

سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ

گفتمان فلسفی

سال سوم، شماره دوم، بهار 1391

صاحب امتیاز: انجمن علمی دانشجویی فلسفه غرب پردیس قم دانشگاه تهران

مدیر مسؤول: سید سجاد صالح شریعتی

سر دبیر: محمود عباسی

دبیر این شماره: سید محمد موسوی مطلق

شورای علمی مجله (به ترتیب حروف الفبا):

دکتر دیباجی، دکتر ذاکری، دکتر گندمی، دکتر کبیر، دکتر محمدی، دکتر معصوم

طراح جلد و صفحه آرا: سید محمد موسوی مطلق

همکاران این شماره: حسین عطایی، شهاب الدین کریمیان

آدرس: قم/کیلومتر 5 جاده ی قدیم تهران-قم/پردیس قم دانشگاه تهران/اداره ی امور فرهنگی و فوق برنامه/

انجمن علمی دانشجویی فلسفه غرب

تلفن: 0251-6166338

پست الکترونیکی:

falsafepardis@yahoo.com

نقل مندرجات این نشریه با ذکر مأخذ آزاد است.

قیمت: 1000 تومان

راهنمای نگارش مقالات

لطفاً به هنگام تنظیم و ارسال مقالات به موارد زیر توجه فرمایید:

1. نام، نام خانوادگی، مقطع تحصیلی و شماره تلفن نویسنده ذکر گردد.
 2. حجم هر مقاله بیش از 25 صفحه 350 کلمه ای نباشد.
 3. مقالات پر حجم تلخیص خواهند شد.
 4. چکیده فارسی مقاله حداکثر در 150 کلمه و حتی الامکان به همراه ترجمه انگلیسی آن به همین مقدار ضمیمه شود.
 5. معادل لاتین اسامی و اصطلاحات مهجور بلافاصله پس از آنها داخل پرانتز درج شود.
 6. منابع مورد استفاده در مقاله به این شکل نوشته شود: نام خانوادگی نویسنده، تاریخ انتشار، شماره جلد (در صورتی که اثر دارای بیش از یک جلد باشد) و شماره صفحه (طبرسی، 1352، ج 13 ص 100) و در صورت تکرار منبع به کلمه ی همان و ذکر شماره جلد و صفحه اکتفا شود (همان: ج 12، ص 200) و در صورت تعدد آثار منتشره در سال واحد از یک مؤلف، بعد از نام خانوادگی نام اثر نیز ذکر گردد؛ و فهرست منابع با رعایت ترتیب الفبایی نام خانوادگی نویسندگان، به شکل ذیل در آخر مقاله درج گردد:
- الف) برای کتاب: نام خانوادگی، نام نویسنده، نام اثر، نام انتشارات، محل انتشار، تاریخ نشر.
- ب) برای مقاله: نام خانوادگی، نام نویسنده، عنوان مقاله، عنوان مجموعه (مجله)، شماره مجله، شماره صفحه، سال انتشار.
- مسئولیت نوشتارها بر عهده ی نویسنده می باشد.
 - گفتمان فلسفی در تلخیص و ویرایش مقالات و مطالب آزاد است.
 - اصل مقالات ارسالی بازگردانده نمی شود.

6	سخن دبیر
7	اعتبار ادراک و شهود عرفانی و حکمی از دیدگاه کتاب و سنت.....
	دکتر یحیی کبیر
40	جبر و جابر و جبار.....
	دکتر حسین معصوم
59	بررسی هویت شناسی هرمنوتیک فلسفی گادامر
	دکتر مسلم محمدی
87	روش شناسی ابن سینا.....
	مجتبی شیخ
103	بازبینی تحلیلی نظریه جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء.....
	سید محمد موسوی مطلق
117	وجودشناسی صفات الهی از دیدگاه محدثان شیعه و اهل سنت.....
	علی مرادی
132	قدم عالم؛ جدال غزالی و فلاسفه براساس تقریر غزالی.....
	سپیده ظفرخواه
151	چکیده مقالات به زبان انگلیسی

حکمت نه گوش دادن به من بلکه گوش دادن به لوگوس است. هراکلیتوس

حمد باد مَلکی را که مُلک هردو جهان در تصرف اوست. بود هر که بود از بود او بود و هستی هرکه هست از هستی اوست. بودن هرکه باشد از بودن او باشد. هو الاول و الاخر و الظاهر و الباطن و هو بکل شیء بصیر. و صلوات و تحیات بر فرستادگان او بر خلق، خصوصاً بر محمد (ص) مختار که ختم بدو کردند و بر ائمه اطهار (ع) و علمای دین، رضوان الله علیهم اجمعین.

فلسفه عرصه ای برای انسان های دغدغه مند می باشد که برای زندگی خود قائل به ارزشی بیش از خوردن و خوابیدن هستند. ممکن است دانستن یکی از علوم مهندسی یا ادبیات و امثالهم ارزشمند باشد اما کسی که فلسفه ورزی نکند خویشتن را نشناخته است. اگرچه افراد بسیاری فلسفه ورزی می کنند، اما متأسفانه در میهن ما به این رشته زیاد بها داده نمی شود. اینکه در زمان حال در ایران فیلسوف بما هو فیلسوف نداریم ناشی از ترویج نادرست این معرفت است. به درستی اگر به جای تدریس تاریخ فلسفه، به خودِ فلسفه می پرداختیم وضعی بهتر از اکنون داشتیم. البته نباید فراموش کرد که فهم فلسفه در بستر تاریخ صورت می گیرد. در این باب سخن بسیار است و مجال اندک... با همت بسیار برآن شدیم تا شماره ی دیگری از گفتمان فلسفی را تهیه سازیم؛ شماره ای بس پربار. بآنکه برخلاف انتظارهایمان بیشتر مقالات این شماره در حوزه ی فلسفه اسلامی است - البته اگر به این معتقد باشیم که فلسفه را می توان به فلسفه غرب و فلسفه اسلامی تقسیم کرد - سعی داریم که بیشتر مقالات شماره ی بعد را در حوزه ی فلسفه ی غرب گردآوری نماییم. در این بین جا دارد تا از تمامی استادان که منت نهادند و مقالات خویش را برای این شماره آماده کردند و همچنین از تمامی دانشجویانی که ما را در جمع آوری این شماره یاری رساندند، کمال تشکر را داشته باشیم.

سید محمد موسوی مطلق

دبیر این شماره ی گفتمان فلسفی

اعتبار ادراک و شهود عرفانی و حکمی از دیدگاه کتاب و سنت

دکتر یحیی کبیر *

دانشیار فلسفه غرب دانشگاه تهران - پردیس قم

چکیده

این مقاله درصدد ارائه تبیین و توصیفی از اعتبار ادراک و شهود عرفانی و حکمی از دیدگاه کتاب و سنت است. کسی که بدنبال این مطلب باشد به ناچار در دستیابی به اهداف خود و جهت اثبات و تبیین نظریه‌های علمی، بایستی از طریق تصفیه و پالایش روحی که به آن‌ها نیازمند است عمل کند. از تتبع در آیات قرآن اثبات می‌شود که برخی انواع مخصوص دانش چیزی نیستند که از طریق تحقیق و بررسی و بحث و گفتگو بتوان بدانها دست یافت و آن‌ها را کسب کرد. تفکر فلسفی و تأمل یا مشاهده و تجربه همگی مفیدند لکن تمرین الهی و عمل به شرع اسلامی (شریعت) و سیاحت‌های روحی‌اند که به حقیقت نایل می‌شوند. این است هدف نهایی خلقت بشر و تکامل انسانی. ما با تبیین و شرح در جزئیات برخی آیات قرآن این مسأله را لحاظ و بررسی کرده‌ایم.

واژگان کلیدی: عرفان، حکمت، کشف، شهود، ادراک، سلوک، روح، دل، کتاب، سنت، عبادت، معرفت حضوری، تهذیب.

در عصر جدید به علم و معرفت بسیار ارج نهاده می‌شود. امروزه تلقی رایج از علم آن است که معرفت علمی - معرفتی است اثبات شده و نظریه‌های علمی معرفت به شیوه‌ای دقیق از یافته‌های تجربی که با مشاهده و آزمایش بدست آمده - اخذ می‌شوند - معرفت علمی قابل اطمینانی است. از آنجایی که تلقی رایج امروزی از شناخت و معرفت و طرق دستیابی به حقایق و واقعیت‌ها تنها در طرق تجربی و آزمایش‌های حسی منحصر گشته - لذا ضرورت پرداختن به طرق غیر تجربی و اثبات آن طرق - از جمله طرق عقلی صرف و کشف و شهود و در پی آن پرداخت به معیار صدق در آن حوزه‌ها چه در حیطه‌ی درون دینی و چه برون دینی - بسی آشکار است. نوشتار حاضر بر آن است که اعتبار ادراک و شهود عرفانی حکمی را از منظر کتاب و سنت بررسی نماید.

موضوع، بررسی اعتبار و ارزش و موقعیت نوعی از معرفت و شناخت از دیدگاه کتاب و سنت است که تحت عنوان "ادراک حکمی عرفانی" و یا "شهود عرفانی" و احياناً "کشف و شهود"، یا "مکاشفه و مشاهده" و یا "معرفت قلبی" معرفی می‌شود. مطالب مورد نظر در طی چند فصل تنظیم و عرضه می‌شود.

1- معانی کشف و شهود عرفانی

برای روشن شدن مقصود از کشف و شهود عرفانی بهتر است از سخنان عرفا آغاز کنیم تا ببینیم از آنچه آن‌ها در این باره گفته‌اند چه چیزی به دست می‌آید. عبدالرزاق کاشانی در اصطلاحات الصوفیه می‌نویسد: «شهود عبارت است از مشاهده حق به حق [یعنی با وجود حقانی] و شهود مجمل در مفصل عبارت است از مشاهده احدیت در کثرت. و شهود مفصل در مجمل عبارت است از مشاهده کثرت در احدیت». (کاشانی، عبدالرزاق، اصطلاحات الصوفیه: 153)

داود بن قیسری می‌نویسد: «کشف در لغت رفع حجاب [و برداشتن پرده از چیزی که نهان و پوشیده است] می‌باشد؛ چنان‌که گفته می‌شود: «کشف المراء و جهها» یعنی زن پرده از رخسار خود برگرفت، [و صورت خود را نمودار ساخت.]. و در اصطلاح عبارت است از اطلاع بر معانی غیبی و امور حقیقی که در وراء حجاب است، از روی وجود [حق الیقین] و یا از روی شهود [عین الیقین]. قیسری در ادامه سخن خود کشف را بر دو قسم تقسیم می‌کند: کشف معنوی و کشف صوری، کشف صوری در عالم مثال حاصل می‌شود و یا از طریق مشاهده و دیدن است، و یا از طریق شنیدن

مانند پیامبر که کلام وحی را می‌شنید و یا از طریق ذوق است مانند این که سالک شهود می‌کند که طعامی را می‌خورد، و با خوردن آن طعام بر معانی غیبی مطلع می‌گردد و نیز ممکن است این کشف به وسیله سایر حواس صورت گیرد. زیرا بنا بر عقیده عرفا حواس پنج‌گانه در باطن نفس به اعتبار وجود برزخی و مثالی موجود است، و حواس مادی از روزه‌های حواس موجود در خیالند. و نیز حواس موجود در وجود مثالی در عالم عقل به وجود واحد جمعی تحقق دارند. طبق نظر عرفا، نفس در باطن وجود و مقام تجرد تام خود به سمع عقلی می‌شنود، و به بصر عقلی می‌بیند، و به ذوق عقلی می‌چشد، و همچنین نسبت به سایر حواس. قیصری در ادامه می‌گوید: (قیصری، شرح فصوص: 33)

«در ابتدای سلوک، مکاشفات در خیال سالک و مثال مقید حاصل می‌شود، و پس از آن به تدریج به عالم مثال مطلق منتقل می‌شود، و از آن جا به عقل اول (لوح محفوظ) صعود می‌کند، و آن گاه به حضرت علم الهی (مقام احدیت) می‌رسد و سالک بر اعیان ثابته، هر اندازه خدا بخواهد، اطلاع می‌یابد، و این بالاترین درجات شهود و مکاشفه است و فوق این مرتبه، شهود ذات است که با فنای در حق صورت می‌پذیرد. اگر سالک در سیر خود از خیال مقید عبور کند و به مثال مطلق متصل گردد در همه مشاهدات و مکاشفاتش مصیب خواهد بود، زیرا آنچه مشاهده می‌شود با صور عقلیه‌ای که در لوح محفوظ است، مطابقت دارد. و اما اگر مشاهدات و مکاشفات سالک در خیال متصل (مثال مقید) انجام پذیرد، گاهی بر صواب و گاهی بر خطا خواهد بود؛ زیرا اگر مشاهدات سالک امر حقیقی باشد بر صواب است، و گرنه ساخته و بافته خیالات فاسده می‌باشد.» (همان: 546)

و به دیگر سخن: مکاشفه و مشاهده صور، گاهی در بیداری یا بین خواب و بیداری است و گاهی در خواب است. و همان‌گونه که خواب گاهی صادق است و گاهی کاذب (اضغاث احلام)، آنچه در حال بیداری، به صورت مکاشفه ادراک می‌شود نیز گاهی اموری واقعی و نفس‌الامری است، و گاهی اموری خیالی و شیطانی است که حقیقتی ورای آن نیست. نکته‌ی دیگری که قیصری یادآور می‌شود آن است که مشاهدات گاهی متعلق به حوادث و پدیده‌های این جهانی است، مانند آمدن مسافر از سفر، و یا بخشیدن هزار دینار به فلان شخص. چنین مکاشفاتی را رهبانیت می‌گویند زیرا که در اثر ریاضات و مجاهدات، شخص مرتاض بر امور غیبی دنیوی آگاه می‌شود [به گونه‌ای که

می‌تواند از حوادث آینده، و وقایعی که در مکان‌های دور دست رخ می‌دهد، خبر دهد. [اما صاحبان همت‌های عالی توجهی به این قسم مشاهدات ندارند. در مورد این دسته از مشاهدات، به راحتی می‌توان صادق بودن و یا کاذب بودن کشف و شهود را به دست آورد. بدین نحو که اگر آن اخبار و یا پیش‌گویی با واقع مطابق افتد، صادق خواهد بود، و گرنه القاء شیطانی و ساخته، تخیل است. و اما در مورد مشاهداتی که متعلق به امور دنیوی نیست، بلکه مربوط به حقایق علوی و آسمانی است، میزان و معیار برای تمیز خطا از صواب، قرآن و حدیث است. ملاحسین کاشفی در لب لباب می‌نویسد: "مشاهده شهود" احاطه حق باشد به ذاته به هر شیئی «اولم یکف بربک انه علی کل شیء شهید» و چون سالک بدین مقام رسید، پیوسته انوار غیبی و آثار عینی مشاهده نماید، و این به نظری دست دهد که محض جان و دل باشد، نه عین آب و گل و الیه اشار المولوی:

(کاشفی سبزواری، لب لباب مثنوی: 393)

هر که را جان از هوس‌ها گشت پاک	ببیند او قصر و ایوان سماک
ای برادر تو نبینی قصر او	ز آن که در چشم دلت رسته است مو
چشم دل از موی علت پاک کن	تا ببینی قصر فیض من لدن
چون محمد پاک بُد زان ناروا دود	هر کجا رو کرد وجه الله بود
حق پدید است از میان دیگران	هم چو ماه اندر میان اختران
جان نامحرم نبیند روی دوست	جز همان جان کاصل او از کوی اوست
هر کسی اندازه روشن دلی	غیب را ببند به قصد صیقلی
هر که صیقل بیش کرد او بیش دید	بیش‌تر آمد و را صورت پدید

به طور خلاصه می‌توان گفت: مشاهده در اصطلاح عرفان و تصوف دیدار حق است به چشم دل و قلب پس از گذراندن مقامات و درک کیفیات احوال. قشیری در رساله‌ی معروف خود در بیان محاضره، مکاشفه و مشاهده می‌نویسد: «محاضره ابتدا بود، و مکاشفات پس از آن بود و از پس این هر دو مشاهده بود. محاضرات حاضر آمدن دل بود و بود از تواتر برهان بود و آن هنوز وراء پرده بود و اگر چه حاضر بود به غلبه سلطان ذکر، و از پس او مکاشفه بود و آن حاضر آمدن [بود] به صفت بیان اندر حال بی‌سبب تأمل دلیل و راه جستن، و دواعی شک را بر وی دستی نبود و از نعت غیب باز داشته نبود.

پس از این مشاهده [بود] و آن وجود حق بود چنانکه هیچ تهمت نماند و این، آن گاه بود که آسمان سرّ صافی شود از مبلغ‌های پوشیده به آفتاب تابنده از برج شرف». (ترجمه رساله قشیریه، فروزانفر: 117)

غرض نوعی معرفت و شناخت است که از دل سرچشمه می‌گیرد و ابزار آن تزکیه و تصفیه روح است. یعنی معرفتی که از راه آزمایش و تجربه حسی و یا تمسک به منقولات و تأثرات و یا فکر و اندیشه و استدلال حاصل نمی‌شود، بلکه از راه سیر و سلوک عملی و تهذیب و تزکیه نفس در دل حاصل می‌شود و قلب انسان آن را واجد می‌گردد.

معرفتی که از سنخ معرفت‌های حصولی که از طریق مفاهیم به دست می‌آید نیست، بلکه معرفتی شهودی و وجدانی و حضوری است و بیش‌تر یافتنی است تا فهمیدنی. مکاشفه و مشاهده صور، گاهی در بیداری یا بین خواب و بیداری است و گاهی در خواب است. و همان‌گونه که خواب گاهی صادق است و گاهی کاذب، آن‌چه در حال بیداری، به صورت مکاشفه ادراک می‌شود نیز گاهی اموری واقعی و نفس‌الامری است، و گاهی اموری خیالی و شیطانی است که حقیقتی و رای آن نیست. برای دانستن این‌که نظر مکتب تشیع درباره این نحوه از معرفت چیست؟ و آیا اساساً چنین معرفتی را دست یافتنی می‌داند یا نه؟ و اگر آن را دست یافتنی می‌داند، چه ارزش و بهایی برای آن قایل است، بی شک باید به دو منبع اصیل و اصلی مکتب تشیع، یعنی قرآن و سنت معصومین: مراجعه نمود، و ملاحظه کرد که در آیات و روایات معصومین چنین معرفت و ادراکی چه مقام و منزلتی دارد. اما پیش از آن‌که سخن را درباره اعتبار و شهود عرفانی در قرآن و سنت پی گیریم، لازم است حقیقتی را که عرفا درباره نیازمندی مشاهدات عرفانی به ملاک و میزانی که توسط آن بتوان مشاهده راستین را از مشاهده دروغین بازشناسی کرد، یادآور شویم.

2- نیازمندی کشف و شهود عرفانی به میزان صدق

بسیاری از عرفا به این حقیقت اذعان کرده‌اند که گاهی ساخته‌ها و بافته‌های خیال و احیاناً القائات شیطانی در جامه کشف و شهود برای سالک جلوه می‌کند، و بدین وسیله حق با باطل آمیخته می‌گردد، و سراب، آب پنداشته می‌شود. قیصری در مقدمه خود بر شرح فصوص الحکم به این حقیقت اشاره می‌کند و می‌گوید: «حقیقت را واژگونه می‌نمایاند و موجب گمراهی و ضالت می‌شود.» (قیصری: 546)

از جمله عارفانی که به این مطلب توجه کرده است، عارف بلندپایه، صائن الدین علی بن محمد ترکه است. او در پایان کتاب قیّم تمهید القواعد که از جمله متون درسی در زمینه‌ی عرفان نظری است، و همواره محل اعتنا و مورد توجه عرفان‌پژوهان بوده است، پس از بیان حقیقت دو راه برهان و عرفان و تشریح آن مقدار از تصفیه که به عنوان مبدأ مشترک از شروط عامه هر دو راه معرفت شمرده می‌شود، به برتری عرفان نسبت به برهان اشاره می‌کند و در عین حال یادآور می‌شود که چنین نیست که کشف و شهود عرفانی همواره مصون از خطا و اشتباه باشد، بلکه سالک مشاهد نیز گاهی در ورطه خیالات فاسده قرار می‌گیرد، و پندار را حقیقت به شمار می‌آورد، و از این رو نیازمند میزانی است که او را از این خطا مصون دارد، و از این رو برای تشخیص حق از باطل در علوم عرفانی نیز نیاز به ابزار و ملاکی است که با آن بتوان خطا را از صواب تمیز داد. چنان‌که علم منطق برای فلسفه چنین نقشی را ایفا می‌کند. و اگر چنین وسیله‌ای برای تمیز حق از باطل در دریافت‌های گوناگون عرفانی نباشد، هیچ‌یک از آن‌ها قابل اعتماد نبوده و در نتیجه راه عرفان، راهی کامل و تام نخواهد بود. (ابن ترکه: 272)

یافته‌های اهل عرفان از قبیل ضروریات و یا وجدانیات نیست که مشترک میان همگان باشد، زیرا بسیاری از یافته‌های اهل عرفان مخالف و بلکه متناقض با یکدیگر است، و به همین دلیل نیز برخی از آن‌ها به انکار یافته‌های ذوقی و معارف کشفی برخی دیگر می‌پردازند. به عنوان نمونه در باب وحدت و کثرت، برخی کثرت را دوم دیده و سراب‌گونه پنداشته و بعضی آن را نظیر وحدت، امر حقیقی دانسته و برخی دیگر کثرت را حقیقی و وحدت را عین کثرت عینی می‌دانند. ممکن است اختلاف مشاهدات اهل تحقیق از ناحیه‌ی اختلاف تشکیکی مراتب ضعف و شدت استعداد آن‌ها دانسته شود، به این بیان که ضعیف چون مرتبه‌ای را تصور می‌کند، به گمان نهایی بودن، در آن متوقف می‌شود و اما قوی با احاطه بر آن‌چه که ضعیف در آن متوقف مانده است و تجاوز از آن به مرتبه‌ای کامل‌تر و تمام‌تر نایل آمده و به توقف او راضی نمی‌شود و اعتقاد او را انکار می‌نماید. اما این پندار باطل است. زیرا در بسیاری از موارد، اختلاف یافته‌های اصحاب مجاهدات، تشکیکی نیست، بلکه متناقض است، و در مواردی که اختلاف تشکیکی است، نیاز به میزان باقی است زیرا تمیز مراتب نقص و کمال برای سالکی که خطر توقف در مراتب ناقصه او را تهدید می‌کند، ضروری و لازم می‌باشد. چون اگر سالک بر نقص مرتبه خود آگاه باشد، با اطمینان در آن متوقف نشده و در طلب مرتبه بالاتر و کامل‌تر بر می‌آید.

بنابراین سالک طریق حقیقت، ناگزیر است وسیله و ابزاری که راه و مقصد را برای او روشن سازد، در اختیار داشته باشد، و این وسیله، همان علوم برهانی و نظری است که پس از تزکیه و تصفیه مورد نیاز، حاصل می‌شود.

بنابراین، علوم نظری، و از جمله منطق، میزان‌هایی هستند که طالب را در قالب رفتار موافق، به ملکات متناسب با خود واصل می‌گرداند. انسان چون پس از تحصیل حکمت، گام در طریق سلوک نهد، هم توان تشخیص صحت یافته‌های خود را دارا می‌باشد، و هم شوق و طلب مراتب عالی‌ه در خود زنده می‌یابد. و لذا هرگز در نیمه راه متحیر باقی نمی‌ماند، بلکه با استفاده از براهین کلی بر رفع تحیر دیگرانی که در راه باز مانده‌اند نیز می‌پردازد. آلی بودن حکمت و اصالی بودن عرفان در سنجش با یکدیگر، علو مرتبه عرفان را در قیاس با حکمت تأمین می‌کند. عارف گر چه با میزان برهان راه می‌سپارد، اما در مقصد از افقی برتر به مسائلی که در دیدگاه خود دارد، نظر می‌کند. البته باید یادآور شویم که برهان و استدلال را توان آن نیست که بتواند همه کشف و شهودهای عرفانی را ارزیابی کند، چرا که درک برخی از مطالب عرفانی به طور مطلق دور از طاقت بشری است، و در مواضعی، درک عرفانی برتر از طاقت ادراک مفهومی می‌باشد. اما در این موارد باز هم امکان سنجش و بازشناسی کشف صحیح از خطا وجود دارد چرا که میزان عرفا محدود به برهان نیست، بلکه میزانی دیگر که مصون از خطا و اشتباه است نیز وجود دارد و آن میزان، کشف برتر صاحبان حق یقین است. صاحب حق یقین به دلیل آن‌که به متن واقع باز می‌یابد، هرگز دچار خطا و اشتباه و یا شک و تردید نمی‌گردد. مادام که سخن از علم یقین و عین یقین است، دوگانگی میان عالم و معلوم باقی است، و مجال شک و تردید وجود دارد، اما در حق یقین با نفی دوگانگی، هرگونه تردید برطرف می‌شود. سخن کسی که واصل به این مقام است، همان سخن امیر مؤمنان است که «ما شککت فی الحق مذر أیته» و انبیا و اولیاء جملگی از واصلان به این مقامند و از این رو موازین قسم می‌باشند. آنچه ذکر شد حاصل کلام ابن ترکه در تمهید القواعد همراه با اضافات است. (ابن ترکه: 272 - علم یقین فیض: 70)

اعتبار ادراک و شهود عرفانی حکمی از دیدگاه قرآن

در قرآن آیات فراوانی به چشم می‌خورد که بیانگر نوعی معرفت خاص است که نه از راه درس و

بحث و مطالعه و یا تفکر و اندیشه و تأمل‌های فیلسوفانه به دست می‌آید و نه از طریق مشاهده و تجربه، بلکه تنها از طریق عمل به شریعت و سیر و سلوک به سوی حق تعالی و توجه به عالم قدس حاصل می‌گردد؛ و این نوع معرفت، که از جمله به حق تعالی و صفات علیا و اسماء حسنا و او تعلق می‌گیرد، در واقع غایت خلقت آدمی و اوج کمال انسانی به شمار می‌آید. علامه طباطبایی در این باره می‌نویسد: «در عین حال که اکثریت قاطع افراد انسان سرگرم تنظیم امور معاش و تلاش در رفع حوائج زندگی روزانه هستند و به معنویات نمی‌پردازند، در نهاد این نوع غریزه‌ای به نام غریزه‌ی واقع‌بینی موجود است که گاهی در برخی افراد به کار افتاده به یک رشته درک‌های معنوی وادارش می‌کند، هر انسانی، علی‌رغم سوفسطاییها و شکاکان که هر حقیقت و واقعیتی را پندار و خرافه می‌نامند، به واقعیت ثابتی ایمان دارد، و گاهی که با ذهنی صاف و نهادی پاک به واقعیت ثابت، جهان را درک می‌نماید، جهان و پدیده‌های جهان را مانند آینه‌هایی که واقعیت ثابت زیبایی را نشان می‌دهند، که لذت درک آن، هر لذت دیگری (را) در چشم بیننده خوار و ناچیز می‌نمایاند، و طبعاً از نمونه‌های شیرین و ناپایدار زندگی مادی باز می‌دارد. (علامه طباطبائی، شیعه در اسلام: 33)

این همان جذبه‌ی عرفانی است که انسان خداشناس را به عالم بالا متوجه ساخته و حجت خدای پاک را در دل انسان جایگزین می‌کند، و همه چیز را فراموش می‌دارد و گرداگرد همه‌ی آرزوهای دور و دراز وی خط بطلان می‌کشد و انسان را به پرستش و ستایش خدای نادیده که از هر دیدنی و شنیدنی، روشن‌تر و آشکارتر است و می‌دارد، و در حقیقت هم این کشش باطنی است که مذاهب خداپرستی را در جهان انسانی به وجود آورده است.

عارف کسی است که خدا را از راه مهر و محبت پرستش می‌کند، نه به امید ثواب و نه از ترس عقاب. و از این جا روشن است که عرفان را نباید در برابر مذاهب دیگر، مذهبی (مستقل) شمرد، بلکه عرفان راهی است از راه‌های پرستش - پرستش از راه محبت نه از راه بیم و امید - و راهی است برای درک حقایق ادیان در برابر راه ظواهر دینی و راه تفکر عقل در این قسمت، سیری در آیات قرآن کریم داریم و در صدد آن هستیم که از این بحر عمیق صدف‌هایی را درباره‌ی ادراک و شهود عرفانی صید کنیم، تا روشن شود که آیا اساساً قرآن کریم چنین معرفتی را به رسمیت می‌شناسد یا نه، و اگر آن را به رسمیت می‌شناسد، چه قدر و منزلتی برای آن قایل است؟ آیا آن را در کنار معرفت عقلی و نقلی و حسی می‌نشانند و یا آن‌که مقامی برتر و بالاتر و شأنی عظیم‌تر برای آن قرار می‌دهد و آن را در درجه‌ای رفیع‌تر

از دیگر انواع معرفت می‌نشانند؟ پاره‌ای از این آیات را ذیلاً طرح و مورد بررسی قرار می‌دهیم:

1- «سبحان الله عما یصفون الا عباد الله المخلصین».. (صافات، 159 و 160) در مورد مرجع ضمیر

فعل «یصفون» دو احتمال وجود دارد.

احتمال نخست، آن است که مرجع آن کفار می‌باشد که در آیهی قبل، از آن‌ها یاد شده است. و در این صورت استثنای «الا» در آیهی شریفه، استثنای منقطع می‌باشد، و معنای آیه چنین خواهد بود: «خداوند از توصیفی که کفار می‌کنند منزّه است، و یا خدا از آنچه کفار درباره‌اش می‌گویند، و از اوصافی که برایش می‌تراشند مانند ولادت و نسبت و شریک داشتن و امثال آن مبرا است، ولی بندگان مخلص و پاک شده خداوند، او را به اوصافی متصف می‌سازند که لایق ساحت اوست، و این‌ها او را به گونه‌ای وصف می‌کنند که سزاوار او می‌باشد».

و احتمال دوم آن است که آیه «سبحان الله عما یصفون» را مستقل از آیات سابق بر آن در نظر بگیریم، هم‌چنان که در ظاهر مستقل از آنهاست، و در این صورت «یصفون» همگان را شامل می‌شود و آیهی شریفه، معنای گسترده‌تر و دقیق‌تری می‌یابد. و چون کلمه‌ی «یصفون» مطلق است، و هرگونه وصفی را شامل می‌شود، معنای آیهی شریفه چنین خواهد بود: «خداوند متعال از همه وصف‌هایی که وصف‌کنندگان برای او ذکر می‌کنند منزّه و پیراسته است، مگر وصف‌هایی که بندگان مخلص خداوند برای او بیان می‌کنند». بنابر این معنا، که از ظاهر آیهی شریفه مستفاد می‌شود، تنها آن دسته از مردم معرفت راستین به حق تعالی دارند، و توصیفشان از او توصیفی صحیح و پذیرفتنی است که خداوند آن‌ها را برای خود خالص کرده است. مقام اخلاص طبق این آیهی شریفه معرفتی خاص از صفات و اسماء الهی را در بر دارد که دیگران از آن محرومند؛ و این مقام، مقامی است که با سیر و سلوک معنوی و بریدن تعلقات از ماسوی الله و دل بستن تنها به او، حاصل می‌گردد. بندگان مخلص در عبادات خود به مفهوم و یا مطابق مفهوم توجه ندارند، بلکه به خود پروردگار توجه دارند. چرا که حجابی میان ایشان و خداوند نیست، و گرنه توصیف ایشان از خداوند، به حق و راستین نبود. و اما این که وصف بندگان مخلص درباره‌ی خدا درست است، دلیلش آن است که خدای عز و جل بندگان را برای خود خالص کرده است. یعنی دیگر هیچ موجودی غیر از خدا در این افراد سهمی ندارد، و خداوند خود را به ایشان شناسانده، و

غیر خود را از یاد ایشان برده است، و در نتیجه آنها تنها خدا را می‌شناسند، به وسیله خدا می‌شناسند. (علامه طباطبائی، المیزان، ج: 8: 340)

2- "قل انما انا بشر مثلكم یوحی الی انما الهكم اله واحد فمن كان یرجوا لقاء ربه فلیعمل عملاً صالحاً و لا یشرك بعباده ربه احدا" (كهف: 11). در آیات فراوانی سخن از «لقای پروردگار» رفته است، و واژه‌ی «لقا» به صورت‌های گوناگونی مانند «لقاء الله» (انعام: 31؛ یونس: 45؛ عنكبوت: 5). «لقاء ربهم» (انعام: 154؛ روم: 8؛ سجد: 14؛ فصلت: 54). «لقاء ربكم» (رعد: 2). «لقاء ربه» (كهف: 11). «لقاءنا» (یونس: 7 و 11 و 15؛ فرقان: 21). «لقاءه» (كهف: 105؛ عنكبوت: 23؛ سجد: 23). در قرآن کریم به خداوند اضافه شده است.

درباره‌ی این‌که مقصود از «لقاء الله» چیست؟ میان مفسران اختلاف نظر وجود دارد، برخی گفته‌اند: «مراد از لقاء خداوند همان مبعوث از لقاء الله رسیدن به عاقبت زندگی و دیدار ملک موت و حساب و جزا می‌باشد». و گروهی معتقدند: «مراد، ملاقات جزای خداوند، یعنی ثواب و یا عقاب اوست». دسته‌ای نیز گفته‌اند: «معنای لقاء الله، ملاقات حکم خداوند در روز قیامت است». (ر. ک: تفسیر روح المعانی، ج 20: 137).

چنان‌که ملاحظه می‌شود در همه‌ی این تفسیرها، خلاف ظاهر ارتکاب شده، و مضاف یا چیزی مانند آن در تقدیر گرفته شده است، و این به خاطر آن است که در نظر این مفسران، لقاء و دیدار پروردگار به معنای حقیقی آن متعذر است، چرا که خداوند موجود مجرد است و موجود مجرد تحت ادراک بصری واقع نمی‌شود، و هرگز نمی‌توان او را دید و به دیدار او بار یافت. در حالی که دیدار حق تعالی منحصر در ادراک بصری نیست، و نوعی دیگر از مشاهده هست که با بصیرت قلبی و نه با چشم سر صورت می‌گیرد، همان مشاهده‌ای که امیر مؤمنان مدعی آن است و می‌فرماید: «ما كنت اعبد ربا لم اره». معنای ظاهر «لقاء» همان دیدار است، و مقصود از «لقاء الله» بر حسب ظاهر معنای لفظ قرار گرفتن بنده در مقام و موقعیتی است که میان او و پروردگارش هیچ حجابی نیست.

طایفه‌ای از متکلمین و علمای اعلام که مذاق اول (تنزیه صرف خداوند، و این‌که نهایت معرفت، فهمیدن آن است که باید خدا را تنزیه صرف نمود)، را دارند از این آیات جواب داده‌اند به این‌که مراد از «لقاء الله» ملاقات مرگ و لقای ثواب الهی است، ولی این جواب را طایفه‌ی دوم (کسانی که معرفت خداوند را ممکن می‌دانند) رد کرده‌اند به این‌که اگر مراد از لقاء الله، ملاقات مرگ و یا

رسیدن به ثواب الهی باشد، لازم می‌آید که استعمال لفظ در معنای حقیقی نبوده و بلکه در معنای دیگری غیر معنای حقیقی لفظ به طور مجاز استعمال شده باشد، زیرا واضح است که ملاقات خدا معنایی است غیر از ملاقات مرگ و یا ملاقات ثواب و پاداش اعمال، و این گونه استعمال نه تنها استعمال مجازی است، بلکه استعمال در معنای مجازی بعید خواهد بود، و اگر بناست که معنای حقیقی لفظ اراده نشود و ناچار از اراده معنای مجازی می‌باشیم، در این صورت، اولویت با معنای مجازی قریب است، نه معنای مجازی بعید و معنای مجازی قریب در این مورد عبارت است از یک درجه و یک مرتبه از ملاقات که ممکن الوجود را با واجب الوجود که شرعاً جایز است اگر چه در عرف عام، آن را لقای حقیقی نگویند.

و علاوه بر این می‌گوییم: بنا بر آنچه تحقیق شده الفاظ برای روح معنای وضع شده است، و خصوصیات معانی دخالتی در موضوع به الفاظ ندارند. مثلاً کلمه میزان وضع شده است برای آن چیزی که اشیاء با آن سنجیده شود، و خصوصیت دو کفه داشتن ترازو مثال یا بقیه خصوصیت ترازو در موضوع به لفظ میزان دخالتی ندارد و هم چنین است بقیه الفاظ عامه از قبیل صراط و نور و ثواب و عقاب و یکی از این الفاظ کلمه «لقاء» است که برای روح ملاقات وضع شده است، بدون آن که خصوصیتی از ملاقات در آن دخیل باشد. بنابراین، ملاقات جسم با جسم، یکی از افراد ملاقات است و ملاقات روح با روح، یکی دیگر از مصادیق آن است. و هم چنین ملاقات هر معنایی با معنای دیگر حقیقتاً ملاقات است، ولی هر کدام به گونه‌ای که لایق حال ملاقات‌کننده و ملاقات‌شونده باشد. پس ملاقات جسم با جسم به طوری است و ملاقات روح با روح به طوری دیگر، و هم چنین سایر معانی. پس بنابراین، می‌توان گفت که معنای ملاقات ممکن الوجود با خداوند جلیل هم روح ملاقات در او حقیقتاً هست، و لکن نحوه‌ی آن هم لایق این ملاقی (ملاقات‌کننده) و ملاقی (ملاقات‌شونده) است، و آن عبارت از همان معناست که در ادعیه و اخبار از آن به لفظ وصول و زیارت و نظر بر وجه و تجلی و دیدن قلب و تعلق روح تعبیر شده است، و از ضد آن به فراق و حرمان تعبیر می‌شود». (میرزا جواد ملکی تبریزی، رساله لقا الله، (تهران: مؤسسه تحقیقاتی و انتشاراتی فیض کاشانی)، ص 5-7). لذا مقصود از لقای پروردگار نوعی معرفت خاص نسبت به خدای متعال است. حال باید دید که این معرفت از چه طریق حاصل می‌آید؟ پاسخ این سؤال به وضوح از متن آیه مورد بحث مستفاد می‌شود. آری، تنها راه حصول این

معرفت، ایمان به یگانگی خدای متعال و عمل صالح است، یعنی همان دو رکن رکنی که پایه و اساس همه‌ی ادیان الهی است. بنابراین، کسانی که امید دیدار پروردگار خود را دارند و دلبسته‌ی لقاء او هستند و می‌خواهند معرفتی شهودی و بدون واسطه به او یابند، راهش آن است که انبازی برای خداوند قائل نشوند، و معبودی جزء او برای خود اختیار نکنند، و کردار نیک و شایسته انجام دهند.

3- و اعبد ربک حتی یاتیک الیقین (حجر: 99): درباره این که مقصود از یقین در آیه‌ی شریفه چیست؟ میان مفسران اختلاف است، گر چه مشهور مفسران بر آنند که مراد از آن «مرگ» است. چرا که هنگام مرگ، پرده‌ها کنار می‌رود و انسان یقین به حقایق غیبی پیدا می‌کند. در آیات 46 و 47 از سوره مدثر نیز یقین به همین معنا به کار رفته است، آنجا که از قول اهل دوزخ می‌فرماید: «و کنا نکذب بیوم الدین حتی اتانا الیقین». اما ظاهر لفظ «یقین» همان معرفت جازم و قطعی و خالی از هر گونه ریب و تردید است. آنچه موجب شده است بسیاری از مفسران یقین را به معنای مرگ بگیرند یکی از دو امر ذیل است: 1- آیه خطاب به رسول اکرم است، و هیچ‌گاه شک و تردیدی در ایمان رسول گرامی به خدا و غیب وجود نداشته است، تا با عبادت، آن شک و تردید را برطرف سازد.

2. اگر مراد از یقین معرفت جازم باشد، آیه دلالت بر آن دارد که عبادت تنها تا زمان فرا رسیدن یقین لازم و واجب است، و پس از آن وجوبی ندارد و این بر خلاف ضرورت دین و ادله نقلی و عقلی فراوانی است که دلالت بر استمرار تکلیف دارد. اما به نظر می‌رسد ظاهر آیه‌ی شریفه آن است که مقصود از یقین، ایمان جازم و معرفت قطعی شهودی است و عبادت و پرستش واقعی خداوند، موجب پیدایش این نوع از معرفت می‌باشد. و در این صورت و اگر چه رسول گرامی همواره این معرفت را واجد بوده، اما این معرفت در اثر عبادت به دست آمده است، و همان گونه که عبادت واقعی خداوند در حدوث این معرفت مؤثر است و در بقا و استمرار آن نیز، مادام که انسان در نشئه دنیا است، مؤثر می‌باشد. و این مانند بیان جمله «اهدنا الصراط المستقیم» توسط پیامبر در نمازهای یومیه و هر روز چندین بار است، که مستلزم آن نیست که گوینده‌ی این کلام، در صراط مستقیم نباشد. با توجه به این بیان، پاسخ دلیل دوم نیز به دست می‌آید. علاوه بر آن که بر فرض که ظاهر آیه‌ی شریفه عدم لزوم عبادت پس از حصول یقین باشد، با توجه به ادله‌ی قطعی از کتاب و سنت، از این ظاهر صرف نظر می‌شود، چنانچه در مورد بسیاری از آیات شریفه، قرآینی از

کتاب و سنت موجب تقیید یا تخصیص و یا ارتکاب خلاف ظاهر دیگری در آن آیات می‌گردد. (شیعه در اسلام: 43)

گفتمان

فلسفی

لذا علامه طباطبائی می‌فرماید: «از (این) آیه فهمیده می‌شود که پرستش واقعی خدا منتج یقین است.» (علامه طباطبائی، پیشین: 43. البته ایشان در تفسیر المیزان، مقصود از یقین را همان زمان مرگ دانسته اند).

4. «و کذلک نری ابراهیم ملکوت السموات و الارض و لیكون من الموقنین» (انعام: 75): لفظ «کذلک» بر حسب ظاهر، اشاره دارد به رؤیت و دیدنی که در آیه‌ی پیشین حضرت ابراهیم مدعی آن است، آنجا که ابراهیم خطاب به آزر می‌گوید: اتخذ اصناما آلهه انی اریک و قومک فی ضلال مبین» (انعام: 74). یعنی من حق را مشاهده می‌کنم. باتوجه به نکته‌ی یاد شده، معنای آیه چنین خواهد بود: «ما بدین گونه از ارائه و نمایاندن، ملکوت آسمان‌ها و زمین را به ابراهیم ارائه دادیم. واژه‌ی «ملکوت» مانند «ملک» مصدر است و به معنای قدرت بر تصرف می‌باشد. واژه‌ی مزبور در قرآن کریم نیز به همان معنای لغوی آن، استعمال شده است، و معنای جداگانه‌ای ندارد. اما باید توجه داشت که میان ملک و ملکوت خداوند و ملک و ملکوت رایج ما آدمیان در جوامع انسانی تفاوت مصداق سترگی است؛ که این تفاوت اگر چه مغایر معنای لفظ نیست، اما نباید مورد غفلت قرار گیرد. توضیح این‌که مالکیتی که ما نسبت به اشیا در ظرف جامعه داریم یک مالکیت اعتباری و قراردادی است، که قائم به اعتبار و قرارداد می‌باشد. اما مالکیت خداوند نسبت به اشیا یک رابطه‌ی وجودی و حقیقی است که از ربط بودن و معلول بودن حقایق وجودی نسبت به ذات حق تعالی نشأت می‌گیرد. و چیزی است شبیه مالکیت انسان نسبت به قوای ادراکی و تحریکی خود.

با توجه به نکته‌ی فوق، اگر در آیه مورد بحث دقت شود دانسته می‌شود خدای متعال با نشان دادن سلطنت و قاهریت خود بر آسمان و زمین در واقع می‌خواهد خودش را به ابراهیم بنمایاند، منتها از راه مشاهده اشیا و از جهت استنادی که اشیا به او دارند، زیرا از آنجا که این استناد قابل شرکت نیست، هر کس به موجودات عالم نظر کند، بی‌درنگ حکم می‌کند که هیچ‌یک از این موجودات، مربی دیگران و مدبر نظام جاری در آنها نیست. و «لام» در کلمه‌ی «لیکون» برای غایت و نتیجه است، و جمله «لیکون من الموقنین» عطف بر جمله‌ی دیگری است که حذف شده و تقدیر آن چنین است: «ما این چنین ملکوت آسمان‌ها و زمین را به ابراهیم نشان دادیم برای آن‌که چنین و

چنان شود و تا او از اهل یقین باشد». و یقین چنان که گفتیم نوعی معرفت جازم است که به هیچ وجه شک و تردیدی در آن راه ندارد.

