وجود» و گاه به «لابشرط مقسمی» یاد می‌شود، در خارج موجود است. اما آیا ایشان کثرات را منکرند؟ پاسخ این است که نه. با اینکه وجود «بما هو وجود»، در عالم خارج موجود است، کثراتی که مشائیون می‌گفتند نیز موجود است، اما نه آن‌گونه که مشائیون می‌گفتند، مشائیون برای آنها تغایر وجودی قائل بودند و برای هریک وجودی مغایر با وجود دیگری قائل بودند. اما آخوند می‌گوید اینها تغایر وجودی ندارند و همه اینها موجودند به عین وجود آن وجود بما هو وجود، یعنی «طبیعت الوجود».

بنابراین نگاه این دو گرایش فلسفی به وجود «بما هو وجود» مختلف است. در نگاه مشائیون، تحقق وجود «بما هو وجود» یا «طبیعت وجود» یا «لابشرط مقسمی»، به هیچ وجه در خارج معقول نیست و معتقدند در خارج «طبیعت وجود» نداریم. «لابشرط مقسمی» به دلیل اینکه مقسم است نمی‌تواند وجود داشته باشد، مگر به وجود اقسامش نه «بما هو هو»؛ لذا آنها طبیعت وجود یا وجود «بما هو وجود» را همان کلی طبیعی می‌دانند که موجودیت کلی طبیعی به عین وجود افرادش است. منظور این است که شما وقتی افراد را در ذهن خود تحلیل می‌کنید، هر فردی تحلیل می‌شود به وجود «بما هو وجود» به اضافه تشخیص.

تشخیص خاصی دارد ولی وجود هم هست؛ چراکه آنها هم قائل به اشتراک معنوی وجودند و اینکه همه آنچه از متکثرات در عالم هست، همه وجودند، با این تفاوت که هریک تشخیصی دارند. پس، هریک تحلیل می‌شود به تشخیص که خاص این وجود است و وجود «بما هو وجود»، یعنی طبیعت وجود. همان‌طور که در ماهیات نیز همین کار را می‌کنیم. زید از نظر ماهوی تحلیل می‌شود به انسان و هذیت (یعنی تشخیص). زید انسان است؛ اما این انسان خاص است.

در خصوص وجود هم این‌گونه است. این وجودی که نامش زید است تحلیل می‌شود به وجود و هذیتی که عبارت است از تشخیص؛ زیرا ذهن در مقام تحلیل می‌بیند که هر وجود خاص، تحلیل می‌شود به طبیعت وجود یا وجود «بما هو وجود» و هذیت، آن‌گاه حکم می‌کند به اینکه همان‌طور که هذیت در خارج موجود است، وجود هم در خارج موجود است، منتهی نه وجود «بما هو وجود» با خصوصیت «بما هو هو»، بلکه در ضمن تشخیص؛ همان‌طور که هر مقسمی به وجود اقسامش موجود است نه بما هو مقسم. چون که مقسم اگر بخواهد بما هو مقسم در خارج موجود باشد، تقسیم غلط خواهد شد؛ مثلاً اگر شما گفتید کلمه تقسیم می‌شود به «اسم و فعل و حرف»؛ بعد در خارج در کنار اسم و فعل و حرف چیز دیگری داشته باشید به نام کلمه، کلمه به «اسم و فعل و حرف» تقسیم نشده، بلکه تقسیم به «اسم و فعل و حرف و کلمه» شده است. چیزی در خارج دارید که نه اسم است، نه فعل و نه حرف، اما کلمه است؛ پس، مقسم باید در خارج وجود نداشته باشد، مگر در ضمن اقسامش؛ لذا مشائیون قائل به آن‌اند که طبیعت «بما هی هی»، مقسم است و موجودیت مقسم به نفس وجود اقسامش است ولی «بما هو هو» و با قطع نظر از تشخیصات اشخاص و افراد، وجود خارجی ندارد و نمی‌تواند وجود خارجی داشته باشد؛ چراکه اگر بخواهد وجود خارجی داشته باشد، بایستی ارتفاع نقیضین در او رخ دهد؛ مثلاً اگر کلمه‌ای بخواهد بما هو کلمه، در خارج موجود شود، بایستی نه معنای مستقل داشته باشد و نه معنای غیر مستقل؛ چون اگر معنایش مستقل باشد، اسم یا فعل می‌شود و اگر معنایش غیرمستقل باشد، حرف. پس باید چیزی باشد که از او، هم معنای مستقل سلب شود و هم معنای غیرمستقل، یعنی معنای مستقل و معنای لامستقل را هیچ‌یک ندارد، درحالی‌که معنا دارد؛ زیرا اگر معنا را نداشته باشد، به‌هیچ‌وجه کلمه نیست؛ چرا که کلمه را به «لفظ موضوع مفرد» تعریف کرده‌اند.

از این‌رو مشائیون بر آن‌اند که اگر وجود «بما هو وجود» بخواهد در خارج باشد، بایستی

نه ثابت باشد و نه متغیر؛ زیرا اگر ثابت باشد، وجود ثابت است، نه وجود «بما هو وجود» و اگر متغیر باشد، وجود متغیر خواهد شد، نه وجود «بما هو وجود».

اما در حکمت متعالیه وجود «بما هو وجود» در خارج موجود است و حق متعالی همان است. «فی الوجود و انه الحق» هم عنوان رساله‌ای است که در این خصوص نوشته‌اند و هم عنوان فصل اول از مقدمه شرح فصوص قیصری است. بنابراین با دیدی که آخوند درباره وجود دارد، راحت می‌تواند بگوید که بسیط است؛ زیرا ماورای وجود «بما هو وجود» چیز دیگری نیست که با آن ترکیب شود؛ ماورای وجود، عدم است «لیس ماورای عبّادان قریه». اما مشائیون می‌گویند ما وجودات خاصه داریم که برخی آنها مرکب و برخی دیگر بسیط‌اند. آنکه بسیط به تمام معناست، واجب است؛ لذا آنان بساطت را در واجب مطرح می‌کنند نه در وجود.

البته اگر به آنها گفته شود منظور از وجود بسیط، وجود خاص نیست و وجود «بما هو وجود» است، در پاسخ می‌گویند ما نیز می‌پذیریم. این وجود «بما هو وجود» بسیط است، ولی وجود «بما هو وجود» در تحلیل عقل وجود دارد و در خارج، وجود «بما هو وجود» نداریم.

بر اساس تفکر مشائیون، اصالت در موجودیت با فرد است، افراد وجود موجودند و طبیعت وجود به تبع فردش موجود است؛ چون فردش هست، موجود است، مثل هر مقسمی و مثل هر طبیعتی و مثل هر کلی طبیعی. هیچ کلی طبیعی را نمی‌توانید بیابید خود در خارج موجود باشد، اگر فردش در خارج موجود باشد، می‌توانید بگویید آن طبیعت موجود است. اگر فردش موجود نباشد، خودش نیز موجود نیست.

بنابراین در مکتب مشاء وجود «بما هو وجود» در موجودیت تابع فرد است، اما در حکمت متعالیه افراد تابع طبیعت‌اند، برای اینکه آنچه اصل و حق است، وجود «بما هو وجود» است؛ یعنی همان لابلشروط مقسمی، و همه موجودات به نفس همان وجود وجودند؛ به بیان دیگر، همه اینها تعینات همان وجودند و شئون همان وجودند.

برای توضیح اینکه چگونه همه موجودات شئون وجود می‌شوند؟ آخوند قواعدی دارد که بر آن مکرر و به انحای مختلف تأکید می‌کند:

قاعده اول: مفاهیم مختلف می‌توانند مصداق واحد داشته باشند؛

قاعده دوم: معانی مختلف می‌توانند به وجود واحد موجود شوند؛

قاعده سوم: حقایق مختلف می‌توانند به وجود واحد موجود شوند.

معانی یعنی آنچه مفاهیم از آن حکایت می‌کنند. قاعده دوم و سوم یک نکته را بیان می‌کنند و فقط تعبیر آنها مختلف است، اما قاعده اول با دو قاعده دیگر از لحاظ محتوا متفاوت است. وقتی می‌گوییم مفاهیم یعنی صورتهای ذهنی مختلف می‌تواند یک مصداق داشته باشد که همان قاعده اولی است و وقتی می‌گوییم صورتهای ذهنی چون مختلف‌اند از معانی مختلف حکایت می‌کنند، این معانی مختلف همان حقایق مختلف‌اند که می‌توانند به یک وجود موجود شوند؛ این مفاد دو قاعده دیگر است.

آخوند بر این قواعد بسیار تأکید دارد؛ اما مشائیون، مثل ابن‌سینا، خلاف آن را می‌گویند و بر آن‌اند که محال است یک مصداق برای چند مفهوم باشد و محال است که حقایق مختلف به وجود واحد موجود باشند. البته گاهی این قاعده را رد کرده‌اند؛ مثلاً گفته‌اند که عدد موجود است به نفس وجود معدود، درحالی‌که معدود جوهر است، ولی عدد عرض است. دوتا گردو جوهر است، اما اثینیت عرض است. گویا توجه نداشتند که دارند آن قاعده را از بین می‌برند و نقض می‌کنند.

نتیجه این حرف ابن‌سینا این شد که قائل شود صفات خدای متعال همه مرادف است. عالم یعنی قادر، قادر یعنی حی و...، همه به یک معناست، چرا؟ زیرا وی نمی‌توانست بگوید اینها معانی مختلف‌اند. معانی مختلف یعنی حقایق مختلف؛ یعنی علم واقعاً یک حقیقت است، قدرت حقیقت دیگری است، جمال یک حقیقت است و اختیار حقیقت دیگری است؛ و چون نمی‌توانست بگوید همه این حقایق مختلف به یک وجود موجودند، گفته اینها حقایق مختلف نیستند و همه یک مفهوم‌اند و یک معنا دارند؛ چراکه این قاعده را نتوانسته هضم کند یا برایش مطرح نبوده است که می‌شود حقایق مختلف به وجود واحد موجود شود.

آخوند قائل است به اینکه اصلاً اصالت وجود این را ایجاب می‌کند. اگر شما گفتید ذات

زید موجود نمی‌شود مگر به وجود، سؤال می‌کنیم صفات زید چگونه؟

چون وجود اصیل است، صفات زید هم نمی‌تواند موجود شود مگر به وجود؛ پس، همه چیز اگر بخواهد موجود شود، بایستی وجود آن را موجود کند. خوب در این صورت، اگر بخواهد وجود ذات با وجود صفت دوتا وجود باشد، ذات و صفت نمی‌شود؛ ذات یک چیزی می‌شود و صفت چیزی دیگر؛ لذا آخوند به ابن‌سینا می‌گوید به نظر شما آدم نابغه دانشمند بی‌نظیر با دیوانه و بچه هیچ فرقی ندارد؛ زیرا جوهر نفس همه یکی است

و فرقیشان در ضمایم است. ضمیمه به وجود آنها ربطی ندارد و مثل لباس می ماند. شما قائلید که علم، وجودی غیر از وجود من دارد، پس من عالم با وقتی که جاهل بودم با آن دیوانه و بچه فرقی ندارم.

خود آخوند می گوید همان طور که وجود من به انسانیت من و به نفس ناطقه من وجود می دهد، به علم من هم وجود می دهد، علم من، به نفس وجود من موجود است. بر این اساس وی به راحتی قائل می شود که صفات خدا عین ذات خداست، در عین اینکه حقایق مختلف اند. این سخنی بسیار مطلوب است و ما هم کاملاً آن را تأیید می کنیم، اما وی سخنی دیگر نیز دارد و آن اینکه همه موجودات به وجود حق موجودند، یعنی وجود «بما هو وجود». او گفته است که وجود «بما هو وجود» در خارج، موجود است و وحدت شخصی دارد؛ لذا همه وجودات شئون او می شوند و همه عین او می گردند و این را به عینیت تعبیر می کند و می گوید وجود واجب، عین وجودات اشیاء است و وجودات اشیاء عین وجود واجب است.

بنابراین یکی از فرق های اساسی این است که آخوند برای وجود «بما هو وجود» وحدت شخصی قائل است، برای اینکه برای آن موجودیت بالشخص قائل است. اما مشائون برای وجود «بما هو وجود» وحدت بالعموم قائل اند نه وحدت بالشخص؛ یعنی یک طبیعت است، نه یک شیء متعین؛ بلکه به این معتقدند که به تعداد افرادش در خارج متکثر است. در عین اینکه واحد بالعموم است، کثیر بالاشخاص است؛ اما آخوند قائل به این است که واحد شخصی است.

چنان که عرض شد آخوند می گوید طبیعت اصل است و افراد تابع اویند. مشائون می گویند افراد و اشخاص اصل اند و طبیعت به آن افراد موجود می شود.

حکمت اشراق چه موضعی در این میان دارد؟

استاد: نظر اشراق با نظر مشاء یکی است، فقط حکمای اشراق تعبیر به موجود می کنند و حکمای مشاء به وجود.

آیا می توان گفت مشاء وجود را صرفاً از لحاظ معرفت شناختی بسیط می داند، اما حکمت متعالیه از نظر وجود شناختی هم آن را بسیط می داند؟

استاد: نه، وقتی نگاه معرفت شناختی شد، حکم مختص به مفهوم می شود. حکم مال مفهوم نیست، هردو حکم را از آن معنا می دانند و خود وجود را بسیط. آخوند وجود موجود در خارج را بسیط می داند، اما مشائون وجودی را که با تحلیل عقلی بدان می رسیم بسیط.

تحلیل عقلی وجود را مفهوم نمی‌کند؛ مثل اینکه می‌فرمایید هر موجودی از نظر هستی‌شناختی از ماهیت و وجود مرکب است. درست است که این ترکیب کار ذهن است و تحلیلی؛ اما ماهیت و وجود هر دو امری حقیقی‌اند و در خارج و کاری به مفهوم ندارند. مفهوم صرفاً به فهم آن می‌پردازد. ماهیت در خارج هست، وجود هم در خارج هست و این بحث، بحثی هستی‌شناختی است. در عین اینکه کشف این مطلب کار عقل است، یعنی عقل است که وجود خارجی را به وجود و ماهیت تحلیل می‌کند.

همین عقل است که وجود خارجی را تحلیل می‌کند به طبیعت الوجود و تشخص (هذیت). اما بالاخره همین عقل می‌فهمد که این وجود است؛ لذا محمول در همه این احکام کلی است. این شیء وجود است. زید وجود است. خدا وجود است. این وجودی که محمول است، شخص نیست، طبیعت وجود است. اما طبیعت به نفس وجود فرد، موجود است، به دلیل حمل؛ چون مفاد حمل، هویت است؛ یعنی زید با وجود، هویت دارد، با اینکه زید فرد است و وجود، طبیعت کلی است؛ اما این طبیعت کلی، نه با قید کلیت بلکه خود طبیعت عین زید است، چون وقتی عقل زید را تحلیل می‌کند، می‌گوید زید عبارت است از وجود به اضافه تشخص خاص. عقل در تحلیل به این می‌رسد والا وجود در خارج، نفس تشخص است و تشخص عین وجود.

تفاوت بساطت وجود و بساطت واجب الوجود در چیست؟

استاد: در نگاه حکمت متعالیه تفاوتی ندارند، اما در حکمت مشاء بساطت واجب الوجود، یک بساطت خارجی عینی است؛ چراکه وجود واجب، وجود خارجی عینی است، اما بساطت وجود حکم است برای چیزی که فقط در تحلیل و اعتبار عقل وجود دارد و آن وجود «بما هو وجود» است؛ لذا گفتیم اینکه وجود «بما هو وجود» بسیط است، هر دو قائل‌اند، هم آخوند و هم مشائیون.

اما مشائیون برای این مسئله اثری قائل نبودند؛ لذا آن را مطرح نمی‌کردند؛ زیرا می‌گفتند به فرض که بگوییم وجود «بما هو وجود» بسیط است، آن را که نداریم. آن را که داریم وجودهای خاص‌اند که برخی آنها بسیط و برخی مرکب‌اند؛ لذا وجود را تقسیم می‌کردند به بسیط و مرکب، اما آخوند آن را مطرح کرد چون برای وجود بما هو وجود، موجودیت قائل است لذا آن را بسیط معرفی کرد. پس هر دو، وجود بما هو وجود را بسیط می‌دانند، اختلاف آنها در این است که وجود بما هو وجود چیست؟ آیا یک امر عینی است یا فقط تحققش در اعتبار عقل است؟

اما در مورد واجب هردو توافق دارند که واجب بسیط است، با این تفاوت که حکمت متعالیه این واجب را همان وجود «بما هو وجود» می‌داند، اما مشاء می‌گوید وجود «بما هو وجود»، یک فردش واجب است، افراد دیگری هم دارد. برای اینکه واجب، وجودی است با تشخص خاصی با عدم تناهی. موجودات دیگر وجودند منتهی با تشخص‌های خاص دیگر و با تناهی. قول به بساطت وجود در مباحثی چون وحدت وجود، تشکیک وجود و حرکت جوهری چگونه خود را نشان می‌دهد؟

استاد: تشکیک وجود طبق تفسیری که آخوند از تشکیک دارد، عبارت است از وحدت شخصی وجود در عین کثرت اشخاص به همان توضیحی که گذشت. وجود «بما هو وجود» یعنی آن طبیعت وجود لاشروط غیرمتناهی موجود در خارج به وحدت شخصی که همه موجودات به آن موجودند. وحدت و بساطت در این تشکیک اخذ شده است؛ یعنی به نظر آخوند، تشکیک وقتی تشکیک می‌شود که این وحدت شخصی و بساطت باشد. وجود واحد بسیط است و در عین حال همه چیز هست. نظیر اینکه خدای متعال یک وجود واحد بسیط است. در عین اینکه عالم هست، حی هست، صفات شناخته شده و صفات مکنونه و مخزونه‌ای دارد که هیچ عقلی نمی‌تواند آنها را بشناسد، ولی همه اینها با اینکه حقائق مختلف‌اند به وجود واحد موجودند. همچنین است نفس ما که هم می‌بیند، هم می‌شنود، هم فاعل است، هم مدرک است و هم متعقل است؛ یعنی همه انواع ادراکات و فعل‌ها را دارد، اما فاعلیتش عین خودش است. همان‌طور که مدرکیتش هم عین خودش است و قوا فقط در تحلیل عقل‌اند و وجودات جدایی غیر از نفس که مشائیون قائل به آن بودند، ندارند. وجودات آنها عین نفس است. خود نفس به دلیل اینکه مدرک بینایی است می‌گوییم قوه باصره دارد، به دلیل اینکه محرک است می‌گوییم قوه عامله دارد. خودش همه این کارها را انجام می‌دهد.

پس این بساطت و وحدت از مقومات تقریری است که آخوند از تشکیک دارد و این دو، خود را در تشکیک نشان می‌دهند؛ چون تفسیر آخوند از تشکیک این‌گونه است. همان‌طور که شهید مطهری تفسیر کرده است، وجود واحد شخصی است، در عین اینکه این واحد شخصی همه کثرات نیز هست. نظیر اینکه خدای متعال یک امر عینی بسیط است، در عین اینکه همه اوصاف و صفات را دارد؛ یعنی از دیدگاه آخوند، همه موجودات مثل اسماء و صفات می‌شوند برای خدا. در گلشن راز هم همین مطلب بیان شده است

که جز ذات حق و صفات ذاتیه حق، هیچ چیز وجود ندارد و همه موجودات، صفات ذاتیه حق و اسمای الهی‌اند. همان‌طور که اسم عین ذات است، همه اشیاء عین ذات حق‌اند.

اما درحقیقت، حرکت جوهری «ظهور الحركه» است نه خود حرکت؛ یعنی چنین به نظر می‌رسد که حرکت است؛ زیرا بر مبنای عارف هرچه هست، ازلی و ابدی است و هیچ چیز نه به وجود می‌آید و نه معدوم می‌شود. البته به آن معنایی که مشائیون می‌گفتند. مشائیون می‌گفتند به وجود آمدن، یعنی خدا بود و این نبود، اما خدا این را انشاء و ابداع کرد «بمادته و صورته»؛ اما عارف قائل به انشاء نیست و می‌گوید ظهور و خفاء است؛ یعنی چیزی بود، ولی برای شما مخفی بود و حالا ظاهر گردید؛ این معنای ایجاد است. اعدام هم این است که چیزی که هست، برای شما مخفی شود، نه اینکه نیست و معدوم گردد.

بنابراین حرکت به معنای سیلان، فقط در حقیقتِ تمثلِ سیلان است. شما به سبب محدودیت خود فکر می‌کنید چیزی در حال تغییر است، والا آن وجودِ سیال واحد از ازل تا ابد بوده است؛ برای روشن شدن مطلب قطار شتر را مثال می‌زنند که همه آن هست، اما چون شما در اتاقی نشسته‌اید و از پنجره‌ای نگاه می‌کنید که حتی یک شتر هم پیدا نیست، نخست ساربان، بعد مهار شتر، بعد سر شتر، بعد گردن الی آخر را می‌بینید. شما این‌طور می‌بینید والا آن قطار از اول تا آخرش هست؛ لذا می‌فرمایند: «المتفرقات فی وعاء الزمان مجتمعات فی وعاء الدهر». پس درحقیقت، حرکتی نیست، شما حرکت می‌بینید؛ زیرا محدود هستید.

اما تشکیک بر مبنای مشاء: آخوند در جاهای متعدد بر این مسئله که مشائیون قائل به تشکیک‌اند، تأکید کرده است. منتهی تشکیکی که مشائیون به آن قائل‌اند به این شرح است: در تشکیک، «ما به الاشتراک» عین «ما به الامتیاز» است، همه وجودات در وجود مشترک‌اند، اما در طبیعت وجود نه در شخص وجود؛ پس «ما به الاشتراک» آنها وجود است. «ما به الامتیاز هم» عین همان «ما به الاشتراک» است؛ چراکه هرچه در خارج است به وجود موجود است و اگر وجود نداشته باشد، موجود نیست. اگر این یکی، انسان است، آن یکی آب است، این انسانیتش عین وجود است، آن آب بودنش. «ما به الامتیاز» هرکدام، عین آن حصه‌ای از ما به الاشتراک است که در خودش هست. چون آن وجود که «ما به الاشتراک» است، کلی طبیعی است و در هر فردی به نفس وجود آن فرد موجود است و متکثر است به تكثر افرادش و وحدت شخصی ندارد. پس «ما به الامتیاز» عین «ما به الاشتراک» است به این معناست؛ یعنی «ما به الامتیاز» هر فردی، عین «ما به الاشتراک»ی است که در خود آن فرد موجود است.

اما طبق نظر آخوند، «ما به الامتیاز» عین «ما به الاشتراک» شخصی است؛ یعنی ما یک واحد شخصی داریم، همه این کثرات با اینکه امتیاز دارند، عین آن واحد شخصی اند؛ پس تفسیر عینیت «ما به الامتیاز» و «ما به الاشتراک» در نظر آخوند و مشائیون متفاوت است: آخوند می گوید: «ما به الامتیاز» عین «ما به الاشتراک»ی است که واحد شخصی است. مشائیون می گویند: «ما به الامتیاز» عین «ما به الاشتراک»ی است که واحد بالعموم است؛ آخوند می گوید: «ما به الامتیاز» عین همین وجود «بما هو وجود»ی است که عین همه موجودات است. آنها می گویند «ما به الامتیاز» هر وجودی عین آن «طبیعت الوجودی» است که خاص خودش است؛ زیرا رابطه طبیعت با افراد، رابطه آباء و أبناء است، نه رابطه آب و أبناء. بین بساطت وجود، وجود بحث و صرافت وجود که یکی کل الاشیاء است و دیگری لایثنی و لایتکرر چه تفاوت هایی وجود دارد؟

استاد: صرف الوجود و بحث الوجود یکی است، اما بساطت غیر از صرافت است؛ بساطت ناظر به داخل وجود است و می خواهد بگوید این وجود، در درونش اجزا نیست، اما صرافت ناظر به بیرون شیء است. وقتی می گویم چیزی صرف است، یعنی با چیز خارجی مخلوط نشده است.

صرافت درمقابل اختلاط است و بساطت در مقابل ترکیب است. هر مرکبی، اجزایش مقوم و در داخلش هستند، اما هر مخلوطی با غیر باید مخلوط شود، تا مخلوط شکل گیرد؛ لذا صرافت ناظر به نداشتن ضمیمه و مخلوط نشدن با غیر است و بساطت ناظر به این است که در درونش تکرر و ترکیب نیست.

آیا بسیط در «بسیط الحقیقه کل الاشیاء» از سنخ کلی سعی نیست؟

استاد: کلی، لفظ مشترک است؛ اگر منظور از کلی سعی، «وجود وسیع» است، بسیط الحقیقه هم مساوی با آن است. چون وجود لایتناهی است، از این وسیع تر نمی شود. بسیط الحقیقه به معنای کلی سعی نیست ولی مساوی با کلی سعی هست. بسیط الحقیقه، یعنی جزء ندارد، درعین حال کل الاشیاء هم هست، یعنی همه آنها را زیر پوشش خود قرار داده است؛ به بیان دیگر، وحدت سریانی دارد. آخوند رساله ای دارد به نام «رساله فی سریان الوجود» که در آن بیان می کند این وجود واحد شخصی ساری در همه موجودات است.

پس، کلی سعی مفهوم خاص خودش را دارد، بسیط الحقیقه هم مفهوم و معنای خاص



خود را؛ ولی این دو معنا و دو حقیقت، به یک مصداق موجودند. همانی که بسیط الحقیقه است، همان هم کلی سعی است و کلی سعی بالاتر از آن نداریم، اما کلی سعی‌های دیگری هم داریم، هر عقلی کلی سعی است؛ هر موجود برتری نسبت به مادونش کلی سعی است. کلی سعی علی الاطلاق خداوند متعال است.

چگونه می‌توان برای بسیط مراتب قائل شد که ابسط موجودات پس از واجب تعالی را عقل اول دانسته‌اند؟

استاد: بنا بر مکتب مشاء بسیار روشن است؛ زیرا کثرات مختلف‌اند؛ وجودات کثیره‌ای هستند، یکی از هر جهت بسیط است، مثل واجب. از واجب که گذشتیم یک نوع ترکیب در همه هست و آن ترکیب از وجود و عدم است؛ ترکیب از ماهیت و وجود است. اما اینها نسبت به همدیگر، برخی اجزای خارجی دارند، مثلاً مشائیون معتقدند جسم دو جزء خارجی دارد؛ اما عقل دیگر این دو جزء خارجی را ندارد. پس بسیط به معنای این است که اجزای خارجی ندارد؛ یعنی از نظر اجزای خارجی نداشتن بساطت دارد، اما مرکب است از جهت اینکه مرکب از وجود و عدم و مرکب از ماهیت و وجود است. لذا بساطت مراتب دارد. اما بنا بر حکمت متعالیه همه اینها براساس تحلیلات عقلی خواهد شد؛ البته نه در خارج، زیرا در خارج یک وجود بیشتر نداریم.

ترکیب از وجود و عدم به چه معناست؟

استاد: برای مثال این انگشتر عقیق وجود دارد، اما به سبب اینکه وجودش محدود است، باید فقط در آنجایی که ظرف وجودش هست، وجود داشته باشد و از آنجا به بعد نباید باشد. معنای محدودیت این است که در آن ظرف هست و تا بی‌نهایت در خارج آن ظرف نیست؛ پس، وجودش کم و عدمش بی‌نهایت می‌شود. تا کجا نیست؟ تا آنجا که خدا هست، که بی‌نهایت است، عدم این هست؛ چراکه اگر عدمش نباشد، وجودش هم نیست، آن وقت ارتفاع نقیضین لازم می‌آید؛ چون فرض این است که وجودش محدود است؛ مثلاً این نگین انگشتر در همان یک سانتی‌متر مکعب هست، خارج از این سانتی‌متر مکعب وجودش نیست، پس اگر عدمش هم نباشد، ارتفاع نقیضین لازم می‌آید؛ پس لازمه ترکیب از وجود و عدم، همان محدودیت است.

آیا می‌توان بسیط‌ترین حقیقت عالم طبیعت را صورت نوعیه دانست؟

استاد: نه، در عالم طبیعت اعراض هم بسیط‌اند. هر جزئی از موجود مرکب یا خود بسیط

است یا به بسیط‌ترین می‌رسد، یعنی هیولا هم بسیط است؛ لذا نمی‌توان گفت صورت بسیط‌ترین حقیقت عالم طبیعت است. نفس نیز اگر مربوط به عالم طبیعت باشد، مثلاً نفس نباتی، بسیط است.

علامه حسن‌زاده آملی در ذیل بیت «أنها بحت وجود ظلّ حق»، منظور از بحت وجود را غلبه احکام وجود بر ماهیت می‌دانند، آیا این توجیه کامل است؟ استاد: بله، یعنی کسی که گفت همه موجودات ماهیت دارند، دیگر نمی‌تواند قائل شود که عقل اول، صرف الوجود است، چون ماهیت دارد؛ پس صرف نیست. ایشان می‌گویند اگر گفتیم بحت است، به سبب وسعت وجودی اوست. وجودش وسیع است؛ چراکه اولین صادر و ظلّ حق تعالی است که او بحت است. چون ظلّ بحت است، به او بحت می‌گوییم، والا بحت نیست. بحت بودنش مجاز است. اصلاً غیر از حق، بحتی نداریم.

نسخه

دوفصلنامه علمی تخصصی فلسفه اسلامی
سال دوم / شماره دوم / پیاپی ۳ / پاییز - زمستان ۱۳۹۵

تطابق عوالم^۱

حسین شریفی کندری^۲

چکیده

اعتقاد به عوالم متعدد و استدلال بر آن از دیر زمان در السنه عام و کتب خواص پیوسته نقش بسته است و دانشمندان استدلال‌های متعددی بر اثبات آن اقامه کرده‌اند. این عوالم بر هم متطابق‌اند؛ یعنی هر عالم مادون به منزله ظل عالم مافوق است، و عالم بالاتر همان عالم پایینی است منهای نواقصش. از جهت حضور نیز عوالم بالا در تمام مراتب پایین حضور دارند و لایعکس؛ به عبارت دیگر هر آنچه در عالم طبیعت با وجودی مادی و جسمانی یافت می‌شود، در عالم مثال و عقل و عالم اله نیز یافت می‌شود؛ اما با وجود مثالی و عقلی و الهی، نه با وجود مادی و طبیعی؛ همین‌طور هر آنچه در عالم مثال هست، سایه‌ای است از حقیقتی قوی‌تر که در عالم عقل و روح وجود دارد، و آنچه در عالم عقل یا عالم بالاتر از آن وجود دارد در واقع وجود برتر همان وجودی است که در عوالم پایین‌تر وجود دارد. از این نوع بالاتری و پایین‌تری به «حقیقه» و «رقیقه» تعبیر می‌کنند، به این نحو که هر پایینی رقیقه حقیقت بالاتر از خود است.

واژگان کلیدی

عوالم، تطابق عوالم، وجود برتر، وجود جمعی، تشکیک، بسیط الحقیقه.

۱. تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۰۷/۰۱، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۰۸/۲۹.

۲. سطح سه فلسفه / مدرس فلسفه / (sharifi1357@mihanmail.ir)

مقدمه

این نوشتار در صدد اثبات مسئله‌ای فلسفی - عرفانی است تا نشان دهد وجود، دارای عوالمی است که در طول هم واقع شده‌اند، به این صورت که هر عالم بالا باطن عالم پایین‌تر از خود است و عوالم باهم تطابق دارند، نه تباین. بحث تطابق عوالم، تحت تأثیر مسئله حضرات خمس، نخست در عرفان مطرح شد و سپس صدرالمتألهین در کتب مختلف خود به آن پرداخت. البته تا آنجا که نویسنده استقرا کرده، اصطلاح تطابق عوالم در کتب عرفا به کار نرفته و صدرالمتألهین نخستین کسی است که این اصطلاح را به کار برده است.

عوالم وجود

حکما در بحث عوالم کلی وجود، عالمی را به نام عالم طبیعت با تکیه بر حس و عیان اثبات می‌کنند. گویا اگر کسی سوفسطایی نباشد، وجود عالم طبیعت را توسط حواس ظاهری به وضوح ادراک می‌کند و نیازی به استدلال ندارد. حکما عالم دیگری را نیز ذکر می‌کنند که وجودش با دلیل و برهان اثبات می‌شود و آن عالم الوهیت است؛ چه اینکه عالم طبیعت، عالم قوه و انفعال است و دائماً در حدوث و تغیر، و چون خودش نمی‌تواند موجد و محدث خود باشد، ناچار باید به مبدئی منتهی شود که غیر مادی و بی‌نیاز از علت است. با قید اخیر (بی‌نیاز از علت است) به این نتیجه می‌رسیم که وجود عالمی فوق عالم الهی امکان ندارد، و الا تسلسل پیش می‌آید و استحاله آن نزد حکما ضروری است. اما آیا ممکن است عالمی مادون عالم ماده وجود داشته باشد؟ جواب حکما منفی است؛ چون همچنان‌که گذشت و در جای خود با برهان اثبات شده، عالم ماده، عالم انفعال و پذیرش است، نه فعل و ایجاد؛ پس برهاناً عالمی مادون عالم ماده که معلول و ظل این عالم باشد وجود ندارد. حاصل آنکه حکما وجود این دو عالم (عالم ماده و عالم اله) را قطعی می‌دانند، اما در اثبات عوالمی دیگر ما بین این دو عالم اختلاف نظر دارند.

عوالم در حکمت متعالیه

در حکمت متعالیه از سه نوع ادراک سخن گفته شده و به حسب آن، عوالم را نیز بر سه قسم تقسیم کرده‌اند که هر نوعی از ادراک بر عالم خود انطباق دارد:

إن للنفس الإنسانية نشأت ثلاثة إدراكية: النشأة الأولى هي الصورة الحسية الطبيعية و مظهرها الحواس الخمس الظاهرة و يقال لها الدنيا... و النشأة الثانية هي الأسباب و الصور الغائبة عن هذه الحواس و مظهرها الحواس الباطنة و يقال لها عالم الغیب و الآخرة... و النشأة الثالثة هي العقلية و هي دار المقربين و دار العقل و المعقول و مظهرها القوة العاقلة من الإنسان إذا صارت عقلاً بالفعل^۱. و در جای دیگر می‌فرماید: فبالحقیقة الإدراک ثلاثة أنواع كما أن العوالم ثلاثة.^۲

۱. صدرالمتألهین، سفار، ج ۹، ص ۲۱.

۲. همان، ج ۳، ص ۳۶۲.

توجه به این نکته لازم است که صدرالمتألهین به تبع شیخ اشراق در عالم عقلی به عقول طولی و عرضی قائل است و عقول طولی را در ده تا منحصر نمی‌داند؛ برخلاف حکمای مشاء که عقول عرضی را اثبات نکرده‌اند و عقول طولی را منحصر در ده می‌دانند.

عوالم سه‌گانه از نگاه علامه طباطبایی

علامه طباطبایی در اقسام عوالم می‌فرماید: «أن العوالم الكلية ثلاثة: عالم العقل وعالم المثال وعالم المادة»^۱. ایشان سلسله عوالم را این‌گونه ترسیم می‌کند:

۱. عالم عقل: عالمی است که از واجب تعالی صادر می‌شود و تمام کمالات وجودی را داراست. این عالم دارای فعلیت تام است و هیچ جهت قوه و استعداد در آن یافت نمی‌شود و از حیث رتبه از دو عالم بعدی اسبق و اعلی بوده، به مبدأ هستی نزدیک‌تر است؛^۲

۲. عالم مثال: مرتبه‌ای از وجود است که با وجود تجرد از ماده، آثار ماده را، از قبیل کمیت، کیفیت، شکل، وضع و ... داراست. می‌توان گفت این عالم، واسطه و برزخ میان مجرد محض و مادی صرف است؛

۳. عالم ماده: پایین‌ترین عالم از حیث مرتبه وجود است. موجودات مادی دارای استعداد و قوه‌اند اما این استعداد به تدریج از قوه به فعلیت حرکت می‌کند و غایت حرکت عالم مادی، تجرد است.^۳

از آنجا که وجود، حقیقت واحد تشکیکی و دارای مراتب شدید و ضعیف است، هر مرتبه‌ای که از جهت وجودی اقوا و اشد باشد، بر مراتب دیگر، مقدم است؛ بنابراین عالم عقلی، به علت شدت و قوتش، بر عالم مثال، و عالم مثال هم به سبب شدت وجودی اش، بر عالم ماده مقدم است. بنابراین عالم عقل، بر عالم مثال، و عالم مثال محیط بر عالم ماده محیط می‌باشد.^۴

علامه طباطبایی در ادامه می‌فرماید:

أن العوالم الثلاثة متطابقة متوافقة نظاماً بما يليق بكل منها وجوداً؛ وذلك لما تقدم أن كل علة مشتملة على كمال معلولها بنحو أعلى وأشرف؛ ففي عالم المثال نظام مثالي يضاهي نظام عالم المادة وهو أشرف منه، وفي عالم العقل ما يطابق نظام المثال، لكنه موجود بنحو أبسط وأشرف وأجمل منه، ويطابقه النظام الرباني الذي في العلم الربوبي؛^۵

۱. سیدمحمدحسین طباطبایی، *بایات الحکمة*، ص ۲۱۴؛ همو، *نهایة الحکمة*، مرحله دوازده، فصل ۱۷ و ۱۹، و مرحله یازده، فصل ۳.

۲. همو، *نهایة الحکمة*، مرحله ۱۲، فصل ۱۹.

۳. همان، فصل ۲۰-۲۲.

۴. همان، فصل ۱۹.

۵. همان.

عوالم سه گانه از حیث نظاماتشان متطابق و متوافق هستند؛ یعنی در عالم مثال، نظام مثالی حاکم است که مشابه نظام مادی است؛ منتها اشرف و اتم از آن است (با این بیان که نظام عالم مادی، تنزل یافته نظام مثالی است. البته تنزل به این معنا نیست که نظام بالایی بعینه به عالم مادون سرازیر شده باشد که اصطلاحاً به آن تجافی گفته می شود؛ بلکه به این معناست که عالم پایین اثر و معلول و به عبارتی، ظل عالم مافوق است)، و در عالم عقلی، نظامی مطابق نظام مثالی حاکم است؛ لکن به نحو بسیط تر و کامل تر، و بالاتر از آن، نظام ربوبی است که در علم الهی موجود است و با نظام عقلی تطابق دارد.

علامه همچنین حوادث عالم مادی را معلول عالم مثال، و موجودات عالم مثال را معلول عالم عقل می داند.^۱

دلیل بر وجود عوالم متعدد

تقسیم موجود به مادی و غیر مادی، عقلی و انحصاری است؛ ولی منحصر کردن عوالم غیر مادی به مثال و عقل، حصر عقلی نیست؛ بلکه احتمال دارد عوالم دیگری باشد که خصوصیات آنها بر ما معلوم نیست.^۲ حکما برای اثبات عوالم دیگر غیر از این عالم مادی، دلائلی آورده اند که به سه دلیل از آنها به اجمال اشاره می کنیم.

دلیل اول: طبق قاعده امکان اشرف و اخس، وجود عالمی برتر از عالم ماده قابل اثبات است؛ چون عالم ماده قابل تبدیل و تحول است و این تحولات ناچار باید به اصول ثابتی بازگردند که حافظ شخصیت و نوعیت ماده باشند. پس قهراً عالمی که در آنجا صور، قائم به ذات باشند نه قائم به محل، و نیز مجرد از ماده باشند نه مشوب به ظلمت ماده، وجود خواهد داشت.

دلیل دوم: بنا بر اصل مسلّم «الواحد لا یصدر عنه الا الواحد» از واحد بسیط احدی الذات بیش از یک معلول بسیط صادر نمی شود، و این در حالی است که در عالم وجود، موجودات متعددی قابل رؤیت است؛ بنابراین به مقتضای برهان ائی باید علتی که دارای جهات کثیر است وجود داشته باشد تا موجودات متکثر مادی از او صادر شده باشند و به عبارتی، او واسطه صدور کثرت شود. پس در نظام وجود، علاوه بر عالم احدیت و مادیت، عالمی دیگر که واسطه میان وحدت محض و کثرت محض است، وجود دارد.^۳

دلیل سوم: سخنان معصومین علیهم السلام و مکاشفات عرفا نیز می تواند عوالم فراتر از ماده را اثبات کند.^۴

۱. آن للوجود عوالم ثلاثة کلیة مترتبة طولاً و هی عالم المادّة و المثال و العقل المجرد و الحوادث المادیة معلولة للمثال و هو معلول للعقل (سید محمد حسین طباطبائی، پاورقی / سفر، ج ۶، ص ۴۱۱).

۲. محمد تقی مصباح یزدی، آموزش فلسفه، ج ۲، ص ۱۷۹.

۳. میرداماد، شرح کتاب القیسات، ص ۳۸.

۴. ر.ک: محمد تقی مصباح یزدی، آموزش فلسفه، ج ۲، ص ۱۷۹؛ مرتضی، مطهری، مجموعه آثار، ج ۶، ص ۱۰۶۱.

عوالم در نگاه عرفا

عرفا پیش از فلاسفه و بیش از آنها به بحث عوالم سه گانه پرداخته‌اند. آنها عوالم خلقی را، که بر تعینات خلقی مترتب‌اند از سه عالم عقل، مثال و ماده، متشکل می‌دانند و به جزئیات هر کدام جداگانه پرداخته‌اند. عالم مثال از جمله عوالمی است که عرفا قبل از حکما آن را مطرح کرده و درباره جزئیات آن سخن گفته‌اند. جامی در *نقد النصوص* می‌گوید:

چون ارتباط بین ارواح و اجسام متعذر است به‌خاطر مباینتی که بین آن دو وجود دارد و از طرف دیگر امداد ربانی باید از عالم ارواح به عالم اجسام برسد، بدان جهت خداوند عالم مثال را که برزخ و جامع آن دو عالم است خلق کرد تا ارتباط بین آن دو عالم، ممکن باشد. ارواح در عالم مثال و با مظاهر مثالی متجسد می‌شوند؛ همچنین انسلاخ از صور طبیعی و ارتقا به روحانیت در این عالم رخ می‌دهد.^۱

این‌ترکه در بحث مراتب تعینات استجلائی، عوالم ثلاثه را این گونه تبیین می‌کند. «فأقرب العوالم نسبة الى المرتبة الالهية انما هو عالم الارواح ... ثم عالم المثال ... ثم عالم الاجسام».^۲ عالم ارواح، همان عالم عقول و نفوس است که نسبت به سایر عوالم، بسیط‌تر، و به مراتب الوهیت نزدیک‌تر است.^۳

حضرات خمس

سه عالمی که گذشت به علاوه مرتبه تعین علمی حق، که تجلی حضرت ذات در مقام تعین احدیت و واحدیت است، و مرتبه انسان کامل، که جامع هر چهار عالم قبل است، مجموعاً «حضرات خمس» را در اصطلاح عرفان تشکیل می‌دهند. حضرات خمس، جایگاه ظهور، تجلی و طلوع الهی است و تمامی مراتب وجود در این پنج مرتبه منحصر می‌شود.

قیصری نیز در مقدمه شرح *فصوص الحکم* تعداد عوالم را پنج می‌داند: عالم اعیان ثابت، عالم ملک، عالم عقول و نفوس مجرده، عالم مثال و عالم انسانی (که جامع جمیع عوالم است).^۴ علامه حسن‌زاده‌آملی نیز به این پنج قسم می‌پردازد و تطابق آنها نیز از صدر کلامشان استفاده می‌شود. البته ما در بحث تطابق عوالم در عرفان به نحوه تطابق این عوالم می‌پردازیم. اجمالاً ایشان متذکر می‌شوند که نزد اهل کشف و شهود، وجود مطلق، یکی بیش نیست و آن، وجود حق متعال است و وجود همه موجودات به آن حضرت منتهی می‌شود، به این صورت

۱. ر. ک: عبدالرحمن جامی، *نقد النصوص*، ص ۵۴-۵۵.

۲. ابن‌ترکه، *تمهید القواعد*، ص ۱۴۷.

۳. ر. ک: عبدالله جوادی آملی، *عین نضاح*، ج ۲، ص ۳۳۳ - ۳۳۵.

۴. ر. ک: داوود قیصری، *شرح فصوص الحکم*، ج ۱، ص ۱۱۱.

که همه موجودات کونیه، مظاهر و مرائی آن وجود مطلق‌اند و این وجود در هر عالمی از عوالم مختلف، ظهوری متناسب با آن عالم دارد:

بدان که نزد اهل کشف و شهود، وجود مطلق، یکی بیش نیست و آن وجود حق است تعالی شأنه، و وجود جمیع موجودات به آن حضرت منتهی است و موجودات کونیه، همگی مظاهر و مرائی وجود مطلق‌اند و این وجود را در هر عالمی از عوالم مختلفه ظهوری است در مظاهر خلقیه و مجالی کونیه؛ پس بدان که حضرات کلیه، پنج است که آن را حضرات خمسه گویند و هر حضرتی از آن حضرات را عالمی می‌نامند... . حضرات کلیه و عوالم اصلیه پنج است: اول، هویت غیب مطلق است که آن حضرت و عالم احدیت ذات بذاته و عالم اعیان ثابته است؛ دوم، حضرت و عالم جبروت؛ سوم، حضرت لوح محفوظ و نفس ناطقه کلیه و عالم امر و عالم ملکوت؛ چهارم، حضرت عالم ملک؛ پنجم، عالم انسان کامل.^۱

تطابق عوالم در فلسفه

فلاسفه، عوالم وجود را متکثر می‌دانند و معتقدند که این عوالم به صورت طولی و به نحو علی - معلولی بر هم مترتب‌اند. بنابراین بعد از مرتبه اسمای الهی، عالم مجردات است که آنها از نقائص و حدود مادی می‌برایند. عالم مجردات نسبت به عالم مادی برتر و کامل‌تر است و بدین جهت، علت عالم مادی است و جلوه‌ها و فیوضات حق به واسطه آن عوالم به عالم ماده می‌رسد و آنچه از کمالات وجودی در عالم مادی یافت می‌شود، همه به نحو برتر و با وجودی کامل‌تر در عوالم بالا وجود دارد؛ به عبارت دیگر کمالات موجود در عالم ماده، تنزلات عوالم بالاینده که با وجودی ضعیف در این عالم موجود شده‌اند.

استاد انصاری شیرازی در این باره چنین می‌گوید:

بین مراتب وجود، تطابق است و مرتبه مافوق، نسبت به مادون، علیت دارد و هر چه در معلول به طور تفصیل و تفرقه و فتق هست، در علت به طور رتق و جمع و اجمال و بساطت وجود دارد... . موجودات مثالی و برزخی، اظلال و اُفیا و سایه‌های موجودات عقلی، و موجودات حسی، اظلال موجودات مثالی‌اند... . مسلماً هر چه موجود مادی دارد، موجود مجرد با زیادتى همان را دارد؛ یعنی کمالات موجودات مادی را به نحو برتر دارد؛ اما نقص‌هایش را ندارد چنانکه واجب تعالی کمالات همه موجودات را دارد و نقص‌هایشان را ندارد... فَسُبْحَانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ.^۲

۱. ر.ک: حسن حسن‌زاده آملی، ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص ۱۸۷ - ۱۸۹.

۲. یس (۳۶): ۸۳.

۳. یحیی انصاری شیرازی، دروس شرح منظومه، ج ۳، ص ۳۸۶.

تطابق در کلمات قدما

تطابق عوالم با همین اصطلاح کنونی در کلمات فلاسفه پیشین کمتر به چشم می‌خورد. گرچه بعضی سخنانشان از تطابق عوالم، حکایت دارد. البته در آثار آنها کلماتی چون «تطابق عوالم» یا «العوالم متطابقة» و... به کار نرفته است؛ مثلاً معلم اول در کتاب *تولوجیا*، که منسوب به اوست،^۱ معتقد است که موجودات عوالم بالا نسبت به عوالم پایین، علت و واسطه فیض وجود و کمالات‌اند، و صنم حقایق موجود در مراتب بالا، در مراتب پایین موجود است:

الإنسان العقلي يفيض بنوره على الإنسان الثاني الذي في العالم النفساني والإنسان الثاني يشرق بنوره على الإنسان الثالث وهو الذي في العالم الجسماني الأسفل فإن كان هذا على ما وصفناه قلنا إن في الإنسان الجسماني الإنسان النفساني والإنسان العقلي ولست أعني هو هما لكنه أعني أنه متصل بهما وأنه صنم لهما وذلك أنه يفعل بعض أفاعيل الإنسان العقلي وبعض أفاعيل الإنسان النفساني وذلك أن في الإنسان الجسماني كلمات الإنسان النفساني وكلمات الإنسان العقلي، فقد جمع الإنسان الجسماني كلتا الكلمتين أعني النفساني والعقلي إلا أنهما فيه قليلة ندرة لأنه صنم الصنم.^۲

در کلمات حکمای قبل از ارسطو نیز مطالبی یافت می‌شود که صراحت در تطابق عوالم دارد. البته سخنان حکمای قدیم مانند متونی است که در کلمات حکمای بعدی شرح داده شده است؛ از این رو می‌توان ادعا کرد که بیشتر سخنان متأخرین در کلمات حکمای سابق ریشه دارد.^۳

در کلمات معاصران ملاصدرا و استادان ایشان نیز به تطابق عوالم، اشاره شده است؛ مانند:

فالاول يعلم الاسباب ومطابقتها، فان ذاته هي صورة الاشياء على وجه اشرف، فانه علة لكل الاشياء وصورة العالم في العالم الأعلى هي نفس العلة. وهي اذا عقلت ذاتها فقد تعقل المعلومات في العالم الاعلى.^۴

۱. درباره مؤلف کتاب *تولوجیا* اختلاف است؛ عده‌ای نام مؤلف آن را افلوپین می‌دانند. امروزه این نظر مورد تأیید محققین است. صدرالمتألهین در جاهای مختلف از این کتاب نقل می‌کند، ولی در بیشتر جاها می‌گوید: معلم الفلاسفة یا معلم اول و در برخی جاها می‌گوید: قال «معلم الفلاسفة في معرفة الربوبية»، و مراد همان کتاب *تولوجیا* است چون *تولوجیا* به زبان عربی همان معرفة الربوبية است. علی‌ای حال، سخنان صدرالمتألهین ظهور بلکه صراحت دارد در اینکه مؤلف آن کتاب، ارسطوست.

۲. افلوپین، *تولوجیا*، ص ۱۴۶.

۳. ر.ک: افلوپین، *تولوجیا*، ص ۲۳۳.

۴. حکیم قایینی، *رسائل عرفانی و فلسفی*، ص ۱۵۲.

تطابق عوالم در مشاء و اشراق

حکمای مشاء و اشراق، هر دو به عوالم وجود پرداخته‌اند و همچنان که گذشت، مشاء، عالم مثال را قبول ندارد، ولی حکمای اشراق آن را می‌پذیرند و بر اثبات آن دلیل می‌آورند. در عین حال بحث از اینکه این عوالم بر هم تطابق دارند یا نه، در کلمات آنها، مخصوصاً حکمای مشاء، کمتر به چشم می‌خورد. البته در حکمت اشراق سخن از مثل افلاطونی به میان آمده است که می‌تواند به معنای تطابق عوالم باشد.^۱

هم حکمای مشاء و هم اشراق، به ترتیب طولی موجودات قائل هستند؛ با این تفاوت که ابن‌سینا بعد از واجب تعالی، به عقول ده‌گانه طولی باور دارد و معتقد است که عالم جسمانی از عقل دهم صادر شده است. بنابراین طبق نظر ابن‌سینا نظام هستی از واجب تعالی شروع می‌شود و سپس به عالم عقل (عقول عشره) می‌رسد و در نهایت به عالم مادی ختم می‌شود و این مراتب براساس الاشرف فالاشرف واقع شده است: ابتداء الوجود من الأشرف فالأشرف حتی انتهى إلى الهیولی، ثم عاد من الأخس فالأخس إلى الأشرف فالأشرف.^۲

اما در فلسفه اشراق دو نظام دیگر به این نظام اضافه شده است:

۱. عالم مثال، که بین عالم عقل و عالم ماده واقع است؛
۲. عقول عرضی؛ شیخ اشراق به تبع افلاطون معتقد است که هر نوعی در عالم طبیعت، تحت تدبیر عقل مجرّدی که رب‌النوع نام دارد، اداره می‌شود.

ابن‌سینا این دو نظام را قبول ندارد.

درخور توجه اینکه هرچند به این گونه کلمات آنها برای تطابق عوالم استشهاد می‌شود، اما از آنجا که ریشه بحث تطابق در فلسفه به تشکیک در وجود باز می‌گردد، وقتی به بحث تشکیک در حکمت اشراق توجه می‌کنیم می‌بینیم تشکیک را در حوزه ماهیات دانسته و نوعاً از دایره کیفیات و کمیات فراتر نرفته‌اند؛ یعنی هرچه از اشتداد و برتری موجودی بر موجود دیگر حرف زده‌اند، همه در حیطه کیفیت یا کمیت شدید است که از اعراض‌اند و مثال‌هایی هم که زده‌اند، از قبیل تشکیک بین سواد و بیاض شدید نسبت به سواد و بیاض ضعیف است.^۳

مشاء نیز همانند اشراق، تشکیک را نوعاً در اعراض جاری می‌دانند با این تفاوت که معتقدند مابه‌الاشتراک افراد متفاضل، از آن جهت که متفاضل‌اند، همان ماهیت

۱. شیخ اشراق معتقد است که در ازای هر نوع از موجودات مادی، می‌توان جوهری عقلانی را در نظر گرفت که فقط واجد کمالات همان نوع باشد. و در ایجاد آن، نقش واسطه را ایفا کند.

۲. ابن‌سینا، الاشارات و التنبيهات، ص ۱۲۶.

۳. ر.ک: شیخ اشراق، مجموعه مصنفات، ج ۱، ص ۲۹۹ - ۳۰۰.

تطابق عوالم

آنهاست؛ اما مابه‌الامتياز افراد متفاضل را ماهيت آنها نمی‌دانند؛ بلکه معتقدند وجود افراد متفاضل باعث امتياز آنها می‌شود. اساساً چون آنها وجودات را متباین از هم می‌دانند، از این‌رو وجود اشیا را مناط تمایز و کثرت می‌دانند. پس حقایق وجودی در نظر مشاء از آن جهت که حقایق وجودی‌اند هیچ نحو وحدت و اشتراکی ندارند؛ یعنی متباین به تمام ذات‌اند.^۱ مشاء وحدت و اشتراک را تنها در ماهیت افراد قائل‌اند. این نحو تشکیک نیز با تطابق عوالم چندان سازگار نیست؛ چون اولاً مابه‌الامتياز افراد غیر از مابه‌الاشتراک آنهاست؛ ثانیاً مرتبه بالا از وجود با مرتبه پایین، از جهت وجودی متباین‌اند نه متطابق، و اگر نوعی اشتراک در مراتب دیده می‌شود، آن اشتراک در ماهیت آنهاست. بنابراین چیزی از تطابق عوالم در آثار مشاء متأخر به چشم نمی‌خورد.

تطابق عوالم در حکمت متعالیه

حکیم ملاصدرا اولین فیلسوفی که اصطلاح «تطابق عوالم» و «العوالم متطابقة» و امثال اینها را در آثار مختلفشان به کار برده‌اند؛ به گونه‌ای که می‌توان گفت این بحث برای اولین بار در زمان ملاصدرا مطرح شده است. البته همچنان‌که گذشت، در کلمات گذشتگان نیز می‌توان رد پای این بحث را جست‌وجو کرد؛ ولی آنها اصطلاح تطابق عوالم را به کار نبرده‌اند. اما صدرالمتألهین در آثار خود در مباحث متعدد، به‌روشنی از تطابق عوالم، وجودات طولی یا وجود برتر سخن گفته است، البته حق مطلب این است که بحث تطابق عوالم در حکمت متعالیه نیز متأثر از عرفان است.

صدرالمتألهین در بیان اینکه آنچه در عالم دنیا تحقق دارد نظیری در عوالم دیگر نیز دارد می‌فرماید:

فالله سبحانه ما خلق شيئاً في عالم الصورة والدنيا إلا وله نظير في عالم المعنى والعقبي وما أبدع شيئاً في عالم العقبي إلا وله نظير في عالم الآخرة والمأوى وله أيضاً نظير في عالم الأسماء وكذا في عالم الحق وغيب الغيوب وهو مبدع الأشياء فما من شيء في الأرض ولا في السماء إلا وهو شأن من شئونه ووجه من وجوهه والعوالم متطابقة متحاذاة المراتب فالأدنى مثال الأعلى والأعلى حقيقة الأدنى وهكذا إلى حقيقة الحقائق ووجود الموجودات فجميع ما في هذا العالم أمثلة وقوالب لما في عالم الأرواح.^۲

چون تصویر دقیق تطابق عوالم در فلسفه بر مسئله تشکیک در وجود و تصور صحیح وجودات طولی و جمعی مبتنی است در اینجا ابتدا تشکیک فلسفی و مسئله وجود خاص و جمعی را بررسی می‌کنیم و سپس بحث تطابق عوالم را پی می‌گیریم.

