

معرفت کلامی

سال سیزدهم، شماره اول، پیاپی ۲۸، بهار و تابستان ۱۴۰۱



مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

این فصل نامه، بر اساس نامه مورخ ۱۳۹۲/۹/۲۰ به شماره ۵۲۸۰۱۹ / ۳/۱۸ / کمیسیون نشریات علمی کشور (وزارت علوم، تحقیقات و فناوری)، از شماره ۹ حائز رتبه «علمی پژوهشی» گردید.

مدیر مسئول

محمود فتحعلی

سرمدبیر

ابوالفضل ساجدی

مدیر اجرایی

سیدحسن حسینی امینی

صفحه آرا

مهدی دهقان

ناظر چاپ

حمید خانی

چاپ

زمزم

سامانه ارسال و پیگیری مقالات
Nashriyat.ir/SendArticle

اعضای هیئت تحریریه

محمد حسین زاده یزدی

استاد مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

عبدالحسین خسروپناه

استاد پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه

ابوالفضل ساجدی

استاد مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

محمد محمدرضایی

استاد دانشگاه تهران، پردیس فارابی

احمدحسین شریفی

استاد مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

علیرضا قائمی نیا

دانشیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

محمدحسن قدردان قراملکی

استاد پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

علی مصباح

دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

نشانی: قم، بلوار امین، بلوار جمهوری اسلامی، مؤسسه آموزشی و پژوهشی

امام خمینی - طبقه چهارم، اداره کل نشریات تخصصی

مشترکان ۳۲۱۱۳۴۷۴ (۰۲۵)

پیامک: ۱۰۰۰۲۵۳۲۱۱۳۴۷۳

دورنگار ۳۲۹۳۴۴۸۳ (۰۲۵)

صندوق پستی ۱۸۶-۳۷۱۶۵

www.kalami.nashriyat.ir

فروشگاه اینترنتی: http://eshop.iki.ac.ir

نمایه در: sid.ir & isc.gov.ir

در سال‌های اخیر شاهد رشد روزافزون نشریات تخصصی در حوزه‌های مختلف علوم انسانی در کشور هستیم و این آغازی است برای جنبش نرم‌افزاری و نویدی است برای تولید علم بیشتر در میان اندیشمندان و پژوهشگران داخلی. با وجود این، متأسفانه هنوز در برخی از مهم‌ترین و اثرگذارترین دانش‌ها، مانند دانش کلام، راه‌های ناپیموده زیادی وجود دارد. بر این اساس، معاونت پژوهش مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی^ع به انتشار دوفصلنامه‌ای علمی - پژوهشی با عنوان «معرفت کلامی» همت گماشت.

اهداف و رویکرد نشریه

۱. تبیین و نشر معارف دینی در حوزه‌های مختلف کلام‌پژوهی و پاسخگویی به پرسش‌های این عرصه؛
۲. ایجاد فضایی مناسب برای تضارب آرا و رشد علمی پژوهشگران حوزه و دانشگاه در عرصه‌های متنوع علوم کلام؛
۳. گسترش و تقویت ارتباط علمی میان حوزه و دانشگاه؛
۴. معرفی و نقد آثار، آرا و نظریات علمی و تحقیقاتی کلامی.

حوزه‌های موضوعی مورد تأکید در نشریه

۱. فلسفه دین؛
۲. کلام جدید؛
۳. کلام قدیم؛
۴. تطورات تاریخی علم کلام؛
۵. کلام تطبیقی بین‌المذاهب و بین‌الادیان؛
۶. پرسش‌های نوظهور کلامی.

ضمن استقبال از دستاورد تفکرات و تأملات دین‌پژوهی، پیشنهادها و انتقادهای شما را در مسیر کمال و بالندگی نشریه پذیراییم. خواهشمندیم مقالات خود را از طریق تارنمای نشریه ارسال فرمایید.

<http://nashriyat.ir/SendArticle>

اشتراک: قیمت هر شماره مجله، ۳۸۰۰۰۰ ریال، و اشتراک دو شماره آن در یک سال، ۷۶۰۰۰۰ ریال است. در صورت تمایل، وجه اشتراک را به حساب سیبا ۰۱۰۵۹۷۳۰۰۱۰۰۰ بانک ملی، واریز، اصل فیش بانکی یا تصویر آن را همراه با برگ اشتراک به دفتر مجله ارسال نمایید.

راهنمای تهیه و تنظیم مقالات

الف) شرایط عمومی

۱. مقالات ارسالی باید برخوردار از صبغه تحقیقی - تحلیلی، ساختار منطقی، انسجام محتوایی، و مستند و مستدل بوده با قلمی روان و رسا به زبان فارسی نگارش یافته باشند.
۲. مقالات خود را از طریق وبگاه نشریه ارسال نمایید: <http://nashriyat.ir/SendArticle>
۳. حجم مقالات حداکثر در ۲۵ صفحه (۳۰۰ کلمه‌ای) تنظیم شود. از ارسال مقالات دنباله‌دار جدا اجتناب شود.
۴. مشخصات کامل نویسنده شامل: نام و نام خانوادگی، مرتبه علمی / تحصیلات، نشانی کامل پستی، نشانی صندوق الکترونیکی، شماره تلفن تماس، شماره دورنگار، مؤسسه علمی وابسته، همراه مقاله ارسال شود.
۵. مقالات ارسالی نباید قبلاً در نشریات داخلی و یا خارجی و یا به‌عنوان بخشی از یک کتاب چاپ شده باشند. و نیز همزمان برای چاپ به سایر مجلات علمی ارسال نشده باشند.
۶. از ارسال مقالات ترجمه شده خوداری شود. نقد مقالات علمی و یا آثار و کتاب‌های منتشر شده، که حاوی موضوعات بدیع یا نکات علمی ویژه، که با مقتضیات و نیاز جامعه علمی تناسب داشته باشد، امکان چاپ دارند. البته، چاپ مقالات پژوهشی و تألیفی بر این گونه مقالات اولویت خواهد داشت.

ب) نحوه تنظیم مقالات

- مقالات ارسالی باید از ساختار علمی برخوردار باشند؛ یعنی دارای عنوان مشخصات نویسنده، چکیده، کلیدواژه‌ها، مقدمه، بدنه اصلی، نتیجه و فهرست منابع باشند.
۱. چکیده: چکیده فارسی مقاله (در صورت امکان به همراه چکیده انگلیسی) حداکثر ۱۵۰ کلمه تنظیم گردد و به اختصار شامل: بیان مسئله، هدف پژوهش، روش و چگونگی پژوهش و اجمالی از یافته‌های مهم پژوهش باشد. در چکیده از طرح فهرست مباحث یا مرور بر آنها، ذکر ادله، ارجاع به مأخذ و بیان شعاری خودداری گردد.
 ۲. کلیدواژه‌ها: شامل حداکثر ۷ واژه کلیدی مرتبط با محتوی که ایفاکننده نقش نمایه موضوعی مقاله باشد.
 ۳. مقدمه: در مقدمه مقاله، مسئله تعریف، به پیشینه پژوهش اشاره، ضرورت و اهمیت پژوهش طرح، جنبه نوآوری بحث، سؤالات اصلی و فرعی، تصویر اجمالی ساختار کلی مقاله بر اساس سؤالات اصلی و فرعی مطرح و مفاهیم و اصطلاحات اساسی مقاله تعریف گردد.
 ۴. بدنه اصلی: در سامان‌دهی بدنه اصلی مقاله، یکی از شرایط زیر لازم است:
 - الف - ارائه کننده نظریه و یافته جدید علمی؛
 - ب - ارائه کننده تقریر و تبیین جدید از یک نظریه؛
 - ج - ارائه کننده استدلال جدید برای یک نظریه؛
 - د - ارائه نقد جامع علمی یک نظریه.
 ۵. نتیجه‌گیری: نتیجه بیانگر یافته‌های تفصیلی تحقیق است که به‌صورت گزاره‌های خبری موجز بیان می‌گردد. از ذکر بیان مسئله، جمع‌بندی، مباحث مقدماتی، بیان ساختار مباحث، ادله، مستندات، ذکر مثال یا مطالب استطرادی در این قسمت خودداری شود.
 ۶. فهرست منابع: اطلاعات کتاب‌شناختی کامل منابع و مأخذ تحقیق (اعم از فارسی، عربی، و لاتین) در انتهای مقاله براساس شیوه زیر آورده می‌شود:

نام خانوادگی و نام نویسنده (سال نشر)، نام کتاب، (ترجمه یا تحقیق)، نوبت چاپ، محل نشر، ناشر.

نام خانوادگی و نام نویسنده، «عنوان مقاله»، نام نشریه، شماره نشریه، ماه و سال نشر، صفحات ابتدا و انتهای مقاله.

نشانی‌ها بین متنی باشد، کتاب: (نام خانوادگی، سال نشر، جلد، صفحه)؛ مجله (نام‌خانوادگی، سال نشر).

ج). یادآوری

۱. حق رد یا قبول و نیز ویرایش مقالات برای مجله محفوظ است.
۲. مجله حداکثر پس از دو ماه از دریافت مقاله، نتیجه پذیرش یا عدم پذیرش را به نویسنده اطلاع خواهد داد.
۳. حق چاپ مقاله پس از پذیرش برای مجله محفوظ و امکان نقل مطالب در جای دیگر با ذکر نشانی نشریه بلامانع است.
۴. مطالب مقالات مبین آراء نویسندگان آنهاست و مسئولیت آن نیز بر عهده آنان است.
۵. مقالات دریافتی، نرم‌افزارها، ... در صورت تأیید یا عدم تأیید بازگردانده نمی‌شود.

نقدی بر نتایج الحادی هاو کینگ از نظریه «جهان خودانگیخته» از منظر فلسفه اسلامی / ۷

کج سجاد آذریان / محمدجواد اصغری

بررسی تحلیلی نسبت نظریه «تکامل» با خداپاوری و الحاد / ۲۵

کج حمید امامی فر / مهدی مهملوی اطهر

معیارهای فلسفی عینیت صفات ذاتی با ذات خداوند و نقد آن از منظر عرفان / ۳۹

حسین عشاقی

بررسی پیش‌بینی ناپذیری افعال اختیاری از منظر مکتب «تفکیک»؛ با تأکید بر کتاب ... / ۴۹

احمد سعیدی

بررسی انتقادی دیدگاه ابن‌سینا دربارهٔ رابطه ذات الهی و علم به ماسوا با تکیه بر آراء صدرالمألهین / ۶۵

سیداحمد غفاری قره‌باغ

نقد و بررسی تفسیر «رؤیت خداوند به تعلق علم ضروری به خداوند» / ۸۱

محمدهادی توکلی

مقایسه برهان «هوای طلق» ابن‌سینا و برهان «شک» دکارت بر تجرد نفس و ... / ۹۷

کج مصطفی ایزدی یزدان‌آبادی / غلامرضا فیاضی

تحلیل انتقادی ماده‌انگاری نفس از دیدگاه ابن‌قیم جوزیه / ۱۱۳

مصطفی عزیزی علویجه

تحلیل چگونگی اعطای عصمت از جانب خدا به پیامبران و امامان علیهم‌السلام بر مبنای آیات و روایات / ۱۲۷

محمدحسین فاریاب

تبیین و تحلیل تأویل انفسی منازل آخرت در مکتب حکمی صدرایی / ۱۴۱

سیدمحمدحسین میردامادی

چیستی «معنای زندگی» / ۱۵۹

کج زهیر بلندقامت‌پور / محمود فتحعلی

بررسی و نقد دیدگاه اولیور لیمن درباره کارکردهای آیات قرآن در آثار فلسفی / ۱۷۳

علیرضا اسعدی

۲۰۰ / Abstracts

نوع مقاله: پژوهشی

نقدی بر نتایج الحادی هاو کینگ از نظریه «جهان خودانگیخته» از منظر فلسفه اسلامی

سجاد آذریان / دانشجوی دکتری فلسفه اسلامی دانشگاه باقرالعلوم

sajjadazarian83@gmail.com

ORCID ID: orcid.org/0000-0002-1375-8764

asgharii51@gmail.com

محمدجواد اصغری / استادیار گروه فلسفه دانشگاه باقرالعلوم



<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

دریافت: ۱۴۰۱/۰۱/۰۵ - پذیرش: ۱۴۰۱/۰۵/۰۷

چکیده

با پیشرفت علوم تجربی در دوره‌های اخیر، دانشمندان به سمت پاسخ‌گویی به مسائل فلسفی با روش تجربی روی آورده‌اند. از جمله آنها استیفن هاو کینگ از دانشمندان فیزیک کیهانی است. وی مدعی است به سبب وجود قوانینی مانند «گرانش»، جهان «خودانگیخته» است و می‌تواند خود را از هیچ بسازد و برای پیدایش آن، نیازی به فرض وجود خدا نیست. این نوشتار کوشیده است با بیانی روشن و با روش برهانی از منظر فلسفه اسلامی این مدعا و مبانی آن نقد کند. در مجموع، از سه جهت به این ادعا پاسخ داده شده که نشان‌دهنده استحکام مبانی فلسفه اسلامی در پاسخ‌گویی به چالش‌های پیش‌روست. از این پژوهش به دست می‌آید که توسط برهان «امکان و وجوب» که در فلسفه اسلامی تقریر و تکامل یافته است، می‌توان به بسیاری شبهاتی از این قبیل پاسخ داد. همچنین روشن می‌شود که آگاهی از علل مادی پدیده‌ها و ارائه تبیین‌های علمی از پیدایش جهان، به معنای عدم نیازمندی آنها به خداوند نیست.

کلیدواژه‌ها: خداوند، هاو کینگ، هیچ، قوانین طبیعی، حدوث، وجوب امکان.

پیشرفت علوم تجربی در غرب و محدود کردن حوزه معرفت‌های بشری به دانش تجربی، موجب دست‌درازی علوم تجربی به سایر حوزه‌ها گردید، تا جایی که ادعا شد تجربه تنها راه معتبر معرفت و شناخت است و می‌تواند پاسخگوی سؤالات سایر حوزه‌ها باشد. اما چنین مبنایی به نفی ماوراءالطبیعه و الحاد می‌انجامد. براین اساس تعدادی از دانشمندان از برخی دستاوردهای صرفاً تجربی، نتیجه‌ای فلسفی گرفته‌اند.

از جمله آنان استیفن هاوکینگ (Stephen Hawking) از دانشمندان برجسته بریتانیایی فیزیک کیهانی است. کتاب‌ها و همایش‌های او را به یک چهره محبوب جهانی تبدیل کرده است. زمینه پژوهشی اصلی وی «کیهان‌شناسی» و «گرانش» کوانتومی است. هاوکینگ مدت سی سال دارنده کرسی «ریاضیات لوکاس» در دانشگاه «کمبریج» بود. این کرسی را زمانی نیوتن در اختیار داشت. وی به خاطر فعالیت در کیهان‌شناسی و گرانش کوانتومی، به‌ویژه درباره سیاه‌چاله، چهره‌ای شناخته‌شده است. او سرانجام روز چهاردهم مارس ۲۰۱۸ در سن ۷۶ سالگی درگذشت.

هاوکینگ در کتاب خود با عنوان *طرح بزرگ* یا *The Grand Design* که با همکاری فیزیکدان امریکایی لئونارد میلودینو (Leonard Mlodinow) در سال ۲۰۱۰ نوشته، براساس یافته‌های علمی خود که آن را «نظریه ام» یا «M-theory» نامگذاری کرده، دیدگاه‌هایی مطرح نموده که با اعتقاد به وجود آفریننده‌ای برای جهان ناسازگار است.

می‌توان نتیجه دعاوی الحادی او را چنین بیان کرد که با شناخت قوانین طبیعت و سیر پیدایش جهان از آغاز تاکنون دیگر نیازی به وجود خداوند به‌عنوان خالق و برنامه‌ریز این جهان نیست. به عبارت دیگر، جهان نتیجه قوانین فیزیکی و انفجار بزرگی است که براساس آن قوانین، ستاره‌ها، سیارات و حیات هوشمند به وجود آمده‌اند. بنابراین نیازی به وجود خدا نیست.

از آن نظر که نظریات هاوکینگ به‌طور گسترده در رسانه‌ها منتشر شده و تبلیغات فراوانی درباره آن می‌شود، نقد دعاوی او برای جلوگیری از موج گسترده نظریات الحادی وی از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است.

تاکنون نقدهای متعددی از سوی دانشمندان غربی، علمای دینی و فلاسفه در رد ادعاهای او نگارش یافته است. برخی از آنها از منظر علمی به ضعف نظریات جدید هاوکینگ و «نظریه ام» که وی درصدد اثبات آن است، پرداخته‌اند؛ از جمله راجر پنروز (Roger Penrose) استاد کرسی ریاضیات دانشگاه «آکسفورد» و همکار قدیمی هاوکینگ معتقد است: نظر هاوکینگ فقط مجموعه‌ای از ایده‌ها و آرمان‌ها و آرزوهاست و به‌هیچ‌وجه با مشاهدات تجربی پشتیبانی نشده است (راجر پنروز، ۲۰۱۰).

برخی دیگر از منظر الهیاتی و فلسفی دعاوی هاوکینگ را بررسی کرده و آن دعاوی را مستلزم نفی خدای جهان‌آفرین ندانسته‌اند؛ از جمله جان کارسون لنوکس (John Carson Lennox) ریاضیدان و فیلسوف علم اهل

ایرلند شمالی با تألیف کتاب *هاوکینگ در محضر خدا؛ به راستی این نظم از آن کیست؟* (لنوکس، ۱۳۹۱)، به تفصیل به این مطلب پرداخته است.

همچنین علاوه بر مقالات متعددی که در سراسر جهان اسلام در این باره نگارش یافته، می‌توان به کتاب‌های *استیون هاوکینگ، خداوند و بهشت* (کشوری، ۱۳۹۲) و *طراح بزرگ* (اهرامی، ۱۳۹۱) اشاره کرد که نظریات هاوکینگ را از منظر علم و الهیات نقد کرده‌اند.

در میان آثاری که تاکنون نگارش یافته، نقدی که متمرکز بر یکی از دعوی هاوکینگ و براساس مبانی فلسفه اسلامی با محوریت برهان «امکان و وجوب» صورت گرفته باشد و علاوه بر اصل ادعا، مبانی و پیش‌فرض‌های هاوکینگ را نیز نقد کند، کمتر به چشم می‌خورد. اما تحقیق پیش‌رو از این ویژگی‌ها برخوردار است.

با وجود این، نوشتار حاضر تنها به نقد یکی از نظریات او موسوم به «جهان خودانگیزخته» یا «پیدایش جهان از هیچ» و نتایج الحادی مبتنی بر آن همت گمارده است.

تبیین دیدگاه هاوکینگ

هاوکینگ در سال ۱۹۸۸ کتاب *تاریخچه زمان (A Brief History Of Time)* را به رشته تحریر درآورد و در بخش‌هایی از آن، طبق یافته‌های علمی خود، نتایجی که در ظاهر دارای رنگ و بوی الحاد داشت، طرح نمود. او در این کتاب به نحو غیرصریح نقش خداوند را در پیدایش و تدبیر عالم نفی می‌کند:

این اندیشه که فضا و زمان سطح بیکرانه‌ای را تشکیل می‌دهد، دلالت‌های ضمنی ژرفی درباره نقش خداوند در امور عالم دربر دارد... مادام که جهان آغازی داشته باشد، می‌توان برای آن آفریدگاری فرض کرد. اما اگر جهان واقعاً یکسره خود اتکا و بدون کرانه و لبه‌ای باشد، آنگاه نه آغازی خواهد داشت و نه پایانی؛ جهان صرفاً هست. در این صورت چه جایی برای آفریدگار باقی خواهد ماند؟ (هاوکینگ، ۱۹۸۸، ص ۱۴۰).

وی کار نیمه‌تمام خود را در کتاب *تاریخچه زمان* درباره کشف نظریه «همه چیز»، با تألیف کتاب *طرح بزرگ* در سال ۲۰۱۰ به اتمام رساند و در این کتاب مدعی شد: به نظریه «همه چیز» دست یافته است. هاوکینگ در کتاب *طرح بزرگ* پس از آنکه «نظریه ام» را به‌عنوان نظریه «همه چیز» شرح می‌دهد، در بخشی از آن می‌نویسد:

نظم حرکت اجرام کیهانی، مثل خورشید، ماه و سیارات نشان می‌دهد که این اجرام به جای اینکه بازیچه میل خداوند و شیاطین متعدد باشند، از طریق قوانین معینی اداره می‌شوند (هاوکینگ و ملودینو، ۱۳۹۱، ص ۱۵۳).

براساس این ادعا، خداوند در وقوع حوادث طبیعت دخالتی ندارد، بلکه حوادث معلول قوانین معین فیزیک هستند. اگر این سخن درست باشد پس چگونه در طول تاریخ، بسیاری از پیشامدها به خداوند استناد داده می‌شد؟ هاوکینگ پاسخ می‌دهد:

عدم آگاهی نسبت به رویدادهای طبیعی باعث شده است که مردم باستان خدایان متعددی اختراع کنند تا بر هر کدام از جنبه‌های زندگی آنها حکمرانی کنند (همان، ص ۱۵).

او نه تنها در استمرار هستی برای خدا و علل ماوراءالطبیعه نقشی قائل نیست، بلکه جهان را در آفرینش آغازین نیز بی‌نیاز از علت غیرطبیعی و هستی‌بخش می‌داند؛ زیرا از نظر او ماقبل جهان مادی، هستی و حقیقتی موجود نبوده و عالم طبیعت خودش را از هیچ ایجاد کرده است:

از آنجاکه قانونی مانند «گرائش» وجود دارد، جهان قادر است خود را از «هیچ» ایجاد کند. ایجاد «خودانگیخته» به این سؤال پاسخ می‌دهد که چرا به جای هیچ، اصلاً چیزی وجود دارد؛ اینکه چرا جهان وجود دارد؟ و چرا ما وجود داریم؟ بنابراین لازم نیست برای روشن کردن فتیله جهان و راه‌اندازی آن، از خالق کمک بگیریم (همان، ص ۱۶۳).

از مطالبی که هاوکینگ در توضیح نظریه خود ارائه می‌دهد، به دست می‌آید که مراد او از «هیچ» خلاً و قوانین فیزیکی حاکم بر آن، مانند «گرائش» است:

«فضای خالی» یعنی: جایی که در آن، مقدار و سرعت تغییر یک میدان - هر دو - دقیقاً صفر باشند (اگر سرعت تغییرات میدان صفر نباشد، فضا خالی نمی‌ماند). از آنجاکه بر طبق اصل «عدم قطعیت» امکان ندارد تغییرات میدان و سرعت هر دو دقیقاً مشخص باشند، بنابراین فضا هرگز خالی نخواهد بود و در عوض، فضا می‌تواند حالتی از «انرژی مینیمم» به نام «انرژی خلاً» داشته باشد. اما این حالت «انرژی مینیمم» در معرض آنچه «ناپایداری کوانتومی» یا «افت و خیزهای خلاً» نامیده می‌شوند، قرار دارد؛ ذرات و میدان‌هایی می‌آیند و از بین می‌روند. افت و خیزهای خلاً را می‌توان به صورت جفت ذراتی در نظر گرفت که گاهی اوقات با هم ظاهر شده و از هم جدا می‌شوند. سپس به سمت همه آمده و یکدیگر را از بین می‌برند. در دیاگرام‌های فایمن، این تغییرات به صورت حلقه‌های بسته نمایش داده می‌شوند. به این ذرات، «ذرات مجازی» می‌گویند (همان، ص ۱۰۴).

افت و خیزهای کوانتومی منجر به پیدایش جهان‌های کوچکی از «هیچ» (nothing) می‌شوند. تعداد اندکی از این جهان‌ها به اندازه بحرانی رسیده و سپس به روش تورمی انبساط یافته و منجر به شکل‌گیری کهکشان، ستاره‌ها و حداقل در یک مورد، موجوداتی مثل ما می‌شوند (همان، ص ۱۲۷).

بر اساس عبارات فوق، هاوکینگ «خلأ» را مکان خالی از هر وجودی نمی‌داند، بلکه خلاً منظور او میدانی کوانتومی است که همواره دارای کمترین مقدار انرژی (انرژی نقطه صفر) است و حالت‌های برانگیخته این میدان، ذرات حقیقی را می‌سازند. پس «خلأ کوانتومی» جایی است که هیچ میدان کوانتومی برانگیخته‌ای نیست؛ یعنی هیچ ذره‌ای وجود ندارد. شاید بتوان خلاً را به‌مثابه یک دیگ انرژی در حال جوشش دانست که حباب‌های حاصل از آن جوشش، حالت برانگیخته آن محسوب شده، منجر به تشکیل ذرات می‌شوند.

با این توضیحات به نظر می‌رسد وی جهان را مجموعه‌ای متشکل از ماده، خلاً و قوانین فیزیکی می‌داند که ماده آن توسط خلاً و قوانین آن ایجاد شده است. به عبارت دیگر، آنچه در پیدایش جهان اتفاق افتاده پدید آمدن ماده جهان از خلاً و قوانین طبیعی مانند «گرائش» است. در این صورت یک بُعد از جهان هستی سبب پیدایش بُعد

دیگر است. بنابراین ماده اولیه جهان توسط علتی الوهی و ماورای این عالم پدید نیامده، بلکه لازمه قوانین فیزیکی حاکم بر خود عالم است. در نتیجه جهان «خودانگیخته» است و چیزی خارج از آن سبب ایجادش نیست.

نقد دیدگاه هاکینگ

الف. محدودیت علوم تجربی

هاوکینگ، به عنوان یک اندیشمند علوم طبیعی، تا جایی سخنش اعتبار دارد که درباره مسائل تجربی بوده و با مقیاس‌های تجربی قابل بررسی باشد؛ اما مسائلی مانند چرایی آفرینش عالم و سؤالاتی درباره مبدأ و معاد و اینکه آیا آفرینش نیازمند خالق غیرمادی است، از آزمایش و بررسی تجربی خارج است و او نمی‌تواند در این حیطه اظهار نظر کند؛ زیرا این مسائل فلسفی بوده و در علم فلسفه از آنها بحث می‌شود. بنابراین ادعای هاکینگ فاقد ارزش و اعتبار است.

نه تنها هاکینگ، بلکه دانشمندان و متفکران طرفدار رویکرد اثبات‌گرایانه (پوزیتیویستی) به عالم، از صرف بحث‌های علمی به یک دیدگاه فلسفی و عقلی منتقل گردیده‌اند که بدون اینکه پیش‌فرض‌های آن را اثبات نمایند، آنها را مسلم انگاشته‌اند؛ از قبیل:

۱. عالم هستی مساوی با عالم ماده است.

۲. روش علمی تنها روش درک حقایق است (محمدرضایی، ۱۳۹۰).

این در حالی است که اساساً حوزه علوم تجربی و فلسفه از یکدیگر متمایز است. این نقد از دید دانشمندان تجربی جهان غرب نیز پنهان نمانده و آن را به مثابه اشکالی بر دیدگاه هاکینگ مطرح کرده‌اند. پروفیسور /ریک پریست (Eric Priest) از استادان سابق ریاضیات در دانشگاه «سنت اندرو» (St Andrews university) در مطالبی که در روزنامه *گاردین* به چاپ رسید، نوشت:

حرف پروفیسور هاکینگ توجیه‌پذیر نیست. این حالت کاملاً واقعی است که خداوند شرایط را برای وقوع انفجار بزرگ و شکل‌گیری کهکشان‌ها براساس قوانین فیزیک فراهم کرده است... علوم نمی‌توانند به بسیاری از سؤالات مهمی که در برابر انسان وجود دارند به شکل همه‌جانبه و دقیق پاسخ دهند. برای مثال، علوم چگونه می‌توانند ذات زیبایی و عشق را توضیح دهند؟ به نظر می‌رسد تاریخ، فلسفه و الهیات رشته‌های مناسب‌تری برای پاسخ‌گویی به این نوع سؤالات هستند (اریک پریست، ۲۰۱۰).

بنابراین علم نمی‌تواند به چراها پاسخ داده، علل بعید پدیده‌ها را شناسایی کند و نهایت ادعایی که هاکینگ می‌تواند داشته باشد این است که با دستاوردهای تجربی نمی‌توان وجود یا عدم خدا را اثبات کرد، نه اینکه چون قابل اثبات نیست، پس خدایی وجود ندارد.

ظاهراً هاوکینگ خود به جدا بودن حیطه‌های علوم تجربی از فلسفه واقف بوده و پاسخ به سؤال‌های اساسی بشر را از وظایف فیلسوفان می‌دانسته است؛ اما چون فلسفه غرب نتوانسته است پاسخ‌های منطقی به این پرسش‌ها بدهد و تبیینی صحیح و منطقی ارائه نکرده، خودش درصدد پاسخ‌گویی به آن سؤالات برآمده است؛ آنجاکه می‌گوید:

اینکه جهان چگونه رفتار می‌کند؟ واقعیت بیرون از وجود ما چیست؟ آیا جهان به خالق نیاز دارد؟ معمولاً این سؤالات در حوزه فلسفه‌اند؛ اما فلسفه اکنون مرده است. فلسفه نتوانست پیشرفت‌های جدید در علم، به‌ویژه فیزیک را تاب بیاورد. بدین‌روی دانشمندان در تلاش برای آگاهی بیشتر، حامل مشعل اکتشافات شدند (هاوکینگ و ملودینو، ۱۳۹۱، ص ۷).

هاوکینگ در عبارت فوق تصریح می‌کند که فلسفه مرده است؛ چون نتوانست کشفیات و پیشرفت‌های علمی را توجیه کند. بنابراین بشر برای حل سؤالات اساسی خود به سراغ علم رفته است. پس آنچه هاوکینگ را بر آن داشت تا با روش علمی، مسئله پیدایش و خلقت جهان را بررسی کند «مرگ فلسفه» است. در پاسخ باید گفت:

اولاً، کدام فلسفه مرده است؟ مکاتب فلسفی متعددی وجود دارند که هرکدام از آنها دیدگاه‌های متنوعی درباره هستی ارائه کرده‌اند و به‌طور معقولی پیشرفت‌های علمی را توجیه می‌کنند که از آن جمله فلسفه اسلامی است.

ثانیاً، هاوکینگ خود ادعا می‌کند پیرو مکتب «اثبات‌گرایی» است (هاوکینگ و پنروز، ۲۰۱۰، ص ۱۲۱ و ۳-۴)، درحالی‌که «اثبات‌گرایی» یک مکتب فلسفی است. پس هاوکینگ چگونه ادعا می‌کند فلسفه مرده است و با این حال خودش به یکی از نحله‌های آن تعلق دارد؟

مشکل دیگری که علوم تجربی به آن گرفتار است قطعی نبودن نتایج و گزاره‌های آن است. در نتایج به‌دست‌آمده از روش تجربی، گزاره‌ای صددرصد قطعی وجود ندارد و نظریه حاضر نیز از این قاعده مستثنا نیست؛ زیرا روش تجربی مبتنی بر حس است و حواس به سبب محدودیت‌هایی که دارند غالباً با کمک امکانات موجود به نتیجه‌ای دست می‌یابند و با پیشرفت علم و ابزارهای بشر، امکان نسخ آن وجود دارد؛ همان‌گونه که در بسیاری از نظریه‌ها و مسلمات علوم تجربی به مرور زمان، تغییراتی حاصل شده است.

برای نمونه، خود هاوکینگ نظرش را در سال ۲۰۰۴ تغییر داد و اظهار داشت: برخی اطلاعات از سیاه‌چاله‌ها خارج می‌شوند. وی سی سال قبل از آن تأکید کرده بود که اطلاعاتی از سیاه‌چاله‌ها خارج نمی‌شوند (بی‌بی‌سی، ۲۰۱۴؛ بائر، ۲۰۰۴)؛ دیدگاهی که سال‌ها او و بسیاری به‌تبع او آن را درست می‌انگاشتند. نمونه‌های دیگر در تاریخ علم از این دست فراوانند که نمونه مشهور آن دیدگاه دانشمندان قبل از گالیله درباره ثابت بودن زمین و گردش خورشید به دور آن است.

ب. عدم تنافی نظریه هاوکینگ با فرض وجود خدا

همان گونه که در تبیین دیدگاه هاوکینگ بیان شد، وی مدعی است به علت وجود قوانین فیزیکی، مانند «گرانش» و «افت و خیزهای کوانتومی» موجود در خلأ، جهان قادر است خود را از هیچ ایجاد کند. به عبارت دیگر، جهان «خودانگیخته» است و نیازمند علتی خارج از خود نیست. بنابراین ما نیازی به فرض وجود خدا نداریم! این ادعا با دو اشکال روبه روست:

اشکال نخست

قوانین فیزیکی وجود مستقلی خارج از ماده ندارند، بلکه از لوازم و اوصاف ماده هستند. «گرانش» و سایر قوانین طبیعی از معقولات ثانی فلسفی شمرده می شوند و در وجود خود دائم نیازمند وجود موصوف و موضوعشان در خارج هستند. در اصطلاح فلسفه، به ادراکات کلی که توسط عقل صورت می گیرند و قابل صدق بر کثیرین هستند «معقول» گفته می شود (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۵، ص ۲۷۰). «معقولات ثانی فلسفی» معقولاتی هستند که ظرف عروض عارض بر معروض، ذهن، و ظرف اتصاف معروض به عارض، خارج است (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۱-۴، ص ۴۱۱-۴۱۳؛ سبزواری، ۱۳۶۹، ج ۲، ص ۱۶۳-۱۶۶).

بنابراین مفهوم «گرانش» و سایر قوانین طبیعی و حتی خود مفهوم «قانون» از مفاهیم کلی هستند که توسط عقل ادراک شده و معقول ثانی فلسفی شمرده می شوند. این مفاهیم وجودی مستقل و عینی در خارج ندارند، بلکه اوصاف حقایق خارجی هستند و بدون موضوع و موصوف خود، هیچ گاه در خارج محقق نمی شوند. بنابراین هاوکینگ نمی تواند ادعا کند که قوانین فیزیکی به تنهایی و بدون فرض وجود موضوعشان موجد ماده و جهان هستند، بلکه علاوه بر آن باید موضوع و موصوف آن قوانین موجود باشد.

موضوع قوانین طبیعت^۵ ماده است و این قوانین از اوصاف و لوازم ماده هستند و بر این اساس نمی توان میان قوانین طبیعت و ماده تفکیک قائل شد و یکی را موجد دیگری تصور کرد. حتی هاوکینگ بر اساس مبانی علم فیزیک نیز نمی تواند چنین ادعایی بکند؛ زیرا قانون طبیعت در علم فیزیک به معنای اصول حاکم بر پدیده های طبیعی تعریف شده است (سوارتز، بی تا؛ پازامتا، ۲۰۰۰، ص ۵۰).

طبق این تعریف، قوانین طبیعت اصولی کلی هستند که از حقایق خارجی نتیجه گیری می شوند؛ یعنی وجود منحاز و مستقلی از حقایق خارجی ندارند، بلکه احکام و اوصاف آن هستند که پس از مشاهده و تجربه پدیده های خارجی به دست می آیند.

اشکال دوم

به فرض پذیرش ادعای هاوکینگ، مجدداً این سؤال تکرار می شود که چرا قوانین طبیعی و به طور کلی جهان طبیعت موجود است؟ چه عاملی و چه موجودی این قوانین را تأسیس نموده است؟

هاوکینگ به این اشکال توجه داشته و از این رو، براساس قواعد و روش فیزیک کیهان‌شناسی می‌کوشد با تبیین علمی به قوانین طبیعی یک منزلت ابدی داده، تغییرناپذیری و قدیم بودن آن را اثبات کند. به‌زعم او، چیزی نیازمند علت است که آغاز زمانی داشته باشد، و چون قوانین طبیعی ابدی و ازلی، بلکه عامل پیدایش زمان هستند، پس به عامل دیگری که آنها را ایجاد کرده باشد نیازی نخواهند داشت. وی در بخشی از کتاب *طرح بزرگ* می‌نویسد:

به نظر می‌رسد زمان شبیه به یک خط آهن است. اگر ابتدایی داشته باشد، ناچار باید یکی - مثلاً خدا - قطار را برای اولین بار راه انداخته باشد (هاوکینگ و ملودینو، ۱۳۹۱، ص ۱۲۴).

او سپس با ادعای انحنای فضا - زمان توسط ماده و انرژی، و آمیخته شدن زمان با ابعاد فضا چنین نتیجه می‌گیرد:

در جهان اولیه، زمانی که جهان به قدری کوچک بوده که نسبیت عام و کوانتوم - هر دو - بر آن حکم فرما بودند، عملاً چهار بُعد فضایی، بدون بعد زمان وجود داشته است؛ یعنی وقتی در مورد آغاز جهان صحبت می‌کنیم یا وقتی به جهان خیلی ابتدایی به عقب بازمی‌گردیم، زمان آن‌طور که ما می‌شناسیم وجود نداشته است! باید پذیرفت ایده‌های متداول ما در زمینه فضا و زمان، در جهان ابتدایی صادق نبوده‌اند. این فراتر از تجربه ماست، اما نه فراتر از تخیل یا ریاضیات ما (همان، ص ۱۲۴-۱۲۵).

در ادامه، ایده خود را «شرایط بی‌مرزی» نامگذاری می‌کند:

وقتی نظریه «نسبیت عام» را با کوانتوم ترکیب می‌کنیم، این سؤال که قبل از آغاز جهان چه اتفاقی افتاده است، بی‌معنا خواهد شد. این ایده که تاریخچه‌ها باید سطوح بسته بی‌مرز باشند، «شرایط بی‌مرزی» نامیده می‌شود (همان، ص ۱۲۵).

هاوکینگ این ایده را جایگزینی برای اعتقاد به خداوند به‌عنوان آغازکننده جهان معرفی می‌کند:

در طول قرن‌ها، بسیاری از افراد، از جمله ارسطو عقیده داشتند جهان همواره بوده است تا به این ترتیب از مشکل چگونگی آغاز جهان پرهیز کنند. از طرف دیگر، برخی بر این باور بودند که جهان آغازی داشته و از آن به‌عنوان دلیلی برای وجود خداوند استفاده می‌کردند. درک این مسئله که زمان مثل فضا رفتار می‌کند، گزینه دیگری را مطرح می‌سازد. این گزینه مشکل قدیمی آغاز جهان را از بین می‌برد. به علاوه، بیان می‌کند که آغاز جهان از طریق قوانین علمی اداره شده و نیازی به فرض‌های دیگر نیست (همان).

براساس ادعای هاوکینگ، جهان دوره‌ای را سپری کرده که در آن، تنها فضا وجود داشته و زمان به‌طور مستقل موجود نبوده، بلکه به‌عنوان بعدی از فضا با فضا آمیخته بوده است. از این رو، مفهومی به نام «آغاز جهان» بی‌معناست. فضایی که هاوکینگ در اینجا ادعا می‌کند، همان خلأ ناشی از قوانین فیزیک و افت‌وخیزهای کوانتومی است که معنای آن در بخش تبیین دیدگاه وی بیان شد.

پیامد نظریه «شرایط بی‌مرزی» آن است که نمی‌توان زمانی برای آغاز ایجاد فضای مدنظر هاوکینگ که همان خلأ ناشی از افت‌وخیزهای کوانتومی و قوانین فیزیکی است، در نظر گرفت، بلکه در

آن شرایط چون اساساً زمان موجود نبوده، سؤال از آغاز پیدایش آن بی‌معناست و به عبارت دیگر در اصطلاح فلسفی، وجود فضا حادث نیست تا برای آن محدثی فرض کنیم، بلکه قدیم خواهد بود که براساس تفکرات هاو کینگ، دیگر نیازی به وجود خداوند نخواهد بود؛ زیرا خداوند باید خلقت را از زمانی آغاز کند. این ادعا مستلزم آن است که از منظر فلسفی ملاک نیازمندی به علت، حدوث دانسته شود و چنین نتیجه گرفته شود که چون فضا حادث نیست، پس به علتی برای پیدایش خود نیاز ندارد؛ در نتیجه جهان «خود انگیخته» و قدیم است.

پیش از نقد این ادعا ذکر یک مقدمه لازم است: از گذشته درباره حدوث و قدم عالم اختلاف نظر میان متکلمان (مسلمان و غیرمسلمان) و فلاسفه وجود داشته است (ابن میمون، ۱۹۷۲، ص ۱۸۳). متکلمان قدیم^۵ جهان و تمام مخلوقات را حادث به معنای «حدوث زمانی» و خداوند و صفاتش را قدیم می‌پنداشتند و برای جهان آغاز زمانی قائل بودند (اشعری، ۱۴۰۰ق، ص ۱۸۰؛ جوینی، ۱۴۲۰ق، ص ۱۰۸). اما در مقابل، فلاسفه برخی مخلوقات را قدیم و ازلی می‌دانستند و برای خلقت آغازی قائل نبودند. «حدوث و قدم» را با اندکی اختلاف در عبارت این‌گونه تعریف کرده‌اند: «القدیم ما لیس بمسبوق الوجود بالعدم، و الحادث ما کان مسبوق الوجود بالعدم» (طباطبائی، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۱۴۰؛ حلی، ۱۴۱۳ق، ص ۵۷).

«قدیم» موجودی است که وجودش مسبوق به عدم (زمانی یا ذاتی) نیست، و حادث موجودی است که وجودش مسبوق به عدم (زمانی یا ذاتی) است؛ یعنی شیء قبل از ایجادش در ظرفی از زمان معدوم بوده و سپس ایجاد شده است (حدوث زمانی)، یا بدون لحاظ زمان به خودی خود اقتضای وجود نداشته باشد و در نتیجه وجود آن از غیر باشد (حدوث ذاتی).

ریشه اختلاف نظر در حدوث یا قدم عالم به این مسئله برمی‌گردد که ملاک نیازمندی ممکن به علت چیست؟ در توضیح آن باید گفت: موجودات در یک تقسیم‌بندی کلی به سه قسم تقسیم می‌شوند: «واجب‌الوجود»، «ممکن‌الوجود» و «ممتنع‌الوجود». «واجب‌الوجود» موجودی است که وجودش ضرورت دارد و به همین علت، در تحققش نیازمند علت نیست. «ممتنع‌الوجود» موجودی است که عدمش ضرورت دارد. «ممکن‌الوجود» موجودی است که - فی نفسه - نه وجودش ضرورت دارد و نه عدمش (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۸۳-۸۴). به عبارت دیگر، ذاتش نسبت به وجود و عدم مساوی است و برای خروج از این تساوی و لاقضایی نسبت به وجود و عدم، نیازمند علت است. به علت این احتیاج، مجموعه ممکنات - در نهایت - باید به علتی برسند که خودش ممکن و محتاج نباشد، بلکه واجب باشد، و گرنه دور یا تسلسل حاصل می‌شود و تحقق دور و تسلسل عقلاً محال است (طباطبائی، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۳۰). آنچه بیان شد همان برهان «امکان و وجوب» است که متکلمان و فلاسفه اسلامی از آن در اثبات وجود واجب (یعنی خداوند) استفاده کرده‌اند (ابن سینا، ۱۳۶۳، ص ۲۲-۲۳؛ طوسی، ۱۴۰۷ق، ص ۱۸۹).

پس از بیان این مقدمات، سؤالی که در این مرحله لازم است پاسخ داده شود آن است که معلول در کدام جنبه برای موجود شدن به علت نیاز دارد؟ یا به عبارت دیگر، ملاک احتیاج ممکن به علت چیست؟ همان گونه که از سخنان هاوکینگ به دست آمد، وی همانند متکلمان (تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۸۹؛ ایچی، ۱۳۲۵، ج ۳، ص ۱۵۹) مناط و ملاک احتیاج به علت را حدوث می‌داند؛ اما از منظر فلسفه اسلامی چنین دیدگاهی قابل قبول نیست. طبق نظریه «حدوث»، ممکنات از آن نظر محتاج علت هستند که در ظرفی از زمان معدوم‌اند و سپس حادث شده‌اند. بنابراین برای ایجادشان باید علتی فرض کرد. شهید مطهری در این باره می‌نویسد:

خصوصیتی که موجب می‌شود شیء نیازمند علت باشد «حدوث» است، و خصوصیتی که موجب می‌شود شیء بی‌نیاز از علت باشد «قدم» است؛ یعنی ادراک ما از قانون کلی علیت که منشأ استفهام ذهنی «چرایی» می‌شود این است که هر امر حادث (یعنی چیزی که وقتی نبود و بعد بود شد) حتماً علتی دارد و محال است که چنین موجودی بلاعلت به وجود آید (صدفه) و در چنین مواردی است که جای استفهام «چرایی» که سؤال از علت است، باقی است؛ ولی اگر موجودی قدیم بود نمی‌توان گفت: علتی دارد و جای این استفهام باقی نیست؟ (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۶، ص ۶۵۸).

بنابراین طبق دیدگاه هاوکینگ که معتقد است: برای خلأ نمی‌توان زمان در نظر گرفت، چون خلأ مدنظر او حادث زمانی نیست، پس ملاک نیازمندی به علت را دارا نبوده و لازم نیست در وجود آن به خداوند متوسل شویم. این مدعا از منظر فلسفه اسلامی دارای اشکالاتی است که به برخی از آنها اشاره می‌کنیم:

۱. «حدوث» یعنی: وجود شیء بعد از عدم و به تعبیر دیگر، ضرورت وجود یک شیء بعد از ضرورت عدم آن. بنابراین شیء به این اعتبار که موجود است، وجودش ضرورت دارد، و به این اعتبار که هنوز موجود نشده و معدوم است عدمش ضرورت دارد. «ضرورت» ملاک بی‌نیازی از علت است، نه نیازمندی؛ یعنی یک موجود ضرورت به شرط محمول پیدا می‌کند و با حدوث یک شیء و ضرورت یافتن وجود آن، دیگر نیازی به علت برای ایجادش نخواهد بود.

به عبارت دیگر، ممکن اگر موجود است، با قید «موجودیت» ضروری‌الوجود است، و اگر معدوم است با فرض معدوم بودن، ضروری‌العدم است. ضرورت نیز ملاک بی‌نیازی از علت است و آنچه ضروری است نیاز به علت ندارد؛ زیرا اگر ضرورت ذاتی آن باشد، بدیهی است که نباید به علت احتیاج داشته باشد، چه ضرورت آن در ناحیه وجود باشد و چه در ناحیه عدم. حتی عدم ذاتی احتیاج به علت ندارد و تحقق آن محال است. اما اگر ضرورت ذاتی آن نباشد، بلکه ضرورت بالغیر به آن تعلق گرفته باشد، این ضرورت نیز ملاک بی‌نیازی از علت است؛ به این معنا که نیاز آن شیء به علت در ایجادش تحقق یافته و در نتیجه موجود شده و پس از موجود شدن دیگر احتیاج به وجود و وجوب ندارد. و اگر همان وجوبی را که دارد به او بدهند لازمه‌اش تحصیل حاصل است، و اگر به وجوب دیگری احتیاج داشته باشد باید یک موجود دو وجوب داشته باشد. البته این منافاتی با این ندارد که معلول در بقا احتیاج به علت دارد.

تقریر علامه طباطبائی از اشکال اول چنین است:

الماهیة باعتبار وجودها ضروریة الوجود و باعتبار عدمها ضروریة العدم، و هاتان ضرورتان بشرط المحمول؛ و الضرورة مناط الغنی عن العلة و السبب؛ و الحدوث هو كون وجود الشیء بعد عدمه (طباطبائی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۱۰۵).

۲. مطابق تحلیل عقلی، «حدوث» صفت وجود معلول است، و از آن نظر که موصوف باید مقدم بر صفت باشد، حدوث معلول مسبوق به وجودش است. از سوی دیگر، وجود معلول متأخر از ایجادش توسط علت است و این ایجاد مسبوق به وجود معلول است (یعنی: باید معلول به مرتبه وجود برسد تا موجود شود)، و وجود معلول مسبوق است به ایجاب آن توسط علتش (زیرا معلول ذاتاً، نه ضرورت وجود دارد و نه ضرورت عدم؛ و از این رو، تا علت به معلول وجود و ضرورت ندهد، معلول متصف به وجود نمی‌شود) و ایجاب مسبوق به احتیاج معلول است و احتیاج مسبوق به امکان معلول است؛ زیرا اگر منتهی به امکان نشود، آن شیء یا واجب است و یا ممتنع، و این دو مناط بی‌نیازی از علت را دارا هستند (همان)؛ زیرا وجود همان ضرورت وجود است و امتناع همان ضرورت عدم است و ضرورت ملاک بی‌نیازی از علت است. در نتیجه ملاک احتیاج به علت «امکان» است، و اگر «حدوث» را ملاک بدانیم لازم می‌آید که معلول بر خودش به شش مرتبه مقدم باشد و این همان «تقدم الشیء علی نفسه» است که محال می‌باشد.

صدرالمآلهین این اشکال را چنین تقریر می‌کند:

الحدوث کیفیة نسبة الوجود المتأخرة عنها، المتأخرة عن الوجود، المتأخر عن الإيجاد، المتأخر عن الحاجة، المتأخرة عن الإمكان. فإذا كان الحدوث هو علة الحاجة بأحد الوجهین، كان سابقاً علی نفسه بدرجات (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۰۷).

براساس اشکالات فوق، نمی‌توان مناط بی‌نیازی از علت را «حدوث» دانست. در نتیجه شرایط بی‌مرزی که هاو کینگ براساس آن عدم حدوث جهان را اثبات می‌کند (که توضیح آن گذشت) نمی‌تواند سبب بی‌نیازی آن از علت شود. از منظر اسلامی مناط احتیاج به علت «امکان» است. در فلسفه اسلامی دو تقریر از «امکان» به‌عنوان مناط احتیاج به علت وجود دارد که یکی از آنها معروف به نظریه «امکان ذاتی» یا «امکان ماهوی» است، و دیگری دیدگاه حکمت متعالیه و معروف به نظریه «امکان فقری» یا «امکان وجودی» است. بر مبنای هر دو تقریر، نظریه حدوث مردود شمرده شده و با فرض قدیم بودن و ازلی بودن، همچنان جهان در پیدایش خود محتاج علت خواهد بود و جایی برای دفاع از دیدگاه هاو کینگ باقی نمی‌ماند.

در ادامه، به بررسی و اثبات نظریه «امکان ذاتی و فقری» از منظر فلسفه اسلامی می‌پردازیم:

۱) نظریه امکان ذاتی

عمده فلاسفه پیش از صدرالمآلهین ملاک نیازمندی ممکن به علت را «امکان ذاتی» یا ماهیت داشتن ممکنات می‌دانند و نه حدوث. براساس نظریه «امکان ذاتی» علت احتیاج به علت، ماهیت داشتن است، و

هر موجودی که ذاتش (یعنی ماهیتش) غیر از وجود و واقعیتش باشد نیازمند علت است، خواه آن موجود حادث باشد یا قدیم. اما موجودی که ذاتش عین وجود و واقعیت است و حقیقتش مؤلف از ماهیت و وجود نیست، بی‌نیاز از علت است.

مطابق این نظریه موجود بی‌نیاز از علت که آن را «واجب‌الوجود» می‌خوانیم، قدیم است؛ اما هر قدیمی بی‌نیاز از علت نیست و ممکن است موجود قدیمی یافت شود که در ذات خود امکان وجود داشته باشد و به افاضه واجب‌الوجود ازلاً و ابداً موجود باشد. این نظریه متعلق است به عموم حکمای اصالت ماهیتی و همچنین حکمایی که توجهی به اصالت وجود و اصالت ماهیت نداشته‌اند، و حتی فلاسفه اصالت وجودی نیز از همین نظریه پیروی کرده‌اند (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۶، ص ۶۵۹).

علاوه بر دلیلی که در ضمن اشکال دوم بر نظریه «حدوث» ارائه شد، دلایل دیگری بر اثبات ملاک بودن امکان در نیاز به علت در فلسفه اسلامی اقامه شده است:

۱. هر ماهیتی نسبتش با وجود و عدم مساوی است (مقدمه اول)، و هر چیزی که نسبتش با دو چیز مساوی است اگر بخواهد به یک طرف مخصوص متمایل شود احتیاج به مرجح دارد (مقدمه دوم). نتیجه آنکه ماهیت در موجود بودن و معدوم بودن احتیاج به مرجح دارد که همان علت است (همان، ج ۶، ص ۶۶۲-۶۶۳). به عبارت دیگر، ماهیت چون در ذاتش ملازم با امکان است و امکان نسبتش با وجود و عدم مساوی است و برای ترجیح وجود بر عدم نیازمند علت است پس ملاک احتیاج به علت «امکان ذاتی» است.

۲. این دلیل را ابن‌سینا در *الائسارات* مطرح نموده و بیان آن چنین است:

مفهوم «حدوث» اخص از مفهوم «امکان» است و هر دو مفهوم، وجودشان متعلق بالغیر است؛ یعنی در وجودشان نیازمند علت هستند، و این نیازمندی به علت بر هر دو حمل می‌شود. هرگاه مفهوم سومی بر دو مفهوم - که یکی اعم است و یکی اخص - حمل شود، اولاً و بالذات به امر اعم (امکان) تعلق می‌گیرد و ثانیاً و بالعرض به امر اخص (حدوث)؛ زیرا مفهومی که بر اعم حمل شود، لزوماً بر اخص نیز حمل می‌شود، درحالی‌که عکس آن چنین نیست و مفهومی که بر اخص حمل می‌شود ممکن است بر اعم حمل نشود. در این صورت اگر موجودی وجودش مسبوق به عدمش باشد (حادث باشد) در حد ذاتش ممکن است و برای تحققش نیازمند علتی غیر خود است. از این مطلب دانسته می‌شود که تعلق بالغیر در وجود (نیازمندی به علت) به سبب ملاک دیگری غیر از حدوث است و بر معلولاتی که حادث نیستند، اما در ذاتشان ممکن‌اند حمل می‌شود. نتیجه اینکه مناط احتیاج به علت «حدوث» و مسبوقیت بالعدم نیست، بلکه امکان است (ابن‌سینا، ۱۳۸۱، ص ۲۸۱-۲۸۲).

۲) نظریه امکان فقری

صدرالمثالهین بنا بر اصالت وجود، ملاک احتیاج به علت را فقر وجودی یا امکان فقری می‌داند که نسبت به نظریه «امکان ذاتی»، دقیق‌تر و از اشکالات آن عاری است. براساس این نظریه، موجود از آن نظر که وجودش عین تعلق

و ربط به علت است، وابسته به علت است و تأمل در اصل وجودش ما را به احتیاج رهنمون می‌سازد. در نتیجه ملاک نیازمندی به علت، جز وجود محتاج و ربطی معلول، نمی‌تواند باشد.

صدرالمتألهین ابتدا سه فرض به‌عنوان ملاک نیازمندی به علت بیان می‌کند: ۱. حدوث؛ ۲. امکان (ماهوی)؛ ۳. ماهیت (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۳۵).

وی در ادامه با ذکر براهینی این سه فرض را ابطال می‌کند:

فرض اول باطل است؛ زیرا با تحلیل مفهوم «حدوث» (وجود بعد از عدم) سه امر حاصل می‌شود: «عدم پیشین»، «وجود» و «تحقق وجود پس از آن عدم». عدم بطلان محض است و به‌خودی‌خود چیزی نیست که بخواهد صلاحیت تعلق به چیز دیگر داشته باشد. وجود پس از عدم نیز از لوازم ضروری و ذاتی چنین امری است و لوازم یک چیز قابل جعل برای ذات آن نیست. در نتیجه، سبب تعلقش به غیر اصل وجودش است که وابسته به آن غیر می‌باشد.

فرض دوم نیز باطل است؛ زیرا امکان (ماهوی) امری اعتباری و سلبی است؛ زیرا معنای امکان ماهوی سلب ضرورت وجود و عدم از ماهیت است و امر اعتباری نمی‌تواند سبب تعلق به غیر باشد؛ همان‌گونه که معلول علتی که میان با ماهیت باشد نیز به‌هیچ‌وجه نیست؛ زیرا از لوازم ماهیات امکانیه است؛ به همان نحو که حدوث از لوازم وجودات حادث است.

فرض سوم نیز باطل است؛ زیرا مطابق براهین فلسفی، ماهیت بالعرض و به‌تبع وجود، موجود می‌شود و امر اعتباری و بالعرض نمی‌تواند معقول بالذات و مستقیم جاعل قرار گیرد (همان، ص ۳۶).

صدرالمتألهین از ابطال سه فرض فوق، «وجود فقری» ممکنات را به‌عنوان تنها فرض صحیح و خالی از اشکال نتیجه‌گیری می‌کند:

بقی أن المتعلق بغيره هو وجود الشيء لا ماهيته و لا شيء آخر. فالوجود المتعلق بالغير المقوم به يستدعي أن يكون ما يتقوم به وجوداً أيضاً إذ غير الوجود لا يتصور أن يكون مقوماً للوجود. فإن كان ذلك المقوم قائماً بنفسه فهو المطلوب، و إن كان قائماً بغيره فننقل الكلام الى ذلك المقوم الآخر، و هكذا الى أن يتسلسل أو يدور أو ينتهي الى وجود قائم بذاته غير متعلق بغيره (همان).

پس تنها یک فرض به‌عنوان سبب تعلق به غیر باقی می‌ماند و آن وجود شیء است. آنچه متعلق به غیر قرار می‌گیرد وجودی است که قوامش به آن غیر باشد، و آن غیر یا باید خودش قائم بنفسه بوده و متعلق به وجود دیگری نباشد، یا در نهایت به موجود قائم بنفسه منتهی شود.

بنابراین صدرالمتألهین ملاک احتیاج به علت را «فقر» و ضعف وجودی معلولات می‌داند، و چون معلول عین احتیاج به علت است و - در واقع - هویتش نیاز و فقر است، احتیاج به ملاک مستقلی غیر از وجود معلول نخواهد بود. پس از ابطال نظریه «حدوث»، اگرچه اصول نظریه «امکان ذاتی» از این نظر که مبتنی بر اصالة الماهیه است، اشکالاتی دارد؛ اما بر مبنای هر کدام از دو نظریه «امکان ذاتی» و «امکان فقری» مطلوب حاصل می‌شود و هر دو

ما را به یک نتیجه می‌رساند؛ به این بیان که «حادث بودن» مناط نیازمندی به علت، و «قدیم بودن» به معنای عدم احتیاج به علت نیست؛ و اگر خلاً، گرانش و قوانین فیزیک مدنظر هاوکینگ را قدیم بدانیم، به این علت که دارای محدودیت‌هایی از جمله تغییر و تدریج، فعل و انفعال، نیازمندی به موضوع و مانند آن هستند، ممکن‌الوجود محسوب می‌شوند و ملاک نیازمندی به علت را دارند، بلکه خودشان عین فقر و احتیاج‌اند. بنابراین در نهایت باید به علتی برسیم که واجب باشد و شائبه هیچ احتیاجی در ذاتش نباشد و آن واجب‌الوجود، همان خدای هستی‌بخش است. با این تقریر می‌توان گفت: به فرض پذیرش نظریه هاوکینگ به‌عنوان یک نظریه علمی که نحوه و مراحل پیدایش جهان را توصیف می‌کند، از آن نمی‌توان این نتیجه فلسفی را که جهان احتیاج به علتی ماورای طبیعت ندارد و «خودانگیخته» و خودبسنده است، استنباط کرد.

ج. تصور نادرست هاوکینگ از معنای علت و فاعلیت خداوند

به نظر می‌رسد هاوکینگ اعتقاد به وجود و علت خدا را حاصل جهل بشر به علل طبیعی پیدایش عالم می‌داند. به عقیده او اگر علت پیدایش اولیه جهان خدا باشد، نباید برای ایجاد پدیده‌های عالم علت دیگری تصور نمود؛ اما به دلیل آنکه ما می‌توانیم برای پیدایش جهان عللی طبیعی توصیف کنیم، در نتیجه نیاز به فرض وجود خدای هستی‌بخش نخواهیم داشت. درواقع خداوند در صورتی بر سر کار است که ما نتوانیم برای پدیده‌های جهان هستی علت مادی بیابیم؛ آنجاکه می‌گوید:

عدم آگاهی نسبت به رویدادهای طبیعی باعث شده است که مردم باستان خدایان متعددی اختراع کنند تا بر هر کدام از جنبه‌های زندگی آنها حکمرانی کنند... به این ترتیب فرایندی طولانی شروع شد که طی آن ایده حکمرانی خدایان با مفهومی جدید از جهان جایگزین شد. جهانی که با قوانین طبیعی اداره می‌شود، براساس طرح‌ازپیش‌تعیین‌شده‌ای ساخته شده و ممکن است روزی بتوان آن را فهمید (هاوکینگ و ملودینو، ۱۳۹۱، ص ۱۵).

وی در جای دیگری پس از آنکه ادله خود مبنی بر وجود جهان‌های چندگانه را ارائه می‌کند، می‌نویسد:

بسیاری از افراد در طول سال‌ها، زیبایی و پیچیدگی طبیعت را که در آن زمان، دلیل علمی نداشتند، به آفریننده نسبت داده‌اند. اما درست مشابه یافته‌های داروین و والاس، مبنی بر اینکه چگونه طرح اعجازگونه اشکال مختلف موجودات زنده می‌تواند بدون دخالت موجودی برتر به وجود آید، به‌همین ترتیب، مفهوم «جهان‌های چندگانه» نیز می‌تواند تنظیمات دقیق قوانین فیزیکی را بدون فرض وجود خالقی خیراندیش، توضیح دهد (همان، ص ۱۵۱).

طبق این تصور، اگر علت مادی وقایع و پدیده‌ها کشف شود دیگر نیازی به فرض وجود خداوند نخواهد بود. گویا خداوند پاسخ و عاملی توهمی است که هنگام جهل به علل پدیده‌ها برای آرام کردن خود به آن متمسک می‌شویم! چنین خداوندی، «خدای رخنه‌ها» است و اگر روزی علت مادی تمام حوادث کشف شود، دیگر اعتقاد به خداوند به عنوان صانع و فاعل این جهان و پدیده‌های آن معقول نخواهد بود. از نظر هاوکینگ، پس از کشف نظریه «همه

چیز» (نظریه ام)، دیگر سؤال و ابهامی در چگونگی و نحوه پیدایش جهان باقی نمانده است تا پاسخ آن را در وجود و فاعلیت خداوند جویا شویم و مافوق این علل، نیازمند علتی ماورای جهان طبیعت نخواهیم بود. پس جهان «خودانگیخته» است و از هیچ پدید آمده است.

نقد و بررسی

از منظر فلسفی فاعلیت خداوند طولی است، نه عرضی و در کنار سایر علت‌ها. همان‌گونه که گذشت، خداوند موجودی ممکن نیست که فاعلیت و علیت او در عرض سایر ممکنات باشد، بلکه او واجب‌الوجود و علته‌العلل است که تمام ممکنات در علیت و تأثیرگذاری خود به او وابسته‌اند. بنابراین وجود و علیت خداوند فوق وجود و علیت ممکنات است و علیت ممکنات در طول علیت خداوند است و نه در عرض آن. توضیح مطلب آنکه گاهی استناد به دو عامل در طول یکدیگر است؛ یعنی دو عامل در دو سطح متفاوت تأثیر می‌کنند، نه به صورت مجموعه‌ای که در کنار هم قرار بگیرند یا یکی جانشین دیگری شود، بلکه یکی بر دیگری اثر می‌گذارد و آن دومی واسطه می‌شود تا اثر عامل اول را به‌شکلی خاص به معلول منتقل کند. در امور عینی و حقیقی نیز این‌گونه ارتباط را می‌توان یافت. وقتی شخصی چیزی را با قلم می‌نویسد، اگر کسی بگوید: «این قلم است که می‌نویسد»، یا بگوید: «این دست اوست که می‌نویسد»، یا بگوید: «خود شخص است که می‌نویسد»، هر سه درست است؛ اما باید توجه داشت که حرکت قلم از حرکت دست، و حرکت دست از اراده و وجود شخص بی‌نیاز نیست. اگر قلم نباشد، چیزی نوشته نمی‌شود و اگر دست یا اراده نوشتن یا خود شخص نباشد، چیزی نگاشته نمی‌شود و هیچ‌یک جای دیگری را نمی‌گیرد. در امور ماورای طبیعی نیز چنین مراتبی وجود دارد؛ یعنی تأثیر فاعل ماورای طبیعی در عرض فاعل طبیعی نیست، بلکه تأثیری در طول آن است؛ بدین صورت که فاعل ماورایی فاعل طبیعی را ایجاد می‌کند و آن را برای ایجاد پدیده طبیعی دیگر به‌کار می‌گیرد، نه اینکه یکی جای دیگری بنشیند. بنابراین، نسبت پدیده به هر دو، به‌صورت حقیقی درست است (مصباح یزدی، ۱۳۸۹، ص ۳۳۷).

ممکن است هاو کینگ و امثال او ادعا کنند که به فرض فاعلیت خداوند را در حدوث ممکنات بپذیریم؛ اما در بقا و روابط و تأثیر و تأثراتی که ممکنات بر یکدیگر دارند، خداوند نقشی ندارد و از این‌رو، نمی‌توان علیت و تأثیر پدیده‌های عالم را به خداوند نسبت داد. به‌عبارت دیگر، خداوند همانند ساعت‌سازی است که ساعت را ساخته و آن را فعال می‌کند. سپس ساعت بدون نیاز به ساعت‌ساز به حرکت خود ادامه می‌دهد. مطابق این عقیده، خداوند فقط منشأ حدوث و حرکت جهان است و نمی‌توان برای آن علیتی حتی در عرض سایر علل طبیعی برای حوادث عالم در نظر گرفت. به‌طور خلاصه، خداوند فقط علت در حدوث است و علت در بقا نیست.

با اثبات احتیاج ممکن به علت در بقا، می‌توان به هر دو ادعای «خدای رخنه‌پوش» و «خدای ساعت‌ساز» پاسخ داد. بر مبنای ملاک بودن امکان ذاتی در احتیاج ممکن به علت، می‌توان احتیاج به علت را در بقای ممکن این‌گونه ثابت کرد که علت و معلول با همدیگر تلازم دارند و این تلازم با تصور صحیح علت و معلول

ضرورتاً ادراک می‌شود. از همین رو، علت تامه باید تا پایان عمر معلول باقی باشد؛ زیرا اگر معلول پس از نابود شدن علت تامه و حتی بعد از نابود شدن یک جزء آن باقی بماند، لازمه‌اش این است که وجود آن در حال بقاء، بی‌نیاز از علت باشد، در صورتی که «نیازمندی» لازمه ذاتی وجود معلول است و هیچ‌گاه از آن سلب نمی‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج ۲، ص ۸۲).

به عبارت دیگر، «ملاک نیازمندی معلول به علت، امکان ماهوی آن است و این ویژگی هیچ‌گاه از ماهیت معلول سلب نمی‌شود، و از این رو، همیشه نیازمند به علت خواهد بود» (همان؛ طباطبائی، ۱۳۸۸، ص ۱۱۰). مطابق این مبنا که ملاک احتیاج به علت را «فقر وجودی» بدانیم، احتیاج ممکن به علت در بقا روشن است؛ زیرا پس از اثبات آنکه وجود معلول و هویت معلول و مجعولیت معلول و جعل علت - تماماً - یک حقیقت است و حقیقت معلول همان حقیقت جعل جاعل است (یعنی: جعل عین وابستگی به جاعل است) دیگر امکان ندارد که جعل که عین وابستگی به جاعل است، وجود داشته باشد، بدون اینکه جاعلی در کار باشد (همان، ص ۱۷۷؛ طباطبائی، ۱۳۸۸، ص ۱۱۰).

از مطالبی که بیان شد، تصور «خدای رخنه‌پوش» و ادعای «خدای ساعت‌ساز» هر دو باطل می‌شود؛ به این صورت که خداوند متعال آن‌گونه که هاوکینگ توهم نموده، علتی نیست در عرض سایر علل مادی، تا اگر علت طبیعی پدیده‌ای را ندانیم، تنها در این صورت، تحقق آن را به خدا نسبت دهیم. از سوی دیگر خداوند فقط علت در حدوث و راه‌اندازی پدیده‌های عالم نیست، بلکه علت و فاعلیت خداوند نسبت به معابلیش یک علت طولی است که هم در حدوث و هم در بقا جریان دارد. بنابراین همه پدیده‌های طبیعی علاوه بر استناد به علل طبیعی، مستند به علت‌العلل نیز هستند و تا اراده و افاضه او نباشد هیچ پدیده‌ای تأثیرگذار نخواهد بود و در مقابل او هیچ علتی از خود استقلال نخواهد داشت.

نتیجه‌گیری

نظریه «جهان خودانگیخته» یا «پیدایش جهان از هیچ» که هاوکینگ در کتاب *طرح بزرگ* کوشیده است آن را اثبات کند و بر اساس آن نتایجی الحادی استنباط نموده، از سه جهت قابل نقد است:

نخست. از جهت محدودیت علوم تجربی: روش تجربی نسبت به امور مادی و قابل تجربه، اعتبار و کاربرد دارد. از این رو، تحقیق و نتیجه‌گیری درباره مسائلی مانند چرایی آفرینش عالم و سؤالاتی درباره مبدأ و معاد و اینکه آیا آفرینش نیازمند خالق غیرمادی است یا خیر، از دسترس علوم تجربی خارج است و از مسائل فلسفی شمرده می‌شود و باید به روش فلسفی به آنها پاسخ داد.

این اشکال از دید فیزیکدانان غربی پنهان نمانده و آن را به‌عنوان نقدی بر دیدگاه هاوکینگ مطرح کرده‌اند. بنابراین نهایت ادعایی که هاوکینگ می‌تواند داشته باشد این است که با دستاوردهای تجربی نمی‌توان وجود یا عدم

خدا را اثبات کرد؛ نه اینکه چون قابل اثبات نیست، پس خدایی وجود ندارد. از سوی دیگر، نتایج و گزاره‌های تجربی قطعی نیست و امکان خطا در آنها وجود دارد.

دوم. از جهت عدم تنافی دیدگاه هاوکینگ با فرض وجود خدا؛ وی مدعی است به سبب وجود قوانین فیزیک، مانند «گرانش» و «افت‌وخیزهای کوانتومی موجود در خلأ»، جهان قادر است خود را از هیچ ایجاد کند. بنابراین لازم نیست در پیدایش جهان، خالق تصور کنیم. در نقد آن گفته شد:

اولاً، قوانین فیزیک و به‌طورکلی مفهوم «قانون» از معقولات ثانی فلسفی شمرده می‌شوند که وصف پدیده‌های خارجی به‌شمار می‌روند و برای تحقق در خارج همواره نیازمند موضوع خود هستند. بنابراین علاوه بر «گرانش» و سایر قوانین فیزیک، باید موضوع آنها نیز در خارج موجود باشد، که موضوع این قوانین ماده است. پس باید ماده نیز موجود باشد.

ثانیاً، به فرض پذیرش ادعای هاوکینگ، باز هم محتاج علتی به‌عنوان «خالق» خواهیم بود؛ زیرا مجدداً این سؤال تکرار می‌شود که چرا افت‌وخیزهای خلأ و قوانین طبیعی موجود است و چه عامل و چه موجودی آنها را تأسیس نموده است؟

هاوکینگ برای پاسخ به این سؤال، به آغاز زمانی نداشتن آنها پناه می‌برد و از نظر او چیزی احتیاج به علت دارد که حادث باشد. از منظر فلسفه اسلامی ملاک احتیاج به علت «حدوث» نیست، بلکه «امکان» است و نظریه «حدوث» با اشکالاتی روبه‌روست. بنابراین «گرانش» و قوانین فیزیکی از آن نظر که ویژگی‌های ممکنات را دارند، ملاک احتیاج به علت را دارا هستند.

سوم. از جهت نادرستی پیش‌فرض‌های هاوکینگ نسبت به معنای فاعلیت خدا؛ هاوکینگ معنای «فاعلیت خداوند» را در عرض سایر علل طبیعی تصور می‌کند؛ به این صورت که خداوند در صورتی بر سر کار است که ما نتوانیم برای پدیده‌های جهان هستی علت مادی بیابیم. اما از منظر فلسفه اسلامی «فاعلیت خداوند» طولی است؛ زیرا خداوند موجودی ممکن نیست که فاعلیت او در عرض سایر ممکنات تصور شود، بلکه واجب‌الوجود و علة‌العلل است و تمام ممکنات در حدوث و بقا و تأثیرگذاری و فاعلیت خود نسبت به سایر پدیده‌ها به او وابسته‌اند.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۶۳، *المبدأ والمعاد*، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی.
- ____، ۱۳۸۱، *الإشارات والتنبیهاات*، قم، بوستان کتاب.
- ابن میمون، موسی، ۱۹۷۲م، *دلالة الحائرين*، تحقیق یوسف اتای، قاهره، مکتبه الثقافة الدینیة.
- اشعری، ابوالحسن، ۱۴۰۰ق، *مقالات الإسلامیین و اختلاف المصلیین*، چ سوم، ویسبادن - آلمان، فرانس اشتاینر.
- اهرامی، هومن، ۱۳۹۱، *طراح بزرگ*، تهران، شهر.
- ایچی، میرسیدشریف، ۱۳۲۵ق، *شرح المواقف*، قم، شریف الرضی.
- تفتازانی، سعدالدین، ۱۴۰۹ق، *شرح المقاصد*، قم، شریف الرضی.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۶، *حقیق مختوم*، چ سوم، قم، اسراء.
- جوینی، عبدالملک، ۱۴۲۰ق، *الشامل فی اصول الدین*، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- حلی، حسن بن یوسف، ۱۴۱۳ق، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، تعلیق حسن حسن زاده آملی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- سبزواری، ملاحادی، ۱۳۶۹، *شرح المنظومه*، تصحیح و تعلیق حسن حسن زاده آملی، تهران، ناب.
- صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیه*، مشهد، مرکز الجامعی لنشر.
- ____، ۱۹۸۱م، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، چ سوم، بیروت، دار الإحیاء التراث.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۸۸، *نهایة الحکمه*، قم، جامعه مدرسین.
- طوسی، نصیرالدین، ۱۴۰۷ق، *تجرید الاعتقاد*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- کشوری، عیسی، ۱۳۹۲، *استیون هاوکینگ، خداوند و بهشت*، تهران، سبب سبز.
- لنوکس، جان کارسون، ۱۳۹۱، *هاوکینگ در محضر خدا؛ به راستی این نظم از آن کیست؟*، ترجمه ابوالفضل حقیری قزوینی، تهران، علم.
- محمدرضایی، محمد، ۱۳۹۰، *نقد و بررسی دیدگاه پروفیسور هاوکینگ در باب رابطه جهان و خدا*، *کلام اسلامی*، ش ۷۸، ص ۱۰۰-۱۱۰.
- مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۸۹، *خداشناسی* (مجموعه کتب آموزشی معارف قرآن ۱)، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- ____، ۱۳۹۱، *آموزش فلسفه*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۸۹، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا.
- هاوکینگ، استیفن و لئونارد ملودینو، ۱۳۹۱، *طرح بزرگ*، ترجمه سارا ایزدیار و علی هادیان، چ دوم، تهران، مازیار.
- Baez, John, 2004, "This Week's Finds in Mathematical Physics (Week 207)", University of California, Riverside, math. ucr. edu/home/baez/week207.html.
- BBC, 2014, "The Hawking Paradox", www.bbc.co.uk/sn/tvradio/programmes/horizon/hawking_prog_summary.shtm.
- Hawking, Estephan & Roger, Penrose, 1996, *The Nature Of Space And Time*, New Jersey-Princeton, Princeton University Press.
- Hawking, Estephan, 1988, *A Brief History of Time*, London, Bantam Press.
- Pazameta, Zoran, 2000, "The Laws of Nature", *Skeptical Inquirer magazin*, V. 24, N. 5, p. 50-52.
- Penrose, Roger, 2010, "The Grand Design", *Financial Times*, FT.com/Books/Non-Fiction-The Grand Design.
- Priest, Eric, 2010, "Stephen Hawking can't use physics to answer why we're here", *the guardian*, www.theguardian.com/commentisfree/belief.
- Swartz, Norman, "Laws of Nature", *Internet Encyclopedia of Philosophy*, www.iep.utm.edu/lawofnat/.

نوع مقاله: پژوهشی

بررسی تحلیلی نسبت نظریه «تکامل» با خداباوری و الحاد

ک. حمید امامی فر / استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه اراک

h-emamifar@araku.ac.ir

 orcid.org/ 0000-0001-6287-0165

m.athar347@gmail.com

مهدی مهدوی اطهر / استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه صنعتی اراک



<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

دریافت: ۱۴۰۱/۰۲/۰۳ - پذیرش: ۱۴۰۱/۰۵/۰۴

چکیده

طرح نظریه «تکامل» توسط چارلز داروین در سال ۱۸۵۹ موجب پدیدار شدن مسئله مهم تلازم منطقی تکامل با الحاد شد. چهار نگاه عمده در مواجهه با این مسئله به وجود آمد. عده‌ای این نظریه را نسبت به الحاد و دین‌داری بی‌طرف دانسته‌اند. عده‌ای لازمه منطقی آن را الحاد معرفی کرده‌اند. از سوی دیگر، گروهی آن را سازگار و همسو با آموزه‌های دینی تلقی نموده‌اند و عده دیگری احتمال صدق معرفت‌شناختی تکامل را تنها با پیش‌فرض خداباوری ممکن دانسته‌اند. این اختلاف در غرب به تمام اشکال آن و در عالم اسلام در برخی اشکال آن جریان دارد. این مقاله با روش تحلیلی - توصیفی با طرح نگاه‌های مختلف در این زمینه، لازمه منطقی این نظریه را تحلیل و بیان کرده است. به نظر می‌رسد اگر نظریه تکامل را با تمام اجزا و شرایط آن در نظر بگیریم، منطقی و در ادعای نسبت به اصل وجود خدا ساکت است، اگرچه قطعاً با نوع خداباوری غایتمند و هدفمند در نظام هستی ناسازگار است؛ یعنی اگرچه اصل وجود خدا در خود نظریه «تکامل» نفیاً و اثباتاً مورد بحث قرار نگرفته است و منطقی این مسئله ربطی به تکامل ندارد، ولی قیودی در نظریه «تکامل» مشهور گنجانده شده است که با هدایت‌گری و هدفمندی و غایتمندی خلقت و وجود خدای حکیم و غایتمند در عالم هستی قطعاً سازگاری ندارد. از سوی دیگر، این ادعا که این قیود را می‌توان از تکامل جدا کرد و نظریه «تکامل» را حفظ نمود، به نظر می‌رسد ادعایی ناصواب است.

کلیدواژه‌ها: داروین، دین‌داری، هدفمندی، الحاد، داروین‌سبم، نظریه «تکامل».

جریان الحاد و «آنتیسم» یکی از جریان‌های فکری است که در دنیا رواج دارد و طرفداران و منتقدان زیادی دارد. دانشمندان علوم طبیعی، به‌ویژه زیست‌شناسان و فیزیکدانان گوی سبقت را در این زمینه از فیلسوفان ربوده‌اند. نظریه «تکامل» که در قالب یک نگاه زیست‌شناسانه در سال ۱۸۵۹ توسط چارلز داروین به‌صورت یک نظریه مدون و مبتنی بر «انتخاب طبیعی» مطرح شد، به‌نوعی شروع و دستاویزی برای الحاد نوین گردید.

بعد از شیوع این نظریه، چه در غرب و چه در عالم اسلام، چه از سوی ملحدان و چه از سوی متدینان، موضع‌گیری‌های متفاوتی درباره این نظریه مطرح شده است. نکته حائز اهمیت این است که آیا با صرف‌نظر از این اختلاف‌نظرها این نظریه تلازم منطقی با الحاد دارد یا خیر؟

– عده‌ای به این سمت متمایل شده‌اند که نظریه «تکامل» تلازم منطقی با الحاد ندارد و تنها برخی از متفکران هستند که این نظریه را به‌صورت غیرمنطقی به سمت الحاد می‌کشانند. به‌بیان دیگر، نظریه «تکامل» – به‌اصطلاح – اقتضایی نسبت به الحاد ندارد و لابلشراط از الحاد است.

– عده‌ای به‌شدت بر این نظر پای می‌فشرند که نظریه مزبور ملازمه منطقی با الحاد دارد و نمی‌توان به‌صورت منطقی این نظریه را با اعتقاد به خدا جمع کرد.

– عده‌ای این نظریه را همسو با نگاه خداپاورانه تلقی کرده، حتی آن را با آیات قرآنی سازگار می‌دانند!
– عده‌ای پیش‌فرض صدق معرفی نظریه «تکامل» را خداپاوری می‌دانند. به‌بیان دیگر، آنان بر این باورند که نمی‌توان طبیعت‌گرایی را با تکامل همراه ساخت، بلکه احتمال صدق معرفتی نظریه «تکامل» منوط به باور به وجود خداوند است (ر.ک: پلاتینگا، ۱۹۹۹).

بعد از ۱۶۰ سال از طرح این نظریه، هنوز هم این اختلاف‌نظرها وجود دارد. در پژوهش پیش رو بر آنیم که در حد وسع خود پرده ابهام را از این موضوع (تلازم تکامل و الحاد) برداریم. البته تمرکز اصلی در تلازم منطقی این نظریه با الحاد و یا عدم تلازم آن، یعنی دو نگاه اول است که با حل آن می‌توان نگاه سوم و چهارم را هم از این منظر نگریست. به نظر می‌رسد تا زمانی که خود نظریه «تکامل» توضیح داده نشود و اصول آن استخراج نگردد، هرگز نتوان درباره این مسئله قضاوت منطقی نمود.

برای سیر به هدف ترسیم‌شده مراحل را طی خواهیم کرد: توضیح نظریه «تکامل»؛ نقل بیان دانشمندان در تلازم تکامل و الحاد؛ تحلیل منطقی تلازم نظریه «تکامل» و الحاد؛ نتیجه‌گیری.

نظریه «تکامل»

مقصود ما در این پژوهش بیان تاریخچه و یا قرائت‌های مختلف تکاملی نیست. همچنین از بحث در «تکامل» به معنای لغوی صرف‌نظر کرده، به توضیح معنای اصطلاحی مشهور این نظریه در علم زیست‌شناسی می‌پردازیم؛ یعنی آنچه امروزه در مجامع علمی به‌عنوان «نظریه تکامل» شناخته می‌شود.

دانشمندان زیست‌شناسی این نظریه را به‌صورت جدید و قرائت کنونی آن براساس طرح ژنتیکی موجودات، به‌صورت زیر تبیین می‌کنند:

ابتدا هیچ موجود زنده‌ای در عالم نبود. نخستین واحد دارای حیات به علت ترکیبات شیمیایی که روی داد، برحسب اتفاق، در گل‌ولای کف اقیانوس‌ها به وجود آمد. این واحد حیاتمند اصل مشترک تمام موجودات زنده امروزی محسوب می‌شود. این واحد حیاتمند که دارای قدرت تکثیر و تولیدمثل بود، شروع به تقسیم و تولیدمثل کرد. موجودات بسیاری به‌صورت درختی و انشعابی از یکدیگر به وجود آمدند.

براساس انتخاب طبیعی، موجودات قوی‌تر که تناسب بهتری با شرایط موجود داشتند، توانستند به بقای خود ادامه دهند و ضعیف‌ها آرام‌آرام حذف شدند. برخی از فرزندان آن‌ها که به‌وسیله انتخاب طبیعی متمایز شده بودند، صفت برتری خود را با توارث به نسل‌های بعد خود منتقل کردند. شرایط مناسب‌تر برای انطباق با محیط و در نتیجه، تولیدمثل بیشتر موجودات تکامل‌یافته موجب شد تعداد افراد آنها رو به ازدیاد گذاشته، در درازمدت، گونه‌های متعدد گیاهی - جانوری ایجاد شود. انسان هم نمونه نهایی و تکامل‌یافته همان جاندار تک‌سلولی اولیه در دریا است. نتیجه بحث این‌که تکامل علت به وجود آمدن گونه‌ها شده است.

ارنست مایر می‌گوید: «شکی نیست که ایده اصلی تکامل این است که تکامل باعث به وجود آمدن گونه‌ها شده است» (مایر، ۱۳۹۱، ص ۱۲).

توضیح نظریه در قالب مثال

به اعتقاد تکامل باوران - برای مثال - تفاوت‌های موجود در اندازه و شکل پرندگان، حاصل مستقیم انتخاب طبیعی است. نمونه‌ای که غالباً ذکر می‌شود از سهره‌های دانه‌خوار است. به دنبال فصول پر بار، دانه‌های کوچک و نرم در سراسر محل اسکان سهره‌ها فراوان هستند. پرندگان دارای نوک‌های کوتاه‌تر به‌آسانی می‌توانند غذا تهیه کنند. با این حال، در طول دوره‌های خشک‌سالی، تنها دانه‌های موجود، آن‌هایی است که درون پوسته‌های سخت و محکم قرار دارد. این دانه‌ها از سال پیش روی زمین باقی مانده‌اند. در چنین شرایطی تنها پرندگان دارای نوک‌های بلندتر و تیزتر می‌توانند پوسته‌ها را بشکنند و دانه‌ها را بخورند. در نتیجه پرندگانی که نوک‌های بلندتری دارند، می‌توانند به غذا دسترسی داشته باشند، درحالی‌که سایر پرندگان چنین قابلیتی ندارند. بنابراین، این نوک بلند چیزی را به پرندگان می‌دهد که امروز زیست‌شناسان به آن «مزیت عملکردی» می‌گویند. متأسفانه سهره‌های دارای نوک‌های کوچک‌تر به علت گرسنگی، می‌میرند؛ چون نمی‌توانند به این منابع غذایی دسترسی پیدا کنند. اگر شرایط خشک‌سالی ادامه پیدا کند محیط، تغییری در ویژگی‌های کل جمعیت سهره‌ها ایجاد می‌کند. در طول زمان، نوک‌های بلند به نسل‌های متوالی منتقل می‌شوند و سهره‌های نوک بلند تنها سهره‌هایی می‌شوند که آن منطقه را به خود اختصاص می‌دهند؛ زیرا این نوک‌ها سهره‌ها را قادر به ادامه حیات می‌کنند (داروین، ۱۳۸۰، ص ۱۷۷).