علامه طباطبایی در میزان در تفسیر این آیهی شریفه می‌فرماید: «بعید نیست غرض از اراده ملکوت، این باشد که ابراهیم (ع) به پایه‌ی یقین به آیات خداوند برسد، چنان که در جای دیگر فرموده: «و جعلنا منهم ائمه يهدون بامرنا لما صبروا و كانوا باياتنا يوقنون» (سجده: 24) و این همان یقینی است که نتیجه‌اش یقین به «اسماء حسنی» و «صفات علیای» خداوند است، و این مرحله همان مرحله‌ای است که درباره‌ی رسیدن پیامبر (ص) به آن پایه، قرآن می‌فرماید: «سبحان الذی اسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى الذی باركنا حوله لنريه من اياتنا» (اسراء: 1). و می‌فرماید: «ما زاغ البصر و ما طغى لقد رای من آیات ربه الکبری» (نجم: 18). (چشم رسول الله خطا و طغیان نکرد، سوگند که آیاتی از بزرگترین آیات پروردگار خودش را دید). و این یقین به آیات پروردگار نهایت و اعلا درجه‌ای است که انبیاء در سیر تکامل خود می‌توانند به آن رسند، و اما ذات پروردگار را قرآن کریم، برتر از آن دانسته است که ادراکی به آن تعلق گیرد و او را احاطه کند» (علامه طباطبایی، میزان، ذیل آیه 75 از سوره انعام). حاصل آن که این آیهی شریفه مشاهده ملکوت آسمان‌ها و زمین را، که البته جزء به نحو شهود عرفانی امکان‌پذیر نیست و از مقوله‌ی ادراک حسی و عقلی و یا فهم مستفاد از ادله‌ی نقلی بیرون است، از لوازم یقین دانسته است، و چون رسیدن به مرحله‌ی یقین در انحصار گروه و اشخاص خاصی نیست بلکه همگان به سوی آن دعوت شده‌اند، دانسته می‌شود که باب این نوع از معرفت نیز اختصاص به انبیاء نداشته، دیگران نیز اگر در وادی سلوک قدم نهند از فرامین شارع مقدس پیروی کنند، و از استعداد مناسب برخوردار باشند، به این مقام بار خواهند یافت.

5- «کلا ان کتاب الابرار لفی علیین و ما اردیک ما علیون - کتاب مرقوم - یشهده المقربون» (مطففین: 18-21). «کتاب» به معنای مکتوب است، اما نه به معنای مجموعه خطوطی که با قلم نگاشته می‌شود، بلکه از کتابت به معنای قضای حتمی است، و منظور از «کتاب ابرار» سرنوشتی است که خداوند با قضای حتمی خود برای ایشان اثبات فرموده است. بنابراین، معنای آیات یاد شده چنین خواهد بود: آنچه برای ابرار مقدر شده، و قضایش رانده شده تا جزای نیکوکاری‌های آنان باشد، در علیین قرار دارد، و تو نمی‌دانی علیین چیست؟ امری است نوشته شده، و قضایی است

حتمی و مشخص و بدون ابهام که مقربان آن را شهود می‌کنند. با توجه به سیاق آیات و آن‌چه در بیان معنای آن ذکر شد، مناسب‌تر آن است که مقصود از شهود مقربان، رؤیت عینی و نوعی معاینه باشد. و بنابراین، مقربان گروهی هستند که از عوالم بالا آگاهند و نوعی معرفت نسبت به آن دارند. در قرآن کریم این نوع مشاهده و معرفت نسبت به دوزخ آمده است آنجا که می‌فرماید: «کلا لو تعلمون علم یقین لترون الجحیم» (تکاثّر: 5 و 6). از این آیات به وضوح نوعی ادراک و معرفت غیر حسی و غیر عقلی، و به دیگر سخن شهود قلبی و عرفانی، برای کسانی که اهل یقین و از مقربان هستند، نسبت به عوالم غیب، اثبات شده است.

6- «یا ایها الذین امنوا ان تتقوا الله یجعل لکم فرقانا» (انفال: 29). فرقان به معنای وسیله‌ای است که بین دو چیز فرق می‌گذارد و آن دو را از یکدیگر متمایز می‌سازد. از این آیه‌ی شریفه به قرینه‌ی سیاق و متفرع ساختن فرقان بر تقوا، دانسته می‌شود مقصود، فرقان میان حق و باطل است، چه در اعتقادات و چه در عمل فرقان در اعتقادات عنان جدا کردن ایمان و هدایت از کفر و ضلالت است، و فرقان در عمل جدا ساختن اطاعت و عمل مورد رضایت الهی از معصیت و عمل مورد غضب الهی است. و فرقان در رأی و نظر جدا ساختن فکر صحیح از فکر باطل است. همه‌ی اینها نتیجه و میوه‌ای است که از درخت تقوا به دست می‌آید. و چون در آیه‌ی شریفه فرقان به طور مطلق آمده و مقید به هیچ یک از اقسام یاد شده نگشته است، همه‌ی آن‌ها را شامل می‌شود. بنابر این آیه فوق تأیید و تأکید می‌کند که از راه عمل به شریعت و پاک‌سازی نفس از آلودگیها و زنگارهای گناهان و معاصی می‌توان به نوعی معرفت الهی دست یافت که مایه روشن‌بینی و بصیرت قلبی شده و موجب می‌گردد انسان در زمینه‌های گوناگون صحیح را از ناصحیح متمایز سازد.

7- «ما اصاب من مصیبه الا باذن الله و من یومن بالله یهد قلبه و الله بکل شیء علیم» (تغابن: 29). در این آیه‌ی شریفه هدایت قلب و بازماندن آن از کجی و انحراف و ضلالت مترتب بر ایمان به خداوند شده است، و این وعده‌ی الهی را بیان می‌کند که ایمان راستین به دنبال خود معرفت و بصیرتی را می‌آورد که از آن به هدایت قلب یاد می‌شود. و پر واضح است که این معرفت غیر اکتسابی بوده از قبیل معرفت حسی و عقلی نیست.

8- «والذین جاهدوا فینا لنهیدینهم سلبنا و ان الله لمع المحسنین» (عنکبوت: 69). راغب در مفردات: واژه‌ی «جاهدوا» از ماده‌ی «جهد» است و «جهد» به معنای وسع و طاقت می‌باشد، و «مجاهدت» به معنای به کار بردن آخرین حد وسع و قدرت در دفع دشمن است. و جهاد بر سه قسم است: جهاد با دشمن ظاهری، جهاد با شیطان، و جهاد با نفس. و معنای «جاهدوا فینا» آن است که جهاد آن‌ها همواره در راه خداست، و این کنایه از آن است که جهادشان در اموری است که متعلق به خدای متعال است، اعم از آن که جهاد در راه عقیده باشد و یا جهاد در راه عمل. و اما از جمله «لنهیدینهم سلبنا» مستفاد می‌شود که خداوند برای خود سبیل‌ها و راه‌هایی دارد که مجاهدان را بدان رهنمون می‌شود. و به دیگر سخن: خداوند وعده می‌دهد که اگر کسی با نیت خالص و خالی از اغراض نفسانی در راه خدا به تلاش و کوشش پردازد، خداوند او را از کجی و انحراف در عقیده و عمل باز می‌دارد و به راهی رهنمون می‌گردد که به سوی او می‌انجامد و سرانجام او کامیابی و وصول به مقصد خواهد بود. معنای مستفاد از این آیه در محل بحث نظیر همان چیزی است که از آیه‌ی پیشین به دست می‌آید.

9- «و اذا اخذ ربک من بنی آدم من ظهورهم ذریتهم و اشهدهم علی انفسهم الست بربکم قالوا بلی شهدنا ان تقولوا یوم القیامه انا کنا عن هذا غافلین او تقولوا انما اشکر آبائنا من قبل و کنا ذریه من بعدهم افتهلکنا بما فعل المبطلون». این آیه‌ی شریفه به روشنی دلالت می‌کند که خدای متعال با فرد فرد انسان‌ها یک رویارویی داشته و به آن‌ها گفته است آیا من خدای شما نیستم؟ و آن‌ها گفته‌اند: آری تویی خدای ما. و این رویارویی با تک تک انسان‌ها موجب گشته است که عذری برای مشرکین باقی نماند و نتوانند احتجاج کنند که ما اساساً از توحید و یگانه‌پرستی غافل بودیم و از پدران ماست و ما مسؤول نیستیم. در این‌که این آیات در صدد افاده چنین مطلبی است. شک و تردیدی وجود ندارد، و اگر ابهامی هست، در جهات دیگر است. نکته‌ای که در این جا باید بدان توجه داد آن است که هر معنایی برای این مکالمه و مواجهه تصور شود، در هر حال، سخنی غایبانه و از پشت پرده نیست، بدین نحو که کسی صدایی از جایی بلند کند و بپرسد که آیا من فلانی نیستم؟ و شنوندگان هم بگویند: آری. زیرا چنین رویارویی - که در واقع نمی‌توان آن را رویایی نامید - ارزشی ندارد و نمی‌تواند قاطع هر گونه عذری در شناخت پروردگار باشد. مواجهه‌ای که این آیات مورد نظر است باید غیر قابل خطا و اشتباه باشد، و گرنه عذر برای مشرکان باقی خواهد بود. این مکالمه و رویارویی در صورتی قاطع هر گونه عذری خواهد بود که شما خدا را دیده و

شناخته باشید. بنابراین، مدعای آیات مورد بحث آن است که مکالمه‌ای میان خدا و انسان تحقق یافته است که عذری برای خطا و تطبیق باقی نگذاشته است، و هرگونه عذری آدمی در قیامت بیاورد که خدایا من به این علت تو را نشناختم و نپرستیدم پذیرفته نخواهد شد. آنچه به روشنی از این آیه شریفه به دست می‌آید این است که هر فرد انسان، نوعی معرفت به خدای یگانه پیدا کرده است که می‌توان از کیفیت حصول آن به این نحو تعبیر که خدا به آنان فرمود: «الست بربکم» و آن‌ها پاسخ دادند: «بلی شهدنا». و این گفت و گو به گونه‌ای واقع شد که جای عذر و ادعای خطا در تطبیق را باقی نگذاشته است و از این رو، در روز قیامت کسی نمی‌تواند بگوید که با ربوبیت الهی آشنا نبوده است، و نیز کسی نمی‌تواند پیروی از پدران و پیشینیان را بهانه شرک و کجروی خود قرار دهد.

به نظر می‌رسد چنین مکالمه عذر براندازی که خطای در تطبیق را هم نفی می‌کند جزء با علم حضوری و شهود قبلی، حاصل نمی‌شود و مؤید آن، روایات زیادی است که مشتمل بر تعبیرات «رؤیت» «معاینه» می‌باشد. در این قسمت بی‌مناسب نیست به پاره‌ای از روایاتی که روشنگر مفاد آیه‌ی مورد بحث است، نظری بیفکنیم. امام محمد باقر (ع) در روایتی که در اصول کافی ذیل آیه فطرت نقل شده، می‌فرماید: «فعرفهم و أراهم نفسه و لولا ذلك لم يعرف احد ربه» (اعراف: 172 و 173). در تفسیر علی ابن ابراهیم قمی از ابن مسکان نقل شده که به حضرت صادق (ع) گفتیم: «معاینه کان هذا؟ قال: نعم». (مرحوم کلینی، اصول کافی، جلد 2: 13). در کتاب محاسن برقی از زراره از حضرت صادق (ع) نقل شده که فرمود: «و لو لا ذلك لم يدرك احد من ذلک لم يد احد من خالقه و رزاقه» (تفسیر المیزان، پیشین، ج 8: 340). لذا معرفتی که در آیه به آن اشاره شده، معرفتی شخصی است نه شناختی کلی که از راه مفاهیم انتزاعی و عناوین علی حاصل می‌شود.

و معرفت شخصی درباره‌ی خدای متعال جزء از راه علم حضوری و شهودی، امکان‌پذیر نیست. و اگر منظور، معرفت کلی و نتیجه استدلال عقلی بود، می‌بایست چنین گفته می‌شد: «و لو لا ذلك لم يعلم احد ان له خالقاً» یعنی هیچ‌کس نمی‌دانست که «خالقی» دارد، نه این‌که نمی‌دانست چه کس خالق اوست. اگر جریان این مکالمه و معاینه هم نبود انسان با کمک عقل خود می‌توانست بفهمد و شناسد که جهان خالقی دارد، اما هرگز نمی‌توانست آن خالق را بشناسد که کیست؟ و به دیگر سخن: انسان به عقل خود می‌تواند معرفت کلی و حصولی نسبت به خالق جهان بیابد، اما هرگز

نمی‌تواند معرفت شهودی و شخصی نسبت به او پیدا کند. و آنچه این آیه شریفه، و به ویژه با توجه به روایات یاد شده، بر آن دلالت دارد، تحقق یک معرفت شخصی و شهودی برای همه‌ی انسان‌هاست. (همان، ج 8: 345). حاصل سخن این که آیه‌ی شریفه ادراک و شهودی را که از سنخ ادراک و شهود عرفانی است، و مغایر با شناخت حسی و عقلی و نقلی و سایر انحاء معرفت است، برای هر انسانی نسبت به خدای متعال اثبات می‌کند، و کاری که انسان باید انجام دهد آن است که این معرفت را شکوفا سازد و آن را پرورش دهد. و این مطلب مدعای عرفا را تأیید می‌کند که هر انسانی با تزکیه نفس و تصفیه باطن و کاستن تعلقات مادی و جسمانی، و بی‌توجهی نسبت به هر چه آدمی را از توجه به حق غافل می‌سازد، می‌تواند این معرفت را در خود بارور سازد. و حق تعالی را هر چه آشکارتر و بلکه به عنوان آشکارترین نمایان‌ترین موجودات و بلکه تنها چیزی که می‌توان برای آن هستی حقیقی قائل شد، شهود کند.

سخنی از علامه طباطبایی

وی در رساله الولایه (رساله الولایه، ص 27)، پس از اقامه‌ی برهان عقلی بر این که "امکان این هست که انسان در همین دنیا بر حقایق پنهان و مستوری که پس از مرگ طبیعی با آن مواجه خواهد شد، فی الجمله آگاه گردد" می‌نویسد: «عمده اخبار و آیاتی که به خواست خداوند در طی رساله نقل خواهیم کرد بر این مطلب دلالت دارد. اما انکار عمومی کسانی که این سعادت را رد کرده‌اند متوجه شهود حق سبحانه است. ایشان گمان کرده‌اند شهود حق تعالی محال است. و در مقام استدلال بر مدعای خود گفته‌اند: وجود حق تعالی وجودی مجرد و مبرای از اعراض و جهات و امکانه است، و از این روی امکان ندارد او با چشم دیده شود، چرا که رؤیت بصری مستلزم جسمی است که دارای کیفیت و جهت و وضع خاصی باشد. محدثین ایشان نیز به اخباری تمسک کرده‌اند که رؤیت (خداوند) را نفی می‌کند، و ایشان همه‌ی آیات و روایاتی را که این امر را اثبات می‌کند تأویل برده‌اند و بر مجاز و مانند آن حمل کرده‌اند. اما خواننده به خوبی می‌داند دلیل ایشان اختصاص به نفی رؤیت بصری (دیدن با چشم) دارد، که کسی مدعی (امکان) آن نیست مگر گروه اندکی از متکلمین اهل سنت، و کسانی از ایشان که ظاهرگرا هستند، بنابر آن چه به ایشان نسبت داده می‌شود. و روایاتی که رؤیت خداوند را نفی می‌کند، چنان‌که به مراجعه با مناظرات و احتجاجات امامان هدایت دانسته می‌شود، در مقام رد سخن همین گروه‌هاست. اما باید دانست کسانی که رؤیت و شهود حق تعالی را اثبات می‌کنند، در مقام اثبات چیز دیگری هستند (غیر

از دیدن با چشم ظاهر)، و آن این که موجود امکانی با فقر محض و عدم استقلال ذاتی اش، باتمام وجود امکانی اش نه با چشم حسی یا ذهن فکری وجود پدید آورنده‌ی خود را که غنی محض است، شهود می‌کند. و این معنا را براهین قطعی اثبات می‌کند، و ظواهر کتاب و سنت بر آن گواهی می‌دهند. بلکه مقتضای براهین، محال بودن انفکاک، ممکن از این شهود است. و آنچه مطلوب است همانا علم به شهود و معرفت می‌باشد، نه اصل شهود ضروری، که همان علم حضوری (به حق تعالی) است؛ (چرا که اصل این علم حضوری برای همگان حاصل است، و نیاز به طلب ندارد.) حاصل آن که چون عمده نفی و انکار منکران، متوجه شهود حق تعالی است، ما برخی از ادله‌ی آن را اینجا ذکر می‌کنیم و بقیه را به مباحث بعد حواله می‌دهیم. خدای متعال می‌فرماید: «وجوه یومئذ ناضره الی ربها ناظره» (قیامت: 22-23). «و ان الی ربک المتهی» (نجم: 42). «و الیه تقلبون» (عنکبوت: 21). «و انا الی ربنا لمنقلبون» (زخرف: 14). «و الیه المصیر» (مائده: 18). «لا الی الله تصیر الامور» (شوری: 52). «و الیه ترجعون» (یوتس: 56). «و لقد اتینا موسی الکتاب فلا تکن فی مریه من لقاءه» (سجده: 23). «من کان یرجوا لقاء الله فان اجل الله لات» (عنکبوت: 5). دو واژه "لقاء" و "رجوع" فراوان در کتاب و سنت (درباره خدای متعال به کار رفته است. خدای متعال می‌فرماید: (فصلت: 54-56).

به زودی نشانه‌های خود را در اطراف جهان و در درون جانشان به آنها نشان می‌دهیم تا برای آنان آشکار گردد که او حق است؛ آیا کافی نیست که پروردگارت بر همه چیز شهید است؟ آگاه باشید که آنها از لقای پروردگارشان در شک و تردیدند؛ و آگاه باشید که خداوند به همه چیز احاطه دارد. سیاق آیه نخست یعنی "سنریهم ایاتنا فی الافاق..." بیانگر آن است که مقصود از "شهید" در این آیه مشهود (شهود شونده) است نه شاهد (شهود کننده). و نیز عبارت "الا انهم فی مریه من لقاء ربهم..." (بیانگر آن است که مقصود از شهید، شهود شونده است.) و این آیه گویا اعراض است، و پاسخ آن است که "الا بکل شیء محیط". سیاق این آیه اخیر، یعنی "الا انهم..."، منافات با این سخن دارد که گفته‌اند: معنای لقاء همان مرگ یا قیامت است که به طور مجازی قصد شده است. چرا که آیات خداوند و حقانیت او در آن روز ظاهر و نمایان می‌گردد؛ و چنان می‌شود که گویا خداوند دیده می‌شود و مشهود می‌گردد. دلیل ناسازگار بودن این سخن با آیه یاد شده آن است که خدای سبحان تردید آن در مورد لقاء پروردگار را با تمسک به احاطه او بر همه چیز (پاسخ داد و

آن را) رد و انکار نمود. و احاطه خداوند (اختصاص به هنگام مرگ یا روز قیامت ندارد، بلکه) در دنیا و هنگام مرگ و روز قیامت، یکسان است. بنابراین، وجهی ندارد که خداوند از مرگ یا قیامت، از جهت احاطه‌اش، به لقاء تعبیر کرده باشد. علاوه بر آن که در این صورت، آیه مورد نظر با آیه قبل بی ارتباط خواهد بود. بنابراین، معنای آیه خداوند داناست - آن است که در حقیقت و ثبوت خدای سبحان همین کافی است که او مشهود بر هر چیزی است، اما (با این همه) خداوند آیات خود را اطراف جهان و در جان‌های مردمان به ایشان می‌نمایاند، چرا که در شهود و لقاء او شک و تردید ندارند؛ و جایی برای این شک نیست. و چگونه روا باشد که مردم در این امر به خود شک و تردید راه دهند، حال آن که خداوند بر هر چیزی احاطه دارد، پس او نزد هر شیء اول و آخر و ظاهر و باطن است. و به هر سو رو کنید وجه الله آنجاست، هیچ نجوایی میان سه نفر نباشد مگر آن که چهارمین ایشان خداوند است، و او با شماست هر کجا که باشید. کسی که شأن او چنین است، روا نباشد که در شهود و لقاء او تردید شود، اما در این که آیات او در آینده به گونه‌ای آشکار می‌گردد که جایی برای تردید باقی نمی‌گذارد، جای شک و ریب هست. (دقت شود). رساله الولایه، محمد حسین طباطبایی: 24-27، منشورات قسم الدراسات الاسلامیه، تهران، 136 ه.ش.

اعتبار ادراک و شهود عرفانی از دیدگاه روایات

مسأله‌ی شهود عرفانی و به ویژه رؤیت امور غیبی و دیدن حق تعالی با چشم دل و نیز دریافت علوم و معارف آسمانی از راهی غیر از راه‌های متداول حسی و عقلی مسأله‌ای است که به صورت‌های مختلف در روایات شیعه منعکس شده و درباره‌ی آن سخن گفته شده است، به گونه‌ای که در این نحوه از ادراک از نظر امامان شیعه به رسمیت شناخته شده، و بلکه بالاترین درجه معرفت دانسته شده و همگان برای رسیدن به آن و دریافت آن دعوت شده‌اند، جایی برای شک و تردید باقی نمی‌گذارد. به عنوان نمونه: 1. امام صادق (ع) می‌فرماید: (اصول کافی، ج 2، طبع دارالکتب الاسلامیه، تهران). «هیچ بنده‌ای چهل روز ایمانش را به خدای عز و جل خالص نسازد یا فرمود: هیچ بنده‌ای ذکر خدا را در چهل روز نیکو انجام ندهد جزء آن که خدای عز و جل او را نسبت به دنیا زاهد سازد و درد و داروی دنیا را به او بنماید، پس حکمت را در دلش ثابت کند و زبانش را به آن گویا سازد.» روایاتی به این مضمون در جوامع روایی شیعه از پیامبر بزرگوار

(ص) نیز نقل شده است. علامه مجلسی در بحار الانوار از رسول خدا (ص) نقل می‌کند که (بحار الانوار، ج 7، ص 242، به نقل از عیون اخبار الرضا).

«هیچ بنده‌ای چهل روز خود را از برای خداوند خالص نساخت مگر آن چشمه‌های حکمت از قلبش بر زبانش جاری گشت.» ابن فهد حلی در عده الداعی از پیامبر اسلام (ص) نقل می‌کند که (عده الداعی: 170). «هر کسی چهل روز اخلاص بورزد، خداوند چشمه‌های حکمت را از قلبش بر زبانش جاری می‌سازد.» این روایت در میان اهل سنت نیز شهرت دارد و در جوامع روایی شان نیز نقل شده است. از آن جمله سیوطی در جامع صغیر این روایت را به این صورت از رسول اکرم (ص) نقل کرده است: "من اخلص الله اربعین يوماً ظهرت ينباع الحکمه من قلبه علی لسانه". (جامع صغیر، ج 2: 275، احیاء العلوم، ج 4). «هر کسی چهل روز خود را برای خداوند خالص سازد چشمه‌های حکمت از قلبش بر زبانش جاری می‌گردد.» حاجی نوری در کتاب کلمه طیبیه، می‌نویسد: "از جمله‌ای از اخبار معتبره مستفاد می‌شود که در ترقی از درجه (ای) به درجه (ای) و از حالی به حالی، و تنزل به همین نسق، به سبب مواظبت به عمل از ذکر و دعا و نماز و خوردن و آشامیدن و ترک چیزی و غیر آن، چهل روز یا سال را مدخلیت تامی است در تأثیر آن، بلکه این عدد را در مواضع بسیار آثار بزرگی است". (کلمه طیبیه، حاسیه، ص 175). از این روایات به وضوح مستفاد می‌شود انسان در صورتی که چهل روز مراقبت تام نسبت به اعمال خود داشته باشد و نفس را از هر گونه اغراض شخصی تهی سازد، و جزء به حق متوجه نباشد و ذره‌ای شرک در هیچ مرحله‌ای در او راه نیابد، در این صورت جان او و قلب او چشمه‌ای جوشان از معارف علوم الهی می‌گردد که رشحه‌ای از آن بر زبانش نمود می‌یابد.

2. امیر مؤمنان در نهج البلاغه می‌فرماید: "ای بندگان خدا محبوب‌ترین بندگان نزد خدا کسی است که او را در راه پیروزی بر هوس‌های سرکش نفس یاری کرده، آن کسی که جامه زیرینش اندوه (در برابر مسئولیتها) و جامه رویینش ترس از (خدا) است. چراغ هدایت در قلبش روشن شده، و وسایل لازم برای روزی که در پیش دارد فراهم ساخته، دورها را برای خود نزدیک، و شداید را بر خود آسان نموده است. و به این جهان نگاه کرده حقایق آن را با دیده بصیرت دیده، به یاد خدا افتاده و اعمال نیک را فراوان به جا آورده، از سرچشمه‌ی گوارا خود را سیراب نموده ... کلید درهای هدایت و قفل‌های درهای ضلالت و پستی گردیده است.

راه هدایت را با بصیرت دیده و در آن گام نهاده است" (نهج البلاغه، خطبه 87). از آن‌چه در این خطبه شریف آمده است به خوبی می‌توان تأثیر تقوا پیشگی و پرهیزگاری را در دست یافتن به بصیرت و یافتن راه‌های هدایت استفاده کرد.

3. در نهج البلاغه می‌خوانیم: "خداوند یاد خویش را جلای قلبها قرار داد، که در اثر آن گوش، پس از سنگینی می‌شنود و چشم، پس از کم‌سویی می‌بیند، و بدین وسیله پس از لجاجت و دشمنی رام می‌گردد. خداوند که نعمتهایش بزرگ باد در هر عصر و زمانی همواره بندگان را داشته که به فکر آنها الهام می‌کرده و در وادی عقل و اندیشه با آنان سخن می‌گفته است. (این بندگان) با نور بیداری عقول، چراغ فهم و بینایی در چشم‌ها، گوش‌ها و دل‌ها روشن ساخته‌اند، ... این افراد به منزله‌ی راهنمایان در بیابان‌ها بودند، ... (این بندگان خاص خدا) با اینکه در دنیا هستند گویا آن را رها کرده و به آخرت پیوسته‌اند، آنها ماورای دنیا را مشاهده کرده، گویا از پشت دیوار این جهان سر برآورده و به جهان برزخیان می‌نگرند، و اقامت طولانی آن جا را مشاهده می‌کنند. گویا رستاخیز، وعده‌های خود را برای آنها عملی ساخته است. آنها این پرده‌ها را برای جهانیان کنار زده، حتی گویا چیزهایی را می‌بینند که دیگران نمی‌بینند، و مطالبی را می‌شنوند که دیگران نمی‌شنوند" (نهج البلاغه، خطبه 222). مطالبی چند به شرح زیر از این خطبه شریفه مستفاد می‌شود:

الف: ذکر و یاد خداوند وسیله‌ای است که دل را جلا می‌دهد و کدورت‌ها را از آن می‌زداید، و آن را همچون آینه‌ای صاف و براق می‌سازد که می‌تواند حقایق غیبی را در خود منعکس سازد.

ب: وجود بندگان که از علوم غیبی برخوردار باشند، و در اثر تهذیب و تزکیه‌ی نفس قلب خود را ظرف علوم و معارف الهی ساخته باشند، اختصاص به زمان خاصی ندارد. بلکه خداوند در هر زمانی چنین بندگان را دارد.

ج: در میان مردم، کسانی هستند که در دنیا به آخرت می‌نگرند و گویا آخرت را می‌بینند. این افراد چیزهایی را از عالم غیب می‌بینند که دیگران از دیدن آن عاجزند.

4. امیر مؤمنان در فرازی از خطبه‌ی چهارم نهج البلاغه، که خطاب به مردم بصره است می‌فرماید: "و بصرنیکم صدق النیه" (صدق و صفای نیت مرا بر شما بینا ساخته است). مقصود آن است که من در اثر صفای باطن و نیت راستینی که دارم بر ضمائر شما آگاهم از

نفاق شما مطلع می‌باشم. این فراز از نهج البلاغه به روشنی دلالت بر آن دارد که صدق و صفای نیت نوعی بینش و بصیرت نسبت به شناخت افراد به انسان ارائه می‌دهد. آری:

آئینه دل چو شود صافی نقش‌های بینی برون از آب و خاک

هم ببینی نقش و هم نقاش را فرش دولت را و هم فراش را

ابن میثم بحرانی در شرح این فراز از خطبه‌ی چهارم می‌نویسد: "مراد امام (ع) از صدق نیت، اخلاص او برای خدای متعال و صفای آئینه دل اوست، و این که این امر موجب گشته است بر چشم بصیرت او نور معرفت به حالات مردمان و عواقب امور ایشان افاضه شود." (شرح نهج البلاغه، ج 1: 273، دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم، 1362).

5. در حدیث معروف عنوان بصری از امام صادق (ع) نقل شده است که (بحار الانوار، ج 1: 225) (ای بنده خدا! علم با تعلم و آموختن به دست نمی‌آید بلکه آن نوری است که در دل آن که خداوند بخواهد هدایتش کند، تابش می‌کند. پس اگر خواهان علم هستی، ابتدا حقیقت بندگی را در خود بجوی. و علم را با به کار بردن آن طلب نما، و فهم را از خدا بخواه تا به تو عنایت کند). در دنباله‌ی این حدیث شریف، امام (ع) حقیقت عبودیت را توضیح می‌دهند که حاصلش آن است که بنده از خودش هیچ نبیند و هر چه هست را ملک خدا بداند. دلالت این حدیث شریف بر مراد نیز روشن است.

6. روایاتی از رسول گرامی اسلام (ص) نقل شده و در جوامع روایی شیعه نیز آمده است که "المؤمن ينظر بنور الله" (ر. ک: بحار الانوار، ج 1: 73 و ج 68، ص 355 و ج 75: 201، ج 87: 32. این عبارت در ضمن روایتی از حضرت فاطمه نیز نقل شده است: بحار الانوار، ج 43: 8). (مؤمن با نور خداوند می‌نگرد). از این روایات نیز استفاده می‌شود که ایمان واقعی، که منفک از عمل نیکو و تهذیب نفس و پالودن جان از زنگار گناهان نمی‌باشد، موجب می‌گردد بصیرتی خاص در انسان پدید آید که از آن به "نور خدا" تعبیر شده است. بصیرتی الهی که چراغ راه آدمی می‌شود و او را از انحراف و لغزش و خطا در ادراک باز می‌دارد.

7. در روایتی از رسول اکرم (ص) آمده است که: "من عمل بما علم الله علم ما لم أعلم" (رساله الولایه: 44). (هر کس بدان چه می‌داند عمل کند خداوند علم آن چه نمی‌داند بدو عطا خواهد کرد). این حدیث شریف نیز دلالت بر این دارد که یکی از راه‌های کسب علم و

معرفت، عمل به دانسته‌ها است. و چنان که روشن است مقصود، عمل به دانسته‌های از دستورات دینی است، نه عمل به هر گونه دانسته‌ای. بنابراین، قدم نهادن در شریعت و عمل کردن به دستورات دینی موجب می‌گردد دریچه‌ای از علوم به روی آدمی گشوده گردد.

در کتاب شریف بحار الانوار، به نقل از ارشاد القلوب دیلمی در ضمن حدیث معراج چنین آمده است: (بحار الانوار، ج 74: 29). (آیا احمد! هرگاه بنده به خود گرسنگی دهد و زبانش را نگاه دارد، من بدو حکمت می‌آموزم و اگر او کافر باشد، حکمتش حجت بر او باری بر دوشش خواهد بود. و اگر مؤمن باشد، حکمتش برای او نور و برهان و شفا و رحمت خواهد بود، پس او آن‌چه را نمی‌توانست بداند، خواهد دانست، و آن‌چه را نمی‌توانست ببیند، خواهد دید. پس نخستین چیزی که مشاهده می‌کند، عیب‌های خویش است تا از عیوب دیگران باز ماند، و من به او دقایق علم را می‌آموزم تا شیطان بر او وارد نشود). در فقره دیگری از این روایت شریف آمده است: (همان: 27). (پیامبر (ص) عرض کرد: خدایا آغاز عبادت چیست؟ خداوند فرمود: آغاز عبادت سکوت و روزه‌داری است. عرض کرد: پروردگارا میراث روزه‌داری چیست؟ فرمود: میراث روزه‌داری، حکمت است و میراث حکمت، معرفت است و میراث معرفت، یقین است). دلالت این حدیث شریف بر این‌که انجام پاره‌ای عبادات و تحمل پاره‌ای ریاضات موجب پیدایش نوعی بصیرت و علم و حکمت و معرفت می‌گردد، روشن است و نیاز مند توضیح نیست. نکته‌ی شایان توجه در این حدیث شریف آن است که این علم موهبتی را اختصاص به مؤمن نمی‌دهد، بلکه هر کس ریاضاتی را متحمل می‌شود و علقه‌های دنیوی خود را بکاهد و تن پروری را کنار بگذارد، از آن بهره‌مند می‌شود، اگر چه کافر باشد.

8. امام صادق (ع) از رسول اکرم (ص) نقل می‌کند که خدای متعال می‌فرماید: (بحار الانوار، ج 70، ص 22، همچنین نگاه کنید به: ج 75، ص 55، و ج 87، ص 31). محبوب‌ترین چیزی که بنده با آن نزد من تقرب می‌جوید همانا انجام اموری است که بر او واجب ساخته‌ام. و بنده با انجام دادن نوافل به من محبت می‌ورزد، تا بدانجا می‌رسد که من دوستش می‌دارم، پس هرگاه من بنده‌ام را دوست بدارم، گوش او می‌شوم که با آن می‌شنود، و چشم او می‌شوم که با آن می‌بیند، زبان او می‌شوم که با آن سخن می‌گوید، و دست او می‌شوم که با آن (بر دشمن) حمله می‌آورم و پای او می‌شوم که با آن حرکت می‌کند. هرگاه مرا بخواند اجابتش می‌کنم، و هرگاه از من چیزی بخواهد عطایش می‌کنم. این حدیث که به حدیث قرب نوافل شهرت دارد، از طریق شیعه و اهل سنت نقل شده و در میان عرفا فراوان بدان تمسک شده است، و بر

اساس آن مطالب فراوانی نگاشته‌اند. این روایت شریف دلالت بر آن دارد که بنده‌ی مؤمن با انجام عبادات شرعی به مقامی می‌رسد که خداوند چشم او می‌شود و او با چشم خدا به امور می‌نگرد. و واضح است که برای چنین چشمی حقایقی مکشوف خواهد شده که دیگران، از طریق حس و عقل و دیگر راه‌های عادی معرفت از شناسایی آن عاجز و ناتوان خواهند بود. مرحوم میرزا جواد ملکی تبریزی، پس از ذکر این روایت شریف، از خواجه نصیرالدین طوسی مطلب ذیل را نقل می‌کند: "عارف هنگامی که از نفس خود بریده و به حق پیوست، می‌بیند که هر چه قدرت است در قدرت خویش که به همه‌ی مقدورات تعلق می‌یابد مستغرق است، و هر چه دانش است در دانشش که چیزی از موجودات از دایره‌ی علم او بیرون نیست مستغرق است، و هر چه اراده هست، در اراده‌ی او که هیچ‌چیز از ممکنات سرپیچی از اراده‌ی او ندارد مستغرق است، بلکه می‌بیند هر چه وجود است از او سر می‌زند و سرچشمه‌ی فیض همه اوست. پس هر چه وجود است از او سر می‌زند و سرچشمه‌ی فیض همه اوست. پس در این هنگام چشمش که با آن می‌بیند و گوشش که با آن می‌شنود و توانی که با آن کار انجام می‌دهد، و علمی که با او اطلاع می‌یابد، و بالاخره تمام وجودش که در خارج متحقق است، همه حق می‌شود. پس این هنگام است که عارف اخلاق خدای را حقیقتاً به خود می‌گیرد. (رساله لقاء الله، میرزا جواد ملکی تبریزی: 30 و 31). معلم ثانی ابو نصر فارابی در فصوص می‌گوید: "گذشته از جامه‌ای که پوشش بدن توست، پوشش دیگری داری که تو را از خودت پوشانیده است. پس بکوش تا آن حجاب را برداری، که اگر برداشتی، به جایی می‌رسی که از آنچه انجام دهی سؤال نشوی. پس اگر دردناک شدی و شکست خوردی پس وای بر تو؛ و اگر به سلامت رستی خوشا به حال تو که این وقت است جانت در حالی که در بدن توست گویی در بدنت نیست، و گویا که در باطن ملکوت نفوذ کرده‌ای. پس خواهی دید آنچه را که هیچ چشمی ندیده و هیچ گوشی نشنیده و به دل هیچ آدمیزاده‌ای خطور نکرده است." (فصوص الحکم، فصل 26: 68 و 69، طبع بیدار، قم، 1405 ه. ق.)

9. مرحوم مجلسی در بحار الانوار به نقل از توحید صدوق می‌نویسد: "در حالی که امیر مؤمنان مشغول سخنرانی بر منبر کوفه بود، مردی به نام ذعلب، که سخنوری آزموده و مردی شجاع بود، برخاست و پرسید: "ای امیر مؤمنان! آیا پروردگار خود را دیده‌ای؟ حضرت امیر (ع) در

پاسخ به او فرمود: (بحار الانوار، ج 4: 52، همچنین نگاه کنید به: ج 4: 27، 304 و ج 10: 118؛ و ج 87: 304) وای بر تو ذعلب، من خدایی را که ندیده‌ام، پرستش نکرده‌ام. ذعلب گفت: ای امیر مؤمنان چگونه او را دیده‌ای؟ امام (ع) فرمود: او را چشم‌ها با مشاهده‌ی حسی نمی‌بینند، بلکه او را دل‌ها با حقایق ایمان می‌بینند" این روایت شریف به ویژه ذیل آن که می‌فرماید: "رأته القلوب بحقایق الایمان" دلالت بر آن دارد که خدای متعال را با چشم دل و با حقیقت ایمان می‌توان دید، و این امر منحصر در فرد یا افراد خاصی نیست، بلکه هر کس راه سلوک و تهذیب نفس را طی کند و بنده‌ی راستین حق شود، او را مشاهده خواهد کرد، اما مشاهده‌ای که از قبیل مشاهدات حسی نیست بلکه از سنخ دیگری است. و در نتیجه این مشاهدات انسان به جایی خواهد رسید که پرده‌ها از برابر او کنار رفته، حقایق غیبی را عیان خواهد دید و زبان حالش چنین خواهد بود که: "لو كشف الغطاء ما ازددت يقينا" (بحار الانوار، ج 4: 153، ج 46: 135، ج 67: 321، ج 69: 209، ج 70: 142 و ج 78: 304). اگر پرده‌ها کنار رود بر یقین من افزوده نخواهد شد. این جمله شریف که بر طریق مختلف از امیر مؤمنان نقل شده است، بیانگر آن است که هم اکنون پرده‌ها از برابر دیده آن حضرت برداشته شده و آنچه را دیگران در نشئه و نشئه‌های پس از دنیا با کنار رفتن پرده‌ها مشاهده خواهند کرد، او در همین نشئه‌ی دنیا مشاهده می‌کند.

10. کلام دیگری نیز از امیرمؤمنان (ع) در نهج‌البلاغه آمده است که به روشنی دلالت بر رؤیت "حق" می‌کند آن‌جا که می‌فرماید: "ما شککت فی الحق مذاریته" (نهج‌البلاغه، خطبه چهارم)، و نیز از آن حضرت نقل شده است که: "ما رأیت شیئاً الا و رأیت الله قبله و بعده و معه".

11. ابن شعبه حرّانی در کتاب شریف تحت العقول از امام صادق (ع) نقل می‌کند که آن حضرت فرمود: "هر که خدا را با توهّمات و خیالات بشناسد (و از تصورات خود خدایی بسازد) مشرک است؛ و هر که خدا را به اسم بشناسد، نه به معنا (و حقیقت) به نقض (و حدوث وجود خداوند) اعتراف کرده است؛ چون اسم‌ها حادثند (و بندگان آن‌ها را انتخاب کرده‌اند، و ذات مقدس او قدیم است) آن‌که اسم و معنا را (با هم) بپرستد (اسم را) با خدا شریک قرار داده است آن‌که معنا را به وسیله صفت، نه به واسطه ادراک، بپرستد، حواله بر غیب کرده است؛ (چنان‌که اگر امر غایبی را بخواهند بشناسند به وسیله‌ی اوصاف آن را شناسایی می‌کنند،

نه به وسیله‌ی ادراک شخصی؛ چرا که ناپدید است و معرفت شخصی به آن تعلق نمی‌گیرد). و هر که صفت و موصوف را با هم بپرستد، توحید (و یکتایی خدا) را باطل کرده است؛ زیرا صفت، غیر از موصوف است و (دوگانگی با تهی ناسازگار است) و هر که موصوف را به را صفت ضمیمه کند (و بخواهد صفت را با موصوف بشناسد) بزرگ را کوچک کرده و (خدا را چنان‌که شایسته است، نشناخته است). از امام (ع) سؤال شد: پس راه یکتاپرستی چیست؟ فرمود: "راه بحث باز است، و جستجوی چاره ممکن می‌باشد. آنچه حاضر است، خودش را پیش از صفاتش می‌شناسند؛ مثلاً اگر در حضور انسانی باشد، نخست او را با همه‌ی ویژگی‌هایش مشاهده می‌کند، آنگاه به اوصاف او پی می‌برد." اما نسبت به چیزی که غایب است، صفاتش را پیش از خودش می‌شناسند. (بدین صورت که ابتداء صفات وی را می‌شنوند، و آنگاه که خودش را با آن اوصاف می‌بینند، او را می‌شناسند. و خداوند چون حاضر است باید در آغاز، خودش را شناخت، و سپس موجودات دیگر را، و از جمله وجود خدا را به وسیله او شناخت). از امام (ع) پرسیدند: چگونه شخص و ذات حاضر را پیش از صفاتش می‌شناسند؟ امام (ع) فرمود: نخست علم و معرفت تو به "عین" او متعلق می‌گیرد و آنگاه اوصاف او را می‌شناسی، و سپس خودت را به وسیله‌ی او می‌شناسی، نه اینکه خودت را به واسطه و از جهت وجود خود (و در نتیجه مستقل از وجود خداشناسی) و بدانی که آنچه در وجود توست مال خودش و وابسته به خودش است. (این شناسایی شخص در آغاز و صفاتش در انجام، مانند معرفت برادران یوسف در حق اوست) چنان‌که به یوسف گفتند: تو همان یوسفی؟ گفت: آری من یوسفم و این برادر من است. برادرشان را به وجود خودش شناختند نه به وسیله‌ی دیگری، و نه با توهمات و خیالات باطنی خود. (تحت العقول، ص 378، تهران، انتشارات علمیه الاسلامیه، این روایت را مرحوم مجلسی در بحار الانوار، ج 68: 276 به بعد نقل کرده است). علامه فقید سید محمد حسین طباطبایی در رساله الولایه به این روایت برای اثبات این مطلب که راه شناخت خداوند همان راه معرفت نفس است استشهد می‌کند و می‌نویسد: "از آنچه گفتیم به دست آمد که هیچ یک از این راه‌ها جزء راه معرفت نفس موجب معرفت به حقیقت نمی‌شود. و تنها راه معرفت نفس این نتیجه به دست می‌دهد. و آن بدین گونه است که انسان روی خود را به جانب حق گرداند، و خود را از هر چه توجه‌اش را

از نفسش منصرف می‌کند و به خود مشغول می‌سازد، قطع نماید و به مطالعه نفس خود بپردازد تا نفس خود را، آن‌گونه که هست، مشاهده کند، یعنی به صورت موجودی که ذاتاً نیازمند و محتاج به حق سبحانه است. و چیزی که شأنش بدین‌گونه است، مشاهده‌ی آن جدا از مشاهده‌ی مقوم او نخواهد بود، چنان‌که بیانش گذشت. پس هنگامی که انسان (از این طریق) حق سبحانه را مشاهده کرد او را به نحو ضروری خواهد شناخت، و آنگاه نفس خود را حقیقتاً توسط او می‌شناسد، چرا که نفس او قائم الذات به خدای سبحان است. و سپس هر چیز را توسط خدای متعال می‌شناسد" (رساله الولایه: 47 و 48). آنگاه روایت شریفه یاد شده را نقل می‌کند و می‌فرماید: "شما از تأمل در معنای این روایت شریف که از غرر روایات است به ویژه از جهت تشبیه معرفت خداوند به معرفت برادران یوسف نسبت به یوسف (ع) می‌توانی تمام اصولی را که پیش از این گفته شد، استخراج نمایی. حاصل آن‌که هر گاه بنده پروردگارش را مشاهده کرد او را می‌شناسد، خودش را و هر چیز دیگر را با او می‌شناسد." (رساله الولایه: 49).