۱. ر. ک: عبدالرسول عبودیت، درآمدي به نظام حکمت صدرایی، ج ۱، ص ۱۴۵ - ۱۵۵.

۲. صدرالمتألهین، مفاتیح الغیب، ص ۸۸.

تشکیک در وجود

تشکیک در فلسفه با تشکیک در عرفان متفاوت است. تشکیک در فلسفه به وجود است و در عرفان به ظهور.^۱ در ادامه این دو دیدگاه را بررسی می‌کنیم. آنچه نزد حکما وحدت حقیقی دارد حقیقت وجود است، و آنچه کثرت حقیقی دارد باز همان وجود است، و با بیان اینکه مابه‌الامتیاز امور متکثر و مابه‌الاشتراک آنها وجود است، به این نحو امور متکثر متفاضل یا متساوی^۲ را به وحدت ارجاع می‌دهند. و ارجاع کثرات به وحدت به این دلیل است که مفهومی که ما از وجود اشیای مختلف انتزاع می‌کنیم واحد است و به اصطلاح، وجود، مشترک معنوی است.

به نظر صدرالمتهلین، اساساً وحدت مفهومی از وحدت عینی ناشی می‌شود. اگر واقعیات عینی، نوعی اشتراک و وحدت عینی نداشته باشند، ممکن نیست مصداق مفهومی واحد قرار بگیرند. به همین سبب، صدق مفهومی واحد بر واقعیات متعدد و متکثر دال بر وجود نوعی اشتراک و وحدت عینی در آنهاست. روشن است که بنابر اصالت وجود، مفهوم واحد وجود بر همه واقعیات خارجی، به حمل هو هو، ذاتاً قابل حمل است؛ پس همه واقعیات‌های خارجی، نوعی اشتراک و وحدت عینی دارند؛^۳ یعنی یک حقیقت است که جهان خارج را پر کرده است؛ به تعبیر دیگر، حقیقت وجود ذاتاً حقیقتی واحد است. از سوی دیگر، نمی‌توان کثرت موجود در خارج را منکر شد؛ یعنی در خارج، حقایق وجودی متکثری داریم که ذاتاً متغایر و متمایزند، نه اینکه یک حقیقت شخصی، بی‌هیچ گونه تکثری داشته باشیم. پس حقیقت وجود ذاتاً، هم واحد است و هم کثیر؛ آن هم وحدت و کثرتی عینی، و این جز با تشکیک در حقیقت وجود توجیه‌پذیر نیست. پس همه واقعیات خارجی و حقایق وجودی به نحو تشکیکی، متمایز و متکثرند؛^۴ «إن الوجود حقيقة واحدة في الكل متفاوتة بالأتم والأنقص».^۵ برای روشن شدن تشکیک در وجود و نحوه بازگشت کثرت به وحدت لازم است با وجود خاص و وجود جمعی بیشتر آشنا شویم. صدرالمتهلین در موارد متعددی به وجود خاص و وجود جمعی اشاره کرده است.^۶ که در اینجا به اختصار به توضیح آن می‌پردازیم.

۱. ر.ک: عبدالله جوادی آملی، عین نضاخ تحریر تمهید القواعد، ج ۱، ص ۴۰ - ۴۱.

۲. امور متکثر متفاضل در کثرت طولی، و متساوی در کثرت عرضی تحقق دارد.

۳. ر.ک: صدرالمتهلین، اسفار، ج ۱، ص ۱۳۳ - ۲۵۵ و ج ۶، ص ۸۶؛ همو، تعلیقه بر حکمت اشراق، ص ۱۹۰.

۴. عبدالرسول عبودیت، در آمدی به نظام حکمت صدرایی، ج ۱، ص ۱۵۸.

۵. صدرالمتهلین، اسفار، ج ۷، ص ۱۵۸.

۶. ر.ک: صدرالمتهلین، اسفار، ج ۳، ص ۳۳۲ - ۳۳۷ و ج ۶، ص ۲۷۳؛ همو، مجموعه رسائل فلسفی، ص ۹۸. همو،

شرح اصول کافی، ص ۲۰۵ - ۲۰۷؛ همو، تعلیقه بر الهیات شفا، ج ۲، ص ۱۰۶۹.

وجود خاص و وجود جمعی

ملاصدرا برای ماهیات نوعی، وجودهای گوناگونی قائل است. فلاسفه پیشین معتقد بودند هر ماهیتی یک وجود مختص به خود دارد که البته ممکن است دارای افراد متعددی باشد؛ اما ملاصدرا معتقد است: ماهیات نوعی، علاوه بر وجود خاصی که مورد قبول همه فلاسفه است، دارای وجود یا وجودهای جمعی دیگری هستند که هر کدام از آنها در مرتبه خاصی از مراتب تشکیکی وجود قرار دارند:

إن ماهیة الجسم ومعناه، یعنی الجوهر القابل للابعد، له أنحاء من الوجود بعضها أخص وأدنی وبعضها أشرف وأعلى، فمن الجسم ما هو جسم هو أرض فقط أو ماء فقط أو هواء أو نار، ومنه ما هو جماد فيه العناصر الاربعة موجودة بوجود واحد جمعی، لكنه جماد فقط من غیر نمو ولا حس ولا حياة ولا نطق، ومنه ما هو جسم هو بعینه معتد نام مولد، فجمیته اکمل من جسمیة الجمادات والمعادن، ومنه ما هو مع کونه جسمًا، حافظ للصورة متغذیا نامیا مولدا حساسا ذو حياة حسیة، ومنه ما هو مع کونه حیوانا ناطقا مدرکا للمعقولات، فيه ماهیات الاجسام السابقة موجودة بوجود واحد جمعی لاتضاد بینها فی هذا الوجود الجمعی، لکونها موجودة علی وجه ألطف وأشرف وهو وجود الانسان.^۱
ان المعنی المسمی بالجسم له انحاء من الوجود متفاوتة فی الشرف والخسة والعلو والدنو من لدن کونه طبیعیا الی کونه عقلیا، فلیجز ان یکون فی الوجود جسم إلهی لیس کمثله شیء.^۲

از نظر ایشان، این وجودها در طول هم قرار داشته، نسبت به هم از رابطه علی- معلولی برخوردارند. وی از این مسئله با تعبیرهای متفاوتی مانند وجود خاص و وجود جمعی، وجودات طولی عوالم، تطابق عوالم، حمل حقیقه و رقیقه و... یاد کرده است.
وجود خاص ماهیت، واقعی است که همه کمالات اجناس و فصول مأخوذ در حد تام خود را دارا باشد و هیچ یک از کمالات خارج از حد تام خود را واجد نباشد؛ به عبارت دیگر، واقعی که مصداق ماهیت بشرطلا واقع می شود، وجود خاص ماهیت نامیده می شود. بنابراین اگر ما مصداقی داشته باشیم که ویژگی جوهر و جسم و نمو را داشته باشد و کمال دیگری نداشته باشد، به چنین مصداقی ماهیت گیاه اطلاق می شود؛ چون تمام خصوصیات گیاه را دارد و الا اگر نمو نداشت، در این صورت وجود خاص جسم می شد و اگر علاوه بر این خصوصیات، دارای اراده هم می بود، وجود خاص حیوان بر آن اطلاق می شود.

۱. صدر المتألهین، شرح اصول کافی، ج ۳، ص ۲۰۶.

۲. همان، ص ۲۰۷.

از آنچه گفته شد، می‌توان فهمید که وجود خاص هر ماهیتی، خود دو حد دارد: حدی وجودی و حدی عدمی. مقصود از حد وجودی، مقدار وجودی است که دارد و مقصود از حد عدمی، نقص وجود مذکور است. باید توجه داشت که امکان ندارد یک واقعیت، وجود خاص بیش از یک ماهیت باشد. پس موجود بودن ماهیت با وجود خاص، مستلزم کثرت و تفصیل است؛ از این رو وجود خاص ماهیت را وجود تفصیلی هم می‌گویند.

اما وجود جمعی ماهیت، واقعی است که کمالات آن ماهیت را داراست اما نقائص آن را ندارد؛ به عبارت دیگر وجود جمعی ماهیت، مصداقی است که حد تام ماهیت، وجداناً بر آن صادق است نه فقداناً؛ مثلاً وجود خاص هر عددی، وجود جمعی همه اعداد کوچک‌تر نیز هست. به همین اعتبار است که می‌گوییم: «چون که صد آمد نود هم پیش ماست». بنابراین حمل نودِ لابشرط بر صد هیچ اشکالی ندارد؛ چون صد، وجود جمعی تمام اعداد مادون خود است. همچنین وجود خاص هر کمیت و کیفیتی، وجود جمعی تمام افراد کوچک‌تر و ضعیف‌تر است.

حال در مقایسه وجود جمعی ماهیت با وجود خاص آن و دو حد وجودی و عدمی آن، می‌توان گفت که وجود جمعی ماهیت با وجود خاص آن فقط در حد وجودی مشترک است؛ اما همه مفاهیم کمالی دیگری که از وجود خاص سلب می‌شوند، از وجود جمعی قابل سلب نیستند؛ بلکه بسته به شدت و ضعف وجود جمعی، همه یا برخی از این مفاهیم نیز بر این وجود حمل می‌شوند.

در مثال‌هایی که برای وجود جمعی ذکر شد نوعی شائبه برتر بودن وجود جمعی نسبت به وجودات خاص به چشم می‌خورد؛ اما باید توجه داشت که وجود جمعی، اعم از آن است؛ به این بیان که وجود جمعی اگر طولی باشد، برتر از وجودات خاص خواهد بود، اما اگر عرضی باشد، در عین اینکه با وحدت و بساطتش جامع وجودات خاص است، ولی این جامعیت موجب برتریت آن نسبت به وجودات خاص نمی‌شود. مثلاً اگر صد لیوان آب را در ظرفی بریزم، آبی که در این ظرف جمع می‌شود، جامع آن صد لیوان است؛ اما این جامعیت موجب برتری این آب کثیر بر آب تک‌تک لیوان‌ها نمی‌شود.

وجود جمعی طولی و عرضی

بعد از آنکه در باب وجود جمعی به اجمال سخن گفته شد، اکنون باید از اقسام آن بحث کنیم، وجود جمعی ممکن است به صورت عرضی یا به صورت طولی باشد. اما آنچه در بحث ما کاربرد دارد وجود جمعی طولی است؛ چون تطابق عوالم با این نحو وجود قابل تصویر است.

اما وجود جمعی عرضی در عین اینکه جامع وجودات خاص است، از آنها برتر نیست؛ مانند اینکه چند لیوان آب را که هر کدام دارای حدود معینی هستند در یک ظرف ریخته باشیم. این نحو وجود جمعی، اگرچه وحدت و بساطت دارد. (چون وجودهای خاص متکثر، بدون حد و مرز و به نحو یکپارچه در این وجود جمع‌اند اما این وجود جمعی، وجود طولی و برتر آن وجودات نیست. برخلاف وجود جمعی طولی ماهیت که در مرتبه‌ای بالاتر از وجود خاص ماهیت جای دارد. حکما این مطلب را با این تعبیر بیان می‌کنند که وجود جمعی طولی شیء، وجود آن است به نحو اعلی و اشرف؛ یعنی این وجود و مصداق از ماهیت، نسبت به وجود خاص ماهیت اعلی و اشرف است، اشد و اقواست، و از مرتبه بالاتری برخوردار است؛^۱ مانند درخت، حیوان و انسان. در اینجا با تشکیک طولی، وجود جمعی درست می‌شود چون فرض این است که در مراتب تشکیکی وجود، هر مرتبه بالاتر واجد همه کمالاتی است که در مرتبه پایین‌تر یافت می‌شود بعلاوه کمالات دیگری که مرتبه پایین‌تر فاقد آنهاست. پس هر مرتبه‌ای از وجود، وجود جمعی برای ماهیت یا ماهیات مراتب پایین‌تر از خود است.

بنابراین می‌توان برای هر موجودی از موجودات عالم، وجود عقلی و بالاتر از آن، وجود الهی قائل شد.^۲ به همین جهت است که در برخی از تعبیرات حکما جسم عقلانی یا جسم الهی^۳ به چشم می‌خورد که خالی از دقت و ظرافت نیست.^۴ البته همچنان که توضیح داده شد،

۱. مولی علی نوری، الوجود البسيط، کل الوجودات بنحو اشرف واقوی، *التعلیقات علی مفاتیح الغیب*، ص ۲۴۰.

الأشیاء التي هناك كلها حية: وكيف لا تكون حية، وهي في عالم الحياة المحض لا يشوبها الموت البتة! وطبائع الحيوان التي هناك مثل طبائع هذه الحيوانات، إلا أن الطبيعة هناك أعلى وأشرف من هذه الطبيعة لأنها عقلية ليست حيوانية البتة. (افلوطين، *اثولوجيا*، ص ۹۲).

إذ كل ما يوجد في عالم الخلق فهو موجود في عالم الأمر على وجه أعلى وأشرف. (صدرالمتألهين، *مفاتيح الغیب*، ص ۶۵۶). همچنین ر.ک: سیدجلال الدین آشتیانی، *شرح بر زاد المسافر*، ص ۳۲۳.

۲. ر.ک: عبدالرسول عبودیت، *مجله معرفت فلسفی*، نشر مؤسسه امام خمینی، شماره ۳، ص ۵۵.

۳. ان المعنى المسمى بالجسم له انحاء من الوجود متفاوتة في الشرف والخسة والعلو والدنو من لدن كونه طبيعيا الى كونه عقليا، فليجز ان يكون في الوجود جسم الهی ليس كمثل شيء وهو السميع البصير المسمى بالاسماء الالهية المنعوت بالنعوت الربانية (شرح اصول الكافي، ج ۳، ص ۲۰۷).

جسم به اعتبار انكشاف در مشهد علم ربوبی، جسم الهی است (سیدجلال الدین آشتیانی، *شرح بر زاد المسافر*، ص ۵۹).

۴. مرحوم آشتیانی می‌فرماید: «کسانی که به تکمیل قوه عقلی خود نپرداخته‌اند و بدون تکمیل قوه ادراکی خود به مباحث اعتقادی می‌پردازند و مطالب عجیب و غریب و آرا و عقایدی که تضحک منه الثکلی، و یبکی منه العریس از خود بروز می‌دهند، در عصر ما نیز کم نیستند. این اشخاص چه بسا در علوم منقول صاحب اطلاع و احیاناً صاحب نظر باشند، ولی تبحر در فروع، بدون استحکام قواعد مربوط به اصول، مانع لغزش فکری در عقاید نمی‌شود. حقیر در ایامی که در نجف اشرف به تحصیل اشتغال داشت، مطلبی از یکی از اساتید بزرگ و مسلم در فقه و اصول شنید که حیرت نمود و همین

جسم الهی به این معنا نیست که اجسام با همین حدود و نواقصشان در مرتبه الهی تحقق دارند؛ بلکه جسم الهی، وجود اشرف و برتر و اجمالی و جمعی جسم است که در مرتبه ذات احدیت به وجود علمی ذات که عین ذات است، موجود می‌باشد، اما وجود خاص و تفصیلی جسم مربوط به مرتبه خودش است که محدود و دارای ماهیت است؛ به عبارت دیگر مرتبه الهی، به صورت لایشرط، فقط کمالات و دارایی‌های جسم را واجد است نه نواقص و حدود آن را. صدرالمتألهین در این باب این‌گونه می‌فرمایند: «إن المعنى المسمى بالجسم له انحاء من الوجود متفاوتة في الشرف والخسة»^۱.

با توضیحی که گذشت می‌توان نتیجه گرفت که اولاً موجود بودن ماهیت با وجود جمعی، مستلزم کثرت و تفصیل نیست؛ بلکه ممکن است ماهیات بسیاری با یک وجود جمعی موجود باشند؛ ثانیاً وجود جمعی ماهیت، ضرورتاً کامل‌تر و برتر از وجود خاص آن است و به عبارتی، وجود جمعی ماهیت، وجود آن است به نحو اعلی و اشرف. توجه به این نکته لازم است که آثار و کمالاتی که در وجود خاص یافت می‌شوند، با همان حدود در وجود جمعی یافت نمی‌شوند؛ بلکه به نحو برتر در آن یافت می‌شوند، به بیان دیگر، آنچه در وجود جمعی موجود است، اصل و مبدأ کمالات است نه نواقص و حدود آنها. مثلاً وجود خاص جسم که در عالم ماده تحقق دارد، شاغل فضا است؛ اما وجود عقلی یا الهی جسم که در حقیقت وجود جمعی آن است، تمام کمالات جسم را به نحو برتر داراست؛ ولی شاغل فضا نیست، بلکه واقعی است که اگر تنزل پیدا کند، شاغل فضا خواهد بود.^۲

مطلب بعدها به قلم مقرر چاپ شد. استاد، مبحث طهارت تدریس می‌نمود و بحث آن روز این بود که قایلان به تجسیم - مجسمه - از فرق اسلامی محکوم به حکم طهارت‌اند یا نه؟ استاد فرمود: ملاصدرا قایل به تجسیم مبدأ اعلی است و خداوند را جسم می‌داند. ملاصدرا می‌داند که آن همه دلایل بر مجرد حق از ماده و صورت و مجرد او از جنس و فصل و تنزه او از اجزای عقلی و مجرد او از ماهیت و وجود اقامه نموده است، مگر امکان دارد خداوند را جسم بداند. منشأ اشتباه این بود که ملاصدرا در شرح اصول کافی در مقام بیان آنکه اشیا، غیر از وجود خاص خود، ممکن است به اطوار متعدد از جمله جسم موجود شوند، می‌فرماید: جسم علاوه بر وجود خارجی، دارای وجودی است در علم انسان به اعتبار وجود ذهنی و نیز دارای وجودی است در عالم عقول؛ جسم عقلی موجود به وجود کلی عقلی و از جمله اطوار جسم عبارت است از تحقق جسم به حسب وجود علمی - قبل از وجود خارجی - در علم حق؛ چه آنکه مشرب تحقیق در وجود ذهنی، همان تحقق اشیا است بحقایقها لا بأشباحها. و صورت جسم، بلکه کلیه اجسام، در وجود علمی و موطن تفصیلی علم حق در مقام احدیت، مانند جمیع حقایق خارجی، به وجودی مناسب با مقام شامخ ربوبی موجودند. و این وجود قبل از ایجاد، ملاک علم حق است به حقایق؛ چون علم، به معدوم مطلق تعلق نمی‌گیرد. بنابراین جسم به اعتبار انکشاف در مشهد علم ربوبی، جسم الهی است. و عدم تفرقه بین حمل اولی ذاتی و حمل شایع صناعی سبب شده است که گفته شود: ملاصدرا از قایلان به تجسیم است» (سیدجلال‌الدین آشتیانی، شرح بر زاد المسافر، ص ۵۹).

۱. صدرالمتألهین، شرح اصول کافی، ج ۳، ص ۲۷۳.

۲. ر.ک: عبدالرسول عبودیت، در آمدی به نظام حکمت صدرایی، ج ۱، ص ۱۶۲.

صدرالمتألهین در اسفار می‌فرماید:

أن هذه الأنواع الممكنة أنما تباينت وتخالفت إذا صارت موجودة بالفعل بوجوداتها الخاصة بواحد واحد منها على وجه يصدق عليها أحكامها ويترتب عليها آثارها وأما قبل ذلك فلها الوجود الجمعی وهذا الوجود الجمعی نحو آخر من الوجود أرفع وأشرف.^۱

وحدت و بساطت شرط وجود جمعی

وجود جمعی همیشه کمالاتی بیش از کمالات وجود خاص دارد؛ یعنی تمام کمالاتی که در وجودات خاص ماهیات متعدد یافت می‌شود، وجود جمعی، همه آنها را یکجا دارد. البته وجود جمعی کمالات دیگری نیز دارد که در وجودات خاص نیست؛ مثلاً وجود خاص ماهیت درخت فقط کمال جوهریت و جسمیت و نمو را دارد و نه بیشتر؛ اما وجود جمعی آن، افزون بر سه کمال مذکور، کمالات دیگری هم دارد؛ کمالاتی نظیر حساسیت، ناطقیت و

اکنون در اینجا این سؤال مطرح می‌شود که وجود جمعی چه نحو وجودی است؟ آیا وجود جمعی، وجودی واحد و بسیط است که در عین وحدت و بساطت، همه این کمالات را دارد، یا نه؛ بلکه می‌شود وحدت و بساطت هم نداشته باشد، اما در حقیقت، مجموع کمالات مذکور باشد که جدا جدا و متکثر در کنار هم قرار گرفته‌اند و مجموعه‌ای واحد را فراهم آورده‌اند؟ استاد عبودیت در پاسخ به این سؤال می‌فرماید:

به عقیده حکما شق اول درست است. چرا؟ فرض می‌کنیم شق دوم درست باشد و وجود جمعی به نحو تکثر شامل کمالات اضافی باشد نه به نحو وحدت و بساطت؛ به عبارت دیگر، فرض می‌کنیم کمالات اضافی موجود در وجود جمعی، هر کدام واقعیتی جداگانه در کنار وجود خاص باشد که به هم ضمیمه شده‌اند و وجود جمعی را ساخته‌اند. اگر دقت کنیم این فرض به معنای نفی وجود جمعی است؛ چون آنچه فرض کرده‌ایم، مجموعه چند وجود خاص است: وجود خاص درخت بعلاوه وجود خاص حساسیت بعلاوه وجود خاص ناطقیت. معلوم است که هر یک از این واقعیتهای فقط مصداق ماهیت خود است و هیچ‌یک مصداق بالذات ماهیت دیگری نیست؛ پس واقعیتی که وجود خاص درخت است، حساس و ناطق نیست و بالعکس؛ پس هیچ‌یک از این واقعیتهای، ولو در کنار آن، واقعیت سایر کمالات هم باشد، وجود جمعی هیچ‌یک از ماهیتهای نیست. اما مجموع سه واقعیت چه؟ جواب روشن است. مجموع، شیئی فرضی است نه شیئی حقیقی؛ یعنی در خارج بجز سه واقعیت مذکور، امر دیگری به نام مجموع وجود ندارد تا حکمی داشته باشد. آری، ذهن ما فرض می‌کند مجموع، شیء دیگری است غیر از هر یک از آن سه، و احکام دیگری دارد غیر از احکام آنها.

۱. صدرالمتألهین، اسفار، ج ۶، ص ۲۷۳.

پس، از ضمیمه شدن وجودهای خاص به یکدیگر وجود جمعی حاصل نمی‌شود. وجود جمعی، یک وجود واحد بسیط است که به وحدته و بساطته، هم مصداق همه مفاهیم کمالی است که در حد ماهیتی که این وجود وجود جمعی آن است اخذ شده‌اند و هم مصداق مفاهیم کمالی و ماهیات دیگر.^۱

توجه به این نکته لازم است که هر مرتبه از هستی، نسبت به مرتبه خودش، وجود خاص است؛ اما نسبت به مراتب مادون خود، وجود جمعی است؛ یعنی با وحدتش جامع کمالات مادون می‌باشد.

صدرالمتألهین می‌گوید مراتب وجود هر چه بالاتر رود، وحدت، بساطت و جمعیت بیشتری می‌یابد؛ برعکس، هر چه مرتبه وجود پایین آید، کثرت، تضاد و تفرقه‌اش افزوده می‌شود: إن للموجودات مراتب فی الموجودیة وللوجود نشأت متفاوتة بعضها أتم وأشرف وبعضها أنقص وأخس... إن النشأة الوجودیة كلما كانت أرفع وأقوى كانت الموجودات فیها إلى الوحدة والجمعیة أقرب وكلما كانت أنزل وأضعف كانت إلى التکثر والتفرقة والتضاد أمیل فأكثر الماهیات المتضادة فی هذا العالم الطبیعی وهو أنزل العوالم غیر متضادة فی العالم النفسانی کالسواد والبیاض وکالحرارة والبرودة فإن کل طرفین من هذه الأطراف متضادان فی هذا الوجود الطبیعی غیر مجتمعین فی جسم واحد لقصورهما عن الجمعیة وقصور الجسم الطبیعی عن قبولهما معا فی زمان واحد وهما معاً موجودان فی خیال واحد وكذا المختلفات فی عالم النفس متفقة الوجود فی عالم العقل... فإذا کان هذا هكذا فما ظنک بالعالم الربوبی والنشأة الإلهیة فی الجمعیة والتأحد فجميع الأشياء هناك واحد وهو کل الأشياء بوحدته من غیر ما یوجب اختلاف حیثیة.^۲

تشکیک در وجود مستلزم وجودات طولی

تشکیک در وجود، مقتضی این است که برای هر ماهیت نوعیه، افزون بر وجود خاصش، وجود یا وجودهای دیگری هم باشد که در طول هم باشند و هر یک از دیگری اشد و اقوا باشد به طوری که هر یک از آن وجودات در مرتبه‌ای از مراتب تشکیکی وجود جای داشته باشد غیر از مرتبه‌ای که دیگری جای دارد؛ به تعبیر دیگر، تشکیک در وجود یعنی اینکه ماهیت نوعیه واحد، علاوه بر وجود خاص، وجود یا وجودهای دیگری دارد که وجود همین ماهیت‌اند،

۱. عبدالرسول عبودیت، مجله معرفت فلسفی، شماره ۳، ص ۵۵.

۲. صدرالمتألهین، اسفار، ج ۶، ص ۲۲۷.

اما به نحو اعلی و اشرف:

اقتضای تشکیک در وجود این است که هر مرتبه‌ای از مراتب تشکیکی وجود واجد همه کمالات مرتبه ما دون است بعلاوه کمالات دیگری و به تعبیر دقیق‌تر، همه آن کمالات به نحو اعلی و اشرف در مرتبه ما فوق هست و همچنین همه کمالات این مرتبه نیز در مرتبه ما فوق آن هست، باز به نحو اعلی و اشرف. پس اگر وجود خاص ماهیتی در مرتبه‌ای از مراتب تشکیکی وجود جای داشت، همه مراتب مافوق آن، وجود جمعی این ماهیت هستند و آثار و کمالات متوقع از آن ماهیت را به نحو اعلی و اشرف دارند.... البته پیداست که وجودات جمعی مفروض فرد این ماهیت نیستند؛ چون ماهیت مفروض وقتی بشرط لا اعتبار شود، بر هیچ‌یک از آنها به حمل شایع قابل حمل نیست؛ بلکه یا به حمل حقیقه و رقیقه بر آنها حمل می‌شود و یا باید ماهیت را لابشرط اعتبار کرد تا به حمل شایع بر آنها حمل شود و حمل ماهیت بر مصداق به این نحو، موجب فرد بودن مصداق نیست؛ از باب مثال، نبات ماهیتی است که حد تامش «جوهر سه بعدی نامی» است که پایین‌ترین مرتبه وجود آن از مراتب وجودات طولی‌اش همان وجود خاص آن است؛ مثل درختی که در باغ می‌بینیم. حال ماهیت حیوان را که حد تامش «جوهر سه بعدی نامی حساس متحرک بالاراده» است در نظر می‌گیریم. پس وجود خاص یک حیوان، مثلاً ببر، هم دارای سه کمال جوهریت و سه بعدی بودن و نمو است و هم حس و حرکت و اراده دارد. پس وجود خاص ببر یا هر حیوان دیگری، وجود جمعی نبات (نه فرد نبات) هم هست. باز وجود خاص انسان نیز وجود جمعی نبات است؛ چون همه آن کمالات را دارد، علاوه بر آن، تفکر هم دارد. باز به همان دلیل، وجود جواهر عالم مثال هم وجود جمعی نبات‌اند و همچنین وجود هر یک از عقول در عالم مجردات تام نیز وجود جمعی نبات‌اند و بالاخره می‌رسیم به مرتبه واجب بالذات که در مراتب تشکیکی وجود فوق آن متصور نیست و هر مرتبه دیگری مادون آن است؛ پس وجود واجب بالذات هم وجود جمعی نبات است که به آن «وجود الهی» نبات می‌گویند. پس نبات وجودات و مصادیق طولی متعددی پیدا می‌کند که نازل‌ترین آنها وجود خاص نبات یا فرد نبات است و بالاترین آنها وجود واجب بالذات است که وجود الهی نبات است. هر ماهیت دیگری هم همین گونه است. پایین‌ترین مرتبه وجودش همان وجود خاص آن است و وجودات دیگرش وجوداتی هستند که در مراتب طولی مافوق واقع‌اند که وجود جمعی آن‌اند، تا برسیم به وجود واجب بالذات که وجود الهی آن و بالاترین مرتبه وجود جمعی آن است....

نتیجه اینکه در سلسله مراتب تشکیکی وجود، هر چه وجود رو به ضعف و نقص و قصور رود، مفاهیم ماهوی کمتری بر آن صدق می‌کند، به طوری که بر هیولای اولی، که نازل‌ترین مرتبه از مراتب تشکیکی وجود است و نازل‌تر از آن قابل

تصور نیست، فقط ماهیت جوهر صدق می‌کند؛ و بالعکس هر چه وجود رو به قوت و کمال رود، مفاهیم ماهوی بیشتری بر آن صدق می‌کند، به طوری که بر واجب بالذات، که بالاترین مرتبه از مراتب تشکیکی وجود است و بالاتر از آن متصور نیست، بی‌استثنا، همه ماهیات صدق می‌کنند... پس عوالم وجود متطابق‌اند.^۱

حمل حقیقه و رقیقه

در فلسفه علاوه بر حمل اولی (اتحاد موضوع و محمول در مفهوم) و حمل شایع (اتحاد موضوع و محمول در مصداق)، نوع دیگری از حمل مطرح می‌شود که با آن دو تفاوت دارد و به حمل حقیقه و رقیقه معروف است.

وهاهنا نوع ثالث من الحمل، يستعمله الحکیم، مسمى بحمل الحقيقة والرقیقة، مبنی علی اتحاد الموضوع والمحمول فی اصل الوجود واختلافهما بالکمال والنقص، یفید وجود الناقص فی الکامل بنحو أعلى وأشرف واشتمال المرتبة العالیة من الوجود علی کمال مادونها من المراتب.^۲

در این دو مثال دقت کنید: «علی انسان است» و «عقل اول انسان است». آیا این دو گزاره شامل یک نوع حمل‌اند یا در حمل، تفاوت دارند؟ در مثال اول، مراد این است که واقعیتی به نام علی، یافت می‌شود که ماهیت انسان بر آن صادق است؛ یعنی علی، وجود انسان است، و کمالاتی را که ماهیت انسان از آنها حکایت می‌کند، داراست و سایر کمالات را که انسان ندارد، او نیز دارا نیست. این نوع حمل، اصطلاحاً حمل شایع صناعی نام دارد و مردم معمولاً از این نوع حمل استفاده می‌کنند. به موجب این حمل، انسان ایجاباً و سلباً بر علی، حمل شده است و علی، وجداناً و فقداناً مصداق انسان است. در حمل شایع صناعی، محمول (انسان) بر وجود خاصش (علی) حمل شده است. برخلاف گزاره دوم که حمل در آن، از نوع حمل حقیقه و رقیقه است و در این حمل، انسان بر وجود برتر خود حمل شده است، نه وجود خاص خود. در حقیقت، عقل اول تمام کمالات انسان را به نحو برتر داراست؛ یعنی تمام کمالاتی را که انسان حاکی از آنهاست، واجد است؛ اما کمالاتی هم دارد که انسان فاقد آنهاست. بنابراین می‌توان گفت عقل اول وجود انسان است، همچنان که علی، وجود انسان است. البته تفاوتشان در این است که در گزاره «علی انسان است»، محمول ایجاباً و سلباً بر موضوع حمل می‌شود، اما در گزاره «عقل اول انسان است»، محمول فقط

۱. عبدالرسول عبودیت، مجله معرفت فلسفی، شماره ۳، صفحه ۵۵.

۲. سید محمدحسین طباطبائی، نه‌ایة الحکمة، مرحله هفتم، فصل سوم.

ایجاباً بر موضوع حمل می‌شود و موضوع فقط وجداناً مصداق محمول است. در یک کلام، حمل در شایع صناعی بشرط شیء، و در حقیقه و رقیقه، لایشرط است.^۱

وضع الفاظ بر معانی عامه

بحث وضع الفاظ از مباحث گسترده‌ای است که در علم اصول و منطق نیز به تفصیل مطرح می‌شود. با چشم‌پوشی از اختلافاتی که در نحوه وضع لفظ بر معنا مطرح شده است، در اینجا برای پرهیز از اطاله کلام، به نظریه دقیق‌تری که حکما در این باب معتقدند می‌پردازیم. حکما تأکید دارند که الفاظ برای روح معانی وضع شده‌اند نه برای معانی و صورتی که مخصوص عالم طبیعت است. بنابراین هر معنایی دارای صور و قوالب متعددی است و الفاظ برای حقایق و روح آن صور و قوالب وضع شده‌اند و استعمال الفاظ در هر عالمی، مطابق با صورت و قالب آن عالم خواهد بود؛ ضمن اینکه استعمال لفظ در هر یک از آنها حقیقت است؛ چون بین آن معانی نحوه‌ای اتحاد برقرار است که حاکی از مطابقت آن معانی است؛ مثلاً لفظ قلم برای آلتی وضع شده است که در الواح، صورت ایجاد می‌کند و در وضع آن اعتبار نشده که این آلت از جنس چوب باشد یا آهن یا غیر آن؛ بلکه حتی جسم بودن آن و محسوس بودن نقش آن یا معقول بودن آن نیز لحاظ نشده است. همچنین درباره لوحی که قلم در آن، نقش ایجاد می‌کند شرط نشده که باید از جنس کاغذ یا چوب و مانند آن باشد. میزان نیز دارای مصداق متعددی است که این لفظ در همه آنها حقیقت است. میزان هر چیزی از جنس خودش است؛ مثلاً میزان به ترازو با انواع و اقسامش اختصاص ندارد، بلکه به خط‌کش و شاغول و دماسنج و هر چیزی که آلت سنجش باشد، میزان اطلاق می‌شود. علم منطق، علم صرف و علم عروض نیز میزان نامیده می‌شوند و بالاخره اطلاق میزان بر انسان بالاخص و انسان کامل، اطلاقی حقیقی خواهد بود. بنابراین میزان در هر عالمی مطابق با آن نشئه خواهد بود. صدرالمتألهین می‌گوید همچنان‌که قرآن دارای ظاهر و باطنی است و هر بطنش دارای بطن دیگری تا هفت بطن، بلکه هفتاد بطن؛ همین‌طور جمیع حقایق موجود در عالم، اعم از الفاظ و غیر آنها، دارای مراتب و بطون متعددی هستند.^۲

بنابراین لفظ میزان و قلم لفظی است که می‌تواند در همه این مراتب، بالحقیقه استعمال شود و حتی نیازی به قرینه هم نیست؛ چون استعمال مجازی است که قرینه لازم دارد؛ در حالی که این استعمال، حقیقی است.^۳

۱. ر.ک: عبدالرسول عبودیت، در آمدی به نظام حکمت صدرایی، ج ۱، ص ۱۶۷ - ۱۶۹.

۲. ر.ک: صدرالمتألهین، مفاتیح الغیب، ص ۹۲. همو، سه رسائل فلسفی، ص ۱۵۹؛ ملاعلی نوری، رساله فلسفی بسیط الحقیقه کل الاشياء؛ همو، رساله وحدت وجود؛ حسن حسن‌زاده آملی، دروس معرفت نفس، ص ۳۴۷ - ۳۴۹. یدالله یزدان‌پناه، جزوه رمز و راز تأویل عرفانی از دیدگاه اهل معرفت.

۳. برای اطلاعات بیشتر در این زمینه، ر.ک: یدالله یزدان‌پناه، جزوه رمز و راز تأویل عرفانی از دیدگاه اهل معرفت.

تقریر تطابق عوالم

فلاسفه در ابواب متعدد فلسفه از جمله مبحث تشکیک، عاقل و معقول، علم واجب به اشیا، بحث نفس و... به بحث تطابق عوالم پرداخته‌اند.

صدرالمتألهین که بیش از دیگران به این موضوع پرداخته است، در *مفاتیح الغیب* تطابق عوالم را این‌گونه تبیین می‌کند:

العوالم متطابقة متحاذاة المراتب فالأدنی مثال الأعلى والأعلى حقيقة الأدنی وهكذا إلى حقيقة الحقائق ووجود الموجودات فجميع ما فی هذا العالم أمثلة وقوالب لما فی عالم الأرواح كبدن الإنسان بالقياس إلى روحه.^۱

روشن است که مراد از «عوالم»، عالم طبیعت، عالم مثال، عالم عقل و عالم الهی است و منظور از «تطابق عوالم»، این است که هر نوع موجودی که در عالم طبیعت با وجودی مادی و جسمانی یافت می‌شود، همان نوع موجود، در عالم مثال و عالم عقل و عالم الهی نیز یافت می‌شود، ولی نه با وجودی مادی و جسمانی؛ بلکه در عالم مثال با وجودی مثالی و در عالم عقل با وجودی عقلی و در عالم الوهی با وجودی الهی. این نوع تطابق، در عوالم دیگر نیز، بسته به شأن هر کدام از آنها، تحقق دارد؛ مثلاً هر نوع موجود مثالی نیز در عالم عقل با وجودی عقلی، و در عالم الهی با وجودی الهی وجود دارد و بالاخره هر نوع موجود عقلی هم در عالم الهی با وجودی الهی موجود است. بنابراین تمام کمالات مراتب عوالم مادون در عالم الهی، با وحدت و بساطت و به نحو برتر، موجود است؛ یعنی نمی‌توان نوعی از موجود را در عالم پایین‌تر یافت، مگر اینکه همان نوع در عالم بالاتر با وجودی مناسب با آن عالم یافت می‌شود.^۲ صدرالمتألهین این تطابق را این‌گونه تقریر می‌کند:

ما خلق الله من شيء في عالم الصورة الا وله نظير في عالم المعنى [ای عالم المثال]
وما خلق الله شيئا في عالم المعنى والملكوت الا وله صورة [ای وجود] في هذا العالم
وله حقيقة في عالم الحق وهو غيب الغيوب، اذ العوالم متطابقة... إن الأدنی مثال وظل
للأعلى والأعلى روح وحقيقة للأدنی وهكذا إلى حقيقة الحقائق.^۳

حکما معتقدند به دلیل تطابق عوالم، همین نظامی که بر این عالم جاری است در عوالم بالا نیز جریان دارد؛ اما به نحو اتم و اشرف. بنابراین هر نظم و کمالی که در این عالم مشاهده می‌شود، به اندازه حد وجودی خودش از کمال وجودی عوالم برتر حکایت دارد

۱. صدر المتألهین، *مفاتیح الغیب*، ص ۸۸.

۲. ر.ک: عبدالرسول عبودیت، *درآمدی به نظام حکمت صدرایی*، ج ۱، ص ۱۷۵.

۳. صدرالمتألهین، *شرح اصول کافی*، ج ۳، ص ۳۴۳.

تا اینکه منتهی می‌شود به نظام ربانی که در علم ذاتی واجب است و علم ذاتی واجب، عین ذات اوست. علامه طباطبایی نیز در *نهایة الحکمة* به این مطلب اشاره می‌کند: «أن فوق هذا النظام الجاری فی العالم المشهود، نظاماً عقلياً نورياً مسانخاً له، هو مبدأ هذا النظام، وينتهي إلى نظام ربانی فی علمه تعالی».^۱

تطابق عوالم در کلام حاجی سبزواری

حکیم سبزواری در منظومه تحت عنوان، «غرر فی تطابق عالم الحس وعالم العقل» می‌گوید: «فکل هذه النسب الوضعية والهيئات الحسية الواقعة فی عالم الطبيعة أطلال تلك النسب النورية والهيئات المعنوية وصنم لزينة وكمال».^۲

حاجی سبزواری این حقیقت را در ضمن یک مثال چنین بیان می‌کند: قهر حقیقتی است از حقایق عالم که ظهورش در انسان طبیعی به صورت غلیان خون در قلب و سیاهی وجه و نفخ عروق است و در انسان ملکوتی، حالتی است وجدانی که انسان را به اراده انتقام از مقهور وادار می‌کند؛ بدون صفات جسمانی که در انسان طبیعی بود، و همین‌طور در هر مرتبه‌ای به حسب آن مرتبه، ظهور می‌کند تا اینکه در مقام واحد قهار، قاهریت نور او بر کل انوار مجرد و انوار حسی و احاطه وجود او بر تمام وجودات است. «وهو القاهر فوق عباده».^۳

قاعده «بسیط الحقیقه کل الاشياء»

این قاعده از قواعد دقیق و مشکلی است که احتمالاً صدرالمتألهین از کلمات عرفا گرفته است. صدرالمتألهین درباره این قاعده می‌گوید: «البرهان قائم علی أن کل بسیط الحقیقه کل الأشياء الوجودية إلا ما يتعلق بالنقائص والأعدام والواجب تعالی بسیط الحقیقه واحد من جمیع الوجوه فهو کل الوجود كما أن کله الوجود».^۴

صورت برهانی قاعده به این بیان است که هر بسیط الحقیقه‌ای تمام اشیای وجودیه است. واجب تعالی بسیط الحقیقه است از جمیع جهات. بنابراین واجب تعالی کل وجود است، همچنان‌که کل او وجود است.

بسیط الحقیقه با بساطت و وحدتی که دارد، همه کمالات موجودات مادون را به نحو اتم و اشرف داراست. هر کمال وجودی که در موجودات یافت می‌شود، مبدأ و اصل همه آنها در بسیط الحقیقه

۱. سیدمحمدحسین طباطبایی، *نهایة الحکمة*، مرحله دوازدهم، فصل ششم.

۲. ملاهادی سبزواری، شرح منظومه، ج ۳، ص ۶۹۶.

۳. ر.ک: ملاهادی سبزواری، مجموعه رسائل، ص ۳۰۱.

۴. صدر المتألهین، *اسفار*، ج ۶، ص ۱۱۰.

موجود است. البته دارا بودن بسیط الحقیقه تمام کمالات مادون را، موجب ترکیبش نمی‌شود، و إلا بسیط نخواهد بود.

واجب الوجود بالذات چون بسیط است پس کل اشیاست و از طرفی چون وجود خاص هیچ‌یک از موجودات امکانی نیست و حدود و نواقص هیچ‌کدام را ندارد، پس لیس بشیء منها: أن الأول تعالی لكونه بسیط الحقيقة يجب أن يكون كل الأشياء الوجودية على وجه أعلى وأشرف، ولهذا ورد من الأذکار الشريفة «يا هو يا من هو يا من لا هو إلا هو» فإذا كان هذا هكذا، فجميع الموجودات آثار ذاته، فلا قدرة بالحقيقة إلا قدرته، كما لا وجود إلا لمعة من وجوده.^۱

با توجه به نظریه تشکیک در وجود، مفاد قاعده این است که وجود، هرچه قوی‌تر باشد وجود جمعی ماهیات بیشتری است، چنان که وجود واجب بالذات وجود جمعی همه ماهیات است، و هر چه ضعیف‌تر و ناقص‌تر باشد، وجود جمعی ماهیات کمتری است، چنان که هیولای اولی فقط وجود خاص ماهیت جوهر است، پس اساساً وجود جمعی هیچ ماهیتی نیست. بنابراین در سلسله مراتب تشکیکی وجود، هر چه رو به بالا پیش برویم، همان طور که وجود شدیدتر می‌شود، بر بساطت و وحدتش نیز افزوده می‌شود و هر چه رو به پایین بیاییم، همان طور که وجود ضعیف‌تر می‌شود، از بساطت و وحدتش کاسته می‌شود و ترکیب و تفصیل و کثرتش افزایش می‌یابد. پس وجود واجب بالذات، که در شدت و قوت نامتناهی است و فوق آن متصور نیست، بسیط محض است و هیچ نحو ترکیبی در آن متصور نیست و در نتیجه، جامع همه معانی و ماهیات خواهد بود.^۲

تطابق عوالم در عرفان

پیش‌تر گذشت که تطابق عوالم در فلسفه، ریشه در عرفان دارد و عرفا بیش از فلاسفه و پیش از آنها به این بحث پرداخته‌اند. استاد شهید مطهری در این باره می‌گوید:

این مطلب (بحث تطابق عوالم) با این بیان و در این حد در کلمات هیچ‌یک از فلاسفه نیامده است، مگر در کلمات ملاصدرا که آن هم ریشه در حرف عرفاست؛ یعنی اصل مطلب که مسئله «حضرات خمس» یا حضرات پنج‌گانه است و اینکه این حضرات در یکدیگر حضور دارند و با یکدیگر تطابق دارند...، از عرفا گرفته شده است.^۳

۱. صدر المتألهین، اسرار الآیات، ص ۵۵. همچنین در روایات آمده است: «لیس فی الاشياء بوالج ولا عنها بخارج» (نهج البلاغه، خطبه ۱۸۶). «مع کل شیء لا بمقارنة و غیر کل شیء لا بمزایله» (نهج البلاغه، خطبه ۱۸۴) «انه لیکل مکان ومع کل انس وجان وفی کل حین و اوان» (نهج البلاغه، خطبه ۱۹۳).

۲. عبدالرسول عبودیت، مجله معرفت فلسفی، مؤسسه امام خمینی، شماره ۳، ص ۵۵.

۳. مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۱۰، ص ۲۷۶، پاورقی.

قیصری در مقدمه شرح فصوص می‌گوید: هر آنچه در عالم حس وجود دارد، وجودی در عالم مثال نیز دارد، دون العکس؛ از این رو ارباب شهود گفته‌اند عالم حس نسبت به عالم مثال مانند حلقه انگشتی است که در بیابان بی‌نهایت افتاده باشد. روشن است که عالم حس تنزل یافته عالم مثال است؛ یعنی موجودات مثالی با تقیدات عالم مادی در عالم ملک تحقق پیدا می‌کنند. چه بسیار موجودات مثالی که در عالم مادی ظهوری ندارند. قیصری در ادامه می‌افزاید: اگر خداوند بخواهد چیزی از موجودات را که صورتی در این عالم ندارد - مانند عقول مجرد - ظاهر کند، به شکل محسوس مناسبی از محسوسات در می‌آورد.^۱

بنابراین تمام آنچه در عالم ماده وجود دارد ظل عوالم بالا، و رقیقه آن حقایق است و همه اینها حقیقتی در عوالم اعلی دارند، ولیکن به وجه اعلی و اشرف، و در نهایت همه اینها ریشه در عالم الهی دارند.

تشکیک در عرفان

همچنان‌که قبلاً نیز اشاره شد، تشکیک در کلمات حکما با تشکیک در عرفان متفاوت است و می‌توان گفت آن دو فقط در لفظ اشتراک دارند، نه در حقیقت و معنا. عرفا در تبیین این مطلب می‌گویند:

در کتب عرفا نیز تشکیک عنوان شده، لکن تشکیک عرفا با تشکیک مشاء و حتی با تشکیک صدرالمألهین تفاوت دارد؛ زیرا تشکیک در نگاه عارف به معنای سعه و ضیق مظاهر و مجالی حقیقت واحده است؛ یعنی تشکیک در ظهورات است نه در حقیقت وجود. عارف، حقیقت وجود را واحد دانسته و کثرت را اعتباری می‌داند؛ برخلاف مشاء که برای وجود حقیقتاً افراد کثیره متباینه قائل اند و تشکیک را در حمل و اطلاق وجود بر مصادیق می‌دانند، و به‌خلاف ملاصدرا که در عین اینکه افراد را از وجود نفی می‌کند، اما وجود را حقیقت واحده دارای مراتب می‌داند؛ یعنی وجود، حقیقتاً دارای مراتب است و هر مرتبه‌ای - در عین اتصال به مرتبه عالی یا دانی - از مرتبه مقدم یا مؤخر، به شدت و ضعف و تمامیت و نقص متمایز است. خلاصه کلام اینکه صدرالمألهین هم کثرت را حقیقی می‌داند و هم وحدت را؛ اما در مشرب عرفا وحدت، حقیقی، و کثرت، اعتباری است. بنابراین عرفا حقیقت وجود را واحد به وحدت شخصیه می‌دانند و تشکیک را در ظهورات آن قائل‌اند.^۲

۱. ر.ک: داوود قیصری، شرح فصوص الحکم، ج ۱، ص ۱۲۴: «لاید أن تعلم: أن کل ما له وجود فی العالم الحسی، له وجود فی العالم المثالی دون العکس...».

۲. ر.ک: حسن حسن‌زاده آملی، رساله وحدت از دیدگاه عارف و حکیم، ص ۶۲؛ مقدمه سید جلال الدین آشتیانی بر تمهیدالخواص ابن‌ترکه، ص ۱۳.

قیصری در مقدمه شرح فصوص می گوید: «[الوجود] لا یقبل الاشتداد والضعف فی ذاته ... الشدة والضعف یقع علیه [أی علی الوجود] بحسب ظهوره وخفائه فی بعض مراتبه».^۱

فناری نیز در مصباح الانس به نقل از شیخ اکبر، تشکیک را در ظهورات جاری می داند و می گوید: ما یقال من أن الحقيقة المطلقة تختلف بكونها فی شيء أقوى أو أقدم أو أولى، فكل ذلك عند المحقق راجع إلى الظهور بحسب استعدادات قوابلها، فالحقيقة واحدة فی الكل والتفاوت واقع بین ظهوراتها بحسب مقتضى تعین تلك الحقيقة.^۲

در مشرب عرفان، وجود واحد است به وحدت حقه حقیقیه صمدی؛ اما دارای مظاهری است که در مجالی مختلف با ظهورات متعدد جلوه می کند و ظهور هر مرتبه ای نسبت به آن ذات احدیت تبارک و تعالی، حجاب است؛ از این رو در روایات و در کلام بزرگان آمده است که برای رسیدن به خدا حجاب هایی وجود دارد که تا آن حجب - اعم از ظلمانی و نورانی - خرق نشود، وحدت صمدی نمایان نمی گردد. البته باید توجه کرد که این حجاب ها به صورت طولی بر هم تطابق دارند و ظهور هر مرتبه ای نسبت به مافوق خود، حجاب، و نسبت به مادون، نور است؛ بنابراین برای رسیدن به مرتبه شدید نور باید حجاب ها خرق شود،^۳ و هر مقدار که حجاب ها کنار می رود، ظهورات مادون در شدت نور مافوق فانی می شوند؛ از این بیان می توان چنین نتیجه گرفت که ظهورات در مراتب مادون، اذلال ظهورات مافوق اند؛ و به عبارت دیگر ظهورات مادون در مراتب عالی به وجه اشد و اعلی جلوه می کند و هرچه انسان از این ظهورات به بطون سیر می کند، ظهورات مادون، حدود خود را و به عبارتی ظهور خود را از دست می دهند و با ظهور برتر و قوی تری دیده می شوند و این همان فانی شدن مادون در جلوه مافوق است که فهم کامل آن جز با اثبات تطابق عوالم در عرفان و تشکیک عارف قابل حل نیست. اینجاست که با سیر در هر بطونی با ظهوری اشد روبه رو می شویم و بهتر به سرّ «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ»^۴ پی خواهیم برد.

۱. داوود قیصری، شرح فصوص الحکم، ص ۱۵.

۲. محمدبن حمزه فناری، مصباح الانس، ص ۱۶۷.

۳. عَنْ النَّبِيِّ ﷺ: «أَنَّ لِلَّهِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى سَبْعِينَ أَلْفَ حِجَابٍ مِنْ نُورٍ وَظُلْمَةٍ لَوْ كُشِفَتْ لَأُخْرِقَتْ سُبُحَاتُ وَجْهِهِ مَا دُونَهُ».

(محمدباقر مجلسی، بحار الأنوار، ج ۵۵، ص ۴).

۴. حدید(۵۷): ۳.

تفاوت تطابق عوالم در عرفان و فلسفه

با توضیحی که درباره تشکیک در عرفان دادیم می‌توان به تفاوت تطابق عوالم در فلسفه و عرفان دست یافت. اختلاف تطابق در فلسفه و عرفان به اختلافی که در تشکیک دارند باز می‌گردد؛ چون تشکیک در فلسفه به اختلاف مراتب وجود از حیث شدت و ضعف باز می‌گردد؛ بنابراین تطابق عوالم در فلسفه به تطابق وجودات برتر بر وجودات مراتب مادون اطلاق می‌شود؛ به این معنا که مراتب عالی، وجود برتر مراتب دانی هستند. تفصیل مطلب قبلاً در بحث وجود خاص و وجود جمعی گذشت.

اما تطابق عوالم در عرفان به تطابق ظهورات برتر بر ظهورات مادون است؛ چون عرفان حقیقت وجود را واحد می‌داند و از این رو اختلاف و تشکیک را مربوط به ظهورات می‌داند؛ یعنی در مشرب عرفا ظهورات مراتب عالی، اشد و اقوی از ظهورات مراتب دانی هستند و هر ظهوری که در مرتبه دانی جلوه کرده است، مرتبه اقوی و آکد آن در مراتب عالی تحقق دارد، به گونه‌ای که اگر کسی ظهورات عالی را شهود کند، مادون را نیز مشاهده کرده است؛ اما نه با ظهور و تعین خاص آن؛ چون تعینات مادون نزد ظهورات عالی فانی و هالک است؛ لذا اگر کسی بتواند وجه واجب را مشاهده کند، به سرّ «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ»^۱ یا «لَمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ»^۲ پی خواهد برد.

تطابق عوالم در قرآن

مجموع آیات قرآن دارای ظاهر و بطنی است که در هر عالمی، مطابق با آن عالم ظهور کرده است و قرآن مانند ریسمانی است که از جانب خدا، یعنی مرتبه الوهیت، به این عالم، یعنی عالم ماده، نازل شده است.

آیه اول

از جمله آیاتی که به تطابق عوالم اشاره دارد، آیاتی است که ترکیبات نزول و انزال و صعود در آنها به کار رفته است و یکی از آنها، آیه ۲۱ سوره حجر است: «وإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ».

«و هیچ چیزی نیست مگر آنکه خزانه‌هایش نزد ماست، و آن را جز به اندازه معین نازل نمی‌کنیم». این آیه با لحن خاصی این حقیقت را برای ما بازگو می‌کند که هر چیزی که بر آن کلمه «شیء» اطلاق می‌شود (و در واقع همه چیز شیء است) خزائن و گنجینه‌هایش که جنبه

۱. قصص (۲۸): ۸۸.

۲. غافر (۴۰): ۱۶.

مرکزیت و مبدئیت دارد و به عبارت دیگر حقیقت جمعی و برتر آن، نزد خداوند متعال است. همچنین این آیه به وضوح به این نکته اشاره می‌کند هر موجودی که در عالم ماده وجود دارد، دارای حد، اندازه و مقدار است و از همان خزائن و وجود جمعی موجود نزد حق، تنزل یافته است؛ به این معنا که خود آن خزائن و سرچشمه‌های اصلی از حدود و مقادیر موجود در حقایق مادی پاک‌اند و حد، اندازه و مقدار ندارند و همه این حدود در مقام تنزل به عالم ماده، در حقایق مادی پیدا می‌شود.^۱ برای توضیح بیشتر در زمینه دلالت این آیه بر تطابق عوالم می‌توانید به المیزان ذیل آیه مراجعه کنید.

آیه دوم

آیه دیگر که می‌توان به عنوان تأیید مسئله تطابق عوالم آورد، آیه ۸ سوره رعد است: «كُلُّ شَيْءٍ عِنْدَهُ بِمِقْدَارٍ»

این آیه به وجود با مقدار و اندازه اشیا که در محضر حق موجود است اشاره می‌کند و از آنجا که هر چه نزد حق است ثابت و باقی است (و ما عند الله باق) این وجود مقداری اشیا نیز ثابت و باقی بوده و زوال، تحول و تغییرات موجود در عالم ماده را به آن راهی نیست. بر اساس این تبیین می‌توان گفت این آیه با عالم مثال در قوس نزولی که عالم مقداری، و در عین حال غیر مادی است تطبیق می‌کند؛ به عبارت دیگر، این آیه می‌گوید هر چیزی که در عالم ماده وجود دارد، نزد خدای متعال با حد، اندازه و مقدار معین موجود است؛ یعنی برای همه اشیای مادی، وجودات دیگری را که مقداری است و نزد حق است، اثبات می‌کند و مفهوم آیه این می‌شود که کل حقایق و موجودات عالم ماده، صورت‌های مقداری دیگری دارد که از نظر رتبه وجودی در رتبه بالاتری بوده و به حق نزدیک‌تر است و چون این موجودات و صورت‌های مقداری را در نزد حق می‌داند (عنده) و هر چه نزد حق است، ثابت و باقی است و طبعاً غیر مادی می‌باشد (و ما عند الله باق)، در نتیجه، این موجودات مقداری، غیر مادی و باقی هم هستند و این همان عالم مثال در قوس نزولی وجود است که عالمی است دارای حدود، اندازه‌ها، مقادیر و اشکال و در عین حال غیر مادی و مجرد از ماده و آثار انفعالی آن، و از نظر رتبه وجودی هم مقدم بر عالم ماده است... این حقیقت را میرفندرسکی چه خوش بیان کرده است:

چرخ با این اختران نغز و خوش و زیباستی صورتی در زیر دارد آنچه در بالاستی
صورت زیرین اگر با نردبان معرفت بر رود بالا همان با اصل خود یکتاستی^۲

۱. ر.ک: محمد شجاعی، تجسم عمل و شفاعت، ص ۴۲.