ضرورتی ندارد که همه موجودات متأثر از انتخاب طبیعی باشند، بلکه اگر شرایط برای زندگی به همان شکل ساده موجود، وجود داشته باشد، برخی از گونه‌ها به همان شکل (یعنی بدون تکامل) به زندگی خود ادامه می‌دهند.

داروین می‌گوید:

هنگامی که تحولات سودمندی در پیکره جاننداری پدید آمد، افراد واجد آن در تنازع بقا و دوام، بخت بیشتری خواهند داشت و طبق قوانین توارث، افرادی با همان ویژگی‌ها از آن‌ها زاده می‌شوند. من همین اصول حراست از تغییرات مفید و بقای اصلح را «انتخاب طبیعی» نامیده‌ام... شکل‌های پست و ساده اگر با شرایط زیستی کمتر پیچیده خود سازش و تطابق کاملی یافته باشند، می‌توانند مدت‌های مدید به موجودیت خود به همان شکل پست ادامه دهند (داروین، ۱۳۸۰، ص ۱۷۷).

اصول فکری نظریه «تکامل»

بعد از داروین تلاش‌هایی صورت گرفته تا اصول فکری نظریه «تکامل» استخراج شود. داروین برای مقابله با فلسفه‌های ماهیت‌گرای زمان خود که به ثبات انواع معتقد بودند، چاره‌ای جز اثبات نظریه خود و ارائه جایگزین قانع‌کننده برای آن‌ها نداشت. این اصول - در حقیقت - همان جواب‌های او در برابر نظریات مقابل و اساس فلسفه زیست‌شناسی نوین بعد از ۱۹۵۰ شد (مایر، ۱۳۹۱، ص ۱۲۶).

نظریه «تکامل» یا «تئوری داروین - والاس» که همان نظریه تکاملی مبتنی بر انتخاب طبیعی است، در نگاه/زنست مایر، مبتنی بر شش اصل است که آن را در شماره‌های ۱-۶ بیان می‌کنیم. ساهوترا سرکار (Sahotra Sarkar) زیست‌شناس تکاملی معاصر هم سه اصل دیگر به این اصول اضافه کرده که در شماره ۷-۹ به آن اشاره شده است:

۱. تغییرپذیری گونه‌ها؛

۲. جایگزینی تفکر جمعیتی به‌جای ماهیت؛ (در این مقاله مجال توضیح تفکر جمعیتی نیست و چون ارتباط مستقیمی به بحث ما ندارد از توضیح آن صرف‌نظر می‌کنیم).

۳. پیدایش همه جانداران از تبار مشترک (تکامل از طریق اشتقاق؛ درخت حیات)؛

۴. جریان تدریجی تکامل یا تدریج‌گرایی (نه جهش‌ها و نه گسست‌ها)؛

۵. افزایش گونه‌ها یا گونه‌زایی در جمعیت (پیدایش تنوع زیست‌شناختی)؛

۶. انتخاب طبیعی براساس تضاد (مایر، ۱۳۹۱، ص ۱۴۶)؛

۷. انتقال ویژگی‌های موجودات از یک نسل به نسل دیگر؛

براساس نظریه تکامل، ویژگی‌های موجودات از یک نسل به نسل دیگر منتقل می‌شوند، البته در زمان داروین نظریه توارث صحیحی برای نظریه «تکامل» وجود نداشت. زمانی که کار گرگور مندل که آن را در سال ۱۸۶۰ نگاشت، در سال ۱۹۰۰ مطمح‌نظر قرار گرفت، پایه‌ای برای زیست‌شناسی تکاملی «داروین» شد (سرکار، ۲۰۰۹، ص ۲۲).

۸. تحقق خود به خودی تغییرات: «تغییرات کورکورانه»؛

به تعبیر ساهوترا سرکار، مراد داروین از این عبارت دو چیز بود:

اول. علت این تغییرات معلوم نیست.

دوم. غایت و هدف این تغییرات مشخص نیست: آیا موجب بقای موجود می‌شوند و یا نابودی آن؟ به بیان دیگر، هم از جهت فاعل، علت برای ما نامشخص است و هم از جهت غایت. موجود زنده بدون هرگونه غایت و هدف حرکت می‌کند. البته داروین در ابتدا اهمیت به ارث رسیدن تغییرات در موجود زنده به نسل بعد خود را انکار کرد، اگرچه بعدها مجبور به پذیرش آن شد (سرکار، ۲۰۰۹، ص ۲۳).

۹. قدرت برتری تولیدمثلی در درون یک جمعیت؛

این قدرت برتری، یا به تعداد بیشتر فرزندان تولیدشده است، یا به هماهنگی بهتر با طبیعت که در نتیجه به تداوم بیشتر موجود زنده می‌انجامد. در نتیجه فرزندان بیشتر، سالم‌تر و مقاوم‌تری از این نسل در طبیعت باقی می‌ماند (سرکار، ۲۰۰۹، ص ۲۳).

دیدگاه اندیشمندان در تلازم تکامل و الحاد

مسئله «الحاد» اگرچه قبل از نظریه «تکامل» هم به صورت جدی مطرح بود، اما تا قبل از طرح نظریه «تکامل» و شهرت پیدا کردن آن، وقتی صحبت از منشأ موجودات پیچیده‌ای مثل انسان به میان می‌آمد ملحدان با چالشی جدی در تبیین آن مواجه بودند. چگونه ممکن است موجودات پیچیده و درعین حال حیاتمند به شکل کنونی خود، بدون آفریننده و خود به خودی به وجود آمده باشند، درحالی که هیچ خالق حکیم و عالمی به طراحی آن‌ها نپرداخته است؟ نگاه تکاملی به صورت تمام‌عیار دستاویز ملحدانی قرار گرفت که در تبیین مسئله حیات درمانده بودند. ادیان توحیدی بعد از طرح نظریه «تکامل» با چالشی جدی مواجه شدند.

به ادعای داروینیست‌ها، اصل خلقت که روزگاری یک راز برای بشر محسوب می‌شد و به ناچار آن را به امری ماورایی نسبت می‌دادند، با مطرح شدن نظریه «تکامل» حل شده انگاشته شد. از نگاه برخی تکامل باوران، دیگر نیازی به وجود خالق عالم و توانا برای به وجود آوردن موجودات زنده نیست، بلکه این تکامل و انتخاب طبیعی است که می‌تواند به جای خدا قرار گیرد.

ریچارد داوکینز در کتاب *ساعت‌ساز نابینا* می‌گوید: این کتاب با این باور نوشته شده که روزگاری، هستی خود ما از بزرگ‌ترین رازها به حساب می‌آمد؛ اما دیگر این هستی یک راز محسوب نمی‌شود؛ زیرا این راز حل شده است. *داروین و ولاس این راز را حل کرده‌اند* (داوکینز، ۱۹۹۶، ص ۱).

وی پا را فراتر از این عالم می‌گذارد و نظریه «تکامل» را توجیه‌کننده کل عالم هستی می‌داند و می‌گوید: اصولاً این تنها نظریه شناخته شده‌ای است که می‌تواند راز هستی ما را حل کند... داروینیسم نه تنها درباره این سیاره، بلکه درباره کل کائنات حقیقت دارد (داوکینز، ۱۹۹۶، ص xiv).

داروین با اعتقاد به تکامل تدریجی انسان، بر این باور بود که حلقه مفقوده بین انسان و حیوان را یافته است و روابط اتصالی آن‌ها روشن خواهد شد. بعد از *داروین*، مدافعان تکامل نگاه دقیق تکاملی را درباره انسان به خوبی بیان کردند؛ به گونه‌ای که دیگر هیچ تردیدی برای دیگران نسبت به نظریه «تکامل» در این زمینه باقی

نگذاشتند. برای نمونه، جورج گیل ورد سیمپسون، که شاید مؤثرترین دیرینه‌شناس قرن بیستم و یکی از بنیان‌گذاران «نئوداروینیسیم» است، چنین می‌گوید: انسان در جهان تنها ایستاده، او محصول منحصر به فرد یک فرایند مادی طولانی و غیرهوشمند است. او آقای خود است و می‌تواند و باید تصمیم بگیرد و غایت خود را تدبیر کند (سیمپسون، ۱۹۵۳، ص ۹۰).

وی در جای دیگری می‌گوید: انسان نتیجه یک روند بی‌هدف و طبیعی است که هرگز انسان را در نظر نداشته است (سیمپسون، ۱۹۶۷، ص ۳۴۵).

او درجایی به تکامل انسان از یک فرایند انقراض طبیعی و بی‌هدف و بی‌غایت اشاره می‌کند که بیان‌کننده نگاه تکاملی در خلقت است: انسان سر برآورده است و نه اینکه از بالا آمده باشد. او می‌تواند انتخاب کند که توانایی خود را به مثابه بالاترین حیوان ارتقا بخشد و تلاش کند که حتی بالاتر رود، یا اینکه خلاف آن را انتخاب نماید. هیچ انگیزه‌ای پشت تکامل وجود ندارد. انسان باید آن را برای خود فراهم کند (سیمپسون، ۱۹۶۷، ص ۳۴۵).

دنیل دنت که خود یک تکامل‌گرای ملحد است، می‌گوید: بعد از اینکه خالق هوشمند از نظام عالم به‌عنوان طراح کنار گذاشته شد، جهل مطلق به‌جای خالق حکیم در نظریه «تکامل» جایگزین گردید. وی در کتاب *از باکتری تا باخ*، تقابل نگاه سنتی دینی را با نگاه تکامل باور به‌خوبی بیان می‌کند:

در نگاه سنتی، تمام موجودات عالم ماده، از شریف‌ترین آنان (انسان) تا زبون‌ترین این موجودات (مورچه، سنگریزه و قطرات باران) حاصل شریف‌ترین موجودات (خالق متعالی و هوشمند) است که علمی لایتناهی داشته است؛ خالقی که شباهتی قریب به شریف‌ترین موجود پس از خود دارد. ولی در نظریه داروین «جهل مطلق» خالق است. «جهل مطلق» می‌تواند جای «بصیرت مطلق» را در توضیح همه دستاوردهای مهارت‌خلاقانه بگیرد (دنت، ۲۰۱۷، ص ۵۷).

برخی از داروینیست‌ها تصریح می‌کنند که «تکامل» با انتخاب طبیعی، جایگزین خداوند در عالم هستی است؛ خداوند از خلقت، در تمام زمینه‌ها یا اهداف عملی جدا شده است؛ زیرا تکامل جایگزین آن است و این یعنی: به وجود آمدن مفهوم جدیدی برای دین.

ارنست مایر می‌گوید: علل طبیعی ارائه‌شده توسط تکامل‌گرایان به طور کامل، خدا را از خلقت در تمام زمینه‌ها یا اهداف عملی جدا می‌کند. این الگوی توصیفی جدید (الگوی تکاملی) با (سازوکار) انتخاب طبیعی، جایگزین خلقت حکیمانه شده است. این جایگزین^۵ مفهوم جدیدی برای خدا و مبنای جدیدی برای دین، ضروری می‌سازد (مایر، ۱۹۷۲، ص ۹۸۸).

از نگاه تکاملی هیچ هدایتی که از سوی خالقی ورای این عالم هستی باشد، وجود ندارد و طبیعتاً این اتفاقات با پیشرفت همراه نیست و اگر اتفاق‌های دیگری براساس بخت و اقبال به‌جای اتفاقاتی که محقق شده است، واقع می‌شد هرگز انسان و منظومه شمسی و مانند آن‌ها به این شکل به وجود نمی‌آمدند و نظام عالم به شکل دیگری بود. تکامل هرگز از قبل تعیین شده نیست (هدفمند نیست) و الزاماً هم با پیشرفت همراه نیست، بلکه تنها پاسخی است به تغییرات پیش‌بینی نشده محیط. اگر آن شبه‌سیاره‌ای که ۶۰ میلیون سال پیش به سیاره ما برخورد کرد، از آن

عبور کرده بود، هرگز چیزی به عنوان «انسان» به وجود نمی آمد. نظم طبیعی هم هرچه که باشد، الزاماً خوب نیست. ویروس آبله بخشی از این نظم طبیعی بود، تا اینکه با دخالت انسان منهدم شد (لی ام، ۱۹۸۸، ص ۲۵۶-۲۵۷).

جولیان هاکسلی، از برجسته ترین تکامل گرایان قرن بیستم، در نطق افتتاحیه مراسم بزرگداشت صدمین سالگرد انتشار کتاب داروین، به صورت کاملاً شفاف، بی نیازی از طراح مافوق طبیعی را براساس انتخاب طبیعی، به نگاه خود داروین نسبت می دهد:

داروین نشان داد که به وجود طراح مافوق طبیعی نیازی نیست؛ زیرا انتخاب طبیعی می تواند عامل پیدایش هر شکلی از حیات باشد. هیچ جایی برای عامل مافوق طبیعی در الگوی تکاملی حیات وجود ندارد. ما می توانیم تماماً ایده وجود یک (طراح) هوشمند مسئول برای فرایند تکامل را طرد کنیم (هاکسلی و جولین، ۱۹۶۰، ص ۴۵).

سخن هاکسلی در بردارنده دو نکته است:

۱. نظریه «تکامل» یک الگوی الحادی است و در آن، جایی برای خدا نیست.

۲. در پاسخ به کسانی که تکامل را روش خداوند در آفرینش موجودات می دانند، تصریح می کند که هیچ موجود هوشمندی فرایند تکامل را هدایت نکرده است.

پروواین (W. B. Provine)، پروفیسور تاریخ و علوم زیستی از دانشگاه «کرنل»، نیز بر همین مطلب تأکید کرده است:

زیست شناسی تکاملی نوین این امید را که طراح یا نیرویی هدف دار^۱ تکامل انسان را هدایت نموده باشد، در هم شکست. در عوض، زیست شناسی (الگوی تکاملی حیات) ما را به یک نظرگاه کاملاً مادی نسبت به حیات هدایت می کند. خدایان یا نیروهایی که در طراحی عالم مشارکت نموده باشند، وجود ندارند. این ادعا که مسیحیت و زیست شناسی نوین تکاملی با یکدیگر سازگارند، کذب است (پروواین، ۱۹۸۲، ص ۵۰۶).

پاول کورتز و اویون اچ ویلسون، نویسندگان اومانیسیم تکاملی، ش ۲ که در سال ۱۹۷۳ یعنی چهل سال بعد از انتشار اولین مانیفست در سال ۱۹۳۳ منتشر گردید، مطالب دیگری افزودند. این بیانیه از هفده حوزه زندگانی انسان نام می برد که باید براساس مبانی انسان گرایی تکاملی، قرائت جدیدی برای آن ها ارائه نمود. در اولین آن ها هرگونه هدف مقدس برای انسان نفی شده است:

به عنوان غیرخداپرست، ما با انسان آغاز می کنیم و نه با خدا، طبیعت و نه تکلیف. ما هدف مقدسی یا مشیت الهی برای نوع انسان نمی شناسیم (پاول کورتز و دیگران، ۱۹۷۳).

ایشان وعده رستگاری ابدی و یا عذاب بی نهایت را برای انسان، هم غیرواقعی و هم مضر می دانند. از نگاه ایشان، علم که تنها مرجع برای کشف واقعیت است، تأیید می کند که گونه های انسانی محصول نیروهای تکامل طبیعی است. ایشان می گویند: تا آنجا که ما می دانیم، شخصیت انسان تابعی از تأثیر متقابل زیست شناسی نهادها و شرایط اجتماعی و فرهنگی است. شواهد معتبری دال بر اینکه با مرگ، حیات انسان حفظ می شود، وجود ندارد (همان).

گذشته از نظر ملحدانی که تکامل را مساوی با الحاد می‌دانستند، مسئله همراهی تکامل و الحاد مدنظر برخی از دانشمندان متخصص در زمینه تکامل و درعین‌حال، دین‌دار، چه در عالم مسیحیت و چه در عالم اسلام هم هست. هنری موریس، یکی از بنیان‌گذاران انجمن تحقیقات خلقت‌محور، می‌گوید: برای آفرینش انسان، «تکامل» پر ریخت‌وپاش‌ترین، ناکارآمدترین و ظالمانه‌ترین فرایندی است که می‌تواند به ذهن خطور کند. منتسب کردن چنین روشی به خداوند علیم حکیم، مضحک و نامعقول است (خداوند منزّه از آن است) (موریس، ۱۹۸۹، ص ۱۰۰).

برخی از متفکران مسلمان نیز معتقد به ارتباط وثیق نظریه «تکامل» و الحاد هستند. *ابوالفضل درویزه* - استاد دانشگاه گیلان - می‌گوید: «تکامل^۱ فرو غلتیدن به دامن کفر و الحاد و ماده‌گرایی است. البته همه تکامل‌گرایان را نمی‌توان ملحد دانست، ولی تکامل الحاد است» (درویزه، ۱۳۷۸، ج ۳، ص ۱۶۷).

مواجهه برخی کشیش‌های بزرگ (کاردینال) مسیحی در قرن نوزدهم با نظریه «تکامل» *داروین* به خوبی نشان‌دهنده اتخاذ موضع ایشان نسبت به نظریه تکامل در بحث خلقت انسان است. اگرچه از نظر همین عده، پذیرش اصل نظریه «تکامل» بدون مشکل است (یعنی منعی وجود ندارد که عالم هستی را خداوند به نحو تکاملی آفریده باشد)، اما به هیچ‌وجه نمی‌توان آن را در خصوص انسان، با نگاه دینی همسو دانست.

مایکل روس نظر نیومن، اسقف بزرگ و معروف قرن نوزدهم را این‌گونه بیان می‌کند:

در حقیقت، نیومن از جزئیات نگاه *داروین* خشنود نبود... جداسازی دین و علم از نگاه نیومن جایی برای اتفاق کورکورانه در تحقق انسان و خلقت ارواح باقی نگذاشته بود. اما تکامل - به‌خودی‌خود - برای وی مشکلی نداشت (روس، ۲۰۰۹، ص ۲۹۸).

نکته‌ای که به‌صورت فرعی باید در همین‌جا به آن اشاره کنیم این است که برخورد‌های افراد بانفوذ در مسیحیت، نظیر آنچه *جان یل دوم* با نظریه «تکامل» داشتند که انسان را استثنا کردند و درعین‌حال، اصل نظریه «تکامل» را پذیرفتند، سلطه عجیبی برای نظریه «تکامل» در دنیای غرب به وجود آورد (روس، ۲۰۰۹، ص ۲۹۸).

البته همه متکلمان مسیحی این نگاه را ندارند. چنین مواجهه‌ای در فضای اسلامی هم با نظریه تکامل وجود دارد؛ عده‌ای آن را پذیرفته و - به‌اصطلاح - «اسلامیزه» کرده‌اند و برخی از اساس آن را با خلقت انسان از منظر دینی، در تعارض دیده‌اند همان‌طور که برخی از کشیشان مسیحی که به‌صورت جدی به کتاب مقدس پایبند هستند، اجازه تفسیر تکاملی در هیچ سطحی را صادر نمی‌کنند. از نگاه ایشان تفسیر کتاب مقدس مبتنی بر روش‌شناسی خاص خود است و هر نوع خوانشی براساس علم روز از آن صحیح نیست (اوتیس، ۲۰۱۳، ص ۱۷).

ما در اینجا قصد نداریم به نقل نگاه متکلمان مسیحی و مسلمان بپردازیم، و غرض از ذکر عبارات مختصری که نقل کردیم، بیان تعارض نگاه دینی و تکاملی در نگاه صاحب‌نظران بود.

از سوی دیگر، عده‌ای از متدینان پذیرفته‌اند که تکامل در طی مراحل بسیار طولانی آن‌چنان‌که در نظریه «تکامل» آمده، می‌تواند روش خداوند در خلقت باشد و می‌توان اعتقاد به خداوند داشت و درعین‌حال، تکامل را هم پذیرفت.

مایکل روس در کتاب *اولین چهار میلیون سال*، در بخش «تکامل و دین»، مقاله‌ای مستقل از فردی به نام دیوید لیوینگ استون آورده است. وی بعد از نقل حرف «اقبال» که معتقد است ایده تکاملی در اسلام از اسلام زمان قرون وسطا نشئت گرفته، از کسی به نام احمد/افضل نام می‌برد که معتقد است: اساساً ایده تکامل داروین از خود قرآن سرچشمه گرفته است و «تکامل» کاملاً سازگار با نظریه «خلقت» در نگاه قرآنی آن است:

نظریه «تکامل» از خود قرآن نشئت گرفته است. نظریه «تکامل» به صورت تمام، در نگاه کلی خلقت خداوند در کتاب قرآن توصیف شده است. افضل در نگاه خود، تحقق روند مادی را به فرایندهای طبیعی، و ظهور خودآگاهی را به خلقت خداوندی نسبت می‌دهد. در این نگاه، انسان‌نماها (هومو هابیلیس‌ها و هومو اراکتوس‌ها) بعد از تکامل به نقطه‌ای رسیدند که الله - سبحانه و تعالی - یک جفت از مذکر و مؤنث ایشان را برگزید و روح انسانی در آن‌ها دمید (روس و دیگران، ۲۰۰۹، ص ۳۶۱).

حتی می‌توان در خود عبارات داروین چیزی شبیه این را پیدا کرد. از آنجا که نظریه داروین به نوعی انکار خالقیت خداوند نسبت به انسان و تبیین تکاملی از آن بود، طبیعتاً با انتقاد شدید مخالفان خود مبنی بر انکار خلقت انسان مواجه شد. وی برای همراهی با ایشان بیان داشت: اشکالی ندارد که خداوند در ابتدا موجود بسیطی را آفریده باشد و بعد به شکل تدریجی به این شکل درآمده باشد.

داروین می‌گوید:

آیا در این برداشت از هرم حیات، عظمتی واقعی به چشم نمی‌خورد که آفریدگار با توانایی‌های گوناگون در ابتدا در اشکال معدودی و حتی شاید در یک شکل تنها دمیده است و چون سیاره ما زمین از قانون ثابت جاذبه تبعیت می‌کند، به گردش در مدار خویش ادامه داده است و از آغازی ساده، بی‌شمار صور تحسین‌برانگیز منبث شده از تکامل بازنایستاده‌اند و هنوز هم در حال تکامل‌اند؟ (داروین، ۱۳۸۰، ص ۵۳۹-۵۴۰).

تحلیل تلازم منطقی تکامل و الحاد

صرف‌نظر از تمام این اختلاف‌نظرها، شاید خود نظریه «تکامل» تلازمی با الحاد نداشته باشد؛ یعنی در حقیقت این تکامل‌گرایان هستند که به دودسته «ملحد» و «دین‌دار» تقسیم می‌شوند و این مسئله ربطی به خود نظریه «تکامل» ندارد. در حقیقت، منکران خدا «تکاملی‌های ملحد» هستند، نه اینکه الحاد نتیجه منطقی نظریه «تکامل» باشد. به بیان دیگر، سؤال اصلی این است که آیا واقعاً لازمه تکامل‌گرایی انکار خالق و الحاد است یا عده‌ای به صورت غیرمنطقی این لازمه را به این نظریه اضافه کرده‌اند؟

نکته‌ای که باید به آن توجه کرد این است که نظریه تکامل با اصول نه‌گانه‌ای که ذکر کردیم، به صورت منطقی نمی‌تواند موجب نفی اصل وجود خدا شود. به بیان دیگر، انکار وجود خداوند در عالم هستی هرگز لازمه منطقی نظریه «تکامل» نیست و اساساً این مسئله خارج از حیطه تکامل است. اگر تکامل‌گرایان و یا مخالفان این نظریه چنین ایده‌ای را به تکامل نسبت دهند منطقی استنباط ناروا و نابجایی

از مسئله داشته‌اند. زیرا بودن یا نبودن خدا در عالم هستی با نظریه «تکامل» در تقابل نیست و هیچ‌یک از اجزا و اصول این نظریه مدعی چنین چیزی نیست.

اما آنچه حائز اهمیت است توجه به عنصر انتخاب طبیعی کور و گونه‌زایی تصادفی و کاملاً شانسی و غیرهوشمندانه در نظریه «تکامل» است. انتخاب طبیعی به نوعی رکن تکامل است که حتی داروین در عنوان کتاب خود آن را ذکر کرده است (منشأ انواع به‌وسیله انتخاب طبیعی). نظریه «تکامل» به همراه این دو قید کلیدی منطقاً با خدای غایتمند و هدف‌دار و نظم‌آفرین و هدایتگر که در ادیان ابراهیمی و به‌ویژه اسلام معرفی می‌شود، نمی‌تواند سازگار باشد. به بیان واضح‌تر، «انتخاب طبیعی» یعنی اینکه هیچ‌گونه هدایتگری و هدفمندی در موجودات وجود ندارد. آنچه اتفاق می‌افتد تنها براساس اتفاق و بقای انساب است. موجودی که به هر علتی با طبیعت سازگاری بهتری پیدا کند باقی می‌ماند، وگرنه از بین خواهد رفت.

این نگاه با نگاه اسلامی در مورد خداوند متعال و هدفمندی و غایتمندی افعال او سازگار نیست. در نگاه اسلامی، خداوند متعال از همان ابتدا بنا داشته است که در زمین انسان را بیافریند. همه‌چیز را برای انسان‌ها به جهت رسیدن به هدف نهایی خودشان، یعنی تقرب به خدا و کمال الهی فراهم کرده و اسباب هدایت ایشان را به‌صورت تکوینی و تشریحی فراهم آورده است. به بیان دقیق‌تر، هدایتگری دائمی خداوند نسبت به همه موجودات در همه عرصه‌ها با نگاه تکاملی که تصریح به عدم هدفمندی و عدم غایتمندی در عالم خلقت دارد، ناسازگار است. (ر.ک: سجده: ۷؛ طه: ۵۰؛ انبیاء: ۱۶؛ یس: ۳۸؛ غاشیة: ۱۷؛ جاثیه: ۴).

در نگاه تکاملی، موجودات باصلاحیتِ بهتر برای بقا، باقی مانده‌اند و ضعیف‌ترها از بین رفته‌اند. این نظام به‌هیچ‌وجه هوشمندانه و هدفمند طراحی نشده است؛ هرگز از ابتدا قرار بر این نبوده که چنین موجوداتی درنهایت به وجود بیایند و کاملاً اتفاقی و بدون هدف به اینجا رسیده‌اند و اگر این سیستم از ابتدا مجدداً آغاز گردد احتمال اینکه مجدداً به شکل فعلی تبدیل شود، در حد صفر است.

بحث تکامل‌گرایان در نفی گونه خاص دخالت موجود هوشمند و خالق نیست، بلکه بحث در ادعای عدم دخالت هوشمندانه و غایتمندانه به‌صورت مطلق است. داروینیست‌ها براساس نظریه تکامل و قید انتخاب طبیعی خداوندی که جهان را اداره و تدبیر می‌کند، نمی‌پذیرند، و این مطلب منطقاً به «انتخاب طبیعی» مرتبط است، نه اینکه آن‌ها بخواهند براساس ادعای صرف، دخالت خداوند را منکر شوند، بلکه منطقاً این نگاه با دخالت خداوند در عالم طبیعت سازگار نیست. ادعای نظریه «تکامل» بی‌هدفی و کوری و اتفاق (شانس) است که هدایت هیچ هدایتگری در آن وجود ندارد. خداوند در نگاه اسلامی هدایتگر دائمی نسبت به تمام موجودات است و تمام شئون موجودات از عالم بالا به‌وسیله آن حکیم مطلق افاضه می‌شود و تمام هستی موجودات، چه زنده و چه غیرزنده، عین ربط به آن حقیقت متعالی است و هیچ‌چیز در عالم هستی براساس اتفاق و انتخاب طبیعی - آن‌گونه که تکامل‌گرایان معتقدند - جلو نمی‌رود.

برای تبیین بهتر اگر زمان را به ابتدا بازگردانیم، احتمال به وجود آمدن چنین موجوداتی که اکنون هستند بسیار کم است؛ براین اساس، یا باید «انتخاب طبیعی» را جزء تکامل بدانیم و اعتقادی به خدای هدایتگر نداشته باشیم یا اینکه خدای هدایتگر و غایتمند در افعالش را بپذیریم و انتخاب طبیعی را کنار بگذاریم. ممکن است نگاه تکاملی را بتوان با دیدگاه‌های خاصی در باب خداباوری سازگار دانست؛ مثلاً باور به «همه خدایی» یا خدایی که هیچ کاری به امور عالم ماده ندارد! می‌توان خدایی را در نظر گرفت که تنها هنرش آفرینش ماده اولیه و به حرکت درآوردن آن بوده است و هرگز دخالتی در عالم هستی نمی‌کند. این نگاه را می‌توان سازگار با «نظریه تکامل» دانست.

ذکر نقل قولی از داروین نشان می‌دهد تکاملی که وی مطرح ساخته چنین لازمه‌ای در الهیات دارد و برهان نظم را که به نظر وی شاید بهترین برهان برای وجود خداوند بوده، مخدوش کرده است. وی می‌گوید:

ناممکن بودن تصور اینکه این جهان بزرگ و شگفت‌انگیز به همراه جان‌های ذی‌شعور ما از یک تصادف پدید آمده است، از دید من برهان اصلی برای وجود خداوند است؛ ولی اینکه آیا این برهانی باارزش و واقعی است، امری است که هرگز قادر نبوده‌ام درباره آن حکمی صادر کنم (داروین، ۲۰۱۰، ص ۳۰۶).

نگاه داروین در اینجا قابل تأمل است. وی باینکه به‌صراحت منکر خدا نمی‌شود اما درعین حال، نظم و هدفمندی عالم خلقت را که می‌تواند به‌نوعی برهانی بر وجود خداوند باشد، بعد از طرح نظریه خود، مثبت وجود خداوند نمی‌داند؛ زیرا توجهی برای توضیح این نظم، بدون در نظر گرفتن وجود خداوند پیدا کرده است. وی خود را یک «ندانم‌گرا» در اعتقاد به خدا معرفی می‌کند. البته توجه داریم که «لادری‌گری» یا «ندانم‌گرایی» در حقیقت همان «خدا ناباوری» و شکاکیت نسبت به وجود خداست و ما در مکتب اسلامی کسی را که در وجود خدا شک دارد هرگز یک خداباور نمی‌دانیم.

داروین می‌گوید: من در سهمگین‌ترین افت‌وخیزهایی که درائتای زندگی خود داشته‌ام، هرگز یک ملحد به معنای منکر وجود خداوند نبوده‌ام. من تصور می‌کنم - به‌طور کلی، البته نه در تمام مقاطع زندگی - «ندانم‌گرا» خواندن من توصیفی بایسته‌تر باشد و این امر با گذشت عمرم شدیدتر شده است (داروین، ۲۰۱۰، ص ۲۵۲).

آنچه با اهمیت‌تر است و تأیید گفته سابق به شمار می‌آید، نامه‌ای است که داروین در جواب نامه چارلز لایل دوست صمیمی خود می‌نویسد. چارلز لایل می‌نویسد: «من همچنان لزوم دخالت پیوسته قدرت آفرینش را احساس می‌کنم»، داروین در پاسخ به وی می‌نویسد: من این لزوم را نمی‌توانم احساس کنم. به نظرم پذیرفتن آن، نظریه «انتخاب طبیعی» را بی‌ارزش می‌سازد (استون، ۱۳۸۵، ص ۷۴۲).

در اظهارنظر داروین، به‌خوبی تقابل دو دیدگاه، یعنی «عدم دخالت پیوسته» و «هدایتگری و دخالت خداوند در آفرینش در نگاه تکاملی داروینی» مشهود است. به‌بیان دیگر، حتی خود داروین متوجه این مسئله بوده است که اگر بخواهد نظریه «تکامل» با انتخاب طبیعی را رواج دهد، نمی‌تواند وجود آفریدگار هوشمند و غایتمند در عالم را بپذیرد. این عبارات صریح وی ما را متقاعد می‌کند که اعتراف تلویحی وی به وجود خدا و آفریننده در سخنی که پیش‌ازین

ذکر کردیم، قطعاً برای همراهی با مخالفان بوده است؛ زیرا - اگر دقت شود - با توجه به عبارات دیگر دروین، منطقاً نگاه تکاملی وی نمی‌تواند با خالق هوشمند سازگاری داشته باشد و خود دروین هم به این نکته توجه داشته است.

به دیگر سخن، همان‌گونه که از عبارت دنت نقل کردیم، در نظریه «تکامل» جهل مطلق به‌جای خدای حکیم گذارده شده است! این چیزی است که هنوز عده‌ای درباره نظریه «تکامل» نمی‌خواهند بپذیرند و می‌خواهند، هم نظریه «تکامل» را قبول کنند و هم به خدای مدبر در نظام هستی اعتقاد داشته باشند.

نتیجه‌ای که می‌توان از مبحث گذشته گرفت این است که نمی‌توان نگاه تکاملی را به‌صورت شیر بی‌یال و دم و اشکم ببینیم و تمام اجزای آن را بپذیریم و درعین‌حال «انتخاب طبیعی» کور را که رکن اساسی آن است، کنار بگذاریم و بگوییم که تکامل باور با خداوند هوشمند و غایتمند در نظام آفرینش می‌تواند سازگار باشد. هنر دروین از نگاه زیست‌شناسان، این است که توانسته است به‌وسیله «انتخاب طبیعی» تکامل را نظام‌مند کند و «انتخاب طبیعی» رکن اساسی آن است.

ریچارد داوکینز در کتاب *ساعت‌ساز ناینینا* در تلازم منطقی داروینیسیم و نفی دخالت عامل هوشمند در طبیعت می‌نویسد:

تنها ساعت‌ساز در طبیعت، نیروهای کور فیزیکی‌اند، اگرچه به شکل بسیار خاصی آرایش یافته‌اند. یک ساعت‌ساز حقیقی پیش‌بینی‌هایی دارد؛ او چرخ‌دنده‌ها و فنرهایش را طراحی می‌کند و ارتباط میان آن‌ها را براساس هدفی که از آن در ذهن دارد، طرح‌ریزی می‌کند. «انتخاب طبیعی»؛ آن فرایند کور ناآگاه خودکاری که داروین کشف کرد، هیچ هدفی در ذهن ندارد و طرحی برای آینده نریخته است. او هیچ دیدی و هیچ نوع پیش‌بینی ندارد. اگر بتوانیم بگوییم که انتخاب طبیعی نقش ساعت‌ساز را در طبیعت ایفا می‌کند، این ساعت‌ساز ناینیناست! (داوکینز، ۱۹۹۶، ص ۵).

ممکن است گفته شود: این ادعا خلاف آن چیزی است که ما مشاهده می‌کنیم؛ یعنی در دنیا افراد بسیاری هستند، درعین‌حال که به زیست‌شناسی تکاملی باور دارند، اهل دیانت، و عبادات هستند و اگر در اطراف خود بنگریم تعدادی از ایشان را می‌شناسیم.

در پاسخ می‌گوییم؛ «تکامل» به‌صورت جامع، همان است که توضیح داده شد. این نگاه هر طرح و طراحی و هر خالق هوشمند و هرگونه جهان هدفمندی را کنار می‌گذارد. حال اینکه چرا عده‌ای در عین اینکه به زیست‌شناسی تکاملی باور دارند به خدای هدایتگر و غایتمند هم اعتقاد دارند، می‌تواند به علت یکی از دو دلیل زیر باشد:

۱. معمول زیست‌شناسان و طبیعی‌دانان به ابعاد متافیزیکی این نگاه توجه نمی‌کنند و غرق در مسائل علمی آن هستند و شاید اساساً مهلت فکر درباره این لوازم متافیزیکی را پیدا نکرده‌اند.

۲. اینکه ایشان درعین‌حال که به این تناقض آشکار در ابعاد متافیزیکی این نظریه با نگاه دینی و اعتقادی خود، آگاهی پیدا می‌کنند، آن را چندان جدی نمی‌گیرند و همچون بسیاری از مسائل علمی که برای ایشان حل نشده است، این را هم در کناری می‌گذارند، به این امید که شاید روزی بتوان پاسخی برای این تناقض اعتقادی و این نگاه علمی پیدا کرد.

نکته‌ای که نباید از آن غفلت نمود این است که قید «انتخاب طبیعی» قیدی متافیزیکی است که در حقیقت خارج از حوزه زیست‌شناسی است و از طرف تکامل‌گرایان به این نظریه اضافه شده است. به بیان دیگر، آنچه در حوزه زیست‌شناسی مطرح است توصیف امور زیستی است، آن‌گونه که اتفاق می‌افتد، ولی نفی هدایت‌شدگی و طراحی در عالم پیچیده موجودات، قیدی متافیزیکی و فلسفی است که تکامل‌باوران به آن اضافه کرده‌اند.

بر این باور هستیم که می‌توان به وجود آمدن موجودات از باکتری به شکل کنونی راه پذیرفت و در عین حال، به خدای حکیم و گرداننده این نظام باور داشت و هدفمندی را از آن حذف نکرد؛ یعنی هیچ امتناع عقلی در این باره وجود ندارد که خداوند موجودات کنونی را از باکتری به شکل امروزی آن در عالم هستی به صورت منظم، در یک سیر تحولی طولانی رسانده باشد و این گوناگونی در موجودات زنده در روند چند میلیون ساله اتفاق افتاده باشد. به اصطلاح فلسفی، این خلقت تدریجی امتناع عقلی ندارد و ممکن‌الوجود است. اما باید توجه داشت دیگر نمی‌توان این نگرش را نظریه «تکامل» مصطلح دانست؛ زیرا نظریه «تکامل» مبتنی بر انتخاب طبیعی کور و غیر هدفمند است و این نگاه منطقیاً با هدایت‌شدگی و غایت‌مندی قابل جمع نیست. به همین دلیل، بهتر است از کلمه «خلقت تدریجی» برای این فرایند استفاده کنیم و نه کلمه «تکامل»، تا موجب اشتباه این دو نشود.

به دیگر سخن، خلقت خداوند از شکل ساده به شکل کنونی چیزی غیر از نظریه «تکامل» است؛ یعنی اگر چنین چیزی را مطرح کردیم دیگر از دایره نظریه «تکامل» داروینی خارج شده‌ایم.

البته آنچه بیان شد، عدم منافات عقلانی و فلسفی خلقت تدریجی و وجود خالق هوشمند برای چنین فرایندی است؛ یعنی از حیث فلسفی منعی وجود ندارد که هم خلقت تدریجی را بپذیریم و هم وجود خالق را؛ اگرچه استنباط این مطلب درباره انسان از ظهور آیات قرآن بسیار مشکل و شاید ناممکن است. ظاهر آیات قرآن بر خلقت دو انسان اولیه به صورت مستقیم از خاک، ظهور قریب به نص دارد (توضیح این بحث مجال دیگری می‌طلبد).

نتیجه‌گیری

در این بحث نشان دادیم که نظریه تکامل به هیچ شکلی به صورت منطقی منکر اصل وجود خداوند نیست و نمی‌تواند باشد و اگر از طرف عده‌ای چنین ادعایی مطرح شده است، منطقی نیست. از طرف دیگر، با عنایت به نگاه غایت‌محورانه دینی و کور بودن نظام انتخاب طبیعی در نظریه «تکامل» موضع تنازع نگاه دینی و تکامل‌باوری را نشان دهیم. در نگاه دینی، تمام عالم از ابتدا توسط موجودی عالم و حکیم، براساس هدفمندی غایی - و نه از روی بازی و اتفاق - آفریده شده است. این در حالی است که از نگاه تکامل‌گرایان، عالم هستی حاصل اتفاق و گونه‌زایی غیر هدایت‌شده و کاملاً اتفاقی است. جمع منطقی اعتقاد به وجود خداوند حکیم، علیم و قادر مطلق به عنوان خالق هستی و اعتقاد به جریان‌های اتفاقی غیر هدایت‌شده و براساس اتفاق و انتخاب طبیعی کور که رکن اساسی نگاه تکاملی است، غیرممکن به نظر می‌رسد.

منابع


- استون، ایروینگ، ۱۳۸۵، *سور هستی (داستان زندگی چارلز داروین)*، ترجمه محمود بهزاد، چ سوم، تهران، مروارید.
- داروین، ریچارد، ۱۳۸۰، *منشأ انواع*، ترجمه نورالدین فرهیخته، تهران، اهل قلم.
- درویزه، ابوالفضل، ۱۳۷۸، *آفرینش حیات*، گیلان، دانشگاه گیلان.
- مایر، ارنست، ۱۳۹۱، *تکامل چیست*، ترجمه سلامت رنجبر، تهران، فروغ آلمان و خاوران فرانسه.
- Darwin, Francis, 2010, *Life and letters of Charles Darwin*, Vol. 1, London, Cambridge University Press.
- Dawkins, Richard, 1996, *The Blind Watchmaker*, New York, W. W. Norton & Company.
- Dennett, Daniel C, 2017, *From Bacteria to Bach and Back: The Evolution of Minds*, W.W. Norton & Company, New York.
- Huxley, Julian, 1960, *Issues in Evolution*, Chicago, University of Chicago Press.
- Lee M, Silver, 1998, *Remarking Eden: Cloning and Beyond in a Brave New World*, New York, Avon.
- Mayr, E., 1972, "The Nature of the Darwinian Revolution", *Science*, N. 176 (4038), p. 981–989.
- Morris, M., 1989, *the long war against GOD*, Baker Bo, Michigan, Baker Book House.
- Otis, John M, 2013, *Theistic Evolution: A Sinful Compromise*, United States of America, Triumphant Publications Ministries.
- Platinga, Alvin, 1999, " An evolutionary argument against naturalism", *Disputatio philosophica: International journal on philosophy and religion*.
- Ruse, Michael, 2009, *Darwin and design: Does evolution have a purpose?*, Massachusetts and London, Harvard University Press.
- Ruse, Michael, and Joseph Travis, 2009, *Evolution: The First Four Billion Years*, London, England: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Sarkar, Sahotra, 2009, *Doubting Darwin?: Creationist designs on evolution*, blackwell publishing.
- Simpson, George Gaylord, 1953, *Life of the Past, An Introduction to Paleontology*, New Haven, Yale Univ. Press.
- _____, 1967, *The Meaning of Evolution: A Study of the History of Life and of Its Significance for Man*, Yale University Press.

نوع مقاله: پژوهشی

معیارهای فلسفی عینیت صفات ذاتی با ذات خداوند و نقد آن از منظر عرفان

حسین عشاقی / دانشیار گروه فلسفه پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

oshshaq@yahoo.com

 orcid.org/ 0000-0003-3712-9337



<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

دریافت: ۱۴۰۱/۰۱/۲۰ - پذیرش: ۱۴۰۱/۰۵/۱۶

چکیده

از نظر عموم فلاسفه صفات ذاتی خداوند عین ذات اویند، گرچه مفاهیم آنها متعدد و معانی‌شان متخالف هستند. آنها برای ادعای عینیت صفات با ذات سه معیار مطرح کرده‌اند و توسط آنها، عینیت صفات خدا با ذات او را توجیه و اثبات می‌کنند. این مقاله سه معیاری را که فلاسفه در این زمینه مطرح کرده‌اند بیان و آنها را نقد نموده است: اول. اتحاد وجودی صفات ذاتی با ذات حق، و این معروف‌ترین معیار است. دوم. مصداق بودن ذات حق برای مفاهیم صفات ذاتی، بدون دخالت هر غیر (شامل امر وجودی یا عدمی یا اضافی یا جعل کردن)؛ سوم. فنای صفات و مفاهیم آنها در ذات حق (این معیار متخذ از عرفاست). از منظر عرفا این سه معیار هریک اشکالاتی دارد که پذیرفتن آن را نامعقول و ناممکن می‌سازد.

کلیدواژه‌ها: فیلسوف و عارف، صفات ذاتی، صفات و ذات، معیار اتحاد، اتحاد وجودی.

یکی از نزاع‌های موجود بین فلاسفه و عرفا نزاع در باب صفات حق است. عموم فلاسفه معتقدند: صفات ذاتی حق، هریک دارای معنایی خاصی و مفهومی معین است و در عین حال، به عین وجود خداوند موجودند، نه به وجودی زاید و مغایر (شیرازی، ۱۳۸۳، ص ۱۹). همچنین آنها برای هریک از این صفات متفاوت‌المعنی، تعریفی خاص ارائه می‌کنند که لازمه‌اش آن است که ماهیت (به‌معنای مابه‌الشیء هوهو) هریک از صفات ذاتی حق با ماهیت ذات حق و نیز با ماهیت سایر صفات متفاوت باشد، گرچه درباره اختلاف ماهوی این صفات، در کلامشان صراحتی نیست؛ ولی این لازمه داشتن تعاریف گوناگون از ناحیه آنها برای صفات است.

بنابراین نزد عموم فلاسفه، حیات خداوند - مثلاً - به عین وجود خداوند موجود است. اما البته ماهیت حیات حق همان ماهیت ذات حق نیست و از این‌رو، در مقام تعریف، برای «حیات» خداوند تعریف خاصی ارائه می‌کنند که با حقیقت «ذات حق» و نیز با حقیقت سایر صفات ذاتی او متفاوت است، و نیز مفهوم «حیات» با مفهوم «ذات حق» یکسان نیست.

اما عرفا معتقدند: «ذات حق» مقام «لا اسم و لا رسم له» است و خداوند در مرتبه ذاتش، اصلاً هیچ صفتی ندارد (قونوی، بی‌تا، ص ۶)، و آنچه فلاسفه و دیگران به‌عنوان صفات ذاتی حق بدان معتقدند فقط در مرتبه «واحدیت» قرار دارد که با دو رتبه از مرتبه ذات حق متأخر است و با موجودیت بالعرض و اعتباری به‌منصه ظهور می‌رسد. بنابراین صفاتی را که فلاسفه به‌عنوان صفات ذاتی حق مطرح می‌کنند نزد عرفا اموری زاید بر ذات حق و متأخر از مرتبه ذات حق و البته موجودی بالعرض هستند.

فلاسفه در جهت تثبیت ادعای خود، تفسیرها و تحلیل‌هایی بیان کرده و کوشیده‌اند با این تفسیرها و تحلیل‌ها ادعای «اتحاد و عینیت» صفات ذاتی را با ذات حق توجیه و اثبات کنند. این مقاله به بررسی این تحلیل‌ها می‌پردازد و نقدهایی را که از منظر عرفان می‌توان بر این تحلیل‌ها وارد ساخت عرضه و ارائه می‌کند.

تحلیل‌های عینیت صفات حق با ذات او دیدگاه فلاسفه و ارزیابی آنها

معیار عینیت صفات حق با ذات او چیست؟ و این عینیت در چه امری است؟ و چه تعریف و تفسیری دارد؟ در این‌باره بیانات گوناگونی از ناحیه فلاسفه مطرح شده است که در ذیل بیان می‌گردد:

الف. نظریه «اتحاد وجودی ذات و صفات»

یکی از معروف‌ترین تحلیل‌ها و تفسیرهایی که از ناحیه فلاسفه درباره عینیت صفات با ذات حق مطرح شده، نظریه «اتحاد وجودی صفات با ذات حق» است. براساس این تحلیل، معنای «عینیت صفات ذاتی حق با ذات حق» آن است که همه صفات ذاتی حق به عین وجود یگانه خدا موجودند، و نه به معیار اتحاد مفاهیم ذات و صفات؛ زیرا

روشن است که مفاهیم صفات متغایرند. پس صفات ذاتی خداوند عین ذات اویند؛ زیرا همه آنها با مفاهیم گوناگون، به وجود یگانه خدا موجودند، نه به وجودات متخالف. صدرالمتألهین در این باب می‌گوید:

الحق فی معنی «کون صفاته عین ذاته» أن هذه الصفات المتكثرة الكمالية كلها موجودة بوجود الذات الأحادية؛ بمعنى أنه ليس في الوجود ذاته تعالى متميزاً عن صفته بحيث يكون كل منها شخصاً على حده و لا صفة منه متميزة عن صفة أخرى له بالحیثیة المذكورة، بل هو قادر بنفس ذاته و عالم بعین ذاته؛ أي بعلم هو نفس ذاته المنكشفة عنده بذاته و مرید بإرادة هی نفس ذاته (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۴۵).

خلاصه بیان صدرالمتألهین این است که ادعای عینیت صفات خداوند با ذات او درست است؛ زیرا معنایش آن است که همه این صفات با مفاهیم گوناگون، به وجود یگانه خداوند موجودند؛ و این گونه نیست که هریک وجودی متمایز از صفتی دیگر و متمایز از وجود خداوند داشته باشند، بلکه او قادر است به عین وجود ذات حق، و عالم است به عین وجود او، و مرید است به وجود ذات او.

ارزیابی نظریه

این نظریه گرچه از معروف‌ترین نظریات در باب توجیه معنای «اتحاد صفات حق با ذات او» است، اما دقت در آن روشن می‌کند که ناتمام و نامقبول است؛ زیرا:

۱. وجود هر صفت در مقام مقایسه با وجود خداوند، از دو حال بیرون نیست: یا در عالم واقع، هیچ تغایری بین وجود این صفات و وجود ذات حق نیست؛ و یا به گونه‌ای وجود صفات با وجود ذات حق مغایرت دارد. صورت اول محال و باطل است؛ زیرا این فرض مستلزم ترجیح بلامرجح است؛ زیرا با اینکه طبق فرض، بین صفت و ذات حق هیچ فرق واقعی نیست، اما با این حال، هریک از این کمالات صفت است و ذات حق موصوف آن، و نه بعکس. روشن است که این در فرض نفی هر تغایری، ترجیح بلامرجح، و باطل و محال است؛ زیرا این پرسش همچنان باقی است که اگر بین حیثیت قدرت - مثلاً - و ذات حق هیچ فرق واقعی نیست. پس چرا ما باید «قدرت» را صفت، و «ذات حق» را موصوف آن صفت قرار دهیم؟ و چرا عکس آن درست نباشد؟ و چرا قدرت به وجود حق موجود است و عکس آن درست نیست؟ انتخاب هر صورت، ترجیح بلامرجح است.

صورت دوم لازمه‌اش تعدد واجب‌الوجود بالذات است؛ زیرا طبق این فرض، بین صفت و ذات حق اجمالاً مغایرتی برقرار است، و از سوی دیگر، این اوصاف در مرتبه ذات واجب‌الوجودی قرار دارند و نه خارج از ذات او؛ زیرا صفات ذاتی در مرتبه‌ای قبل از ایجاد ماسوا هستند، مرتبه‌ای که هنوز حقیقت امکانی شکل نگرفته است. بنابراین وجودات متغایر این اوصاف در مرتبه ذات واجبی، وجودات واجبی خواهند بود و به تعدد واجب‌الوجود بالذات منجر می‌گردند، و این با براهین توحید ذاتی سازگار نیست.

۲. برخی از این اوصاف لوازمی دارند که سایرین ندارند یا لازمه‌های منافی با لازمه دیگر دارند، و اتحاد آنها با وجود یگانه حق به تناقض منجر می‌گردد؛ مثلاً حیات خداوند متعلقی و رای ذات حق لازم ندارد، و حال آنکه قدرت او متعلقی و رای ذات حق لازم دارد. در این صورت اگر هریک از آن دو به وجود یگانه حق متحقق باشند لازمه‌اش آن است که وجود یگانه حق، هم متعلقی و رای ذات داشته باشد و هم متعلقی و رای ذات حق نداشته باشد، و این به تناقض منجر می‌گردد. همچنین علم حق به خودش تعلق می‌گیرد، اما قدرت او به خودش تعلق نمی‌گیرد، و اتحاد وجود این دو با وجود یگانه حق منجر به این می‌شود که وجود حقانی، هم به خودش تعلق داشته باشد و هم به خودش تعلق نداشته باشد. نیز سمیعیّت حق متعلقش از سنخ مسموعات است و نه از مبصرات، و حال آنکه بصیریت او متعلقی از سنخ مبصرات است و نه از مسموعات. روشن است که اتحاد آن دو در وجود حق، ملازم با تناقض در متعلقات وجود وحدانی حق است.

۳. وجود هریک از این صفات از دو حال بیرون نیست: یا وجود هریک به وجود واجب بالذات وابسته است، به‌گونه‌ای که در فرض انعدام وجود واجب بالذات، وجود آنها نیز معدوم خواهد شد، یا از وجود واجب بالذات مستقل است، به‌گونه‌ای که در فرض انعدام وجود واجب بالذات، آن صفت معدوم نخواهد شد.

لازمه فرض اول این است که وجود آنها معلول وجود واجب بالذات باشد؛ زیرا طبق فرض، آنها وابسته به وجود واجب‌الوجود بالذات‌اند، و روشن است که وجود معلول^۵ متأخر از وجود علت است. پس این صفات را نمی‌توان عین ذات حق گرفت. این در حالی است که فرض این بود که آنها به عین ذات و در مرتبه ذات موجودند. پس این خلف فرض و باطل است.

لازمه فرض دوم تعدد واجب‌الوجود بالذات است؛ زیرا طبق فرض، هریک از آن صفات در وجودشان مستقل از وجود واجب بالذات است، و در این صورت، یا آنها خود واجب‌الوجودند یا وجودشان به واجب‌الوجود دیگری وابسته است، و در هر صورت به تعدد واجب‌الوجود بالذات منتهی می‌گردند. بنابراین عینیت وجود این صفات با وجود واجب بالذات محال است.

۴. شکی نیست که صفات معروف مفاهیمشان متعدد است. بنابراین - دست‌کم - در هر صفتی مفهومی به کار رفته که در دیگر صفات به کار نرفته است؛ زیرا اگر هر مفهومی در یک صفت به کار رفته باشد در صفت دیگر نیز به کار رفته باشد و بعکس، هرچه در دیگری به کار رفته در صفت اولی نیز به کار رفته باشد، در این صورت، آن دو صفت اختلاف مفهومی ندارند، و این خلاف فرض تخالف مفاهیم صفات اوست. پس در هر صفتی مفهومی به کار رفته که در دیگری به کار نرفته است. در این صورت در مصداق حقیقی هر صفت معین، لازم است که مطابق معنای اختصاصی آن صفت، تحقق داشته باشد. ولی در عین حال، در مصداق حقیقی صفت دیگر، لازم نیست مطابق آن معنای اختصاصی مربوط به صفت قبلی تحقق داشته باشد؛ و در این صورت اگر ذات بسیط حق را مصداق این دو صفت قرار دهیم تناقض لازم می‌آید؛ زیرا مطابق آن معنای اختصاصی، هم لازم است که در آن

مصدق بسیط یگانه تحقق داشته باشد و هم لازم نیست تحقق داشته باشد، و این تناقض محال و ناپذیرفتنی است؛ زیرا لازم می‌آید ذات بسیط حق - که هیچ‌گونه ترکیبی و تکثری در آن راه ندارد - هم مصداق آن مفهوم اختصاصی باشد و هم مصداق آن نباشد.

ب. نظریه «مصادیق ذات برای مفاهیم صفات بدون دخالت غیر»

تحلیل دیگری درباره توجیه و اثبات اتحاد صفات با ذات حق از محققان حکما نقل شده که در ذیل تبیین و بررسی می‌گردد. صدرالمآلهین در برخی عباراتش عینیت صفات با ذات حق را این‌گونه بیان کرده است (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۳۱۶). او می‌گوید: معنای «عینیت صفات حق با ذات او» نزد محققان حکما عبارت است از اینکه وجود خداوند در مرتبه ذاتش، مصداق مفهومات آن صفات باشد؛ اما با قطع نظر از انضمام معنایی به او، یا اعتبار کیفیتی یا حالتی مغایر، در کنار او.

او سپس این تفسیر را با مقایسه کردن واجب بالذات با ممکنات، بیشتر توضیح می‌دهد؛ بدین شکل که می‌گوید: در ممکنات، موضوعات امکانی، مصداق مفهومی می‌شوند؛ اما اتصاف موضوع امکانی به آن مفهوم و مصادیق آن موضوع برای آن مفهوم نیاز به ضمیمه‌ای دارد؛ گاهی به عروض عرض وجودی بر آن موضوع نیاز دارد؛ مثل حمل «سفید» بر جسم که نیاز به عروض سفیدی بر جسم دارد؛ و گاهی به انضمام معنایی سلبی نیاز دارد؛ مثل حمل «کور» بر انسان که نیاز به عروض کوری دارد؛ و گاهی به انضمام معنایی نسبی نیاز دارد؛ مثل حمل «فوق» بر آسمان که نیاز به عروض فوقیت دارد؛ و گاهی به انضمام وجود نیاز دارد؛ یعنی وجودی که فاعلی آن را صادر می‌کند؛ مثل حمل ذاتیات ماهیت بر ماهیت که به موجودیت ماهیت از ناحیه جاعل نیاز دارد؛ و گاهی به تعلق به جاعل نیاز دارد، مثل حمل «موجود» بر ماهیت که به تعلق به جاعل نیاز دارد. پس در حمل هر عنوانی بر موضوعات امکانی، افزون بر ذات موضوع، به چیزی از موارد مذکور نیاز است.

اما در حمل هریک از صفات ذاتی حق بر ذات حق، به هیچ‌یک از این موضوعات نیازی نیست، بلکه ذات حق بدون هرگونه انضمامی - به‌خودی‌خود - مصداق آن صفات متخالف‌المعنی است.

این تفسیر درباره عینیت صفات با ذات حق، مقبول صدرالمآلهین واقع گشته و آن را به محققان حکما نسبت داده است که در ذیل به ارزیابی آن می‌پردازیم:

ارزیابی نظریه

این نظریه در باب تحلیل و توجیه معنای «اتحاد صفات حق با ذات او»، گرچه طبق بیان صدرالمآلهین به محققان حکما نسبت داده شده، اما با تأمل در آن روشن می‌شود که آن نیز ناتمام و نامقبول است؛ زیرا:

اولاً، این نظریه به ترکیب ذات حق منجر می‌گردد؛ زیرا مصداق حقیقی و بالذات هر مفهومی همان مطابق خارجی مفهوم است، بدون کاستی یا افزونی؛ چون ثبوت امر زائد بر مطابق مفهوم، در تحقق مصداق آن مفهوم،

دخالتی ندارد؛ بدین‌روی اگر امر زائد بر مطابق مفهوم، از مصداق حذف شود، باز هم مطابق مفهوم، مصداق حقیقی مفهوم است؛ مثلاً مصداق حقیقی و بالذات مفهوم «انسان» همان مطابق این مفهوم در خارج است؛ یعنی «حیوان ناطق» که در خارج تحقق می‌یابد؛ اما «سفید بودن» آن مطابق خارجی دخالتی در مصداقیت مصداق حقیقی انسان ندارد و از این‌رو، اگر مصداق خارجی، سفید هم نباشد باز حقیقتاً مصداق انسان است.

همچنین هرگونه کاستی در مطابق خارجی، لازمه‌اش آن است که مطابق خارجی بخشی از مصداق باشد، نه خود مصداق؛ زیرا مفهوم به صورت کامل بر واقعیت خارجی منطبق نشده و بر آن صدق نکرده است. بنابراین مصداق حقیقی و بالذات هر مفهومی همان مطابق خارجی مفهوم است، بدون کاستی یا افزونی.

از سوی دیگر، مفاهیم صفات^۵ متغایرنند. بنابراین طبق مقدمه فوق‌الذکر، مصداق حقیقی و بالذات هر مفهومی با مصداق حقیقی و بالذات سایر مفاهیم، متفاوت و مغایر است. در این صورت اگر ذات حق مصداق حقیقی صفات متغایرالمعنی باشد لازمه‌اش تعدد حیثیت‌هایی است که هریک مصداق حقیقی و بالذات آن مفاهیم متغایر است؛ زیرا مطابق مفهوم «قدرت» - مثلاً - غیر مطابق مفهوم «علم» است، و نیز غیرمطابق مفاهیم صفات دیگر است. پس برای هریک مطابقی است مغایر با مطابق دیگری، و این به ترکیب ذات حق منجر می‌شود.

اشکال: اگر گفته شود مفاهیم متعدد^۶ ممکن است مصداق یگانه‌ای داشته باشند، پاسخ این است که اتحاد مفاهیم در مصداق - اگر درست باشد - فقط در مصداق بالعرض درست است، نه در مصداق حقیقی و بالذات؛ چنان‌که توضیحش گذشت.

ثانیاً، این تفسیر در عینیت صفات با ذات، به تعدد واجب‌الوجود بالذات منتهی می‌گردد؛ زیرا مطابق مفاهیم گوناگون - طبق فرض - همه در مرتبه ذات حق قرار دارند. پس آنها را نمی‌توان از موجودات امکانی قرار داد. بنابراین بازای هر مطابقی در مرتبه ذات حق، موجودی واجب‌الوجود بالذات محقق خواهد بود و واجب‌الوجودهای متعددی خواهیم داشت.

ظاهر این است که در حدیثی که از امام صادق علیه السلام روایت شده، به همین استدلال اشاره گردیده که فرمودند: «إِنَّ لِلَّهِ تِسْعَةً وَ تِسْعِينَ اسْمًا، فَلَوْ كَانَ الْأِسْمُ هُوَ الْأُسْمَى لَكَانَ كُلُّ اسْمٍ مِنْهَا إِلَٰهًا» (کلینی، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۸۷)؛ خداوند ۹۹ اسم دارد، و اگر هر اسمی همان ذات مسماً باشد در این صورت هریک از آن مسماها خدایی خواهد بود! در این صورت، کار به شرک ذاتی منجر می‌گردد.

ثالثاً، براساس قاعده «بسیط الحقیقة کل الأشياء» - که مورد تأیید فلاسفه حکمت متعالیه است - این تفسیر از معنای اتحاد، درباره هر صفتی تحقق دارد؛ چه صفت مفروض از صفات ذاتی حق باشد و چه از صفات اضافی؛ زیرا براساس این قاعده، ذات بسیط حق در عین بساطت، به‌تنهایی مناط تحقق هر امر وجودی است. بنابراین ذات حق همان‌گونه که بدون نیاز به انضمام هر غیرگی - مثلاً - «حی» است، باید بدون نیاز به انضمام هر غیرگی، «محبی» باشد، و در این صورت بین صفات ذاتی و صفات اضافی فرقی باقی نمی‌ماند. این

در حالی است که آنها صفات ثبوتی را به ذاتی و اضافی تقسیم کرده، صفات اضافی را زاید بر ذات حق قرار می‌دهند، با اینکه ملاک یکی است.

ج. نظریه «فنا‌ی صفات و مفاهیم آنها در ذات حق»

صدرالمتألهین با توجه به مبانی عرفانی عرفا، تفسیر دیگری را برای عینیت صفات با ذات حق ارائه می‌کند. این تفسیر اگر به همان شکلی که عرفا می‌گویند طرح می‌شد تفسیر درستی داشت، ولی با تصرفاتی که صدرالمتألهین در برخی از ارکان این تفسیر کرده، به انحراف کشیده شده و ناتمام و نامقبول گردیده است. در ادامه تبیین و ارزیابی آن خواهد آمد:

عرفا معتقدند: در مرتبه ذات حق، هیچ اسم و رسمی و صفتی نیست (قونوی، بی تا ص ۶)، بلکه جایگاه انتشای اسما و صفات حق مقام «واحدیت» است که زمینه بروز اولین کثرات اسمی، با تجلی ذات حق در قوالب اسما و صفات در آن فراهم شده و با دو رتبه تأخر از مرتبه ذات حق، به منصف ظهور می‌رسند. صدرالمتألهین این بی‌اسم و رسمی ذات حق را تلقی به قبول کرده و در برخی کتبش به آن اعتراف نموده و حتی در مواضعی از کتبش بر همین مبنا، تحلیل‌های درستی را از نحوه موجودیت صفات حق ارائه داده، به‌گونه‌ای که موجودیت صفات حق (نظیر موجودیت ماهیات) را موجودیت بالعرض قرار داده است؛ از جمله در *الشواهد الربوبیه* می‌نویسد: همان‌گونه که ماهیات^۱ بالذات و به‌خودی‌خود موجود نیستند، بلکه به موجودیت «وجود» موجود بالعرض‌اند، اسما و صفات حق نیز بالذات و به‌خودی‌خود موجود نیستند، بلکه به موجودیت وجود ذات احدی موجود بالعرض‌اند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۳۸).

همچنین او در بحث «صفات حق» در *الاسفار الاربعه* با توجه دادن به همین نظریه عرفا، گرایش خود را به دیدگاه عرفا نشان داده، می‌نویسد:

إذا علمت هذا، علمت معنی ما قيل: إن صفاته تعالى عين ذاته، و لاح لك أن معناه ليس كما سبق إلى الأوهام... بل هذا الوجود بما هو وجود، مفنى التعينات و المفهومات كلها، فلم يبق فيه صفة و لا موصوف و لا اسم و لا مسمى و لا ماهية و لا مفهوم إلا الذات فقط... (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۴۴).

براساس این بخش از عبارت او، معنای «عینیت صفات حق با ذات او» این است که وجود اطلاقی حق^۲ همه تعینات و مفاهیم اسما و صفات را فانی می‌کند، به‌گونه‌ای که هیچ اسم و مسمایی و هیچ صفت و موصوفی، جز ذات حق - که همان وجود بما هو وجود است - باقی نمی‌ماند. بنابراین، هیچ صفتی با معنای معروفش، اصلاً در مرتبه ذات حق وجودی ندارد تا وجود آن با وجود اطلاقی حق عینیت داشته باشد؛ یعنی در آنجا، فقط وجود حق متحقق است، نه دو وجود متحد با هم؛ و اگر از صفت سخنی باشد این صفت با معنای معروفش نیست، بلکه حقیقتی است که هیچ مغایرتی و از جمله مغایرت مفهومی با ذات حق ندارد؛ زیرا معانی معروف صفات، همه توسط ذات حق فانی می‌شوند. پس چنین صفتی در مقام ذات حق، هم‌معنای «ذات حق» است، گرچه با تعابیر معروف از آن یاد شود.

بنابراین در مقام ذات حق - مثلاً - جمله «ذات حق داناست» به معنای «ذات حق ذات حق است» می‌باشد، گرچه ما از آن با عنوان «دانا» تعبیر می‌کنیم و بالتبع در این صورت، همه اسما و صفات^۵ مفهوم واحدی خواهند داشت، نه مفاهیم متعدد؛ زیرا همه آنها معنا و مفهومی جز مفهوم ذات حق ندارند و از این رو، نسبت بین ذات حق و چنین اسما و صفاتی نسبت عینیت و وحدت صددرصد است، یا بهتر بگوییم: اصلاً نسبتی بین ذات و صفت نیست؛ زیرا نسبت همواره بین دو چیز است که اجمالاً متغایر باشند. بنابراین یک شیء از آن جهت یک شیء است، نسبتی ندارد. این است مراد عرفا از: عینیت اسما و صفات ذاتی حق با او.

لازمه این تفسیر آن است که حمل صفات و اسما با معانی متفاوت‌المعنی بر ذات حق، به نحو حمل حقیقی نباشد، بلکه حمل مجازی و بالعرض باشد؛ زیرا ذات حق مصداق حقیقی این اوصاف محدودالحقائق نیست. اما صدرالمتألهین با اینکه ابتدا با عرفا همراهی می‌کند، در پایان عبارت فوق‌الذکر با تفسیر «لا یرضی به صاحبه» نظریه عرفا را دگرگون کرده، به معنایی برمی‌گرداند که خود می‌پسندد. او ذات حق را واجد دو مرتبه می‌گیرد: یکی مرتبه «احدیت» و دیگری مرتبه «واحدیت». در مرتبه «احدیت» همه کثرات را مضمحل می‌داند. او درباره این مرتبه می‌گوید:

هذا الوجود بما هو وجود، مفنی التعینات و المفهومات کلها، فلم یبق فیہ صفة و لا موصوف و لا اسم و لا مسمی و لا ماهیة و لا مفهوم الا الذات فقط (همان)؛

یعنی در مرتبه «احدیت»، همه تعینات گوناگون و مفاهیم متعدد فانی می‌شوند و از این رو، صفت و موصوفی نیست و اسم و مسمایی تحقق ندارد؛ آنچه آنجا هست فقط «ذات حق» است که همان وجود اطلاق است. نیز درباره همین مرتبه احدیت می‌گوید:

فیتحد العلم و القدرة و الإرادة و غيرها من الصفات فی هذه المرتبة کاتحاد الصفة و الموصوف فیها أیضاً (همان)؛

یعنی علم و قدرت و اراده و سایر صفات یکی هستند، نه صفات گوناگون؛ همان‌گونه که در آنجا صفت و موصوف یکی هستند، نه دو چیز متحد.

و در مرتبه «واحدیت» نیز صفات را متحد با ذات می‌گیرد، ولی در عین حال، بین موصوف و صفت، و نیز بین صفات گوناگون، کثرت معانی و تغایر مفهومی را برقرار می‌داند. او در این باره می‌نویسد:

کونها عین الذات عبارة عن کونها بحيث یصدق علیها لذاتها هذه المعانی المتکثرة من دون قیام صفة به و فی هذا الاعتبار یتحقق صفة و موصوف، و علم و عالم، و قدرة و قادر، و کذا وجود و موجود، و یقال لهذا الاعتبار: مرتبة الإلهیة (همان)؛

یعنی در مرتبه الهیت (واحدیت)، همه صفات با اختلاف مفهومی که دارند، بر ذات حق صدق می‌کنند، بدون اینکه صفت به‌مثابه امری زاید، قایم بر موصوف باشد، و در عین حال در این مقام، صفتی هست و موصوفی؛ علمی هست و عالمی؛ و قدرتی هست و قادری؛ و وجودی هست و موجودی.

ارزیابی نظریه

این نظریه دیگری است که صدرالمتألهین از عرفا گرفته و با تصرفاتی در آن، در توجیه و تحلیل عینیت صفات با ذات حق مطرح کرده است. در ارزیابی این دیدگاه به چند اشکال اشاره می‌کنیم:

اول. او دو مرتبه «احدیت» و «واحدیت» (الهییت) را مربوط به خود ذات می‌داند، و حال آنکه از نظر عرفا مرتبه «احدیت» و «واحدیت» هر دو از ظهورات حق و در مرتبه مادون ذات حق هستند. در اینجا باید گفت: نظر عرفا درست و نظر صدرالمتألهین نادرست است؛ زیرا هرگونه تعدد در مرتبه ذات حق به شرک ذاتی منجر می‌شود. ذات حق در نظریه صدرالمتألهین، دارای دو مرتبه متفاوت «احدیت» و «واحدیت» است. این دو مرتبه مربوط به نشئات خلقی و امکانی نیستند. بنا بر آنچه ایشان گفته، باید این هر دو مرتبه را واجب‌الوجود بالذات قرار دهیم که به تکثر واجب‌الوجود بالذات منجر می‌شود، برخلاف دیدگاه عرفا که دو مقام «احدیت» و «واحدیت» را از تجلیات و ظهورات حق می‌دانند و تعددشان به تعدد ذات حق منجر نمی‌گردد.

دوم. قرار دادن دو مرتبه متفاوت «احدیت» و «واحدیت» در مقام ذات حق، با ترکب ذات حق از این دو مرتبه متفاوت، ملازم است؛ ولی هرگونه ترکیبی در مقام ذات حق، باطل و ناپذیرفتنی است.

سوم. او اتحاد صفات با همدیگر و نیز اتحاد صفات با ذات حق در مرتبه «واحدیت» را نیز به اتحاد وجودی آنها تفسیر می‌کند. بنابراین اشکالات چهارگانه‌ای که بر نظریه اول مطرح بود، بر این بخش از نظریه سوم هم وارد است.

نتیجه‌گیری

صدرالمتألهین با ارائه سه تحلیل متفاوت درباره ارتباط صفات ذاتی با ذات خداوند، کوشیده است تا سه معیار گوناگون در تبیین عینیت صفات ذات حق ارائه دهد. اما به نظر می‌رسد با هیچ‌یک از این سه معیار نمی‌توان عینیت صفات متفاوت‌المعنی را با ذات حق اثبات نمود. از این‌رو، در نزاع بین فلاسفه که مرتبه صفات ذاتی متفاوت‌المعنی را همان ذات حق می‌دانند، و عرفا که مرتبه این صفات را با دو رتبه متأخر از ذات حق قرار می‌دهند و قائلند که صفت در صورتی ذاتی خواهد بود و در مرتبه ذات حق به عین ذات محقق است که هیچ اختلافی و از جمله اختلاف مفهومی با ذات حق نداشته باشد، باید پذیرفت که در این نزاع حق با عرفاست، نه با فلاسفه.

منابع


- شبرازی، قطب‌الدین، ۱۳۸۳، شرح حکمة الاثراق، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگى.
صدر المتألهين، ۱۳۶۰، الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية، مشهد، المركز الجامعى للنشر.
—، ۱۹۸۱م، الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعه، بيروت، دار احياء التراث.
قونوى صدر الدين، بى تا، رساله النصوص، مركز تحقيقات كامبوترى نور.
كلينى، محمدبن يعقوب، ۱۳۶۲، الكافى، تهران، اسلاميه.

نوع مقاله: پژوهشی

بررسی پیش‌بینی ناپذیری افعال اختیاری از منظر مکتب «تفکیک»؛ با تأکید بر کتاب «مسئله علم الهی و اختیار»

احمد سعیدی / دانشیار گروه عرفان مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی*

ahmadsaeidi67@yahoo.com

 orcid.org/0000-0003-2859-4800



<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

دریافت: ۱۴۰۱/۰۲/۱۵ - پذیرش: ۱۴۰۱/۰۶/۰۲

چکیده

چگونگی «علم تفصیلی پیشین خداوند» و رابطه آن با «اختیار انسان» از جمله موضوعات اختلافی در بین اندیشمندان است. برخی پیروان مکتب «تفکیک» که به دیدگاه تباین خالق و مخلوق باور دارند و از نظریه «تنزیه صرف» درباره صفات خداوند پیروی می‌کنند، برای توجیه «علم الهی و نسبت آن با اختیار»، به نظریه «علم بدون معلوم» پناه برده‌اند. یکی از استدلال‌های این مکتب آن است که فعل اختیاری به سبب اختیاری بودن، پیش‌بینی ناپذیر است و از این رو، علم الهی نمی‌تواند مانند علم بشری و دارای ارتباط با معلوم باشد و چون علم الهی با علمی که در خود می‌یابیم متفاوت است و علمی است که «هیچ‌گونه ارتباطی با معلوم ندارد»، هرچه در خصوص این علم گفته می‌شود باید صرفاً گزاره‌ها و گزارش‌هایی تنزیه‌ی باشد. این مقاله با روش تحلیلی و توصیفی نشان داده که نظریه «پیش‌بینی ناپذیری افعال اختیاری» اشکالات فراوانی دارد که از جمله مهم‌ترین آنها تحلیل نادرست از «حقیقت اختیار» و «تنافی آن با ضرورت» است. بنابراین این استدلال مکتب تفکیک - برای اثبات دیدگاه‌های خود در زمینه «تنزیه صرف» و «علم بدون معلوم» - باطل است.

کلیدواژه‌ها: علم الهی، علم پیشین، اختیار، فعل اختیاری، مکتب تفکیک.

آقای علیرضا رحیمیان که خود را از شاگردان مرحوم میرزاهمدی اصفهانی، بنیانگذار مکتب «تفکیک» و مرحوم شیخ محمود حلبی، رئیس «انجمن حجتیه» معرفی می‌کند، در کتاب *مسئله علم الهی و اختیار* و در ضمن مقالاتی برای تثبیت نظریه «علم بدون معلوم»، قابلیت پیش‌بینی افعال اختیاری را انکار می‌کند. این دیدگاه که قرائتی سست‌تر و ضعیف‌تر از دیدگاه اشاعره است، به‌رغم آنکه ظاهری عقلی دارد و به ظواهر برخی آیات و روایات شیعه مزین شده، در تقابل کامل با عقل یقینی و نقل قطعی و تفکر غالب شیعه است. بنابراین لازم است به اشکالاتی که در این آثار بر نظریه عرفا، فلاسفه و بسیاری از متکلمان شیعی وارد شده است، پاسخ‌های مناسب داده شود. اما اکتفا کردن به آنچه فلاسفه و متکلمان شیعه و معتزله در طول تاریخ در پاسخ اشاعره مطرح کرده‌اند و پاسخ‌هایی که اخیراً فلاسفه و متکلمان و اصولیان به دیدگاه‌های تفکیکی‌ها داده‌اند، صحیح به نظر نمی‌رسد؛ زیرا شبهات موجود در این کتاب، با صورت‌بندی جدید و در لباس تازه ارائه شده‌اند.

به‌رحال این مقاله به مسئله «پیش‌بینی‌ناپذیری فعل اختیاری» از منظر ایشان پرداخته و با روش «توصیفی و تحلیلی» و با تکیه بر عبارات کتاب مزبور و بعضی مقالات شخصی و مشترک ایشان، نادرستی برخی مبانی مکتب «تفکیک» را برجسته کرده است. برخی اشکالات پرشمار دیدگاه مزبور که امکان بررسی آنها در این مقاله هست، به قرار ذیل است:

۱. ابتدا بر پیش‌فرض نادرست

نویسنده محترم تحلیل خود از «حقیقت اختیار» و «تنافی آن با ضرورت» را بدیهی و وجدانی می‌داند و همه سخنان معارض با آن را صرفاً با این عنوان که با ادعای او در زمینه فهم درونی از اختیار ناسازگارند، بی‌اعتبار می‌شمارد (رحیمیان، ۱۳۹۶، ص ۲۲). همه یا بیشتر مطالب کتاب محل بحث و مقاله‌ای که قبل از این کتاب منتشر شده و در حکم خلاصه آن است، به گفته نویسنده محترم، مبتنی بر همین پیش‌فرض است (رحیمیان و رحیمیان، ۱۳۹۵، ص ۱۲۲).

اما «تنافی اختیار با ضرورت» برای هیچ‌یک از عارفان و فیلسوفان و نیز برای بسیاری از متکلمان شیعی بدیهی نبوده، بلکه براساس وجدان و برهان، باطل است و - چنان‌که خواهیم دید - خود نویسنده نیز در اثنای کتاب، به صورت موجه جزئی، عدم تنافی اختیار و ضرورت را می‌پذیرد؛ یعنی نویسنده محترم با استثنا کردن خداوند از ادعای خود، ناخودآگاه برای ادعای خود مثال نقض می‌آورد. طبعاً وقتی پیش‌فرض اساسی یک دیدگاه باطل یا بی‌پایه و اساس باشد، همه مطالبی که در آن دیدگاه بر پیش‌فرض مزبور بنا شده‌اند (همان، ص ۱۱۱) نیز مانند مبنای مزبور، باطل یا بی‌دلیل یا فاقد ارزش منطقی به‌شمار خواهند رفت.

نگارنده در یک نوشتار مستقل، نادرستی تحلیل نویسنده محترم نسبت به حقیقت اختیار و اختیار حقیقی را به تفصیل بررسی کرده است و به همین سبب در این مقاله، از توضیح بیشتر این اشکال مبنایی و اساسی صرف‌نظر کرده، به سایر اشکالات مبنایی و بنایی دیدگاه ایشان می‌پردازیم.

۲. غفلت از تفاوت میان امور ذاتی و غیر ذاتی

نویسنده محترم مدعی است: «امتناع ذاتی پیش‌بینی افعال اختیاری با علوم بشری مخلوقی... اثبات می‌کند...» (همان، ص ۱۱۰).

عبارت «امتناع ذاتی پیش‌بینی افعال اختیاری با علوم بشری» (مانند «دایره مربع») تناقض‌آمیز است. وقتی گفته می‌شود: «الف ذاتاً صفت ب را دارد»، یعنی: ذات الف بدون ملاحظه هر چیز دیگری غیر از ذات و ذاتیاتش، صفت ب را دارد. اما وقتی گفته می‌شود: «الف نسبت به ج صفت ب را دارد و نسبت به د صفت ب را ندارد»، معنای آن این است که ذات الف نسبت به صفت ب لایشرط است و با توجه به شرایط، صفت ب را می‌پذیرد یا نمی‌پذیرد. اکنون اگر کسی بگوید: «حصول الف نسبت به علم عادی انسان ذاتاً ممتنع است»، به صراحت تناقض‌گویی کرده است؛ یعنی دو قید «ناسازگار» و «متناقض» را در یک عبارت جمع نموده است.

درواقع، نویسنده محترم با تکرار کلمه «ذاتاً» و «ذاتی» قصد دارد به این صورت بین پیش‌بینی فعل اختیاری با فعل غیراختیاری فرق بگذارد که یکی ذاتاً ممتنع است و دیگری به خاطر نبود علم انسان عادی به شرایط، ممتنع است. اما سخن در این است که چون ایشان علم پیشین به افعال اختیاری را صرفاً نسبت به علوم بشری مخلوق، ممتنع می‌داند و علم پیشین خداوند به افعال اختیاری بندگان را ممکن می‌شمارد، باید نتیجه گرفت که از نظر ایشان، پیش‌بینی افعال اختیاری ذاتاً ممکن است و هیچ محذوری ندارد و صرفاً برای بشر عادی «امتناع بالقیاس» دارد؛ مانند جابه‌جایی کرات که امکان ذاتی دارد، و برای خداوند امکان بالقیاس هم دارد، ولی برای انسان امتناع بالقیاس دارد. اگر چیزی امتناع ذاتی داشته باشد، برای همه فاعل‌ها - از جمله خداوند قادر متعال - ممتنع است، البته نه از باب قدرت نداشتن حق - سبحانه - بلکه از باب قابلیت نداشتن آن امر. آیا نویسنده محترم می‌پذیرد که خداوند نقیضین را جمع کند یا دایره زاویه‌دار ترسیم نماید یا مثلث چهارضلعی خلق کند؟ پس از بین سه عبارت ذیل، فقط عبارت (۱) صحیح است:

۱. «علم به فعل اختیاری واقعی، با علوم بشری ممتنع است» (رحیمیان، ۱۳۹۶، ص ۴۶).

۲. «افعال اختیاری... ذاتاً پیش‌بینی‌ناپذیر است» (همان، ص ۲۶).

۳. «علم به فعل اختیاری آینده دیگران، با علوم عادی بشری، ذاتاً ممتنع است» (رحیمیان و رحیمیان، ۱۳۹۵، ص ۱۱۰).

۳. غفلت از قطعی نبودن علوم تجربی

نویسنده محترم برای اثبات یا تأیید ادعای خود درباره قابل پیش‌بینی بودن حوادث غیراختیاری و پیش‌بینی‌ناپذیری افعال اختیاری، پیش‌بینی برخی حوادث با دستاوردهای علمی قدیم و جدید را شاهد می‌آورد، درحالی‌که ایشان می‌توانست خیلی ساده به «سوختن دست درون آتش» مثال بزند؛ زیرا آتش یک فاعل غیرمختار است که از قبل می‌دانیم دست را می‌سوزاند. مثال پیچیده اگر برای به اشتباه انداختن مخاطب و مخفی کردن وجه مغالطه نباشد - دست کم - یک مشکل دارد و آن اینکه گاهی خود مدعی را به اشتباه می‌اندازد. به هر حال ایشان مثال‌های مزبور را

«مثال‌هایی روشن» می‌داند (رحیمیان، ۱۳۹۶، ص ۱۹) و می‌پندارد هریک از این مثال‌های روشن، دلیل یا شاهدهی بر این واقعیت است که بشر با علوم عادی خود، نمی‌تواند افعال اختیاری را به صورت دقیق و قطعی پیش‌بینی کند، ولی می‌تواند برخی حوادث آینده را به صورت دقیق و قطعی پیش‌بینی نماید: «پیش‌بینی‌های رفتار انسان‌ها براساس شرایط و عوامل حاکم بر فرد... صرفاً به صورت احتمالی و ظنی قابل پذیرش‌اند (که از پیش‌بینی قطعی موضوع این مقاله خارج است)» (رحیمیان و رحیمیان، ۱۳۹۵، ص ۱۲۲).

«اگر در مورد حوادثی که هنوز زمان آن نرسیده است، دقت کنیم، می‌بینیم که پیش‌بینی دقیق برخی از آنها برای بشر ممکن است. مثال روشن این‌گونه امور اتفاقات نجومی است. محاسبات نجومی این امکان را به ما می‌دهد که بتوانیم خسوفی را که پنج سال دیگر به وقوع خواهد پیوست، پیش‌بینی کنیم» (رحیمیان، ۱۳۹۶، ص ۱۹). نویسنده محترم توجه نکرده که پیش‌بینی خسوف و امثال آن فقط در نگاه سطحی و عرفی، یقینی است و هیچ دانشمند و فیلسوف و متدینی آنها را یقینی نمی‌داند. به عبارت دیگر، ادعای پیش‌بینی قطعی با علم عادی بشری درباره حوادث آینده درست نیست؛ زیرا «نتایج تجربه هیچ‌گاه... یقین مضاعف (اعتقاد جزمی که خلاف آن محال باشد)... به بار» نمی‌آورند (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج ۲، ص ۷۲).