12. در این قسمت می‌پردازیم به نقل فقراتی از دعای شریف عرفه، که دعایی است معروف و در بر دارنده‌ی معارف بلند و مضامین عمیق، شواهد فراوانی در این دعای شریف بر تأیید شهود عرفانی حق تعالی یافت می‌شود. در این دعای شریف امام حسین (ع) با خدای خود چنین مناجات می‌کند: (معبودا، اندیشه در نموده‌ای (جهان هستی) مرا از دیدارت دور کند، پس مرا به خدمتی توفیق ده که بدان، به تو واصل شوم. چگونه می‌توان با چیزی که خود ذاتاً به تو نیازمند و فقیر است به سوی تو راه یافت؟ آیا غیر تو از تو نمایان‌تر است که بدو آشکار شوی؟ کور باد چشمی که نظارت تو را بر خود نبیند؟ و زیانمند باد تجارت بنده‌ای که از دوستی خود برخوردارش نکرده‌ای!). (معبودا، فرمانم دادی تا در پدیده‌های هستی بنگرم اینک مرا در هاله‌ای از نور و بینایی به سوی خود باز خوان تا از آنها روی گردانم و به سوی تو رو آورم، چنان‌که نخستین بار از راه آن پدیده‌ها به وجود تو راه یافتم، و دیگر نیازی به آنها نداشته باشم و همتم از تکیه بر آنها برداشته شود، که همانا تویی بر هر چیز توانا،) (معبودا... و تویی آن که معبودی نیست جز تو که خود را برای هر چیز شناسانده‌ای. از این رو موجودی نیست که تو را نشناسد. و تویی آن‌که در هر چیز خود را به من شناساندی و من تو را در هر چیز آشکارا دیدم. و تویی عیان بر هر چیز). (چگونه نهان باشی که تو عیانی؟ یا چگونه غایبی

که تو ناظر حاضری؟ همانا تو بر همه چیز توانایی و ستایش از آن خداوند یکتاست.) فرازهای متعددی از این دعای شریف به روشنی مؤید آن است که خداوند را از طریقی دیگر غیر از راه استدلال و برهان می‌توان شناخت، و اساساً راه اصلی معرفت خدای تعالی غیر از معرفت برهانی است. چنان‌که امام (ع) می‌فرماید: "چگونه می‌توان با چیزی که خود ذاتاً به تو نیازمند و فقیر است به سوی تو راه یافت". این بیان در واقع روشنگر ضعفی است که از یک افق وسیع معرفتی در براهین اثبات وجود خداوند ملاحظه می‌شود و آن این‌که مخلوق واسطه در شناسایی خالق قرار می‌گیرد. امام (ع) در این دعای شریف خداوند را ظاهرتر از هر چیز دیگر معرفی می‌کند، و مدعی می‌شود که خداوند هرگز نهان و پنهان نبوده است تا نیازمند دلیلی باشد که به او هدایت کند: "تو چه وقت غایب بودی که برای یافتن نیاز به دلیلی باشد". و در فرازی دیگر امام (ع) در عین حال که معرفت حصولی به خدای تعالی از طریق مشاهده‌ی آثار را تأیید می‌کند و آن را امری واجب شده از سوی خدای متعال مطالبه می‌کند: "معبودا فرمانم دادی تا در پدیده‌های هستی بنگرم. اینک مرا در هاله‌ای از نور و بینایی به سوی خود باز خوان تا از آن‌ها روی گردانم و به سوی تو رو آورم..." در فراز دیگر امام (ع) مضمون این آیه‌ی شریفه را بیان می‌کند: "او لم یکف برّک أنّه علی کلّ شیء شهید" و آن این‌که خداوند برای همه موجودات شناخته شده است و همه با او آشنایند، و موجودی نیست که جهل به خدای تعالی داشته باشد: "تعرفت لکل شیء فما جهلک شیء". و از سوی دیگر هر چیز بتواند مشاهده کند. و سرانجام این حقیقت را بیان می‌کند که خداوند ظاهر است. و این چشم دل انسان است که گاهی نابینا می‌شود و از دیدن آشکارترین امور نیز عاجز می‌گردد.

13. امیر مؤمنان در مناجات شعبانیه که به نقل صاحب مفاتیح‌الجنان، همه ائمه بدان نجوا می‌کردند، خدای خود را چنین روشن می‌خواند: معبودا مرا به کمال گسستن (از خلق) و پیوستن به خودت رسان و دیده قلبمان را فروغ مشاهده خود روشن فرما تا دیده دل ما حجاب‌های نورانی را بر درد و به کان عظمت و جلال رسد و جان‌های ما به مقام والای قدس تو پیوندد. و در پایان این مناجات عرضه می‌دارد: (معبودا، مرا به نور گرانبقدر خویش رسان تا تو را بشناسم و از جزء تو رخ برتابم و از تو ترسم و فرمانت برم! ای دارنده شکوه و بزرگواری و درود و سلام فراوان خداوند بر محمد فرستاده‌اش و خاندان پاکش باد.) در این مناجات

شریف امام (ع) از روشن گشتن بینا شدن چشم دل دم می زند و از خداوند تقاضای آن را دارد که بصیرت او را با فروغ دیده حق روشن سازد. آری، چشم دل می تواند خدا را مشاهده کند، و این مشاهده آن را روشن و نورانی می سازد، و تا آن جا این شهود می تواند ارتقاء یابد که دیدگان قلب، حجاب های نور را بشکافد و به معدن عظمت بار یابد.

1- غرض در این پژوهش استقصای همه آیات و روایاتی نیست که بر شهود و ادراک عرفانی

صححه می‌نهد، بلکه هدف تنها بیان نمونه‌های روشنی از این آیات و روایات است.

2- از آن‌چه گفته شد به خوبی به دست آمد که اولاً: همه‌ی انسان‌ها نوعی معرفت حضوری

نسبت به حق تعالی دارند. ثانیاً: این معرفت حضوری در اثر انجام اعمال عبادی و قطع

علاقه‌های دنیوی و قدم نهادن در طریق شرع تقویت شده و بر وضوح و خود آگاهی آن

افزوده می‌شود و تا آنجا می‌رسد که حق تعالی را در نظر انسان از هر چیز آشکارتر

می‌سازد. ثالثاً: ارزش و اعتبار این معرفت در حوزه‌ی شناخت حقایق غیبی به مراتب برتر از

شناخت عقلی و حصولی است؛ چنان‌که از شناخت عقلی به شناخت غایبانه و از ورای

حجاب، و از معرفت شهودی به شناخت حاضرانه و بی‌واسطه تعبیر شده است. رابعاً: در اثر

تهذیب نفس و پالوده ساختن جان از رذایل و پلیدی‌ها، معارف و علوم بی‌حد و حصری بر

قلب انسان اشراق می‌شود. خامساً: هدف از عبادت در واقع رسیدن انسان به این درجه از

معرفت است که توأم با لذات و ابتهاج معنوی توصیف‌ناپذیری است.

3- علاوه بر ادله نقلی که نمونه‌هایی از آن، یاد شد، عقل نیز شهود عرفانی و امکان اتصال

انسان به عوالم غیب را اثبات می‌کند. علامه طباطبایی در این باره برهانی رسا دارند. ایشان

در رساله الولایه می‌نویسد:

«نزد پیروان مذاهب الهی تردیدی نیست که انبیا (ع) با اختلاف مراتبشان، با ماورای این عالم

مرتبط و از امور باطنی آگاه بوده اند. اما آیا این امر منحصر در ایشان بوده و موهبتی الهی است

که تنها به ایشان اختصاص دارد، یا آن‌که در مورد غیر انبیاء نیز ممکن می‌باشد. و به دیگر سخن:

آیا این امری است که اختصاص به ایشان دارد و در غیر ایشان در این نشئه یافت نمی‌شود مگر

پس از مرگ، یا امری اکتسابی و به دست آوردنی است؟ حق آن است که امری اکتسابی است.

زیرا نسبت میان این نشئه و ماورای آن، نسبت علیت و معلولیت و نسبت کمال و نقص است،

که ما آن را نسبت ظاهر و باطن می‌نامیم. و چون ظاهر بالضرورة مشهود است، و شهود ظاهر

خالی از شهود باطن نیست چون وجود ظاهر از اطوار وجود باطن است و نسبت به آن رابط

می‌باشد باطن نیز هنگام شهود ظاهر، بالفعل مشهود می‌باشد. و چون ظاهر حد باطن تعیین آن

است، در صورتی که انسان تلاش کند حد را فراموش کند و یا بدین وسیله از آن اعراض نماید، لاجرم باطن را مشاهده خواهد نمود. و این همان مطلوب است. از اینجا دانسته می شود که برای انسان این امکان هست که فی الجمله در همین نشئه دنیا بر حقایق پوشیده و پنهان که در آینده و پس از مرگ طبیعی یا آن مواجه می گردد، آشنا و مطلع شود. (رساله الولایه: 23 و 24).

منابع

1. اصطلاحات الصوفیه، کاشانی عبدالرزاق، انتشارات بیدار، 1370 ش.
2. المیزان، علامه طباطبائی، بیروت 1990 م.
3. بحار الانوار مجلسی دار الکتب بیروت 1999 م.
4. تمهید القواعد ابن ترکه، بوستان کتاب، 1375 ش.
5. تحف العقول، دارالکتب الاسلامیه تهران، بی تا.
6. جامع الاسرار آملی سید حیدر، مرکز مطالعات علمی و فرهنگی 1375 ش.
7. حق الیقین فیض کاشانی، بیدار 1365 ش.
8. رساله ی قشیریه، ترجمه ی فروزانفر، مرکز مطالعات علمی و فرهنگی 1365 ش.
9. رساله الولایه، علامه طباطبائی، بوستان کتاب، 1385 ش.
10. رساله لقاء الله، ملکی تبریزی میرزا جواد، بی تا.
11. روح المعانی، آلوسی، بیروت 1999 م.
12. شرح فصوص، قیصری، بوستان کتاب 1383 ش.
13. شیعہ در اسلام، علامه طباطبائی، بوستان کتاب 1385 ش.
14. لب لباب مثنوی، کاشفی سبزواری ملاحسین، انتشارات مولی 1375 ش.
15. معارف قرآن، مصباح یزدی، موسسه امام خمینی 1386 ش.

جبر و جابر و جبار

دکتر حسین معصوم*

استادیار فلسفه غرب دانشگاه تهران - پردیس قم

چکیده

نوشتار حاضر به بحث درباره ی «جبر» می پردازد و انواع جبر را بیان می کند. مثلاً از دیدگاه قرآن، نهج البلاغه، فلسفه، کلام، عرفان، فیزیک، ریاضی، اشعار گوناگون استفاده شده است.

«جبر» به سه نوع تقسیم می شود:

الف) جابر یعنی شکسته بند

ب) ظلم و ستم

ج) جبر و اختیار

واژگان کلیدی: قرآن، نهج البلاغه، جبر، جابر، مجبور، جبار، جبروت، مثنوی معنوی، جبر و اختیار، فیزیک، ریاضی،

کیمیا

از روزگاران قدیم بحث «جبر» مورد نزاع شدید قرار داشت، و در علوم های گوناگون مورد بررسی واقع شده است. مثلاً از دیدگاه قرآن کریم به اقسام جبر اشاره شده است، از نظر فلسفه و کلام، مبحث جبر و اختیار مورد بحث قرار گرفته است که در آن به سه دیدگاه مهم (از نظر اشاعره، معتزله، و شیعه) اشاره شده است. دردانش ریاضی، «علم جبر» مورد بررسی واقع شده است.

جبار در قرآن کریم

الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ (سوره ی حشر/23)

واژه ی جبر به معنای جبران کردن چیزی به قهر و غلبه، کلمه ی «جبر» هنگامی که درباره ی خدا به کار می رود، به معنای جبران کردن هر فسادى به کار می رود، و هر گاه در مورد غیر خدا به کار رود معنی مذمت را دارد.

این کلمه در قرآن مجید در ده مورد استعمال شده است که در 9 مورد آن درباره ی افراد ظالم است، و تنها یک مورد آن درباره ی خداوند (آیه ی مورد بحث) می باشد. (مکارم شیرازی، 1365، صفحه ی 554) انسان باید مظهر و مجلای اسم جَبَّار (جبران کننده) باشد.

معنی مذموم جَبَّار در قرآن مجید:

1_ وَاتَّبِعُوا أَمْرَ كُلِّ جَبَّارٍ عَنِيدٍ (سوره ی هود/59)

یعنی از امر و فرمان هر جَبَّارِ عنیدی تبعیت کردند.

2_ وَخَابَ كُلُّ جَبَّارٍ عَنِيدٍ (سوره ی ابراهیم/15)

یعنی هر جَبَّارِ عنیدی نا امید شدند.

3_ كَذَلِكَ يَطْعَمُ اللَّهُ عَلَى كُلِّ قَلْبٍ مُتَكَبِّرٍ جَبَّارٍ (سوره ی مومن/35)

یعنی اینچنین خداوند بر دل هر متکبر جَبَّارِی مُهر می زند.

4_ وَلَمْ يَكُنْ جَبَّاراً عَصِيّاً

و حضرت یحیی (علیه السلام) جَبَّار و معصیت کار نبود.

5_ وَلَمْ يَجْعَلْنِي جَبَّاراً شَقِيّاً (سوره ی مریم/32)

6_ وَقَالُوا يَا مُوسَىٰ إِن فِيهَا قَوْمًا جَبَّارِينَ (سوره ی مائده/22)

(قوم بنی اسرائیل) گفتند: ای موسی در آن (سرزمین بیت المقدس) جمعیتی ستمگرند.

واژه ی «جبار» در اصل از ماده ی «جبر» به معنای اصلاح کردن چیزی است که همراه با فشار و قهر باشد، به همین جهت بستن استخوان شکسته را «جبر» می گویند. «جبر» دو معنای مهم دارد: الف، جبران ب، قهر و غلبه

جابر در نهج البلاغه

وَبِیْ فَافَّةٍ أَلِیکَ لَا یَجْبُرُ إِلَّا فَضْلُکَ (امام علی علیه السلام، 1380، صفحه ی 172)

[خدایا] و مرا به درگاه تو نیازی است که جز فضل تو جبران نکند.

وَلَا یُجْبَرُ فَقْدُهُ (حضرت علی علیه السلام، 1380، صفحه ی 276)

و هرگز فقدان پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله) قابل جبران نیست.

وَلَمْ یَجْبُرْ عَظَمَ مَنْ الْأُمَمِ الْأَ بَعْدَ أَرْ لٍ وَبَلَاءٍ (حضرت علی علیه السلام، 1380، صفحه ی 150)

یعنی و هرگز استخوان شکسته ی ملتی را باز سازی نفرمود مگر پس از آزمایش و تحمل مشکلات.

بستن استخوان شکسته را «جبر» و آنچه را بر آن نهاده اند «جبره» می گویند.

جبروت در نهج البلاغه

وَ کَانَ مِنْ اِقْتِدَارِ جَبْرُوتِهِ، وَ یَدِیعِ لَطَائِفِ صَنْعَتِهِ، أَنْ جَعَلَ مِنْ مَاءِ الْبَحْرِ

(حضرت علی علیه السلام، 1380، صفحه ی 434)

یعنی از نشانه های توانایی و عظمت خدا، و شگفتی ظرافتهای صنعت او آن است که از آب دریای موج

زننده، و امواج فراوان شکننده، خشکی آفرید...

إِیَّاکَ... وَ التَّشَبُّهَ بِهِ فِی جَبْرُوتِهِ، فَإِنَّ اللَّهَ یُذِلُّ کُلَّ جَبَّارٍ

(حضرت علی علیه السلام، 1380، صفحه ی 568)

یعنی بپرهیز که خود را در شکوه خداوندی همانند او دانی، زیرا خداوند هر سر کشی را خوار می

سازد.

امام علی (علیه السلام) به گفته ی شاعر (معروف)، «اعشی» تمثیل جست:

شَتَّانَ مَا یَوْمِی عَلَی کُورِهَا وَ یَوْمَ حَیَّانَ آخِی جَابِرٍ

بسی فرق است تا دیروزم امروز کنون مفهوم ودی شادان و پیروز

اشاره به این که من [حضرت علی علیه السلام] در عصر رسول خدا چنان محترم بود که از همه به آن

حضرت نزدیکتر، بلکه نفس رسول خدا بودم ولی بعد از او چنان مرا عقب زدند که منزوی ساختند

و خلافت رسول خدا را که از همه برای آنان سزاوارتر بودم یکی به دیگری تحویل می داد.

(مکارم شیرازی، 1379، صفحه ی 40-339)

مصراع دوم شعر فوق، انسان را به یاد جابر بن حیان و جابر بن عبدالله انصاری می اندازد. جابر بن حیان جوهر گوگرد (اسید سولفوریک) به فرمول شیمیایی H_2SO_4 را کشف کرد. O علامت اختصاری اکسیژن است. S علامت اختصاری گوگرد و H علامت اختصاری هیدروژن.

جبر، جبار و جابر از دیدگاه مولوی و حافظ

جابر یعنی شکسته بند:

چون شکسته دل شدی از حال خویش جابر اشکستگان دیدی به پیش
(مولوی، 1378، صفحه ی 561)

دفتر چهارم/ 1685

یعنی وقتی آن شخص به زشتی عمل خود دل شکسته شد، شکسته بند حقیقی جهان را در پیش خود می دید.

«جبر» در شعر فوق به معنای ترمیم کردن استخوان شکسته است، لفظ «جابر» به معنی پیوند دهنده ی استخوان شکسته، و یکی از اسماء خداوند است، چون پروردگار متعال، نقایص موجودات را با فیض دائمی بر طرف می کند و آنها را جبران می کند.

در دعای جوشن کبیر، فصل 79 می خوانیم:

یا جابرَ الطَّیْمِ الْکَسِیرِ.

«ای پیوند دهنده ی استخوان شکسته»

(مکارم شیرازی، 1384، صفحه ی 155)

عاقبت را دید و او اشکسته شد از شکسته بند در دم بسته شد

(مولوی، 1378، صفحه ی 561)

دفتر چهارم/ 1686

یعنی آن شخص عاقبت کارهای خود را می دید، دل شکسته می شد و شکستن قلبی او را فوراً ترمیم می شد.

فضل، مس ها را سوی اکسیر راند آن زر اندود از کرم محروم ماند

(مولوی، 1378، صفحه ی 561)

یعنی فضل خدا، مس ها را به سوی اکسیر هدایت می کند؛ یعنی مس ها را به طلا تبدیل می کند. آن مس زر اندود شده از این فضل الهی محروم می ماند.

الهی عَامِلِنَا بِفَضْلِكَ وَلَا تُعَامِلِنَا بَعْدَ لِكَ

یعنی خدایا! ما به فضلت معامله کن و هرگز با عدالت معامله مکن.

دست از مس وجود چو مردان ره بشوی تا کیمیای عشق بیابی و زر شوی

(خرمشاهی، 1373، جلد دوم، صفحه ی 1232)

هنگام تنگ دستی، در عیش کوش و مستی کاین کیمیای هستی، قارون کند گدا را

(خرمشاهی، 1373، جلد اول، صفحه ی 126)

آنان که خاک را به نظر کیمیا کنند آیا بود که گوشه ی چشمی به ما کنند

(خرمشاهی، 1373، جلد اول، صفحه ی 715)

جز قلب تیره هیچ نشد حاصل و هنوز باطل درین خیال که اکسیر می کنند

(خرمشاهی، 1373، جلد اول، صفحه ی 727)

کیمیا داری و تبدیلیش می کنی گرچه جوی خون بود، نیلش می کنی

(مولوی، 1378، صفحه ی 201)

دفتر دوم/694

جز قلب تیره هیچ نشد حاصل باطل درین خیال که اکسیر می کنند

(خرمشاهی، 1373، جلد اول، صفحه ی 727)

دفتر دوم/694

یعنی خداوندا تو چنان کیمیا داری که می توانی خطا را به ضد خود تبدیل کنی؛ اگر آن خطا مثل جوی خون هم که باشد، تو قادری آن را به رود پاک نیل مبدل کنی.

خطاها و اشتباهات انسان همانند خون، نجس و ناپاک است، و خداوند قادر است که این خطاها و سیئات را به نیکی ها و حسنات تبدیل کند.

فَاُولٰٓئِكَ يُبَدِّلُ اللّٰهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ (سوره ی فرقان/70)

مسلمین بیشتر از طریق اسکندرانی و یهودیان و تا اندازه ای هم از طریق چینیه‌ها به کیمیاگری علاقه مند شده بودند. هدف کیمیاگری یونانی و یهودی، کشف ماده ی کیمیا (حجر الفلاسفه) بود، تا به کمک آن ماده ی فلزها را به طلا تبدیل کنند.

(هال، 1363، صفحه ی 146)

کو به غی کیمیا نارد شکست

من غلام آن مس همت پرست

(مولوی، 1378، صفحه ی 663)

دفتر پنجم/ 492

یعنی من غلام و بنده ی آن مس با همتی هستم که به جز کیمیا سر تعظیم در برابر کسی فرود نیاورد. مراد از «کیمیا»، خداوند است که کمال بی نهایت و مطلق است.

(زمانی، 1376، دفتر پنجم، صفحه ی 152)

جز بد آن سلطان با افضال وجود

من غلام آنکه نفروشد وجود

(مولوی، 1378، صفحه ی 663)

دفتر پنجم/ 490

یعنی من بنده و غلام آن کسی هستم که هستی خود را به کسی نفروشد، مگر به آن پادشاه کریم و بخشنده.

تعبیر «فروختن وجود» مناسب است با آیاتی نظیر آیه ی 207 سوره ی بقره:

وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ

و آیه ی 111 سوره ی توبه:

إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنْ لَهُمُ الْجَنَّةَ

سوی اشکسته پرد فضل خدا

دست اشکسته بر آور در دعا

(مولوی، 11378، صفحه ی 663)

دفتر پنجم/ 493

یعنی با دستان شکسته، دست به دعا پرداز، یعنی باخضوع دعاکن، زیرا فضل خدا به سوی شخص خاشع پرواز می کند.

جبر بود؟ بستن اشکسته را
(مولوی، 1378، صفحه ی 60)

دفتر اول/1071

یعنی جبر چیست؟ بستن استخوان شکسته و پیوستن رگ گسسته، کشف ساختمان اتم در اوایل قرن بیستم، صحت یکی از کهن ترین نظریه های کیمیاوی را ثابت کرد... در واقع دانشمندان توانسته اند عنصری را به عنصر دیگر تبدیل کنند و حتی «طلا بسازند»
(خرمشاهی، 1373، جلد اول، صفحه ی 131)

انیشتن فرمول $E=mc^2$ را مطرح کرد و ثابت نمود که اگر اتم شکافته شود، انرژی عظیمی ایجاد می شود. این کشف انرژی هسته ای بود.

در این فرمول $e=mc^2$ ، e علامت انرژی و m علامت جرم ماده و c علامت سرعت نور است. یکی از واکنش ها، واکنش های هسته ای است، یعنی هسته ی اتم، تغییر می کند. اگر یک یا چند پروتون از هسته اتم، کم یا به آن اضافه شود، آن هسته به هسته ی اتم دیگر تبدیل می شود. مانند آنچه در خورشید، رخ می دهد:

انرژی $4h \rightarrow he +$

انرژی + یک اتم هلیوم $\rightarrow$ چهار اتم هیدروژن

دمای مرکز خورشید در حدود 150 میلیون درجه است. در هیچیک از این دما، مواد نمی توانند به صورت جامد یا مایع باشند. پس خورشید، توده ی عظیمی از گاز بسیار داغ است. هیدروژن و هلیوم، مواد گازی خورشید هستند.

در دعای 50 صحیفه ی سجاده می گوئیم: ای خدای از تو می خواهم که رحم کنی بر کسی که آلتی
لَا تَسْتَطِيعُ حَرَّ شَمْسِكِ، فَكَيْفَ تَسْتَطِيعُ حَرَّ نَارِكِ؟
(انصاریان، 1373، جلد هفتم، صفحه ی 590)

یعنی طاقت گرمی و حرارت خورشید تو را ندارد تا چه رسد به حرارت دوزخ.

اگر آب بجوشد دمای آن صد درجه خواهد بود، و هرگز انسان، طاقت این دمای صد درجه را نخواهد داشت.

جبر و اختیار

مخلوقات خداوند در همه ی اعمالشان به خداوند، احتیاج دارند و تمام تاثیر و تأثیرهایی که در یکدیگر دارند به اذن خداست. «لَا مُؤَثَّرَ فِي الْوُجُودِ إِلَّا اللَّهُ» یعنی تنها خداوند است که موثر در وجود است. فقط کسی که بدون نیاز به کس و چیز دیگری، تأثیر می بخشد، خداوند است و تاثیر اشخاص و اشیاء در پرتو خداوند است، آثار مخلوقات را به خداوند نسبت می دهد، مثلاً باریدن باران و رویش گیاه و... اگر وزیری یا فرماندهی به معاون خود یا کارمند دیگری دستور دهد که فلان عمل را انجام دهد با این که کار از دست معاون یا کارمند انجام می یابد، آن عمل، مستند به وزیر یا فرمانده است. مکتب جبریه (جبر گرایی) معتقد است که همه ی افعال انسان، مستقیماً به اراده ی خداوند بر می گردد، و هیچ کس مسؤول اعمال خود نمی باشد.

شیعیان قائلند که همه ی انسانها دارای اختیار هستند، یعنی مثلاً می توانند سخنی را بگویند یا نگویند، یا دستشان را حرکت دهند یا ندهند...

در صورتی که انسان اختیاری در انجام کار هایش نداشته باشد، دیگر جایی برای وظیفه و تکلیف و امر و نهی و پاداش و کیفر، باقی نخواهد ماند.

(مصباح یزدی، 1365، صفحه ی 165 و 171)

حضرت علی (علیه السلام) می فرماید: وَلَوْ كَانَ كَذَلِكَ لَبَطَلَ الثَّوَابُ وَالْعِقَابُ وَسَقَطَ الْوَعْدُ وَالْوَعْدُ

(حضرت علی علیه السلام، 1380، صفحه ی 640)

«الْجَبْرُ وَالْقَدَرُ وَالْأَمْرُ بَيْنَ الْأَمْرَيْنِ» کلمه ی «قدر» در این عنوان به معنی تفویض است...

در اصل مسأله ی جبر و اختیار سه عقیده است:

الف. عقیده به جبر و خلاصه اش این است که هر کردار و گفتاری که از انسان سر می زند به قدرت و اراده ی خداست و قدرت و اراده ی انسان در آن هیچ تاثیری ندارد بلکه انسان مانند ابزار، دست کارگر است. این عقیده، شعار اشاعره است.

ب. عقیده به تفویض است به این معنا که قدرت و اراده ی انسان در گفتار و کردارش از خود اوست و قدرت و اراده ی خدا در آن تاثیر و مداخلیت بی واسطه ندارد، و این عقیده ی معتزله است.

ج. اعتقاد شیعه، عقیده به اختیار یا «امر بین الامرین» است...

معنی امر بین الامرین اجمالا این است که انسان در افعال خود نه چنان مجبور و بی اختیار است که مانند ابزاری دست کار گر باشد؛ و نه چنانکه انسان در کردار خود مستقل باشد و خدا را هیچ گونه دخالتی در آن نباشد، بلکه افعال او به هر دو طرف، ربط و بستگی دارد؛ هم به خدا و هم به خود او. بسیاری از دانشمندان دلیل دندان شکن بر اختیار را وجدان پاک خود انسان دانسته اند و اینکه خود انسان گاهی می گوید «دلم خواست یا نخواست» را دلیل مختار بودنش دانسته اند.

(کلینی، بی تا، 215-216)

ترتیشه دادم که هیزم شکن
نگفتم که دیوار مسجد شکن
(سعدی، 1365، صفحه ی 368)

قال الامامُ الصادق (علیه السلام): لا جَبَرَ ولا تَفْوِیضَ وَلَکِنْ أَمْرٌ بَيْنَ أَمْرَيْنِ
امام صادق (علیه السلام) فرمود: نه جبر درست است و نه تفویض، بلکه امری میان این دو امر،
و راوی گوید: و ما أَمْرٌ بَيْنَ أَمْرَيْنِ؟ یعنی امر میان این دو امر چیست؟
آن حضرت فرمود: مثل ذلک مَثَلُ رَجُلٍ رَأَيْتَهُ عَلَى مَعْصِيَةٍ فَنَهَيْتَهُ فَلَمْ يَتَّهَ فَتَرَكْتَهُ فَفَعَلَ تِلْكَ
الْمَعْصِيَةِ، فَلَيْسَ حَيْثُ لَمْ يَقْبَلْ مِنْكَ فِتْرَتَهُ أَنْتَ الَّذِي أَمَرْتَهُ بِالْمَعْصِيَةِ.
(شیخ صدوق، 1375، صفحه ی 662)

یعنی مثلش این است که مردی را مشغول گناه بینی و او را نهی کنی او نپذیرد، و تو او را رها کنی و او آن گناه را انجام دهد، پس چون او از تو نپذیرفته و تو او را رها کرده ای نباید گفت تو او را به گناه دستور داده ای.

اگر انسان شخصی که گناهکار را ببیند، دست و پای او را ببندد و نگذارد گناه از او سر بزند، مثال برای مذهب جبر است؛ و اگر او را ببیند و هیچ نگوید، مثال برای مذهب تفویض است، ولی آنچه در حدیث فوق، امام صادق علیه السلام فرمود، مثال برای مذهب اختیار و «امر بین الامرین» است.

شعار مذهب شیعه این است: لا جَبَرَ ولا تَفْوِیضَ بَلْ أَمْرٌ بَيْنَ الْأَمْرَيْنِ
عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ أَبِي نَصْرِ قَالَ: «قُلْتُ لِأَبِي الْحَسَنِ الرُّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ: إِنَّ بَعْضَ أَصْحَابِنَا يَقُولُ بِالْجَبْرِ وَبَعْضُهُمْ بِالْإِسْطَاعَةِ قَالَ: فَقَالَ لِي: أَكْتُبُ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ؛ قَالَ عَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ: قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ يَا ابْنَ آدَمَ بِمَشِيَّتِي كُنْتَ أَنْتَ الَّذِي تَشَاءُ وَبِقُوَّتِي آذَيْتَ إِلَيَّ فَرَأَيْتَنِي قَوِيَّةً عَلَى مَعْصِيَتِي؛ جَعَلْتُكَ سَمِيعاً؛ بَصِيراً؛ مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنْ اللَّهِ وَ مَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ وَ ذَلِكَ أَنِّي

أُولَىٰ بِحَسَنَاتِكَ مِنْكَ وَأَنْتَ أُولَىٰ بِسَيِّئَاتِكَ مِنِّي وَ ذَلِكَ أَنِّي لَا أُسَالُ عَمَّا أَفْعَلُ وَ هُمْ يَسْأَلُونَ؛ قَدْ نَظَّمْتُ لَكَ كُلَّ شَيْءٍ تُرِيدُ. (کلینی، بی تا، صفحه ی 222-223)

یعنی احمد بن محمد بن نصر گفت: به حضرت رضا (علیه السلام) عرض کردم: همانا پاره ای از یاران ما شیعیان، معتقد به جبر، و برخی قائل به تفویض و اطاعت هستند، همین شخص گوید: حضرت رضا (علیه السلام) فرمود: بنویس: بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ، امام زین العابدین (علیه السلام) فرمود: خدای عز و جل فرموده است: ای فرزند آدم، به اراده ی من است تو می توانی اراده کنی (من آزادی اراده به تو داده ام) و با نیروی من است که می توانی واجبات مرا به جای بیاوری، با سوء استفاده از نعمت من است به نافرمانیم، توانا گشتی، من تو را شنوا و بینا گردانیدم.

آنچه از نیکی به تو می رسد از جانب خداست، و آنچه بدی به تو می رسد از جانب خود تو است، و این به خاطر آن است که من نسبت به کارهای نیکی که انجام می دهی از تو سزاوارترم و تو نسبت به کارهای بدی که مرتکب می شوی، از من سزاوارتری، و زیرا من از آنچه انجام می دهی بازخواست نشوم و مردم بازخواست می شوند، به یقین آنچه را می خواهی، برایت تنظیم کرده ام.

وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَىٰ (سوره ی انفال/17)

یعنی و تو ای پیامبر، خاک و ریگ در صورت دشمنانت نپاشیدی بلکه خدا پاشید.

در عین اینکه پاشیدن خاک را به پیامبر نسبت می دهد، در عین حال از پیامبر این نسبت را سلب می کند. کار پیامبر بود زیرا به اراده ی او انجام گرفت، و کار خدا بود زیرا نیرو و مدد از جانب خدا بود.

وَ إِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بَازْنِي (سوره ی مائده/110)

یعنی خطاب [به حضرت عیسی علیه السلام]

گِل به فرمان من (فرمان خدا) چیزی شبیه پرند می ساختی.

در آنجا انسان توانایی در اجرای کاری پیدا می کند، آن نیز به اذن خدا و فرمان خداست. در آن هنگام که تو از گِل، صورتی همچون صورت پرند به اذن خدا، خلق کردی.

ملاصدرا می گوید:

وَأَنَّ الْخَلْقَ مُجْبُورُونَ فِي اخْتِيَارِهِمْ

(ملا صدرا، 1379، جلد 9، صفحه ی 353)

آیه ی فوق اشاره دارد به مکتب «لا جبر ولا تفویض بل امر بین الامرین»

حاج ملا هادی سبزواری در مصراع دوم خود چنین می گوید:

فَالْفِعْلُ فِعْلٌ لِلَّهِ وَهُوَ فَعَلْنَا

(سبزواری، 1368، صفحه ی 8)

جَبَّار کسی است که دیگران را مجبور به تبعیت از خود می کند.

انسان در اعمال خود نه مجبور است و نه صد در صد آزاد.

هم «جبرین» و هم «پیروان آزادی و اختیار» در عمل، اصل اختیار و آزادی اراده را به رسمیت شناخته و پذیرفته اند. تمام این بحث ها در دایره ی مباحث علمی بوده نه در مقام عمل. اصل آزادی اراده، فطری همه ی انسانهاست.

دلایل مولوی بر اثبات اختیار و ابطال جبر:

1. ندامت بر عمل انسان:

چون بُدی عاجز، پشیمانی ز چیست؟ عاجزی را بازجو کز جذب کیست؟

(مولوی، 1378، صفحه ی 548)

دفتر چهارم/ 1347

2. دودلی و تردید در انتخاب عمل و ترک آن عمل:

در تردید مانده ایم اندر دو کار این تردد کی بود بی اختیار؟

(مولوی، 1378، صفحه ی 829)

دفتر ششم/ 408

مولوی، وجود تردید در انسان را دلیل بر اختیار او می داند.

این که فردا این کنم یا آن کنم این دلیل اختیار است ای صنم

(مولوی، 1378، صفحه ی 762)

دفتر پنجم/ 3024

3. صحت وعده و وعید:

اگر انسان اختیار نداشته باشد؛ امر و نهی، وعده و وعید آخرت مورد نداشت.

جمله قرآن امر و نهی است و وعید امر کردن سنگ مرمر را که دید؟

(مولوی، 1378، صفحه ی 762)

دفتر پنجم/ 3026

سراسر قرآن کریم مملو از امر و نهی، وعده و وعید است. چه کسی دیده است که به سنگ مرمر امر و نهی شود؟ امر و نهی های قرآنی، دلیلی بر این است که انسان قدرت انتخاب دارد.

4. تعلیم و تربیت و امر و نهی افراد به یکدیگر:

جمله ی عالم مُقَرَّر در اختیار امر و نهی این بیار و آن میار

(مولوی، 1378، صفحه ی 761)

دفتر پنجم/3018

همه ی جهانیان به وجود اختیار در انسان اعتراف دارند. زیرا دائماً در حال امر و نهی هستند. مثلاً می گویند این چیز را بیاور و آن چیز را میاور.

نغز می آید بر او کن یا مکن امر و نهی و ماجراها و سَخُن

(مولوی، 1378، صفحه ی 762)

دفتر پنجم/3023

بکن یا نکن و امر و نهی و بحث ها و گفتار ها تماماً برای انسان، خوب و پسندیده می آیند. یعنی وقتی معلوم شد که انسان موجودی مختار و انتخاب گر است پس او امر و نواهی و باید و نبایدها برای او موضوعیت پیدا می کنند.

5. احساس فرق بین حرکت ارتعاشی و اختیاری:

دست؛ کان لرزان بود از ارتعاش و آنکه دستی تو لرزانی ز جاش

(مولوی، 1378، صفحه ی 76)

دفتر اول/1497

دستی که از مرض رعشه می لرزد، این رعشه، اجباراً صورت می گیرد و اختیاری در آن نیست؛ ولی تو که دستت را به اختیار خود می لرزانی با آن فرق دارد.

«الْجَبْرِيُونِ اخْتِيَارِيُونِ مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ»

یعنی مکتب جبر گرا، اختیاری هستند از جهتی که نمی دانند و متوجه نیستند.

(مکارم شیرازی، 1366، جلد 26، صفحه ی 66)

«الْجَبْرُ وَ التَّشْبِيهُ أَمْوَيَانِ وَالْعَدْلُ وَ التَّوْحِيدُ عُلَوَيَانِ»

یعنی عقیده ی جبر و تشبیه خدا به موجودات از اعتقادات بنی امیه است، و عقیده ی عدل و توحید، زیربنای مکتب علوی است.

(مکارم شیرازی، 1361، جلد 12، صفحه ی 248)

هین بخوان: رَبِّ بِمَا أَغْوَيْتَنِي
تا نگردي جبری و، کژکم تنی
(مولوی، 1378، صفحه ی 550)

دفتر چهارم/ 1393

یعنی این را بخوان که ابلیس به خداوند گفت:

«پرودگارا به سبب آنکه مرا گمراه کردی»

تاجبر مذهب نگردي و به راه کج متمایل نشوی

قَالَ فَبِمَا أَغْوَيْتَنِي لَأَقْعُدَنَّ عَلَى صِرَاطِكَ الْمُسْتَقِيمِ (سوره ی اعراف/ 16)

یعنی ابلیس گفت: چون تو مرا گمراه کردی، من نیز بندگان را از راه راست کمین می کنم تا گمراه شوند.

بر درخت جبر تا کی برجهی؟
اختیار خویش را یکسو نهی؟

(مولوی، 1378، صفحه ی 550)

دفتر چهارم/ 1394

یعنی تا کی میخواهی از درخت جبر بالا بروی و اختیار خویش را کنار بگذاری؟

جبر بودی، کی پشیمانی بُدی؟
ظلم بودی، کی نگهبانی بُدی؟

(مولوی، 1378، صفحه ی 559)

دفتر چهارم/ 1644

یعنی اگر کارهای انسان با جبر صورت می گرفت، چگونه ممکن بود که دچار پشیمانی شود؟ و اگر ستمی

در کار بود، چگونه ممکن بود خدا حافظ بندگان باشد؟

مذهب شیعه، راه مکتبهای جبریه و مفوضه را افراط و تفریط می داند، یعنی جبریه که هرگونه اختیار را از

انسان سلب می کند و مفوضه که اختیار انسان را مطلق می کند و قدرت مطلق خدا را تعطیل می شمارد.

این که فردا این کنم یا آن کنم
این دلیل اختیار است ای صنم

(مولوی، 1378، صفحه ی 762)

دفتر پنجم/ 3024

صنم = دلبر = معشوق = بت

گر نبودی اختیار این شرم چیست؟ وین دریغ و خجالت و آزرَم چیست؟

(مولوی، 1378، صفحه ی 42)

دفتر اول / 42

یعنی اگر تو برای انجام دادن عمل زشت، اختیار نداشته باشی پس برای چه از آن شرمگین می

شوی؟ و این همه افسوس و شرمساری و آزرَم چیست؟

دست، کان لرزان بود از ارتعاش و آنکه دستی را تو لزرانی ز جاش

(مولوی، 1378، صفحه ی 76)

دفتر اول / 1497

اگر چنین بود، پاداش و کیفر، نادرست بود و بشارت و تهدید ساقط می گشت.

فرقه ی اشاعر، انسان را کاملاً مجبور و مسلوب الاراده می دانستند.

مکتب معتزله، به اختیار و آزادی مطلق بشر قائلند.

مذهب شیعه، نه جبر مطلق را قبول می کند و نه اختیار مطلق و کامل را.

اعتقاد به قانون علیت (سبب و مُسبَّب) منافاتی با مکتب شیعه ندارد. چون در قانون علیت، اختیار انسان نیز

در سلسله ی علل قرار می گیرد.

انسان دارای آزادی نسبی است نه مطلق، زیرا تمام مقدمات در اختیار انسان نیست.

وصف خدای تعالی

گر توکل می کنی، در کار کن کِشت کن، پس تکیه بر جبار کن

(مولوی، 1378، صفحه ی 55)

دفتر اول / 947

یعنی وقتی توکل کن که علل و اسباب را به کار بسته ای و جهد و تلاش نموده ای، تو درعین اینکه کشت

می کنی بر خدای جبار نیز توکل کن.

این نه جبر، این معنی جباری ست ذکر جباری، برای زاری ست

(مولوی، 1378، صفحه ی 42)

دفتر اول / 618

«جبروت» از نظر لغوی به معنای بزرگواری و عظمت است. ولی در اصطلاح تصوف، «عالم جبروت» حد فاصل میان مُلک و ملکوت است.

(سجادی، 1378، صفحه ی 284)

عالم جبروت: هو عالم الاسماء والصفات الالهیه

عالم ملکوت: هو عالم الارواح

عالم الملک: هو عالم الاجسام

(کاشانی، 1370، صفحه ی 106)

انسان سرنوشت خاصی که از قبل معین شده باشد، ندارد و تحت تاثیر «جبر تاریخ» نیست.

علم جبر در ریاضی

برجسته ترین ریاضی دان مسلمان، خوارزمی بود. ایتالیایی ها از راه آثار خوارزمی درباره ی حساب و جبر، با نظام عدد نویسی دهگانی هندی آشنا شدند و این روش از ایتالیا به سراسر اروپا گسترش یافت، واژه ی «الگوریسم»،

(oalgorism) که صورت تحریف شده ای از نام «الخوارزمی» است، به روش های محاسبه ای که او ابداع کرده اطلاق می شود. واژه ی «الجبرا» (algebra) [جبر] نیز از جزء نخست عنوان یکی از تالیفات اصلی او گرفته شده است.

(هال، 1363، صفحه ی 141)

«الگوریسم»، روش مخصوص حل کردن یک نوع مسئله مثلاً روش خاص حل مسئله معادله ی یک مجهولی درجه ی دوم، دستور دلتا Δ (شبهه مثلث) است.

معادله ی یک مجهولی درجه ی دوم، معادله ای است که مجهول آن به توان دو باشد.

$$ax^2+bx+c=0 \rightarrow \frac{x=-b \pm \sqrt{b^2-4ac}}{2a}$$

$$\Delta = b^2 - 4ac$$

اعداد a، b و c از اعداد حقیقی است.

مثال:

$$2x^2 + 13x - 45 = 0$$

$$\Delta = (13)^2 - 4 \times 2 \times (-45) = 169 + 360 = 529$$

$$x' = \frac{-13 + \sqrt{529}}{4} = \frac{5}{2}$$

$$x'' = \frac{-13 - \sqrt{529}}{4} = \frac{-13 - 23}{4} = -9$$

کتاب معروف خوارزمی در ریاضیات، «الجبر و المقابله» است. خوارزمی یکی از بنیان گذاران علم جبر است. خوارزمی در عصر مأمون، خلیفه ی عباسی، علم جبر را پدید آورد.