۲. محمد شجاعی، تجسم عمل و شفاعت، ص ۴۳.

تطابق عوالم در روایات

در روایات معصومین علیهم السلام نیز اشاراتی وجود دارد که مؤید این مطلب است؛ یعنی موجودات محسوس در این عالم، در عوالم بالا ریشه دارند و اخبار غیبی که احیاناً معصومین علیهم السلام می‌فرمودند، با ارتباط به آن عوالم بود. از جمله روایات؛ روایتی است که به ذوق غیر مادی اشاره دارد:

«عنه علیه السلام: إِنِّي أُبَيِّتُ عِنْدَ رَبِّي يُطْعِمُنِي وَيَسْقِينِي»^۱.

همچنین از آن حضرت درباره رؤیت و لمس غیر محسوس وارد شده:

رَأَيْتُ رَبِّي لَيْلَةَ الْمِعْرَاجِ فِي أَحْسَنِ صُورَةٍ فَوَضَعَ يَدَهُ بَيْنَ كَتِفَيَّ حَتَّى وَجَدْتُ بُرْدَ أَنَامِلِهِ بَيْنَ ثَدْيِي.^۲

[ایضاً] ورد فی الحدیث النبوی: «علی قائله وآله الصلاة والسلام أن هذه النار غسلت بسبعين ماء ثم أنزلت».^۳ إشارة إلى أن هذه النار من مراتب تنزلات النار العقلية وكان رسول الله صلی الله علیه و آله بهذه الحواس الباطنية الأخروية يدرك الأمور الغائبة عن هذه الحواس الدائرة.^۴

در برخی روایات آمده است که انسان با کار خوبی که انجام می‌دهد در حقیقت به شاخه‌های درخت طوبی چنگ زده است که آن شاخه‌ها او را به بهشت می‌رساند و اگر کار بدی را مرتکب شود در حقیقت به شاخه‌های درخت زقوم چنگ زده است که آن شاخه‌ها او را در نهایت به جهنم می‌رساند.^۵

همچنین امام حسین علیه السلام در دعای عرفه می‌فرماید: «کیف يستدل عليك بما هو في وجوده مفتقر اليك ألغيرك من الظهور ما ليس لك»^۶ یعنی ظهور تو، جامع جمیع ظهورات و اصل همه انوار است، به نحو اعلی و اشرف و به نحو اقوی و اقدس؛ بنابراین موجودات ربطی در حیطه وجود خاص خودشان، تنها مظهر خود هستند؛ اما وجود جمعی و برتر، کمالات تمام موجودات مادون را داراست.

۱. محمدباقر مجلسی، بحار الانوار، ج ۶، ص ۲۰۷.

۲. ابن ابی جمهور احسائی، عوالمی الاکلی، ج ۱، ص ۵.

۳. آدرس این روایت را در جوامع روایی نیافتم، لکن در چندین کتاب ملا صدرا و در کتب بعضی از بزرگان موجود بود.

۴. صدرالمتألهین، سفار، ج ۹، ص ۷۳.

۵. ر.ک: محمدباقر مجلسی، بحار الانوار، ج ۸، ص ۱۶۶.

۶. شیخ عباس قمی، مفاتیح الجنان، دعای عرفه.

نتیجه گیری

مسئله تعدد عوالم وجود در بین حکما و عرفا امری مسلم و مبرهن است؛ اگرچه در تعداد عوالم وجود، اندک اختلافی مشاهده می شود. اکنون وقتی اثبات شد که عوالم متعدّدند، این پرسش پیش می آید که آیا این عوالم باهم تباین دارند یا در طول هم اند، و اگر در طول هم اند آیا منفصل از هم هستند یا برهم متطابق هستند؟ ما در مباحث گذشته با استفاده از مسئله تشکیک در فلسفه و عرفان اثبات کردیم که مشکک و ذومراتب بودن وجود، حاکی از تطابق عوالم است؛ یعنی عالم بالا نسبت به عوالم پایین، شدت وجودی دارد و هر آنچه در عوالم پایین با وجود خاصش موجود می شود، در عوالم بالاتر به وجود برتر و جمعی تحقق دارد. این همان تطابق عوالم است که روشن ترین دلیل بر آن، همچنان که گفته شد، مسئله تشکیک است که مورد قبول حکما و عرفا می باشد. البته تشکیک در فلسفه به وجود است؛ بنابراین تطابق عوالم در فلسفه به تطابق وجود برتر نسبت به وجود خاص برمی گردد؛ اما تشکیک در عرفان به ظهور است و تطابق عوالم در عرفان به تطابق ظهور برتر نسبت به ظهور خاص است.

منابع

* قرآن.

* نهج البلاغه.

۱. آشتیانی، سیدجلال الدین، شرح بر زاد المسافر، دفتر تبلیغات اسلامی، قم، چاپ سوم، ۱۳۸۱ش.
۲. احسانی، ابن ابی جمهور، عوالمی الالکی، انتشارات سیدالشهداء، قم، ۱۴۰۵ق.
۳. ابن ترکه، صائن الدین، تمهید القواعد، الف لام میم، چاپ دوم، ۱۳۸۶ش.
۴. ابن سینا، ابوعلی، الاشارات و التنبيهات، نشر البلاغة، قم، چاپ اول، ۱۳۷۵ش.
۵. افلوطین، اثولوجیا، انتشارات بیدار، قم، چاپ اول، ۱۴۱۳ق.
۶. انصاری شیرازی، یحیی، دروس شرح منظومه، نشر بوستان کتاب، قم، چاپ دوم، ۱۳۸۷ش.
۷. جامی، عبدالرحمن، نقد النصوص فی شرح الفصوص، فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران، ۱۳۷۰ش.
۸. جوادی آملی، عبدالله، عین نضاح تحریر تمهید القواعد، نشر اسراء، چاپ اول، ۱۳۸۷ش.
۹. حسن زاده آملی، حسن، دروس معرفت نفس، چاپ سوم، نشر الف لام میم، قم.

۱۰. حسن‌زاده آملی، حسن، رساله وحدت از دیدگاه عارف و حکیم، تهران، ناشر فجر، چاپ اول.
۱۱. _____، ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران، چاپ اول، ۱۳۷۸ ش.
۱۲. سبزواری، ملاهادی، التعليقات على الشواهد الربوبية، المركز الجامعی للنشر، مشهد، چاپ دوم، ۱۳۶۰ ش.
۱۳. _____، شرح منظومه، نشر ناب، تهران، چاپ اول، ۱۳۶۹-۱۳۷۹ ش.
۱۴. _____، مجموعه رسائل، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، تهران.
۱۵. سهروردی، شیخ شهاب الدین، مجموعه مصنفات، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، چاپ دوم، ۱۳۷۵ ش.
۱۶. شجاعی، محمد، تجسم عمل و شفاعت، نشر کانون اندیشه جوان، چاپ سوم، ۱۳۸۵ ش.
۱۷. صدرالمتألهین، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، دار احیاء التراث، بیروت، ۱۹۸۱ م.
۱۸. _____، مجموعه رسائل فلسفی، انتشارات حکمت، تهران، چاپ اول، ۱۳۷۵ ش.
۱۹. _____، الحاشیة على الهیات الشفاء، انتشارات بیدار، قم.
۲۰. _____، سه رسائل فلسفی، دفتر تبلیغات اسلام، قم، چاپ سوم، ۱۳۸۷ ش.
۲۱. _____، مفاتیح الغیب، موسسه تحقیقات فرهنگی، تهران، چاپ اول، ۱۳۶۳ ش.
۲۲. _____، اسرار الآیات، انجمن حکمت و فلسفه، تهران، ۱۳۶۰ ش.
۲۳. _____، شرح اصول کافی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ اول، ۱۳۸۳ ش.
۲۴. طباطبائی، سید محمدحسین، نهاية الحکمة، موسسه النشر الاسلامی، چاپ هفتم.
۲۵. _____، بداية الحکمة، موسسه النشر الاسلامی، چاپ هجدهم.
۲۶. عبودیت، عبدالرسول، در آمدی به نظام حکمت صدرایی، نشر سمت و مؤسسه امام خمینی، چاپ اول، ۱۳۸۵ ش.
۲۷. _____، «تطابق عوالم» معرفت فلسفی، شماره ۳، بهار ۱۳۸۳.
۲۸. فناری، محمد بن حمزه، مصباح الأنس (شرح مفتاح الغیب)، انتشارات مولی، تهران، چاپ اول، ۱۳۷۴ ش.

۲۹. قاینی، بزگمهر، رسائل عرفانی و فلسفی حکیم قاینی، انتشارات علمی فرهنگی، تهران، چاپ اول، ۱۳۶۴ش.
۳۰. قمی، شیخ عباس، مفاتیح الجنان.
۳۱. قیصری رومی، داوود، شرح فصوص الحکم، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول، ۱۳۷۵ش.
۳۲. مجلسی، محمدباقر، بحار الأنوار، مؤسسة الوفاء بیروت، لبنان، ۱۴۰۴ق.
۳۳. مصباح، محمدتقی، آموزش فلسفه، انتشارات امیرکبیر، چاپ چهارم، تهران، ۱۳۸۳.
۳۴. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، انتشارات صدرا، چاپ نهم، ۱۳۸۵ش.
۳۵. میرداماد، قیسات، موسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل، تهران، ۱۳۵۶ش.
۳۶. نوری، ملاعلی، رسائل فلسفی بسیط الحقیقه کل الاشیاء و وحدت وجود، تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۷ش.
۳۷. _____، التعليقات علی مفاتیح الغیب، موسسه تحقیقات فرهنگی، تهران، چاپ اول، ۱۳۶۳ش.
۳۸. یزدان پناه، یدالله، رمز و راز تأویل عرفانی از دیدگاه اهل معرفت، مرکز پژوهش دائرة المعارف علوم عقلی.

نسخه

دوفصلنامه علمی تخصصی فلسفه اسلامی
سال دوم / شماره دوم / پیاپی ۳ / پاییز - زمستان ۱۳۹۵

هیولای فلسفی در چالش منطقی^۱

غلامرضا فیاضی^۲

احمد حیدرپور^۳

چکیده

اگر براهین اثبات هیولا تام نباشد، نمی‌توان وجود و عدم هیولا را ملاک تقسیم موجودات به مجرد و مادی قرار داد؛ در نتیجه برای اثبات قوه و امکان تغییر در همه مادیات و عدم امکان آن در مجردات، باید قوه، به عنوان عرضی خارج از ذات، برای مادیات، و استحالة آن، برای مجردات، با برهان عقلی به اثبات برسد. ولی چنین برهانی تا کنون از جانب فیلسوفان اقامه نشده است. بر این اساس پذیرش ثبات یا تغییر در مجردات، نیازمند بیان نقلی خواهد بود. در این نوشتار براهین اثبات هیولا مورد بررسی قرار گرفته است.

واژگان کلیدی

هیولا، قوه، فعل، امکان ذاتی، امکان استعدادی، مجرد، مادی.

۱. تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۰۸/۱۹، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۱۱/۰۲.

۲. استاد مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینیؑ.

۳. استادیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینیؑ / (aheydar6013@gmail.com).

مقدمه

از زمان ارسطو، اعتقاد به ترکیب جسم از هیولا و صورت جسمیه برای توجیه وجود قوه و فعل در جسم، از مهم‌ترین مسائل بنیادین فلسفه بوده است. علاوه بر این، اعتقاد به وجود هیولا در دسته‌ای از موجودات و عدم آن در دسته‌ای دیگر، به راحتی می‌توانست نظریه فیلسوفان مبنی بر تقسیم ممکنات به ثابت و متغیر را اثبات کند. از سوی دیگر بر اساس قاعده ای فلسفی، هر حادث زمانی مسبوق به ماده است. جریان این قاعده در هر حادث زمانی، مستلزم اعتقاد به وجود ماده‌ای قدیم به نام هیولاست که خود به ماده دیگر مسبوق نباشد؛ زیرا در غیر این صورت تسلسل در علل مادی لازم می‌آید. بر این اساس فیلسوفان نتیجه گرفتند که افزون بر خود هیولا، آن دسته از ممکنات نیز که خلقشان بدون ماده سابق و در اصطلاح ابداعی است، قدیم‌اند.

این نگرش به مخلوقات که با ظاهر متون دینی ناسازگار می‌نمود از همان آغاز ورود به فلسفه اسلامی با مخالفت برخی اندیشمندان از جمله متکلمان مواجه شد؛ از این رو برخی به دلیل دل‌نگرانی دینی و اعتقادی و برخی نیز تنها به انگیزه کشف حقیقت به بررسی براهین اثبات هیولا پرداختند. در این میان مفهوم به‌ظاهر تناقض‌آمیز هیولا نیز از مناقشات مخالفان محفوظ نماند. تحقیق در حقیقت هیولا و براهین اثبات آن، می‌تواند برای طالبان حق و حقیقت جذاب و ثمر بخش باشد.

حقیقت هیولا

هیولا یا ماده اولی جوهری است که هیچ‌گونه فعلیتی ندارد و قوه محض است. فیلسوفان، نخستین مایه همه موجودات جسمانی را «ماده المواد»، «هیولا»، «هیولای اولی»، «ماده» یا «ماده اولی» می‌نامند و در باره حقیقت آن اختلاف دارند. اشراقیان آن را جسم، و مشائیان آن را جوهری بی‌فعلیت می‌دانند.^۱

ابن سینا و ارسطوئیان معتقدند که ماده اولی جوهری است جزء جسم که هیچ‌گونه فعلیتی از خود ندارد و حقیقت آن چیزی جز قوه و استعداد برای پذیرش صورت‌ها و فعلیت‌های جسمانی نیست. ماده اولی در مرحله اول با پذیرش صورت جسمیه، فعلیت می‌یابد؛ یعنی از یک سو علت قابلی برای ایجاد جسم است و از سوی دیگر در فعلیت یافتنش محتاج (معلول) صورت جسمیه است.^۲

۱. رک: صدرالدین شیرازی، سه رسائل فلسفی، تصحیح و تعلیق: سیدجلال‌الدین آشتیانی، ص ۳۷۵.

۲. رک: ابن سینا تسع رسائل فی الحکمة و الطبیعیات، ص ۴۰؛ قطب‌الدین رازی، المحاکمات بین شرحی الاشارات، چاپ شده ضمن شرح الاشارات و التنبیها، ج ۲، ص ۳۶، پانوش ۱.

لاهیجی اعتقاد به ماده‌المواد را به ارسطو، فارابی، ابن‌سینا و خواجه نصیر نسبت می‌دهد و می‌نویسد: «آنان معتقدند ماده‌المواد جزء جسم مطلق است و به هیچ تعینی در حد ذات خود متعین نیست؛ بلکه تعین آن، عین قابلیت همه‌تعین‌هاست و فعلیتش محض قبول همه‌صورت‌ها».^۱ ملاصدرا در توضیح و تعریف ماده اولی نوشته است:

نه تحصلی دارد و نه فعلیتی، به جز آنکه جوهری است که استعداد دارد هر شیء دیگری شود، بدون آنکه در ذاتش نسبت به شیء خاصی اختصاصی داشته باشد؛ زیرا ماده‌اولی، چیزی جز قابل محض و قوه صرف نیست... پس آن، ماده‌همه‌مواد و هیولای همه‌هیولاهاست و جوهر بودن آن، موجب تحصلی برای آن نمی‌شود، مگر تحصیل ابهام، و مستعد بودن آن، اقتضای فعلیتی برایش ندارد، مگر فعلیت قوه.^۲

علامه طباطبائی جسم را جوهری مرکب از دو جزء جوهری معرفی می‌کند: «ماده‌ای که هویتش پذیرش صورت جسمیه و صورت‌هایی است که به نوعی به جسم تعلق دارند، و همچنین اعراضی که به آن صورت‌ها متعلق‌اند، و ماده، جوهری است که پذیرنده صورت‌ها و اعراض جسمانی است و امتداد جوهری صورت آن است».^۳

ابهام در هیولا

صدرالمتألهین درباره‌ی هیولا نوشته: «شان هیولا عدم است».^۴ ولی بیان نکرده است چیزی که شأنش عدم است چگونه در تقسیم‌بندی موجودات (مقولات عشر) جزئی جوهری از جسم به حساب می‌آید.

گاهی نیز وجود هیولا را وجود ظلی دانسته و تصریح کرده است که وجود ظلی، وجودی مجازی است.^۵ در حالی که وجود مجازی، وجودی است که حقیقتاً می‌توان وجود را از آن سلب کرد، و آنچه وجود حقیقتاً از آن سلب شود، چیزی جز عدم نیست.

۱. عبدالرزاق لاهیجی (فیاض)، گوهر مراد، تحقیق: زین‌العابدین قربانی لاهیجی، ص ۷۱.

۲. صدرالدین شیرازی، اسفار ج ۲، ص ۳۳.

۳. سید محمدحسین طباطبائی، نهاية الحکمة، تصحیح و تعلیق غلامرضا فیاضی، مرحله ۶، فصل ۵، ج ۲، ص ۳۷۶-۳۷۷.

۴. صدرالدین شیرازی، اسفار، ج ۳، ص ۱۱۲.

۵. صدرالدین شیرازی، اسفار، ج ۲، ص ۳۴۶.

وجود ظلی به معانی ذیل نیز به کار می‌رود:

الف) وجود مصدری که مفهوم ثانی فلسفی است (ر.ک: صدرالدین شیرازی، مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین، تحقیق: حامد ناجی اصفهانی، ص ۴۵۳).

ب) وجود ذهنی (ر.ک: میرداماد، قیسات، به اهتمام دکتر مهدی محقق، دانشگاه تهران، ۱۳۷۴ش، ص ۵۰؛ صدرالدین شیرازی، اسفار، ج ۱، ص ۳۱۷-۳۱۸).

به نظر می‌رسد ابهام در حقیقت هیولا، فیلسوفان را در توضیح و تعریف آن به تکلف انداخته است؛ چنان که دربارهٔ هیولا گفته‌اند: «بهره‌اش از وجود، خالی بودن ذاتش از وجود است و فعلیتش این است که قوه وجود اشیا است و تمامیتش نقصانش، و شرفش، خستش، و فعلش، قبولش، و تحصیلش، ابهامش، و فصلش، جنسش است».^۱

ولی نگفته‌اند تهی بودن ذات چیزی از وجود، چگونه می‌تواند بهره‌مندی یک موجود از وجود باشد. چگونه تمامیتش به نقصانش، شرفش به خستش، و تحصیلش همان ابهامش، و فصلش همان جنسش است. در حالی که مفاهیمی مانند وجود و فقدان وجود، تمامیت و نقصان، شرف و خست، و تحصیل و ابهام، متقابل هستند.

آیا مفهوم هیولا تناقض آلود است؟

گفته شده چون وجود مساوق با فعلیت است، بنابراین اساساً مفهوم «موجودی که هیچ فعلیتی ندارد» تناقض آلود است. برخی دانشمندان برای رفع این تناقض گفته‌اند: هیولا هیچ فعلیتی ندارد مگر فعلیت قوه بودن؛ یعنی در قوه بودنش دیگر بالقوه نیست؛ بلکه بالفعل است.^۲

نصیبی از فعلیت ندارد، جز این فعلیت که فعلیتی ندارد.^۳

ولی این توجیه با مقدمات برهان قوه و فعل برای اثبات هیولا ناسازگار است؛ زیرا در این برهان از استحالهٔ اجتماع قوه و فعل در شیء واحد، به این نتیجه رسیده‌اند که جوهر بی‌فعلیتی که صرف قوه و استعداد است، وجود دارد. و اگر فعلیتی برای هیولا ثابت شود - اگرچه آن فعلیت، فعلیت بی‌فعلیتی باشد - باز سخن دربارهٔ آن تکرار می‌شود؛ یعنی از تقابل قوه و فعل در هیولا نتیجه گرفته می‌شود که هیولا نیز دو جزء دارد و این به تسلسل منجر خواهد شد.

علامه بعد از اقامه برهان قوه و فعل، اشکال مذکور را این‌گونه مطرح می‌کند:

یکی از مقدمات استدلال مذکور با خود ماده نقض می‌شود؛ زیرا در این استدلال از اینکه جسم دارای دو حیثیت است یکی حیثیت قوه و دیگری حیثیت فعل، نتیجه گرفته شد که جسم، مرکب از ماده و صورت است. در حالی که خود ماده از یک سو فی نفسه جوهری است که بالفعل موجود است، و از سوی دیگر دارای قوه قبول و پذیرش اشیا است. پس بر اساس استلزام مذکور در استدلال، باید مرکب از صورتی باشد که حیثیت فعلیت آن را تشکیل دهد و ماده‌ای که جنبه قوه آن را تأمین کند. سپس سخن را درباره مادهٔ ماده تکرار می‌کنیم و این روند ادامه می‌یابد و به تسلسل می‌انجامد.

۱. صدرالدین شیرازی، *اسفار*، ج ۱، ص ۳۴۲.

۲. سید محمدحسین طباطبائی، *نهایة الحکمة*، تصحیح و تحقیق غلامرضا فیاضی، مرحله ۶، فصل ۶، ص ۳۸۹.

۳. همان.

وی بعد از مطرح کردن این اشکال نوشته است: «پاسخ ما همان است که شیخ‌الرئیس گفته؛ یعنی درست است که ماده مشتمل بر قوه و فعل است، اما قوه ماده، عین فعلیتش و فعلیت ماده، عین قوه‌اش است. ماده، جوهری است که ذاتش صرف قوه اشیاست و هیچ فعلیتی ندارد، جز فعلیت اینکه قوه اشیا می‌باشد»^۱.

«جوهر هیولا و اینکه بالفعل هیولاست چیزی غیر از این نیست که جوهری است که برای چیزهایی مستعد است و جوهریت هیولا آن را بالفعل شیئی ای از اشیا قرار نمی‌دهد؛ بلکه آن را آماده می‌کند تا به سبب صورت، بالفعل چیزی شود».

بررسی و نقد

به نظر می‌رسد پاسخ مذکور مشکل را حل نمی‌کند؛ زیرا در حقیقت سؤال این است که اگر ممکن است قوه عین فعلیت باشد، چرا در خود جسم این‌گونه نباشد؟ به عبارت دیگر اگر قوه و فعل متقابلان هستند و اجتماع آنها در شیء واحد محال است و این مستلزم ترکیب جسم از قوه جوهر، و جوهر بالفعل است، چگونه این حکم عقلی درباره هیولا تخصیص می‌خورد، یا اگر ماده اولی تخصصاً از این حکم خارج است، دلیل خروج آن از این حکم بیان نشده است.

شاید بتوان با حمل کلام شیخ بر خلاف ظاهر، محملی صحیح برای آن یافت و مقصودش را این دانست که فعلیت مسلوب از هیولا، فعلیتی است که قسیم و مقابل قوه است و آن فعلیتی که برای ماده ثابت می‌شود، فعلیت به معنای عام و مساوق وجود است که مقسم قوه و فعل است، و چون مقسم در اقسام، وجود دارد، بنابر این هر قوه‌ای، فعلیت مقسمی و مساوق با وجود را داراست و این تناقض نیست؛ چنان‌که هر فعلیتی، فعلیت دیگری به معنای عام و مساوق وجود را داراست، و مقصود از فعلیتی که از استحاله اجتماعش با قوه، وجود هیولا نتیجه گرفته شده، فعلیتی است که قسیم قوه و مقابل آن است؛ نه فعلیتی که مقسم آن دو است؛ زیرا آن فعلیت، مساوق با وجود است و با هر دو جمع می‌شود.

آیا مفهوم هیولا می‌تواند یک مفهوم جوهری و مستقل باشد؟

برخی گفته‌اند قبول یا قابلیت سایر اشیا اگرچه می‌تواند صفت شیء باشد، ولی نمی‌تواند مقوم ذات موجود باشد؛ به عبارت دیگر قابلیت، مفهومی عرضی و قائم به غیر است، نه جوهری و قائم به خود؛ زیرا قابلیت، گونه‌ای ارتباط و نسبت است و ارتباط و نسبت بین دو طرف (قابل و مقبول) متصور است؛ یعنی فرع وجود دو طرف است. اما این نسبت و ارتباط چگونه می‌تواند ذات یک موجود را تشکیل دهد؛ به عبارت دیگر این امکان وجود

۱. سیدمحمدحسین طباطبائی، *نهایة الحکمة*، مرحله ۶، فصل ۵، ص ۱۰۲؛ همچنین ر.ک: ابن سینا، *الشفاء (الهیات)*، ذیل عنوان [الفصل الثانی] (ب) فصل فی تحقیق الجوهر الجسمانی و ما یتربک منه، ص ۶۷-۶۸.

دارد که جوهری قابلیت سایر اشیا را دارا باشد؛ ولی ممکن نیست ذات آن جوهر، قابلیت سایر اشیا باشد؛ زیرا قابلیت، معنایی قائم به غیر، و جوهر، معنایی قائم به ذات است. علامه طباطبایی این اشکال را مطرح کرده، ولی به نظر می‌رسد پاسخ شایسته‌ای به آن نداده است؛ زیرا در پاسخ نوشته است: «فیدفعه أن البحث حقیقی، و المتبع فی الابحاث الحقیقیة البرهان، دون الالفاظ بمفاهیمها اللغویة و معانیها العرفیة».^۱

«بحث ما بحثی حقیقی است و در بحث‌های حقیقی تنها از برهان پیروی می‌شود؛ نه الفاظ با مفاهیم لغوی و معانی عرفی‌شان».

درباره این پاسخ باید گفت به نظر می‌رسد این اشکال، لفظی، لغوی و عرفی نیست. الفاظ علامت و نشانه برای اشاره به مفاهیم، و مفاهیم، حاکی از معانی و حقایق‌اند. بنابراین وقتی لفظ «قابلیت» یا «قبول» به مفهومی نسبی، اضافی و قائم به غیر اشاره دارد، این مفهوم حاکی از معنا و حقیقت نسبی، اضافی و قائم به غیر خواهد بود. سپس اشکال این است که این واقعیت بیرونی که مفهومی به نام قابلیت از آن گرفته شده، واقعیتی نسبی و قائم به غیر است و واقعیت نسبی و قائم به غیر، نمی‌تواند جوهر باشد؛ و به دیگر سخن، مفهوم «جوهری که ذاتش قابلیت سایر اشیا است»، مفهومی متنافرالاجزاء و تناقض‌نماست.

یکی از اندیشمندان معاصر در شرح سخن علامه نوشته است:

نظیر این پاسخ را مصنف در بحث اصالت وجود به کسانی می‌دهد که می‌گویند: «ممکن نیست که موجود را بر خود وجود حمل کنیم؛ زیرا موجود در عرف لغت به معنای ذاتی است که معروض وجود است؛ پس وجود وصفی است که به ذاتی احتیاج دارد که موصوف آن باشد». ولی این دو مسئله با هم فرق دارند؛ زیرا وجود صفت ذاتی برای موجود است و وصف ذاتی می‌تواند عین ذات باشد؛ ولی قبول، صفت فعل برای قابل است و صفت فعل، قطعاً غیر ذات است، و این، بحثی لغوی و عرفی نیست؛ بلکه حقیقتی فلسفی است که همه فیلسوفان بر آن اتفاق دارند؛ چنان‌که در بحث توحید صفاتی، تنها صفات ذات واجب تعالی را عین ذات می‌دانند، نه صفات فعل را.^۲

بررسی براهین اثبات هیولی

ارسطوئیان که هیولای اولی را به عنوان جوهر فاقد فعلیت پذیرفته‌اند، برای اثبات آن دو دلیل شبیه به هم آورده‌اند که یکی به نام «برهان قوه و فعل» و دیگری به نام «برهان وصل و فصل» نامیده می‌شود.^۳

۱. سیدمحمدحسین طباطبائی، *نهایة الحکمة*، مرحله ۶، فصل ۵، ص ۱۰۰-۱۰۱.

۲. همان، تصحیح و تعلیق غلامرضا فیاضی، مرحله ۶، فصل ۵، ج ۲، ص ۳۸۱، تعلیقه ۱۸.

۳. محمدتقی مصباح‌یزدی، *آموزش فلسفه*، ج ۲، درس ۴۶، ص ۱۸۶.

برهان نخست: برهان قوه و فعل^۱

صورت منطقی برهانی را که ابن سینا به عنوان برهان قوه و فعل ارائه کرده است،^۲ می‌توان به صورت ذیل ترتیب داد:

الف) در جسم، دو حیثیت فعلیت و قوه وجود دارد؛ زیرا در جسم امتدادهای سه‌گانه به صورت بالفعل، و صورت‌های نوعیه و آثاری که می‌تواند در آن به وجود آید، به صورت بالقوه وجود دارند؛

ب) هر چیزی که دو حیثیت فعلیت و قوه در آن باشد در حقیقت از دو حیثیت وجدان و فقدان مرکب است؛ زیرا فعلیت، مساوق وجدان، و قوه، ملازم با فقدان است؛

ج) اگر جسم از دو حیثیت وجدان و فقدان مرکب باشد از دو جزء خارجی مرکب خواهد بود که حیثیت وجدان از آن یکی از آن دو جزء و حیثیت فقدان از آن جزء دیگر خواهد بود؛ زیرا وجدان و فقدان، متقابلانند^۳ و اجتماعشان در موضوع واحد محال است؛

د) اگر جسم از دو جزء خارجی مرکب باشد که حیثیت وجدان از آن یکی از آن دو جزء و حیثیت فقدان از آن جزء دیگر باشد، آن جزئی که حیثیت فقدان از آن اوست هیچ فعلیتی نخواهد داشت؛ زیرا اگر این جزء، فعلیتی نیز داشته باشد، از دو حیثیت فقدان و وجدان، و به‌ناچار از دو جزء مرکب خواهد بود که هر کدام از آن دو حیثیت، از آن یکی از این دو جزء باشد، و همین‌طور سخن درباره حیثیت فقدان آن نیز تکرار می‌شود و به تسلسل منجر خواهد شد؛

ه) این دو جزء جسم که یکی حیثیت فعلیت جسم است و دیگری حیثیت قوه و استعداد صرف، هر دو جوهرند؛ زیرا جسم، که یک جوهر است، نمی‌تواند از دو عرض یا یک جوهر و یک عرض تشکیل شده باشد.

ز) پس جسم مرکب از دو جزء جوهری است که به سبب یکی از آنها در ابعاد سه‌گانه فعلیت دارد که صورت جسمیه نامیده می‌شود و جوهر دیگری که هیچ فعلیتی از خود ندارد و تنها قوه صرف است، هیولا یا ماده اولی نامیده می‌شود.

۱. برهان قوه و فعل در این منابع آمده است: ابن سینا، *الشفاء (الالهیات)*، المقالة الثانية، الفصل الثاني؛ شمس‌الدین محمد بن احمد خفري، *رسالة فی تحقیق الهیولی*، تصحیح: عبدالعلی بهادری، ص ۱۴۸-۱۴۹؛ صدرالدین شیرازی، *اسفار*، ج ۵، ص ۱۱۰-۱۱۱؛ ملاهادی سبزواری، *شرح المنظومة*، تعلیق حسن حسن‌زاده آملی، تحقیق: مسعود طالبی، ج ۴، ص ۱۵۸-۱۵۹. سیدمحمدحسین طباطبائی، *نهاية الحکمة*، المرحلة ۶، فصل ۵، ص ۹۹.

۲. ابن سینا، *الشفاء (الالهیات)*، [الفصل الثاني] (ب) فصل فی تحقیق الجوهر الجسماني و ما یترکب منه، ص ۶۷.

۳. تقابل ملکه و عدم ملکه.

بررسی و نقد

این برهان با اشکالاتی روبه‌روست.

اشکال اول: مقدمه سوم ناتمام است؛ زیرا اگرچه وجدان، ملکه، و فقدان، عدم ملکه است، ولی وجدان یک شیء با فقدان همان شیء متقابلان به تقابل ملکه و عدم ملکه‌اند؛ در حالی که در اینجا وجدان، وجدان امتداد جوهری، و فقدان، فقدان صورت‌های نوعیه و آثار آنهاست.^۱ صدرالمتهلین درباره تقابل قوه و فعل نوشته است:

حق این است که ممتنع است شیء واحد از یک جهت، هم بالفعل باشد هم بالقوه. اما اینکه شیئی بالفعل باشد و قوه شیء دیگری را داشته باشد، ممتنع نیست، و امتناع نخست مستلزم امتناع دوم نیست؛ پس جایز است که فعل و قوه در ذات واحد جمع شوند، ولی از دو جهت مختلف؛ به این صورت که جهت فعلیت، ذات آن شیء باشد و جهت قوه، عدم شیء دیگری برای آن ذات باشد، و بین وجود یک شیء و عدم اشیای کثیری برای آن، منافاتی نیست. چه بسیار است که در علوم غلط و اشتباه حاصل می‌شود و حیثیات و اعتبارات اهمال می‌کنند و منشأ اتصاف شیء را به جای حامل آن شیء به کار می‌برند و لازم نیست که حامل معنای قوه، بعینه همان منشأ این قوه یا حیثیت ثبوت آن باشد.^۲

اشکال دوم: این استدلال بر نظریه کون و فساد مبتنی است که متوقف بر وجود قابلی است که صورت جدید را بعد از فساد صورت قبلی بپذیرد. ولی بنا بر نظریه حرکت جوهر، که فیلسوفان پیرو صدرالمتهلین آن را پذیرفته‌اند، نه به قابل نیاز هست نه به قبول؛ بلکه یک وجود واحد هست که با تمام وجود و ماهیاتش سیال است؛ چنان‌که علامه طباطبایی نوشته است: «آن گروه از فلاسفه که ماده به معنا هیولا اثبات کرده‌اند، ناچار جوهر جسمانی را به سه قسم هیولا، صورت حسی و جسم که نتیجه ترکیب آنهاست، تقسیم کرده‌اند؛ ولی با اثبات حرکت جوهری باید هیولا را جهتی از جهات وجود جسم دانست، نه موجود مستقلی در برابر جسم».^۳ شهید مطهری نیز در تعلیقاتش بر اصول فلسفه نوشته است:

قول به جوهریت هیولا در مقابل صورت، با نظریه کون و فساد سازگار است، نه با نظریه تکونات تدریجی؛ زیرا بنا بر کون و فساد، همواره با پیدایش صورتی، صورت سابق از بین می‌رود و البته باید جوهری فرض کرد که با هر دو صورت، موجود است؛ ولی با نظریه تکونات تدریجی، فرض هیولا و جوهر مستقل،

۱. رک: سیدمحمدحسین طباطبایی، *نهایة الحکمة*، تصحیح و تعلیق غلامرضا فیاضی، مرحله ۶، فصل ۵، ج ۲، ص ۳۷۵-۳۷۶، تعلیقه ۲.

۲. صدرالدین شیرازی، *سفار*، ج ۵، الفصل الرابع من الفن الثاني من أحكام الجواهر، ص ۱۱۱-۱۱۲.

۳. سیدمحمدحسین طباطبائی، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، پاورقی: مرتضی مطهری، ج ۴، ص ۳۰۹.

ضرورت ندارد و شاید بتوان قبول هیولا را به عنوان جوهر علی حده مستقل از طرف صدرالمتهلین، غفلتی از او محسوب داشت.^۱

برهان دوم: برهان فصل و وصل^۲

صورت منطقی این برهان را می‌توان به صورت زیر تقریر کرد:

الف) جسم قابل انفصال، یعنی انقسام خارجی است؛

ب) خود اتصال، یعنی امتدادهای سه‌گانه جوهری (صورت جسمیه)، این انفصال و انقسام خارجی را نمی‌پذیرد؛ زیرا اجتماع قابل و مقبول ضروری است؛ در حالی که با عروض انفصال، شخص اتصال موجود زایل می‌شوند. (و دو شخص اتصال دیگر به وجود می‌آید)؛

ج) پس جسم، صرف اتصال جوهری نیست؛ بلکه جزئی در جسم هست که انفصال را می‌پذیرد که همان هیولا است.

نقد و بررسی

مقدمه دوم به دو دلیل صحیح نیست:

دلیل نخست: بنا بر نظر مشائین در جسم دو اتصال موجود است: یکی اتصال جوهری که همان حقیقت جسم طبیعی است، و دیگری اتصال عرضی. اتصال جوهری از جهت وحدت، تعدد و مقدار، مبهم است و از همین روست که مشائین می‌گویند نسبت جسم طبیعی به جسم تعلیمی نسبت مبهم به متعین است؛ مانند نسبت حرکت به زمان. آن اتصالی که با عروض انفصال و انقسام، زایل می‌شود، اتصال عرضی متعین است، نه اتصال جوهری مبهم. به همین سبب در تعریف کم گفته شده: عرضی است که ذاتاً قسمت و همی (نه خارجی) را می‌پذیرد؛ اما اتصال جوهری مبهم، که همان حقیقت جسم طبیعی است باقی است، و انفصال را می‌پذیرد؛ چنان که همان است که اتصال عرضی را می‌پذیرد. پس نیازی به فرض وجود هیولا نیست.

دلیل دوم: این مقدمه مبتنی بر انکار حرکت جوهری و اعتقاد به کون و فساد است؛ زیرا کون فساد است که متوقف بر وجود قابلی است که بعد از زوال صورت معدوم شده، صورت حادث را بپذیرد؛ در حالی که بنا بر حرکت جوهری، قابل و مقبولی در کار نیست؛

۱. سیدمحمدحسین طباطبائی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، پاورقی: مرتضی مطهری، ج ۴، ص ۱۸۴-۱۸۵.

۲. برهان فصل و وصل در این منابع آمده است: ابن سینا، الشفاء (الإلهیات)، تحقیق: حسن زاده آملی، مقاله دوم، فصل دوم؛ نصرالدین طوسی، شرح اشارات، نمط اول، فصل ۶ و ۷ و ۸، ج ۲، ص ۳۶ به بعد؛ شمس‌الدین محمد بن احمد خفری، رسالة فی تحقیق الهیولی، ص ۷۶-۱۴۸؛ ملاهادی سبزواری، شرح منظومه، تعلیق: حسن حسن‌زاده آملی، ج ۴، ص ۱۵۶-۱۵۷؛ صدرالدین شیرازی، اسفار، ج ۵، ص ۷۷-۷۸، ذیل عنوان «الفن الثالث فی البحث عن حال الهیولی»، فصل ۳، فی اثبات الجوهر الهیولانی؛ فخر الدین اسفراینی نیسابوری، شرح کتاب النجاة (قسم الإلهیات)، تحقیق: حامد ناجی اصفهانی، المقالة الاولى، ص ۳۰.

بلکه تمام صورت‌های جوهری موجود با تمام اعراضشان یک وجود سیال است، و این وجود واحد ممتد، گاهی با انشعاب امتداد می‌یابد و گاهی بدون انشعاب، و آنچه انقسام و انفصال نامیده می‌شود، همان امتداد با انشعاب است.

ممکن است گفته شود در حرکت جوهری نیز هر جزء یا حد مفروضی از این وجود واحد سیال، قابل امتداد غیر قاری است که به دنبالش می‌آید.

پاسخ این است که چون حرکت یک وجود واحد متصل سیال است، امکان انقسام خارجی آن نیست. بنابراین جزء حقیقی ندارد. پس حدی هم بین اجزایش ندارد. پس آن جزء و حدی که گفته شده، جزء و حد وهمی و فرضی است که از انقسام وهمی و فرضی نتیجه می‌شود؛ یعنی حقیقتاً در خارج قابل و مقبولی وجود ندارد؛ چنان‌که برخی از دانشمندان و شارحان حکمت صدرایی به این مسئله تصریح کرده‌اند.^۱

برهان سوم: کلّ حادث زمانیّ مسبوق بمادّة تحمل قوّة وجوده^۲

صورت منطقی این برهان چنین است:

(الف) هر حادث زمانی، قبل از حدوثش ممکن‌الوجود است (زیرا اگر قبل از حدوثش ممکن نباشد، یا ممتنع خواهد بود یا واجب. در صورت اول، تحققش محال خواهد بود و این خلاف فرض است زیرا فرض شده که حادث زمانی است، و در صورت دوم، موجودی است که عدمش محال است؛ در حالی که حادث مذکور قبلاً معدوم بوده است)؛

(ب) اگر حادث زمانی قبل از حدوثش ممکن‌الوجود باشد، امکانش، اعتباری عقلی که صفت ماهیتش باشد، نیست؛ بلکه این امکان در خارج موجود است (زیرا این امکان به شدت و ضعف، و قرب و بعد متصف می‌شود؛ چنان‌که امکان انسان شدنی که در نطفه وجود دارد، از امکان انسان شدنی که در غذایی که تبدیل به نطفه می‌شود، شدیدتر است، و امکانی که در نطفه هست، از امکانی که در غذا هست، به انسان شدن نزدیک‌تر است)؛

(ج) اگر امکان حادث زمانی امری موجود در خارج باشد، یا جوهر خواهد بود یا عرض (زیرا یا در موضوع موجود است یا این‌گونه نیست که در موضوع موجود باشد)؛

(د) ولی این امکانی که در خارج هست، جوهر نیست (زیرا معنایی است نسبی و منسوب است به همان حادثی که این امکان، امکان آن است؛ در حالی که هیچ جوهری نسبی نیست. پس این امکانی که در خارج هست، عرض است)؛

۱. ر.ک: محمد تقی مصباح‌یزدی، آموزش فلسفه، ج ۲، درس ۵۳، ص ۲۴۶-۲۴۷.

۲. ابن سینا، النجاة من الغرق فی بحر الضلالت، ص ۲۱۹. المقالة الاولى من الهیات کتاب النجاة، فصل فی أن کل حادث زمانی فهو مسبوق بالمادة لا محالة.

ه) اگر این امکانی که در خارج است عرض باشد، قائم به موضوعی خواهد بود که حامل آن است (زیرا هر عرضی موضوعی می‌خواهد که حامل آن باشد)؛
و) اگر این امکان به موضوعی قائم باشد که حامل آن است، آن موضوع از اینکه با آن فعلیتی که امکان و قوه آن را حمل می‌کند متحد شود، ابایی ندارد (زیرا در غیر این صورت امکان آن را حمل نمی‌کرد)؛

ز) اگر آن موضوع از متحد شدن با آن فعلیتی که امکان آن را حمل می‌کند ابایی نداشته باشد، خودش هیچ فعلیتی ندارد (زیرا اگر خودش فعلیتی داشته باشد، از پذیرش فعلیت دیگری امتناع می‌ورزد؛ چون فعلیت شیء، همان وجود آن شیء در اعیان است؛ به گونه‌ای که آثار مطلوب از آن بر آن مترتب شود، و اجتماع دو فعلیت در یک شیء، مستلزم این است که وجود واحد، کثیر باشد و این محال است)؛

ح) اگر این موضوع، که حامل امکان است، خودش ذاتاً فعلیتی ندارد، جوهری خواهد بود که تنها فعلیتش این است که قوه اشیاست؛

ط) اگر این موضوع، جوهری باشد که تنها فعلیتش، این است که قوه اشیاست، این موضوع همان ماده‌ای است که آن را هیولا می‌نامند.

بنا براین هر حادث زمانی، ماده سابقی دارد که قوه وجودش را حمل می‌کند.

بررسی و نقد

این دلیل با اشکالاتی روبه‌روست.

اشکال نخست: مقدمه دوم صحیح نیست؛ زیرا امکانی که در مقدمه اول ثابت شد، امکان ذاتی است که مقابل وجوب و امتناع است، ولی امکانی که در مقدمه دوم به کار رفته است و در خارج به شدت و ضعف متصف می‌شود، امکان استعدادی است. بنابراین در برهان مذکور، مغالطه‌ای از باب اشتراک لفظ وجود دارد.

صدرالمتألهین در تعلیقه‌اش بر *الهیات شفا* سعی کرده با نفی اشتراک لفظی امکان ذاتی و امکان استعدادی و اثبات معنایی مشترک بین آن دو، رابطه‌ی واژه آن دو را عموم و خصوص بدانند و به این اشکال، پاسخ بدهد. او نوشته است:

این امکان با امکان ذاتی که در مبدع و حادث، و مجرد و مادی وجود دارد، جهت اشتراک و نقطه افتراقی دارد؛ جهت اشتراکش این است که هر دو لازموره وجود و عدم هستند، و جهت افتراقش این است که امکان ذاتی، به حسب ماهیتی است که من حیث هی هی لحاظ شده است و منشأ آن، خود این ماهیت است، و امکان استعدادی، صفت شخص شیء موجود است به حسب کیفیت استعدادی‌اش که به سبب آن، قرب و بعدش به حصول کمال وجودی‌اش تفاوت می‌کند.

پس امکان به این معنا حظی از وجود دارد؛ مانند عدم ملکه‌ای که موضوعش شأنیت اتصاف به آن را دارد. و این تفاوت سبب نمی‌شود که اطلاق امکان بر ذاتی و استعدادی از باب اشتراک لفظ باشد تا اینکه برهانی که دلالت می‌کند هر حادثی ماده‌ای دارد که حامل امکان وجودش است، صحیح نباشد؛ چنان‌که شیخ اشراق و پیروانش گمان کرده‌اند. البته امکانی که در برهان، در مقام این تردید ذکر شده که حادث قبل از وجودش یا ممکن است یا واجب یا ممتنع، همان امکانی است که قسیم وجوب و امتناع است؛ ولی بعد از فحوص و جست‌وجو لازم می‌آید که مصداقش به دلیل مخصصات زمانی و مکانی و احوال شخصی که به آن ملحق می‌شود، امر وجودی باشد.^۱

او در موضعی دیگر گفته است:

امکان، ذاتی باشد یا استعدادی، معنایش لاضرورت طرفین است که با تساوی آن دو مساوق است؛ این تساوی یا از جهت خود مرتبه ماهیتی که سبق ذاتی بر وجود آن ماهیت دارد (همان‌طور که در امکان ذاتی هست) یا از جهت وجود امری در ماده شیء است که به حسب زمان، سابق بر آن شیء است (آن‌طور که در امکان استعدادی هست).

بر این اساس، مستدل در مقدمه نخست چیزی از امکان استعدادی را اثبات کرده که به منزله جنس آن است؛ یعنی همان لاضرورت طرفین، و در مقدمه دوم چیزی را اثبات کرده که به منزله فصل آن امکان استعدادی است؛ یعنی قابل شدت و ضعف، و قرب و بعد بودن آن را. به عبارت دیگر در مقدمه نخست عام را اثبات کرده و در مقدمه دوم خصوصیت خاص را.^۲ اما روشن است که پاسخ صدرالمتهلین به اشکال مذکور مبنی بر مغالطه اشتراک لفظ، تمام نیست و کوشش او برای اثبات اینکه امکان ذاتی و استعدادی در معنا مشترک‌اند، نافرجام است؛ زیرا اصطلاح امکان، در معانی متباینی که دارد، مشترک لفظی است. یکی از این معانی، «لاضرورت طرفین» است که از آن به امکان خاص تعبیر می‌شود و صفت ماهیت است و معنای دیگر، استعداد است که هنگامی که مستعد با مستعد له مقایسه می‌شود، امکان استعدادی نامیده می‌شود. بنابراین امکان ذاتی وصفی نفسی برای ماهیت است؛ در حالی که امکان استعدادی، یک صفتی اضافی و مقایسه‌ای است. افزون بر اینکه امکان ذاتی، چنان‌که دانشمندان گفته‌اند، لاقتضای وجود و عدم است؛ در حالی که امکان استعدادی، اقتضای وجود است.

۱. صدرالدین شیرازی، *تعلیقات بر الهیات شفا*، تحقیق: دکتر نجفقلی حبیبی، ج ۲، ص ۷۳۱-۷۳۲، چاپ انتشارات بیدار، ص ۱۶۲؛ همچنین عبارتی نزدیک به آنچه ذکر شد در ج ۲، ص ۷۷۸-۷۷۹ آمده است.
۲. همو، *اسفار*، ج ۶، ص ۳۹۳.

از این رو خود ملاصدرا در بحث مواد ثلاث در مقام بیان معانی لفظ امکان، هفت تفاوت میان امکان استعدادی و امکان ذاتی ذکر کرده است.^۱ و عبارتی دارد که در مشترک لفظی بودن این دو معنا ظهور دارد. هفت تفاوت مزبور عبارت‌اند از:

۱. «امکان استعدادی از مقوله کیف^۲ است» و بنابراین از معقولات اولی است؛ در حالی که امکان ذاتی از معقولات ثانیه است؛

۲. «امکان استعدادی از عوارض ماده است» مقصود، ماده به معنای اعم است که هم شامل ماده به معنای اخص می‌شود، یعنی جوهری که قابل صورت‌هایی است که در آن منطبق است (مانند ماده عناصر برای صورت‌هایشان) و هم شامل متعلق نفس مجرده (مانند بدن برای نفس ناطقه) و هم شامل موضوع عرض می‌شود (مانند جسم برای مقادیر و کیفیات)؛ در حالی که امکان ذاتی، یکی از کیفیت‌های نسبت‌های ذهنی است. به عبارت دیگر، موصوف امکان استعدادی، امری عینی خارجی است؛ در حالی که موصوف امکان ذاتی، امری اعتباری و ذهنی است؛

۳. «امکان استعدادی به حسب قرب و بعد به حصول شیء (به دلیل تحقق مقدار بیشتر یا کمتری از شرایط حصول شیء)، شدت و ضعف می‌پذیرد»؛ به خلاف امکان ذاتی؛

۴. «امکان استعدادی، امری خارجی و عینی است و از معانی عقلی و انتزاعی نیست که حصولی در خارج ندارند»؛ در حالی که امکان ذاتی از معانی عقلی است که حصولی در خارج ندارد؛ به عبارت دیگر امکان استعدادی مفهومی ماهوی، و امکان ذاتی مفهوم ثانی فلسفی است؛

۵. «امکان استعدادی از اموری است که با حدوث برخی اسباب و شرایط خارجی حادث می‌شود»؛ به خلاف امکان ذاتی که ازلی است؛

۶. «امکان استعدادی با حدوث مستعد^۳ له یا با عروض برخی اضداد، استمرار وجودش منقطع می‌شود»؛ به خلاف امکان ذاتی که ابدی است.

۷. «امکان استعدادی از جهات قضیه نیست، بلکه محمول یا جزء محمول قرار داده می‌شود»؛ به خلاف امکان ذاتی که از جهات قضیه است.

صدرالمآلهین در موضعی دیگر، دو فرق دیگر اضافه می‌کند:

نخست: متعلق امکان استعدادی (مستعد^۴ له) با امکان استعدادی متعین می‌شود؛ مانند انسانیتی که ماده، استعداد آن را دارد؛ به خلاف امکان ذاتی که متعلقش با آن متعین نمی‌شود؛ یعنی وجود یا عدم موصوفش با امکان ذاتی متعین نمی‌شود؛ بلکه تعین از ناحیه فاعل است؛ زیرا امکان ذاتی یعنی لاضرورت وجود و عدم، نه اینکه ماهیت به سبب داشتن این امکان،

۱. صدرالدین شیرازی، *سفار*، ج ۱، ص ۱۵۴. مرحله ۱، منهج ۲، فصل ۷.

۲. بنا بر اختلاف اقوال، خواه از مقوله کیف باشد و خواه از مقوله اضافه، از مقولات است و از معقولات اولی.

استدعای وجود یا عدم را داشته باشد؟^۱ به دیگر سخن، امکان ذاتی لاقضای وجود و عدم است؛ در حالی که امکان استعدادی استدعای وجود است؛

دوم: امکان ذاتی منبع امکان استعدادی است، و این از آن روست که هیولا، که حامل استعداد است، در خارج به واسطه امکان ذاتی که دارد موجود می‌شود.^۲

بر اساس آنچه گذشت، این دو مفهوم متباین هستند و بین آنها نسبت عموم و خصوص مفهومی برقرار نیست تا آنچه صدرالمتألهین گفته است، صحیح و استدلال تام باشد.

علاوه بر این بر فرض که کوشش صدرالمتألهین در اثبات اشتراک معنوی بین امکان ذاتی و امکان استعدادی و اعم بودن امکان ذاتی از امکان استعدادی تمام باشد، باز استدلال تمام نیست؛ زیرا خود صدرالمتألهین بعد از ادعای اشتراک معنوی نوشته است: «در مقدمه نخست، عام ثابت می‌شود و در مقدمه دوم، خصوصیت خاص»؛ در حالی که عام غیر از خصوصیت خاص است و باز مشکل عدم تکرار حد وسط وجود دارد.

مسئله جالب توجه و شایان ذکر این است که صدرالمتألهین در موضعی دیگر به اشتراک لفظی امکان در این دو معنا تصریح کرده و نوشته است.

اطلاق امکان در دو معنا به اشتراک لفظ است؛ زیرا یکی از آن دو، اقتضای رجحان یکی از دو طرف را دارد و شدت و ضعف می‌پذیرد و لازمه ماهیت ممکن نیست و قائم به محل ممکن است، نه به خود ممکن و از امور موجود در اعیان است؛ زیرا کیفیتی است که برای محل ممکن حاصل می‌شود و آن محل را برای آنکه مبدأ وجود، وجود حادث را بالذات - مانند صورت و عرض - یا بالعرض - مانند نفس مجرد - در آن افاضه کند، آماده می‌کند؛ در حالی که معنای دوم در تمام این احکام با معنای اول مخالف است. سپس امکان استعدادی، زمانی که با موضوعش مقایسه شود، استعداد برای آن موضوع نامیده می‌شود و هنگامی که با آنچه در آن موضوع حادث می‌شود مقایسه شود، امکان (استعدادی) آن حادث نامیده می‌شود. پس امکان استعدادی از آن جهت که امکان وقوعی یک شیء است، قائم به محل آن شیء است، نه به خود شیء. پس به وصف برای متعلق موصوف شبیه‌تر است.^۳

اشکال دوم: مقدمه هفتم صحیح نیست؛ چون اگرچه فیلسوفان گفته‌اند فعلیت مساوق با وجود است، ولی وجود فعلیات متعدد به وجود واحد را ممکن می‌دانند؛ زیرا تعدد

۱. صدرالدین شیرازی، *سفار*، ج ۱، ص ۲۳۴، مرحله ۱، منهج ۲، فصل ۱۷.

۲. همان، ص ۲۳۵.

۳. همان.

فعلیات را مستلزم تعدد وجود نمی‌دانند؛ همان‌طور که تعدد موجودات را مستلزم تعدد وجود نمی‌دانند؛ همچنان‌که صفات خداوند متعال، فعلیات موجود هستند، ولی همه آنها به وجود واحد موجودند که همان وجود خداوند متعال است که احدی‌الذات است و هیچ کثرتی به هیچ نحوی در آن راه ندارد. همچنین نفس که یک فعلیت است و علوم مختلفش که فعلیت‌های دیگری هستند و همه آنها به وجودی واحد موجودند که همان وجود نفس مجرد و بسیط است؛ همین‌طور اعراض یک شیء که همه فعلیت دارند و به وجود واحد جوهر موجودند؛ زیرا چنان‌که خود صدرالمتألهین گفته، اعراض از شئون وجود جوهرند؛ یعنی همگی آنها به وجود واحد جوهر موجودند و در موضعی از *سفار* نوشته است:

ممکن است مفهوم‌هایی که از نظر معنا متعددند به وجود واحد موجود باشند؛ چنان‌که حیوان و ناطق، دو معنای متغایرنده که ممکن است یکی را از دیگری جدا کرد؛ ولی در عین حال به وجودی واحد در انسان موجودند... محال نیست که معانی متغایر به یک وجود موجود باشند و دلیل این هم قبلاً گذشت. اگر واجب بود که برای هر معنایی وجودی باشد تا محال باشد که معانی متغایر وجود واحد داشته باشند، پس چگونه نفس انسان با وجود بساطتش، جوهری موجود، عالم، قادر، محرک، سمیع، بصیر و حی است؛ بلکه ذات احدی واجب تعالی که مصداق همه معانی کمالی و صفات حسنای الهی است، به وجود واحد بسیط موجود است و هیچ اختلاف حیثیتی به هیچ وجهی از وجوه در آن نیست.^۱

اشکال سوم: این استدلال بر نظریه کون و فساد مبتنی است که بر وجود قابلی متوقف است که صورت حادث را بعد از زوال صورت معدوم بپذیرد. اما بنابر حرکت جوهری، نه قبولی هست و نه نیازی به قابل؛ بلکه هر موجود مادی از ابتدا تا انتهای وجودش با تمام ماهیاتی که برای آن حاصل می‌شود، یک وجود واحد سیال است؛ یعنی جوهر با تمام اعراضش، یک موجودند. سخن علامه و استاد شهید مطهری که مؤید این اشکال است، ذیل اشکال دوم به برهان قوه و فعل گذشت.

برهان چهارم: هر حرکتی نیازمند قابلی است که به چیزی منتهی می‌شود که از هر جهت بالقوه است صدرالمتألهین این برهان را در رساله حدوث،^۲ اقامه کرده است. شکل منطقی استدلال از چنین است:

الف) حرکت صفت است؛

ب) هر صفتی به قابلی نیاز دارد که آن را قبول کند و موصوف آن باشد؛

ج) پس هر حرکتی قابلی می‌خواهد که آن را قبول کند و موصوف آن باشد؛

۱. صدرالدین شیرازی، *سفار*، ج ۳، ص ۳۲۶، فصل ۸، العلم، الطرف الأول.