بهراستی وقتی کره ماه ممکن‌الوجود است و وجود آن در پنج سال دیگر برای بشر قطعی و یقینی نیست، چطور می‌توان ادعا کرد که پیش‌بینی وقوع خسوف پنج‌سال بعد برای بشر عادی قطعی است؟ ماه‌گرفتنی در شرایطی اتفاق می‌افتد که زمین و ماه و خورشیدی باشند و در شرایطی قرار بگیرند که سایه زمین بر روی ماه بیفتد. بنابراین اگر ردّ الشمس یا ردّ القمر یا ردّ الارض بشود، یا یکی از این سه کره بر اثر اصابت شهاب‌سنگ و امثال آن نابود گردد یا خداوند تعال قیامت را بر پا و خورشید و ماه را جمع کند (قیامت: ۹) ماه‌گرفتنی پنج سال بعد منتفی خواهد شد.

عجیب اینجاست که نویسنده محترم ابتدا ادعا می‌کند که پیش‌بینی دقیق (رحیمیان، ۱۳۹۶، ص ۱۹) و قطعی (رحیمیان و رحیمیان، ۱۳۹۵، ص ۱۲۲) حوادثی مانند «خسوف پنج سال» بعد برای بشر عادی امکان‌پذیر است و سپس در تناقضی صریح می‌نویسد: پیش‌بینی‌های بشر عادی در حوادث مزبور، نسبت به یکدیگر دقیق و دقیق‌تر هستند و کم‌وبیش احتمال خطا دارند: «هر اندازه اطلاع ما از عوامل... بیشتر باشد، پیش‌بینی دقیق‌تری خواهیم داشت. به همین ترتیب، خطاهای احتمالی نیز به ضعف محاسبات و لحاظ نشدن برخی عوامل مستند می‌شود» (رحیمیان، ۱۳۹۶، ص ۲۰).

چنان‌که نویسنده نیز اعتراف کرده است، پیش‌بینی ظنی و احتمالی و غیریقینی درباره افعال اختیاری فاعل‌های مختار مانند انسان‌ها نیز ممکن است (رحیمیان و رحیمیان، ۱۳۹۵، ص ۱۲۲) و هر قدر حالات درونی انسان‌ها را بیشتر بشناسیم و بدانیم که عجول (اسراء: ۱۱؛ انبیاء: ۳۷)، حریص (نساء: ۱۲۸)، ضعیف (نساء: ۲۸)، علاقه‌مند شدید به خیرات (عادیات: ۸) و مانند آن است، پیش‌بینی دقیق‌تری از رفتار آینده آنها در شرایط مختلف بیرونی خواهیم داشت. اگر بدانیم کسی به لحاظ درونی، متقی نیست و «ظالم»، «فاسق» و «مسرف مرتاب (شکاک)» است، می‌توانیم پیش‌بینی کنیم با آنکه مختار است، در مواجهه بیرونی با قرآن کریم، نه تنها شفا نمی‌یابد و هدایت

نمی‌شود، بلکه گمراه می‌گردد و زیان و خسارت او افزایش می‌یابد (ر.ک: بقره: ۲۰۲؛ ابراهیم: ۲۷؛ غافر: ۳۴؛ اسراء: ۸۲). حتی می‌توانیم پیش‌بینی کنیم که این شخص با این خصوصیات، اگر هزاران بار بمیرد و زنده شود، باز هم با اختیار خود مرتکب منهیات می‌گردد (انعام: ۲۸).

حاصل آنکه اگر پیش‌بینی افعال اختیاری براساس علم عادی بشر دقیق و قطعی نیست، پیش‌بینی حوادث غیراختیاری نیز با علم عادی بشر، دقیق و قطعی نیست و یقینی نبودن هر دو به سبب عدم احاطه بشر عادی بر شرایط درونی و بیرونی انسان‌هاست، نه به خاطر اختیاری بودن افعال انسان و غیراختیاری بودن حوادث عالم. مثال‌های نویسنده محترم نیز نشان می‌دهند:

۱. با علم عادی هیچ‌گونه پیش‌بینی دقیق و قطعی در خصوص رفتارهای جزئی فاعل‌های مختار و غیرمختار امکان ندارد.

۲. با علم احاطی نسبت به همه شرایط - خواه علم احاطی حق سبحانه و خواه علم احاطی اولیا - پیش‌بینی دقیق و قطعی در هر دو مورد امکان دارد.

بنابراین مثال‌های ایشان صرفاً تکرار ادعا به‌شمار می‌روند، نه شهادی بر تفاوت پیش‌بینی‌پذیری رفتارهای اختیاری و غیراختیاری.

۴. غفلت از علم و اراده و اختیار همگانی

با کمی دقت روشن می‌شود که مثال‌های پیچیده نویسنده محترم از یک منظر عالی، مثال برای پیش‌بینی فعل‌های اختیاری توسط علم عادی انسان هستند. توضیح آنکه براساس فهم عادی، ممکن است در سلسله علل یک پدیده، فاعل مباشر غیرمختار هم وجود داشته باشد، ولی براساس ادله نقلی و شهودی، که با مبانی حکمت متعالیه نیز قابل تبیین‌اند، در دار هستی، مطلقاً فاعل غیرمختار نداریم (کهف: ۷۷؛ فصلت: ۱۱؛ نمل: ۱۸ و ۲۰؛ رعد: ۱۳؛ اسراء: ۴۴؛ حشر: ۲۴؛ جمعه: ۱؛ تغابن: ۱؛ ابن عربی، ۱۳۷۰، ص ۸۵؛ صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶ ص ۱۱۷ و ۳۴۰).

به عبارت دیگر، براساس فهم عادی، آتش مختار نیست و بی‌اختیار می‌سوزاند، بنابراین می‌توان پیش‌بینی کرد که هر کسی وارد آتش شود، خواه‌ناخواه خواهد سوخت، ولی براساس فهم عالی، همه موجودات شعور و اراده و اختیار دارند.

۵. غفلت از مختار بودن همه علت‌های تامه

در هر حادثه‌ای (از جمله ماه‌گرفتگی) دست‌کم یکی از اجزای علت تامه «اختیار و اراده خداوند متعال» است، به‌گونه‌ای که اگر همه شرایط مادی برای خسوف موجود باشد، باز هم اگر خداوند نخواهد، امکان دارد ماه نباشد تا خسوفی اتفاق بیفتد، یا ماه باشد ولی دچار خسوف نشود. بنابراین از این منظر نیز اگر کسی در عالم ماده چیزی را پیش‌بینی می‌کند - در واقع - با علم عادی بشری خود، یک کار اختیاری (خداوند) را پیش‌بینی می‌کند، نه یک حادثه

مطلقاً غیراختیاری را. نویسنده محترم در این مثال‌ها، مانند کسی است که حرکت انسان کنترل‌کننده یک پهپاد را - چون فاعل مختار است - غیرقابل پیش‌بینی می‌داند و حرکت پهپاد تحت کنترل آن انسان مختار را چون پهپاد فاعل غیرمختار است، قابل پیش‌بینی می‌داند. هر کاری، کار اختیاری و ارادی خداوند است و انتساب آن به خداوند اولی از انتساب آن به فاعل‌های غیرالهی مختار و غیرمختار است (ر.ک: نساء: ۷۸؛ اعراف: ۵۷؛ انفال: ۱۷؛ مریم: ۸۳؛ شعراء: ۷۹؛ روم: ۴۸؛ صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶ ص ۳۷۴؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج ۲، ص ۱۴۷).

بنابراین مثال‌هایی که نویسنده محترم - با توضیحات مفصلی که هیچ دخالتی در بحث ندارند و صرفاً ذهن خواننده را از مطلب اصلی دور می‌کنند - بیان کرده، مغالطی هستند. ایشان می‌نویسد: «می‌توانیم در مثال خسوف و حرکت پرتابی، فرض کنیم که کره ماه و یا سنگ، مختار باشند... هر اندازه هم که محاسبات خود را دقیق و دقیق‌تر کنیم، این مشکل برطرف نخواهد شد» (رحیمیان و رحیمیان، ۱۳۹۵، ص ۱۱۴).

ولی ما می‌گوییم: اولاً، کره ماه و سنگ نیز براساس عقل و نقل و شهود، مختارند و با اختیار خود و با طوع و رغبت، خداوند را تسبیح می‌کنند و انسان‌های عادی چون در حجاب‌اند، این تسبیح را نمی‌فهمند (اسراء: ۴۴). ثانیاً، بر فرض که خود ماه و سنگ مختار نباشند، خداوندی که محرک حقیقی کره ماه (اعراف: ۵۴؛ نحل: ۱۲) و پرتاب‌کننده حقیقی سنگ (انفال: ۱۷) است، مختار است. پس در هر حال، خسوف و حرکت سنگ، افعال اختیاری فاعل مختار قریب یا بعید هستند و از این نظر که فعل اختیاری یک فاعل مختارند، درست مثل افعال اختیاری ما هستند. اگر سوزاندن آتش را می‌توانیم پیشگویی کنیم و آب خوردن یا نخوردن فلان انسان را نمی‌توانیم پیشگویی کنیم، به این دلیل نیست که یکی مطابق اراده و اختیار یک فاعل مختار است و دیگری نیست، بلکه به این دلیل است که سوزاندن آتش مطابق اراده و اختیار کسی است که دمدمی مزاج نیست و علم کامل و حکمت دارد و گرایش‌های متضاد ندارد و در نتیجه، اراده و اختیار خود را به صورت گزاف اعمال نمی‌کند و تا زمانی که شرایط غیرعادی رخ ندهد، به‌وسیله آتش می‌سوزاند و به‌وسیله آب سیراب می‌کند (شعراء: ۷۹).

اما آب خوردن کار فاعلی است که هر روز شرایط درونی‌اش تغییر می‌کند و ما نه از شرایط درونی متغیر او اطلاع دقیقی داریم و نه نسبت به شرایط بیرونی نظام احسن احاطه داریم. در نتیجه نمی‌دانیم در آینده، چه چیزی را صلاح مملکت خویش می‌داند و انجام می‌دهد و چه چیزی را مصلحت نمی‌داند و ترک می‌کند یا بین چه گزینه‌هایی مردد و مذبذب می‌شود (نساء: ۱۴۳).

پس به‌اختصار، درباره مثال‌های مزبور، سخن ما این است که بشر عادی با علم عادی، حتی وجود داشتن آب بر روی زمین در لحظه بعد را نمی‌تواند به صورت یقینی پیش‌بینی کند، چه رسد به ماه‌گرفتنی پنج‌سال بعد یا «منحنی مسیر یک سنگ و محل دقیق سقوط آن» را: «قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَصْبَحَ مَاؤُكُمْ غَوْرًا فَمَنْ يَأْتِيكُمْ بِمَاءٍ مَعِينٍ» (ملک: ۳۰). واقعیت این است که همه پیش‌بینی‌ها دایرمدار ضرورت‌اند و ضرورت نیز هیچ منافاتی با اختیار و اراده آزاد خداوند و انسان ندارد، ولی ما از همه اجزای علت تامه ضروری‌ساز معلول که صرفاً جزء اخیر آنها اختیار است، اطلاعی نداریم.

۶. غفلت از امکان پیش‌بینی یقینی قوانین کلی حاکم بر افعال اختیاری

قرآن پیش‌بینی می‌کند که اگر بعضی از انسان‌های مختار از جهنم به دنیا بازگردند، باز هم همان کارهای نپسیده شده را انجام می‌دهند: «... وَ لَوْ رُدُّوا لَعَادُوا لِمَا نُهُوا عَنْهُ» (انعام: ۲۸؛ نیز ر.ک: رحیمیان، ۱۳۹۶، ص ۳۳). همچنین خداوند متعال درباره ملائکه مأمور عذاب جهنمیان می‌فرماید: «... عَلَیْهَا مَلَائِكَةٌ غِلَظُ شِدَادٌ لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَ يَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ» (تحریم: ۶). روشن است که خداوند در این آیات رفتار یک انسان جهنمی یا یک فرشته موکل بر جهنم را پیش‌بینی می‌کند.

از سوی دیگر، ما انسان‌های عادی نیز می‌توانیم به صورت کلی پیش‌بینی کنیم که قطعاً هر انسانی یا - دست کم - هر انسان عالم، عاقل، حکیم و هوشیاری در زمان انتخاب، چیزی را انتخاب خواهد کرد که متناسب با شرایط درونی و بیرونی، آن را راجح و نافع و سودمند به حال خود دانسته است. پس پیش‌بینی قطعی قوانین کلی حاکم بر اختیار همه یا برخی فاعل‌های مختار امکان‌پذیر است. بنابراین با توجه به اعتراف نویسنده محترم که «عامل ضرورت^۵ برای پیش‌بینی‌های ساده و روزمره هم لازم است» (رحیمیان، ۱۳۹۶، ص ۲۸)، می‌توان نتیجه گرفت که بعضی از فاعل‌های مختار ضرورتاً با اختیار خود، رفتارهای مشخصی دارند. پس به‌اختصار، می‌توان گفت: «ضرورت» و «اختیار» تنافی کلی ندارند و پیش‌بینی افعال اختیاری ذاتاً امکان‌پذیر است.

۷. اعتراف به امکان پیش‌بینی افعال اختیاری خداوند

ازیک‌سو، پیروان مکتب «تفکیک» می‌پندارند که «اختیار» با «ضرورت» نمی‌سازد و از سوی دیگر، می‌دانند که «عامل ضرورت^۶ برای پیش‌بینی‌های ساده و روزمره هم لازم است» (همان، ص ۲۸). بنابراین نظریه «تنافی ضرورت و اختیار» و اعتقاد به «امتناع ذاتی پیش‌بینی افعال اختیاری فاعل‌های مختار»، خواه‌ناخواه، درخصوص رفتارهای اختیاری خداوند، به قول اشاعره در زمینه نبود حسن و قبح عقلی منتهی می‌شود؛ زیرا براساس دیدگاه مزبور، خداوند به سبب آنکه قدرت و اختیار ظلم کردن را دارد و اختیار با ضرورت نمی‌سازد، هیچ ضرورتی ندارد که ظلم نکند، و چون برای پیش‌بینی، عامل «ضرورت» لازم است (همان) در نتیجه، هیچ‌کس نمی‌تواند پیش‌بینی کند که خداوند در آینده ظلم نمی‌کند. نویسنده محترم معتقد است: «**فعال اختیاری، مادام که انجام نشده است و تا آستانه فاعلیت مختارانه، به هیچ وجه معین و مشخص نیست...** تفریخش به آن، فقط و فقط فاعل مختار است؛ آن هم در حین انجام فعل، نه پیش از آن» (همان، ص ۲۴): «اگر برخی پدیده‌های یک نظام^۷ افعال حقیقتاً اختیاری باشند... پیش‌بینی‌ها ممتنع است؛ زیرا چپستی افعال اختیاری را تنهاوتنها فاعل آن، از روی آزادی و حریتی که دارد، رقم می‌زند» (همان، ص ۲۵): «راه یافتن عنصر اختیار در یک پدیده، پیش‌بینی‌های ما را از اساس متزلزل می‌کند» (همان، ص ۲۶).

براساس این عبارات، پیش از برپایی قیامت به هیچ وجه معین و مشخص نیست و هیچ‌کس نمی‌داند که خداوند مختار چطور رفتار می‌کند؛ یعنی با همه اعمالی که پیامبران انجام می‌دهند و با همه اعمالی که شیاطین

انجام می‌دهند، باز هم چون خداوند قدرت و اختیار بردن آنها به بهشت و جهنم را دارد، هیچ کس نمی‌تواند قاطعانه پیش‌بینی کند که خداوند پیامبران را به بهشت و کافران را به جهنم می‌برد. پیروان این دیدگاه در بهشت هم باید دائم نگران این باشند که مبدا خداوند مختار و قادر آنها را در آینده نابود کند یا از بهشت خارج سازد! خلاصه اینکه با این تفکر، نمی‌توان ثابت کرد که خداوند ضرورتاً ظلم نمی‌کند.

روشن است که این دیدگاه عقلاً و نقلاً باطل است. عقل انسان به صورت قاطع پیش‌بینی می‌کند که خداوند مختار و قادر همیشه کارهای حسن را انتخاب و کارهای قبیح را ترک می‌کند. شریعت مقدس نیز به صراحت می‌فرماید: خداوند مختار هرگز دروغ نمی‌گوید و هیچ کس از او صادق‌تر نیست (نساء: ۸۷ و ۱۲۲)؛ عادل است و بر بندگان ظلم نمی‌کند (یونس: ۴۴؛ آل عمران: ۱۸۲؛ انفال: ۵۱؛ حج: ۱۰؛ فصلت: ۴۶؛ ق: ۲۹)؛ امر به فحشا نمی‌کند (اعراف: ۲۸)؛ حکیم است (شوری: ۵۱)؛ و با اینکه قادر و مختار است، بی‌حساب و کتاب اراده و قدرت خود بر فعل، و ترک را به یک طرف اختصاص نمی‌دهد (توبه: ۲۱ و ۱۰۶).

پس دست‌کم برخی افعال اختیاری خداوند را می‌شود پیش‌بینی کرد و همین کافی است که بگوییم: «اختیار با ضرورت» می‌سازد و «فعل اختیاری را می‌شود با علم عادی بشر نیز پیش‌بینی کرد» و «مشکل علم‌های پیشین^۵ مختار بودن فاعل یا اختیاری بودن فعل نیست».

عجیب این است که جناب آقای علیرضا رحیمیان در اثنای سخن خود، پیش‌بینی قطعی افعال اختیاری خداوند با ادله عقلی توحیدی را می‌پذیرد و تلاش می‌کند تناقض‌گویی خود را به این صورت توجیه کند که «ادله عقلی توحید»، «علم عادی بشری مخلوقی» به‌شمار نمی‌روند! (رحیمیان، ۱۳۹۶، ص ۶۸).

عجیب‌تر اینکه آقای سعید رحیمیان در مقاله مشترکی با آقای محمد رحیمیان با ذکر اشکالات و توالی فاسد انکار حسن و قبح عقلی، تصریح می‌کند که خداوند مقید به رعایت عدل و... است (رحیمیان و رحیمیان، ۱۳۹۳)، و در یک مقاله مشترک با جناب آقای علیرضا رحیمیان (نویسنده کتاب مورد بحث ما) تصریح می‌کند که فاعل مختار ملزم به رعایت هیچ کاری نیست: «مقصود از "اختیار حقیقی" این است که... هیچ عامل درونی یا بیرونی^۶ وی [فاعل مختار] را ملزم به گزینش یکی از گزینه‌ها نکند» (رحیمیان و رحیمیان، ۱۳۹۵، ص ۱۱۱).

۸. غفلت از استثناپذیر نبودن قوانین عقلی

اشاعره با انکار حسن و قبح عقلی - در واقع - عقل را کنار گذاشته، لوازم و توالی فاسد دیدگاه نامعقول خود را پذیرفته‌اند، ولی نویسنده محترم قصد دارد دیدگاه اشاعره را بپذیرد و لوازم آن را نپذیرد. ایشان متوجه شده که ادعای «ذاتاً پیش‌بینی‌ناپذیر بودن فعل اختیاری»، افعال اختیاری خداوند و معصومان^۷ را هم دربر می‌گیرد؛ یعنی براساس ادعای ایشان، بشر عادی نباید بتواند پیش‌بینی کند که خداوند و معصومان^۸ ظلم نمی‌کنند و دروغ نمی‌گویند، اما انسان عادی با عقل قطعی خود ظالم نبودن خداوند را پیش‌بینی می‌کند (رحیمیان، ۱۳۹۶، ص ۶۸). روشن است که نمی‌شود یک قانون عقلی، قانون عقلی دیگر را نقض کند.

به عبارت دیگر، قوانین کلی عقلی استثنایپذیر نیستند و نمی‌شود به دلخواه آنها را استثنا کرد. نقیض موجهه کلیه، سالبه جزئیه، و نقیض سالبه کلیه، موجهه جزئیه است. بنابراین پذیرش اینکه «پیش‌بینی افعال اختیاری ذاتاً ممتنع است»، ولی «استثنائاً گاهی پیش‌بینی مزبور امکان‌پذیر است»، تناقضی صریح است. بنابراین عبارات زیر تناقض‌آمیزند:

۱. «افعال اختیاری... ذاتاً پیش‌بینی‌ناپذیر است» (همان، ص ۲۶).

۲. «علم به "ظالم نبودن خداوند" براساس همان دلایل توحیدی حاصل شده است» (همان، ص ۶۸).
براساس عبارت (۱)، مشکل علم‌های پیشین ما ذات «عنصر اختیار» است و ربطی به نوع علم ندارد؛ چنان‌که ایشان تأکید می‌کند:

۳. «راه یافتن عنصر اختیار در یک پدیده، پیش‌بینی‌های ما را از اساس متزلزل می‌کند» (همان، ص ۲۶).
در مثال خسوف نیز ایشان می‌نویسد: اگر کره ماه مختار بود، نمی‌توانستیم رفتارهای آن را پیش‌بینی کنیم، و نمی‌گوئید: بدون عقل نمی‌توانیم رفتار ماه مختار را پیش‌بینی کنیم، ولی با عقل می‌توانیم. اما براساس عبارت (۲)، فعل اختیاری با اینکه عنصر «اختیار» در آن راه یافته است، پیش‌بینی‌پذیر است، ولی صرفاً با ادله عقلی.

۹. غفلت از بشری بودن علوم عقلی

گویا نویسندگان محترم تصور می‌کند که ادله توحیدی، علوم غیربشری یا علوم غیرعادی بشری هستند:
«علم به فعل اختیاری آینده دیگران، با علوم عادی بشری، ذاتاً ممتنع است» (رحیمیان و رحیمیان، ۱۳۹۵، ص ۱۱۰).
«علم به "ظالم نبودن خداوند"؛ براساس همان دلایل توحیدی حاصل شده است، نه از راه پیش‌بینی با علوم عادی مخلوقی و بشری» (رحیمیان، ۱۳۹۶، ص ۶۸).

از ادامه عبارت روشن می‌شود که منظور ایشان از «دله توحیدی»، «دله عقلی» است: «پس اگر در موردی، دلیل عقلی داشته باشیم... مبتنی بر همان دلیل عقلی - و نه براساس پیش‌بینی‌های ناشی از علوم عادی بشری - می‌توانیم بگوئیم که یکی از طرفین، اختیاراً انجام نخواهد شد» (همان، ص ۶۹ و ۶۸).

یعنی: از نظر ایشان «دله عقلی» علوم عادی بشری مخلوقی نیستند؛ یا شاید از نظر ایشان «دله عقلی توحیدی» اساساً علوم بشری نیستند؛ زیرا گاهی ایشان تعبیر «عادی» را نمی‌آورد و می‌فرماید: «علم به فعل اختیاری واقعی، با علوم بشری ممتنع است» (همان، ص ۴۶).

بعید می‌دانیم تاکنون احدی علوم عقلی (مانند فلسفه و ریاضیات) را علم غیرعادی بشر یا علم غیربشری شمرده باشد. علاوه بر آن، فرمایش ایشان یک اشکال اساسی دیگر نیز دارد و آن اینکه ایشان معتقد است: علم مخلوق دارای اضافه است و علم دارای اضافه ذاتاً متأخر از معلول است (همان، ص ۱۱۴)؛ اما در اینجا به صورت موجهه جزئیه می‌پذیرد که علم دارای اضافه «بشر» نیز اگر عقلی باشد، می‌تواند متقدم بر بعضی از افعال اختیاری باشد. اما صرف‌نظر از تناقض‌گویی، سخن ما این است که اگر می‌شود برخی علوم دارای اضافه متقدم بر افعال اختیاری باشند

و به افعال اختیاری آینده دیگران تعلق بگیرند، به چه دلیل باید برای توجیه علم پیشین خداوند به رفتارهای اختیاری انسان‌ها، علم او را فاقد اضافه بدانیم و به نظریه تناقض‌آمیز و بی‌معنای «علم بدون معلوم» پناه ببریم؟

۱۰. غفلت از اینکه توسعه و ضیق ادعا در اختیار استدلال است نه مستدل

در فقه و اصول فقه، قاعده‌ای است که می‌گوید «العلّة تعمّم و تخصّص» (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ص ۴۰ و ۴۴۶؛ همو، ۱۳۷۹، ج ۳، ص ۱۲۶؛ همو، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۷۷؛ ج ۲، ص ۱۷۴ و ۴۶۸؛ تقوی اشتهاردی، ۱۳۷۶-۱۳۷۷، ج ۳، ص ۱۶۴) یا «الحکمة تعمّم و تخصّص» (موسوی خمینی، بی‌تا، ج ۴، ص ۹۲ و ۸۷). مشابه این مطلب در منطق و فلسفه هم صدق می‌کند؛ به این بیان که ما هر ادعایی را به اندازه سعه و ضیق دلیل آن می‌پذیریم، نه به اندازه گفته‌های مدعی.

وقتی استدلالی برای ادعایی آورده می‌شود، آن دلیل سبب توسعه یا تضییق شمول ادعا می‌گردد. براساس این قاعده، وقتی مؤلف محترم در چندین صفحه توضیح می‌دهد که کار اختیاری به سبب آنکه اختیاری است، پیش از وقوع فعل، متعین نیست، و چون پیش از وقوع فعل، متعین و مشخص نیست، قابل پیش‌بینی نیست: «اگر معلوم را فعل اختیاری واقعی در نظر بگیریم، چگونه می‌توان فعل را منبع و معدن و مأخذ علم الهی دانست، درحالی که هیچ تقرری پیدا نکرده است؟!» (رحیمیان، ۱۳۹۶، ص ۱۱۳)

در این صورت، دیگر نمی‌شود ادعا کرد که هر جا دلیل عقلی باشد، فعل اختیاری قابل پیش‌بینی است. همچنین وقتی ایشان استدلالی عام مطرح می‌کند که شامل همه علوم دارای اضافه می‌شود و اختصاصی به معلوم‌های اختیاری ندارد، دیگر نمی‌تواند بین علم پیشین به فعل اختیاری و علم پیشین به امور غیراختیاری فرق بگذارد. ایشان مدعی است: «علم ذات اضافه... ذاتاً و رتیباً از معلوم خود متأخر است (علم مذکور است و بنابراین «علم ذواضافه» صحیح است نه «علم ذات اضافه») (همان، ص ۱۱۴)؛ «علم ذات اضافه، تابع معلوم است» (همان، ص ۱۱۸).

براساس این عبارات، مشکل پیش‌بینی در علم‌های دارای اضافه، متأخر بودن علم دارای اضافه از معلوم یا تبعیت علم دارای اضافه از معلوم است و ربطی به «اختیاری بودن یا نبودن معلوم» و «عقلی بودن و نبودن علم» ندارد. اگر مطلق علم‌های دارای اضافه ذاتاً متأخر و «تابع معلوم» اند، دیگر نمی‌توان ادعا کرد که علم‌های دارای اضافه نسبت به معلوم‌های غیراختیاری، متقدم‌اند و نسبت به معلوم‌های اختیاری متأخرند؛ یا علم‌های «عقلی» دارای اضافه نسبت به معلوم‌های غیراختیاری و اختیاری، متقدم‌اند، و علم‌های «غیرمستند به عقل» نسبت به معلوم‌های غیراختیاری و اختیاری ذاتاً متأخرند.

۱۱. غفلت از علم پیشین

گویا نویسنده محترم توجه ندارد که «پیش‌بینی یا علم پیشین»، یعنی: علم پیش از تقرر و تحقق معلوم. در نتیجه ایشان به سبب این غفلت، مدعی می‌شود که پیش‌بینی حوادث محال نیست؛ فقط پیش‌بینی افعال اختیاری

محال است؛ چون افعال اختیاری قبل از وقوع، هیچ تقرری ندارند: «اگر معلوم را فعل اختیاری واقعی در نظر بگیریم، چگونه می‌توان فعل را منبع و معدن و مأخذ علم الهی دانست، درحالی‌که هیچ تقرری پیدا نکرده است؟!» (رحیمیان، ۱۳۹۶، ص ۱۱۳).

در نتیجه، ایشان برای اینکه علم پیشین الهی به افعال اختیاری را توجیه کند، مدعی می‌شود که علم پیشین دارای اضافه نسبت به آنچه تقرر پیدا نکرده، محال است، ولی علم خداوند که علم بدون معلوم یا علم بدون اضافه است، محال نیست: «وقتی که علم را نیازمند متعلق بدانیم،... «علم بودن علم» برخاسته و نشئت گرفته از معلوم است. ... کیان علم ریشه در معلوم دارد و علم به برکت معلوم تحقق یافته و حاصل شده است» (همان، ص ۱۱۲).

اما اولاً، اگر علم دارای اضافه نمی‌تواند به چیزی که تقرر ندارد تعلق بگیرد، پس چه فرقی بین علم پیشین دارای اضافه به فعل اختیاری و علم پیشین دارای اضافه به امر غیراختیاری است؟ آیا امر غیراختیاری^۵ قبل از تحقق، یک نوع تحقق و تقرر دارد و می‌تواند متعلق علم پیشین شود و فعل اختیاری هیچ تقرری ندارد؟ علم خداوند و انسان به چیزی که تقرر دارد، علم پیشین به‌شمار نمی‌رود. «پیش‌بینی و علم پیشین» یعنی: علم قبل از تقرر و تحقق معلوم. حتی اگر چیزی یک نحو تقرر را دارد و یک نوع دیگر از تقرر را ندارد، علم به آن نحوه وجودی که تقرر دارد، علم پیشین به‌شمار نمی‌رود.

تصور کنید شیئی در مرتبه ذات الهی یک نوع تحقق و تقرر دارد و خداوند به آن علم ذاتی دارد. طبعاً علم خداوند به این نوع تحقق و تقرر، علم پیشین شمرده نمی‌شود. همچنین اگر چیزی در عوالم عقل و مثال محقق شده، ولی به عالم ماده نیامده است، علم در مرتبه ذات به تقرر آن شیء - در عالم عقل و مثال - علم پیشین (رتبی) به‌شمار می‌رود، ولی علم حق - سبحانه - نسبت به وجودهای عقلی و مثالی آن شیء در خود عالم عقل و مثال، علم پیشین شمرده نمی‌شود.

خلاصه آنکه اگر علم پیشین به امر تقرر نیافته محال است، مطلق علم پیشین باید محال باشد و نویسنده محترم با استفهام انکاری در عبارت پیش‌گفته (همان، ص ۱۱۳)، علم پیشین را انکار کرده، نه علم پیشین به فعل اختیاری را.

۱۲. مغالطه «عقب‌نشینی تاکتیکی»

همچنان‌که نویسنده محترم تصریح می‌کند، برای پیش‌بینی، عنصر «ضرورت» لازم است (رحیمیان، ۱۳۹۶، ص ۲۸)؛ یعنی فقط امور ضروری - اعم از واجب و ممتنع - را می‌شود پیش‌بینی کرد، نه امور ممکن‌الوجود و العدم را. ولی متأسفانه ایشان می‌پندارد اختیار با ضرورت ناسازگار است. با این حال، زمانی که ایشان به بحث ظلم نکردن خداوند می‌رسد، گویی فراموش می‌کند که ضرورت را با اختیار سازگار نمی‌داند و قوام «اختیار» را به دو طرف داشتن و عدم تعیین و عدم ضرورت می‌شمارد و در چرخشی آشکار که شبیه مغالطه «عقب‌نشینی تاکتیکی» است، می‌نویسد: «اگر در موردی، دلیل عقلی داشته باشیم که براساس آن، یکی از گزینه‌های «فعل» یا «ترک» ممتنع

باشد و فقط یک گزینه امکان داشته باشد (مانند اینکه فعل ظلم یا عبث ممتنع است)، مبتنی بر همان دلیل عقلی... می‌توانیم بگوییم که یکی از طرفین اختیاراً انجام نخواهد شد. اما بحث در جایی است که چنین دلیل عقلی‌ای وجود نداشته، انتخاب هریک از دو گزینه توسط فاعل، عقلاً امکان‌پذیر باشد» (همان، ص ۶۹۶۸).

در این عبارت، ایشان تصریح می‌کند که به دلیل عقل و براساس ادله توحیدی خداوند، هم مختار است و هم ظلم برای او «ممتنع» است و عقلاً این گزینه برای او «امکان‌پذیر» نیست. این سخن کاملاً صحیح است و در فلسفه به زیبایی تبیین شده؛ ولی با پیش‌فرض اساسی نویسنده - که در ابتدای مقاله ذکر شد - تناقض صریح دارد: «اختیار حقیقی و قدرت واقعی که در یک شرایط معین، امکان انتخاب هریک از طرفین فعل یا ترک را به انسان می‌دهد، پیش‌فرض مقاله حاضر است...؛ چراکه شرایط^۱ تعیین‌کننده فعل نیستند» (رحیمیان و رحیمیان، ۱۳۹۵، ص ۱۲۲)؛ «مقصود از "اختیار حقیقی" این است که فاعل مختار واقعاً بتواند در آستانه انجام فعل، هریک از طرفین فعل و یا ترک را برگزیند و هیچ عامل درونی یا بیرونی وی را ملزم به گزینش یکی از این گزینه‌ها نکند» (همان، ص ۱۱۱).

ظاهراً ایشان متوجه تناقض‌گویی خود شده است و برای رفع تناقض، در حاشیه، عبارتی می‌آورد که تناقض‌آمیز بودن آن صریح‌تر از متن است: «امتناع ظلم یا انجام فعل عبث توسط خداوند متعال، به معنای عجز نیست، بلکه براساس ادله توحیدی، خداوند در عین اینکه کاملاً مختار است و می‌تواند ظلم یا عبث را انجام دهد، با کمال اختیار و در نهایت آزادی، افعال عادلانه و حکیمانه انجام می‌دهد» (رحیمیان، ۱۳۹۶، پاورقی ص ۶۸).

به تعبیر «امتناع ظلم» و «می‌تواند ظلم... انجام دهد» توجه کنید! بالاخره می‌تواند ظلم کند، یا ممتنع است ظلم کند؟ در متن می‌نویسد: ظلم عقلاً «امکان‌پذیر» نیست و «فقط یک گزینه امکان» دارد. در پاورقی نیز ابتدا تأکید می‌کند که ظلم برای خداوند مختار «امتناع» دارد، سپس در ادامه می‌نویسد: «می‌تواند ظلم... انجام دهد». گویا برادر تفکیکی ما با زبانی شخصی سخن می‌گوید و از کلمات «امتناع» و «امکان» و «توانایی» معانی شخصی اراده کرده است!

۱۳. اعتراف به امکان اختیار جازم یا یک‌طرفه

نویسنده محترم در آثار خود مکرر می‌نویسد: «گوهر اختیار قدرت بر انتخاب هریک از طرفین فعل و ترک در یک شرایط معین است» (رحیمیان، ۱۳۹۶، ص ۲۲)؛ «می‌توان قوام اختیار را به "دوطرفگی" ... دانست» (همان، ص ۲۳)؛ «اگر تنها یک راه پیش پای فاعل باشد، وی سلطه‌ای نخواهد داشت و طبعاً گوهر اختیار را واجد نیست... . اگر در یک شرایط خاص و معین، فقط یکی از طرفین فعل و ترک برایش ممکن باشد... نمی‌توان فاعل مختار را حقیقتاً انتخاب‌کننده دانست» (همان)؛ «اگر هریک از طرق برای من ممتنع شود و طرف دیگر واجب، اختیار نقض شده است» (همان، ص ۱۳۸).

اما به‌رغم همه اینها، تصریح می‌کند که گاهی فاعل مختار اختیار دارد و اختیاراً ظلم را ترک می‌کند و در عین حال، اختیار او دوطرفه نیست و فقط یک گزینه برای او امکان دارد: «اگر در موردی، دلیل عقلی داشته باشیم که

براساس آن، یکی از گزینه‌های فعل یا ترک، ممتنع باشد و فقط یک گزینه امکان داشته باشد (مانند اینکه فعل ظلم یا عبث ممتنع است)، مبتنی بر همان دلیل عقلی... می‌توانیم بگوییم که یکی از طرفین، اختیاراً انجام نخواهد شد» (همان، ص ۶۸).

روشن است که ایشان برای تثبیت ظلم نکردن خداوند - خودآگاه یا ناخودآگاه - ادعاهای خود درباره «حقیقت وجدانی اختیار» و «دو طرفه بودن آن» را نادیده گرفته و به مبنای فلاسفه و عرفا متوسل شده است. براساس این مبنای صحیح، حتی در جایی که یک طرف ممتنع باشد و یک طرف ضروری، باز هم اختیار معنا دارد، بلکه اختیار جازم و یک طرفه به مراتب برتر از اختیار تردیدی است.

ممکن است گفته شود: مگر فلاسفه فعل قبیح را غیرمقدور یا غیرممکن می‌دانند؟ پاسخ این است که از نظر حکما، فعل قبیح اولاً، امکان ذاتی دارد، ثانیاً، نسبت به قدرت الهی هم امکان بالقیاس دارد، ولی نسبت به اختیار و اراده آزاد و حکمت خداوند استحاله بالقیاس دارد. همین سخن را در خصوص سایر فاعل‌های مختار نیز به این صورت داریم که آنچه نسبت به یک فاعل از نظر خودش مرجوح است، می‌تواند امکان بالذات داشته باشد و می‌تواند نسبت به قدرت آن شخص امکان بالقیاس داشته، ولی نسبت به اراده او امتناع بالقیاس داشته باشد.

روشن است که این پاسخ مناسب مبنای نویسنده محترم نیست؛ زیرا اولاً، براساس دیدگاه ایشان، حقیقت «اختیار» همان «قدرت بر انتخاب» است و نمی‌شود چیزی نسبت به قدرت، امکان داشته باشد و نسبت به اختیار و اراده - که همان قدرت هستند - امتناع یا ضرورت. ثانیاً، از منظر ایشان، جمع میان «اختیار» با «ضرورت و امتناع» محال (تناقض‌آمیز) است: «آنچه با حریت ناسازگار می‌باشد این است که فاعل در اثر مجموعه شرایط، ملزم و ناچار به گزینش یکی از طرفین فعل و ترک شود و طرف دیگر برای او ممتنع گردد. اگر کار به این مرحله برسد - در حقیقت - اختیاری باقی نمانده و فعل وی جبری خواهد بود. اما اگر... ضرورت و وجوبی را حاکم بر فاعل ندانیم، تعارضی با بحث اختیار پیش نیامده و مشکلی ایجاد نمی‌شود» (همان، ص ۷۹؛ نیز ر. ک: ص ۱۱۱).

۱۴. غفلت از معنای صحیح «اضطرار در اختیار»

از نظر فلاسفه، ضرورتی که با اختیار می‌سازد ضرورتی است که از درون و شرایط و عوامل درونی فاعل مختار برمی‌خیزد، نه از بیرون. به عبارت دیگر، فلاسفه فعل فاعل مختار را در صورتی که «یجب عن» باشد نه «یجب علی»، اختیاری می‌دانند. به عبارت سوم، از نظر فلاسفه اگر فعل فاعل مختار برخاسته از اقتضائات ذات فاعل و نحوه وجود او باشد، اختیاری است. در واقع، اگر فعلی از سوی عوامل بیرونی بر فاعل مختار تحمیل شود، به دقت عقلی، فعل آن فاعل مختار به‌شمار نمی‌رود تا سخن از اختیاری یا جبری بودن آن گفته شود.

اگر کسی را از بلندی به پایین پرتاب کنند، او موضوعی برای فعل اختیاری دیگران است، نه فاعل مختار یا غیرمختاری برای فعل خود. بر این اساس، موجود مختار هر فعلی انجام می‌دهد - خواه ناخواه - اختیاری است. فلاسفه از این مطلب به «اضطرار در اختیار» تعبیر می‌کنند؛ یعنی فاعل مختار از اینکه باید (ضروری است، مضطّر

است) فعل یا ترک یک کار را اختیار کند، ناگزیر است و گزینه دیگری ندارد. براساس «امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین»، همچنان که نمی‌شود یک کار را، هم انجام داد و هم انجام نداد، نمی‌شود یک کار را نه انجام داد و نه انجام نداد. پس فاعل مختار - اعم از خداوند و انسان - در هر لحظه اختیار دارد و نمی‌شود اختیار یا انتخاب نکند. البته به کار بردن تعبیر «اضطرار» درباره حق - سبحانه - خلاف ادب است. از این رو، برای افعال او از تعبیر «وجوب» و «ضرورت» استفاده می‌کنند، نه «اضطرار». گذشته از این، وجود انسان - و به تبع اختیار انسان - از خداوند است. بنابراین تعبیر «اضطرار در اختیار» از این منظر نیز شایسته انسان است، نه خداوند.

نگاه برتری نیز وجود دارد و آن، این است که حق - سبحانه - فاعل تام است، ولی انسان به نحو طولی تحت تسخیر خداوند است. بنابراین اختیار او در مقابل اختیار حق، شایسته نام «اختیار» نیست، بلکه اساساً اختیار انسان در قبال اختیار حق نیست، بلکه جلوه‌ای از اختیار حق است: «وَمَا تَشَاؤُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ» (تکویر: ۲۹)؛ چنان که علم انسان جلوه‌ای از علم حق در مرتبه خود - یا به تعبیر قرآن - شیئی از همان علم حق است: «وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ» (بقره: ۲۵۵).

پس از جهات گوناگون می‌توان گفت: انسان «مضطر در اختیار» است و اختیار او اختیار استقلالی نیست. با همه اینها، این تعبیر فلاسفه، مانند نفی افعال اختیاری از انسان در برخی آیات (انفال: ۱۷)، زمینه مناسبی برای سوء برداشت دارد: «فلاسفه... چیزی جز یک اسم بی‌مسمای از اختیار باقی نگذاشته‌اند. لذاست که... به جبر و اضطرار ماسوی‌الله تأکید و تصریح کرده‌اند. به عنوان نمونه: ... "فکل مختار غیرالواجب الا اول مضطر فی اختیاره، مجبور فی افعاله..." (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶ ص ۳۱۲) و به تعبیر دیگر، از نظر فلسفی، قدرت منحصر در خداوند است و ممکنات - در واقع امر - از این کمال بی‌بهره بوده، همگی مسخر واجب‌الوجودند» (رحیمیان، ۱۳۹۶، ص ۱۴۰).

اشتباه نویسنده محترم این است که:

اولاً، به فرمایش علامه طباطبائی در پاورقی عبارتی که نقل و به اشتباه تفسیر کرده، توجه نموده است، و گر نه - دست کم - جبر را به همه فلاسفه نسبت نمی‌داد. علامه طباطبائی ذیل عبارت صدرالمتألهین که نقل قولی از ابن‌سینا (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۵۱) است، می‌نویسد: «المراد بكونه مضطراً فی اختیاره أنه جعل مختاراً، لا باختیار منه، بل خلق كذلک، و المراد بكونه مجبوراً فی أفعاله أن لغيره دخلاً فی تمام فاعليته؛ فليس يختار الفعل عن استقلال من نفسه من غير دخل من مسخر أو داع زائد، سواء فی ذلك أفعاله الاضطرارية و الاختيارية؛ و ليس المراد بالجبر ما يقابل التفويض و الأمر بين أمرين» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶ ص ۳۱۲).

ثانیاً، همه مطالب ابن‌سینا و صدرالمتألهین را ملاحظه نکرده است، و گر نه متوجه می‌شد که این دو فیلسوف بزرگوار به صراحت، عقیده خود را «لا جبر و لا تفویض بل امر بین الامرین» معرفی می‌کنند.

ثالثاً، مانند اشاعره و معتزله تصور می‌کند که یا همه قدرت و اختیار و علم برای خداوند است و برای انسان نیست (دیدگاه اشاعره)، یا بخشی از قدرت برای خداوند است و بخشی از آن برای انسان (دیدگاه معتزله)،

درحالی‌که فلاسفه و عرفا، همچون شرع مقدس اسلام معتقدند: همه قدرت، همه اختیار، همه علم و... برای خداوند است: «أَنَّ الْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعاً» (بقره: ۱۶۵)؛ «مَا شَاءَ اللَّهُ لَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ» (کهف: ۳۹)؛ «إِنَّ الْعِزَّةَ لِلَّهِ جَمِيعاً» (یونس: ۶۵؛ نساء: ۱۳۹)؛ و در عین حال، انسان و سایر موجودات نیز در طول قدرت و اختیار و علم او، حقیقتاً قدرت و اختیار و علم دارند: «ان هذا المسمى بالإرادة أو المحبة أو العشق أو الميل... سار كالوجود في جميع الأشياء» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶ ص ۳۴۰).

درواقع، این ادعای نویسنده محترم که می‌گوید: «از نظر فلسفی، قدرت منحصر در خداوند است و ممکنات - درواقع امر - از این کمال بی‌بهره... اند» (رحیمیان، ۱۳۹۶، ص ۱۴۰). سخن اشاعره است، نه سخن فلاسفه و عرفا. فلاسفه و عرفا و بسیاری از متکلمان از یکسو، همه قدرت را از خداوند می‌دانند و همگان را مسخر او می‌شمارند: «به عقیده الهیین، همه فاعل‌های جهان، اعم از مجرد و مادی، تحت تسخیر اراده الهی هستند و فاعلیت الهی فوق همه فاعلیت‌ها قرار دارد. از این‌رو، هیچ حرکت و سکونی در جهان نیست که متعلق اراده تکوینی الهی نباشد» (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج ۲، ص ۱۴۷).

از سوی دیگر می‌گویند: «أن فعل زید... فعله بالحقیقة دون المجاز... أن نسبة الفعل و الإيجاد إلى العبد صحیح كنسبة الوجود... إلیه... فالإنسان فاعل لما یصدر عنه» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶ ص ۳۷۴).

نتیجه‌گیری

مشکل اساسی اهل «تفکیک» در بحث «علم پیشین» و «اختیار»، به تحلیل نادرست ایشان از اختیار و تصور نادرست آنها در باب علم بازمی‌گردد. از یکسو، ایشان درک نادرستی از مفهوم و معنا و حقیقت «اختیار» یا - به قول خودشان - «اختیار حقیقی» دارند و تصور می‌کنند که اختیار با ضرورت نمی‌سازد؛ و چون فقط امور ضروری را می‌توان پیش‌بینی کرد، پس فعل اختیاری را نمی‌توان پیش‌بینی نمود. از سوی دیگر، ایشان تصور نادرستی در باب علم دارند و می‌پندارند: علم اگر معلوم بخواهد، معلوم موجود و محقق در خارج می‌خواهد. بنابراین باید علم پیشین خداوند را علم بدون معلوم تلقی کرد.

درباره نادرستی تحلیل برخی پیروان مکتب «تفکیک» از حقیقت «اختیار» و تنافی آن با «ضرورت»، شواهدی از سخنان خود نویسنده محترم ذکر و نشان داده شد که ایشان خود نیز ناگزیر پذیرفته است که کار ضروری و یک‌طرفه هم می‌تواند اختیاری باشد. همچنین نشان داده شد که نویسنده محترم به صورت موجه جزئیة اعتراف کرده است که می‌شود بعضی از افعال اختیاری را پیش‌بینی کرد؛ اما در این صورت، ثابت می‌شود که مشکل پیش‌بینی کردن افعال اختیاری، به اختیاری بودن آنها مربوط نمی‌شود.

درباره نادرستی تحلیل ایشان از علم و رابطه آن با معلوم نیز - ان شاء الله تعالی - در نوشتاری مستقل بحث خواهیم کرد.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۴۰۴ق، *التعلیقات*، تحقیق عبدالرحمن بدوی، بیروت، مکتبه الاعلام الاسلامی.
- ابن عربی، محیی‌الدین، ۱۳۷۰، *فصوص‌الحکم*، تعلیقات ابوالعلاء عقیفی، چ دوم، تهران، الزهراء.
- تقوی‌اشتهاردی، حسین، ۱۳۷۶-۱۳۷۷، *تنقیح‌الأصول*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی ع.
- رحیمیان، محمد و سعید رحیمیان، ۱۳۹۳، «کارآمدی عقل در ارزش‌گذاری گزاره‌های اخلاقی (ریشه‌یابی منشأ حسن و قبح عقلی)»، *پژوهش‌های معرفت‌شناختی*، ش ۸، ص ۸۹-۱۰۸.
- رحیمیان، علیرضا و سعید رحیمیان، ۱۳۹۵، «علم پیشین الهی و فعل اختیاری انسان»، *مطالعات قرآن و حدیث سفینه*، سال سیزدهم، ش ۵۱، ص ۱۱۰-۱۳۶.
- رحیمیان، علیرضا، ۱۳۹۶، *مسأله علم‌الهی و اختیار: واکاوی علم پیشین خداوند و اراده آزاد انسان*، قم، دلیل ما.
- صدرالمতألهین، ۱۹۸۱م، *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۹۱، *آموزش فلسفه*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ع.
- موسوی خمینی، سیدروح‌الله، ۱۳۷۸، *الخلل فی الصلاة*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی ع.
- _____، ۱۳۷۹، *کتاب الطهارة*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی ع.
- _____، بی‌تا، *کتاب البیع*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی ع.

نوع مقاله: پژوهشی

بررسی انتقادی دیدگاه ابن سینا دربارهٔ رابطه ذات الهی و علم به ماسوا با تکیه بر آراء صدرالمتهلین

سیداحمد غفاری قره‌باغ / استادیار گروه عرفان مؤسسه حکمت و فلسفه ایران

ghaffari@irip.ac.ir

 orcid.org/0000-0003-3598-9026



<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

دریافت: ۱۴۰۱/۰۲/۲۰ - پذیرش: ۱۴۰۱/۰۶/۳۰

چکیده

اعتقاد به تحقق «علم الهی به ماسوا» از طریق عروض صورت‌های علمی حصولی بر ذات الهی، ایده ناگزیر حکمای سینیوی و برخاسته از منظومه فلسفی حکمت مشاء است. هدف این پژوهش بررسی ملاحظات صدرالمتهلین نسبت به دیدگاه ابن سینا در خصوص عروض صورت‌های علمی بر ذات الهی برای تحقق علم الهی به ماسواست. پژوهش حاضر با استفاده از دو روش توصیف و تحلیل به گزارش دقیقی از نظریه سینیوی «علم الهی به ماسوا»، متکی بر درک منظومه‌ای از فلسفه ابن سینا می‌پردازد و سپس با استفاده از ملاحظات صدرایی، به تحلیل آن نظریه و نظریه برگزیده صدرالمتهلین اهتمام می‌ورزد. این تحقیق همچنین مبتنی بر داده‌های کتابخانه‌ای انجام گرفته است. اصولاً طبق مبانی سینیوی، امکان باریابی به هیچ ایده‌ای که در آن بتوان سخن از اتحاد دو واقعیت مطرح کرد، ممکن نیست. ابن سینا طبق هندسه معرفتی خویش چاره‌ای جز پذیرش تمایز وجودی ذات الهی و علم پیشین ندارد. صدرالمتهلین ضمن ابطال انتقادات حکمای پیشین بر این نظریه، ملاحظات متفاوتی را گاه به‌عنوان انتقادات مبنایی و گاه به صورت انتقادات بنایی طرح می‌کند. قاطعانه می‌توان گفت: تمایز نگرش صدرایی و سینیوی در اعتقاد ابن سینا به عروض و اعتقاد صدرالمتهلین به عینیت، به تفاوت هندسه فلسفی آن دو برمی‌گردد.

کلیدواژه‌ها: علم الهی به ماسوا، علم الهی به خود، عینیت، عروض، ابن سینا، صدرالمتهلین.

یکی از مباحثی که محل نزاع فلسفی در میان فلاسفه و حکمای اسلامی بوده مسئله «علم الهی به ماسوا» است که به تعبیر صدرالمتألهین، از غامض‌ترین مسائل حکمی است که کم کسی را یارای آن بوده که به این تبیین بدون اعوجاج و انحراف راه یابد، تا بدانجا که *ابن‌سینا* با آن هوشمندی بی‌نظیرش، و شیخ *اشراق* با وجود صفای ذهن و کثرت ریاضت‌های حکمی و کشفی‌اش نیز از عهده آن برنیامدند، و اگر حال امثال *ابن‌سینا* و شیخ *اشراق* این چنین باشد، پس حال کسانی که اسیر عالم حسی و مبتلا به فریب طبیعت و مخالطت با آن هستند، چگونه خواهد بود؟!

صدرالمتألهین می‌گوید: قسم به جانم که تبیین صحیح این مطلوب جلیل به گونه‌ای که موافق با اصول حکمی و مطابق قواعد دینی و بری از نقض‌ها و منزه از اشکالات باشد، در مرتبه‌اعلای قوای فکری بشری است و حقیقت آن است که می‌توان این مسئله را «تمام حکمت حقه الهیه» انگاشت (صدرالمتألهین، ۱۳۸۰، ص ۹۰-۹۱).

در مجموع، دیدگاه‌ها در این مسئله را این‌گونه می‌توان صورت‌بندی کرد که برخی علم الهی به ذات و به مخلوقات - هر دو - را عین ذات الهی دانسته‌اند. برخی دیگر علم الهی به خودش را عین ذات، و علم الهی به ماسوا را صورت‌هایی قائم به ذات خداوند و خارج از آن شمرده‌اند. گروه سوم هم علم اجمالی ذاتی خداوند نسبت به مخلوقات را پذیرفته‌اند، اما علم تفصیلی پیشین به مخلوقات را منکر شده‌اند و چنین علمی را در مرتبه مخلوقات و بلکه عین وجود آنها می‌دانند. در این میان، برخی علم الهی به ماسوا را علم حضوری دانسته و برخی دیگر این علم را علم حصولی تلقی نموده‌اند.

این نوشتار متمرکز بر گزارش دقیق از دیدگاه *ابن‌سینا* درباره رابطه وجودی علم الهی با ذات است و از همین دریچه، به نقد دیدگاه *ابن‌سینا* از منظر صدرالمتألهین پرداخته و رهیافت‌های صدرا در تبیین دیدگاه مختار را بررسی کرده است.

تبیین دیدگاه ابن‌سینا درباره عروض صورت‌های علمی بر ذات الهی

ابن‌سینا برای اثبات علم پیشین الهی، از رابطه علیت میان حضرت حق و مخلوقات بهره برده است؛ به این بیان که خداوند متعال علت تامه برای جمیع ماسواست. از سوی دیگر، علم به علت مستلزم علم به معلول نیز هست؛ زیرا علم تام به علت، بدون علم به جمیع لوازم علت، میسر نیست. بنابراین، خداوند متعال به همه معلولات، عالم است (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۲۹۹؛ همو، ۱۳۷۹، ص ۵۹۵).

ابن‌سینا در تبیین رابطه وجودی میان علم و ذات الهی، به عروض صورت‌های علمی بر ذات حضرت حق معتقد است. از نگاه وی، علم خداوند به ماسوا علمی حصولی و ارتسامی است. این سخن از علم شباهت‌هایی با نحوه شناخت ما انسان‌ها به اشیای پیرامونی‌مان دارد؛ بدین معنا که انسان‌ها هنگام علم به اشیای خارج از خود، از صورت‌های ذهنی بهره می‌برند. علم خداوند متعال به اشیا نیز همین‌گونه است.

به عقیده حکمای مشاء، همان‌گونه که این صورت‌های ذهنی در ما انسان‌ها به صورت وجود دوم و متمایز، ولی به نحو عارض و مرتسم بر نفس محقق می‌شوند، در خداوند متعال نیز صورت‌های علمی مناط علم خداوند به اشیای خارج از خداوند هستند، به‌گونه‌ای که این صورت‌های علمی وجودی متمایزی از حضرت حق دارند و در عین حال که عارض بر خداوند و مرتسم بر ذات خداوند متعال هستند، در ذات باری تعالی ارتسام می‌یابند؛ زیرا آنها معلومات حضرت باری هستند (ابن‌سینا، ۱۳۷۱، ص ۳۰۵؛ همو، ۱۹۷۳، ص ۸۲).

منشأ این نوع دیدگاه در کلام/ابن‌سینا و سایر حکیمان مشاء که نظریه «ارتسام» و عروض علم را موسع از انسان و خداوند متعال، بر همه وجودات علمی تطبیق می‌دهد، به نوع نگاه ابن‌فلسوفان به هویت علم برمی‌گردد. ابن‌سینا به صراحت در تعریف «علم»، ارتسامی بودن هویت علم را گوشزد نموده است: (علم یا همان) حقیقت مثل یافته نزد مدرک، حقیقت شیء مدرک نیست، بلکه مثال آن است، و این مثال - نه به نحو میان - در ذات مدرک ارتسام یافته است (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۳۰۸).

ابن‌سینا مقصود خویش از «ارتسام» را در عبارتی دیگر، این‌گونه توضیح می‌دهد که تعقل در انسان عاقل، بدین نحو است که صورت‌های عقلی در وی تقرر می‌یابد، از سنخ قرار یافتن چیزی در چیز دیگر (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۲۹۸؛ همو، بی‌تا، ص ۳۶۴؛ همو، ۱۹۷۳، ص ۹۵).

البته تفاوتی که در این خصوص، میان ارتسام در نفس انسان و ارتسام در خداوند متعال مدنظر/ابن‌سینا می‌باشد، به انفعالی بودن ارتسام در ذهن بشری، و پیشینی بودن آن در خداوند متعال است. بر این اساس، صورت ذهنی اشیای خارجی در ذهن ما انسان‌ها، محصول انفعال از خارج و پس از ملاقات و احساس اشیای خارجی است، لیکن صورت علمی در خداوند متعال، پیشین بوده و این علم منشأ تحقق آن اشیاست (ابن‌سینا، ۱۹۷۳، ص ۹۴ و ۱۱۷). بدین‌سان، از صدق لوازم عرفی معنای «ارتسام»، بر باری تعالی پرهیز شده است.

ابن‌سینا رهیافت‌های متعددی را در تبیین رأی نهایی‌اش در باب رابطه وجودی میان واجب بالذات و علم به ماسوا استخدام نموده است: گاه با طرح چهار فرض محتمل در خصوص این رابطه وجودی و ابطال هر چهار فرض محتمل - که یکی از آن چهار فرض محتمل همان است که در نهایت، رأی اصلی وی شناخته شده - به بررسی این رابطه وجودی پرداخته است (ابن‌سینا، بی‌تا، ص ۳۶۵).

لیکن در نهایت و با توجه به مجموع مکتوباتی که از ابن‌سینا موجود است، می‌توان به وضوح، این رأی را به او نسبت داد که صورت‌های علمی خداوند متعال معلول حضرت حق بوده و در عین حال، عارض بر وجود حضرت حق هستند.

توضیح آنکه به‌طورکلی از منظر فیلسوف مشاء، ممکن نیست که علم با عالم متحد شود؛ زیرا کانونی‌ترین مبنای فلسفی در حکمت مشاء، که مهم‌ترین عامل تمایز با حکمت متعالیه است، این مبناست که اصولاً دو یا چند واقعیت، ممکن نیست وجود واحد داشته باشند. این مبنا نه‌تنها در نظریه «اتحاد علم و عالم و معلوم»، بلکه در تمام نظریاتی که به نوعی، ابراز‌کننده هرگونه اتحاد میان واقعیات متکثر باشند، جریان دارد. می‌توان به عدم استقبال

فیلسوفان مشاء و به‌ویژه *ابن‌سینا* از دیدگاه‌هایی همچون «اتحاد نفس و بدن» یا «اتحاد ماده و صورت» یا «اتحاد جوهر و عرض» اشاره نمود.

استدلال‌های *ابن‌سینا* بر ضد نظریه «اتحاد علم و عالم و معلوم» نیز برخاسته از همین مبناست که اگر علم غیر از عالم است - که واقعاً همین‌گونه است - پس وجود جداگانه‌ای از عالم دارد (*ابن‌سینا*، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۲۹۶). بر همین اساس، صورت‌های علمی که خداوند را عالم بر ماسوا می‌کنند، خارج از ذات خداوند هستند، و بدین‌روی، عنوان معلول بودن بر آنها صادق است.

با توجه به نکات مزبور، در دیدگاه حکیمان مشاء، جهان خارج از ذات الهی مشتمل بر صورت‌های علمی است که متقدم بر صورت‌های عینی، موجود شده و عارض بر ذات حق تعالی شده‌اند. مشائیان با اعتقاد به عروض این صورت‌های علمی به ذات خداوند، از دیدگاه *افلاطون* مبنی بر تقدم وجودات عقلی بر وجودات عینی به نحو مباین با ذات الهی، عبور کرده‌اند، و با اعتقاد به تقدم این صورت‌های علمی نسبت به وجودات عینی‌شان از یک‌سو، و با اعتقاد به تمایز وجودی این صورت‌های علمی نسبت به ذات، منشأ بودن ذات الهی نسبت به این صور را تبیین نموده و به رابطه وجودی میان ذات و صورت‌های علمی نیز اشاره کرده‌اند (*ابن‌سینا*، بی‌تا، ص ۳۸۴؛ صدرالمتألهین، ۱۳۸۰، ص ۹۵).

در این دیدگاه، هم به فاعلیت ذات حضرت حق، و هم به محل بودن ذات حق تعالی نسبت به این صورت‌های علمی - با هم - التفات شده است. در این باره، یادآوری مبحث فلسفی «اجتماع فاعلیت و قابلیت در موجود واحد» سودمند است. تفکیک میان «قبول بمعنی الاستكمال» و «قبول بمعنی الاتصاف» به خوبی در این بحث، ثمربخش است و از همین رهگذر، فلاسفه مشاء با پذیرش عروض صورت علمی بر ذات خداوند، ملزم به پذیرش استكمال در خداوند نمی‌شوند؛ زیرا هر قبولی مستلزم استكمال نیست (*ابن‌سینا*، ۱۹۷۳، ص ۱۵۳؛ صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶ ص ۲۱۰-۲۱۴؛ طباطبائی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۷۹).

ابن‌سینا در عبارات فراوانی، «قبول بمعنی الإنفعال و الإستكمال» را در رابطه میان صورت‌های علمی و خداوند متعال نفی نموده است: باری تعالی هر چیزی را برخاسته از ذاتش تعقل می‌کند؛ زیرا اگر تعقل اشیا برخاسته از ذاتشان نباشد، در او قبول انفعالی رخ می‌دهد؛ زیرا این صورت‌های علمی بعد از آنکه برای او نبوده‌اند، در او موجود خواهند شد؛ و در مجموع، اگر این صورت‌های علمی از ذاتش نشئت نگیرند، حلولی بر او خواهند بود که لازمه ذاتش نیست، بلکه ناشی از غیر اوست (*ابن‌سینا*، ۱۹۷۳، ص ۹۷).

بنابراین و با توضیحات فوق، طبق رأی *ابن‌سینا* می‌توان اجتماع فاعلیت و قابلیت به معنای صحیح و ممکن آن را بر خداوند متعال تطبیق داد:

نسبت باری تعالی به این معقولات، از سنخ نسبت فاعل این صورت‌ها و قابل این صورتهاست؛ زیرا وجود اشیا ناشی از علم خداوند به اشیاست. بنابراین، علم خداوند به اشیا، از ذات خداوند نشئت می‌گیرد. سپس از این وجود، تعقل به اشیا حاصل می‌گردد که اضافه خداوند متعال به این تعقل از گونه اضافه فاعلی است (همان، ص ۱۲۵).

ابن سینا که فیلسوف هوشیار مشاء است، ملتفت اشکال ظریفی در این نظریه شده و به خوبی به رد آن همت گمارده است. اشکال این است که از یک سو، فیلسوف مشاء به علم تفصیلی پیشین خداوند نسبت به مخلوقات، اعتقاد دارد، و از سوی دیگر، صورت‌های علمی را که منشأ علم پیشین خداوند متعال نسبت به مخلوقات هستند، مخلوق خداوند دانسته، خداوند را فاعل ایجاد آنها قلمداد می‌کند. براساس لزوم علم پیشین برای همه مخلوقات، باید برای علم پیشین به همین صورت‌های علمی نیز صورت‌های علمی پیشین دیگری وجود داشته باشد که طبق قاعده، معلول خداوند بوده و باید برای علم پیشین به آنها نیز صورت‌های علمی دیگری موجود باشند، و این سلسله انتها ندارد.

ابن سینا، خود طرح‌کننده این اشکال و پاسخ‌دهنده به آن است. وی به ظرافت، به تفکیک مهمی میان معقول بالقوه و معقول بالفعل اشاره نموده است. معقول بالقوه به موجودی اطلاق می‌شود که هویتش هویت علمی نیست؛ مانند وجودات عینی که هویتی عینی برای خود دارند؛ همچون نفوس نباتی و حیوانی و انسانی، برخلاف معقول بالفعل که هویت چنین موجودی هویت علمی است؛ مانند صورت‌های علمی که هویتی غیر از علم بودن ندارند (ابن سینا، بی تا، ص ۳۶۶).

از این رهگذر، ابن سینا برای خلق معقولات بالقوه، که همان وجودات عینی هستند، علم پیشین تفصیلی خداوند را لازم می‌داند، لیکن در خصوص معقولات بالفعل که هویتشان هویت علم است، لزومی به ایجاد صورت علمی پیش از آنها نمی‌بیند؛ زیرا معلوم بودن آنها برای خداوند متعال، ذاتی آن صور است، و به تبع صورت علمی دیگر معلوم نیستند (ابن سینا، بی تا، ص ۳۶۶؛ همو، ۱۹۷۳، ص ۱۵۳ و ۱۵۶؛ صدرالمتألهین، ۱۳۸۰، ص ۹۹ و ۱۰۱). بنابراین، نه تنها ذات خداوند، بلکه همین صورت‌های علمی نیز - با وجود اینکه این صورت‌های علمی، متحد با ذات الهی نیستند - معلوم حضوری خداوند هستند.

ملاحظات صدرالمتألهین در خصوص تبیین حکمای مشاء از علم پیشین الهی

صدرالمتألهین دیدگاه ابن سینا در خصوص علم پیشین الهی را در دو مقام بررسی می‌کند: از یک منظر، صدرالمتألهین این نظریه را در مقایسه با اشکالاتی که توسط محققان فیلسوفی همچون ابوالبرکات بغدادی، سهروردی، نصیرالدین طوسی و محقق خضری بر آن وارد شده است، به بررسی می‌گذارد؛ اشکالاتی همچون: این نظریه مستلزم انفعال ذات خداوند است؛ و یا مستلزم ترکیب ذات الهی از قوه و فعل است؛ و یا مستلزم نقص در ذات خداوند است؛ و یا مستلزم نفی علم خداوند به جزئیات است (بغدادی، ۱۳۷۳، ج ۳، ص ۸۴؛ سهروردی، ۱۳۸۰، ص ۱۵۱؛ طوسی، ۱۴۰۵، ص ۲۸۰؛ صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۷۱؛ همو، ۱۴۲۲ق، ص ۳۱۷-۳۱۹).

صدرالمتألهین علاوه بر اینکه تمام آن اشکالات را مردود می‌داند، بر ظرافت و دقت کم‌نظیر ابن سینا در ارائه این نظریه، تأکید می‌نماید. وی شدت در دقت این نظریه را تا حدی می‌داند که معتقد است: حتی بزرگانی همچون سهروردی و خواجه نصیر طوسی نیز عمق آن را درک نکرده‌اند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶ ص ۲۱۳).

در عین حال، در منظر دوم شاهد ورود اشکالات جدیدی از سوی صدرالمآلهین به این دیدگاه هستیم که برخاسته از ساختار حکمت متعالیه است. در ذیل، به تفصیل این اشکالات را بررسی می‌کنیم:

نقد اول: لزوم سنخیت میان ملزوم و لازم

همان‌گونه که گذشت، ابن‌سینا بارها با واژه «لوازم ذهنی»، از صورت‌های علمی مخلوقات یاد کرده است. صدرالمآلهین بر همین اساس، به یکی از ویژگی‌های ضروری ملحوظ در «لزوم» اشاره می‌نماید که عبارت از ضرورت سنخیت میان ملزوم و لازم است. به عقیده صدرالمآلهین، لوازم اشیا بر سه قسم هستند؛ زیرا لازم، یا لازم وجود خارجی است، و یا لازم وجود ذهنی، و یا لازم ماهیت. البته لازم ماهیت - در حقیقت - لازم‌الوجودین است. با عنایت به این نکته، اگر قرار بر این شد که موجودی، به‌عنوان «لازم وجود خداوند» لحاظ شود، چون خداوند متعال یک وجود خارجی است، لازم او نیز باید یک وجود خارجی باشد، نه ذهنی (همان، ص ۲۲۸-۲۲۹؛ صدرالمآلهین، ۱۳۸۰، ص ۱۰۴)؛ زیرا لوازم - در تحقق - تابع ملزوم خویش هستند. از این رو، معنا ندارد خداوند متعال وجود خارجی داشته، و لوازم وجودی او وجودات ذهنی باشند.

نقد اول: نسبیت تقسیم وجود به خارجی و ذهنی

به نظر می‌رسد این نقد وارد نیست؛ زیرا اصولاً تقسیم موجود به ذهنی و خارجی، تقسیم نسبی است؛ یعنی موجود ذهنی، خود یک موجود خارجی است که در مقایسه با چیز دیگر، با عنوان «وجود ذهنی» از او یاد می‌شود. بر این اساس، صورت‌های علمی هرچند نسبت به وجودات عینی، وجود ذهنی محسوب شوند، خودشان وجود خارجی هستند.

نقد دوم: ضرورت وجودی بودن هویت معلوم

همان‌گونه در تبیین دیدگاه ابن‌سینا گذشت، ابن‌سینا بر اساس رابطه علی - معلولی واجب بالذات و ممکنات، به اثبات علم خداوند متعال به ممکنات، بار یافت. صدرالمآلهین نقد دوم خویش را بر همین اساس سامان داده است. توضیح آنکه:

الف. نزد فیلسوفان مشاء و حکمت متعالیه، مقبول است که رابطه علی میان وجود علت و وجود معلول برقرار است. بر این اساس، حیثیتی از علت که در علیت نقش‌آفرینی می‌کند حیث وجود اوست، و حیثی از معلول که حیث تأثر او را تشکیل می‌دهد، حیث وجود معلول است.

ب. حال که دانستیم که حیث علیت علت همان حیث وجود اوست، بنابراین وقتی ابن‌سینا سخن از علم تام به علت می‌کند، و این علم تام را منشأ علم تام به معلول معرفی می‌نماید، باید منظور وی از این علم، علم تام به وجود علت، و علم تام به وجود معلول باشد.

ج. لیکن همگان می‌دانیم که علم به وجود یک شیء فقط از طریق علم حضوری تأمین می‌شود و علم حصولی را یارای علم به وجود نیست.

این نکته سوم برخاسته از مبنای مقبول میان حکمای مسلمان است که اصولاً علم حصولی، علم به ماهیات است و به همین سبب است که در دیدگاه فلاسفه مشاء و در دیدگاه مشهور در حکمت متعالیه، «مطابقت علم با واقع» به معنای اتحاد ماهوی میان واقع و وجود ذهنی دانسته شده است (ابن‌سینا، بی‌تا، ص ۱۴؛ صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۶۹).

د. براین اساس، چنانچه بخواهیم عبارت /ابن‌سینا را به دقت بیان کنیم، خواهیم گفت: علم حضوری به حقیقت وجودی علت، مستلزم علم حضوری به حقیقت وجودی معلول است.

مقدمات فوق زمینه‌ساز اشکال دوم صدرالمتألهین است؛ به این بیان که /ابن‌سینا می‌گوید: چون خداوند به خود^۵ علم دارد و خودش علت همه مخلوقات است، پس علم به خودش که علم تام به علت است، مستلزم علم به معلولات است، و حال آنکه این علم به سبب وابستگی‌اش به حیث معلول و علت، علم به وجود معلول است، و علم به وجود معلول، علم حضوری است و نه حصولی. علم حضوری به وجود یک شیء نیز، یا از طریق اتحاد وجودی با آن شیء و یا از طریق احاطهٔ قیومی و علی میسر است، که هیچ‌کدام از این دو طریقه مقبول /ابن‌سینا نیست. بنابراین، تبیین /ابن‌سینا مبنی بر «حضور معلولات به ماهیاتشان در علم پیشین الهی» زیرسؤال می‌رود (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶ ص ۲۳۰؛ همو، ۱۳۸۰، ص ۱۰۴).

مقدمات فوق ترسیم‌کننده اشکالی دیگر از زوایای دیگر است، و آن اینکه حتی به فرض که /ابن‌سینا به لحاظ قواعد فلسفی‌اش، می‌توانست یکی از دو طریقه موصل به علم حضوری (اتحاد یا احاطه قیومی) را بپذیرد، باز هم این سبک از ورود به نظریه علم الهی، توان اثبات علم پیشین را ندارد؛ زیرا علم حضوری به معلول، اگر بخواهد از طریق رابطه «علیت» اثبات شود، منوط به حضور معلول و وجود اوست؛ زیرا - همان‌گونه که گفتیم - علم تام به معلول، همان علم به وجود معلول است، و تا زمانی که معلول^۶ موجود نباشد، نمی‌توان به وجود او علم حضوری یافت. در این صورت، چنین علمی منوط به موجودیت معلول است و علم پیشین نیست (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶ ص ۲۳۰).

نقد سوم: ضرورت شرافت علت بر معلول

صدرالمتألهین در این نقد، قاعده «امکان اشرف» را کانون توجه خود قرار داده است و براساس آن، به شرافت وجودی موجودات در سیر نزولی اشاره می‌کند. طبق قاعده «امکان اشرف»، موجودات هر قدر قرب وجودی بیشتری به واجب بالذات داشته باشند، به همان حد، از شرف وجودی بیشتری برخوردارند.

حال به تبیین مشائی از «علم پیشین» برمی‌گردیم. طبق دیدگاه حکمت سینوی، صورت‌های مرتسمه در ذات باری تعالی، با اینکه از سنخ اعراض هستند، واسطه ایجاد وجودات عینی خارجی هستند که اعم از وجودات عقلی و نفسی و جسمانی جوهری هستند، و حال آنکه همگان می‌دانیم که عرض نسبت به جوهر، نقصان وجودی دارد.

بنابراین طبق دیدگاه مشائیان، وجودات قریب به واجب بالذات، ناقص‌تر و ضعیف‌تر از وجودات مادون هستند، و این برخلاف قاعده «امکان اشرف» است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶ ص ۳۳۲).

نقد چهارم: ضرورت علم حق تعالی به ذوات جمیع اشیا

در دیدگاه حکمای مشاء، خداوند متعال عالم به جمیع اشیا، قبل از تحقق آنهاست. این علم به امور جزئی و متغیر نیز گسترده است، لیکن علم خداوند متعال به اشیای مادی نمی‌تواند از سنخ علم حسی و خیالی باشد؛ زیرا علم حسی و خیالی از منظر این حکیمان، علم انفعالی است، و حال آنکه علم پیشین^۵ ممکن نیست انفعالی باشد. نیز علم به امور مادی مستلزم برخورداری از آلات بدنی است؛ اما خداوند مادی نیست و آلات و ابزار مادی نیز ندارد. به همین سبب، راه‌حل حکمای مشاء علم به جزئیات متغیر به نحو کلی است؛ بدین معنا که خداوند متعال از طریق علم به علل و اسباب اشیای مادی - که این اسباب^۶ اموری غیرمادی هستند - علم ثابت و غیرانفعالی به اشیای متغیر دارد. بدین‌سان، حکمای مشاء امور جزئی مقید به زمان را نیز مشمول علم پیشین الهی می‌دانند (ابن‌سینا، بی‌تا، ص ۳۵۹؛ همو، ۱۳۷۹، ص ۵۹۵-۵۹۹).

صدرالمتألهین در انتقاد به این رویکرد، توجه مخاطب را به این نکته جلب می‌کند که اصولاً علم به یک موجود مشخص، صرفاً از طریق علم حسی حصولی و یا از طریق علم شهودی میسر است، و از میان این دو علم، صرفاً علم شهودی و حضوری است که امکان دسترسی علمی به ذات یک شیء مشخص را فراهم می‌کند. بنابراین، به عقیده صدرالمتألهین، علی‌رغم اهتمام ابن‌سینا و سایر حکمای مشاء برای تأمین گستره عام علم الهی به همه اشیا، این نظریه نمی‌تواند حائز این شمول عام، به‌ویژه نسبت به امور مادی و متغیر شود (صدرالمتألهین، ۱۳۸۰، ص ۱۰۵-۱۰۶).

صدرالمتألهین از زاویه‌ای دیگر - که همان عدم دسترسی صورت ذهنی کلی به ذوات اشیاست - نیز به نقصان این نظریه اشاره نموده است. اعتراض صدرالمتألهین به ناهماهنگی میان پذیرش فائضیت کائنات از خداوند متعال و عدم پذیرش علم خداوند نسبت به ذوات آنان است. بدین‌روی این نظریه به سبب چنین لوازمی در کلام صدرالمتألهین، به سخافت نسبت داده شده است (همان).

در خصوص نقد چهارم، به نظر می‌رسد صدرالمتألهین اشکال خویش را براساس مبانی حکمت متعالیه طرح نموده است؛ زیرا پذیرش فائض بودن و مبدأ بودن خداوند متعال نسبت به جمیع ممکنات - حتی کائنات - دیدگاهی است که صرفاً بر حسب مبانی حکمت متعالیه قابل پذیرش است و حکمای حکمت مشاء، همچون ابن‌سینا به سبب تنگناهای فلسفی، همچون قاعده «الواحد»، موفق به تبیین گسترده‌ی فاعلیت الهی نسبت به همه ممکنات نیستند. از این‌رو، این نقد یک نقد مبنایی محسوب می‌شود.

نقد پنجم: تحفظ بر قاعده «الواحد»

قاعده «الواحد» از جمله قواعد فلسفی است که در طول تاریخ، حکمای مسلمان با قرائت‌ها و تفاسیر گوناگون، به آن

پایند بوده‌اند و حکیمان مشاء، از معتقدان سرسخت به این قاعده به‌شمار آمده‌اند. براساس این اصل، علت بسیط و فاقد جهات متکثر نمی‌تواند معلولات کثیر بیافریند.

صدرالمتألهین معتقد است: پذیرش نظریه مشائیان در باب علم الهی، مستلزم نقض این قاعده است؛ زیرا مطابق رأی آنان، خداوند متعال هرچند خالق باواسطه و بی‌واسطه نسبت به جمیع ممکنات است، لیکن در خالقیت بی‌واسطه، خداوند متعال خالق بی‌واسطه صورت علمی عقل اول است. سپس همین صورت علمی ایجادکننده صورت علمی دوم - که صورت علمی عقل دوم است - و نیز فاعل وجود عینی عقل اول است. بنابراین، صورت علمی عقل اول که اولین و تنها صورت علمی صادر از واجب بالذات است، هم فاعل یک صورت علمی و هم فاعل یک وجود عینی است، و این نقض قاعده «الواحد» است (همان، ص ۱۰۴-۱۰۵).

در ادامه این اشکال، صدرالمتألهین از یک پاسخ احتمالی به این اشکال، پاسخ می‌دهد. این پاسخ احتمالی مبتنی بر نشان دادن تعدد جهت در فاعلیت به این دو معلول است؛ به این بیان که حق تعالی از حیث ذاتش، علت وجود عینی عقل اول است، و از حیث علم به ذاتش، علت ایجاد صورت علمی اول است. بدین ترتیب، صورت علمی اول صرفاً فاعل صورت علمی دوم است و نقشی در ایجاد وجود عینی عقل اول ندارد.

لیکن صدرالمتألهین با ذکر دو نکته، این پاسخ را غیرقابل دفاع می‌داند:

نکته اول. طبق این راه‌حل، وجودات علمی وساطت در آفرینش وجودات عینی ندارند، درحالی که مشائیان بر این وساطت اصرار دارند، و به تعبیر صدرالمتألهین، اصولاً همین وساطت صور علمی بر وجودات عینی، سبب اعتقاد حکمای مشاء به نظریه «علم پیشین» شده است.

نکته دوم. صدرالمتألهین این نکته را برای دفع دخل مقدر ارائه نموده و ناظر به تفکیکی است که در پاسخ فوق، میان ذات حق تعالی و علمش به ذات خویش صورت گرفته است. اگر علم ذات واجب بالذات به خودش عین ذاتش است، تفکیک این دو در فاعلیت، معنای محصلی ندارد؛ و اگر این صفت و ذات با یکدیگر تغایر دارند، این تغایر مستلزم پذیرش کثرت در ذات الهی است که هیچ فیلسوف مسلمانی به آن رضایت نمی‌دهد.

دیدگاه برگزیده صدرالمتألهین درباره رابطه وجودی میان علم پیشین و ذات حضرت حق

همان‌گونه که در نقد دیدگاه مشاء مطالعه گردید، صدرالمتألهین بر مشروط ساختن علم الهی به هرگونه صورت مغایر با ذات، انتقاد می‌کند. بر این اساس، وی معتقد به عینیت علم قبل‌الإیجاد با ذات الهی است.

تبیین صدرالمتألهین برای اثبات عینیت علم پیشین و ذات، به دو طریق قابل طرح است: گاه صدرالمتألهین از منظری عام به مجموعه اوصاف ذاتی خداوند متعال التفات نموده، به اثبات عینیت این اوصاف با ذات الهی رهنمون می‌شود. گاهی هم از دریچه صفت «علم» سخنی مختص همین وصف طرح می‌نماید، و از ویژگی مختص به آن، توفیق اثبات عینیت صفت «علم» را با ذات فراهم می‌کند.

رہیافت اول برای اثبات عینیت ذات الہی با صفت علم (رہیافت عام)

صدرالمتألهین در باب نحوه ارتباط میان ذات خداوند و اوصافش، معتقد به عینیت جمیع اوصاف ذاتی با ذات الہی است. این دیدگاه اختصاصی به صفت علم ندارد و شامل همه اوصاف ذاتی است. در عبارات صدرالمتألهین به دو طریق می‌توان اثبات این سخن را یافت:

الف. منشأ بودن وجوب وجود برای عینیت صفات با ذات

صدرالمتألهین صفات ثبوتی خداوند را به دو دسته «اوصاف حقیقی» و «اوصاف اضافی» منحصر نموده و اوصاف اضافی را متأخر از مرتبه ذات دانسته، آنها را از کمالات ذاتی حضرت حق به‌شمار نمی‌آورد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶ ص ۱۰۷؛ همو، ۱۴۲۲ق، ص ۳۴۹). در عین حال، اوصاف حقیقی عین ذات واجب بالذات هستند و طبیعی است که این عینیت^۱ مستلزم عینیت صفات با یکدیگر نیز می‌شود. صدرالمتألهین در استدلال بر این عینیت، مرجعیت و خاستگاه بودن ذات بر اوصاف کمال را مدنظر قرار می‌دهد:

صفات حقیقی خداوند متعال تکثر و تعددی ندارند و هیچ اختلافی - بجز اختلاف در تسمیه - در آنها نیست، بلکه همه این اوصاف به یک معنا و یک حیثیت بازگشت می‌کنند که همان حیثیت ذات است (صدرالمتألهین، ۱۴۲۲ق، ص ۳۴۹).

منشأ اینکه ذات حضرت الوہی مرجع تحقق این اوصاف در ذات است، ذات واجب‌الوجودی حضرت حق است؛ زیرا طبق نظام تشکیکی، عالی‌ترین مرتبه وجود، واجد عالی‌ترین مراتب کمال است. براین اساس، غنای بیکران الہی - که به معنای «وجوب» در اصطلاح حکمت متعالیه است - مستحق همه اوصاف کمالی است. در غیر این صورت، مراتب دانی وجود^۲ در کمالات اعلی‌المراتب، مؤثر انگاشته می‌شود، که ناممکن و باطل است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶ ص ۱۲۳-۱۲۴؛ همو، ۱۳۶۳ب، ص ۲۵۳).

به همین سبب است که اگر ذات حضرت باری همه‌اش وجود است، علم نیز در سرتاسر آن وجود، اندماج یافته است و در عین حال، قدرت نیز در سرتاسر آن علم و آن وجود، مندمج است، و این اندماج اوصاف در ذات و در سایر اوصاف، درباره جمیع اوصاف کمال صادق است (صدرالمتألهین، ۱۴۲۲ق، ص ۳۴۹).

ب. وصف بودن اوصاف ذاتی و عینیت صفات با ذات

در کلام صدرالمتألهین طریق دیگری نیز برای اثبات عینیت ذات و جمیع صفات ذاتی وجود دارد که مبتنی بر دقتی بس عمیق در معنای وصفیت و موصوفیت است. اصولاً موصوف به واقعیتی اشاره می‌کند که واجد وصف است. هرگونه تحقق برای وصف که خارج از ذات موصوف باشد، مفهوم واجدیت را نقض می‌کند؛ زیرا تحقق صفت در خارج از صف وجودی موصوف، مستلزم آن است که وصف^۳ مصداقی متفاوت از مصداق موصوف داشته باشد، و در این صورت ذات موصوف عاری از وصف است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶ ص ۱۳۳).