ثمره ونتیجه بحث

از بررسی های کوتاه در مورد «جبر» مثلاً می توان نتیجه گرفت که انسان باید از ظلم و ستم خودداری کند، و امام علی (علیه السلام) می فرمایند: **وَكُنَّا لِلظَّالِمِ خَصْماً، وَ لِلْمَظْلُومِ عَوْنًا** (امام علی علیه السلام، 1380، صفحه ی 558)

یعنی (ای حسن و حسین علیهما السلام) دشمن ستمگر و یاور ستمدیده باشید.

وهم چنین انسان باید مظهر اسم جبار (جبران کننده) باشد. و همینطور در مسئله جبر و اختیار باید نه انسان را مجبور کامل بداند و نه مختار کامل، بلکه باید انسان را مجبور نسبی و مختار نسبی بداند.

منابع

1- قرآن مجید

2- حضرت علی (علیه السلام)، نهج البلاغه، محمد دشتی، چاپ دوم، قم، موسسه ی فرهنگی تحقیقاتی امیر المومنین (علیه السلام)، 1380.

3- القاشانی، عبدالرزاق، اصطلاحات الصوفیه، چاپ دوم، قم، انتشارات بیدار، 1370.

4- انصاریان، حسین، دیار عاشقان، جلد هفتم، چاپ اول، تهران، انتشارات پیام آزادی، 1373.

5- دهخدا، علی اکبر، لغت نامه دهخدا، چاپ دوم از دوره ی جدید، جلد دوازدهم، تهران، موسسه ی انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، 1377.

6- خرمشاهی، بهاء الدین، حافظ نامه، جلد اول و دوم، چاپ ششم، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، 1373.

7- زمانی، کریم، شرح جامع مثنوی، دفتر پنجم، چاپ اول، تهران، انتشارات اطلاعات، 1376.

8- سبزواری، حاج ملاهادی، شرح منظومه حکمت، دکتر مهدی محقق، تهران، موسسه ی انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، 1368.

9- سجادی، سید جعفر، فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی، چاپ چهارم، تهران، کتابخانه ی طهوری، 1378.

10- سعدی، شیخ مصلح الدین، کلیات سعدی، چاپ پنجم، تهران، موسسه ی انتشارات امیر کبیر، 1365.

11- شیخ صدوق، محمد، التوحید، سید هاشم حسینی طهرانی، قم، موسسه ی النشر الاسلامیه، 1357.

12- ثقه السلام کلینی، اصول کافی، جلد اول، سید جواد مصطفوی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اهل بیت علیهم السلام، بی تا.

13- مصباح یزدی، محمدتقی، آموزش عقاید، چاپ اول، جلد اول، تهران، معاونت فرهنگی سازمان تبلیغات اسلامی، 1365.

مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، چاپ اول، جلد بیست و سوم، تهران، انتشارات دارالکتب الاسلامیه، 1365.

14- مکارم شیرازی، ناصر، پیام امام، چاپ دوم، جلد اول، تهران، انتشارات دارالکتب الاسلامیه، 1379.

15- مکارم شیرازی، ناصر، مفاتیح نوین، احمد قوسی و سعید داوودی، چاپ دوم، قم، مدرسه ی الامام علی بن ابی طالب علیه السلام، 1384.

16- ملاصدرا، محمد، الحکمه المتعالیه، قم، منشورات مصطفوی، 1379.ه.ق.

- 17- مولوی، جلال الدین، مثنوی معنوی، قوام الدین خرمشاهی، چاپ دوم، تهران، انتشارات ناهید، 1378
- 18- هال، لوئیس ویلیام هلزی، تاریخ و فلسفه علم، چاپ اول، عبدالحسین آذرنگ، تهران، انتشارات سروش، 1363

بررسی هویت‌شناسی هرمنوتیک فلسفی گادامر با رویکرد تأثیر آن بر آموزه‌های اخلاقی و دینی

دکتر مسلم محمدی*

استادیار فلسفه دانشگاه تهران - پردیس قم

چکیده

هرمنوتیک فلسفی برآن است تا با محوریت دادن به گفتگوی میان مفسر و متن و نادیده انگاشتن رای و نظر مولف و پدیدآورنده سخن به پیام جدیدی از گفتار یا نوشتار دست یابد.

گادامر می‌کوشد با ارائه ساز و کاری نظام‌وار، شرایط اساسی هستی‌شناسی فهم انسان را بنیانی نو ببخشد، در این باره تفسیر، تاویل، پیش‌داوری، پیوندافق‌ها، گفتگوی هرمنوتیکی و دور هرمنوتیکی مولفه‌های اساسی و تعیین‌کننده این نظریه‌اند.

در این نوشتار اثبات خواهد شد هرمنوتیک فلسفی با آزاد گذاشتن نظریه پردازی از متون و مفاهیم ارزشی والهی و اینکه تمام این برداشت‌ها به یک اندازه از حقانیت و اصالت بر خوردارند راه را بر پلورالیسم و در نهایت نسبی‌گرایی و بی‌ثباتی باورهای اعتقادی و اخلاقی خواهد گشود، طبیعی است در این راستا باورمندان به این گونه آموزه‌ها از تزلزل فکری در صحت و انطباق آن‌ها با واقع‌ایمن نخواهند بود.

کلید واژه: هرمنوتیک فلسفی، گادامر، تفسیر، تاویل، پیش‌داوری، پیوند افق‌ها، گفتگوی هرمنوتیکی، دور هرمنوتیکی، آموزه‌های دینی و اخلاقی

طرح مساله

هرمنوتیک¹ از جمله مکاتب فکری و فلسفی جهان معاصر است که فراز و نشیب‌های فراوانی را در طول تاریخ حیات خود دیده است.

هرمنوتیک همواره ارتباط وثیقی با آموزه‌های دینی و اخلاقی داشته است، و در مجموع از آن به عنوان ابزاری برای تفسیر و تاویل مفاهیم متافیزیکی استفاده می‌شده، که این وجه مشترک هرمنوتیک، از عهد یونان باستان تا عصر روشنگری و رنسانس بوده است، در دوران معاصر هیدگروگادامر در نظر گاهی کاملاً متفاوت شان هرمنوتیک را ارائه روش ندانسته و آن را به سطح فلسفه و هستی‌شناسی ارتقا داده،² به نام هرمنوتیک فلسفی.

هرمنوتیک فلسفی تامل فلسفی در پدیده فهم را وجهه همت خود قرار داده و کاری به اصول و قواعد حاکم بر فهم و تفسیر ندارد،³ و به عبارت دیگر هیدگر و گادامر هرمنوتیک را پدیدارشناسی دازاین یا طریق دستیابی به تفهم مبتنی بر تقرر ظهوری دانسته‌اند، از این روال این جا دیگر هرمنوتیک مجموعه‌ای از قواعد برای رسیدن به تفسیر متن یا روش شناسی علوم نیست بلکه تبیینی مبتنی بر پدیدارشناسی از نحوه وجود آدمی است.⁴

پس از دوران روشنگری هرمنوتیک به صورت یک نظام فکری خاص پدیدار شد و در دهه‌های آخر رونق جدیدی یافت، و در کنار دیگر علوم شان ویژه‌ای را احراز کرد، به گونه‌ای که می‌توان ادعا کرد، از دهه هفتم قرن بیستم، هرمنوتیک وجهه غالب تفکر فلسفی معاصر غربی تبدیل گشته و بر دیگر گرایش‌های نظری تفوق یافته است.⁵

هرمنوتیک فلسفی آلمانی به زعامت هیدگر و به ویژه گادامر در باب ماهیت فهم آدمی ایده‌هایی را مطرح ساخت که دیدگاه‌های سنتی و مقبول همه علوم را مانند فلسفه، معرفت‌شناسی، کلام دینی و دیگر علوم انسانی را به نقد کشاند.⁶

از جمله رویکردهایی که همواره هرمنوتیک در طول تاریخ پیدایش و رویش خود بر آن، آثاری زیانبار بجای گذاشته است، گستره مفاهیم و باورهای اعتقادی و اخلاقی است، به ویژه هرمنوتیک معاصر و گادامری که راه را بر، برداشت‌های متکثر و گاه متضاد اصطیاد گران‌انگاره‌های ارزشی فراهم

نموده، و بلکه همه آنها را با نگاه پلورالیسم گرایانه، بهره‌مند از صواب و حق دانسته است، در این راستا ناواقع‌گرایی حداقل نتیجه‌ایست که هرمنوتیک تکثر‌گرا نمی‌تواند خود را از آن برحذر بدارد، و به طور طبیعی لازمه غیر توصیفی و غیر واقع‌گرایی گزاره‌های ارزشی راه را برای نسبیت‌گرایی در این گونه مفاهیم هموار می‌نماید.

اهمیت هرمنوتیک فلسفی گادامر

پیگیری بحث هرمنوتیک فلسفی گادامر⁷ در این پژوهش به علل و عوامل زیر بر می‌گردد:

1- هر چند کسانی مانند شلایر ماخر در عصر روشنگری و هیدگر در زمان معاصر در پدید آوردن علم هرمنوتیک سهمی فراوان دارند، اما با این احوال، گادامر تأثیر شگرفی بر رواج و رونق این علم بجای گذاشت، و نظریه هرمنوتیک کاملتری از پیشینیان ارائه داد.⁸ و به ویژه با تألیف کتاب حقیقت و روش،⁹ علم هرمنوتیک به سطح تازه‌ای از عمومیت و شمول دست یافت. و افق کاملاً تازه‌ای را در این علم گشود.¹⁰ زیرا این کتاب که مبانی هرمنوتیک فلسفی در آن استوار شده به عنوان یکی از برجسته‌ترین کارهای فلسفی سده بیستم است، و از خود او نیز به عنوان تأثیر گذارترین و مهم‌ترین چهره در علم هرمنوتیک یاد شده است.¹¹

2- هر چند گادامر، معاصر و حتی متأثر از هیدگر است، و هر دو را مؤسسان هرمنوتیک فلسفی می‌دانند، اما برخی مبانی جدید مطروحه و کلیدی توسط گادامر، او را از دیگر هم‌فکر تاویل‌گرای فلسفی‌اش متمایز نموده است، که از جمله مهم‌ترین آنها اینکه گادامر هستی‌شناسی فهم را بنا کرد و به آن بنیانی کاملاً نظام‌وار داد، زیرا مراد او از هرمنوتیک جستجوی ویژگی و شرایط اساسی فهم آدمی بوده، فهمی که نحوه هستی خود انسان است.¹²

و این همان تفاوت اساسی میان هرمنوتیک فلسفی هیدگر و گادامر است، که هیدگر به دنبال درک معنای هستی است، اما گادامر درصدد شناخت هستی‌شناسی فهم است و در واقع او نظریه وجودی - هستی‌شناختی تفهیم را تکمیل نمود¹³ و به جای ارائه روش تفسیر در خود تفسیر و شرایط وجودی

حصول آن اندیشه می‌کند، از این رو هدف اصلی در هرمنوتیک گادامر به هیچ روی با هدف اصلی هیدگر یکسان نیست.¹⁴

علاوه بر اینکه وضعیت تاریخی انسان‌ها یعنی فهم مبتنی بر پیش داوری که از نظر هیدگر پنهان مانده بود از نظر گادامر بسیار مهم و اساسی است.¹⁵

3- آخرین و مهم‌ترین دلیل در انتخاب رویکرد خاص گادامر در حوزه هرمنوتیک، تأثیرات عمیق فکری او بر تعدادی از روشنفکران مسلمان است، که آن‌ها را با مبانی فکری و اخلاقی شان درگیر نموده است، و آنان را به همان مسیری می‌برد که خود باور داشته است، و آن چیزی است که به قول آقای هابرماس، هرمنوتیک گادامر، راه به مذهب نسبت می‌برد، نه به وجهه ی عینی و خارجی اشیاء¹⁶

در مجادلات کلامی و فلسفی سالهای اخیر در حوزه وطنی رویکرد گادامری فراوان به چشم می‌خورد و چالش‌ها و مناقشاتی که در نتیجه مباحث هرمنوتیکی در متون دینی به وجود آمده عمدتاً مقتبس و برخاسته از دیدگاه گادامری است.¹⁷ از همین رو می‌بینیم، چگونه روشنفکران و نواندیشان دینی، متأسی از این رویکردهای تاویل گرایانه، مفاهیم اعتقادی و اخلاقی باورمندان دینی را به تزلزل، بی ثباتی می‌کشانند.

بنابراین از آن رو در این پژوهش به دیدگاه‌های گادامر می‌پردازیم، که رویکرد او تکامل یافته تمام مراحل هرمنوتیک از آغازین مراحل تا به امروز است، و همچنین وجه برتری او بر هیدگر نیز این است، که علاوه بر آنکه دیدگاه‌های گادامر آینه تمام نمای رویکرد فلسفی هیدگر است، نظریات چالش برانگیزتری را نیز خود ارائه می‌دهد، که همین امر نیز سبب شد، برخی متفکران اسلامی با تأسی و تأثیرپذیری از تفکرات او مناقشاتی را در متون دینی و اخلاقی فراهم آورند.

دیدگاه‌ها

گادامر در هرمنوتیک فلسفی در پی آن است که تا با ارائه ساز و کاری نظام‌وار، شرایط اساسی هستی‌شناسی فهم انسان را تبیین و سپس تحکیم بخشد.

گادامر از مباحث متعددی سخن به میان می‌آورد و در نظر او هر کدام از این‌ها مکمل بی‌بدیل در جهت پیریزی این بنیان جدید است و لذا معمولاً برخی از آنها را به صورت مورد پژوهانه مورد توجه قرار می‌دهد.

از جمله این انگاره‌ها، تفهم، تفسیر، تاویل، پیش فرض‌ها، امتزاج افق‌ها، گفتگوی هرمنوتیکی و دور هرمنوتیکی می‌باشد، که ما نیز آن‌ها را به صورت تفکیک شده می‌پژوهیم، هر چند گاهی برخی از آنها را ناگزیریم به صورت مدغم و به عنوان مکمل همدیگر یادآور شویم، بنابر این آن چه در پی می‌آید، اهم رویکردها و نگرش‌های گادامر است، که به موجب آن‌ها هرمنوتیک فلسفی را بنیان می‌نهد.

فهم مولف از متن

مراد گادامر از هرمنوتیک همان گونه که پیش از این آمد، جستجوی ویژگی و شرایط اساس فهم آدمی است، و فهم نیز همواره در حال تغییر و گذر است، و هیچ گونه ثباتی برای آن متصور نمی‌شود.

بنابراین تفهم در نظر گادامر در حقیقت نحوه وجود آدمی و به معنای تطبیق آن بر خودمان است.¹⁸ و از مفهوم قدیمی خود بیرون بوده و به معنای ادراک مشترک با دیگران است.¹⁹

تفهم یک متن هیچ گاه به معنای تفهم مؤلف آن نیست در واقع تفهم یک عبارت به معنای مشارکت در جریان سیال در لحظه‌ای است که گذشته و حال به هم می‌آمیزند.²⁰ و گادامر معتقد است، این برداشت از فهم آن چیزی است که باید در نظریه هرمنوتیکی مقبول واقع شود.²¹

از این رو گادامر فهم را فعالیتی تولیدی می‌داند نه باز تولیدی²² که هر مفسری بدون نظر به آن چه مدنظر مؤلف بوده است، خود به تولید معنای جدیدی می‌پردازد، که در این راستا آن چه در پی بردن به تفهم نقش اساسی دارد رابطه مفسر با متن است، و تمام یافته‌هایی که به اصطیاد او در می‌آید موضوعیت و اعتبار دارد، از این جاست که می‌بینیم گادامر برای مفسر محوری و برداشت آزاد اهمیتیتی وافر قائل است.

مفسر محوری

از نظر گادامر مؤلف یکی از مفسران متن است که تفسیر او از متن بر دیگر تفاسیر رجحانی ندارد و دیگر مفسران ملزم به تبعیت از او نیستند پس قصد مؤلف در عمل فهم، نمی‌تواند تعیین کننده باشد.²³ و وظیفه علم هرمنوتیک اساساً فهمیدن متن است، نه مؤلف، هم مفهوم فاصله زمانی و هم تأکید بر معنا در فهم تاریخی مبین چنین وظیفه‌ایست.²⁴ به تعبیر خود گادامر، معنای یک متن فراتر از آن چیزی است، که مؤلف آن را در ابتدا قصد کرده است.²⁵

همان گونه که هرش نیز فرا مؤلف بودن متن را از گادامر نقل قول می‌کند.²⁶ زیرا همه حقایق در نزد مؤلف نیست و مفسر با اطلاعاتی که دارد به حقایقی دست می‌یابد که مؤلف از آن‌ها بی‌خبر بوده و در روزگار او بدست نمی‌آمده است.²⁷

و به گفته گادامر کافی است که بگوییم ما به طریقی متفاوت می‌فهمیم البته اگر اساساً چیزی بفهمیم.²⁸

و این از آن رو است که پیش فرضها و پیش زمینه‌های موجود، تأثیرگذار و تغییر دهنده رویکرد فکری و ذهنی مفسر می‌باشد از این جاست که می‌بینیم گادامر از پیش‌داوری‌ها و انتظارات مفسر به عنوان یک مفهوم بنیادی و امر کلیدی یاد می‌کند.

پیش‌داوری‌ها

پیش‌داوری به گفته گادامر زمینه‌گشودگی ما به جهان‌اند، آن‌ها شرایطی‌اند که ما از طریق شان چیزی را تجربه می‌کنیم، و به واسطه آنها هر چه را که با آن رویارو می‌شویم با ما سخن می‌گوید.²⁹ از این رو هیچ فهمی عاری از پیش‌داوری نیست³⁰ پیش‌داوری به معنایی که گادامر طرح می‌کند یعنی آگاهی از این واقعیت که شناخت من از گذشته امروزی است.³¹ همان چیزی که از آن به عنوان تاریخ‌گرایی یاد می‌کند.³² در نتیجه شان زمانی تفهم به این معناست که باید عالم را بر جهت گذشته آینده و حال دید.³³ و پیش‌داوری‌ها را در آن دخیل دانست.

حتی مراد گادامر از کاربردی بودن فهم در کتاب حقیقت و روش نیز این است، که یک اثر با توجه به موقعیت مفسر، علایق، شرایط و انتظارات فعلی او صورت می‌پذیرد و هیچ تفسیری بدون ربط به زمان

و دیگر اینکه گفته‌های گادامر درباره سنت، یک نتیجه انقلابی را در پی دارد که بر اساس آن بیان هر سخنی ممکن است و می‌توان با هر دیدی یا تفسیری مدعی پیروی از سنت شد.³⁵

65 از این رو یک قانون همچون یک انسان رشد می‌کند و در شرایط جدید معنای جدید می‌یابد با کاربردهای متفاوتی که قانون در آن شرایط جدید می‌یابد.³⁶ و آن چه در پیدایش و زایش این پیش فرضهای کاربردی تأثیر فراوانی دارد هماهنگی میان افق مفسر و افق معنایی متن است.

پیوند افق‌ها

امتزاج و ادغام افق‌های مفسر و متن از نظر گادامر به پیدایش پیام جدیدی از گفتار یا نوشتار می‌انجامد.

افق در اندیشه گادامر مفهومی مرکزی و کلیدی است.³⁷ و معتقد است ما به درون افق می‌رویم و او خود با ما حرکت می‌کند.³⁸

گادامر نخستین کسی بود که این ایده را ادامه داد که برقراری ارتباط از راه دور میان دو ذهن آگاه با وضعیت‌های متفاوت از طریق امتزاج افق‌های آنها رخ می‌دهد.³⁹ و نتیجه گفتگوی میان این دو افق، پیدایش معنای جدیدی از اثر و متن را در پی دارد که باید آن را افق سوم نامید، و مفسران دیگر نیز به همین تناسب با افق‌های متفاوت به معناهای دیگری دست می‌یابند.

و لذا گادامر می‌گوید: افق امروز ایستا و ثابت نیست بلکه افقی گشوده است و دگرگونی پذیر که با ما حرکت می‌کند، همان طور که ما با آن دگرگون می‌شویم.⁴⁰ و هر افقی مناسبی دارد با افق‌های پیشین و یافتن افق اصلی یا اصیل ناممکن است و این هماهنگی میان افق حال و گذشته و مفسر و متن، مسأله اصلی هرمنوتیک است.⁴¹ در امتزاج افق‌ها ابتدا باید متن را به افق خود منتقل کنیم تا نوعی در هم شدن افق‌ها صورت پذیرد و سپس برخورد و گفتگوی گذشته و امروز ممکن شود.⁴²

گادامر، از آنجا که از نظر او پیدایش افق مفسر متفرع بر ذهنیت‌ها و پیش دانسته‌هایش می‌باشد و افق‌ها دائماً در حال گذر هستند می‌گوید: هر تاریخ دان و لغت شناسی باید غیر قطعی بودن بنیادین افقی را که فهم او در آن جریان دارد به حساب آورد.⁴³ زیرا انسان از آن رو که نمی‌تواند افقش را پشت سر بگذارد، به این معنا که فراتر از آن قدم بنهد و اشیا را بدون محدودیت دریابد، افق‌هایش تغییر پذیر است، همان گونه که انسان با حرکت روی کره زمین دائم افق‌هایش تغییر می‌کند، هر قدر تجارب و اطلاعاتش نیز بیشتر شود، افق فهمش نیز متغیر می‌شود.⁴⁴ و برای اینکه مفسر به ماورای متن برود و به سؤال اصلی در تفسیر یک اثر دست بیابد، باید افق شخصی خود را به افق معنایی متن نزدیک کند، طوری که این دو افق با هم در آمیزند.⁴⁵ که این همان گفتگوی میان مفسر و متن می‌باشد، که پیوند افق‌ها آن را سبب است از این رو گادامر به گفتگوی هرمنوتیکی بهایی فراوان می‌دهد.

گفتگوی هرمنوتیکی

گفتگوی هرمنوتیکی میان مفسر و متن همانند دیالوگ میان دو انسان واقعی است که آن‌ها پس از مباحثه و گفتگوی فراوان به محتوایی نو و متناسب با افق‌های مشترک دست می‌یابند.

از نظر گادامر متن تجلی یا بیانی از ذهنیت مؤلف نیست بلکه تنها بر پایه گفتگویی میان مفسر و متن وضعیتش را باز می‌یابد.⁴⁶ و تنها در این رویارویی گفتگو با متن‌ها و دیدگاه‌ها است که می‌توانیم پیش داوری‌های خودمان را بیازماییم، و دیدگاه‌هایمان را کامل کنیم.⁴⁷

و گادامر گفتگو را منتج به ثمراتی مفید برای تأویل کننده می‌داند که از جمله آن‌ها دگرگونی در مبانی اندیشه، آشنایی با کاستی‌ها و ناراستی‌های مبانی فکری، آگاهی نقادانه آمادگی پذیرش جهت طرح پرسش‌های جدید در مورد ریشه‌های اندیشه خویش⁴⁸ و در نهایت پی بردن به معنای درونی متن با آگاهی کامل با توجه به پالایش فکری که در این دیالوگ میان متن و مفسر صورت می‌گیرد، زیرا به نظر گادامر نه تنها ما از متن سؤال می‌کنیم، و در پی پاسخ به پرسش درونی اثر می‌باشیم، بلکه اثر نیز از ما پرسش می‌کند، یعنی همان گونه که معنای اثر به سوی ما گشوده می‌شود، ما هم گشوده می‌شویم، و موقعیت هرمنوتیکی ما نیز که مشتمل بر پیش‌داوری‌ها و انتظارات و علایق ماست محک می‌خورد و گشوده می‌شود.⁴⁹

و لذا می‌بینیم که گادامر خود در کتاب حقیقت و روش می‌گوید: گفتگوی هر منوتیکی همانند گفتگوی واقعی یک زبان مشترک می‌یابد، و یافتن زبان مشترک پیش از آنچه در گفت و گوی واقعی اتفاق می‌افتد نیست، یعنی آماده کردن ابزاری برای رسیدن به فهم.⁵⁰

67 گفتگوی هر منوتیکی تا بدانجا از اهمیت و از ارزش برخوردار است، که گادامر ابتدا می‌خواست کتاب حقیقت و روش خود را «شناخت و رخداد» نام بگذارد، یعنی مکالمه نوعی داد و ستد است، میان شناخت و رخداد، یعنی در این مکالمه مفاهیمی مطلق چون حقیقت و روش جای ندارند.⁵¹

گادامر علاوه بر گفت و گوی هرمنوتیکی که پیوندی است میان مفسر و متن، نوعی دیگر از گفت و گو را نیز در تحکیم فهم مطرح می‌نماید و آن دور هرمنوتیکی است، که بر محور رابطه میان اجزاء متن و کل آنها صورت می‌گیرد.

دور هرمنوتیکی

دور هرمنوتیکی از منظر گادامر توقف کل بر جزء و ابتناء اجزاء بر تمام متن است، و در این رفت و برگشت است که فهم تحقق می‌پذیرد.

دور هرمنوتیکی سابقه در یونان باستان دارد، آنها این گونه اعتقاد داشتند که برای فهم کل سخنان خطیب بخش‌های گوناگون آن، و برای فهم بخش‌های آن، کل سخنان او را باید فهمید، ولی در هرمنوتیک به صورت یک اصل بنیادین فهم در آمد.⁵²

برای هیدگر و گادامر دور هرمنوتیکی تا آن درجه از اهمیت برخوردار است که تلاش برای شکستن آن به معنای انکار وجود اساسا تاریخی آدمی است.⁵³

بنابراین دور هرمنوتیکی عملی ارجاعی است، یک اثر را در مقایسه کردن آن با آن چه که از قبل می‌دانیم، می‌فهمیم و آنچه می‌فهمیم در وحدت‌هایی نظام‌مند، یا دورهایی بر ساخته از اجزاء شکل می‌گیرد، پس دور هرمنوتیکی یعنی فهم دوری است.⁵⁴

و این هیچ گاه به پایان نمی‌رسد بلکه همواره از اجمال به تفصیل و از تفصیل به اجمال باز می‌گردیم، یعنی در واقع حقیقت در این دور تکراری است.⁵⁵

همچنین از نظر گادامر مطابقت [میان لفظ و معنا] در وفاق و هماهنگی میان تفصیل و جزئیات با کل آنهاست، به طوری که عدم توفیق در رسیدن به این وفاق عدم توفیق در نیل به تفهم صحیح است.⁵⁶

تفسیر و تاویل

تفسیر و تاویل از جمله واژه‌هایی هستند که در هرمنوتیک فلسفی جهت دستیابی به معنای نهفته در متن، همواره مورد توجه و نظر بوده اند با این تفاوت که تفسیر مقدمه و زمینه ساز دستیابی به تاویل گفتار یا نوشتار می‌باشد.

تفسیر

گادامر اصرار می‌ورزد هر فهمی یک تفسیر است،⁵⁷ تفسیر متضمن میانجی‌گری مداوم میان حال و گذشته است، همچنین تفسیر ضرورتاً یک فرایند تاریخی است که طی آن معانی نهفته در فهم پیوسته دقیق و روشن می‌گردد، از این لحاظ تفسیر صرف تکرار گذشته نیست، بلکه در معنایی خاص و موجود مشارکت می‌یابد.⁵⁸

از این رو گادامر معتقد است قاضی اگر بخواهد عدالت را گسترش دهد، نمی‌تواند خود را به تفسیر تحت اللفظی محدود سازد.⁵⁹

دیگر اینکه از نظر گادامر تفسیر دقیقاً به معنای بازی گرفتن پیش تصورات است، تا از طریق آن به متن بتواند برای سخن گفتن با ما آماده شود، هر تفسیری باید خود را با موقعیت هرمنوتیکی که به آن تعلق دارد، هماهنگ و منطبق کند.⁶⁰

خلاصه اینکه تفسیر به قاعده‌های زبانی، دستوری، نحوی و بیانی عبارت‌ها می‌گویند که در واقع راهنمایی برای فهم متن‌هاست.⁶¹

تاویل

همان گونه که در مباحث پیشین اشاره شد، از یونان باستان تا به امروز بهترین معادل برای هرمنوتیک واژه تاویل بوده است، که بر معناهای نهفته و ناپیدای متن یا اثر صدق می‌کند، که با تلاش مولف قابل

دستیابی می‌باشند.

تاویل مانند ترجمه عبارت است از یافتن زبانی مشترک در درون منابع زبان تاویل گذار که بتواند هم آنچه را منظور متن است، و هم آنچه را تاویل گذار از متن می‌فهمد بیان دارد.⁶² همانگونه که گادامر خود می‌گوید هر مترجم یک تاویل‌گر است.⁶³ گادامر بجای آنکه تاویل را عملی عینی یا ذهنی بداند، آن را بازی قلمداد می‌کند، به هنگام بازی کردن که ما در مقابل آن قرار نمی‌گیریم بلکه در آن شرکت می‌کنیم، آدمی که خود را درگیر بازی نمی‌کند، آدم ضایع یا حال گیر نامیده می‌شود، در مقابل جدی گرفتن بازی متضمن تعلق داشتن به آن است، و این تعلق خود مانع از تلقی بازی به مثابه عین یا ابژه می‌شود.⁶⁴

نکته قابل توجه این است که تاویل‌های گوناگون افراد از حقیقت، در سخن اهل هرمنوتیک شکلی از نسبی‌نگری را می‌پذیرد، زیرا با این تاویل‌های متفاوت، یافتن ملاکی یکه، قطعی، دقیق و فراتاریخی که ارزیابی و قیاس میان برداشتها را ممکن کند خود کاری ناممکن است.⁶⁵

چنانکه افق شخصی تاویل‌گر در انگیزش معنای متن تعیین کننده است.⁶⁶ البته در یک نگاه جامع تاویل به سه معنای متفاوت آمده است که دقیقا این همان سه معنایی است که برای لفظ هرمنوتیک نیز بر شمرده اند، و آن‌ها باز گویی شفاهی، تبیین قابل فهم، و ترجمه از زبانی دیگر است.⁶⁷

تفاوت تفسیر و تاویل

و در پایان اینکه طبق آنچه در تعریف و تشریح این دو اصطلاح آمد، باید گفت، تفسیر و تاویل هر دو محصول بکار بردن قواعد هرمنوتیکی اند، اما تفسیر دستیابی به لایه‌های بیرونی و عمومی متن را در بر دارد، و تاویل بازیابی زوایای مخفی یک اثر است.

و در مجموع اینکه تفسیر و تاویل در عین اشتراک در این که هر دو مربوط به نظریه هرمنوتیک هستند اما با این تفاوت که تفسیر کشف رمزگان یا کدها، یعنی امور قراردادی است در حالی که تاویل خوانش متن است، که با فهم معنا یا ساختن معناها سرانجام می‌یابد، به خصوص اینکه تفسیر راهنمای

تاویل است، یعنی ما از محدوده تعریف قرارداد ها و امور متعین آغاز می‌کنیم، و دیگر اینکه تفسیر نسبت به تاویل ساده تر و قاعده‌مندتر است.⁶⁸ و هر دو مکمل دستیابی به معناهایی جدید و تازه از یک اثر تاریخی و یک متن ادبی و دینی می‌باشند، البته قابل یادآوری است که ضرورتا تفسیر و تاویل همیشه مصداقا متمایز نیستند، بلکه به خصوص در حوزه مفاهیم دینی از این دو بیشتر به عنوان دو معنای مترادف یاد می‌شود تا متباین.

نقد و بررسی

هرمنوتیک از آن رو که می‌کوشد تا بر پایه قواعد لغوی و ادبی به مفاهیمی جدید دست یابد و معنای متصّل و نامانوس را به یافته‌هایی نوو بدیع قلب نماید، معقول و منطقی است، اما مشروط بر اینکه مولف و پدید آورنده سخن نیز به بازی گرفته شود، و به عنوان یکی از اضلاع سه گانه در کنار مفسر و متن به اجرای نقش پردازد، همان چیزی که هرمنوتیک از پذیرش آن ابا دارد و در صدد است تا آن را مطلقا از صحنه اخراج نموده، و غواصی در درون متون را تنها به مفسر واگذار نماید.

آثار نامطلوب مفسر محوری آنگاه پدیدار می‌گردد که گفتار یا نوشتار دارای پیام ارزشی، آسمانی و با ثبات باشد و تغییرات روزمرگی در آن به بی هویتی این نوع از گزاره‌های ارزشی و الهی بیانجامد و انسان‌های باورمند رابه سر در گمی و تزلزل فکری گرفتار نماید، تا آنجا که به بی ثباتی و نسبت گرایی مفاهیم قدسی منجر شود.

پیش‌فرضها

گادامر بد فهمی را نوعی فهم محسوب می‌کرد و پشت کردن تاویل گر به متن را نوعی رویکرد به متن خوانده است، در نتیجه هر کس هر چه بگوید درست است، و جایی برای انتقاد از آن وجود ندارد، هر گاه بخواهیم بطلان حکمی را اعلام کنیم، حکم گذار خواهد گفت که اگر شما نیز از این پیش‌نهاده‌ها و پیش‌فهم و پیش‌داوری‌ها شروع می‌کردید به نتیجه‌ای می‌رسیدید که من رسیدم و در نتیجه در هرمنوتیک هیچ چیز قابل رد و ابطال نیست همان طور که هیچ چیز به طور کامل قابل قبول نمی‌شود.⁶⁹ این تأثیر فهم از پیش‌داوری‌ها و انتظارات مفسر که به تعبیر گادامر تاریخ‌مندی فهم نام دارد، قابل نقض است زیرا هیچ تبیین منطقی قادر به اثبات لزوم و حتی مطلوب بودن دخالت پیش‌داوری‌های مفسر در عمل فهم نیست، هرچند برخی از پیش‌دانسته‌های مقدماتی و ابزاری لازم است.

اما این نظریه اصولاً دیدگاهی توصیفی است و نمی‌توان از آن استفاده توصیه‌ای ضروری نمود، زیرا چه بسا آثاری برای اولین بار تفسیر می‌شوند، سنت و تاریخ ندارند در حالی که به فهم نیز در می‌آیند.⁷⁰

گفتمان

فلسفی

71

همچنین مخالفت با جزم‌گرایی نیز از دیگر دستاوردهای آگاهی تاریخی و تاریخ‌مندی ذاتی فهم است، که از این طریق امکانی برای گذشت از جزم‌نیت مولف و جزم‌نهایی متن پیدا می‌شود.⁷¹ زیرا در هرمنوتیک فلسفی یافتن حقیقت به شکل عریان، ثابت و مطلق یک خیال و سودای خام است.⁷² به ویژه در مفاهیم عام و فراگیر ارزشی که مفسران هرگونه بخواهند آن‌ها را برپیش‌فرضهای ذهنی و فرهنگی خود به تاویل می‌برند که در آن صورت بی‌عدالتی می‌تواند عین عدل و صواب عین خطا باشد.

از دیگر اشکالات این که سنت که ذهنیت و پیش‌داوری هر مفسری را شکل می‌دهد قابل ارزیابی و نقد نیست، و در واقع او راه حلی برای دوری جستن از ذهن‌گرایی ارائه نمی‌دهد زیرا از یک سوهر فهمی متأثر از تاریخ و سنت تفسیری اثر است، و از سوی دیگر از نظر گادامر هیچ معیار و روشی برای دوری درباره عناصر سنت و تفاسیر متباین درون آن وجود ندارد.⁷³ و عملاً ایشان به وادی ناواقع‌گرایی به صورت عام و غیر واقع‌گرایی اخلاقی به صورت خاص می‌افتد.

هابرماس نیز گادامر را در مورد مسئله ملاکها و معیارهای نقد تاریخی، متفق نیچه و طرح او را برای ذهنی کردن علم اعلام می‌کند.⁷⁴

دور و تسلسل از دیگر پیامدهایی است که نمی‌توان آن را از پیش‌فرض محوری برحذر داشت، زیرا این پیش‌فرض‌ها ناگزیرند از اینکه متکی بر پیش‌دانسته‌های دیگری باشند، و در نتیجه یا باید به دور برگردد و یا به تسلسل بیانجامد، این نقیصه از آن روست، که الزام بر پیش‌نهاده‌ها، مضبوط و معیاربندی شده به چارچوبی روشن و محدود نیست، و راهی بی‌منتها را فرا روی ما می‌گشاید.

یکی دیگر از ایرادات عام و فراگیر بر این ادعای گادامر که «هر فهمی به لحاظ تاریخی مشروط به پیش‌داوری‌های مفسر است» تناقض و خودشمولی است که خود را نیز در بر می‌گیرد، زیرا اگر فهم خود این قضیه غیر مشروط و غیر تاریخی باشد دچار تناقض منطقی شده و از سوی دیگر اعتقاد به تاریخی و مشروط بودن آن اعتبار و درستی آن را مخدوش می‌کند، زیرا مبتنی بر استدلال استوار نیست.

بلکه متکی بر شرایط تاریخی و موقعیت هرمنوتیکی است.⁷⁵ بنابراین گادامر نمی‌تواند خود را از پارادوکس و خود ستیز بودن در اتکا و اعتماد بر پیش فرض‌ها برهاند، و دیدگاهی مقبول و عام پسند را ارائه نماید. به ویژه اینکه اصل تناقض را که از بنیادی‌ترین اصول معرفتی انسان است، در بر نمی‌گیرد، زیرا این قاعده بدون هیچ پیش داوری قابل فهم است.⁷⁶

امتزاج افق‌ها

از دیگر رویکردهای اشکال بر انگیز، امتزاج افق‌هاست، که از نظر گادامر هماهنگی میان افق مفسر و متن و یا به عبارتی، گذشته و حال، افق جدیدی را فرا روی مفسر می‌گشاید، که این جزء اصول هرمنوتیکی می‌باشد.

از جمله لازمه‌ی پیوند افق‌ها این است که تفسیر متن، عملی بی‌پایان است، زیرا بنابر این نظریه، امتزاج افق‌های متعدد و افق‌های بی‌پایان میان موقعیت هرمنوتیکی مفسر با افق معنایی متن امکان پذیر است.⁷⁷ و دیگر اینکه چون مفهوم امتزاج افق‌ها تصور رسیدن به دانشی مطلق و منحصر به فرد [واقع گرایانه] را حذف می‌کند، نتایج ضمنی آن نیز ایجاد تنش میان نفس و غیر آن (بیگانه) و میان دور و نزدیک است.⁷⁸ و به قول هرش هدف از نزدیکی افق‌ها، اتحاد میان دیدگاه خواننده حال حاضر و دیدگاه تاریخی متن است، که دیدگاه یگانه‌ای را تشکیل می‌دهد که نه این است و نه آن.⁷⁹

نسبی‌گرایی نیز مولود دیگر یگانه شدن افق‌ها است، زیرا ظواهر حکم می‌کنند که متون نمی‌توانند به همان مفهومی که آدمیان در یک گفت و گو شرکت می‌کنند شریک بحث شوند، بنابراین، تلقی تفسیر، به منزله گفت و گو با متن می‌تواند، این نتیجه نسبی‌گرایی را در پی داشته باشد که مکالمه مفسر با متن صرفاً بیانگر گفت و گوی او با خویش است بدین ترتیب مفهوم دیالوگ به مونولوگ (تک‌گویی) درونی فرو کاسته می‌شود، که هیچ معیار بیرونی برای سنجش اعتبار آن وجود ندارد.⁸⁰ علاوه بر اینکه این تشبیه (گفت و گوی مفسر با متن به گفت و گوی واقعی) اغراق آمیز است، زیرا در گفت و گوی واقعی تعامل میان دو طرف است که در فهم متن چنین چیزی نیست.⁸¹

البته محذور نسبی‌گرایی پیش گفته، از مسیر دیگری نیز لازم خواهد آمد، و آن چنین است که این ترکیب و توافق به طور نامحدود امکان تحقیق دارد، پس اثر دارای یک معنا نیست، بلکه مبتلا به تکرار گرای است، و از سوی دیگر گادامر به فهم بهتر معتقد نیست، و به عبارت دیگر فهم و تفسیر برای افق

معنایی مفسر است، و این چیزی جز نسبی‌گرایی در فهم نیست، در مقابل عینی‌گرایی که به چاقوب ثابت و غیر تاریخی معتقد بوده و با تزلزل و تکثر‌گرایی ناسازگار است.⁸² به ویژه اگر این نسبی‌گرایی به باورهای اخلاقی تسری پیدا کند، آن را از یک محتوای مشترک و متفق علیه تهی خواهد نمود، اینجاست که بی‌ثباتی ارزشی و غیر واقع‌گرایی اخلاقی پدیدار خواهد شد.

از موقف هابرماس نیز در نظریه هرمنوتیکی گادامر گرایش به نسبی‌گرایی وجود دارد.⁸³ بنابر این نسبی‌گرایی صرفاً از این رو نیست که میان افراد از یک متن یا اثر برداشت‌های گوناگونی ایجاد می‌شود، بلکه آن چه زمینه چالش و مناقشه را فراهم می‌آورد، بی‌معیاربودن و عدم ترجیح هیچ کدام از تفسیرها بر دیگری است، زیرا تشتت آرای مفسران نه امری رایج بلکه کاملاً ضروری و طبیعی است، اما منوط بر اینکه مبتنی بر سلسله‌ای از اصول و مبانی موضوعه باشد، تا به گرداب نسبیت بویژه از نوع اخلاقی آن فرو نیاید.

پرسش محوری

گادامر به صراحت می‌گفت: «فهم بر اساس منطق پرسش و پاسخ اتفاق می‌افتد»⁸⁴ زیرا متن بیگانه گشته‌ایست که حالت پرسش و پاسخ دادن به آن، وضعیت حیاتمند و دیالوگ حقیقی آن می‌باشد.⁸⁵ که این ادعا نیز به صورت موجب کلیه سخنی گراف و غیر مستدل است، زیرا وارد کردن همه متون و آثار در این دایره و اجبار کردن آن‌ها بر منطق پرسش و پاسخ از وجاهت علمی و عقلی کافی بر خوردار نیست.

هر چند امکان پرسش از متن امکان‌پذیر است، ولی متوقف کردن عمل فهم بر پرسش، پذیرفتنی نیست مانند نامه یا متنی که یک باره آن را می‌گشاییم و بدون پرسش، مفهوم آن را درک می‌کنیم.⁸⁶

علاوه بر اینکه حقیقت با این تفسیر گادامر به امری خنثی و بی‌حاصل تبدیل می‌شود، زیرا فهم را در صورتی مشتمل بر حقیقت می‌داند که از هر پرسشی به دست آمده باشد، و هیچ استدلالی برای وانهادن تلقی رایج از حقیقت به معنای مطابقت با واقع ارائه نمی‌دهد، در نتیجه اینکه این تحلیل گادامر محالی برای دفاع از حقیقت به معنای درستی و مطابقت با واقع باقی نمی‌گذارد.⁸⁷ در این فرض هیچ گونه

ادعای ارزشی مقتبس از دانش نخواهد بود، و رابطه منطقی میان آن ها بی معنا به حساب می آید، این جاست که ملامت دیگران بخاطر بی حرمتی به والدین یا سقط جنین یا آسان مرگی سالخوردگان عملی غیر اخلاقی به حساب می آید، در غیر این صورت باید به نسبی گرایی اخلاقی ملتزم شد .

فهم و تفسیر

فهم در هرمنوتیک فلسفی به امری سر گردان و بی معیار بدل می گردد، همه فهم ها برای همگان معتبرند همان گونه که هیچ کدام از آن ها برای هیچ کس اعتبار ندارد. زیرا از نظر گادامر اساساً تاویلی درست و قطعی وجود ندارد.⁸⁸

به عبارتی کوتاه و گویا اینکه به تعداد افراد ادراک کننده می تواند برداشت های متعدد و گاه نا همگون پدید آید، که وجه اشتراکی میان آنها نشاید، زیرا گادامر قاطعانه بر این نکته پای می فشرد که هر منویست بد کسی است که بخواهد آخرین کلام را گفته باشد.⁸⁹ این پیامد از آن روست، که گادامر به عملکرد فهم و فرایند تحقق آن اهتمام دارد، بدون اینکه به صدق و کذب و اعتبار و عدم اعتبار آن توجهی نماید.⁹⁰

هر فهمی در نظر گادامر یک تفسیر است، و بلکه این ها دو روی یک سکه اند و از هم تفکیک ناپذیر و بالاتر اینکه فهم با حقیقت برابر است.