۲. همو، *رسالة فی الحدوث*، تحقیق: دکتر سید حسین موسویان، فصل سوم، ص ۴۱-۴۲.

(د) حرکت، حادث، بلکه حدوث است؛ زیرا حرکت همان حدوث و زوال دائمی و مستمر است؛

ه) هر حادثی فاعلی می‌خواهد؛ زیرا هر حادثی ممکن است؛

و) پس حرکت، فاعلی می‌خواهد؛

ز) قابل ضرورتاً مغایر با فاعل است؛ زیرا:

یک - قابل فاقد مقبول است؛ چون اگر واجد مقبول باشد، قبول آن، حصول یا حدوث حاصل است و این محال است؛

دو - ولی فاعل واجد آن چیزی است که فعل اوست؛ زیرا علت فاعلی، اقوی از فعلش است؛ پس فاعل، تمام کمالات فعلش را به نحو اعلی و اشرف داراست؛ بر این اساس:

ح) فاعل و قابل حرکت، مغایرند؛

ط) قابل حرکت، امری بالقوه، و فاعل حرکت، امری بالفعل است؛

ی) اگر جهات قوه به چیزی که از هر جهت بالقوه است منتهی نشود، به دور یا تسلسل منجر خواهد شد. بر این اساس است که حرکت در کم واقع می‌شود زیرا کم بالقوه است، و کم بالقوه است؛ زیرا جسمانی و منطبق بر جسم است، و جسم بالقوه است؛ زیرا ماده دارد، و ماده بالقوه است؛ زیرا ذاتی جز محض قوه ندارد؛ به عبارت دیگر ماده از هر جهت بالقوه است.

همان‌طور که اگر جهات فعلیت به چیزی که از هر جهت بالفعل است منتهی نشود، دور یا تسلسل لازم می‌آید. پس حرکت بالفعل است؛ زیرا طبیعت که فاعل مباشر آن است امری بالفعل است. طبیعت که فاعل مباشر حرکت است، بالفعل است؛ زیرا فاعل آن که مثلاً همان عقل فعال است، امری بالفعل است. و عقل فعال امری بالفعل است؛ زیرا علتش، یعنی عقل نهم، امری بالفعل است؛ ولی با این حال از این لحاظ که جهت قوه‌ای نیز دارد، مانند هر ممکن دیگری است و همین‌طور، به واجب تعالی منتهی می‌شود که از هر جهت بالفعل است. در غیر این صورت، دور یا تسلسل لازم می‌آید؛

ک) ولی دور و تسلسل باطل است؛

پس جهات قبول به چیزی که از هر جهت بالقوه است منتهی می‌شود که همان هیولاست.

بررسی و نقد

این استدلال نیز از جهاتی مخدوش است.

اشکال اول: اگر مقصود از صفت بودن حرکت در مقدمه نخست این است که در خارج زائد بر موصوفش است، به گونه‌ای که موصوف، آن را قبول می‌کند و از آن منفعل می‌شود، این صحیح نیست؛ زیرا حرکت در هر شیئی، نفس خود همان شیء است. به‌ویژه بنا بر قول به حرکت جوهری و اینکه عرض از شئون وجود جوهری است که موضوع عرض است. پس همان‌طور که ثبات در هر موجود ثابتی، عین آن وجود است، همچنین حرکت (سیلان)

در هر موجود متحرکی، عین آن وجود است. بنا بر این معنا، حرکت به قابل نیاز ندارد؛ به عبارت دیگر قبول حرکت به معنای اتصاف به حرکت است. و حرکت از صفات عین ذات است، نه زائد بر ذات.

اما اگر مقصود از صفت در مقدمه نخست، اعم از صفت زائد بر ذات موصوف و صفت عین ذات موصوف باشد، در این صورت اگر مقصود از قبول در مقدمه دوم (هر صفتی به قابلی نیاز دارد که آن را قبول کند و موصوف آن باشد)، انفعال تجدیدی باشد، مقدمه دوم صحیح نخواهد بود؛ چنان که خود صدرا در رساله حدوث، فصل سه، صفحه چهل و دو به آن تصریح کرده است؛ ولی اگر مقصود از قبول در مقدمه دوم، مطلق اتصاف باشد، مقدمه هفتم (قابل ضرورتاً مغایر با فاعل است) صحیح نیست؛ زیرا مقدمه نهم (قابل حرکت، امری بالقوه، و فاعل حرکت، امری بالفعل است) صحیح نخواهد بود؛ چرا که لازم نیست قابل (به معنای اتصاف) فاقد مقبول باشد. بر این اساس مقدمه دهم نیز صحیح نخواهد بود؛ چنان که خود صدرالمتألهین گفته است:

تحقیق این است که اگر قبول به معنای انفعال و تأثر باشد، شیء از نفس خود متأثر نمی‌شود، و همچنین است هنگامی که مقبول، صفت کمالی برای قابل باشد؛ زیرا قابل به نفس خود استکمال نمی‌یابد. اما اگر قبول به معنای مجرد اتصاف به یک صفت غیر کمالی باشد، مرتبه آن بعد از تمامیت مرتبه ذات موصوف است. پس جایز است که شیء، مقتضی لازمه ذات خود باشد؛ مانند لوازم ماهیات. به ویژه ماهیات بسیط که در تمام آنها ما عنها و ما فیها (فعل و انفعال) معنای واحدی است؛ یعنی جهت فاعلیت و قابلیت، واحد است؛ چنان که شیخ در مواضعی از تعلیقات به این تصریح کرده است که در بسیط، «عنه» و «فیه» شیء واحدی است.^۱

اشکال دوم: مقدمه سوم صحیح نیست؛ زیرا حرکت چیزی جز سیلان وجود نیست؛ بلکه وجود سیال است. بر این اساس ممکن است قدیم باشد؛ همان‌طور که ممکن است حادث باشد، و مقتضای قاعده «ضرورة وجود المعلول عند وجود علته التامة» این است که حرکت جوهری، که عین وجود عالم ماده است، قدیم باشد و اول نداشته باشد؛ زیرا هیچ علتی ندارد، مگر وجود خداوند متعال؛ حال یا به صورت مباشری و یا به واسطه مبادی مفارق، و هیچ راهی برای حادث زمانی بودن آن نیست؛ زیرا عالم ماده، که عین حرکت جوهری است، مسبوق به عدم زمانی خود نیست تا حادث زمانی باشد؛ چون زمان چیزی

۱. صدرالدین شیرازی، اسفار، ج ۲، ص ۱۷۶-۱۷۷، مرحله ۶، فصل ۶.

نیست جز عارض تحلیلی حرکت، و از حرکت انتزاع می‌شود، و آنچه گفته شده که حرکت عبارت است از حدوث و زوال مستمر، تعریف صحیحی نیست؛ زیرا مبنی بر انقسام حرکت به اجزائی است که هیچ کدام از آنها موجود نمی‌شود، مگر بعد از عدم جزء سابق؛ در حالی که روشن است که این انقسام، وهمی است نه خارجی.

اشکال سوم: مقدمه دهم پذیرفتی نیست؛ زیرا نه بدیهی است و نه استدلال صحیحی برای آن اقامه شده است؛ چه اینکه احتمال دارد از منتهی نشدن جهات قوه به چیزی که از هر جهت بالقوه است، دور یا تسلسل لازم نیاید؛ هر چند اگر جهات فعل به چیزی که از هر جهت بالفعل است منتهی نشود، دور یا تسلسل لازم می‌آید.

توضیح اینکه هر چند به ناچار جهات قوه باید به چیزی که ذاتاً بالقوه است منتهی شود (زیرا هر بالعرضی باید به مابذات منتهی شود)، ولی دلیل تامی وجود ندارد که نشان دهد هر چیزی که ذاتاً بالقوه است، به ناچار باید از هر جهت بالقوه باشد. این به خلاف جهات فعل است؛ چون در آنجا افزون بر اینکه برهان اقامه شده بر اینکه لازم است جهت فعلیت به چیزی که ذاتاً بالفعل است منتهی شود، برهان دیگری وجود دارد که دلالت می‌کند واجب است هر چیزی که ذاتاً بالفعل است، از هر جهت بالفعل باشد (زیرا آنچه ذاتاً بالفعل است، همان واجب تعالی است) و «واجب الوجود بالذات واجب من جمیع جهات» پس آنچه ذاتاً بالفعل است، از هر جهتی بالفعل است.

علاوه بر این اگر این مقدمه صحیح باشد، لازم می‌آید مجردات نیز هیولا داشته باشند؛ زیرا خود ملاصدرا گفته است: فلا شیء غیر الواجب بالذات متبرئ الذات عن شوب القوة. وما سواه مزدوج من هذین المعنیین^۱؛ ذات هیچ شیئی غیر واجب بالذات، خالی از جهت قوه نیست، و ماسوای واجب بالذات، ترکیبی از این دو معناست.

اشکال چهارم: بر فرض که «وجوب انتهای جهات قبول به چیزی که از هر جهت بالقوه است» را بپذیریم، در این دلیل چیزی نیست که دلالت کند بر اینکه واجب است که منتهی‌الیه، جوهر باشد. پس چیزی که جهات قبول به آن منتهی می‌شود و از هر جهتی بالقوه است، می‌تواند عرض باشد و آن، همان استعدادی است که مانند سایر اعراض نزد جمهور، از آثار صورت نوعیه است.

اثبات هیولا ادله دیگری نیز دارد که به دلیل محدودیت حجم این نوشتار، از ذکر آنها خودداری کردیم. این ادله نیز با اشکالاتی شبیه آنچه ذکر شد مواجه‌اند.

۱. صدرالدین شیرازی، *اسفار*، ج ۱، ص ۱۸۷، مرحله ۱، منهج ۲، فصل ۱۰.

نتیجه‌گیری

بر اساس آنچه گذشت از یک سو هیچ یک از براهین اثبات هیولا تام نیست و از سوی دیگر به اعتقاد برخی اندیشمندان، اساساً مفهوم هیولا مفهومی تناقض‌آلود است و محال است در خارج، مصداق داشته باشد. با نفی هیولا به عنوان جوهری که ذاتش قابلیت پذیرش صورت‌هاست از یک سو نه می‌توان «مادی» را به معنای موجودی گرفت که دارای هیولا یا مرتبط با هیولاست و نه می‌توان، بر اساس مبنای مشائیان، آن را به معنای جسمانی به کار برد؛ زیرا مشائیان وجود جسم بدون هیولا را محال می‌دانند. از سوی دیگر، هیچ دلیلی بر مجرد بودن موجودات مثالی وجود ندارد؛ زیرا برای اثبات وجود نداشتن قوه و استعداد در موجودات مثالی و مجرد آنها، دلیلی به جز عدم وجود هیولا در آنها اقامه نشده است، و از آنجا که مقصود فیلسوفان از تقسیم موجود به مادی و مجرد، تقسیم موجود به قابل تغییر و غیرقابل تغییر بوده است، تنها موجوداتی را می‌توان مجرد و غیرقابل تغییر دانست که دلیل عقلی تامی وجود داشته باشد دال بر اینکه آن موجودات، معروض قوه و استعداد واقع نمی‌شوند. در این صورت موجوداتی مادی خواهند بود که یا تغییر و تحول را در آنها مشاهده کنیم یا دلیل عقلی تام دلالت داشته باشد که معروض قوه و استعداد واقع می‌شوند. در غیر این صورت باید گوش دل به وحی و دلایل نقلی بسپاریم.^۱

اما با نفی هیولا، نه دلیل عقلی تامی وجود دارد که تمام موجوداتی که فیلسوفان آنها را مادی نامیده‌اند، قابلیت تغییر و تحول دارند و نه دلیل عقلی تامی وجود دارد که همه موجوداتی که آنها را مجرد نامیده‌اند تغییر نپذیرند.

منابع

۱. ابن سینا، شیخ الرئيس ابو علی حسین بن عبدالله، الشفاء (الهیات)، قم، مکتبه آیه الله المرعشی النجفی، ۱۴۰۴ق.
۲. النجاة من الغرق فی بحر الضلالات، چاپ دوم، تهران، المکتبه المرتضویه، ۱۳۶۲ش.
۳. تسع رسائل فی الحکمة و الطبیعیات، چاپ دوم، قاهره، دارالعرب.

۱. چنان‌که ابن سینا وقتی عقل را از اثبات معاد جسمانی عاجز می‌بیند، می‌نویسد: «اثبات معاد بدن از راه عقل امکان ندارد؛ بلکه این معاد و تفصیل آن را باید از طریق شریعت و اخبار دینی فراگرفت (ابن سینا، الشفاء (الاهیات)، ص ۴۲۳؛ همو، النجاة، ص ۲۹۱).

۴. اسفرائینی نیسابوری، فخرالدین، شرح کتاب النجاة (قسم الالهیات)، تحقیق: حامد ناجی اصفهانی، دانشگاه تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، همایش بین المللی قرطبه و اصفهان دو مکتب فلسفی اسلامی در شرق و غرب، تهران ۱۳۸۳.
۵. خفری، شمس‌الدین محمد بن احمد، رسالة فی تحقیق الهیولی، تصحیح: عبدالعلی بهادری، مشهد، ۱۳۷۹ ش.
۶. رازی، قطب‌الدین محمد بن محمد بن ابی‌جعفر، المحاکمات بین شرحی الاشارات، چاپ شده ضمن، شرح الاشارات و التنبیها، چاپ اول، قم، نشر البلاغة، ۱۳۷۵ ش.
۷. سبزواری، ملاهادی، شرح منظومه، تعلیق: حسن حسن‌زاده آملی، تحقیق: مسعود طالبی، چاپ اول، قم، نشر ناب، ۱۴۲۲ ق.
۸. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، الاسفار العقلية الاربعة فی الحکمة المتعالیة، دار احیاء التراث.
۹. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، رسالة فی الحدوث، تحقیق: دکتر سید حسین موسویان، چاپ اول، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۷۸ ش.
۱۰. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، سه رسائل فلسفی، تصحیح و تعلیق: سیدجلال‌الدین آشتیانی، چاپ سوم، قم، دفتر تبلیغات اسلام، ۱۳۷۸ ش.
۱۱. صدرالدین شیرازی، محمد به ابراهیم، تعلیقات بر الهیات شفا، تحقیق: دکتر نجفقلی حبیبی، چاپ اول، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، تهران، ۱۳۸۲.
۱۲. طباطبائی، سیدمحمدحسین، اصول فلسفه و روش رئالیسم، پاورقی به قلم: مرتضی مطهری، چاپ اول، انتشارات صدرا، تهران، ۱۳۶۴ ش.
۱۳. طباطبائی، سیدمحمدحسین، نهاية الحکمة، قم، جامعه مدرسین.
۱۴. طباطبائی، سیدمحمدحسین، نهاية الحکمة، تصحیح و تعلیق: غلامرضا فیاضی، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ع)، قم، ۱۳۸۰ ش.
۱۵. طوسی، نصیرالدین، شرح الاشارات و التنبیها، چاپ اول، قم، نشر البلاغة.
۱۶. لاهیجی، ملاعبدالله عبدالرزاق فیاض، گوهر مراد، تحقیق: زین‌العابدین قربانی لاهیجی، چاپ اول، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۲ ش.
۱۷. مصباح یزدی، محمدتقی، آموزش فلسفه، چاپ دوم، قم، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۶ ش.

زیجر

دوفصلنامه علمی تخصصی فلسفه اسلامی
سال دوم / شماره دوم / پیاپی ۳ / پاییز - زمستان ۱۳۹۵

منبع بودن عقل در معارف دینی از منظر علامه طباطبائی^۱

حسین اسلامی^۲

چکیده

قرآن کریم در بیش از سیصد آیه، انسان‌ها را به تفکر و تعقل دعوت کرده است. از منظر علامه طباطبائی^۱ تفکر مورد تأکید و تأیید قرآن کریم چیزی جز روش تفکر منطقی و فلسفی نیست؛ بنابراین عقل در کنار نقل یکی از منابع معرفت دینی است. از دیدگاه ایشان تعارض میان حکم قطعی عقل با حکم قطعی نقل، احتمالی بی‌مورد و اساساً محال است. در صورت تعارض دلیل عقلی قطعی با ظاهر دلیل نقلی، دلیل عقلی بر دلیل ظنی نقلی مقدم خواهد بود. مرحوم علامه^۱ اشکالات منکران روش استدلال منطقی و فلسفی را به تفصیل پاسخ می‌دهد و از سویی دیگر روش بحث در علم کلام را به دلیل آنکه بر تعقل برهانی و تفکر استدلالی منطبق نیست، به شدت انکار می‌کند. رهاورد دیدگاه علامه طباطبائی^۱ اتحاد عقل و وحی و همسویی آموزه‌های وحیانی با دستاوردهای عقلی فلسفی است.

واژگان کلیدی

علامه طباطبائی، عقل، معارف دینی، منبع بودن عقل.

۱. تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۱۰/۱۷، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۱۲/۱۴.

۲. دانشجوی دکتری فلسفه اسلامی / دانشگاه علامه طباطبائی / (h.eslami110@chmail.ir).

مقدمه

روش شناخت دین و راه‌های نیل به معارف دینی، از دیرباز یکی از مهم‌ترین مسائلی بوده که ذهن عالمان دینی را به خود مشغول داشته است. یکی از اساسی‌ترین سؤالاتی که عالم دین پژوه باید برای آن جوابی داشته باشد این است که عقل در مسیر فهم معارف دینی چه جایگاهی دارد؟ آیا عقل در رساندن انسان به سرمنزل معرفت دینی، نقشی دارد؟ به عبارت دیگر آیا می‌توان عقل را در شمار منابع فهم گزاره‌های دینی به شمار آورد و یافته‌های عقلانی را همچون الفاظ کتاب و سنت، کاشف از احکام و معارف دینی دانست؟ پرسش از منبع بودن عقل در معارف دینی به این معناست که آیا عقل می‌تواند یکی از راه‌های دسترسی انسان به معرفتی دینی در سه حوزه عقاید، اخلاق و احکام باشد، به گونه‌ای که انسان با رجوع به عقل محض بتواند به بخشی از معارف دین در سه حوزه مذکور راه یابد؟ در صورت مثبت بودن پاسخ این سؤال، این بحث مطرح می‌شود که مراد از عقل منبع، کدام عقل است؟ برخی عقل معتبر در حوزه معارف دین را عقل فطری یا بدیهی معرفی کرده‌اند، و برخی عقل منبع را همان عقل استدلالی فلسفی می‌دانند. همچنین بنا بر اثبات نظریه منبع بودن عقل در معارف دینی، باید به این مسئله پاسخ داده شود که عقل به چه میزان و در چه محدوده‌ای می‌تواند در حوزه فهم معارف دینی، نقش ایفا کند؟ در پاسخ به سؤالات مزبور، مکاتب و نحله‌های مختلفی در میان عالمان اسلامی، شکل گرفته است. برخی به طور کلی منکر حجیت و اعتبار عقل در فهم گزاره‌های دینی شده و برخی برای عقل جایگاهی بس رفیع در منظومه معارف دینی قائل شده‌اند.

یکی از متفکران حوزه علوم دینی که به صورت جدی و تفصیلی به مسئله «منبع بودن عقل در معارف دینی» ورود کرده و از جهات مختلف به بررسی جایگاه و منزلت عقل در معارف دینی پرداخته است، مرحوم علامه طباطبایی رحمه‌الله می‌باشد. در مقاله پیش‌رو به تحلیل و تبیین نظریه علامه طباطبایی رحمه‌الله در باب «منبع بودن عقل در معارف دینی» پرداخته شده است.

۱. معنای عقل

در لغت، برای واژه «عقل» معانی گوناگونی ذکر شده است. «یکی از قوای مدرکه نفس انسان»، «علم و آگاهی‌ای که به وسیله قوه مذکور اقتناص می‌شود»، «امساک و کف» و... از جمله معانی‌ای هستند که در کتاب‌های لغت برای واژه عقل برشمرده‌اند. علامه طباطبایی درباره معنای عقل می‌گوید: عقل همان قوه ادراکی در وجود انسان است که خداوند انسان را بر آن قوه مجبول و مفعول کرده است و به وسیله آن، انسان حق و باطل (نظریات) و خیر و شر (عملیات) را ادراک می‌کند و بر اساس ترتیب استدلال‌های منطقی احکام نظری

و عملی در امور نظری و امور مربوط به عمل انسان، صادر می‌نماید.^۱ همچنین ایشان در حواشی خود بر *بحار الانوار*، عقل را این‌گونه تعریف کرده‌اند: «المراد بالعقل هنا لطيفة ربانية يدرك بها الانسان حقيقة الاشياء و يميز بها بين الخير و الشر و الحق و الباطل و بها يعرف ما يتعلق بالمبدأ و المعاد».^۲

۲. ارزش تعقل از منظر قرآن کریم

از دیدگاه قرآن کریم، نعمت «عقل» از بزرگ‌ترین مواهب پروردگار متعال به انسان است. در پرتو عقل، انسان از سایر حیوانات متمایز می‌شود و وارد مرحله جدیدی از حیات می‌گردد که بسیار رفیع‌تر از مرحله حیات حیوانی است. پروردگار متعال در قرآن کریم از نعمت خرد و اندیشه به عظمت یاد می‌کند و می‌فرماید: «وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَ لَكُمْ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ».^۳ از دیدگاه علامه طباطبائی، «سمع و بصر» دو نعمتی است که میان انسان و حیوان مشترک است. به وسیله شنوایی و بینایی، حیوان از جماد و نبات متمایز می‌شود و مجال فعالیت بیشتری در عرصه حیات می‌یابد. در ادامه از نعمت «فؤاد» نام برده شده است. منظور از فؤاد، قوه عاقله است که انسان به وسیله آن، قدرت تعقل و تفکر می‌یابد؛ به وسیله عقل انسان از حیوان متمایز شده و به برکت آن، به مرتبه‌ای از حیات ارتقا می‌یابد که بسیار عالی‌تر از حیات انسانی است. در سایه تعقل و تحصیل علوم و قوانین کلی است که انسان سلطنت و حکومت بر آسمان‌ها و زمین را به دست می‌آورد.^۴ بر این اساس به اعتقاد ایشان، مؤلفه اصلی حیات انسانی، تفکر است. حیات انسانی تنها در سایه تفکر و اندیشه سامان می‌گیرد و هر چه انسان تفکر صحیح‌تر و کامل‌تری داشته باشد، از درجه بالاتری از حیات انسانی برخوردار خواهد بود.^۵

قرآن کریم، آنان را که اهل تفکر و تعقل نیستند از حیوانات، پست‌تر و بی‌ارزش‌تر معرفی کرده است: «إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ»^۶ و «أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا».^۷

۱. رک: سیدمحمدحسین طباطبائی، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ج ۱، ص ۴۰۵ و ج ۲، ص ۲۴۹.

۲. سیدمحمدحسین طباطبائی، *حواشی بحار الانوار*، ج ۱، ص ۸۶: «عقل لطیفه ای ربانی در وجود انسان است که به وسیله آن، حقیقت اشیا را درک می‌کند و میان خیر و شر و حق و باطل تمیز می‌دهد و به وسیله عقل است که انسان به مسائل مربوط به مبدأ و معاد معرفت می‌یابد».

۳. المؤمنون (۲۳): ۷/۸ «و او کسی است که برای شما گوش و چشم و قلب [عقل] ایجاد کرد، اما کمتر شکر او را بجا می‌آورید».

۴. رک: سیدمحمدحسین طباطبائی، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ج ۱۵، ص ۵۴.

۵. رک: همان، ج ۵، ص ۲۵۵.

۶. الانفال (۸): ۲۲؛ «قطعاً بدترین جنندگان نزد خدا، کران [از شنیدن حق] و لالان [از گفتن حق] هستند که [در کلام حق] نمی‌اندیشند».

۷. الفرقان (۲۵): ۴۴؛ «آیا گمان می‌کنی بیشتر آنان [سخن حق را] می‌شنوند، یا [در حقایق] می‌اندیشند؟ آنان جز مانند چهارپایان نیستند؛ بلکه آنان گمراه‌ترند».

اینکه قرآن کریم انسان‌های محروم از تعقل را از حیوانات پست‌تر می‌داند به این دلیل است که بهره‌مند نبودن حیوانات از معرفت به سبب محروم بودن آنان از مشعل هدایت و معرفت (عقل) است؛ به خلاف انسان‌هایی که به چراغ هدایت مجهزند، ولی به دلیل مهم‌گذاشتن آن، از مسیر هدایت و معرفت گمراه شده‌اند.^۱

قرآن کریم در بیش از سیصد آیه، آدمیان را به تفکر و تعقل دعوت کرده^۲ و از هر چیزی که سلامت و سلطنت عقل را مختل می‌سازد، مانند شراب، قمار، لهو، و نیز از دروغ، بهتان، خیانت و... نهی کرده است.^۳ از دیدگاه علامه طباطبایی، اساس احکام شریعت اسلامی بر تحفظ و مراقبت از گوهر عقل بنا شده است و اگر شریعت اسلام چیزی جز همین مسئله اهمیت دادن به عقل و منع کردن از هر آنچه باعث فساد عقل می‌شود نداشت، برای افتخار این شریعت کافی بود.^۴ از سوی اهل بیت عصمت و جلال نیز روایات متعددی در اهمیت تفکر تعقل بیان کرده و پیروان خود را به تفکر در حقائق وجود و مسائل مربوط به مبدأ و معاد دعوت کرده‌اند. علامه در تفسیر المیزان بخشی از این روایات را ذکر کرده است.^۵ امام رضا (ع) در روایتی می‌فرماید: «لیس العبادة كثرة الصلاة والصوم إنما العبادة التفكير في أمر الله عز وجل».^۶ امام صادق (ع) می‌فرماید: «أفضل العبادة إيمان التفكير في الله وفي قدرته».^۷

در مقابل روایات فوق، به روایاتی برمی‌خوریم که ما را از تفکر درباره خداوند نهی کرده‌اند. مرحوم علامه درباره این گونه روایات، دو توجیه بیان می‌کند:

الف) مراد از این روایات، نهی از تفکر درباره کنه ذات حق تعالی است؛ زیرا انسان هیچ‌گاه نمی‌تواند با طایر تعقل بر بلندای معرفت اکتناهی حضرت حق، صعود کند: «وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا»^۸ اما تفکر درباره صفات حق تعالی به هیچ عنوان مورد نهی واقع نشده است و قرآن کریم خود عادل‌ترین شاهد بر این مدعاست؛ زیرا در آیات متعددی از صفات الهی نام می‌برد و اساساً قرآن کریم، خدای متعال را به وسیله صفاتش به انسان‌ها معرفی می‌کند؛^۹

۱. ر.ک: سیدمحمدحسین طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۵، ص ۲۲۴.

۲. ر.ک: همان، ج ۵، ص ۲۵۵.

۳. ر.ک: همان، ج ۲، ص ۱۸۸.

۴. ر.ک: همان، ص ۱۹۳.

۵. ر.ک: همان، ج ۸، ص ۳۶۹ و ج ۱۰، ص ۱۸۰ و ج ۴، ص ۹۰.

۶. محمد بن یعقوب کلینی، الکافی، ج ۲، ص ۵۵؛ «عبادت، کثرت نماز و روزه نیست؛ بلکه عبادت، تفکر در امر خدای متعال است».

۷. همان، ج ۲، ص ۵۵؛ «با فضیلت‌ترین عبادت‌ها مدام تفکر کردن درباره خدا و قدرت اوست».

۸. طه (۲۰): ۱۱۰.

۹. ر.ک: سیدمحمدحسین طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۴، ص ۹۰.



ب) نهی در روایات مذکور، نهی ارشادی است و مراد آن است که؛ کسانی که استعداد عقلی و قدرت کافی برای غور در مباحث دقیق خداشناسی ندارند، نباید وارد این بحر عمیق شوند.^۱

۳. تعقل از منظر قرآن، همان روش تفکر منطقی و فلسفی است

در اینکه قرآن کریم آدمیان را به تفکر صحیح و طیّ طریق تعقل دعوت کرده است جای هیچ شک و شبهه‌ای نیست. حتی اخباریان و طرفداران مکتب تفکیک، که به شدت با علوم عقلی همچون فلسفه به مبارزه برخاسته‌اند، در اهمیت عقل و ارزش تعقل از دیدگاه اسلام، هیچ تردیدی ندارند. تمام سخن مخالفان فلسفه این است که تعقل و خردورزی‌ای که در قرآن توصیه شده، چیزی است غیر از روش تعقل فلسفی. بنابراین سؤال اساسی این است که «تفکر صحیح و روش درست تعقل از دیدگاه قرآن کریم چیست؟»

قرآن در آیات متعددی، انسان‌ها را به تعقل و تفکر دعوت کرده است؛ اما باید دید منظور قرآن کریم از تعقل و تفکر چیست؟ مرحوم علامه در جلد پنجم تفسیر المیزان به طور مبسوط به پاسخ این سؤال پرداخته است. از دیدگاه ایشان، قرآن روش تفکر صحیح را بیان نکرده، بلکه تشخیص آن را بر عهده عقل فطری بشر گذاشته است: «و لم یعین فی الكتاب العزیز هذا الفكر الصحيح القيم الذی یندب إلیه إلا أنه أحال فیه إلی ما یعرفه الناس بحسب عقولهم الفطریة و إدراکهم المרכז فی نفوسهم».^۲

حال سؤال اساسی اینجا است که از دیدگاه عقل فطری انسان، طریقه صحیح تفکر و تعقل چیست؟ علامه معتقد است که طریقه صحیح تفکر که عقل فطری هر انسانی برای حصول یقین یا اثبات مطالب به آن متوسل می‌شود، همان روش استدلال منطقی است. انسان برای حصول یقین درباره مطلبی یا اثبات آن، فطرتاً دست به دامن قضایای اولیه و بدیهیات عقلی می‌شود و آنها را به ترتیب خاصی کنار هم می‌چیند تا به نتیجه مورد نظرش برسد؛ مثلاً وقتی انسان می‌داند که «الف، مساوی ب است» و نیز می‌داند که «ب، مساوی ج است»، به طوری فطری، این دو قضیه را به شکلی خاص کنار هم می‌نهد تا به نتیجه مطلوب برسد، لذا می‌گوید: «الف، مساوی ب است و ب، مساوی ج است؛ پس الف، مساوی ج است».

مرحوم علامه معتقد است که قواعدی که در علم منطق، به عنوان روش استدلال و تفکر بیان شده است، چیزی جز بازخوانی احکام عقل فطری انسان‌ها نیست و کسی نمی‌تواند در بداهت و ضرورت آنها تشکیک کند؛ مگر اینکه فطرت و عقلش دچار آفت و اختلال شده باشد.

۱. ر.ک: سیدمحمدحسین طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۹، ص ۵۳.

۲. همان، ج ۵، ص ۲۵۵؛ «کتاب خدا، نحوه تفکر صحیح را تعیین ننموده و تشخیص آن را به عقول فطری و مرتکرات ذهنی انسان‌ها احاله داده است».

حتی مخالفان منطق، وقتی می‌خواهند برای عدم اعتبار روش استدلال منطقی دلیلی بیاورند، در همان چارچوب ضوابط منطق، دلیل خود را ترتیب می‌دهند؛ به عبارت دیگر مخالفان منطق می‌خواهند با شمشیر استدلال منطقی به جنگ منطق بروند و با تفلسف، فلسفه را ابطال کنند و این، روشن‌ترین دلیل بر فطری بودن روش استدلال منطقی است.^۱ بنابراین از دیدگاه علامه طباطبائی، مراد از تفکر و تعقلی که در قرآن کریم و روایات ائمه اطهار^{علیهم‌السلام} مورد تأکید و سفارش ویژه قرار گرفته، چیزی جز روش تفکر منطقی نیست. قرآن نیز با زبان فطرت انسان‌ها، با آنان صحبت می‌کند و از آنان می‌خواهد با عقل فطری خویش در معارف قرآن تعقل و تفکر کنند.^۲

۴. عقل؛ یکی از منابع معرفت دینی

بر اساس تحلیلی که علامه درباره عقل فطری ارائه کرد، مشخص شد که منظور از عقل در آیات و روایات، همان روش تعقل منطقی و فلسفی است. لازمه ضروری این تحلیل آن است که عقل، یکی از منابع و سرچشمه‌های معرفت دینی باشد. از دیدگاه وی، انسان برای دستیابی به معارف دینی سه راه دارد: متون نقلی (قرآن و روایات)، استدلال‌های عقلی و شهود حقیقت. این سه، به مثابه سه چشمه زلال برای تشنگان معرفت دینی‌اند.^۳ وی برای تبیین این مطلب، مثالی ذکر می‌کند: شاگردی را تصور کنید که قصد یادگیری زبانی غیر از زبان مادری دارد. گاهی ممکن است یک لغت را از آموزگاری که صلاحیت لازم را دارد، فرا گیرد و گاهی ممکن است از راه استدلالی که از دستور زبان اخذ شده، آن لغت را به دست آورد و یا اینکه مشاهده کند که اهل آن زبان، آن واژه را در فلان معنا استعمال می‌کنند. اصولاً این سه راه برای دستیابی به هر معرفتی، امکان دارد. گاهی معرفت مورد نظر را از شخصی که صلاحیت لازم را دارد، می‌شنود یا خود از راه استدلال عقلی به آن معرفت دست می‌یابد و یا اینکه از راه مشاهده عیان به آن معرفت می‌رسد.^۴ در رابطه با معارف دینی نیز همین سه راه جاری است.

با مراجعه به آیات قرآن کریم می‌بینیم که در بسیار از آیات، پروردگار متعال مردم را مورد خطاب قرار داده و بدون اینکه حجتی اقامه کند، به مجرد اتکا به خدایی خود، بندگان خویش را مورد امر و نهی قرار داده یا درباره حقایق مربوط به مبدء و معاد، معارفی را بیان می‌دارد. این خطابات قرآنی و روایی برای کسانی که به خدای متعال و حقانیت پیامبر اسلام^{صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وآلهم‌وسلم} و ائمه اطهار^{علیهم‌السلام} ایمان آورده‌اند، حجت است و موجب معرفت‌افزایی آنان می‌شود. در برخی دیگر از آیات و روایات مشاهده می‌کنیم که مردم را به تفکر و تعقل دعوت می‌کنند و خود نیز، در موارد متعددی برای اثبات حقایق مربوط به مبدء و معاد به استدلال عقلی می‌پردازند.

۱. ر.ک: سیدمحمدحسین طباطبائی، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ج ۵، ص ۲۵۶.

۲. ر.ک: همان، ج ۶، ص ۳۶۴.

۳. ر.ک: سیدمحمدحسین طباطبائی، *شبهه در اسلام*، ص ۷۲.

۴. ر.ک: همو، *رسالت تشیع در دنیای امروز*، ص ۴۶.

قرآن کریم هم آدمیان را به سلوک عقلی دعوت می‌کند و هم در موارد متعددی به استدلال و اقامه دلیل، می‌پردازد. از اینجا معلوم می‌شود که برای نیل به معارف دینی، روش استدلال عقلی نیز مورد تأیید و تصدیق قرآن کریم و روایات ائمه اطهار^{علیهم‌السلام} است.^۱ اساساً از دیدگاه علامه، ادله نقلی قدرت نفی و انکار حجیت استدلال‌های عقلی را ندارند؛ زیرا اعتبار و حجیت ادله نقلی به وسیله دلیل عقل ثابت شده است و اگر دلیل نقلی بخواهد اعتبار عقل را انکار کند، در واقع اعتبار و حجیت خود را نفی کرده است:

هیچ دین و مذهبی و هیچ روش نظر دیگری از هیچ راهی نمی‌تواند حجیت عقل قطعی و صحت بحث فلسفی را نفی نموده و الغا کند؛ زیرا در این صورت همان تیشه را اول به ریشه خود می‌زند و حقانیت خود را که ناچار از همین راه باید تأمین شود، ابطال می‌نماید.^۲

ایشان در رساله *علی و فلسفه الهی* تصریح می‌کند که یکی از اهداف انبیای الهی این بوده است که مردم را به کمک استدلال‌های منطقی، به شناخت حقایق عالم هستی راهنمایی کنند و اساساً میان آموزه‌های وحیانی و فراورده‌های عقل استدلالی هیچ تنافی و تعارضی وجود ندارد و حکم به تعارض و تقابل میان دین و فلسفه (به معنای خردورزی از راه استدلال‌های منطقی)، سخنی پوچ و واهی است.^۳ همچنین از برخی آیات قرآن کریم و روایات ائمه هدی^{علیهم‌السلام} استفاده می‌شود که منبع سومی برای دستیابی به معارف دینی وجود دارد: اگر انسانی در مسیر تهذیب نفس و اخلاص در عبودت و بندگی قدم نهد و خود را تحت ولایت و سرپرستی حضرت حق قرار دهد، پرده‌های عالم ملکوت از مقابل چشمانش کنار می‌رود و با چشم دل، حقایق عالم را شهود می‌کند و آنچه را دیگران با نقل و عقل می‌دانند، او با چشم دل می‌بیند.^۴ در آیات متعددی از قرآن کریم به منابع سه‌گانه معرفت دینی اشاره شده است:

«وَلَقَدْ مَكَّنَّاهُمْ فِيمَا إِنْ مَكَّنَّاكُمْ فِيهِ وَجَعَلْنَا لَهُمْ سَمْعًا وَأَبْصَارًا وَأَفْئِدَةً فَمَا أَغْنَى عَنْهُمْ سَمْعُهُمْ وَلَا أَبْصَارُهُمْ وَلَا أَفْئِدَتُهُمْ مِنْ شَيْءٍ إِذْ كَانُوا يَجْحَدُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَحَاقَ بِهِمْ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ»^۵.

۱. ر.ک: همو، *شیعه در اسلام*، ص ۷۲.

۲. همو، *شیعه (مجموعه مذاکرات با پرفسور هانری کرین)*، ص ۱۹۷.

۳. ر.ک: همو، *علی و فلسفه الهی*، ص ۱۶-۲۱.

۴. ر.ک: همو، *شیعه در اسلام*، ص ۷۳.

۵. الاحقاف (۴۶): «همانا ما به آنان در اموری قدرت و تمکن داده بودیم که شما را در آن امور چنان قدرت و نیرویی نداده‌ایم و برای آنان گوش و چشم و دل قرار داده بودیم، ولی گوش و چشم و دلشان چیزی از عذاب را از آنان برطرف نکرد؛ زیرا همواره [با داشتن آن ابزار تشخیص،] آیات ما را انکار می‌کردند و سرانجام عذابی که همواره آن را مسخره می‌کردند، آنان را احاطه کرد».

البته از دیدگاه مرحوم علامه هر چند برای نیل به معارف دینی هر سه راه نقل و عقل و کشف، معتبر است، اما باید توجه داشت که هر کدام از این سه راه، رهروی مخصوص به خود دارند؛ به عبارت دیگر همه انسان‌ها ظرفیت سلوک در هر سه راه مذکور را ندارند. عامه مردم غالباً تنها ظرفیت این را دارند که با رجوع به ادله نقلی، به فراخور استعداد خویش، از معارف دینی بهره‌مند شوند. معمولاً عموم مردم حوصله بحث‌های استدلالی و عقلی یا توانایی نیل به شهود حقایق هستی را ندارند. بهره‌مند شدن از سرچشمه استدلال عقلی و کشف برهانی تنها مخصوص گروه خاصی از انسان‌هاست که ظرفیت بهره‌مندی از این دو منبع معرفتی را داشته باشند.^۱

۵. دیدگاه علامه طباطبائی درباره تعارض عقل و نقل

ایشان به دو صورت عمده از صور تعارض میان حکم عقل و دلیل نقلی اشاره می‌کند و حکم هر یک را بیان می‌نماید.

صورت اول؛ تعارض حکم قطعی عقل با حکم قطعی نقل

از دیدگاه ایشان تعارض میان حکم قطعی عقل با حکم قطعی نقل، اساساً احتمالی بی مورد است و به هیچ وجه امکان تحقق ندارد؛ و الا محذور تناقض را در پی خواهد داشت. توضیح آنکه اثبات ضرورت و حقانیت دین و معارف دینی، همگی بر برهانی مبتنی است که عقل اقامه می‌کند؛ به عبارت دیگر عقل است که انسان را به پیروی از تعالیم دینی وامی‌دارد. حال چگونه ممکن است همین عقل، بر بطلان چیزی که با برهان، حقانیتش را اثبات کرده است، برهان اقامه کند؟! «الكتاب و السنة القطعية من مصادیق ما دل صریح العقل علی کونهما من الحق والصدق، ومن المحال أن یبرهن العقل ثانياً علی بطلان ما برهن علی حقیته أولاً».^۲ ایشان تصریح می‌کند که اگر برخی تعالیم فلسفی یا عرفانی با معارف قطعی کتاب و سنت تعارض داشت، شکی نیست که آن تعالیم فلسفی یا عرفانی، چیزی جز اشتباهات و لغزش‌های فیلسوفان یا سالکان مسلک عرفان نخواهد بود.^۳

صورت دوم؛ تعارض حکم قطعی عقل با ظاهر دلیل نقلی

یکی از جاهایی که امکان تعارض بین حکم عقل و نقل وجود دارد، موردی است که دلیل عقلی قطعی با ظاهر دلیل نقلی ناسازگار باشد. مرحوم علامه در حواشی خود بر بحار الانوار

۱. ر.ک: سیدمحمدحسین طباطبائی، شیعه در اسلام، ص ۷۴.

۲. همو، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۵، ص ۲۵۸؛ «حکم قطعی کتاب و سنت از مصادیق احکام عقلی صریح می‌باشد؛ یعنی عقل صریح آن را حق و صدق می‌داند، و محال است که عقل بر بطلان چیزی که خودش آن را حق دانسته است، برهان اقامه نماید».

۳. ر.ک: همان، ج ۵، ص ۲۶۱.

به بررسی صورت فوق پرداخته است. از نظر ایشان، در صورت فوق بدون شک، دلیل قطعی عقلی بر دلیل ظنی نقلی مقدم خواهد بود؛ زیرا:

الف) حجیت و اعتبار ظواهر دینی متوقف بر برهان عقلی است؛

ب) احکام عقلی استثنا بردار نیستند؛ یعنی این گونه نیست که عقل بر مطلبی برهان اقامه کند، اما در برخی موارد (مثلاً در صورت عدم تعارض با ظواهر دینی) نتیجه برهان را بپذیرد و در برخی موارد (مثلاً در صورت تعارض با ظواهر دینی) از قبول نتیجه برهان خودداری کند؛ بلکه عقل در پذیرش نتیجه برهان، مضطر است؛ یعنی وقتی بر مطلبی برهانی اقامه نماید، ناگزیر نتیجه آن برهان را قبول خواهد کرد بنابراین احکام عقلی تخصیص بردار نیستند؛

ج) ظواهر دینی بر ظهور لفظی متوقف است و ظهور لفظی از ادله ظنی است و روشن است که ظن را قدرت مقابله با علم حاصل از برهان نیست.

نتیجه‌ای که از مقدمات فوق حاصل می‌شود این است که در صورت تعارض دلیل قطعی عقلی با ظاهر ظنی نقلی، حکم عقل مقدم است:

الّاخذ بالبراهین فی أصول الدین ثمّ عزل العقل فی ما ورد فیہ آحاد الاخبار
من المعارف العقلیة فلیس الا من قبیل إبطال المقدّمة بالنتیجة التي تستنتج منها و هو
صریح التناقض.^۱

۶. پاسخ‌های علامه به منکران روش استدلال منطقی

علامه طباطبایی بعد از بیان اینکه روش تفکر صحیح از دیدگاه قرآن کریم چیزی جز تفکر بر اساس ضوابط مندرج در علم منطق نیست و علم منطق در واقع بازخوانی بدیهیات و ضروریات عقل فطری انسان‌هاست، در صدد پاسخ‌گویی به اشکالات مخالفان روش استدلال منطقی، برمی‌آید. باید توجه داشت که غالب اشکال‌هایی که مرحوم علامه در جلد پنجم تفسیر المیزان بیان داشته و به آنها پاسخ داده است، ناظر به بیانات مرحوم میرزای اصفهانی در کتاب ابواب الهمدی، و مرحوم شیخ مجتبی قزوینی از بزرگان مکتب تفکیک و اجلای شاگردان میرزای اصفهانی، در کتاب بیان الفرقان است. مرحوم علامه مجموعاً یازده اشکال را مطرح می‌کند و به آنان پاسخ می‌دهد. هر چند ایشان تمام اشکال‌ها را در یک بخش ذکر کرده‌اند، اما از آنجا که برخی از این اشکال‌ها اساساً در پی رد اعتبار مطلق روش استدلال منطقی بوده

۱. سیدمحمدحسین طباطبایی، حواشی بحار الانوار، ج ۱، ص ۱۰۴؛ «التزام به براهین عقلی در اصول دین، و سپس عزل کردن عقل در معارف عقلیه‌ای که خبر واحد درباره آنها وارد شده است، از قبیل ابطال مقدمه به وسیله نتیجه‌ای است که از آن مقدمه استنتاج شده است و این چیزی جز تناقض نیست؛ به عبارت دیگر اگر ظواهر دینی، حکم عقل را ابطال کنند، در واقع خود را ابطال نموده‌اند؛ زیرا حجیت ظواهر نقلی به برهان عقلی ثابت می‌شود».

و برخی از آنها تنها به انکار «فلسفه اسلامی» پرداخته‌اند، ما این اشکال‌ها و پاسخ‌های علامه را در دو بخش جداگانه بیان می‌کنیم.

اشکال اول: اگر منطق طریق صحیح تفکر می‌بود و قدرت ایصال انسان به واقعیت را می‌داشت، باید در میان خود منطقیان هیچ اختلافی رخ نمی‌داد، و حال آنکه می‌بینیم منطقیان در آرای خود دچار اختلاف‌اند.

پاسخ: ایشان در پاسخ به اشکال مزبور می‌فرماید:

اولاً این اشکال، خود در قالب استدلالی منطقی بیان شده است. مستشکل بدون اینکه توجه داشته باشد، از قیاس استثنایی استفاده کرده و با رفع تالی، رفع مقدم را نتیجه گرفته است؛ ثانیاً اینکه در منطق گفته شده «منطق وسیله حفظ ذهن از خطا در تفکر است»، به این معنا نیست که هر کس با ضوابط و قواعد منطقی آشنا باشد و به هر نحو، صحیح یا ناصحیح، آنها را استعمال کند، از گرفتار شدن در خطا و اشتباه مصون خواهد ماند؛ بلکه زمانی منطق، انسان را از وقوع در خطا و اشتباه حفظ می‌کند که شخص منطقی، ضوابط علم منطق را به نحو صحیح در فرایند تفکر به کار گیرد. بنابراین اینکه منطقیان، خود در آرا و افکارشان دچار اختلاف شده‌اند، به این علت است که یکی از دو طرف یا هر دو طرف، به طور صحیح، ضوابط و قواعد منطقی را به کار نبرده است.^۱

اشکال دوم: ضوابط و قوانین مندرج در علم منطق، ساخته و پرداخته فکر بشر، است و بشر آن را به تدریج تدوین و تکمیل کرده است. حال سؤال این است که چگونه ممکن است مدّونان علم منطق، قبل از تدوین آن، در تفکراتشان دچار اشتباه و خطا نشده باشند؛ و حال آنکه هنوز علم منطق به وجود نیامده بود؟

پاسخ: مرحوم علامه می‌فرماید: این سخن، از زشت‌ترین انواع مغالطه است؛ زیرا: اولاً در این استدلال، مستشکل با یک قیاس منطقی، خواسته اعتبار ضوابط منطقی را انکار کند؛ ثانیاً باید توجه داشت که تدوین علم منطق چیزی جز بازخوانی قواعد و ضوابط عقل فطری بشر درباره نحوه استدلال صحیح نیست؛ به عبارت دیگر تدوین‌کنندگان علم منطق، ضوابط و قوانین تفکر را که به نحو اجمالی در فطرت همه انسان‌ها موجود است، به صورت تفصیلی، کشف و تدوین کرده‌اند.^۲

اشکال سوم: علم منطق تنها عهده‌دار بیان قواعد و ضوابط صورت استدلال (از قبیل اشکال منتج و اشکال غیر منتج و...) است؛ اما درباره اینکه در استدلال خود باید از چه ماده‌ای استفاده کنیم تا گرفتار خطا و اشتباه نشویم، هیچ ضابطه و قاعده‌ای ندارد؛

۱. ر.ک: سیدمحمدحسین طباطبائی، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ج ۵، ص ۲۵۶.

۲. ر.ک: همان، ص ۲۵۷.

به عبارت دیگر علم منطق صرفاً به ما می‌آموزد که چگونه و به چه صورتی از مواد و قضایا (هر چه می‌خواهد باشد) استدلال تشکیل دهیم تا به نتیجه مطلوب برسیم؛ اما اینکه مواد و مقدمات به کار رفته در استدلال چگونه باشند، منطق عهده‌دار بیان آن نیست. بنابراین در علم منطق برای حفظ ذهن از خطا در مواد مقدمات استدلال، ضابطه و قانونی وجود ندارد. به این ترتیب تنها راهی که ما را از خطا و اشتباه مصون می‌دارد، رجوع به اخبار و روایات اهل بیت عصمت^{علیهم‌السلام} است.

پاسخ: حضرت علامه در پاسخ به این اشکال می‌فرماید: مستشکل با بیان فوق در صدد اثبات حجیت اخبار آحاد و ظواهر ظنی قرآن است؛ در حالی که تنها زمانی می‌توان از اخبار و روایات ائمه اطهار^{علیهم‌السلام} به یقین رسید که هم از نظر سند و صدور و هم از نظر دلالت، یقینی باشند؛ ولی اخبار آحاد هیچ یک از دو ویژگی مزبور را ندارد؛ زیرا هم ظنی السند و هم ظنی الدلالة هستند. اساساً هنگامی که ملاک و مناط تمسک به روایات ائمه^{علیهم‌السلام}، یقینی بودن آنهاست، پس فرقی میان قضایای مختلف نیست؛ یعنی در اعتبار و حجیت، میان یقین برآمده از روایات ائمه اطهار^{علیهم‌السلام} و یقین برآمده از مقدمات عقلی نیست؛ زیرا ملاک و معیار حجیت و اعتبار، افاده یقین است: «إذا كان المنطوق في الاعتصام هو المادة اليقينية فما الفرق بين المادة اليقينية المأخوذة من كلامهم والمادة اليقينية المأخوذة من المقدمات العقلية؟»^۱

اشکال چهارم: دلیل اعتبار حجیت ادله عقلی، چیزی جز حکم عقل نیست؛ یعنی عقل حکم می‌کند که «پیروی از حکم عقل واجب است»؛ به عبارت دیگر حجیت حکم عقل هیچ دلیلی جز خود عقل ندارد و این، دور صریح است. سپس مستشکل می‌گوید: بعد از ابطال اعتبار ادله عقلی، تنها چیزی که حجیتش برای ما باقی می‌ماند، ادله نقلی است. بنابراین تنها راه منحصر برای حصول معرفت، رجوع به ظواهر کتاب و سنت است.

پاسخ: علامه طباطبایی در پاسخ به این اشکال می‌فرماید: «هو أسخف تشكيك أُورد في هذا الباب». مستشکل خواسته با تمسک به محال بودن دور مصرّح، حکم عقل را ابطال کند، در حالی که با ابطال حجیت دلیل عقلی، خود در دام «دور» گرفتار آمده است؛ زیرا اگر بخواهد حجیت ادله نقلی را با دلیل عقلی اثبات کند، گرفتار اشکال خود می‌شود و اگر بگوید دلیل بر حجیت ادله نقلی، شرع است، گرفتار «دور مصرّح» خواهد شد. سپس در تبیین حجیت دلیل عقلی می‌فرماید: وجوب متابعت دلیل عقلی به این معناست که انسان وقتی بر اساس ضوابط و قواعد منطقی و با استفاده از مقدمات بدیهی، استدلالی را ترتیب می‌دهد، علم به نتیجه،

۱. سیدمحمدحسین طباطبایی، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ج ۵، ص ۲۵۷؛ «هنگامی که ملاک تمسک به روایات ائمه^{علیهم‌السلام} یقینی بودن آنهاست، پس یقین مأخوذ از کلام آنان با یقین مأخوذ از مقدمات عقلیه چه فرقی دارد؟»

امری ضروری است و انسان از قبول آن مضطر است. چنین حکمی به دلیل دیگری برای اثبات حجیتش نیاز ندارد؛ زیرا قبول آن، امری وجدانی است؛ به عبارت دیگر حجیت و اعتبار دلیل عقلی، بدیهی است؛ یعنی اعتبار و حجیتش به دلیلی خارج از خود نیاز ندارد؛ زیرا دلیل اعتبار هر امر بدیهی، خودش است؛ به عبارت دیگر امور بدیهی به دلیل نیاز ندارد.^۱

۷. پاسخ‌های علامه به اشکالات منکران فلسفه

اشکال اول: رواج اصول فلسفی و عقلی در میان امت اسلامی تنها به منظور بستن در خانه اهل بیت علیهم‌السلام و مشغول ساختن مردم به علوم عقلی و بازداشتن آنان از رجوع به سرچشمه زلال معرفت، یعنی اهل بیت پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم بوده است. بنابراین بر هر مسلمانی واجب است که از ورود به مباحث فلسفی و عقلی اجتناب کند.

پاسخ: ممکن است شخصی به قصد یک هدف فاسد، راهی را احداث کند، اما آن راه فی نفسه فاسد نباشد؛ مثلاً شمشیر فی نفسه، ابزاری مفید است که می‌توان از آن بهره‌برداری‌های مثبتی کرد، ولی ممکن است شخصی شمشیری را به قصد کشتن مظلوم، درست کند. هرچند قصد وی فاسد است، اما قصد فاسد سازنده، دخلی در فساد شمشیر ندارد. مثال دیگر اینکه در طول تاریخ افراد زیادی بوده‌اند که از دین سوء استفاده کرده و آن را ملعبه دست خویش برای پیشبرد اهدافشان قرار داده‌اند. هر چند، ممکن است دین ملعبه دست ظالمان و دنیاطلبان گردد؛ اما دین فی نفسه امری صحیح و خوب است. بنابراین هر چند خلفای عباسی از ترجمه معارف عقلی و وارد ساختن آنها به جهان اسلام قصد سوء داشتند، اما این دلیل نمی‌شود که فلسفه فی نفسه امری ناپسند باشد.^۲ بنابراین مقصود ناموجه و فاسد خلفای عباسی از ترجمه و ترویج فلسفه الهی، ما را از بحث الهیات بی‌نیاز نمی‌سازد. مباحث فلسفه الهی، بحث‌هایی عقلی درباره اثبات صانع و صفات و افعال اوست. و این مباحث، چیزی جز همان اصول دین نیست که باید از راه استدلال عقلی اثبات شوند تا نوبت به اثبات حجیت کتاب و سنت برسد. بنابراین، ترجمه و ترویج فلسفه الهی در جهان اسلام به هر قصد و غرضی که بوده، ما را از آن بی‌نیاز نمی‌سازد. تفلسف و خردورزی در اثبات حق تعالی و صفات او، اثبات ضرورت نبوت و...، شرط لازم برای ورود به حوزه معارف دینی است.^۳

اشکال دوم: در بسیاری از موارد، سلوک عقلی و گام نهادن در وادی استدلالات فلسفی و منطقی، به تعارض با معارف مندرج در کتاب و سنت منتهی می‌شود. شاهد این مدعی

۱. ر.ک: سید محمد حسین طباطبایی، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ج ۵، ص ۲۶۶.

۲. ر.ک: همان، ص ۲۵۷.

۳. ر.ک: همو، *بررسی‌های اسلامی*، ج ۲، ص ۱۷۳.