رهیافت دوم برای اثبات عینیت ذات الهی با صفت علم (رهیافت خاص)

مقصود از «رهیافت خاص» استدلالی است که برون‌داد آن - برخلاف نتیجه رهیافت اول که اثبات عینیت همه اوصاف ذاتی با ذات حضرت حق بود - صرفاً به اثبات عینیت صفت علم با ذات الهی می‌انجامد. توضیح آنکه همه فیلسوفان مسلمان بر این باورند که علم خداوند متعال به خویش، علم حضوری و بدون واسطه هرگونه واسطه ذهنی است؛ چراکه حضرت حق در اعلا درجه تجرد است، و علم از منظر صدرالمতألهین اصولاً چیزی بیش از حضور مجرد نزد مجرد نیست (صدرالمتألهین، ۱۳۸۰، ص ۸۹).

بنابراین، همه فلاسفه مسلمان بر این عقیده‌اند که علم حضرت حق به خویش، عین وجودش بوده و زاید بر ذاتش نیست (همان). لیکن تفاوت مهمی که در خصوص «علم به ماسوا» میان فلاسفه مشاء و حکمت متعالیه وجود دارد، تبیین نحوه تبعیتی است که میان «علم به ماسوا» و «علم به خویشتن» وجود دارد.

همان‌گونه که گذشت، حکمای مشاء معتقدند: علم واجب بالذات به خویشتن، به سبب آنکه علم تام و مشرف به خویشتن است، بدون علم به علیت خویش، ممکن نیست؛ و علم به علیت، بدون علم به معلولات نیز علم تام نیست. بنابراین، خداوند متعال علم تام به خویش دارد و این علم مستلزم علم پیشین به جمیع معلولات خویش است (صدرالمتألهین، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۲۹۹).

طبق این بیان، علم واجب بالذات به خویشتن، حقیقتی است که در صقع ذات ربوبی حاضر است و عین ذات حضرت واجب‌الوجود است، و مستلزم حقیقت علمی دیگری می‌شود که خارج از ذات بوده و منکشف‌کننده ماسواست.

لیکن صدرالمتألهین تغایر میان علم به خود و علم به ماسوا را نمی‌پذیرد. به عقیده صدر، وجود علمی موجودات قبل از تحقق آنها موجود است، لیکن این وجود علمی، وجودی اشرف و اعلا از وجود خارجی ممکنات است که در عین اشاره به کثرت حاکم بر ممکنات، متکثر نبوده، منافی بساطت و وحدت ذات حضرت حق نیست (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶ ص ۲۸۳).

صدرالمتألهین با عنایت به چهار مقدمه ذیل، اقدام به تبیین دیدگاه خویش نموده و در برخی کتب خویش، تا بدان‌جا به غموض و عمق این دیدگاه اشاره می‌نماید که به سبب در دسترس عموم قرار گرفتن این نوشته‌ها، حتی تصریح به آن را خلاف مصلحت می‌بیند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۴۰) و صرفاً به اشاراتی به این نظریه، اکتفا می‌کند. توضیح این استدلال در کلام صدرالمتألهین مبتنی بر این مقدمات است:

الف. هر شیء خارجی مصداقی برای واقعیات متعدد است؛ از این‌رو:

الف-۱. هیچ واقعیتی نیست که با حضورش در یک شیء، منافی تحقق واقعیت دیگر در آن شیء شود.

الف-۲. کثرت واقعیت خارجی لزوماً مستلزم کثرت وجودات خارجی نیست، بلکه یک وجود می‌تواند حاوی واقعیات متعدد باشد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶ ص ۲۶۴-۲۶۵).

ب. تعدد واقعیات خارجی موجود در یک شیء و میزان بهره‌مندی یک شیء از آن واقعیت، بستگی به وسعت و شدت وجودی آن شیء دارد؛ هر قدر وجود یک شیء وجود قوی‌تری باشد، جامعیت نسبت به واقعیات، کامل‌تر و احاطه آن شیء بر کمالات خارجی متفرق، بیشتر است. برای نمونه، احاطه ناطق - که فصل اخیر انسان است - بر کمالات وجودی، به علت شدت وجودی انسان بر سایر حیوانات و نباتات و جمادات، بیش از احاطه فصول اخیر حیوان و نبات و جماد است. توجه به این نکته خالی از لطف نیست که ناطق - با حفظ بساطت خویش - مشتمل بر کمالات متکثری است که در حیوانات و نباتات و جمادات موجودند و این اثر همان شدت وجودی است (همان، ص ۲۶۷).

ج. از جمله نکات بنیادی که در بخش مبانی نقش‌آفرین در نظریه «علم الهی» صدرایی از آن یاد شده، تفکیک میان «وجود خاص» و «وجود جمعی» است. طبق این تفکیک، تحقق افراد ماهیت بر دو گونه است: گاه به صورت بشرط لا (یعنی واجدیت کمالات مأخوذ در حد ماهیت و عدم اشتغال بر هر آنچه خارج از آن حد است) که در اصطلاح به آن «وجود خاص» گفته می‌شود؛ و گاه به صورت لاشروط (یعنی واجدیت کمالات مندرج در حد ماهیت، بدون مشروط بودن به وجود و فقدان کمالات خارج از آن حد) که به آن، «وجود جمعی» اطلاق می‌گردد (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۶ ص ۱۱۶-۱۱۷؛ ج ۸ ص ۵۲؛ همو، ۱۳۶۶، ص ۲۷۳؛ همو، ۱۳۷۵، ص ۱۰۱-۱۰۲).

صدرالمآلهین با اتکا به این تفکیک بنیادی، به این نکته مهم التفات می‌دهد که پذیرش بهره‌مندی وجود جمعی از کمالات موجود در وجود خاص، سبب حمل شایع میان وجود خاص و وجود جمعی نمی‌شود، تا منجر به تحقق نواقص وجود خاص در وجود جمعی گردد، بلکه این واجدیت وجود جمعی صرفاً منجر به حمل دیگری به نام «حمل حقیقت و رقیقت» می‌شود که مستلزم محذورات حمل شایع (از قبیل محدودیت به حدود وجود خاص) نیست (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۶ ص ۲۶۷-۲۶۸).

د. طبق مبنای مقبول نزد همه فیلسوفان مسلمان، علت^۵ واجد همه کمالات معلول، به نحو اعلا و اشرف است. این سخن در کلام همه فیلسوفان به تعبیر گوناگون بیان شده و همگی در اذعان بر این قاعده فلسفی، به وابستگی معلول در جمیع شئون خویش اشاره نموده و این وابستگی را حد وسط اثبات اشرفیت علت بر معلول دانسته‌اند (همان، ص ۲۶۹). بر این اساس، امکان ندارد کمالی وجودی در معلول یافت شود که در علت، موجود نباشد. در این دیدگاه، خداوند متعال به سبب فیاض بودن مطلق و انحصاری‌اش نسبت به جمیع ماسوا، مشتمل بر جمیع کمالات وجودی ماسوا تلقی می‌شود (مقدمه چهارم).

این اشتغال در عین اینکه هیچ نقصانی نسبت به هیچ‌یک از کمالات وجودی ممکنات ندارد، خالی بر بساطت ذات حضرت حق وارد نمی‌کند و سبب تکثر در ذات خداوند متعال نمی‌شود (مقدمه سوم).

لیکن آنچه سبب تفاوت نگرش صدرایی و مشائی در اشرفیت علت بر معلول و واجدیت کمالات معلول توسط علت می‌شود، آن است که حکمای مشاء علت را موجودی منسلخ از معلول و بکلی متفاوت با آن تصویر می‌کنند که

در عین تمایز تام با معلول، در جایگاهی برتر از معلول قرار دارد؛ مثلاً اگر معلول در جایگاه مادیات است علت هویت عقلی دارد، و اگر معلول در جایگاه هویات امکانی است علت در جایگاه وجوب وجود است. ولی در نگرش صدرایی به اشرفیت و جامعیت علت نسبت به معلول، سخن در این است که علت جامع همه حقایقی است که در جایگاه مادونش، معلول او محسوب می‌شوند. از این‌رو، حقیقتاً در وجود علت، می‌توان انعکاس وجود معلول را با همه احوال و ویژگی‌های مفارق و لازمیش یافت.

به عبارت دیگر، نقطه اشتراک همه فیلسوفان اسلامی در این نکته است که همگی بر اشرفیت و تقدم رتبی علت نسبت به معلول، به معنای «واجدیت علت نسبت به اشرف از کمالات معلول» منفق‌القول‌اند.

ولی صدرالمتألهین سخنی بیش از این دارد. او معتقد است: براساس نظریه «وجود جمعی»، علت فاعلی وجود جمعی معلول را در ساحت وجودی خودش داراست و اساساً معلول در ساحت وجود عینی، تنزل یافته وجودی علمی است که در ساحت فاعل است و وجودی علمی که در ساحت علت فاعلی است، عینیت وجودی با وجود عینی معلول (از سنخ عینیت وجود نازل و مُنزل) دارد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۱۲۷-۱۲۶).

بنابراین، وجود عینی معلول که در ساحت وجود امکانی او متجلی است، عین وجود علمی معلول است که در ساحت وجود واجبی حضرت حق، موجود است و از این‌رو، خداوند متعال چنانچه ذات خویش را تعقل نماید، ذاتی را تعقل نموده که مشتمل بر جمیع کمالات وجودی ساحت وجوب و نیز مشتمل بر جمیع احوال وجودی ساحت امکان است. از این‌روست که تعقل ذات، عین تعقل ممکنات در ساحتی ارفع و اشرف از وجودات خاص آنان است. بنابراین، خالی از هرگونه مسامحه یا مجازگویی است اگر بگوییم: مشاهده ذات الهی، عین مشاهده ممکنات با همه احوالات و تحولاتشان است.

واجب بالذات، مبدأ فیاض جمیع حقایق و ماهیات است. بنابراین، با وجود بساطت و احدیتش، جامع بر همه اشیاست... از این‌رو، هر که چنین وجودی را تعقل نماید، جمیع اشیا را تعقل نموده است... واجب بالذات عاقل ذات خویش است. پس تعقلش به خویشتن، عین تعقلش به ماسواست. و چون تعقل او به خویشتن مقدم بر جمیع ماسواست، پس عقلش نسبت به ماسوا نیز مقدم بر تحقق ماسواست (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۲۶۹-۲۷۱ و ۴۱۲-۴۱۳؛ همو، ۱۳۶۰، ص ۴۰؛ همو، ۱۳۶۳ الف، ص ۵۵-۵۶).

بر حسب بیان صدرالمتألهین، خداوند متعال بدین سبب که فیاض حقایق و ماهیات است، وجود جمعی آنهاست و بدین سبب که وجود جمعی آنهاست، ویژگی عاقل بودن نسبت به اشیا را دارد؛ لیکن این ویژگی مظهر بودن و عاقل بودن، نباید با وجود خاص برای شیء بودن خلط شود؛ زیرا «وجود خاص» وجودی است که خاص شیء بوده، آن را از دیگر اشیا متمایز می‌کند، و این تمایز منافی وحدت جمعی و اشتغال آن بر همه اشیاست (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۲۷۲).

آنچه دغدغه صدرالمتألهین را در جامعیت وجودی نسبت به وجودات خاص شکل می‌دهد ترسیم اشتغال وجودی وجود جمعی به حقایقی است که هریک همچون گوهری جامع، تمام سکناات و تحولات وجود مادون را در

خود جمع نموده است. در چنین شرایطی علم به این گوهر وجودی که حقیقت وجود مادون محسوب می‌شود، عین علم به جمیع احوال و اوضاع وجود خاص است، بدون ابتلا به صیغه وجودی وجود مادون. به این عبارت از صدرالمآلهین نگاه دقیق‌تری می‌کنیم:

هرگاه موجودی به لحاظ وجودی، اقوا و اتم باشد، با وجود بساطتش، احاطه بیشتری به معانی و اشتمال بیشتری به کمالات متفرقه موجود در سایر اشیا می‌یابد؛ همچنان که در مراتب استکمالی که در حال عبور از مراتب ضعف به سوی قوت، رهسپار از صورتی به سوی صورت دیگر و متعاقب بر ماده واحد هستند، از این حیث که کمالاتش با قبول صورتی بعد از صورت دیگر بیشتر می‌شود تا بدان صورت اخیری دست یابد که همه آثار صورت‌های سابق را از خود بروز دهد (همان، ص ۲۶۷).

در این عبارت که فقره‌ای از فقرات تبیین صدرایی علم اجمالی خداوند متعال و عینیت آن با علم تفصیلی است، تعبیر صدرالمآلهین به احاطه وجود جمعی بر معانی، تعبیر بس دقیقی است که نشان‌دهنده عدم انحصار این احاطه بر کمالات است. از سوی دیگر، این معانی حقیقتاً عین همان حقایقی هستند که در وجودات مادون حضور دارند، هرچند در مرتبه برتر به لحاظ وجودی متفاوت هستند. از این رو، علم موجود برتر به خویشتن به سبب اشتمالش بر همه حقایقی که تک‌تک آنها منعکس‌کننده تمام احوال و اوصاف موجود خاص مادون هستند - چه اوصاف وجودی و چه اوصاف سلبی و چه اوصاف کمال و چه اوصاف نقص - عین علم تفصیلی به همه آن اوصاف و اوضاع حاضر در مراتب مادون است.

با توجه به بیان فوق، معلوم می‌شود که جمعیت وجود جمعی نسبت به وجودات خاص، دقیقاً همانند جمعیت تعیین ثانی نسبت به اعیان ثابت است؛ همچنان که تعیین ثانی - حقیقتاً - ظرف تحقق اعیان ثابت به متکثر و متمایز است و این تکثر و تمایز اعیان ثابت از یکدیگر، منافاتی با بساطت تعیین ثانی ندارد. به همین سبب وجود جمعی ظرف تحقق حقیقت وجود خاص مادون است و این حقیقت حاضر در وجود جمعی، به‌طور کامل منعکس‌کننده تمام هویت امکانی موجود در وجود خاص است، هرچند وجودش در ظرف وجود جمعی، متفاوت شده است.

تشبیهی که در عبارت منقول از صدرالمآلهین در فقره فوق طرح شده، به خوبی بیان‌کننده همین مقصود است. موجود متدرج و متحرک به حرکت جوهری، در مراحل تغییرش، به کمالات جدید و درجه‌ای جدید دست می‌یابد که تا پیش از آن، به آن کمالات و آن مرتبه دسترسی نداشت. اما تحصیل درجه و مرتبت کمالی جدید برای موجود متحرک، سبب نمی‌شود که این موجود از تحصیلات پیشین خویش بی‌نصیب شود.

از همین‌روست که هر موجودی در مسیر تکامل، به خوبی از مواضع پیشین خویش و چگونگی فعلیت محقق در آن مواضع وجودی - اعم از نقایص و کمالات محقق در آن مواضع - مطلع است. همچنین ناظر بیرونی نیز با شناخت از موجود متکامل، می‌تواند کمالات و نقایص موجود در این حقیقت متحرک را از ابتدای نشو و نما تا حال

حاضر گزارش کند. چنین چیزی ممکن نیست، مگر اینکه موجود متکامل در این جایگاه وجودی به گونه‌ای باشد که منعکس‌کننده تمام هویتی باشد که پیش از این، با همه نواقص و کمالات، دارای آن هویت بوده است. با توضیحات فوق، روشن می‌شود که علم خداوند متعال به خودش و به ماسوا، علم ذاتی غیرزاید بوده و عین ذات حضرت حق است.

نتیجه‌گیری

طبق مباحث فوق، می‌توان به این نتیجه کلی درباره آراء/ابن سینا دست یافت که اصولاً طبق مبانی سینیوی، امکان باریابی به هیچ ایده‌ای که در آن بتوان سخن از اتحاد دو واقعیت گفت، ممکن نیست. عدم امکان حضور علم الهی به ماسوا در صقع ربوبی در اندیشه سینیوی، همانند عدم امکان اتحاد علم و عالم و معلوم در این دستگاه فلسفی و معرفتی است. از این رو، ابن سینا طبق هندسه معرفتی خویش چاره‌ای جز پذیرش تمایز وجودی ذات الهی و علم پیشین ندارد.

حصولی بودن علم به ماسوا در دستگاه معرفتی سینیوی نیز حکایتی همچون مسئله فوق دارد. اصولاً علم به غیر براساس تمایز وجودی حاکم بر کل موجودات، علم حصولی می‌شود.

ظرافت مواجهه صدرالمآلهین با نگرش سینیوی و تفاوت این مواجهه با مواجهات پیش از صدرا، در درک عمیق از استلزامات میان مبانی سینیوی و نظریه علم به ماسوا در منظومه سینیوی است. بر این اساس، صدرالمآلهین نقد پیشینیان بر این نظریه را مردود خوانده، نقدهای متفاوتی را مطرح کرده است.

رهیافت صدرالمآلهین در تبیین نظریه منتخب در علم الهی به ماسوا، در رهیافتی عام نسبت به جمیع صفات، عروض صفت بر ذات الهی را مستلزم نفی صفت بودن از صفت و خودمتناقض شدن عروض می‌داند و از این رو، نه فقط درباره صفت «علم»، بلکه درباره هرگونه صفت، به نفی عروض و اعتقاد به عینیت منجر می‌شود.

صدرالمآلهین در رهیافت دوم که متمرکز بر مبحث علم الهی است، متکی بر عینیت علم الهی به خود و به غیر است. وی براساس مبانی مرتکز در حکمت متعالیه، علم الهی به خود را به سبب حضور و اشراف وجودی حضرت حق به حقایق ماسوا، متغایر از علم الهی به ماسوا تصویر نمی‌کند. البته باید دقت نمود که اعتقاد به عینیت وجودی ذات الهی و علم به ماسوا، منافاتی با اعتقاد به تغایر نفس‌الامری مقام ذات و مقام صفت علم ندارد؛ زیرا طبق مبانی حکمت متعالیه، واقعیات متغایر به تغایر نفس‌الامری، ممکن است در وجود واحد اجتماع کنند و عینیت وجودی داشته باشند.

منابع

ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۷۱، *المباحثات*، قم، بیدار.

____، ۱۳۷۵، *الإشارات والتبیهات*، در: *شرح الإشارات والتبیهات*، قم، البلاغ.

____، ۱۳۷۹، *النجاة*، مقدمه و تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه، چ دوم، تهران، دانشگاه تهران.

____، ۱۹۷۳، *التعلیقات*، تحقیق عبدالرحمن بدوی، مصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب.

____، بی تا، *الهیات تسفاء*، قم، بیدار.

بغدادی، ابوالبرکات، ۱۳۷۳، *المعتبر فی الحکمة*، اصفهان، دانشگاه اصفهان.

سهروردی، شهاب‌الدین، ۱۳۷۳، *حکمة الاشراف*، تصحیح و مقدمه هانری کربن، چ دوم، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

صدرالمطلبین، ۱۳۶۰، *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، تصحیح و تعلیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، مشهد، مرکز الجامعی للنشر.

____، ۱۳۶۳ الف، *المشاعر*، تصحیح هانری کربن، تهران، کتابخانه طهوری.

____، ۱۳۶۳ ب، *مفاتیح الغیب*، مقدمه و تصحیح محمد خواجهی، تهران، مؤسسه تحقیقات فرهنگی.

____، ۱۳۶۶، *شرح اصول الکافی*، تصحیح محمد خواجهی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

____، ۱۳۷۵، *مجموعه رسائل فلسفی*، تحقیق و تصحیح حامد ناجی اصفهانی، تهران، حکمت.

____، ۱۳۸۰، *المبدأ والمعاد*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.

____، ۱۴۲۲ ق، *شرح الهدایة الأثریة*، تصحیح محمدمصطفی فولادکار، بیروت، مؤسسه التاريخ العربی.

____، ۱۹۸۱، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة*، ط. الثالثه، بیروت، دار احیاء التراث.

طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۴۱۶ ق، *نهاية الحکمة*، چ سیزدهم، قم، جامعه مدرسین.

طوسی، نصیرالدین، ۱۴۰۵ ق، *تلخیص المحصل المعرف نقداً المحصل*، بیروت، دارالاضواء.

نوع مقاله: پژوهشی

نقد و بررسی تفسیر «رؤیت خداوند به تعلق علم ضروری به خداوند»

محمدهادی توکلی / استادیار گروه فلسفه و کلام پژوهشگاه حوزه و دانشگاه

mhtavakoli@rihu.ac.ir

 orcid.org/ 0000-0002-1107-8204



<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

دریافت: ۱۴۰۱/۰۲/۱۰ - پذیرش: ۱۴۰۱/۰۶/۰۱

چکیده

رؤیت‌پذیری خداوند یکی از مسائل مهم مطرح‌شده در میان پیروان ادیان ابراهیمی به‌شمار می‌آید. در جهان اسلام نیز طرح این موضوع در قرآن و سنت موجب شد تا مسلمانان در تبیین این مسئله چاره‌اندیشی کنند. غیر از عده‌ای از ایشان که به صراحت از اتصاف خداوند به صفات مختص ممکنات سخن می‌گفتند، بسیاری از مسلمانان خداوند را از صفات خاص ممکنات مبرا دانسته، معنای ظاهری رؤیت‌پذیری خداوند را با تنزیه خداوند از صفات امکانی سازگار نمی‌یافتند. تأویل «رؤیت خداوند به تعلق علم ضروری به او» یکی از مهم‌ترین تأویلاتی است که عمدتاً از سوی برخی از امامیه و معتزله مطرح شده است. در این نوشتار سعی می‌شود تا از طریق توصیفی - تحلیلی، صحت این نظریه را باید از (۱) بررسی صحت نامیده شدن «علم» به رؤیت؛ (۲) بررسی امکان تعلق آن به خداوند؛ و (۳) صحت تأویل رؤیت خداوند - بدان نحو که در قرآن و سنت مطرح شده - به علم ضروری مورد تأمل قرار گیرد. بررسی این سه عنوان نشانگر قوت تأویل مذکور است؛ اما در عین حال با اشکالاتی مواجه است که ما را به گرویدن به نظریه‌ای دقیق‌تر، یعنی «تأویل رؤیت به علم حضوری» متمایل می‌سازد.

کلیدواژه‌ها: علم ضروری، رؤیت خداوند، معتزله، تأویل، تکلیف.

با توجه به تأکید نصوص دینی بر تنزه خداوند از صفات مختص ممکنات، آیاتی از قرآن که ظاهر آنها توصیفگر خداوند با صفات مختص ممکنات است، همواره محل بحث بوده؛ از جمله آیاتی که بر امکان رؤیت خداوند و نظر به او دلالت می‌کنند. به نظر می‌رسد که این آیات در نخستین سده هجری سبب توجه مسلمانان به موضوع رؤیت‌پذیری خداوند شدند (صندوق، ۱۳۹۸ق، ص ۴۵-۴۶، ۷۸، ۱۰۷ و ۳۰۵-۳۰۶؛ بخاری، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۸۶؛ مسلم، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۳۲۱).

از اواخر سده اول هجری به بعد، مسلمانان در خصوص رؤیت خداوند و تفسیر آیات و روایات مربوط به آن، نظریات متعددی ابراز نموده‌اند و با تکامل اندیشه‌های مابعدالطبیعی مسلمانان، به‌ویژه در حوزه نفس انسانی و قوای آن و مسائل مربوط به ادراک، تنوع بیشتری در نظریات ایشان ظاهر گشت و این‌همه فارغ از تفسیر رؤیت خداوند به رؤیت قلبی توسط اهل بیت علیهم‌السلام است (خزاز رازی، ۱۴۰۱ق، ص ۲۶۱؛ توکلی، ۱۳۹۶).

۱) عده‌ای با تمسک به ظاهر آیات مربوط به رؤیت‌پذیری خداوند، «رؤیت» را به رؤیت حسی حمل کرده‌اند، اما در خصوص ابزار رؤیت اختلاف نموده‌اند. برای نمونه:

الف) برخی رؤیت را منحصر در رؤیت بصری دانسته و حکم به رؤیت‌پذیری خداوند با چشم سر کرده‌اند و از تلازم آن با تشبیه و تجسیم ایابی نداشته‌اند (ر.ک: بلخی، ۱۴۳۹ق، ص ۲۴۸-۲۴۷؛ شهرستانی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۱۲۰-۱۲۱).

ب) برخی دیگر انحصار رؤیت به رؤیت بصری را منتفی دانسته و از رؤیت خداوند با حس ششم سخن گفته‌اند (ر.ک: بلخی، ۱۴۳۹ق، ص ۲۴۸؛ اشعری، ۱۳۹۷ق، ص ۲۱۶).

ج) برخی دیگر از رؤیت بصری بدون کیفیت و بدون لزوم تجسیم و تشبیه سخن به میان آورده‌اند (اشعری، ۱۳۹۷ق، ص ۲۱۷؛ باقلانی، ۱۴۲۵ق، ص ۱۹۰).

۲) در مقابل، عده‌ای دیگر با نفی تعلق رؤیت بصری به خداوند، یا دلالت ظاهری آیات به رؤیت‌پذیری خداوند را نفی کرده‌اند (ر.ک: علم‌الهدی، ۱۹۹۸، ج ۱، ص ۳۶) و یا به تأویل آیات مربوط به رؤیت‌پذیری خداوند روی آورده‌اند؛ بدین صورت که:

الف) گاه به تأویل خود رؤیت پرداخته‌اند (ر.ک: خراسانی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۹۱-۲۹۲).

ب) گاه متعلق رؤیت را تأویل قرار داده‌اند و در این زمینه، گاه متعلق رؤیت را ثواب و نعم خداوند دانسته‌اند (ر.ک: همدانی، ۱۹۶۲، ج ۴، ص ۲۱۲-۲۱۴) و یا متعلق رؤیت را نبی اکرم یا ائمه اطهار علیهم‌السلام به‌عنوان مقرب‌ترین خلایق به خداوند گرفته‌اند (ر.ک: ملکی تبریزی، ۱۳۸۵، ص ۱۸-۱۷)؛ و حتی برخی با معرفی حضرت عیسی علیه‌السلام به‌عنوان دومین خالق و رب، او را متعلق رؤیت معرفی نموده‌اند (ر.ک: بغدادی، ۲۰۰۳، ص ۶۲).

این مقاله بنا دارد تا تأویل «رؤیت خداوند به تعلق علم ضروری به او» را به‌مثابه یکی از مهم‌ترین تأویلاتی که در خصوص رؤیت خداوند ارائه شده، بررسی کند. این بررسی در سه بخش مترتب بر یکدیگر صورت می‌گیرد:

الف) صحت نامیده شدن «علم ضروری» به «رؤیت»؛

ب) امکان تعلق علم ضروری به خداوند؛

ج) صحت تأویل رؤیت خداوند - بدان نحو که در قرآن و سنت مطرح شده - به علم ضروری. پیش از طرح سه بحث مذکور، به چستی «علم ضروری» و بیان پیشینه و تقریر ادعای تأویل رؤیت خداوند به علم ضروری اشاره قرار می‌شود:

تبیین نظریه «تأویل رؤیت خداوند متعال به تعلق علم ضروری به او»

الف. چستی علم ضروری

«علم ضروری یا اضطراری» از اصطلاحاتی است که در طول زمان دستخوش تغییر گشته است. به نظر می‌رسد در برهه‌ای از زمان، عده‌ای قید «ضروری یا اضطراری» را قیدی توضیحی - و نه احترازی - برای علم به‌شمار آورده‌اند؛ به این معنا که در حصول معرفت - و نه مقدمات آن - اراده انسان دخالتی ندارد و با حصول مقدمات، ضرورتاً علم حاصل می‌شود و - درواقع - ضرورت در مقابل اختیار است. از این‌رو، از نظر ایشان - که «صحاب المعارف» شناخته می‌شدند (امیرخانی، ۱۳۹۶، ص ۱۹۳-۱۹۴) - تمام علوم ضروری و بلکه به تعبیر دقیق‌تر، اضطراری (ر.ک: امیرخانی، ۱۳۹۶، ص ۴۷) تلقی می‌شدند و قسیمی برای علم ضروری، با عنوان «علم غیرضروری» محقق نبود (ر.ک: جاحظ، ۲۰۰۲، ص ۱۱۲؛ اشعری، ۱۳۹۷ق، ص ۵۱).

با گذشت زمان و طرح مسئله انقسام علم به دو دسته نظری و ضروری، دایره مصادیق علم ضروری ضیق‌تر گشت. در این معنای ثانوی، علم ضروری عبارت بود از: علم غیرموقوف بر اندیشه و تفکر. این معنا نیز در نسبت با اموری که بعدها از مصادیق علم حضوری - در مقابل حصولی - خوانده شدند، عمومیت داشت؛ بدین سبب که برخی از متکلمان^۵ علم نفس به حالات خود - و نه مفاهیم مأخوذ از آن حالات - را از مصادیق علم ضروری برشمرده‌اند (ر.ک: همدانی، ۱۹۶۲، ج ۱۲، ص ۳۷۴؛ همو، ۱۴۲۲ق، ص ۲۳-۲۴).

طرح نظریه علم حضوری - در مقابل علم حصولی - در فلسفه، دامنه مصادیق علم ضروری را کوچک‌تر نمود و سبب شد تا علم ضروری تنها به علوم حصولی غیرموقوف بر اندیشه اختصاص یابد. براساس این نگرش، وجدانیات را - که از اقسام ششگانه ضروریات برشمرده می‌شوند - نباید از اقسام علم حضوری برشمرد، بلکه وجدانیات به‌مثابه گونه‌ای از علم حصولی عبارتند از: مفاهیم و قضایای حاکی از علم حضوری انسان به خود (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۸۶-۸۷).

ب. امکان اطلاق «رؤیت» بر علم ضروری

در خصوص صحت اطلاق «رؤیت» بر علم ضروری - در معنای علم غیرموقوف بر کسب و تفکر - چاره‌ای نیست جز استشهاده تاریخی به کلام عرب. البته فارغ از استعمال یا عدم استعمال «رؤیت» در معنای علم ضروری، بررسی امکان اطلاق مجازی رؤیت بر علم ضروری، از طریق تبیین وجود علاقه میان آن دو می‌تواند ما را در این زمینه مدد رساند.

۱. استشهاده به کلام عرب

استعمال «رؤیت» در معنای «علم» در کلام عرب امری مشهور است و بیان این شهرت در آثار اندیشمندان قرن

سوم و چهارم مشاهده می‌شود (ر.ک: طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۲، ص ۹-۱۰؛ علم‌الهدی، ۱۲۵۰ق، ص ۷۸؛ سیدرضی، ۱۴۲۲ق، ص ۶۳؛ جصاص، ۱۴۰۵ق، ج ۴، ص ۱۷۰؛ نیز ر.ک: فخررازی، ۱۹۸۶، ج ۱، ص ۲۷۸؛ همو، ۱۴۲۰ق، ج ۴، ص ۹۰). معمول اندیشمندان در استشهاد به «استعمال رؤیت در معنای علم ضروری»، به آیاتی از قرآن تمسک کرده‌اند؛ همچون: «أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِعَادٍ» (فجر: ۶)؛ «أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِأَصْحَابِ الْفِيلِ» (فیل: ۱) و نیز «أَوَلَمْ يَرِ الْإِنْسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ نُطْفَةٍ» (یس: ۷۷) (بلخی، ۱۴۳۹ق، ص ۲۴۸؛ صدوق، ۱۳۹۸، ص ۱۲۰؛ همدانی، ۱۴۲۲ق، ص ۱۸۱؛ ۱۹۶۲ و ج ۴، ص ۲۳۱؛ طوسی، ۱۴۳۹ق، ج ۴، ص ۵۳۵؛ ج ۱۰، ص ۵۳۵؛ فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۴، ص ۵۵). همچنین در استشهاد به امکان تأویل مذکور، به بیتی از کمیت‌بن زبید (م ۱۲۶ق) استشهاد کرده‌اند:

رَأَيْتَ اللَّهَ إِذْ سَمَى نَزَارًا وَ أَسْكَنَهُمْ بِمَكَّةَ قَاطِنِينَ

دانستم که وقتی خداوند قبیله نزار را نام برد (آفرید) و آنان را در مکه سکونت داد (ر.ک: علم‌الهدی، ۱۲۵۰ق، ص ۷۸ و ۱۲۹؛ همو، ۱۳۸۱، ص ۲۶۸؛ همدانی، ۱۴۲۲ق، ص ۱۸۱).

در شرح اصول الخمسه نیز به ابیاتی از حاتم طایی در خصوص استعمال «رؤیت» در معنای علم ضروری استشهاد شده است که در ضمن آن بیان داشته:

تری أن ما أنفقت لم یک ضرئی و أن یدی مما بخلت به صفر

خواهی دید که آنچه بخشیده‌ام برای من ضرری نداشته و از آنچه بدان بخل ورزیدم دستم تهی مانده است (ر.ک: همدانی، ۱۴۲۲ق، ص ۱۸۱).

در آثار ادیبان بر این موضوع تصریح شده و به برخی از آیات قرآن و نیز این شعر که از سروده‌های یکی از شاعران دوران جاهلیت به نام خلدش‌بن زهیر است استشهاد شده:

رَأَيْتُ اللَّهَ أَكْبَرَ كُلِّ شَيْءٍ مَحَافِظَةً وَ أَكْثَرَهُمْ جُنُودًا

(مبرد، ۱۴۲۰ق، ج ۳، ص ۱۰۲؛ ج ۴، ص ۳۸۵؛ سیرافی، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۲۸۲؛ استرآبادی، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۹۳؛ جوهری، ۱۴۰۷ق، ج ۶، ص ۲۳۴۷).

۲. استدلال بر چرایی اطلاق

برخی از اندیشمندان کاربرد «رؤیت» به جای علم را روشن‌تر از آن دانستند که برای اثبات آن نیاز به استدلال یا ارائه شاهد باشیم (علم‌الهدی، ۱۲۵۰ق، ص ۷۸). اما در عین حال، چرایی امکان اطلاق «رؤیت» بر علم ضروری، مدنظر اندیشمندان قرار گرفته است. دست‌کم دو استدلال بر امکان استعمال رؤیت در معنای علم ضروری بیان شده است:

اول. استدلال از طریق علاقه مشابهت؛ به این بیان که علم ضروری، همچون «رؤیت» هرگونه شبهه را در خصوص متعلق خود از میان برمی‌دارد و بسان رؤیت، متعلق خود را آشکار می‌کند و از این رو، می‌توان به آن «رؤیت» گفت (ر.ک: همدانی، ۱۹۶۲، ج ۴، ص ۲۳۱؛ ج ۱۲، ص ۵۲۰؛ فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۳، ص ۱۵۲؛ نیز ر.ک: جصاص، ۱۴۰۵ق، ج ۴، ص ۱۷۰).

دوم. استدلال از طریق علاقه سبب و مسبب؛ به این بیان که ثمره رؤیت^۱ علم ضروری است و بنابراین می‌توان «رؤیت» را به «علم ضروری» نیز اطلاق کرد (ر.ک: همدانی، ۱۹۶۲، ج ۴، ص ۳۳۱؛ همو، ۱۴۲۲ق، ص ۱۸۱؛ علم‌الهدی، ۱۲۵۰ق، ص ۲۹ و ۷۸؛ همو، ۱۳۸۱، ص ۲۶۸؛ تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۴، ص ۱۸۲).

چون استدلال بر امکان اطلاق «رؤیت» بر علم ضروری براساس علاقه میان آن دو مطرح شده است، باید این اطلاق را «اطلاق مجازی» به حساب آورد و نه اطلاق حقیقی، که برخی نیز آن را تصریح کرده‌اند (ر.ک: سید رضی، ۱۴۲۲ق، ص ۶۳؛ نیز ر.ک: فخررازی، ۱۹۸۶، ج ۱، ص ۲۷۸؛ همو، ۱۴۲۰ق، ج ۴، ص ۹۰).

ج. پیشینه تأویل رؤیت خداوند به علم ضروری

طبق تفحص نگارنده، دو تقریر از نحوه علم ضروری به خداوند ارائه شده است: «علم ضروری به خداوند به واسطه مشاهده آیات» و «علم ضروری بدون واسطه». در ادامه سخن، به ذکر پیشینه هریک از این دو می‌پردازیم:

۱) علم ضروری به خداوند به واسطه ظهور آیات خاص الهی

براساس این تقریر، علم ضروری به خداوند از طریق ظهور آیاتی تعلق می‌گیرد که انسان در مواجهه با آنها چاره‌ای جز اذعان بر وجود خداوند و تحقق صفات کمالی برای او ندارد. به‌طور معمول، این قول - گویا به سبب آنچه فخررازی بیان داشته (فخررازی، ۱۹۸۶، ج ۱، ص ۲۷۸؛ همو، ۱۴۲۰ق، ج ۱۴، ص ۳۵۴) - به *ابوالقاسم بلخی* (از متکلمان معتزله، م ۳۱۷ یا ۳۱۹) - که از او با عنوان «کعبی» نیز یاد می‌شود - اسناد داده می‌شود (برای نمونه، ر.ک: گرگانی، ۱۳۲۵ق، ج ۸، ص ۱۱۸؛ آمدی، ۱۴۲۳ق، ج ۱، ص ۵۱۸).

اما کاوش در کتب کلامی ما را به این نتیجه می‌رساند که *ابوالهذیل علاف* (م ۳۳۵ق) نخستین بار این نظریه را به این شکل مطرح نموده است. *قاضی عبدالجبار* به اجمال بیان کرده که *ابوالهذیل* «رؤیت» مطلوب حضرت موسی^{علیه السلام} را در عبارت «رَبِّ أَرْنِي أَنْظُرَ إِلَيْكَ» (اعراف: ۱۴۳) به معنای «علم» می‌دانست (همدانی، ۱۴۲۲ق، ص ۱۷۶؛ فخررازی، ۱۹۸۶، ج ۱، ص ۲۷۹).

ابن‌الملاحمی دیدگاه *ابوالهذیل* را به تفصیل بیان نموده است. او در کتاب *الفائق*، بیان کرده که *ابوالهذیل* درخواست حضرت موسی^{علیه السلام} را چنین تفسیر کرده است: حضرت موسی^{علیه السلام} شناخت آشکار و روشنی را که برای اهل آخرت - که به سبب فعلی از حق تعالی که مانند آن در دنیا صورت نمی‌گیرد - محقق می‌شود و به سبب آن تمام شبهات زایل می‌گردد، طلب کرد (خوارزمی، ۱۳۸۶، ص ۶۲). همو در *المعتمد*، گفتاری مبسوط از *ابوالهذیل* را در این خصوص نقل کرده است:

نبی خداوند [حضرت موسی^{علیه السلام}] در این دنیا پروردگارش را تنها از طریق معرفت اکتسابی که با خطورات و وسوسه‌ها همراه است، می‌شناخت. از این‌رو، از پروردگار خود تقاضا کرد که خود را به صورت معرفت اضطراری که با وسوسه همراه نیست، به او بشناساند، به این طریق که آیه‌ای از آیات خود را که با مشاهده آن معرفت خداوند ضرورتاً حاصل می‌گردد، به او بنمایاند... و ظهور چنین

آیه‌ای تنها در قیامت صورت می‌گیرد، آنگاه که «آسمان بسان فلز گداخته درآید» (معارج: ۸) و «آسمان با ابرهایش بشکافد» (فرقان: ۲۵)... با وقوع این امور، تمام قلوب به‌ناچار و از روی اضطرار، به واحد قهار معرفت پیدا می‌کنند و تمام شک‌ها برطرف می‌گردند. حضرت موسی علیه السلام نیز از پروردگار خود خواست که خود را با رؤیت علمی - و نه رؤیت بصری - به او بنمایاند و حق تعالی [با بیان لن ترانی] او را به اینکه ابناء دنیا تحمل آیاتی را ندارند که سبب معرفت اضطراری می‌شوند، آگاه ساخت (خوارزمی، ۱۳۹۱، ص ۵۳۱-۵۳۲).

از نقل ابن‌الملاحمی روشن می‌شود که تأویل درخواست حضرت موسی علیه السلام به طلب علم ضروری، پیش از بلخی توسط ابوالهذیل مطرح شده و تفاوت معنایی علم ضروری و اکتسابی - چنان که شواهد دیگری نیز بر آن موجود است (بلخی، ۱۴۳۹ق، ص ۴۱۶) - مدنظر ابوالهذیل بوده است. این دیدگاه به ابوعلی جبایی نیز نسبت داده شده است (همدانی، ۱۹۶۲، ج ۴، ص ۱۶۲ و ۲۱۸؛ ج ۱۲، ص ۵۱۲).

براین اساس، نمی‌توان بلخی را اولین کسی دانست که «رؤیت» را به «علم ضروری» تأویل کرده است. بلخی در ضمن گزارش اقوالی که در خصوص رؤیت خدا مطرح شده، اشاره کرده که بیشتر اهل توحید رؤیت خداوند را به معنای شناخت او در نظر گرفته‌اند (بلخی، ۱۴۳۹ق، ص ۲۴۸)؛ اما اینکه در نظر خود او، این شناخت به معنای علم ضروری است یا خیر، از آنچه از او و سایر آثار معتزله به دست ما رسیده معلوم نمی‌شود.

ماتریدی (م ۳۳۳ق) که معاصر بلخی می‌زیسته، اشاره کرده که او «رؤیت» را به معنای «ادراک» دانسته (ماتریدی، ۱۴۲۷ق، ص ۶۲) و درخواست رؤیت حضرت موسی علیه السلام را به تقاضای ادراک آیات الهی به تأویل برده است (همان، ص ۶۳).

فخررازی در الاربعین و نیز در التفسیر الکبیر خود بیان می‌کند که در نظر بلخی «رؤیت» قابل حمل بر علم ضروری است و از این رو، وی درخواست حضرت موسی علیه السلام برای رؤیت را به درخواست ظهور اموری که موجب حصول علم ضروری شوند، تفسیر کرده است (فخررازی، ۱۹۸۶، ج ۱، ص ۲۷۸؛ همو، ۱۴۲۰ق، ج ۱۴، ص ۳۵۴).

در برخی از آثار که طی یک قرن پس از بلخی تدوین شده، تأویل «رؤیت» به علم ضروری و یا علم یقینی به خداوند - که به‌مثابه تأویل دیگری از رؤیت خداوند نیاز به تأملی متحاز دارد - به سبب ظهور آیات، به‌عنوان یک نظریه و گاه در قالب «قیل» - معمولاً بدون ذکر قائل آن - مطرح شده و مدنظر قرار گرفته است (همدانی، ۱۹۶۹، ص ۲۹۴-۲۹۵؛ همو، ۱۹۶۲، ج ۴، ص ۲۳۱-۲۳۲؛ ج ۱۵، ص ۲۹۱؛ علم‌الهدی، ۱۲۵۰ق، ص ۷۶ و ۷۸؛ همو، ۱۹۹۸، ج ۲، ص ۲۱۸-۲۱۹؛ همو، ۱۳۸۱، ص ۲۶۶-۲۶۷؛ طوسی، بی‌تا، ج ۴، ص ۵۳۵؛ ج ۱۰، ص ۳۴۷؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۱۵۶-۱۵۷؛ خوارزمی، ۱۳۹۱، ص ۵۳۰-۵۳۲ و ۵۴۵-۵۴۷؛ نیز ر.ک: صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۱۲۰؛ همدانی، ۱۴۲۲ق، ص ۱۸۱؛ علم‌الهدی، ۱۲۵۰ق، ص ۲۹؛ فخررازی، ۱۹۸۶، ج ۱، ص ۲۷۸).

اینکه ابوالهذیل علاف (م ۳۳۵ق) با استمداد از ذهن خود این نظریه را مطرح کرده یا متأثر از متقدمان او یا معاصرانش بوده یا نه، بر ما روشن نیست، جز آنکه براساس روایتی از امام رضا علیه السلام حضرت در پاسخ ابوقره محدث - که آیه «وَلَقَدْ رَأَوْا نَزْلَةَ أُخْرَى» (نجم: ۱۳) را دال بر وقوع رؤیت بصری خداوند برای نبی اکرم صلی الله علیه و آله می‌پنداشته - با

استشهاد به آیه «لَقَدْ رَأَى مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَى» (نجم: ۱۸)، رؤیت واقع شده برای آن حضرت را به مشاهده آیات - و نه رؤیت مستقیم خداوند - تفسیر نمودند و بر این امر تصریح کردند که آیات خدا امری مغایر با خداوند هستند (صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۱۱۱؛ توکلی، ۱۳۹۶). با توجه به اینکه ناقل روایت یادشده صفوان بن یحیی است، به نظر می‌رسد که ملاقات امام با/بوقره در مدینه صورت گرفته و پیش از هجرت ایشان به خراسان بوده است. حال اینکه ابوالهذیل - که معاصر امام رضا^ع بوده - به چنین تفسیری از حضرت وقوف یافته است یا خیر، برای ما روشن نیست.

۲) علم ضروری بی‌واسطه به خداوند

در خصوص تأویل درخواست رؤیت خداوند متعال از جانب حضرت موسی^ع به درخواست علم ضروری به او، شیخ طوسی (م ۴۶۰ق) میان دو قول را تمییز داده است:

یکی آنکه حضرت موسی^ع علم ضروری را که در آخرت حاصل می‌شود و از هرگونه شبهه و وسوسه‌ای مبرا است، از حق تعالی طلب کرد.

دیگر آنکه حضرت آیه‌ای از آیات قیامت را که سبب علم ضروری که از هرگونه شک به‌دور است، از خداوند درخواست نمود (طوسی، بی‌تا، ج ۴، ص ۵۳۵). شیخ طوسی در ادامه بیان داشته که این دو قول قریب به یکدیگرند.

پس از شیخ طوسی، فخررازی نیز میان این دو قول را تمییز داده است. به‌گفته او، عده‌ای درخواست حضرت را به درخواست معرفت اضطراری تأویل کردند. اما این دسته از تأویل‌گران در تقریر تأویل خود اختلاف نظر دارند. برخی از ایشان بیان کرده‌اند که حضرت درخواست معرفت ضروری از خداوند کرد؛ و برخی دیگر بر این عقیده‌اند که اظهار آیات نورانی که با اظهار آنها هرگونه خطورات و وسوس در خصوص خداوند از میان می‌رود - و به نظر ما معرفت اهل آخرت اینچنین است - مطلوب حضرت بود (فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۴، ص ۳۵۴). فخررازی در ادامه سخن خود، دیدگاه دوم را به بلخی نسبت می‌دهد.

از دو قول مذکور، روشن می‌شود که عقیده به تعلق معرفت ضروری به خداوند در واقع دو صورت داشته: یکی تعلق با واسطه آیات، و دیگری تعلق بدون واسطه آیات. نه شیخ طوسی و نه فخررازی، هیچ‌یک از قائلان معرفت ضروری بدون واسطه به خداوند را یاد نمی‌کنند.

اما آمدی (م ۶۲۳ق) قول به «تأویل رؤیت به علم ضروری [بی‌واسطه] به خداوند» را به ابوالهذیل و جبابی و بیشتر معتزله بصره، و قول به «تأویل رؤیت به علم ضروری به خداوند از طریق ظهور آیاتی که انسان را مجبور به قبول می‌کنند» به بلخی و معتزله بغداد نسبت داده است (ر.ک: آمدی، ۱۴۲۳ق، ج ۱، ص ۵۱۸).

قاضی ایجی و میرسیدشریف نیز قول ابوالهذیل و جبابی و بیشتر معتزله بصره تأویل رؤیت درخواستی حضرت موسی^ع را «جعلنی عالماً بک علماً ضرورياً» گفته‌اند و تأویل آن به «أرني علماً من أعلامك أنظر الی علمك» را به بلخی و معتزله بغداد نسبت داده‌اند (گرگانی، ۱۳۲۵ق، ج ۸، ص ۱۱۷-۱۱۸).

اما همان‌گونه که اشاره شد، براساس آنچه قاضی عبدالجبار بیان داشته، ابوالهذیل و جبابی - هر دو - از تعلق علم ضروری به خداوند از طریق ظهور آیات سخن گفته‌اند و نه از علم ضروری بدون واسطه آیات. به هر حال، نخستین قائل این نظریه برای ما مشخص نیست، اما به‌عنوان قسمی برای علم ضروری حاصل از مشاهده آیات، می‌تواند مدنظر قرار گیرد.

نقد و بررسی نظریه «تأویل رویت خداوند به علم ضروری به او»

یک. نقد نظریه از طریق منع امکان اطلاق رویت بر علم ضروری به خداوند

اشکال اول: منع اطلاق «رویت» بر علم در عرف

علامه طباطبائی به‌طور کلی اطلاق رویت بر علم ضروری را منع نموده و چنین بیان داشته است:

در میان پیشینیان ما با آنکه ابراهیم خلیل علیه السلام، اسکندر و کسرا را ندیده‌ایم، اما بر وجود آنها اذعان داریم. همچنین وجود (شهر) لندن و شیکاگو و مسکو را با وجود آنکه آنها را ندیده‌ایم، تصدیق می‌کنیم. اما این اذعان و تصدیق خود را - حتی در مقام مبالغه - رویت نمی‌کنیم؛ چنان‌که می‌گویی: وجود ابراهیم علیه السلام و اسکندر و کسرا آنچنان برای من روشن است که گویا آنها را می‌بینم؛ ولی نمی‌گویی آنها را می‌بینم... واضح‌تر از نمونه‌های یادشده، علم ضروری ما به بدیهیات اولیه است که به‌سبب کلیتشان غیرمادی و نامحسوس‌اند؛ همچون «یک نصف عدد دو است» و «عدد چهار زوج است» و «اضافه قائم به طرفین خود است». این قضایا داخل در علم ضروری هستند و می‌توان بر آنها «علم» اطلاق کرد، اما اطلاق رویت بر آنها صحیح نیست (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۸، ص ۲۳۸-۲۳۹).

نقد و بررسی

وقوع یک امر بهترین دلیل بر امکان تحقق آن است و براساس آنچه پیش‌تر بیان شد، در کلام عرب، اطلاق «رویت» بر «علم» صورت گرفته است. از سوی دیگر، علامه طباطبائی خود در موارد متعددی بر کاربرد «رویت» در معنای «علم» - به نحو مجاز و استعاره - تصریح نموده (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۹، ص ۱۸۴) و بیان داشته است: «فکنیراً ما یعبر عن العلم الجازم بالرؤية» (همان، ج ۱۵، ص ۱۳۴). برای نمونه، در خصوص آیه کریمه «أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِأَصْحَابِ الْفِيلِ» (فیل: ۱) بیان می‌دارد که مراد از «رویت» علمی است که به اندازه محسوسات، وضوح و ظهور دارد (همان، ج ۲۰، ص ۳۶۱؛ نیز ر.ک: توکلی و شیروانی، ۱۳۹۳)، که قاعدتاً این امر به سبب تواتر جریان عذاب واردشده بر اصحاب است، و چنان‌که می‌دانیم «تواتر» از اقسام علم ضروری محسوب می‌شود. این در حالی است که ایشان - همان‌گونه که اشاره شد - تعبیر به «رویت» را درباره اموری که از طریق تواتر به آنها علم ضروری داریم، منتفی اعلام نموده است.

اگر گفته شود که اطلاق ماده «رویت» در آیه «أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِأَصْحَابِ الْفِيلِ»، داخل در معنای تصدیق و اظهارنظر و حکم کردن است، که علامه طباطبائی چنین اطلاقی را قبول دارد (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۸، ص ۲۳۸-۲۳۹؛ نیز ر.ک: ج ۳، ص ۴۳)، در پاسخ می‌گوییم که رویت در آیه «أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِأَصْحَابِ

الفیل» معنای اظهارنظر و حکم نمی‌دهد، و از سوی دیگر، «رؤیت» در معنای «اظهارنظر و حکم» دو مفعولی است، نه یک مفعولی. بنابراین نمی‌توان از وقوع تعارض در بیانات علامه دفاع کرد.

اشکال دوم: دو مفعولی بودن «رؤیت» در معنای علم و یک مفعولی بودن «رؤیت» بصری

اشکال دیگری که بر نظریه «تأویل رؤیت به علم» وارد شده، آن است که اگر «رؤیت» به معنای «علم» باشد، متعدی به دو مفعول است و بنا بر اعتقاد نحویان نمی‌توان در خصوص آن تنها به یک مفعول اکتفا نمود (برای نمونه، ر.ک: سیرافی، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۲۸۲ و ۴۵۲؛ ج ۲، ص ۱۳۵؛ ازدی، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۴۹۸). چون «رؤیت» با چشم، متعدی یک مفعولی است، پس به سبب نبود بیش از یک مفعول، لازم است «رؤیت» مذکور در آیات و روایات را به معنای «رؤیت بصری» بدانیم (همدانی، ۱۴۲۲ق، ص ۱۸۲؛ همو، ۱۹۶۲، ج ۴، ص ۲۳۳-۲۳۲؛ علم‌الهدی، ۱۲۵۰ق، ص ۱۲۹؛ همو، ۱۳۸۱، ص ۲۶۸؛ نیز ر.ک: طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۳، ص ۴۴).

نقد و بررسی

اگر «رؤیت» در معنای «علم» به کار رود، تابع احکام واژه «علم» است و اقتضای احکامی فراتر از آن را ندارد و چون «علم» گاه به صورت دو مفعولی استعمال می‌شود و گاه یک مفعولی، «رؤیت» در معنای «علم» نیز گاه به صورت دو مفعولی است و گاه یک مفعولی (ر.ک: همدانی، ۱۴۲۲ق، ص ۱۸۲). «علم» در معنای «علم یقینی» بیش از یک مفعول نمی‌پذیرد. از این رو، می‌گویند: «علمت زیداً»؛ یعنی: زید را شناختم. اما اگر «علم» به معنی «ظن و گمان» باشد به مفعول دوم نیازمند خواهد بود (همدانی، ۱۴۲۲ق، ص ۱۸۲؛ همو، ۱۹۶۲، ج ۴، ص ۲۳۳-۲۳۲؛ علم‌الهدی، ۱۲۵۰ق، ص ۱۲۹؛ همو، ۱۳۸۱، ص ۲۶۸؛ طوسی، بی‌تا، ج ۵، ص ۲۹۵).

برخی از محققان نیز تحت عنوان «قیل» بیان داشته‌اند که حتی اگر «علم» در معنای «علم یقینی» دو مفعولی باشد، حذف مفعول دوم به شرط دلالت کلام، ممنوع نیست (همدانی، ۱۹۶۲، ج ۴، ص ۲۳۳؛ علم‌الهدی، ۱۲۵۰ق، ص ۱۲۹؛ همو، ۱۳۸۱، ص ۲۶۸). قابل ذکر است که فخررازی که خود در موضعی از تفسیرش بدون استثناء، «رؤیت بصری» را یک مفعولی و «رؤیت علمی» را دو مفعولی معرفی نموده است (فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۶، ص ۱۴۲). در جایی دیگر، حکم مذکور را مربوط به بیشتر می‌داند و نه همه آنها (ر.ک: همان، ج ۲۸، ص ۲۲۴).

دو. نقد نظریه از طریق منع تعلق علم ضروری به خدا

با قبول اطلاق «رؤیت» بر «علم ضروری»، امکان تعلق علم ضروری به خداوند به سبب آنکه مستلزم تالی فاسد است، نقض شده است:

یکم. ناسازگاری حصول علم ضروری با تکلیف به اکتساب معرفت

از نظر متکلمان، معرفت خداوند مهم‌ترین تکلیف عقلی است که باید به صورت اکتسابی باشد، نه ضروری، و حصول علم ضروری که به سبب آن ایمان ضرورتاً حاصل می‌شود، با تکلیف به معرفت اکتسابی ناسازگار است؛ زیرا نقض

غرض است و با حکمت خداوند ناسازگار (ر.ک: همدانی، ۱۹۶۲، ج ۴، ص ۱۶۵؛ ج ۱۲، ص ۵۱۲-۵۱۳؛ علم‌الهدی، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۳۱۰؛ همو، ۱۴۱۱ق، ص ۱۰۵-۱۴۳ و ۱۷۹-۱۸۱؛ نیز ر.ک: فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۳، ص ۵۲۰)، و از این‌رو، تعلق علم ضروری به خداوند ممتنع است.

نقد و بررسی

براساس اشکال یادشده، برخی از متکلمان که «رؤیت» را به «علم ضروری» تأویل کرده‌اند، امکان رؤیت را تنها در آخرت - که ظرف تکلیف نیست - محقق دانسته‌اند و وقوع آن را در دنیا ممتنع شمرده‌اند و پاسخ «لن ترانی» به حضرت موسی علیه السلام را مربوط به دنیا تلقی کرده‌اند (توکل، ۱۴۰۰ق - الف).

با وجود این، پذیرش روایاتی همچون روایت دال بر وقوع رؤیت برای نبی اکرم صلی الله علیه و آله و امیرالمؤمنین علیه السلام در دنیا (علم‌الهدی، ۱۹۹۸، ج ۱، ص ۱۴۹-۱۵۰) و بلکه به تصریح قرآن بر حصول یقین برای حضرت ابراهیم علیه السلام در دنیا از طریق ارائه ملکوت آسمان‌ها و زمین به او - که قاعدتاً از نظر ایشان داخل در علم ضروری است - مبنای ایشان را در خصوص تعارض حصول علم ضروری به خداوند با تکلیف به علم اکتسابی به او مخدوش می‌کند.

با تحفظ بر تأویل «رؤیت» به «علم ضروری»، به نظر می‌آید که متکلمان یادشده می‌توانند نظریه «ضرورت تحصیل علم اکتسابی به خداوند در دنیا و تعارض آن با تعلق علم ضروری به خداوند» را با افزودن قید حفظ کنند، به این صورت که حصول علم ضروری تا زمانی با تکلیف به علم اکتسابی در تضاد است که علم اکتسابی تحصیل نشده باشد؛ اما پس از تحصیل آن، امکان نیل به علم ضروری در دنیا محقق است؛ چنان‌که می‌توان از ترتب عین‌الیقین بر علم‌الیقین در سوره «تکائر» این نکته را استنباط نمود. بنابراین می‌توان گفت: هم حضرت موسی علیه السلام و هم حضرت ابراهیم علیه السلام - هر دو - دارای علم اکتسابی یقینی بودند، اما علم ضروری را درخواست کردند. بحث تفصیلی در این‌باره، به نوشتاری دیگر موکول می‌شود.

دوم. نقد نظریه از طریق رد تأویل «رؤیت خدا» به علم ضروری

با فرض قبول امکان اطلاق «رؤیت» بر «علم ضروری»، و با فرض قبول تعلق علم ضروری به خداوند، می‌توان خود تأویل را رد کرد و گفت: «رؤیت خدا» به معنای «علم ضروری» نیست.

اشکال اول: نقض بی‌معنایی بشارت به حصول علم ضروری در آخرت به سبب حصول همگانی آن

در برخی روایات، به رؤیت خداوند بشارت داده شده است (ر.ک: همدانی، ۱۹۶۲، ج ۴، ص ۲۲۲-۲۲۵). تأویل رؤیت بشارت داده‌شده به حصول علم ضروری، سخنی معقول و قابل پذیرش است؛ زیرا بسان آن است که گفته شود: بهشتیان بدان سبب که نعمت‌های اخروی ایشان مبرای از هرگونه زحمت و سختی است، در موطن آخرت و در خصوص معارفی که تحصیل آنها واجب است، به زحمتی که لازمه تفکر و استدلال و دفع شبهات است، دچار نیستند و این معارف به‌صورت ضروری برای ایشان حاصل می‌گردند. از این‌رو، بشارت یادشده به معنای بشارت به

حصول علم ضروری برای ایشان است (همدانی، ۱۴۲۲ق، ص ۱۸۱-۱۸۲؛ همو، ۱۹۶۲، ج ۴، ص ۲۳۲؛ علم‌الهدی، ۱۲۵۰ق، ص ۱۲۹-۱۳۹؛ همو، ۱۳۸۱، ص ۲۶۸-۲۶۹).

در خصوص این نظریه، این اشکال را می‌توان وارد کرد که ماهیت آخرت به‌گونه‌ای است که به‌طور کلی، معرفت‌هایی که در آن حاصل می‌شود همگی از گونه علم ضروری هستند. از این‌رو، دوزخیان و بهشتیان در نیل به شناخت ضروری خداوند متعال یکسانند. در این صورت، اگر مطلق رؤیت خداوند بشارتی برای اهل ایمان باشد، نه کافران - چنان‌که برخی روایات دال بر این سخن هستند - نمی‌توان آن را علمی ضروری قلمداد نمود که برای همه حاصل می‌شود (ر.ک: اشعری، ۱۳۹۷ق، ص ۵۳-۵۴؛ همدانی، ۱۹۶۲، ج ۴، ص ۲۳۲؛ همو، ۱۴۲۲ق، ص ۱۸۱؛ علم‌الهدی، ۱۲۵۰ق، ص ۱۲۹-۱۳۰؛ همو، ۱۳۸۱، ص ۲۶۸).

نقد و بررسی

قاضی عبدالجبار دو پاسخ در خصوص این اشکال بیان داشته است:

پاسخ اول. بشارت واقعی در خیر، حقیقتاً خاص مؤمنان است؛ زیرا خبر دادن از زوال اندکی آزار برای کسی که نعمت‌هایش خالص و پیراسته از هر آلابیسی است، یک بشارت شمرده می‌شود، درحالی‌که چنین خبری (زوال اندکی آزار) برای کسی که در نهایت ناخوشی و عذاب و درد به‌سر می‌برد، بشارتی تلقی نمی‌گردد.

پاسخ دوم. اگر بهشتیان علم ضروری به خداوند پیدا کنند، این شناخت نعمت‌ها شادی آنان را فزونی می‌بخشد؛ زیرا می‌دانند که خداوند متعال با این کار قصد بزرگداشت و اکرام ایشان را دارد و بهره‌مندی آنان را دوام می‌بخشد و قطع نمی‌کند. اما اگر دوزخیان علم ضروری به خداوند پیدا کنند، درمی‌یابند که اراده حق تعالی خوار نمودن و تحقیر ایشان و دوام عذاب و رنج است. بنابراین، این دو علم با وجود اتفاق در ضروری بودن، از نظر بشارت، با یکدیگر تفاوت دارند (همدانی، ۱۴۲۲ق، ص ۱۸۱-۱۸۲؛ همو، ۱۹۶۲، ج ۴، ص ۲۳۲؛ علم‌الهدی، ۱۲۵۰ق، ص ۱۲۹-۱۳۰؛ همو، ۱۳۸۱، ص ۲۶۸-۲۶۹).

به نظر می‌رسد که این دو پاسخ تنها صبغه جدلی یا خطابی دارند و نمی‌توان آنها را پاسخ‌های برهانی تلقی نمود؛ زیرا:

در پاسخ اول، تکلیف به شناخت کسی خداوند و تلاش برای تحصیل آن «آزاری اندک» تلقی شده که وعده به رفع آن برای بهشتیان بشارت تلقی گردیده و برای جهنمیان به سبب کثرت عذابی که دچار آند، بشارت نیست. گویا اساساً شناخت خداوند - فی‌نفسه - نعمت نیست و لذتی در پی ندارد و نعمت منحصر در اکل و شرب و نکاح است، و حال آنکه آیات قرآن - با صرف نظر از روایات بسیاری که از اشتیاق نظر به وجه الله و رؤیت خداوند و معرفت او سخن گفته‌اند - حاکی از آن هستند که معرفت خداوند، خود از اهداف تشریح و وضع تکلیف و بلکه هدف خلقت است.

در پاسخ دوم نیز گویا شناخت خداوند - فی‌نفسه - برای شخص سعادت‌مند ارزشی ندارد، بلکه شناخت خدایی که او را اهل بهشت و بهره‌مندی از نعمت‌ها گردانده، مصحح بشارت است. بر این اساس، دو پرسش همچنان باقی می‌ماند:

الف) اگر شناخت ضروری خداوند برای مؤمن و غیرمؤمن حاصل می‌شود - چنان که می‌توان آیاتی همچون «إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ» (انشقاق: ۶) و «يَعْلَمُونَ أَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ الْمُبِينُ» (نور: ۲۵) را مشعر به این حقیقت دانست - آیا میان شناخت ضروری خداوند، برای مؤمن و غیرمؤمن تمایزی است؟

ب) از سوی دیگر، اگر غایت خلقت شناخت خداوند باشد این غایت در آخرت حاصل می‌گردد، و در این صورت، آیا میان مؤمن و غیرمؤمن در نیل به این غایت تفاوتی نخواهد بود؟ به نظر می‌رسد که آنچه علامه طباطبائی در این خصوص افاده نموده است، بتواند طبق مبنای متکلمان، پرسش دوم را پاسخ دهد. به گفته ایشان:

«انکشاف حقیقت» مطلبی است و تسلیم و ایمان به ثبوت آن مطلبی دیگر؛ همچنان که در جمله «وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ» (نمل: ۱۴) فرق میان آن دو کاملاً به چشم می‌خورد و صرف علم به اینکه خدا «حق مبین» است، کافی در سعادت انسان نیست، بلکه در تمامیتش محتاج تسلیم و ایمان است و نیز اینکه اثر علمی آن علم را بار کند.

البته گاهی ایمان و تسلیم از سر طوع و اختیار است، و گاهی از روی کره و اضطرار. آن تسلیمی قیمت دارد و در سعادت آدمی مؤثر و نافع است که از طوع و اختیار باشد. موطن اختیار هم دنیاست که دار عمل است، نه آخرت که دار جزاست. مشرکان در دنیا در برابر حق تسلیم نشدند، هرچند بدان یقین داشتند، تا آنکه به خانه آخرت منتقل شدند و در موقف حساب قرار گرفتند و به عیان دیدند که خدا حق مبین است و عذاب شقاوت از هر سو احاطه‌شان نموده است. آنگاه در برابر حق تسلیم شدند. ولی این تسلیم از روی اضطرار سودی به حالشان ندارد و آیه «يَوْمَئِذٍ يُوفِّيهِمُ اللَّهُ دِينَهُمُ الْحَقَّ وَ يَعْلَمُونَ أَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ الْمُبِينُ» (نور: ۲۵) به همین علم و تسلیم اضطراری اشاره می‌کند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۲، ص ۳۲۱؛ همو، ۱۳۷۴، ج ۱۲، ص ۴۶۳).

باید توجه داشت که نمی‌توان این بیان را در پاسخ به پرسش اول و تبیین چرایی فضیلت بودن علم ضروری حاصل شده برای مؤمنان و در نتیجه بشارت به آن را کارآمد دانست. البته با تأویل «رؤیت» به «علم حضوری» می‌توانیم از این اشکال رهایی بجوییم (ر.ک: توکلی، ۱۴۰۰ق - ب، ص ۱۶۲-۱۶۳).

اشکال دوم: نقض چرایی محجوبیت با وجود علم ضروری

اگر براساس آیاتی همچون «يَعْلَمُونَ أَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ الْمُبِينُ» (نور: ۲۵) علم ضروری به خداوند برای همگان در قیامت حاصل می‌شود، و نیز اگر علم ضروری همان رؤیت است، چرا طبق تصریح قرآن به «إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَّخُجُوبُونَ» (مطففین: ۱۵)، عده‌ای به‌عنوان «محجوبون» از خداوند معرفی شده‌اند؟ این در حالی است که محجوب بودن از خداوند با رؤیت او در تعارض قرار دارد و در نتیجه، نظریه کسانی که «رؤیت» را به «علم ضروری» تأویل نموده‌اند، با این آیه در چالش قرار می‌گیرد. این نکته قابل توجه است که یکی از ادله موافقان رؤیت بصری، استدلال به آیه اخیر از سوره «مطففین» است (اشعری، ۱۴۰۰ق، ص ۲۹۲؛ همو، ۱۳۹۷ق، ص ۲۵-۲۶، ص ۴۶؛ باقلانی، ۱۴۲۵ق، ص ۱۰۰، ص ۲۱۸ و ۲۲۰؛ فخررازی، ۱۹۸۶، ج ۱، ص ۳۹۵).

نقد و بررسی

با حفظ مبنای متکلمان در خصوص تأویل «رؤیت» به «علم ضروری»، می‌توان گفت: مراد از «محبوب بودن از پروردگارشان در روز قیامت» محروم بودن غیرمؤمنان از کرامت قرب و منزلت اوست. پس معنای «محبوب بودن» این نیست که از معرفت خدا محجوب‌اند؛ زیرا در روز قیامت همه حجاب‌ها برطرف می‌شوند؛ یعنی همه اسباب‌های ظاهری که در دنیا واسطه میان خدا و خلق بوده‌اند از کار می‌افتند و در نتیجه، تمام مردم معرفتی تام و کامل به خدای تعالی پیدا می‌کنند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۲۰، ص ۲۳۴؛ همو، ۱۳۷۴، ج ۲۰، ص ۳۸۶؛ نیز ر.ک: همدانی، ۱۴۲۲ق، ص ۱۷۹؛ همو، ۱۹۶۲، ج ۴، ص ۲۲۰-۲۲۲؛ توکلی، ۱۴۰۰ق - ب، ص ۱۶۲-۱۶۳).

اشکال سوم: معارضه به سبب امکان حمل آیات بر ظاهر آنها بدون لحاظ امر مقتدر

این اشکال را - که در واقع به نظریه «علم ضروری با واسطه» مربوط است - می‌توان این‌گونه تقریر نمود: از مسلمات است که نصوص دینی را باید براساس آنچه ظاهر بیان بر آن دلالت دارد، حمل کرد، مگر آنکه دلیلی بر عدم حمل بر ظاهر وجود داشته باشد (ر.ک: علم‌الهدی، ۱۳۷۶، ص ۱۰). بنابراین، اگر رؤیت حق تعالی به علم ضروری حاصل از مشاهده آیات تأویل برده شود - چنان‌که در خصوص درخواست رؤیت حضرت موسی علیه السلام و برخی دیگر از آیات، مانند «*إِلی رَبِّهَا نَاطِرَةٌ*» (قیامت: ۲۳) چنین تأویلی مطرح شده (ر.ک: همدانی، ۱۹۶۹، ص ۲۹۴؛ همو، ۱۹۶۲، ج ۴، ص ۱۶۴) - در این صورت، آیه برخلاف ظاهر آن حمل شده است، درحالی‌که می‌توان براساس ظاهر، آن را معنا نمود (ر.ک: همدانی، ۱۹۶۲، ج ۴، ص ۱۶۴؛ علم‌الهدی، ۱۳۸۱، ص ۲۶۶؛ همو، ۱۲۵۰ق، ص ۷۶-۷۷؛ همو، ۱۹۹۸، ج ۲، ص ۲۱۶-۲۱۷؛ گرگانی، ۱۳۲۵ق، ج ۸، ص ۱۱۸).

این اشکال بر نظریه «علم ضروری با واسطه دیدن آیات» وارد است؛ اما با توجه به بطلان رؤیت بصری و امکان حمل «رؤیت» بر علم ضروری بی‌واسطه به خداوند و یا علم حضوری به او، بدون آنکه تصرفی در ظاهر آیه صورت گیرد، می‌توان آیه را معنا کرد. از این‌رو، می‌توان تأویل رؤیت خداوند به معنای علم ضروری به واسطه آیات الهی را کنار نهاد.

اشکال چهارم: معارضه به سبب امکان حمل آیات بر ظاهر آنها بدون استفاده از مجاز

بسان قاعده پیشین که بر لزوم حمل نصوص دینی بر ظاهر آنها و بدون لحاظ مقتدر - جز با دلیل موجه - تأکید می‌ورزید، قاعده دیگری وجود دارد که براساس آن باید الفاظ موجود در نصوص دینی را تا جایی که ممکن است بر معانی حقیقی خود حمل کنیم، و حمل آنها بر معانی مجازی تنها زمانی جایز است که حمل بر معنای حقیقی ممکن نباشد (ر.ک: علم‌الهدی، ۱۳۷۶، ص ۱۰).

براساس این قاعده و با طرد نظریه «رؤیت بصری خداوند»، این ادعا قابل طرح است که اطلاق «رؤیت» بر «علم ضروری» - چه با واسطه و چه بی‌واسطه - اطلاق مجازی است؛ زیرا در معلوم خارجی از طریق مفاهیم و ماهیات ملحوظ می‌گردد؛ اما شدت وضوح معلوم، مصحح اطلاق رؤیت بر آن است. در علم حضوری، خود معلوم خارجی برای عالم حاضر است یا حاضر می‌گردد و از این‌رو، اطلاق رؤیت بر علم حضوری:

الف) یا حقیقی است؛ چنان‌که علامه طباطبائی با استناد به عرف و نیز با تفسیر رؤیت قلبی - که در روایات اهل‌بیت علیهم‌السلام (برای نمونه، ر.ک: خزاز رازی، ۱۴۰۱ق، ص ۲۶۱) و نیز در اشعار جاهلی (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۳، ص ۳۲۹) به چشم می‌خورد - به علم حضوری، کوشیده است تا این اطلاق را اطلاقی حقیقی معرفی کند (توکل و شیروانی، ۱۳۹۳) و مؤید این دیدگاه آن است که در برخی از آثار عالمان لغت، رؤیت قلبی به صورت حقیقی و نه مجازی از اقسام رؤیت برشمرده شده است (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۴، ص ۲۹۱)، گرچه برخی به خطا، «رؤیت قلبی» را به گونه‌ای معنا کرده‌اند که داخل در علم حصولی می‌گردد (ر.ک: اشعری، ۱۴۰۰ق، ص ۲۱۶).

ب) یا باید آن را اطلاقی مجازی برشمرد که در نسبت با اطلاق مجازی «رؤیت» بر «علم حصولی» مجاز اقرب محسوب می‌شود و براساس وجوب حمل بر معنای مجازی اقرب (همدانی، ۱۴۲۲ق، ص ۴۴۶-۴۴۷؛ فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱، ص ۱۷۰)، حمل «رؤیت» بر «علم حضوری» در نسبت با حمل «رؤیت» بر «علم حصولی» رجحان دارد و در صورت دَوْران امر میان این دو، حمل بر «علم حضوری» متعین است (ر.ک: ملکی تبریزی، ۱۳۸۵، ص ۱۵).

قابل ذکر است که پیش‌تر اشاره شد: برخی از اقسام علم ضروری نزد متکلمان، در ادبیات فلاسفه، داخل در علم حضوری است؛ اما این امر نباید موهم آن شود که ممکن است تلقی متکلمان از تأویل رؤیت به علم ضروری - درواقع - همان است که برخی آن را علم حضوری دانسته‌اند؛ زیرا نوع تقریر آنها از تعلق علم ضروری به خداوند بر حصولی بودن آن دلالت دارد.

نتیجه‌گیری

طرفداران نظریه «تأویل رؤیت خداوند به تعلق علم ضروری به او»، چه به‌واسطه مشاهده آیات و چه بدون واسطه آن، علاوه بر رد دیدگاه‌های مشبهه و کسانی که از امکان رؤیت بصری سخن می‌گفتند، توانسته‌اند دیدگاه قابل‌اعتنایی در توجیه و تبیین نصوص دینی دالّ بر امکان یا وقوع رؤیت خداوند مطرح نمایند. ایشان از طریق اثبات اطلاق رؤیت بر علم در کلام عرب و استشهاد به آیاتی که در آنها «رؤیت» به معنای «علم» به کار رفته، راه را برای تأویل رؤیت به علم گشوده‌اند و از سوی دیگر، سعی در پاسخ به اشکالات واردشده بر امکان تعلق علم ضروری به خداوند کرده‌اند. البته تأویل «رؤیت» به «علم ضروری»، با لحاظ مبانی برخی از ایشان در خصوص تکلیف به اکتساب و تعارض آن با حصول علم ضروری با مشکل جدی - دست‌کم در خصوص امکان رؤیت خداوند در دنیا - روبه‌رو می‌شود.

از سوی دیگر، باید توجه داشت که اعتبار و قوت این نظریه در مقابل نظریه «رؤیت بصری» امری قابل‌قبول است؛ اما تا زمانی که نظریه‌ای قوی‌تر مطرح نشده باشد که به‌صورت بهتری بتواند از اشکالات یادشده رهایی بجوید. به نظر می‌رسد نظریه «تأویل رؤیت خداوند به تعلق علم حضوری» - در معنای صحیح آن، دست‌کم از برخی اشکالات واردشده (همچون عدم لزوم لحاظ مقدر) - بر تأویل «رؤیت» به «علم ضروری» ترجیح دارد.

منابع

- ابن منظور، محمدبن مکرم، ۱۴۱۴ق، *لسان العرب*، بیروت، دار الفکر.
- ازدی، عبدالله، ۱۳۸۷، *کتاب الما*، تهران، دانشگاه علوم پزشکی ایران و مؤسسه مطالعات تاریخ پزشکی.
- استرآبادی، رضی‌الدین، ۱۳۸۴، *شرح الرضی علی الکافی*، تهران، مؤسسه الصادق للطباعه و النشر.
- اشعری، ابوالحسن، ۱۳۹۷ق، *الایاتنه عن اصول الدیاتنه*، قاهره، دارالانصار.
- ۱۴۰۰ق، *مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلیین*، آلمان، ویسبادن.
- امیرخانی، علی، ۱۳۹۶، *معرفت اضطراری در قرون نخستین اسلامی*، قم، دارالحديث.
- آمدی، سیف‌الدین، ۱۴۲۳ق، *أبکار الأفكار فی أصول الدین*، تحقیق احمد محمدمهدی، قاهره، دارالکتب.
- باقلانی، ابوبکر، ۱۴۲۵ق، *الإیصاف فیما یجب اعتقاده، لایجوز اعتقاده، لایجوز الجهل به*، در: *العقیده و علم الکلام*، تحقیق شیخ زاهد کوثری، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- بخاری، محمدبن اسماعیل، ۱۴۱۰ق، *صحیح البخاری*، قاهره، وزارة الاوقاف.
- بغدادی، عبدالقاهر، ۲۰۰۳م، *أصول الإیمان*، تحقیق ابراهیم محمد رمضان، بیروت، دار و مکتبه الهلال.
- بلخی، عبدالله‌بن احمد، ۱۴۳۹ق، *کتاب المقالات و معه عیون المسائل و الجوابات*، اردن، دارالفتح للدراسات و النشر.
- تفتازانی، سعدالدین، ۱۴۰۹ق، *شرح المقاصد*، قم، شریف الرضی.
- توکل، محمدهادی و علی شیروانی، ۱۳۹۳، «رؤیت حق تعالی از منظر علامه طباطبائی؛ با تکیه بر تفسیر المیزان»، *حکمت عرفانی*، سال سوم، ش ۱، ص ۱۰۵-۱۲۲.
- ، ۱۳۹۶، «امام رضا و مسأله رؤیت خداوند متعال»، *تحقیقات کلامی*، سال پنجم، ش ۱۷، ص ۷۸-۸۶.
- ، ۱۴۰۰الف، «نقد و بررسی دیدگاه سیدمرتضی درباره تأویل آیه «رب ارنی انظر الیک»، *معرفت کلامی*، ش ۲۶، ص ۱۹۵-۲۱۰.
- ، ۱۴۰۰ب، *هستی، ظهور و انسان در عرفان شیعی*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- جاحظ، ابوعثمان، ۲۰۰۲م، *رسائل الجاحظ*، بیروت، دار و مکتبه الهلال.
- جصاص، احمدبن علی، ۱۴۰۵ق، *احکام القرآن*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- جوهری، اسماعیل‌بن حماد، ۱۴۰۷ق، *الصحاح تاج اللغة و صحاح العربیة*، بیروت، دار العلم للملایین.
- خراسانی، ابوجعفر، ۱۴۱۶ق، *هدایة الأمة الی معارف الأئمة*، قم، مؤسسه البعثة.
- خزاز رازی، علی‌بن محمد، ۱۴۰۱ق، *کفایة الأثر فی النص علی الأئمة الاثنی عشر*، قم، بیدار.
- ، ۱۳۸۶، *کتاب الفائق فی اصول الدین*، تهران، میراث مکتوب با همکاری مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه آزاد برلین - آلمان.
- ، ۱۳۹۱، *کتاب المعتمد فی اصول الدین*، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران با همکاری مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه آزاد برلین - آلمان.
- زمخشری، محمودبن عمر، ۱۴۰۷ق، *الکشف عن حقائق غوامض التنزیل*، بیروت، دارالکتب العربی.
- سیدرضی، محمدبن حسین، ۱۴۲۲ق، *المجازات النبویة*، قم، دار الحدیث.
- سیرافی، حسن‌بن عبدالله، ۱۴۲۹ق، *شرح کتاب سبویه*، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- شهرستانی، محمدبن عبدالکریم، ۱۳۶۴، *الملل و النحل*، تحقیق محمد بدران، قم، شریف الرضی.
- صدوق، محمدبن علی، ۱۳۹۸ق، *التوحید*، قم، جامعه مدرسین.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۷۴، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- ، ۱۴۱۷ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، مکتبه النشر الاسلامی.

- طبری، محمدبن جریر، ١٤١٢ق، جامع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دارالمعرفه.
- طوسی، محمدبن حسن، بی تا، التبیان فی تفسیر القرآن، تحقیق احمد قصبیرعاملی، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- علم الهدی، سیدمرتضی، ١٢٥٠ق، تنزیه الأنبیاء، قم، شریف الرضی.
- ____، ١٣٧٦، الذریعة الی اصول الشریعة، تهران، دانشگاه تهران.
- ____، ١٣٨١، الملخص فی أصول الدین، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- ____، ١٤٠٥ق، رسائل الشریف المرتضی، تحقیق سیدمهدی رجائی، قم، دارالقرآن الکریم.
- ____، ١٤١١ق، الذخیره فی علم الکلام، تحقیق سیداحمد حسینی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- ____، ١٩٩٨م، أمالی، قاهره، دارالفکر العربی.
- فخررازی، محمدبن عمر، ١٤٢٠ق، مفاتیح الغیب، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- ____، ١٩٨٦م، الأربعین فی أصول الدین، قاهره، مکتبه الکلیات الأزهریه.
- گرگانی، میرسیدشریف، ١٣٢٥ق، شرح المواقف، قم، شریف الرضی.
- ماتریدی، ابومنصور، ١٤٢٧ق، التوحید، تحقیق عاصم ابراهیم، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- میرد، محمدبن یزید، ١٤٢٠ق، المقتضب، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- مسلم، ابوالحسین مسلم بن حجاج نیشابوری، ١٤١٢ق، صحیح مسلم، تصحیح محمدفؤاد عبدالباقی، قاهره، دارالحدیث.
- مصباح یزدی، محمدتقی، ١٣٩١، شرح برهان ثناء، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ؑ.
- ملکی تبریزی، میرزاجوادآقا، ١٣٨٥، رساله لقاء الله، قم، آل علی ؑ.
- همدانی، عبدالجباربن احمد، ١٤٢٢ق، شرح اصول الخمسه، بیروت، دار احیاء التراث العربیه.
- ____، ١٩٦٢ق، المغنی فی أبواب التوحید و العدل، قاهره، دار المصریه.
- ____، ١٩٦٩ق، مشابه القرآن، تحقیق عدنان زرزور، قاهره، مکتبه دارالتراث.

نوع مقاله: پژوهشی

مقایسه برهان «هوای طلق» ابن سینا و برهان «شک» دکارت بر مجرد نفس و جواب اشکال فلاسفه ذهن به این برهان

مصطفی ایزدی یزدان‌آبادی / دانشجوی دکتری فلسفه دین دانشگاه تهران

m.izadi371@gmail.com

 orcid.org/0000-0002-1632-2536

غلامرضا فیاضی / استاد گروه فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

دریافت: ۱۴۰۱/۰۲/۱۵ - پذیرش: ۱۴۰۱/۰۶/۲۶



<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

چکیده

براهین زیادی برای مجرد نفس در فلسفه اسلامی و فلسفه غرب ذکر شده است. برهان «شک» دکارت یکی از براهینی است که در فلسفه غرب برای مجرد نفس مطرح گردیده است. می‌توان اشکالاتی را از منظر فلسفه اسلامی به برهان دکارت وارد کرد، اما این برهان به‌وسیله برهان «هوای طلق» ابن سینا قابل تصحیح است. به خاطر شباهت‌های دو برهان، دو اشکال مهم از «فلسفه ذهن» بر این دو وارد شده است: اشکال اول در این باره است که این برهان مبتنی بر قانون لایب‌نیس است و قانون مزبور در خصوص امور دارای حیث التفاتی کارایی ندارد. اشکال دوم می‌گوید: نحوه ارائه شدن تجربه آگاهانه ما به خودمان، به قدر کافی ماهیتمان را نشان نمی‌دهد. این مقاله به روش تحلیلی - توصیفی به هر دو اشکال جواب داده و در آخر با کمک علم حضوری و بساطت نفس اثبات کرده که نه‌تنها نفس غیر بدن است، بلکه موجودی مجرد از بدن به‌شمار می‌آید.

کلیدواژه‌ها: هوای طلق، برهان شک، نفس، مجرد نفس، فلسفه ذهن، دکارت، قانون لایب نیس.

مقدمه

براهین زیادی بر تجرد نفس در فضای فلسفه اسلامی و فلسفه غرب اقامه شده است. از براهینی که در فلسفه اسلامی در خصوص تجرد نفس اقامه شده، برهان «هوای طلق»/ *این سینا* است که برهانی مشهور بوده و بعد او توسط بسیاری از فلاسفه مسلمان ذکر شده است. در فلسفه غرب هم یکی از براهین مشهور تجرد نفس برهان «شک» دکارت است.