امیلوبتی نیز این تغافل از معنای واقعی متن و مقصود مولف را با پرسش جدی مواجه کرده است، و به نظر او رویکرد مفسر محوری چیزی نیست جز عجز از ارائه قاعده ای برای تشخیص تفسیر درست از غلط.⁹¹

ما متون ادبی و تاریخی فراوانی داریم که همه افراد آن ها را به یک نحو تفسیر می کنند و می فهمند مانند این سخن فردوسی ، توانا بود هر که دانا بود ز دانش دل پیر برنا بود. یا مکالمات روزمره خود گادامر.⁹² نسبی گرایی اخلاقی از دیگر دستاوردهای تزلزل فهم است، زیرا بنابر آنچه گذشت، تفاسیر بی انتها از یک سو و عدم وجود مقیاس صحیح از سقیم از سوی دیگر ، مجالی برای واقع گرایی اخلاقی و کشف ضمیر و نهاد متکلم و پدید آورنده ی سخن باقی نمی گذارد، و بلکه متن در معرض حراجی آزاد فرامی گیرد، بدون اینکه تلاشی برای تعیین قیمت عادلانه صورت پذیرد، بنابراین این راه فراری از نسبی

خلاصه اینکه اگر مفهوم امر تفسیر در این گفته خلاصه شود که «این معنای متن از دید من است»⁹³ گفتن علوم انسانی و تاریخی یقیناً در بد مخمصه‌ای گرفتار می‌شوند، در چنین وصفی زمینه بحث و تبادل نظر صرفاً به ترجیحات شخصی یا راه و رسم سبک‌های متعارف زمانه محدود می‌شود، علاوه بر این همه مواضع نظری غیرمطلق‌گرا هم این نوع نسبی‌گرایی افراطی را نمی‌پذیرند و برای پرهیز از ساده‌اندیشی بیش از حد، باید فرمولاسیونهای معتدل و افراطی را متمایز ساخت.⁹⁴ در غیر این صورت نسبی‌گرایی به ویژه نسبی‌گرایی اخلاقی متفرع بر تفسیر محوری آزاد، انسان‌ها را به جان هم انداخته و هرگونه داوری و ایجاد آشتی میان آنها نیز از آنجا که با نسبی‌گرایی ناسازگار است، کاری ناپسند و غیر مطلوب برشمرده می‌شود.

اما عجیب اینکه هرمنوتیک تمام قرائت‌ها را نسبی تلقی می‌کند ولی قرائت خود را یک قرائت مطلق می‌اندیشد، حال آن که این قرائت گادامر خود عصاره قرائت ده‌ها متن است، که با خواندن آن‌ها فهم کلی خود در باب قرائت متون را در قالب‌های ذهنی خود ریخته و نتیجه گرفته که قرائت هر متنی تابع فکر مفسر است و از واقع گزارش نمی‌دهد، پس خود این فکر مطلق نیست.⁹⁴ و همچنین نظریه آنها در اینکه می‌گویند تفسیر، امتزاج افق‌های متن و ذهن مفسر است و هیچ تفسیری قطعی و نهایی نیست، نباید قطعی و نهایی باشد.⁹⁵ البته این احتمال هست که گادامر بگوید اصل ادعا که همه قرائت‌ها نسبی است، خود یک نگاه مطلق است، و غیر نسبی اما این دفاع نیز گره‌گشا نخواهد بود، زیرا این یک ترجیح بلامرجح و تقدم بی‌مبناست، به ویژه اینکه گادامر خود به فهم بهتر و برتر معتقد نیست و صرفاً بر فهم متفاوت تاکید دارد.

دور هرمنوتیکی نیز که از نظر گادامر شرط تفهم و تفسیر متن است، و انکار آن به معنای انکار وجود تاریخی آدمی است نیز به عویصه‌ای آشکار گرفتار است، زیرا دارای تناقض منطقی است، چون اگر اول فهم جزء متکی بر کل باشد، پس هرگز هیچ چیز نخواهیم فهمید و از سوی دیگر یقیناً نمی‌توانیم با کلی شروع کنیم، که به اجزاء تفکیک نشده است، بنابر این مفهوم دور هرمنوتیکی نیز بی اعتبار است،⁹⁶ به دیگر عبارت از آنجا که در دور هرمنوتیکی تقدم و تأخر جز و کل از نظر اهمیت و اولویت روشن و

مبهرن نیست زمینه سرگردانی خواننده را در وصول به معنای متن و تفسیر آن فراهم خواهد نمود. مثلاً فهم تمام این جمله که «انسان موجودی است عاقل» بدون شک متکی بر فهم کلمات و اجزاء آن می‌باشد، اما دستیابی به معنای کلمات ضرورتاً متفرع و مبتنی بر فهمیدن تمام گزاره نیست.

بنابر این در یک نگاه کلی ناروشی، تزلزل و منش سخت موقتی معنایی است که دسترسی به آن‌ها برای نویسندگان هرمنوتیکی موجب افتخار نیست، آیا چگونه می‌توان بر اساس این امور متغیر و بی‌بنیاد بنیادی برای گفت و گو تصور نمود.⁹⁷ یورگن هابرماس نیز گادامر را به خاطر عدم ارائه بنیادی صریح و روشن برای نقد مورد انتقاد قرار می‌دهد.⁹⁸

و دیگر نکته در همین راستا اینکه گادامر با بیان دیدگاه هرمنوتیکی خویش راهی را برای تداوم کثرت ارائه داده و از این طریق تفاهم، توافق و تداوم حیات جامعه متکثر را تضمین می‌نماید، و بدین وسیله زمینه زیست هر چه آزادتر افراد بشر را سبب می‌شود⁹⁹ و راه را برای پلورالیسم و تکثر گرایی اخلاقی هموار می‌نماید، زیرا وقتی که دروغ و راست با ذهنیت و نگاه انسان‌ها بار معنایی پیدا کنند، و ارزشها متفرع بر، برداشت‌های آزاد آنان باشد، نسبی گرایی اخلاقی نتیجه‌ای است که یک هرمنوتیست نمی‌توان خود را از آن بر حذر دارد.

بنابراین گادامر با عدم ارائه مبنایی عقلانی و منطقی از یک سو و التزام به برداشت‌های آزاد از آثار و پدیده‌ها از سوی دیگر چالش‌ها و مناقشات ناگواری را به ویژه در حوزه مفاهیم ارزشی و اخلاقی فراهم آورد که از جمله آن‌ها:

1. تولیدی بودن فهم آموزه‌های قدسی در مقابل باز تولیدی بودن آن حداقل عارضه‌ای که در پی خواهد داشت، نامأنوسی و بیگانگی مولف با مفسر است، زیرا در این صورت، مفسر صرفاً یک ذهن گراست که هیچ رغبتی به ارتباط با مراد مولف از متن و اثر در خوب یا بد بودن یک کار اخلاقی ندارد، به قول فرانسیس یبکن چنین عالمانی همانند کرم ابریشمند که همواره در حال تنیدن در درون خود هستند، حال آن‌که یک عالم واقعی باید چون زنبور عسل مواد ذخیره شده را به تولیدی جدید تبدیل کند.

2- گادامر می‌گوید هیچ تفسیر و دانسته‌ای بر دیگری رجحان ندارد، حال آنکه این رویکرد، دیگر روی سکه پلورالیسم فکری خواهد بود، که بنای معرفت‌شناسی مضبوط و منطقی را از هم می‌گسلد، که

این خود می‌تواند هر گونه علم آموزی را از انسان‌های عالم و فرهیخته با بن بست مواجه نماید، و همچنین هر نوع فراگیری اخلاق از مصلحان و پیامبران الهی که حاملان و بانیان ثابتهات و مکارم اخلاقی هستند را بی معنا جلوه می‌دهد.

77

3- محفوف و مشروط بودن تمام فهم‌ها به پیش‌داوری علاوه بر اینکه ادعایی غیر منطقی و غیر مستدل است، هر گونه واقع‌گرایی و اصالت‌مندی معرفتی و اخلاقی را نامقبول جلوه خواهد داد، در این صورت نه ادعای گادامر در فهم نظریات افلاطون، که همواره از آن دم می‌زند موجه خواهد بود و نه او خواهد توانست هرمنوتیک را به عنوان یک رویکرد علمی به آیندگان و خوانندگان خود منتقل نماید و به عبارتی این نوعی پارادوکس و خودستیزی خواهد بود

4- پیوند میان مولف و متن و پیوند افق‌ها نیز ملزوم به این عارضه است که یک مفسر ممکن است، در هر مرتبه‌ی بر خورد با متن، افق جدیدی پیش‌رویش گشوده شده و به معنای جدیدی دست یابد و با معنای سابق بیگانه گردد، که این نفی عینی‌گرایی و باز شدن باب نسبی‌گرایی را به دنبال خواهد آورد و شک‌گرایی را برای باورمندان آموزه‌های متافیزیکی در بر خواهد داشت.

5- همسان فرض کردن گفتگوی هرمنوتیکی به مثابه یک دیالوگ واقعی، علاوه بر اغراق و گزافه‌گویی، معقول و موجه نخواهد بود، زیرا در گفتمان‌های دو نفره انسانی، تبادل اطلاعات صورت می‌گیرد که پس از آن معلومات جدیدی بدست خواهد آمد، حال آنکه این ادعا در گفتگوی هرمنوتیکی به صورت مطلق قابل خدشه و انتقاد است، زیرا چه بسا یک انسان کم‌سواد با یک متن پیچیده علمی و فلسفی بر خورد نماید اما هیچ گونه دیالوگی برقرار نگردد، و صرفاً یک مونولوگ و تگ‌گویی صورت پذیرد، همین گونه است برخی از برداشت‌های انسانی، از یک کار، از نظر اخلاقی یا غیر اخلاقی بودن.

6- دور هرمنوتیکی نیز از جمله ادعاهایی است که پس از گادامر کمتر کسی می‌توان یافت که آن را تأیید یا تحسین کرده باشد، زیرا متصور نیست که چگونه کل زمینه ساز فهم جزء است، و همین جزء،

معنا دهنده به کل باشد؟ و صرفاً یا می‌توان گفت یک دور باطل و بی‌اساس است و یالاقل مراد از این نظریه به خوبی آشکار نیست تا دربارهٔ صحت و سقم آن بحث شود.

7- دیدگاه آزاد در مورد تفسیر و تأویل نیز همانند دیگر رویکردهای گادامر همه علوم و بویژه مفاهیم معنوی را با چالش‌های جدی مواجه خواهد نمود، خصوصاً اینکه ایشان لزوماً هر فهمی را یک تفسیر می‌داند، که صرفاً متفاوت از دیگر برداشت‌ها است و نه بهتر و برتر.

نقد مشترک و اساسی هرمنوتیک را می‌توان در این واقعیت دید، که باید بستر برداشت‌های متفاوت و گاه متضاد مفسران و برداشت کنندگان از مفاهیم و آموزه‌ها را فراهم آورد، حال اگر این واقعیتهای امور متضاد ارزشی و اخلاقی باشد، مانند عدل و ظلم، خوب و بد، قتل نفس و نجات جان یک انسان بیگناه، باید حکم نمود که خوب یا بد بودن این‌ها چیزی جز اختلاف در تعبیر و یا نهایت، اختلاف در برداشت نخواهد بود، در این صورت است که سخن از ذاتی و ذاتیات اخلاقی بر زبان راندن به اینکه صواب و خطای حقیقی و نفس‌الامری وجود دارد، امری عبث و بیهوده خواهد بود، و هر کسی می‌تواند آموزه‌های ارزشی را هر گونه که می‌خواهد ببیند در این صورت افراد خواسته یا ناخواسته به ورطه ناواقع‌گرایی اخلاقی خواهند افتاد.

بنابراین تعمق منصفانه و منطقی در انگاره‌های هرمنوتیکی، الزاماتی را فراهم خواهد آورد که حتی مدعیان خود از پای بندی به آن گریزانند که از جمله آنها تناقض، پارادوکس و مخالفت با ضروریات عقلی، انسانی و اخلاقی خواهد بود، و راه را برای پلورالیسم درحوزه مفاهیم اعتقادی و اخلاقی فراهم خواهد آورد، علاوه بر اینکه تسامح و تساهل نیز از دیگر پیامدهای تفکر هرمنوتیک است.

هرمنوتیک و آموزه‌های دینی

هرمنوتیک علاوه بر به چالش کشیدن تفکر معرفت‌شناسانه رایج و متعارف تمام علوم بشری، بستری فراهم آورد که معرفت سنتی از دین نیز مورد تعرض قرار گیرد و آن را با هجوم‌ها و نقدهای جدیدی روبرو سازد، که این بیشتر به هرمنوتیک فلسفی و مباحث مربوطه برمی‌گردد، زیرا هرمنوتیک قبل از هیدگر و گادامر به علت اعتقاد داشتن تمام نحله‌های آن به درون مایه‌های اصلی روش سنتی، چالش جدی را در حوزه تفکر دینی فراهم نیاورد، برخلاف هرمنوتیک فلسفی معاصر که از دو جهت گزاره‌های ارزشی و اعتقادی را به هم‌آوردی فراخواند، یکی اینکه احکام صادره مربوط به فهم، معرفت

دینی و تفسیر متون مقدسی را در برمی‌گیرد، و دیگر اینکه ادیان ابراهیمی که مبتنی بر وحی و کلام الهی‌اند، از تفسیر و فهم متون دینی تأثیر پذیرند.¹⁰⁰ از این رو جنبش هرمنوتیک نوین به صورت جنبشی مسلط در علم کلام پروتستان درآمده و کانون مسائل کلامی امروز است.¹⁰¹ به ویژه اینکه گادامر معتقد است هیچ متن مقدسی بدون پیش‌فرض تاویل نمی‌شود.¹⁰² همین امر سبب شد که کانون تمام نقدها علیه فلسفه هرمنوتیک گادامر، فرایند دستیابی به تاویل درست و معتبر باشد.¹⁰³

آموزه‌ها و دستاوردهای هرمنوتیک فلسفی، در موارد زیر باعث چالش با شیوه‌های تفسیری رایج می‌شود:

- 1- خاموش بودن شریعت و متون دینی در ارائه پیام و محتوایی آشکار.
- 2- تأثیرگذاری پیش‌فرض‌های ذهنی و خارجی مفسران و مخاطبان در تفسیر متون دینی
- 3- عدم اصطیاد حقیقت و گوهر دین توسط هیچ مفسری
- 4- عدم وجود هیچ گونه قرائت ناب و سره‌ای و آمیخته بودن متون دینی از حق و باطل
- 5- امکان قرائت‌های مختلف و حتی بی‌نهایت از متون دینی و عدم وجود معیارهایی برای فهم برتر
- 6- اعتبار بخشیدن به تفسیر به رای
- 7- ارج نهادن به تمام فرقه‌های انحرافی دین که مدعی تفسیر درست از دین هستند.
- 8- سازگاری تمام عیار با افراط و نسبی‌گرایی در تفسیرهای دینی
- 9- عدم دسترسی به فهم صحیح و عینی متون دینی
- 10- مخالفت با روح دین که در مبارزه با بت پرستی آغاز گردید زیرا بت پرستی نیز نوعی قرائت از خداپرستی است.

- 11- دخالت ذهنیت مفسر به عنوان شرط وجودی حصول فهم
- 12- عدم وجود فهم ثابت و غیر سیال از متون مقدس
- 13- عدم توجه به قصد و درک مراد مؤلف سخن¹⁰⁴
- 14- همسان دیدن سخن خداوند همانند کلام بشری در تنوع تفسیری بی مبنا
- 15- سردرگمی متدینان به ادیان الهی در صحت و واقعی بودن اعتقاداتشان
- 16- به پلورالیسم انجامیدن و تکثرگرایی قرائت‌های مختلف از دین، همان گونه که پلورالیسم به عنوان یک مکتب، نیز ریشه در هرمنوتیک فلسفی دارد و با آن هماهنگ است.
- 17- عدم همخوانی و هماهنگی درونی میان برخی آموزهای دینی با برخی دیگر، زیرا هر کدام از آنها می‌توانند از منظری متفاوت از دیگری قابل دریافت باشد.
- 18- راه را برای لیبرالسم فرهنگی و در نهایت پلورالیسم اخلاقی فراهم می‌نماید، و هر گونه جزم و ثبات را از مفاهیمی همچون ظلم و عدل برمی‌دارد و زمینه ای فراهم می‌آورد تا هر گونه جبار و خودکامگی توجیه عدل محورانه برگیرد، و هر نوع کار قبیح و ناپسندی ارزشمند و اخلاقی جلوه نماید.
- و در مجموع از آن جا که در هرمنوتیک فلسفی مبنای تفسیر و تفهیم، ترکیب و امتزاج افق معنایی مفسر با افق معنایی متن است و همچنین چون پیش‌فرضهای مفسر نقش محوری در این راستا دارد، به نوعی ناهمخوانی جدی و چالش برانگیز با مفاهیم و آموزه اخلاقی و دینی می‌انجامد و به نسبت گرایی در این حوزه ها منتهی می‌شود.

نظریه هرمنوتیک فلسفی غواصی در درون متن را تنها به مفسر واگذار نموده و رای و نظر مولف در این باره از هر گونه ثبات و پایداری به دور خواهد بود، چه آنکه اثر همواره در حال تولید مفهوم و معنای جدید است تا آنجا که می‌تواند بامراد اولیه‌ی پدیدآورنده سخن در تضاد و تعارض باشد.

هرمنوتیک معاصر گادامری راه را بر، برداشت‌های متکثر و گاه متضاد اصطیاد گران‌انگاره‌ها فراهم نموده، و آنها را با نگاه پلورالیسم‌گرایانه، بهره‌مند از صواب و حق دانسته، در این راستا نا واقع‌گرایی حداقل نتیجه‌ایست که هرمنوتیک تکثر‌گرا نمی‌تواند خود را از آن برحذر بدارد.

آثار نامطلوب مفسر محوری آن‌گاه پدیدار می‌گردد که گفتار یا نوشتار دارای پیام و محتوای اخلاقی و متافیزیکی بوده و تاویل گران‌باتوجه به پیش‌فرض‌ها و زمینه‌های فکری و فرهنگی به ارائه ایده و نظر پرداخته و ثبات و جاودانگی آنها را نادیده بینگارند، بدیهی است در این راستا راه برای عاری شدن این نوع از آموزه‌ها از قداست و حرمت فراهم آمده و در نهایت زمینه نسبی‌گرایی و روزمرگی شان گشوده خواهد شد.

hermeneutics -1

2- واعظی، پیشین، ص 29

3- همان، ص 34

4- ریخته گران، پیشین، ص 50

5- واعظی، پیشین، ص 50

6- واعظی، پیشین، ص 45

hans-georg gadamer -7

8- هوی، حلقه انتقادی، ترجمه مراد فرهادپور، ص 61.

9- البته این کتاب برخلاف ظاهر عنوانش در آن طنزی رندانه نهفته است به این بیان که روش راه رسیدن به حقیقت نیست، بلکه برعکس حقیقت از چنگ انسان روش طلب بدر می آید. (پالمر، پیشین، ص 180).

10- پالمر، پیشین ص 237.

11- احمدی، ساختار و تاویل متن ص 97.

12- پالمر، پیشین، ص 180.

13- بلایشر، گزیده هرمنوتیک معاصر، ترجمه سعید جهانگیری، ص 47

14- واعظی، در آمدی بر هرمنوتیک صص 42-41.

15- احمدی، ساختار و هرمنوتیک ص 100.

16- ریخته گران، منطق و مبحث علم هرمنوتیک، ص 218

17- بیات، فرهنگ واژه ها ص 586.

18- گادامر، حقیقت و روش ص 398.

19- احمدی، ساختار و هرمنوتیک، ص 100.

20- رهبری، هرمنوتیک و سیاست، ص 205.

21- گادامر، پیشین، ص 115.

22- همان، ص 296.

23- واعظی، در آمدی بر هرمنوتیک، ص 296.

24- رهبری، پیشین، صص 205-204.

25- گادامر، پیشین، ص 372.

26- نیوتون، هرمنوتیک، ترجمه یوسف اباذری، ص 187.

27- نصری، راز متن، ص 123.

- 28 - گادامر، پیشین، ص 297.
- 29 - گادامر، هرمنوتیک مدرن، ترجمه بابک احمدی، ص 94.
- 30 - گادامر، حقیقت و روش، ص 490.
- 31 - احمدی، ساختار تأویل متن ص 588.
- 32 - همان، ساختار و هرمنوتیک، ص 100.
- 33 - ریخته‌گران، منطق و مبحث علم هرمنوتیک ص 176.
- 34 - رهبری پیشین، ص 94.
- 35 - هوی، حلقه انتقادی، ترجمه مراد فرهادپور، ص 277.
- 36 - گادامر، حقیقت و روش، صص 305-306.
- 37 - احمدی، ساختار و هرمنوتیک، ص 100.
- 38 - گادامر، حقیقت و روش، ص 261.
- 39 - هوی، پیشین، ص 43.
- 40 - گادامر، حقیقت و روش، ص 288.
- 41 - احمدی، ساختار تأویل متن ص 574 - اسماعیل نژاد، گادامر و دیالکتیک تفاهم، ص 163.
- 42 - احمدی، ساختار و هرمنوتیک، ص 102.
- 43 - گادامر، حقیقت و روش، ص 373.
- 44 - گادامر، حقیقت و روش ص 302.
- 45 - ضمیران، اندیشه‌های فلسفی در پایان هزاره سوم، ص 199.
- 46 - هوی، پیشین، ص 142.
- 47 - احمدی، ساختار و هرمنوتیک، ص 100.
- 48 - همان، ص 603.
- 49 - رهبری، هرمنوتیک و سیاست، ص 218.
- 50 - گادامر، حقیقت و روش، ص 388.
- 51 - رهبری، پیشین، ص 224.
- 52 - قائمی نیا، متن از نگاه متن، ص 12.
- 53 - نیوتون، هرمنوتیک، ترجمه یوسف اباذری، ص 189.
- 54 - پالمر، علم هرمنوتیک، ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی، ص 98.
- 55 - ریخته‌گران، پیشین، ص 228.
- 56 - گادامر، حقیقت و روش، ص 259.
- 57 - گادامر، حقیقت و روش، ص 370.
- 58 - هوی، پیشین، ص 142.

- 59 - همان ، ص 146.
- 60 - گادامر، حقیقت و روش، ص 375.
- 61 - احمدی، ساختار و هرمنوتیک، ص 66.
- 62 - واینسهایمر، هرمنوتیک فلسفی، ترجمه مسعود علیا، ص 35.
- 63 - گادامر، هرمنوتیک مدرن، ترجمه، بابک احمدی ، ص 208.
- 64 - واینسهایمر، پیشین، ص 338.
- 65 - احمدی کتاب تردید، صص 10-11
- 66 - گادامر، هرمنوتیک مدرن، ترجمه، بابک احمدی ، ص 208.
- 67 - پالمر، پیشین، ص 21.
- 68 - احمدی، ساختار و هرمنوتیک، صص 64-65.
- 69 - همان، ص 124.
- 70 - واعظی، درآمدی بر هرمنوتیک، صص 317 و 319 و بیات، فرهنگ واژه، ص 598.
- 71 - اسماعیل نژاد، گادامر و دیالکتیک تفاهم، ص 168.
- 72 - رهبری، هرمنوتیک و سیاست، ص 114.
- 73 - واعظی، پیشین، ص 320.
- 74 - هوی، حلقه انتقادی ، ترجمه، مراد فرهادپور، ص 261.
- 75 - واعظی، پیشین، ص 322.
- 76 - ربانی گلپایگانی، هرمنوتیک و منطق فهم دین، ص 312.
- 77 - همان، ص 309.
- 78 - هوی، پیشین، ص 43.
- 79 - نیوتون، هرمنوتیک، ترجمه یوسف اباذری ، ص 188.
- 80 - هوی، پیشین، ص 164.
- 81 - واعظی، پیشین، ص 315.
- 82 - ر.ک همان، صص 313-314.
- 83 - هوی، پیشین، ص 258.
- 84 - گادامر، حقیقت و روش، ص 462.
- 85 - ریخته‌گران، منطق و مبحث علم هرمنوتیک، ص 199.
- 86 - واعظی، پیشین، ص 216.
- 87 - ر.ک همان، صص 309-311.
- 88 - گادامر، حقیقت و روش، ص 359.
- 89 - گادامر، آموزه قرن، ترجمه محمود عبادیان ، ص 12.
- 90 - هوی، پیشین، ص 141.

- 91- بیات، فرهنگ واژه‌ها، ص 589.
- 92 - سبحانی، هرمنوتیک فلسفی و تعدد قرائت‌ها، ص 17.
- 93 - هوی، پیشین، ص 118.
- 94 - همان، ص 16-17.
- 95 - محمد رضایی، الهیات فلسفی، ص 98
- 96- پالمر، علم هرمنوتیک، ص 98.
- 97 - احمدی، ساختار و هرمنوتیک، ص 126.
- 98 - هوی، پیشین، ص 64.
- 99 - رهبری، هرمنوتیک و سیاست، ص 235.
- 100 - ر. ک واعظی، درآمدی بر هرمنوتیک، صص 54-55.
- 101- پالمر، علم هرمنوتیک، ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی، ص 9.
- 102- همان، ص 201.
- 103- پورحسن، هرمنوتیک تطبیقی، ص 294.
- 104 - ر. ک محمدرضایی، نگاهی به هرمنوتیک، صص 7-8؛ واعظی، پیشین، ص 592، بیات، فرهنگ واژه‌ها، ص 592

فهرست منابع

1. احمدی، بابک، ساختار و هرموتیک تهران، گام نو، 1380.
2. ---، ساختار و تأویل متن تهران، مرکز، چاپ پنجم، 1380.
3. ---، کتاب تردید، تهران، مرکز، 1374.
4. اسماعیل نژاد، علیرضا، گادامر، و دیالکتیک تفاهم، نامه فلسفه ش 12، تهران، بهار 1381.
5. بلایش، ژوزف، گزیده هرموتیک معاصر، ترجمه سعید جهانگیری، تهران پرسش 1380.
6. بیات، عبدالرسول و نویسندگان، فرهنگ واژه ها، قم، موسسه اندیشه و فرهنگ دینی، 1381.
7. پالمر، ریچارد، ا. علم هرموتیک، ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی، تهران، هرمس، 1377.
8. پورحسن، قاسم، هرموتیک تطبیقی، تهران، فرهنگ اسلامی، 1384.
9. ربانی گلپایگانی، علی، هرموتیک و منطق فهم دین، قم، مرکز مدیریت حوزه علمیه قم، 1383.
10. رهبری، مهدی، هرموتیک و سیاست، تهران، کویر، 1385.
11. ریخته گران، محمدرضا، منطق و مبحث علم هرموتیک، تهران، کنگره، 1378.
12. سبحانی، جعفر، هرموتیک فلسفی و تعدد قرائت‌ها، مجله تخصصی کلام، ش 37، قم، بهار 1380.
13. ضیمران، محمد، اندیشه‌های فلسفی در پایان هزاره سوم، تهران، هرمس، 1380.
14. قائمی نیا، علیرضا، متن از نگاه متن، قم، انجمن معارف اسلامی ایران، 1380.
15. گادامر و نویسندگان، هرموتیک مدرن، ترجمه بابک احمدی و دیگران، تهران، مرکز، 1377.
16. گادامر، هانس گئورگ، آموزه‌ی قرن، ترجمه محمود عبادیان، تهران اختران، 1384.
17. محمدرضایی، محمد، قبسات، ش 17، پاییز 1379.
18. --- الهیات فلسفی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، 1383.
19. نصری، عبدالله، راز متن، تهران مرکز مطالعات و انتشارات آفتاب توسعه 1381.
20. نیوتون، ک. ام. هرموتیک، ترجمه یوسف اباذری، مجله ارغنون، ش 4، تهران، 1373.
21. هوی، دیویدکوزنزه، حلقه انتقادی، ترجمه مراد فرهادپور، تهران، روشنگران و مطالعات زنان، 1378.
22. واعظی، احمد، درآمدی بر هرموتیک، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، 1380.
23. واینسهایمر، جوئل، هرموتیک فلسفی و نظریات ادبی، ترجمه مسعود علیا تهران، ققنوس، 1381.
24. Gadamer-Hans Georg truth and method (E d) g. Barden, j.cumming.london. 1998
25. The Cambridge dictionary of philosophy -university of cambridge- 1998

روش‌شناسی ابن سینا

مجتبی شیخ*

کارشناسی ارشد فلسفه غرب دانشگاه تهران - پردیس قم

چکیده

در این نوشتار کوشش شده دیدگاه حکیم و فیلسوف برجسته، ابو علی سینا در روش‌شناسی و علم‌شناسی آورده شود. برای درک صحیح نظام فلسفی هر فیلسوفی لازم است که آگاهی کامل درباره روش‌شناسی وی داشته باشیم و نقطه آغازین برای فهم هر فلسفه‌ای روشی است که آن فلسفه بر آن مبتنی است. کوشش نویسنده این است که نشان دهد از نظر ابن سینا چگونه علم کسب می‌شود و به نظر او علوم چگونه تقسیم می‌شوند. سخن در دو مقام مطرح می‌گردد، ابتدا درباره روش اکتساب علم از نظر ابن سینا مطالبی عرضه و سپس تقسیم‌بندی علوم از نظر وی توضیح داده می‌شود. منبع اصلی کتب خود ابن سینا است و سعی شده در هر موردی عبارت ابن سینا آورده شود و مطالب عیناً با آنچه خود وی در کتاب‌هایش آورده منطبق باشد.

کلیدواژه: روش‌شناسی، ابن سینا، تقسیم‌بندی علم، علم‌نظری، علم‌عملی

این مقاله در پی بیان این مطلب است که از نظر ابن سینا علم چگونه بدست می آید و تقسیم بندی آن چگونه است. برای رسیدن به این منظور ما کتب منطقی ابن سینا را بررسی می کنیم زیرا از نظر ابن سینا علم منطق علمی است که در آن چگونگی و شیوه کشف مجهول بیان می شود. از نظر ابن سینا علم یا تصور است یا تصدیق و راه بدست آوردن معلوم تصویری تعریف و قول شارح است و قول شارح حد یا رسم است. روش بدست آوردن معلوم تصدیقی حجت است که حجت یا قیاس است یا استقرا و غیره. علم به نظری و عملی تقسیم می شود و هر کدام به چهار قسم تقسیم می شوند.

پس سخن در دو فصل خواهد بود، فصل اول که درباره چگونگی بدست آمدن علم و راه دانستن است و فصل دوم که به علم شناسی ابن سینا و تقسیم بندی علوم از نظر وی اختصاص دارد.

فصل اول

1. منطق، روش بدست آوردن علم

ابن سینا علم را به آلی و غیر آلی تقسیم می کند. علم غیر آلی علمی است که فایده آن شناخت موجودات عالم و ما قبل آن است و علم آلی علمی است که هدف آن تحصیل علوم غیر آلی است. علم آلی وسیله بدست آوردن علوم است که طالب علم در پی آنهاست. این عین عبارت ابن سینا در حکمت مشرقین است:

«و تنقسم العلوم الأصلية إلى قسمين أيضا فإن العلم لا يخلو إما أن ينتفع به في أمور العالم الموجودة و ما هو قبل العالم و لا يكون قصارى طالبه أن يتعلمه حتى يصير آلة لعقله يتوصل بها إلى علوم هي علوم أمور العالم و ما قبله و إما أن ينتفع به من حيث يصير آلة لطالبه فيما يروم تحصيله من العلم بالأمور الموجودة في العالم و قبله .

و العلم الذي يطلب ليكون آلة قد جرت العادة في هذا الزمان و في هذه البلدان لأن يسمي علم المنطق و لعل له عند قوم آخرين اسما آخر لكننا نؤثر أن نسميه الآن بهذا الاسم المشهور» (ابن سینا، 405ه.ق، ص5)

وی در ادامه توضیح می دهد که علم منطق آلت و وسیله رسیدن به همه علوم دیگر است زیرا در منطق

از این بحث می‌شود که چگونه از معلومی پی به مجهولی ببریم و توسط معلوم مجهول را کشف کنیم پس منطق که روش علم پیدا کردن به مجهول و راه کشف مجهول از معلومات را نشان می‌دهد مقدمه برای سایر علوم می‌باشد. عین عبارت ابن سینا این است:

«و إنما يكون هذا العلم آلة في سائر العلوم لأنه يكون علما منها على الأصول التي يحتاج إليها كل من يقتنص المجهول من المعلوم باستعمال للمعلوم على نحو و جهة يكون ذلك النحو و تلك الجهة مؤديا بالباحث إلى الإحاطة بالمجهول فيكون هذا العلم مشيرا إلى جميع الأنحاء و الجهات التي تنقل الذهن من المعلوم إلى المجهول و كذلك يكون مشيرا إلى جميع الأنحاء و الجهات التي تضل الذهن و توهمه استقامة ماخذ نحو المطلوب من المجهول و لا يكون كذلك فهذا هو أحد قسمي العلوم» (ابن سینا، 405، ق، ص 5 و 6)

ابن سینا در اشارات و تنبیهات منطق را این گونه تعریف می‌کند:

«المراد من المنطق أن يكون عند الإنسان آلة قانونية تعصم مراعاتها عن أن يضل في فكره» (ابن سینا، 1383، ص 5)

این تعریف، منطق را وسیله‌ای از جنس قانون معرفی می‌کند که هدف آن حفظ فکر از خطاست. در دانشنامه علایی تعریف دقیق تری از منطق ارائه می‌شود:

«و علم منطق - آن علم است - که اندر وی پدید شود، حال دانسته شدن نادانسته بدانسته، - که کدام بود که بحقیقت بود، و کدام بود که نزدیک بحقیقت بود، و کدام بود که غلط بود، و هر یکی چندگونه بود.» (ابن سینا، 1383، ص 5)

پس منطق علمی است که نشان می‌دهد که چگونه علم به مجهول پیدا می‌شود. ابن سینا علم را دو گونه می‌داند اول علمی که بدیهی و بی نیاز از دلیل است و ما آن را بی هیچ دلیلی می‌دانیم و دوم علمی که ما آن را از اول نمی‌دانیم و برای ما مجهول است. دانش بدیهی نیاز به اندیشه ندارد اما دانش نوع دوم که اکتسابی است نیاز به اندیشه دارد و اندیشه عبارت است از دانستن یک امر مجهول بوسیله اموری که می‌دانیم. منطق علمی است که چگونگی این فرایند را توضیح می‌دهد و نشان می‌دهد که کدام راه

صحیح است و برای ما علم حاصل می کند و کدام شیوه غلط است و منجر به علم صحیح نمی شود. او در دانشنامه علایی اینگونه توضیح می دهد:

«وهر چه تصور وی، یا تصدیق بوی، باندیشه بجای باید آوردن پیش از وی - باید که چیزی دیگر دانسته باشیم - تا نادانسته را بوی بدانیم. مثال این در باب تصور - آن که: اگر ما را دانسته نباشد - که مردم چه بود، و کسی ما را باز نماید، - و گوید - که مردم جانوری بود گویا؛ باید که ما نخست دانسته باشیم معنی جانور، - و معنی گویا - و اندر رسیده باشیم بایشان؛ پس آنگاه آنچه ندانسته باشیم از معنی مردم بدانیم و مثال این در باب گرویدن و تصدیق - آن که: اگر ما را دانسته نباشد که عالم محدث است، و کسی ما را باز نماید - و گوید - که عالم مصورست، - و هر چه مصور بود، محدث بود. باید که ما گرویده باشیم - و دانسته، که عالم مصورست. و نیز گرویده باشیم - و دانسته که هر چه مصور بود محدث بود. پس آنگاه آنچه ندانسته باشیم از حال محدثی عالم بدانیم، پس هر چه ندانیم، و خواهیم که بدانیم به چیزها دانیم که اول ایشان را دانسته باشیم و هر چه نادانسته بود، بدانسته دانسته شود. و لیکن: نه هر دانسته راه برد بهر نادانسته؛ - که هر نادانسته را دانسته هست اندر خور وی، - که از وی شاید او را دانستن. و راهیست که بدان راه شاید شدن از دانسته بنا دانسته - تا دانسته شود.» (ابن سینا، 1383، ص

5)

در ادامه ابن سینا علم را به دو نوع تصویری و تصدیقی تقسیم می کند و می گوید که نمی توان با یک روش به هر دو علم پیدا کرد و برای هر کدام راه جدا گانه ای است. راه کشف مجهول تصویری قول شارح است و روش علم به مجهول تصدیقی حجت است. وی در منطق مشرقیین می گوید:

«لا شک أن الطريق الذی به يحصل التصور یلیق به أن یكون مباینا للطریق الذی به یستحصل التصدیق و من عادة الناس أن یسموا ما یحصل به التصور قولاً شارحاً أو قولاً بحسب الاسم فمنه ما یسمونه حدا و منه ما یسمونه رسماً و من عادتهم أن یسموا ما یحصل من التصدیق حجةً فمنه ما یسمونه قیاساً و منه ما یسمونه استقراءً أو غیر ذلک.» (ابن سینا، 1383، ص 9)

2. تقسیم علم به تصور و تصدیق

ابن سینا علم را به تصور و تصدیق تقسیم می کند. تصور عبارت است از حصول صورت شی بدون حکم و تصدیق عبارت است از تصویری که به همراه آن تصدیق و حکم باشد. هر تصدیق از سه تصور و حکم تشکیل می شود، تصور موضوع و تصور محمول و تصور نسبت، به همراه حکم ایجابی یا سلبی.

تصدیق بوسیله قیاس و تصور بوسیله حد (تعریف) حاصل می‌شود. ابن‌سینا در کتاب شفا می‌گوید:

«كان العلم المكتسب بالفكره و الحاصل بغير اكتساب فكري قسمين: احدها التصديق و الآخر التصور، و كان المكتسب بالفكره من التصديق حاصلًا لنا بقياس ما، و المكتسب بالفكره من التصور حاصلًا لنا بحد ما». (ابن‌سینا، شفا، کتاب برهان، فصل اول)

پس ما برای کسب علم با توجه به این که مجهول و مطلوب ما تصور باشد یا تصدیق باید از راه حد و قیاس استفاده کنیم. هر یک از تصدیق و تصور دارای مراتبی هستند.

3. راه رسیدن به معلوم تصدیقی (حجت)

الف) مراتب قیاس

مراتب قیاس عبارتند از: آنچه که یقین آور است که قیاس برهانی نام دارد، آنچه که شبه یقین می‌آورد که یا جدل است یا سفسطه و آنچه که اقناع می‌کند و از آن ظن حاصل می‌شود که خطابه نام دارد اما قیاس شعری اصلاً موجب تصدیق نمی‌شود.

تصدیق یقینی آن است که به همراه آن اعتقاد دومی باشد و آن این که نقیض قضیه ممتنع است، شبه یقین آن است که با آن اعتقاد دومی نباشد و تصدیق اقناعی ظنی آن است که با آن اعتقاد دومی باشد که نقیض قضیه ممکن است. (ابن‌سینا، شفا، کتاب برهان، فصل اول)

مراتب تصور نیز عبارتند از: حد تام که بوسیله ذاتیات شی آن را از هرچه غیر از آن است متمایز می‌کند و حد ناقص که شی را بوسیله ذاتیات آن از بعض دیگر نه همه آنها تمیز می‌دهد، رسم تام که بوسیله عرضیات، شی را از هرچه غیر آن است تمایز می‌دهد و رسم ناقص که شی را بوسیله عرضیات آن از بعض دیگر نه تمام آنها تمیز می‌دهد. (ابن‌سینا، شفا، کتاب برهان، فصل اول)

بالاترین مرتبه تصدیق یقین و بالاترین مرتبه تصور حد تام است. فن برهان برای رسیدن به یقین و حد تام است، و البته هدف اصلی نیز در کسب معرفت رسیدن به این دو است. ابن‌سینا در کتاب برهان می‌گوید:

«بل الضروريه لنا اذا شرعنا في استعمال هذه الآله التي هي المنطق؛ و اخذنا نزن بميزانها العلوم النظرية و العمليه معا» (ابن‌سینا، شفا، کتاب برهان، فصل اول)

ابن‌سینا برهان را این گونه تعریف می‌کند:

«البرهان، قیاس مؤلف من یقینیات لانتاج یقینی و الیقینیات» (ابن سینا، 1379، ص 126)

برهان قیاسی است که از مقدمات یقینی برای رسیدن به نتیجه یقینی تالیف می شود.

برای یقینی بودن هر دلیل و قیاسی دوشروط لازم است، یکی این که صورت قیاس صحیح باشد و دیگر این که از مقدمات یقینی تالیف شده باشد.

ب) مقدمات قیاس برهانی

برای این که قیاس یقینی باشد لازم است که مقدمات آن یقینی باشند. ابن سینا در دانشنامه علایی سیزده نوع مقدمه برای قیاس ذکر می کند که از میان آنها پنج نوع یقینی بوده و در برهان استفاده می شوند. مقدمات سیزده گانه برهان عبارتند از اولیات، محسوسات، تجربیات، متواترات، آن مقدمات که قیاس بر ایشان اندر عقل حاضر بود همیشه، وهمیات، مشهورات بحقیقت، مقبولات، مسلّمات، مشبهات، مشهورات - بظاهر، مظنونات، متخیلات.

از میان این مقدمات پنج قسم اول یقینی بوده و در قیاس برهانی به کار می روند و باقی مفید یقین نیستند و در قیاسهای جدلی و سوفسطایی و خطابی و شعر به کار می روند.

ج) صورت استدلال

سه نوع استدلال داریم قیاس و استقرا و تمثیل. قیاس استدلالی است که در آن از قضیه کلی به قضیه جزئی پی می بریم و بر جزئی حکم می کنیم از یک کلی. استقرا آن است که بر کلی حکم کنیم بوسیله جزئیات و از جزئیات حکم کلی را بدست آوریم. و تمثیل آن است که بر یک جزئی حکم کنیم به سبب جزئی دیگر و از جزئی به جزئی پی ببریم به خاطر وجود شباهت میان آن دو. (ابن سینا، 1383، ص 153)

از این میان فقط قیاس و استقرا تام حجت اند و یقینی، و باقی اقسام مفید یقین نیستند. استقرا دو گونه است یکی تام که در آن تمام جزئیات دیده می شود و استقرا ناقص که در آن بعضی از جزئیات دیده می شوند. اما دلیل این که قیاس یقینی است این است که در آن از کلی به جزئی حکم می شود و هر جزئی ای به طرز یقینی حکم کلی را دارد و استقرا تام هم، چون در آن تمام مصادیق و جزئیات دیده می شود مفید یقین است اما استقرا ناقص و تمثیل چون در آنها از جزئی به جزئی دیگر حکم می شود ما هیچ دلیلی نداریم که حکم آن دو جزئی یکی باشد و ممکن است که حکم آن دو متفاوت باشد. عبارت ابن سینا در دانشنامه علایی چنین است:

«استقرا آن بود که: حکمی کنند، بر موضوعی کلیّ از آن قبل که آن حکم اندر جزویات آن موضوع یابند .

گفتمان

فلسفی

93

چنان که گویند: هر حیوانی بوقت خائیدن زفر زیرین جنباند. اگر بتوانند هر یکی را از جزویات یافتن برین حکم، تا هیچ نجهد حکم بر کلیّ یقینی بود، و لیکن مردمانی که استقرا کنند چون بسیاری را- یا بیشتر را چنین یابند، حکم کنند بر همه. و این نه ضروریّ بود، زیرا که شاید بودن- که نادیده خلاف دیده بود، و صد هزار متّفق بوند- و یکی مخالف بود، چنان که تمساح که زفر زیرین را بجنباند، و زیرین نجنباند. و جدلیان و متکلمان را یکی اعتماد برین است.» (ابن سینا، 1383، ص 153)

همچنین در باره تمثیل می گوید:

«مثال سست‌تر از استقراست. و مثال آن بود که حکم کنند بر چیزی بدانچ اندر مانده او بینند .

گویند مثلاً که نفس مردم قوّتی است،- باید که سپس تن نماند، چنان که بینائی چشم وی. و این بیشتر اندر کارهای تدبیری- و اندر فقه، بکار برند. و این نه ضرورتست، زیرا که شاید که حکم مانند، خلاف حکم مانده دیگر بود.- که بسیار چیزهایند که بیک معنی مانده بوند، و بهزار معنی مخالف . و بر یکی از ایشان حکمی درست بود، یا شاید که بود، و بر دیگر درست نبود،- و نشاید. پس مثال دل‌خوشی را شاید. و افکندن گمان را؛ و یقین را نشاید.» (ابن سینا، 1383، ص 153)

ابن سینا در ادامه، دلائلی که برای توجیه تمثیل (و استقرا) آورده اند را بیان کرده و همگی را رد می کند. البته او نوعی از استقرا که بوسیله قیاس خفی به قیاس باز می گردد را دارای حجت می داند، به این ترتیب که در این نوع استقرا یک قیاس در تقدیر است و آن این است که:

صغری: این پدیده دائمی و اغلبی است

کبری: هر چیزی که دائمی و اغلبی باشد اتفاقی نیست و علت دارد.