تعارضاتی است که میان سخنان متفلسفین با معارف کتاب و سنت دیده می‌شود.^۱ پاسخ: علامه در پاسخ به این اشکال به دو مسئله اشاره می‌فرماید: اول اینکه تعارضاتی که میان فلسفه و دین مشاهده می‌شود در واقع سخنان بی‌پایه و اساس «جهله متفلسفین» است که بر اساس برخی اصول غیر برهانی، سخنانی می‌گویند که با وحی و شریعت در تعارض است؛ مانند قول به تناسخ یا انکار معاد جسمانی و... بنابراین نمی‌توان سخنان بی‌پایه و بدون دلیل برخی از فیلسوف‌نماها را به حساب فلسفه گذاشت.^۲ از سویی دیگر باید توجه داشت که به خطا انجامیدن برخی آرای فلسفی، نه به سبب نادرست بودن روش تعقل فلسفی (استدلال منطقی) است؛ بلکه به دلیل خطاهای برخی از فیلسوفان در استفاده از مواد و مقدمات غیر برهانی در استدلال است.^۳

اشکال سوم: هر آنچه برای سعادت دنیا و آخرت انسان‌ها لازم است، در گنجینه معارف قرآن و روایات ائمه اطهار^{علیهم‌السلام} مخزون است؛ پس چرا باید چشم نیاز به سوی علوم بدوییم که نیم‌خورده کفار و ملحدین یونانی است؟^۴

پاسخ: ایشان در پاسخ به اشکال مزبور می‌گوید: سخن فوق مغالطه‌ای بیش نیست؛ زیرا در اینجا دو مطلب وجود دارد: یکی اینکه «کتاب و سنت، هیچ نیازی به هیچ علم و دانشی ندارد»، و دیگر اینکه «مسلمانان در فهم معارف کتاب و سنت، به هیچ علم و دانشی احتیاج ندارند». مستشکل، این دو گزاره را با هم خلط کرده و خواسته از صحت گزاره اول، گزاره دوم را نتیجه بگیرد و لذا دچار مغالطه شده است. توضیح آنکه گزاره اول، سخنی حق و مسلم است. قرآن کریم و روایات ائمه اطهار^{علیهم‌السلام} مخزن و منبع تمام معارف و حقایق مورد نیاز برای سعادت دنیوی و اخروی انسان است و نقصی ندارد تا به علم و دانشی دیگر محتاج باشد؛ اما اینکه مسلمانان برای بهره‌مند شدن از خوان گسترده معارف و حیانی و فهم دقیق آن به هیچ علم و دانشی نیاز ندارند، سخنی بدون دلیل و باطل است. بنابراین محتاج نبودن کتاب و سنت به منطق و فلسفه و هر علم دیگری یک مطلب است، و محتاج بودن مسلمانان در فهم کتاب و سنت به علم منطق و قواعد عقلی و دانش‌هایی همچون ادبیات و...، مطلبی دیگر است و مستشکل در اشکال فوق میان این دو مطلب خلط کرده است.

سخن این متشکل نظیر سخن انسان جاهلی است که حاضر نیست هیچ علم و دانشی را بیاموزد و وقتی از او می‌پرسند: چرا برای کسب علم و دانش تلاش نمی‌کنی؟

۱. ر.ک: سیدمحمدحسین طباطبایی، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ج ۵، ص ۲۵۷.

۲. ر.ک: همان، ج ۵، ص ۲۸۰.

۳. ر.ک: همان، ص ۲۵۷.

۴. ر.ک: همان.

در جواب می‌گوید: «خداوند خمیر مایه همه علوم را در فطرت انسان‌ها نهاده است؛ بنابراین انسان برای نیل به معرفت، به آموختن علوم اکتسابی نیاز ندارد». در جواب چنین شخصی باید گفته شود: درست است که خمیر مایه و استعداد همه علوم و دانش‌ها در خزانه فطرت انسان، نهاده شده است، ولی انسان برای شکوفاسازی فطرت خود، به کسب علم و دانش نیاز دارد. علامه در نهایت می‌فرماید:

الحاجة إلى تمييز المقدمات العقلية الحقّة من الباطلة ثم التعلّق بالمقدمات الحقّة كالخاجة إلى تمييز الآيات والأخبار المحکمة من المتشابهة ثم التعلّق بالمحکمة منهما وكالخاجة إلى تمييز الأخبار الصادرة حقاً من الأخبار الموضوعية والمدسوسة وهي أخبار جمة.^۱

پاسخ دیگری که ایشان به اشکال مزبور می‌دهد این است که آیات قرآن کریم و روایات ائمه اطهار همه معارف اعتقادی و عملی را در بر دارد، ولی باید توجه داشت که خطابات و بیانات دینی با زبانی وارد شده است که همه مردم، با هر فهم و عقلی که دارند، بتوانند از آن بهره ببرند. مخاطب قرآن، هم انسان عالم تیزهوش است و هم انسان جاهل کند ذهن. بنابراین هر انسانی که به معارف و حیانی رجوع کند، به اندازه فهم و ظرفیتش از آن بهره‌مند می‌شود؛ اما بهره‌مندی از لایه‌های عمیق معارف و حیانی تنها نصیب کسانی است که در میدان علم و دانش قدم زده‌اند. مسلماً برداشتی که یک عرب بیابانگرد بدوی از معارف مندرج در سوره توحید دارد، با برداشتی که یک فیلسوف دارد برابری نمی‌کند.^۲

اشکال چهارم: از مهم‌ترین ادله مخالفان فلسفه، تمسک به روایاتی است که در مذمت فلسفه ذکر شده است. علامه طباطبایی در کتاب بررسی‌های اسلامی در پاسخ به این اشکال می‌فرماید: دو سه روایتی که در بعضی از کتب در ذمّ اهل فلسفه در آخرالزمان نقل شده، بر تقدیر صحت، متضمّن ذمّ اهل فلسفه است، نه خود فلسفه؛ چنان که روایاتی نیز در ذمّ فقهای آخرالزمان وارد شده و متضمّن ذمّ «فقها» است نه فقه اسلامی و همچنین روایاتی نیز در ذمّ اهل اسلام و اهل قرآن در آخرالزمان وارد شده (لایقی من الاسلام الا اسمه ومن القرآن الا رسمه) و متوجه ذمّ خود اسلام و خود قرآن نیست.^۳

۱. سیدمحمدحسین طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۵، ص ۲۵۷، احتیاج انسان به تشخیص مقدمات عقلیه حقّه از مقدمات باطله و سپس تمسک کردن به آنچه که حق است عیناً مثل احتیاجی است که انسان به تشخیص آیات و اخبار محکمه از آیات و اخبار متشابه و سپس تمسک به آنچه محکم است دارد و نیز مثل احتیاجی است که انسان به تشخیص اخبار صحیح از اخبار جعلی و دروغی دارد که اینگونه اخبار یکی دو تا هم نیست.

۲. ر.ک: سیدمحمدحسین طباطبایی، بررسی‌های اسلامی، ج ۲، ص ۱۷۴.

۳. همان، ص ۱۷۵.

سپس ایشان ادامه می‌فرماید: مسائلی که در فلسفه مطرح است، از سنخ همان مسائلی است که در قرآن و روایات بیان شده است. توضیح آنکه در بسیاری از آیات و روایات، مباحث درباره مبدأ و معاد با روش استدلال عقلی، بیان شده است و فلسفه نیز چیزی جز بحث درباره مبدأ و معاد به روش استدلال عقلی نیست. بر این اساس اگر بگوییم مراد از روایاتی که در مذمت فلسفه بیان شده، ابطال خود فلسفه و روش استدلال عقلی است، این اشکال عیناً بر کتاب و سنت وارد خواهد شد.

در پایان مرحوم علامه رحمه‌الله به این مطلب اشاره می‌کند که اساساً چگونه ممکن است چند روایت که جزء اخبار آحادند و از حیث سند و دلالت، ظنی می‌باشند، در برابر برهان قطعی یقینی قد علم کنند و ابطالش نمایند. آیا می‌توان در تعارض دلیل ظنی با دلیل قطعی، جانب ظن را گرفت؟!

۸. انتقاد از روش بحث در علم کلام

در بخش‌های قبلی روشن شد که علامه طباطبایی تعقل و تفکر مورد تأیید قرآن را همان روش استدلال منطقی می‌داند و از آنجا که روش بحث در فلسفه نیز روش استدلال منطقی است، ایشان با حساسیت ویژه‌ای به اشکالات منکران منطق و فلسفه پاسخ می‌دهد و تمام قد به دفاع از دو علم شریف فلسفه و منطق می‌پردازد. رقیب تاریخی فلسفه در جهان اسلام، علم کلام است؛ ولی علامه در کتب مختلف خود، به انتقاد از نحوه بحث در علم کلام پرداخته و آن را فاقد اعتبار معرفتی کرده است. از دیدگاه ایشان هر چند علم کلام از معارف اعتقادی اسلام بحث می‌کند، اما روش بحث کلامی، منطبق بر تعقل برهانی و تفکر استدلالی نیست و به همین دلیل است که انحرافات عمیقی در مباحث متکلمان اسلامی ریشه دوانده است. ایشان در کتاب رسالت تشیع در دنیای امروز دو اشکال عمده به روش بحث کلامی وارد می‌کند که به شرح ذیل است:

یک- اساسی‌ترین اشکال روش بحث کلامی این است که آنان روش بحث آزاد استدلالی را ممنوع، و استدلال عقلی را به موافقت با شریعت، مقید کردند. این سبک بحث، اگر چه به ظاهر قیافه‌ای حق به جانب دارد، و در موضع دفاع از شریعت، در نظر عوام متشرع ساده لوح، خود را خیرخواه جلوه می‌دهد، ولی در حقیقت این نحوه بحث ضربات مهلکی بر پیکر شریعت وارد می‌سازد؛ زیرا استدلال عقلی با قید موافقت با شریعت، معنایی جز این ندارد که عقیده مورد استدلال در ثبوت خود تابع استدلال نیست؛ بلکه استدلال در صحت خود باید تابع شریعت باشد؛ به عبارت دیگر متکلمان عقیده مورد استدلال را فی‌نفسه مسلم گرفته‌اند؛ خواه استدلال بر طبق آن باشد یا نباشد. این نحوه استدلال، چیزی جز به سخره گرفتن عقل و آن را بازیچه تقلیدهای عوامانه قرار دادن، نیست. این نحوه بحث در معارف دینی،

بر خلاف روش قرآن است؛ زیرا قرآن کریم برای اثبات معارف دینی ابتدا به احتجاج عقلی می‌پردازد و سپس از مردم می‌خواهد که به مقتضای آن برهان ایمان آورند و آن را تصدیق کنند. از دیدگاه قرآن کریم تصدیق و ایمان، نتیجه استدلال و برهان است؛ نه اینکه اول ایمان بیاوریم و بعد مطابق با آن، دلیل عقلی اقامه کنیم.^۱ روش بحث کلامی، نه تنها هیچ سنخیتی با استدلال عقلی ندارد، بلکه در واقع نوعی تقلید در اصول دین به شمار می‌رود. بر همین اساس است که متکلمان یکی از مهم‌ترین ادله برای اثبات مدعای خود را «اجماع» می‌دانند:

قوی‌ترین حجت یک نفر متکلم اشعری، مثلاً، این است که در اثبات یکی از عقاید اشاعره، به اجماع متکلمان اشاعره احتجاج نماید! در خلال بحث‌های کلامی بسیار دیده می‌شود که حجت مدعی را با اینکه از راه کتاب یا سنت یا عقل تمام است، به اینکه خلاف اجماع علما و متکلمین مذهب است، رد می‌نمایند... این رویه به کلی روح تفکر استدلالی را در جامعه اسلامی می‌کشد و بر بیخ و بن تعقل آزاد آب می‌بندد. تقلید تعصبی را نسبت به همه مسائل اعتقادی، حکومتی علی‌الاطلاق می‌دهند.^۲

از دیدگاه ایشان در روش بحث کلامی، ادله نقلی (کتاب و سنت) ارزش واقعی خود را از دست می‌دهند و تنها جنبه تشریفاتی پیدا می‌کنند. متکلمان بر اساس روش مزبور، صریحاً ادله نقلی‌ای که معارض اجماع باشد، تأویل می‌کنند. دقیقاً شبیه کاری که نحوین در علم نحو انجام می‌دهند که هر طایفه‌ای، ادله مخالفان خود را که شعر یا نثری عربی است، با تقدیر و مانند آن تأویل می‌کند. روشن است که روش بحث کلامی، که مدعی دفاع عقلانی از شریعت است، به آنجا می‌رسد که عقل و نقل را به بازیچه می‌گیرد و تنها دلیل موجه برای اثبات مدعا، اجماع، و به تعبیر بهتر، تقلید، دانسته می‌شود:

این سلیقه، به اندازه‌ای در میان مسلمین شیوع پیدا کرده و ریشه دوانیده است که حتی اخیراً به متکلمین شیعه نیز سرایت نموده و با اینکه شیعه در «اصول ادله» با اکثریت سنی موافقت ندارند و در احتجاجات ائمه اهل بیت علیهم‌السلام که پیشوایان شیعه هستند، در اصول معارف تنها به کتاب و سنت و عقل اعتبار داده شده، اعتنایی به حال اجماع نشده است، با این همه از متکلمینشان همان سلیقه عمومی را پذیرفته اجماع قومی را حجت می‌گیرند.^۳

۱. ر.ک: ر.ک: سیدمحمدحسین طباطبایی، شیعه در اسلام، ص ۷۲.

۲. همو، رسالت تشیع در دنیای امروز، ص ۸۵-۸۶.

۳. همان، ص ۸۷.

دو- با تعمق و غور در آیات قرآن کریم، روشن می‌شود که معارف و حیانی در مرتبه‌ای بس رفیع‌تر از سطح فهم عامه مردم قرار دارد. البته هر کس به فراخور ظرفیت و فهمش از خوان گسترده معارف توحیدی بهره‌مند می‌شود؛ ولی منحصر کردن معارف و حیانی به سطح فهم عمومی عوام، ظلمی فاحش به قرآن کریم و معارف و حیاتی مکتب اهل بیت علیهم‌السلام است. متکلمان، به روش بحث برهانی بی‌اعتنا بودند و سعی می‌کردند با تمسک به مشهورات و مسلّمات بر اساس قیاس‌های جدلی، مدعیات خود را ثابت کنند.^۱ این نحوه بحث در معارف دینی باعث شد، آنان همان برداشت‌های سطحی و عامیانه از معارف دین را به نام عقاید واقعی اسلام معرفی و ترویج کنند. تلقی آنان از عالم ماورای طبیعت، همچون عالم ماده است. آنان عظمت عالم الوهیت را تا سطح عالم حس پایین آوردند و معتقد شدند که روزی خواهد رسید که همه اجزای عالم ماورای طبیعت، حتی ذات پروردگار، تحت اشراف حس انسان قرار می‌گیرد.

۹. اتحاد عقل و وحی

از دیدگاه علامه طباطبائی، تعقل و تفکر مورد تأکید قرآن کریم، چیزی جز روش استدلال منطقی نیست. ایشان با اعتماد بر همسویی و اتحاد عقل و وحی، در مقابل سیل اشکالات و انتقادات به دفاع از علم منطق و فلسفه می‌پردازد و روش بحث در علم کلام را مورد انتقاد قرار می‌دهد. ایشان بر اساس مبنای همسویی و اتحاد آموزه‌های و حیانی با دستاوردهای عقلی فلسفی، به تبیین عقلی معارف و حیانی می‌پردازد و تفسیر قرآن با عقل را، تفسیر بخشی از معارف دینی با بخش دیگری از آن، می‌داند. ایشان برای این منظور دو کار عمده انجام داده است:

یک- ردیابی معارف عقلی و فلسفی مندرج در آیات و روایات؛

دو- تبیین معارف و حیانی بر اساس دستاوردهای عقلی و فلسفی.

در این بخش به اختصار به گوشه‌ای از سیره علمی ایشان در بیان همسویی و اتحاد عقل و نقل می‌پردازیم.

۹-۱. ردیابی معارف عقلی و برهانی مندرج در آیات و روایات

علامه طباطبائی در تفسیر المیزان، معتقد است مفاد بسیاری از آیات مربوط به مبدأ و معاد، برهان یقینی است. از باب نمونه ایشان در تفسیر آیه مبارکه «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا»^۲ می‌گوید: مفاد این آیه، حجتی برهانی بر توحید ربوبی است که از مقدماتی یقینی تشکیل شده است.

۱. ر.ک: سید محمد حسین طباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۵، ص ۲۶۰.

۲. الانبیاء (۲۱): ۲۲.

استدلال مندرج در آیه، قیاسی استثنایی به این صورت است: «لو كان فيهما آلهة لفسدتا، لكن التالي باطل، و الملازم مثله». ایشان در توضیح ملازمه میان مقدم و تالی و نیز بطلان تالی می‌فرماید: فرض وجود خدایان متعدد برای عالم به این معناست که آن خدایان با یکدیگر اختلاف ذاتی و تباین حقیقی دارند؛ و الا در صورت عدم تباین و اختلاف ذاتی، فرض وجود خدایان متعدد بی‌معناست. از سویی دیگر تباین در حقیقت و اختلاف در ذات مستلزم تباین و اختلاف در تدبیر خواهد بود، و اختلاف تدبیر در عالم هستی به فساد عالم و تفساد میان پدیده‌های هستی منجر خواهد شد؛ در حالی که بر اساس آنچه مشاهده می‌کنیم، نظام حاکم بر عالم هستی، نظامی واحد است و بین پدیده‌های آن تفساد وجود ندارد. ایشان در ادامه به دو اشکالی که به اصل ملازمه میان مقدم و تالی استدلال مزبور، و نیز بطلان تالی وارد شده است پاسخ می‌دهد.^۱ علامه در موارد متعدد دیگری نیز به ردیابی معارف فلسفی در آیات قرآن کریم پرداخته است.^۲ از دیدگاه ایشان روایات ائمه هدی علیهم‌السلام و مخصوصاً بیانات امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام سرشار از مباحث الهیات است که با روش فلسفی و استدلال منطقی القا شده است. رساله علی و الفلاسفة الإلهیة در تبیین روایات فلسفی و عقلی‌ای است که از ناحیه مولی‌الموحدين، علی علیه‌السلام در مباحث الهیات و مسائل مربوط به مبدأ و معاد بیان شده است. علامه معتقد است امیرالمؤمنین، علی علیه‌السلام نخستین شخصی از امت اسلامی است که درباره مباحث فلسفی (الهیات و مسائل مبدأ و معاد)، بیاناتی منطقی توأم با برهان ایراد کرده است. ایشان معتقد است فلسفه اسلامی و فیلسوفان مسلمان زیر بار منت، تعلیم فلسفی علی علیه‌السلام هستند:

أَنَّ عَلِيَّ بْنَ أَبِي طَالِبٍ أَوَّلَ مَنْ بَرَهَنَ وَاسْتَدَلَّ فِي الْفَلَسَفَةِ الْإِلَهِيَّةِ فِي هَذِهِ الْأُمَّةِ فَلَهُ الْفَضْلُ وَالْمِنَّةُ عَلَى كُلِّ مَنْ سِوَاهُ مِنَ الْعُلَمَاءِ وَالْبَاحِثِينَ فِي هَذَا الْعِلْمِ فَإِنَّهُ هُوَ الَّذِي فَتَحَ لَهُمْ بَابَ الْإِسْتِدْلَالِ الْبِرْهَانِيِّ فِي الْمَعَارِفِ الْإِلَهِيَّةِ.^۳

از دیدگاه ایشان، در لسان اهل بیت عصمت علیهم‌السلام روایاتی در باب فلسفه الهی بیان شده است که نه در میان فلاسفه قبل از اسلام یافت می‌شود و نه در آثار حکمای اسلام. این معارف متعالی در هاله‌ای از ابهام باقی مانده بود و هر یک از شارحان کلمات ائمه علیهم‌السلام به حسب گمان خود، تفسیری از آنها ارائه می‌دادند تا اینکه با ظهور حکمت متعالیه در قرن یازدهم هجری، تا حدی پرده از روی آن معارف عمیق الهی برداشته شد؛ معارفی همچون وحدت حقه حقیقه پروردگار.

۱. ر.ک: سیدمحمدحسین طباطبائی، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ج ۱۴، ص ۲۶۷-۲۶۸.

۲. ر.ک: همان، ج ۱۹، ص ۱۳۴، ذیل آیه ۶۲ سورة الواقعة و ج ۱۸، ص ۱۴۶، ذیل آیات ۳۸ و ۳۹ سورة الدخان.

۳. همو، *الإنسان والعقيدة (رسالة علی علیه‌السلام و الفلاسفة الإلهیة)*، ص ۳۳۵؛ علی علیه‌السلام اولین کسی است که در این امت درباره مباحث فلسفه الهی برهان و استدلال عقلی اقامه کرد؛ پس برای او بر گردن تمام علمای اسلام، مخصوصاً فیلسوفان اسلامی، منت و فضیلت است؛ زیرا او بود که باب استدلال برهانی در معارف الهیه را بر روی امت گشود.

علامه، هم در رساله مزبور و هم در مجموعه مذاکرات خود با پرفسور هانری کربن، به طور مبسوط به بیان معارف فلسفی موجود در روایات ائمه اطهار^{علیهم السلام} پرداخته است.^۱

۹-۲. تبیین معارف و حیانی بر اساس دستاوردهای عقلی و فلسفی

یکی از دستاوردهای علامه در تفسیر المیزان برقرار کردن انس و الفت میان معقول و منقول است. ایشان در موارد متعدد معارف قرآنی و دینی را با استفاده از قواعد فلسفه اسلامی تبیین کرده است. عنوان «بحث فلسفی» بارها در تفسیر المیزان به چشم می‌خورد. ایشان معارفی همچون معنای حمد و انحصار آن در خداوند،^۲ مسئله احیای اموات و مسخ در معجزات انبیا،^۳ تجرد نفس انسانی،^۴ معنای محبت به خدای متعال،^۵ مسئله خلود،^۶ مسئله کلام الهی^۷ و... را با بیان فلسفی توضیح داده است. از آنجا که در مباحث پیشین روشن شد که از دیدگاه ایشان، میان تعقل قرآنی با تعقل منطقی رابطه عینیت برقرار است و تعقل مورد تأکید قرآن چیز جز تعقل منطقی و استدلالی نیست، تبیین و تفسیر معارف قرآنی با استفاده از استدالات منطقی و دستاوردهای فلسفی، امری غریب نخواهد بود. در واقع تبیین معارف قرآنی با عقل منطقی، معنایی جز تبیین و تفسیر بخشی از گزاره‌های دینی با بخش دیگری از آن نخواهد داشت.

برای آشنایی با تبیین‌های فلسفی علامه طباطبایی به یک نمونه اشاره می‌کنیم:

ایشان در بیان فلسفی انحصار حمد و ثنا برای ذات الهی و اینکه حمد و ثنا تنها سزاوار ویژه خداوند متعال است می‌گوید: براهین عقلی قائم است بر اینکه معلول در ذاتش و در جمیع شئونش عین ربط و تعلق به علت است و تمام کمالات معلول، سایه‌ای است از وجود علت. بنابراین هر حسن و زیبایی که در عالم هستی مشهود است، جلوه‌ای از حسن و زیبایی حق تعالی است و تمام زیبایی‌ها و کمالاتی که در عالم دیده می‌شود، به او منتهی می‌شوند؛ زیرا او علة‌العلل است. از سوی دیگر حمد و ثنا عبارت از این است که موجودی با وجودش، کمال موجود دیگری (علتش) را نشان دهد و از آنجا که هر کمال و زیبایی‌ای که در هر موجودی مشاهده می‌شود به خدای متعال منتهی می‌شود، پس حقیقت هر حمد و ثنایی به او منتهی می‌گردد.^۸ ملاحظه می‌شود که ایشان با استفاده

۱. ر.ک: سیدمحمدحسین طباطبایی، شیعه (مجموعه مذاکرات با پرفسور هانری کربن)، ص ۱۰۷-۱۶۱.

۲. ر.ک: همو، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱، ص ۲۴.

۳. ر.ک: همان، ص ۲۰۵.

۴. ر.ک: همان، ص ۳۶۴.

۵. ر.ک: همان، ص ۴۰۹.

۶. ر.ک: همان، ص ۴۱۲.

۷. ر.ک: همان، ج ۲، ص ۳۲۵.

۸. ر.ک: همان، ج ۱، ص ۲۴.

از مسئله «عین‌الربط بودن معلول به علت» که یکی از قواعد حکمت متعالیه است، به تبیین مسئله انحصار حمد و ثنا در ذات حق تعالی پرداخته است.

۱۰. تعبد مبتنی بر تعقل در احکام شرعی

از دیدگاه ایشان، عقل انسان از دستیابی به جزئیات احکام شرعی عاجز است و طریق منحصر برای نیل به خصوصیات احکام شرعی، رجوع به ادله و ظواهر نقلی است:

اگر چه از راه عقل می‌توان مسائل اعتقادی و اخلاقی و کلیات مسائل عملی (فروع دین) را به دست آورد، ولی جزئیات احکام نظر به این که مصالح خصوصی آنها در دسترس عقل قرار ندارند از شعاع عمل آن خارج‌اند.^۱ ایشان در مواضع متعددی از تفسیر المیزان تصریح می‌کند که «جزئیات معاد در دسترس عقل نیست». ^۲ واضح است که وقتی خصوصیات مربوط به معاد که از اصول دین است از دسترس عقل خارج است، به طریق اولی دستیابی به علل و ملاکات خصوصیات احکام شرعی و فروع دین از حوصله ادراک عقل خارج است. بنابراین از آنجا که ملاکات احکام در دسترس عقل نیست، لذا عقل قدرت دستیابی به خصوصیات احکام شرعی را ندارد. البته علامه معتقد است که دأب قرآن کریم این است که تعلیمات خود (معارف مربوط به اصول دین و احکام شرعی) را با ذکر علل و اسبابش بیان می‌دارد تا به این وسیله، مردم را به راه خیر و سعادت دعوت نمایند. اساساً قرآن کریم هیچ‌گاه نخواست تا مردم را از طریق تقلید کورکورانه به سوی معارف خود دعوت نماید: «وَحَاشَا لِلْعَلِيمِ الْإِلَهِيِّ أَنْ يَهْدِيَ النَّاسَ إِلَى السَّعَادَةِ وَهِيَ الْعِلْمُ النَّافِعُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ ثُمَّ يَأْمُرُ بِالْوُقُوفِ فِي تِيهِ التَّقْلِيدِ وَظُلْمَةِ الْجَهْلِ».^۳

خداوند متعال حتی در یک آیه از قرآن کریم، انسان را به تبعیت کورکورانه و از روی تقلید امر نکرده است. خداوند متعال هیچ‌گاه از بندگان نخواست تا بدون دلیل و کورکورانه، به معارف الهی ایمان آورند. حتی در احکام شرعی، که عقل انسان قدرت نیل به ملاکات و علل آنها را ندارد، خداوند متعال به شیوه برهانی و استدلالی، احکام شرعی را بیان می‌دارد؛^۴ مثلاً وقتی می‌خواهد نماز را بر بندگان واجب کند می‌فرماید: «إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ

۱. سید محمد حسین طباطبائی، شیعه در اسلام، ص ۷۵.

۲. ر.ک: همو، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱، ص ۱۸۳ و ۴۱۲.

۳. همان، ج ۳، ص ۳۶۹؛ «از ساحت تعالیم الهی دور است که از یک‌طرف مردم را به سوی علم نافع و عمل صالح هدایت کند و از سوی دیگر آنان را به درافتادن به وادی سرگردانی، تقلید و ظلمت جهل، امر نماید».

۴. ر.ک: همان، ج ۵، ص ۲۵۵.

وَالْمُنْكَرُ وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ»^۱ و در رابطه با علت تشریع روزه می‌فرماید: «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ»^۲. البته ایشان تصریح می‌کند که ممنوعیت تقلید کورکورانه در اسلام با تسلیم شدن در مقابل اوامر و تکالیف الهی منافاتی ندارد.

قرآن از سویی انسان‌ها را به تعقل و تدبیر و پرهیز از تقلید کورکورانه فرا می‌خواند و از سویی دیگر از آنان می‌خواهد تا در مقابل اوامر و تکالیف الهی تسلیم و متعبد باشند و این دو هیچ منافاتی با یکدیگر ندارند؛ زیرا تعبد و تسلیمی که بر اساس تعقل بوده و ریشه در عقلانیت داشته باشد، هیچ گاه به معنای تقلید کورکورانه نخواهد بود. توضیح آنکه وقتی انسان با تفکر و اقامه دلیل عقلی به ربوبیت و مالکیت علی‌الاطلاق خداوند ایمان آورد و نیز از راه برهان عقلی، حقانیت پیامبر ﷺ برایش ثابت شد، عقل حکم می‌کند که در مقابل اوامر و تکالیف خداوند متعال که رب‌العالمین و مالک علی‌الاطلاق است، و نیز در برابر دستورهای پیامبر ﷺ که رسول از ناحیه خداست و مأمور به ابلاغ اوامر الهی است، تسلیم و منقاد باشد. بنابراین تسلیم و تعبدی که در تعقل و تفکر ریشه داشته باشد، نه تنها تقلید کورکورانه نخواهد بود؛ بلکه عین عقلانیت و خردورزی است. بنابراین پیروی از تکالیف مندرج در کتاب و سنت، نه تنها از نوع تقلید کورکورانه نیست؛ بلکه در عقل و تفکر ریشه دارد؛ زیرا بالاترین دلیل بر تعبد به اوامر شرعی، اثبات عقلی ربوبیت و مالکیت مطلق خداوند و حقانیت نبوت پیامبر ﷺ است.^۳ ایشان همچنین درباره آیات «كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ * فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ»^۴ معتقد است: در این آیات «فی الدنيا والاخرة» متعلق به «تتفكرون» است، نه آنکه ظرف آن باشد. بنابراین باید گفت: هر چند قرآن کریم مردم را به اطاعت و تعبد محض در مقابل اوامر و تکالیف خدا و رسول خدا ﷺ، فرا می‌خواند، باید توجه داشت که قرآن کریم هیچ‌گاه راضی نمی‌شود که مسلمانان احکام و معارف را کورکورانه و بر اساس جمود و تعصب بپذیرند؛ بلکه از آنان می‌خواهد تا آنجا که می‌توانند در احکام و معارف دینی تعقل کنند تا بتوانند از حقیقت معارف قرآنی پرده بردارند و بصیرت بیشتری بیابند:

أَنْ الْقُرْآنَ وَإِنْ كَانَ يَدْعُو إِلَى الْإِطَاعَةِ الْمَطْلُوقَةِ لِلَّهِ وَرَسُولِهِ مِنْ غَيْرِ أَى شَرْطٍ وَقِيدٍ غَيْرِ أَنَّهُ لَا يَرْضَى أَنْ يُؤْخَذَ الْأَحْكَامُ وَالْمَعَارِفُ الَّتِي يُعْطِيهَا عَلَى الْعَمَى وَالْجُمُودِ الْمُحْضِ مِنْ غَيْرِ تَفَكَّرٍ وَتَعْقُلٍ يَكْشِفُ عَنْ حَقِيقَةِ الْأَمْرِ.^۵

۱. العنکبوت (۲۹): ۴۵.

۲. البقرة (۲): ۱۸۳.

۳. ر.ک: سیدمحمدحسین طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۳، ص ۳۶۹-۳۷۰.

۴. البقرة (۲): ۲۱۰-۲۲۰.

۵. سیدمحمدحسین طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۲، ص ۱۹۷؛ «هر چند قرآن کریم مردم را به اطاعت بی‌قید و شرط از خدا و رسولش دعوت کرده است، ولی هیچ گاه راضی نشده که مردم، کورکورانه و از روی جمود و بدون تعقل و تفکر، احکام شرعی را بپذیرند».

نتیجه گیری

علامه طباطبائی گوهر عقل را بزرگ‌ترین موهبت خدای متعال به انسان، مایه تمایز انسان با حیوان، وسیله ارتقای انسان به بالاترین درجات کمال و مؤلفه اصلی حیات انسانی می‌داند. از دیدگاه ایشان، قرآن کریم روش تفکر صحیح را بیان نکرده و تشخیص آن را به عقل فطری بشر واگذاشته است. طریقه صحیح تفکر که عقل فطری بشر برای حصول یقین و اثبات مطالب به آن متوسل می‌شود، چیزی جز روش استدلال منطقی نیست. بنابراین از دیدگاه ایشان روش تعقل منطقی و فلسفی یکی از منابع و سرچشمه‌های معرفت دینی است. میان دستاوردهای معارف و حیانی و دستاوردهای عقل فلسفی هیچ تعارض و تباینی نیست و اگر تعارضی در این میان به چشم می‌خورد، یا به دلیل عدم فهم درست ظواهر شریعت، و یا به دلیل وقوع خطا از جهت ماده یا صورت در استدلال عقلی است. ایشان تفریق و جداسازی دین و فلسفه را ظلمی عظیم می‌داند و می‌گوید:

حقاً إنه لظلم عظیم أن یفرق بین الدین الإلهی و بین الفلسفة الإلهیة... والأنبیاء وإن كانوا قد استمدوا معارفهم ومبادئ دعوتهم من المبدأ الغیبی وارتضوا ذلك من ثدی الوحي إلاً أن الحقیقة هی أنه لا فرق بین مسلك الأنبياء فی دعوتهم إلى صریح الحق و بین سلوك الإنسان بشعوره الفطری إلى نیل المعارف الإلهیة.^۱

منابع

۱. طباطبائی، سیدمحمدحسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چاپ نهم، مؤسسة النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسين، قم، ۱۴۳۰ق.
۲. _____، *شیعه در اسلام*، چاپ پنجم، بوستان کتاب، قم، ۱۳۸۸ش.
۳. _____، *علی و فلسفه الهی*، مترجم سیدابراهیم سیدعلوی، چاپ اول، دفتر انتشارات اسلامی، قم، ۱۳۸۸ش.
۴. _____، *بررسی‌های اسلامی*، چاپ دوم، بوستان کتاب، قم، ۱۳۸۸ش.
۵. _____، *رسالت تشیع در دنیای امروز*، چاپ دوم، بوستان کتاب، قم، ۱۳۸۷ش.
۶. _____، *شیعه (مجموعه مذاکرات با پرفسور هانری کرین)*، چاپ دوم، بوستان کتاب، قم، ۱۳۸۷ش.
۷. _____، *حواشی بحار الانوار*، چاپ دوم، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۰۲ق.
۸. _____، *الإنسان و العقيدة (رسالة علی علیه السلام و الفلسفة الإلهیة)*، نرم افزار علامه طباطبائی، مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی.
۹. کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، چاپ چهارم، دارالکتب الاسلامیة، تهران، ۱۴۰۷ق.

۱. سیدمحمدحسین طباطبائی، *الإنسان والعقيدة (رسالة علی علیه السلام و الفلسفة الإلهیة)*، ص ۲۸۳-۲۸۴؛ «این، دور از انصاف و ستمی آشکار است که بین ادیان آسمانی و فلسفه الهی جدایی بیفکنیم... اصولاً بین روش انبیا در دعوت مردم به حق و حقیقت و بین آنچه انسان از طریق استدلال درست و منطقی به آن می‌رسد، فرقی وجود ندارد. تنها فرقی که هست، عبارت از این است که پیغمبران از مبدأ غیبی استمداد می‌جستند و از پستان وحی، شیر می‌نوشیدند».

نسخه

دوفصلنامه علمی تخصصی فلسفه اسلامی
سال دوم / شماره دوم / پیاپی ۳ / پاییز - زمستان ۱۳۹۵

نقش خواجه نصیرالدین طوسی در فلسفی کردن کلام^۱

محمد مهدی فریدونی^۲

چکیده

از میان روش‌های کلامی، (نص‌گرایی، عقل‌گرایی تأویلی و عقل‌گرایی فلسفی) باید خواجه نصیرالدین طوسی را تابع روش عقل‌گرایی فلسفی به‌شمار آورد و گرچه قبل از ایشان، افراد دیگری نیز برای اثبات مدعیات کلامی از مبانی فلسفی بهره می‌گرفتند، ولی از این جهت یا دچار افراط می‌شوند و یا از آن، استفاده جدلی می‌کردند؛ همان‌طور که این مبانی نظم خاصی نداشتند. اما خواجه نصیر، راه اعتدال را در پیش گرفت و ضمن مقید بودن به روش برهانی، مبانی فلسفی را به صورت نظام‌مند و سامان‌یافته در علم کلام به خدمت گرفت؛ زیرا قبل از خواجه نصیر، علم کلام حتی در میان شیعه، نظم مشخص و چینش منطقی نداشت. او توانست با چینش و تنظیم جامع و تا حدی نو و ابتکاری و با استفاده از اصول و قواعد فلسفی، کلام را به اوج تحول و تکامل برساند و از آن پس، اکثر دانشمندان اسلامی شیعه و سنی سبک او را دنبال کردند.

واژگان کلیدی

کلام، فلسفه، کلام فلسفی، برهان، خواجه نصیر. علوم انسانی، فلسفه صدرایی، حکمت نوین.

۱. تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۸۰/۱۸، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۱۲/۰۷.

۲. سطح سه فلسفه اسلامی / (mohadamahdi.feridoni@gmail.com).

مقدمه

امروزه دیگر به سختی می توان بین مسائل کلامی و فلسفی تمایزی قائل شد و این دو علم تا حد زیادی در هم آمیخته شده اند و از این جهت، مکاتب کلامی، هر کدام به نحوی نقش داشته اند. کلام شیعه نیز سهم بزرگی در فلسفی کردن کلام داشت و از متکلمان شیعه، خواجه نصیر با استفاده از فلسفه، تحول بزرگی در علم کلام ایجاد کرد و از طرفی منتقدان بر این عقیده اند که نباید این دو علم را با هم آمیخت. بنابراین باید ضمن بیان روش های کلامی و مقایسه آنها، ریشه های کلام فلسفی را در کلام رصد کرد. از آنجای که مرحوم خواجه نصیر سهم بزرگی در فلسفی کردن کلام داشت و بعد از ایشان سایر متکلمین اعم از شیعه و سنی، از روش وی تبعیت کردند، بنابراین ایشان را به عنوان موضوع مقاله خویش برگزیدیم. در این مقاله سعی شده روش مرحوم خواجه را با سایر متکلمین مقایسه شود و وجوه امتیاز کلام فلسفی خواجه نصیر نمایان، و از این طریق نقش خواجه در فلسفی کردن کلام روشن گردد. سؤال اصلی که در نهایت به پاسخ آن باید برسیم این است که خواجه نصیرالدین طوسی چه نقشی در فلسفی کردن کلام داشت؟ ضمن آنکه با سؤالات فرعی دیگری نیز مواجه هستیم، از جمله: معانی و مکاتب کلام فلسفی کدام اند؟ آیا با قواعد فلسفی می توان تمام مدعیات کلامی را اثبات کرد؟ کاستی های بی اعتنائی به فلسفه در کلام کدام اند؟ کاستی های رویکرد جدلی به فلسفه در کلام چیست؟ رویکرد خواجه نصیر به فلسفه در کلام چگونه بود؟ راز ماندگاری کلام خواجه نصیر چه بود؟

۱. معانی کلام فلسفی

گاه مباحث فلسفه و کلام به گونه ای به هم نزدیک می شد که برخی آن دو را یک علم می پنداشتند؛ زیرا متکلمین برای اثبات برخی مدعیات کلامی به مباحثی نیازمند می شدند که در فلسفه نیز مطرح بود. در این موارد، موضوعات مسائل علم کلام به ناچار همان موضوعات فلسفه الهی و ما بعد الطبیعه فیلسوفان و حکیمان می شد. با وجود این به طور دقیق می توان گفت فلسفه و کلام از جهت موضوع، غایت و روش با هم فرق دارند. اما نباید پنداشت که این دو علم کاملاً از هم بیگانه اند؛ زیرا قواعد فلسفی از مبادی استدلال در علم کلام به حساب می آیند؛ مثلاً استدلال بر وجود خداوند، متوقف بر اصل علیت و امتناع دور و تسلسل است که این دو از مسائل فلسفی هستند و از همین روست که متکلمین در آغاز کتب کلامی، مباحث فلسفی را نیز مطرح می کنند. بنابراین کلام و فلسفه از هم بیگانه نیستند؛ بلکه متکلمین برای اثبات مدعیات کلامی خویش از فلسفه بهره می گیرند و قواعد فلسفی را که در فلسفه اثبات می شود را به عنوان مبانی برای اثبات مدعیات کلامی به خدمت می گیرند. از این روی فلسفی شدن

کلام می تواند معانی مختلفی داشته باشد:

معنای نخست فلسفی شدن کلام، فلسفی شدن در روش است،^۱ بدین معنا که متکلمان در کلام یا حداقل در بخش هایی از آن، از روش جدلی عدول کرده و به روش برهانی فلسفه روی آورده اند و بدین ترتیب برای تبیین، اثبات و دفاع از معارف و آموزه های دینی از روش متداول در فلسفه، یعنی استناد به براهین صرف بهره گرفته اند؛

معنای دوم این است که متکلمان در علم کلام از قواعد و اصطلاحات فلسفی برای تبیین و اثبات معارف و آموزه های دینی بهره گرفته اند؛^۲

معنای سوم این است که با چینش و تنظیم ویژه از مباحث کلامی، مبانی و قواعد فلسفی به صورت نظام مند و سامان یافته در علم کلام به خدمت گرفته شود؛ مثل مباحث مربوط به امور عامه و احکام مربوط به ماهیت، جواهر و اعراض و مباحثی از این قبیل که در ابتدای مباحث کلامی مطرح می شود.

با توجه به این معانی، مقصود از فلسفی شدن کلام، این است که متکلمین به روش فیلسوفان و با بهره گیری از اصطلاحات و قواعد فلسفی، مدعای کلامی خویش را اثبات کنند. بنابراین می توان کلام فلسفی را چنین تعریف کرد: معرفتی که با استفاده از روش و مبانی فلسفی، به اثبات، تبیین و دفاع از آموزه های نظام اعتقادی خاصی پردازد.^۳ از این روی موضوع و غایت در کلام فلسفی، همان موضوع و غایت در کلام متداول است و از این جهت با هم فرقی ندارند؛ اما در روش استدلال و مبانی آن و چگونگی تبیین مباحث و پاسخ به شبهه ها، از آن متمایز است و به قلمرو فلسفه تعلق دارد.

۲. مکاتب کلام فلسفی

۲-۱. معتزله

معتزله اولین مکتب کلامی در جهان اسلام بود که فلسفه را وارد کلام کرد. این مکتب کلامی به طور کلی دارای سه طبقه بود:

طبقه اول واصل بن عطا که مؤسس اعتزال است. وی در اوائل قرن دوم اعتزال را تأسیس کرد. در آن زمان هنوز فلسفه وارد جهان اسلام نشده بود؛

طبقه دوم این مکتب، سه شخصیت برجسته را در بر می گیرد که نقش عمده ای در وارد کردن فلسفه در کلام داشتند: یکی ابی هذیل علاف (۲۲۶/۱۳۵ هـ.ق) که رئیس معتزله بصره است.

۱. شیعه در حدیث دیگران، زیر نظر دکتر مهدی محقق، ص ۲۱.

۲. همان، ص ۲۱.

۳. ابراهیم سلطانی و احمد نراقی، کلام فلسفی (مجموعه مقالات)، ص ۷.

از اقوال او میزان تأثرش از فلسفه یونان مشخص می‌شود.^۱ دیگری ابراهیم بن سیار النظام (متوفای ۲۳۱ هـ ق) است. ایشان دومین زعیم معتزله بعد از واصل است که کتاب‌های فلسفی زیادی را از یونانی‌ها مطالعه، و کلام آنها را با کلام معتزله مخلوط کرد.^۲ سومین شخصیت، بشر بن المعتمر (متوفای حدود ۲۲۶ هـ ق) از رؤسای معتزله بغداد است که تلاش کرد نظریات فلسفی را بر عقاید اسلامی تطبیق دهد؛^۳

طبقه سوم در زمان اضمحلال معتزله بود که یکی از عوامل این اضمحلال رویکرد افراطی آنها به فلسفه در کلام بود.^۴ آنها در استخدام عقل دچار افراط شدند به طوری که حتی با تکیه بر استدلالات عقلی با قطعیات شرعی مخالفت کردند و بدین طریق، نقل را به خدمت عقل درآوردند. قواعد اعتزال، بنا بر اینکه مبنای آنها بر اساس اصول عقلی است، به حق نزدیک‌تر است؛ هرچند قیاسات آنها غیر برهانی و جدلی است به این جهت که کتب فلسفی را مطالعه می‌کردند و مطالب آنها را موافق اندیشه‌های خویش، خصوصاً در علوم الهی، قرار می‌دادند و از برهانی که میان مسلمین مشهور یا مسلم نبود، اعراض می‌کردند؛ پس ادله آنها بر اساس مسلمات و مشهورات بود.^۵ بنابراین با توجه به ملاک‌های ذکر شده باید گفت معتزله از اصطلاحات و قواعد فلسفی در کلام بهره گرفتند؛ اما با وجود این نباید کلام آنها را نیز کلامی برهانی تلقی کرد؛ چرا که مبادی استدلالی آنها نیز از مقبولات و مسلمات بوده، از این رو کلامی معتزله نیز کلام با صبغه جدلی است.

۲-۲. اشاعره

مؤسس مذهب کلامی اشاعره، ابوالحسن اشعری (متوفای ۲۶۰ هـ ق) است. اشاعره هر چیزی را که در صدر اسلام به آن عمل نشده بود از جمله مطالعه کتب فلسفی را بدعت و حرام می‌دانستند؛ از این روی اشاعره با فلسفه مخالفت ورزیدند؛ اما چون رقیب آنها یعنی معتزله از فلسفه بهره می‌گرفتند، آنان نیز برای مبارزه با معتزلیان و ابطال آرای فلسفی تا حدودی با فلسفه آشنا شدند و به همین سبب، کلام اشعری نیز به تدریج رنگ فلسفی به خود گرفت.^۶ آغاز نزدیک شدن کلام اشعری به فلسفه را می‌توان زمان امام الحرمین جوینی دانست که با ظهور غزالی شدت بیشتری گرفت تا اینکه شهرستانی در *نهایة الاقدام فی علم الکلام* و فخر رازی در *المحصل* و سیف‌الدین آمدی در *ابکار الافکار* به نحوی کلام را با فلسفه

۱. محمد علی ابوریان، *تاریخ الفکر الفلسفی فی الاسلام*، ص ۱۷۱.

۲. همان، ص ۱۷۴.

۳. همان، ص ۱۷۷.

۴. همان، ص ۲۰۶.

۵. علی ربانی گلیپگانی، *ما هو علم کلام*، ص ۱۹۳.

۶. عبدالرزاق لاهیجی، *سوارق الهمام*، ج ۱، ص ۴۹.

درآمیختند که آنها را با گرایش فلسفی می‌شناسند. این سیر نزدیک شدن کلام اشعری به فلسفه به نحو آشکارتری در عصر ابن خلدون ادامه یافت تا اینکه سرانجام در زمان قاضی عضدالدین ایجی، مؤلف کتاب *المواقف فی علم الکلام*، کلام اشعری کاملاً رنگ و بوی فلسفی به خود گرفت.^۱

هرچند اشاعره برای مبارزه با معتزلیان به ناچار تا حدی با فلسفه آشنا شدند و همچنین برای نقد و ابطال آرای فلسفی از اصطلاح‌ها و قواعد آن نیز بهره می‌گرفتند با وجود این کلام آنها را نمی‌توان فلسفی نامید؛ چرا که به برهان مقید نیست و بیشتر از قیاس‌های جدلی استفاده می‌کند؛^۲ در حالی که روش برهانی، مهم‌ترین ویژگی فلسفه است؛ از این روی اگر مکتبی کلامی، برهانی نباشد، هرچند سایر ملاک‌ها را داشته باشد، نمی‌توان آن را کلام فلسفی به حساب آورد. البته این بدان معنا نیست که کلام آن‌ها استدلالی هم نبود؛ بلکه کلام اشعری و بیشتر از آن، کلام معتزلی استدلالی‌اند، ولی استدلال‌هایشان برهانی نیستند.

۲-۳. کلام امامیه

امامیه مانند معتزله نسبت به فلسفه رویکردی ایجابی اتخاذ نمودند و از همان قرن‌های آغازین تدوین و تنظیم مباحث کلامی از فلسفه بهره می‌گرفتند، هرچند به دلیل استفاده آنان از قرآن و روایات اهل بیت علیهم‌السلام کمتر به آن نیازمند بوده‌اند. البته میزان بهره‌گیری از فلسفه در کلام شیعه در همه زمان‌ها یکسان نبوده؛ بلکه به مرور زمان استفاده از مباحث فلسفی و بهره‌گیری از روش فلسفی در آثار متکلمان امامیه نیز بیشتر شده است. مقایسه *الیاقوت* و *تجرید الاعتقاد* با *الذخیره* و *الاقتصاد* نشان‌دهنده این نکته است. علم کلام معتزله در قرن چهارم و کلام اشاعره از قرن پنجم رنگ و بوی فلسفی به خود گرفت؛^۳ اما کلام شیعه در قرن چهارم جنبه عقلی پیدا کرد و در قرن پنجم و ششم بود که ابتدا از منطق ارسطویی بهره گرفته و سپس با فلسفه درآمیخت تا اینکه در قرن هفتم خواجه نصیرالدین طوسی کلام شیعه را تا حدود زیادی فلسفی کرد. به طور کلی کلام فلسفی امامیه را تا عصر خواجه نصیرالدین طوسی می‌توان به سه قسم تقسیم کرد.

۲-۳-۱. نوبختی‌ها

خردگرایی فلسفی از همان دهه‌های اول بعد از غیبت امام علیه‌السلام پیروانی داشته است که خاندان نوبختی در این عرصه پیشتازند.^۴ فضل بن نوبخت افسر خزانه‌الحکمه هارون‌الرشید بود.

۱. محمد صفر جبرئیلی، *سیر تطور کلام شیعه*، دفتر دوم، از عصر غیبت تا خواجه نصیر طوسی، ص ۲۷۸-۲۷۹.

۲. عبدالله جوادی آملی، *رحیق مخنوم*، ج ۱، بخش اول، ص ۱۳۶-۱۳۷.

۳. هری اوسترین ولفسن، *فلسفه علم کلام*، ترجمه احمد آرام، ص ۴۸.

۴. محمد صفر جبرئیلی، *سیر تطور کلام شیعه*، دفتر دوم، از عصر غیبت تا خواجه نصیر طوسی، ص ۲۹۱.

او کتاب‌های فارسی را به عربی ترجمه کرد. اسماعیل، نوه نوبخت، یکی از علمای زبردست علم کلام به‌شمار می‌آمد. او انجمن خاصی تشکیل داده بود که در آن علمای کلام جمع می‌شدند و در مباحث کلامی بحث و می‌کردند. این دانشمند، صاحب تألیف زیادی در علم کلام است.^۱ در میان خاندان مزبور اسماعیل، خواهرزاده حسن بن موسی زیاده، از همه مبرزتر و مشهورتر بود. بسیاری از کتب فلسفه یونان به دستور و اهتمام او به عربی ترجمه شدند. ابو عثمان دمشقی، اسحاق، ثابت بن قره که از مترجمین مشهورند همیشه در مجلس او حاضر می‌شدند.^۲ با توجه به معانی‌ای که برای کلام فلسفی ذکر کردیم به طور، قطع می‌توان در میان متکلمان شیعی نوبختی‌ها را آغازگر کلام فلسفی به‌شمار آورد.^۳ زیرا نخستین معنای کلام، فلسفی یعنی استناد به قواعد عقلی صرف، درباره نوبختی‌ها کاملاً صادق است. آنان، بنابر آنچه از *اوائل المقالات* شیخ مفید بر می‌آید، در موارد متعددی به عقل صرف اعتماد کرده و حتی از این جهت دچار افراط شده‌اند؛ به طوری که علی‌رغم وجود روایات و احادیث گاهی بر خلاف مفاد و مضمون و حتی صریح روایات نظر می‌دادند.^۴ دومین معنای کلام، فلسفی یعنی استفاده از اصطلاح‌ها و قواعد فلسفی نیز در کلام نوبختی‌ها یافت می‌شود نمونه بارز آن، کتاب *الیاقوت* است که اصطلاحات و قواعد فلسفی به‌وفور در آن آمده است. سومین ملاک فلسفی بودن کلام، یعنی چینش و تنظیم مباحث نیز درباره نوبختی‌ها صدق می‌کند کتاب *الیاقوت* تا حد زیادی به مباحث کلامی، نظم و چینش تازه‌ای داده و مباحث جواهر و اعراض و احکام آنها، وجود و ماهیت دور و تسلسل را در ابتدای مباحث کلامی مطرح کرده است. بنابراین جای تردیدی باقی نمی‌ماند که نوبختی‌ها، کلامی فلسفی داشته و در این زمینه پیش‌قدم بوده‌اند.

خاندان نوبختی شخصیت‌های کلامی زیادی دارند که مهم‌ترین آنها عبارت‌اند از:

۱. ابوسهل اسماعیل بن نوبخت (۲۳۷-۳۱۱هـ.ق) او و دیگر متکلمان خاندان نوبختی با استفاده از میراث کلامی امامیه که از دوره هشام بن حکم تا عصر آنان جریان داشت و نیز با بهره‌گیری از مطالعاتی که در فلسفه یونانی و همچنین آرای معتزلیان داشتند، مکتب کلامی امامیه را با نگرش خردگرایانه بنیاد نهادند و تعالیم امامیه را در مسائل توحید و عدل، که شباهت بسیاری با تفکرات معتزلی داشت، در نظام فکری تازه‌ای پی‌ریزی کردند؛^۵

۱. ابن الندیم، *الفهرست*، ص ۲۵۱.

۲. شبلی نعمانی، *تاریخ علم کلام*، ترجمه سیدمحمدتقی فخر داعی، ص ۳۸.

۳. هانری کربن، *تاریخ فلسفه اسلامی*، ترجمه جواد طباطبایی، ص ۵۴.

۴. شیخ مفید، *اوائل المقالات*، ص ۷۹.

۵. *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، ج ۵، ص ۵۸۱.



۲. ابومحمد حسن بن موسی نوبختی (۳۱۰هـ ق) یکی دیگر از خاندان بنی نوبخت بود که در فلسفی کردن کلام، نقش فعالی داشت. او هم متکلم و هم فیلسوف بود^۱ و با مترجمان کتب حکمت قدیم انس داشت. وی کتاب‌های ارسطو را مطالعه، و بعضی از آنها را تلخیص کرده و در رد برخی آرای فلاسفه و اهل منطق نیز کتاب نوشته است. بدین روی او علی‌رغم اینکه متکلم بود، عنایتش به فلسفه از همه نوبختی‌ها بیشتر و سیر خردگرایی را که با ابوسهل شروع شده بود، شدت بیشتری بخشید؛^۲

۳. ابواسحاق ابراهیم بن نوبخت،^۳ مؤلف کتاب *الایقوت* اگر عصر او را قرن پنجم به بعد بدانیم، کلام فلسفی را که با ابوسهل آغاز شد و با ابومحمد نوبختی سرعت گرفت، تنظیم و تدوین کرد^۴ و بدین ترتیب خاندان نوبختی و در رأس آنان ابوسهل، اسماعیل نوبختی توانستند در کلام امامیه نظام فراگیری عرضه کنند.^۵

۲-۳-۲. کلام اسماعیلی

ریشه و اساس عقائد اسماعیلیه، برگرفته از فلسفه یونانی است. البته نه فلسفه یونانی محض؛ فلسفه‌ای که مسلمانان آن را پیرایش و اصلاح کرده بودند. آنان فلسفه را وسیله‌ای مناسب برای سنجش درستی یا نادرستی معارف دینی و همچنین ابزاری مناسب برای کشف باطن دین می‌دانستند.^۶ اسماعیلیه در به‌کارگیری آموزه‌های عقلی و فلسفی در علم کلام دچار افراط شدند به گونه‌ای که اصول اعتقادی خویش را در دینی فلسفی ارائه کردند و مسائل فلسفی و آموزه‌های آن را محور تفکرات خویش ساختند و دین را با این ابزار کشف و با این سلیقه تبیین نمودند. آنان کوشیدند تا آرا و انظار فلسفه را وارد دین کنند و آموزه‌های دینی را با نظام فلسفه و اصطلاحات آن تبیین نمایند. بحث از عقول و مراتب آن و تطبیق آن بر عوالم هستی و منطبق کردن امر الهی و کلمه الله بر عقل اول، تشریح مسئله مهم نبوت بر اساس ادوار هفت‌گانه افلاک و نظام دانش طبیعی آن عصر، توصیف امامت با توجه به نگاه فلسفه به تاریخ، ابتدای مسئله معاد بر مباحث فلسفی در حوزه نفس و... نشان دهنده حاکم‌سازی آموزه‌های عقلی و فلسفی بر آموزه‌های اعتقادی و دینی است.^۷

۱. ابن الندیم، *الفهرست*، ص ۲۵۱.

۲. عباس اقبال آشتیانی، *خاندان نوبختی*، ص ۱۲۸.

۳. ر.ک: همان، ص ۱۵-۲۰.

۴. همان، ص ۳۱۶.

۵. هنری کرین، *تاریخ فلسفه اسلامی*، ترجمه جواد طباطبایی، ص ۵۴.

۶. دائرة المعارف بزرگ اسلامی، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، ج ۸، ص ۶۸۸، مقاله فرهاد دفتری.

۷. محمدرضا کاشفی، *کلام شیعه (ماهیت مختصات و منابع)*، ص ۲۲۰-۲۲۱.