همان‌گونه که از عنوان مقاله پیداست، این مقاله به مقایسه این دو برهان پرداخته و شباهت‌ها و تفاوت‌های این دو برهان را ذکر نموده است. البته بر هر دوی این براهین اشکالاتی شده که بعضی از اشکالات مشترک در هر دو و بعضی مخصوص یکی از این دو است. از جمله در «فلسفه ذهن» که زیرمجموعه «فلسفه تحلیلی» قرار دارد، اشکالاتی بر این برهان ذکر شده است؛ اشکالاتی که در فضای فلسفه غرب تلقی به قبول گردیده و موجب شده دیگر از این برهان بر تجرد نفس استفاده نشود. شاید مهم‌ترین قسمت مقاله حاضر جواب به اشکالات فلاسفه ذهن باشد. این مقاله در بحث فلسفه تطبیقی، به‌ویژه تطبیق علم‌النفس فلسفی در فضای فلسفه اسلامی و فلسفه ذهن در فضای فلسفه تحلیلی و غیرقاره‌ای غرب از اهمیت بالایی برخوردار است که متأسفانه کمتر در این فضا قلم زده شده است. درباره تجرد نفس و همچنین در خصوص «فلسفه ذهن» مقالات زیادی نوشته شده، اما در بحث تطبیق این دو کار چندانی صورت نگرفته است. بدین‌روى با توجه به اهمیت امتداد فلسفه اسلامی و دفاع از مبانی دینی لازم است این‌گونه بحث‌ها بیشتر مطرح شود.

این پژوهش از نوآوری‌هایی برخوردار است:

۱. در این مقاله مقایسه‌ای بین دو برهان «هوای طلق» و «شک» دکارت انجام شده که در بحث فلسفه تطبیقی راهگشاست.

۲. پاسخی که این مقاله به اشکال مطرح فیزیکیالیست‌ها داده پاسخی است که جای دیگری دیده نشده است.

بررسی مفاهیم

الف. نفس

«نفس» در لغت به معنای گوناگونی به کار رفته است؛ همچون: شخص، روح، خون، حقیقت شیء، قصد، و نیت (ابراهیم مصطفی و دیگران، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۹۴۰). در اصطلاح فلاسفه، «نفس» جوهری است که ذاتاً مجرد از ماده است، ولی در فعل متعلق به آن است (طباطبائی، بی‌تا، ص ۷۶).

ب. تجرد

در لغت به معنای «عریان کردن» است (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۲، ص ۷۰)، اما در اصطلاح فلسفی این واژه در مقابل واژه «مادی» به کار می‌رود و «مجرد» یعنی: چیزی که مادی نیست. پس ابتدا باید معنای «مادی» شناخته شود تا

معنای مقابل آن را بشناسیم. «مادی» چیزی است که منسوب به ماده باشد و گاهی در اصطلاح اعم، شامل خود ماده هم می‌شود. از نظر استعمال، «مادی» - تقریباً - مساوی با «جسمانی» است. «مجرد» یعنی: موجودی که مادی و جسمانی نباشد و «جسمانی» موجودی است که دارای ابعاد سه‌گانه، قابل اشاره حسی و شاغل مکان باشد. پس «مجرد» یعنی: موجودی که دارای ابعاد سه‌گانه نباشد، قابلیت اشاره حسی نداشته باشد و مکانی را اشغال نکند (مصباح یزدی، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۱۲۴-۱۲۵).

ج. فلسفه ذهن

«فلسفه ذهن» شاخه‌ای از فلسفه تحلیلی و متأثر از روش آن است (لو، ۱۳۸۹، ص ۷). این فلسفه سعی در حل سؤالاتی در خصوص ذهن انسان دارد؛ سؤالاتی مثل ذهن چیست؟ آیا ذهن و بدن یکی هستند؟ آیا ذهن مادی است؟ رابطه ذهن و بدن چگونه است؟ آگاهی چیست؟ علیت ذهنی به چه نحو است؟ هویت شخصی انسان چگونه قابل اثبات است؟ آیا انسان دارای اراده آزاد است؟ (رضایی، ۱۳۹۵).

این علم در اواخر قرن بیستم رشد زیادی پیدا کرد (همان). ریشه‌های فلسفه ذهن را می‌توان در نظریات دکارت درباره ذهن جست. اما این فلسفه در قرن بیستم و یکم با دانشمندانی همچون چالمرز، جان سرل، پاتنم، و کیم به اوج خود رسید. «فلسفه ذهن» در علوم شناختی هم کاربرد زیادی دارد و از فلسفه‌های محبوب و تأثیرگذار در دوره حاضر است.

ابتدا هریک از براهین را ذکر می‌کنیم و با مقایسه‌ای میان آن دو به قسمت اصلی مقاله که اشکالی از فلاسفه ذهن و پاسخ آن است، می‌رسیم:

برهان «هوای طلق» ابن سینا

برهان مشهوری را حکمای اسلامی بر تجرد نفس آورده‌اند که اولین بار در نوشته‌های ابن‌سینا مشاهده می‌شود. این برهان که مشهور به برهان «هوای طلق» است، چنین آمده:

ارجع إلی نفسک و تأمل: هل اذا كنت صحيحاً، بل و علی بعض احوالک غیرها، بحیث تفتن للشیء فطنة صحیحة، هل تغفل عن وجود ذاتک و لاتثبت نفسک؟ ما عندی أن هذا یكون للمستبصر؛ حتی أن النائم فی نومه و السكران فی سکره لاتعزب ذاته عن ذاته، و إن لم یثبت تمثله لذاته فی ذکره. و لو توهمت ذاتک قد خلقت أول خلقها صحیحة العقل و الهیأة، و فرض انها علی جملة من الوضع و الهیأة لاتبصر أجزائها و لاتتلاصق أعضاؤها، بل هی منفرة و معلقة لحظة ما فی هواء طلق - و جدتها قد غفلت عن کل شیء، إلا عن ثبوت إنیتها (ابن‌سینا، ۱۳۸۱، ص ۲۳۳).

ابن‌سینا در این عبارت سعی دارد اثبات کند نفس انسان غیر از بدنش است. صورت منطقی این استدلال چنین است: صغرا: انسان در تمام اوقات به ذاتش آگاهی و شعور دارد. هیچ‌گاه نیست که انسان از ذاتش غافل باشد. این «من» همیشه فعال است، چه انسان خواب باشد چه بیدار. حتی در حالت خواب هم انسان نسبت به ذاتش آگاه است.

کبرا: اما انسان در تمام اوقات به بدنش آگاهی ندارد. گاهی می‌شود که انسان از بدنش غافل است. نتیجه: پس ذات انسان بدنش نیست.

این قیاس از نوع شکل دوم است که حد وسط در کبرا و صغرا در محمول قرار دارد. شکل دوم با دو شرط کلی بودن کبرا و اختلاف کیفی دو مقدمه، منتج است. پس این استدلال از لحاظ صوری درست است؛ زیرا شکل دوم و منتج است و از لحاظ ماده استدلال هم هر کدام از دو مقدمه یقینی و وجدانی است. در نتیجه به خاطر صحت ماده و صورت، استدلال منتج است.

نکته مهم این استدلال اثبات این نکته است که آیا امکان دارد انسان از بدنش غفلت داشته باشد، ولی به خودش علم داشته باشد؟ آیا برای انسانی این اتفاق افتاده است؟ در جواب باید گفت: تمام انسان‌ها این اتفاق افتاده است و هر انسانی نه یک‌بار، بلکه مکرر این حالت را داشته که از بدنش غافل بوده، ولی آگاهی حضوری به خودش داشته است. این اتفاق هنگام خواب برای هر انسانی رخ داده است.

آیا در خواب انسان از خودش غافل است؟ جواب: خیر، هر انسانی در خواب با علم حضوری می‌یابد که این شخص که - مثلاً - اکنون در خواب به خانه پدر و مادرش رفته، یا به زیارت رفته، یا در حال تفریح در کنار ساحل دریاست، خودش است. با علم حضوری می‌یابد که من هستم که اکنون در خواب در حال انجام این کارها هستم؛ می‌خورم، می‌آشامم، می‌خندم و کارهای دیگر انجام می‌دهم. حال آیا در هنگام خواب به بدنش توجه دارد؟

در جواب می‌گوییم: خیر، به بدنش ذره‌ای توجه ندارد. اگر کسی بگوید: انسان در خواب به بدنش هم توجه دارد، زیرا می‌بیند که با دست و پای خودش به دیدار پدر و مادر می‌رود و با دهان خودش غذا می‌خورد و کارها را با بدن خودش انجام می‌دهد، در جواب می‌گوییم: آن بدنی که در خواب می‌بینیم بدن مادی ما نیست؛ زیرا بدن مادی ما در رختخواب دراز کشیده است و هیچ کاری انجام نمی‌دهد؛ غذا نمی‌خورد، راه نمی‌رود، نمی‌دود، ولی بدنی که در خواب می‌بینیم فرض این است که این کارها را انجام می‌دهد. پس بدنی که در خواب می‌بینیم غیر از بدنی است که در بیداری به آن اشتغال داریم. پس در خواب کاملاً از بدن مادی خود غافلیم، ولی به خویشتن حقیقی خود عالم هستیم (فیاضی، ۱۳۹۳، ص ۲۲۰).

این تقریر فلاسفه مسلمان است که در بسیاری از کتب دیگر هم آمده است. البته این برهان یک تکمیلی لازم دارد که به نظر می‌رسد با این تکمیل اشکالات برهان حل می‌شود:

تقریر مفصل تکمیل‌شده برهان

۱. اگر ذات انسان بدنش یا جزئی از بدنش باشد، هرگز هنگامی که از ذاتش غافل نیست از بدنش نمی‌توانست غافل باشد؛ زیرا محال است شیء واحد در آن واحد هم مغفول باشد و هم نباشد.

۲. اما انسان گاهی از بدنش غافل می‌شود، اما از ذاتش غافل نیست. پس ذات انسان بدنش نیست.

۳. وقتی ذات انسان بدنش یا جزئی از اجزای بدنش نباشد محسوس با حس ظاهر نخواهد بود.

۴. وقتی ذات انسان محسوس با حس ظاهر نباشد، جوهری مجرد است.

مزیت این تقریر آن است که برخلاف استدلال اول که می‌گفت: انسان همیشه به خودش علم دارد، این استدلال می‌گوید: لازم نیست انسان همیشه به خودش علم داشته باشد، بلکه فقط یک مرتبه هم اگر عالم به خود - ولی غافل از بدن - باشد پس انسان بدنش نیست. هدف رد یگانه‌انگاری نفس و بدن است که با مقدمه دوم اثبات می‌شود و نیازی به مقدمه سوم و چهارم نیست.

تقریر مختصر برهان

خلاصه این استدلال را طبق نظر مشهور فلاسفه می‌توان این‌گونه نوشت:

۱. ذات انسان در تمام اوقات مورد توجه انسان است.

۲. بدن انسان در تمام حالات مورد توجه انسان نیست.

۳. پس ذات انسان غیر از بدنش است.

استدلال شک دکارت

تقریر مفصل برهان

استدلال «شک» دکارت را که در کتاب *تأملات* آمده است، می‌توان این‌گونه تقریر کرد:

۱. من می‌توانم در محسوسات به دو دلیل شک کنم: یکی خطای حواس، و دیگری به این دلیل که احتمال دارد خواب باشم و تمام آنچه را حس می‌کنم رؤیایی بیش نباشد. در معقولات هم می‌توانم شک کنم؛ چون احتمال دارد شیطان حيله‌گری وجود داشته باشد که مرا به اشتباه بیندازد.

۲. وقتی ممکن باشد که در محسوسات و معقولات شک کنم، می‌توانم در وجود بدنم و هر عضوی از بدنم شک کنم.

۳. زمانی که بتوانم در بدنم و هر عضوی از بدنم شک کنم، اگر ذات من همان بدنم باشد باید بتوانم در وجود ذاتم هم شک کنم.

۴. اما هرگز ممکن نیست در وجود شکام و وجود ذات شک‌کننده‌ام شک کنم؛ زیرا من شاک‌نیستم، مگر زمانی که وجود داشته باشم، و اینکه بگویم: من موجود نیستم، بالضروره کذب است؛ زیرا گفتن این قول ممکن نیست، مگر اینکه من موجود باشم.

۵. پس ذات من جوهری غیرمحسوس است؛ به خاطر وجود شک در تمام محسوسات و عدم شک در ذاتم.

۶. زمانی که ذاتم جوهری غیرمحسوس باشد پس امری است غیر بدنم.

۷. پس من نفسی دارم که امری غیر از بدنم است (دکارت، ۱۳۸۱، ص ۳۶-۴۱).

تقریر مختصر برهان

می‌توان این برهان را این‌گونه خلاصه کرد:

۱. ذات انسان همیشه برای او معلوم است.
۲. بدن انسان برای او معلوم نیست و مشکوک است.
۳. پس ذات انسان غیر از بدنش است.

تشابه و تفاوت دو برهان ابن‌سینا و دکارت

همان‌گون که ملاحظه می‌شود، این دو برهان در تقریر مختصرشان بسیار شبیه یکدیگرند. تشابه این دو برهان این است که اولاً، هر دوی آنها از شکل دوم استفاده کرده‌اند. ثانیاً، مقدمه اول هر دوی آنها علم انسان نسبت به ذات خودش است. ثالثاً، موضوع مقدمه دوم هر دو استدلال بدن انسان است. این دو استدلال فقط در محمول مقدمه دوم با هم اختلاف دارند که در برهان دکارت شک نسبت به بدن، و در برهان «هوای طلق»/بن‌سینا از آن غفلت شده است. همین اختلاف موجب ایراد چهار اشکال به برهان «شک» دکارت - و نه به برهان «هوای طلق» - می‌شود که ذکر خواهد شد.

همچنین به خاطر همین شباهت‌های بین دو برهان است که به نظر می‌رسد اشکالاتی که فلاسفه ذهن به برهان «شک» دکارت کرده‌اند به برهان «هوای طلق» هم وارد است، و برای اینکه بتوان از این دو برهان برای مجرد نفس استفاده کرد، باید این اشکالات پاسخ داده شود، وگرنه دیگر نمی‌شود حتی از استدلال «هوای طلق» برای مجرد نفس استفاده کرد. اشکالات فلاسفه ذهن در ادامه بحث خواهد شد:

اشکالات فلاسفه اسلامی به برهان دکارت

ما برهان مبسوط دکارت را نقد می‌کنیم. چهار اشکالی که می‌توان بر برهان دکارت ذکر کرد از این قرار است:

اشکال اول

اینکه در مقدمه اول آمده که وجود محسوسات به خاطر خطای حواس مشکوک است، این حرف مخدوش است؛ زیرا خطای حواس هرچند قابل انکار نیست، اما عقلی که خطای حواس را کشف می‌کند گاهی صحت حکم حواس را هم کشف می‌کند. پس ترک کامل حواس جایز نیست، بلکه باید سعی کنیم خطا را از صواب تمییز دهیم.

مثل اینکه سوزش آتش را درک می‌کنم و عقل قانون دارد و می‌گوید: این سوزش بی‌علت نمی‌شود و عدمی هم نیست و علتش هم مقارن با آن است. به همین دلیل، آتش را که علت سوزش است، قبول می‌کنم، هرچند گرمی آتش را نشود قبول کرد، اما وجود آتش را می‌شود قبول کرد. اینجا نمی‌شود شک کرد. وقتی خطا را می‌فهمد، نمی‌تواند به همه محسوسات بی‌اعتنا باشد.

مثال دیگر اینکه سوزنی را به بدنم فرومی‌کنم. اینجا با علم حضوری درد را احساس می‌کنم و این علم حضوری ناشی از فشاری است که به بدنم وارد می‌شود. می‌فهمم بدنم هست. پس اینجا در بدنم شک نمی‌کنم؛ چون عقل قانون علیت را می‌فهمد (مصباح یزدی، ۱۳۶۶، ص ۲۶۶ و ۲۶۷).

اشکال دوم

اینکه در مقدمه اول آمده که احتمال دارد من خواب باشم و هرچه حس می‌کنم رؤیای انسان نائم باشد، موجب بطلان علوم حاصل از حس به صورت مطلق نمی‌شود؛ زیرا انسان گاهی در خوابش چیزی را حس می‌کند که آن حس اثری دارد که با علم حضوری درک می‌شود. علم حضوری خطاناپذیر است. پس شکی در وجود آنچه حس می‌کنم باقی نخواهد ماند. مؤید این مطلب آن است که گاهی اثر آن محسوس بعد از بیدار شدن هم باقی است.

اشکال سوم

اینکه دکارت می‌گوید: احتمال وجود شیطان حيله‌گری که معقولات را به این نحو به من القا کند و باعث مشکوک شدن معقولات شود، این نظر مبتنی بر نظریه‌ای در معرفت‌شناسی است، و به سبب همین نظریه، جمعی از فلاسفه غرب در ورطه «نسبیت» افتاده‌اند. نظریه مزبور این است که کشف صدق قضیه مرتبط با منشأ حدوث آن است؛ به این معنا زمانی که بدانیم آن قضیه - مثلاً - به دست فرشته‌ای نیک‌سیرت حادث شده، صدق آن قضیه کشف می‌شود، و اگر احتمال داشته باشد که آن قضیه به دست شیطان شریبری حادث شده باشد ممکن نیست که صدق آن کشف شود.

این یک نظریه است که «مطابقت با واقع» را به منشأ حدوث علم ارتباط می‌دهد. اگر موجود پاکی باشد حرفش و علمی که به ما می‌دهد قابل قبول است، و اگر شیطان به ما القا کند آن علم برای ما قابل قبول نیست. در نقطه مقابل این نظریه، نظریه علامه طباطبائی و فلاسفه اسلامی است. علامه قائل است به اینکه هر صورت علمی در صورتی می‌تواند صورت یک شیء باشد که از خود شیء اخذ شده باشد، و اگر صورت بدون ارتباط با واقعش اخذ شده باشد، یا باید بر هر چیز صدق کند یا بر هیچ چیز صدق نکند و منشأ حدوث علم هیچ ربطی به صحت و خطای آن علم ندارد. پس یک قضیه وقتی صادق است و حکایت از واقع می‌کند که مفهومش از نفس واقع مرتبط با آن انتزاع شده باشد و زمانی که مفهومش از نفس واقع مرتبط با آن قضیه انتزاع نشود صادق نیست و حکایت از واقع نمی‌کند (طباطبائی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۴۴).

در رد نظریه اول که مبنای دکارت است، می‌توان گفت: علم، یا حضوری است که حضور نفس واقع نزد عالم است و یا حصولی است که حضور مفهوم شیء نزد عالم است، نه خود شیء. در علم حضوری خطا معقول نیست، هرچند از طرف شیطان حيله‌گری آمده باشد؛ زیرا ما در علم حضوری نفس واقع را درک می‌کنیم و واسطه‌ای بین عالم و معلوم وجود ندارد (مصباح یزدی، ۱۳۶۶، ص ۱۵۵ و ۱۵۶).

علم حصولی هم، یا تصور است یا تصدیق، و تصور، یا مفرد است یا قضیه (مفرد در مقابل قضیه، شامل مرکب ناقص و مرکب تام انشایی هم می‌شود). در تصور مفرد، خطا معقول نیست؛ زیرا حکایت مفاهیم نسبت به معانی ذاتی آن مفاهیم است و متوقف بر شیئی غیر از خود ذات مفاهیم نیست، و حکایت آن مفاهیم با علم حضوری معلوم است. پس هرچند شیطان فریبکاری این مفاهیم را به من القا کرده باشد باز هم خطا در آن مفاهیم بی‌معناست (فیاضی، ۱۳۹۵، ص ۱۶۰ و ۱۶۱).

درباره قسم دوم تصور که قضیه است، باید گفت: قضیه هرچند حاکی از واقع است و به همین خاطر، خطا در آن تصور می‌شود، اما قضایا بر دو قسم‌اند: بدیهی و نظری. و بدیهی بر سه قسم است:

۱. وجدانی: واقع قضیه و خود قضیه و مطابقت آن با واقعش - همگی - با علم حضوری معلوم‌اند؛ مثل: من موجودم (همان، ص ۱۸۸ و ۱۸۹).

۲. اولی: تصور قضیه علت تامه تصدیق آن است. توضیح آنکه دو قضیه «زید عادل است» و «زید عادل نیست» هر دو حاکی از واقع‌اند، با اینکه نقیضین‌اند و از تصور قضیه معلوم نمی‌شود که کدام یک صادق است. اما در مثل «الف الف است» و «الف الف نیست»، قضیه اول یقینی‌الصدق است و قضیه دوم یقینی‌الکذب؛ زیرا ذات قضیه به گونه‌ای است که صدق قضیه اول و کذب قضیه دوم را اثبات می‌کند؛ زیرا «الف الف است» قضیه بدیهی اولی است و از تصور موضوع و محمول و ارتباط بین آن دو، صدق آن مشخص می‌شود. منشأ حدوث این قضیه دخی در صدقش ندارد، حتی اگر شیطان فریبکاری هم بگوید: «الف الف است» این قضیه یقیناً صحیح است (همان، ص ۱۸۶ و ۱۸۷).

۳. فطری: در حقیقت مبتنی بر قیاسی است مرتکز در ذهن که هم مواد قیاس و هم صورت آن بدیهی است. مثال فطریات^۵ وجود عالم خارج از انسان است. انسان با علم حضوری تأثرش را از خارج می‌یابد و می‌داند این تأثر علت دارد؛ زیرا عدم^۶ تأثیری ندارد. این قضیه بدیهی اولی است. پس می‌فهمیم چیزی هست و وجود عالم خارج فطری است.

غیر این سه، از بدیهیات مشهور که در منطق ذکر شده، هیچ‌یک بدیهی نیست؛ مثلاً متواترات و تجربیات هیچ‌یک یقینی نیست. قضایای نظری هم اگر با روش صحیح به بدیهیات برسند یقینی‌اند، وگرنه یقینی نیستند.

پس اشکال سوم این شد که منشأ حدوث علم هیچ ارتباطی به صحت و خطای آن ندارد، و نیز انتزاع و عدم انتزاع آن علم از واقعیتش مهم است که صحت و خطای علم را مشخص می‌کند. این سه اشکال تا اینجا مربوط به مقدمه اول بود.

اشکال چهارم

مقدمه دوم استدلال دکارت هم باطل است - زیرا هرچند ممکن است که من در وجود بدن و هر عضوی از اعضايم شک بدوی بکنم - الا اینکه این شک بدوی است که با تأمل در فعل و انفعالات اعضای بدن بر هم زایل می‌شود؛

زیرا - مثلاً - با دندان گرفتن انگشت، با توجه به عدم معقولیت تأثیر و تأثر بین اعدام، علم به وجود مؤثر که دندان است و وجود متأثر که دست است، برای ما حاصل می‌شود. در نتیجه وجود بدن اثبات می‌شود.

اشکال اول فلاسفه ذهن

مقدمه سوم برهان «شک» دکارت در تقریر مفصل برهان این بود: زمانی که بتوانم در بدنم و هر عضوی از بدنم شک کنم، اگر ذات من همان بدنم باشد باید بتوانم در وجود ذاتم هم شک کنم. کیت مسلین یکی از فلاسفه ذهن در کتابش این مقدمه را باطل می‌داند؛ زیرا این مقدمه مبتنی بر قانون لایب‌نیس است. قانون لایب‌نیس این است: اگر «الف نفس همان ب باشد جمیع صفات الف همان صفات ب است»؛ مثلاً، در بحث ما اگر بدن همان ذات ما باشد تمام صفات بدن - از جمله شک ما نسبت به آن - همان صفات ذات ما خواهد بود. اما این قانون با صفاتی که دارای حیث التفاتی‌اند، نقض می‌شود (مثل علم) و اینجا جاری نیست؛ چون ممکن است شیء واحدی از یک جهت معلوم باشد و از جهت دیگر غیر معلوم.

برای مثال، به این برهان که طبق قانون لایب‌نیس آورده شده است، دقت کنید:

۱. لوپیس لین می‌داند خبرنگاری که با او کار می‌کند کلارک کنت است.

۲. او نمی‌داند خبرنگاری که با او کار می‌کند سوپرمن است.

۳. پس کلارک کنت نمی‌تواند سوپرمن باشد.

درحالی که این استدلال صحیح نیست و کلارک کنت همان سوپرمن است، از اینکه لوپیس لین کلارک کنت را می‌شناسد، ولی سوپرمن را نمی‌شناسد نمی‌توان استفاده کرد که کلارک کنت و سوپرمن دو شخص متمایز و متفاوت هستند. به تبع این حرف، استدلال دکارت هم که می‌گوید: «من می‌دانم که وجود دارم، و من نمی‌دانم که بدنم وجود دارد، پس من همان بدنم نیستم» نمی‌تواند صحیح باشد؛ زیرا همان گونه که کلارک کنت و سوپرمن یک شخص بودند، اما لوپیس لین یکی را می‌شناخت و دیگری را نمی‌شناخت. ممکن است بدن من هم عین نفس من باشد، اما من یکی را بشناسم و دیگری را نشناسم. دو استدلال سوپرمن و «شک» دکارت از قانون لایب‌نیس استفاده کرده‌اند و مشخص شد که در علم که حیث التفاتی دارد، این قانون کارساز نیست (مسلین، ۱۳۸۸، ص ۹۱ و ۹۲).

شبهه همین اشکال را ویلیام دی هارت در کتابش می‌آورد. خلاصه حرفش این است: محمولات روان‌شناختی بیانگر ویژگی‌هایی نیستند که برای اثبات تفاوت‌ها از راه قانون لایب‌نیس کافی باشند؛ مثلاً گاهی پدر را می‌شناسی، ولی نمی‌دانی این شخص که نقاب دارد پدر است (دی هارت، ۱۳۸۱، ص ۲۰).

نورمن مالکوم هم در نقد این برهان، حرفی شبیه دو فیلسوف قبلی دارد و می‌گوید: اگر من بتوانم تردید کنم که شکلی هندسی ویژگی الف را دارد، اما نتوانم تردید کنم ویژگی ب را دارد، نمی‌توان نتیجه گرفت که ویژگی ب مستلزم الف نیست (مالکوم، ۱۳۸۷، ص ۱۵).

همان‌گونه که پیداست، این اشکال فقط به برهان «شک» دکارت وارد نیست، بلکه به برهان «هوای طلق» ابن‌سینا هم وارد است. برهان «هوای طلق» می‌گوید: «من متوجهم که وجود دارم، اما متوجه نیستم که بدنم وجود دارد. پس ذات من غیر از بدنم است». همین اشکال به این برهان هم وارد است؛ زیرا ممکن است مثل همان کلارک کنت و سوپرمن که یک نفرند، ولی لویی‌س لین به یکی علم داشت و به دیگری علمی نداشت، نفس و بدن من هم در حقیقت یک چیز باشند و من به یکی توجه داشته باشم و از دیگری غافل باشم. این اشکالی است که به این برهان وارد شده است.

جواب اشکال اول

جواب اول: حاصل کلام دکارت این است که وجود ذاتم برای من معلوم است و وجود بدنم برای من معلوم نیست. در نتیجه ذات من همان بدنم نیست. این استدلال قیاسی از شکل دوم است و مصرح است، نه مضمراً؛ یعنی مقدمه‌ای در تقدیر ندارد، بلکه تمام مقدمات ذکر شده است. پس نمی‌توان گفت: این استدلال مبتنی بر قانون لایب‌نیتس است. قیاس شکل دوم خودش منتج است و نیازی به قانون دیگری به نام لایب‌نیتس ندارد. دو شرط دارد: کلیت کبرا و اختلاف دو مقدمه در کیف. شرط دیگری هم ندارد. «مصرح بودن قیاس» هم یعنی اینکه همه مقدماتش در لفظ آمده است، برخلاف مضمراً که قیاسی است که مقدمه مطوی دارد. این قیاس اگر بخواهد مضمراً باشد باید به آن مقدمه مطوی هم توجه شود تا منتج باشد؛ ولی قیاس مصرح این‌گونه نیست و نیاز به مقدمه مطوی دیگری - مثل قانون لایب‌نیتس - ندارد. پس برای اینکه این قیاس را ابطال کنیم، یا باید از لحاظ صوری آن را ابطال نماییم - که نمی‌شود؛ زیرا قیاسی از شکل دوم است و شرایط را دارد - و یا باید از لحاظ مادی آن را مورد انتقاد قرار دهیم - که این هم نمی‌شود؛ زیرا هر دو مقدمه صحیح و از بدیهیات وجدانی است و قابل رد نیست. پس این قیاس صحیح است.

جواب دوم: قانون لایب‌نیتس هم قانونی بدیهی است و شکی در آن راه ندارد و در تمام صفات، حتی علم که دارای حیثیت التفات و حکایت است، جاری است؛ زیرا این قانون از اولیات است. مشکل اصلی نقضی است که به این قانون وارد کرده‌اند. آن نقض به تقریر دیگر، این است که - مثلاً - ممکن است من زید را بشناسم، ولی ابوخالد را نشناسم. این موجب نمی‌شود که زید با ابوخالد دو شخص باشند.

می‌توان این‌گونه به این نقض جواب داد: اگر زید همان ابوخالد باشد ممکن نیست هر دو مقدمه اول و دوم صادق باشند؛ زیرا خبر دادن از علم من به وجود زید صادق نیست، مگر وقتی که عارف به زید و عالم به وجود شخص زید باشم و زمانی که زید همان ابوخالد باشد معرفت من به زید و علم من به وجود شخص او، همان معرفت به ابوخالد و علم به وجود اوست؛ زیرا شخص زید همان شخص ابوخالد است.

حال اگر کسی بگوید: اگر ابوخالد را می‌شناسید چرا وقتی کسی به شما بگوید ابوخالد را می‌شناسی جواب می‌دهی: نمی‌شناسم؟ جواب این است که من عالمم به اینکه آن شخص نامش زید است و عالم نیستم به اینکه

کنیه همان شخص «ابو خالد» است. نتیجه این دو قضیه این نیست که زید همان ابو خالد نیست، بلکه نهایت نتیجه‌ای که می‌دهد این است که نام همان کنیه نیست، که شکی در صدق این نیست.

به عبارت دیگر، مقدمه دوم (من ابو خالد را نمی‌شناسم) کاذب است؛ زیرا علم چه نام باشد، چه لقب، چه کنیه، برای شخص وضع شده است و ما شخص را می‌شناسیم. پس ابو خالد را می‌شناسیم. نهایتش این است که کنیه او را نمی‌دانیم، نه اینکه شخص او را نمی‌شناسیم.

نتیجه اینکه شخصی که نامش زید است اگر معلوم باشد، پس شخصی که کنیه‌اش ابو خالد است هم معلوم است. پس معرفت من به زید همان معرفتم به ابو خالد است. بله، من عالمم به اینکه آن شخص نامش زید است و نمی‌دانم که کنیه‌اش ابو خالد است. پس قیاسی به این شکل تشکیل می‌شود:

۱. نام زید برای من معلوم است.

۲. کنیه زید برای من معلوم نیست.

۳. پس نام زید همان کنیه‌اش نیست.

این استدلال کاملاً صحیح است. چگونه این استدلال صحیح نباشد، درحالی که قانون لایب‌نیس که طبق نظر مستشکل^۵ مبنای این نظریه است، بدیهی اولی است؛ زیرا مفادش این است که «وقتی الف همان ب باشد پس شناخت الف همان شناخت ب است بالضرورة». پس اینکه مستشکل از این برهان نتیجه گرفته که زید غیر ابو خالد است، نتیجه‌اش اشتباه است، بلکه نتیجه واقعی این دو مقدمه آن است که نام زید همان کنیه‌اش نیست.

اگر گفته شود که این کلام در تصورات جزئی صحیح است؛ زیرا علم چه نام باشد، چه کنیه، چه لقب، برای شخص وضع شده است. پس وقتی شخص شناخته شد مصداق نام و لقب و کنیه هم شناخته شده است. اما درباره تصورات کلی چه می‌گویید؟ برای مثال:

۱. من عالمم به اینکه زید حکیم است.

۲. من عالمم نیستم به اینکه زید فقیه است.

اگر هر دو قضیه صادق باشند، مثل استدلال دکارت باید نتیجه این باشد که حکیم همان فقیه نیست، درحالی که وقتی زید فقیه همان زید حکیم باشد این نتیجه - درواقع - صادق نیست. اینجاست که اشکال برمی‌گردد به اینکه در این موارد قانون لایب‌نیس درست نیست.

پاسخ اول: مدار استدلال دکارت درباره وجود ذوات در هلیات بسیطه است، نه وجود صفات و هلیات مرکبه، و شکی نیست که وقتی ذات مسما به الف همان ذات مسم به ب باشد، تمام صفات الف صفات ب است و بعکس. و اگر الف و ب در یک صفت اختلاف داشته باشند، الف غیر از ب است و خود ب نیست.

در این صورت، این استدلال دکارت به وسیله صفات نقض نمی‌شود؛ یعنی استدلال دکارت به وسیله استدلالی که معلوم^۶ وجود صفتی برای موصوفی است و غیر معلوم^۷ وجود صفت دیگری برای موصوف است، نقض نمی‌شود؛

زیرا معلوم و غیرمعلوم هر دو هلیه مرکبه‌اند، ولی در استدلال دکارت، معلوم و غیرمعلوم هلیه بسیطه‌اند. به عبارت دیگر، استدلال دکارت در هلیات بسیطه است، ولی نقضی که به آن شده در هلیات مرکبه است. به همین دلیل این نقض به دکارت وارد نیست. اگر سؤال شود که فرق این دو چیست؟ گفته می‌شود: فرقی این است که اجتماع صفات متعدد در ذات واحد ممکن است، ولی اجتماع ذوات متعدد در وجود واحد ممتنع است.

پاسخ دوم: شک هم مثل علم مقابله (یعنی علم به معنای تصدیق) جز به ثبوت نسبت در قضیه تعلق نمی‌گیرد. به عبارت دیگر، شک و علم مقابل آن فقط به ثبوت محمول برای موضوع در قضیه حملیه و به لزوم تالی برای مقدم در قضیه شرطیه متصله و به تعاند مقدم و تالی در منفصله تعلق می‌گیرد. حال گاهی هر دو قضیه معلومه و مشکوک‌ه هلیه بسیطه‌اند؛ مثل استدلال دکارت که می‌گفت: «ذات من برای من معلوم است» و «بدن من برای من معلوم نیست» که به این معنا بود: «من عالمم به اینکه ذاتم موجود است» و «من عالم نیستم به اینکه بدنم موجود است». گاهی هم دو قضیه معلوم و مشکوک هر دو هلیه مرکبه‌اند؛ مثل مورد نقض که استدلال این بود: «من عالمم به اینکه زید حکیم است» و «من عالم نیستم به اینکه زید فقیه است»، که تقریر دیگر آن، این است: «حکیم بودن زید برای من معلوم است» و «فقیه بودن زید برای من معلوم نیست». نتیجه این می‌شود که «حکیم بودن زید همان فقیه بودنش نیست» و این قضیه صادق است.

به عبارت دیگر، وقتی می‌گویید:

۱. من عالمم به اینکه زید حکیم است.

۲. من عالم نیستم به اینکه زید فقیه است.

۳. نتیجه‌اش این می‌شود که حکیم بما هو حکیم فقیه بما هو فقیه نیست. این نتیجه صادق است، اما نتیجه‌اش این نیست که زید حکیم همان زید فقیه نیست. مستشکل فکر می‌کند نتیجه دو مقدمه این می‌شود که زید حکیم همان زید فقیه نیست، درحالی‌که این اشتباه است.

نتیجه اینکه در این استدلال که هلیه مرکبه است، علم و شک ما به وجود محمول برای موضوع تعلق گرفته است؛ یعنی به وجود حکمت برای زید و وجود فقه برای زید، که نتیجه این می‌شود که فقه زید غیر از حکمت زید است. علم و شک ما به موضوع تنها تعلق نگرفته است که بگوییم: در مقدمه اول به وجود زید تعلق گرفته و در قضیه دوم به عدم وجود زید، تا نتیجه گرفته شود که زید فقیه همان زید حکیم نیست. پس اگر نتیجه دقیقی از این دو مقدمه بگیریم نتیجه این می‌شود که فقه زید غیر از حکمت زید است. این نتیجه کاملاً صحیح است و همگام با قانون لایب‌نیتس است. پس قانون لایب‌نیتس در هلیات مرکبه هم صادق است و چنین نیست که اینجا جاری نشود. پس اشکال فلاسفه ذهن به برهان «شک» و برهان «هوای طلق» وارد نیست. اگرچه چهار اشکال دیگر بر برهان «شک» وارد بود و نمی‌شد از آن برای مجرد نفس استفاده کرد، اما برهان «هوای طلق» همچنان بدون اشکال باقی می‌ماند.

اشکال دوم فلاسفه ذهن

فلاسفه ذهن اشکال دیگری را به استدلال «شک» دکارت مطرح می‌کنند. آنها می‌گویند: دکارت فرض می‌گیرد که نحوه ارائه شدن تجربه آگاهانه ما به خودمان، به اندازه کافی، ماهیتمان را نشان می‌دهد. اما این صحیح نیست؛ زیرا:

۱. اگر استدلال دکارت صحیح بود امکان نداشت کسی صدا را تصور کند، اما ماهیت اصلی آن، یعنی موج بودن آن را تصور نکند.

۲. اما زمانی بود که ماهیت صدا برای ما معلوم نبود و هیچ‌کس نمی‌دانست صدا از امواج تشکیل شده است. و با اینکه موج بودن صدا را هیچ‌کس تصور نمی‌کرد، ولی ماهیت اصلی صدا را تشکیل می‌داد.

۳. وقتی تصور صدا بدون تصور ذاتی آن (یعنی موج بودن) ممکن است، پس ممکن است آگاهی با فرایندهای مغزی ما یکی باشد، درحالی که اکنون ما هیچ تصویری از آن نداریم (مسئله ۱۳۸۸، ص ۱۰۰).

این اشکال هم مثل اشکال قبل، هم به استدلال «شک» دکارت وارد است و هم به برهان «هوای طلق» فلاسفه مسلمان.

استدلال دکارت و فلاسفه مسلمان با فرق کمی که دارند، اما هر دو از قیاسی به شکل ثانی تشکیل می‌شوند:

۱. وجود ذاتم معلوم است.

۲. وجود بدنم معلوم نیست.

۳. پس وجود ذاتم غیر از وجود بدنم است.

این اشکال می‌گوید: اینکه ذات شما این‌گونه برای شما پدیدار شده، تمام حقیقت ذات شما را نشان نمی‌دهد. شاید ذات شما ویژگی‌های دیگری نیز دارد که شما از آن غافلید. پس اینکه دکارت خود را می‌یابد دلیل نمی‌شود که تمام حقیقتش همان باشد که برایش پدیدار شده است. ممکن است سه بعد داشتن هم جزو حقیقت انسان باشد، اما انسان آن را نیابد. نیافتن^۵ دلیل بر نبودن نیست. اینکه انسان هنگام تصور خود، سه بعد را نمی‌یابد، دلیل بر سه بعد نداشتن انسان نیست؛ مثل همان مثال صوت که انسان‌ها صوت را می‌یافتند، اما هیچ‌گاه نمی‌یافتند که حقیقت آن صوت موج باشد.

در خصوص برهان «هوای طلق» نیز همین اشکال را می‌شود مطرح کرد، به این شکل که فلاسفه مسلمان می‌گویند: ممکن است حالتی برای انسان پیدا شود که بکلی از بدنش غافل باشد؛ ولی باز خود را می‌یابد، و این اثبات می‌کند که خودش غیر بدنش است. اما در جواب می‌شود گفت: شاید آنچه را یافته تمام حقیقت او نبوده است، به‌ویژه با این بیان که فلاسفه اسلامی قائلند به اینکه علم حضوری دارای مراتبی است، و علم حضوری من به خودم هم دارای مراتبی است. اینکه یک مرتبه از خودم برای من به علم حضوری معلوم است و آن صرف علم به خودم است، دلیل نمی‌شود که تمام مراتب خودم برای خودم به علم حضوری معلوم باشد.

بسیاری از ویژگی‌های خودم را با علم حضوری نمی‌یابم. شاید یکی از آن ویژگی‌هایی که من از آن غفلت دارم، ولی جزئی از وجود من است همین سه بعد داشتن است. شاید مرتبه‌ای از علم حضوری علم به بدن هم باشد. پس صرف اینکه من می‌توانم هنگام غفلت از بدن، به خودم آگاه باشم دلیل نمی‌شود که بدن من چیزی غیر از من

است. شاید بدن من عین وجود من است، ولی مقدار کمی از علم برای من پدیدار شده و آن همان صرف وجود داشتنم است و سه بعد داشتن و بدن بودن من برایم پدیدار نشده است.

جواب اشکال دوم فلاسفه ذهن با کمک تفاوت علم حضوری و حصولی

اما به نظر می‌رسد قیاس علم من به خود، با قیاس علم به صوت، قیاس مع‌الفارق است؛ زیرا در علم به صوت، چون علم حصولی است، علم من به صوت ذاتیات صوت را نشان نمی‌دهد؛ زیرا صوت وجودی جدایی از من دارد و علم غیر از معلوم است. از این رو، ممکن است علم با معلوم دو ماهیت جدا داشته باشند، اما علم من به خودم علم حضوری است و علم به خود ذاتیات و وجود من را در همان حد نشان می‌دهد؛ زیرا علم در علم به خود، عین معلوم است. وقتی علم عین معلوم باشد، وقتی من به خود علم دارم؛ یعنی به ذاتم علم دارم و ذات من کاملاً برای من واضح است. ولی در همان حال که به ذاتم علم دارم، از بدنم غافلم. این یعنی اینکه - دست کم - در همان مرتبه که به ذات خودم علم دارم، آن مرتبه از ذات که من به آن علم دارم غیر از بدنم است؛ زیرا اگر همان مرتبه که من علم دارم عین بدنم بود باید به بدنم هم علم می‌داشتم. پس ذات من غیر از بدنم است؛ زیرا طبق قانون لایب‌نیس که گفته شده، اگر دو چیز عین یکدیگر بودند، صفات یکی عین صفات دیگری است؛ ولی اینجا صفات ذات خود، عین صفات بدن نیست. پس خود ذات عین بدن نیست و اساساً برهان «شک» یا برهان «هوای طلق» استدلالی از شکل دوم است که شرایط آن رعایت شده است (وجود ذاتم برای من معلوم است و وجود بدنم برای من معلوم نیست) و اگر کسی بخواهد این استدلال را رد کند باید از لحاظ مادی یا صوری در این استدلال تشکیک کند، درحالی که این استدلال قابل تشکیک از لحاظ مادی یا صوری نیست (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۱، ص ۵۴ و ۵۳).

جواب اشکال دوم فلاسفه ذهن با کمک برهان «بساطت نفس»

اگر جواب قبلی را هم کسی قبول نکند در جواب اشکال فلاسفه ذهن می‌شود از برهان دیگری به نام برهان «بساطت نفس» استفاده کرد و گفت: اینکه در مقدمه اول گفته می‌شود: من به ذاتم علم دارم، صرف علم حضوری به وجود ذات نیست، بلکه به خصوصیتی از ذات هم علم حضوری دارم که با توجه به آن خصوصیت، مادی یا عین بدن بودن ذات من غیرقابل قبول است. آن خصوصیت از ذات که من آن را با علم حضوری درک می‌کنم خصوصیت بساطت نفس است. استفاده از بساطت نفس برای اثبات تجرد آن، خود برهانی مستقل برای اثبات نفس مجرد انسانی در میراث فلاسفه اسلامی است که ریشه این برهان را در کلمات *فارابی* می‌شود جست (فارابی، ۱۴۰۵ق، ص ۷۰ و ۷۱؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۵، ص ۱۷۹-۱۸۲). خلاصه برهان مزبور این گونه است:

۱. ذات انسان بسیط است و این بساطت را انسان با علم حضوری می‌یابد.

۲. بدن انسان بسیط نیست و دارای اجزاست.

۳. پس بدن انسان همان ذات او نیست (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۱، ص ۵۱).

اشکال قبلی فلاسفه ذهن به این برهان وارد نیست؛ زیرا در این برهان من با علم حضوری بساطت خود را می‌یابم و می‌یابم که دارای اجزا نیستم، بلکه درک بسیطی از خود دارم. بنابراین نمی‌توان گفت: شاید آنچه می‌یابی تمام حقیقت تو نیست؛ زیرا حتی اگر آنچه اکنون می‌یابم تمام حقیقت من نباشد، ولی باز همین که می‌یابم بسیط هستم، این خود با عین بدن بودن من منافات دارد؛ زیرا بدن انسان بسیط نیست.

به عبارت دیگر، اگر انسان با علم حضوری نمی‌یافت که مرکب است یا بسیط، نمی‌توانست نتیجه بگیرد که حال که نمی‌یابم مرکب یا بسیطم، پس بسیطم و غیر بدن مرکب خود هستم. اما وقتی انسان می‌یابد که بسیط است دیگر نمی‌تواند بگوید: هنوز ممکن است در حقیقت مرکب باشم؛ زیرا علم حضوری به بساطت مطابق واقع است. پس واقع انسان هم بسیط است. به قول جان سرل، آگاهی نمی‌تواند همان ذرات فیزیکی باشد، بلکه چیزی بالاتر از ذرات فیزیکی است و این همان درون‌بینی است که موتور محرک دوگانه‌انگاری (دوئالیسم) است. به همین سبب وی که جزو مهم‌ترین فلاسفه ذهن قرن بیست و یکم به‌شمار می‌رود و سیر فلسفه ذهن و رد آنها را بر دوگانه‌انگاری دیده است، می‌گوید: ما هنوز ابزاری که قادر باشد دوگانه‌انگاری را رد کند، نداریم (سرل، ۲۰۰۴، ص ۴۷). با این دو جواب که به اشکال دوم داده شد، مشخص گردید که نه تنها نفس غیر بدن است، بلکه اصلاً مادی نیست و اساساً موجودی مجرد است؛ زیرا ویژگی مادیات را که تقسیم‌پذیری است، ندارد و بسیط محض است. پس نمی‌تواند موجودی مادی باشد.

نتیجه‌گیری

نتیجه اینکه برهان «هوای طلق»/ابن‌سینا قابل دفاع است و برهان «شک» دکارت هم هرچند به دقت برهان «هوای طلق» نیست، اما اشکالاتی که توسط فلاسفه ذهن به آن شده قابل پاسخ‌گویی است. این دو برهان دارای شباهت‌ها و تفاوت‌هایی هستند و اشکالات فلاسفه ذهن به سبب شباهت‌هایی که این دو برهان دارند، متوجه هر دو برهان است. این دو برهان مبتنی بر قانون لایب‌نیس نیستند. البته اگر هم بودند مشکلی نداشت؛ زیرا قانون لایب‌نیس قابل دفاع است.

در اشکال دوم گفته شده است: نحوه ارائه شدن تجربه آگاهانه ما به خودمان، به‌اندازه کافی ماهیتمان را نشان نمی‌دهد؛ مثل صوت که آن‌گونه که به ما ارائه می‌شود ذاتیاتش قابل شناخت نیست. به این اشکال دو جواب داده شد که اولین جواب با کمک علم حضوری بود که گفته شد: علم حضوری انسان به خود، به همان اندازه ذاتیاتش را به او نشان می‌دهد. دومین جواب هم با کمک برهان «بساطت نفس» بود که گفته شد: انسان با علم حضوری بساطت خود را می‌یابد و همین بساطت با مادی بودنش در تعارض است. در نهایت نتیجه گرفته شد که با کمک این دو جواب، به‌ویژه جواب دوم، یعنی تقسیم‌ناپذیری و بساطت نفس، نه تنها مغایرت نفس و بدن، بلکه تجرد نفس هم اثبات می‌شود.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۸۱، *الإشارات والتبیهات*، قم، بوستان کتاب.
- حسن‌زاده آملی، حسن، ۱۳۷۵، *نصوص الحکم بر فصوص الحکم*، تهران، رجا.
- ، ۱۳۸۱، *الحجج البالغہ علی تجرد نفس الناطقہ*، قم، بوستان کتاب.
- دکارت، رنه، ۱۳۸۱، *تأملات در فلسفه اولی*، ترجمه احمد احمدی، تهران، سمت.
- دی هارت، ویلیام، ۱۳۸۱، *فلسفه نفس*، ترجمه امیر دیوانی، قم، طه.
- رضایی، مرتضی، ۱۳۹۵، «تیم‌نگاهی به مسائل فلسفه ذهن»، *معرفت*، ش ۲۲۱، ص ۳۱-۴۳.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۴۱۶ق، *نهایه الحکمه*، قم، جامعه مدرسین.
- ، بی‌تا، *بدایه الحکمه*، قم، جامعه مدرسین.
- فراہی، ابونصر، ۱۴۰۵ق، *فصوص الحکم*، تحقیق محمدحسن آل یاسین، قم، بیدار.
- فیاضی، غلامرضا، ۱۳۹۳، *علم‌نفس فلسفی*، تحقیق محمدتقی یوسفی، چ سوم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- ، ۱۳۹۵، *درآمدی بر معرفت‌شناسی*، تحقیق مرتضی رضایی و احمدحسین شریفی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- لو، جاناتان، ۱۳۸۹، *مقدمه‌ای بر فلسفه ذهن*، ترجمه امیر غلامی، تهران، مرکز.
- مالکوم، نورمن، ۱۳۸۷، *مسائل ذهن از دکارت تا ویتگنشتاین*، ترجمه همایون کاکا سلطانی، تهران، گام نو.
- مسلمین، کیت، ۱۳۸۸، *درآمدی به فلسفه ذهن*، ترجمه مهدی ذاکری، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۶۶، *آموزش فلسفه*، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.
- مصطفوی، حسن، ۱۳۶۰، *التحقیق فی کلمات قرآن الکریم*، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- مصطفی، ابراهیم و دیگران، ۱۳۸۷، *المعجم الوسیط*، تهران، صادق.

نوع مقاله: پژوهشی

تحلیل انتقادی ماده‌انگاری نفس از دیدگاه ابن‌قیم جوزیه

مصطفی عزیزی علویچه / دانشیار گروه فلسفه جامعه المصطفی العالمیه

m.azizi56@yahoo.com

 orcid.org/0000-0002-0563-4200



<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

دریافت: ۱۴۰۱/۰۲/۰۵ - پذیرش: ۱۴۰۱/۰۶/۱۵

چکیده

بی‌شک مبانی معرفت‌شناختی یک نظام فکری در تعریف آن از هویت انسانی نقش بسزایی دارد. جریان سلفی‌گری در پرتو مبانی حس‌گرایی افراطی، تعریفی کاملاً مادی از جهان هستی و انسان ارائه می‌کند. ابن‌قیم جوزیه، یکی از پیشگامان سلفی‌گری، نفس انسانی را «جسمی لطیف» تعریف می‌کند که در تمام اعضای بدن سریان دارد. به لحاظ روش‌شناختی، ابن‌قیم بر روش نقلی و نیز بر فهم سلف صالح تکیه می‌کند. وی ادله مطرح‌شده از سوی فلاسفه بر تجرد نفس را نقد کرده و برای ماده‌انگاری نفس ادله‌ای اقامه نموده است. در این پژوهش نخست مبانی معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی ابن‌قیم بیان و سپس تعریف او از «نفس و روح» انسانی تحلیل و نقد شده و همچنین دلایل او بر نفی تجرد نفس و نیز اثبات مادیت نفس در بوتۀ سنجش قرار گرفته است.

کلیدواژه‌ها: نفس، روح، ماده‌انگاری، تجرد، ابن‌قیم جوزیه، سلفیه.

یکی از مباحث مهم در حوزه اندیشه بشری مبحث «انسان‌شناسی» است. هر مکتب فکری بر پایه مبانی معرفت‌شناسی خود، تفسیری خاص از چیستی انسان ارائه می‌کند. از سوی دیگر، هر موضعی که در باب انسان‌شناسی اتخاذ شود در باورها و اعتقادات انسان تأثیر مستقیم دارد.

جریان فکری سلفیت با پیشگامی/بن‌تیمبه و شاگرد برجسته او/بن‌قیم جوزیه بر جسم‌انگاری و مادی بودن نفس و روح انسان پای می‌فشارد. بسیاری از انگاره‌ها و باورهای اعتقادی جریان فکری سلفی و وهابیت معاصر برخاسته از نگرشی مادی به حقیقت و هویت انسان است.

بن‌قیم جایگاه ویژه‌ای نزد جریان «سلفی - تکفیری» دارد. وی در میان اندیشمندان سلفیت، توجه ویژه‌ای به بحث روح و نفس انسانی داشته و اثر مستقلی با عنوان *کتاب الروح* نگاشته است. بن‌قیم در این کتاب با رویکردی نقلی و حدیثی و با تکیه بر فهم سلف کوشیده است تعریفی کاملاً مادی و جسمانی از نفس انسان ارائه کند و ادله قائلان به تجرد نفس را ابطال نماید. اگرچه به لحاظ سیر تاریخی، نقدهایی بر دیدگاه‌های گوناگون/بن‌قیم نگاشته شده، ولی در خصوص نفس‌پژوهی او و به‌ویژه نقدهای او بر ادله تجرد نفس، اثر مستقلی دیده نشده است.

این نوشتار در پرتو روش «عقلی - نقلی» دیدگاه‌های/بن‌قیم جوزیه درباره نفس و روح انسان را تحلیل و نقد نموده و از سوی دیگر، به نقدهایی که/بن‌قیم بر تجرد نفس وارد کرده پاسخ داده است.

شایان توجه اینکه نفس‌شناسی/بن‌قیم بر یک سلسله مبانی معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی خاصی استوار است. از نظر معرفت‌شناختی،/بن‌قیم به‌عنوان یکی از برجسته‌ترین دانشمندان نص‌گرا، از روش اهل حدیث و سنت پیروی نموده و در اصول دین بر فهم و برداشت سلف صالح تکیه کرده است. او عقل را در چارچوب شرع و دین می‌پذیرد و همواره شرع و کتاب و سنت را بر عقل مقدم می‌داند. وی همچنین با جمود بر ظواهر متون دینی تأویل، آنها را نفی نموده، بر این نکته پای می‌فشارد که عقل باید در مدار شرع به کار گرفته شود، و اگر عقل و نقل تعارضی پیدا کردند باید نقل و شرع را بر عقل مقدم ساخت (بن‌قیم جوزیه، ۱۴۱۸ق، ج ۲، ص ۴۵۹).

بر پایه این اصل روش‌شناختی،/بن‌قیم به نقد متکلمان و صوفیان و فلاسفه پرداخته و از آنها به علت عدم استفاده از آیات قرآن و احادیث نبوی و نیز به سبب ترجیح ندادن قرآن و سنت بر عقل، و نیز بی‌مهری به فهم و روش سلف صالح، انتقاد کرده است.

بهترین گواه بر آنکه/بن‌قیم براساس نص‌گرایی سلفی موضوع روح و نفس را تحلیل و بررسی کرده آن است که ایشان در تبیین حقیقت نفس و مراتب آن و نیز در بیان حدوث و قِدَم نفس و سایر مباحث نفس‌شناسی، مباحث خود را بر پایه متون دینی و قرآن و سنت استوار می‌سازد، و اگر در مواردی یک تحلیل عقلی ارائه دهد آن را در چارچوب متون دینی و در تفسیر آنها بیان می‌کند و نه فراتر از آن.

شایان ذکر آنکه/بن‌قیم در مبانی معرفت‌شناختی خود تحت تأثیر استادش/بن‌تیمبه است که می‌گوید: «هر آنچه امکان نداشته باشد با یکی از حواس پنجگانه ادراک شود معدوم است» (بن‌تیمبه، ۱۴۲۶ق، ج ۴، ص ۳۲۰). این سخن/بن‌تیمبه نشانگر گرایش حس‌گرایی او در دو عرصه معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی است.

از نظر هستی‌شناختی، ابن‌قیم با اتکا به مبانی حس‌گرایی افراطی بر این باور است که در هستی موجودی وجود ندارد که قابل تقسیم‌پذیری حسی و وهمی نباشد، و اثبات‌های مجرد و فرامادی به معنای اثبات‌های فاقد ماهیت و علم و قدرت و اراده و سمع و بصر است و نمی‌تواند فوق مخلوقات باشد. از این‌رو، نفی ویژگی‌های مادی مانند تقسیم‌پذیری از خداوند، موجب تعطیل عقل‌ها از فهم اوست (ابن‌قیم جوزیه، ۱۳۹۵ق، ص ۲۰۱ و ۲۰۲).

براساس اندیشه سلفی‌گری همه جواهر پنجگانه‌ای که در حکمت ثابت است باطل، و جوهر منحصر در جوهر جسمانی است:

فإننا إذا علمنا أن الوجود ينقسم إلى جوهر و عرض و أن أقسام الجوهر خمسة كما زعموه مع أن ذلك ليس بصحيح و لا يثبت مما ذكره إلا الجسم، و أما المادة و الصورة و النفس و العقل فلا يثبت لها حقيقة في الخارج إلا أن يكون جسماً أو عرضاً (ابن‌قیم، ص ۱۳۱ و ۱۳۳).

با مراجعه به آثار ابن‌قیم و شاگردش ابن‌قیم سیطره تجسیم و جسم‌انگاری بر کل نظام هستی ملموس و مشهود است.

حقیقت روح و نفس از دیدگاه ابن‌قیم

پیش از تعریف حقیقت «نفس» نخست در باب واژه‌شناسی لغوی «نفس» و سپس درباره اصل وجود نفس از منظر ابن‌قیم سخن گفته، در آخر به تعریف حقیقت «نفس» می‌پردازیم:

ابن‌قیم معتقد است: واژه «نفس» در قرآن به معنای «ذات» است؛ چنان‌که قرآن کریم می‌فرماید: «فَإِذَا دَخَلْتُمْ بُيُوتًا فَسَلِّمُوا عَلَىٰ أَنفُسِكُمْ» (نور: ۶۱)؛ پس چون به خانه‌هایی وارد شدید بر خویشتان سلام کنید.

همچنین می‌فرماید: «يَوْمَ تَأْتِي كُلُّ نَفْسٍ تُجَادِلُ عَن نَّفْسِهَا» (نحل: ۱۱۱)؛ [یاد کن] روزی را که هر کس می‌آید [و] از خود دفاع می‌کند.

همچنین ابن‌قیم بر این نکته تأکید دارد که واژه «نفس» در قرآن به معنای «روح» به‌تنهایی بدون بدن نیز به‌کار می‌رود؛ مانند سخن خداوند: «يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ» (فجر: ۲۷)؛ ای روان آرمیده؛ و نیز «وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَىٰ» (نازعات: ۴۰)؛ نفس را از هواها منع کرده است.

از دیدگاه ابن‌قیم واژه «روح» درباره بدن به‌تنهایی به‌کار نرفته؛ چنان‌که در هیچ آیه‌ای از آیات قرآن لفظ «روح» با لفظ «نفس» یکجا کنار هم نیامده است تا بتوان تمایز میان آن دو را نتیجه گرفت (ابن‌قیم جوزیه، ۱۳۹۵ق، ص ۲۱۷).

ابن‌قیم بر این باور است که روح را از آن نظر «روح» نامیده‌اند که مایه حیات و زندگی نافع و نیز سرچشمه حیات بدن است. اما نفس را از آن نظر «نفس» نامیده‌اند که شیء نفیس و باشرافت و گرانبهایی است، و یا بدین علت «نفس» نامیده شده که فراوان از بدن بیرون می‌رود و به او بازمی‌گردد؛ همچون دم و بازدم؛ زیرا نفس هنگام خواب از بدن بیرون می‌رود و هنگام بیداری به بدن برمی‌گردد (همان، ص ۲۱۸). از همین جا پیوند میان نفس (به سکون فاء) و نفس (به فتح فاء) روشن می‌شود؛ زیرا همان‌گونه که نفس به‌طور مکرر از بدن بیرون می‌رود و داخل

در بدن می‌شود، نفس نیز مرتب از بدن بیرون می‌رود و داخل آن می‌شود، و این بیشتر در خواب و گاهی هم در بیداری اتفاق می‌افتد.

ابن‌قیم همچون ابن‌حزم اندلسی که از بزرگان اهل حدیث و نص‌گرایی است، بر این باور است که «نفس» و «روح» دو لفظ مترادف و دارای معنای یکسانی هستند و تفاوت این دو واژه تنها در لفظ است (ابن‌حزم اندلسی، ۱۳۹۵ق، ج ۵، ص ۹۲؛ ابن‌قیم جوزیه، ۱۳۹۵ق، ص ۲۱۷).

ابن‌قیم در ذیل سوره مبارکه «ناس»، آنجا که به بحث جنیان و شیاطین می‌پردازد، درباره اصل وجود نفس ناطقه به پنج دیدگاه اشاره کرده، دیدگاه اخیر را می‌پذیرد:

۱. گروهی به وجود نفس ناطقه و جنیان اعتراف دارند، ولی اثرگذاری آنها را انکار نموده‌اند. این دیدگاه برخی از متکلمان است که منکر تأثیرگذاری اسباب معنوی و روحی هستند.

۲. گروهی دیگر نفس ناطقه انسان را انکار کرده، انسان را چیزی جز همین هیكل محسوس و ویژگی‌ها و اوصافش نمی‌دانند. این گروه وجود جن و شیاطین را نیز منکرند. این دیدگاه منسوب به گروه نادری از متکلمان و نیز ملحدان است.

۳. گروهی دیگر وجود نفس ناطقه مفارق از بدن را انکار نموده، ولی به وجود جن و شیطان معترفند. این دیدگاه بسیاری از معتزلیان است.

۴. برخی دیگر وجود نفس ناطقه مفارق از بدن را می‌پذیرند، ولی وجود جن و شیطان را نفی می‌کنند. اینان بر این باورند که جن و شیطان همان قوای نفس و صفات او به‌شمار می‌آیند. این دیدگاه منسوب به فلاسفه مسلمان است.

۵. گروه دیگر که پیروان پیامبران و رهروان حق هستند، کسانی‌اند که به وجود نفس ناطقه مفارق از بدن معترفند و وجود جن و شیطان را می‌پذیرند. اینان هرچه را خداوند برای نفس انسانی و جنیان اثبات کرده است قبول می‌کنند. این گروه اهل حق و اعتدال هستند و غیر از آنان اهل باطل و افراط به‌شمار می‌آیند (ابن‌قیم جوزیه، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۴۷۰).

ابن‌قیم درباره حقیقت نفس می‌گوید: نفس^۱ جسمی است که به لحاظ ماهیت از این جسم محسوس متفاوت است. نفس جسمی است نورانی و علوی، سبک، زنده، متحرک و پویا و در جوهر اعضای بدن نفوذ و سریان دارد؛ همچون سریان عصاره گل در گل، و همچون سریان و جریان روغن زیتون در زیتون، و نیز همانند نفوذ و سریان آتش در زغال. تا زمانی که اعضا و جوارح انسان استعداد و قابلیت این را داشته باشند که آثار سرریزنده از سوی این جسم لطیف (نفس) را دریافت کنند، این جسم لطیف ساری در اعضا باقی می‌ماند، ولی اگر اعضای بدن در اثر چیره شدن اخلاط غلیظ فاسد شود و دیگر نتواند آثار نفس همچون حس و حرکت ارادی را دریافت کند، روح از بدن مفارقت کرده، به عالم ارواح منتقل می‌گردد (ابن‌قیم جوزیه، ۱۳۹۵ق، ص ۱۷۸).

ابن‌تیمیه نیز شبیه همین تعریف را از «روح» دارد: روح جسم لطیفی است که اجزایش در اجسام محسوس درهم تنیده‌شده و خداوند اراده کرده که تا زمانی که این درهم‌تنیدگی و آمیختگی روح با امور جسمانی هست، حیات هم باشد. مذهب صحابه و تابعین و سایر سلف امت بر آن است که روح حقیقتی عینی است که به خود قائم است و از بدن مفارقت می‌کند و پس از مرگ، یا متنعم می‌شود و یا عذاب می‌بیند. بنابراین روح، نه خود بدن است و نه جزء بدن، بلکه آمیخته با بدن است (ابن‌تیمیه، ۱۴۱۶ق، ج ۱۷، ص ۳۴۱).

نکته شایان توجه آنکه ابن‌قیم تصریح می‌کند که منظور ما از «جسم» در تعریف «نفس»، اثبات صفات و افعال و احکامی است برای نفس که از طریق شرع و عقل و حس اثبات گردیده است. این صفات و ویژگی‌ها عبارتند از: حرکت و انتقال، صعود و نزول، تماس مستقیم با نعمت و عذاب، لذت و درد، و این ویژگی که نفس محبوس می‌شود یا رها می‌گردد، قبض می‌گردد و داخل یا خارج می‌گردد، و هر آنچه در متون دینی از ویژگی‌ها و اوصاف نفس انسانی بیان گردیده است (همان، ص ۲۰۱).

آنچه ابن‌قیم را بر آن داشته است تا نفس را «جسم لطیف» بپندارد آن است که وی از یک‌سو ویژگی‌ها و آثاری از نفس انسان مشاهده می‌کند که در سایر اجسام مادی نیست، و از سوی دیگر، وقتی به کتاب و سنت مراجعه می‌کند، می‌یابد که در آنها برخی از ویژگی‌های مادی و جسمانی به نفس نسبت داده شده است. جمع بین این دو مطلب/ابن‌قیم را بر آن داشته تا نفس انسان را «جسم لطیف» معرفی کند؛ جسمی که در ویژگی‌ها با جسم متراکم شناخته شده نزد ما متفاوت است؛ اما در عین حال حقیقتی جسمانی دارد.

ابن‌قیم درباره حقیقت و هویت نفس در یک سطح عرفانی و بالاتری سخن گفته است: خداوند سبحان براساس حکمتش، انسان را مرکب از دو جوهر قرار داده است:

الف) جوهر طبیعی متراکم و آن جسم اوست.

ب) جوهر روحانی لطیف که روح اوست.

سنخیت و تناسب میان اشیا می‌طلبد که چیزی به سوی همسرخ خود جذب گردد. از این رو، جنبه مادی و متراکم انسان که بدن اوست، به سوی جهان طبیعت و ماده گرایش دارد، و جنبه روحی و لطیف انسان به جهان روحانی کشش دارد. پس در انسان دو نیروی متضاد وجود دارد: یکی او را به سمت عالم پست و مادی می‌کشد و دیگری او را به سوی عالم برتر و فرامادی جذب می‌کند (ابن‌قیم جوزیه، ۱۳۹۳ق، ج ۳، ص ۴۲۹).

این سطح عرفانی از سخن ابن‌قیم به‌هیچ‌وجه دلالت ندارد بر اینکه او نفس و روح را در مقام عرفانی مجرد و فرامادی می‌داند؛ زیرا مبانی معرفت‌شناختی حس‌گرای او از یک‌سو، و نیز مبانی هستی‌شناختی حس‌محور او از سوی دیگر چنین اجازه‌ای به او نمی‌دهد تا به تجرد نفس معتقد شود. علاوه بر این، وی ادله تجردباوران را نقد کرده، از جسم‌انگاری نفس به شدت دفاع می‌کند، منتها آن را «جسم لطیف» می‌داند، نه جسم کثیف و متراکم.

دلایل ابن‌قیم برای جسم‌انگاری نفس

ابن‌قیم برای اثبات مادی بودن و جسمانیت نفس انسانی، به ظواهر برخی از آیات قرآن تمسک نموده که برخی ویژگی‌ها و اوصاف مادی را برای نفس اثبات می‌کند؛ اوصافی همچون داخل شدن، بیرون رفتن، بازگشتن، گرفتن، فرستادن، گشودن و مانند آن. و چون جسمانی بودن وصف، مستلزم جسمانی بودن موصوف است پس نفس انسانی مادی و جسمانی است.

ابن‌قیم به بیش از یکصد دلیل و شاهد نقلی برای اثبات جسمانی بودن نفس تمسک می‌کند. در ذیل به برخی از این ادله نقلی مستند و اشاره می‌شود:

۱. تمسک به آیه کریمه «اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَىٰ عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأُخْرَىٰ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى» (زمر: ۴۲)؛ خدا روح مردم را هنگام مرگشان بتمامه بازمی‌ستاند و [نیز] روحی را که در [موقع] خوابش نمرده است [قبض می‌کند]. پس آن [نفسی] که مرگ را بر او واجب کرده است نگاه می‌دارد و آن دیگر [نفس‌ها] را تا هنگامی معین [به سوی زندگی دنیا] بازمی‌می‌فرستد.

ابن‌قیم می‌گوید: خداوند در این آیه سه واژه را به خود نسبت داده: «توفی»، «امساک»، «ارسال». و این سه کلمه ظهور در جسم بودن نفس دارد؛ زیرا آنها بر معانی عرفی و ظاهری حمل می‌شوند.

۲. «وَلَوْ تَرَىٰ إِذِ الظَّالِمُونَ فِي غَمَرَاتِ الْمَوْتِ وَالْمَلَائِكَةُ بَاسِطُوا أَيْدِيهِمْ أَخْرِجُوا أَنْفُسَكُمُ» (انعام: ۹۳)؛ و کاش ستمکاران را در گرداب‌های مرگ می‌دیدید که فرشتگان [به سوی آنان] دست‌هایشان را گشوده‌اند [و نهیب می‌زنند]: جان‌هایتان را بیرون کنید!

در این آیه شریفه گشودن دست‌ها به فرشتگان نسبت داده شده، و نیز بیرون آوردن جان‌ها (اخراج نفوس) به ستمگران نسبت داده شده است. بنابراین بسط ید و اخراج نفوس گواه بر جسمانیت نفس است.

۳. «وَهُوَ الَّذِي يَتَوَفَّاكُم بِاللَّيْلِ وَيَعْلَمُ مَا جَرَحْتُم بِالنَّهَارِ ثُمَّ يَبْعَثُكُمْ فِيهِ لِيُقْضَىٰ أَجَلٌ مُّسَمًّى ثُمَّ إِلَيْهِ مَرْجِعُكُمْ ثُمَّ يُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ» (انعام: ۶۰)؛ و اوست کسی که شبانگاه، روح شما را [به هنگام خواب] می‌گیرد و آنچه را در روز به دست آورده‌اید، می‌داند. سپس شما را در آن بیدار می‌کند، تا هنگامی معین به سر آید. آنگاه بازگشت شما به سوی اوست. در این آیه کریمه خبر داده شده از «توفی» نفس در شبانگاهان، و «بعث» و برانگیختن نفس در روز، و این خود گواه بر جسم بودن نفس است.

۴. «يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً فَادْخُلِي فِي عِبَادِي وَادْخُلِي جَنَّاتِي» (فجر: ۲۷-۳۰)؛ ای نفس مطمئنه، خشنود و خدایپسند به سوی پروردگارت بازگرد، و در میان بندگان من درآی و در بهشت من داخل شو.

در این آیه کریمه نفس انسانی به وصف «رجوع» و «دخول» و «رضایت» متصف شده و همه آنها ویژگی‌ها و اوصاف مادی هستند. پس نفس انسان نیز مادی و جسمانی است.

۵. تمسک به ظواهر برخی روایات که اموری همچون «قبض» و «برگرداندن» را به نفس استناد داده، بیان می‌کند: نفس انسان مرغی است که به درخت بهشتی آویزان است. همچنین روایاتی که می‌گویند: ارواح شهدا در

چینه‌دان مرغان سبز رنگی جای دارند و در بهشت به هر جایی که بخواهند پر می‌کشند. نیز روایاتی که می‌گویند: خداوند پس از قبض ارواح آنها را در قندیل‌هایی از زبرجد و یاقوت قرار داده، آنها را در وسط بهشت آویزان می‌کند. همچنین احادیثی که می‌گویند: نفس انسان باایمان به آسمان برده می‌شود و از آن بوی خوشی می‌آید (ابن‌قیم جوزیه ۱۳۹۵ق، ص ۱۷۸-۱۸۳).

ع از اموری که بر مادی بودن نفس نزد ابن‌قیم دلالت می‌کند این است که ایشان در ذیل آیه کریمه «و نفخ فیه من روحه» (سجده: ۹) می‌گویند: دمیدن و نفخ نیازمند به نافع (دمنده) و نفخ (دمیدن) و منفوخ‌منه (دمیده‌شده) است (همان، ص ۱۵۵).

۷. نکته شایان توجه آنکه ابن‌قیم معتقد است: پیوند میان نفس و بدن همچون رابطه میان سوار و مرکب اوست. وی بر این انگاره پای می‌فشارد که بدن مرکب و محل تصرفات نفس است. از این رو، داخل شدن نفس در بدن و بیرون رفتنش از بدن و جابه‌جایی او همانند وارد شدن سوارکار بر مرکب و اسب و پیاده شدن از آن است. از این رو، اگر نفس نتواند داخل یا خارج از بدن گردد و نیز نتواند از جایی به جای دیگر منتقل گردد، به منزله آن است که مرکب و اسب داخل خانه بشود و یا از آن خارج گردد، بدون اینکه سوارش همراه او داخل یا خارج از خانه رود، و این بالضروره باطل است (همان، ص ۱۹۴).

بر پایه این تشبیه، پیوند میان نفس و بدن از سنخ رابطه مظرُوف و ظرف و یک رابطه حلولی است، به گونه‌ای که نفس متصف به ویژگی «دخول» و «خروج» در بدن است. رابطه حلولی میان نفس و بدن برخاسته از ماده‌انگاری نفس است.

۸. ابن‌قیم بر این باور است که خداوند فرشته‌ای را به سوی جنین در رحم می‌فرستد و در او می‌دمد و در اثر این دمیدن روح پدید می‌آید؛ چنان که جماع و انزال منی عامل پیدایش جسم و بدن او می‌شود و غذا علت رشد جسمی او. از این رو، ماده تشکیل‌دهنده روح از دمیدن فرشته حاصل می‌شود، و ماده تشکیل‌دهنده بدن و جسم او از ریختن آب منی در رحم. یکی ماده آسمانی است و دیگری ماده زمینی (همان، ص ۱۴۸).

گرایش «نص‌گرایی» ابن‌قیم وی را بر آن داشته که با جمود بر ظواهر کتاب و سنت و در پرتو روایات و اخبار ضعیفی که درباره نفس و روح رسیده، برخی ویژگی‌ها و خصوصیت‌های کاملاً جسمانی و مادی را به نفس و روح انسان نسبت دهد و نفس را این‌گونه توصیف و تشریح نماید:

خداوند نفس را مخاطب قرار داده، به او دستور داد: برگرد و داخل شو و خارج شو. همچنین متون دینی صحیح به صراحت دلالت می‌کنند بر اینکه نفس صعود و نزول دارد، قبض می‌گردد، فرستاده می‌شود و درهای آسمان برای او باز می‌گردد و سجده می‌کند و سخن می‌گوید و نیز همچون قطره آب جاری می‌گردد و کفن شده، در کفن‌های بهشتی و دوزخی حنوط می‌شود، و ملکا الموت نفس را با دست خود اخذ می‌کند و سپس فرشتگان آن نفس را با دست خود می‌گیرند. از نفس بهترین بوی خوش مسک یا بدترین بوی مردار استشمام می‌شود و از آسمانی به آسمان دیگر تشییع می‌گردد،

سپس به همراه فرشتگان دو مرتبه به زمین بازمی‌گردد، و هنگامی که نفس از بدن بیرون می‌آید چشم انسان آن را دنبال می‌کند، درحالی که بیرون از بدن است. آیات قرآن نیز بر این مطلب دلالت می‌کند که نفس از مکانی به مکان دیگر منتقل می‌شود، تا اینکه به حلقوم برسد، و اینکه ارواح با یکدیگر ملاقات و دیدار می‌کنند. در روایت آمده است که پیامبر اکرم ﷺ ارواح را در شب اسراء از سمت راست و چپ آدم مشاهده کردند (همان، ص ۱۱۱).

نقد و بررسی

۱. مشکل اصلی در نفس‌شناسی/ابن‌قیم ریشه در منطق فهم متن دارد، و به تعبیر دیگر، ریشه در روش فهم و خوانش و تفسیر نادرست از متن دینی دارد که یک بحث هرمنوتیکی است. جمود بر ظواهر کتاب و سنت و تأویل‌ستیزی/ابن‌قیم او را بر آن داشته است تا واژگانی همچون «توقی»، «امساک» و «ارسال» را بر معانی ظاهری و عرفی حمل نماید و پیش از افتادن در ورطه جسم‌انگاری نفس، در دام جسم‌انگاری خداوند بیفتند. این در حالی است که این سه واژه هیچ ملازمه‌ای با جسم‌انگاری نفس ندارند، بلکه با فراماده‌انگاری نفس نیز سازگارند.

۲. ریشه مشکل در اندیشه/ابن‌قیم را باید در نگاه او به جایگاه عقل در منظومه معرفت دینی جست‌وجو کرد؛ نگاهی که نقل و متون دینی را بر عقل مقدم ساخته، عقل را خدمتگزار دین معرفی می‌کند و هنگام تعارض ظاهری میان عقل و نقل، نقل و ظاهر متن دینی را مقدم بر همه چیز می‌داند. این نگاه تحقیرآمیز به عقل و خرد و دادن نقشی ضعیف و کمرنگ به آن موجب تفسیری نص‌گرایانه از متن دینی و به تبع آن، جسم‌انگاری نفس و روح شده است.

۳. تشبیه نفس و بدن به «سواره و اسب» اگر از این جهت باشد که سوارکار اسب را اداره و مدیریت و تدبیر و راهبری می‌کند، سخن درستی است که فلاسفه از آن به «رابطه تدبیری» تعبیر می‌کنند (میرداماد، ۱۴۰۹ق، ص ۴۵۵)؛ ولی منظور/ابن‌قیم از این تشبیه یک پیوند جسمانی و مادی، مانند ورود و خروج و جابه‌جایی جسمانی و مادی بوده و این ادعا با ادله و براهین تجرد نفس ناسازگار است.

۴. تناقضی در دیدگاه/ابن‌قیم وجود دارد: او از یک‌سو، نفس را جسمی لطیف و نورانی و سبک می‌داند که همچون آبی که در گُل سریان دارد، در بدن جاری است، و از سوی دیگر، می‌گوید: اگر نفس از اسارت بدن آزاد و رها گردد نیروهایش در یک‌جا متمرکز می‌شود، و چون نفس در اصل سرشتش متعالی و پاک و بزرگ و دارای همت عالی است، می‌تواند قدرت تصرف و نفوذ هرچه بیشتر در اشیا داشته باشد و سریع‌تر به سوی خدا صعود و عروج کند و با او مرتبط شود، درحالی که نفس‌های وابسته و در بند علایق بدنی دارای چنین قدرت تصرف و نفوذ و تأثیری نیستند. /ابن‌قیم تصریح می‌کند که روح برخی از صحابه پس از مرگشان توانسته است لشکریان زیادی را شکست دهد (ابن‌قیم جوزیه، ۱۳۹۵ق، ص ۱۰۲ و ۱۰۳).

پرسش این است که اگر نفس از سنخ و جنس جسم لطیف است چگونه دارای چنین قدرت تصرف فوق‌العاده و شگفت‌انگیزی است؟! این تناقضی آشکار است؛ زیرا جسم لطیف و سبک در هر حال یک موجود مادی و جسمانی

است که قوانین و احکام و ویژگی‌های جهان ماده بر آن حاکم است و نمی‌تواند از آن فراتر رود؛ زیرا نمی‌توان برای سایر اجسام لطیف چنین آثار و خاصیت‌هایی برشمرد!

۵. ابن‌قیم ادعا می‌کند که از هیچ‌یک از آیات قرآن کریم نمی‌توان تجرد نفس را استفاده کرد، درحالی‌که آیات متعددی بر فرامادی بودن نفس دلالت دارند؛ از جمله این آیه کریمه «وَقَالُوا إِذَا ضَلَلْنَا فِي الْأَرْضِ أَإِنَّا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ بَلْ هُمْ بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ كَافِرُونَ قُلْ يَتَوَفَّاكُم مَلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُمْ تُرْجَعُونَ» (سجده: ۱۰-۱۱)؛ و گفتند: آیا وقتی در [دل] زمین گم شدیم، آیا [باز] ما در خلقت جدیدی خواهیم بود؟ [نه]، بلکه آنها به لقای پروردگارشان [و حضور او] کافرند. بگو: فرشته مرگی که بر شما گمارده شده، جانتان را می‌ستاند، آنگاه به سوی پروردگارتان بازگردانیده می‌شود.

علامه طباطبائی تصریح می‌کند که این آیه از روشن‌ترین آیات قرآنی است که بر تجرد نفس دلالت می‌کند و می‌فهماند که نفس غیر از بدن است؛ نه جزو آن است و نه حالی از حالات آن. این آیه پاسخی است به احتجاج کفار که می‌گفتند: ما بعد از مردن در زمین گم می‌شویم؛ و می‌خواستند این حرف را دلیل بر نبودن معاد بگیرند، و معلوم است که صرف اینکه ملک‌الموت انسان‌ها را می‌میراند جواب دلیل ایشان نمی‌شود. حقیقت مرگ بطالن و نابود شدن انسان نیست، و شما انسان‌ها در زمین گم نمی‌شوید، بلکه ملک‌الموت شما را بدون اینکه چیزی از شما کم شود، به‌طور کامل می‌گیرد؛ زیرا کلمه «توفی» گرفتن چیزی به‌طور کامل را می‌رساند، و ارواح شما را از بدن‌هایتان بیرون می‌کشد؛ به این معنا که علاقه شما را از بدن‌هایتان قطع می‌کند. و چون تمام حقیقت شما ارواح شماسست، پس شما، یعنی همان کسی که کلمه «شما» خطاب به اوست (و یک عمر می‌گفتید: من و شما)، بعد از مردن هم محفوظ و زنده‌اید و چیزی از شما کم نمی‌شود. آنچه گم می‌شود و از حالی به حالی تغییر می‌یابد و از اول خلقتش دایم در تحول و دستخوش تغییر بود بدن‌های شما بود، نه شما، و شما بعد از مردن بدن‌ها محفوظ می‌مانید تا به سوی پروردگارتان مبعوث گشته، دوباره به بدن‌هایتان برگردید (طباطبائی، ۱۴۱۵ق، ج ۱۶، ص ۳۷۶).

آنچه در این استدلال حائز اهمیت است دو فراز «ضللنا فی الأرض» و «یتوفَّاکم ملک الموت» است؛ زیرا اگر نفس و هویت انسان از سنخ ماده و جسم بود باید با نابود شدن بدن، در زمین گم و نابود می‌شد؛ ولی او حقیقتی فرامادی است که توسط ملک‌الموت بتمامه استیفا می‌شود و از بین نمی‌رود.

ابن‌قیم و نفی تجرد نفس

ابن‌قیم تجرد و فرامادی بودن نفس را به شدت انکار نموده، برای آن ادله‌ای بیان کرده است که در ذیل به آنها اشاره می‌کنیم:

۱. ابن‌قیم بر این باور است که اگر نفس انسان جوهری مجرد و فرامادی بود، به‌گونه‌ای که نه داخل در عالم مادی باشد و نه بیرون از آن، نه متصل به جهان مادی باشد و نه منفصل از آن، حتماً این حالت را با علم وجدانی و ضروری درک می‌نمود؛ زیرا علم انسان به خویشستن آشکارترین علم‌هاست و علمش به دیگر اشیا پیرو علمش به

خودش می‌باشد. از سوی دیگر، توده مردم زمین به‌خوبی می‌دانند که اثبات چنین موجودی مجرد و فرامادی محال عقلی است. از این رو، هر کس درباره نفس خود و پروردگارش چنین باوری داشته باشد، نه خودش را شناخته است و نه پروردگارش را (ابن‌قیم جوزیه، ۱۳۹۵ق، ص ۱۹۵).

این فراز از سخن *ابن‌قیم* بیانگر دیدگاه ماده‌انگارانه او در باب هستی‌شناسی و انسان‌شناسی است؛ زیرا وی تجرد را از خداوند متعال نیز نفی نموده و جسمانیت را که نقطه مقابل تجرد است، برای نفس انسانی و برای خداوند ادعا می‌کند.

شایان ذکر آنکه *ابن‌قیم* در کتاب *الصواعق المرسله* دلایل گوناگونی بر مکانمندی خداوند و اینکه او مابین و جدای از مخلوقاتش در آسمان است، اقامه می‌کند (ابن‌قیم جوزیه، ۱۴۱۸ق، ج ۴، ص ۱۳۰۳).

همچنین *ابن‌قیم* «تجرد» و فرامادی بودن را به معنای معدوم بودن تلقی می‌کند، که این برخاسته از مبانی معرفت‌شناسی اوست که هر موجودی را محسوس می‌پندارد. در نتیجه عکس نقیض گزاره فوق این می‌شود: «هر غیر محسوسی موجود نیست».