نتیجه: این پدیده علت دارد. بنابر این چون این پدیده علت دارد معلول هیچگاه از علت خود تخلف نمی کند پس در تمام موارد همین گونه است. (قوام صغری، 1387)

4. راه شناخت معلوم تصوری (قول شارح)

الف) مراتب تصور و تعریف

همان گونه که تصدیق و قیاس مراتبی دارد تصور و تعریف هم دارای مراتبی است. ابن سینا در کتاب برهان شفا مراتب تصور و تعریف را این گونه توضیح می دهد که تصور شی یا با معانی عرضی ای است که مخصوص آن است و یا با معانی عرضی ای که شامل آن و غیر آن می شود است. و همچنین یا با معانی ذاتی است که مخصوص آن است و یا با معانی ذاتی ای که شامل غیر آن هم می شود. و تصور به وسیله ذاتیات مخصوص به شی هم یا در آن تمام ذاتیات شی آمده و یا بعضی از ذاتیات آن تصور شده است.

به این ترتیب تعریف و تمیز شی هم دارای مراتبی است: یا آن تعریف شی را از همه چیز متمایز می کند یا فقط از تعدادی متمایز می کند و از تعداد دیگر جدا نمی کند. اما آن تعریفی که شی را فقط از بعضی چیز ها متمایز می کند یا بوسیله عرضیات است که رسم ناقص نامیده می شود یا بوسیله ذاتیات است که حد ناقص نامیده می شود. و اما آن تعریفی که شی را از همه چیز متمایز می کند یا با عرضیات است که رسم تام نام دارد یا بوسیله ذاتیات است که به آن حد تام گفته می شود. البته اگر در حد تام تمام ذاتیات شی ذکر شود حد تام است در غیر این صورت نمی توان آن را حد تام دانست بلکه حد ناقص است. عبارت ابن سینا این است:

«ربما كان تمییزه للمعرف تمییزا عن بعض دون بعض: فإن كان بالعرضیات فهو رسم ناقص، و إن كان بالذاتیات فهو حد ناقص. و ربما كان إنما تمییزه عن الكل، فإن كان بالعرضیات فهو رسم تام، و خصوصا إن كان الجنس قریبا فیه. و إن كان بالذاتیات فهو عند الظاهریین من المنطقیین حد تام، و عند المحصلین: إن كان اشتمل على جمیع الذاتیات اشتمالا لا یشد منها شیء فهو حد تام، و إن كان یشد منها شیء فلیس حدا تاما.» (ابن سینا، 1373، ص: 51)

ب) حد و رسم

فرق بین حد و رسم این است که غرض از حد، بیان ذات و چیستی شی است که به تبع آن تمایز و جدایی آن با دیگران حاصل می شود اما غرض از رسم نشان دادن شی و متمایز کردن آن از دیگران است.

حد همانگونه که در دانشنامه علایی توضیح داده شده آن است که جنس قریب شی آورده شود و سپس فصل آن که ذاتی مقوم است آورده شود. اما رسم آن است که بوسیله عرض خاصه شی از دیگر اشیا

جدا شود.

شرطی که در تمامی اقسام تعریف است این است که معرف باید از معرف شناخته تر و معلوم تر باشد زیرا در تعریف باید بوسیله معرف معرف را که مجهول است بشناسیم بنابراین تعریف و معرف باید برای ما معلوم باشد تا بوسیله آن علم به مجهول حاصل شود. (ابن سینا، 1383، ص 25)

فصل دوم

1. علم‌شناسی ابن سینا

از نظر ابن سینا هر علمی دارای سه عنصر است: موضوع و محمول و مبادی. موضوع آن است که درباره عوارض ذاتی آن بحث می شود و محمول عوارض ذاتی موضوع است و مبادی آن چیزهایی است که بوسیله آنها بر محمولات برهان آورده می شود. عبارت ابن سینا در منطق دانشنامه علایی این است:

«هر علمی برهانی را سه چیز بود: یکی را موضوع خوانند و یکی را آثار ذاتی، و یکی را مبادی موضوع آن چیز بود که اندر آن علم نظر اندر حال وی کنند... و اما آثار ذاتی، آن خاصیتها بود که اندر موضوع آن علم افتد، که بیرون وی نیفتند... و اما مبادی مقدماتی بوند که اصل آن علم باشند که آموزنده را بآن مبادی نخست بیاید گرویدن - تا آنگاه آن علم را بدانند.

و بروی دیگر گوئیم که: هر علمی را موضوع است، و مسائل است، و مبادی است. مبادی و موضوع گفتیم که چه بود.» (ابن سینا، 1383، ص 136 و 137)

همچنین در نجات می گوید:

«و الامور التي يلتزم منها أمر البراهين فهي ثلاثة: موضوعات، و مسائل، و مقدمات هي المبادی. و الموضوعات يبرهن فيها؛ و المسائل يبرهن عليها؛ و المقدمات يبرهن بها، فلتتکلم أولا فی المقدمات.» (ابن سینا، 1379، ص 130)

در هر علمی محمولات و مسائل آن باید از عوارض ذاتی موضوع باشند و عرض ذاتی نزد ابن سینا چیزی است که در حد آن موضوع یا جنس آن اخذ شده باشد یا خود آن در حد موضوع اخذ شده باشد عبارت وی در نجات این است:

«الحمل الذاتى، يقال على وجهين: فانه اما أن يكون المحمول، مأخوذاً فى حد الموضوع، مثل الحيوان فى حد الانسان؛ و اما أن يكون المحمول، مأخوذاً فى حده الموضوع، أو جنسه.» (نجات ص 131)

پس هر علم دارای موضوع و مسائل و اعراض ذاتی است که در آن علم بوسیله مبادی آن بر اعراض ذاتی برهان آورده می شود.

2. تقسیم علوم نزد ابن سینا

الف) تقسیم علم به آلی و غیر آلی

در منطق مشرقیین ابن سینا علوم غیر آلی را به دو قسم نظری و عملی تقسیم می کند و هر کدام را به چهار قسم تقسیم می کند. بر خلاف کتاب شفا که در کتاب برهان آن هر کدام از علوم نظری و عملی را به سه قسم تقسیم می کند. همچنین در برهان شفا ذکرى از علوم آلی و غیر آلی به میان نمی آورد. این نشان دهنده این است که تقسیم علم به آلی و غیر آلی و تقسیم هر کدام از علوم نظری و عملی به چهار قسم از ابتکارات ابن سینا ست زیرا همانگونه که خود وی در مقدمه منطق مشرقیین بیان کرده او کتاب شفا را بر اساس حکمت متداول مشائی تدوین کرده در حالی که در حکمت مشرقیین ابن سینا ابایی ندارد که بر خلاف سنت معمول مشائی و آنچه در کتبی که به شیوه آنها نوشته است سخن بگوید.

ب) تقسیم علم به نظری و عملی

در باره تقسیم علم به نظری و عملی عبارت ابن سینا این است:

«و أما القسم الآخر فهو ينقسم أيضا أول ما ينقسم قسمين لأنه إما أن تكون الغاية فى العلم تزكية النفس مما يحصل لها من صورة المعلوم فقط و إما أن تكون الغاية ليس ذاك فقط بل و أن يعمل الشئ الذى انتقشت صورته فى النفس .

فيكون الأول تتعاطى به الموجودات لا من حيث هى أفعالنا و أحوالنا لنعرف أصوب وجوه وقوعها منا و صدورها عنا و وجودها فينا و الثانى يلتفت فيه لفت موجودات هى أفعالنا و أحوالنا لنعرف أصوب وجوه وقوعها منا و صدورها عنا و وجودها فينا .

و المشهود من أهل الزمان أنهم يسمون الأول علما نظريا لأن غايته القصوى نظر و يسمون الثانى منهما عمليا لأن غايته عمل .»

علم نظری علمی است که در آن هدف تزکیه و کمال نفس و قوه نظر است بوسیله دانستن و علم عملی آن است که هدف آن علاوه بر دانستن و کمال قوه نظری، استفاده آن در عمل و کمال قوه عملی باشد. پس تفاوت علوم عملی با نظری در غایت آن است که در علم نظری علم تصویری و تصدیقی هدف است اما در علوم عملی دانستن به تنهایی هدف نیست بلکه عمل بر طبق آن و کمال قوه عملیه هدف است.

انسان یک قوه نظری دارد که با آن علم کسب می کند و یک قوه عملی دارد که بوسیله آن عمل می کند. قوه نظری هم عهده دار علم عملی است و هم عهده دار علم نظری. پس همه انواع علوم در حوزه قوه نظری قرار دارند و قوه عملی فقط و فقط عهده دار اجرا و عمل است. لکن برخی از معلومات هستند که درباره افعال انسان اند و راهنمای قوه عملی آنان اند که به آنها علوم عملی گفته می شود اما این علوم به هیچ وجه از سنخ عمل نیستند. ابن سینا در کتاب الهیات شفا به این نکته تصریح می کند، عبارت او این است:

« ان النظرية هي التي نطلب فيها استكمال القوة النظرية بحصول العقل بالفعل، و ذلك بحصول العلم التصوري و التصديف بامور ليست هي هي بانها اعمالنا و احوالنا، فتكون الغاية فيها حصول راي و اعتقاد ليس رايًا و اعتقادًا في كيفية العمل او كيفية مبدا عمل من حيث هو مبدا العمل.

و ان العملية هي التي يطلب فيها اولا استكمال القوة النظرية بحصول العلم التصوري و التصديقي بامور هي هي بانها اعمالنا و احوالنا ، ليحصل منها ثانيا استكمال القوة العملية بالاخلاق.» (الهيات شفاف مقاله اول)

از این عبارت معلوم می شود به نظر ابن سینا هم علوم نظری و هم علوم عملی کمال برای قوه نظری هستند و هر دو بوسیله عقل نظری شناخته میشوند.

همچنین در این عبارت و عبارات دیگر شیخ در این زمینه موضوع هرکدام از این دو دسته علم معلوم میشود، موضوع علوم نظری اموری است که به اعمال و احوال ما مربوط نمی شوند و ما نه از آن

جهت که به اعمال و احوال ما مربوط می شوند آنها را مد نظر قرار می دهیم و موضوع علوم عملی اموری است که از جهت آنکه آنها اعمال و احوال ما هستند از آنها بحث میشود.

علوم نظری به همان علوم اعتباری هستند که ورای وجود اعتبار کننده حقیقتی ندارند، پس در این تقسیم بندی علم به اعتباری و حقیقی تقسیم می شود.

ج) تقسیمات علم نظری

در الهیات شفا علم نظری به سه قسم طبیعی، ریاضی و الهی تقسیم می شود. موضوع علم طبیعی جسم از آن جهت که متحرک و ساکن است می باشد و به عبارت دیگر موضوع آن اموری است که از ماده، نه در قوام و نه در حد جدا نیستند.

موضوع علم ریاضی یا تعلیمی کم (مقدار) مجرد و چیزی است که دارای کمیت (ذو کم) است و موضوع علم الهی امور مفارق از ماده چه در قوام و چه در حد است.

در منطق المشرقین علم الهی علم به امور مباین با ماده و حرکت است و قسم چهارم علم کلی نام دارد که موضوع آن اموری است که هم در امور مادی وجود دارد و هم در امور مفدق و غیر مادی.

در تقسیم بندی کتاب شفا الهیات شامل هر دو قسم مذکور می شود ولی در این جا این دو قسم از هم متمایز شده اند. خود ابن سینا در این جا میگوید که این تقسیم بندی متعارف نیست: «إن لم یکن هذا التفصیل متعارفا» (ابن سینا، 1405ه.ق، ص 7)

د) تقسیمات علوم عملی

اما علوم عملی در آثار مشایی ابن سینا به سه قسم اخلاق و تدبیر منزل و سیاست مدن تقسیم می شود.

عبارت ابن سینا در الهیات دانشنامه علایی این است: «هر علمی را چیزی هست که اندر آن علم از حال وی آگاهی جویند، و چیزها دو گونه است:

یکی آنست که هستی وی بفعل ماست، و یکی آنست که هستی وی نه بفعل ماست.

مثال نخستین کردارهای ما و مثال دوم زمین و آسمان و حیوان و نبات. پس علمهای حکمت دو گونه بوند:

گونه‌ای آن بود که از حال کنش ما آگاهی دهد و این را علم‌عملی خوانند، زیرا که فایده وی آنست که بدانیم که ما را چه باید کردن تا کار این جهانی ما ساخته باشد و کار آن جهانی امیدوار بود. و دیگر آن بود که از حال هستی چیزهای ما را آگاهی دهد تا جان ما صورت خویش بیابد و نیکبخت آن جهانی بود چنانکه بجای خویش پیدا کرده آید و این را علم نظری خوانند، و هر علمی از این دو علم سه گونه بود:

اما علم عملی سه گونه است:

یکی علم تدبیر عام مردم، تا آن انبازی که ایشان را بدو نیاز است بر نظام بود، و این دو گونه است: یکی علم چگونگی شرایع، و دوّم چگونگی سیاسات، و نخستین اصل است و دوم شاخ و خلیفه. و اما علم دیگر علم تدبیر خانه است تا آن انبازی که اندر یک خانه افتد زن و شوی را و پدر و فرزند را و خداوند و رهی را بر نظام بود. و سوّم علم خود است که مردم بنفس خویش چگونه باید که بود. پس چون حال مردم یا بتهایی خویش بود یا بانبازی، و انبازی یا بهم خانگان بود یا بهم شهریان، لاجرم علم عملی سه گونه بود: یکی علم تدبیر شهر، دیگر علم تدبیر خانه، و سوّم علم تدبیر خود.» (الهیات دانشنامه علایی ص 1 تا 3)

موضوع علم عملی رفتار انسان است و چون رفتار اعمال انسان یا با خود است یا با اهل خانه یا با اهل شهر پس علم عملی هم به سه قسم تقسیم می شود.

اما در منطق مشرقیین علم عملی مانند علم نظری به چهار قسم تقسیم میشود. عبارت وی چنین است: «و أما العلم العملی فمنه ما یعلم کیفیه ما یجب أن یکون علیه الإنسان فی نفسه و أحواله التي تخصه حتی یکون سعیدا فی دنیاہ هذه و فی آخرته و قوم یخصون هذا باسم علم الأخلاق. و منه ما یعلم کیف یجب أن یجری علیه أمر المشارکات الإنسانية لغيره حتی یکون علی نظام فاضل إما فی المشارکة الجزئیة و إما فی المشارکة الکلیة و المشارکة الجزئیة هی التي تكون فی منزل واحد و المشارکة الکلیة هی التي تكون فی المدینة.

و کل مشارکة فإنما تتم بقانون مشروع و بمتول لذلك القانون المشروع یراعیه و یعمل علیه و یحفظه و لا یجوز أن یکون المتولی لحفظ المقنن فی الأمرین جمیعا إنسان واحد فإنه لا یجوز أن یتولی تدبیر المنزل من یتولی المدینة بل یکون للمدینة مدبر و لكل منزل مدبر آخر و لذلك یحسن أن یفرد تدبیر

المنزل بحسب المتولى بابا مفردا و تدبير المدينة بحسب المتولى بابا مفردا و لا يحسن أن يفرد التقنين للمنزل و التقنين للمدينة كل على حده بل الأحسن أن يكون المقنن لما يجب أن يراعى فى خاصة كل شخص و فى المشاركة الصغرى و فى المشاركة الكبرى شخص واحد بصناعة واحدة و هو النبى. و أما المتولى للتدبير و كيف يجب أن يتولى فالأحسن أن لا ندخل بعضه فى بعض و إن جعلت كل تقنين أيضا بابا آخر فعلت و لا بأس بذلك لكنك تجد الأحسن أن يفرد العلم بالأخلاق و العلم بتدبير المنزل و العلم بتدبير المدينة كل على حده و أن تجعل الصناعة الشارع و ما ينبغى أن تكون عليه أمرا مفردا» (ابن سينا، 1405هـ، ق، ص 7 و 8)

وى در اين جا صنعت شرع را به عنوان قسم چهارم ذكر مى كند و مى گويد كه گرچه موضوع شرع جدای از سه قسم ديگر نيست و همه آنها را شامل مى شود و سزاوار آنست كه تمام اين سه قسم را پيامبر مشخص كند اما بهتر است در تقسيم علوم تعليمات شرع را قسمى متمايز از ديگر اقسام قرار دهيم.

ابن سینا علم را به آلی و غیر آلی تقسیم می‌کند منطق علم آلی است که در آن از کشف مجهول و روش بدست آمدن علم بحث می‌شود.

معلوم یا تصویری است و یا تصدیقی، راه رسیدن به تصور صحیح حد تام است و راه رسیدن به تصدیق صحیح، قیاس مبتنی بر مقدمات یقینی می‌باشد. هر کدام از تصور و تصدیق دارای مراتبی اند. تصدیق به میزان یقینی بودن و ظنی بودن دارای مراتبی است و تصور با توجه به میزان نشان دادن حقیقت شی دارای مراتبی است.

مقدمات قیاس یقینی عبارتند از اولیات و متواترات و تجربیات و محسوسات و مقدماتی که قیاس آنها همراه آنهاست.

شکل‌های معتبر استدلال که مفید یقین اند عبارت اند از قیاس و استقرا تام.

حد تام از آوردن تمام ذاتیات شی حاصل می‌شود. در غیر این صورت یا بوسیله ذاتیات آن شی از اشیا دیگر متمایز می‌شود که حد ناقص نام دارد و یا بوسیله عرضیات تمیز داده می‌شود که رسم نامیده می‌شود.

هر علمی دارای موضوع و مسائل و مبادی است و مسائل هر علم عوارض ذاتی موضوع آن هستند. علوم غیر آلی به دو قسم عملی و نظری تقسیم می‌شوند و علوم نظری به چهار قسم طبیعی، ریاضی، الهی، و علم کلی تقسیم می‌شود. همچنین اقسام علوم عملی عبارت اند از اخلاق، تدبیر منزل، سیاست مدن، شریعت.

منابع

1. ابن سینا، برهان شفا، ترجمه و پژوهش مهدی قوام صفری، انتشارات فکروز، چاپ اول، تهران، 1373
2. ابن سینا، الاشارات و التنبیهات، نشر البلاغه، چاپ اول، قم، 1383
3. ابن سینا، الشفا، مکتبه آیه الله المرعشی
4. ابن سینا، النجات من الغرق فی بحر الضلالت، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ دوم، تهران، 1379
5. ابن سینا، رساله ی منطق دانشنامه علایی، انتشارات دانشگاه بو علی سینا (همدان) / انجمن آثار و مفاخر فرهنگی (تهران)، چاپ دوم، 1383
6. ابن سینا، منطق المشرقیین، مکتبه آیه الله المرعشی النجفی، قم ، 1405 ه.ق

مقالات

7. قوام صفری، مهدی، معرفت تجربی از دیدگاه ابن سینا، قیسات، شماره 12، تابستان 1387
8. قوام صفری، مهدی، معرفت یقینی از دیدگاه ابن سینا، ذهن، شماره 8، زمستان 1380

بازبینی تحلیلی نظریه جسمانیه الحدوث و روحانیه البقاء ملاصدرا

سید محمد موسوی مطلق *

کارشناسی فلسفه غرب دانشگاه تهران - پردیس قم

چکیده

از جمله مسائل مهم در جهان امروز که فکر فلسفی بسیاری از فلاسفه را به خود مشغول کرده است، بحث نفس است. این بحث موضوع جدیدی در فلسفه نیست؛ پیشگامان فلسفه در یونان باستان خصوصاً افلاطون و ارسطو و پس از آن فلاسفه اسلامی از فارابی و ابن سینا گرفته تا ملاصدرا نیز از موضوعات مهم فلسفه خویش، نفس را قرار داده اند. نظریه جسمانیه الحدوث و روحانیه البقاء ملاصدرا باعث شد که تحول عظیمی در این مقوله به وجود آید.

گرچه بسیاری به این نظریه ملاصدرا پرداخته اند اما در این نگاشته سعی گردیده است مسائل به صورت توصیفی-تحلیلی مورد مذاقه قرار گیرد. همچنین سعی شده استدلال های این فیلسوف برجسته و فلاسفه ی دیگر را نیز بازبینی بکنیم و با این عمل به نیت خویش که همانا اثبات برتری نظریه ملاصدرا می باشد نائل آییم.

کلیدواژه: نفس، حدوث، ملاصدرا، جسمانی، روحانی، بقاء، قدم

ملاصدرا در اسفار ابتدا به شرح پیچیدگی مسئله نفس، می پردازد. این پیچیدگی از آن روست که نفس دارای وجودی دو بعدی است، از یک سو وجودی روحانی، بسیط و غیر مادی است و از سوی دیگر، وجودی مادی و مرتبط با بدن است که به سبب آن در معرض کثرت و تغییر قرار می گیرد. وی توضیح می دهد که این مشکل سبب بروز مشکلات جدی گردیده است که برخی از فلاسفه را به انکار روحانیت نفس و برخی دیگر را به اعتقاد «نظریه ی دوری تناسخ» کشاند. از نظر ملاصدرا، نفس، هم پیش و هم پس از نزول به قالب بدن، استعداد پذیرش گونه های مختلف وجودی را دارد. صدرا، همانند افلاطون، معتقد بود که وجود نفس بر وجود بدن تقدم دارد. نفس آنگاه وارد بدن می شود که استعداد بدن برای پذیرش آن کامل باشد و هنگامی که به کمال رسید توانایی آن را دارد تا پس از جدایی از بدن باقی بماند.

بدون شک، نوآوری های ملاصدرا فقط به مبانی فلسفی محدود نمی شود. وی در مسائل فرعی علم نیز تحولات عمیقی ایجاد کرده است. شاید یکی از موقعیت های این فیلسوف به لحاظ روشی، تغییر جایگاه برخی از مباحث باشد که در نهایت، سبب نگاه جامع تری به مبانی و مسائل متفرع بر آن موضوع گشته است. به همین دلیل علم النفس در فلسفه ملاصدرا پررنگ تر از دیگر فلاسفه مورد بررسی قرار گرفته است. «وی در رساله ی شواهد الربوبیه، قریب به سی مسئله را به عنوان موارد نوآوری خود در علم النفس یاد می کند.» (اکبری، 1386، ص 77)

همچنانکه پیامبر فرموده اند: «من عرفه نفسه فقد عرفه ربه»، انسان خداوند را تنها از طریق خود شناسی درمی یابد. احتمالاً ملاصدرا بیش از فلاسفه ی قبل از خود بر این مطلب توجه داشته است و لذا علم النفس را هم رتبه ی علم توحید قرار می دهد. ملاصدرا به این نکته اشاره می کند که تمام مراتب ملک و ملکوت الهی، در دو عالم آفاق و انفس، گنجی را می مانند که کلید آن شناخت نفس آدمی است.

علم النفس در دیدگاه ملاصدرا

با توجه به اینکه ملاصدرا مستقیماً علم النفس را تعریف نکرده است با این حال می توان از توضیحات وی مطالبی را استخراج کرد که توضیح دهد، چه مسائلی در ضمن این علم قرار می گیرند. از دیدگاه وی، علم النفس عبارتست از: «شناخت حقیقت نفس و اسرار نهفته در ذات و گوهر انسان، و آگاهی از

آثار و اعمال آن و شرح تفصیلی قوای ظاهری و باطنی نفس، و کیفیت فعل و انفعالات متقابلی که میان نفس و بدن در مرحل گوناگون، در خواب و بیداری روی می دهد.» (اکبری، 1386، ص 80)

تعریف واژه ی «نفس»

« در تحت عنوان کلمه ی جوهر و مقولات بیان شده که نفس جوهری است که ذاتاً مستقل بوده و فعلاً متعلق به اجساد و اجسام است.» (سجادی، 1360، ص 226)

تعریفی که ملاصدرا از حکما (که به پیروی از ارسطو هستند) نقل می کند این است: «النفس هو کمال اول لجسم طبیعی آلی». «کمال» در این تعریف، در حکم جنس است و «اول» در حکم فصل آن . بی شک آشکار است که کمال اول برای اخراج کمال ثانی از تعریف ذکر شده است. در تعریف کمال اول می توان گفت کمالی است که نوعیت نوع به آن وابسته است؛ به گونه ای که اگر این کمال نباشد نوع مورد نظر از بین خواهد رفت. اما کمالاتی که پس از قوام یافتن نوع برای آن حاصل می شوند، مانند تأثیراتی که در اشیای دیگر می گذارد (افعال) یا تأثیراتی که از آنها می پذیرد (انفعالات)، کمال ثانی خواهند بود. لذا، حصول بالفعل آثار و افعال، کمالات ثانی آن نوع را تشکیل می دهند و آنچه کمال اول است، مبدأ و قوه ی صدور آثار و افعال می باشد. کمال اول انسان نفس ناطقه ی انسانی است که مقوم نوعیت انسان است.

اما عبارت «لجسم طبیعی» بیانگر آن است که ما دو نوع جسم (خارجی) داریم؛ جسم طبیعی و جسم صناعی. جسم صناعی همان است که به واسطه ی عامل خارجی شایستگی صورت و شکل صناعی را دارا شود. مانند جسم مصنوعی که به دست انسان به شکل خاصی ساخته می شود اما جسمی که دارای ماهیت نوعی حقیقی و صورت طبیعی باشد، همانند انواع گیاهان، حیوانات و انسان، طبیعی خوانده می شود.

«واژه ی «آلی» برای اخراج مواردی مانند صورت ناری ذکر شده است. مراد از «آلی» این است که دارای آلات و اندام باشد؛ یعنی اعضاء و اجزاء غیر متشاکلی داشته باشد که هر کدام عمل خاصی انجام دهد.»

این قید به این معناست که جسم طبیعی مورد نظر باید افعال خود را به وسیله ی آلات و قوایی که تحت تدبیر آن هستند انجام دهد. به عبارت دیگر، جسم مزبور باید به گونه ای باشد که کمالات ثانی آن — که در موجودات دارای نفس، همان افعال حیاتی مانند رشد، احساس و حرکت است — به وسیله ی آلات و قوایی ظهور یابند، نه آنکه بلاواسطه (مانند حرارت آتش) حاصل شوند.» (اکبری، 1386، ص 86)

دیدگاه ملاصدرا در باب تعریف نفس

ملاصدرا به پیروی از دیگر فلاسفه، نفس را به کمال جسم تعریف می کند و همانند ارسطو میان دو گونه کمال، اول و ثانی، فرق قائل می شود.

ملاصدرا، همچون فلاسفه ی پیش از خود، نفس را در نفس انسانی منحصر نمی داند، بلکه برای موجودات زنده ی (حی) دیگر نیز نفس قائل است. چهار نوع از موجودات این عالم نفس دارند: نباتات، حیوانات، انسان ها و افلاک. صدرالمآلهین بر پایه ی مشاهده ی آثار حیات (تغذیه، نشو، نما، تولید مثل حس و حرکت، علم و تمییز) در این موجودات سه گانه (به جز افلاک)، صورتی کمال در نظر می گیرد که بر ماده افاضه می شود و آن را «نفس» می نامد. پایین ترین مرتبه ی نفس، نفس نباتی است و به دنبال آن، نفس حیوانی و شریف ترین نفس، نفس انسانی است.

او با مبانی وجودشناسی خویش، یعنی «حرکت جوهری» و «تشکیک در وجود»، نظریه کاملاً متفاوتی ارائه می دهد. خلاصه ی دیدگاه وی آن است که: نفس از آن جهت که نفس است، یعنی به بدن تعلق دارد، دو حیثیت متفاوت ندارد. نفس جوهری نیست که به بدن تعلق دارد، بلکه عین تعلق و اضافه است. نفس وجود واحدی است که مفهوم اضافی نفس از آن انتزاع می گردد، لکن اضافه ی مزبور از سنخ اضافه ی مقولی نیست تا حاکی از نوعی عرض باشد. بنابر این مطلب، لازم می آید که حقیقت نفس همان تعلق تلقی گردد و لذا، تعریف آن از جهت تعلق به بدن صرفاً یک تعریف اسمی نیست، بلکه بیان کننده حقیقت نفس است.

صدرالمآلهین می گوید که ما اجسامی را در این عالم مشاهده می کنیم که منشأ صدور آثاری خاص می باشند و آن آثار مانند تغذیه و تنمیه و تولید یکسان و واحد نمی باشند و بالاخره حس و حرکت و مبداء

آثار ماده ی اولی نیست زیرا آن ماده قابلیت محض است و صورت جسمیه هم نیست زیرا آن مشترک ما بین تمام اجسام است و اجسام در آثار یکسان نمی باشند.

و ناچار باید در اجسام مبادی دیگری باشد که در هر یک منشأ آثار خاص با آن است و آن مبادی نمی توانند جسم باشند پس قوتی متعلق به اجسام هستند و هر قوتی که مبدء آثار باشد نام آن نفس است نه از جهت ذات بسیطه ی آن بلکه از جهت مبدء و منشأیت برای آثار می باشد.

همچنین در اسفار آمده است که «نفس» در آغاز تکوینش مانند هیولی نخستین، خالی از هرگونه کمالِ صوری و صورتِ محسوس و یا متخیل و یا معقول است و پس از آن گونه ای می گردد فعالِ صورتِ مجرد از مواد-خواه جزئی باشد و خواه کلی-می گردد، و ناگزیر آن صورت ها برتر و اشرف از این صور دارای کون و فساداند؛ چه سست و بی ارزش است نظر آن کس که پنداشته است نفس، به حسب جوهر و ذاتش-از آغاز تعلّقش به بدن تا پایان بقایش-یک چیز است، و دانستنی است که آن در آغاز تکوینش «لا شیئی» محض است، چنانکه در کتاب الهی آمده: هل اتی علی الانسان حین من الدهر لم یکن شیئاً مذکوراً، یعنی: به تحقیق که بر انسان مدت مدیدی گذشت که چیز قابل ذکری نبود (1-انسان) و هنگام استکمالش، عقلی فعال می گردد. (صدرالمألهین، 1383، ص 318)

ملاصدرا در رساله شواهد الربوبیه این بحث را اینگونه بیان می کند که «مقصود از نفس انسانی در این بحث ها اعم از نفس مجرد و مجموع نفس و بدن است؛ زیرا به وجود واحدی موجودند و مقصود از اجزای نفس، تکه های از بدن نیست که با ترکیب یا اجتماع آنها نفس ساخته شده باشد. زیرا نفس امری بسیط است که جزء ندارد؛ بلکه مقصود این است که نفس انسان کمالات جوهری و تمامیت وجودی ای دارد که همه ی این خصوصیات را در عین وحدت و یگانگی دارا می باشد.» (مصطفوی، 1385، ص 104)

ملا صدرا همانند شیخ الرئیس و دیگران معتقد است که نفس، صورتِ بدن و بدن، ماده ی نفس است. انسان که مرکب از ماده و صورت (بدن و نفس) است، تمام هویتش به واسطه ی نفس است؛ زیرا اگر نفس را از انسان بگیریم و بدن او بدون صورت بماند، بدن او دیگر بدن نیست بلکه جسمی است که آن را جسم محض می نامیم و در صورتی بدن است که نفس با آن متحد باشد.

«نفس از دیدگاه ملا صدرا، موجودی است که مرز بین عالم جسمانی و عالم مجردات است؛ یعنی موجودی نه کاملاً مادی و نه کاملاً مجرد؛ عبارت زیر شاهد این نگرش است:

«صورت [نفس] انسان آخرین معانی جسمانیت و اولین معانی روحانیت است. نفس که صورت انسان است جسمانیة الحدوث و روحانیة البقا است... نفس منفعل آخرین معانی جسمانیت و اولین معانی روحانیت است؛ لذا انسان راهی است که بین دو عالم کشیده شده است؛ بسیط است به سبب روحش و مرکب است به سبب جسمش، طبیعت جسمش لطیف ترین طبایع زمینی [جسمانی] است و نفسش بالاترین مراتب نفوس عالی...» (ملا صدرا و مطالعات تطبیقی، 1381، ص 35)

نفس از دیدگاه ملا صدرا موجودی است که از خلق ماده - یعنی بدن - نشأت می گیرد و در اصل آفرینش خود مادی است. این مسأله در مواضع فراوانی از آثار وی یافت می شود.

تکامل نفس

ملا صدرا برخلاف فلاسفه ی مشاء، حرکت را صرفاً در اعراض ندانسته، حرکت در جوهر را نیز از اقسام حرکت می داند. او حرکت اعراض را دلیل بر تحول جوهری می داند. این مطلب در فلسفه او مسلم است و کاربرد زیادی در حل مسائل فلسفی دارد. این ابتکار در علم النفس نیز خود را نمایان می کند.

ملا صدرا نفس را جوهری می داند که دارای حرکت جوهری است، یعنی دارای حرکت تکاملی است و در طول حرکت خویش، به تدریج کمالات بیشتری کسب می کند. به همین جهت، مراتب نفس با قوای آن مطابقت کامل دارد.

صدر المتألهین بر اساس قول به حرکت جوهری، معتقد است که ماده بر اثر حرکت جوهری و استکمال به شکل جنین و جسم انسانی این آمادگی را پیدا می کند که واجد «نفس» شود. نفس در پیدایش و ظهور نیازمند زمینه ی مادی - یعنی جسم - است و هر جسمی نیز با استکمال جوهری، نفس متناسب با خود را خواهد یافت. نفس در ابتدای پیدایش خود در جسم به افق ماده نزدیکتر است و استکمال جوهری او، و خصوصاً از نظر صدر المتألهین سعه ی وجودی نفس با سعه ی علم آن همدوش است و این استکمال، نفس را به تدریج به مجرد نزدیک می کند، به گونه ای که در مرحله ی کمال خود دیگر برای بقا نیازمند جسم نیست. مفاد قاعده ی «النفس جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء» در فلسفه ی ملا صدرا

آن است که نفس برای پیدایش و حدوث، محتاج به زمینه و شرایط مادی-جسمانی است اما پس از حدوث و استکمال، «روحانی» یعنی «مجرد و غیر مادی» می شود و آنگاه در بقا و دوام وجود متکی به جسم نخواهد بود.

نفس، از آن حیث که نفس است - یعنی در فعل محتاج به ماده است - نمی تواند قبل از بدن تحقق داشته باشد و لذا با حدوث بدن حادث می شود با توجه به مناسبت بین نفس و بدن خاص خودش و هم اینکه به هر جسم مستعدی نفس خاص خودش افزایه می شود، تناسخ و حلول نفس در بدن دیگر نیز محال خواهد بود.

«بنابراین این نفس در اولین مرحله ی تکوینش مفارقه القوام از بدن نمی باشد بلکه او را استعداد قوام و مجرد هست و جوهر جسمانی است که به طور تدریج کمال یابد تا آنکه مجرد شود و قائم بذات گردد و موقعی که از مرتبت قوت به فعل آید «صارت عقلاً بسیطاً» که کل الاشیاء و مدرکات است و در ابتداء قوت نفس ساری در تمام اعضاء است به وجوه تصرفات،» (سجادی، 1360، ص 229)

حدوث و قدم در دیدگاه ملاصدرا

کلمه ی حادث به معنی تازه و مقابل قدیم است که به معنی کهنه است. در اصطلاح فلاسفه هر موجودی که وجودش مسبوق به ماده باشد حادث گویند و حدوث وصف حادث، و قدم وصف قدیم است. حدوث و قدم هریک بر دو معنی اند یکی حدوث و قدم به قیاس و دیگری حدوث و قدم به غیر قیاس و بنفسه. حدوث و حادث به قیاس مانند زمان وجود علی نسبت به وجود محمد در صورتی که زمان وجود علی کمتر از زمان وجود محمد باشد و قدم عکس این مساله است. این نوع حدوث و قدم را عرضی می نامند و آن را حادث و قدیم بالعرض می خوانند حادث و قدیم غیر به قیاس هم بر دو قسم است یکی حادث و قدیم به حدوث و قدم ذاتی و دیگری زمانی.

«صدرا گوید: وجمله ی موجودات اعم از مفارقات و غیره حادثند به نحو حدوث دیگری که فقر ذاتی باشد یعنی بودن شیئی متعلق الذات به جاعل خود. او بر مبنای خود در مورد حرکت جوهریه، عالم

جسمانی را حادث به حدوث زمانی تجدیدی می داند و موجودات عالم را کلاً از مفارقات و غیره حادث به حدوثی ذاتی می داند که به نام فقر ذاتی خوانده است.» (سجادی، 1360، ص 81)

حدوث و قدم در دیدگاه علامه طباطبایی

«ما وقتی که دو موجود را که زمان وجود یکی از آنها بیشتر از دیگری باشد مانند دو انسان پیر و جوان، دو ساختمان کهن و نو، دو رسم دیرین و تازه با هم بسنجیم آن را که زمان بیشتری پیموده «قدیم» و دیگری که زمانش کمتر است «حادث» می نامیم.

«حدوث» مسبوق بودن وجود چیزی به عدم زمانی و «قدم» عدم مسبقیت به عدم زمانی می باشد. در سلسله ی حوادث مادی هر حادثه ای که معلول علت تامه ی خود می باشد نسبت به علت تامه ی خود حدوث علی داشته و علت نامبرده نسبت به آن، قدیم علی (نه زمانی) است. « (مطهری، 1388، ص 849)

حدوث و قدم نفسی در دیدگاه دیگر فلاسفه

ارسطو و پیروان مشاء که پس از او آمدند، بر حدوث این نفوس اتفاق نظر دارند و این یکی از آن مسائلی است که مشهور شده، بین این دو حکیم (افلاطون و ارسطو) اختلاف نظر است، صدر المتألهین در کتاب اسفار خویش این دلایل را آورده و به رد آنها پرداخته است و ما بی هیچ کم و کاستی آنها را بیان می نماییم.

الف) دیدگاه افلاطونیان در باب حدوث و قدم نفسی

طرفداران نظریه افلاطون بر قدیم بودن آن سه دلیل آورده اند:

«نخست آنکه هرچه حدوث پیدا می کند، ناگزیر از ماده ی تخصیص دهنده ای است که به سبب استعدادش سببی باشد تا به وجود-پس از آنکه نبود-سزاوار گردد، پس اگر نفوس حادث بودند باید مادی می بودند، تالی (قضیه) باطل است، پس مقدم (قضیه) هم باطل است.

دوم اینکه نفوس اگر حادث بودند، حدوثشان باید با حدوث ابدان باشد، ولی ابدان گذشته نامتناهی اند، پس نفوس گذشته ای که به اِزاء آنها نیند نامتناهی اند، ولی نفوس پس از مفارقت ابدان-به اتفاق نظر و شرایع-باقی اند، پس نفوسی که در این وقت حاصل اند نامتناهی اند، ولی این-یعنی وجود نفوس نامتناهی موجود بالفعل باهم-محال است، چون زیادی و کمی می پذیرند، به اینکه هرچه که چنین باشد

متناهی است؛ بنابراین ثابت شد که نفوس موجود بالفعل، متناهی اند، پس حدوث ابدان سببی برای حدوث نفوس نمی باشد، در این صورت حدوث نفوس از علت هاشان، موقوف بر حدوث بدن استعداد ماده نمی باشد، پس قدیم اند.

سوم اینکه: اگر حادث باشند غیر دائمی اند، زیرا هر کائنی فاسد است و هر موجودی که ابدی است، همو ازلی می باشد، در صورتیکه ثابت شده آنها همیشه و جاودانه باقی اند، بنابراین ازلی اند.

اما پاسخ دلیل اول آنکه: نفس از جهت حدوث جسمانی و از حیث بقا روحانی است. و بنابر نظریه ی آنان، نفس، حادث با ماده است نه در ماده.

اما پاسخ دلیل دوم آنکه: نفوس مفارق از ابدان اگرچه نامتناهی اند، ولی ترتب و پشت سرهم بودن طبیعی و وضعی را ندارند، و برهانی که دلالت بر محال بودن نامتناهی را در اعداد دارد، آنگاه قائم است که مترتب و مجتمع باشند، و گرنه بر محال بودن آن برهانی اقامه نشده است.

اما پاسخ از دلیل سوم اینکه: نفس انسانی از حیث ذات مجردش نه کاین است و نه فاسد (کون و فساد ندارد)، اما از آن جهت که تحت کون واقع می گردد، فاسد است - همانطور که کائن است. (صدرالمآلهین، 1383، ص 321-323) در توضیح پاسخ سوم می توان گفت: چون نفوس متناهی هستند پس حادثند. اگر نفوس قدیم می بودند پس حتماً می بایست غیر متناهی باشند و چون غیر متناهی محال است پس نفوس حادثند. حدوث آن نیز زمانی است. آنها حدوث نفس را در این عالم می دانند و وجود مجرد عقلانی را قدیم تلقی می کنند. وجود عقلانی را هرگز حادث نمی دانند. آن نفسی که حادث است همان نفسی است که متعلق به این بدن است.

ب) دیدگاه ارسطوئیان در باب حدوث و قدم نفس

«اما دلایل قائلان به حدوث نفوس آنکه: اگر پیش از ابدان موجود باشند یا یکی هستند و یا بسیار، اگر یکی هستند یا این است که هنگام تعلق به بدن تکثر پیدا می کنند و یا اینکه تکثر پیدا نمی کنند، اگر

تکثر پیدا نمی کنند، آن، یک نفس برای هر بدنی نفس است، و اگر چنین باشد باید هرچه را که انسانی می داند انسان دیگر هم بداند و آنچه را که انسانی بدان جاهل است هر انسان دیگری هم جاهل بدان باشد و این محال است؛ و اگر بسیار باشد، هرچه که دارای ماده نیست، انقسام و تجزیه نمی پذیرد، و اگر پیش از بدن متکثر و بسیار باشد، ناگزیر باید هریک از آنها از دیگری یا به سبب ماهیت و یا لوازم و عوارض ماهیت امتیاز داشته باشند؛ اولی و دومی محال اند، زیرا نفوس انسانی از جهت نوع متحدند، بنابراین تمام افرادش در تمام ذاتیات و لوازم آنها مساوی و برابرند، پس امکان وقوع امتیاز به سبب آنها نمی باشد؛ اما عوارض لاحق: حدوثشان به سبب ماده و آنچه در ماده است می باشد و ماده ی نفس - به وجهی - بدن است و پیش از بدن ماده ای نبوده است، پس امکان اینکه آنجا عوارض مختلفی باشد نیست؛ در این صورت ثابت شد که وجود نفس، پیش از بدن، نه به گونه ی اتحاد و نه به صورت کثرت محال ممتنع است، بنابراین قول به قدم آنها باطل است. صاحب کتاب ملخص (خطیب رازی) بر این دلیل به وجوهی چند اشکال کرده است که مجال این بحث در اینجا نیست.» (صدرالمآلهین، 1383، ص 323)

ج) دیدگاه فلسفه تجربی در باب حدوث و قدم نفس

همانگونه که گفته شد ارسطو و افلاطون نفس را مجرد می دانند، البته افلاطون نفس را مجرد و قدیم، اما ارسطو و پیروانش نفس را مجرد و حادث می دانند. قول سومی هم در این زمینه وجود دارد که نظر فلاسفه تجربی است. از نظر آنها نفس مجرد نیست، نفس مانند سایر پدیده های حسی است که وجود پیدا می کند و معدوم می شود. از نظر آنها نفس غیر مجرد و حادث است و حدوث آن هم ذاتی است. فلاسفه تجربی در چهارچوب حس و محسوس تفلسف می کنند. و به قول ابن سینا کل موجود محسوس و کل محسوس موجود، به زعم آنان ما در طبیعت قرار گرفته ایم و نفس ناطقه ی انسانی ما نیز با سایر موجودات طبیعی فرقی ندارد.

نظریه جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء (حدوث نفس ملاصدرا)

نظریه ملاصدرا در باب حدوث نفس، در عبارت کوتاه «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء» خلاصه می شود. این سخن به این معنی است که ماده ی جسمانی بر اثر حرکت جوهری خویش، به تدریج مراتب کمالی وجود را طی می کند تا آنجا که به مرز ماده و تجرد رسیده و سپس در ادامه ی حرکت، از عالم

ماده گذر کرده و در مراتب طولی تجرد تکامل می یابد. در خلال این حرکت جوهری و در مرز بین ماده و تجرد، متحرک به نفس انسانی مبدل می شود و سپس نفس مزبور با به کارگیری آلات خود، به مراتب کمالی ادراک و وجود نایل می آید. نتیجه آنکه نفس ناطقه جوهر متجددی است که در یکی از مراحل حرکت جوهری، پدید می آید. بنابراین، چنین نفسی موجودی حادث است نه قدیم.