۲-۳-۳. کلام فلسفی خواجه نصیرالدین طوسی

محقق طوسی از آنجا که هم فیلسوف و هم متکلم بود، تلاش گسترده‌ای کرد تا کلام را به فلسفه نزدیک سازد و قواعد فلسفی را در خدمت آن در آورده، کلام را بر آن مبتنی کند. ایشان عقل را منبعی برای دانش کلام تلقی کرد؛ هرچند در مواردی مثل جزئیات به محدود بودن عقل اعتراف کرده است.^۱

اولین ملاک کلام فلسفی، یعنی استناد به براهین صرف، در کلام خواجه نصیر یافت می‌شود. ایشان مباحث کلامی را که بر مقدمات مشهوری و جدلی مبتنی بود، غالباً بر قواعد فلسفی بنا کرد و از این طریق، کلام را از جدلی بودن خارج، و آن را برهانی کرد؛ یعنی کلام شیعه را برای اولین بار بر مقدمات برهانی، که بر بدیهیات اولیه مبتنی است، بنا نهاد.^۲ دومین ملاک کلام فلسفی، یعنی بهره‌گیری از قواعد و اصطلاحات فلسفی نیز در کتب کلامی خواجه نصیر به‌وفور یافت می‌شود. سومین ویژگی کلام فلسفی، یعنی چینش و تنظیم ویژه از مباحث کلامی نیز در مورد کلام خواجه نصیر صادق است. البته قبل از خواجه نیز کسانی مانند غزالی و فخر رازی از قواعد فلسفی در علم کلام استفاده کردند و با این قواعد، برخی از مدعیات کلامی را اثبات کردند، ولی فرق کلام خواجه نصیرالدین طوسی با کلام آنها در این بود که خواجه همان‌طور که خود در ابتدای کتاب *تجريد الاعتقاد* بیان می‌کند،^۳ برای اولین بار قواعد فلسفی را به صورت نظام‌مند و سامان‌یافته در خدمت علم کلام در آورد. ایشان در ابتدای این کتاب، هر آنچه از قواعد فلسفی که می‌تواند در اثبات مدعیات کلامی راه‌گشا باشد، به طور کامل مطرح کرد و از همین‌رو، که مباحث خود را به دو بخش الهیات بالمعنی الاعم یا همان امور عامه و الهیات بالمعنی الاخص تقسیم کرد و قواعد فلسفی مورد نیازش را در امور عامه آورد تا مقدمه‌ای باشند برای الهیات بالمعنی الاخص. از این روی کلام خواجه نصیر همه ویژگی‌های کلام فلسفی و نمونه کامل و بارز آن، کتاب *تجريد الاعتقاد* است. خواجه نصیرالدین طوسی با فلسفی کردن کلام، خصوصاً با نگارش کتاب ارزشمند *تجريد الاعتقاد*، تحول بزرگی را در کلام چه کلام، شیعه و چه کلام اهل سنت، ایجاد کرد و هرچند در قرن پنجم، کلام امامیه به دست بزرگانی مانند شیخ مفید، سید مرتضی و شیخ طوسی ساختاری منسجم یافت، اما با نگارش *تجريد الاعتقاد* حرکت تازه‌ای را آغاز کرد. خواجه نصیر در این کتاب بر خلاف گذشتگان فقط به بررسی گزاره‌های دینی، تبیین باورهای مذهبی و دفاع از حوزه دین اکتفا نکرد، بلکه به تدوین منطقی و زیربنای این اندیشه‌ها

۱. نصیرالدین طوسی، *اساس الاقتباس*، ص ۴۴۲.

۲. مرتضی مطهری، *مجموعه آثار*، ج ۵، ص ۱۵۵.

۳. خواجه نصیرالدین طوسی، *تجريد الاعتقاد*، در ضمن: *شرح کشف المراد*، تحقیق و تعلیق حسن حسن‌زاده آملی، ص ۲۴.



پرداخت و با بهره گیری از حکمت مشاء، بخش امور عامه فلسفه را به عنوان مقدمه در مباحث کلامی مطرح کرد تا علم کلام را بر مبانی صحیح و دقیق فلسفی مبتنی، و از این طریق، آن را تقویت کند و از این روی کلام شیعه را مستحکم کرد و برای اولین بار کتابی مربوط به عقائد شیعه، محور مباحث شیعه و سنی شد^۱ و بدین ترتیب، کلام بیش از پیش رنگ فلسفی به خود گرفت و از آنجایی که فلسفه بر خلاف کلام فقط از برهان و یقینیات استفاده می‌کند، علم کلام به طور مطلق، نه کلام شیعی به مرور از سبک جدلی خارج شد و بیشتر رنگ و بوی برهانی به خود گرفت.^۲

با فلسفی شدن کلام به دست خواجه نصیر می‌توان تقسیم جدیدی از علم کلام شیعه ارائه داد و آن را به کلام متقدمان و متأخران تقسیم کرد؛ زیرا کلام شیعه تا قبل از خواجه، نه در موضوع و نه در غایت و نه در روش، وجه اشتراکی با فلسفه نداشت؛ بلکه همواره در برابر فلسفه قلمداد می‌شد. اما پس از حرکت خواجه نصیر، هم موضوع این دو علم به هم نزدیک شد به طوری که برخی آن دو را یکی می‌پنداشتند، و هم از جهاتی در روش با هم یکی شدند و کلام در مواردی، از حکمت جدلی به حکمت برهانی تغییر روش داد و در غایت نیز بعد معرفت‌زایی به جنبه دفاعی علم کلام افزون گشت به طوری که بعد از خواجه نصیرالدین به سختی می‌توان بین کلام و فلسفه تمایزی قائل شد.^۳

ناگفته نماند که هرچند کلام شیعه در قرن هفتم به فلسفه نزدیک شد، این بدان معنا نیست که کلام، فلسفه شد؛ بلکه به این معناست که در روش خویش در بخش‌هایی تجدید نظر کرد و در جاهایی که می‌توان با برهان به اثبات مسائل پرداخت، برهان را جایگزین جدل کرد و همچنین با بهره‌گیری از اصطلاحات فلسفی به تبیین آموزه‌های دینی پرداخت و در واقع، فلسفه در خدمت دین بود، نه اینکه دین در خدمت فلسفه باشد و از همه مهم‌تر متکلمان شیعه عمدتاً آموزه‌های عقلی و فلسفی را در کلام به کار گرفتند که در آموزه‌های قرآنی و روایی ریشه داشت. البته این به‌کارگیری فلسفه در کلام شیعه در قرن هفتم به نحو افراطی نبود؛ بر خلاف برخی مکاتب کلامی در این جهت دچار افراط شدند.

خواجه نصیرالدین طوسی برای ایجاد نوعی مرز و مانع در برابر گسترش روزافزون اندیشه‌های اشاعره بایستی علاوه بر فلسفه، به علم کلام نیز می‌پرداخت او برای نجات دادن اندیشه‌های کلام از انحطاط و جمودی که در آن غوطه‌ور شده بود، دو کار ارزشمند و اساسی انجام داد: از طرفی با تألیف کتاب تلخیص المحصل، معروف به نقد المحصل،

۱. محمدصفر جبرئیلی، سیر تطور کلام شیعه، دفتر دوم، از عصر غیبت تا خواجه نصیر طوسی، ص ۳۴۱.

۲. مرتضی مطهری، کلیات علوم اسلامی (منطق - فلسفه)، ص ۱۵۷.

۳. فیاض لاهیجی، گوهر المراد، ص ۴۲-۴۳.

ضعف و سستی کلام اشعری را برای همگان نمایان کرد. در این کتاب کمتر جایی دیده می‌شود که او سخنان فخر رازی را نقد نکرده باشد؛ به همین دلیل کتاب او به نقد المحصل معروف شد. از طرف دیگر خواجه به نوشتن کتاب تجرید الاعتقاد مبادرت کرد خواجه در این کتاب، که تمام ویژگی‌های کلام فلسفی را به نحو کامل‌تر داراست، مبانی فلسفی را به صورت نظام‌مند و سامان‌یافته در خدمت کلام درآورد تا الگوی بی‌نظیری در علم کلام شود و کسانی که دنبال حقیقت هستند، گمشده خویش را در این کتاب بیابند؛ زیرا همان‌طور که خود در مقدمه تلخیص المحصل زبان به شکوه گشوده است، در آن عصر، کتاب المحصل فخر رازی محور بحث‌های کلامی بود، در حالی که این کتاب سرشار از آرای ناصواب بود.^۱

کتاب تجرید الاعتقاد مورد توجه اندیشمندان بزرگ اهل تشیع و حتی اهل سنت قرار گرفت و تا کنون بیش از صد شرح و تعلیقه بر آن نوشته شده است. خواجه طوسی در این کتاب اساس کار خویش را روش عقلی و برهانی قرار می‌دهد و تا آنجا که برهان کارایی دارد، غالباً از برهان بهره می‌گیرد. شروح فراوانی که بر کتب کلامی وی، خصوصاً تجرید الاعتقاد نوشته شده است، خود بیانگر جایگاه خاص خواجه نصیرالدین در میان متکلمین شیعه و اهل سنت است، به همین دلیل است که گفته‌اند دانشمندان پس از او از لحاظ علمی به افکار و آرای او متکی بودند؛ کتاب‌های او در فلسفه، منطق و کلام به‌صراحت بر این مدعا گواه است.^۲ بنابراین دوران خواجه نصیرالدین را باید دوران کمال علم کلام دانست؛ زیرا مرحوم خواجه با شیوه‌ای حکیمانه، علم کلام را از حشو و زوائد پیراست و بر آن خلعت حکمت و فلسفه پوشاند و در واقع علم کلام جدلی را از میان برد و کلام برهانی را جایگزین آن کرد.^۳

۳. رابطه عقل‌گرایی تأویلی و کلام فلسفی

متکلمان عقل‌گرا دو دسته‌اند: گروهی وارد مباحث فلسفه نشده‌اند، چنان که نسبت به فلسفه موضع مخالفی نیز نداشته‌اند و گروهی دیگر افزون بر اینکه در فلسفه تخصص داشته‌اند در مباحث کلامی نیز از یافته‌های فلسفی بهره گرفته‌اند.

در مکتب عقل‌گرایی تأویلی، متکلم، عقل را به عنوان ابزاری مستقل برای کسب معارف و آموزه‌های دینی به رسمیت می‌شناسد. پیروان این مکتب حجیت و اعتبار عقل را پذیرفته‌اند و معتقدند بدون معارف عقلی و بدون به رسمیت شناختن عقل، هیچ گونه معرفت دیگری نیز برای بشر حاصل نمی‌شود؛ زیرا معارف دیگر، اعم از حسی تجربی و وحیانی نیز بر مبادی

۱. خواجه نصیرالدین طوسی، تلخیص المحصل، ص ۲.

۲. عبدالله نعمه، فلاسفه شیعه، ترجمه سید جعفر غضبان، ص ۴۹۱.

۳. سیدمحمد خامنه‌ای، سیر حکمت در ایران و جهان، ص ۲۷۰.

عقلی مبتنی هستند. در این روش عقلی اگر میان یافته‌های قطعی و مسلّم عقلی با ظواهر دینی تعارض حاصل شود، باید ظواهر دینی را تأویل برد تا تعارض برطرف شود؛ از همین رو به آن، عقل‌گرایی تأویلی اطلاق شده است.

شخصیت‌های عقل‌گرایی تأویلی: در میان اهل سنت متکلمان برجسته‌ای چون امام الحرمین جوینی، قاضی ابوبکر باقلانی و عبدالقهار بغدادی را باید جزء پیروان این روش کلامی، یعنی عقل‌گرایی تأویلی دانست. در میان متکلمان شیعه نیز شیخ مفید بنیان‌گذار این روش کلامی است و شاگردانش، سید مرتضی و شیخ طوسی، ادامه دهندگان آن. این شخصیت‌های برجسته در عین اعتقاد و التزام به روش تفکر عقلی به بحث از آرای فلاسفه درباره مسائل فلسفی پرداخته و وارد مباحث فلسفی نشده‌اند و اگر هم به این گونه مباحث می‌پرداختند، بدون توجه به آرای فلاسفه و بررسی نظر آنان درباره این مسائل، اظهار نظر می‌کردند؛ از این رو ملاک‌های کلام فلسفی بر این روش صدق نمی‌کند؛ زیرا نه از اصطلاحات و قواعد فلسفی بهره می‌گرفتند و نه به برهان مقید بودند و نه قبل از ورود به مباحث کلامی به بررسی مسائل فلسفی می‌پرداختند؛ البته نه به این معنا که با فلسفه آشنایی نداشتند یا کاملاً از آن بیگانه بودند بلکه به طور قطع متکلمان شیعه از همان قرن‌های آغازین علم کلام با فلسفه آشنا بودند؛ چرا که در قرن چهارم و پنجم برخی از آنها از براهین فلسفی برای مقاصد خویش استفاده کرده‌اند. شیخ مفید که خود بنیان‌گذار این روش است، بخشی از کتاب *اوائل المقالات* خود را تحت عنوان اللطیف من الکلام به مباحث فلسفی اختصاص داده و در آنجا اصطلاحات خاص فلسفی را مطرح کرده است.

در اندیشه و تفکر اسلامی نباید عقل‌گرایی تأویلی و عقل‌گرایی فلسفی را یکی پنداشت؛ بلکه باید حیات عقلی را از حیات فلسفی جدا کرد. حیات عقلی در اندیشه اسلامی به‌ویژه شیعی از نظر زمانی، سابقه طولانی‌تری دارد و از این حیث بر عقل‌گرایی فلسفی مقدم است. نقطه اشتراک تفکر عقلی فلسفی و غیر فلسفی همان تأکید و اعتماد بر عقل است؛ اما حیات فلسفی، خود نوع خاصی از حیات تعقلی است که با ترجمه آثار یونانی آغاز شده است. لذا متکلمان اسلامی قبل از ترجمه کتب فلسفی به مباحث عقلی می‌پرداختند و با ترجمه کتب فلسفی یونان، برخی از متکلمان، فلسفه را با کلام در آمیختند.^۱ ابوالهذیل و نظام از شخصیت‌های بارز معتزله بودند که به کلام خویش رنگ و بوی فلسفی دادند. پس از آنها غزالی و فخر رازی نیز بر قامت کلام اشاعره لباس فلسفی پوشاندند. در میان متکلمان شیعه ابتدا نویختی‌ها و سپس خواجه نصیر به نحو کامل‌تر و دقیق‌تر این روش را انجام دادند.

۱. احمد امین، *ضحی الاسلام*، ج ۳، ص ۱۸.

مقید بودن به روش برهانی و استفاده از قواعد و اصطلاحات فلسفی و همچنین مطرح کردن مسائل فلسفی قبل از پرداختن به مباحث کلامی از مهم‌ترین ویژگی‌های کلام فلسفی است که کلام عقلی غیر فلسفی، به هیچ‌کدام از این ویژگی‌ها مقید نیست. از این روی باید حیات فلسفی را که خود نوعی از حیات عقلی است، از حیات عقلی جدا کرد و از آنجا که تمام ویژگی‌های کلام فلسفی به نحو کامل‌تر و دقیق‌تری در کلام خواجه نصیر یافت می‌شود، پس باید روش او را روشی فلسفی دانست، نه عقل‌گرایی که روش قدما بوده است.

۴. افراط و تفریط در بهره‌گیری از عقل و فلسفه در کلام

نخستین پرسشی که در اینجا مطرح می‌شود این است که آیا با بهره‌گیری از عقل و فلسفه می‌توان تمامی مدعیات کلامی را اثبات کرد یا اینکه در مواردی به ناچار باید به نقل مراجعه نمود؟ اساس و مبنای مکتب معتزله بر این است که در عقاید، تعبد جایگاهی ندارد؛ بلکه همه معارف اعتقادی، معقول‌اند و باید آنها را از طریق عقل اثبات کرد. برخی از آنها را از این هم فراتر گذاشتند و معتقد شدند که عقل، حسن و قبح همه افعال را درک می‌کند و از این رو، همه واجبات را عقلی می‌دانستند.^۱ در واقع معتزله در استخدام عقل راه افراط را در پیش گرفتند. آنها حتی در مواردی با قطعیات شرع مخالفت کردند^۲ و در مواردی که حکم عقل قطعی نیست یا شایستگی داوری ندارد، به حکم آن اعتماد، و ظواهر قرآن و سنت را تأویل می‌کردند. بر اساس مبنای این مکتب، هرگاه میان عقل و نقل تعارضی به وجود آید، بدون تردید حکم عقل مقدم خواهد شد. برابر همین مبنا معتزله بسیاری از آموزه‌های شریعت را که قابل تأویل نبود، منکر می‌شدند.^۳ بنابراین معتزله با رویکرد افراطی به عقل و فلسفه در بی‌توجهی به نصوص، راه افراط را پیش گرفتند و برخی از معتقدات روایی مسلمانان را انکار کردند و در حقیقت نقل را به خدمت عقل درآوردند.^۴

یکی دیگر از مکاتب کلامی که از این جهت دچار افراط شد، کلام اسماعیلیه بود. آنان نیز در به‌کارگیری آموزه‌های عقلی و فلسفی از مکاتب و ادیان دیگر، راه افراط را پیمودند. واقعیت این است که با وجود ارزش‌ها و توانایی‌های قوه بشری عقل، نباید توقع داشت که همه معارف دین را ادراک کند؛ چراکه خود در مواردی همچون ادراک ذات حق تعالی و کنه صفات او و همچنین ادراک جزئیات مربوط به امور دینی به محدود بودنش اعتراف می‌کند.^۵ لهذا در برخی از مسائل کلامی راهی جز روش نقلی کارگشای متکلم نخواهد بود.

۱. عبد‌الکریم الشهرستانی، الملل والنحل، ج ۱، ص ۴۸.

۲. محمد علی ابو ریان، تاریخ الفکر الفلسفی فی الاسلام، ص ۲۰۶.

۳. میان محمد شریف، تاریخ فلسفه، ج ۱، ص ۲۸۸-۲۸۷.

۴. محمد علی ابو ریان، تاریخ الفکر الفلسفی فی الاسلام، ص ۲۰۶.

۵. عبدالله جوادی آملی، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، تحقیق و تنظیم حسین شفیعی، ص ۵۶ - ۵۹؛ همو، دین‌شناسی، ص ۱۷۲.

در جزئیات معاد و تفصیل عوالم بعد از مرگ، امامت خاصه، نبوت خاصه و... تنها کلام الهی و قول معصوم علیه السلام می‌تواند پاسخگوی مسائل باشد و این‌گونه معارف در حیطه و قلمرو عقل قرار نمی‌گیرند. خواجه نصیرالدین طوسی نیز به این محدودیت عقل واقف است و به همین دلیل هرگز در بهره‌گیری از عقل و فلسفه در کلام دچار افراط ایشان خود در موارد متعددی عقل را از درک مسئله ناتوان دیده و آن را به تعبد حواله داده است.^۱

باری، عقل محدودیت‌هایی دارد و از درک همه معارف عاجز است. حال این سؤال پیش می‌آید که اگر عقل محدودیت‌هایی دارد، پس آیا باید آن را به طور کامل کنار گذاشت و به آن اعتنایی نکرد یا مواردی هست که فقط باید با دلیل عقلی به ادراک آن دست یافت؟

پاسخ‌های مختلفی به این پرسش داده شده است. گروهی از اهل سنت به نام اهل حدیث و ظاهرگرایان نه‌تنها برای عقل در استنباط احکام شرعی ارزشی قائل نبودند، بلکه اعتقاد داشتند که دست عقل از دامن اعتقادات کوتاه است، و هر گونه اندیشه عقلی را در معانی دینی به شدت محکوم می‌کردند.^۲ این طرز تفکر که زمینه آن به وسیله مرجئه، جبرگرایان، خوارج، مشبهه و مجسمه فراهم شده بود، توسط احمد حنبل سامان یافت. وی بر آن بود که معارفی مانند وجود خدا و صفات او تنها از طریق نصوص دینی قابل اثبات است و نباید تفاسیر عقلی را در این حوزه و نصوص دینی دخالت داد و بر همین اساس، مانند آنان به تشبیه و تجسیم قائل شد.^۳ حشویه و ظاهریه نیز در استخدام عقل دچار تفریط شدند و بر تقلید و ظاهر جمود داشتند و بر همین اساس به تشبیه قائل شدند.^۴

این طرز تفکر، یعنی بی‌اعتنایی به عقل در دستیابی به معارف دینی، فقط میان اهل سنت نبود، بلکه گروهی از متکلمین شیعه به نام نص‌گرایان نیز بر نصوص دینی تأکید می‌کردند و اندیشه‌های بشری را از دستیابی به توجیه و تبیین عقلانی بسیاری از معارف دینی ناتوان می‌پنداشتند. آنان بر این عقیده بودند که یگانه منبع دستیابی به معارف دینی، نصوص و ظواهر کتاب و سنت است. پیروان این روش همه در یک مرتبه نیستند، اما بی‌اعتنایی به عقل ویژگی مشترک آنان است. از دیدگاه نص‌گرایان قلمرو عقل و ارزش آن فقط تا جای است که دست ما را در دست رهبران دینی قرار دهد؛ از آن پس باید دنباله‌رو ظواهر آیات و روایات بود و از تأویل و تفسیر ظواهر دوری کرد. بنابراین نص‌گرایی به این معنا نیست که عقل را به کلی کنار بگذاریم؛ بلکه با آن نیازمندیم تا دست ما را در دست رهبران دینی قرار دهد.

۱. خواجه نصیرالدین طوسی، تلخیص المحصل المعروف بنقد المحصل، ص ۲۸۸، ۳۱۱ و ۲۹۸.

۲. عبدالله جوادی آملی، دین‌شناسی، ص ۱۲۵.

۳. جعفر سبحانی، الملل و النحل، ج ۱، ص ۱۲۸.

۴. محمد علی ابوریان، تاریخ الفکر الفلسفی فی الاسلام، ص ۲۰۶.

نص‌گرایان که خود در مواردی برای دفاع از آموزه‌های دینی به ادله عقلی تمسک می‌کنند، معتقدند که عقل نباید در پی فهمی عمیق‌تر و فراتر از ظواهر الفاظ کتاب و سنت باشد.^۱

در میان علمای شیعه مکتب حدیثی قم و ری، مشرب نص‌گرایی داشتند. اصحاب این مکتب حدیثی، گرایش شدیدی به عمل بر طبق ظاهر کتاب و سنت داشتند و از دخالت دادن عقل در فهم این ظواهر اجتناب می‌کردند؛^۲ به همین دلیل شیخ صدوق که نماینده برجسته این گرایش محسوب می‌شود کتاب کلامی به معنای مصطلح ندارد و آنچه دارد، فقط مجموعه‌ای از احادیث در زمینه اعتقادات است، اما این بدان معنا نیست که وی عقل را در شناخت خداوند و صفات - او که یکی از مهم‌ترین مباحث کلامی است - به‌کلی ناتوان ببیند؛ بلکه بخش عمده‌ای از کتاب‌های کلامی به نقل احتجاجات و استدلال‌های عقلی ائمه با مخالفان و بیان استدلال‌ات آنان اختصاص دارد. با وجود این به محدودیت عقل در این زمینه باور داشت؛ به همین دلیل جز در موارد ضروری، آن هم در حد متون و معارف قرآن و حدیث، مناظره و مجادله را جایز نمی‌دانست.^۳ از این رو نباید نص‌گرایان شیعه را با اهل حدیث از اهل سنت کاملاً هم‌عقیده دانست.

هرچند گروهی در حوزه شناخت معارف دینی به عقل بی‌اعتنا هستند، حقیقت این است که تمسک به عقل امری ضروری و گریزناپذیر است به چند دلیل:

۱. کسانی که دین خود را جهانی معرفی می‌کنند و به دنبال آن هستند که این دین را به دیگران معرفی کنند تا آنها نیز به این دین آسمانی بپیوندند، چاره‌ای جز تمسک به عقل ندارند؛ زیرا عقل، زبان مشترک همه انسان‌هاست و بدون بهره‌گیری از این زبان مشترک، معرفی این دین جهانی عملاً امکان‌پذیر نیست؛ لهذا باید با بهره‌گیری از این ابزار مشترک، آموزه‌های دینی را برای دیگران تبیین و تفسیر کرد؛ چه اینکه با تفسیر عقلانی از این آموزه‌های دینی است که می‌توان در قبولاندن آنها به دیگران موفق بود؛^۴

۲. عقاید و آموزه‌های دینی از زمان پیدایش همواره مورد نقد و ابطال دگراندیشان بوده است و همواره کسانی بوده‌اند که با ایجاد شک و شبهه سعی می‌کردند پیروان این دین را در عقاید خودشان متزلزل کنند و همچنین با ایجاد شبهات، مانع ایمان آوردن دیگران شوند. در این گونه موارد نیز چاره‌ای جز تمسک به عقل نیست؛ زیرا مخالفان به نصوص دینی، اعتقادی ندارند؛ بنابراین نمی‌توان در پاسخ آنها به نصوص دینی تمسک کرد. بی‌تردید، این مقدار عقل‌گرایی گریزناپذیر است؛^۵

۱. محمد صفر جبرئیلی، سیر تطور کلام شیعه، دفتر دوم، از عصر غیبت تا خواجه نصیر طوسی، ص ۶۲.

۲. محمدرضا کاشفی، کلام شیعه (ماهیت، مختصات و منابع)، ص ۱۵۴.

۳. همان، ص ۱۵۴.

۴. سیدمحمد مهدی افضلی، فصلنامه معارف عقلی، شماره ۱۴، ص ۵۴-۵۵.

۵. همان، ص ۵۵.

۳. دلیل دیگر، وجود مفاهیم و معارف عمیق و بلندی است که در خود متون وحیانی، یعنی کتاب و سنت وجود دارد. در دو دلیل قبلی، بحث در جایی بود که پای غیر در میان است؛ ولی در اینجا حتی اگر غیری در میان نباشد و ما به دنبال معرفی معارف و آموزه‌های دینی برای دیگران نباشیم یا در مقام دفاع از این آموزه‌ها نباشیم، باز هم نیازمند تفکر عقلی و فلسفی هستیم؛ زیرا در متون دینی هم معارفی وجود دارد که با ذهن ساده و تفکر سطحی نمی‌توان آنها را فهمید؛ بلکه برای فهم این‌گونه معارف، نیازمند ورزیدگی ذهنی و ژرف‌اندیشی فلسفی هستیم. همان‌گونه که برای استنباط احکام اسلامی از کتاب و سنت به علم اصول نیازمندیم تا بتوانیم با ضوابطی خاص، احکام را به نحو صحیحی از منابع آن استنباط کنیم، همچنین برای استنباط آموزه‌های اعتقادی و تفسیر صحیح از این آموزه‌ها به علمی نیازمند هستیم که ضوابط صحیح را برای ما روشن کند تا در حین استنباط این آموزه‌ها دچار خطا نشویم. از این رو نمی‌توان از تفکر عقلی فلسفی در کلام و دین‌پژوهی بی‌نیاز بود؛^۱

۴. کسانی که می‌خواهند مسائل کلامی را فقط با نصوص دینی اثبات کنند و به عقل توجهی ندارند با مشکلاتی روبه‌رو می‌شوند؛ از جمله ممکن است مسئله اعتقادی جدیدی پدید آید، ولی چیزی درباره آن در کتاب و سنت وجود نداشته باشد؛ در این فرض وظیفه چیست؟ یا اینکه در صورت تعارض ظواهر آیات و روایات با یکدیگر چه باید کرد؟ مشکل اساسی‌تر این است که اگر بخواهیم همه معارف و آموزه‌های دینی را با نقل ثابت کنیم، در مواردی با محذور دور مواجه می‌شویم؛ زیرا تا خداوند و برخی صفات او مثل حکمت و صدق را ثابت نکنیم، نمی‌توانیم به قرآن تمسک کنیم. پس تمسک به آیات قرآن بر اثبات وجود خداوند و برخی صفات او متوقف است. حال اگر بخواهیم وجود خداوند و برخی صفات او را با قرآن ثابت کنیم، لازمه‌اش دور است؛ بنابراین در موارد مزبور، راهی جز تمسک به عقل و تفکر عقلی فلسفی باقی نخواهد ماند.^۲

شاید برخی عقلانیت خاصی را برای دین تعریف کنند تا از این طریق، بی‌نیازی دین را از تفکر عقلی فلسفی نشان دهند به نظر می‌رسد این تلاش نیز بی‌نتیجه خواهد بود؛ زیرا بر فرض که بتوان عقلانیت ویژه‌ای برای دین ثابت کرد، در این صورت باز به هدف نخواهند رسید در چنین حالتی هر مکتب و فرقه‌ای حتی فرقه‌های انحرافی و خرافی نیز می‌توانند همین ادعا را داشته باشند و هر یک برای خود، عقلانیت ویژه‌ای تعریف کنند که در این صورت، دیگر زبان مشترکی به نام عقل وجود نخواهد داشت تا بتوان از طریق آن به اهداف لازم رسید؛ بنابراین راهی جز تمسک به عقلانیت معیار وجود ندارد و تنها با التزام به این معیار می‌توان

۱. علی ربانی گلپایگانی، قواعد و روش‌های کلامی، ص ۳۳؛ همو، فصلنامه معارف عقلی، شماره ۳، ص ۴۱-۴۳.

۲. محمد باقر ملکیان، مقاله «جایگاه روش عقلی و نقلی در تحقیق مسائل کلامی»، فصلنامه معارف عقلی، شماره ۲۳، ص ۱۸۲-۱۸۵.

هم آموزه‌های دینی را به دیگران شناساند، هم از آنها دفاع کرد و هم معارف عمیق و بلند متون وحیانی را تفسیر کرد.^۱

شاید به سبب همین محدودیت‌ها و امثال این محدودیت‌ها بوده که خواجه نصیرالدین طوسی هرگز از نص‌گرایان پیروی نکرد و به تفریط آنها در بهره‌گیری از عقل و فلسفه در کلام گرفتار نشد. بنابراین توجه خواجه نصیرالدین به فلسفه در کلام، رویکردی سلبی یا حداقل خشتی نبوده است.

۵. رویکرد اعتدالی خواجه نصیر در بهره‌گیری از فلسفه در کلام

در مباحث گذشته به افراط و تفریط‌های بهره‌گیری از عقل و فلسفه در کلام اشاره کردیم. این افراط و تفریط‌ها همه از آن روست که گرایش به اعتدال در هر کاری خالی از دشواری نیست. گویا همیشه راه اعتدال چنان باریک است که اندک بی‌توجهی موجب خروج از آن می‌شود. اما خواجه نصیر هرگز دچار این افراط و تفریط‌ها نشد؛ زیرا بر خلاف کسانی که دچار افراط شدند و همه معارف دینی را معقول می‌دانستند در مواردی به ناتوانی و محدودیت عقل در اثبات مدعا اعتراف کرده^۲ و در عمل نیز به دنبال این نبوده است که همه مدعیات کلامی را با مبانی فلسفی اثبات کند. با مراجعه به کتب کلامی ایشان می‌توان این حقیقت را به وضوح مشاهده کرد. او در بحث اثبات واجب تعالی و همچنین صفات سلبی و ثبوتی‌اش از مبانی فلسفی بهره گرفته، ولی در بحث افعال واجب تعالی از قاعده حسن و قبح عقلی استفاده کرده و مدعیات کلامی خویش را اثبات کرده است. ایشان همچنین در بحث نبوت و امامت خاص، به نصوص دینی تمسک نموده است؛ چراکه این امور جزئی را با عقل نمی‌توان اثبات کرد. از طرف دیگر خواجه نصیر کسانی را که به عقل و فلسفه بی‌اعتنا هستند به رسمیت نشناخته و مانند ظاهرگرایان و نص‌گرایان، دچار جمود به ظاهر کتاب و سنت نشده است و این امر در آثار کلامی ایشان به وضوح دیده می‌شود؛ به همین دلیل باید ایشان را شخصی با مشی اعتدالی معرفی کرد.

اکنون که دانستیم خواجه نصیرالدین طوسی در بهره‌گیری از عقل و فلسفه در اثبات مدعیات کلامی، مشی اعتدال داشتند باید دید آثار این مشی اعتدالی در کلام خواجه چه بوده است؟ ایشان با همین مشی اعتدالی است که در مواردی آرا و اندیشه‌های زمان خویش را نقد می‌کند و در مواردی که عقل توانایی اثبات مدعای کلامی را ندارد، متذکر می‌شوند که اینجا نباید افراط کرد و توقع داشت عقل همه مدعیات را ثابت کند.^۳ از طرف دیگر

۱. سیدمحمد مهدی افضلی، فصلنامه معارف عقلی، شماره ۱۴، ص ۵۵.

۲. خواجه نصیرالدین طوسی، تلخیص المحصل المعروف بتقدیر المحصل، ص ۲۸۸ و ۳۱۱.

۳. همان، ص ۳۱۱.

نقش خواجه نصیرالدین طوسی در فلسفی کردن کلام

خواجه نصیرالدین طوسی در مواردی که می‌توان یا باید مسئله را با عقل اثبات کرد، کسانی را که به غیر طریق عقل متوسل می‌شوند رد می‌کند.^۱ همچنین ایشان در موارد متعددی که باید از راه برهانی و یقین‌آور مسئله را ثابت کرد، کسانی را که به غیر برهان در صدد اثبات مدعا هستند مورد نقد قرار می‌دهند.^۲ بنابراین یکی از عواملی که موجب می‌شود خواجه نصیر آرا و اندیشه‌های عصر خویش را نپذیرد و آنها را نقد کند، همین افراط و تفریط‌های بوده که صاحب‌نظران مرتکب شده‌اند و ایشان با رویکرد اعتدالی خویش، این آرا و اندیشه‌ها را به بوته نقد در آورده است.

۶. کاستی‌های رویکرد جدلی به فلسفه در کلام
جدل، استدلالی است که مقدمات و مبادی آن از مسلّمات و مشهورات است^۳ و از جهت صورت می‌تواند قیاسی یا استقرایی باشد.^۴ استدلال جدلی در علم کلام نقش و جایگاه مهمی دارد؛ زیرا یکی از مهم‌ترین اهداف و وظایف علم کلام، دفاع از عقاید و آموزه‌های دینی است؛ چراکه عقاید دینی همواره در موضع اعتراض و شبهات بوده است و متکلم باید بتواند باورهای پذیرفته خود را اثبات، و به اعتراضات و شبهات پاسخ شایسته‌ای بدهد.

فلاسفه، فلسفه را حکمت برهانی و علم کلام را حکمت جدلی می‌نامند؛ زیرا یکی از اصول و محورهای استدلال در علم کلام، قاعده حسن و قبح عقلی است و با این قاعده مدعیات کلامی بسیاری را اثبات می‌کنند؛ در حالی که فلاسفه اصل حسن و قبح عقلی را از قضایای مشهور به شمار می‌آورند و بر این باورند که حسن و قبح عقلی واقعیتی جز همان شهرت و قبول عقلانی ندارند و به همین دلیل آن را از مقدمات برهان به حساب نمی‌آورند.^۵ دلیل دیگری که به علم کلام حکمت جدلی می‌گویند این است که متکلم از پیش عقیده‌ای را برمی‌گزیند و به دفاع از آن می‌پردازد؛ به همین دلیل روش جدلی برای او کارآمدتر است؛ ولی فیلسوفان در بحث‌های فلسفی عقیده از پیش برگزیده‌ای ندارند؛ بلکه آزادانه به تحقیق می‌پردازند، و در این وضعیت فقط برهان کارایی دارد؛ زیرا فیلسوف به دنبال حقیقت است و واقع با برهان قابل اثبات است نه با جدل.

کلام اسلامی تا قبل از خواجه نصیرالدین طوسی صبغه جدلی داشت. کلام اشاعره، جدلی بود؛ زیرا متکلمان اشعری عقائد و اندیشه‌های خود را از طریق نقل به دست آوردند

۱. خواجه نصیرالدین طوسی، *تألیف‌المحصل المعروف بنقد المحصل*، ص ۲۶۷ و ۳۱۰.

۲. همان، ص ۳۰۶ و ۲۴۲.

۳. همو، *منطق التجريد*، در ضمن *جوهر النضيد*، تصحیح و تعلیق محسن بیدارفر، ص ۳۵۱-۳۵۲.

۴. همو، *اساس الاقتباس*، ص ۴۶۰.

۵. مرتضی مطهری، *کلیات علوم اسلامی (منطق، فلسفه)*، ص ۱۵۵.

و می‌کوشیدند آن را با زبان عقل و استدلال تبیین کنند؛ از این روی تمام سعی و تلاش آنان این بود که منقول را معقول کنند تا از این طریق، مواضع فکری خویش را تحکیم کنند و آن را در میان مردم گسترش دهند. بالطبع برای رسیدن به این هدف می‌توان علاوه بر برهان از شیوه جدل، خطابه و حتی مغالطه نیز بهره گرفت؛ از این رو بسیاری از متکلمان اشعری، آگاهانه یا ناآگاهانه، روش جدلی را در کلام دنبال کردند. شاهدش هم این است که اندیشمندان اشعری مسلک با حکمت برهانی میانه خوبی نداشته‌اند و بیشترین حمله به حکمت برهانی، یعنی فلسفه، از طرف متکلمان برجسته همین مکتب کلامی رخ داد.^۱

متکلمان معتزله نیز علی‌رغم اینکه از فلسفه در کلام بهره می‌گرفتند و نسبت به فلسفه رویکردی ایجابی اتخاذ کردند، با وجود این نباید کلام آنها را برهانی تلقی کرد؛ چرا که مبادی استدلالی آنها نیز از مقبولات و مسلمات بود و از این رو کلام آنان نیز صبغه جدلی داشت.^۲ کلام امامیه نیز صبغه جدلی داشت. در جدلی بودن کلام نص‌گرایان که تردیدی نیست؛ زیرا همان‌طور که قبلاً بیان کردیم، خود را تابع ظواهر آیات و روایات می‌دانستند و از تفسیر عقلانی آموزه‌های دینی اجتناب می‌کردند عقل‌گرایان تأویلی نیز علی‌رغم اینکه عقل را به عنوان یک منبع معرفتی به رسمیت می‌شناختند و برای اثبات عقائد دینی از آن بهره فراوانی می‌گرفتند، با این حال کلام آنان نیز مقید به برهان نبوده است. البته آنها در مواردی از استدلال‌های برهانی نیز بهره می‌گرفتند، اما خود را به استدلال‌ات برهانی ملزم نمی‌دانستند. از اینجاست که گفته می‌شود کلام تا قبل از خواجه نصیر، با وجود اینکه در برخی مکاتب با فلسفه آمیخته شده بود، اما هنوز برهانی نشده بود و خواجه نصیر نخستین متکلمی است که کلام را برهانی کرد و بعد از وی، متکلمان دیگر، اعم از شیعه و سنی، راه او را ادامه دادند. سؤالی که در اینجا مطرح می‌شود این است که رویکرد جدلی در کلام چه کاستی‌های داشت که خواجه نصیر را برهانی کرد؟ در پاسخ می‌گوییم: علم کلام دارای غایات متعددی است که عبارت از:

۱. معرفت تحقیقی به عقائد دینی؛

۲. اثبات موضوعات سایر علوم دینی و مبادی آنها؛

۳. ارشاد مسترشدین و الزام معاندین؛

۴. دفاع از عقائد دینی.^۳

از آنجا که در دو غایت نخستین تنها استدلالی که مفید یقین باشد کارایی دارد، پس به‌ناچار از جهت ماده باید برهانی باشد و تمثیل و استقرای غیر معلل ارزشی ندارد؛ زیرا طرق

۱. غلام‌حسین ابراهیمی دینانی، نصیرالدین طوسی فیلسوف گفت‌وگو، ص ۱۳۳-۱۳۴.

۲. علی ربانی گلپایگانی، ماهو علم الکلام، ص ۱۹۳.

۳. عبدالرحمن بن احمد الایچی، المواقف فی علم الکلام، ص ۸.

دیگر مفید یقین نیستند و موارد کاربرد آنها در جایی است که بحث و گفت‌وگو با غیر باشد؛ اما در دو غایت اولی که غیری در کار نیست، فقط استدلال برهانی مفید یقین است. بنابراین اگر رویکرد به فلسفه در کلام، صرفاً جدلی باشد متکلم نمی‌تواند به هدف خویش در دو قسم اول از غایات علم کلام برسد. همچنین اگر صرفاً رویکرد جدلی در علم کلام دنبال شود، متکلم در قبال مبادی فلسفی احساس مسئولیتی نمی‌کند و حتی ممکن است مثل غزالی و فخر رازی در نابود کردن آن سنگ تمام بگذارد؛ اما اگر متکلم در علم کلام تا جایی که ممکن است بر اساس برهان پیش رود، دیگر نمی‌تواند به مبادی فلسفی‌ای که در کلام از آنها بهره می‌گیرد بی‌اعتنا باشد و برای بهره‌گیری از روش برهانی در حفظ فلسفه، تمام سعی و تلاش خود را به کار می‌گیرد؛ آن‌گونه که خواجه نصیر به دفاع از فلسفه پرداخت. از همین جاست که فرق خواجه نصیر با سایر متکلمان ظاهر می‌شود؛ چرا که وی ابتدا در مقابل شبهات و اعتراضات به دفاع از فلسفه پرداخت و پس از تثبیت فلسفه، به کمک آن، کلام فلسفی را به وجود آورد و روش آن را از جدلی، به برهانی تغییر داد و بدین ترتیب متکلمان رفته رفته از روش جدلی فاصله گرفتند و کلام اسلامی کاملاً رنگ و بوی برهانی و فلسفی به خود گرفت و فلسفه را از مبادی علم کلام به شمار آوردند.

کاستی دیگر روش جدلی در علم کلام این بود که این شیوه برای دفع همه شبهه‌هایی که روز به روز بر کمیت، تنوع و عمق آنها افزوده می‌شد کافی نبود؛ همان‌گونه که بر اثر تعارض میان حکما و متکلمان، ضعف و نارسایی این شیوه در اثبات مسائل بخش کلام عقلی هر چه بیشتر نمایان شده بود؛ از این روی محقق طوسی بر آن شد؛ که کلام را از حالت جدلی خارج سازد و به آن صبغه‌ای برهانی و فلسفی بدهد. صبغه برهانی کتاب ارزشمند *تجربید الاعتقاد* به حدی است که بعضی آن را مرحله پایانی حیات کلام جدلی می‌شمارند. خواجه در این کتاب، همچون کتاب‌های فلسفی، از امور عامه آغاز می‌کند و آن را با الهیات بالمعنی الاخص به پایان می‌رساند و این همان نظمی است که در کتاب‌های فلسفی وجود دارد؛ به همین دلیل این کتاب به کتاب‌های فلسفی بسیار نزدیک است.

حاصل آنکه کلام جدلی دارای کاستی‌ها و نواقصی بود؛ از این رو خواجه نصیرالدین، بر خلاف امثال غزالی و فخر رازی که به فلسفه اعتقاد نداشتند و در تخریب آن همه تلاش خود را کردند، در دفاع از فلسفه سنگ تمام گذاشت و با استفاده از فلسفه، برای نخستین بار کلام را از حالت جدلی خارج کرد و به آن، به صبغه برهانی داد.

۷. راز ماندگاری کلام خواجه

پیش‌تر بیان شد که متکلمان بعد از خواجه نصیر از ایشان پیروی می‌کردند. اکنون این سؤال مطرح می‌شود که راز این تبعیت چه بود و چه عامل یا عواملی باعث ماندگاری

کلام خواجه نصیرالدین شد؟ در جواب این سؤال باید گفت:

۱. اعتدال: افراط و تفریط سایر متکلمان در مواجهه با عقل و فلسفه، یکی از عوامل عدم موفقیت آنان در علم کلام بود به حدی که همین افراط باعث سقوط معتزله شد و از طرف دیگر بی‌اعتنایی به فلسفه و عقل نیز کاستی‌هایی داشت؛ اما کلام خواجه نصیر از این نواقص خالی بود و رویکردی معتدل به عقل و فلسفه در کلام داشت؛ بنابراین اولین رمز ماندگاری کلام خواجه نصیر الدین را باید در اعتدال او جست‌وجو کرد.

۲. برهان: روش جدلی صرف در کلام نیز کاستی‌هایی داشت که قبلاً به آن اشاره کردیم. بنابراین روش برهانی خواجه نصیرالدین طوسی را باید عامل دیگری برای ماندگاری کلام ایشان ذکر کرد. با برهانی شدن کلام، متکلمان در اثبات و تبیین عقاید و آموزه‌های دینی و دفاع از آنها موفقیت‌های چشمگیری به دست آوردند؛ به همین دلیل فلاسفه متأخر از خواجه با طرح مسائل لازم کلام در فلسفه با سبک و متد فلسفی، آنها را تجزیه و تحلیل کردند و از متکلمان، که نحوه ورود و خروجشان در بحث به سبک قدیم بود، موفق‌تر بودند. علت این موفقیت این بود که روش برهانی موجب استحکام و استواری دلایل و براهینی می‌شد که برای مباحث عقیدتی اقامه می‌کردند. خواجه نصیر با برهانی کردن علم کلام خصوصاً با تألیف کتاب ارزشمند *تجريد الاعتقاد* توانست در راستای احیا و ترویج تفکر عقلانی فلسفی، نه تنها در میان شیعیان بلکه در جهان اسلام، موفقیت بزرگی کسب کند و تأثیر در خور توجهی بگذارد از آن پس متکلمان، اعم از شیعه و اهل سنت، همان را طی کردند که این فیلسوف بزرگ شیعی ترسیم کرد.

۳. یکی دیگر از عوامل موفقیت کلام خواجه نصیرالدین، آن گونه که خود در آغاز کتاب *تجريد الاعتقاد* به آن اشاره می‌کند،^۱ نظم و چینش تازه‌ای است که ایشان به مباحث کلامی داد. قبل از خواجه نصیر و تألیف کتاب *تجريد الاعتقاد* علم کلام حتی در میان شیعه از نظم مشخص و چینش منطقی برخوردار نبود. او توانست با چینش و تنظیم جامع و تا حدی نو و ابتکاری^۲ خود و با استفاده از اصول و قواعد فلسفی، کلام را به اوج تحول و تکامل برساند. بسیاری از مسائل فلسفی از مبادی استدلال‌های کلامی بوده و نقش تعیین‌کننده‌ای در بحث‌های کلامی ایفا می‌کنند. اگر متکلم از ویژگی‌های هستی واجب و ممکن، وحدت و اقسام آن، علت و معلول، امتناع دور و تسلسل، ویژگی‌های هستی مادی و مجرد، اقسام سبق و لحوق و... آگاهی کافی نداشته باشد، از عهده تحقیق درباره مسائل خداشناسی و توحید بر نخواهد آمد. بر این اساس باید گفت فلسفه (امور عامه) نیز همانند منطق از مبادی لازم علم کلام به‌شمار می‌رود و درست به همین دلیل است که می‌بینیم متکلمان، قبل از ورود به بحث‌های کلامی مبدأ و معاد و پس از طرح مباحث منطقی، معترض بحث‌های فلسفه شده‌اند.

۱. خواجه نصیرالدین طوسی، *تجريد الاعتقاد*، در ضمن: کشف المراد، تحقیق و تعلیق علامه حسن حسن‌زاده آملی، ص ۲۴.

۲. محمدصفر جبرئیلی، *سیر تطور کلام شیعه*، دفتر دوم، از عصر غیبت تا خواجه نصیر طوس، ص ۵۲.

خواجه نصیر در کتاب *تجربید الاعتقاد* مسائل فلسفی را به صورت نظام‌مند و سامان‌یافته مطرح کرد و آنها را مقدمات و مبادی بحث‌های کلامی قرار داد. این کتاب که متنی کلامی به شمار می‌رود، در بر دارنده دوره کامل فلسفه و کلام به صورت موجز است.

بدین ترتیب خواجه نصیرالدین سبک تازه‌ای را در کلام پدید آورد که در آن ابتدا بحث‌های فلسفی به صورت کامل، و سپس مسائل اعتقادی و کلامی مطرح شده است. افزون بر این، دیدگاه فلاسفه اسلامی نیز درباره مسائل اعتقادی کنار آرای متکلمان ذکر شده است. روش فلسفی - کلامی خواجه مورد پذیرش دیگر متکلمان اسلامی قرار گرفت و پس از او متکلمان اسلامی، اعم از شیعه و سنی، متون کلامی خود را به روش وی مدون کردند. آثار کلامی علامه حلی و قاضی عضدالدین ایجی و سعدالدین تفتازانی، نمونه‌هایی برجسته‌ای از این گونه متون کلامی به شمار می‌رود.

بنابراین خواجه نصیرالدین طوسی علاوه بر برهانی کردن علم کلام، از یک طرف هرگونه افراط و تفرط در استخدام مبانی فلسفی در کلام را مورد نقد قرار می‌دهند و از طرف دیگر خود هر آنچه از مبانی فلسفی را که می‌توانست در اثبات مدعیات کلامی راه گشا باشد را به صورت نظام‌مند و سامان‌یافته در علم کلام به خدمت گرفت و همین سه ویژگی برجسته بود که موجب شد سایر متکلمین، اعم از شیعه و سنی، بعد از ایشان راه او را گرفتند و از او تبعیت کردند و به همین جهت، خواجه نقش بی‌بدیلی در استخدام مبانی فلسفی برای اثبات مدعیات کلامی ایفا کرد.

ایشان با دلیل فلسفی امکان و وجوب، نه تنها اصل وجود واجب تعالی را اثبات می‌کند، بلکه با همین دلیل، اکثر صفات ثبوتی را ثابت و صفات سلبی را از ذات واجب تعالی نفی می‌نماید. خواجه بحث افعال واجب تعالی، همچنین مباحث تکلیف، جبر و اختیار، و قضا و قدر را به شیوه فلاسفه و با بهره‌گیری از مبانی فلسفی انجام می‌دهد.

مرحوم خواجه نصیرالدین طوسی نسبت به بعثت، همانند فلاسفه، رویکردی کارکردگرایانه اتخاذ می‌کند و برای آن فوایدی را ذکر می‌نماید؛ اما برای اثبات اصل دلیل بعثت، همانند متکلمان، به قاعده کلامی وجوب لطف تمسک می‌کند. بنابراین جز در نبوت عامه که به سبک فلاسفه استدلال می‌کند در سایر مباحث بعثت به سبک متکلمان و ادله نقلی تمسک کرده‌است. خواجه مباحث امامت که نسبت به سایر مباحث اعتقادی به سمعیات نزدیک‌تر است از مبانی فلسفی حداقل استفاده را می‌کنند و جز در موارد نادری که به قاعده امتناع دور و تسلسل و همچنین استحاله ترجیح بلا مرجح تمسک می‌کند در جاهای دیگر مباحث امامت،

از قواعد و مبانی فلسفی بهره نمی‌گیرد. همچنین در رساله امامت در چینش مباحث امامت، از روش منطقی و فلسفی استفاده می‌کند، و سرانجام از آنجا که کلیات معاد با ادله عقلی قابل اثبات است، مرحوم خواجه نصیرالدین طوسی نیز با تمسک به مبانی فلسفی همچون امکان، استحاله انقلاب در ذات، امتناع دور و تسلسل، قاعده بطلان ترجیح بلا مرجح، استحاله اجتماع نقیضین، امتناع اعاده معدوم، تجرد نفس و ...، به مباحث معاد می‌پردازد؛ اما در جزئیات معاد که عقل را بدان راهی نیست، به ادله نقلی تمسک می‌کنند.

نتیجه‌گیری

هرچند قبل از مرحوم خواجه نصیر معتزله و بعدها اشاعره، همچنین نوبختیان و اسماعیلیان از فلسفه در کلام بهره گرفتند، اما این بهره‌گیری‌ها هر کدام نواقص و کاستی‌هایی داشت، به گونه‌ای که یا دچار افراط شدند و یا صبغه جدلی داشتند؛ همان‌طور که از نظم خاصی برخوردار نبودند. اما مرحوم خواجه نصیر راه اعتدال را در پیش گرفته و خود معترف است که با عقل و مبانی فلسفی نمی‌توان همه مدعیات کلامی را اثبات کرد؛ همان‌طور که در مواردی نیز جز تمسک به عقل راه دیگری وجود ندارد. ایشان با همین نگاه آرا و اندیشه‌های زمان خویش را مورد انتقاد قرار می‌دهد و با بهره‌گیری از مبانی فلسفی، کلام را از صبغه جدلی به صبغه برهانی تغیر داده، مبانی فلسفی را به صورت نظام‌مند و سامان‌یافته در کلام مطرح می‌کند و آنها را مورد بررسی قرار می‌دهد. از این روی اگر برهانی بودن را به عنوان یکی از شرایط کلام فلسفی به شمار آوریم می‌توان گفت کلام را ایشان فلسفی کرد.

وی مباحث خداشناسی، صفات واجب تعالی، و افعالی همچون تکلیف، جبر و اختیار، و قضا و قدر را به شیوه فلاسفه و با بهره‌گیری از مبانی فلسفی مورد بررسی قرار می‌دهد. همچنین در مورد بعثت، همانند فلاسفه، رویکردی کارکردگرایانه اتخاذ کرده است؛ هرچند برای اثبات اصل دلیل بعثت، همانند متکلمان به قاعده کلامی وجوب لطف تمسک می‌کند. مباحث امامت که نسبت به سایر مباحث اعتقادی به سمعیات نزدیک‌تر است از مبانی فلسفی حداقل استفاده را می‌کند و جز در مواردی نادر که به قاعده امتناع دور و تسلسل و همچنین استحاله ترجیح بلا مرجح تمسک می‌کند، در جاهای دیگر مباحث امامت، از قواعد و مبانی فلسفی استفاده نمی‌کنند. و سرانجام از آنجایی که بحث از کلیات معاد با ادله عقلی قابل اثبات است، مرحوم خواجه نصیرالدین طوسی نیز با تمسک به مبانی فلسفی، به بحث از معاد می‌پردازد و در جزئیات معاد که عقل از اثبات آنها عاجز است، به ادله نقلی تمسک می‌کند.

منابع

۱. ابراهیمی دینانی، غلام حسین، نصیرالدین طوسی فیلسوف گفت‌وگو، چاپ سوم، انتشارات معراج تهران، ۱۳۸۹ش.
۲. ابو ریان، محمد علی، تاریخ الفکر الفلسفی فی الاسلام، دار النهضة العربیة، بیروت، ۱۹۷۰ق.
۳. ابوالفتح محمد بن عبدالکریم الشهرستانی، الملل و النحل، منشورات الرضی، قم، ۱۳۶۷ش.
۴. ابن النديم، الفهرست، المطبعة الرحمانية، مصر.
۵. اقبال آشتیانی، عباس، خاندان نوبختی، کتابخانه طهوری، تهران، ۱۳۵۷ش.
۶. امین، احمد، ضحی الاسلام، المكتبة العصرية، بیروت، ۱۴۲۷ق.
۷. جبرئیلی، محمدصفر، سیر تطور کلام شیعه، دفتر دوم، از عصر غیبت تا خواجه نصیرالدین طوسی، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، تهران، ۱۳۸۹ش.
۸. جوادی آملی، عبدالله، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، تحقیق و تنظیم: حسین شفیعی، چاپ اول، اسراء، قم، ۱۳۸۶ش.
۹. جوای آملی، عبدالله، دین شناسی، اسراء، قم، ۱۳۸۲ش.
۱۰. خامنه‌ای، سیدمحمد، سیر حکمت در ایران و جهان، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، تهران، ۱۳۸۰ش.
۱۱. ربانی گلپایگانی، علی، قواعد و روش های کلامی، مرکز نشر هاجر، قم، پائیز ۱۳۹۰ش.
۱۲. ربانی گلپایگانی، علی، در آمدی بر علم کلام، چاپ سوم، انتشارات دارالفکر، قم، ۱۳۸۲ش.
۱۳. ربانی گلپایگانی، علی، ما هو علم کلام، بوستان کتاب (مرکز چاپ و نشر دفتر تبلیغات اسلامی)، قم، ۱۳۸۵ش.
۱۴. ربانی گلپایگانی، علی، ایضاح المراد فی شرح کشف المراد، انتشارات مرکز مدیریت حوزه علمیه قم، قم، ۱۳۸۲ش.
۱۵. سبحانی، جعفر، الملل و النحل، لجنة ادارة الحوزة العلمية، قم، ۱۴۱۰ق.
۱۶. سلطانی، ابراهیم و احمد نراقی، کلام فلسفی، مجموعه مقالات، مؤسسه فرهنگی صراط، تهران، ۱۳۷۴ش.
۱۷. نعمانی، شبلی، تاریخ علم کلام، ترجمه سیدمحمدتقی فخر داعی، نشر اساطیر، تهران، ۱۳۸۶ش.
۱۸. شیخ مفید، اوائل المقالات، مكتبة الداوری، قم، ۱۳۳۰ش.