۲. شایان ذکر است که *ابن‌قیم* هنگامی که از دیدگاه مشائیان درباره تجرد نفس سخن می‌گوید، آن را بدترین دیدگاه برمی‌شمارد. وی می‌نویسد:

گروهی بر این باورند که نفس نه جسم و نه عرض و نه دارای مکان و نه دارای طول و عرض و عمق و نه رنگ و جزء است. براساس این دیدگاه، نفس نه داخل در جهان مادی و نه خارج از آن و نه در کنار آن و نه جدای از آن است. این دیدگاه مشائیان است. اینان برآنند که پیوند نفس با بدن، نه به صورت حلول نفس در بدن است و نه به نحو مجاورت و نه سکنا گزیدن و نه به‌گونه چسبیدن و نه به صورت روبه‌روی هم بودن، بلکه رابطه نفس با بدن تنها به صورت «رابطه تدبیری» است. این دیدگاه را نیز محمدبن نعمان، معروف به «شیخ مفید» و ابن‌سینا برگزیده است. این دیدگاه از بدترین و باطل‌ترین و نادرست‌ترین دیدگاه‌ها درباره چیستی نفس به‌شمار می‌آید (همان، ص ۱۷۷).

۳. *ابن‌قیم* در نفی استدلال کسانی که نفس را مجرد می‌دانند و این‌گونه استدلال می‌کنند که اگر نفس جسم باشد باید در ویژگی‌های جسمانی با آنها شریک باشد، این‌گونه پاسخ می‌دهد:

این مطلب که اجسام دارای ویژگی‌هایی مانند سبکی و سنگینی، حرارت و برودت، رطوبت و خشکی، زبری و نرمی و غیر آن است، شبهه‌ای فاسد و استدلالی باطل است؛ زیرا چنین نیست که اجسام باید در همه کیفیت‌ها و ویژگی‌ها یکسان باشند؛ زیرا خداوند میان اجسام در کیفیت‌ها و طبیعت‌هایشان فرق نهاده است. علاوه بر اینکه نفس انسانی دارای برخی کیفیت‌هایی است که اجسام دیگر فاقد آن هستند (همان، ص ۲۱۲ و ۲۱۳).

ابن‌قیم گمان کرده است وقتی می‌گوییم: «بین نفس و سایر اجسام تفاوت وجود دارد» تنها در اعراض و ویژگی‌های ظاهری تفاوت و تغایر است، درحالی‌که منظور استدلال‌کننده تفاوت جوهری و ذاتی است. روح و نفس انسان به لحاظ ذات و سرشت، ویژگی‌هایی همچون خودآگاهی و شعور، قدرت، و اراده دارد که اجسام

فاقد آنها هستند. از این رو، نفس و اجسام دیگر دارای تفاوت جوهری و ذاتی هستند. منشأ خطای ابن‌قیم مبانی معرفت‌شناسی حس‌گرای اوست.

مشکل بنیادین در نفس‌شناسی ابن‌قیم جوزیه تصور نادرست از «ماده و جسم» است. او ماده و جسم را به «لطیف» و «کثیف» (متراکم) تقسیم می‌کند و تفاوت آن دو را در مراتب و درجات لطافت و کثافت می‌داند. به‌زعم ابن‌قیم جسم لطیف از جهت ماهیت با جسم محسوس متراکم متفاوت است؛ بدین معنا که جسم متراکم محسوس ذاتی است دارای ابعاد سه‌گانه (طول و عرض و عمق)، ولی جسم لطیف فاقد این سه بُعد است. او سپس این دیدگاه خویش را برگرفته از قرآن و سنت و عقل سلیم می‌داند. این در حالی است که لطافت و کثافت (تراکم) تأثیری در ماهیت جسم بودن ندارد. هر جسمی - چه لطیف و نامرئی و چه غیرلطیف و دیدنی - دارای ابعاد سه‌گانه (طول و عرض و عمق) است، و این متفق‌علیه دانشمندان و فیزیکدانان است.

جالب آنکه این دیدگاه ابن‌قیم در هیچ آیه و روایتی منعکس نگردیده و در متون دینی، بین جسم لطیف و غیرلطیف به لحاظ ماهیت تفکیک نشده است.

۴. ابن‌قیم تلاش می‌کند دلایل و براهینی را که بر تجرد نفس و فرامادی بودن او اقامه شده است ابطال کند. در ذیل، به یکی از مهم‌ترین این ادله و نقد ابن‌قیم اشاره و آن را ارزیابی می‌کنیم:

ابن‌قیم می‌گوید: از مهم‌ترین ادله‌ای که قائلان به تجرد نفس بیان کرده‌اند استناد به «مفاهیم کلی یا کلیات» است. محل و جایگاه مفاهیم کلی اگر جسم یا جسمانی باشد لازم می‌آید آن علوم و مفاهیم کلی نیز جسم یا جسمانی و در نتیجه قابل انقسام باشند، درحالی‌که محال است آن مفاهیم و علوم کلی تقسیم و تجزیه گردند. پس محل و جایگاه آنها که نفس انسانی است، جسم یا جسمانی نیست (همان، ص ۱۹۷).

ابن‌قیم در نقد این دلیل می‌گوید:

اولاً، این ادعا که «اگر محل علوم کلی جسم یا جسمانی باشد لازم می‌آید خود آن علوم نیز جسم یا جسمانی باشند و در نتیجه تقسیم‌پذیر؛ زیرا حال در شیء منقسم خود نیز منقسم است» یک امر بدیهی نیست و نیاز به دلیل دارد، و فلاسفه هیچ دلیلی بر این ادعا ذکر نکرده‌اند.

ثانیاً، این دلیل مبتنی بر این پیش‌فرض است که صورت ذهنی با معلوم خارجی از نظر ماهیت مطابقت دارد، و این از باطل‌ترین باطل‌هاست: «و هی مبنیة علی العلم بالشیء عن حصول صورة مساویة لماهیة المعلوم فی نفس العالم و هذا من أبطال الباطل» (همان، ص ۲۰۴).

ثالثاً، بر فرض که این استدلال فلاسفه بر تجرد نفس تمام باشد، خود این دلیل بهترین گواه بر بطلان مدعای آنهاست؛ زیرا اگر این صورت علمی عارض بر نفس ناطقه و حال در او باشد، پس آن یک صورت جزئی خواهد بود که بر یک نفس جزئی عارض شده است؛ نفس جزئی که دارای اعراض و حالات جزئی است که موجب تشخیص و جزئیت آن نفس می‌گردد، و از جمله آن اعراض، خود همین صورت علمی است. در این فرض، آن صورت علمی

کلی دیگر کلی نخواهد بود؛ زیرا در یک نفس جزئی حلول کرده؛ نفسی که همراه با برخی عوارض و لواحق جزئی است که مانع از کلیت آن می‌شود.

اگر فلاسفه بگویند: مراد ما از «کلی بودن صورت علمی» آن است که ما عوارض و لواحق مشخص آن را حذف نموده، آن را «من حیث هی هی» اعتبار می‌کنیم، و این است معنای «کلی بودن صورت علمی»، در پاسخ می‌گوییم: اگر چنین کاری جایز باشد، پس چرا جایز نباشد بگوییم: این صورت علمی مفروض حال در ماده‌ای جسمانی با مقدار و عوارض مشخص است، ولی ما آن عوارضش را حذف کرده، آنها را اعتبار و لحاظ نمی‌کنیم، بلکه آن را «من حیث هی هی» می‌نگریم؟ و این امری معقول است (همان، ص ۲۰۴).

رابعاً، یک اشکال مبنایی وجود دارد و آن اینکه ما اساساً در ذهن چیزی به نام «کلی» نداریم، بلکه هر چه ما تصور و ادراک می‌کنیم مفاهیم جزئی هستند (همان).

نقد و بررسی

تمام نکاتی که /بن‌قیم در نقد استدلال فوق ذکر کرده قابل مناقشه است:

نخست، هر چیزی که در محلی قسمت‌پذیر حلول یا عروض داشته باشد قابلیت انقسام دارد؛ زیرا حلول‌کننده در امر جسمانی به تبع محل خودش، تقسیم می‌گردد و این مطلب جزو فطریات است که «قضایا قیاساتها معها». دوم، شگفت از /بن‌قیم جوزیه که مطابقت صورت ذهنی با معلوم خارجی را از باطل‌ترین باطل‌ها می‌پندارد و به لوازم فاسد آن، از جمله افتادن در دام سفسطه و خودمتناقض بودن توجهی ندارد!

سوم، /بن‌قیم دچار خلط میان ابعاد معرفت‌شناختی با هستی‌شناختی شده است. منظور فلاسفه از مفهوم کلی جنبه «ما فیه ينظر» یا حیثیت حکایتگری و بازنمایی است که جنبه معرفت‌شناختی مفهوم است. در مقابل، حیثیت «ما به ينظر» یا کیفیت نفسانی قرار دارد که عرضی است عارض بر نفس متشخص جزئی و این همان بُعد هستی‌شناختی معرفت به‌شمار می‌آید. عدم تفکیک میان این دو جنبه و حیثیت از صورت ذهنی، موجب شده است /بن‌قیم درک صحیحی از مفاهیم نداشته باشد.

چهارم، مبانی حس‌گرایی افراطی /بن‌قیم که برگرفته از مبانی معرفت‌شناختی استادش /بن‌تیمیه است که او را واداشته تا کلیات را انکار کند (بن‌تیمیه، ۱۴۱۱ق، ج ۶ ص ۱۰۸).

شایان ذکر آنکه با وجود نفی کلیات از سوی /بن‌قیم، کتاب‌های او سرشار از استناد به قواعد و مفاهیم کلی است که خود آنها را انکار نموده است.

پیامد اعتقادی دیدگاه ابن‌قیم

دیدگاه /بن‌قیم جوزیه درباره نفس و روح انسان مستلزم پیامدهای اعتقادی مهمی است که در تعارض با دیدگاه‌های سلفیه معاصر است. /بن‌قیم هویت و حقیقت اصلی انسان را به روح و جان او می‌داند: «فإنه إنما هو إنسان بروحه لا

بیدنه» (ابن‌قیم جوزیه، ۱۳۹۵ق، ص ۱۴۷). از این رو، خطاب‌هایی که در قرآن متوجه انسان شده - در واقع - روح او را مخاطب قرار داده است. وی با تمسک به آیه کریمه «وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِنْ قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْئًا» (مریم: ۹) که درباره حضرت زکریا است، می‌گوید: این خطاب متوجه روح و بدن اوست و نه بدن او به‌تنهایی؛ زیرا بدن به‌تنهایی نمی‌فهمد و مخاطب قرار نمی‌گیرد و تعقل نمی‌کند، بلکه آنچه می‌فهمد و تعقل می‌کند و مخاطب قرار می‌گیرد روح انسان است (همان، ص ۱۴۷).

از سوی دیگر، روح انسان پس از مرگ از بین نمی‌رود و جاودان و زنده است، و این روح سرچشمه فهم و شعور و عقل انسان، و مخاطب اصلی در تکالیف الهی اوست. / ابن‌قیم درباره بقای روح پس از مرگ می‌گوید: درست آن است که مرگ نفس‌ها به معنای جدایی آنها از اجساد و بیرون رفتن از بدن‌هایشان است - نفس به این معنا چشیده مرگ است - اما مرگ به معنای معدوم شدن و نابودی و اضمحلال نیست (همان، ص ۳۴).

حال پرسش مهم این است که اگر روح انسان منشأ و سرچشمه آگاهی و شعور و عقل و اراده و قدرت انسان است، و این روح پس از مرگ از بین نمی‌رود، پس چه اشکالی دارد که مسلمانان به ارواح انبیا و اولیای الهی توسل جست، از آنها بخواهند تا در پیشگاه خداوند برایشان دعا کنند؛ همان‌گونه که در حیات دنیوی این‌گونه بوده است؟ سلفیه ادعا می‌کنند که مردگان پس از مرگ، عاجزند و هیچ کاری نمی‌توانند بکنند، درحالی‌که / ابن‌قیم می‌گوید: اموات در عالم برزخ زنده‌اند و قادرند لشکریان ستمگر زیادی را شکست دهند:

و قد تواترت الرؤيا في أصناف بني آدم على فعل الأرواح بعد موتها ما لا تقدر على مثله حال اتصالها بالبدن من هزيمة الجيوش الكثيرة بالواحد و الاثنين و العدد القليل و نحو ذلك. و كم قد رأى النبي و معه ابوبكر و عمر في النوم قد هزمت ارواحهم عساكر الكفر و الظلم، فإذا بجيوشهم مغلوبة مكسورة مع كثرة عددهم و ضعف المؤمنين و قلتهم (همان، ص ۱۰۳).

این اعتراف / ابن‌قیم پاسخ مهمی است برای سلفیه معاصر که می‌گویند: نفس پس از مفارقت از بدن ناتوان است و هیچ سودی برای ما انسان‌ها ندارد.

نتیجه‌گیری

/ ابن‌قیم در پرتو حس‌گرایی افراطی، نفس انسانی را جسمی لطیف می‌داند که در اعضای بدن سریان دارد؛ همچون جریان آب در گل و جریان روغن در زیتون و آتش در زغال. وی با استناد به متون دینی، ویژگی‌ها و صفاتی جسمانی همچون ورود و خروج، نزول و صعود، لذت و درد، و غیر آن را برای نفس ادعا نموده، نتیجه می‌گیرد: موجودی که صفاتش جسمانی است خودش نیز مادی و جسمانی است. / ابن‌قیم مهم‌ترین دلیل تجرد نفس از دیدگاه فلاسفه را مفاهیم کلی برمی‌شمارد و با نفی مفاهیم کلی و تأکید بر مفاهیم جزئی، تلاش می‌کند آن دلیل را نقد و رد نماید. / ابن‌قیم نفس را حادث و مخلوق می‌داند و دیدگاه قائلان به قدیم بودن نفس را رد می‌کند. یکی از مهم‌ترین پیامدهای اعتقادی نفس‌شناسی / ابن‌قیم جواز توسل و درخواست شفاعت از ارواح اولیای الهی و پیامبران است.

منابع

- ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم حرانی، ١٤١٦ق، *مجموع الفتاوی*، تحقیق عبدالرحمن بن محمد بن قاسم، مدینه، المملكة العربية السعودية. —، بی تا، *الرد علی المنطقیین*، بیروت، دار المعرفه.
- ، ١٤١١ق، *درء تعارض العقل والنقل*، تحقیق محمد رشاد سالم، ط. الثانيه، المملكة العربية السعودية.
- ، ١٤٢٦ق، *بیان تلبیس الجهمیة فی تأسیس بدعهم الکلامیة*، مدینه، المملكة العربية السعودية.
- ابن حزم اندلسی، ابومحمد علی بن احمد بن سعید، ٣٩٥ق، *الفصل فی الملل والأهواء والنحل*، بیروت، دار المعرفه.
- ابن قیم جوزیه، محمد بن ابی بکر، ١٣٩٥ق، *الروح فی الکلام علی أرواح الأموات والأحیاء بالدلائل من الكتاب والسنة*، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- ، ١٣٩٣ق، *مدارج السالکین بین منازل إياک نعبد وإياک نستعین*، تحقیق محمد حامد الفقی، ط. الثانيه، بیروت، دارالکتب العربی.
- ، ١٤١٦ق، *بدائع الفوائد*، تحقیق هشام عبدالعزیز عطا و دیگران، مکه، مکتبه نزار مصطفی الباز.
- ، ١٤١٨ق، *الصواعق المرسله علی الجهمیة والمعللة*، تحقیق علی بن محمد الدخیل الله، ط. الثالثه، ریاض، دار العاصمة.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ١٤١٥ق، *تفسیر المیزان*، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی، چ پنجم، قم، جامعه مدرسین.
- میرداماد، میرمحمدباقر، ١٤٠٩ق، *القبسات*، ط. الثانيه، طهران، جامعه طهران.

نوع مقاله: پژوهشی

تحلیل چگونگی اعطای عصمت از جانب خدا به پیامبران و امامان علیهم السلام بر مبنای آیات و روایات

محمدحسین فاریاب / دانشیار گروه کلام مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی *

m.faryab@gmail.com

 orcid.org/0000-0002-6083-693X



<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

دریافت: ۱۴۰۱/۰۲/۱۰ - پذیرش: ۱۴۰۱/۰۶/۰۷

چکیده

آموزه «عصمت» هیچ‌گاه تازگی خود را از دست نداده است. در این میان، یکی از حوزه‌های مسئله عصمت، حوزه «عصمت از گناه» است. درباره حقیقت «عصمت از گناه» دیدگاه‌های متنوعی ارائه شده است. اگرچه غالب متکلمان شیعه بر موهبتی بودن مقوله عصمت پیامبران و امامان علیهم السلام تأکید کرده‌اند، اما به چگونگی هبه این موهبت از سوی خداوند کمتر توجه شده است. آیا خداوند متعال یک‌بار این موهبت را به پیامبر و امام می‌دهد و او خود از این موهبت بهره برده، خود را از گناه مصون می‌دارد؟ یا آنکه خداوند متعال دمام این موهبت را ارزانی می‌دارد؟ این نوشتار در پی بررسی چگونگی هبه عصمت از سوی خداوند بر مبنای آیات و روایات است. آیات و روایات مرتبط با این موضوع نشان می‌دهد خداوند متعال همواره پیامبران و امامان علیهم السلام را زیر چتر حمایت خویش نگه داشته و چنین نیست که یک‌بار عصمت را به ایشان هبه کند و آنها از آن پس بتوانند خودشان از گناه بپرهیزند.

کلیدواژه‌ها: عصمت، حقیقت عصمت، لطف، ملکه، موهبتی بودن عصمت.

عصمت پیامبران و امامان علیهم‌السلام از مهم‌ترین و چالش‌برانگیزترین مسائل اعتقادی است که از دیرباز میان عالمان مسلمان محل بحث بوده است. عصمت، خود دارای دو مسئله اصلی است: چِستی عصمت و قلمرو عصمت. چون قلمرو عصمت به دو بخش اصلی «عصمت از گناه» و «عصمت از اشتباه» تقسیم می‌شود، بنابراین چِستی عصمت نیز در دو شاخه چِستی عصمت از گناه و چِستی عصمت از اشتباه قابل بحث است. آنچه در این نوشتار مدنظر است بررسی حقیقت عصمت از گناه است.

چِستی عصمت از گناه خود می‌تواند دو شاخه داشته باشد: نخست آنکه آیا عصمت پیامبران و امامان علیهم‌السلام اکتسابی است یا موهبتی؟ دوم آنکه اگر عصمت موهبتی از جانب خداست، آیا خداوند متعال یک‌بار عصمت را به پیامبر و امام می‌دهد و او همواره از آن بهره می‌برد و خود را از گناه می‌رهاند، یا آنکه خداوند متعال دمامد چنین موهبتی را به پیامبر و امام عطا می‌کند و او از آن استفاده کرده، از گناه می‌پرهیزد؟

به نظر می‌رسد مسئله اخیر چندان مدنظر متکلمان نبوده و رسالت اصلی این تحقیق بررسی همین موضوع است. سرنوشت این مسئله می‌تواند نگاهی عمیق از مسئله عصمت به ما بدهد تا فهمی دگر از سخنان امامان علیهم‌السلام به‌دست آوریم.

پاسخ به پرسش یادشده در حل برخی شبهات معاصر درباره عصمت امامان علیهم‌السلام راهگشاست؛ بدین بیان که گاه با مراجعه به برخی دعا‌های امامان پاک علیهم‌السلام مشاهده می‌کنیم که آنها از خداوند متعال درخواست می‌کنند آنان را از گناهان و پلیدی‌ها و افتادن در دام شیطان نجات دهد. آنگاه این پرسش مطرح می‌شود که اگر امامان علیهم‌السلام به ادعای شیعه، معصوم هستند، این دعاها بی‌معناست. بنابراین روشن می‌شود که ادعای شیعه مبنی بر عصمت امامان علیهم‌السلام امری نادرست است. این پرسش براساس این تلقی از عصمت شکل گرفته که عصمت موهبتی است که یکبار از جانب خدای متعال به پیامبر و امام داده می‌شود و اوست که باید از آن بهره ببرد و خود را از گناه برهاند. اما اگر عصمت را موهبتی مستمر بدانیم که پیامبر و امام همواره در داشتش به خداوند نیازمندند، این پرسش مجال طرح پیدا نمی‌کند.

پاسخ به این شبهه در گرو تحلیل چگونگی اعطای عصمت از جانب خداوند متعال به پیامبران و امامان علیهم‌السلام است که رسالت اصلی این نوشتار به‌شمار می‌رود. اگرچه درباره چِستی و خاستگاه عصمت در کتاب‌های متکلمان شیعه مطالب فراوانی آمده و مقالاتی نیز در این باره نگاشته شده، اما از تحلیل موهبتی بودن عصمت که پاسخ به دفعی یا مستمر بودن آن باشد، غفلت شده و مقاله‌ای که به این پرسش پرداخته باشد، دیده نشد.

بررسی مفهوم «عصمت»

۱. فراهیدی «عصمت» را به معنای «دفع کردن» دانسته، می‌نویسد: «العصمة ان يعصمك الله من الشر؛ ای یدفع عنک... و اعتصمت بالله؛ ای امتنعت به من الشر...» (فراهیدی، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۳۱۳). براساس این عبارت، فعل «عَصِمَ» متعدی است و در حقیقت، فعل کسی دیگر است و مطاوعه آن همان «عَتَصِمَ» یا «استعصم» است.

فرهیدی در ادامه از حقیقت عصمت این گونه پرده برمی‌دارد: «معتصم» یا «مستعصم» کسی است که به وسیله چیزی که همان «عصمت» است، چیزی از او دفع شود و به لحاظ فعل «عاصم»، به معتصم «معصوم» گفته می‌شود. از این رو، به غریقی که به چیزی چنگ زده تا نجات یابد «معتصم» و به آن چیز چنگ زده شده «عصمت» گفته می‌شود. البته «عصم» آن هنگام که به باب افعال رود و به صورت معلوم به کار برده شود، به معنای آماده ساختن چیزی است که به وسیله آن، فعل اعتصام برای کسی محقق می‌شود.

فرهیدی بر این باور است که خود واژه «عصمت» در اصل به معنای «قالاده» است و جمع آن «اعصام» است. همچنین هر طنابی که به وسیله آن چیزی نگه‌داشته یا منع شود «عِصام» نامیده می‌شود که جمع آن «عِصَم» است (همان).

از تحلیل معنای «عصمت» به دست می‌آید که به لحاظ لغوی، اختیار شخصی که فعل «عصم» درباره او تحقق یابد، ملحوظ نیست؛ بدین معنا که وقتی کسی دیگری را از چیزی نگه می‌دارد و حفظ می‌کند، اختیار فرد حفظ‌شده در این فرایند مدنظر نیست، بلکه اصل حفظ شدن منظور است. اما آنگاه که از ماده «استعصام» استفاده شود، اختیار فرد معتصم مطرح می‌شود و با توجه به مثال غریق، می‌توان گفت: تا زمانی که معتصم از عصمت استفاده نکند، فعل «عصم» محقق نمی‌شود. از این رو، اختیار شخص معتصم - به‌ویژه هنگامی که این واژه همراه با مفاهیمی همچون شر، گناه، سوء و مانند آن به کار رود - در تحقق این فعل، ضروری است؛ ضمن آنکه تا وقتی شخص عاصم نیز کار خود را انجام ندهد، چنین امری محقق نخواهد شد.

همچنین این فعل تنها برای دفع، منع یا حفظ از گناه یا شر به کار نمی‌رود، بلکه می‌تواند افزون بر آن برای هرگونه دفع، منع یا حفظ از خطر نیز به کار رود؛ چنان که فرهیدی غریقی را مثال می‌زند که به طناب چنگ می‌زند تا از خطر غرق شدن رهایی یابد و دیگر لغویان به آیه «لَا عَاصِمَ الْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ» مثال می‌زنند (جوهری، ۱۹۹۰، ج ۵، ص ۱۹۹۶؛ ابن‌منظور، ۱۹۹۵، ج ۹، ص ۲۴۴-۲۴۶).

۲. راعب اصفهانی و ابن‌فارس «عصمت» را به معنای «خودداری و منع» دانسته‌اند. ابن‌فارس در ادامه می‌نویسد: «عصم یدل علی امساک و منع... و من ذلک العصمة؛ ان یعصم الله تعالی عبده من سوء یقع فیه و اعتصم العبد بالله تعالی اذا امتنع؛ عصم بر امساک و منع دلالت دارد... و از همین ریشه، «العصمة» است؛ اینکه خداوند بنده‌اش را از شری که در آن واقع می‌شود، معصوم نگه می‌دارد، و «اعتصم العبد بالله» وقتی است که بنده خودداری کند (راعب اصفهانی، ۱۳۳۲، ص ۳۳۶؛ ابن‌فارس، ۱۹۹۱، ج ۴، ص ۳۳۱).

گفتنی است: زبیدی و فیومی نیز «عصمت» را به معنای «منع» دانسته‌اند (زبیدی، بی‌تا، ج ۸، ص ۳۹۸ و ۳۹۹؛ فیومی، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۴۱۴). زبیدی همچون جوهری - که «حفظ» را نیز از معنای عصمت دانسته - تأکید دارد که این فعل^۵ متعدی است و آنگاه که گفته می‌شود: «اعتصمت بالله» به معنای آن است که به لطف خدا از معصیت خودداری کردم (جوهری، ۱۹۹۰، ج ۵، ص ۱۹۸۶).

نگاهی کلی به نظریات اصحاب لغت ما را به این نتایج می‌رساند:

اولاً، «عصمت» به معنای بازداشتن و فعلی متعدی است و فاعلش کسی دیگر است و در حقیقت باید گفت: عاصم و معتصم (مستعصم) دو شخص‌اند.

ثانیاً، «عصمت» اسم برای آن چیزی است که فعل «عصم» به وسیله آن محقق می‌شود. از این رو، بر امری همچون «طناب» و «قلاده» اطلاق شده است.

ثالثاً، در عصمت یا بازداشتن، به‌طور غالب یا دائم، بازداشتن از خطر مدنظر است. حال این خطر می‌تواند گناه باشد یا شری دیگر؛ مانند غرق شدن.

رابعاً، در تحقق حقیقت عصمت - به‌ویژه در کاربردهایی که همراه با گناه، شر، سوء و مانند آن است - به هر معنا (دفع، منع و حفظ) که در نظر گرفته شود، اختیار شخص فی‌نفسه، ملحوظ نیست، اگرچه عاصم می‌تواند فرد را از طریق اختیار خود او حفظ کند. اما آنگاه که در معنای «اعتصام» به کار می‌رود، اختیار شخص معتصم امری پذیرفته شده است. به دیگر سخن، فرایند تحقق عصمت در این‌باره چنین است که معتصم به آنچه عاصم به او داده که همان «عصمت» است، چنگ می‌زند و بدین‌سان، معنای فعلی عصمت تحقق می‌یابد، ضمن آنکه تا وقتی شخص عاصم کار خود را انجام ندهد، باز هم معنای فعلی عصمت محقق نخواهد شد.

توجه به مبحث لغت‌شناسی، به‌ویژه نکته اخیر از این نظر ضروری است که وقتی عصمت را امری موهبتی دانستیم، چنین نیست که معصوم از روی جبر از گناه خودداری می‌کند، بلکه عصمت نقش همان طناب یا قلاده را دارد که معصوم با اختیار خود باید از آن بهره ببرد (این نکته در مباحث آینده روشن خواهد شد).

حقیقت عصمت از گناه در اندیشه متکلمان امامیه

دیدگاه متکلمان امامیه درباره حقیقت عصمت از گناه را می‌توان در سه دیدگاه خلاصه کرد:

یک. دیدگاه لطف‌انگارانه

بیشتر عالمان شیعی «عصمت» را لطفی از جانب خداوند متعال به‌شمار آورده‌اند که به بندگان خاصش داده شده است. برای نمونه، شیخ مفید در این‌باره می‌نویسد: «عصمت توفیق و لطف از جانب خداوند است که او آن را به حجت‌های خود بخشیده است که با آن از گناه و اشتباه در دین مصون می‌مانند» (مفید، ۱۴۱۳ق، ب، ص ۱۲۸).

ایشان با ذهنی جوّال و اندیشه‌ای استوار و برخاسته از رویکردی عقلانی به مسائل اعتقادی که خصیصه مکتب کلامی بغداد است، مسئله «علم پیشین الهی» را مطرح می‌کند و در پاسخ به این پرسش می‌نویسد: «عصمت تفضلی است از جانب خداوند، به کسی که می‌داند به این عصمت متمسک می‌شود» (همان).

عمده تأکید وی در تعریف، برجسته کردن این مطلب است که در فرایند عصمت، تفضل و لطف الهی نقش محوری دارد؛ اما این حقیقت به معنای قهری بودن فرایند عصمت نیست، بلکه تا زمانی که شخص مورد لطف از آن استفاده نکند، فعل «عصمت» محقق نمی‌شود.

شیخ مفید برای تبیین تعریف خود، «عصمت» را این‌گونه تشبیه می‌کند: شخصی را در نظر می‌گیریم که در حال غرق شدن است و ما طنابی به او می‌دهیم. اگر او با گرفتن آن، خود را نجات داد، آن طناب را «عصمت» می‌نامیم. حال اگر انسان از لطف خداوند استفاده کرد و اطاعت او را بجا آورد، این لطف «توفیق و عصمت» نامیده می‌شود. از این‌رو، همه فرشتگان، پیامبران و امامان معصوم‌اند؛ زیرا از لطف خدا بهره برده، او را اطاعت کرده‌اند (مفید، ۱۴۱۳ق، الف، ص ۱۳۴ و ۱۳۵).

سید مرتضی نیز به صراحت عصمت را لطف خداوند به بنده خود می‌شمرد: «بدان که عصمت لطف خداوند است» (علم‌الهدی، ۱۴۰۵ق، ج ۳، ص ۳۲۵).

ایشان همچنین در دیگر آثار خود، بر الهی بودن عصمت تأکید کرده، آن را توفیق خداوند می‌داند: «شبهه‌ای نیست که پیامبر به سبب عصمت و لطف و توفیق خدا از قبایح معصوم است» (علم‌الهدی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۱۳۵).

سید مرتضی در پاسخ به این پرسش که خداوند با کدام معیار و ملاک این لطف را به بندگان ارزانی می‌دارد، تعریفی جامع‌تر از تعاریف گذشته ارائه می‌کند. ایشان در این تعریف، همچون شیخ مفید «عصمت» را موهبتی می‌داند که خدا آن را به بنده‌ای داده است که می‌داند او با وجود آن، به معصیت اقدام نمی‌کند. نیز باید گفت که این موهبت الهی موجب اجبار معصوم بر انجام عمل خوب یا ترک عمل بد نمی‌شود:

العصمة الأمر الذي يفعل الله تعالى بالعبد و علم أنه لايقدم مع ذلك الأمر على المعصية بشرط أن لايتتهي فعل ذلك الأمر لأحد إلى الاجباء (علم‌الهدی، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۲۷۷).

شیخ طوسی در تعریف اصطلاحی «عصمت»، از ادبیات رایج متکلمان پیش از خود استفاده کرده، آن را «لطف» تفسیر می‌کند. به باور وی، معصوم کسی است که با لطف الهی از گناه و فعل قبیح اجتناب کند: «المعصوم فی الدین الممنوع باللطف من فعل القبیح» (طوسی، بی‌تا، ج ۵، ص ۴۹۰).

نویختنی نیز در تعریف خود از «عصمت» آن را لطفی از جانب خداوند می‌داند که موجب جلوگیری انسان از وقوع در خطا می‌شود: «عصمت لطفی است که مختص به خود را از اشتباه بازمی‌دارد» (ابن‌نویخت، ۱۴۱۳ق، ص ۷۳).

علامه حلی که بر لطف بودن عصمت تأکید دارد، در تعریف خود تعبیر «لطف خفی» را به‌کار گرفته است: «العصمة لطف خفی يفعل الله تعالى بالمكلف، بحيث لا یكون له داع إلى ترک الطاعة و ارتكاب المعصية...» (حلی، ۱۳۶۵، ص ۹).

دو. دیدگاه ملکه‌انگاران

متکلمانی که مشرب فلسفی داشتند گاه «عصمت» را ملکه‌ای نفسانی به‌شمار می‌آوردند که مانع صدور معصیت از معصوم می‌شود. *خواجeh نصیرالدین طوسی* در این‌باره، دیدگاه فلاسفه را یادآور می‌شود که معتقدند: عصمت ملکه‌ای

است که با وجود آن، گناهی از صاحب این ملکه صادر نمی‌شود (طوسی، ۱۴۰۵ق، ص ۳۶۹). گاهی نیز بیش از این نمی‌گوید که عصمت لطفی از جانب خدای سبحان است (طوسی، ۱۳۳۵، ص ۳۷-۳۵).

ابن میثم بحرانی در تعریف «عصمت» می‌نویسد: عصمت صفتی برای انسان است که به سبب آن، از ارتکاب گناهان ممتنع شده و بدون آن از ارتکاب گناهان ممتنع نیست (بحرانی، ۱۴۰۶ق، ص ۱۲۵). وی در موضعی دیگر از این صفت، با تعبیر «ملکه نفسانیة» یاد می‌کند (بحرانی، ۱۴۱۷ق، ص ۵۵).

اما شاید جامع‌ترین تعریف او در این باره را می‌توان در این عبارت جست که می‌نویسد: عصمت ملکه ترک گناهان است و این ملکه در جوهر نفس استقرار دارد. پس محال است که این ملکه جای خود را به ضدش بدهد. «أن العصمة ملکه ترک المعاصی، و هی متمکنه فی جوهر النفس، فیستحیل زوالها الی أضعافها» (همان، ص ۴۷).

سه. دیدگاه لطف‌انگاری ملکه

برخی متکلمان کوشیده‌اند تا با نزدیک کردن دو رویکرد یادشده، در پی بیان این مهم باشند که عصمت، هم لطف است و هم ملکه. در حقیقت، «عصمت» ملکه‌ای است که خداوند آن را به بندگانش عطا کرده است.

فاضل مقداد یکی از آن کسانی است که در این مسیر گام برداشته است. وی در موضعی این شبهه را مطرح می‌کند که چرا خداوند این لطف (عصمت) را تنها به برخی از بندگان خود داده است؟ وی در پاسخ به این شبهه، سبب اعطای این لطف الهی به معصوم - و نه دیگران - را وجود ملکه‌ای لطیف در نفس او می‌داند (فاضل مقداد، ۱۴۱۷ق، ص ۹۰ و ۹۱)؛ اما این موضوع را که این ملکه چیست و چگونه حاصل می‌شود تبیین نمی‌کند. لیکن هرچه هست، ناظر به این مطلب است که پیامبر یا امام قابلیت برخورداری از این لطف را دارند.

فاضل مقداد در دیگر آثار خود، به بسط این مدعا پرداخته است. وی دیدگاه خود را چنین بیان می‌کند که «عصمت» لطفی است از جانب خداوند که با وجود آن، انگیزه‌ای برای ترک طاعت و انجام معصیت باقی نمی‌ماند، هرچند قدرت بر ترک طاعت یا ارتکاب معصیت دارد. چنین لطفی نیز بدین صورت حاصل می‌شود که برای معصوم ملکه‌ای که مانع گناه است، به دست آمده. این ملکه همراه با علم به ثواب و عقاب برای طاعت و گناه، به همراه خوف از مؤاخذه برای ترک اولی و فعل فراموش شده است (فاضل مقداد، ۱۴۰۵ق، ص ۳۰۱ و ۳۰۲).

ابن‌مخدوم حسینی از متکلمان پرآوازه قرن دهم هجری نیز در باب چیستی عصمت سخنانی دارد. او هرچند «عصمت» را به «لطف» معنا کرده، اما در عین حال، بر این باور است که «عصمت» ملکه‌ای است که خداوند آن را همراه با معصوم می‌آفریند که با وجود آن، انگیزه‌ای برای ترک طاعت و ارتکاب معصیت در او باقی نمی‌ماند، اگرچه قدرت بر آن را دارد. به باور *ابن‌مخدوم*، کسی که خداوند به او چنین ملکه‌ای داده است، دیگر نه طاعتی را ترک می‌کند و نه مرتکب گناهی می‌شود. *ابن‌مخدوم* در همین زمینه، این سخن را برنمی‌تابد که عصمت یک ویژگی خاص در نفس یا بدن معصوم باشد که بر اثر آن صدور گناه از او ممتنع باشد؛ زیرا اولاً، اگر صدور گناه از معصوم ممتنع بود تکلیف کردن او به ترک گناه صحیح نبود.

ثانیاً، او دیگر استحقاق ثواب را نداشت. / ابن‌مخدوم برای تأیید سخن خود، به آیاتی از قرآن کریم نیز استناد می‌کند (ابن‌مخدوم حسینی، ۱۳۶۸، ص ۱۷۵).

استرآبادی از دیگر متکلمان معروف شیعه است. به باور او، عصمت از جنس ملکه است؛ اما این ملکه نه اکتسابی است و نه ذاتی برای فرد معصوم، بلکه خدادادی و الهی - و به بیان دیگر، لطف الهی - است. این ملکه چنان است که مانع حصول گناه در دو حالت عمد و نسیان می‌شود و خداوند آن را به برخی افراد داده است (استرآبادی، ۱۳۸۲، ج ۳، ص ۱۸).

وی سخن خود در باب معنای «عصمت» را با عبارتی دیگر چنین بیان می‌کند که عصمت یک حالت نفسانی - یا غریزه - است که با وجود آن، صدور انگیزه انجام گناه ممتنع است. البته این امتناع، امتناعی وقوعی و نه عقلی و ذاتی است. از این‌رو، معصوم بر ارتکاب گناهان قدرت دارد.

استرآبادی سخن خود را چنین توضیح می‌دهد: امتناع صدور گناه به علت نداشتن انگیزه یا وجود مانع، منافاتی با قدرت بر انجام گناه ندارد؛ چنان‌که وجوب صدور گناه به سبب وجود انگیزه بر گناه، منافاتی با قدرت گناهکار ندارد (همان، ص ۱۹ و ۱۸).

استرآبادی در ادامه، چنان‌که گویی از تعریف خود رضایت کافی نداشته، این‌گونه بیان می‌کند که مناسب‌تر آن است که بگوییم: «عصمت» یک حالت الهی است که مانع صدور گناه در دو حالت عمد و سهو از انسان می‌شود (همان، ص ۱۹).

جمع‌بندی دیدگاه متکلمان

متکلمان گاه «عصمت» را به لطف و موهبت الهی معنا کرده‌اند، گاه به ملکه‌ای نفسانی و گاه نیز ملکه‌ای که از جانب خداوند متعال به انسان‌های برگزیده داده می‌شود.

از تحلیل سخن ایشان چنین به دست می‌آید که خداوند متعال به بندگان برگزیده موهبتی می‌دهد که با داشتن این موهبت، دیگر انگیزه‌ای برای صدور گناه نخواهند داشت، هرچند قدرت بر انجام گناه دارند (فاضل مقداد، ۱۴۱۷ق، ص ۹؛ استرآبادی، ۱۳۸۲، ج ۳، ص ۲۳۱). از این‌رو، لاهیجی می‌نویسد: عصمت «غریزه‌ای است که ممتنع باشد با آن صدور داعیه گناه، و به سبب امتناع داعیه گناه، ممتنع باشد صدور گناه با قدرت بر گناه» (لاهیجی، ۱۳۷۲، ص ۹۰).

اینک پرسش اصلی نوشتار این است که خداوند متعال آنچه را که «عصمت» نامیده می‌شود، چگونه به بنده‌اش هبه می‌کند؟ آیا یک‌بار چنین می‌کند یا آنکه دمام به او موهبت می‌کند؟

به نظر می‌رسد در خوشبینانه‌ترین حالت باید گفت: تبیین این مسئله دغدغه خاطر متکلمان نبوده است. از این‌رو، این شبهه مطرح می‌شود که اگر امامان علیهم‌السلام به ادعای شیعه، معصوم هستند، چرا در دعا‌های خود از خداوند می‌خواهند که آنها را از دام شیطان و افتادن در گناهان نجات دهد؟

در این میان، می‌توان شیخ مفید را از معدود متکلمان متقدم امامیه به‌شمار آورد که اشاره‌ای کوتاه به این مسئله داشته است که در ادامه به آن اشاره می‌کنیم:

دیدگاه برگزیده

پیش از پاسخ به این پرسش، لازم است تحلیل عمیق‌تری از چیستی عصمت داشته باشیم. برای رسیدن به این تحلیل، مناسب است ابتدا از تحلیل «تقوا» شروع کنیم:

«تقوا» از ماده «وقایه» به معنای نگهداری کردن است. از این رو، می‌توان «تقوا» را «نگهدارنده» به‌شمار آورد. کسی که تقوا دارد - در حقیقت - برخوردار از نیرویی نگهدارنده در برابر گناهان است، و هنگامی که در معرض گناه قرار می‌گیرد با وجود آن، متذکر می‌شود و از گناه می‌رهد. قرآن کریم به زیبایی چنین حقیقتی را به تصویر می‌کشد: «إِنَّ الَّذِينَ اتَّقَوْا إِذَا مَسَّهُمْ طَائِفٌ مِّنَ الشَّيْطَانِ تَذَكَّرُوا فَإِذَا هُمْ مُبْصِرُونَ» (اعراف: ۲۰۱)؛ در حقیقت، کسانی که تقوا دارند چون وسوسه‌ای از جانب شیطان بدیشان رسد [خدا را] به یاد آورند و به ناگاه بینا شوند.

از مقایسه «تقوا» و «عصمت» می‌توان گفت: تقوا دارای مراتبی است و مرتبه بالاترین آن می‌تواند «عصمت» نامیده شود. به دیگر سخن، عصمت نیز یک نگهدارنده است؛ چنان‌که برخی اهل لغت «عصم» را به معنای حفظ کردن و نگهدارندگی می‌دانند. در قرآن کریم نیز به همین معنا به کار رفته است: «قَالَ سَأُو۟ىٓ إِلَىٰ جَبَلٍ يَّغْصِمُنِي مِنَ الْمَاءِ قَالَ لَا عَاصِمَ الْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ إِلَّا مَنْ رَحِمَ» (هود: ۴۳)؛ گفت: به زودی به کوهی پناه می‌برم تا مرا از آب حفظ کند! (نوح) گفت: امروز هیچ نگهداری در برابر فرمان خدا نیست، مگر آن کس را که او رحم کند!

به همین سان، «تقوا» نیز که از ریشه «وقی» و «وقایه» است، در لغت به معنای حفظ و نگهدارندگی آمده (راغب اصفهانی، ۱۳۳۲ق، ص ۸۸۸) و با چنین معنایی است که آیه مبارکه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ» (تحریم: ۶) به‌خوبی معنا می‌شود: ای کسانی که ایمان آورده‌اید، خود و خانواده خویش را از آتشی که هیزم آن انسان‌ها و سنگ‌هاست، نگه دارید!

بنابراین می‌توان گفت: «تقوا» و «عصمت» هر دو نگهدارنده هستند، بلکه دقیق‌تر آن است که بگوییم: بالاترین مرتبه نگهدارندگی درونی «عصمت» است. همچنین می‌توان از عصمت به عنوان یک سلاح نگهدارنده تضمینی یاد کرد که صاحبش را از وقوع در هلاکات گناه نگه می‌دارد. این مدعا با توجه به ماهیت عصمت روشن می‌گردد که همان باور و علم قطعی و مغلوب‌نشدنی نسبت به حقیقت گناه و نتایج آن است، و با داشتن چنین علمی است که معصوم خود را از گناه نگه می‌دارد و صدور گناه از او ممتنع می‌شود (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۱۳۸-۱۳۹؛ ج ۱۷، ص ۲۹۱؛ موسوی خمینی، بی‌تا، ص ۱۰۵-۱۰۶).

لازم به ذکر است اینکه ماهیت عصمت را علم حقیقی به گناه و نتایج آن دانستیم منافاتی با دیدگاه لطف یا ملکه‌انگارانه عصمت - که پیش‌تر از متکلمان نقل کردیم - ندارد. بدین‌بیان، آنچه به معصوم موهبت شده همان علمی است که از آن سخن به میان آوردیم. همچنین همین علم است که زمینه‌ساز ایجاد ملکه دوری از گناه در

نفس معصوم می‌شود، ولی متکلمان متقدم کمتر در مقام بیان تحلیل چستی آنچه به معصوم موهبت شده، یا چستی آن ملکه بوده‌اند. وقتی از موهبتی بودن عصمت سخن می‌گوییم بدین معناست که خداوند متعال این سلاح را به برخی افراد - که شایستگی برخوردار از این سلاح را داشته‌اند - بخشیده است.

با این مقدمه، سراغ آیات و روایات می‌رویم تا پاسخ به پرسش اصلی را بیابیم. به نظر می‌رسد نتوان از ادله عقلی برای تعیین دفعی یا تدریجی بودن موهبت عصمت بهره برد و عقل از داوری در این باره ساکت است.

چگونگی اعطای موهبت عصمت در پرتو آیات و روایات

در آیات نورانی قرآن کریم و سخنان پیشوایان راستین اسلام، حقیقتی فراتر از آنچه در سخنان متکلمان امامیه است، به چشم می‌آید.

البته به نظر می‌رسد در سخنان پیشوایان دین، حقیقت عصمت در دو سطح بیان شده است. به این بیان از امام صادق علیه السلام توجه کنید: «الْمَعْصُومُ هُوَ الْمُتَمَتِّعُ بِاللَّهِ مِنْ جَمِيعِ مَحَارِمِ اللَّهِ وَقَالَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى: "وَمَنْ يُعْتَصِمِ بِاللَّهِ فَقَدْ هَدَىٰ إِلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ"»؛ معصوم کسی است که به وسیله [با استعانت] خداوند، از تمام محارم الهی ممتنع می‌شود و خداوند فرمود: «هر کس به [ریسمان] خدا چنگ زده، به راه راست هدایت شده است» (صدوق، ۱۴۰۳ق، ص ۱۳۲).

براساس این سخن، «معصوم» کسی است که به وسیله خداوند متعال از محارم الهی بازداشته می‌شود. بنابراین، موهبتی بودن عصمت امری مسلم و قطعی است. همچنین در ادامه، استناد به آیه کریمه قرآن مجید - «من يعتصم» - نشان از اختیار داشتن شخص معصوم دارد، هرچند دقیقاً نقش خدا و معصوم را در بازداشتن از گناه و در نهایت تبیین کامل حقیقت عصمت بیان نمی‌کند.

ولی با جست‌وجو در قرآن مجید و دیگر روایات، به آیات و روایاتی برمی‌خوریم که افزون بر آموزه موهبتی بودن عصمت، چگونگی آن را نیز روشن می‌سازد. در سوره «اسراء» چنین آمده است: «وَإِنْ كَادُوا لَيَفْتِنُونَكَ عَنِ الَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ لِتَفْتَرِيَ عَلَيْنَا غَيْرَةً وَإِذَا لَا تَخَذُوكَ خَلِيلًا» (اسراء: ۷۳)؛ نزدیک بود آنها تو را (با وسوسه‌های خود) از آنچه بر تو وحی کرده‌ایم بفریبند، تا غیر آن را به ما نسبت دهی و در آن صورت، تو را به دوستی خود برگزینند.

این آیه به صراحت پرده از این واقعیت برمی‌دارد که مشرکان تصمیم بر فریب‌دادن پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله داشتند و چیزی نمانده بود که رسول خدا صلی الله علیه و آله فریب آنها را بخورد. اینجاست که آن شبهه مطرح می‌شود که اگر پیامبر معصوم است، فریب‌خوردن او بی‌معنا می‌شود. پس اگر او هم می‌تواند در معرض فریب قرار گیرد، نشان می‌دهد که باید از ادعای عصمت او هم دست برداشت.

آیه بعدی به خوبی، هم چگونگی موهبتی بودن عصمت را روشن می‌سازد و هم پاسخ این شبهه را می‌دهد. در آیه ۷۴ سوره «اسراء» چنین می‌خوانیم: «وَلَوْ لَا أَنْ تُبْشِرَكَ لَلَّذِي كَدَتْ تَرْكُنُ إِلَيْهِمْ شَيْئًا قَلِيلًا» (اسراء: ۷۴)؛ و اگر ما تو را ثابت‌قدم نمی‌ساختیم، نزدیک بود به آنان تمایل پیدا کنی.

براساس صریح این آیه، تثبیت الهی موجب عدم تمایل پیامبر به پیشنهاد مشرکان شده و در نتیجه از این مهملکه مصون و محفوظ مانده است.

در حقیقت، خداوند متعال در این لحظه خاص، عطیه‌اش را به رسولش ارزانی می‌دارد و این معنایش جز این نیست که موهبت عصمت که در این آیه با واژه «تثبیت» از آن تعبیر شده است، دمام و در لحظه به نبی داده می‌شود. به دیگر سخن، خداوند متعال مراقبتی دائمی از نبی خود دارد. چنین نیست که او از ابتدا عطیه‌ای به نبی خود داده باشد و این‌گونه کار را تمام کرده باشد.

بنابراین اگر چنین نیست که خداوند عصمت را از ابتدا به پیامبر داده باشد، پیامبر نیز می‌تواند در معرض فریب قرار گیرد. پس معصوم بودن او بدین معناست که او تحت مراقبت دائمی است و خداوند در لحظات خاص، عطیه خود را به وی ارزانی می‌دارد. این نکته از چشمان تیزبین علامه طباطبائی نیز دور نمانده و به این حقیقت تصریح کرده است:

فإن من العصمة و التسديد أن يراقبهم الله سبحانه في أعمالهم و كلما اقتربوا مما من شأنه أن يزل فيه الإنسان نهبهم على وجه الصواب و يدعوهم الى السداد و التزام طريق العبودية (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۰، ص ۲۳۷؛ نیز، ر.ک: گروهی از نویسندگان، ۱۴۱۲ق، ص ۲۴۶).

این حقیقت در داستان حضرت یوسف علیه السلام روشن‌تر بیان شده است: «وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَ هَمَّ بِهَا لَوْلَا أَنْ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ كَذَلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَالْفَحْشَاءَ إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ» (یوسف: ۲۴).

این آیه به روشنی در پی انتقال این مفهوم است که وقتی حضرت یوسف علیه السلام در معرض گناه قرار گرفت، برهان الهی - با هر تفسیری که در نظر گرفته شود - برای او نمایانده شد و اینچنین بود که او از آن مهملکه نجات یافت.

نکته مهم آنکه خداوند متعال در ادامه، تصریح می‌فرماید که یوسف علیه السلام از مخلصان است و مخلصان را این‌گونه از مهملکه می‌رهانیم. به دیگر سخن، چنین نیست که خداوند متعال یکبار عطیه‌اش را به نبی یا امام بدهد و او خود از آن بهره‌بردار و خود را از گناه برهاند؛ خیر، بلکه واقعیت آن است که خداوند باری تعالی دمام و نیز به گاه بروز جولانگاه شیطان، در حال تثبیت بندگان مخلص خود است. سخنی که قرآن کریم از زبان حضرت یوسف علیه السلام نقل می‌کند دقیقاً منطبق بر انگاره‌ای است که از آن سخن به میان آمد. ایشان در گفت‌وگوی خود با عزیز مصر پس از حضور وی در صحنه برخورد حضرت یوسف علیه السلام با زلیخا می‌فرماید: «وَمَا أُبْرِئُ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي إِنَّ رَبِّي غَفُورٌ رَحِيمٌ» (یوسف: ۵۳)؛ من هرگز خودم را تبرئه نمی‌کنم، که نفس (سرکش) بسیار به بدی‌ها امر می‌کند، مگر آنچه را پروردگارم رحم کند! پروردگارم آمرزنده و مهربان است.

این پیامبر الهی به روشنی اعلام می‌کند که آنچه موجب نجاتش از نفس اماره شده عنایت الهی است که در آنجا برای او چاره‌ساز گردید، و اگر خداوند متعال از مراقبت خود نسبت به مخلصان دست بردارد آنها نیز در دامان شیطان خواهند افتاد.

علامه طباطبائی به زیبایی در ذیل این آیه می‌فرماید:

این آیه تتمه گفتار یوسف علیه السلام است، و آن را بدین جهت اضافه کرد که در کلام قبلی اش که گفت: «ائی لم اخنه بالغیب» بویی از استقلال و ادعای حول و قوت می‌آمد (یعنی: این من بودم که دامن به چنین خیانتی نیالودم) و چون آن جناب از انبیای مخلص و فرورفته در توحید و از کسانی بوده که برای احدی جز خدا حول و قوتی قائل نبوده‌اند، لذا فوری و تا فوت نشده، اضافه کرد که آنچه من کردم و آن قدرتی که از خود نشان دادم به حول و قوه خودم نبود، بلکه هر عمل صالح و هر صفت پسندیده که دارم رحمتی است از ناحیه پروردگارم. و هیچ فرقی میان نفس خود با سایر نفوس که به حسب طبع «امارة بسوء» و مایل به شهوات است نگذاشت، بلکه گفت: من خود را تبرئه نمی‌کنم؛ زیرا نفس به طور کلی آدمی را به سوی بدی‌ها و زشتی‌ها وامی‌دارد، مگر آنچه که پروردگارم ترحم کند (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۱، ص ۲۶۹).

این حقیقت همان چیزی است که امیرمؤمنان علیه السلام به هنگام بیان حقوق امام بر امت آن را تأکید فرموده است. ایشان می‌فرمایند: «فَإِنِّي لَسْتُ فِي نَفْسِي بِفَوْقِ أَنْ أُخْطِئَ وَ لَأَمَّنُ ذَلِكَ مِنْ فِعْلِي إِلَّا أَنْ يُكْفِيَ اللَّهُ مِنْ نَفْسِي مَا هُوَ أَمْلَكُ بِهِ مِنِّي» (نهج‌البلاغه، ۱۴۱۴، ص ۳۳۵)؛ من خود را برتر از آنکه اشتباه کنم و از آن ایمن باشم نمی‌دانم، مگر آنکه خداوند مرا حفظ فرماید. پس همانا من و شما بندگان و مملوک پروردگاریم که جز او پروردگاری نیست.

در این بیان روشن، ایشان به این نکته اشاره می‌فرمایند که ایمن از خطا و گناه نیستند، مگر آنکه خدای سبحان ایشان را یاری دهد. مفهوم این سخن جز این نیست که امیرمؤمنان علیه السلام نیز بدون یاری خداوند متعال از خطا و گناه ایمن نیستند و این یاری دمامد خداوند است که موجب ایمن‌ماندن از گناه می‌شود.

در پرتو چنین حقیقتی، می‌توان به فهم بالاتری از سخنان امامان علیهم السلام رسید که از خداوند سبحان برای ایمن‌ماندن از گناه طلب یاری می‌کنند. امام سجاده علیه السلام در دعای هفدهم از صحیفه سجادیه می‌فرماید:

«اللَّهُمَّ إِنَّا نَعُوذُ بِكَ مِنْ نَزَعَاتِ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ وَ كَيْدِهِ وَ مَكَائِدِهِ، وَ مِنْ الثَّقَةِ بِأَمَانِيهِ وَ مَوَاعِيدِهِ وَ غُرُورِهِ وَ مَصَائِدِهِ وَ أَنْ يُطْمِعَ نَفْسَهُ فِي إِضْلَالِنَا عَنْ طَاعَتِكَ، وَ امْتِهَانِنَا بِمَعْصِيَتِكَ، أَوْ أَنْ يَحْسُنَ عِنْدَنَا مَا حَسَنَ لَنَا، أَوْ أَنْ يَثْقَلَ عَلَيْنَا مَا كَرِهَ إِلَيْنَا» (صحیفه سجادیه، ۱۳۷۶، دعای هفدهم)؛ بار خدایا! به تو پناه می‌بریم از وسوسه‌های شیطان رجیم و کیدها و فریب‌های او، و به تو پناه می‌بریم از دل بستن به تمنای او و وعده‌های او و فریب‌ها و دام‌های او، بار خدایا! به تو پناه می‌بریم هرگاه شیطان طمع در آن ورزد که ما را از طاعت تو منحرف کند و از برای خواری‌مان به راه معصیت تو کشاند و گناهایی که در دیده ما بیاراسته است ما را خوشایند بود و طاعتی که در دل ما ناخوش فرانموده است بر ما گران آید.

همواره این پرسش مطرح بوده که اگر امامان علیهم السلام معصوم هستند، سخنانی از قبیل آنچه در دعای هفدهم از صحیفه سجادیه مبنی بر پناه بردن به خدا از مکر شیطان آمده است چه معنایی دارد؟

با توجه به آنچه گفته شد، می‌توان چنین پاسخ داد که عصمت داشتن امامان علیهم السلام چیزی جز این نیست که آنها همواره برای مصونیت از مکر شیطان رجیم، باید به خداوند متعال پناه ببرند و همیشه به امداد الهی نیازمندند.

ایشان در دعای هشتم از صحیفه سجادیه نیز می‌فرمایند:

«اللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ مِنْ هَيْجَانِ الْجَرِّصِ، وَ سَوْرَةِ الْغَضَبِ، وَ غَلْبَةِ الْحَسَدِ، وَ ضَعْفِ الصَّبْرِ، وَ قَلَّةِ الْقَنَاعَةِ، وَ شَكَاةِ الْخَلْقِ، وَ إِخْلَاحِ الشَّهْوَةِ، وَ مَلَكَةِ الْحَمِيَةِ وَ مَتَابَعَةِ الْهَوَى، وَ مُخَالَفَةِ الْهَدَى، وَ سِنَّةِ الْغَفْلَةِ، وَ تَعَاطَى الْكُلْفَةِ، وَ إِتْيَارِ الْبَاطِلِ عَلَى الْحَقِّ، وَ الْإِصْرَارِ عَلَى الْمَأْثِمِ، وَ اسْتِصْغَارِ الْمُعْصِيَةِ، وَ اسْتِكْبَارِ الطَّاعَةِ... وَ نَعُوذُ بِكَ مِنْ سُوءِ السَّرِيرَةِ، وَ احْتِقَارِ الصَّغِيرَةِ، وَ أَنْ يَسْتَحُوذَ عَلَيْنَا الشَّيْطَانُ، أَوْ يَنْكَبِنَا الزَّمَانُ، أَوْ يَتَهَضَّنَا السُّلْطَانُ وَ نَعُوذُ بِكَ مِنْ تَنَاوُلِ الْإِسْرَافِ، وَ مِنْ فِقْدَانِ الْكَفَافِ وَ نَعُوذُ بِكَ مِنْ سَمَاتَةِ الْأَعْدَاءِ، وَ مِنْ الْفَقْرِ إِلَى الْأَكْفَاءِ، وَ مِنْ مَعْيشَةٍ فِي شِدَّةٍ، وَ مَيْتَةٍ عَلَى غَيْرِ عَدَّةٍ» (همان، دعای هشتم).

امام علیه السلام در اینجا از رداییلی مانند حرص، خشم، حسد، کمبود صبر، شهوت، غیرت نابجا، پیروی از هوای نفس و مخالفت از هدایت الهی، ترجیح باطل بر حق، اصرار بر گناهان، کوچک شمردن گناه، و غلبه شیطان به خدا پناه می‌برد. اما به راستی اگر امام معصوم بوده و خداوند سبحان این ملکه را به امام ارزانی داشته باشد، آیا این سخنان حقیقی و معنادار خواهند بود؟ به نظر می‌رسد پاسخ منفی باشد؛ اما با تطبیق انگاره ادعایی بر این عبارات، معنای دیگری از آن دریافت می‌شود؛ اینکه عصمت موهبتی نیست که یک‌بار به نبی یا امام داده شود و آنگاه او خود از آن استفاده کند و گناه کند. خیر، «عصمت» به معنای نگهداری دمام و پیوسته خداوند از نبی یا امامی است که شایستگی این نگهداری را پیدا کرده است. از این رو، امام هرگز از گناه ایمن نیست، مگر آنکه خداوند سبحان او را در هر لحظه حفظ نماید.

امام سجاده علیه السلام در فراز دیگر دعای هشتم از صحیفه سجادیه سخنی دیگر دارد که مؤید انگاره یادشده است. ایشان می‌فرماید: «وَ نَعُوذُ بِكَ مِنَ الْحَسْرَةِ الْعُظْمَى، وَ الْمُصِيبَةِ الْكُبْرَى، وَ أَشَقَى الشَّقَاءِ، وَ سُوءِ الْمَأْبِ، وَ حِرْمَانِ الثَّوَابِ، وَ خُلُولِ الْعِقَابِ»؛ بار خدایا، به تو پناه می‌بریم از بزرگ‌ترین حسرت و گران‌ترین مصیبت و بدترین شوربختی‌ها و بدسرانجامی و محروم شدن از ثواب آخرت و گرفتار شدن به عقاب روز رستاخیز.

ممکن است این پرسش مطرح شود که وقتی کسی از گناهان معصوم است، چه دلیلی دارد که نگران حسرت روز قیامت، سوء عاقبت، محرومیت از ثواب الهی و یا افتادن در جهنم باشد؟ امام علیه السلام در تمام این امور خود را به خداوند متعال واگذار می‌کند و به او پناه می‌برد و این معنایش جز این نیست که امام آنگاه از گناهان معصوم است که دمام و همواره تحت حمایت و عنایت خداوند سبحان باشد.

ایشان در دعای چهل و هشتم عبارت صریح‌تری را بیان می‌فرماید: «وَ أَسْتَعِصِمُكَ، فَصَلِّ عَلَيَّ مُحَمَّدًا وَ آلِهِ، وَ اغْصِمْنِي، فَإِنِّي لَنْ أَعُوذَ لِشَيْءٍ كَرِهْتَهُ مِنِّي إِنْ شِئْتَ ذَلِكَ»؛ از تو خواهم که مرا از گناه مصون داری، پس بر محمد و خاندانش درود بفرست و مرا از گناه مصون دار، که اگر مشیت تو باشد هرگز به کاری که تو آن را نپسندی بازنگردم (همان، ص ۲۴۰).

در این عبارت، امام علیه السلام از خداوند متعال می‌خواهند که او را حفظ فرماید و آنگاه تصریح می‌فرمایند که اگر خدا ایشان را حفظ کند، هرگز کاری که خدا دوست ندارد، از امام صادر نمی‌شود. این بدان معناست که امام علیه السلام همواره

نیازمند حفظ الهی است. این همان باوری است که شیخ مفید به اختصار از آن یاد کرده است. وی می‌نویسد: «و لم یزل موقفاً مثبتاً محروساً بالعصمة و التأيید»؛ پیامبر ﷺ به سبب عصمت و تأیید الهی همواره از جانب خداوند مورد توفیق و تثبیت و نگهداری بود (مفید، ۱۴۱۳ق - ج، ص ۱۰۸).

نتیجه‌گیری

از آنچه گفته شد، نتایج ذیل به دست می‌آید:

یک. متکلمان در تبیین حقیقت عصمت از گناه رویکردهای متفاوتی دارند.

دو. عمده متکلمان عصمت را لطف و موهبتی الهی دانسته‌اند که خداوند متعال آن را به بندگان برگزیده‌اش ارزانی داشته است.

سه. برخی از متکلمان با رویکردی فیلسوفانه، «عصمت» را ملکه‌ای نفسانی می‌دانند که با وجود آن، معصوم از گناه بازداشته می‌شود.

چهار. برخی از متکلمان به جمع میان دو رویکرد گذشته پرداخته و عصمت را ملکه‌ای دانسته‌اند که از جانب خداوند متعال به انسان‌های خاص داده شده است.

پنج. پرسش بنیادین در این میان آن است که آیا عصمت^۰ امری است که خداوند متعال یک‌بار آن را به بنده خاصش داده و او خودمختارانه از آن بهره می‌برد و از گناه پرهیز می‌کند؟ یا آنکه عصمت^۰ امری است که دمامد به بنده خاصش داده می‌شود؟ به نظر می‌رسد عبارات متکلمان در مقام پاسخ به این پرسش نیست.

شش. با تأمل در آیات و روایات می‌توان به این نتیجه رسید که عصمت امری است که دمامد از سوی خداوند متعال به بندگان خاصش عطا می‌شود.

منابع

- نهج البلاغه، ۱۴۱۴ق، قم، هجرت.
- صحیفه سجادیه، ۱۳۷۶، قم، الهادی.
- ابن فارس، احمدین زکریا، ۱۹۹۱م، معجم مقاییس اللغة، بیروت، دارالحیل.
- ابن مخلوم حسینی، ابوالفتح، ۱۳۶۸، مفتاح الباب در الباب الحادی عشر مع شرحیه، تحقیق مهدی محقق، مشهد، آستان قدس رضوی.
- ابن منظور، محمدین مکرم، ۱۹۹۵م، لسان العرب، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- ابن نوبخت، ابراهیم، ۱۴۱۳ق، الباقوت فی علم الکلام، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- استرآبادی، محمدجعفر، ۱۳۸۲، البراهین القاطعة فی شرح تجرید العقاید، تحقیق مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.
- بحرانی، میثم بن علی، ۱۴۰۶ق، قواعد المرام فی علم الکلام، تحقیق سیداحمد حسینی، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- ، ۱۴۱۷ق، النجاة فی القيامة، قم، مجمع الفكر الاسلامی.
- جوهری، اسماعیل بن حماد، ۱۹۹۰م، الصحاح، تاج العلة و صحاح العربیة، بیروت، دارالمالین.
- حلی، حسن بن یوسف مطهر، ۱۳۶۵، باب حادی عشر، تهران، موسسه مطالعات اسلامی.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۳۳۲، المفردات فی غریب القرآن، تهران، المکتبة المرتضویة.
- زبیدی، محمدمرتضی، بی تا، تاج العروس من جواهر القاموس، بیروت، دار المکتبة الحیة.
- صدوق، محمدین علی، ۱۴۰۳ق، معانی الاخبار، قم، جامعه مدرسین.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۷۴، المیزان، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- ، ۱۴۱۷ق، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- طوسی، محمدین حسن، بی تا، التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- طوسی، نصیرالدین، ۱۳۳۵، فصول، ترجمه محمدین علی گرگانی استرآبادی، تهران، دانشگاه تهران.
- ، ۱۴۰۵ق، تلخیص المحصل المعروف بنقد المحصل، بیروت، دار الاضواء.
- علم الهدی، علی بن حسین، ۱۴۰۳ق، الامالی، تحقیق سیدمحمد بدرالدین النعسانی الحلبی، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- ، ۱۴۰۵ق، الرسائل، قم، دارالقرآن الکریم.
- فاضل مقداد، مقداد بن عبدالله، ۱۴۰۵ق، ارشاد الطالبین الی نهج المسترشدین، تحقیق سیدمهدی رجائی، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- ، ۱۴۱۷ق، النافع یوم الحشر فی شرح باب حادی عشر، بیروت، دار الاضواء.
- فراهیدی، خلیل بن احمد، ۱۴۰۵ق، العین، قم، هجرت.
- فیومی، احمدین محمد، ۱۴۰۵ق، المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی، قم، هجرت.
- گروهی از نویسندگان، ۱۴۱۲ق، الامامة والولاية فی القرآن الکریم، قم، دار القرآن الکریم.
- لاهیجی، عبدالرزاق، ۱۳۷۲، سرمایه ایمان در اصول اعتقادات، تصحیح صادق لاریجانی، تهران، الزهراء ☉.
- مفید، محمدین محمدین نعمان، ۱۴۱۳ق - الف، اوانل المقالات، قم، کنگره شیخ مفید.
- ، ۱۴۱۳ق - ب، تصحیح الاعتقاد، قم، کنگره شیخ مفید.
- ، ۱۴۱۳ق - ج، المسائل العکبریة، قم، کنگره شیخ مفید.
- موسوی خمینی، سیدروح الله، بی تا، تفسیر سوره حمد، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی ☉.

نوع مقاله: پژوهشی

تبیین و تحلیل تأویل انفسی منازل آخرت در مکتب حکمی صدرایی

سیدمحمدحسین میردامادی / استادیار گروه معارف دانشگاه آزاد اسلامی واحد مرکزی (اصفهان - خوراسگان)

smhm751@yahoo.com

orcid.org/0000-0003-4363-7979



<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

دریافت: ۱۴۰۱/۰۲/۲۰ - پذیرش: ۱۴۰۱/۰۶/۱۷

چکیده

یکی از کارکردهای تفکر تأویلی بازگرداندن معارف دینی به وجوه حکمی آن است. محور بحث این مقاله آن است که منازل آخرت در آموزه‌های دینی دارای تأویل انفسی است و گاهی این تأویل‌ها تحلیل شده است. در حقیقت تأویل گزاره‌های دینی اخروی همان تجلیات مسانخ وارد بر نفس و نیز ملکات نفس در حیات آخرتی است. نفس انسان دارای مراتب گوناگونی است که در هر مرتبه شهودی از خود دارد و منازل آخرت همان شهود نفس از مکتسبات خود در دار دنیا است. در حرکت استکمالی نفس، به تدریج، از پرده‌ها و حجاب‌های نفس در شناخت خویش کاسته می‌شود و بر خودآگاهی‌اش افزوده می‌گردد. این خودآگاهی در هر مرتبه تجلیاتی را بر او ظاهر می‌سازد که حاصل اعمال او در دنیا است. این مقاله درصدد تأویل منازل آخرت بر مراتب نفس است. از نتایج این پژوهش اثبات آن است که معاد - درواقع - بازگشت به درونی‌ترین لایه خود است که آثاری بیرونی دارد. نیز غایت حرکت نفس شهود عین‌الربط بودن خود و فنا در علت هستی‌بخش (خداوند) است. همچنین نفس مظهری برای اسماء جمال یا جلال الهی است. این مقاله به شیوه توصیفی - تحلیلی براساس انطباق اصول عقلی و اخبار وحی با علم‌النفس صدرالمثالیهین نگاشته شده است.

کلیدواژه‌ها: نفس، منازل آخرت، تأویل، صدرالمثالیهین، مراتب نفس.

وقتی علم‌النفس صدرالمتألهین را مطالعه می‌کنیم و از سوی دیگر، گزاره‌های وحیانی درباره احوال مرگ و قیامت را می‌نگریم، به نوعی ارتباط و تناظر بین این دو می‌رسیم و این فرضیه به ذهن می‌رسد که مراحل قیامت ظهور حرکت استکمالی نفس در مراتب گوناگونش است و این ظهور پس از مرگ متحقق می‌شود، اما اصل آن در دنیا کسب شده است.

این مقاله که برای اثبات این مطلب و ارائه شواهد دال بر آن تألیف شده است، قصد دارد هماهنگی حکمت متعالیه و آموزه‌های دینی را در این باره بهتر نشان دهد و تأویل مراتب آخرت را در نفس و مراتب آن بیان کند. بنابراین مسئله محوری مقاله این است که آیا تأویل اخبار وحیانی در خصوص منازل آخرت قابل تطبیق و هماهنگ با مبانی و مسائل علم‌النفس صدرایی هست؟ و این تطبیق چگونه قابل تبیین است؟ (شکل ۱)

شکل ۱. نمودار کلی مقاله تبیین تأویلی منازل آخرت در مکتب حکمی صدرایی



درباره پیشینه این مقاله باید گفت: نمونه مشابهی از تأویل منازل آخرت با رویکرد صدرایی یافت نشد، گرچه مطالب مذکور در مقاله از کتب منبع اخذ و بدان ارجاع داده شده است.

مبانی و مسائل علم‌النفس صدرایی

اصول ذیل در تطبیق مراتب نفس و منازل آخرت کاربرد دارند. بدین‌روى ابتدا به صورت گذرا به معرفی آنها می‌پردازیم و سپس آنها را توضیح خواهیم داد:

۱. تجرد نفس

«موجود مجرد» یعنی: موجودی که وابسته به ماده نباشد، خواه از ابتدای تکون یا آنکه در بقای خود غیروابسته به ماده باشد. نفوس ناطقه در حکمت متعالیه جزو مجردات محسوب می‌شوند. فقط موجوداتی که پایین‌تر از عقل تام در مرتبه وجودی اولی خود (به نسبت قوس نزول) هستند مجردند. نفس در آغاز پیدایش خود، جسمانی و در بقایش روحانی و مجرد است. بنابراین از اصول نفس‌شناسی صدرایی اعتقاد به تجرد نفس در ذات و بقاست (صدرالمتألهین، ۱۳۹۰، ج ۹، ص ۳۷۱ و ۳۷۲).

۲. مراتب نفس

وجود نفس وجودی دارای مراتبی است که از آنها به «نشئه‌های ذاتی» و «اطوار وجودی نفس» نام می‌برند. سفرهای وجودی نفس از طبیعت آغاز می‌شود و به رب (اله) منتهی می‌گردد که «جسمانیة‌الحدوث و روحانیة‌البقاء» بودن نیز به همین موضوع اشاره دارد (صدرالمتألهین، ۱۳۸۵، ص ۸۲ و ۸۳). «مراتب نفس» گاهی یک عنوان کلی است و شامل مرتبه مادی، مثالی و عقلی می‌شود، و گاهی نیز می‌تواند مراتب جزئی‌تر باشد و هر منزلی در آخرت نشان‌دهنده مرتبه‌ای از تأویل انفسی است.

۳. تناسب معانی تأویلی و معانی ظاهری بر مبنای ملاک تناظر عوالم

یکی از نکات کلیدی در تأویل هستی و نیز متن حاضر، تطابق عوالم وجودی با یکدیگر است که در تفسیر حقیقت بسیار راهگشاست. به تعبیر دیگر، عوالم گوناگون با هم ارتباط وجودی دارند و همه آنها به یک حقیقت بازمی‌گردند که آن حقیقت به صورت عوالم گوناگون ظاهر شده است.

اگر هریک از «دین، انسان و عالم» را به‌مثابه یک متن در نظر بگیریم، به این معنا که دارای اجزایی هستند که یک کل منسجم را ایجاد می‌کنند و مطالعه آنها بر معرفت آدمی می‌افزاید. این سه متن با هم تناظر یا تطابق دارند. در نظریه «تطابق عوالم»، دلالت‌های متن در فضای متون دیگر آشکار می‌شود.

صدرالمتألهین به تطابق عوالم در آثار گوناگونش اشاره و به آنها تصریح کرده است. او می‌نویسد: «و العوالم متطابقة متحاذية المراتب، فالأدنی مثال الأعلى و الأعلى حقیقة الأدنی» (صدرالمتألهین، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۴۴ و ۱۴۵). همه عوالم وجودی با هم تطابق دارند؛ عالم آفاق و انفس، تکوین و تدوین، بدن و روح و مانند آن. صدرالمتألهین تأکید می‌کند: «ما خلق فی العالمین شیء آلا و له مثال مطابق و أنموذج صحیح فی الانسان» (همان) و نیز می‌نویسد: «ما من شیء فی الأرض و لا فی السماء آلا و هو شأن من شؤونه و وجه من وجوهه» (همان). این سه عبارت، سه کلید مهم تأویلی به‌شمار می‌آیند و آن اینک:

اول. هر عالمی را می‌توان با عالم دیگر تفسیر کرد.

دوم. همه عوالم دارای مثال‌های تطابقی در عالم انسانند.

سوم. وجود همه اشیای سفلی و علوی بیانگر وجهی از وجوه و شأنی از شؤون الهی است. مثال جسمانی نردبانی برای معنای روحانی است و عالم دنیا منزل و معبری برای عالم معناست.

بعد دیگری که صدرالمتألهین در بخش معرفت‌شناختی دین با رویکرد تطبیقی عوالم از آن استفاده کرده، اشاره به معاد عالم هستی است. توضیح آنکه طبق مبانی صدرایی، انسان و عالم - هر دو - معاد (عود به حقیقت خویش یا همان سرمنزل قوس صعود) را دارند، منتها معاد عالم همان ذات انسان است؛ یعنی عالم از تفصیل به اجمال (بسیط و برتر) سیر می‌کند؛ زیرا انسان نسخه اجمالی عالم هستی است و این یک ترقی وجودی برای عالم است، و معاد انسان (یعنی وجود اجمالی) به عالم الهی (یعنی وجود مبدأ) است که با آن به باطن خود می‌رسد.

عبارت صدرالمتألهین در این باره چنین است:

معاد العالم هو ذات الانسان و معاده (الانسان) الى الهیة الهیة، و بمفاتیح عالمه (عالم الالهی) و مقالید مملکتی یفتح مغالیق ابواب السماء و الأرض بالرحمة و الحکمة و المعرفة (صدرالمتألهین، ۱۳۹۰، ج ۳، ص ۱۰۳).

بنابراین همان‌گونه که در قوس نزول، تطابق عوالم وجود دارد، در قوس صعود نیز عوالم متطابق‌اند و هر عالمی به عالم مافوق خود رجوع می‌کند. در عالم نزول، عالم انسان مافوق عالم هستی است، گرچه به لحاظ تفصیل به عالم هستی «انسان کبیر» می‌گویند، اما در حقیقت هستی‌شناختی، بساطت و اجمال دلیل برتری عالم است و عالم انسان عالم جمع و اجمال است. پس در معاد، انسان به عالم اله، و هستی به عالم انسان ارتقا می‌یابد. به‌طور کلی، «تأویل انفسی» یکی از زیرمجموعه‌های تطابق عوالم است که این مقاله از جهت تطابق منازل آخرت در دین و تأویل انفسی آن را بررسی می‌کند.

۴. بدن مثالی

نفس انسان همیشه همراه بدن است، منتها بدن او در هر عالمی متناسب با همان عالم است. «بدن دنیوی» همین بدن جسمانی است که پس از مرگ به خاک سپرده می‌شود؛ اما در حکمت صدرایی بدن دیگری به اثبات می‌رسد که «بدن مثالی» نام دارد. این بدن مباشر نفس مجرد است و حتی در دنیا نیز واسطه نفس مجرد و بدن طبیعی بدن مثالی است و آثار نفس مجرد بر بدن مثالی بسیار است؛ یعنی تحقق این بدن و شکل‌گیری آن به تبع حالات و ملکات نفسانی و حتی نیاتی است که نفس در باطن خود دارد (صدرالمتألهین، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۵۵۳ و ۵۵۲). بدن مثالی زایل‌شدنی نیست، اما در عالم آخرت این نفس است که فاعل بدن اخروی است و متناسب با ملکات خود، بدن اخروی را می‌سازد (صدرالمتألهین، ۱۳۹۱، ص ۳۷۵).

بنابراین سه مبنا و مسئله علم‌النفس صدرایی در تطبیق مدنظر ما به کار می‌آیند:

یک. مسئله مستدل تجرد نفس؛

دو. تشکیک وجودی و مراتب نفس؛

سه. بدن مثالی انسان که از اعمال دنیایی او تأثیر می‌پذیرد و بر همین اساس شکل می‌گیرد. این بدن بعد از مرگ، مشهود انسان می‌شود. در عالم آخرت نیز بدن اخروی مسانخ ملکات نفس و ساخته و پرداخته آن خواهد بود.

منازل آخرت

لازم است قبل از تطبیق علم النفس صدرالمتألهین و آموزه‌های وحیانی در بحث «معاد»، به بررسی گذرا و مستدلی از آموزه‌های دینی معاد یا همان «منازل آخرت» بپردازیم و سپس به شکل فلسفی به تطبیق و تبیین این منازل بپردازیم:

یکم. منازل انتقال از دنیا

آنچه از اخبار وحیانی به ما رسیده این است که اولین منزل از منازل عالم دیگر «سکرات موت» است. منظور از «سکرات موت» حالتی از محتضر (انسان در شرف مرگ) است که آنچه را دیگران نمی‌بینند او مشاهده می‌کند (ر.ک: ق: ۱۹). در این مرتبه حالتی رخ می‌دهد که طبق اخبار وحی، شیطان نزد محتضر حاضر می‌شود و وسوسه‌اش می‌کند تا او را به شک بیندازد و از ایمان خارج کند (قمی، ۱۳۷۸، ص ۳۴) (در بخش بعدی سعی خواهیم کرد تبیین‌های فلسفی از این حالات داشته باشیم).

دوم. منازل عالم برزخ

«قبر» یک معنای ظاهری دارد و آن مکانی است که جسد انسان در آن دفن می‌شود. اما باطن و معنای واقعی آن عالمی دیگر است که «برزخ» نام دارد (ر.ک: مؤمنون: ۱۰۰). در عالم برزخ دو فرشته از انسان بازخواست می‌کنند و از مسائل اساسی اعتقادی او می‌پرسند (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۶ ح ۱۱۶). از منازل این عالم، «عذاب و فشار» آن است که در روایات به آن اشاره شده است.

محقق طوسی در این باره می‌نویسد: «و عذاب القبر واقع لإمكانه و تواتر السمع بوقوعه» (طوسی، ۱۳۸۹، ص ۵۶۱)؛ یعنی عذاب قبر واقعیت دارد و دلیل بر آن نیز امکانش و احادیث متواتر در این باره است.

سوم. منازل قیامت

طبق برداشت‌های وحیانی، مراحلی که انسان باید بگذراند عبارتند از:

بعث: مرحله‌ای است که در آن انسان‌ها در عالم آخرت برانگیخته و بیدار می‌شوند (ر.ک: مطففین: ۵ و ۴).
حشر: منزلی از قیامت است که در آن انسان‌ها جمع می‌شوند و در آیاتی، از جمله آیه ۸۳ سوره «نمل» به حشر انسان‌ها در قیامت اشاره شده است.

نامه اعمال: منزل دیگر منزل گشوده شدن نامه اعمال است که در آیات ۱۳ و ۱۴ سوره «اسراء» به آن تصریح شده است: «عمل هر انسانی را همراه او ساختیم (نامه عملش را به گردنش آویختیم) و روز قیامت آن را به صورت کتابی بیرون می‌آوریم که آن را در برابر خود گشوده می‌بیند. (به او می‌گوییم: کتابت را بخوان! کافی است که امروز، خود حسابگر خویش باشی».

میزان: منزل دیگری که در اخبار وحیانی به آن اشاره شده، «میزان» است. «میزان» معیاری است که با آن اعمال سنجیده می‌شود (ر.ک: انبیاء: ۴۷).

حساب: مرتبه دیگر قیامت مرتبه حسابرسی اعمال است که در آن اعمال بازرسی دقیق می‌شوند و در آیات ۲۵ و ۲۶ سوره «غاشیه» به آن تصریح شده است.

صراط: منزل دیگر انسان در سفر قیامت «صراط» است که بر سرتاسر جهنم کشیده شده و محل عبور همه خلایق خواهد بود؛ پلی است از مو باریک‌تر و از شمشیر برنده‌تر و از آتش سوزان‌تر! این مرتبه در آیات فراوانی از قرآن (از جمله آیات ۱۶۸ و ۱۶۹ سوره نساء و ۲۲-۲۵ سوره صافات) آمده است.

شفاعت: نیز به معنای دستگیری از دیگران در قیامت است و محل اتفاق عالمان شیعه است (طوسی، ۱۳۸۹، ص ۵۵۴).

بهشت / جهنم: قرآن کریم از منزل جاوید و نهایی آخرت که محل زندگی اخروی مؤمنان و درستکاران است، به «جنت» (بهشت) و از آتش اخروی که جایگاه ظالمان است، به «جهنم» یاد کرده است. برای نمونه، می‌توان از آیه ۳۵ سوره «رعد» و آیات ۴۳-۴۵ سوره «الرحمن» در این باره می‌توان نام برد.

اصول فلسفی مشترک بین نفس و آخرت

قبل از تبیین فلسفی و تطبیق مراتب نفس، به سه مطلب فلسفی مشترک بین نفس و آخرت می‌پردازیم:

الف. ارتباط نفس و عذاب‌ها و پاداش‌های اخروی

صدرالمتألهین معتقد است: آنچه از انسان باقی می‌ماند قوه خیال است. «قوه خیال» آخرین باقیمانده وجود حاصل از قوای طبیعی و نباتی و حیوانی است که در این دنیا حاصل شده و اولین مرحله از وجود در آخرت است. «قوه خیال» همان حافظ صور غیرمادی محسوسات خارجی است که بعد از بدن به صورت مثالی باقی مانده و در عالم آخرت قوامش به همین صورت‌های مثالی است؛ زیرا آن صور - درواقع - دنیویه‌اند.

به عبارت دیگر، آخرت از «عالم مثال» شروع می‌شود و آن قوه‌ای است که تمام مثال‌ها و صور حسی را بعد از حس در خود نگه می‌دارد و بعد از مرگ باقی است (صدرالمتألهین، ۱۳۹۰، ج ۹، ص ۲۲۱). نقش قوه خیال در صورتگری عذاب‌ها و پاداش‌های اخروی و نقش عقل در لذات عقلانی در عالم آخرت است.

ب. غایت تکامل نفس در آخرت

نفس دارای سه لایه طبیعی، نفسی (برزخی) و عقلی است. «مرتبه برزخی» سایه مرتبه عقلی و «مرتبه طبیعی» سایه مرتبه مثالی محسوب می‌شود (همان، ص ۱۸۹). هر خصوصیت و ویژگی وجودی که متعلق به لایه ظاهری است، اولاً و بالذات متعلق به لایه باطنی آن و ثانیاً و بالتبع متعلق به ظاهر آن باطن است (طباطبائی، ۱۳۸۰، ص ۱۷۸). همان‌گونه که مرتبه ظاهری از اطوار و شئون مرتبه باطنی به‌شمار می‌آید، خصوصیات کمالی مرتبه ظاهری نیز از مظاهر مرتبه باطنی است. درواقع، لایه باطنی واسطه در ثبوت آن ویژگی وجودی برای لایه ظاهری است. همه مراتب ظاهری و باطنی نفس بهره‌مند از علم حضوری به خود هستند؛ اما انسان‌های عادی به سبب توجه به دنیا،

تنها به لایه ظاهری نفس علم دارند، ولی نسبت به سایر لایه‌های باطنی خود محجوبند و - در واقع - «علم به علم» ندارند. این «علم به علم» تنها وقتی حاصل می‌شود که حجب برطرف گردد.