در واقع از نظر ملاصدرا نفس جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء است. نفس در بدو حدوث، جسمانی محض است و به تدریج تکامل پیدا می کند تا مجرد مطلق شود. نفس در ابتدا جسم طبیعی محض است و به علت حرکت جوهری به تکامل پیدا می کند.

دکتر حائری در کتاب سفر نفس خود می نویسد: «ملاصدرا معتقد است که حدوث نفس در ابتدا جسمانی است. نفس نزول ندارد. اگر نزول داشته باشد باید ابداعی باشد. در ابداع نیز استکمال نیست، نه استکمال فعل و نه استکمال ذات. در ابداع تحرک نیست، نه حرکت جوهری و نه حرکت عرضی. بنابراین نفس که یک موجود ملکوتی و روحانی است نمی تواند تعلق به بدن پیدا کرده و آن را اداره کند. از همین جاست که ملاصدرا می گوید باید بر مسئله حرکت جوهری تکیه کنیم و مسئله ی نفس را بر اساس آن حل کنیم.» (حائری، 1380، ص 137)

ملاصدرا در پایان استدلال های خویش را بر رد قدیم بودن نفس می آورد و بیان می دارد که اگر نفس قدیم باشد، آنگاه کمالات خود را همواره با خود دارد و چنین نیست که در طول زمان و به تدریج، نقایص و کاستی های خود را برطرف سازد و به کمالات جدیدی دست یابد. بر این اساس، نفس نیازی به استکمال نخواهد داشت در حالی که همانگونه که مطرح شد، نفس به قوا و آلاتی نیازمند است تا با وساطت آنها، ادراکات و تحریکاتی را که فاقد آن می باشد دارا شود و از این طریق، به کمالاتی دست یابد.

اگر نفس قدیم باشد، باید بدون بدن و ماده موجود باشد و بر اساس یک قاعده ی فلسفی، هر مجرد تامی نوع منحصر در فرد است؛ چرا که کثرت فردی همواره تابع ماده است. بر پایه ی این تحلیل، باید میان دو

لازمه ی باطل، یکی را انتخاب کرد؛ یا اینکه تمام نفوس را فقط یک نفس بدانیم یا اینکه برای نفوس، انواع گوناگونی را در نظر بگیریم. گزینه اول مسلماً باطل است و گزینه دوم قابل پذیرش نیست؛ چرا که بالعیان مشاهده می کنیم که تمام نفوس انسانی از نوع واحد هستند.

«مسئله مهمی که ملاصدرا بر اساس جسمانیة الحدوث بودن نفس بدان اشاره می کند این است که بنا بر فرض قدم نفس، هیچ توجیهی برای هبوط نفس در بدن دنیوی وجود ندارد، به علاوه، برای تکامل نیز به آن وابسته است.» (اکبری، 1386، ص 119)

در بحث، ملاصدرا می گوید که نفس یا مجرد است و یا مجرد نیست، و به همین نحو نفس یا قدیم است یا حادث، یعنی مطلب خود را به صورت قضیه منفصله حقیقیه تردیدیه مطرح می کند و پس از آنکه اثبات کرد که ممکن نیست نفس مجرد قدیم باشد، نتیجه می گیرد که نفس باید حادث باشد. و از آنجا که نفس نمی تواند مادی باشد، باید ثالثی را استخراج کرد که عبارت است از جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن.

اگر بتوان دو قول افلاطون و ارسطو را رد کرد نظریه جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء اثبات می شود. ملاصدرا با نفی آراء افلاطون و ارسطو، نظریه خود را اثبات می کند.

منابع

1. حلبی، علی اصغر، تاریخ فلسفه در ایران و جهان اسلامی، انتشارات اساطیر، چاپ اول 1373، تهران
2. شیرازی، صدرالمآلهین (ملاصدرا) ترجمه اسفار اربعه، سفر چهارم، جلد اول، انتشارات مولی، چاپ دوم، 1383، تهران
3. شیرازی، صدرالمآلهین (ملاصدرا) همراه با حواشی حکیم ملاهادی سبزواری، شواهد الربوبیه، ترجمه علی بابایی، انتشارات مولی، چاپ اول 1387، تهران
4. حائری یزدی، مهدی، به کوشش عبدالله نصری سفر نفس، انتشارات نقش جهان، چاپ اول 1380، تهران
5. فخری، ماجد، سیر فلسفه در جهان اسلام، ترجمه زیر نظر نصرالله پور جوادی، مرکز نشر دانشگاهی، چاپ اول 1372، تهران
6. گنجی، محمد حسین، کلیات فلسفه، انتشارات سمت، چاپ سوم، 1387، تهران
7. مجموعه آثار استاد شهید مطهری ج 6، انتشارات صدرا، چاپ سیزدهم، 1388، تهران
8. سجادی، سید جعفر، مصطلحات فلسفی صدرالدین شیرازی (ملاصدرا)، انتشارات نهضت زنان مسلمان، چاپ دوم 1360، تهران
9. زیر نظر اکبری، رضا، ملاصدرا به روایت ما، شرکت چاپ و نشر بین الملل، چاپ اول 1386، تهران
10. ملاصدرا و مطالعات تطبیقی - مجموعه مقالات همایش جهانی حکیم ملاصدرا، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، جلد 5، چاپ اول، تابستان 1381، تهران
11. مصطفوی، زهرا، نوآوری های فلسفی صدرالمآلهین، ترجمه و شرح رساله ی «شواهد الربوبیه»، انتشارات بصیرت 1385، تهران

وجودشناسی صفات الهی از دیدگاه محدثان شیعه و اهل سنت

117

علی مرادی *

کارشناسی فلسفه غرب دانشگاه تهران - پردیس قم

چکیده

رابطه ی ذات و صفات الهی از اساسی ترین مسائل کلامی است. اندیشه و ران مسلمان فارغ از روشها و مبانی فکری، هر یک درباره ی آن گفتگو و ابراز عقیده کرده اند. محدثان امامی عموماً صفات ثبوتی را به سلب اضداد تفسیر کرده اند، چنین دیدگاهی علاوه بر ناسازگاری بابرخی از روایات اثبات کننده ی صفات، به خالی بودن ذات از واقعیت صفات باز می گردد و پذیرفتنی نیست. متکلمان امامیه صفات ذاتی حق تعالی را عین ذات می دانند و همین نظرگاه حق است. اکثر محدثان اهل سنت نیز قائل به زیادت صفات بر ذات هستند. در این مختصر برآنیم که عینیت صفات با ذات را اثبات کرده و دیدگاه زیادت را نفی کنیم.

کلیدواژه: ذات الهی، صفات الهی، عینیت، ثقه الاسلام کلینی، بابویه قمی، ابوحنیفه، مالک ابن انس

همه ی اندیش وران شیعه که به عنوان حدیث شناس در سده های نخستین اسلام شهرت یافته اند، اصل وجود صفات برای خدای سبحان را پذیرفته اند و با استفاده از آیات نورانی قرآن و احادیث نبوی و امامان معصوم علیهم السلام صفات کمال و جلال فراوانی را برای واجب تعالی ثابت و او را از هرگونه نقص و نیاز منزّه و پیراسته دانسته اند. آنان بخشی از کتب حدیثی و کلامی خویش را به مباحث مربوط به صفات اختصاص داده و روایات اعتقادی را از دیگر احادیث تفکیک نموده اند و گاهی الفاظ احادیث را به عنوان اعتقاد خویش بیان نموده و گاه ضمن تعلیق و شرح، نظرات خویش را نیز بیان کرده اند. محدثان اهل سنت هم به علت برخورد با صفات در نصوص دینی از منظری خاص به تبیین آنها پرداخته اند و در نهایت قائل به پیروی از معنای ظاهری نصوص بوده و از هرگونه تأویل دوری گزیده اند.

وجودشناسی صفات الهی از دیدگاه محدثان شیعه

عبدالعظیم حسنی (174-250ق) از محدثان بزرگ شیعی و از اصحاب خاص امام هادی علیه السلام در بخشی از عرضه ی دین خود، این چنین اعتقاد خویش در باب صفات خدای سبحان را برای امام هادی علیه السلام عرضه می نماید: «أَنِّي أَقُولُ: إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى وَاحِدٌ {لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ} خَارِجٌ عَنِ الْحَدِّينَ. حُدَّ الْإِبْطَالُ وَحُدَّ التَّشْبِيهِ، وَ أَنَّهُ لَيْسَ بِجَسَمٍ وَلَا صُورَةً، وَلَا عَرَضٌ وَلَا جَوْهَرٌ...»¹ او ضمن اظهار اعتقاد به یگانگی خداوند و نفی هرگونه شباهت واجب تعالی به مخلوقات، او را خارج از حد تعطیل و تشبیه می داند. شاید اظهار این عقیده در آن زمان ضرورت داشته است؛ در هر عصری گروهی با استناد به تنزیه خداوند، صفات او را نفی می نمودند و گروه دیگری آنقدر در توصیف خداوند زیاده روی می کردند که او را شبیه آفریدگان می دانستند. ممکن است مراد امثال این دانشمندان شیعی این بوده که صفات ذاتی خداوند عین ذات اوست و جدای از ذات او نیست، و برای پرهیز از ترکیب، صفات حق تعالی را باطل نمی دانند، و عقل را از درک آنها تعطیل نمی کنند. از طرف دیگر در مقام تنزیه حق، او را شبیه هیچ مخلوقی نمی دانند زیرا تشبیه به مخلوقات، به ماده انگاری خدا می انجامد و تنزیه مطلق سر از تعطیل و غیر قابل شناخت بودن صفات خدا در می آورد. بلکه «لا تشبیه و لا تنزیه بل امر بین الامرین». نکته مهم در این عرضه دین، تأیید امام معصوم است، که در پایان ملاقات و گفتگو امام هادی

علیه السلام فرمود: «یا ابالقاسم هذا و الله دین الله الذی ارتضاه لعباده ، فأثبت علیه ، ثبتک الله بالقول الثابت فی حیاة الدنیا و فی آخره»²؛ «دینی که خداوند از بندگان خواسته است همین است، که عرضه کردی...» و در آخر هم دعا می کند که خداوند او را ثابت قدم بدارد. آنچه از این حدیث استفاده می شود، توجه به بُعد سلبی صفات است. واحد است یعنی شریک ندارد، یگانه و بی همتا است در ذات و صفات و افعال. این حدیث در مورد صفات ثبوتی ساکت است. اما روایات فراوانی در باب صفات ثبوتی از امامان معصوم علیهم السلام بر جای مانده که کمبود این حدیث را جبران می کند. نتیجه این که امام هادی علیه السلام مثل و مانند نداشتن خداوند، قابل شناخت بودن خداوند و شبیه مخلوقات نبودن او را تایید کرده است و آن ها را به عنوان دین مورد رضایت خداوند پذیرفته است. ثقة الاسلام کلینی (وفات 329ق) از محدثان بزرگ و مورد اعتماد شیعه و صاحب کتاب الکافی، احادیث فراوانی که در باب صفات حق تعالی وارد شده و از معصومان علیهم السلام باقی مانده را نقل و تایید کرده است. او پس از بیان احادیث حدوث عالم و اثبات ایجاد کننده ی آن، جواز اطلاق شیء بر خداوند را با استناد به روایات بیان می دارد³ و بابتی را اختصاص می دهد که خداوند را نباید شبیه آفریدگان دانست.⁴ او معتقد به غیر قابل شناخت بودن ذات خداوند بوده و روایات فراوانی را در باب نهی از تفکر در ذات خدا نقل کرده و دلیل آن را تحیر و سرگردانی انسان دانسته است.⁵ البته پی بردن به کنه ذات و صفات برای انسان مقدور نیست.

در باب صفات ذات، شش حدیث نقل می کند که همگی اثبات کننده صفات ثبوتی ذاتی مثل علم، قدرت، سمع و بصر برای خداوند هستند و این صفات را عین ذات حق دانسته، و برخی از صفات فعل را نیز معرفی کرده است.⁶ در بحث از صفات فعل، مرحوم کلینی صفت اراده را از صفات فعل دانسته است، نه صفات ذات. دلیل او چند حدیث است، که در یکی از آنها عاصم بن حمید از امام صادق علیه السلام می پرسد: آیا خداوند همیشه اراده دارد؟ و امام در پاسخ می فرماید: داشتن اراده با وجود مراد است، خدا همیشه دانا و توانا بوده و سپس اراده کرده است.⁷ وی می گوید اگر صفت اراده نیز مثل صفت علم و قدرت بود، اتصاف به مقابل آن درست نبود، چون نمی توان گفت: خداوند علم دارد و یا

علم ندارد. به دلیل اینکه صفات ذات آنهایی هستند که خداوند به مقابل آنها متصف نمی شود، بنابراین، صفت اراده از صفات فعل است.⁸

نتیجه کلام مرحوم کلینی در باب صفات خداوند این است که معتقد به صفات قدیم ازلی برای خداوند است و با استناد به روایات، صفات ذاتی حق تعالی را عین ذات می داند.

شیخ صدوق علی بن بابویه قمی (وفات 381ق) از محدثان بزرگ امامی در کتب متعدد خویش بر اثبات صفات برای خداوند با استناد به روایات فراوان تأکید کرده است، او اعتقاد خود را چنین اظهار می دارد: «یجب ان یعتقد تبارک و تعالی واحد لیس کمثله شیء لا یحد و لا یحس، ولا یجس و لا یدرک بالأوهام والابصار و ... و لا یوصف بجسم، و لا صور، و لا جوهر، و لا عرض، و لا سکون، و لا حرکه، و لا صعود، و لا هیوط، و لا قیام، و لا قعود. و انه لم یزل و لا یزال سمیعا بصیرا حکیماعلیما حیا قیوما قدوسا عزیزا احدا فردا صمدا لم یلد و لم یولد و لم یکن کفوا احدا...»⁹ بر اساس اخبار پیامبر گرامی اسلام و امامان معصوم، لازم است که معتقد باشیم خداوند تبارک و تعالی واحد است و هیچ چیز مانند او نیست، نه حدپذیر است و نه محسوس و نه قابل لمس، با چشم و وهم درک نمی شود. به جسم، صورت، جوهر، عرض، سکون، حرکت بالارفتن و پایین آمدن، ایستادن و نشستن متصف نمی شود... او همواره شنوا و بینا، حکیم و دانا، زنده و پوینده، مقتدر و مقدس و عالم و قادر بوده است. خداوند یگانه بی نیاز است، نمی زاید و زاده نشده است و همتایی ندارد و هیچ چیز مثل او نیست...

او به طور صریح دیدگاه خویش را از اهل سنت متمایز می کند و می گوید: خدا برتر از صفات مخلوقات است و هر حدیثی که موافق کتاب خدا نباشد باطل است و اخباری که نادانان گمان می کنند در آنها خدا به مخلوقات تشبیه شده است، اینها برآنچه در قرآن است حمل می شوند؛ مثلاً در قرآن آمده دستان خدا باز است؛ یعنی خداوند در بخشش نعمت در دنیا و آخرت دست گشاده است.¹⁰ او معتقدان به تشبیه را مشرک دانسته است.¹¹

شیخ صدوق ضمن اعتقاد به عینیت صفات ذات با ذات حق تعالی برای اثبات آن چنین استدلال می کند: برهان براینکه خدا دانا، زنده و توانا به خود است، نه از طریق دانایی و حیات و قدرتی غیر از خودش، این است که اگر وی به دانایی دانا می بود، دانش وی یا قدیم بود یا حادث. اگر محدث باشد پس خدا پیش از دانستن، نادان بوده است و این صفت، نقص است و هرچه نقص باشد، حادث است. ولی

اگر قدیم باشد لازم می آید که قدیمی دیگر در کنار خداوند وجود پیدا کند و این کفر است.¹² بنابراین، در بحث وجودشناسی صفات، جای هیچ شک و تردیدی نیست که شیخ صدوق صفات ذاتی و فعلی را برای خداوند ثابت می داند و او را از همه ی صفات آفریدگان پیراسته می داند و تشبیه خداوند به مخلوقات را کفر می داند.

از محدثان متأخر علامه محمد باقر مجلسی (وفات 1111ق) معتقد است، صفات کمال الهی عین ذات اوست؛ به این معنا که او را صفت موجودی نیست که قائم به ذات مقدس او باشد بلکه ذات او قائم مقام جمیع صفات است؛ چنانکه در ما ذاتی هست و صفت قدرت موجودی است که عارض آن ذات شده است، و در حق تعالی ذات او قائم مقام آن صفت است. همچنین در سایر صفات کمالی، ذات قائم مقام همه است و به غیر از ذات مقدس بسیط مطلق، چیزی نیست.¹³

آنگاه برای اثبات عینیت ذات با صفات استدلال می کند که: اگر صفتی زائد بر ذات باشد یا قدیم خواهد بود یا حادث و هر دو محال است؛ یعنی اگر قدیم باشد تعدد قدما لازم می آید، زیرا قدیمی به غیر از خدا وجود ندارد و اگر حادث باشد لازم می آید که واجب الوجود محل حوادث باشد و این نیز محال است. لازم باطل دیگران، این است که حق تعالی در کمال خود محتاج به غیر باشد و آن نیز مستلزم نقص و عجز است. سپس به کلام امیر المومنان علی علیه السلام استناد می کند که هر کس خدا را با صفات زائد بر ذات توصیف کند به دو خدا قائل شده و یا واجب تعالی را جزء جزء کرده و خدا را شناخته است.¹⁴ او در جای دیگر گفته است که بیشتر اخباری که در باب صفات خداوند وارد شده است، دلالت بر نفی زیادت صفات دارد اما هیچ یک از آنها صریح بر عینیت صفات با ذات یا نیابت ذات از صفات و اعتباری بودن صفات نیستند، هرچند ظاهر بعضی از روایات، ظهور در یکی از دو معنای اول است.¹⁵

علامه مجلسی در جای دیگر، صفات سلبی محض، چون قدوسیت و فردیت و صفات اضافی محضه، مانند مبدئیت و خالقیت را بدون تردید زائد بر ذات واجب تعالی دانسته و زیادت آنها را موجب انفعال و کثرت در ذات واجب ندانسته است. اما صفات حقیقی را به اعتقاد حکما و متکلمان امامیه غیر

زائد بر ذات دانسته و آنها را به معنای نفی اضداد آنها ندانسته است. نیابت ذات از صفات را قول دیگران دانسته و در نهایت می گوید: بیشتر علما بر این اعتقادند که مفاهیم صفات بر ذات حق تعالی صدق می کنند. و ذات او وجود، علم، قدرت، حیات، سمع و بصر است و در صدق مشتق، قیام به مبدء را لازم نمی داند و خداوند را موجود، عالم، قادر، حی، سمیع و بصیر میداند.¹⁶

بنابر آنچه از کلمات علامه مجلسی گزارش گردید معلوم می شود، دچار تردید بوده و نظریه صریحی را اظهار نکرده است. گاهی می گوید صفات عین ذات است، گاهی از نیابت ذات از صفات سخن می گوید، و در جایی دیگر بر عینیت صفات با ذات استدلال می آورد. اما آنچه به طور قطع می توان به ایشان نسبت داد این است که او صفات حقیقی ذاتی را زائد بر ذات نمی دانسته؛ ولی مردد بوده که صفات، مصداق حقیقی در ذات دارند یا اینکه ذات واجب، جانشین صفات است. به نظر می رسد او از نظر استدلال عقلی قانع شده است که صفات عین ذاتند؛ ولی احادیث صفات ذات را صریح در عینیت صفت با ذات ندانسته است. ظاهر بعضی از روایات را عینیت یا نیابت دانسته، ولی سخنان او گرفتار تشویش است. چون خود وی در حق الیقین به کلام امام علی علیه السلام برای اثبات عینیت صفات با ذات استناد می کند، پس چرا می گوید: روایات نص در عینیت نیستند؟

علامه طباطبایی می گوید: «اینکه علامه مجلسی گفته است روایات دلالت بر عینیت صفات با ذات ندارد کلام عجیبی است. دلالت حدیث بر عینیت هیچ غباری ندارد و دلالت دارند که خداوند حقیقتاً دارای علم است نه مجازاً و نه این که آثار و نتایج علم بر ذات حق مترتب بشود، ولی متصف به صفت علم نباشد.»¹⁷

شاید او به عنوان متکلم سخن می گوید، صفات را به دلیل عقلی، عین ذات می داند، زیرا همانگونه که محقق دوانی گفته است سه احتمال بیشتر وجود ندارد: 1. صفات عین ذات باشند. 2. صفات غیر از ذات باشند. 3. صفات نه عین و نه غیر ذات باشند. علامه مجلسی احتمال دوم و سوم را قبول ندارد. پس تنها احتمال اول باقی می ماند اما وقتی به عنوان یک محدث سخن می گوید، در تفسیر عینیت تردید می کند که آیا ذات حقیقتاً مصداق صفات نیز هست و یا اینکه تنها آثار و نتایج صفات بر ذات مترتب می شود.

وجودشناسی صفات الهی از نگاه برخی از محدثان اهل سنت

بیهقی از اوزاعی نقل می کند که تابعین با استناد به اجماع صحابه و تصریح کتاب و سنت اتفاق دارند

محمد بن اسماعیل بخاری (وفات 194ق) از استاد خود عبدالله بن مبارک نقل می کند که خداوند را ایستاده بر عرش می داند.¹⁹ دارمی (وفات 194ق) به نزول و فرود آمدن خداوند از آسمان معتقد بود و این را اعتقاد همه ی سلف دانسته است.²⁰

123

علمای سلف، ایمان صحیح را اعتقاد به پروردگار متصف به صفات، به عنوان حقیقت واحد می دانستند.²¹

الف: عقیده ی ابوحنیفه نعمان بن ثابت

او در میان اهل سنت اولین کسی است که صفات خداوند را به صفات ذات و صفات فعل تقسیم کرده و صفات ذات را هفت صفت دانسته و صفات فعل را محدود به عدد خاصی ندانسته است. وی برای خداوند اسماء و صفات قدیم قائل بوده و معتقد است: «لم یزل و لا یزال بأسمائه و صفاته لم یحدث له اسم و لا صفة لم یزل عالما بعلمه، والعلم صفة فی الازل و قادرا بقدره، والقدره صفة فی الازل و صفاته فی الازل غیر محدثه، ولا مخلوقه، فمن قال، إنها مخلوقه او محدثه او وقف اوشکاً فیها فهو کافر بالله تعالی»²²

ابوحنیفه خدای سبحان را متکلم به کلام ازلی میداند و واجب تعالی را قبل از آفرینش، متصف به خالق، و او را از ازل فاعل و انجام دهنده ی کار، و فعل او را مخلوقات دانسته است.²³

او در جای دیگر می گوید که: خدای سبحان به ویژگی های مخلوقات متصف نمی شود. علم دارد اما نه مثل علم ما، قدرت خداوند مانند قدرت ما نیست، می بیند اما نه مثل دیدن ما، سخن می گوید اما نه مثل سخن گفتن ما انسانها، زیرا ما با ابزارهایی، مانند حلق و زبان و لب و دندان سخن می گوئیم اما خداوند بدون هیچ ابزاری و بدون هیچ حرفی تکلم دارد. کلام الهی مخلوق نیست بلکه قدیم بالذات است.²⁴

او در جای دیگر غضب و رضایت را دو صفت از صفات خدا دانسته و آنها را بدون کیفیت و چگونگی معرفی کرده است و این را دیدگاه اهل سنت و جماعت دانسته است. او تأویل صفت غضب به عقوبت و رضایت را به ثواب قبول ندارد. او تأویل صفت دست (ید)، چهره (وجه) و نفس را به صفات بدون کیفیت در خداوند می داند.²⁵

ابوحنیفه به خدا شیء اطلاق می کند، اما او را مانند اشیای دیگر نمی داند و معنای شیء بدون خداوند را اثبات وجود و ذات خدا بدون جسم و جوهر و عرض می داند و واجب تعالی را بدون حد و نهایت، ضد، مثل و مانند می داند.²⁶

خلاصه دیدگاه ابوحنیفه با استفاده از مطالب گفته شده درباره ی صفات خداوند چنین است:

1. خداوند واحد به عدد نیست و از طریق فهم فلسفی و عقلی قابل شناخت نمی باشد.
 2. شناخت ذات خداوند ممکن نیست.
 3. خداوند دارای صفات معانی ذاتی، چون علم، قدرت، اراده، کلام، سمع، بصر و حیات می باشد و این صفات قدیم و ازلی می باشند.
 4. صفات فعل خدا منحصر در عدد خاصی نیست و همه قدیمند.
 5. صفات خبری بدون کیفیت برای واجب تعالی ثابت بوده و تأویل آنها جایز نیست زیرا موجب ابطال صفات خبری می گردد.
 6. او فاعل بودن را صفت ازلی خداوند می داند.
 7. کسی که معتقد به صفات قدیم برای خدا نباشد کافر است.
- با توجه به این که ابوحنیفه از اصحاب حدیث می باشد و خود را مقید به حفظ ظواهر آیات و روایات می داند، چنین اعتقادی در باب صفات خداوند و رابطه آنها با ذات دور از انتظار نیست.

ب: عقیده ی مالک بن انس

مالک بن انس از دانشمندان سلف در مورد صفات خداوند معتقد به تنزیه بوده، و از تشبیه بیزار است. آنچه از او به عنوان یک عبارت قالبی برجای مانده این است که شخصی درباره آیه شریفه (الرحمن علی عرش استوی) سوال کرد که مراد از (استوی) چیست؟ او در جواب گفت: «استوی مجهول نیست و کیفیت آن معقول نیست و ایمان به استوی بر عرش واجب است و پرسش از کیفیت آن هم بدعت و نوآوری در دین است.»²⁷

چکیده دیدگاه مالک بن انس درباره صفات الهی را میتوان در چند نکته بیان کرد:

گفتمان

1. واجب است به همه ی صفات خداوند ایمان داشته باشیم؛ بدون اینکه صفات او را مثل صفات آفریدگان بدانیم.

125

2. معانی صفات، معلوم است؛ یعنی همان چیزی که ما از مفاهیم صفات می فهمیم در حق خداوند نیز جاری است.

3. کیفیت و چگونگی صفات خدا برای ما معلوم نیست؛ بلکه از امور غیبی است و جایز نیست درباره ی آنها سوال کنیم و پرسش از آنها بدعت و نوآوری در دین است؛ چون که اصحاب رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم درباره این مسئله گفتگو نکرده اند.

4. چگونگی صفات الهی معقول نیست.

آنچه از مالک بن انس نقل شده درباره ی صفات خبری مخصوصا صفت استوی بر عرش است. اما معلوم نیست نظر وی درباره ی صفات ذات، همچون علم و قدرت و... چیست.

شهرستانی می گوید: «جماعت زیادی از سلف (علمای گذشته) صفات ازلیه، چون علم، قدرت، حیات، اراده، سمع، بصر، کلام، جلال، اکرام، جود، انعام، عزت و عظمت را برای خداوند ثابت می دانستند و میان صفات ذات و صفات فعل فرقی قائل نبودند. همچنین صفات خبری، چون دو دست و چهره برای خداوند قائل بودند و آیات آنها را تأویل نمی کردند و بعضی از سلف در اثبات صفات تا حدّ تشبیه به صفات مخلوقات، مبالغه می کردند.»²⁸

به احتمال زیاد این عبارت شهرستانی شامل مالک بن انس نیز می شود زیرا او هم از دانشمندان سلف است که اشاعره افتخار پیروی از او را دارند. اما او در جای دیگر نظریه تفویض را درباره صفات خبری به مالک بن انس، احمد بن حنبل و سفیان ثوری و داوود بن علی اصفهانی و پیروان آنها نسبت می دهد و می گوید آنها معترض تأویل آیات صفات خبری نشده اند، ولی هدف آنها تشبیه صفات خداوند به آفریدگان هم نبوده است.²⁹

ابن تیمیه می گوید: مالک بن انس معتقد بود خداوند در بالای آسمان است، و علم او در هر مکانی است، هرکس بگوید داخل آسمان است و در آن محصور است و نیاز به عرش دارد و ایستادن او روی عرش مثل آفریدگان است، از تعطیل کنندگان صفات خدا است. ابن تیمیه از محمد بن اسحاق کلابادی نقل می کند که مالکیه و شافعیه، صفات فعلیه خدا را قدیم می دانند.³⁰

ج: عقیده ی احمد بن حنبل

احمد بن حنبل به عنوان محدثی برجسته و پیرو طریقه اصحاب حدیث، با هرگونه تأویل قرآن و احادیث منسوب به پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم مخالف بود. او به سنت اهمیت فراوانی می داد و اساس اصول فکری او را پس از قرآن، سنت پیامبر صلی الله علیه و سلم و اقوال صحابه و تابعین تشکیل می دادند. احمد به نص قرآن و حدیث عنایت داشت و تأویل در نصوص را روا نمی دانست، هرچند مفاد آنها با ادله ی عقلی سازگار نباشد، وی نه تنها علم کلام را قبول نداشت، بلکه بحث درباره ی مسائل اعتقادی را حتی اگر موافق با اصول سنت نیز بود، انجام نمی داد. او در پی فهم روشنی از مبانی اعتقادی نبود، بلکه معتقد بود اصول اعتقادی را باید به طور تبعیدی پذیرفت.

معتزلیان احمد و اصحاب حدیث را به تشبیه متهم می کردند، درحالی که احمد مراقب بود به تجسیم کشیده نشود. شهرستانی می گوید: احمد در صفات خبری قائل به توقف بود و می گفت: نباید آنها را تأویل نمود، بلکه باید به همان شکل به آنها ایمان آورد. دلیل او برای عدم جواز تأویل این بود که در آیات قرآن از تأویل منع شده است.³¹

عقیده احمد بن حنبل در باب صفات ذات چنین گزارش شده است:

إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى قَدِيمٌ بِصِفَاتِهِ الَّتِي هِيَ مُضَافَةٌ إِلَيْهِ فِي نَفْسِهِ، وَ كَانَ يَقُولُ: إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى عَالِمًا وَ هُوَ عَالِمٌ بَعْلَمٌ، لِقَوْلِهِ تَعَالَى {وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ}، إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى قَدَرٌ وَ هِيَ صِفَةٌ فِي ذَاتِهِ، وَ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى لَمْ يَزَلْ مَرِيدًا وَ الْإِرَادَةُ صِفَةٌ لَهُ فِي ذَاتِهِ، فَهُوَ كَانَتْ إِرَادَتُهُ مَخْلُوقَةً كَانَتْ مُرَادَةٌ بَارَادَةٌ أُخْرَى وَ هَذَا مَا لَا يَتَنَاهَى، إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ كَلَامًا هُوَ لَهُ مُتَكَلِّمٌ وَ ذَلِكَ، صِفَةٌ لَهُ فِي ذَاتِهِ، وَ حِكْمِي جَمَاعَةٌ عَنْهُ أَنَّهُ كَانَ يَقُولُ: إِنَّ اسْتِواءَ مِنْ صِفَاتِ الذَّاتِ.³²

بنابراین، او صفات ذاتی خداوند، چون علم، قدرت، حیات، اراده و کلام را صفات ذاتی خداوند و زائد بر ذات می دانسته است، چون تعبیر «مُضَافَةٌ إِلَيْهِ فِي نَفْسِهِ» را به کار برده و به علاوه صفت استوی بر عرش راضف ذاتی خداوند می دانسته است. او معتقد بود که خداوند دارای نفس است، به دلیل آیه {يَحْذَرُكُمْ}

وحدشنای صفات الهی از دیدگاه محدثان شیعه و اهل سنت

اللهُ نفسه} اما نفس او مانند نفس بندگان نیست، بلکه نفس داشتن صفتی ذاتی برای خدا است و با صفاتی که در انسانها قرار داده شده متفاوت می باشد.³³

او بر این باور بود که خداوند را همان گونه که خودش توصیف کرده باید وصف نمود و نباید از قرآن و حدیث تجاوز کرد.³⁴ ابن تیمیه نیز عقیده ی سلف و از جمله احمد بن حنبل را در باب صفات باری تعالی بین تعطیل و تمثیل می داند.³⁵

احمد بن حنبل تنها راه شناخت صفات را دلیل سمعی و نقلی می دانست.³⁶ وقتی از او سوال شد: آیا خداوند که موصوف است و صفات او، هر دو قدیمند؟ پاسخ داد: اینگونه سوال کردن خطا و اشتباه است، چون جایز نیست خداوند را از صفات او جدا کرد. او با همه ی صفاتش قدیم است، نه این که خودش یک قدیم باشد و هر کدام از صفاتش هم قدیم جداگانه باشند.³⁷

جمع بندی و نتیجه گیری

از مباحث گذشته در بیان نظریه ی محدثان شیعه امامی معلوم شد که آنها برخلاف محدثان اهل سنت، خداوند را از صفات مخلوقات منزّه و پیراسته می دانند، و از هر گونه تشبیه او به آفریدگان اجتناب می کنند. آیات و روایاتی را که در ظاهر، صفات انسانی، چون ید و عین به خدا نسبت داده اند با گواهی آیات محکم و روایات متقن تأویل می نمایند و معانی معقول و موافق با اصول عقلانی برای آنها قائل بوده و برای خداوند صفات ذاتی و فعلی قائلند. صفات ذات او را عین ذات دانسته و با تمام وجود هرگونه صفت زائد بر ذات را از خداوند نفی می کنند. صفات فعلی خداوند را حادث می دانند، چون از افعال الهی انتزاع می شوند. از سویی دیدگاه اهل حدیث، مستلزم تعطیل عقول انسانها از درک و فهم معارف دین است. همچنین تجسم و تشبیه خداوند، هرچند آنها در ظاهر اظهار می کنند که از این دو بیزارند و خداوند را منزّه از جسم و شباهت به مخلوقات می دانند اما این گفته با کلمات و اعتقاد آنها سازگار نیست.

1. التوحید، صدوق، ص 81، حدیث 37

2. همان، ص 82

3. اصول کافی، کلینی، ج 1، ص 210

4. همان، ص 238

5. همان، ص 268

6. همان، ص 306

7. همان، ص 314

8. همان، ص 320

9. المقنع و الهدایة، بابویه قمی، ص 52

10. الاعتقادات، صدوق، ص 23

11. همان، ص 22

12. التوحید، ص 223

13. حق الیقین، محمد باقر مجلسی، ص 9

14. همان

15. مرآة العقول، ج 2، ص 13

16. همان، ج 2، ص 10

17. بحار الانوار، محمد باقر مجلسی، ج 2، ص 62، حاشیه 1

18. الاسماء و الصفات، بیهقی، ص 408

19. الصفات الالهیه، محمد بن علی الجامی، ص 108

20. همان، ص 111

21. همان، ص 342

22. همان، ص 52

23. همان، ص 68

24. همان، ص 81-83

25. شرح الفقه الاکبر، محمد القاری، ص 91-93

26. همان، ص 88

27. الاعتقاد علی مذهب السلف، بیهقی، ص 44

28. الملل و النحل، ج 1، ص 92

29. همان، ص 93
30. مجموعه الفتاوى، احمد بن تيميه الحرانى، ج 5، ص 158
31. آل عمران، آيه 75
32. العقيدة الامام احمد بن حنبل، عبدالعزيز السيروان، صص ١٠٨، ١٠٦، ١٠٤، ٤٦
33. همان، ص 112
34. مجموعه الفتاوى، احمد بن تيميه، ج 5، ص 20
35. همان، ص 158
36. العقيدة الامام احمد بن حنبل، ص 31
37. همان، ص 112

- 1.الجامی، محمد امان، الصفات الالهیه، دارالتقوی، بی تا
- 2.السیروان، عبدالعزیز عزالدین، عقیده امام احمد بن حنبل بروایه ابی بکر حلال، دمشق، دارقنیه، 1408ق
- 3.القاری، ملاعلی، شرح الفقه الاکبر لابی حنیفه النعمان، تحقیق مروان محمد السعاده، بیروت، دارالفنایس، 1417ق
- 4.بیهقی، احمد بن الحسین، الاسماء و الصفات، بیروت، داراحیاء التراث العربی، بی تا
- 5._____، الاعتقاد علی مذهب السلف، تصحیح احمد محمد مرسی، قاهره، الشرکه العربیه للطباعه، 1961م
- 6.تقی الدین، احمد بن تیمیه، مجموعه الفتاوی، تحقیق عامل الجزار السقا، ط 1، القاهره، مکتبه الکلیات الازهریه، 1407ق
- 7.شهرستانی، ابی الفتح محمد بن عبد الکریم، الملل و النحل، تحقیق امیر علی مهتا، ط 8، بیروت، دارالمعرفه، 1421ق
- 8.صدوق، محمد بن بابویه، الاعتقادات، تحقیق غلامرضا مازندرانی، قم، انتشارات المحقق، 1412ق
- 9._____، التوحید، تصحیح هاشم حسینی طهرانی، قم، موسسه النشر الاسلامی، 1375ش
- 10._____، المقنع و الهدایه، تهران، موسسه مطبوعات دینی مکتب اسلام، 1375ش
- 11.کلینی، محمد بن یعقوب، اصول کافی، قم، انتشارات اسوه، 1382ش
- 12.مجلسی، محمد باقر، بحار الانوار، ط 2، بیروت، داراحیاء التراث العربی، 1403ق
- 13._____، حق الیقین، تهران، چاپخانه علمی، 1344ش
- 14._____، مرآه العقول، تهران، دارالمکتب الاسلامیه، 1375ش

قدم عالم؛ جدال غزالی و فلاسفه بر اساس تقریر غزالی

سپیده ظفرخواه*

کارشناسی فلسفه غرب دانشگاه تهران - پردیس قم

چکیده

بحث در باب آغاز جهان به دو جهت از اهمیت بسیاری برخوردار است؛ یک: ارتباط مستقیم آن با آموزه های دینی ما، که از سویی حتی با بحث اثبات وجود خدا نیز مرتبط است، دو: ماهیت خود مسئله که همیشه درکانون توجه بوده است.

در این مقاله سعی شده به این مسئله بپردازیم و توضیح دهیم که اساساً پرسش از پیدایش جهان، اشتباه است؛ همانگونه که پرسش از کجایی آن معقول نمی باشد.

این مقاله که در پنج بخش تنظیم شده، ابتدا با طرح مسئله، و سیر تاریخی آن در میان فلاسفه، شما را با موضوع آشنانموده است و سپس، تقریری از غزالی، معنای حدوث و تقریرات ابن سینا را در این باب بیان نموده است.

کلیدواژه: غزالی، قدم عالم، حدوث عالم، حدوث ذاتی، حدوث زمانی

حدوث و یا قدم عالم، موضوعی چند تباری است و قابلیت بحث میان رشته ای دارد. افزون بر آموزه های دینی، فلاسفه، عرفا و متکلمین نیز به فراخور مقام از آن سخن به میان آورده اند. هرم هستی، مبدائی ازلی دارد که با علم و مشیت خود، این جهان را به وجود آورده است. اما افاضه ی لطف خداوندکی اتفاق افتاده است؟ درچه زمانی این افاضه صورت گرفته است؟ با توجه به اینکه عالم از جمله زمان، مخلوق خداوند است، آیا فاصله ای بین وجود ازلی خداوند و پیدایش عالم بوده است؟ آیا عالم قدیم است یا حادث؟ و یا اساساً این پرسش اشتباه است؟

طرح مسئله: در اینجا باید این نکته را اشاره کرد که پاسخ به پرسش «جهان حادث است یا قدیم؟» براساس پیش فرض های فلسفی - کلامی، درحقیقت یک شبهه (یا پارادوکس) کلامی است. زیرا از سویی مبدأ اول عالم، ازلی است و نسبت به جهان، علت تامه است؛ و معلول از علت تامه ی خود تخلف نمی کند؛ بنابراین جهان هستی نیز باید ازلی و قدیم باشد. و از طرف دیگر، خداوند از آن جهت که علت فاعلی عالم است، آن را از عدم خلق کرده است، بنابراین وجود عالم، مسبوق به عدم آن بوده و حادث است. (محمدی، 1378، ص 29) از سوی دیگر، نمی توانیم با وجود قدیم بودن خدا، جهان را حادث فرض کنیم؛ زیرا علت باید با معلول خود سنخیت داشته باشد وگرنه صدور هرچیز از همه چیز لازم می آید. حال با این مقدمه این سؤال پیش می آید که اسناد حوادث عالم به قادر متعال با اشکالی مواجه است آن را چگونه باید توضیح داد؟ زیرا هرگاه علت تامه ی حوادث عالم را قدیم بدانیم، حوادث عالم را نیز باید قدیم بدانیم وگرنه تخلف معلول از علت تامه صورت می گیرد و آن محال است. فلاسفه می گویند: اگر علت تامه حوادث را حادث بدانیم این علت نیز به علتی نیاز دارد و با فرض حادث بودن آن، حدوث در سلسله ی علل تا بی نهایت ادامه پیدا می کند و این نیز تسلسل است.

سیر تاریخی مسئله ی قدم عالم

نخستین تأملات در باب جهان، جهان شناسان را متوجه آن ساخت تا به بررسی تغیر و رابطه ی متغیرها بپردازند. پیشگامان فلسفه یونانی - ایونی ها - درجهان کثرت وسیلان، متوجه ی وحدت و هماهنگی

میان اجزاء جهان شدند. این هماهنگی، ایونی ها را برآن داشت تا جهان را به عنوان یک واحد هماهنگ و یک کل در نظر گرفته و به تبیین ارتباط «کثیر و واحد» پردازند و از آن پس این مسئله در کانون توجه قرار گرفت.⁽¹⁾

این واحد یک امر ثابتی است که پذیرای کثرت است و از سوی دیگر حافظ وحدت موجودات.

متفکران یونانی - هریک به گونه ای - سعی کردند این ماده ی اصلی را تعیین کنند؛ نظام فلسفی متفکران بزرگ یونانی از جمله افلاطون و ارسطو نیز برپایه این مسئله بنا شده است. افلاطون با نظریه ی مثل یا صُور، سعی داشت مُثل را نمونه ی ثابت و واحد از اشخاص متغیر و کثیر یک نوع در جهان قرار دهد. مثالها، واقعیت های غیرمادی قائم به خود هستند که اشیاء محسوس روگرفتهایی از آنها محسوب می شوند.

درمقابل افلاطون، شاگرد او، ارسطو، تلاش کرد کثرت افراد یک نوع را در آینه ی وحدت مفهومی و ذهنی بنگرد و با نظریه ی قُوّه و فعل، وحدتی واقعی و عینی برای اشخاص متغیر ایجاد کند. (موسویان، 1378، الف، ص 38 و 39) در نوافلاطونیان - به خصوص فلوپتین - بین آرای افلاطون و ارسطو، تألیف و ترکیبی ایجاد می شود که به صورت عالیتزین تکامل فکر فلسفی قدیم، جلوه می کند.

همانطور که ملاحظه کردید مسئله واحد و کثیر و ارتباط آن دو، یک دغدغه ی اساسی در یونان باستان محسوب می شد؛ و نهایتِ هَمّت آنها، تعیین یک امر ثابت بود. اما اینکه آن امر ثابت، خود، چگونه به وجود آمده است و یا تغییرات و تکثرات از کی به وجود آمده است، دیگر مورد سؤال نبود؛ گویی ازلیتِ آن امر ثابت و بی آغازی تغییرات پی در پی را مفروض می گرفتند. (موسویان، 1378، الف، ص 38 و 39) درمقابل یونانیان که از ماده ی ثابت ازلی سخن می گفتند، تعلیم دینی پیدایی جهان را از عدم مطرح می کند. همین مسئله درانتقال فکر فلسفی یونان به جهان اسلام، متفکران اسلامی - از جمله کندی، فارابی و بوعلی سینا - را بر آن داشت تا با توجه به تعلیم اسلامی، این مسئله را به گونه ای دیگر مطرح کنند.