۱۹. طوسی، نصیرالدین، اساس الاقتباس، مصحح: مدرس رضوی، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۷۶ش.
۲۰. طوسی، نصیرالدین، تجرید الاعتقاد، در ضمن: کشف المراد، تحقیق و تعلیق علامه حسن حسن‌زاده آملی، مؤسسه نشر اسلامی، قم، ۱۴۳۳ق.
۲۱. طوسی، نصیرالدین، تلخیص المحصل المعروف بنقد المحصل، چاپ دوم، دار الأضواء، بیروت، ۱۴۰۵ق.
۲۲. طوسی، نصیرالدین، منطق التجرید در ضمن شرح جوهر النضید، تصحیح و تعلیق محسن بیدارفر، انتشارات بیدار، قم، ۱۳۸۸ش.
۲۳. لایجی، عبدالرحمن بن احمد، المواقف فی علم الکلام، عالم الکتب، بیروت.
۲۴. لاهیجی، فیاض، گوهر مراد، نشر سایه، تهران، ۱۳۸۳ش.
۲۵. کاشفی، محمدرضا، کلام شیعه (ماهیت، مختصات و منابع)، چاپ دوم، سازمان انتشارات پژوهشات فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۶ش.
۲۶. هانری، کربن، تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه جواد طباطبایی، انتشارات کویر، تهران، ۱۳۸۷ش.
۲۷. دایرة المعارف بزرگ اسلامی، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، تهران، ۱۳۷۸ش.
۲۸. شیعه در حدیث دیگران، زیر نظر دکتر مهدی محقق، مقاله شیعه و معتزله، آلفرد مادلونگ، ترجمه: احمد آرام، چاپخانه حیدری، تهران، ۱۳۶۲ش.
۲۹. لاهیجی، عبدالرزاق، شوارق الالهام، مؤسسه امام صادق علیه السلام، قم، ۱۳۸۵ش.
۳۰. میان، محمد شریف، تاریخ فلسفه، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۶۲ش.
۳۱. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، ج ۱ و ۵ و ۱۳، چاپ یازدهم، انتشارات صدرا، تهران - قم، ۱۳۸۶ش.
۳۲. نعمه، عبدالله، فلاسفه شیعه، ترجمه سیدجعفر غضبان، با مقدمه شیخ محمد جواد مغنیه، کتاب فروشی ایران، تبریز.
۳۳. ولسف، هری اوسترین، فلسفه علم کلام، ترجمه احمد آرام، انتشارات المهدی، ۱۳۶۸ش.

نسخه

دوفصلنامه علمی تخصصی فلسفه اسلامی
سال دوم / شماره دوم / پیاپی ۳ / پاییز - زمستان ۱۳۹۵

بررسی و نقد ادله شهید مطهری در ازلیت زمانی عالم^۱

محمد صادق کاویانی^۲

چکیده

بسیاری از فیلسوفان بر این باورند که عالم ماده، ازلی است و نقطه آغاز ندارد. این مقاله به بررسی استدلال‌های شهید مطهری رحمته الله علیه بر ازلیت زمانی عالم می‌پردازد که عبارت‌اند از: ۱. لزوم پیشی گرفتن ماده و زمان بر هر حادث زمانی؛ ۲. امتناع حدوث زمان از بررسی حقیقت زمان؛ ۳. قاعده دوام فیض الهی؛ ۴. امتناع تخلف معلول از علت تامه. شهید مطهری رحمته الله علیه در بسیاری از موارد، دلالت ادله مشهوری را که بر ازلیت زمانی عالم اقامه شده است، تمام نمی‌دانند و از این رو در چند مورد، بیان جدیدی برای اثبات این موضوع دارند. نتیجه بررسی و نقد استدلال‌های ایشان، این است که این ادله نیز مناقشه‌پذیر، و از اثبات مقصود خویش ناتوان‌اند.

واژگان کلیدی

ازلیت زمان، حدوث عالم، شهید مطهری، دوام فیض الهی

۱. تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۰۹/۰۵، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۱۲/۰۱.

۲. سطح سه فلسفه اسلامی / (sadegh.kavyani@gmail.com).

مقدمه

مسئله حدوث عالم همواره مورد توجه اندیشمندان عالم اسلام بوده و منشأ اختلاف نظر در میان ایشان شده است. بیشتر فیلسوفان همچون ابن سینا، حدوث عالم را صرفاً بر اساس حدوث ذاتی^۱ و نیازمندی ذات عالم به خالق تبیین نموده، و عالم مادی را ازلی توصیف کرده‌اند. تفسیر ایشان از حدوث عالم، مورد پذیرش متکلمان^۲ واقع نشد، تا جایی که غزالی در کتاب تهافت الفلاسفه، ضمن رد ادله فیلسوفان در قدم زمانی عالم، آنها را در این زمینه تکفیر کرد.^۳ اهمیت این کتاب غزالی، باعث ترجمه لاتین و انتشار سریع آن در جهان شد؛ به طوری که هم‌اکنون نیز ادله غزالی برای اثبات حدوث زمانی عالم در برخی نگرش‌های الهیاتی غربی جایگاهی ویژه دارد.^۴ از طرفی دیگر با توجه به اینکه اشکال‌های غزالی همراه با تکفیر و اهانت به فیلسوفان بود، چندان مورد توجه ایشان قرار نگرفت. پاسخ‌های ابن رشد به غزالی در کتاب تهافت التهافت نیز نتوانست پاسخی قاطع در دفاع از فیلسوفان باشد^۵ و این در حالی است که از دیدگاه بسیاری از مستشرقان مغرب زمین، با رفتن ابن رشد، فیلسوف مهم دیگری در میان مسلمین، ظهور نکرده است.^۶ حتی صدرالمتهلین نیز که در این گونه نزاعات فلسفی - کلامی، نوعاً مدافع فیلسوفان و مخصوصاً ابن سیناست،^۷ تفسیر وی را از حدوث عالم به شدت نفی کرد: جمهور الفلاسفة الذین من أتباع المعلم الأول أرسطاطاليس - كأبي نصر وأبي علی... لم یبالوا بأن ما اعتقدوه مخالف لماذهب إليه أهل الدین، بل أهل الملل الثلاث - من اليهود والنصارى والمسلمين - من أن العالم بمعنى ما سوى الله وصفاته وأسمائه حادث؛ أي موجود بعد أن لم يكن، بعدیة حقیقیة وتأخراً زمانیة؛ لا ذاتیة فقط.^۸

۱. ماهیت بدون ارتباط با علت و در مرتبه ذاتش، استحقاق عدم دارد؛ پس هر موجود ممکن، مسبوق به چنین عدمی است و این همان حدوث ذاتی است (ر.ک: ابن سینا، الاشارات والتنبیها، ص ۱۰۷-۱۰۸).

۲. به عنوان نمونه ر.ک: شهرستانی، نهاییه الاقدام فی علم الکلام، ص ۹؛ تفتازانی، شرح المقاصد، ج ۲، ص ۵-۲۴. البته این عدم پذیرش تنها به متکلمان عامه اختصاص نداشت. علامه مجلسی^۳ به عنوان متکلمی شیعی، قائلان به حدوث ذاتی را این گونه نقد می‌کند: «ثم لابد ان تعتقد ان العالم حادث بمعنى انه تنتهی ازمنه وجودها فی الازل الى حد وتقطع. لا علی ما اوله الملاحده من الحدوث الذاتى. فان علی المعنى الذى ذكرنا اجماع جميع الملیین والاخبار به متظافره المتواترة. فالقول بقدم العالم، وبالعقول القديمة كما یقوله الحكماء، كفر» (مجلسی، رساله اعتقادات، ص ۲۳۳-۲۳۴).

۳. «فان قال قائل: قد فصلتم مذاهب هؤلاء، أفقطعون القول بتفكيرهم، و وجوب القتل لمن یعتقد اعتقادهم؟ قلنا: تکفیرهم، لا بد منه، فی ثلاث مسائل: إحداها: مسألة قدم العالم» (غزالی، تهافت الفلاسفه، ص ۲۹۳).

4. See: Craig, The Kalam Cosmological Argument, p:23-27.

۵. ر.ک: مرتضی مطهری، درس‌های اسفار، ج ۳، ص ۲۳۹.

۶. ر.ک: جلال‌الدین آشتیانی، مقدمه شواهد الربوبیه، ص ۶۳.

۷. ر.ک: صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، ج ۱، ص ۳۸۹-۳۹۱ و ج ۲، ص ۱۴۰ و ج ۲، ص ۲۰۶-۲۰۷.

۸. صدرالدین شیرازی، رساله فی الحدوث، ص ۱۲-۱۶؛ ولی با وجود این، ملاصدرا نیز در نهایت مبدائی برای زمان عالم قائل نیست و فیض الهی را ازلی می‌داند. ر.ک: الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، ج ۳، ص ۱۴۸-۱۶۶.

فارغ از نزاع متکلمان و فیلسوفان، با توجه به اهمیت بالای مسئله حدوث عالم در متون دینی^۱ و از طرفی به دلیل برخی دستاوردهای کیهان‌شناسی معاصر،^۲ شایسته است بار دیگر ادله ازلیت زمانی عالم بازبینی شود؛ زیرا اگر دلالت این ادله بر نفی آغازمندی زمانی عالم تمام نباشند، اصرار غالب فیلسوفان بر ازلیت زمان و عدم تناهی آن بی‌وجه خواهد بود؛ چنان‌که برخی فلاسفه متقدم^۳ و متأخر^۴ به این مسئله اعتراف داشته و دارند؛ تا جایی‌که حتی قائلان به ازلیت زمانی عالم نیز در برخی موارد، این مسئله را جدلی‌الطرفین محسوب کرده‌اند؛ چنان‌که ابن‌سینا در کتاب *شفاء* می‌گوید: «ما يقع فيه شك وهو موضع شك، إما ليقاوم الحجج فيه ويكافئها، وإما لفقدان الحجج في الطرفين جميعا، أو بعدها عن الأمر المشهور مثل حال العالم أ هو أزلي أم ليس».^۵

البته این مسئله همواره از جهات گوناگونی بررسی شده است؛ از طرفی بیشتر فیلسوفان به قدم عالم ماده قائل بودند و متکلمان به نقد دلایل ایشان اهتمام داشتند، و از جهتی دیگر، متکلمان تناهی زمانی عالم را از جانب ابتدا اثبات می‌کردند که مورد قبول فلاسفه واقع نمی‌شد؛ اما برخی فلاسفه ضمن ناتمام دانستن ادله مشهور فلاسفه، با روشی متفاوت از متکلمان به تبیین حدوث زمانی عالم می‌پرداختند. در دوره‌های اخیر نیز استاد شهید مطهری^۶ به صورت جامع و با رویکرد بدیع به نقد ادله متکلمان و دفاع از دیدگاه مشهور فلاسفه پرداختند.^۶ البته ایشان در موارد بسیاری، دلالت ادله مشهوری را که بر ازلیت زمانی عالم اقامه شده است، تمام نمی‌دانند؛ ازاین‌رو در چندین مورد برای اثبات و تبیین این موضوع، بیان جدیدی دارند.

۱. ر.ک: کلینی، *الکافی*، باب حدوث العالم و اثبات المحدث؛ مجلسی، *بحار الانوار*، ج ۵۴، ص ۲۳۲-۲۳۳.
۲. مثل نظریه انفجار بزرگ (Big Bang Theory) و قانون دوم ترمودینامیک (Second law of thermodynamics) ر.ک: (Hawking, A Brief History of Time, p 1-31) البته مقصود، استناد قطعی این نظریات بر عدم تناهی زمان فلسفی نیست؛ بلکه مقصود این است که اگر دلالت ادله فلسفی استحاله آغازمندی زمانی عالم تمام نباشد، می‌توان از علوم تجربی در حل این مسئله نیز بهره جست.
۳. ر.ک: کندی، رسایل الکندی الفلسفیه، ص ۱۶۳؛ طوسی، نقد المحصل، ص ۱۲۳؛ دوانی، التعليقات علی شرح العقاید العضدیه، ص ۱۶۶-۱۶۸؛ میرداماد، قیسات، ص ۲۴۵-۲۵۵؛ نراقی، جامع الافکار و ناقد الانظار، ص ۱۸۲-۲۰۹ و همچنین از حکمای قبل از اسلام مثل حکیم جالینوس و نوع حکمای باستان قبل از ارسطو ر.ک: غزالی، تهافت الفلاسفه، ص ۴۰؛ میرداماد، قیسات، ص ۳۰.
۴. ر.ک: محمد تقی آملی، درالفوائد، ص ۲۶۱؛ شعرانی، شرح کشف المراد، ص ۲۲۶-۲۲۹؛ جعفری، ترجمه و تفسیر نهج البلاغه، ج ۲، ص ۸۷-۹۲؛ مصباح یزدی، *آموزش فلسفه*، ج ۲، ص ۲۵۰؛ *نهایة الحکمة*، تصحیح و تعلیق غلامرضا فیاضی، ج ۳، ص ۶۲۵-۶۲۸، تعلیقه‌های ۲۸ و ۲۹ و ۳۴.
۵. ابن‌سینا، *شفاء (المنطق)*، ص ۷۶؛ حتی ارسطو نیز چنین اعترافی دارد (ر.ک: میرداماد، قیسات، ص ۲).
۶. برای نمونه ر.ک: مرتضی مطهری، *درس‌های اسفار*، ج ۳، ص ۲۳۷-۲۵۶؛ و ج ۴، ص ۱۰۰-۱۵۲؛ همو، *شرح مبسوط منظومه*، ج ۲، ص ۳۲۹-۴۶۱.

از آنجا که نقد تمامی اقوال از حوصله این نوشتار خارج است، در این مختصر، تنها به ذکر ادله شهید مطهری برای اثبات ازلیت زمانی عالم و نقد این ادله از دیدگاه برخی فیلسوفان متأخر پرداخته می‌شود. دلائلی که در آثار استاد مطهری برای این مسئله مطرح شده‌اند، بر دو دسته‌اند: دسته اول به خود خلقت جهان و زمان مربوط‌اند و به اصطلاح ایشان، براهین انی‌اند که عبارت‌اند از: ۱. قاعده «کل حادث مسبوق بماده و مدة». ۲. امتناع حدوث زمان از تحلیل واقعیت زمان؛ دسته دوم به خالق جهان و زمان مربوط است و به اصطلاح ایشان، براهین لمی‌اند که عبارت‌اند از: ۱. قاعده دوام فیض الهی. ۲. عدم تخلف معلول از علت تامه. آنچه در نقد بیانات استاد مطهری ارائه می‌شود، از کلام سائر بزرگان است که توسط نگارنده تقریر، تبیین و دسته‌بندی شده است. البته تمامی ابحاث عرضه شده، با توجه به اهمیت دینی و فلسفی بحث حدوث عالم، به بررسی‌های کامل‌تری نیاز دارد.

۱. دلیل اول بر ازلیت زمانی عالم (قاعده «کل حادث مسبوق بماده و مدة»)

طبق این قاعده، ممکن نیست شیئی، بدون هیچ سابقه مادی و زمانی حادث شود و شیء از لاشیء پدید آید. در حقیقت باید قبل از هر حرکت و زمانی، حرکت و زمان دیگری باشد؛ بنابراین اگر زمان خلقت عالم مادی محدود باشد، حادثه نخستین، بدون هیچ سابقه مادی و زمانی رخ داده و چنین امری، طبق این قاعده، محال است.^۱

۱-۱. استدلال اول بر اثبات قاعده «کل حادث مسبوق بماده و مدة»

دلیل این قاعده، چنان‌که شهید مطهری از ملاصدرا نقل کرده، چنین است:

۱. هر شیئی که حادث می‌شود، در زمان قبل از وجودش هم ممکن‌الوجود است؛ یعنی دارای امکان است؛ وگرنه ممتنع‌الوجود و یا واجب‌الوجود می‌بود که هر دو محال است؛ زیرا قبلاً نبوده (پس واجب‌الوجود نیست) و بعد به وجود آمده است (پس ممتنع‌الوجود نیست)؛
۲. این امکان نمی‌تواند جوهر باشد (زیرا در این صورت، پس از به‌وجود آمدن شیء، هم باید به‌صورت جوهر قائم به‌نفس، موجود باشد و این، محال است؛ زیرا صفت آن شیء است، نه موجودی قائم به‌نفس)؛

۳. پس این امکان، عرض است؛

۴. هر عرضی نیازمند محل است؛

۵. پس این امکان، صفت و عرضی است که به محلی نیاز دارد که آن محل را ماده می‌نامند؛

در نتیجه می‌توان گفت هر حادثی، مسبوق زمانی به ماده‌ای است که حامل امکان

یا استعداد آن حادث است.^۲

۱. مرتضی مطهری، درس‌های اسفار، ج ۳، ص ۲۴۶.

۲. همان، ج ۱، ص ۱۹۵؛ ج ۳، ص ۲۴۹-۲۵۳.

۱-۲. اشکال شهید مطهری بر استدلال اول

ملاصدرا^۱ این استدلال را از ابن سینا^۲ نقل کرده؛ ولی نباید فراموش کرد که در زمان ابن سینا میان امکان استعدادی و امکان ذاتی تفکیک نشده بود. آنچه عارض ممکن الوجود است، امکان ذاتی است که صفت ذهنی عقلی برای ماهیت ممکن الوجود است (چه آن ماهیت موجود باشد و چه نباشد)؛ اما امکان استعدادی، که شدت و ضعف یا قرب و بعد می‌پذیرد، صفتی وجودی است که بر ماده موجوده عارض می‌شود. در حقیقت امکانی که در مقدمه اول به کار رفته، امکان ذاتی است و امکانی که در مقدمه دوم و پنجم به کار رفته، امکان استعدادی است و این استدلال مغالطه‌ای است، از باب اشتراک اسم.^۳

۱-۳. استدلال دوم در اثبات قاعده «کل حادث مسبوق بماده و مدة»

برای رهایی از اشکال استدلال اول، شهید مطهری^۴ تعلیل قاعده فوق را بدین شکل اصلاح می‌نمایند:

۱. هرآنچه حادث می‌شود، ممکن الوجود است؛ زیرا اگر واجب الوجود یا ممتنع الوجود بود، دیگر حادث نمی‌شد؛

۲. ممکن الوجود از دو حال خارج نیست: یا نفس امکان ذاتی آن، برای آنکه از سوی علت فاعلی موجود شود، کافی است و یا کافی نیست؛

۳. اگر در تحقق ممکن الوجود امکان ذاتی آن برای صدورش از علت فاعلی کافی باشد، حادث نبوده، قدیم خواهد بود؛ زیرا هم فاعلیت فاعل (خداوند متعال) تمام است و هم موجود امکانی، به علت قابلی و مادی نیاز ندارد و با وجود علت تامه، معلول، بالضروره موجود خواهد بود؛

۴. پس امکان ذاتی برای صدور ممکن الوجود حادث از علت فاعلی‌اش، کافی نیست؛

۵. هنگامی که امکان ذاتی برای تحقق حادث کافی نباشد، تحقق آن متوقف بر شرطی است؛

۶. این شرط یا متمم فاعلیت فاعل است و یا متمم قابلیت قابل؛

۷. لکن مقدم باطل است؛ زیرا فاعلیت خداوند متعال، تام است؛ به طوری که هر موجودی را که قابلیت تحققش تمام باشد، بدون هیچ امر منتظره‌ای، ایجاد می‌کند؛

۸. هنگامی که شرط، متمم قابلیت قابل باشد، حادث به یک قابل احتیاج دارد؛

۹. قابلی که حادث به آن احتیاج دارد، همان ماده است؛

۱۰. از آنجا که قابلیت ماده مبهم است، ماده به چیزی احتیاج دارد که قابلیت مبهم آن را تعیین بخشد، که همان استعداد و قوه است.

۱. ر.ک: صدرالدین شیرازی، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، ج ۳، ص ۴۹-۵۲.

۲. ر.ک: ابن سینا، *شفاء الیهیات*، ص ۱۸۲.

۳. مرتضی مطهری، *درس‌های اسفار*، ج ۱، ص ۱۹۵-۱۹۸؛ ج ۳، ص ۲۵۳-۲۵۴.

بنابراین هر حادث زمانی مسبوق به ماده و قوه‌ای است.
پس در نهایت با پذیرش اصل وجود امکان استعدادی و لزوم سبقت آن در حوادث و حرکات، به وجود آمدن جهان از عدم و تناهی زمان و حوادث زمانی، محال عقلی می‌شود.^۱

۱-۴. بررسی استدلال دوم در اثبات قاعده «کل حادث مسبوق بماده و مدة»

اشکال اول (اشکال نقضی)

اگر این استدلال صحیح باشد، برخی مجردات، به مقتضای دلیلی که ذکر شد، مادی خواهند بود؛ زیرا:

۱. مجردات از دو حال خارج نیستند: یا امکان ذاتی آنها برای تحقق و صدورشان از خداوند متعال، کافی است و یا کافی نیست؛
 ۲. اما صرف امکان ذاتی برای صدور تمامی مجردات از خداوند متعال، کافی نیست؛ زیرا به مقتضای قاعده الواحد^۲ از واجب تعالی فقط یک صادر و یک معلول به وجود می‌آید و جز صادر نخستین، تحقق مابقی مجردات، مشروط به تحقق و حدوث مجرد پیشین است؛
 ۳. مجردی که صرف امکان ذاتی‌اش برای صدور آن از واجب تعالی کافی نباشد، تحقق آن متوقف بر شرطی است؛
 ۴. این شرط یا متمم فاعلیت فاعل است و یا متمم قابلیت قابل (طبق مقدمه ششم استدلال شهید مطهری)؛
 ۵. لکن مقدم باطل است؛ زیرا فاعلیت خداوند متعال، تام است؛
 ۶. هنگامی که شرط، متمم قابلیت قابل باشد، آن موجود به قابلی احتیاج دارد؛
 ۷. قابلی که آن موجود بدان احتیاج دارد، همان ماده است (طبق مقدمه نهم استدلال شهید مطهری).
 ۸. پس آن موجود مادی است؛
 ۹. اما این تناقض است؛ زیرا آن موجود، بنا بر فرض، مجرد است و مجرد، بنا به تعریفش، مادی نیست؛
- پس اصل این استدلال صحیح نیست؛ زیرا مثال نقض دارد.

اشکال دوم

بر فرض صحت استدلال شهید مطهری، ایشان این قاعده را از یک دلیل انی (که تنها به مخلوقات نظر دارد) به یک دلیل لمی (که به رابطه مخلوقات با خالق نظر دارد) تبدیل کردند؛

۱. مرتضی مطهری، درس‌های اسفار، ج ۱، ص ۲۰۰-۲۰۲.
۲. بر اساس قاعده «الواحد لا یصدر عنه الا الواحد» از علت واحد، بیش از یک معلول صادر نخواهد شد (ر.ک: طباطبائی، نه‌ایة الحکمة، ج ۳، ص ۶۳۹).

زیرا صحت مقدمه سوم و هفتم استدلال ایشان بر قاعده امتناع تخلف معلول (ماده عالم) از علت تامه (خداوند متعال) مبتنی است. بررسی دلالت این قاعده بر ازلیت زمانی عالم، در قسمت چهارم خواهد آمد و چنان‌که نشان داده خواهد شد، تمسک به قاعده مزبور بر قدم عالم مادی، از منظر ایشان تمام نیست.

اشکال سوم:

این قاعده بر فرض صحت، به تصریح ایشان تنها در مورد حوادثی قابل اجراست که به زمان دیگری مسبوق هستند: «مقصود از حادث در قاعده "کل حادث یسبقه قوه و ماده تحملها" حادث زمانی است؛ یعنی چیزی وجود پیدا می‌کند بعد از آنکه در زمان قبل وجود نداشته است».^۱

از این رو این قاعده دلیل مستقلی بر ازلیت زمانی عالم نیست؛ زیرا مجرای آن، حوادثی است که مسبوقیت آنها به زمانی دیگر، قبل از تحققشان اثبات شده است و بر عهده مستدل است که ابتدا شرط جریان این قاعده (مسبوقیت به زمانی دیگر) را در مورد حادث مادی نخستین ثابت کند، سپس از این قاعده در نفی آن استفاده نماید؛ در حقیقت یا مسبوقیت حادث مادی نخستین به زمانی قبل از آن، ثابت است، که در این صورت، دیگر به اجرای این قاعده برای اثبات استحاله آغازمندی زمانی عالم نیازی نیست، و یا چنین مسبوقیتی برای حادث مادی نخستین ثابت نیست، که دیگر نمی‌توان از این قاعده در آن استفاده کرد. بر همین اساس مجرای این قاعده، مفاد کان ناقصه (تبدیل شدن شیء به شیء دیگر) است؛ نه مفاد کان تامه (خلق شدن شیء از هیچ)؛ پس این قاعده دلیل مستقلی بر ازلیت زمانی عالم نیست.^۲

۲. استدلال دوم بر ازلیت زمانی عالم از طریق امتناع حدوث زمان

۲-۱. استدلال اول بر امتناع حدوث زمان

۱. اگر فرض شود زمان حادث زمانی باشد، از فرض حدوث زمان، قدم زمان لازم آید؛ زیرا: اگر فرض شود زمان حادث زمانی باشد، زمان باید مسبوق به عدم زمانی باشد؛ زیرا حدوث زمانی یک شیء، یعنی مسبوق بودن آن شیء به عدم زمانی؛
۲. لکن عدم زمانی یک شیء، یعنی زمانی که آن شیء نیست؛
۳. پس حدوث زمانی زمان، مستلزم تحقق زمانی قبل از زمان است؛
۴. لکن این تناقض است؛ زیرا هنگامی که زمانی نیست، دیگر نمی‌تواند زمانی باشد.

۱. مرتضی مطهری، درس‌های اسفار، ج ۱، ص ۱۸۸.

۲. ر.ک: محمدتقی مصباح یزدی، آموزش فلسفه، ج ۲، ص ۲۴۸-۲۴۹. برای مطالعه بیشتر درباره اشکالات وارد شده بر این قاعده ر.ک: صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه، ج ۱، ص ۱۸۰-۱۸۶؛ جعفری، ترجمه و تفسیر نهج البلاغه، ج ۲، ص ۸۷-۹۲.

بنابراین زمان باید قدیم زمانی باشد و از همین جاست که گفته شده: «من قال بحدوث الزمان، قال بقدمه من حیث لایشعر»^۱.

۲-۲. نقد شهید مطهری بر استدلال اول

مقدمه اول استدلال ناتمام است؛ زیرا از حدوث زمانی یک شیء، دو تفسیر متفاوت می‌توان ارائه داد: یک مسبوق به عدم زمانی بودن شیء، و دیگری وجود مبدأ زمانی برای شیء.

حال اگر حدوث زمانی زمان، بر اساس تفسیر اول از حدوث زمانی (مسبوقیت به عدم زمانی) تبیین شود، در این صورت از فرض حدوث زمان، قدم زمان حاصل می‌شود، به همان بیانی که گذشت؛ ولی اگر حدوث زمانی بر اساس تفسیر دوم (وجود مبدأ زمانی) بیان شود، حدوث زمان، مستلزم قدم زمان نیست؛ زیرا که تمایز حادث زمانی از قدیم زمانی، تنها در تناهی و عدم تناهی زمانی آنهاست و زمان، پیش از پیدایش، مسبوق به عدم زمانی در نظر گرفته نشده تا برای آن مجدداً ظرف و زمانی دیگر پیدا شود:^۲

اگر کسی گفت: «زمان، حادث زمانی است؛ چون حادث زمانی، یعنی آن‌که اول دارد»، کسی به او نمی‌تواند بگوید: «تناقض گفته‌ای؛ اما اگر متکلم بگوید: «حادث زمانی آن است که وجودش مسبوق به عدمش باشد به سبق زمانی»، می‌توان به او گفت: «اینکه زمان حادث زمانی باشد، مستلزم تناقض است».^۳

البته از دیدگاه شهید مطهری، ابتدا و اول داشتن زمان، محذور دیگری دارد که در بخش بعد بیان می‌شود.

۱. مرتضی مطهری، درس‌های اسفار، ج ۴، ص ۱۰۳. این استدلال به شیوه‌های دیگری نیز تقریر شده است. ر.ک: صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه، ج ۳، ص ۱۴۸؛ طباطبائی، نهایة الحکمة، ج ۳، ص ۸۹۹ البته باید دانست بیان واحدی فلاسفه درباره حدوث و قدم زمان ندارند؛ در برخی موارد، زمان، نه قدیم و نه حادث زمانی مطرح شده. (ر.ک: صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه، ج ۳، ص ۲۴۵-۲۴۶) و در برخی موارد دیگر، زمان، حادث زمانی مطرح شده است. ر.ک: طباطبائی، نهایة الحکمة، ج ۳، ص ۸۹۸. آنچه در متن بیان شد، بیان شهید مطهری از قدم زمان بود.

۲. ر.ک: مرتضی مطهری، درس‌های اسفار، ج ۶، ص ۱۰۷. حتی اگر اشکال فوق پذیرفته نشود و با این استدلال ثابت شود که زمان، قدیم است، قدم زمان، لزوماً به معنای ازلیت زمان (عدم تناهی زمان) نیست؛ یعنی زمان می‌تواند قدیم زمانی باشد، ولو اینکه از عمرش مقدار محدودی گذشته باشد؛ زیرا طبق مقدمه اول، ملاک تمایز حادث زمانی از قدیم زمانی، مسبوقیت به عدم زمانی است؛ پس می‌توان زمان را قدیم زمانی در نظر گرفت، در حالی که عمرش محدود باشد و به زمان دیگری مسبوق نباشد. (ر.ک: طباطبائی، نهایة الحکمة، ج ۳، ص ۶۲۵، تعلیقه ۲۹).

۳. مرتضی مطهری، درس‌های اسفار، ج ۶، ص ۱۰۷.

۲-۳. استدلال دوم بر امتناع حدوث زمان

شهید مطهری در این مسئله، ضمن پاسخ به اشکالی از غزالی، بیان دیگری بر امتناع حدوث زمان دارند. تقریر منطقی استدلال ایشان بدین شکل است:

۱. اگر فرض کنیم زمان عالم، مثل ابعاد عالم،^۱ محدود باشد، باید برای زمان عالم، ابتدا و انتهایی باشد؛ یعنی دو نهایت برای زمان هست که یکی حدوث آن و دیگری فناء آن است؛

۲. زمان ابتدای عالم، حقیقتاً بر زمان انتهای عالم مقدم است؛ ولی ابتدای ابعاد مکانی عالم، بر انتهای ابعاد عالم، تقدم حقیقی ندارد (زیرا ابتدا و انتهای ابعاد عالم، طبق اعتبار هر معتبری می‌تواند تغییر کند؛ از این رو تقسیم‌بندی‌های ابعاد عالم، اعتباری است؛ مثلاً می‌توان شمال و جنوب عالم را به عکس آنچه تاکنون قرارداد شده است، در نظر گرفت؛ درحالی‌که اگر ابتدای ابعاد عالم، بر انتهای آن تقدم حقیقی داشت، تقسیم‌بندی‌های آن، اعتباری و قراردادی نبود؛ ولی ابتدا و انتهای زمان، اعتباری و قراردادی نیست و مثلاً، نمی‌توان حدوث و فناء عالم را طبق یک اعتبار و قرارداد، جابه‌جا در نظر گرفت)؛

۳. از آنجا که ابتدای زمان عالم بر انتهای آن تقدم حقیقی دارد؛ پس ابتدای زمان به عدم خاصی مسبوق است که انتهای زمان، به آن عدم، ملحق نیست و خصوصیتی غیر از این در کار نیست؛

۴. اما این مطلب صحیح نیست؛ زیرا نیستی از آن جهت که نیستی است، مشمول تقدم و تأخر نیست.

پس فرض تناهی زمانی عالم، باطل است؛ یعنی زمان عالم، بر خلاف مکان و ابعاد عالم، نمی‌تواند ابتدا و انتها داشته باشد و به تعبیر دیگر زمان ازلی و ابدی است.^۲

۲-۴. بررسی استدلال دوم بر امتناع حدوث زمان

اشکال اول

مقدمه سوم استدلال صحیح نیست؛ زیرا هرچند زمان ابتدای عالم بر انتهای آن تقدم حقیقی دارد، این تقدم و تأخر برای آنها عرضی نیست تا با عدم ما قبل و ما بعد تعیین شود؛ بلکه تقدم و تأخر ذاتی برای آنهاست؛ یعنی اجزای زمان، فارغ از اینکه مسبوق یا ملحق به واقعیت یا عدمی، باشند یا نباشند، با یکدیگر تفاوتی ذاتی دارند، به‌طوری‌که نفس زمان ابتدای عالم

۱. فیلسوفان غالباً ابعاد عالم را نامحدود می‌دانند (ر.ک: ابن سینا، *شفاء طبعیات*)، ج ۱، ص ۲۰۹-۲۱۹؛ صدرالدین شیرازی، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، ج ۴، ص ۲۲-۲۹.

۲. مرتضی مطهری، *درس‌های اسفار*، ج ۴، ص ۱۱۰.

بر انتهای آن تقدیمی ذاتی دارد. توضیح آنکه وقتی یک شیء بر شیء دیگر تقدم پیدا می‌کند، این تقدم و تأخر، یا ذاتی متقدم و متأخر است و یا عرضی آنهاست. در تقدم ذاتی، متقدم، ذاتاً بر متأخر تقدم دارد، بی‌آنکه به امر دیگری احتیاج باشد؛ مثل تقدم عدد یک بر دو که امکان ندارد دو به وجود آید، بی‌آنکه قبل از آن، یک به وجود آمده باشد؛ ولی در تقدم عرضی، ذات متقدم به تنهایی برای تقدم بر متأخر کافی نیست و به امر دیگری احتیاج است تا آن، ملاک این تقدم گردد؛ مثل تقدم زمانیات بر یکدیگر، طبق مبنای برخی از قدما؛ زیرا از دیدگاه ایشان، وقتی مثلاً سعدی بر حافظ تقدم دارد، نفس ذات سعدی بر حافظ تقدم ذاتی ندارد؛ بلکه زمان است که به عنوان عرض خارج از ذات، موجب این تقدم و تأخر میان آنها می‌شود.^۱ حال باید دانست که تقدم و تأخر اجزای زمان، ذاتی آنهاست: «تقدم و تأخر، ذاتی زمان است و هر جزء زمان که تقدم دارد بر جزء دیگر، این تقدم عین ذاتش است»^۲ بنابراین ابتدای زمان بر انتهای آن تقدم دارد؛ ولی نه به لحاظ عدم قبل از آغاز زمان و عدم بعد از پایان زمان؛ بلکه چون ذاتاً ابتدای آن بر انتهای آن مقدم است؛ نظیر تقدم مراتب اعداد بر یکدیگر؛ مثلاً اگر عدد دو بر عدد سه تقدم دارد، این تقدم، ذاتی آن است و اگر این تقدم نباشد، دو، دو نیست:

السؤال بأنه لم يختص يوم كذا بالتقدم على يوم كذا وبما امتاز أحدهما عن الآخر مع تشابههما وتساويهما في الحقيقة يرجع إلى مثل أن يقال لم صار الفلك فلکا والإنسان إنسانا فإن يوم كذا لا هوية له سوى كونه مقدما على يوم كذا ومتميزا عنه كما أن تقدم الاثنين على الثلاثة وامتيازها عنها ليس إلا بنفس كونه اثنين وكون هذه ثلاثة وكذا امتياز ذراع من الخط عن نصفه بنفس هويته لأنها مع قطع النظر عن الأمور الخارجة من المحل والزمان يمتاز عنه.^۳

اشکال دوم

تعلیل مقدمه چهارم استدلال نیز تمام نیست؛ زیرا عدم قبل از آغاز زمان و عدم بعد از پایان زمان، اعدام مضاف‌اند، نه اعدام محض؛ یعنی عدم قبل از آغاز زمان، عدم مضاف به آغاز زمان است و عدم بعد از پایان زمان، نیز عدم مضاف به پایان زمان است؛ از این رو این اعدام

۱. مرتضی مطهری، درس‌های اسفار، ج ۴، ص ۱۰۳.

۲. همان، ص ۱۱۵.

۳. صدر الدین شیرازی، الشواهد الربوبیه، ص ۱۱۷.

به تبعیت از آنچه بدان اضافه شده‌اند از یکدیگر تمییز می‌یابند؛^۱ پس این اعدام، عدم محض نبوده، تعبیر نیستی بما هو نیستی (عدم محض و مطلق) در این مورد آنها صحیح نیست.

اشکال سوم

استدلال ایشان، بر فرض صحت، تنها تناظر ابعاد عالم با زمان عالم را نفی می‌کند؛ یعنی زمان عالم نمی‌تواند همانند ابعاد عالم، هم از طرف ابتدا و هم از طرف انتها محدودیت داشته باشد؛ ولی نمی‌توان با نفی این مطلب، خصوص تناهی زمان از جانب ابتدا را نفی کرد؛ زیرا محدودیت و عدم محدودیت زمان از جانب ابتدا و انتها به صورت‌های ذیل قابل تصور است:

۱. محدودیت زمان از جانب ابتدا و انتها؛

۲. عدم محدودیت زمان از جانب ابتدا و انتها؛

۳. عدم محدودیت زمان از جانب ابتدا و محدودیت زمان از جانب انتها؛

۴. محدودیت زمان از جانب ابتدا و عدم محدودیت زمان از جانب انتها؛

حال استدلال شهید مطهری تنها مورد اول را نفی می‌کند؛ یعنی موردی که زمان عالم، همانند ابعاد عالم، هم از جانب ابتدا و هم از جانب انتها متناهی باشد؛ ولی همان‌طور که ملاحظه می‌شود با نفی مورد اول، مورد دوم یا سوم (مواردی که زمان عالم از جانب ابتدا نامتناهی است) اثبات نمی‌شود؛ زیرا مورد چهارم نیز محتمل است؛ یعنی حالتی که زمان عالم از جانب ابتدا متناهی و از جانب انتها نامتناهی باشد که در این صورت، ضمن نفی ازلیت زمانی عالم، تناظر زمان عالم با ابعاد آن، نیز نفی می‌شود؛ زیرا زمان عالم از جانب انتها نامتناهی است.^۲

۳. دلیل سوم بر ازلیت زمانی عالم (قاعده دوام فیض)

قاعده دوام فیض بیان می‌کند در فیض الهی تعطیل و انقطاعی رخ نمی‌دهد؛ یعنی فیض الهی دائمی است و محدودیتی ندارد؛ بنابراین عالم خلقت، که مظهر فیض الهی است، ازلی است.

۳-۱. استدلال اول بر قاعده دوام فیض

شهید مطهری دو دلیل بر اثبات قاعده دوام فیض بیان می‌دارند. تقریر منطقی دلیل اول ایشان بدین شکل است:

۱. واجب‌الوجود بالذات، واجب‌الوجود من جمیع الجهات است؛

۲. فیاضیت الهی، وجهی از وجوه واجب‌الوجود است.

۱. ر.ک: نصیرالدین طوسی، نقد المحصل، ص ۲۳۳.

۲. اگر گفته شود انتهای فرضی نیز در تحقق این استدلال کافی است، باید دانست که آنچه محل بحث است، ابتدا و انتهای موجود و متحقق است، نه ابتدای و انتهای فرضی و اعتباری؛ زیرا در غیر این صورت، ابتدا و انتهای ثابت‌شده نیز فرضی خواهند شد و این فرض، توان اثبات یا نفی ازلیت زمان را ندارد.

بنابراین اگر او فیاض است، واجب‌الفیاضیه است و امکان در فیض او راه ندارد تا قطع یا وصل شود؛ پس فیض او مستمر و دائمی است.^۱

۳-۲. بررسی استدلال اول بر قاعده دوام فیض

اشکال اول

تعمیمی که در مقدمه اول وجود دارد، محل اشکال است؛ زیرا قاعده (واجب‌الوجود بالذات، واجب‌الوجود من جمیع الجهات است)، در مورد صفات ذاتی حقیقی خداوند متعال که عین ذات اویند، صحیح است؛ اما تعمیم دادن این قاعده به صفات فعل او که از یک سو به واجب مربوط‌اند و از سویی دیگر به موجودات امکانی و زمانمند، با توجه به این جهت امکانی، ثابت نیست؛ کما اینکه فلاسفه مشاء که خود مبتکر این قاعده اند، چنین ادعایی ندارند؛ چنان‌که ابن‌سینا می‌گوید: «إن واجب الوجود بذاته واجب الوجود فی جمیع صفاته وأحواله الأولیة له».^۲

از این رو فیاضیت الهی که از احوال اولیه و صفات ذات خداوند متعال نیست، مشمول قاعده مزبور نمی‌باشد؛ همچنان‌که وی در جای دیگر می‌گوید: «لا تبالی بأن تكون ذاته [ای: واجبة الوجود] مأخوذة مع إضافة ما ممكنة الوجود، فإنها من حيث هی علة لوجود زید لیست بواجبة الوجود؛ بل من حيث ذاتها».^۳

این مطلب نه تنها از منظر فلسفی بلامانع است؛ بلکه تدریجی‌الحصول بودن حوادث طبیعی، آن را کاملاً تأیید می‌کند؛ زیرا در عین اینکه هیچ‌گونه تغییر و تدریج احوال در خالق زمان و زمانیات (خداوند متعال) راه ندارد، مخلوقات طبیعی او کاملاً به تدریج و با تغییر به وجود می‌آیند.^۴

اشکال دوم

بر فرض صحت تعمیم قاعده مزبور به صفات فعل الهی، باید مسئله مفهومی این صفات را از مسئله واقعی و نفس‌الامری آنها جدا کرد؛ زیرا در عالم خارج دو چیز بیشتر نیست: خالق و مخلوق. آنچه به ذات مقدس واجب مربوط است، به هیچ وجه دارای تکثر و امکان نیست. زائد بر او، هر چه هست، مخلوقات امکانی است؛ اما مفهوم خالقیت و رازقیت، از مقوله اضافه، و قائم به ذهن‌اند. ذهن با ملاحظه صفت ابداع و فیاضیت الهی (که طبق فرض،

۱. مرتضی مطهری، درس‌های اسفار، ج ۳، ص ۲۴۸.

۲. ابن‌سینا، الاشارات و التنبيهات، ص ۱۰۹.

۳. همو، شفاء الیهیات، ص ۳۶۶.

۴. نصیرالدین طوسی، نقد المحصل، ص ۱۰۲-۱۰۳.

عین ذات ربوبی است) و ممکناتی که در سلسله امکانی ظاهر می‌شوند، مفهومی مثل خالقیت انتزاع می‌کند. صفت ابداع به معنای مصدری، از طرف خداست و در زمان واقع نمی‌شود و تجدد و حدوث ندارد؛ و اما ابداع به معنای حاصل مصدر که عین مخلوق است، حادث و زمانمند است و از این جهت، به ذات واجب ارتباطی ندارد.^۱

البته بر فرض صحت این استدلال شهید مطهری بر قاعده دوام فیض، استفاده از این قاعده بر ازلیت زمانی عالم، اشکالات کبروی نیز دارد، که در بخش ۵-۳ می‌آید.

۳-۳. استدلال دوم بر قاعده دوام فیض

اگر فیض الهی دائمی نباشد، باید برای ذات حق دو مرتبه و دو وضع قائل باشیم: یک وضع ازلی که در آن حق تعالی فیاض نبوده، یعنی از فیاضیت معطل بوده است، و یک وضعی که در آن، فیاضیت شروع شده است؛ لکن تغییر در وضعیت برای ذات الهی محال است؛ زیرا:

۱. اگر صفات حق بما هی صفات حق برای فیاضیت کافی بود، او دائم‌الفیض بود؛
۲. لکن فرض این است که او دائم‌الفیض نیست؛
۳. پس صفات حق بما هی صفات حق، برای فیاضیت خداوند متعال کافی نیست؛
۴. لکن هر فاعلی که به‌تنهایی برای انجام دادن فعلی کافی نباشد، به مرجع خارجی احتیاج دارد (زیرا ترجیح بلامرجح محال است)؛
۵. پس باید امر دیگری در ذات حق دخالت کند، تا مرجحی برای فیاضیت خداوند باشد؛
۶. لکن این مطلب باطل است؛ زیرا مساوی با شرک در فاعلیت حق تعالی است؛

پس فرض انقطاع فیض باطل است.^۲

۳-۴. بررسی استدلال دوم بر قاعده دوام فیض

مقدمه اول استدلال ایشان ناتمام است؛ زیرا هرچند صفات حق بما هی صفات حق برای فیاضیت او کافی است و خداوند متعال برای ترجیح افعال خود به مرجع خارجی نیاز ندارد، ولی ذات مقدس او می‌تواند باشد، بدون اینکه فعلی در عالم باشد؛ زیرا فاعل مختار، همچنان‌که می‌تواند علت تامه تحقق فعل باشد، می‌تواند علت تامه ترک فعل نیز باشد. این مطلب نه تنها محال نیست، بلکه انسان آن را درون خود در مورد فعل و ترک هر کاری که مقدورش باشد، وجداناً می‌یابد. خداوند متعال نیز به عنوان فاعل مختار، می‌تواند اراده کند و مخلوقی بیافریند، در حالی که پیش از آن، اراده و خلقی وجود نداشته است.^۳ با این حال چون این اشکال مورد پذیرش بسیاری از فیلسوفان نیست، اصل استفاده از قاعده دوام فیض در ازلیت زمانی عالم، اشکالات کبروی مهم‌تری دارد که در بخش بعد بدان اشاره می‌کنیم.

۱. رک: مصباح یزدی، شرح اسفار اربعه، ج ۱، جزء ۲، ص ۴۴-۴۵؛ همو، آموزش فلسفه، ج ۲، ص ۲۷۲-۲۷۳.

۲. مرتضی مطهری، درس‌های اسفار، ج ۴، ص ۱۴۵.

۳. رک: طباطبایی، نهاية الحکمة، تصحیح و تعلیق غلامرضا فیاضی، ج ۳، ص ۶۲۷، تعلیقه ۳۴، حلی، نهاية المرام، ج ۳، ص ۱۵۰-۱۸۴.

۳-۵. اشکالات کبروی به استفاده از قاعده دوام فیض بر ازلیت زمانی عالم

اشکال اول

بر فرض صحت قاعده دوام فیض، هرچند فیض الهی محدودیتی ندارد، ممکن است قابل، قابلیت پذیرفتن فیض ازلی خداوند متعال را نداشته باشد؛ به عبارت دیگر عالم ماده ممکن است چنین قابلیت را نداشته باشد که فیض نامتناهی خداوند را دریافت کند و بر عهده مستدل است که ابتدا امکان دریافت فیض نامحدود ازلی را برای عالم ماده اثبات، و با فرض تام‌الفاعلیه بودن فاعل، عدم تناهی زمان ازلی عالم را ثابت کند؛ همچنان که فلاسفه، تناهی ابعاد و محدودیت مکانی عالم را فلاسفه منافی فیض نامحدود الهی نمی‌دانند؛ زیرا از دیدگاه ایشان، ابعاد عالم، ذاتاً نمی‌تواند نامتناهی باشد؛ نه اینکه خداوند متعال بر آن بخل ورزیده باشد.^۱

اشکال دوم

چنان‌که در ابتدای قسمت چهارم خواهد آمد، شهید مطهری بیان می‌دارند که تناهی زمانی عالم از جانب آغاز، مستلزم انفکاک بین خداوند و مخلوقاتش نیست، و اگر تناهی زمانی عالم، مستلزم انفکاک بین خداوند و مخلوقاتش نیست، پس انقطاع فیضی هم در این حالت نیست؛ زیرا انقطاع فیض و انفکاک خالق و مخلوق، تعابیر متفاوت از یک فرض هستند و آن حالتی است که خداوند متعال هست و هیچ فیض و خلقی نیست.

۴. دلیل چهارم بر ازلیت زمانی عالم (امتناع تخلف معلول از علت تامه)

طبق قاعده امتناع تخلف معلول از علت تامه، باید معلول و علت همواره با یکدیگر معیت وجودی داشته باشند؛ ازاین‌رو اگر علت ازلی باشد، معلول وی نیز ازلی خواهد بود. بنابراین با ازلیت خداوند متعال، عالم خلقت (عالم غیر مادی و به تبع آن، عالم مادی) نیز ازلی خواهد بود و نمی‌توان حالتی را فرض کرد که خداوند متعال باشد؛ ولی خلقی نباشد.^۲

۴-۱. بررسی

شهید مطهری تصریح می‌کند که این قاعده به تناهی یا عدم تناهی زمانی عالم ربطی ندارد: عالم در مجموع خودش یک فعل خداست. حال این فعل یا متناهی است یا نامتناهی. اگر این فعل خدا از نظر زمان متناهی هم باشد، انفکاک پیدا نشده است.

۱. ر.ک: مصباح یزدی، آموزش فلسفه، ج ۲، ص ۲۵۰؛ همو، تعلیقه علی نه‌ایة الحکمة، ص ۲۷۹؛ میرداماد، قیاسات، ص ۱۱۵ و ۲۲۸؛ شعرانی، شرح کشف المراد، ص ۱۲۸-۱۳۲.

۲. فخر رازی بیان می‌کند که این قاعده، مهم‌ترین دلیلی است که موجب می‌شود فیلسوفان به عدم تناهی زمانی عالم قائل شوند. (ر.ک: فخرالدین رازی، المطالب العالیه، ج ۴، ص ۴۵).

انفکاک بر اساس این است که ما یک زمان منهای عالم داریم. وقتی که زمان منهای عالم نداریم، اصلاً انفکاک در اینجا معنا ندارد.^۱

از آنجا که این سخن ایشان در این باره بسیار مختصر است، برای توضیح آن، نکاتی را از کلام دیگر فیلسوفان بیان می‌کنیم.

قاعده امتناع تخلف معلول از علت تامه، صرف نظر از صحت آن، بیان می‌دارد که اگر علت و معلول، هر دو زمانی باشند، هر دو باید همواره در یک زمان، اجتماع در وجود داشته باشند؛ به‌طوری‌که تناهی زمانی معلول، کاشف از عدم دوام و بقای علت است:

ضابط سنن العلّیّة والمعلولیّة، أنّ العلّة التامة ومعلولها، والجاعل التامّ ومجعوله، ان كانا جميعاً زمانیین، كان يجب لا محالة ان یجمعهما فی الوجود زمان اوان والا [ان كانت العلّیّة ازلیة غیر زمانیة وكان المعلول زمانیا غیر ازلی] ... لم یکن هناك خلف اصلا فلیتبصر.^۲

ولی اگر علت، زمانی نباشد، تناهی زمانی معلول، کاشف از عدم دوام و بقای علت نیست؛ زیرا زمان، مقدار حرکت متغییرات است؛ ولی ثابتات، تغییر، حرکت و زمان ندارند و بقای آنها با زمان تبیین نمی‌شود. خداوند متعال نیز از حرکت و تغییر منزّه است^۳ و بنابراین بقا و دوام وجودی او با زمان اثبات نشده تا با تناهی زمان عالم بخواهد نفی شود. از سوی دیگر تخلف معلول از علت تامه در صورتی قابل فرض است که زمانی (متحقق یا موهوم) باشد که علت تامه موجود باشد و معلول نباشد تا ظرفی برای این تخلف باشد و از آنجا که پیش از پیدایش عالم، منشأ انتزاع برای هیچ زمانی وجود ندارد (زیرا هیچ حرکتی قبل از خلقت عالم وجود ندارد و تنها خداوند متعال است که زمانی نیست^۴) پس بین خداوند متعال و عالم زمانیات، در فرض تناهی زمانی عالم، تخلفی نیست.^۵

أنّ التخلّف عن العلّة التامة أمّا یلزم ویستحیل إذا كانت العلّة التامة موجودة فی زمان موجود أو موهوم لم یوجد المعلول فیہ بعد، ولا یتصور ذلك إلّا بأن یكون تلك العلّة أو بعض اجزائها وشرائطها زمانیة، واللّه - تبارک وتعالی - من حیث ذاته وصفاته

۱. مرتضی مطهری، شرح مبسوط منظومه، ج ۲ (مجموعه آثار، ج ۱۰)، تعلیقه ۱، ص ۴۴۰.

۲. میرداماد، قیاسات، ص ۲۴۹.

۳. ر.ک: مجلسی، بحار الانوار، ج ۵۴، ص ۲۸۴.

۴. ر.ک: طباطبائی، نهاية الحکمة، ج ۳، ص ۶۲۷.

۵. بنابراین مقصود از حدوث زمانی عالم در این فرض، صرفاً ابتدا داشتن زمان عالم است؛ نه مسیوقیت عالم به عدم زمانی؛ چنان‌که در بخش ۲-۲ گذشت.

الحقیقیة منزّه عن أن يكون زمانيا، بل هو خارج عن سلسلة الزمان والزمانيات.^۱
بنابراین تا زمان بوده، خداوند متعال و عالم مادی نیز بوده و انفکاک میانی آنها رخ نداده است و قبل از خلقت عالم مادی و زمان نیز، زمانی نبوده تا بخواهد انفکاک میانی خالق و مخلوق پدید آید؛ بلکه از آن جهت که معلول در مرتبه وجودی علت نیست، همواره بین خداوند متعال و عالم خلقت انفکاک وجود دارد؛ ولی این انفکاک، در زمان حاضر نیز وجود دارد و نمی‌توان آن را نقضی بر قاعده «امتناع تخلف معلول از علت تامه» دانست. از این روست که سلسله زمانیات، چه متناهی باشند و چه نباشند، تخلف معلول از علت تامه صورت نگرفته است.^۲

انّ التخلّف انّما يتصور إذا وجدت العلّة في زمان ولم يوجد المعلول فيه، ووجود العلّة لا في زمان بل في حاقّ الواقع بدون الامتداد بدون المعلول لا يطلق عليه اسم التخلّف.^۳
کما اینکه محدودیت ابعاد مکانی عالم، نقضی بر قاعده مذکور نیست؛ یعنی تناهی ابعاد عالم، موجب اعتراض فلاسفه نشده تا بگویند: حال که خداوند همه جا هست، معلول او نیز باید همه جا باشد و محدودیتی نداشته باشد و در نتیجه بگویند تناهی ابعاد محال است.^۴

۲-۴. دفع اشکال

ممکن است اشکال گرفته شود که تناهی زمان عالم خلقت، موجب می‌شود لحظه‌ای خاص، ابتدای خلقت عالم شود و از آنجا که ترجیح بلا مرجح محال است، این سؤال پیش آید که چرا قبل از این زمان، خلقت عالم رخ نداده است؛ در حالی که مرجحی بین این زمان و قبل از آن نیست؟^۵

پاسخ این اشکال از منظر شهید مطهری این است که چون قبل از خلقت عالم اصلاً زمانی وجود ندارد، طرح این سؤال غلط است؛ زیرا از دیدگاه ایشان اگرچه در ظرف متشابه‌الاجزاء، محال است بدون هیچ مرجحی، شخصی یک شیء را در نقطه‌ای خاص قرار دهد،

۱. نراقی، جامع‌الافکار و ناقد‌الأنظار، ج ۱، ص ۲۲۹.

۲. رک: میرداماد، قبسات، ص ۲۴۸-۲۴۹؛ مصباح یزدی، تعلیقه علی نهاییه الحکمة، ص ۲۶۳.

۳. همان، ص ۲۳۰.

۴. اگر گفته شود مقایسه زمان و مکان صحیح نیست؛ چرا که بعد نامتناهی استحاله ذاتی دارد و فعل محال، متعلق قدرت واقع نمی‌شود؛ در جواب باید دانست که تحقق زمان نامتناهی برای عالم نیز ممکن است همچون ابعاد نامتناهی، محال ذاتی باشد؛ از این رو بر عهده مستدل است که ابتدا امکان ذاتی تحقق زمان نامتناهی را ثابت کند و با فرض تمام بودن قابلیت قابل، از تمام بودن فاعلیت خداوند متعال بر ازلیت زمانی عالم استفاده نماید.

۵. سبزواری، شرح المنظومه، ج ۲، ص ۳۰۳.

حتی اگر آن شخص، فاعل مختار باشد، اما در بحث خلقت عالم، قبل از خلقت، اصلاً ظرف و زمانی نیست تا پرسیده شود که چرا عالم در این زمان خاص خلق شده است نه قبل از آن؛^۱ کما اینکه از دیدگاه محقق طوسی نیز تناهی زمانی عالم از جانب ابتدا، مستلزم چنین محدودی نیست:

التخلف عن العلة التامة إنما يستحيل إذا أمكن وجود ظرفين يمكن تحقق المعلول في كل منهما ومع ذلك خص وجود المعلول بالأخير منهما من غير تفاوت في أجزاء العلة وشرائط إيجابها بالنسبة إلى الوقتين وهما ليس كذلك إذ الوقت من جملة أجزاء العالم فلا وقت قبل حدوث العالم حتى يسأل عن حدود ذلك الوقت وأنه لم يقع المعلول في تلك الحدود ووقع فيما وقع فيه.^۲

جمع‌بندی

ادله‌ای که در آثار استاد شهید مطهری^۳ بر ازلیت زمانی عالم مادی مورد بررسی قرار گرفته‌اند، عبارت‌اند از: ۱. لزوم تحقق امکان استعدادی قبل از هر حادثه زمانی؛ ۲. امتناع حدوث زمان از تحلیل حقیقت زمان؛ ۳. قاعده دوام فیض الهی؛ ۴. امتناع تخلف معلول از علت تامه. ولی با بررسی این ادله به ترتیب روشن شد:

۱. از دیدگاه ایشان قاعده «کل حادث مسبوق بمادة و مدة» دلیل مستقلاً بر ازلیت زمانی عالم نیست؛ زیرا بیان مشهور در تعلیل این قاعده، تمام نیست؛ شهید مطهری خود دلیل جداگانه‌ای بر صحت این قاعده ذکر می‌نماید که بازگشت آن به دلیل چهارم ایشان، یعنی قاعده «امتناع تخلف معلول از علت تامه» است و از منظر ایشان، قاعده مزبور نیز دلالتی بر ازلیت زمانی عالم ندارد؛

۲. شهید مطهری بیان معروف فلاسفه بر امتناع حدوث زمان را تمام نمی‌دانند؛ زیرا هرچند تفسیر حدوث زمان به معنای مسبوق به عدم زمانی بودن زمان، امتناع دارد و تناقض‌آمیز است، ولی تبیین حدوث زمان صرفاً بر اساس تحقق طرف و ابتدا برای زمان مستلزم تناقض نیست. ایشان دلیلی جداگانه بر امتناع حدوث زمان بیان می‌دارند؛ بدین صورت که اگر زمان عالم مانند ابعاد عالم، ابتدا و انتها داشته باشد، عدم سابق و لاحق زمان تفاوت پیدا می‌کند؛ درحالی‌که نیستی از آن جهت که نیستی است، تمایزپذیر نیست. ولی بیان ایشان

۱. مرتضی مطهری، شرح مبسوط منظومه، ج ۲، (مجموعه آثار، ج ۱۰)، ص ۴۴۰، تعلیقه ۱.