از سوی دیگر، حقیقت و کمال هر چیزی در گرو تحقق همه ذاتیات و عوارض آن است. نفس انسان زمانی به کمال مطلوب خود نائل می‌شود که همه لایه‌های باطنی نفس خود را به فعلیت برساند، به گونه‌ای که فانی در حق شود. قرب هر کمالی به حقیقت خود، به مقدار «ظهور» حقیقتش در خود آن است و از آنجا که حق تعالی حقیقه‌الحقایق همه مظاهر، به ویژه انسان است، پس کمال نفس در گرو تجلی حق در اوست. به هر اندازه حق تعالی در نفس، ظهور و تجلی شدیدتری داشته باشد، نفس بیشتر به حقیقت خود دست یافته، لایه‌های باطنی خود را بهتر درمی‌یابد (همان، ص ۱۷۷).

بنابراین دستیابی هر موجودی به کمال حقیقی خود، مستلزم یک فنا و یک بقاست؛ فنا از قیود و حدود عدمی خود، و بقا به حقیقت و اصل خویش. انسان در عین فنا، شاهد خود نیز هست. به همین سبب، نفس خود را در آخرین مرحله معرفت نفس، عین ربط به حق تعالی مشاهده می‌کند.

ج. ارتباط آفاق اخروی و انفس درونی

ممکن است کسی تصور کند بین نفس و حقایق درونی و واقعیات بیرونی، چه در دنیا و چه در آخرت، ارتباطی نیست، در حالی که صدر المتألهین معتقد به ارتباط وسیعی بین این دو است. صدر المتألهین در این باب می‌نویسد:

علم، ان مراتب الملك و الملكوت الالهية الحاصلة في عالمی الافاق و الأنفس بمثابة كثر یغلق بابه. و انا نفتح ذلك الباب بمفتاح معرفة النفس الأدمية (صدر المتألهین، ۱۳۸۹ الف، ج ۲، ص ۹۹).

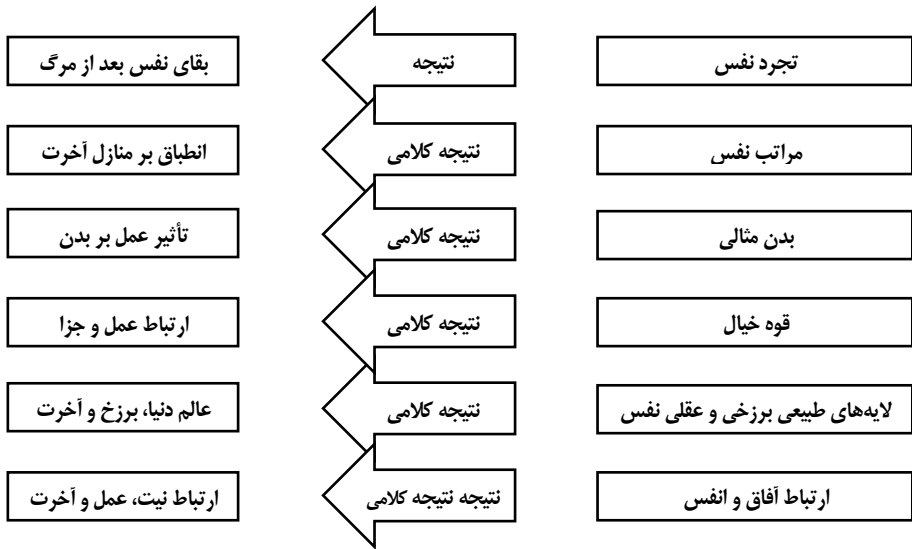
دلیل مطلب آن است که معرفت هر چیزی بعد از معرفت ذات داننده آن است و انسان هیچ چیزی را نمی‌فهمد، مگر آنکه آن را در ذاتش و عالمش می‌یابد. برای مثال، معرفت آسمان چیزی جز حضور صورت مساوی با آن در ذات نفس نیست. انسان می‌تواند هر چیزی را بشناسد و در ذاتش قابلیت هر صورتی هست؛ زیرا برای هر چیز، نظیری در درون ذات او وجود دارد. بنا به اعتقاد صدر المتألهین همه موجودات عالم اجزای ذات نفس انسان هستند و نفس در عین وحدتش، همه اشیا را شامل می‌شود؛ زیرا ذات انسان «عالم کبیر» است و بدن او «عالم صغیر» (همان، ص ۱۰۰).

آنچه در عالم هست اجزای بالقوه انسان است که باید آنها را به صورت بالفعل درآورد. توضیح آنکه صدر المتألهین ضمن تقسیم تسخیر به «تسخیر حقیقی» و «تسخیر غیر حقیقی» و تقسیم تسخیر غیر حقیقی به سه قسم «وضعی»، «طبیعی» و «نفسانی»، «تسخیر نفسانی» را تسخیر ملکوت حواس و ملک اعضا برای نفس انسانی می‌داند. او نمود مسخر انسان را به دو صنف تقسیم می‌کند: صنفی از عالم شهادت و صنفی از عالم غیب. نمود مسخر در عالم شهادت همان اعمال ارادی او در دنیا است، و نمود مسخر در عالم غیب نیز تسخیر قوای باطن انسان توسط نفس است.

البته در بین این قوا «وهم» به حسب فطرت جبلی خود، تمردپذیر است و اغوای شیطان را می‌پذیرد و از این رو، تسخیر آن نیاز به تأیید الهی دارد که با عمل به دستورات شرع به دست می‌آید. اما «تسخیر حقیقی» تسخیر خداوند نسبت به معانی عقلی الهی برای انسان کامل و ولیّ واصل به خداست (همان، ص ۱۰۱ و ۱۰۲).

آنچه برای انسان پس از مرگ ظاهر می‌شود اجزای بالفعل در عالم غیب است. این انتشارات نفس او ممکن است دارای صور آزردهنده باشند که در اثر اغوای شیطان و عدم کنترل قوه واهمه در دنیا و عمل نکردن به دستورات دین ایجاد شده، و معادی که شأن انسان (یعنی: انسان کامل) است آن است که عقلش به فعلیت برسد تا تحت تسخیر ذات الهی قرار بگیرد و به اصل خود واصل شود. پس «معاد» انسان هویت الهی است که در اطوار گوناگون دارای تجلیات متفاوتی است؛ چنان‌که معاد عالم نیز ذات انسان است (همان، ص ۱۰۳).

شکل ۲: اصول فلسفی به کار گرفته شده در مقاله



تبیین تطبیقی منازل آخرت و مراتب نفس

شواهد و تحلیل‌ها نشان می‌دهند منازل آخرت قابل تطبیق بر مراتب نفس‌اند. در ادامه به شرح عقلانی و تطبیق منازل آخرت با مراتب نفس می‌پردازیم:

۱) تطبیق سکرآت موت بر حرکت نفس از عالم طبیعی به عالم فراطبیعی

براساس حکمت متعالیه در مرگ‌های طبیعی، وقتی قوای انسان به فعلیت رسید و دیگر نیازی به بدن طبیعی برای حرکت نفسانی نداشت از بدن طبیعی قطع تعلق و با آن مفارقت می‌کند (صدرالمتألهین، ۱۳۹۰، ج ۸، ص ۱۵۳). در این حالت، حرکت تدریجی استکمالی نفس اقتضا می‌کند که رفع تعلق قوا از بدن جسمانی تدریجی باشد و هرچه این رفع تعلق صورت گرفت به همراه آن قوای باطنی به فعلیت می‌رسند و - به اصطلاح - حجاب‌های مادی به تدریج در حرکت استکمالی نفس برداشته می‌شوند.

بدین‌روی انسان برخی از ادراکات فراطبیعی را به واسطه رفع تعلقات مربوط به بدن دنیایی تجربه می‌کند و البته این ادراکات چون به مرحله قطع تعلق کامل از بدن نرسیده، ادراکات کاملی نیست. بنابراین بیهوشی‌هایی رخ می‌دهد و آنچه را دیگران نمی‌بینند او می‌بیند، و آنچه را در او بوده و خود از آن خبر نداشته است مشاهده می‌کند و «ولایت امام» وی ظهور می‌کند و امامش را حاضر می‌بیند (ر.ک: موسوی خمینی، ۱۳۸۰، ص ۴۶۲-۴۵۷). این مشاهدات نتیجه همان حرکت نفس از مراتب پایین به سمت تجرد است. بنابراین می‌بینیم که اخبار وحیانی با علم‌النفس صدرایی (در آثار صدرالمتألهین و آثار کسانی که در این مسئله راه او را پیموده‌اند) هماهنگ و قابل تطبیق است و تأویل انفسی می‌پذیرند.

۲) عدیله عندالموت

در حرکت نفس به سمت عالم مجردات، برخی از قوه‌ها ممکن است هنوز به فعلیت نرسیده باشند؛ مثلاً برخی اعتقادات که طبق قاعده «اتحاد عالم و معلوم» جزو نفس و متحد با آنند، ممکن است به مرحله فعلیت تام و رسوخ کامل نرسیده باشند و در اینجا تکلیف این شک و تردیدها باید یکسره شود؛ یا به کفر و یا به ایمان تبدیل شوند و به این صورت فعلیت پذیرند. پس شیطان ابزاری برای فعلیت رساندن این اعتقادات می‌شود و انسان را وسوسه می‌کند. اگر انسان مغلوب وسوسه شیطان شد تردیدها به فعلیت کفر می‌انجامند، و اگر ایمان او غالب شد تردیدها به فعلیت ایمان منجر می‌گردند و در هر صورت، این بالفعل شدن^۵ کمال فلسفی و غایت حرکت نفسانی است، هرچند از نظر اخلاقی موجب شقاوت و یا سعادت می‌شود. اگر به فعلیت کفر بینجامد موجب شقاوت و اگر به فعلیت ایمان بینجامد موجب سعادت است. پس تأویل «عدیله عندالموت» نیز منطبق بر حرکت نفس از عالم طبیعت به عالم فراطبیعی در بعد اعتقادی آن است.

۳) احتضار و مرگ

نفس در حیات دنیوی جدای از بدن جسمانی نیست و - درواقع - بدن ظهور نفس در عالم محسوس است. این بدن مرادف جسد نیست، بلکه بدن موجود زنده در حال حیات در دار دنیا است (صدرالمتألهین، ۱۳۹۰، ج ۸، ص ۲۸۶). وقتی نفس در حرکت جوهری خود به حدی رسید که دیگر برای کمالاتش نیازمند عالم دنیا نبود مرگ طبیعی آن رخ می‌دهد. این تحلیل - چنان‌که اشاره شد - درباره مرگ‌های طبیعی است، اما درباره مرگ‌های اخترامی عدم نیاز نفس به بدن از روی اضطرار است؛ زیرا بدن دیگر برای به کمال رساندن نفس کارایی ندارد و به کمال رسیدن نفس در این‌باره را باید از ادله وحیانی (مانند صدقات جاریه و خیرات بازماندگان) استنباط کرد. این مرگ طبیعی - درواقع - ارتقای نفس از قوه و نقص زندگی مادی به فعلیت و کمال حیات اخروی است. این بالفعل شدن همان حیات ثانوی ملکوتی است که بعد از حیات اولی ملکی رخ می‌دهد.

«موت» امری وجودی است و از این‌رو، متعلق «جعل» و «خلق» واقع می‌شود؛ چنان‌که در سوره «ملک» نیز به آن اشاره شده است: «الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ» (ملک: ۲)؛ خدایی که موت و حیات را آفرید. بنابراین تبیین

فلسفی «احتضار» همان آخرین حرکات نفس از نشئه مادی به نشئه فرامادی، و تبیین فلسفی «مرگ» همان آن تبدیل حیات ملکی به حیات ملکوتی است.

۴) قبر و احوال آن

«قبر» همان عالم برزخ یا مثال در قوس صعود است. انسان در حیات دنیوی نیز در قبر و برزخ است، ولی چون از دنیا رفت، متوجه می‌شود که مدت‌ها در این حالت بوده و نمی‌دانسته است (صدرالمتألهین، ۱۳۹۰، ج ۹، ص ۲۲۰). در این عالم انسان همه دردها و لذت‌هایی را که حاصل اخلاق و ملکات و اعمال او در دنیا بوده‌اند درک می‌کند. او امور نامأنوس با فطرت خود را شهود می‌کند و از آنها وحشت می‌نماید. همچنین وقتی انسان خودش را از حقیقت خود - که ظهور حق در نفس است - به خاطر قصور اعمال خالی می‌بیند، دچار غربت و وحشت می‌شود؛ زیرا وحشت چیزی جز ترس از ناملایمات و دوری از مأنوسات حقیقی نیست.

ضیق صدر و نیز تخیل جدایی اعضای بدن از یکدیگر در قبر نیز نوعی فشار بر انسان تحمیل می‌کند (همان). باید توجه داشت که هرچند عالم قبر مربوط به نشئه طبیعی نیست و با قبر مادی متفاوت است، اما انس و توجه به دار طبیعت همچنان وجود دارد و به سبب این انس است که نفس ارتباطی با قبر مادی برقرار می‌کند (موسوی خمینی، ۱۳۸۰، ص ۵۹۹).

منزل دیگر قبر سؤال دو ملک از کلیات اعتقاد و زندگی است. چون نفس در حرکت استکمالی‌اش باید عقاید خود را کاملاً فعلیت یافته و راسخ کند و با توجه به اینکه در عالم فراطبیعی همه امور فراطبیعی ظهور می‌یابد - زیرا هم‌سنگ آن عالم است - بنابراین ظاهر شدن دو ملک و سؤال آن دو نیز ظهور از این حرکت نفس و ترقی آن به منظور تثبیت و به فعلیت رساندن عقاید و مقدمه‌ای برای ورود به منازل بعدی محسوب می‌شود (طاهرزاده، ۱۳۸۶، ص ۸۲؛ شجاعی، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۲۶۲ و ۲۶۴).

بنابراین منزل قبر و حوادث آن تأویلی نفسانی می‌یابد که همه ناشی از ظهور حالات نفس در اثر حرکت آن و ورودش به عالمی دیگر است. البته جزئیات این ظهور نیاز به علم شهودی و وحیانی دارد، اما کلیات آن با علم‌النفس حکمت‌صدرايي منطبق است.

۵) بعث

«بعث» همان برانگیخته شدن در عالم قیامت است. در تفسیری تفصیلی‌تر از تلقی عرفی، وقتی انسان از صورت‌هایی که نفس را احاطه کرده‌اند خارج شود (مثلاً، جنین وقتی از رحم خارج شود) لغت «بعث» صدق می‌کند. قبر حقیقی همراه شدن نفس با صور و هیأت‌هایی است که حاصل اعمال و ملکات اویند. در این حالت انسان هنوز قدرت درک آخرت (قیامت کبرا) را ندارد، اما چون قیامت فرامی‌رسد انسان از پوشش این صورت‌ها به سوی حضرت الهی انبعث می‌یابد. حال اگر از تعلقات صور واقعاً رهیده باشد مسرور است، وگرنه دارای درد و الم بوده و از لقای حق در وجه جمالی آن که ملائم با طبع است، محروم است. بنابراین «بعث» خروج از تعلقات و ورود به عالم عقل و

عالم اله است. پس بعث منطبق با حرکت نفس از نفس مثالی به نفس عقلی و حرکت از شهود مثالی به شهود عقلی است. حقیقت بعث همان تجلی بی مثال حق بر نفس است که از آن به «لقای حق» نیز یاد می‌شود (ر.ک: صدرالمآلهین، ۱۳۹۰، ج ۹، ص ۲۲۵).

۶) حشر

«حشر» به معنای همراهی انسان با هم‌سرخان او در آخرت است (صدرالمآلهین، ۱۳۸۷، ص ۲۲۳؛ همو، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۲۸۷). توضیح آنکه آدمی در این عالم یک نوع واحد است، ولی در نشئه آخرت انواعی متکثر است؛ زیرا انسان در آن دنیا صورت نفسانیه‌ای است که قابل صور اخرویه پراکنده است. خداوند نفس را برحسب ملکات کسب شده که در آن روز نفس دارای آنهاست، محشور می‌کند (صدرالمآلهین، ۱۳۸۷، ص ۲۲۳).

ملکات نفس مواد صور برزخی‌اند؛ یعنی هر عملی صورتی دارد که در عالم برزخ آن عمل بدان صورت بر عاملش ظاهر می‌شود و صورت انسان در آخرت، نتیجه عمل و غایت فعل او در دنیاست و همراهان او از زشت و زیبا - همگی - غایات افعال و صور اعمال و آثار و ملکات اویند که در صقع ذات او پدید می‌آیند و بر او ظاهر می‌شوند و به همین سبب است که انسان در این نشئه نوع و در تحت آن افراد، و در نشئه آخرت جنس و در تحت آن انواع است که از این به «تجسم / تجسد اعمال یا اعراض» تعبیر می‌شود و مقصود تحقق و تقرر نتیجه اعمال در صقع جوهر نفس است (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۶، ص ۳۹).

مراد از «حشر» همراهی نفس با امور دیگر در نشئه آخرت است. در حشر اعمال، اعراض نفسانی در دنیا به صورت جوهر^۵ متصور و مجسم می‌شوند. در حقیقت، یک شیء دارای اکوان دنیوی و برزخی و اخروی است و تفاوت اکوان به نقص و کمال است و بین آنها علیت و معلولیت است؛ زیرا «لکل ظاهر باطناً علی مثاله». از این رو، بین جزا و عمل موافقت است، ولی جزا دارای صوری متفاوت است. پس نشئه اولی مرتبه نازله و مثال نشئه آخری است و به تعبیر برخی، سایه آنهاست و اگر بین آن نشئه و نشئه دنیا سختی اصل و فرع و علت و معلول جاری نبود، این نشئه طریق و اصول آن نشئه قرار نمی‌گرفت (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۳، ص ۶۴۹ و ۶۴۸). بنابراین حشر منطبق با حرکت نفس، از نفس جزئی به نفس کلی و از نوع به جنس و سعه وجودی آن است.

۷) گشوده شدن صحایف و کتب

هرگاه کسی فعلی انجام دهد و کلامی بگوید در نفس او اثر می‌گذارد و اگر تکرار شود آثار آن فعل و کلام در نفس او مستحکم می‌شود و به صورت حال و ملکات درمی‌آید. اساس همه مهارت‌ها و تعلیم و تربیت‌ها به سبب همین خاصیت نفس است و آثار حاصل شده در قلب و روح انسان به منزله نقشی است که بر صحیفه‌ها بنگارند (ر.ک: مجادله: ۲۲).

این قلب‌ها و روح‌ها در زبان شریعت، «صحیفه‌های اعمال» نامیده شده‌اند و این کتابت به وسیله «کرام‌الکاتبین» که ذات و فعلشان برتر از ماده است، نوشته می‌شود و آنها نوعی از ملائکه‌اند که متعلق به اعمال و گفتار بندگان‌اند (صدرالمآلهین، ۱۳۹۰، ج ۹، ص ۲۹۰). اعمال نیک انسان در زمره «صحاب الیمین» قرار می‌گیرد

و از آن به «دادن نامه اعمال به دست راست» تعبیر می‌شود، و اعمال بد او در زمره «اصحاب الشمال» قرار می‌گیرد و از آن به «دادن نامه عمل به دست چپ» یاد می‌گردد. بنابراین گشوده شدن نامه عمل منطبق با ظهور اعمال راسخ در نفس و شهود آن است. به عبارت دیگر، «نامه عمل» همان خودآگاهی نفس به مجموعه اعمال و ملکات درونی خویش است (همان).

۸) میزان و حساب

میزان هر چیز از جنس همان چیز است. چون عقاید و اعمال مادی نیستند، پس میزان هم در آنجا مادی نخواهد بود و باید از سنخ عقیده باشد. «الْوَزْنُ يَوْمَئِذٍ الْحَقُّ» (اعراف: ۸). وزن در قیامت حق است و حرکات و عقاید و نشان با حق تعیین می‌شود. آنهایی که حق ممثل شده‌اند «يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ يَرْزُقُونَ فِيهَا بغيرِ حِسَابٍ» (مؤمن: ۴۰). داخل بهشت می‌شوند و بهره‌مند بی‌حساب، و آنهایی که شقی کامل‌اند سختی با حق ندارند (صدرالمتألهین، ۱۳۹۰، ج ۹، ص ۲۹۶).

بنابراین «میزان» ظهور وجودی و حقانی عقاید در قیامت است و از این رو، مشرکان طبق قرآن (کهف: ۱۰۵) از این منزل محرومند؛ زیرا عقیده شرک آنها جز توهم نبوده، ظهور وجودی نخواهد داشت. اما عقایدی که حق بوده‌اند همچون «ولایت» و اعمالی که منجر به ولایت می‌شوند موجب سنگینی میزان عمل (در لسان شریعت) و یا دارای ظهورات وجودی قوی (در لسان حکمت) خواهند بود.

«حساب» عبارت است از: جمع کردن متفرقات گوناگون تا نتیجه تمام آنها به دست آید (صدرالمتألهین، ۱۳۹۰، ج ۹، ص ۴۱۲)؛ زیرا هیچ انسانی نیست، مگر آنکه اعمال و گفتاری گوناگون دارد و اعمال و گفتار پراکنده او آثار و نتایجی در قلبش - از حیث نورانی یا تاریک کردن آن و نزدیکی به خداوند و دوری از او - دارد و جمع آن متفرقات در این منزل صورت می‌گیرد. پس هر کس به ناچار در قیامت با جمع و نتیجه هر کوچک و بزرگ اعمالی که انجام داده و گفتاری که بیان داشته است، در کتابی باطنی که در قیامت منتشر و آشکار می‌شود، برخورد می‌کند که همان «کتاب حفیظ» است (صدرالمتألهین، ۱۳۸۹ الف، ج ۲، ص ۳۲۳ و ۳۲۴). شاید موطن حساب ظهور وجودی قوه حافظه انسان نسبت به اعمال او باشد که در این منزل برای انسان شهود واقع می‌شود.

۹) شفاعت

«شفاعت» وسیله نجات گنهکاران اهل توحید است (صدرالمتألهین، ۱۳۹۰، ج ۹، ص ۳۴۵). به تعبیر دیگر، «شفاعت» وساطت اولیا در نجات انسان در قیامت است. شفاعت‌کنندگان در قیامت کسانی هستند که خداوند از ذات و فعلشان راضی است؛ یعنی - در واقع - به مقام «فنا» در ذات و افعالشان رسیده‌اند. این مرضی بودن ذات در ناحیه شفاعت‌شوندگان نیز لازم است. فایده شفاعت تبدیل گناهان موجب فسق به حسنات است تا اینکه به سبب شفاعت، رضای پروردگار حاصل گردد.

شفاعت^۵ گنهکاران مؤمن را به صالحان ملحق می‌کند و یا درجات مؤمنان را بالا می‌برد. ایمان موجب نوعی اتصال بین دانی و عالی می‌شود و هنگامی که حاجب و مانعی این دو مرتبه دانی و عالی را از تساوی در درجه بازدارد، ایمان این مانع را رفع می‌کند و سبب بالا رفتن هر دو به درجه‌ای واحد می‌شود. بنابراین «شفاعت» نوعی تصرف در اعمال است (طباطبائی، ۱۳۸۷، ص ۱۷۹).

به نظر می‌رسد مبنای فلسفی شفاعت به این صورت است که در اثر ایمان مشفوع به شفیع، نوعی اتحاد بین ذات آنها در نشئه قیامت - که نشئه ظهور ذات است - ایجاد می‌شود و چون شفیع در عمل خود، فانی در فعل و مشیت الهی است، قدرت تصرف در اعمال مشفوع را پیدا می‌کند و سیئات او را به حسنات تبدیل می‌نماید، منتها این مرحله تنها در نشئه قیامت مقدور است که موقف ظهور ذوات است و در نشئه برزخ که نشئه ظهور صفات است، امکان‌پذیر نیست.

۱۰) صراط

هر موجودی توجه ذاتی به سوی خداوند دارد و انسان علاوه بر این حرکت، حرکت ذاتی دیگری دارد که منشأ آن در کیفیت نفسانی اوست. این مستلزم حرکتی است که در موضوعات علمی و عملی باید انجام دهد تا آن موضوعات علمی و عملی ملکه او شوند. این حرکت دومی طی مسیر توحید و مسلک انبیا و پیروی آنهاست. استواری و پایداری در گذر از صراط مستقیم، همان چیزی است که خداوند به بندگان خود تکلیف کرده و پیامبران را نیز برای همین مقصود فرستاده است (صدرالمآلهین، ۱۳۹۰، ج ۹، ص ۲۸۴).

این صراط در گرو قوه نظری و عملی است و ظهور آن به اندازه نور یقین رهگذر راه به سوی آخرت است. بنابراین تفاوت ایمان و عمل مردم بر صراط آشکار می‌شود و گذر از صراط به علم توحید میسر می‌گردد (همان، ص ۲۸۶). تجسم این صراط در نشئه قیامت صورت هدایتی است که انسان برای خود در دنیا ایجاد می‌کند. اکنون در حیات دنیوی آن صراط پلی است کشیده شده بر روی جهنم طبیعت انسان که با رفع حجب، در قیامت آن صراط ظهور می‌یابد. در حقیقت مسافر به سوی حق همان نفس است که بر ذات خود سیر می‌کند و منازل و مقامات واقع در ذات خود را پشت سر می‌گذارد (همان، ص ۲۸۶).

چون حقیقت صراط همان توحید است و توحید باطن ولایت، از جنبه دیگری می‌توان حقیقت صراط را صورت باطنی ولایت دانست. به تعبیر دیگر، بنا به اتحاد عالم و معلوم باید گفت: نفس انسان سعادت‌مند صورت صراط مستقیم الهی است که وقتی بر منازل و مقامات آن پیوسته گذر نماید در پایان به بهشت خواهد رسید و در قیامت مشاهده خواهد شد که نفس است که همانند پلی محسوس به روی دوزخ کشیده شده است، که آغازش محل ایستادن خلائق و پائانش بر در بهشت است. آن پل - درواقع - ساخته و پرداخته خود انسان است که در دنیا به روی دوزخ طبیعت خود کشیده بود (صدرالمآلهین، ۱۳۸۹، ص ۲۹۶). ظهور قوه نظری در شناخت توحید و ظهور قوه عملی در عمل موحدانه در لسان شریعت، به تیزی و سوزندگی و باریکی صراط تعبیر شده است.

۱۱) بهشت و جهنم

بهشت دارای مراتب گوناگونی است. عده‌ای در آن به تسبیح و تکبیر و تقدیس خداوند (به معنای وجودی‌اش) متنعّم‌اند و در جمع ملائکه مقرب هستند، و عده‌ای به لذات محسوس متنعّم‌اند. البته مبادی موجودات در عالم جنت، امور ادراکی و جهات فاعلی است و امور قابلی در آنجا دخالتی ندارند؛ زیرا در آنجا امور مادی و حرکت و تجدد و انتقال راه ندارد (صدرالمآلهین، ۱۳۹۰، ج ۹، ص ۳۱۹).

جهنم نیز دارای مراتبی است؛ به این معنا که برای آتش حقیقت کلیه‌ای است که جامع افراد آن است که همان بعد و دوری از جوار رحمت الهی است، برحسب اسم «جبار»، «منتقم» و «قهار». نیز برای آتش نشئه مثالی کلی است که همان طبقات هفتگانه تحت کرسی است. خود کرسی محل دو قدم است: قدم بُعد و دوری که قدم «جبار» است و مخصوص اهل آتش، و قدم «صدق» نزد پروردگار که برای اهل بهشت است.

برای جهنم مثال جزئی نیز هست که طبیعت هریک از افرادی است که معذب به عذاب جسمانی‌اند. جهنم دارای مظاهر و مجالی حسی نیز در عالم است که در اخبار به آن اشاره شده؛ مثل وادی «برهوت» (همان، ص ۳۲۱). جهنم از سنخ دنیاست و اصل ماده آن تعلق نفس است به امور دنیا از آن جهت که دنیاست - نه از آن جهت که گذرگاهی برای بندگی حق است - و صورت آن، صورت هیئات دردآور و نیستی‌ها و نقص‌هاست، و این صورت حضوری در نفس نحوه‌ای از وجود است و از این جهت که حضوری بوده، شرور برای نفس حقیقی هستند (همان، ص ۳۶۲).

شکل ۳: تطبیق منازل آخرت بر مراتب نفس

تعبیر فلسفی	تعبیر دینی
انتقال نفس از مرتبه مادی به مرتبه مجرد	سکرات موت
فعلیت یافتن تام نفس	عدیله موت
شروع مرتبه بعدی نفس یا حیات مثالی (ملکوتی)	مرگ و انتقال به برزخ
عالم مثال در قوس صعود	قبر
مرتبه جمع شدن اعمال و نفس	حشر
ظهور تأثیر اعمال در نفس	گشایش صحایف و کتب
ظهور علیت (تجلی) حق بر نفس	میزان
ظاهر شدن مقام جمعی اعمال بر نفس	حساب
ظاهر شدن تأثیر ایمان و سنخیت ذاتی در کمبودهای عملی نفس	شفاعت
تجسم کلی نفس از نشئه مادی تا نشئه عقلانی	صراط
علیت‌ها (تجلیات) ثابت عقلانی نفس به صورت غیرملائم با فطرت ذاتی	جهنم
علیت‌ها (تجلیات) ثابت عقلانی نفس به صورت ملائم با فطرت ذاتی	بهشت

جمع‌بندی و تحلیل کلی مطالب

در بخش اول این مقاله مبانی و مسائل معرفت نفس^۵ مقدماتی بودند که از آنها می‌توان دلیل وقایع بعد از مرگ را استنباط نمود. با تجرد نفس، استنباط می‌شود که انسان با مرگ نابود نمی‌شود. با اصل بدن مثالی، دلیل فلسفی تجسّمات بعد از مرگ، معلوم می‌گردد.

از قواعد فلسفی بخش دیگر مقاله، تأثیر دنیا بر آخرت و رابطه نفس و صور خارجی اخروی و رابطه نفس با حوادث قیامت روشن می‌شود. در بخش دوم به منازل آخرت پرداختیم و مشخص شد که این منازل چه ارتباطی با حقایق نفسانی دارند. اجمال آنکه «سکرات موت»، «عدیله عندالموت» و «موت» مراحل به فعلیت رسیدن کامل نفس و تجرید آن از بدن است. «قبر» نفس در مرتبه برزخ و عالم مثال است و «بعث» استقلال نفس از صور و آمادگی برای نشسته عقلی، و «حشر» انتشار نفس به صور اعمال خود در قیامت است. «گشوده شدن صحیف» ظهور اعمال است. «شفاعت» نحوه اتحادی نفس با اولیایی است که به آنها ایمان دارد. «میزان» ظهور حق در نفس، و «صراط» تجسم مسیر توحیدی نفس است.

پس این موافق تجلیات نفس و عوارض مکتسب آن در دنیاست. اکتسابات نفس در هر مرحله نوعی ظهور دارد که آن نحوه ظهور «منزل قیامت / آخرت» نام دارد. این مراتب در سه مرتبه کلی «طبیعت»، «مثال» و «عقل» تقسیم‌بندی فلسفی شده؛ اما به مدد وحی، مراتب جزئی‌تری از این تکاملات نفس بیان شده که این مراتب همان «منازل آخرت» است.

در آغاز آفرینش، انسان تنها مرتبه مادی‌اش به فعلیت می‌رسد و عوالم دیگر انسان که به‌طور بالقوه در همان نطفه نهفته شده، هنوز به ظهور و شکوفایی نرسیده است. از آنجاکه نفس^۶ جسمانیة‌الحدوث است، با حرکت جوهری و تحول ذاتی خود، مراتب هستی را طی می‌نماید و آنها را به ظهور می‌رساند. مهم‌ترین دستاورد حرکت جوهری تجرد است و به هر اندازه بر تجرد و بساطت و وحدت نفس افزوده شود، به سرچشمه هستی نزدیک‌تر می‌گردد و بهتر می‌تواند ژرفای وجود خویش را به شهود بنشیند.

واقعیت هستی یک حقیقت تودرتو و لایه‌لایه است که هر لایه آن ظاهری دارد و باطنی، تا به حقیقة‌الحقایق (یعنی خداوند) منتهی می‌شود. همه لایه‌ها و سطوح هستی از ظهور و تجلی یکسانی بهره‌مند نیستند، بلکه مراتب ظهور و تجلی لایه‌ها برحسب شدت و ضعف و نقص و کمال و حقیقت و رقیقت، متفاوت است.

آنچه گفته شد بر خصوص نفس آدمی نیز قابل تطبیق است. لایه ظاهری نفس بهره‌مند از یک ویژگی وجودی است و آن «خودآگاهی» و علم حضوری به خود است. این خصلت ظاهری نفس اولاً و بالذات متعلق به لایه‌های باطنی آن و ثانیاً و بالتبع متعلق به ظاهر اوست، و چون حقیقت و کمال هر چیزی در گرو تحقق همه ذاتیات و عوارض اوست، نفس نیز هنگامی به کمال مطلوب خود نائل می‌شود که همه لایه‌های باطنی خود را طی کند و آنها را در خود به فعلیت رساند، به‌گونه‌ای که فانی در حق شود. به این فعلیت رسیدن قوای نفسانی «مراتب معرفت نفس» می‌گویند و ظهور تجلیات آن همان «منازل قیامت» است. قرب هر کمالی به حقیقت خود به مقدار ظهور حقیقتش در خود آن است و طی منازل تکامل در نفس او مظهر حقیقتش در ذات خود می‌شود که البته در هر مرحله‌ای این ظهور متفاوت است.

به تعبیر دیگر، با موت، تجرد انسان ظاهرتر می‌شود. قبل از موت، انسان در ذات مجرد و در فعل مادی بود، ولی بعد از موت، در عالم برزخ فعل تجرد مثالی پیدا می‌کند و در هر مرحله‌ای نسبت به قبل شدت می‌گیرد، به‌گونه‌ای که

برخی از اهل معرفت «موت» را «تطهیر نفس» دانسته‌اند (حسینی طهرانی، ۱۴۲۴ق، ج ۱، ص ۱۶۳) و این همان پیراسته شدن از عالم دنیا و محسوسات است و تا جایی ادامه می‌یابد که از ماسوای خدا پاک شود و تطهیر گردد. پس به عبارت دیگر، منازل آخرت موافق تطهیر نفس است تا بهتر بتواند در آینه خود، مظاهر حق را مشاهده کند. به دیگر سخن، برای هر حالت نفسانی - در هر جایگاه و موطنی که باشد - یک ظهور خاص وجود دارد و یا در هر قابلی که مقارن آن گردد اثر مخصوص خود را در آن پدید می‌آورد و به‌طور کلی، هر صفت جسمانی و یا روحانی وقتی با چیز اثرپذیر، نزدیک و مواجه می‌شود، اثری از جنس خود و مناسب با خود او در آن شیء ایجاد می‌کند، و از سوی دیگر، هر قابلی از ماهیت یک شیء، اثر و حالتی را می‌پذیرد که مناسب با طبع آن ماهیت است. منازل آخرت نیز آثار اعمال دنیوی نفس در نشئات و مراتب گوناگون است.

«مرگ» آغاز حیات ملکوتی نفس است که همان «عالم مثال» است. با ظهور نشئه جبروتی نفس (یعنی عالم عقل) و وارد شدن آن به جنت یا جهنم این سیر تکاملی در قالب تنوع تجلیات الهی که متناسب با اسماء جلالی در جهنم و اسماء جمالی در بهشت است، ادامه می‌یابد و نفس انسان که گستره‌ای از زمین تا خدا را در خود به تماشا نشسته است، آن به آن به مبدأ خود تقرب بیشتری پیدا می‌کند. بنابراین منازل قیامت چیزی جز ظهور تکاملات نفس نیست که هرچه کامل‌تر شود، خویش را بهتر در آینه خویش می‌یابد و به خودآگاهی بیشتری نائل می‌شود و هرچه خود آگاه‌تر شود عین‌الربط بودن خود به خدای خود را بیشتر می‌یابد و به مراتب بالاتری از فنای شیرین در ذات دوست‌داشتنی خالقش می‌رسد، البته مشروط بر آنکه موانع آزردهنده‌ای از دار دنیا در جان خود نیندوخته باشد. شاهد دیگر بر تلازم مراتب نفس و منازل آخرت، شاهدی است که از تطابق منتهای این سیر می‌توان به‌دست آورد؛ چنان که صدرالمتألهین می‌نویسد:

اعلم أن المبدأ هي الفطرة الاولى و المعاد هو العود اليها، فالإشارة الى الابتداء «فطرت الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله» (روم: ۳۰)؛ «كان الله ولم يكن معه شيء» (التوحيد صدوق، ص ۶۷)؛ «وَقَدْ خَلَقْتَك مِنْ قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْئًا» (مریم: ۹). فهذا خروج من العدم الاصلی الى الوجود الكونی و الحدوثی. و الاشارة الى انتهاء؛ «و كل من عليها فان و يبقى وجه ربك ذوالجلال و الاكرام» (الرحمن: ۲۶). و هذا خروج من هذا الوجود الخاص الى العدم الفطری. و البدأ و الرجوع كانا متقابلين متحاذيين، كما قال تعالى: «كما بدأنا اول خلق نعيده» (انبیاء: ۱۰۴)؛ «و لقد جئتمونا فرادی كما خلقناكم اول مرة» (انعام: ۹۴) (صدرالمتألهین، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۱۰۰۷ و ۱۰۰۸).

مبدأ در سیر نفس، فطرت الهی و غایت فنای آن در ذات حق است؛ چنان که آخرین منزل معاد نیز «لقاء الله» است. صدرالمتألهین در ادامه می‌نویسد: بر هر هشیاری واضح می‌شود که به خاطر همین انطباق نفس و معاد، سزاوار بود که در ابتدا خداوند بپرسد: «أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ» (اعراف: ۱۷۲) و خلق که شاهد خود و خدایشان بودند جواب دهند: «قالوا بلی»، و به حکم معاد و غایت سیر نفس، سزاوار است که در انتها خداوند بفرماید: «لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ» (غافر: ۱۶) و خود جواب دهد: «الله الواحد القهار»؛ زیرا دیگر نفس به مقام قرب مطلق رسیده و وحدت قاهره او را یافته است (صدرالمتألهین، ۱۳۸۶، ص ۱۰۰۸).

پس انسان مطلوب مسافری است از دنیا به جنت؛ یعنی از نقص به کمال، و عود به فطرت اصلی و «معاد» چیزی جز یافتن فطری خود نیست که آن هم چیزی جز تجلی خالق نمی‌باشد. دنیا افول نور است و آخرت طلوع آن و آدمی شاهدی بین این غروب تا آن طلوع. شمس نفس آدمی از مغربش آغاز کرد و الله که نور آسمان‌ها و زمین بود، در لیلۃ‌القدر نزول کرد: «تَنْزَلُ الْمَلَائِكَةُ وَ الرُّوحُ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِمْ مِنْ كُلِّ أَمْرٍ» (قدر: ۴) و روز قیامت پایان آن شب است «تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَ الرُّوحُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ» (معارج: ۴) (صدرالمتألهین، ۱۳۸۶، ص ۱۰۰۸).

نتیجه‌گیری

نفس انسان حیات دنیوی خود را از جسمانیت آغاز می‌کند و در حیات دنیوی به حرکت جوهری خود ادامه می‌دهد تا به سن بلوغ برسد. در این سن، نفس قابلیت آن را دارد که اعمال و عقاید و نیاتش ملکه او شوند و تا ابد برای او باقی بمانند، منتها در هر طوری از اطوار، حرکت نفس این ذاتیات و اعراض نفسانی دنیوی دارای ظهورات متفاوتی خواهد بود. نفس در دنیا به خاطر اشتغال به اداره بدن و تعلق به حیات دانی، قادر به شهود تجلیات مکتسب اعمال و عقاید خود نیست، اما بعد از مرگ، این حجب برداشته می‌شود و هرچه به بهشت و دوزخ موعود نزدیک‌تر می‌گردد ظهورات جدیدتری برایش کشف می‌شود.

این ظهورات^۵ صوری است که به مدد قوه خیال برای نفس ایجاد می‌شود و این تمثالات آن به آن وجود دارند؛ اما همان‌گونه که عالم در عین مراتب بی‌شمار، به سه مرتبه کلی «طبیعت»، «مثال» و «عقل» تقسیم شده است، تجلیات و ظهورات نفس که در صقع آن روی می‌دهد، به مواقفی تقسیم شده که هر موقف حاکی از به فعلیت رسیدن تکاملی در نفس است. این مواقف در لسان قرآن و شریعت، همان «منازل آخرت» هستند:

منزل «موت» منزل حیات ملکوتی نفس است. منزل «قبر» تکامل منزل ملکوتی اوست و همه مراحل آن از فشار قبر و سؤال نکیر و منکر و عذاب‌ها و پاداش‌ها، ظهوراتی از سیر تکاملی نفس در جهت شقاوت و یا سعادت او هستند. «قیامت» ورود نفس به حیات جبروتی و عقلی است و مواقف قیامت هر کدام حاکی از تثبیت یکی از فضایل نفسانی در آن نشئه است. «میزان» وزان توحیدی نفس و مقام صدق و خلوص اوست، و «نامه اعمال» تحقق اعمال دنیوی‌اش در شقاوت یا سعادت اوست، و «حشر» مقام جمعی اوست که همه افعال و عقاید و کردارش را در انواع گوناگون تحت جنس خاصی جمع نموده، و «حساب» مظهریت او بر اسم «حسب» الهی و برابند اعمال خوب و بد اوست. «صراط» صورت هدایت‌یافتگی او به سوی حق و «جنت و دوزخ» میزان مظهریت او برای تلقی اسماء جمالی و جلالی الهی است.

پس نفس موجودی خودآگاه است که در طی صعود الی‌الله بر کمالاتش افزوده می‌گردد تا لایق بقا در ذات حق و شهود حقیقت عین‌الربطی خود گردد و همه منازل آخرت مراتب معرفت نفس نسبت به خود است.

منابع


- حسن زاده آملی، حسن، ۱۳۷۶، *گنجینه گوهر روان*، قم، قیام.
- _____، ۱۳۸۳، *دروس معرفت نفس*، تهران، نجم‌الدین.
- حسینی طهرانی، سیدمحمدحسین، ۱۴۲۴ق، *معادشناسی*، مشهد، نور ملکوت قرآن.
- شجاعی، محمد، ۱۳۹۲، *معاد یا بازگشت به سوی خدا*، تهران، سهامی انتشار.
- صدرالمآلهین، ۱۳۸۵، *المبدأ و المعاد*، تهران، بنیاد حکمت.
- _____، ۱۳۸۶، *مفاتیح الغیب*، تهران، بنیاد حکمت.
- _____، ۱۳۸۷، *المظاهر الالهیه*، تحقیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، قم، بوستان کتاب.
- _____، ۱۳۸۸، *شواهد الربوبیه*، تهران، بنیاد حکمت. ج ۱.
- _____، ۱۳۸۹ الف، *رساله الحشریه*، در: *رسائل فلسفی*، تهران، بنیاد حکمت.
- _____، ۱۳۸۹ ب، *اسرار الایات*، تهران، بنیاد حکمت.
- _____، ۱۳۹۰، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، قم، طلحه نور.
- _____، ۱۳۹۱، *عشریة*، *رسائل فلسفی*، تهران، بنیاد حکمت.
- طاهرزاده، اصغر، ۱۳۸۶، *معاد بازگشت به جدی‌ترین زندگی*، اصفهان، لب‌المیزان.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۸۰، *رساله الولایه*، قم، اهل‌بیت.
- _____، ۱۳۸۷، *انسان از آغاز تا انجام*، ترجمه صادق لاریجانی، چ پنجم، قم، بوستان کتاب.
- طوسی، نصیرالدین، ۱۳۸۹، *تجرید الاعتقاد*، ترجمه و شرح ابوالحسن شعرانی، تهران، هرمس.
- قمی، شیخ عباس، ۱۳۷۸، *منازل الآخرة*، اصفهان، شهید مدرس.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، *بحار الانوار*، بیروت، دار الاحیاء التراث العربی.
- موسوی خمینی، سیدروح‌الله، ۱۳۸۰، *شرح چهل حدیث*، چ بیست و سوم، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.

نوع مقاله: پژوهشی

چیستی «معنای زندگی»

ک. زهیر بلندقامت پور / دکتری فلسفه تطبیقی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

zbolandghamat@yahoo.com

 orcid.org/ 0000-0002-7646-0770

mafathali@gmail.com

محمود فتحعلی / دانشیار گروه کلام مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی



<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

دریافت: ۱۴۰۱/۰۳/۱۰ - پذیرش: ۱۴۰۱/۰۶/۲۴

چکیده

یکی از مباحث مهم در زندگی انسان معاصر، مسئله «معنای زندگی» است. لیکن در اینکه مقصود از «معنای زندگی» چیست اختلافات فراوانی وجود دارد. هدف پژوهش حاضر این است که با بررسی کاربردهای گوناگون «زندگی» و «معنا»، مقصود از ترکیب «معنای زندگی» را روشن سازد. در این مقاله به روش تحلیلی - توصیفی، معانی گوناگون «زندگی» و «معنا» استقرا و گفته شده که ترکیب اضافی «معنای زندگی» با کدام یک از این معانی سازگار است. بعضی مقصود از آن را «کارکرد زندگی» و بعضی «هدف زندگی» و بعضی دیگر «ارزش زندگی» می‌دانند. پس از توضیح این سه معنا، بیان شده که مقصود از «معنای زندگی»، «ارزش زندگی» است و مقصود از «ارزش»، «کمال» است. بعد از توضیح کمال، این واژه به دو قسم حقیقی و پنداری تقسیم و گفته شده که هر دو کمال در معنای زندگی محل بحث است. بنابراین مقصود از «معنای زندگی»، «ارزش و کمال زندگی» است، اعم از اینکه کمال واقعی باشد یا کمال پنداری.

کلیدواژه‌ها: معنای زندگی، کارکرد، هدف، ارزش، کمال حقیقی، کمال پنداری.

یکی از مسائل مهم که همزاد انسان بوده و در فلسفه جدید و دنیای امروز اهمیت دوچندان یافته، مسئله «معنای زندگی» است. انسان جدید در هیاهوی اندیشه‌های امروزی، دچار سرگشتگی و اضطراب شده، تا جایی که در قرن بیستم، مهم‌ترین مسئله روان‌شناسی درمان اضطراب (هوردرن، بی‌تا، ص ۸۱) و احساس تهی بودن (می، ۱۳۹۶، ص ۱۴، ۱۹ و ۲۶) بشر بوده است. از سوی دیگر، وجود خدا انکار گردیده و یا در ربوبیت او در این عالم تردید شده است. از سوی دیگر، بلاها و مصیبت‌ها از هر سو انسان را احاطه کرده، لحظه‌ای او را رها نمی‌کند. در این میان انسان جدید خود را تنها و بی‌یاور می‌بیند و معنایی برای زندگی خود نمی‌یابد و دچار یأس و پوچی می‌گردد.

درباره چیستی «معنای زندگی» کتب و مقالات متعددی نگاشته شده است. از دقیق‌ترین و اولین مباحث مطرح شده، مقاله «معنای زندگی» در کتاب *تبیین‌های فلسفی*، نوشته رابرت نوزیک (۱۹۸۱) است. همچنین *مصطفی ملکیان* در درسگفتاری که در سال ۱۳۸۲ در دانشگاه «تربیت تدریس» بیان کرده - و جزوه درسی ایشان در فضای مجازی منتشر شده - به تفصیل، چیستی معنای زندگی را مطرح کرده است. لیکن ایشان معنایی بیش از آنچه نوزیک گفته، بیان نکرده است.

بیات در کتاب *دین و معنای زندگی در فلسفه تحلیلی* (۱۳۹۰) نیز همین معنا را بیان کرده است. مجله *نقد و نظر* در چهار شماره (۲۹، ۳۰، ۳۱ و ۳۲) خود به شکل مستقل «معنای زندگی» را تبیین کرده است. مقالات این مجموعه - که می‌توان آنها را مهم‌ترین مباحث مطرح‌شده درباره «معنای زندگی» در ایران اسلامی دانست - ترجمه‌ای از مهم‌ترین دیدگاه‌های غربی در خصوص این مسئله و یا نقدی است که مطابق مبانی اسلامی بر این دیدگاه‌ها وارد شده است. این مقالات مستقیماً به چیستی معنای زندگی نپرداخته‌اند، اما از لابه‌لای مباحث مطرح‌شده، می‌توان مقصود هر نویسنده را از معنای زندگی استخراج نمود. لیکن به نظر می‌رسد این کتب و مقالات با تمام تلاشی که انجام داده‌اند، معنای زندگی را به درستی تحلیل نکرده‌اند و در نتیجه پاسخی که به این پرسش داده‌اند نیز صحیح نیست.

بنابراین لازم است مقصود از «معنای زندگی» به دقت بیان شود تا بتوان جوابی صحیح به این پرسش مهم انسانی داد. در این مقاله با استقرای کاربردها و استعمالات «زندگی» و «معنا»، گفته شده که مقصود از «معنای زندگی»، «ارزش زندگی» است و با تحلیل مفهوم «ارزش»، بر این نکته تأکید شده که ارزش صرفاً به معنای مطلوبیت نیست، بلکه ارزش به معنای «کمال» به کار رفته است، اعم از کمال حقیقی یا پنداری. پس با سؤال از چیستی معنای زندگی، ابتدا مفاهیم «معنا» و «زندگی» به روشنی تبیین می‌شوند، سپس مقصود از «معنای زندگی» مشخص خواهد شد.

بررسی مفاهیم بحث

الف. معنای «معنا»

«معنا» و معادل انگلیسی آن، یعنی «meaning» لفظی مشترک و دارای کاربردهای متفاوتی است. البته بیشتر این کاربردها در زبان انگلیسی آمده و به سبب گرته‌برداری، وارد زبان فارسی شده است (ملکیان، ۱۳۸۲، ص ۴۷). کاربرد غالب «معنا» - که به نظر می‌رسد در بیشتر زبان‌ها و از جمله زبان فارسی و انگلیسی در ابتدا برای این معنا وضع شده - در باب کاربردهای زبانی و کلامی است.

هنگامی که انسان از ارتباط با دیگران سخن می‌گوید، اصواتی از دهانش خارج می‌شود که مقصودش را به شنونده انتقال می‌دهد. صوت موجب می‌شود شنونده به معنایی که مقصود گوینده است، پی ببرد. این انتقال هنگامی رخ می‌دهد که شنونده به صدور لفظ از متکلم و وضع لفظ برای معنا، علم داشته باشد. علم منطبق این انتقال را نوعی «دلالت» می‌نامد. این دلالت ذاتی و حقیقی نیست، بلکه وابسته به وضع و قرارداد است. معنایی که به ذهن شنونده خطور می‌کند وابسته به این است که فردی خاص یا جامعه، لفظ را در برابر چه معنایی قرار داده باشند. پس هنگامی که گفته می‌شود: «شیر یعنی حیوانی درنده»، منظور این است که این صوت به سبب علم شنونده به وضع لفظ برای معنا، مقصود گوینده را آشکار می‌کند. با اختراع خط، این نحوه دلالت، به دلالت نوشته بر معنای مدنظر نویسنده نیز سرایت کرد. بدین صورت، «صوت» وجود لفظی و «نوشته» وجود کتبی چیزی شد که مقصود و منظور متکلم و نویسنده است. در این کاربرد، امری قراردادی - لفظ یا نوشته - از امری حقیقی حکایت می‌کند.

غیر از این کاربرد، «معنا» کاربردهای دیگری نیز پیدا کرد. در این کاربردها شرط حقیقی یا اعتباری بودن دال و مدلول حذف شد و به دلالت هر چیزی بر چیزی دیگر «معنا» اطلاق شد. بنابراین، در دیگر کاربردها و معانی «معنا»، امری خاص بر امری دیگر دلالت می‌کند و آن را نشان می‌دهد. البته این معانی همه استقرایی است و ممکن است در تطورات بعدی، معانی جدید و متفاوتی از این هسته معنایی پیدا شود.

معانی و استعمالات «معنا» از این قرار است (نوزیک، ۱۹۸۱، ص ۵۷۴):

۱. کاربردهای زبانی و کلامی

می‌توان ادعا کرد که وضع اولیه «معنا»، در استعمالات کلامی و زبانی (یعنی دلالت وضعی) لفظی و کتبی است. هنگامی که لفظ یا نوشته‌ای برای حکایت از معنایی اعتبار می‌شود، معنای لفظ یا نوشته، همان حقیقتی است که مقصود گوینده یا نویسنده است. برای مثال، در جملات زیر «معنا» ناظر به مباحث زبانی - اعم از ملفوظ و مکتوب - است: «معنای شیر، حیوان مفترس است». «شیر و اسد هم‌معنا هستند». «انسان و اسب به یک معنا به کار نمی‌روند» (نوزیک، ۱۹۸۱، ص ۵۷۴؛ ملکیان، ۱۳۸۲، ص ۵۲ و ۵۱؛ بیات، ۱۳۹۰، ص ۵۴).

۲. دلالت وضعی غیرلفظی

در علم منطق «دالت» را به ذاتی، طبعی و وضعی تقسیم می‌کنند (رازی، ۱۳۸۴، ص ۸۳). دلالت وضعی خود می‌تواند لفظی یا غیرلفظی باشد. یکی دیگر از استعمالات «معنا»، در دلالت‌های وضعی غیرلفظی است. برای مثال گفته می‌شود: «معنای چراغ قرمز، لزوم توقف قبل از تقاطع است». در واقع چراغ راهنمایی و رانندگی برای برقراری نظم و چراغ قرمز برای نشان دادن لزوم توقف قبل از تقاطع اعتبار شده است. پس دلالت چراغ قرمز ذاتی نیست، بلکه وضعی و قراردادی است. همچنین خود چراغ قرمز از مقوله الفاظ و نوشته نیست. بنابراین، دلالت چراغ قرمز بر لزوم توقف، دلالت وضعی غیرلفظی است.

به نظر می‌رسد کاربرد اول و دوم «معنا» مشترک لفظی نیست. در هر دو، دلالت وضعی مدنظر است، اما به سبب اهمیت دلالت‌های زبانی، از یکدیگر تفکیک شده‌اند.

۳. ارتباط علی - معلولی خارجی

رابطه علت و معلول‌های خارجی، رابطه‌ای ذاتی و غیرقراردادی است. هنگامی که علت تامه تحقق دارد، معلول نیز متحقق است و بعکس. از این رو، با علم به یکی، به دیگری نیز می‌توان علم یافت. علم به علت می‌تواند دال بر وجود معلول باشد، و علم به معلول بر وجود علت دلالت می‌کند: «أن العلم بالعلّة المعیّنة یوجب العلم بالمعلول المعین و أما العلم بالمعلول المعین فلا یوجب إلا العلم بالعلّة المطلقة لا بخصوصیتها» (صدرالمألهین، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۳۶۳؛ ج ۳، ص ۳۸۷). نه تنها در علل حقیقی، حتی در علل اعدادی نیز با علم به معلول، می‌توان به تحقق علت اعدادی در زمان حدوث معلول پی برد. این دلالت‌ها، دلالت‌هایی ذاتی و غیرقراردادی هستند. در این گونه دلالت‌های ذاتی نیز می‌توان از کلمه «معنا» استفاده کرد، هم در جانب معلول و هم در جانب علت:

در جانب معلول: «وجود دود، به معنای وجود آتش است».

در جانب علت: «این رفتار به معنای اعلان جنگ است»؛ «انتشار گاز، به معنای انفجار است».

۴. ارتباط علی - معلولی تحلیلی

در علیت خارجی، علت و معلول وجود جداگانه‌ای از یکدیگر دارند؛ اما ممکن است علت و معلول وجود جداگانه‌ای از یکدیگر نداشته باشند. هنگامی که دو معنا متوقف بر یکدیگر باشند اما وجود جداگانه‌ای از هم نداشته باشند، علیت تحلیلی تحقق می‌یابد (بلندقامت‌پور، ۱۳۹۳، ص ۸۴ و ۸۳؛ نیویان، ۱۳۹۵، ج ۳، ص ۱۴۶-۱۶۶). برای مثال، اجزای ماهیت^۵ علت تحلیلی برای ذات ماهیت، و ذات ماهیت^۶ علت تحلیلی برای لوازم ذات است. ناطقیت علت تحلیلی برای انسانیت، و انسانیت علت تحلیلی برای ضحک است. در این نوع علیت نیز هریک از علت و معلول می‌تواند دال بر دیگری باشد: «ناطق بودن یک موجود، به معنای انسان بودن آن است». در اینجا، «انسانیت» و «ناطقیت» از حیث زبانی دارای معنای واحدی نیستند، اما ناطقیت علت تحلیلی برای انسانیت انسان است.

۵. درس عبرت

«درس گرفتن» یا «عبرت گرفتن» یکی دیگر از معانی «معنا» است. «داستان حضرت یوسف علیه السلام به این معناست که عزت و ذلت انسان تنها به دست خداست؛» یعنی درسی که انسان از این داستان می‌گیرد این است که عزیز شدن و ذلیل شدن به دست خداست و تنها باید به او تکیه کرد، نه به بندگان او. در این کاربرد، مقصود از «معنا»، درسی است که از یک شیء گرفته می‌شود.

۶. هدف

از دیگر معانی که برای «معنا» برمی‌شمارند، «هدف» است؛ مانند «معنای تحریم، تسلیم ایران در برابر امریکاست؛» یعنی هدف از تحریم، تسلیم ایران است.

نکته‌ای که باید به آن توجه شود این است که «هدف» به دو معنا به کار می‌رود:

گاهی منظور از «هدف» نتیجه‌ای است که یک فعل به آن منتهی می‌شود. هر حرکتی دارای سمت و جهت خاصی است. به نقطه پایان حرکت «نتیجه»، «غایت» و یا «هدف» اطلاق می‌شود. در فلسفه اسلامی، این امر را «غایت» یا «ما ینتهی الیه الحریکه» می‌نامند. در عرف برای این معنا، معمولاً «نتیجه» به کار می‌رود.

معنای دیگر «هدف» مقصود و نیتی است که فاعل برای رسیدن به آن مقصد، فعل را انجام می‌دهد. در واقع غرض شخص، هدف او از انجام فعل است، به گونه‌ای که اگر این قصد و غرض را نداشت، فعل توسط او انجام نمی‌شد. غرضی که فاعل برای رسیدن به آن، فعل را انجام می‌دهد «علت غایی»، «هدف» و «ما لأجله الفعل» نامیده می‌شود.

هنگامی یک فعل دارای علت غایی است که فاعل از روی علم و اراده افعالش را انجام دهد. اگر فاعل افعالش را بی‌علم و اراده انجام دهد، دارای علت غایی و هدف نیست، گرچه به معنای اول می‌تواند دارای هدف و غایت به معنای «مقصد حرکت» باشد. نتیجه یا غایت، نقطه آخر حرکت است، چه مقصود فاعل باشد یا غیر آن. در مقابل، هدف مقصود فاعل است، چه به آن برسد یا نرسد. به عبارت دیگر، غایت برای فعل است و علت غایی برای فاعل. غایت بعد از اتمام حرکت و فعل حاصل می‌شود، اما علت غایی قبل و حین فعل. غایت امری عینی و خارجی است، اما علت غایی امری درون وجود فاعل. غایت مقصد فعل است و علت غایی مقصود فاعل. هر حرکتی غایتی دارد، اما علت غایی تنها در فاعل‌های علمی و ارادی است. در حقیقت، علت غایی محبت فاعل است نسبت به غایت که به خاطر رسیدن به آن، فعل را انجام می‌دهد (مصباح یزدی، ۱۳۷۹، درس ۳۹، ص ۱۰۶-۱۱۰).

«زندگی» - اعم از زندگی انسان، حیوان و حتی نبات - به معنای اول، می‌تواند غایت داشته باشد. هنگامی که فاعل [فاعل علمی یا غیرعلمی] فعلی انجام می‌دهد، نتیجه کار^۱ غایتی است که فعل در آنجا پایان می‌یابد. اما این معنا در مبحث «معنای زندگی» مقصود نیست؛ زیرا اولاً، اختصاصی به موجودات جاندار ندارد و حتی گیاهان و جمادات نیز دارای غایت به این معنا هستند. ثانیاً، علم و آگاهی در آن دخالت ندارد، درحالی که معنای زندگی با علم

و آگاهی حاصل می‌شود. ثالثاً، هر حرکتی دارای غایت است (طباطبائی، ۱۴۲۴ق، المرحلة التاسعه، الفصل الثالث، ص ۲۵۴). اما در بحث «معنای زندگی» ممکن است یک زندگی بی‌معنا و پوچ باشد.

زندگی - چنان‌که بعد توضیح داده خواهد شد - خود امری دارای علم و اراده نیست. بنابراین مقصود از «معنای زندگی» معنایی است که شخص دارای زندگی با اراده و آگاهی آن را انتخاب می‌کند و با آن، زندگی خویش را معنا می‌بخشد. بنابراین، یکی از معانی «معنا» که در بحث «معنای زندگی» می‌تواند مدنظر باشد، «علت غایی» است؛ یعنی انسان‌ها به نحو مجموعی یا به نحو شخصی، چه هدف و غایتی از زندگی دارند؟ در بحث چپستی «معنای زندگی» دوباره به این مسئله بازمی‌گردیم.

۷. ارزش

یکی دیگر از کاربردهای معنا، «ارزش» (valu) است. برای مثال، وقتی گفته می‌شود: «خرید طلا در دوران کاهش ارزش پول ملی امری معنادار است»، یعنی ارزشمند است. همچنین در جمله «برای رسیدن به هدف اخلاقی، راستگویی امری معنادار است»، «معنا» به معنای «ارزش» به کاررفته است. «ارزش» به معنای «کمال» است و باقی معنایی که برای ارزش ذکر شده، به کمال رجوع می‌کند.

۸. کارکرد

یکی دیگر از معانی «معنا»، «کارکرد و فایده» است. نقش و تأثیر یک شیء در امور بیرون از آن، «کارکرد یا فایده» نامیده می‌شود. به عبارت دیگر، تأثیر و نقش یک شیء در مجموعه‌ای بزرگ‌تر از خودش، «کارکرد» آن است (ملکیان، ۱۳۸۲، ص ۷۶؛ بیات، ۱۳۹۰، ص ۵۶-۵۷). هنگامی که گفته می‌شود: «معنای درخت در طبیعت چیست؟» یعنی از کارکرد و فایده درخت در طبیعت سؤال شده است. پس هنگامی این مفهوم انتزاع می‌شود که یک شیء با مجموعه‌ای بزرگ‌تر از خود سنجیده شود و نقشی در آن داشته باشد. از این‌رو، می‌توان گفت:

اولاً، تا وقتی شیء با مجموعه‌ای بزرگ‌تر از خود مقایسه نشود مفهوم «کارکرد» انتزاع نمی‌شود.

ثانیاً، کارکرد نقشی است که شیء در مجموعه بزرگ‌تر دارد. پس اگر یک شیء هیچ تأثیری در یک مجموعه نداشته باشد در آن مجموعه بدون کارکرد خواهد بود.

ثالثاً، لزومی ندارد که شیء دارای کارکرد، دارای علم و اراده هم باشد. اگر شیء بدون علم و اراده در مجموعه‌ای بزرگ‌تر از خود مؤثر باشد، دارای کارکرد است. بنابراین، از کارکرد اجزای اتومبیل در مجموعه آن نیز می‌توان سخن گفت.

رابعاً، شیء واحد می‌تواند جزء مجموعه‌های متعددی باشد و در هر یک نقش و کارکردی خاص داشته باشد. خامساً، خداوند متعال خالق عالم است، اما با این حال، یکی از موجودات عالم هستی است. پس خداوند نیز نسبت به کل هستی دارای نقش و کارکرد است. بله، اگر کسی به خدای نامتعیین معتقد باشد و خدا را امری جدا و

برتر از عالم نداند، در نظر او خدا یعنی: کل عالم هستی، و این مجموعه چون خودش جزء مجموعه بزرگ‌تری نیست، دارای کارکرد هم نیست.

سادساً عالم ماده بخشی از عالم هستی است. پس می‌توان از کارکرد عالم ماده در مقایسه با کل جهان هستی پرسش کرد. اما اگر کل جهان هستی - اعم از واجب و ممکن، مادی و مجرد، ثابت و متغیر - یکجا و به صورت مجموعه‌ای واحد لحاظ شود، سؤال از کارکرد این مجموعه بی‌معناست.

نکته‌ای که اینجا باید بدان توجه شود این است که برای انتزاع مفهوم «کارکرد» نیازی به وجود و تحقق مجموعه بزرگ‌تر نیست، بلکه اگر مجموعه بزرگ‌تر مفروض گرفته شود، می‌توان از کارکرد شیء در مقایسه با کل مفروض بحث کرد. حال اگر یک مجموعه در حال تکامل باشد و به سوی مقصدی روان، نسبت به مقصدی که خودش به سوی آن روان است، دارای کارکرد و فایده خواهد بود.

با توجه به مطالب ذکرشده، مقصود از «کارکرد زندگی» سؤال از نقش و فایده نوع انسان یا فردی از افراد انسان در عالم است؛ یعنی نوع یا فرد انسانی چه نقشی در جهان می‌گذارد و بود و نبودش چه تأثیری در دیگر اشیا دارد؟

ب. معنای «زندگی»

«زندگی یا حیات» در فلسفه و زیست‌شناسی معانی متفاوتی دارند. در زیست‌شناسی به موجودی دارای حیات گفته می‌شود که دارای تغذیه، تولیدمثل و رشد باشد. بنابراین، همه انواع گیاهان و حیوانات، زنده محسوب می‌شوند. مطابق این معنا، خداوند و مجردات، موجود زنده محسوب نمی‌شوند.

در فلسفه اسلامی موجودی که علم دارد و افعالش را با علم و اراده انجام می‌دهد، «حی» خوانده می‌شود (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۱۱۷؛ سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۱۱۷؛ صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۴۱۳). اگر موجودی افعالش را از روی علم و اراده انجام دهد، به طریق اینی کشف می‌شود که چنین موجودی دارای حیات است. مفهوم «حیات» مفهومی فلسفی است که مابازای خارجی ندارد، اما منشأ انتزاع عینی و خارجی دارد. منشأ انتزاع این مفهوم موجودی است که افعالش را آگاهانه و با اختیار خود انجام می‌دهد. بنابراین مطابق علوم متعارف ما، جمادات و گیاهان دارای حیات نیستند؛ اما حیوانات، نفوس انسانی، جواهر مجرد - تام باشد یا ناقص - ملائکه و خداوند متعال دارای حیات هستند.

مقصود از مبحث «معنای زندگی» صرفاً بحث از معنای تولیدمثل، تغذیه و رشد نیست. پس معنای فلسفی حیات مدنظر است، گرچه به تبع بحث از معناداری زندگی، از معناداری افعالی مانند تولیدمثل و تغذیه نیز می‌توان پرسش کرد. پرسش از معنای زندگی سؤالی عام است و می‌تواند حیات همه موجوداتی را که به معنای فلسفی حیات دارند، شامل شود. به عبارت دیگر، عنوان بحث عام است و قابلیت آن را دارد که معنای زندگی همه موجودات دارای حیات - حتی خداوند و ملائکه - را شامل شود. اما اصطلاح «معنای زندگی» تنها

به بحث از معنای زندگی انسانی می‌پردازد و شامل دیگر موجودات نمی‌شود. بنابراین، بحث از «معنای زندگی» تنها شامل معنای زندگی انسان می‌شود و دیگر موجودات حی را دربر نمی‌گیرد.

ج. معنای «معنای زندگی»

اکنون با روشن شدن معنای «معنا» و «زندگی»، می‌توان مقصود از ترکیب اضافی «معنای زندگی» را بیان کرد. با توجه به اینکه مقصود از «زندگی»، زندگی به معنای فلسفی است، از میان معانی هفتگانه «معنا»، تنها سه معنای «کارکرد»، «ارزش» و «هدف» می‌تواند مقصود باشد. پس مقصود از «معنای زندگی»، یا کارکرد زندگی انسانی است، یا هدف زندگی انسانی و یا ارزش زندگی انسانی. از این‌رو، لازم است هر سه معنا (کارکرد زندگی، هدف زندگی و ارزش زندگی) بررسی گردد تا معلوم شود آیا بحث «معنای زندگی» شامل هر سه حیطة می‌شود یا خیر.

کارکرد زندگی

گفته شد که مقصود از «کارکرد» نقشی است که یک موجود در مقایسه با مجموعه‌ای گسترده‌تر از خود ایفا می‌کند. بنابراین «کارکرد زندگی انسانی» نقش و فایده‌ای است که انسان در عالم دارد. وجود او چه تأثیری و نبود او چه نقص و خللی در عالم ایجاد می‌کند؟ آیا وجود انسان کمالی بر کمالات عالم می‌افزاید یا کمالی از کمالاتش را می‌کاهد و یا هیچ تأثیری در عالم ندارد؟ اگر انسان تأثیری در عالم دارد، این تأثیر تا چه حد و در چه بعدی از ابعاد عالم است. در این بحث، هم می‌توان از کارکرد زندگی نوع انسانی و هم از کارکرد زندگی فردی خاص در عالم طبیعت یا کل جهان هستی پرسش کرد. البته هنگامی پرسش از کارکرد زندگی فرد انسانی صیغه علمی و فلسفی پیدا می‌کند که آن شخص تأثیری عظیم در عالم انسانی یا طبیعی یا عوالم معنوی داشته باشد.

در هر صورت، بحث از کارکرد زندگی انسانی خاص و یا بحث از کارکرد زندگی نوع انسان، خارج از مقصود ما در بحث از معنای زندگی است. مقصود از «معنای زندگی» معنایی است که زندگی انسان را از پوچی بیرون بیاورد و به زندگی او معنا ببخشد. صرف اینکه انسان در عالم تأثیر و کارکردی دارد، نمی‌تواند موجب معنا برای زندگی انسان شود.

انسان بداند یا نداند، یکی از موجودات زنده است که فایده‌ای برای عالم ماده و یا کل عالم هستی دارد. صرف دانستن، نمی‌تواند زندگی فرد یا نوع را از پوچی حقیقی درآورد و به آن معنای حقیقی ببخشد. بنابراین بحث از کارکرد زندگی، خارج از مقصود مبحث معنای زندگی است. بله، دانستن کارکردهای معنای زندگی و تلاش در جهت تحقق بیشتر آن، می‌تواند هدف شخصی یا نوعی انسان قرار گیرد و زندگی او را از پوچی درآورد. اما این معنا داخل در هدف و ارزش زندگی است و مستقیماً با بحث کارکرد زندگی مرتبط نیست.

هدف زندگی

گفته شد که مقصود از «هدف» چیزی است که مطلوب و محبوب انسان باشد و برای رسیدن به آن کاری انجام دهد. از وجوه گوناگونی می‌توان هدف زندگی انسان را بررسی کرد. در این بخش باید مشخص شود کدام‌یک از این وجوه داخل در بحث معنای زندگی انسان است:

یک. معنای زندگی انسان به معنای هدف خداوند از زندگی انسان

گاهی مقصود از «هدف زندگی» انسان این است که بر فرض وجود خالق حکیم برای انسان و جهان، هدف خالق از خلقت جهان به شکل عام و انسان به صورت خاص چیست؟ این سؤال گرچه در مباحث کلامی و فلسفی مهم است، اما هنگامی می‌تواند معنابخش زندگی انسان باشد که انسان نیز این امر را در نظر گرفته باشد و برای محقق کردن آن تلاش کند. از این رو، اگر انسان این هدف را لحاظ کرده باشد ذیل بحث «هدف انسان» می‌گنجد، و اگر لحاظ نکرده باشد این بحث نمی‌تواند معنابخش زندگی او باشد. اهمیت این بحث در شناخت کمال و هدف واقعی انسان است. برای شناخت کمال حقیقی و کمال‌پنداری انسان، شناخت هدف خداوند - هدف فعل مدنظر است. نه هدف فاعل - اهمیت زیادی دارد.

بنا بر نظریه فلاسفه و الهیدانان مسلمان، خداوند متعال فاعلی است کامل و مطلق که امکان ندارد کمالی به کمالات بی‌نهایتش افزوده شود. بنابراین فاعل مستکمل نیست و هدف او از افعالش حب کمال مفقود نیست. او به سبب کمال مطلق بودن، به خود و افعال خود علم ذاتی دارد. لازمه علم به ذات و افعال در رتبه ذات، حب ذات و حب کمالاتی است که از لوازم ذات محسوب می‌شود. هدف او از خلقت جهان، حب ذات بی‌نهایت و مطلقش است و انجام افعال هیچ نفعی به او نمی‌رساند. این هدف در هر حال محقق است و ارتباط مستقیمی با خواست و اراده انسان ندارد. حب ذات و حب کمال موجود و لوازم آن، هدف خداوند از انجام فعلش به‌شمار می‌آید. به این معنا، خداوند متعال هیچ هدفی بیرون از ذات خود ندارد. اما خود فعل می‌تواند هدفمند و دارای غایت باشد. به این معنا، خود فعل دارای غایت و هدف است. این هدف - درواقع - غایتی است که فعل به آن منتهی می‌شود و در مراحل وجود این جهانی‌اش، به آن غایت می‌رسد.

در نظام احسن، هر فعل دارای کارکرد و جایگاهی خاص در عالم است. در این صورت، وجود جهان و موجودات آن - اعم از وجود موجودات جاندار یا بی‌جان، انسان‌ها یا غیرانسان‌ها - دارای هدف و معنادار است. خداوند عالم، قادر و حکیم از خلقت عالم هدفی دارد و این هدف ضرورتاً محقق می‌شود. این هدف، همان هدف فعل است. نه هدف فاعل؛ زیرا بیان شد که درباره خداوند متعال، هدف فاعل امری بیرون از ذات بسیط الهی نیست. بنابراین کل عالم - هم به شکل عام مجموعی و هم عام استغراقی - هدفمند و معنادار است. به این معنا، از وجود ذره‌ای غبار تا وجود ستاره‌ها، کهکشان‌ها و هرچه در آنهاست، با معنا و هدفمند است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۵۸-۵۵). پس زندگی همه انسان‌ها - اعم از مؤمن یا کافر، به پوچی رسیده یا نرسیده - با معنا خواهد بود.

اما این معنا مستقیماً با بحث «معنای زندگی» مرتبط نیست. گفته شد که مقصود از «معنای زندگی» معنایی است که زندگی انسان را از پوچی درآورد. آنچه با بحث معنای زندگی مرتبط است این است که آیا هدف الهی می‌تواند مورد خواست و اراده انسان قرار گیرد؟ و آیا این هدف الهی می‌تواند معنابخش زندگی انسان باشد یا خیر؟ این معنا باید ذیل «هدف انسان» بحث شود، نه هدف الهی. به عبارت دیگر اگر مقصود از «معنای زندگی» چیزی است که موجب جلب رضایت الهی شود، و انسان به دنبال تحقق آن باشد، ذیل مبحث «هدف و ارزش زندگی انسان» باید از آن بحث شود.

از جهتی دیگر نیز می‌توان به بحث هدف الهی نگریست. خداوند متعال فاعل طولی و علة‌العلل وجود عالم، از جمله انسان است. بنابراین، هدف فاعل اعلا هدف برای مادون نیز هست. حیات انسان از جهتی که انسان فاعل مباشر افعالش باشد، هدف خاصی دارد. اما هدف فاعل غیرمباشر (یعنی خداوند) نیز در هدفداری و معناداری می‌تواند مطرح شود. توجه به این نکته مهم است که انسان و افعال او می‌توانند دارای فاعل‌های طولی متفاوتی باشند. در بحث «معناداری زندگی انسان» باید تحلیل شود که هدف و علت غایی کدامیک از فاعل‌ها ملاک معناداری است؟ به نظر می‌رسد آنچه در باب معنای زندگی مدنظر است، معناداری زندگی انسان از دید خود او و به شکل هنجاری موردنظر است.

دو. معنای زندگی به معنای هدف نوع بشر از زندگی

گاهی مقصود از «معنای زندگی انسان» هدف زندگی نوع بشر از زندگی است؛ یعنی این سؤال مطرح است که انسان از جهتی که نوع واحدی در عالم است، آیا برای حیات این نوع^۵ هدف و معنایی متصور است یا نه؟ این معنا از جهتی با کارکرد و از جهتی دیگر با هدف خداوند مرتبط است. از جهت کارکرد، این سؤال مطرح است که حیات نوع بشر چه کارکردی در کل عالم هستی دارد؟ از جانب هدف خداوند نیز بحث از این است که زندگی نوع بشر در راستای تحقق هدف الهی است یا نه؟ آیا اراده انسان‌ها می‌تواند در تحقق اراده و هدف الهی خللی ایجاد کند یا خیر؟

به نظر می‌رسد این بحث نیز ارتباط مستقیمی با بحث «معنای زندگی» ندارد. گرچه ممکن است کل زندگی نوع بشر در راه رسیدن به هدف و غایتی باشد و یا تأثیر و کارکردی در کل عالم داشته باشد، اما این هدفدار بودن زندگی مجموع نوع بشر نمی‌تواند زندگی تک‌تک افراد بشر را هدفدار و معنادار کند.

علاوه بر این، «نوع بشر» امری حقیقی و عینی نیست، بلکه مفهومی است کلی و دارای مصادیق گوناگون. بنابراین نمی‌توان هدف واحدی را به این امر انتزاعی و ذهنی نسبت داد، مگر اینکه همه افراد بشر به نحو عام استغراقی خواستار امری واحد باشند. در این صورت نیز هدف از زندگی بشر، گرچه مفهوم واحدی دارد، اما وحدتش وحدت بالعموم است که به تعداد افراد بشر مصداق دارد و متکثر است.

سه. معنای زندگی انسان به معنای هدف شخص خاص از زندگی

انسان موجودی است که افعلش را از روی علم و اختیار انجام می‌دهد. چنین موجودی برای انجام افعال خود، علاوه بر علت فاعلی و قابلی، نیازمند علت غایی نیز هست. «علت غایی» همان هدفی است که فاعل به خاطر دوست‌داشتنش دست به انجام فعل می‌زند. پس هر فاعل مختاری در افعال اختیاری خود دارای علت غایی و هدف است. اعمال اختیاری انسان نیز این قاعده مستثنا نیست و هر فعل اختیاری انسان دارای هدف و علت غایی است. به این معنا، هیچ فعلی از افعال اختیاری انسان بدون هدف و بدون معنا نیست.

با این‌همه، به نظر می‌رسد این نیز مقصود از بحث «معنای زندگی» نیست؛ زیرا همه انسان‌ها و همه افعال اختیاری آنها دارای هدف و معناست. در این کاربرد، فقط هنگامی می‌توان از بی‌معنایی و بی‌هدفی صحبت کرد که فرد انسانی هیچ فعلی انجام ندهد. در این صورت انسان هیچ فعلی را - حتی افعال اختیاری حیاتی، مثل خوردن و آشامیدن - انجام نمی‌دهد و به مرگ او منجر خواهد شد. گرچه زندگی چنین شخصی بی‌معناست، اما بی‌معنایی منحصر در این مورد نادر نیست.

آنچه در بحث هدف زندگی معمولاً «بی‌معنایی» خوانده می‌شود شامل دو موضوع می‌شود: بی‌معنایی واقعی و احساس بی‌معنایی. «بی‌معنایی واقعی» جایی است که هدف شخص ارزش واقعی نداشته باشد و موجب کسب کمالات حقیقی او نشود یا از کمالات او بکاهد، اعم از اینکه خود شخص متفطن به این امر باشد یا نه. احساس بی‌معنایی هنگامی رخ می‌دهد که شخص هدف زندگی را بی‌ارزش و غیرمطلوب بداند، اعم از آنکه واقعاً زندگی‌اش بی‌ارزش باشد یا به اشتباه آن را بی‌معنا قلمداد کند. بین این دو معنا، رابطه عموم و خصوص من‌وجه برقرار است. محل اتفاق جایی است که انسان زندگی‌اش را بی‌معنا می‌داند و هدف او نیز دارای ارزش واقعی نیست. وجه افتراق از جانب احساس بی‌معنایی، جایی است که شخص زندگی‌اش را پوچ و هدفش را بی‌ارزش می‌شمارد، اما - درواقع - هدفش دارای ارزش واقعی است، لیکن خودش به آن چهل دارد. وجه افتراق از جانب بی‌معنایی واقعی آنجاست که شخص اهداف خود را ارزشمند و معنادار می‌داند، اما - درواقع - موجب سقوط و نقص او می‌شود. در احساس بی‌معنایی، ممکن است شخص زندگی‌اش را مطلقاً دارای معنا و هدف نداند و یا هدف را کم‌ارزش و بی‌اهمیت بداند. در هر دو حالت احساس بی‌معنایی و پوچی به وجود می‌آید.

همان‌گونه که ملاحظه می‌شود، بحث «هدف» با بحث «ارزش» ارتباطی وثیق دارد. هر جا مقصود از «معنای زندگی» هدف زندگی است، باید به نحوی از ارزش نیز بحث شود. هر هدفی برای فاعل آن هدف، کمال و ارزشمند محسوب می‌شود. تا فاعل فعل اختیاری امری را کمال نداند، آن را برای خود هدف قرار نمی‌دهد. بنابراین، چون کمال دانسته شده، هدف قرار گرفته است. البته ممکن است در شناخت کمال، اشتباه کرده باشد و امری را که کمال نیست یا موجب نقص است، کمال یا علت کمال به حساب آورده باشد. در این

صورت، هدف، تنها ارزش‌پنداری و غیرواقعی دارد. در صورتی که هدف دارای ارزش واقعی باشد و حقیقتاً کمال آن موجود باشد، کمال و ارزش حقیقی دارد.

از جانب دیگر، اگر امری کمال باشد یا موجب کمال شود شایسته است که هدف افعال اختیاری قرار گیرد و با اختیار، به دست آورده شود. از این‌رو، دارای ارزش شأنی است، گرچه هیچ کس به کمال بودن آن واقف نباشد و به آن دست پیدا نکند. بنابراین، هر هدفی چون دارای ارزش و کمال است - کمال حقیقی یا پنداری - موجب خواست فاعل مختار است، نه بعکس. بنابراین بحث از هدف شخصی انسان‌ها نیز به بحث از کمال و ارزش برمی‌گردد.

ارزش‌زندگی

می‌توان گفت: مهم‌ترین کاربرد معنای زندگی «ارزش‌زندگی» است. حتی می‌توان مدعی شد: دیگر معانی محل بحث و مناقشه در معنای زندگی، ذیل «ارزش» مطرح می‌شوند. به اجمال اشاره شد که مقصود از «ارزش»، «کمال» است. وجود انسانی دارای دو دسته کمالات است: کمالات غیراختیاری و کمالات اختیاری.

«کمالات غیراختیاری» کمالاتی هستند که در نوع انسان یا فردی از افراد انسان وجود دارند و خواست او در تحقق آن کمال هیچ دخالتی ندارد؛ مانند قوه بینایی که کمالی برای انسان است و خواست انسان این کمال را محقق نکرده و بلکه بسیاری از افراد انسان دارای این قوه هستند. در مقابل، بعضی دیگر از انسان‌ها از این کمال محرومند و نایبنا.

«کمالات اختیاری انسانی» کمالاتی هستند که تنها به وسیله استفاده از قوه اختیار برای انسان حاصل می‌شوند. ایمان و عمل صالح کمالاتی اختیاری هستند که با اراده و خواست انسان حاصل می‌شوند.

«کمالات غیراختیاری» داخل در بحث معنای زندگی نیستند؛ زیرا بودنشان - گرچه کمال است - اما کمال اختیاری نیست و بودنشان نیز گرچه نقص است، اما نقص اختیاری نیست. کمالات اصلی انسانی که ملاک انسانیت انسان و وجه تمیز او از دیگر موجودات است، کمالات اختیاری انسانی است.

بنابراین، مقصود از «ارزش‌زندگی» کمال اختیاری زندگی و سیورورت به سمت این کمال است. تا جایی که زندگی فرد انسانی دارای کمال واقعی یا پنداری باشد، زندگی‌اش دارای معنای واقعی یا پنداری است. اما اگر زندگی او در مسیر رسیدن به کمال حقیقی انسانی نباشد، زندگی‌اش پوچ و بی‌معناست. میان معناداری واقعی و معناداری پنداری تفاوت بسیاری وجود دارد. برای تمایز میان این دو، باید به تمایز میان شیء واقعی و علم به شیء واقعی توجه داشت.

انسان به دنبال شناخت واقع است، اما در این شناخت ممکن است واقع را نشناسد، بلکه دچار جهل مرکب شده و آنچه را غیرواقعی است واقعی بیندارد. بنابراین ممکن است زندگی دارای کمال باشد، اما صاحب حیات به آن جهل داشته باشد؛ و یا زندگی شخص بی‌معنا و در مسیر سقوط باشد، اما به اشتباه آن را دارای معنا و مطلوب بداند. به عبارت دیگر، باید میان «معناداری نفس‌الامری» و «معناداری پنداری» تمایز قائل شد.

آنچه در بحث «معنای زندگی» بسیار اهمیت دارد این است که در چه صورتی زندگی انسان دارای ارزش واقعی و نفس‌الامری است؟ و در چه صورتی زندگی دارای ارزش واقعی و نفس‌الامری نیست، اگرچه شخص زندگی خود را دارای معنا بداند؟ بحث در این زمینه صرفاً بحث از معنا و ارزشی ذهنی نیست، بلکه بحث در این است که ورای ذهنیت افراد، چه چیزی حقیقتاً برای انسان ارزشمند و دارای مطلوبیت واقعی است؟

در بحث «معنای زندگی»، هر دو معنای واقعی و پنداری محل بحث است. بهترین حالت آن است که حیات شخص دارای معنای واقعی باشد و خود نیز به آن علم داشته باشد. در این صورت، شخص به سعادت می‌رسد و خود نیز از این امر مطلع است. اما گاهی ممکن است یکی یا هیچ‌یک وجود نداشته باشد. اگر زندگی شخص معنای واقعی داشته باشد، اما به عللی خود از آن مطلع نباشد، اگر تا آخر عمر این حالت را حفظ کند، به سعادت می‌رسد؛ اما در زندگی دنیوی دچار رنج روحی فراوان خواهد بود. البته ممکن است این احساس بی‌معنایی موجب خودکشی و از بین رفتن معنای واقعی نیز بشود.

در مقابل، اگر زندگی فرد دارای معنای واقعی نباشد، اما معنای پنداری داشته باشد، او زندگی خود را معنادار می‌داند و از این نظر رنج روحی ندارد؛ اما - درواقع - به سعادت نمی‌رسد و دچار عذاب الهی خواهد شد. اما اگر زندگی فرد نه معنای واقعی داشته باشد و نه پنداری و به این امر نیز توجه داشته باشد، اگر در ادامه برای حیاتش معنایی نیابد، معمولاً به خودکشی و خاتمه دادن زندگی منجر خواهد شد. آنچه مقصود است تحلیل و تبیین معناداری و ارزشمندی واقعی زندگی است، گرچه معناداری ذهنی و پنداری نیز بالتبع محل بحث قرار می‌گیرد.

نتیجه‌گیری

مقصود از «معنای زندگی»، کارکرد زندگی نیست؛ زیرا مقصود از «معنای زندگی» معنایی است که زندگی انسان را از پوچی بیرون بیاورد و به زندگی او معنا ببخشد. صرف اینکه انسان در عالم تأثیر و کارکردی دارد، نمی‌تواند موجب معنا برای زندگی انسان شود. «معنای زندگی» هنگامی می‌تواند هدف زندگی باشد که مقصود از «هدف»، هدف شخص خاصی از زندگی خودش باشد که با ارزش ارتباطی وثیق دارد و - درواقع - به معنای «ارزش» است. «هدف» به معنای غایت و نقطه پایانی زندگی نیز از مقصود ما خارج است؛ زیرا نقطه نهایی زندگی به‌تنهایی نمی‌تواند معنابخش حیات در طول دوران زندگی باشد.

مقصود از مسئله «معنای زندگی»، «ارزش زندگی» است. ارزش نیز به معنای «کمال» است، اعم از کمال واقعی و یا کمال پنداری. رسیدن به کمال حقیقی انسان موجب می‌شود زندگی دارای معنای حقیقی باشد. همچنین اگر انسان امری را که موجب کمال حقیقی نیست کمال بیندارد و در مسیر رسیدن به آن باشد، زندگی خود را معنادار می‌شمرد؛ اما - درواقع - گرفتار جهل مرکب است و در حقیقت زندگی پوچ و بی‌معنایی خواهد داشت.

منابع


- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۴۰۴ق، *التعلیقات*، بیروت، مکتبة الاعلام الاسلامی.
- بلندقامت پور، زهیر، ۱۳۹۳، *علیت تحلیلی، چیستی، مبانی و نتایج*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، قم، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی.
- بیات، محمدرضا، ۱۳۹۰، *دین و معنای زندگی در فلسفه تحلیلی*، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب.
- رازی، قطب‌الدین، ۱۳۸۴، *تحریر القواعد المنطقية فی شرح الرسالة الشمسية*، قم، بیدار.
- سهروردی، شهاب‌الدین، ۱۳۷۵، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*، بیروت، دار احیاء التراث.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۴۲۴ق، *نهایة الحکمة*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۷۹، *آموزش فلسفه*، چ دوم، تهران، شرکت چاپ و نشر بین‌الملل.
- ملکیان، مصطفی، ۱۳۸۲، *جزوه درسگفتار معنای زندگی*، تهران، دانشگاه تربیت مدرس.
- می، رولو، ۱۳۹۶، *انسان در جستجوی خویشتن*، ترجمه سیدمهدی ثریا، تهران، دانژه.
- نبویان، سیدمحمدمهدی، ۱۳۹۵، *جستارهایی در فلسفه اسلامی*، قم، مجمع عالی حکمت اسلامی.
- هوردین، ویلیام، بی‌تا، *راهنمای الهیات پروتستان*، ترجمه طاهره ووس میکائیلیان، بی‌جا، بی‌نا.

Nozick, Robert, 1981, *Philosophical Explanations*, The Belknap press of Harvard University Press.

نوع مقاله: پژوهشی

بررسی و نقد دیدگاه اولیور لیمن درباره کارکردهای آیات قرآن در آثار فلسفی

علیرضا اسعدی / استادیار گروه کلام اسلامی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

Asaadi@isca.ac.ir  orcid.org/0000-0003-0176-681X



<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

دریافت: ۱۴۰۱/۰۲/۰۱ - پذیرش: ۱۴۰۱/۰۵/۱۲

چکیده

فلاسفه اسلامی در آثار خود، در موارد زیادی به آیات قرآن کریم استشهاد کرده و از آنها بهره گرفته‌اند. از این رو، این پرسش مطرح شده که کارکرد دقیق آیات در متون فلسفی چیست و آنها چه نقشی ایفا می‌کنند؟ این مسئله‌ای است که برخی خاورشناسان قرآن‌پژوه نیز به آن اهتمام ورزیده و در آثار خود به آن پرداخته‌اند؛ از جمله الیور لیمن در کتاب «دانشنامه قرآن کریم». این مقاله به روش توصیفی - تحلیلی دیدگاه وی را بررسی کرده و نشان داده است که علی‌رغم درستی این ادعای لیمن که نقش آیات در آثار فلسفی با هم متفاوت است، اما برخی از کارکردهایی که وی ترسیم کرده مقرون به صحت نیست و شواهد او از اتقان کافی برخوردار نیست.

کلیدواژه‌ها: فلاسفه، قرآن کریم، اولیور لیمن، «دانشنامه قرآن کریم»، خاورشناسان، فلسفه اسلامی.

آشنایی مسلمانان با فلسفه یونانی بیش از همه، از طریق ترجمه آثار یونانی صورت گرفته است. بررسی تفصیلی انگیزه ترجمه آثار و اینکه چه نیازی مسلمانان را به سمت و سوی فلسفه کشانید، از موضوع این مقاله بیرون است، ولی هرچه باشد این امر مسلم است که با ترجمه متون فلسفی یونانی، دروازه‌های افکار و اندیشه‌های یونانی به روی مسلمانان باز شد و ایشان با آنها آشنا شدند. آنچه در این میان برای ما مهم است آن است که مواجهه مسلمانان با فلسفه یونانی به چه صورت بوده است؟ آیا نقش تأثیرگذاری برای آموزه‌های دینی و به‌ویژه قرآن کریم در آنچه «فلسفه اسلامی» خوانده می‌شود می‌توان قائل شد، به‌گونه‌ای که بتوان از فلسفه‌ای با ویژگی «اسلامی» سخن گفت و فلسفه اسلامی را از فلسفه یونان متمایز دانست یا خیر؟

این امر در آثار خاورشناسان قرآن‌پژوه انعکاس یافته؛ چنان‌که *البور لیمن* با اشاره به مسئله ماهیت و خاستگاه فلسفه اسلامی به چند دیدگاه در این زمینه اشاره کرده است:

۱. فلسفه اسلامی فلسفه‌ای است که مسلمانان آن را تولید کرده‌اند. به عقیده وی این ادعا رضایت‌بخش نیست؛ زیرا بسیاری از مسلمانان که به‌عنوان فیلسوف کار می‌کنند و در آثار فلسفی‌شان به مسائل اسلامی کاری ندارند. همچنین فیلسوفان بسیاری هستند که مسلمان نیستند، اما آثارشان به‌طور مشخص در حوزه فلسفه اسلامی است.
۲. فلسفه اسلامی فلسفه‌ای است که به زبان عربی نوشته شده است. اما با اطمینان این نظریه را می‌توان رد کرد؛ زیرا بخش گسترده‌ای از فلسفه اسلامی - و شاید بیشتر آن - به زبان‌های دیگر، به‌ویژه فارسی نوشته شده است.
۳. فلسفه اسلامی فلسفه‌ای است که ویژگی‌های مفهومی مسائل اسلامی را بررسی می‌کند. این نظریه نیز مردود است؛ زیرا متفکران بسیاری هستند که آثارشان - مثلاً - درباره منطق و دستور زبان بخشی از فلسفه اسلامی است، هرچند ارتباط دینی مستقیمی در این آثار وجود نداشته باشد.

در نهایت، *البور لیمن* بر این باور است که شاید بهترین راه برای مشخص کردن ماهیت فلسفه اسلامی این است که بگوییم: فلسفه اسلامی سنتی فلسفی است که از میان فرهنگ اسلامی به معنای گسترده آن نضج گرفته است (لیمن، ۱۳۸۵).

هریک از این نظریات یا هر نظریه دیگری که درباره هویت فلسفه اسلامی درست باشد، با یک حقیقت مواجهیم و آن این است که از همان قرن‌های نخستین، فلاسفه اسلامی تلاش داشته‌اند تا فلسفه و دین را با هم سازگار نشان دهند. همچنین با آنکه روش فلسفی را روش عقلی می‌دانسته‌اند، ولی در لابه‌لای نوشته‌های آنان، به آیات متعددی از قرآن کریم اشاره کرده‌اند و این سؤال پیدا شده که کارکرد دقیق این آیات در متون فلسفی چیست و چه نقشی ایفا می‌کنند؟ این مسئله در آثار مستشرقان نیز نمود یافته است. از جمله خاورشناسانی که به این موضوع پرداخته، *البور لیمن* در کتاب *دانشنامه قرآن کریم* است. به گفته وی، قرآن در آثار مختلف فلسفی و در کل زنجیره فلاسفه به یک شکل به کار نرفته و دارای کارکردهای گوناگون است. از آنجاکه دیدگاه *البور لیمن* تاکنون مورد بررسی و نقد قرار نگرفته است، در این مقاله ضمن گزارش اجمالی دیدگاه وی، به بررسی و نقد آن می‌پردازیم:

کارکرد آیات قرآن در آثار فلسفی

۱. کارکرد تزئینی

اولین کارکردی که *اولیور لیمن* از آن یاد می‌کند «کارکرد تزئینی» است. به گفته وی، در موارد بسیاری یک سوره یا یک آیه در بحثی طرح می‌شود، اما نقشی واقعی در آن بحث ایفا نمی‌کند. شاید هدف از آن دادن اعتبار اسلامی به خود بحث یا به آن متفکر بوده است و گاه حتی می‌توان گفت که هدف از نقل آیاتی از قرآن تنها استفاده از جنبه تزئینی آن بوده است. چنین کارکردی را می‌توان در آثار *ابن‌رشد* ملاحظه کرد. لیمن برای اثبات مدعای خود به دو نمونه اشاره کرده است:

نمونه اول: نقد *ابن‌رشد* به غزالی در کتاب «فصل المقال»

ابن‌رشد از *غزالی* به سبب ارائه تفسیرهای استعاری از کتاب خدا در آثارش، که در دسترس مؤمنان معمولی قرار دارد، انتقاد کرده است. او در ضمن انتقاد خود، به این آیه شریفه اشاره می‌کند که می‌فرماید: «وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ» (آل عمران: ۷)؛ و تأویلش را جز خدا و ریشه‌داران در دانش کسی نمی‌داند. به عقیده *ابن‌رشد* نباید درباره این آیات دشوار با مردمی که صلاحیت درک آنها را ندارند به بحث نشست، بلکه این آیات را باید مبهم توصیف کرد و کنار گذاشت. به گفته وی آنچه در ظاهر از آیه استفاده می‌شود آن است که تنها خدا باید به چنین موضوعی بپردازد. آیه نمی‌گوید که تنها آنان که صلاحیت انجام این کار را دارند باید بدان بپردازند و بدین وسیله فلاسفه را دخیل سازد.

به عقیده *الیور لیمن* آنچه *ابن‌رشد* در کتاب خود بیان می‌کند ایضاً یا تلاش برای ایضاح این‌گونه آیات دشوار است، اگرچه فهم آنها را تنها به مخاطبانی مناسب محدود می‌سازد. اما اگر خدا تنها کسی است که به گفته *ابن‌رشد* می‌تواند از عهده این آیات برآید، پس *ابن‌رشد* مستقیماً در تعارض با آیه قرار می‌گیرد؛ زیرا خودش دست به تفسیر آیه زده است. از سوی دیگر، *ابن‌رشد* درحالی که خودش آیه را تفسیر می‌کند از آیه برای انتقاد از تلاش تفسیری *غزالی* استفاده می‌کند. بنابراین روشن می‌شود که از آیه تنها به‌عنوان تزئین استفاده کرده است. آیه کاری در جهت استدلال نمی‌کند و در حقیقت اگر آیه را جدی بگیرند در جهت مخالف استدلال *ابن‌رشد* عمل می‌کند. آیه همان نقشی را ایفا می‌کند که تصنعات نمایشی در آغاز و پایان کتاب‌های این دوره ایفا می‌کرد که در آن به خدا یا صفات او به‌عنوان تنها کسی که می‌داند، اشاره دارد و نوشته می‌شود: «والله العالم». درحالی که اگر فقط خداست که می‌داند چرا نویسندگان به نگارش کتاب دست می‌زنند؟

بررسی و نقد

چنان‌که از صریح عبارات *الیور لیمن* استفاده می‌شود، مراد وی از «کارکرد تزئینی» آیات در آثار فلاسفه مسلمان این است که آیات بر مدعای ایشان دلالتی ندارد و آنها در متن هیچ نقشی ایفا نمی‌کنند. چنین ادعایی تنها از سوی کسانی می‌تواند مطرح شود و مقرون به صحت باشد که درباره ایشان دو شرط تحقق داشته باشد:

اول. مراد از آیات الهی را به خوبی درک کنند؛ یعنی توان فهم آیات الهی را داشته باشند و به تفاسیر آیات نیز آشنا باشند. روشن است که تحقق خود این شرط منوط به شروط فراوان دیگری است که در جای خود گفته شده است. دوم. اینکه با دیدگاه فلاسفه اسلامی به خوبی آشنا باشند و بدانند که اشارات قرآنی فیلسوف برخاسته از چه دیدگاهی است، به ویژه آنکه فلاسفه مسلمان در موارد زیادی که از آیات الهی در بیان خود استفاده کرده‌اند، نحوه استدلال به آیه و برداشت نکته مدنظر خود را توضیح نداده‌اند و به فهم مخاطب واگذاشته‌اند. از این رو، اگر شناخت درستی از محتوای آیه وجود نداشته باشد چه بسا ارتباط آیه با مدعای نویسنده به خوبی دریافت نگردد یا گمان شود که آیه ارتباطی با مطلب ندارد و نقشی در متن ایفا نمی‌کند.

با توجه به این نکته، ملاحظه کلی درباره این ادعا و بسیاری دیگر از ادعاهای خاورشناسان این است که اکثر قریب به اتفاق آنها صلاحیت‌های علمی و اشراف کافی به مباحث قرآنی و فلسفی را ندارند. از این رو، در مطالعات قرآنی و فلسفی دچار خطاهایی می‌شوند. ما در اینجا به منظور دآوری دقیق در خصوص ادعای مطرح شده، ابتدا به اجمال، با سخن/بن‌رشد در نقد غزالی آشنا می‌شویم و سپس این نکته را بررسی می‌کنیم که آیا ادعای/اولیور لیمن در اینجا صادق است یا خیر؟

دیدگاه ابن‌رشد درباره تأویل

ابن‌رشد به علت پایبندی به تعلیم دینی، حل تعارضات دین و فلسفه برایش مسئله‌ای اساسی و دغدغه‌ای همیشگی بوده و در آثار خود به تفصیل به این مسئله پرداخته است. او تصریح می‌کند که با توجه به اینکه شریعت را حق می‌دانیم، با امری که برهان بر آن اقامه شده مخالفت نخواهد کرد؛ زیرا هیچ‌گاه حق با حق در تضاد نیست (ابن‌رشد، ۱۹۶۹، ص ۳۱-۳۲). او تعلیم موجود در شریعت را به پنج قسم تقسیم کرده (ابن‌رشد، ۱۹۹۸، ص ۲۰۵) و راهکار او برای رفع تعارض ظاهری دین و حکمت، «تأویل» است. به باور وی، «تأویل» عدول از معنای حقیقی الفاظ به معنای مجازی آنهاست (ابن‌رشد، ۱۹۶۹، ص ۳۲)، و چون تأویل برخی فرقه‌های اسلامی (همچون اشاعره و معتزله) را به ضرر اسلام می‌دانسته (همان، ص ۶۳) کوشیده است تا تأویل را ضابطه‌مند کرده، ملاک‌هایی برای تأویل برشمرد که «مطابقت با ضوابط ادبیات عرب» از جمله آنهاست (همان، ص ۳۲).

در عین حال که ابن‌رشد به تأویل قرآن اهتمام ورزیده، اما معتقد است: همه مردم ظرفیت شنیدن هرگونه تأویلی را ندارند. به عقیده او مردم سه دسته‌اند:

۱. توده مردم (خطابیون): تأویل برای ایشان نه تنها سودمند نیست، بلکه موجب گمراهی ایشان است.
 ۲. متکلمان (جدلیون): ایشان اهل تأویل جدلی و تأویل ظنی هستند.
 ۳. حکیمان: ایشان شایسته تأویل یقینی بوده و تأویل برای ایشان سودمند است.
- به موازات تقسیم سه‌گانه مردم، استدلال و روش احتجاج هم بر سه گونه است: خطابه، جدل و برهان. و با هر گروهی باید مطابق استعداد خودش رفتار کرد (ابن‌رشد، ۱۹۶۹، ص ۵۸).
- از نظر ابن‌رشد خداوند برای عوام و نیز متکلمان مثال‌های محسوسی ارائه کرده و هرگز نباید برای این دو گروه

تأویل‌های انجام شده را بیان کرد. همچنین در کتاب‌هایی که توده مردم مخاطب آنها هستند و یا نحوه نگارش آنها جدلی است، تأویل‌ها را نباید بیان کرد؛ زیرا توده مردم توان فهم معانی تأویلی را ندارند. تأویل برای توده مردم و به‌ویژه تأویل‌های برهانی موجب کفر است؛ زیرا با تأویل، ظاهر شریعت ابطال می‌شود و در نتیجه، توده مردم از آن دست می‌شویند و چون توان فهم معنای باطنی را ندارند به کفر کشیده می‌شوند (ابن‌رشد، ۱۹۶۹، ص ۱۱۹).

با توجه به این مطالب است که *ابن‌رشد* به *غزالی* و متکلمان اعتراض می‌کند که نباید مطالب عقلانی و تأویل‌های برهانی در کتاب‌هایی مطرح شود که در اختیار توده مردم است. دانشمندان نیز نباید تأویل‌های خود را در جامعه افشا کنند. استشهداد *غزالی* در اینجا به روایتی از امام علی علیه السلام است که می‌فرماید: «با مردم در حد فهم خودشان گفت‌وگو کنید» (ابن‌رشد، ۱۹۹۸، ص ۹۹؛ همو، ۱۹۶۹، ص ۳۵ و ۵۹).

ابن‌رشد همچنین در اثبات ضرورت اختصاص تأویل به فلاسفه و تأیید مدعای خود، به این آیه شریفه استشهداد کرده است که می‌فرماید: «وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ» (آل عمران: ۷). او راسخان در علم را به الله عطف دانسته و مراد از آنها را «فلاسفه» می‌داند. نتیجه این می‌شود که جز خداوند و راسخان در علم (یعنی فلاسفه) هیچ‌کس تأویل آن آیات را نمی‌داند (ابن‌رشد، ۱۹۶۹، ص ۵۹). او به صراحت تأکید می‌کند که تأویل غیر اهل برهان^{۱۰} کفر است (همان، ص ۴۸).

با توجه به آنچه در تبیین دیدگاه *ابن‌رشد* گفته شد، به نظر می‌رسد بیان لیمن درباره گزارش نقد *ابن‌رشد* به *غزالی* و تزئینی بودن کارکرد آیه مشارالیه چندان دقیق نیست:

۱. نقد اساسی *ابن‌رشد* بر *غزالی* صرفاً درخصوص مطرح کردن تأویل‌ها برای توده مردم یا برای متکلمان و ثبت آنها در کتاب‌هاست. او به سبب مفاستدی که بر این امر مترتب است، با این امر مخالفت کرده است. بنابراین بحث بر سر جواز تأویل یا عدم جواز تأویل نیست تا گفته شود: چرا او خود به تأویل دست می‌زند، ولی *غزالی* را از آن بازداشته است؟

۲. درباره آیه یادشده، در میان مفسران اختلاف‌نظر وجود دارد. برخی «الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ» را عطف به الله می‌دانند که مفاد آیه این است که تأویل را بجز خداوند، راسخان در علم هم می‌دانند. دیدگاه دیگر این عطف را نمی‌پذیرد و صرفاً تأویل را مختص خداوند می‌داند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۷۰۱).

با توجه به این نکته *ابن‌رشد* در دو جا این آیه را آورده است:

نخست. آنجا که وی به دیدگاه *غزالی* در نقد فلاسفه و بلکه تکفیر آنان و دلیل این تکفیر اشاره می‌کند و درصدد پاسخ‌گویی به *غزالی* است. او در تأویلات مربوط به حشر اجساد و احوال در معاد می‌نویسد: «ان هاهنا تأویلات لایجب ان یفصح بها الا لمن هو من اهل التأویل و هم الراسخون فی العلم؛ لان الاختیار عندنا هو الوقوف علی قوله: " وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ... "» (ابن‌رشد، ۱۹۶۹، ص ۳۷)؛

در اینجا تأویل‌هایی است که واجب نیست از آنها جز برای اهل تأویل - که همان راسخان در علم هستند - پرده برداشت؛ زیرا دیدگاه برگزیده ما این است که وقف^{۱۱} بعد از «الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ» است.

چنان که ملاحظه می‌شود، تأکید *ابن‌رشد* در اینجا این است که تأویلات را نباید به توده مردم و حتی برخی را به

متکلمان و اهل جدل و خطابه منعکس کرد. همچنان که ثبت تأویلات در کتاب، که در اختیار همگان قرار می‌گیرد، ناصواب است. او در اینجا «الراسخون فی العلم» را عطف به الله دانسته است و بر این اساس، آنها می‌توانند تأویل‌ها را فهم کنند.

نمونه دیگری که /بن‌رشد این آیه را ذکر کرده، آنجاست که وی تحت عنوان «مراتب الناس» به گروه‌های سه‌گانه «خطابیون»، «جدلیون» و «برهانین» اشاره کرده و تأکید نموده است که تنها به اهل تأویل (یعنی برهانین) اجازه تأویل داده شده و ما برای ایشان مجاز به تأویل هستیم و برای دیگران چنین اجازه‌ای وجود ندارد. بنابراین او از محدودیت بزرگی درباره تأویل سخن می‌گوید. وی پس از این نکته می‌نویسد:

ولهذا الجنس یجب أن یصرح و یقال: فی الظاهر الذی الاشکال فی کونه ظاهراً بنفسه للجمیع و کون معرفه تأویله غیر ممکن فیهم، انه متشابه لایعلمه الا الله و أن الوقف یجب هنا فی قوله عزوجل: «و ما یعلم تأویله الا الله» و یمثل هذا یأتی الجواب فی السؤال عن الامور الغامضة التی لا سبیل للجمهور الی فهمها، مثل قوله تعالی: «وَ یَسْأَلُونَکَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّیْ وَمَا أُوتِیْتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِیلاً...» (اسراء: ۸۵) (ابن‌رشد، ۱۹۶۹، ص ۵۹).

در اینجا /بن‌رشد می‌گوید: برای کسانی که متوجه تأویل نمی‌شوند و توان ادراک آن را ندارند باید از هرگونه تأویلی خودداری کرد و به آنان این‌گونه گفت که تنها خداوند است که تأویل آن را می‌داند. و وقف در «وَمَا یَعْلَمُ تَأْوِیْلَهُ إِلَّا اللَّهُ» است و «وَالرَّاسِخُونَ فِی الْعِلْمِ» عطف به الله نیست. بنابراین بین سخن /بن‌رشد در اینجا با موضع قبلی تفاوت وجود دارد. در جای قبلی سخن از اصل تأویل بود که او برای فلاسفه این شایستگی را تأیید کرد و عقیده خود او درباره عطف الراسخون به الله را بیان داشت. اما در اینجا سخن این است که به کسانی که شایسته فهم تأویل نیستند چه جوابی باید داد؟ شاهد این برداشت از عبارت /بن‌رشد، ادامه سخن اوست که تأکید می‌کند: در سایر مواردی که جمهور توان ادراک تأویل را ندارند به آنان باید همین‌گونه پاسخ داد. بنابراین سخن در نحوه پاسخ‌گویی به کسانی است که او آنها را از ادراک تأویل ناتوان می‌داند.

با توجه به آنچه گفته شد، روشن می‌شود که برخلاف گفته لیمن، آیه در استدلال /بن‌رشد بر مدعای خود فاقد نقش نیست. /بن‌رشد بر این باور بود که فلاسفه مجاز به تأویل هستند و او با اختیار این نظریه را که وقف^۵ بعد از «الراسخون فی العلم» است و نیز تطبیق راسخان بر حکما، این مدعای خود را اثبات کرده؛ اما اختلاف او با غزالی که لیمن به آن اشاره دارد، در اصل جواز تأویل و استدلال به آیه نیست، بلکه صرفاً در بازگو کردن تأویل و افراد واجد شرایط تأویل است.

نمونه دوم: اشارات قرآنی غزالی در کتاب «القسطاس المستقیم»

از دیدگاه البور لیمن، نمونه دوم چنین کارکردی، کتاب *القسطاس المستقیم* نوشته غزالی است. به عقیده او غزالی می‌کوشد نشان دهد که اسلام خواستار استفاده از منطق است و - درواقع - منطق می‌تواند مشتق از اسلام باشد. اگرچه غزالی در این کتاب به آیات قرآن کریم اشارات فراوانی دارد، اما این اشارات - درواقع - کارکردی ندارند و

ارتباط آنها با موضوع بحث، ابهام‌آمیز است. در عین حال بدون ایفای هیچ نقشی، تنها چاشنی متن ارائه شده هستند. بنابراین قرآن تأثیر ناچیزی بر *فصل المقال* ابن رشد و *القسطاس المستقیم* غزالی دارد.

بررسی و نقد

چنان که از آثار غزالی کاملاً آشکار است، او برخلاف برخی دیگر از متکلمان، رویکرد مثبتی به منطق داشته است. به عقیده غزالی بیشتر مسائل منطقی از رویکرد صحیح برخوردار بوده و اشتباه در آنها کمیاب است، و اهل حق تنها در اصطلاحات و ایرادات با منطق مخالفانند، نه در مقاصد و معانی (غزالی، ۱۹۶۱، ص ۳۲).

از این رو، او برای ایجاد مقبولیت منطق در میان متکلمان مسلمان، کوشیده است تا نشان دهد منطق منشأ وحیانی دارد و کتاب *القسطاس المستقیم* را با همین هدف نگاشته و در این کتاب دو هدف را به طور همزمان دنبال کرده است: یکی منشأ وحیانی داشتن منطق، و دیگری بی‌نیازی از امام. البته مخاطب او در این کتاب از پیروان فرقه «اسماعیلیه» است و غزالی نیاز به تعلیم امام را نقد کرده و با اثبات حجیت و وحیانی بودن منطق، درصدد است آن را جایگزین امام معصوم کند.

بیان این نکته ضروری است که در این نوشتار سخن درباره صحت و سقم این ادعای غزالی نیست که منطق جایگزین امام است. به یقین، این سخن نادرست است و بزرگانی همچون *صدرالمآلهین* و *ملاهادی سبزواری* نیز که برای منطق منشأ وحیانی و قرآنی مطرح کرده‌اند، آن را جایگزین امام نمی‌دانند. در بررسی این امر به دو نکته باید توجه داشت:

۱. اولین نکته اینکه *بجز الیور لیمن*، برخی دیگر از خاورشناسان نیز در این زمینه اظهار نظر کرده‌اند. خاورشناسانی هم هستند که برخلاف لیمن، کارکرد آیات را در *القسطاس المستقیم* تزیینی نمی‌دانند. *مارتین ویتینگهام* (Martin Whittingham) در این زمینه چنین گزارش می‌دهد:

هرچند اندک دانشمندانی که به طور مشخص به قسطاس پرداخته‌اند، تفسیرهای غزالی از آیات قرآن را تفسیر به رأی شمرده‌اند، وات (Watt) این تفسیرها را «نسبتاً تکلف‌آمیز» می‌خواند و در توضیح اولین شکل قیاس اقرانی می‌پرسد: «چرا باید کسی چون غزالی که قادر به نگارش شرحی کاملاً تخصصی بر منطق ارسطویی است، وقت خود را صرف مسائل پیش‌پاافتاده‌ای از این قبیل کند؟» نظر کلاینکنتخت (Kleinknecht) در این زمینه مساعدتر است، اما تازه‌ترین و مثبت‌ترین ارزیابی در این باب از گوئین (Gwynne) است... از نظر گوئین، بازنویسی غزالی از آیات قرآن در قالب «قیاس»، به متن وفادارتر از بسیاری تفاسیر قرآن است. غزالی آنچه را که غالباً دیگران فهم نکرده بودند، آگاهانه دریافت کرده بود: اینکه قرآن محتوای خود را به وضوح عرضه نمی‌دارد، بلکه آن را در الگوهای برهانی صورت‌بندی می‌کند تا نشان دهد که محتوا چگونه شنونده و خواننده را برمی‌انگیزاند (جلیلی، ۱۳۸۹، ص ۴۰۳).

۲. هر مفسری نظریه تفسیری ویژه‌ای دارد و استدلال هر مفسری به آیات براساس نظریه تفسیری خود او صورت می‌گیرد. درباره غزالی نیز این امر صادق است. او در تفسیر قرآن بر این باور است که آیات الهی دارای معنای

باطنی‌اند، و همین مبنای نظریه او در باب منشأ وحیانی دانستن منطق است. با چنین مبنایی است که او می‌کوشد آن معانی باطنی را برای خوانندگان خود بازگو کند و تبیین حقیقت روحانی برای «میزان» و منطق نیز در همین زمینه است. بنابراین *غزالی* در *القسطاس* نحوه استدلال خود به آیات را تبیین کرده است و اگر کسی این مبنای او را نپذیرفته یا فهم نکرده باشد، نمی‌تواند نحوه استدلال را دریابد و چه‌بسا همانند *الیور لیمن* چنین بیندازد که آیات در استدلال‌های او نقشی جدی ایفا نمی‌کنند.

۲. کارکرد استنادی / استدلالی

کارکرد دیگری که *الیور لیمن* بدان اشاره می‌کند کارکرد استنادی یا استدلالی است. او با اشاره به نقد *غزالی* بر *ابن مسکویه* می‌نویسد: بنابر نظر *مسکویه*، بسیاری از قواعد کتاب خدا بر فطرت و سرشت ما مبتنی است. بنابراین انجام آنها براساس چیزهایی است که پیش‌تر از انجام آنها لذت می‌بردیم. ما به معاشرت با مردم دیگر علاقه‌مندیم. بنابراین بر نماز جماعت تأکید شده است. ما سفر را دوست داریم. بنابراین حج مطرح شده است. ما - در مجموع - وجود قواعدی که رفتار ما را تنظیم کند دوست داریم. بنابراین قرآن و اسلام محدودیت‌های گوناگونی بر رفتار انسان وضع نموده‌اند. پس خدا با استفاده از آنچه ما طبیعتاً دوست داریم یا دوست نداریم دین را استوارتر در قلب‌هایمان جای می‌دهد.

اما *غزالی* کاملاً برعکس می‌اندیشد. این اعمال دینی بدان دلیل این‌گونه بر ما تأثیر می‌گذارند که چیزهایی را می‌دهند که طبیعتاً مایل به انجام آنها نیستیم. *غزالی* اظهار می‌دارد که با تسلیم اراده‌مان در برابر کلام خدا، خودمان را در چارچوب ذهنی مناسب برای تقرب به خالقمان قرار می‌دهیم و آیات متعدد قرآن صفات اخلاقی لازمی را که راهنمای معنوی ما در جهت تغییر خصلت‌هایمان است، به ما می‌آموزند.

از نگاه *الیور لیمن*، این مثال خوبی است از آنکه قرآن نه فقط به‌عنوان نشانه استدلالی مستقل، بلکه به‌عنوان بخشی از خود متن، به بخشی از گفتمان فلسفی تبدیل شد. قرآن نقشی واقعی در استدلال ایفا می‌نماید؛ زیرا مصرحات اخلاقی مراحل هستند که ضمن آنها باید خصلت‌های خود را به شکلی مناسب پالایش کنیم. مفهوم «خصیصه» و ملازمات آن در شکل غامض خود، از *ارسطو* و *پیروان* او آغاز گشته است؛ اما وقتی *غزالی* به بحث درباره آن می‌پردازد واقعاً با مثال‌هایی از قرآن آن را توجیه می‌کند و این مثال‌ها نشان می‌دهد که آن مفهوم چقدر برای ایضاح تغییر آنکه هستیم و آنچه هستیم، مفید است.

نتیجه اینکه قرآن در *احیاء علوم‌الدین غزالی* نقش مهمی ایفا می‌نماید؛ زیرا بدون آن، کل بحث چندان معنایی نخواهد داشت. نمی‌توانیم از تکامل ویژگی شخصیت سخن بگوییم، بدون آنکه برداشتی از این نکته داشته باشیم که چگونه آن ویژگی‌ها به ما کمک می‌کنند تا به خدا تقرب جوییم.

الیور لیمن آنگاه به دفع این شبهه می‌پردازد که ممکن است کسی این مقایسه را که کارکرد آیات قرآن در *ابن‌رشد تزئینی* و در *غزالی* استنادی است، غیرمنصفانه بداند؛ زیرا متن *غزالی* مستقیماً بر دین تکیه دارد، ولی متن *ابن‌رشد* چنین نیست. او در پاسخ، این ادعا را نادرست می‌داند؛ زیرا به عقیده وی در هر دو متن، دین به‌مثابه موضوع

اصلی است. بنابراین انتظار می‌رود که استفاده از قرآن در هر دو متن دارای اهمیت باشد. با این همه، از دیدگاه لیمن استفاده از قرآن برای بحث *غزالی* بسیار مهم‌تر است تا برای *ابن رشد* (لیمن، ۱۳۹۱، ص ۴۸۴-۴۸۵).

بررسی و نقد

به نظر می‌رسد مواجهه‌ای که لیمن بین دیدگاه مسکویه و دیدگاه *غزالی* برقرار کرده است وجه به نظر نمی‌رسد. در حقیقت دو مدعا در اینجا مطرح است که این دو با هم قابل جمع‌اند و تضادی میان آن دو نیست:

۱. دین فطری است؛

۲. استکمال نفس در پی انجام اموری حاصل می‌شود که با طبع انسان مخالف است و یا انجام آنها برای انسان مشقت دارد.

برای تفتیح بحث، ابتدا به توضیح دیدگاه *غزالی* درباره معنای فطری بودن دین و تعالیم دینی و احکام شریعت می‌پردازیم. مراد از اینکه «دین فطری است» یعنی: نه تنها آموزه خدا، بلکه دین در تمامی ابعاد و تعالیم آن امری است که با نهاد آدمی هماهنگ است. ممکن نیست شرع مقدس به امری دعوت کند و انجام چیزی را بخواهد که در اعماق وجود انسان نباشد؛ و برعکس ممکن نیست که در اعماق وجود انسان امری را نهاده باشد، ولی شرع با آن مخالفت کرده باشد. مبنای این سخن آن است که شرع و تکوین با هم هماهنگ هستند و خداوند ضد و نقیض عمل نکرده است که تکوین او اقتضایی داشته باشد، ولی تشریح او اقتضای دیگری (مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۶۹، ج ۱۶، ص ۴۱۸).

بنابراین تکلیف و تکوین با یکدیگر هماهنگی دارند. در اینجا ممکن است این سؤال مطرح شود که آیا دین خاصی - مثلاً اسلام - فطری است یا هر دینی این ویژگی را دارد؟ آنچه از مراجعه به آثار *غزالی* استفاده می‌شود این است که فطرت در آنها، کارکردهای متفاوتی دارد و از مهم‌ترین آنها سه کارکرد دینی، معرفت‌شناختی و اخلاقی است. کارکرد دینی فطرت همان است که آیه شریفه «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا» به آن اشاره دارد و دین را فطری می‌داند.

غزالی در مواضع متعددی به این کارکرد اشاره دارد؛ از جمله در *المنقذ من الضلال* می‌نویسد: تشنگی ادراک حقایق و عشق به تحقیق با نهاد من سرشته شده و از آغاز جوانی با من همراه بوده است (غزالی، بی‌تا، ص ۵۷۹). او به این روایت نبوی اشاره می‌کند که هر مولودی نخست بر فطرت اسلام زاده می‌شود و پدر و مادرش هستند که او را یهودی یا نصرانی می‌کنند.

در این عبارت، ابتدا «فطرت» به معنای میل باطنی او به پرسشگری به کار رفته است، ولی آنجا که به روایت نبوی اشاره دارد در حقیقت کاربرد دینی آن را مطرح کرده است. او همچنین در *احیاء العلوم* بعد از آیه «فطرت» می‌نویسد: «فاذا فی فطرة الانسان و شواهد القرآن ما یعنی عن اقامة البرهان» (غزالی، ۲۰۰۵، ج ۱، ص ۱۸۳).

برخی از اندیشمندان مسلمان براساس این آیه شریفه و آیه «إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ» (آل عمران: ۱۹)، فطرت انسان را منطبق بر «دین اسلام» دانسته‌اند. این انطباق میان فطرت و اسلام برای کسانی همچون *غزالی* امری است که آن را در اینجا نمی‌پذیرد (شبانوی و احمدی‌زاده، ۱۳۹۷). او بر این باور است که آنچه درباره دیگر آموزگاران

- چه یهودی و چه مسیحی و چه زردشتی - صادق است درباره آموزگاران خود او نیز صدق می‌کند و آنها بوده‌اند که او را به سوی اسلام سوق داده‌اند و چنین نیست که فطرت انسان به دین خاصی گرایش داشته باشد. البته او در جای دیگر با بیان حدیث نبوی «کل مولود یولد علی الفطرة» و آیات «میثاق» و «فطرت»، از فطری بودن تصدیق به ربوبیت یاد می‌کند (غزالی، ۱۴۱۶ق، ص ۴۲۶).

غزالی در *محک‌النظر* نیز از «فطرت» با معانی گوناگونی یاد می‌کند و به‌ویژه به کارکرد اخلاقی آن اشاره دارد. به عقیده او احکام اخلاقی، مانند اینکه «دروغ‌گویی بد است» و «تشکر از انسان نیکوکار خوب است» ریشه در فطرت یا به تعبیر خود او، عقل اولی فطری ندارند؛ زیرا این قبیل احکام تردیدپذیرند و چنین امری فطری نخواهد بود. به عقیده غزالی چنین گزاره‌هایی قراردادهای اجتماعی و اخلاقی‌اند که باور به آنها بر اثر تکرار در رفتارها و عادات گوناگون شکل می‌گیرد (غزالی، ۱۹۹۴، ص ۱۰۸).

اکنون که به اختصار با دیدگاه غزالی درباره فطرت آشنا شدیم، به چند ملاحظه نسبت به دیدگاه لیمن اشاره می‌شود:

۱. آنچه لیمن از مسکویه نقل کرده به اعمال عبادی و احکام فقهی معطوف است، ولی درباره غزالی مسائل و اعمال اخلاقی را پیش کشیده که این دو می‌توانند احکام متفاوتی داشته باشند.

۲. گزاره‌های اخلاقی از جهات متعددی بررسی می‌شوند و درباره آنها آراء و نظریات گوناگونی وجود دارد (برای مطالعه بیشتر، ر.ک: پورسینا، ۱۳۹۱). اینکه دقیقاً لیمن به چه بحثی و چه اثری از آثار غزالی نظر دارد، روشن نیست؛ ولی اگر مراد او انکار فطری بودن اعمال اخلاقی است - که گفته شد - به یقین میان بحث مسکویه با غزالی تفاوت جدی وجود دارد؛ زیرا «فطرت» گاهی به معنای «گرایش» و گاهی به معنای «بینش» به کار می‌رود و در بحث مسکویه که هماهنگی اعمال دینی و عبادی با طبع اولیه و سرشت انسان است، مراد از «فطرت» و سرشت «گرایش» است. اما «فطرت» در سخن غزالی به معنای «بینش» و آن هم فطرت عقل است، نه دل؛ یعنی غزالی ادراک حسن و قبح برخی از اعمال اخلاقی را به تکرار اعمال نسبت می‌دهد. به عقیده او این اعمال چون تکرار شده‌اند انسان آنها را حسن می‌یابد و عقل فطری اولی ما به حسن آنها حکم نمی‌کند.

به عبارت دیگر، او در این بحث که آیا گزاره‌های اخلاقی فطری‌اند یا واقعی (عینی) و یا اعتباری؟ نظریه اعتباری بودن را برگزیده و این از اساس با بحث مسکویه متفاوت است؛ زیرا سخن غزالی در عرصه معرفت و شناخت حسن و قبح است. اما مسکویه می‌گوید: گزاره‌های اخلاقی دین با صرف‌نظر از اینکه آنها را واقعی بدانیم یا فطری یا اعتباری، امری هستند که با طبع اولی و سرشت انسان هماهنگ هستند. از این رو، دیدگاه او مقابل دیدگاه غزالی قرار نمی‌گیرد.

۳. سخن غزالی درباره تأثیر اعمال دینی بر ما به علت مخالفت آنها با طبیعت انسان، مسئله‌ای کاملاً جدای از فطری بودن دین است؛ چنان که خود غزالی نیز آن را تبیین کرده است. می‌دانیم که انسان مرکب از روح و بدن و دارای قوای متعددی است و لذت و سعادت و راحت هر چیزی به مقتضای طبع اوست، و طبع هر چیزی همان است که برای آن آفریده شده است. بنابراین لذت چشم در صورتهای زیبا و لذت گوش در صداهای خوش است و نیز سایر اعضای بدن. غزالی در ادامه می‌افزاید: لذت قلب به شناخت و معرفت خداوند است؛ زیرا برای آن خلق شده است

(غزالی، ۱۴۱۶ق، ص ۴۲۶). حال در مقام عمل، وقتی لذت شهوات دنیا که لذات نفسانی‌اند، با لذات روحانی تعارض پیدا می‌کنند کار دشوار می‌گردد، و هرچه انجام عمل سخت تر باشد نقش مؤثرتری در استكمال انسان ایفا می‌کند. غزالی خود به این مطلب اشاره کرده، می‌نویسد:

فكذلك الروح الإنسانية من الروح الروحاني الإلهي بأصل فطرته، فله بحكم الطبع حنين و شوق إلى عالم العلو، عالم الأرواح، و إلى مرافقة الملائع الأعلى؛ و لكن أغلال الشهوات و سلاسلها يجذبها إلى أسفل السافلين، و هي شهوات الدنيا، و هي صفة عارضة قهرت الصفة الطبيعية، و منعتها عن نيل مقتضاها، و الألم يتولد من بينهما... (غزالی، ۱۴۰۹ق، ص ۱۷۹).

بنابراین اعمال و احکام دینی هماهنگ با فطرت اولی انسان هستند، ولی دشواری عمل و سختی از تعارض میان شهوات دنیا و کمالات قوای بدنی و جسمانی با کمال عقل و روح انسان است، و همین موجب استكمال نفس انسان می‌شود. در شریعت نیز ما به اموری مکلف شده‌ایم که نقش سازنده‌ای در قطع تعلقات دنیوی داشته باشد و از این حیث، مخالف طبع ما شمرده می‌شود؛ ولی این به معنای انکار هماهنگی آنها با فطرت اولی انسان و سرشت او نیست. با توجه به نکات مزبور به نظر می‌رسد که لیمن تصویر روشنی از دیدگاه این دو دانشمند اسلامی نداشته و دیدگاه او درخصوص کارکرد آیات قرآن در آثار غزالی مبنای محکمی ندارد.

۳. کارکرد استنباطی

سومین کارکرد آیات قرآن را در آثار فلسفی، که الیور لیمن به آن اشاره دارد، «کارکرد استنباطی» می‌توان نامید. به باور لیمن، صدرالمآلهین قرآن را بدون واسطه، موضوع آثار خود می‌داند. قرآن مانند واقعیت، دارای نحو و معنا، یک زبان و یک نظام معنایی است. قرآن طرح کلی در پس خلق دنیاست. فلسفه نیز شیوه درک دنیاست که بدین‌منظور از عقل - اما نه فقط از عقل - استفاده می‌کند. علاوه بر این فلسفه به افکاری بسیار عام و تجربیدی دسترسی دارد که آنها را در ساختار دنیا بنیادین می‌شمارد. آن افکار تا حد زیادی بر قرآن مبتنی هستند. در مجموع می‌توان اندیشه صدرالمآلهین را تفکری عمیق در جنبه‌های خاص قرآن دانست که براساس آن بر این نظریه استوار است که چگونه درک حقیقت در خود قرآن منعکس شده است. همچنین نباید تصور کرد که استفاده از قرآن به سبب موضوع آن محوری است، بلکه این محوریت بدان علت است که قرآن در همه جنبه‌های مابعدالطبیعه اشرافی - صرف‌نظر از موضوع مستقیم آن - دخیل است. بنابراین بیشتر افکار صدرالمآلهین بدون قرآن از اساس فاقد معناست. این بدان علت است که اصول برجسته و پیش‌فرض‌های آن کاملاً قرآنی‌اند و دلیلی برای پذیرش آنها بدون پذیرش قرآن وجود ندارد (لیمن، ۱۳۹۱، ص ۴۸۵).

بررسی و نقد

با توجه به نوع نگاهی که لیمن به جایگاه و کارکرد آیات قرآن در فلسفه صدرایی دارد، می‌توان این نوع کارکرد را «کارکرد استنباطی» نامید. «استنباط» در لغت به معنای بیرون کشیدن و آشکار کردن بعد از پنهان بودن است و ازین‌رو، به «برداشت و دریافت و فهم» نیز اطلاق می‌شود؛ زیرا در فرایند فهم و دریافت، امری پنهان برای ما

آشکار می‌گردد. در اینجا مراد از «استنباط» آن است که قرآن منبع تعالیم فلسفی قرار گیرد و اصول و پیش‌فرض‌های فلسفه قرآنی باشد و فیلسوف با تلاش و جست‌وجو در تعالیم و آموزه‌های قرآنی و دینی به حقایق عینی و فلسفی دست یابد. از چنین رویکردی به نقش آیات در آثار فلسفی، به «کارکرد استنباطی» تعبیر می‌کنیم.

البور لیمن نسبت به نقش قرآن در فلسفه صدرایی چنین دیدگاهی ابراز کرده است. براساس دیدگاه لیمن، صدرالمتألهین در «حکمت متعالیه» قرآن را سرچشمه تعالیم فلسفی قرار داده و به حقایق عینی دست یافته است. اینکه آیا ادعاهای لیمن درباره «حکمت متعالیه» با شواهد و قراین معتبر تأیید می‌شود یا خیر، نیازمند بررسی بیشتر در آثار خود اوست تا روشن شود که آیا می‌توان از لابه‌لای آثار او صراحتی یافت که این مطلب مورد تأیید است؟ یا دست‌کم از نوع تبیین‌های فلسفی او چنین نتیجه‌ای می‌توان گرفت؟

متأسفانه چون این مقاله فاقد بسیاری از ارجاعات لازم است و هیچ‌یک از ادعاهای فوق به آثار صدرالمتألهین ارجاع نشده، دوری درباره درستی یا نادرستی آنها را دشوار ساخته است. از این‌رو، مناسب به نظر می‌رسد که با مراجعه به آثار صدرا این مسئله را بکاویم که اصولاً صدرالمتألهین به چه صورت‌ها و با چه تعبیراتی آیات الهی را به کار برده است و از تعبیرات او چه نقش‌هایی برای آیات برداشت می‌شود.

گونه‌های کاربری آیات در آثار صدرالمتألهین

تعبیری که صدرالمتألهین در خصوص آیات به کار برده، متفاوت است و از این امر می‌توان به تفاوت نقش آیات در فلسفه صدرایی دست یافت. اما مناسب است در ابتدا به این سؤال پاسخ دهیم که هدف و انگیزه صدرا از استشهاد به آیات چه بوده است؟ او خود به این پرسش پاسخ داده، می‌نویسد: ذکر آیات و نیز روایات و استشهاد به آنها برای این است که نشان دهد فلسفه و حکمت با شریعت تطابق دارند. برای مثال، در مسئله تجرد نفس، پس از بیان دلایل عقلی می‌نویسد:

أكثر الناس انتفاعهم بالسمعیات أكثر من العقلیات و لا یصدقون بالأشیاء إلا بمکافحة الحس للمحسوس، و لا یذعنون بالعقلیات ما لم یقتروا معها انتهاء نقلها الی محسوس. فلنذكر أدلة سمعیة لهذا المطلب حتی یعلم أن الشرع و العقل متطابقان فی هذه المسألة كما فی سائر الحکمیات (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۰۳).

اثبات تطبیق حکمت و شریعت که صدرالمتألهین به آن اشاره دارد، از اهداف اصلی «حکمت متعالیه» است (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۳۲۶-۳۲۷). او با این هدف به بیان آیات در جای‌جای آثار خود پرداخته است که کارکردهای گوناگونی نیز دارند. مهم‌ترین این کارکردها عبارتند از:

الف. استشهاد

از کارکردهای مهم آیات قرآن در آثار صدرالمتألهین «استشهاد» است که به گونه‌های مختلف و با تعبیر متعددی از آن استفاده کرده است. مراد از «استشهاد» این است که او پس از تبیین فلسفی مسئله، با اشاره به آیات قرآن،

درصد است تا نشان دهد که آموزه‌های فلسفی و قرآنی با هم سازگارند. چنان که روش بسیاری از فلاسفه نیز همین بوده است. در بیان صدرالمتألهین موارد استشهاد و تعابیر به کاررفته در این زمینه فراوان است که به بیان برخی از آنها اکتفا می‌کنیم:

۱. صدرالمتألهین گاهی به صراحت آیات شریفه را به‌عنوان «شاهد» معرفی می‌کند. برای نمونه، ذیل بحث از قاعده «بسیط الحقیقه» و توضیح بساطت خداوند می‌نویسد: «و من الشواهد البیّنة علی هذه الدعوی قوله تعالی: "هُوَ مَعَكُمْ أَأَیْنَ مَا كُنْتُمْ"» (حدید: ۴) (صدرالمتألهین، ۱۳۷۶، ص ۴۸) و سپس به تبیین آیه و چگونگی دلالت آن بر قاعده می‌پردازد.

۲. از تعابیری که صدرالمتألهین در مقام «استشهاد» آن را بسیار به کار برده تعبیر «اشاره» است؛ مثلاً درباره «برهان صدیقین» می‌نویسد:

و قد أُشیر فی کتاب الإلهی الی تلك الطرق بقوله تعالی: «سَنُرِیهِمْ آیَاتِنَا فی الْآفَاقِ وَ فی أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ یَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ» و الی هذه الطریقة بقوله تعالی: «أَوَلَمْ یَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَیْءٍ شَهِیدٌ» (فصلت: ۵۳) (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۴).

یا پس از تبیین و اثبات «بسیط الحقیقه کل الاشیاء» می‌نویسد: «و الیه الإشارة فی قوله: "وَ مَا رَمِیتَ إِذْ رَمِیتَ وَ لَکِنَّ اللَّهَ رَمَىٰ"» (انفال: ۱۷) (صدرالمتألهین، ۱۳۷۶، ص ۴۸).

صدرالمتألهین در همه موارد پس از بیان آیه شریفه، به تبیین نحوه دلالت آیه بر مدعای خود پرداخته است.

۳. صدرالمتألهین گاهی در مقام «استشهاد» از تعابیر «کما دل علیه»، «کما وضع من قوله»، «کما قال» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۳۴)، «کما فی القرآن العظیم» (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴، ص ۶۱-۶۲) و یا تعابیر مشابه بهره برده است؛ مثلاً عبارت او در ضمن تقریر «برهان تمنع» چنین است:

فکل جسم و جسمانی و نفس و عقل منته الی مبدأ واحد هو القیوم الواجب بالذات، کما دلّ علیه قوله تعالی: «لَوْ كَانَ فِیهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا...»، وجه الدلالة أَنْ المراد أَنَّهُ لَوْ تعدد الإله تعالی عن ذلک لزم أَنْ یکون العالم الجسمانی و ما ینوط به متعدداً و اللازم باطل کما مرّ، فالملزوم مثله، کما وضع من قوله: "إِذَا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَ لَعَلَّا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ" (مؤمنون: ۹۱) (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۹۹-۱۰۰).

همچنین صدرالمتألهین در باب شعور طبیعت، بعد از بیان اشکال و جواب‌هایی می‌نویسد:

فله نحو من الثبوت أولاً المستلزم لنحو من الشعور و إن لم یکن علی سبیل الرویة و القصد، بل الحق عدمه، کما فی القرآن المجید: «وَ إِنْ مِنْ شَیْءٍ إِلَّا یُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَکِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِیحَهُمْ» (اسراء: ۴۴) (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۳۸۲-۳۸۳).

ب. استدلال

«استدلال» به آیات در آثار صدرالمتألهین چند گونه است: او گاهی به آیات به‌مثابه برهان عقلی و گاهی به‌مثابه دلایل نقلی استدلال می‌کند. در صورت نخست نیز گاهی به صراحت، آیات را برهان می‌شمارد و آنها را در شمار

براهین مطرح‌شده بر اثبات مدعا قرار می‌دهد؛ مثلاً در مسئله توحید، آیات شریفه‌ای از سوره «توحید» را برهان بر وحدانیت و احدیت خداوند دانسته، سپس به تقریر برهان عقلی با توجه به آیات پرداخته است: «و من البراهین الدالة على الوحدانية و الاحدية قوله تعالى: "قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ اللَّهُ الصَّمَدُ"» (توحید: ۱-۲) (صدرالمتألهین، ۱۳۷۸، ص ۳۱). او همین بیان را در برخی دیگر از آثار خود نیز دارد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۳۳). بنابراین چنین به‌دست می‌آید که او این آیات را متضمن برهانی بر وحدانیت و احدیت می‌دانسته و آن را تقریر کرده است.

گونه دوم استدلال به آیات در آثار صدرالمتألهین آنجاست که او به آیات به‌مثابه دلیل نقلی استدلال کرده است؛ مثلاً در *المظاهر الالهيه* و نیز *اسرار الآيات* در بحث «توحید»، ابتدا آیات دال بر توحید را ذکر می‌کند که نشان می‌دهد درصدد است تا به‌مثابه دلیل نقلی آنها را مطرح کند و سپس به براهین پرداخته است. برای نمونه به این عبارات توجه کنید:

و الآيات الدالة على وحدانيته تعالى كثيرة، منها قوله: «وَقُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَ لَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ» (اسراء: ۱۱۱) و منها: «ذَلِكَ بَأْنِ اللَّهِ هُوَ الْحَقُّ وَ أَنْ مَا يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ هُوَ الْبَاطِلُ وَ أَنْ اللَّهَ هُوَ الْعَلِيُّ الْكَبِيرُ» (حج: ۶۲) (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۳۳).

افزون بر این موارد، گاهی صدرالمتألهین در مقام استدلال به آیات پس از مطرح کردن مدعای خود از تعابیری همچون «لقلوه» استفاده کرده است. برای نمونه صدرالمتألهین آنجا که مراتب علم و اراده الهی را مطرح می‌کند، از مرتبه قضای الهی یاد کرده، می‌نویسد:

... و هو مرتبة القضاء الإلهي و هي مفاتيح الغيب، لقلوه: «وَعِنْدَهُ مَفَاتِيحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ» (انعام: ۵۹) و هي أيضا خزائن الرحمة لقلوه تعالى: «وَ إِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ» (حجر: ۲۱) (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج ۶، ص ۱۱۸-۱۱۹).

ج. استفاده

صدرالمتألهین گاهی از «استفاده» و برداشت از قرآن با الهام الهی سخن به میان آورده است. برای مثال، نظریه خود در مسئله معاد جسمانی را از مواردی می‌داند که خداوند به او الهام کرده و پیش از او کسی از دانشمندان اسلامی و فلاسفه قبل و حال سخن قابل قبولی که مشکل موجود در این مسئله را حل کند، نگفته است. او می‌نویسد:

مسألة المعاد الجسماني و هذا مما ألهمني الله به و فضلني على كثير من خلقه تفضيلاً، و لم اجد في كلام احد من الاسلاميين و الحكماء السابقين و اللاحقين في هذه المسألة ما يشفي العليل و يروي الغليل. نعم، استفدناها من كتاب الله و حديث نبيه و عترته و وجدنا لمعات متفرقة في كتب اكابر الصوفية رضی الله عنهم و رضوا عنه ذلك لمن خشى ربهم (صدرالمتألهین، ۱۴۲۰ ق، ص ۲۹۰).

د. استنباط

حکیم و مفسر قرآن کریم گاهی از تعبیر «استنباط» از قرآن به مدد الهام الهی سخن گفته و پس از آن با برهان عقلی آن را اثبات کرده است. برای نمونه وی درباره علت وقوع مرگ طبیعی می‌نویسد:

اعلم، انا بینا فی بعض فصول أسفارنا علة لحوق الموت الطبيعي لكل نفس منفوسة بوجه تحقیقی غیر ما اشتهر فی الكتب الطبيعية و الطیبة، و استنبطنا ذلك من بعض الايات القرآنية حسبما ألهمنی الله، و أثبتناه بالبيان البرهانی علی نهج الحكماء الإلهیین، لا بالبیانات التي هی مسلک الأطباء و الطبیعیین (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج ۷، ص ۲۱۲).

تا اینجا کارکردهای آیات قرآن کریم را در آثار صدرالمتألهین به اجمال مرور کردیم. در اینجا به بررسی سخن لیمن بازمی‌گردیم. بی‌شک تأثیر قرآن کریم و تعالیم وحیانی را در فلسفه صدرایی نمی‌توان انکار کرد و او چنان که از مطالب گذشته روشن شد، در جای‌جای آثار خود از قرآن به گونه‌های مختلفی بهره برده است. آنچه لیمن نیز در این باره در خصوص صدرالمتألهین مطرح کرده قریب به واقع است. البته وقتی او از این موضوع سخن می‌گوید که قرآن کریم موضوع آثار صدرا است؛ آنچه به‌ظاهر تکلف‌آمیز است، اما به قرینه سایر عبارات او، مراد آن است که قرآن سرچشمه افکار فلسفی صدرالمتألهین است.

از بیان الیور لیمن شاید بتوان این نکته را برداشت کرد که قرآن کریم به‌مثابه متن وحیانی در اسلام، خود مشتمل بر نوعی وجودشناسی و نظام معرفتی خاص است و به تعبیر دیگر، نوعی نظام فلسفی ارائه می‌کند. از این رو، با توجه به تعالیم آن می‌توان فلسفه‌ای ارائه کرد که حقیقت را به ما بشناساند. تمام تلاش فلسفی صدرالمتألهین نیز معطوف به استخراج این نظام فلسفی از قرآن بوده است. این سخن با باور صدرالمتألهین به فلسفه الهی و اینکه خاستگاه فلسفه^۵ وحی است، سازگار است. صدرالمتألهین در موارد متعددی بر این نکته تأکید کرده که حکمای بزرگ گذشته پیامبر بوده‌اند و فلسفه ریشه در وحی الهی دارد. آنچه لیمن در اینجا بیان کرده است همین نکته را نیز دربر دارد.

نتیجه‌گیری

آنچه الیور لیمن بیان کرده از این حیث درست است که نقش آیات قرآن در همه آثار فلسفی یکسان نیست و میزان اهتمام فلاسفه به بیان آیات و استشهاد به آنها برابر نیست. برخی همچون ابن‌سینا کمتر به آیات استشهاد کرده‌اند و برخی همچون صدرالمتألهین بهره بیشتری از قرآن و روایات برده‌اند. اما به لحاظ مصداقی و نمونه‌هایی که لیمن ذکر کرده، نقدهایی به او وارد است. آنچه بیش از همه مدنظر فلاسفه اسلامی بوده، هماهنگی و سازگاری فلسفه و دین است و از این رو، برای نشان دادن این سازگاری، آیات قرآن کریم را در لابه‌لای مباحث آورده‌اند. فلاسفه مسلمان هر جا مطلبی را با دلایل محکم عقلی اثبات می‌کنند، به این نکته هم توجه دارند که با قرآن تطبیق می‌کند یا خیر؟

اما همیشه هم این‌گونه نیست؛ گاهی برهان کاملی را از قرآن اقتباس کرده‌اند یا نظریه خاصی را از قرآن کریم استنباط نموده‌اند که خداوند از طریق آیات قرآنی به آنها الهام کرده است؛ درست نظیر آنچه از صدرالمتألهین گزارش شد.

منابع

- ابن رشد، محمدبن احمد، ۱۹۶۹م، *فصل المقال*، تحقیق محمد عماره، قاهره، دار المعارف.
- ____، ۱۹۹۸م، *الكشف عن مناهج الادله فى عقايد الملّه*، بیروت، مركز الدراسات الوحده العربيه.
- پورسینا، زهرا، ۱۳۹۱، «تحلیل مبانی معرفتی نظریه حسن و قبح شرعی غزالی»، *فلسفه و کلام اسلامی*، دوره چهل و پنجم، ش ۱، ص ۵۵-۲۷.
- جلیلی، هدایت، ۱۳۸۹، *مجموعه مقالات غزالی پژوهی*، تهران، خانه کتاب.
- شبانى شهرضا، ناهید و حسن احمدی‌زاده، ۱۳۹۷، «بررسی کارکردهای فطرت در اندیشه غزالی در مقایسه با آثار ابن‌سینا»، *فلسفه*، سال چهل و ششم، ش ۲، ص ۱۰۷-۱۲۵.
- صدرالمتألهین، ۱۳۵۴، *المبدأ و المعاد*، تهران، انجمن حکمت و فلسفه اسلامی.
- ____، ۱۳۶۰، *اسرار الآيات و أنوار البينات*، تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه اسلامی.
- ____، ۱۳۶۶، *تفسیر القرآن الکریم*، چ دوم، قم، بیدار.
- ____، ۱۳۷۶، *الشواهد الربوبیه*، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، چ چهارم، قم، بوستان کتاب.
- ____، ۱۳۷۸، *المظاهر الالهیه*، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- ____، ۱۴۲۰ق، *مجموعه رسائل فلسفی*، چ دوم، تهران، حکمت.
- ____، ۱۹۸۱م، *الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- طبرسی، فضل‌بن حسن، ۱۳۷۲، *مجمع البیان*، تصحیح هاشم رسولی، چ سوم، تهران، ناصرخسرو.
- غزالی، محمدبن محمد، ۱۴۰۹ق، *الأربعین فی أصول الدین*، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- ____، ۱۴۱۶ق، *مجموعه رسائل الإمام الغزالی*، بیروت، دار الفکر.
- ____، ۱۹۶۱م، *مقاصد الفلاسفه*، تحقیق سلیمان دنیا، قاهره، دار المعارف.
- ____، ۱۹۹۴م، *محک النظر*، بیروت، دار الفکر اللبنانی.
- ____، ۲۰۰۵م، *احیاء العلوم*، بیروت، دار ابن حزم.
- ____، بی‌تا، *مجموعه رسائل الإمام الغزالی*، قاهره، المكتبة التوفیقیه.
- لیمن، الیور، ۱۳۸۵، «مفهوم فلسفه در اسلام»، ترجمه کامران قره‌گزلی، *اطلاعات حکمت و معرفت*، ش ۲۳۶۰۷، ص ۸۰-۸۱.
- ____، ۱۳۹۱، *دانشنامه قرآن کریم*، ترجمه محمدحسین وقار، تهران، اطلاعات.
- مکارم شیرازی، ناصر و همکاران، ۱۳۶۹، *تفسیر نمونه*، قم، دارالکتب الاسلامیه.

Oliver Leaman's View on the Functions of Quranic Verses in Philosophical Works: a Review and Critique

Alireza As'adi /Assistant Professor of the Department of Islamic Theology, Islamic Sciences and Culture Academy
Asaadi@isca.ac.ir

Received: 2022/04/21 - Accepted: 2022/08/03

Abstract

Islamic philosophers have variously cited and used Qur'anic verses in their works. Therefore, a question has been put forward: what is the exact function of Qur'anic verses in philosophical texts and what role do they play? Some Quranologist Orientalists have also paid attention to this issue and have addressed it in their works; including Oliver Leaman in the book "The Quran: An Encyclopedia". This article analyzes his point of view, using a descriptive-analytical method, and shows that although Leaman is correct in his claim that Qur'anic verses play different roles in philosophical works, but some of the functions he presents are not correct and his evidences are not strong enough.

Keywords: philosophers, the Holy Quran, Oliver Leaman, "The Quran: An Encyclopedia", Orientalists, Islamic philosophy.

What is the “Meaning of Life”?

✉ **Zuhair Boland-Qamatpour** / Ph.D. of Comparative Philosophy, The Imam Khomeini Educational and Research Institute zbolandghamat@yahoo.com

Mahmoud Fath-Ali / Associate Professor of the Department of Theology, The Imam Khomeini Educational and Research Institute

Received: 2022/05/22 - **Accepted:** 2022/09/15

Abstract

One of the important issues of contemporary human life is the "meaning of life". Yet there are many disagreements on the intention of "meaning of life". The purpose of this research is to clarify the term "meaning of life" by examining the different applications of the words "life" and "meaning". The different meanings of "life" and "meaning" have been induced in this article, using an analytical-descriptive method, and it is stated that the genitive case "meaning of life" is compatible with which one of these meanings. Some believe it means the "function of life", some say it is the "purpose of life" and others say it is the "value of life". Explaining the three mentioned meanings, I have stated that the intention of the “meaning of life” is the “value of life” and the meaning of "value" is "perfection". I have first explained perfection in this article, then divided it into two types of real and suppositional perfections, and said that both perfections are to be discussed in the ‘meaning of life’. Therefore, the “meaning of life” means "the value and perfection of life", regardless of whether it is a real or a suppositional perfection.

Keywords: meaning of life, function, purpose, value, real perfection, suppositional perfection.

The Anfosi Esoteric Interpretation of the Abodes of the Hereafter in the Sadra'ian Theosophical School: An Explanation and Analysis

Seyyed Mohammad-Hossein Mirdamadi/Assistant Professor of the Department of Islamic Studies, Islamic Azad University, Central Branch (Isfahan-Khorasgan) smhm751@yahoo.com

Received: 2022/05/10 - **Accepted:** 2022/09/08

Abstract

One of the functions of esoteric interpretation is to interpret religious knowledge corresponding to its theosophical aspect. The focus of this article is to show that the abodes of the Hereafter have an anfosi (journey within one's soul) esoteric interpretation in religious teachings and these interpretations are sometimes analyzed. In fact, the esoteric interpretation of the otherworldly religious propositions is that they represent the manifestation of what is compatible with the soul and also the habits of the soul in the afterlife. Human's soul has different degrees and the soul has an intuition of itself at each level; the abodes of the Hereafter are the intuition of the soul from what it has obtained in this world. In the soul's journey of perfection, the curtains and veils of the soul over its self-knowledge will be gradually removed and its self-awareness will gradually increase. This self-awareness manifests some matters for the soul at each degree, which is the result of his deeds in the world. This article tries to present an esoteric interpretation of the abodes of the Hereafter and adapt them to the degrees of the soul. One of the results of this research is to prove that the Resurrection is, in fact, a return to one's innermost layer, which has some outer effects as well. Another result is that the end of the soul's journey is the intuition of itself being 'ein al-rabi' (the essence of relation with God) and being annihilated in the Creator (God). In addition, the soul is a manifestation of God's names of Jalal (the Divine beauty) or Jamal (the Divine majesty). This article is based on the adaption of rational principles and revelational narrations to Molla Sadra's psychology, using a descriptive-analytical method.

Keywords: soul, abodes of the Hereafter, esoteric interpretation, Sadr al-Muta'llihin (Molla Sadra), degrees of soul.

How did God Grant Infallibility to the Prophets and Imams: An Analysis Based on Qur'anic Verses and Narrations

Mohammad Hossein Faryab / Assistant Professor of Theology Department at 'The Imam Khomeini Educational and Research Institute
m.faryab@gmail.com

Received: 2022/04/30 - **Accepted:** 2022/08/29

Abstract

The doctrine of "infallibility" has never lost its freshness. One of the discussions in this regard is the "infallibility from sins". There are various views about the reality of "infallibility from sins". Although the majority of Shia theologians have emphasized that the category of infallibility of Prophets and Imams is a gift, they have paid less attention to how God granted this gift. Does the Almighty God give this gift to the Prophet and Imam once, and he takes advantage of this gift and protects himself from sin? Or the Almighty God grants this gift every moment? This article investigates how God granted infallibility [to the Prophets and Imams] based on Qur'anic verses and narrations. According to Qur'anic verses and narrations, the Almighty God has always kept the Prophets and Imams in his protection, and it is not the case that He grant them infallibility once and then they will be able to avoid sin on their own.

Keywords: infallibility, the reality of infallibility, grace, habit, the gift of infallibility.

The Materialization of Soul: A Critical Analysis from the Point of View of Ibn Qayyim Joziyeh

Mostafa Azzi Alawijeh / Assistant Professor of the Philosophy Department at Al-Mustafa Al-Alamiyya University
m.azizi56@yahoo.com

Received: 2022/04/25 - Accepted: 2022/09/06

Abstract

There is no doubt that the epistemological foundations of an intellectual system play a significant role in its definition of human identity. The movement of Salafism presents a completely material definition of the world of being and human in the light of the foundations of extreme empiricism. One of the pioneers of Salafism, Ibn Qayyim Joziyeh, defines the human soul as a "subtle substance" that flows through all parts of the body. In terms of methodology, Ibn Qayyim relies on Islamic narrations and the understanding of righteous predecessors (Salaf Saleh). He has criticized the arguments presented by philosophers about the immateriality of the soul and has provided some arguments for the materialization of the soul. I have first explained the epistemological and ontological bases of Ibn Qayyim in this article, and then I have analyzed and criticized his definition of human's "soul and spirit", and also evaluated his reasons for denying the immateriality of the soul and proving its materiality.

Keywords: soul, spirit, materialism, immateriality, Ibn Qayyim Joziyeh, Salafiyah.

A Comparison between Ibn-Sina's Argument of "Hawayi Talq" and Descartes' Argument of "Doubt" on the Incorporeality of the Soul and an Answer to the Challenge of Philosophers of Mind to This Argument

✉ **Mustafa Izadi Yazdan-Abadi**/ Doctoral student of Philosophy of Religion, University of Tehran

m.izadi371@gmail.com

Gholam-Reza Fayyazi/Professor of Philosophy Department at 'The Imam Khomeini Educational and Research Institute'

Received: 2022/05/05 - **Accepted:** 2022/09/17

Abstract

Many arguments have been put forward for the incorporeality of the soul in Islamic and Western philosophy. Descartes' "doubt" argument is one of the arguments presented in Western philosophy for the inoporeality of the soul. There are some criticisms to Descartes' argument, from the viewpoint of Islamic philosophy, but Ibn Sina's "Hawayi Talaq" argument can correct it. Considering the similarities between the two arguments, the "philosophers of mind" have made two important challenges to both: the first challenge is that this argument is based on Leibniz's law, and the mentioned law is not effective for intentional matters. The second challenge is that the method by which our conscious experience is presented to us does not adequately reflect our nature. This article answers both challenges, using an analytical-descriptive method, and finally - using the immediate knowledge and simplicity of the soul - proves that not only the soul is not the body, but also it is incorporeal.

Keywords: Hawayi Talaq, proof of 'doubt', soul, incorporeality of the soul, philosophy of mind, Descartes, Leibniz' law.

Interpretation of "Seeing God" as Having a 'Certain Knowledge' of God: A Criticism and Investigation

Mohammad Hadi Tawakkoli / Assistant Professor of the Department of Philosophy and Theology at the Research Institute of Hawzeh and University mhtavakoli@rihu.ac.ir

Received: 2022/01/24 - **Accepted:** 2022/08/23

Abstract

Visibility of God is one of the important issues raised among the followers of Abrahamic religions. Paying attention to this issue in the Qur'an and Islamic tradition triggered Muslims to think of the ways to explain this issue. Except for some Muslims who clearly spoke about the attribution of the 'attributes specific to possible beings' to God, Many Muslims consider God exempt from special attributes of possible beings, and do not find the apparent meaning of God's visibility compatible with God's transcendence (tanzih) from 'the attributes of possible beings'. The interpretation of "seeing God as having a 'certain knowledge' of God" is one of the most important interpretations proposed mainly by some Imamiyya and Mu'tazila. I try to examine the accuracy of this theory, in this article, using a descriptive-analytical method, by (1) examining the accuracy of using 'seeing' instead of "knowledge"; (2) investigating the possibility of attributing it to God; and (3) the correctness of the interpretation of seeing God as a 'certain knowledge' - as stated in the Qur'an and the Sunnah. Examining these three titles shows the strength of the mentioned interpretation; but at the same time, it faces some problems that impels us to a more accurate theory, i.e. "interpretation of seeing God as 'immediate knowledge'".

Keywords: essential knowledge, vision of God, Mu'tazila, interpretation, assignment.

A Critical Examination of Ibn Sina's View on the Relationship between the Divine Nature and His Knowledge of the Other Things, Based on the Opinions of Molla Sadra

Seyyed Ahmad Ghaffari Qarebagh / Assistant Professor of Mysticism Department at Iranian Research
Institute of Philosophy ghaffari@irip.ac.ir

Received: 2022/05/10 - **Accepted:** 2022/09/21

Abstract

One of the inevitable ideas of Avicennism and one of the outcomes of the philosophical system of the Peripatetic school is the belief that the realization of "God's knowledge of the other things (ma siva Allah)" is through the occurrence of the forms of the acquired knowledge on the Divine essence. This research aims to investigate Molla Sadra's comments on Ibn Sina's view regarding the occurrence of scientific forms in the Divine essence for the realization of the "Divine knowledge of the other things". Using two methods of description and analysis, this study presents a precise report of the Avicennism theory of the "Divine knowledge of the other beings", based on a systematic understanding of Avicenna's philosophy; then analyzes this theory, considering Sadra's points, and also studies the preferred theory of Molla Sadra. This research is done based on library data. According to the principles of Avicennism, it is not possible to come up with any idea in which we can talk about the union of two realities. According to his epistemological geometry, Avicenna has no choice but to accept the existential distinction between the Divine essence and the prior knowledge. Rejecting the criticisms of previous scholars on this theory, Molla Sadra puts forward different considerations, sometimes as basic criticisms and sometimes as structural criticisms. I can definitively say: the difference between Molla Sadra and Ibn Sina's views - Ibn Sina's belief in the occurrence and Molla Sadra's belief in the identity – is due to their different philosophical geometry.

Keywords: the Divine knowledge of the other things (ma siva), the Divine knowledge of oneself, identity, occurrence, Ibn Sina, Molla Sadra.

Investigating the Unpredictability of Optional Acts from the Perspective of the School of "Separation"; With an Emphasis on the Book "The Issue of Divine Knowledge and Choice"

Ahmad Saedi / Associate Professor of the Department of Mysticism at The Imam Khomeini Educational and Research Institute
 ahmadsaeidi67@yahoo.com

Received: 2022/05/05 - **Accepted:** 2022/08/24

Abstract

One of the debating discussions among scholars is the "prior detailed knowledge of God" and its relationship with "human choice". Some followers of the "separation" school, who believe in the universal heterogeneousness of the creator and the creature and believe in the theory of "pure tanzih (God's transcendence)" about God's attributes, have resorted to the theory of "knowledge without the known" to justify "the Divine knowledge and its relationship with human choice". One their arguments is that an optional act is unpredictable due to its optional nature, and therefore, the Divine knowledge cannot be similar to human knowledge and cannot be related to the known; and because the Divine knowledge is different from the knowledge that we find in ourselves, and the Divine knowledge has "nothing to do with what is known", "only transcendental propositions and reports may be said about this knowledge". This article shows that the theory of "unpredictability of optional acts" has many problems, the most important of which is the incorrect analysis of "the reality of option" and "its contradiction with necessity", using an analytical and descriptive method. Therefore, this argument of the separation school - in order to prove its views about "mere transcendence" and "knowledge without the known" - is invalid.

Keywords: the Divine knowledge, prior knowledge, option, optional act, separation school.

Philosophical Criteria of the Identity of God's Essential Attributes and God's Essence: A Criticism from a Mystical Perspective

Hossein Oshshaqi / Associate Professor of the Department of Philosophy at The Research Institute for Islamic Culture and Thought
oshshaq@yahoo.com

Received: 2022/04/09 - **Accepted:** 2022/08/07

Abstract

Philosophers generally believe that God's essential attributes are identical to His essence, although their concepts and meanings are different. They have proposed three criteria to prove the identity of His attributes and essence, and thus justify and prove the identity of God's attributes and his essence. This article presents and criticizes the three criteria that philosophers have put forward in this regard: First, The existential union of the essential attributes and the essence of God, and this is the most famous criterion. Second, God's essence being an instance for the concepts of essential attributes, without the intervention of anything else (including existential, non-existential or relative matters or forged matters). Third, The annihilation of attributes and their concepts in the essence of God (this criterion is taken from mystics). There are some drawbacks to each of these three criteria, from the perspective of mystics, which make it unreasonable and unacceptable.

Keywords: philosopher and mystic, essential attributes, attributes and essence, criterion of unity, existential unity.

The Relationship between the Theory of "Evolution" and Theism and Atheism: An Analytical Study

 **Hamid Emamifar**/Assistant Professor of the Department of Islamic Studies, Arak University

h-emamifar@araku.ac.ir

Mehdi Mahdavi At-har/Assistant Professor of the Department of Islamic Studies, Arak University of Technology

Received: 2022/04/22 - **Accepted:** 2022/07/26

Abstract

Proposing the theory of "evolution" by Charles Darwin in 1859 caused the emergence of an important issue: its logical consequence of atheism. Four main views were formed in facing this issue. Some believed this theory is neutral towards atheism or being religious. Some believed atheism is its logical consequence. On the other hand, some have considered it compatible and in accordance with religious teachings, and others believed the epistemological truth of evolution is only possible with the assumption of theism. This debate is going on in the West in all of its forms and in the Islamic world in some of its forms. Presenting the different views in this regard, this article explains the logical consequence of this theory, from its own point of view, using a descriptive-analytical method. I believe if we consider the theory of evolution with all its components and conditions, this theory is logically - and in terms of its claim - silent about God's existence; although it is definitely incompatible with the type of ultimate and purposeful theism in the system of being. In other words, although God's existence has not been discussed in the "evolution" theory itself - neither proved nor denied - and this issue has logically nothing to do with evolution; but there are some qualifications included in the famous "evolution" theory, which is definitely not compatible with the guiding nature of creation, its purposefulness and finality and the existence of a wise God in the universe and God's finalism. On the other hand, it seems incorrect to claim that these qualifications can be separated from the theory of "evolution" and keep the theory itself.

Keywords: Darwin, religiosity, purposefulness, atheism, Darwinism, "evolution" theory.

Abstracts

A Critique of Hawking's Atheistic Results from the "Spontaneous Creation" Theory from the Perspective of Islamic Philosophy

✉ Sajjad Azarian/ Ph.D. student of Islamic Philosophy, Baqir Al-Olum University

sajjadazarian83@gmail.com

Mohammad Javad Asghari/Assistant Professor of the Department of Philosophy, Baqir Al-Olum University

Received: 2022/04/04 - Accepted: 2022/07/29

Abstract

Considering the progress of experimental sciences in recent years, scientists have turned to answering philosophical problems with experimental methods including Stephen Hawking, one of the cosmological physicists. He claimed that the world is "spontaneous", due to the existence of laws such as "gravity", and can create itself from nothing, and there is no need to assume the existence of God for the creation of the world. This article tries to criticize this claim and its foundations using a clear statement and an argumentative method from the perspective of Islamic philosophy. There are overall three answers to this claim, which shows the strength of the foundations of Islamic philosophy in responding to future challenges. This research shows that the "possibility and necessity" argument, which is formed and developed in the Islamic philosophy, can answer many such doubts. Another outcome of this article is that knowing the material causes of phenomena and providing scientific explanations for the origin of the world does not mean that they do not need God.

Keywords: God, Hawking, nothing, natural laws, contingency, necessity of possibility.

Table of Contents

A Critique of Hawking's Atheistic Results from the "Spontaneous Creation" Theory from the Perspective of Islamic Philosophy / Sajjad Azarian / Mohammad Javad Asghari	7
The Relationship between the Theory of "Evolution" and Theism and Atheism: An Analytical Study / Hamid Emamifar / Mehdi Mahdavi At-har	25
Philosophical Criteria of the Identity of God's Essential Attributes and God's Essence: A Criticism from a Mystical Perspective / Hossein Oshshaqi	39
Investigating the Unpredictability of Optional Acts from the Perspective of the School of "Separation"; With an Emphasis on the Book "The Issue of Divine Knowledge and Choice"/ Ahmad Saeidi	49
A Critical Examination of Ibn Sina's View on the Relationship between the Divine Nature and His Knowledge of the Other Things, Based on the Opinions of Molla Sadra / Seyyed Ahmad Ghaffari Qarebagh	65
Interpretation of "Seeing God" as Having a 'Certain Knowledge' of God: A Criticism and Investigation / Mohammad Hadi Tawakkoli	81
A Comparison between Ibn-Sina's Argument of "Hawayi Talq" and Descartes' Argument of "Doubt" on the Incorporeality of the Soul and an Answer to the Challenge of Philosophers of Mind to This Argument / Mustafa Izadi Yazdan-Abadi / Gholam-Reza Fayyazi	97
The Materialization of Soul: A Critical Analysis from the Point of View of Ibn Qayyim Joziyeh / Mostafa Azizi Alawijeh	113
How did God Grant Infallibility to the Prophets and Imams: An Analysis Based on Qur'anic Verses and Narrations / Mohammad Hossein Faryab	127
The Anfosi Esoteric Interpretation of the Abodes of the Hereafter in the Sadra'ian Theosophical School: An Explanation and Analysis / Seyyed Mohammad-Hossein Mirdamadi	141
What is the "Meaning of Life"?/ Zuhair Boland-Qamatpour / Mahmoud Fath-Ali	159
Oliver Leaman's View on the Functions of Quranic Verses in Philosophical Works: a Review and Critique / Alireza As'adi	173

In the Name of Allah

Ma‘rifat-e Kalāmī (Theological Knowledge)

Vol.13, No.1
Spring & Summer 2022

A Semiannual Journal of Theological inquiry

Proprietor: *Imam Khomeini Educational and Research Institute*

Editor in Chief: *Mahmum Fathali*

Editor: *Abulfazl Sajedi*

Editorial Board:

- ⊞ **Mohammad Hoseinzadeh Yazdi:** *Professor, IKI*
- ⊞ **Abd-Al-Hosein Khosropanh:** *Professor Islamic Research Institute for Culture and Thought.*
- ⊞ **Abulfazl Sajedi:** *professor, IKI*
- ⊞ **Mohammad Mohammadredaii:** *Professor, Tehran University (Farabi Pardis)*
- ⊞ **Ahmadhosein Sharifi:** *Professor, IKI*
- ⊞ **Ali Reda Ghaeminiya:** *Professor, The Culture and Thought research Center*
- ⊞ **Mohammad Hasan Ghadrnan Gharamaleki:** *Professor, The Culture and Thought research Center*
- ⊞ **Ali Misbah:** *Associate Professor, IKI*

Address:

IKI

Jomhori Eslami Blvd
Amin Blvd., Qum, Iran

PO Box: 37185-186

Fax: +9825-32934483

<http://nashriyat.ir/SendArticle>

www.kalami.nashriyat.ir

E-mail: M.kalami@qabas.net