۲. به نقل از: مجلسی، بحار الانوار، ج ۵۴، ص ۳۰۱.

نیز محل اشکال است؛ زیرا فارغ از اینکه عدم سابق و لاحق زمان، عدم‌های مضاف هستند و از یکدیگر تمایز می‌پذیرند، تمایز ابتدا و انتهای زمان، ذاتی آنهاست؛ نه به عدم سابق و لاحق آنها؛ ۳. فارغ از اینکه زمان عالم ماده، همچون ابعاد آن، ممکن است ذاتا قابلیت دریافت فیض ازلی الهی را نداشته باشد، از آنجا که شهید مطهری فرض تناهی زمانی عالم را مستلزم انفکاک بین خالق و مخلوق نمی‌داند، پس در فرض تناهی زمانی عالم، انقطاع فیض نیز روی نخواهد داد؛

۴. از منظر شهید مطهری قاعده «امتناع تخلف معلول از علت تامه» دلالتی بر تناهی زمانی عالم ندارد؛ زیرا عالم، در مجموع، یک فعل خداست و اگر این فعل در یک ظرف زمانی متناهی نیز روی دهد، انفکاک میان خداوند متعال و خلق او صورت نمی‌گیرد. بنابراین تمامی ادله‌ای که شهید مطهری بر ازلیت زمانی عالم بیان نموده‌اند، قابل مناقشه، و از اثبات مطلوب، ناتوان است.

منابع

۱. آملی، محمدتقی، *درر الفوائد (تعلیقه علی شرح المنظومه)*، اسماعیلیان، قم، بی‌تا.
۲. ابن‌رشد، محمد بن احمد، *تهافت التهافت*، چاپ اول، دار الفکر، بیروت، ۱۹۹۳م.
۳. ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، *الاشارات و التنبیهات*، چاپ اول، نشر البلاغه، قم، ۱۳۷۵ش.
۴. ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، *الشفاء (المنطق، الطبیعیات و الالهیات)*، منشورات مکتبه آیت الله مرعشی نجفی، قم، ۱۴۰۴ق.
۵. تفتازانی، سعدالدین، *شرح المقاصد*، چاپ اول، الشریف الرضی، قم، ۱۴۰۹ق.
۶. جعفری، محمدتقی، *ترجمه و تفسیر نهج البلاغه*، جلد دوم، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران، ۱۳۷۵ش.
۷. حلی، حسن بن یوسف بن مطهر، *نهاية المرام فی علم الکلام*، چاپ اول، مؤسسه امام صادق علیه السلام، قم، ۱۴۱۹ق.
۸. دوانی، جلال‌الدین محمد بن سعدالدین، *التعلیقات علی العقاید العضدیه*، بی‌جا، ۱۴۲۳ق.
۹. رازی، فخرالدین، *المطالب العالیة فی علم الالهی*، چاپ اول، دار الکتب العربیه، بیروت، ۱۴۰۷ق.
۱۰. رازی، فخرالدین، *المحصل*، دار الرازی، عمان، ۱۴۱۱ق.
۱۱. سبزواری، هادی، *شرح المنظومه*، نشر ناب، تهران، ۱۳۶۹ش.

۱۲. شعرانی، ابوالحسن، شرح کشف المراد، چاپ یازدهم، اسلامی، تهران، ۱۳۸۶ش.
۱۳. شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، چاپ سوم، دار الاحیاء التراث العربیة بیروت، ۱۹۸۱م.
۱۴. شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم، رسالة فی الحدوث، بنیاد حکمت اسلامی، تهران، ۱۳۷۸ش.
۱۵. شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم، الشواهد الربوبیة فی مناهج السلوکیة، چاپ دوم، المركز الجامعی للنشر، مشهد، ۱۳۶۰ش.
۱۶. شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم، مقدمه و تحصیحی جلال الدین آشتیانی، چاپ هشتم، بوستان کتاب، قم، ۱۳۹۳ش.
۱۷. شهرستانی، محمد بن عبد الکریم، نهاية الاقدام فی علم الکلام، دار الکتب العلمیة، بیروت، ۱۴۳۵ق.
۱۸. طباطبایی، سیدمحمدحسین، نهاية الحکمة، تصحیح و تعلیق غلامرضا فیاضی، چاپ چهارم، مرکز انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم، ۱۳۸۶ش.
۱۹. طوسی، نصیرالدین، تجرید الاعتقاد، چاپ اول، دفتر تبلیغات اسلامی، قم، ۱۴۰۷ق.
۲۰. طوسی، نصیرالدین، تلخیص المحصل معروف به نقد المحصل، چاپ دوم، دار الاضواء، بیروت، ۱۴۰۵ق.
۲۱. غزالی، محمد بن محمد، تهافت الفلاسفه، چاپ اول، شمس تبریزی، تهران، ۱۳۸۲ش.
۲۲. کندی، یعقوب بن اسحاق، رسائل الکندی الفلسفیة (رسالة فی وحدانیة الله و تناهی جرم العالم)، دارالفکر العربی، قاهره، بی تا.
۲۳. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، مؤسسه الاعلمی، بیروت، ۱۴۲۶ق.
۲۴. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، بحار الانوار، ج ۵۴، ترجمه محمدباقر کمره‌ای، اسلامی، تهران، ۱۳۵۱ش.
۲۵. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، رساله اعتقادات، ترجمه و شرح سید قاسم علی احمدی، چاپ سوم، دلیل ما، قم، ۱۳۹۴ش.
۲۶. مصباح یزدی، محمدتقی، آموزش فلسفه، ج ۲، سازمان تبلیغات اسلامی، تهران، ۱۳۶۶ش.
۲۷. مصباح یزدی، محمدتقی، تعلیقة علی نهاية الحکمة، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم، ۱۳۹۳ش.

۲۸. مصباح یزدی، محمد تقی، شرح اسفار اربعه، جزء دوم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ره، قم، ۱۳۸۳ ش.
۲۹. مطهری، مرتضی، درس‌های اسفار، چاپ هشتم، صدرا، تهران، ۱۳۹۳ ش.
۳۰. مطهری، مرتضی، شرح مبسوط منظومه، ج ۲، (مجموعه آثار، جلد ۱۰)، چاپ یازدهم، صدرا، تهران، ۱۳۸۹ ش.
۳۱. میرداماد، محمدباقر، القبسات، چاپ دوم، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۶۷ ش.
۳۲. نراقی، مهدی، جامع الافکار و ناقد الانظار، حکمت، تهران، ۱۴۲۳ ق.

منابع لاتین

- Craig, William Lane, *The Kalam Cosmological Argument*, The McMillan Press, London, 1979.
- Stephen, Hawking, *A Brief History of Time*, Bantam Books, New York, 1988 Books.

تبیین اثبات وجود رابط از طریق قضایا^۱

هادی کاظمی^۲

چکیده

در استدلال بر وجود رابط، از مفاد قضیه شخصیه یعنی «ثبوت شیء لشیء» استفاده می‌شود. قضیه حملیه موجه به دو نوع هلیه بسیطه و هلیه مرکبه تقسیم می‌شود و در استدلال بر وجود رابط، از هلیه مرکبه استفاده می‌شود. قضیه هلیه مرکبه نیز به دو دسته تقسیم می‌شود و ما در این استدلال از آن دسته از هلیات مرکبه‌ای که در آنها وجود محمول در خارج غیر از وجود موضوع است، استفاده می‌کنیم. در این نوع از قضایا چیزی به نام «نسبت» وجود دارد. نسبت از سنخ معانی حرفیه، و رابط بین موضوع و محمول است. وجود داشتن نسبت در این نوع قضیه به اثبات نیاز ندارد، بلکه رجوع به وجدان و علم حضوری برای تصدیق آن کافی است. اما اینکه نسبت، یک مفهومی حرفی است، به استدلال نیاز دارد. اگر بگوییم نسبت یک مفهوم اسمی است، تسلسل و محال لازم می‌آید. پس نسبت یک مفهوم حرفی است. یک مرحله از استدلال را پشت سر نهادیم و آن اثبات وجود رابط در عالم ذهن و مفاهیم بود؛ اما مرحله نهایی و مقصود اصلی فیلسوف، اثبات وجود رابط در عالم خارج است. در این مرحله می‌گوییم که هلیات مرکبه خارجیه صادق، با تمام اجزا بر خارج منطبق‌اند؛ پس نسبت بین موضوع و محمول نیز بر خارج منطبق است و مصداقی خاص به خود دارد.

واژگان کلیدی

قضیه، وجود مستقل، وجود رابط، مطابق خارجی.

۱. تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۰۷/۰۳، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۰۹/۰۶.

۲. سطح سه فلسفه اسلامی / (Kazemihadi110@gmail.com).

مقدمه

اصطلاح وجود رابط تا قبل از زمان میرداماد وجود نداشت و به جای «رابط»، کلمه «رابطی» را به کار می‌بردند و می‌گفتند: وجود یا نفسی است و یا رابطی. اصطلاح «وجود رابطی» به نحو اشتراک لفظی در «رابط» و «رابطی» به کار می‌رفت و این سبب اشتباه می‌شد. میرداماد برای نخستین بار در کتاب *الافق المبین* این دو اصطلاح را از یکدیگر جدا کرد و اصطلاح وجود رابط را در یکی از این دو مورد، و اصطلاح وجود رابطی را در مورد دیگر به کار برد و بعد از او این تفکیک اصطلاح مورد قبول واقع شد. ملاصدرا این اصطلاح را از میرداماد گرفت و در معنای خاصی به کاربرد. براساس کاربرد ملاصدرا تمام وجودها، به استثنای ذات باری تعالی، وجود رابط و ربط محض‌اند. سیر اختلاف میرداماد و ملاصدرا این است که صدرا با اثبات اصالت و مجعولیت وجود، تمام حقیقت شیء ممکن را در ارتباط با مبدأ او می‌یابد و اما دیگران با مجعول دانستن ماهیت که ذاتاً به مبدأ مرتبط نیست یا مجعول دانستن اتصاف وجود به ماهیت، زمینه نظر استقلالی به معلول را نفی نمی‌کنند.

تقسیم وجود به رابط و نفسی آن چنان که در فلسفه مطرح است از باب تقسیم مفهوم و معنای کلمه به حرفی و مستقل نیست؛ بلکه به لحاظ حقیقت هستی است؛ خصوصاً بنا بر اصالت وجود؛ چون مفهوم وجود، تابع حقیقت آن است و بدین روی برای اثبات مستقل یا تابع بودن آن جز از طریق شناخت مصداق و منشأ انتزاع آن راهی وجود ندارد. مفهوم وجود، اگر از وجود مستقل گرفته شده و حاکی از آن باشد، دارای معنای اسمی است و اگر از وجود رابطی اخذ شده و حاکی از آن باشد، دارای معنای غیر مستقل خواهد بود. ما در این نوشتار درصدد اثبات وجود رابط در عالم خارج از ذهن هستیم و برآنیم که وجود رابط، مصداقی ذهنی و مفهومی دارد که از وجود خارجی آن حکایت می‌کند.

اقسام قضایا

در تقسیم‌بندی اولیه، قضایا به دو دسته حملیه و شرطیه تقسیم می‌شوند. قضیه حملیه، قضیه‌ای است که در آن به ثبوت محمول برای موضوع یا نفی محمول از موضوع، حکم می‌شود.^۱ قضیه شرطیه نیز قضیه‌ای است که در آن به وجود یا عدم نسبت میان دو قضیه، حکم می‌شود.^۲ قضایای حملیه و شرطیه، هر یک به موجه و سالبه تقسیم می‌شوند، و قضایای حملیه (چه موجه و چه سالبه) نیز به هلیه بسیطه و هلیه مرکبه تقسیم می‌شوند.

۱. محمدرضا مظفر، *المنطق*، ص ۱۵۴.

۲. همان، ص ۱۵۵.

مقصود از هلیه مرکبه، قضایایی است که مفادشان ثبوت شیء لشیء یا نفی شیء عن شیء است؛ مثل «انسان کاتب است».

هلیات مرکبه، خود بر دو دسته اند: دسته اول هلیات مرکبه‌ای هستند که در آنها وجود محمول در خارج عین وجود موضوع است؛ یعنی در خارج یک واقعیت هست که بعینه هم مصداق موضوع است و هم مصداق محمول. پس در خارج بیش از یک واقعیت متحقق نیست؛ ولی انسان این واقعیت را به دو مفهوم تحلیل می‌کند؛ مثل «انسان واحد است»؛ دسته دوم هلیات مرکبه‌ای هستند که در آنها وجود محمول در خارج غیر از وجود موضوع است؛ بنابراین هر یک از موضوع و محمول، وجود و واقعیتی خاص به خود دارند؛ مثل «جسم سفید است».

در این نوشتار در صدد اثبات وجود رابط در نوع اخیر هلیات مرکبه، آن هم از نوع موجهه هستیم. مرحوم علامه طباطبایی در *نهایه الحکمه* این نوع قضایا را با نام «قضایای خارجیه‌ای که با موضوع و محمولشان بر خارج منطبق هستند» یاد می‌کنند.

پس از اینکه قضیه‌ای در ذهن انسان متحقق شد، ذهن قادر است موضوع و محمول و نسبت موجود در آن قضیه را اخذ، و حکم آن را حذف کند و بدین ترتیب یک تصور مرکب تقییدی بسازد. این تصور مرکب تقییدی نیز همان واقعیتی است که قضیه از آن حکایت می‌کرد؛ مثل «وحدت انسان».

در این بحث همان طور که به هلیات مرکبه موجهه نظر داریم، مرکبات تقییدی اخذشده از این هلیات مرکبه نیز مورد توجه ما هستند.^۱

وجود رابط و نسبت حکمی

وجود رابط غیر از نسبت هوهویت و اتحادی بین قضایا و غیر از نسبت حکمیه است. نسبت حکمیه امری است که در قضایای مشکوک، از حکم ممتاز می‌شود. نسبت هوهویت که در همه قضایای بسیط و مرکب هست، با عنوان «نسبت اتحادیه» از آن یاد می‌شود.

هوهویت و نسبت حکمیه و حتی حکم، اموری هستند که در موطن ذهن محقق می‌شوند و لیکن وجود رابط، حقیقتی خارجی است که بین موضوع و محمول، پیوند برقرار می‌کند و وجودی جدای از آنها ندارد. این وجود همان است که در مباحث مواد ثلاث (ضرورت، امکان و امتناع) موضوع بحث می‌باشد؛ زیرا مواد ثلاث از احکام و خصوصیات موضوع یا محمول قضایا نیستند؛ بلکه از خصوصیات همان رابطی هستند که در موضوع و محمول محقق است. در قسمت اخیر استاد جوادی اشکالی مطرح می‌کنند و نتیجه می‌گیرند که مواد ثلاث کیفیت نسبت‌اند نه وجود رابط.^۲

۱. ر.ک: محمدتقی مصباح‌یزدی، *دروس نهاییه*، ص ۲۶۵-۲۶۷.

۲. همان، ص ۵۲۱-۵۲۲.

پس همان طور که روشن شد، مواد ثلاث خصوصیات همان وجود رابط هستند. البته در جاهایی مثل قضایای هلیه مرکبه که نسبت حکمیه هست، نسبت حکمیه، جهت وجوب یا امکان و یا امتناع پیدا می کند و در جاهایی مثل قضایای هلیه بسیطه که وجود رابط نیست، خود محمول، جهت وجوب یا امکان یا امتناع پیدا می کند.^۱

در جواب استاد جوادی که می گویند: «در قضایای هل بسیط، وجود رابط نیست ولی یکی از مواد ثلاث هست؛ پس مواد ثلاث، کیفیت نسبت اند نه وجود رابط»، می شود گفت که در این نوع قضایا خود محمول، یکی از جهات را پیدا می کند.

ملاصدرا نیز معتقد است که وجود رابط غیر از نسبت حکمیه است: «وهو ما يقع رابطه فی الحملیات الایجابیه وراء النسبة الحکمیه التحدیة التي تكون فی جملة العقود».^۲

البته برخی نظر دیگری و می گویند که وجود رابط، همان نسبت حکمیه است.

وجود رابط در ظرف ذهن

در هلیات مرکبه موجه که طرفین آنها در خارج واقعیت جدای از هم دارند و نیز در مرکبات تقییدی که از این قضایا اخذ می شوند، چیزی به نام «نسبت»، که از سنخ معانی حرفی است، وجود دارد و رابط بین موضوع و محمول در ظرف ذهن است.

این ادعا خود به دو ادعا منحل می شود:

۱. در قضایای فوق، علاوه بر مفهوم موضوع و مفهوم محمول، شیء دیگری به نام نسبت

و ربط وجود دارد؛

۲. این نسبت و ربط، مفهوم حرفی است نه مفهوم اسمی.

برای اثبات رابط در هلیه مرکبه خارجیه رجوع به وجدان و علم حضوری کافی است. علامه در نهاییه این روش را پیش گرفته اند. ما زمانی که موضوع و محمول یک قضیه هلیه مرکبه را در نظر می گیریم، یک بار این دو را با هم می سنجم و بار دیگر هر یک را با سایر مفاهیم می سنجم. در این حالت، حضوراً و وجداناً در خود می یابیم که در سنجش اول، چیزی به نام ربط یا نسبت وجود دارد که در سنجش دوم وجود ندارد.

اثبات اینکه ربط و نسبت مفهومی، معنای حرفی است، آسان است؛ زیرا اگر این گونه نباشد، یعنی رابط مفهومی اسمی و مستقل باشد، تسلسل و محال لازم می آید؛ پس ناگزیر باید معنای حرفی باشد.

۱. رک: یحیی انصاری شیرازی، دروس شرح نهاییه، ج ۲، ص ۳۷۱.

۲. صدرالدین شیرازی، سفار، ج ۱، ص ۹۸.

بیان تسلسل این است که اگر رابط مفهوم حرفی نباشد بلکه مفهوم اسمی باشد، باز در قضیه نیاز به دو رابط وجود دارد؛ زیرا این سه مفهوم اسمی مفروض، از یکدیگر مستقل‌اند. پس نقل کلام می‌شود به همین دو رابط؛ اگر بگویید آنها هم مستقل‌اند، به چهار رابط نیاز خواهد بود و همین طور ادامه پیدا می‌کند.

با توجه به بیان قبل، اگر تسلسل را بپذیریم، اجزای قضیه یا مرکب تقییدی، بی‌نهایت بالفعل می‌شود و این محال و تناقض است؛ زیرا از آن جهت که بی‌نهایت است، نامحدود است، و از آن جهت که بین دو حد (موضوع و محمول) محصور است، محدود است و فرض نامحدود محدود، تناقض آمیز و محال است. از این مطلب، در کتب فلسفی با تعبیر «استحاله غیرمتناهی محصور بین حاصرین» یاد می‌کنند.

علاوه بر این، اگر بگوییم بی‌نهایت محصور بین حاصرین محال نباشد، باز مشکل بی‌ارتباطی مفهوم موضوع و محمول بر جای خود باقی است. پس با این بیان، مفهوم حرفی بودن رابط اثبات می‌شود.^۱

ملاک صدق قضایای خارجی

درباره اینکه ملاک انطباق قضیه بر خارج، چیست، اختلاف نظر وجود دارد: بعضی می‌گویند که برای خارجی بودن قضیه، انطباق موضوع و محمول بر خارج و اتحاد آنها در خارج کافی است؛^۲

بعضی دیگر می‌گویند که صادق بودن، مطابقت با واقع است. پس صدق قضایای خارجی به این است که تمام اجزای قضیه در خارج مطابقتی خاص به خود داشته باشد؛ یعنی افزون بر موضوع و محمول، نسبت نیز در خارج مطابقتی با خصوصیات خود دارد؛^۳ برخی نیز می‌گویند: قضایای خارجی همانند قضایای حقیقی در واقع قضایای کلی‌اند که بین موضوع و محمول آنها ربط علّی وجود دارد. این ربط موجب می‌شود که برخی از مجهولات علمی توسط این قضایا حل شوند. تقسیم قضیه به خارجی، ذهنی و حقیقی، بر اثر ربط ضروری است که بین محمول با حیثیت خارجی موضوع یا حیثیت ذهنی موضوع و یا اعم از خارجی و ذهنی برقرار است.^۴ از این نظر، چنین استظهار می‌شود که صدق قضیه خارجی، وجود داشتن موضوع و محمول و ربط ضروری بین موضوع و محمول در خارج است.

۱. ر.ک: محمدتقی مصباح یزدی، دروس نهایی، ص ۲۶۷-۲۷۲.

۲. ر.ک: همان، ص ۲۷۶.

۳. ر.ک: سیدمحمدحسین طباطبائی، نه‌ایة الحکمة، ج ۱، ص ۱۲۴.

۴. ر.ک: عبدالله جوادی آملی، تفسیر موضوعی قرآن، ج ۱۳، ص ۳۲۴.

نظر امام خمینی علیه السلام نیز موافق نظریه علامه طباطبایی است که قضیه با همه اجزا و خصوصیات خود، حکایت‌کننده خارج است.^۱

در پایان این قسمت، عبارت استاد جوادی را ذکر می‌کنیم: «برای یک مسئله در مقام اثبات، آن گاه می‌توان برهان اقامه کرد که در مقام ثبوت بین موضوع و محمول آن ربطی برخوردار از ضرورت، کلیت و دوام وجود داشته باشد».^۲

با این بیان، نظر علامه علیه السلام و امام خمینی علیه السلام تقویت می‌شود.

وجود رابط در ظرف خارج

کار اصلی فیلسوف این است که از واقعیات خارجی بحث کند؛ پس اگر فقط در ظرف مفاهیم بمانیم، کار فلسفی انجام نداده‌ایم؛ بلکه اصول موضوعه برای علوم دیگر اثبات کرده‌ایم. بنابراین برای اینکه در این بحث کار فلسفی انجام داده باشیم، لازم است وجود رابط را که در مفاهیم به اثبات رساندیم، در ظرف خارج از ذهن نیز اثبات کنیم. در بخش پیشین گفتیم:

۱. هلیات مرکبه خارجی صادقی داریم که هر یک از موضوع و محمول آنها بر خارج منطبق‌اند و مصداق و وجودی خاص به خود دارند؛

۲. در هلیات مرکبه مذکور چیزی به نام «وجود رابط» یا «نسبت» وجود دارد که از سنخ معانی حرفیه است.

دو مطلب بالا مقدمات اثبات وجود رابط در خارج‌اند. البته برای اثبات وجود رابط در خارج، مقدمه دیگری نیز احتیاج است.

۳. هلیات مرکبه خارجی صادق با تمام اجزا بر خارج منطبق‌اند؛ یعنی در این قضایا، همان طور که هر یک از موضوع و محمول بر خارج منطبق‌اند و مصداقی خاص به خود دارند، نسبت بین موضوع و محمول (که جزء دیگر قضیه است) نیز بر خارج منطبق است و مصداقی خاص به خود دارد.^۳

از آنجا که وجود مستقل بدیهی است، برای اثبات آن در خارج نیازی به برهان نیست؛ ولی با این سه مقدمه، وجود رابط در خارج اثبات می‌شود؛ یعنی برای اینکه قضیه خارجی صادق باشد، باید وجود رابط و نسبت هم مصداق و مطابق خارجی داشته باشد. اگر این طور نباشد، نمی‌توان قضیه را به صادق بودن متصف کرد.

۱. این مطلب استظهاری است از کلام آقای ربانی گلپایگانی در *ایضاح الحکمه*، ج ۱، ص ۲۴۱ به بعد.

۲. عبدالله جوادی آملی، *رحیق مخنوم*، ج ۱، ص ۱۷۱.

۳. محمدتقی مصباح‌یزدی، *دروس نهایی*، ص ۲۷۲.

بررسی اصل برهان

برخی محققان استدلال بر وجود رابط از طریق قضایا را صحیح ندانسته و گفته‌اند: از بحث مربوط به قضایا (که بحث منطقی است) نمی‌توان تقسیم وجود عینی را به دو قسم مستقل و رابط (که بحث فلسفی است) نتیجه گرفت؛ زیرا تنها نتیجه‌ای که از مطالب یادشده می‌توان گرفت این است که وجود محمول و موضوع در خارج مرتبط و با یکدیگر متحدند؛ ولی اینکه علاوه بر وجود آنها، وجود دیگری هم تحقق دارد که ربط‌دهنده میان آن دو باشد، از این استدلال استفاده نمی‌شود؛ مثلاً وجود عرض در خارج با وجود جوهر مرتبط و متحد است یا وجود صورت و ماده مرتبط و متحدند؛ ولی این ارتباط و اتحاد مستلزم تحقق وجود رابط میان آن دو نیست؛ بلکه همین مقدار که عرض از مراتب وجود جوهر یا ناعت آن است، برای ارتباط و اتحاد مصداق خارجی آن دو کافی است.

اشکال دیگر اینکه هر چند در عالم خارج نیز وجود به دو قسم مستقل و رابط تقسیم می‌شود، ولی مفاد رابط در این تقسیم، غیر از مفاد رابط در قضایا است؛ زیرا وجود رابط در قضایا قائم به دو طرف است؛ ولی وجود رابط در واقعیت عینی به یک طرف (علت) قائم است. بنابراین وجود رابط در باب قضایا، به وجود رابط در واقعیت عینی ربطی ندارد و نمی‌توان دومی را از طریق اولی اثبات کرد؛ بلکه اثبات وجود رابط به اصطلاح دوم در گرو بحث‌های عمیق و دقیق (علت و معلول) بر مبنای اصالت وجود است.^۱

در قسمت ملاک صدق قضایای خارجی روشن شد که بعضی از علما مثل مرحوم علامه طباطبایی^۲ و مرحوم امام^۳، ملاک صدق را وجود داشتن تمام اجزای قضیه در خارج می‌دانند. با این مبنا اشکال اول مرتفع می‌شود. همچنین اگر وجود رابط در قضایا را همان نسبت حکمیه بدانیم، اشکال مزبور بر آن وارد است؛ چه، وجود رابط در همه قضایا تحقق دارد؛ زیرا قضیه بدون نسبت حکمیه، یعنی مقایسه موضوع و محمول، تحقق نمی‌یابد؛ ولی اگر وجود رابط را امری خاص و غیر از نسبت حکمیه بدانیم، دیگر اشکال وارد نیست و ما در قسمت‌های قبلی این جدایی وجود رابط و نسبت حکمیه را تبیین کردیم.

اما در مورد اشکال دوم، قبلاً بیان شد که این نوع وجود رابط، اصطلاح خاص ملاصدراست و البته در جای خود ما نیز به این نوع از وجود رابط معتقد هستیم.

نظر شهید مطهری در این تقسیم با نظر علامه طباطبایی متفاوت است. شهید مطهری بر این عقیده است که در تقسیم معروف در باب وجود که نخست آن را به «فی نفسه» و «فی غیره»، و سپس فی نفسه را به «لنفسه» و «لغیره» تقسیم می‌کنند، صحیح نیست؛

۱. ر.ک: محمدتقی مصباح‌یزدی، تعلیقه بر نهاییه، تعلیقه شماره ۳۸.

زیرا مقسم در تقسیم اول با مقسم در تقسیم دوم متفاوت است. مقسم در تقسیم اول به وجود ذهنی و عالم مفاهیم مربوط است؛ ولی مقسم در تقسیم دوم، وجود خارجی و عالم واقع و خارج است. مفاهیم ذهنی دو دسته‌اند: مستقل یا فی نفسه (محمولی)، و رابط یا فی غیره. این تقسیم همین جا خاتمه می‌یابد.

واقعیات خارجی نیز دو دسته‌اند: مستقل یا واجب، و غیر مستقل یا ممکن.^۱ اگر در اصل استدلال بر وجود رابط به دو مقدمه نخست اکفا کرده بودیم این اشکال وارد بود؛ ولی ما یک مقدمه دیگری را نیز بر استدلال افزودیم که با آن، پا را از عالم مفاهیم فراتر نهاده، به عالم خارج رسیدیم. در کلام خود علامه طباطبایی نیز این معلوم است؛ زیرا از صدق قضایای خارجی سخن به میان آورده‌اند.

خصوصیات وجود رابط

۱. ظرف وجود رابط، ظرف طرفین آن است. اگر طرفین وجود رابط دو وجود خارجی باشند، وجود رابط نیز وجود خارجی است و اگر طرفین آن، دو وجود ذهنی، یعنی دو مفهوم باشند، وجود رابط نیز خود امری ذهنی و از سنخ مفاهیم حرفی است. برهان بر این مطلب شامل دو مقدمه است:

مقدمه اول: تحقق وجود رابط در ظرفی غیر از ظرف طرفین خود مستلزم انفکاک رابط از طرفینش است. این مقدمه بدیهی است و احتیاج به دلیل ندارد؛ مقدمه دوم: انفکاک رابط از طرفین خود محال است.

قبلاً دانستیم که رابط، عین قیام و ارتباط به طرفین است. پس فرض رابط جدا از طرفین، فرض رابطی است که ارتباط و اتصال و قیام به طرفین ندارد؛ یعنی فرض رابطی است که رابط نیست که تناقض و محال است. پس نسبت و رابط خارجی، بین دو امر خارجی، و نسبت و رابط ذهنی، بین دو امر ذهنی محقق می‌شود و در یک کلام وجود رابط از جهت ذهنی و خارجی بودن با طرفین خود سنخیت دارد.

۲. وجود رابط سبب اتحاد طرفین است. برای اثبات این امر به دو مقدمه احتیاج است:

مقدمه اول: وجود رابط از وجود طرفین خود خارج نیست؛

مقدمه دوم: وجود رابط یک وجود واحد شخصی است.

نتیجه: با تحقق وجود رابط بین دو شیء، آن دو متحد می‌شوند.

باید توجه داشته باشیم که وقتی می‌گوییم وجود رابط با هر یک از طرفین متحد است، به این معنا نیست که وجود رابط چیزی است و اتحاد با هر یک از طرفین چیز دیگری است

۱. ر.ک: مرتضی مطهری، شرح منظومه، ج ۳، ص ۲۴-۲۶.

که بر آن عارض شده است به طوری که قبل از عروض اتحاد، رابط متحقق بود اما با هیچ‌یک از دو طرف متحد نبوده و بعد از عروض اتحاد، با هر یک از آنها متحد شده است. در خارج عارض و معروضی در کار نیست. یک واقعیت هست که به اعتباری ربط، و به اعتباری اتحاد است؛ به عبارت دیگر، یک واقعیت هست که هم حیثیت ربط، و هم حیثیت اتحاد است؛ به عبارت دقیق‌تر، وجود رابط، عین اتحاد با هر یک از طرفین است، نه اینکه با آن متحد باشد. بنابر مقدمه دوم، وجود رابط وحدت شخصی دارد؛ یعنی یک شخص رابط واحد است که بین طرفین محقق است؛ به عبارتی یک شخص واحد اتحاد است که بین طرف اول و دوم محقق شده است. پس تحقق وجود رابط بین دو طرف به معنای تحقق نوعی اتحاد بین آنها.^۳ وجود رابط ماهیت ندارد.

مقدمه اول: وجود رابط دارای مفهوم حرفی است؛

مقدمه دوم: چیزی که دارای معنای حرفی باشد، ماهیت ندارد.

نتیجه: وجود رابط ماهیت ندارد.

توضیح مقدمه اول: همان‌طور که وجود رابط در خارج غیر مستقل و عین قیام به وجودی دیگر است، مفهومی نیز که از آن در ذهن هست، مفهومی حرفی و عین قیام به دو مفهوم دیگر است.

توضیح مقدمه دوم: این مقدمه خود مبتنی بر دو مقدمه است:

الف) ماهیت، مفهومی است که در جواب «آن چیست؟» واقع می‌شود.

ب) هر مفهومی که در جواب «آن چیست؟» گفته شود، مفهومی اسمی و مستقل است.

نتیجه: هر مفهوم ماهوی، اسمی و مستقل است. عکس نقیض این قضیه این است که هیچ مفهوم حرفی و غیر مستقلی، ماهوی نیست.^۱

توجیه اشتراک لفظی وجود از نظر ملاصدرا در این مقام

ملاصدرا در بحث وجود رابطی بر این باور است که اطلاق لفظ «وجود» بر وجود محمولی و وجود رابط به نحو اشتراک لفظی است نه به صورت اشتراک معنوی؛^۲ یعنی مفهوم حرفی وجود و مفهوم اسمی آن هیچ نحو اشتراک مفهومی با یکدیگر ندارند و اشتراک آنها تنها در لفظ «وجود» است.

صدرا از یک سو بر اشتراک معنوی تأکید دارد و فصلی مستقل به آن اختصاص داده است و از سوی دیگر در این بحث به اشتراک لفظی وجود تصریح می‌کند. توجیه این دو قول برای شارحین کلام وی دشواری به بار آورده است.

۱. ر.ک: محمدتقی مصباح‌یزدی، دروس نهایی، ص ۲۸۰-۳۰۲.

۲. صدرالدین شیرازی، سفر، ج ۱، ص ۹۸ (الحق ان الاتفاق بینهما فی مجرد اللفظ).

نظر استاد مصباح بر این است که این دو گفته با یکدیگر در تنافی نیست؛ زیرا در جایی که به اشتراک معنوی وجود قائل شده، مقصود وی، وجود محمولی است. بحث آنجا این است که آیا مفهوم وجود که بر موضوعات مختلف حمل می‌شود در همه موارد به یک مفهوم و معنا حمل می‌شود یا نه. روشن است که وجودی که محمول واقع می‌شود، همان وجود محمولی است، نه وجود رابط. پس وجود رابط تخصصاً از بحث خارج است. اما در این بحث، کلامش ناظر به مقایسه مفهوم اسمی وجود (وجود محمولی) با مفهوم حرفی وجود (وجود رابط) است. پس در جایی که اشتراک معنوی را نفی می‌کند، مقصودش نفی اشتراک معنوی بین وجود رابط و وجود محمولی است و در جایی که اشتراک معنوی را اثبات می‌کند، مقصودش اشتراک معنوی وجود محمولی است.^۱

استاد جوادی نیز این دو کلام صدرالمتهالین را این‌گونه جمع می‌کند: قول به تباین و اشتراک لفظی برای نشان دادن شدت بُعد و دوری این دو نوع وجود است. آنچه این گفته را تأیید می‌کند تصریح صدرالمتهالین در اشتراک عرفی وجود بین دو قسم از وجود نفسی است (وجود فی نفسه و فی نفسه لغيره) که این دو قسم در برابر وجود رابط هستند؛ و شکی نیست که مصادیق این دو قسم (لنفسه و لغيره) متباین نبوده، از مراتب حقیقت مشککه خارجی هستند.^۲

جمع بندی

معانی بر دو قسم‌اند:

۱. معانی فی نفسه: معانی‌ای هستند که در مفهوم بودن مستقل‌اند و به‌تنهایی قابل تصورند؛
۲. معانی فی غیره: معانی‌ای هستند که در غیر خودشان‌اند و تا آن غیر نباشد این معانی قابل تصور نیستند.

در استدلال بر وجود رابط، ما از قضایای حملیه موجه استفاده می‌کنیم؛ یعنی قضیه‌ای که مفاد آن ثبوت شیء لشیء است. در میان قضایای حملیه، از هلیات مرکبه استفاده می‌کنیم و مقصود اصلی ما آن دسته از هلیات مرکبه‌ای است که در آنها وجود محمول در خارج غیر از وجود موضوع است؛ یعنی هر یک از موضوع و محمول، وجود و واقعیتی خاص به خود دارند؛ مثل قضیه «جسم سفید است». افزون بر هلیات مرکبه موجه، مرکبات تقیدی اخذ شده از این هلیات نیز مورد بحث مایند.

۱. ر.ک: محمدتقی مصباح‌یزدی، دروس نهایی، ص ۲۶۳-۲۶۴.

۲. عبدالله جوادی‌آملی، رحیق مخنوم، ج ۱، ص ۵۳۱.

در هلیات مرکبه موجهه که طرفین آنها در خارج، واقعیت جدای از هم دارند و نیز مرکبات تقییدی که از این قضایا اخذ می‌شوند، چیزی به نام «نسبت» وجود دارد که از سنخ معانی حرفیه است و رابط بین موضوع و محمول در ظرف ذهن است.

برای اثبات وجود رابط در قضیه هلیه مرکبه خارجیه رجوع به وجدان و علم حضوری کافی است. اثبات اینکه ربط و نسبت، مفهومی حرفی است، آسان است؛ زیرا اگر این گونه نباشد، یعنی رابط مفهومی اسمی و مستقل باشد، تسلسل محال لازم می‌آید؛ پس ناگزیر باید معنای حرفی باشد. همچنین اگر مفهومی اسمی باشد، مفهوم موضوع و مفهوم محمول با هم ارتباطی نخواهد داشت و قضیه ساخته نمی‌شود.

برای اثبات وجود رابط در خارج به مقدمه دیگری نیز احتیاج داریم و آن اینکه هلیات مرکبه خارجیه صادق، با تمام اجزا بر خارج منطبق هستند؛ یعنی در این قضایا همان طور که هر یک از موضوع و محمول بر خارج منطبق‌اند و مصداقی خاص به خود دارند، نسبت بین موضوع و محمول (که جزء دیگر قضیه است) نیز بر خارج منطبق است و مصداقی خاص به خود دارد.

در مورد ملاک صدق قضایا خارجیه، اختلاف نظر وجود دارد. اما نظریه سودمند برای استدلال ما این است که قضیه خارجیه در صورتی صادق است که تمام اجزای آن در خارج مطابقی خاص به خود داشته باشد؛ براساس این نظریه، علاوه بر موضوع و محمول، نسبت نیز در خارج مطابقی با خصوصیات خود دارد.

باید بگوییم که وجود رابط غیر از نسبت حکمیه است؛ زیرا نسبت حکمیه امری است که در موطن ذهن محقق می‌شود، ولیکن وجود رابط، حقیقتی خارجی است که بین موضوع و محمول پیوند برقرار می‌کند و وجودی جدای از آنها ندارد.

برای توجیه اشتراک لفظی وجود که ملاصدرا در این بحث آن را مطرح کرده است، می‌گوییم: قول به تباین و اشتراک لفظی برای نشان دادن شدت بُعد و دوری بین این دو نوع از وجود است.

در نهایت به این نتیجه می‌رسیم که در عالم خارج از ذهن، چیزی به نام «وجود رابط» یا «نسبت» وجود دارد و همان طور که از نام آن پیداست، ربط برقرار کردن بین دو وجود مستقل از ویژگی‌های اصلی‌اش است. این وجود دارای ماهیت نیست؛ ولی در مبحث اصالت وجود، این نوع از وجود هم مورد بحث است. این نکته قابل توجه است که وجود رابط در بحث تشکیک وجودی، پایین‌ترین مرتبه وجود را داراست و با اندکی مسامحه می‌توان گفت که اصلاً چیزی به نام «وجود رابط» وجود ندارد. یکی از دلایل ماهیت نداشتن وجود رابط همین دلیل است. گفتنی است واجب‌الوجود هم چون بالاترین مرتبه وجودی را دارد، ماهیت ندارد.

منابع

۱. انصاری شیرازی، یحیی، دروس شرح منظومه، چاپ دوم، بوستان کتاب، قم، ۱۳۷۸ش.
۲. جوادی آملی، عبدالله، رَحِیقِ مَخْتوم، چاپ اول، إسرائ، قم، ۱۳۷۸ش.
۳. _____، تفسیر موضوعی قرآن کریم، چاپ سوم، إسرائ، قم، ۱۳۸۴ش.
۴. ربانی گلپایگانی، علی، ایضاح الحکمة، چاپ اول، اشراق، قم، ۱۳۷۴ش.
۵. شیرازی، صدر الدین محمد، الحکمة المتعالیة فی الاسفار الأربعة العقلیة، چاپ اول، طلیعه النور، قم، ۱۴۲۵ق.
۶. طباطبایی، سید محمد حسین، نهاية الحکمة، چاپ ششم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام، قم، ۱۳۹۱ش.
۷. مصباح یزدی، محمد تقی، تعلیقة علی نهاية الحکمة، چاپ اول، مؤسسه در راه حق، قم، ۱۴۰۸ق.
۸. _____، دروس نهاية الحکمة، چاپ سوم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام، قم، ۱۳۸۵ش.
۹. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، چاپ سوم، صدرا، قم، ۱۳۷۴ش.
۱۰. _____، شرح مبسوط منظومه، چاپ دوم، حکمت، قم، ۱۳۶۶ش.
۱۱. مظفر، محمد رضا، المنطق، چاپ هفتم، نشر اسلامی، قم، ۱۴۳۰ق.



حکمت ادبی ۳

توحید به روایت هشتم

روح‌الله سوری^۱

جمعیتی انبوه برای شنیدن سخنت اجتماع کرده بودند؛ کلامی کلیدی که قفل‌های یک عمر را بگشاید. آه آئینه، چقدر بی‌غش بودی وقتی توحید را نمایاندی! دهانت که باز شد، سلسله‌های ذهب که نه خورشیدهای پی در پی طلوع کرد. ناگهان همه حقیقت در تو نمودار شد و سکوت همه جا را فرا گرفت. هزاران نفری که برای اقتباس از شجره وجودت به وادی مقدس آمده بودند، محو این دریای نور شدند.

آه ای آئینه، مگر تو چه وسعتی داشتی که چنین حقیقت عظمایی را به نمایش گذاشتی! ای آیت کبرای الهی، طنین صدایت در گوش تاریخ پیچیده است و عطر کلامت هنوز مشام تشنگان حقیقت را معطر می‌کند. بی‌جهت نیست که ستون‌هایی از نور از حریم مقدست به آسمان‌ها زبانه کشیده است.

آه آئینه، حقیقتی که از تو نمودار شد، نه فقط نیشابور که شرق و غرب عالم را مسخر ساخت. اینک همه عالم می‌دانند که خداوند از زبان آئینه هشتم، فرمود: «کَلِمَةُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ حِصْنِي، فَمَنْ دَخَلَ حِصْنِي أَمِنَ مِنْ عَذَابِي».

و خداوند می‌دانست که کلمه توحید، نیازمند کسی است که همه را در آن جمع کند. خداوند می‌دانست که کثرت، چنان‌که روزی از وحدت ریزش کرد و خلق را پدیدار نمود، باید روزی به وحدت باز گردد تا قیامتی برپا شود، و امام، پیشوای این بازگشت است؛ کسی که توحید کلمه را در کلمه توحید رقم خواهد زد.

۱. سطح چهار حوزه علمیه / مدرس حوزه و دانشگاه / (r.s.jelveh@chmail.ir).

و خورشید به آینه الهام کرد: «سر از کجاوه بیرون کن، و تجلی را به ختم رسان».
هشتمین آینه دوباره درخشید و مردم سراپا گوش: «بشرطها و شروطها، وأنا من شروطها».
اکنون، هم راه روشن شد و هم راهبر. خدا راضی و خلق راضی، و تو حلقه اتصال ای «رضا».



ملخص المقالات

تطابق العوالم

حسين شريفى كندري

الهيولى الفلسفى فى التحدى المنطقى

أحمد حيدرور

كون العقل مصدراً فى المعارف الدينية من منظار العلامة الطباطبائى

حسين إسلامى

دور الخواعة نصير الدين الطوسى فى تفلسف الكلام

محمد مهدي فريدونى

دراسة ونقد أدلة الشهيد المطهرى فى الأزلية الزمانية للعالم

محمد صادق كاويانى

بيان إثبات وجود الرابط عن طريق القضايا

هادى كاظمى

تطابق العوالم^١

حسين شريفى كندري^٢

الملخص

الاعتقاد بالعوالم المتعددة والاستدلال على وجودها كان يتردد على ألسنة العامة ويذكر في كتب الخواص منذ زمن قديم، وأقام العلماء مختلف الاستدلالات على إثباتها. إنّ هذه العوالم تنطبق بعضها على البعض الآخر، بحيث كلّ عالم أسفل بمثابة ظلّ الأعلى الفوقي، والعالم الأعلى هو نفس العالم الأسفل سوى نواقصه وعيوبه. كما أنّ العوالم الأعلى من ناحية الحضور توجد في جميع مراتب العوالم السفلى ولا يصدق عكسه، وبعبارة أخرى، فإنّ كلّ ما يوجد في عالم الطبيعة وجوداً مادياً وجسمانياً يمكن العثور عليها في عالم المثال والعقل وعالم الإله؛ ولكنّه يتمثّل في وجود مثاليّ وعقلي وإلهي دون الوجود المادي والطبيعي. وكذلك كلّ ما يوجد في عالم المثال بمثابة ظلّ لحقيقة أشدّ قوّة توجد في عالم العقل والروح، وكلّ ما يوجد في عالم العقل أو عالم أعلى منه هو في الواقع وجود أفضل لنفس الوجود في العوالم السفلى، حيث يُعبّر عن مثل هذه الفوقية والتحتية بـ "الحقيقة"، و "الرقية" بحيث كلّ سافل يعدّ رقيقة لحقيقة عليا.

الكلمات الدالّة

العوالم، تطابق العوالم، الوجود الأفضل، الوجود الجمعي، التشكيك، بسيط الحقيقة.

١. تأريخ الاستلام: ١٣٩٥/٠٧/٠١، تأريخ القبول: ١٣٩٥/٠٨/٢٩.

٢. المستوى الثالث من الفلسفة الإسلامية / مدرس الفلسفة / (sharifi1357@mihanmail.ir).

الهيولى الفلسفي في التحدي المنطقي^١

غلامرضا الفياضي^٢

أحمد حيدر بور^٣

الملخص

لا يمكن أن نجعل وجود الهيولى أو عدم وجوده معياراً لتقسيم الموجودات إلى المجرد والمادي إلا إذا كانت براهين إثباته تامة. ونتيجة لذلك، فإنّ من الضروري إثبات القوة كالعرضي خارج الذات للماديات، واستحالتها للمجردات من خلال البراهين العقلية، وذلك من أجل إثبات القوة وإمكانية تغيرها في جميع الماديات وعدم إمكانيتها في المجردات. ولكن لم يقم الفلاسفة بعدُ بإقامة مثل هذا البرهان، وعليه، فإنّ قبول الاستقرار أو التغير في المجردات يستلزم البيان النقلي. أمّا الباحث في المقالة التي بين يدي القارئ الكريم، فيقوم بدراسة براهين إثبات الهيولى.

الكلمات الدالة

الهيولى، القوة، الفعل، الإمكان الذاتي، الامكان الاستعدادي، المجرد، المادي.

١. تأريخ الاستلام: ١٣٩٥/٠٨/١٩، تأريخ القبول: ١٣٩٥/١١/٠٢.

٢. استاذ في مؤسسة الإمام الخميني للتعليم والبحث.

٣. استاذ مساعد في مؤسسة الإمام الخميني للتعليم والبحث / (aheydar6013@gmail.com).

كون العقل مصدراً في المعارف الدينية من منظار العلامة الطباطبائي^١

حسين إسلامي^٢

الملخص

دعا القرآن الكريم الإنسان إلى التفكير والتعقل في أكثر من ثلاثمائة آية. أمّا من منظار العلامة الطباطبائي، فإنّ التفكير الذي يؤكّده القرآن الكريم ويؤيّده ليس إلّا أسلوب التفكير المنطقي والفلسفي. وبناءً على هذا، فإنّ العقل إلى جانب النقل يعدّ من مصادر المعرفة الدينية. ويرى العلامة أنّ التعارض بين الحكم القطعي للعقل والحكم القطعي للنقل بعيد الاحتمال ومستحيل أساساً. وفي حال تعارض الدليل العقلي القطعي مع ظاهر الدليل النقلی، فإنّ الدليل العقلي مقدّم على الدليل الظنيّ النقلی. ويتصدّى المرحوم العلامة للردّ على إشكاليات منكري منهج الاستدلال المنطقي والفلسفي تفصيلاً، ومن جانب آخر ينكر بقوة منهج البحث في علم الكلام بسبب عدم انطباقه على التعقل البرهاني والتفكير الاستدلالي. وأخيراً يمكن القول: إنّ نتيجة وجهة نظر العلامة الطباطبائي تتمثّل في اتّحاد العقل والوحي والتوافق بين التعاليم الوحيانية والإنجازات العقلية الفلسفية.

الكلمات الدالة

العلامة الطباطبائي، العقل، المعارف الدينية، كون العقل مصدراً.

١. تأريخ الاستلام: ١٣٩٥/١٠/١٧، تأريخ القبول: ١٣٩٥/١٢/١٤.

٢. طالب دكتوراه في فرع الفلسفة الإسلامية، جامعة العلامة الطباطبائي / (h.eslami110@chmail.ir).

دور الخواجة نصير الدين الطوسي في تفلسف الكلام^١

محمد مهدي فريدوني^٢

الملخص

إنّ من بين المذاهب الكلامية _ المذهب النصي، ومذهب العقلانية التأويلية، ومذهب العقلانية الفلسفية _ ينبغي أن نعتبر الخواجة نصير الدين الطوسي من أتباع المذهب الأخير أي العقلانية الفلسفية، وعلى الرغم من أنّ البعض استخدموا المباني الفلسفية لإثبات المدّعات الكلامية، ولكنهم وقعوا إمّا في فتح الإفراط أو استخدموها استخداماً جدلياً، إذ إنّ هذه المباني لم تحظ بالانتظام الخاص. ولكن سلك الخواجة طريق الاعتدال والوسطية، واستخدم المباني الفلسفية في علم الكلام بشكل منتظم، إضافة إلى التزامه بالمناهج البرهانية؛ لأنّ علم الكلام قبل الخواجة لم يكن على نسق معيّن ومنطقي حتى عند الشيعة الإمامية، حيث تمكّن الخواجة من إعلاء علم الكلام إلى قمة التطور والكمال وأوصله إلى مكانة مرموقة من خلال السير على نسق شامل وجديد ومبدع إلى حدّ ما، واستخدام الأصول والقواعد الفلسفية. وبعد ذلك حذا معظم العلماء الإسلاميين شيعة وسنة حذوه.

الكلمات الدالة

الكلام، الفلسفة، الكلام الفلسفي، البرهان، الخواجة نصير الدين الطوسي.

١. تأريخ الاستلام: ١٣٩٥/٠٨/١٨، تأريخ القبول: ١٣٩٥/١٢/٠٧.

٢. المستوى الثالث من الفلسفة الإسلامية / (mohamadmahdi.feridoni@gmail.com).

دراسة و نقد أدلة الشهيد المطهري في الأزلية الزمانية للعالم^١ محمّد صادق كاوياني^٢

الملخص

يرى معظم الفلاسفة أنّ عالم المادّة أزلي وليس له نقطة انطلاق. وهذه المقالة تسعى إلى دراسة استدلالات الشهيد المطهري حول الأزلية الزمانية للعالم وهي عبارة عن:

١. ضرورة تقدّم المادّة والزمن على كلّ حادث زمان.
 ٢. امتناع حدوث الزمان من خلال دراسة حقيقة الزمان.
 ٣. قاعدة دوام الفيض الإلهي.
 ٤. امتناع تخلف المعلول عن العلّة التامة
- والشاهد المطهري في كثير من الحالات، لا يعتقد بكمال دلالة الأدلّة المشهورة على الأزلية الزمانية للعالم، وعليه، فإنّ لديه بياناً جديداً لإثبات هذا الموضوع في بعض الحالات. أمّا نتائج الدراسة ونقد استدلالاته تشير إلى أنّ هذه الأدلّة قابلة للنقاش، ولا تتمكن من إثبات مقاصدها.

الكلمات الدالة

أزلية الزمان، حدوث العالم، الشهيد المطهري، دوام الفيض الإلهي.

١. تأريخ الاستلام: ١٣٩٥/٠٩/٠٥، تأريخ القبول: ١٣٩٥/١٢/٠١.

المستوى الثالث من الفلسفة الإسلامية / (sadeqh.kavyani@gmail.com).

بيان إثبات وجود الرابط عن طريق القضايا^١

هادي كاظمي^٢

الملخص

كما تنقسم الهلية المركبة إلى قسمين، الى تنقسم القضية الحملية الموجبة إلى نوعين هما الهلية البسيطة والهللية المركبة، و يُستخدم في الاستدلال على إثبات الوجود الرابط مفاد الهلية المركبة أي "ثبوت الشيء للشيء" و نستخدم في هذه الدراسة قسمها من الهليات المركبة التي يكون فيها وجود المحمول في الخارج غير وجود الموضوع. ويوجد في مثل هذه القضايا ما يسمّى بـ "النسبة" وهي في زمرة المعاني الحرفية وتعدّ كالرابط بين الموضوع والمحمول. ولا يحتاج وجود النسبة في هذا النوع من القضايا إلى الإثبات؛ وإنما يكفي لإثباته وتصديقه الرجوع إلى الوجدان والعلم الحضوري، أمّا في المقابل، فإنّ كون النسبة مفهوماً حرفياً يحتاج إلى الاستدلال. فإذا قلنا إنّ النسبة مفهوم اسمي فإنّ هذا يستلزم التسلسل المحال، وعليه فيمكن أن نستنبط أنّ النسبة مفهوم حربي.

وهكذا تجاوزنا مرحلة من مراحل الاستدلال وهي إثبات الوجود الرابط في عالم الذهن والمفاهيم، أمّا المرحلة النهائية والمقصود الرئيس للفيلسوف يتمثل في إثبات الوجود الرابط في عالم الخارج. وفي هذه المرحلة نقول: إنّ الهليات المركبة الخارجية الصادقة تنطبق على الخارج بجميع أجزائها، وبالتالي، فإنّ النسبة بين الموضوع والمحمول كذلك تنطبق على الخارج ولها مصداق خاصّ بها.

الكلمات الدالة

القضية، الوجود المستقل، الوجود الرابط، المطابق الخارجي.

١. تأريخ الاستلام: ١٣٩٥/٠٧/٠٣، تأريخ القبول: ١٣٩٥/٠٩/٠٦.

٢. المستوى الثالث من الفلسفة الإسلامية / (Kazemihadi110@gmail.com).



مجلة علمية متخصصة نصف سنوية للفلسفة الإسلامية

السنة الثاني / العدد الثاني / المسلسل الثالث / الخريف - الشتاء ١٤٣٨

أعضاء هيئة التحرير

حجة الإسلام والمسلمين مجتبی المصباح
أستاذ مشارك بمؤسسة الإمام الخميني للتعليم والبحث
حجة الإسلام والمسلمين يارعلي الكردفيلوزجاني
أستاذ مشارك في جامعة باقر العلوم
حجة الإسلام والمسلمين حيدر أحمدببور
أستاذ مساعد بمؤسسة الإمام الخميني للتعليم والبحث
حجة الإسلام والمسلمين مرتضى الرضائي
أستاذ مساعد بمؤسسة الإمام الخميني للتعليم والبحث
حجة الإسلام والمسلمين محمد سريخشي
أستاذ مساعد بمؤسسة الإمام الخميني للتعليم والبحث
حجة الإسلام والمسلمين أحمد السعدي
أستاذ مساعد بمؤسسة الإمام الخميني للتعليم والبحث
حجة الإسلام والمسلمين عبدالله المحمدي
أستاذ مساعد بمؤسسة الحكمة والفلسفة في إيران
حجة الإسلام والمسلمين روح الله السوري
دكتورة في الفلسفة الإسلامية؛ مدرس الحوزة و الجامعة

صاحب الامتياز: مركز التعليم التخصصي للفلسفة الإسلامية

المدير: آية الله غلامرضا الفياضي

رئيس التحرير: حجة الإسلام والمسلمين روح الله السوري

المدير التنفيذي: ابو الفضل العسكري

تقويم النص: السيد مهدي قافله باشي

تصميم الغلاف: محمد حسن المحرابيون

مكتب المجلة: قم - شارع ١٩ دي (باجك)

زقاق رقم ٣ (زقاق مسجد السيد اسماعيل)

مدرسة المهدية (مركز التعليم التخصصي للفلسفة الإسلامية)

رقم البريد: ٣٧١٤٧١٧٨٦٣

رقم الهاتف: ٠٢٥٣٧٧٥٣٧٥

الموقع الإلكتروني: www.mtfalsafe.ir

السعر: ٥٠٠٠ تومان

البريد الإلكتروني: m.t.falsafeh@gmail.com

إجازة النشر: ٧٦٦٩٠ مورخ ١٣٩٤/١٢/١٠

الرقم المعياري الدولي (ISSN): ٢٤٧٦ - ٤٣٠٢

يتم عرض وفهرسة هذه المجلة في قواعد البيانات الاستنادية التالية

قاعدة بيانات مجلات البلد (www.magiran.com)

البوابة الشاملة للعلوم الإنسانية (www.ensani.ir)

موقع مجلات نور التخصصية (www.noormags.ir)