مبحث خلق جهان و حدوث و قدم عالم، مهم ترین بحث تفکر اسلامی بود. اسحاق کندی، تحت تأثیر تعلیم دینی و متکلمان معاصر خود، برخلاف ارسطو⁽²⁾ جهان را حادث می دانست.⁽³⁾

فارابی⁽⁴⁾ به پیروی از ارسطو معتقد بود که جهان «قدیم» است، اما برای آنکه از چهارچوب تعلیمات قرآنی خارج نشود، سعی کرد بین عقیده ارسطو و مسئله خلق جهان در قرآن راهی بیابد. به همین سبب سعی می‌کرد موضوع «فیضان» و «تجلی» را با روش عقلی توضیح دهد. او عقل و انواع آن را ابداع خداوند می‌داند، اما اظهار می‌دارد که این ابداع در زمان اتفاق نیفتاده است.

نکته ای که در اینجا لازم است اشاره شود آن است که فیلسوفانی مانند فارابی و ابن سینا - درست است که قدم عالم را پذیرفته اند - اما از آن جهت که مسلمان هستند، منکر قدیم بودن خداوند خالق نشدند. آنها به عنوان دو فیلسوف مشائی معتقدند فعل خدا صرفاً، یعنی بخشیدن فعلیت به قوه ی ذاتی مندرج در ماده ی نخستین که همچون خدا ازلی است، این رأی با مفهوم ارسطویی حرکت از قوه به فعل، سازگارتر است تا عبور از عدم به وجود. بنابراین خدا به عنوان خالق قدیم پیوسته ماده را به صور جدید ترکیب می کند. (محمد شریف، 1365، ص 18)

دقیقاً اینجا نقطه ی اعتراض متکلمانی از جمله غزالی است⁽⁵⁾ غزالی می گوید: با فرض قدم عالم، جهان هم ردیف و هم سطح خدای متعال قرار می گیرد؛ در حالی که فقط خدا قدیم است و ماسوی الله، همه، حادث - اند. این نظر اصل توحید را زیر سؤال می برد؛ چه ناقض مطلقیت و عدم تناهی خدا خواهد بود. این نظر انسان را عملاً به رأی مادیون سوق می دهد که بنا بر آن عالم مستقل و قائم به ذات است و به خودی خود تکامل می یابد. نظری که برای غزالی قابل قبول نبود و او را بر آن داشت تا با تألیف «تهافت الفلاسفه» به رد آرای آنها پردازد. با وجود این غزالی ابتدا آثار فلاسفه را مطالعه و برنگارش کتاب «المقاصد الفلاسفه» همت گماشت.⁽⁶⁾

او خود در کتاب المنقذ من الضلال می گوید: «... و یقین می دانستم، کسی به فساد و بطلان هیچ علمی پی نمیرد مگر آنگاه که از کُنّه آن علم درست، با خبر شود و خود را پایه بزرگترین علماء آن فن بلکه بالاتر برساند، تابه پیچ و خم هایی واقف گردد که متخصصان آن علم هم به آن راه نیافته باشند در این صورت است که ادعای او درباره فساد و بطلان چیزی ممکن است حق و درست بوده باشد ...». (غزالی، 1363، ص 45)

غزالی در کتاب «تهافت الفلاسفه»، در بیست مسئله - از مبدأ تا معاد - فلاسفه را نقد و تکفیر می کند. مهمترین مسئله ای که غزالی به آن می پردازد، قدم عالم است. او بخش اعظم کتاب خود را - تقریباً یک چهارم - به این مسئله اختصاص می دهد. در ادامه دلایل غزالی و فلاسفه را در این باب خواهید خواند.

تقریر دیدگاه فلاسفه در باب آفرینش عالم از منظر غزالی

خلقت ازلی عالم⁽⁷⁾

غزالی معتقد است اکثر آرای فلاسفه در باب آفرینش عالم، مبتنی بر قدم عالم است. او می گوید فلاسفه برای ادعای خود دلایلی را مطرح کرده اند که در اینجا به اهم آنها پرداخته می شود.

1 صدور حادث از قدیم، محال است؛ فلاسفه بر این باورند که رابطه ی خالق و مخلوق، همچون رابطه ی علت و معلول، یا عدد یک و یا دو است. مقدمات آنها در قدم عالم به گونه ی زیر است.

أ. هر معلولی، علتی دارد.

ب. علت باید فعل نیروی خارجی ای که جز معلول است، باشد.

ت. علت یا فعل ارادی وقتی که منجز شد، باید بلافاصله منجر به وجود معلول شود. (محمد

شریف، 1365، ص 20)

اما با مقدماتی که گفتیم، باید گفت اگر فرض شود که علت این جهان، قدیم است و هنوز جهان از او حادث نشده باشد، باید بعد از آن حادث گردد و این از دو حال خارج نیست؛ یا مرجحی دارد و یا مرجحی ندارد؛ اگر مرجحی نداشته باشد حادث هم نخواهد شد و اگر مرجحی داشته باشد، این سؤال مطرح است که چرا حالا حادث گشته و در زمان دیگری حادث نشده است؟ (غزالی، 1363، ص 56 و 57)

اگر بگویید خدا، اراده ی وجود آنرا نداشته و بعد حادث گشته، بنابراین اراده حادث می شود؛ با فرض اراده ی حادث یا باید خدا را اراده کننده ندانیم و یا بپذیریم که خدا محل حدوث است. از بطلان این نظر می توان به قدم عالم رسید.⁽⁸⁾ (غزالی، 1363، ص 56 و 57)

غزالی در ادامه اعتراض می کند که قدم عالم متنفی است؛ زیرا قدیم دانستن عالم مستلزم قبول اثبات گردشهای نامتناهی فلک است. در حالیکه این گردشها یک ششم، یک چهارم و یک سوم دارند. (غزالی،

1363، ص 62 و 63) درضمن صدور حادث از قدیم را بایستی ممکن دانست؛ زیرا چه بسیار است حادث هایی که در جهان وجود دارند؛ این حوادث یا به یک حادث دیگر بر می گردند که این امر تسلسل را به همراه می آورد و یا باید به طرفی اسناد شوند که تسلسل نداشته باشند و آن قدیم است. (سعادت، 1379، ص 20)

در ادامه غزالی می گوید چرا صدور حادثی را که به اراده ی قدیم در زمانی که مقتضی بوده، نمی پذیرید؟ این امر با اصول اساسی منطق متناقض نیست. می توان معتقد بود که اراده ی خدا هیچ علتی ندارد و یا علتی که در خارج از اراده ی او باشد، ندارد. همچنین منطقاً ضروری نیست که معلول بی درنگ از علت ناشی شود. (م، محمد شریف، 1365، ص 21- غزالی، 1363، ص 58)

در ادامه، فلاسفه ایرادی بر این نظر غزالی گرفته و آنها می گویند: با این تصور که اراده ی خداوند در زمانی معین عالم را صادر نموده، ممیزی برای تعلق اراده ی خدا به وقتی معین وجود ندارد؛ زیرا تمام اوقات با هم مساوی است. «... اوقات درجواز تعلق اراده بر آنها مساوی هستند، پس چیست که وقت معینی را از ما قبل و ما بعد آن ممتاز کرد» (غزالی، 1363، ص 66)

پس چرا خدا عالم را زودتر و یا دیرتر، خلق نکرد؟

غزالی می گوید: نباید این سؤال را پرسید؛ زیرا هنوز زمان نبوده است، زمان هم مانند عالم آفریده شده است. درضمن متذکر می شود که اگر همچون فلاسفه معتقد باشیم که زمان نامتناهی است، آن زمان نامتناهی، زمانی به اتمام می رسد و دیگر نامتناهی نیست. (محمد شریف، 1365، ص 21)

ما می توانیم این را تصور کنیم که خدا میان زمان های مساوی وقتی را تحکماً اراده کرده است⁽⁹⁾. و نیازی به پرسش از ممیز آن اراده نیست؛ زیرا خدا خود عامل - خالق - این تمایز است. مشکل فلاسفه در پذیرش این مسئله این است که آنها اراده ی خدا را به اراده ی انسان تشبیه کرده اند.

ایراد دیگری که غزالی بر فلاسفه می گیرد این است که با وجود اینکه فلاسفه تلازم زمان و حرکت درمکان را قبول دارند، زمان را نامتناهی و مکان رامتناهی می دانند، او معتقد است اگر اندیشه ی فضای خالی ممکن نیست، تصور زمان خالی نیز ممکن نیست. (محمد شریف، 1365، ص 21)

2 - زمان؛ فلاسفه معتقدند تقدم خداوند بر عالم یا به ذات است یا به زمان، تقدم به ذات: مانند تقدم علت بر معلول و یک بر دو، در چنین تقدمی خداوند و عالم باید یا هر دو قدیم باشند یا هر دو حادث. خداوند قدیمی است پس عالم نیز قدیم است. تقدم به زمان: یعنی قبل از وجود عالم زمانی بوده که عالم نبوده است، آن زمان از جهت پایان طرف دارد ولی از جهت آغاز طرف ندارد، پس باید پیش از زمان، زمانی بوده باشد که نهایی نداشته و این موجب تناقض خواهد شد. پس زمان باید قدیم باشد؛ متحرک هم که عالم است، باید قدیم باشد. (سعادت، 1379، ص 37- غزالی، 1363، ص 65 تا 70) دیدگاه دیگر فلاسفه این است که اگر عالم حادث فرض شود، آیا خداوند قادر نبوده که عالم را یکسال یا بیشتر از یکسال قبل از زمان خلقتش بیافریند؟

غزالی می گوید: زمان قبل از آفرینش عالم، موهوم است: زمان یک امر اعتباری و وهمی است و وجود حقیقی ندارد؛ نمی توان آن را مخلوقی از مخلوقات خدای سبحان و جزئی از جهان هستی بشمار آورد. «گوییم: مدت و زمان هر دو به نظر ما مخلوق اند...» (غزالی، 1363، ص 65) (اما اعتراف به آن یعنی عالم حقیقتاً حادث زمانی نیست؛ زیرا اگر زمانی که در حدوث معتبر است، وهمی و ساخته ذهن باشد، اصل حدوث نیز موهوم و ساخته ذهن خواهد بود و حکایت از هیچ حقیقتی نمی کند)؛ غزالی با مقایسه میان زمان و مکان نیز، بر ابطال اشکال دوم، صخه می گذارد. «اعتراض ما این است که همه ی این مطالب از ساخته های وهم است، و نزدیکترین راه دفع آن، مقابله ی زمان با مکان است...» (غزالی، 1363، ص 84)

دیدگاه دیگر این است که زمان حقیقتی است که از ذات حق از آن جهت که یک موجود باقی و پایدار است انتزاع می شود. پس نه موهوم است که از حقیقتی حکایت نکند و نه مخلوقی از مخلوقات حق تا جزئی از عالم و مشمول حدوث زمانی شود. بلکه یک امر انتزاعی است و منشأ انتزاع آن ذات خداوند است. پس اگر منشأ زمان را وجود خداوند بدانیم یعنی در ذات خدا تغییر، راه داشته باشد. زمان بالبداء ذاتاً متغیر است (زمان کمیتی است متصل و گذرا، یعنی کمیتی است که فعلیت هر یک از اجزای فرضی

آن منوط به مقضی گشتن و سپری شدن جزء پیشین آن می باشد و چنین مفهومی را تنها از چیزی که دارای تغییر و دگرگونی است، می توان انتزاع کرد.

در جواب: مفهومی انتزاعی می تواند با منشأ انتزاع خود مطابقت نداشته باشد. این سخن باطل است. زیرا مغایرت مفهوم انتزاع و منشأ آن سفسطه است و پذیرش آن بنیان معرفت و علم را ویران می کند. این سخن اصل حدوث زمانی را ابطال می کند یعنی اگر بپذیریم که مفهوم انتزاعی با منشأ انتزاعش مطابق نیست، پس ما از آفرینش عالم مفهوم حدوث را انتزاع می کنیم اما ضرورتی ندارد که مفهوم با منشأ انتزاع مطابقت کند و عالم درواقع مسبوق به عدم زمانی نیست ولی مفهوم حدوث از آن انتزاع می شود. (طباطبائی، 1378، ص 50)

البته ما می دانیم انتزاع زمان اگر ممتد و متغیر باشد از بقای ذات ثابت، غیر قابل توجیه است و اگر امتداد نداشته باشد، دیگر زمان نیست. (محمدی، 1378، ص 29)

2- امکان و ماده ی امکان؛ عالم قبل از وجودش ممکن بوده، یعنی ممتنع نبوده است. این امکان هیچ آغاز و اوّلی ندارد تا بتوان عالم را پیش از آن ممتنع الوجود گفت. بنابراین چون امکان عالم ازلی است موجود به این امکان هم وجودش ازلی است. زیرا معنای ممکن الوجود بودن عالم این است که وجودش محال نیست. اگر قرار باشد امکان عالم اول و آغازی داشته باشد، بایستی قبل از وجود عالم غیر ممکن یعنی محال باشد و خداوند قادر بر خلق آن نباشد. ⁽¹⁰⁾ (سعادت، 1379، ص 46 و 50)

بوعلی سینا می گوید: هر حادثی پیش از وجود یافتن، ممکن الوجود بوده است. یعنی برای هر حادثی به نحوی امکان وجود محقق بوده و همان موجب وجود یافتنش شده است. برای حادث پیش از وجود دو احتمال موجود است؛ یا ممکن الوجود باشد و یا ممتنع الوجود. تنها بر حدس دوم موجود بودن محال است؛ چون انقلاب شکل می گیرد، پس به ضرورت، حادث پیش از وجود ممکن است. حادثی حالتی از وجود است و بنابراین نه پیش از امکان، بلکه پس از آن است. چون ممکن اقتضای وجود و نبود ندارد و همین که یکی از دو جانب برتری یافت، ضرورت وجود محقق می شود. بدیهی است که عمل وجودی با حادث همراه است تا حد فاصلی بین بود و نبود باشد. ابن سینا در ادامه تذکر می دهد

که توانایی فاعل بر ایجاد حادث با معنی امکان حادث یکی نیست و هر یک معنی متفاوتی با دیگری دارد. مقدور بودن چیزی به امکان وجود آن است که یکی علت دیگری باشد. اگر امکان با مقدور بودن یکی باشد، یگانگی دلیل با مدعا شکل می گیرد و استدلال مغایرت دلیل با مدلول روشن است. (طباطبائی، 1378، ص 203)

کلُّ حادثِ زمانی مسبوقٌ بقوه و مادهٍ تحملها

هر حادث زمانی مسبوق به قوه وجود است. اگر ممکن الوجود نباشد، ممتنع یا واجب است. ممتنع نیست زیرا بنا بر فرض یک حادث زمانی است. امکان یادشده، یک معنای انتزاعی و اعتبار عقلی محض نیست که وصف برای ماهیت شیء ممکن بوده و هیچ مابازای خارجی نداشته باشد. بلکه یک امر موجود در خارج است. به این دلیل که به شدت و ضعف و دوری و نزدیکی متصف می شود. اینها اوصاف وجودی هستند و تنها بر وجود متصف می شود. نکته این امکانی که در خارج موجود است، جوهر قائم به خود نیست، یک عرض است و قائم به موضوعی است که حامل آن می باشد. زیرا امکان یک وصف است. بنابراین ما این امکان را قوه و موضوعی که حامل آن است راماده می نامیم. (طباطبائی، 1378، ص 203 و 204)

معنای حدوث⁽¹¹⁾ و قدم و انواع آن

اختلاف فلاسفه و متکلمین در باب پیدایش عالم، در تفسیری است که آنها از واژه ی «حدوث و یا قدم⁽¹²⁾» دارند. بنابراین ابتدا سعی شده تعریف جامعی از حدوث و قدم و انواع آن ارائه شود.

حدوث و یا قدم، واژه ای هستند که کاربرد عرفی و اصطلاحی دارند.

حدوث در عرف: واژه ی حدوث در عرف معنایی غیر فلسفی دارد. کاربرد این واژه زمانی است که دو شیء در مقایسه با یکدیگر، یکی بر دیگری حادث باشد. در این صورت، قدیم در اینجا یعنی کهنه؛ چیزی که زمان بیشتری از آن گذشته باشد، مانند کتاب قدیم و جدید. نکته ای که باید توجه کرد این است که در این معنا، شاخص معینی برای حادث و یا قدیم بودن یک چیز نداریم. (طباطبائی، 1378، ص 342)

حدوث در اصطلاح: موجودی که وجودش، مسبوق به عدم باشد؛ در مقابل، قدیم: موجودی که وجودش،

مسبوق به عدم نباشد. (طباطبائی، 1378، ص 345)

انواع حدوث

141

حدوث زمانی: متکلمان بر این باور بودند که وجود عالم، مسبوق است به عدم زمانی⁽¹³⁾؛ یعنی عالم در زمان سابق وجود نداشته و سپس موجود شده است. بنابراین، ملاک نیازمندی مخلوق به خالق در نگاه متکلمان، حدوث زمانی است. آنها معتقدند تنها خدا، قدیم است و جز او، هرچه در کائنات است، حادث است. به عبارت دیگر هرچه در زمان به عقب برویم، به نقطه ای به عنوان مبدأ می‌رسیم. (بنیانی، 1388، ص 267)

آنها قدم زمانی را رد کرده و معتقدند این نظر، شرک و کفر است. زیرا اینگونه، چیزی، جز وجود خداوند، وجود دارد که از ازل موجود بوده است.

بدین ترتیب عالم - اعم از مجردات و مادیات - همه، حادث اند. متکلمان برای ادعای خود یک استدلال تجربی - قیاسی دارند مبنی بر اینکه آفرینش عالم همچون ساخت خانه ای از سوی بنّاست؛ خلق خانه توسط بنا در یک زمان صورت گرفته و در زمانی دیگر نیاز به حادث شدن دوباره نیست.

حدوث ذاتی و قدم عالم⁽¹⁴⁾: فلاسفه حدوث ذاتی را اینگونه تفسیر می‌کنند: وجود عالم مسبوق است به عدم ذاتی که عدم مجامع نیز نامیده می‌شود.⁽¹⁵⁾ عدم ذاتی موجود، برابر است با امکان ذاتی و لاقتضا بودن جهان هستی نسبت به وجود و عدم در مرتبه ی ذات.

در نگاه فلاسفه، موجود یا ممکن است یا واجب و یا ممتنع؛ ممتنع نمی‌تواند باشد زیرا هرگز نمی‌تواند موجود شود، واجب هم نیست زیرا واجب بالذات هرگز معدوم نمی‌شود، بنابراین موجود ممکن است.

هر ممکن الوجودی در مرتبه ذات خود استحقاق عدم دارد⁽¹⁶⁾ و وجودش را از علت دیگر غیر از ذات خود دریافت می‌کند (من ذاته يستحق العدم و من علته يستحق الوجود). (مطهری، 1379، ص 144 و 145)؛ پس وجود ممکنات که از ناحیه ی غیر یعنی علت حاصل شده، مسبوق است به عدمی که در

مرتبه ی ذات همراه آنهاست. مسلم است که امر ذاتی (عدم) بر وجود که از ناحیه غیر ذات حاصل می شود تقدم دارد و این برابر است با حدوث ذاتی.

بوعلی سینا در این باره می گوید:

اگر چیزی واجب الوجود ذاتی یا لازمه ذات نباشد و وجودش از ناحیه علت حاصل شود، حالت ذاتی بر حالتی که از ناحیه دیگری تحصیل یافته پیشی دارد. یعنی نیستی واجب الوجود بر هستی غیری او پیشی دارد زیرا هستی غیری حادث است و هر حادثی مسبوق به نیستی میباشد. به هر حال هستی غیری مسبوق به نیستی است و نیستی وجوبی بر هستی غیری پیشی دارد. (ادیانی، 1379، ص 105 و 106)

در مقابل حادث ذاتی، قدیم ذاتی قرار دارد؛ قدیم ذاتی موجودی است که در مرتبه ذات خود وجودش مسبوق به عدم نباشد، یعنی تصور عدم در ناحیه ذات او غیر ممکن باشد. حدوث ذاتی، برای موجوداتی امکان پذیر است که وجود آنها زاید بر ماهیتشان باشد تا ذهن بتواند در مرتبه ماهیت، وجود شیء را منفک کرده و در مرتبه بعد بر آن حمل کند و در همین مرحله انفکاک است که شیء در مرتبه ذاتش از وجود بی بهره می ماند و پس از اتصاف به وجود در مرتبه بعد، عنوان حادث ذاتی بر آن اطلاق می گردد. در این نگاه، شیء معدوم واقعی، (یعنی عدم وجود در عالم خارج) نیست بلکه معدوم تحلیلی است (یعنی در نزد عقل). (بنیانی، 1388، ص 263)

بنابراین ملاک بی نیازی، وجوب بالذات و قدیم ذاتی است که منحصر در ذات واجب الوجود است. اگر چه حدوث ذاتی با حدوث زمانی قابل جمع است، اما براساس این قاعده که معلول از علت تامه ی خود تخلف نمی کند و واجب الوجود، علت تامه می باشد، پس از همان ازل، عالمی که معلول می باشد، وجود می گیرد. در اینجا دیگر جایی برای طرح حدوث زمانی⁽¹⁷⁾ نمی ماند. (بنیانی، 1388، ص 268 و 269)

یک پرسش

آیا اینکه در تعریف حادث و قدیم، عدم را لحاظ می کنیم، مستلزم این است که برای شیء، چه حادث و چه قدیم، عدم اعتبار کنیم؟ یعنی لازم است در یک مرتبه ای از مراتب وجود، عدم این شیء، صدق

کند؟ اگر یک شیء وجود نداشته باشد، نه حادث است و نه قدیم، در این صورت چه می شود؟ اگر در مرتبه ای از مراتب وجود، این شیء موجود باشد، عدم برای آن اعتبار می کنیم که اگر عدمش سابق بر وجودش باشد، حادث است و اگر سابق بر وجودش نباشد، قدیم است، پس بالاخره باید یک عدم اعتبار شود؛ حال اگر موجودی داشته باشیم که اصلاً برای آن عدم اعتبار نمی شود، یعنی مرتبه ای از مراتب وجود نیست که بشود آن مرتبه را مرتبه عدم آن شیء حساب کرد و گفت این شیء در این مرتبه هست و در آن مرتبه نیست، درمورد این چه می توان گفت؟

اگر اشیائی موجود باشند و برای آنها عدم هم اعتبار شود این اعتبار دو گونه است: یا عدم شیء بر وجودش تقدم دارد (حادث)، یا بر وجودش تقدم ندارد (قدیم). اما موجودی که اصلاً برای او در هیچ مرتبه ای از مراتب وجود، عدم اعتبار نمی شود و هیچ مرتبه ای از مراتب وجود نیست که مرتبه ی عدم او باشد، این همان طور که حادث نیست قدیم هم نیست. یعنی موجودات به «حادث» و «قدیم» و «فوق حادث و قدیم» منقسم می شوند. مانند ذات باری تعالی که فوق قدیم است. (برای قدیم های دیگر، عدم اعتبار می شود، اما در هیچ مرتبه از مراتب وجود برای ذات باری تعالی نمی توان عدم اعتبار کرد. مثلاً حکما برای عقول مجرد قدم زمانی متصوراند. این بدان معنی است که وجود عقول مجرد مسبوق به عدم نیست؛ در حالیکه برای آنها عدم اعتبار می شود (آنها برای عقول مجرد، حدوث ذاتی را معتقدند یعنی عقول مجرد خود اقتضای وجود ندارند و از آن جهت که وجودشان را از ذات باری تعالی دریافت می کنند، ذاتاً حادث اند). (طباطبائی، 1378، ص 326)

علاوه بر حدوث ذاتی⁽¹⁸⁾، فلاسفه، حدوث اسمی (حاج ملاهادی سبزواری)، حدوث دهری (میرداماد) و حدوث متجددی یا زمانی (صدرالمآلهین)، را بیان کرده اند.

اما ظاهراً هیچ یک از دو نظریه (حدوث زمانی و حدوث ذاتی)، برای توجیه فلسفی ساختار جهان آفرینش کافی نیست؛ براین دو نظریه ایراداتی وارد شده که به تفصیل توضیح داده می شود:

در حدوث زمانی از حدوث زمانی زمان که جزء عالم است، امتناع شده است. وجود موجود، مسبوق به عدم زمانی است، یعنی زمانی وجود دارد که عالم موجود نبوده و آنگاه خداوند در یک وقت مناسب آن را اراده نموده است. این عقیده نوعی تناقض گویی است؛ زیرا این گزاره (زمانی بود که عالم نبود) به معنای این است که بگوییم زمانی بود که زمان نبود. (محمدی، 1378، ص 29)

فلاسفه در باب حدوث زمانی می گویند: حدوث زمانی یعنی یک شیء وجودی دارد و عدمی؛ عدم آن سابق و پیش از وجودش است. این در جایی فرض می شود که زمان وجود داشته باشد. (لازمه ی آن این است که آن عدم را موجود فرض کنیم) با این فرض، قهراً باید زمانی تصور شود تا ظرف وجود و ظرف عدم باشد و ظرف عدم تقدم زمانی بر ظرف وجود داشته باشد. با این تعریف حدوث زمانی زمان متقی است زیرا از حدوث زمانی بر می آید که وجود شیء مسبوق بر عدمش باشد و با توضیحات فوق عدم هم باید در زمان باشد یعنی باید زمانی برای عدم خود زمان متصور شد. بدین سبب است که می گویند حدوث زمانی زمان سبب عدم حدوثش می شود. (19)

علاوه بر آن، با فرض زمانی که عالم در آن وجود نداشته باشد، زمان را مستقل از عالم ماده و مقدم بر آن فرض کرده ایم که این با نظر حکما سازگاری ندارد. (طبیعت زمان کمی و امکانی است، که موجود بوده و معلول خدای متعال و فعل او می باشد. پس زمان خود بخشی از عالم است و واگر عالم را حادث زمانی بدانیم، معنا ندارد زمان را ازلی بدانیم.) (موسوی کریمی، 1380، ص 231)

درضمن به دنبال حدوث زمانی عالم، قدم زمانی زمان - که از اجزای عالم است - اثبات می شود. بنابراین خود متکلمین، هرچه قدیم زمانی باشد، واجب الوجود است؛ بنابراین زمان نیز که قدیم زمانی فرض شده، واجب الوجود می شود.

اما، غزالی شق دیگری را برای فرض حدوث زمانی عالم تصویر کرده است که به نظر می رسد اشکالات فوق دامن آن را نمی گیرد.

او می گوید: آیا هرچه در زمان به عقب بر گردیم، به نقطه ای که مبدائی باشد نمی رسیم، همانطور که اگر در مسیری به جلو برویم، به انتهایی میرسیم. غزالی معتقد است حدوث زمانی یعنی اینکه زمان ابتدا و انتهایی دارد.

قدم عالم؛ جدال غزالی و فلاسفه بر اساس تقریر غزالی

«و چون گفته می شود بالای سطح عالم فوقی نیست و بُعدی بعید تر از آن نیست ... تا آن حد که چون گفته شود: پیش از وجود عالم پیشی نبود که وجود محقق باشد، و هم از پذیرفتن آن می گریزد... پس اگر اثبات فوقی که آن را فوق نیست جایز باشد، اثبات قبلی هم که پیش از آن قبلی محقق نبوده، جایز است.» (موسوی کریمی، 1380، ص 233) بنابراین غزالی معتقد است زمان همچون مکان، متناهی است.⁽²⁰⁾

ب- حدوث ذاتی⁽²¹⁾

نکته ای که در قدم عالم است این است که زمان مقدار حرکت است؛ بنابراین زمانی می توان عالم را قدیم زمانی دانست که حرکتی باشد که قدیم زمانی باشد؛ این نظر با هیئت قدیم حرکت فلک سازگاری دارد اما این با نظریات جدیدی که در فیزیک مطرح است، مغایرت دارد. (موسوی کریمی، 1380، ص 231)

فرض حدوث ذاتی، مبتنی بر فرض تحصیل حاصل است؛ چنانچه معلول پس از هستی یافتن به علتی نیازمند باشد و پیوسته همان هستی را طلب کند، تکرار بی حاصلی رخ می دهد که محال عقلی را به دنبال دارد. (ادیانی، 1379، ص 208)

نتیجه گیری

باید این نکته را اذعان کرد که فلاسفه و متکلمین، هردو، به تقدم و تأخر درباب وجود ازلی خدا و پیدایش (لازم به ذکر است که دراین مقاله با عناوین مختلفی به آغاز جهان اشاره شده است؛ حدوث، پیدایی، آفرینش ویا خلقت؛ این نه به این معنا که این کلمات از سوی نویسنده به یک معنا دلالت می کنند؛ بلکه اقتضای جمله - گاه فلسفی و گاه دینی - این بوده است) عالم، اعتقاد دارند؛ لیکن فلاسفه، با توجه به اینکه رابطه ی خدا و عالم را رابطه ی علت و معلول میدانند، بافرض تقدم ذاتی خداوند، پیدایش عالم را اثبات می کنند؛ این تقدم و تأخر، زمانی نیست بلکه جهان از ازل الازل وجود داشته است، اما خداست که به آن وجوب بخشیده است و آن را در ظرف وجود قرار داده است. درمقابل، متکلمین، بانفی علیت، برای اینکه قائل به یک تقدم و تأخر باشند، بحث زمان را مطرح می کنند.⁽²²⁾

اگر به تعاریفی که از حدوث شده، توجه کنید، متوجه می شوید که مهم ترین مسئله ای که با پیدایش عالم دخیل است، بحث زمان است؛ اینکه زمان امری اعتباری است یا حقیقی؛ قائم بر عالم است یا همراه عالم؛ ویا مخلوق خداست یا نه، لوازم و پیامدهایی دارد که هریک از دوگروه ذکر شده، گرفتار آن شده اند.

بنابراین باید به این مسئله بپردازیم که زمان اعتباری است یا خیر؟ و اینکه آیا فاصله ای بین وجود ازلی خدا و خلقت جهان است یا خیر؟ درمیان فلاسفه اسلامی، فیلسوف عارفی که به بحث قدم عالم و زمان پرداخته وسازگاری بیشتری با آموزه های دینی ما دارد، صدرالمألهین است. این فیلسوف نامدار، تصویری جدید از حدوث جهان ارائه داده است؛ او می گوید: اساساً واژه ی حدوث را بدون زمان نمی توانیم برداشت کنیم؛ بنابراین حدوث، زمانی است؛ اما با حدوث متکلمین تفاوت بسیاری دارد. صدرالمألهین که به 1 - اصالت وجود، 2 - تشکیک وجود، 3 - اشتراک معنوی وجود، قائل است، پیدایش جهان را نه در زمان، بلکه همراه با زمان تفسیر می کند. او می گوید حدوث عالم یعنی جهان مجموعه ی بی نهایی از تغییرات جوهری متوالی است که زمان محصول انتزاعی آن است. اما این مجموعه، مجموعه ای اعتباری است نه حقیقی؛ زیرا اجزای آن به طور بالفعل در کنار هم حضور ندارند؛ بنابراین نمی توانیم آن را حادث یا قدیم بدانیم؛ بلکه تک تک اجزای آن را می توانیم به حادث یا قدیم متصف کنیم. پس ما جهان های حادث بشمار می داریم. بدین ترتیب از نظر صدرالمألهین، اساساً پرسش از حدوث جهان، و زمان آفرینش درست نیست.

قدم عالم؛ جدال غزالی و فلاسفه بر اساس تقریر غزالی

ایرادی که بر فلاسفه و متکلمان وارد است این است که آنها چه با حدوث زمانی و چه با حدوث ذاتی، فاصله ی خدا و جهان را به درستی توجیه نکرده اند؛ با حدوث زمانی صدر المتألهین، تأخر عالم از مبدأ عالم، تأخر عینی و واقعی است؛ یعنی هر ماده ای میل به فعلیت دارد، جهان که مادی است، میل به فعلیت دارد و می خواهد از نقصان به کمال برسد. در حالی که خدا فعل محض است و در تمامیت نیز بی نهایت است. پس چون جهان می خواهد به کمال مطلق شبیه شود، باید دائماً در حدوث باشد. بنابراین تقدم باری تعالی، تقدم عینی است که از مرتبه ذات او برآمده است.

1. از جمله دلایلی که جهان را یک کل واحد نشان می دهد، ارتباط و اتصالی است که بین اجزاء جهان به خصوص اجسام متباین وجود دارد. (موسوی کریمی، 1380، ص 230)
2. شهرستانی در کتاب ملل و نحل، ارسطو را مبتکر نظریه قدم عالم می داند؛ صدرالمثلهین با نظر شهرستانی مخالفت می کند و معتقد است ارسطو نیز به حدوث عالم اعتقاد دارد. (موسویان، 1378، ص 78) مستندات صدرالمثلهین، کتاب اثولوجیاست؛ ما می دانیم که اثولوجیا به اشتباه از آثار ارسطو شناخته شده است و درواقع از جمله آثار فلوطین محسوب می شود.
3. برای مطالعه ی بیشتر: (حنا فاختوری و خلیل جر، 1381، ص 83)
4. از بیان نظر ابن سینا در «سیر تاریخی مسئله قدم عالم» خود داری شده زیرا در ادامه با آرای او درمورد قدم عالم، آشنا خواهید شد.
5. پیش از غزالی نیز متفکران اهل سنت، با قدم عالم مخالفت کرده اند از آن جمله: ابوالحسن اشعری در کتاب الفصول که احتمالاً نخستین رساله مدرسی در این بحث است، برآن رد نوشته است. ابن حزم نیز این عقیده را حد فاصل میان اهل سنت و فرق مبتدع قرار داده است. (رک: م.شریف، 1365، ص 17)
6. صدرالمثلهین، غزالی را پیرو حکما می داند و معتقد است آنچه که در تهافت الفلاسفه به عنوان تکفیر فلاسفه آمده است، از جهت ترس از علماء ظاهرین بوده است.
7. غزالی خلقت ازلی عالم را درنگاه فلاسفه، متناقض می داند و می گوید «آیا معنی دارد از خلقت چیزی سخن بگوییم که ازلاً موجود است؟» از جمله دلایلی نیز که برای نام گذاری کتاب «التهافت الفلاسفه» به این نام بیان می کنند، این است که قدم عالم که حادثی اراده ی خداست، محال است.
8. برخی از متکلمان معتقدند فاعل مختار می تواند از جواهر کاملاً یکسان، یکی را بدون آنکه مرجحی داشته باشد، انتخاب کند و مثل زده اند به شخصی که از حیوان درنده ای می گریزد و آنگاه با دو راه کاملاً مساوی مواجه می شود. بی شک چنین کسی، یکی از راه ها را بدون آنکه مزیتی بر راه دیگر داشته باشد انتخاب خواهدکرد. ترجیح بدون مرجح جایز و ممکن است. این یک ادعای بی - دلیل است. علمائه به این مطلب اشاره دارد و می گوید محال بودن ترجیح بدون مرجح به تنهایی برای اثبات امتناع ترجیح بدون مرجح کافی است. هر ترجیح بدون مرجحی، مستلزم یک ترجیح بدون مرجح است. بنابراین نمی توان آن دو را از هم تفکیک کرد و یکی را جایز دانست و دیگری را محال. (اثبات ترجیح بدون مرجح، اثبات وجود خدا را مختل می کند). ضرورتی ندارد مرجح حتماً در متعلق فعل باشد؛ مثلاً یکی از راه ها هموارتر یا نزدیک تر باشد، بلکه مرجح می تواند این باشد که نگاهش ابتدا به یک راه افتاده و یا عادت دارد به سمت راست برود. (رک: طباطبائی، 1378، ص 51)
9. از نظر فلسفی بین هستی و قدرت فاعل، تفاوت محسوس وجود دارد. زیرا امکان وجود از جهت مراتب غیر از قدرت فاعل است. چنانچه چیزی ممکن نباشد، فاعل بر آن سیطره نخواهد یافت. پس به دلیل عدم امکان ممکن نیست که به آن پدیده وجود بخشید. نکته ایجاد محال در توانایی بشر نیست و قدرت او تنها به چیزی تعلق می گیرد که ممکن باشد. اگر امکان چیزی تنها مقدور بودن باشد، قدرت بر ممکن بودن تعلق می گیرد. از آنجا که محال مقدور نیست، قدرت به آن تعلق نخواهد گرفت. ابن سینا بین امکان ذاتی و مقدور بودن تفاوت می گذارد. او می گوید: امکان ذاتی چیزی به اعتبار ذات است؛ مقدور بودن صفتی به اعتبار اضافه و نسبت آن به فاعل است. یعنی مقدور بودن به اعتبار خود مقدر نیست و براساس اقتضای فاعل مقدور است. (ادینانی، 1379، ص 106)

قدم عالم؛ جدال غزالی و فلاسفه بر اساس تقریر غزالی

11. آنچه در متون دینی مورد تأکید است، حیثیت مخلوق بودن جهان است که وابستگی وجودی آن به خداوند را می‌رساند اما حادث بودن به ویژه در معنای مورد نظر فلاسفه، مفهومی است که به نحوه‌ی هستی‌یابی جهان از وجود حق تعالی اشاره دارد. به بیان دیگر، این دو مفهوم از دنگاه متفاوت به موجودات جهان طبیعت، انتزاع می‌شوند. وقتی که به اصل وجود این موجودات نظر کنیم، آنها را مخلوق و آفریده و وابسته به آفریدگار می‌یابیم و آنگاه که دیده به نحوه‌ی وجودشان بدویم، آنها را حادث و پدیده و شأنی از شئون پدیدآور می‌بینیم. با این تفکیک، جهان را چه حادث بدانیم، چه ندانیم، در هر صورت می‌توانیم آن را مخلوق - حتی به معنای آفریده از عدم - بینگاریم. (موسویان، 1378، ص 78)

12. عدم زمانی، عدم مقابل است یعنی عدمی که نه هم زمان با وجود، بلکه سابق بر وجود است.

13. منظور فلاسفه از قدم عالم، قدم اصل ماده و حرکت وزمان، می‌باشد که همه لازم و ملزوم یکدیگرند ولاً جزئیات عالم ماده به اتفاق همه حادثند. (رک: بنیانی، 1388، ص 268)

14. عدم مجامع، عدم ذاتی موجود است که با وجودش جمع می‌شود. به عبارت دیگر، یک موجود در عین وجودش عدم ذاتی نیز دارد. (رک: طباطبائی، 1378، ص 345)

15. «هرممکنی ذاتاً استحقاق عدم دارد»، جمله ناقصی است زیرا اگر ممکن ذاتاً اقتضای عدم داشته باشد ممتنع است. ممکن از آنجاکه ممکن است ذاتاً نه موجود بر آن صدق می‌کند و نه معدوم (الماهیه من حیث هی، لیست الا هی، لاموجوده و لامعدومه) پس ممکن همانگونه که از جانب علت بیرونی استحقاق وجود می‌یابد، همچنین از جانب علت بیرونی، استحقاق عدم می‌یابد. بنابراین هیچ یک از وجود و عدم در ممکن تقدم ندارد. البته در مقابل این اشکال، فلاسفه می‌گویند: اینکه گفتیم ممکن ذاتاً مستحق عدم است آن است که ممکن ذاتاً استحقاق موجود ندارد - به نحو سلب تحصیلی نه ایجاب عدولی. (رک: طباطبائی، 1378، ص 352)

16. البته حدوث زمانی گاهی به معنای محدود بودن عمر شی نیز به کار می‌رود و اگر مقصود متکلمان از حدوث زمانی عالم این معنای اخیر باشد، یعنی فقط مدعی باشند که عمر جهان نامحدود و غیر متناهی نیست، در این صورت اشکالاتی که ذکر می‌شود برایشان وارد نخواهد بود و البته این احتمال در کلام متکلمان وجود دارد. (رک: طباطبائی، 1378، ص 48).

17. متکلمین به فلاسفه ایراد می‌گیرند که اجماع ملین بر حدوث عالم است و با این نظر فلاسفه را تخطئه کرده و می‌گویند حدوث عالم را باید زمانی دانست. اما توجه کنید حدوث معنایی اعم از زمانی و ذاتی دارد و از جمله‌ی «اجماع ملین بر حدوث عالم است» تنها حدوث آن به معنای اعم برداشت می‌شود. حال این حدوث، زمانی است یا ذاتی، سخنی دیگر است. (مطهری، 1379، ص 134)

18. ارسطو می‌گوید هر کس که برای زمان قائل به عدم زمان شود، قائل به وجودش شده است. (از عدمش وجودش لازم می‌آید)

19. شهید مطهری بر قیاس غزالی ایراد وارد کرده و قیاس متناهی بودن زمان را براساس تناهی مکان، قیاس مع الفارق می‌داند. زیرا تقدم و تأخر زمان ذاتی است ولی تقدم و تأخر مکان، اعتباری است. البته غزالی سعی کرد تا به گونه دیگری، تناهی زمان را نتیجه بگیرد ولاً او تفاوت میان مکان و زمان را می‌داند. (موسوی کریمی، 1380)

20. البته حدوث در حدوث ذاتی استعمال مجازی است زیرا معنای حقیقی حدوث یعنی مسبقیت وجود یک شیء به عدم واقعی خودش (عدم مقابل) این معنا جز با دخالت مفهوم زمان درک نمی‌شود. اما در نظر فلاسفه عدم، عدم انتزاعی یا مجامع است.

21. غزالی در کتاب «تهافت الفلاسفه» در مسئله‌ی هفدهم، بحث علیت را مطرح نموده و آن را رد کرده است. برای مطالعه‌ی بیشتر: (غزالی، 1363، ص 236)

- ۱ ادیبانی، سید یونس، بازشناسی فلسفه ابن سینا، انتشارات نقش جهان، چاپ اول، 1384
- ۲ بنیانی، محمد، حدوث یا قدم عالم از منظر فلسفه، عرفان و مقایسه با آیات و احادیث، پژوهش های فلسفی و کلامی، سال دهم، شماره چهارم، تابستان 1388
- ۳ حنا فاخوری و خلیل جبر، تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، عبدالمحمد آیتی، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ ششم، 1381
- ۴ سعادت، رضا، نزاع میان دین و فلسفه، عبدالله غلامرضا کاشی، انتشارات صدا و سیما، چاپ اول، 1379
- ۵ طباطبائی، سید محمد حسین، ترجمه و شرح نهایه الحکمه، علی شیروانی، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، چاپ چهارم، 1378
- ۶ غزالی، ابوحامد، تهافت الفلاسفه یا تناقض گویی فیلسوفان، علی اصغر حلبی، انتشارات زوار، چاپ دوم، 1363
- ۷ فشاهی، محمدرضا، ارسطوی بغداد، از عقل یونانی به وحی قرآنی، انتشارات کاروان، 1380
- ۸ محمدی، مقصود، جایگاه حدوث دهری و حرکت جوهری در دونظام متفاوت فلسفی، خردنامه ی صدرا، شماره شانزدهم، تابستان 1378
- ۹ مطهری، مرتضی، حرکت و زمان در فلسفه اسلامی، ج 5، انتشارات حکمت، چاپ پنجم، 1379
- ۱۰ موسویان، سید حسین، چهره ی حدوث عالم درپرتو نظریه ی حرکت جوهری، خردنامه ی صدرا، شماره ی پانزدهم، بهار 1378(الف)
- ۱۱ موسویان، سید حسین، رساله فی الحدوث، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، چاپ اول، بهار 1378(ب)
- ۱۲ موسوی کریمی، سعید، آغاز جهان و کیهان شناسی نوین، نامه مفید، شماره بیست و پنجم
- ۱۳ میان محمد شریف، تاریخ فلسفه در اسلام، جلد دوم، انتشارات مرکز نشر دانشگاهی، چاپ اول 1365

Abstracts

The Validity of Perception and Intuition in mysticism from the Quran and Sunnah

Dr.Yahya Kabir

Having given definitions of intuition in mysticism, this article points out the need of mystical intuition in terms of its truth. The traveler upon the right oath will inevitably be in need of a means to attain his destination, and so the very demonstrable and theoretical knowledge which can be obtained through spiritual purification is the means. Many verses of the Quran demonstrate that knowledge of special kind is not something to be acquired through investigation, discussion.

Philosophical thinking and contemplation or observation and experience, but only through practicing the divine law of Islam (sharjah) and spiritual journey to "the truth". This is the ultimate purpose pfmans creation and the cugmination of human perfection. We explain in detail some verses of the Quran in this regard.

Keywords: gnosis, philosophy, discovery, intuition, understanding, behavior, sprite, midst, book (Quran), tradition (sunnah), worship, presence knowledge, polish.

Force and Violent and Unmerciful

Dr. Hosein Masoom

گفتمان

فلسفی

153

This writing concerned by "Force" and that types. This discussion explain by, For example, in the view points of Quran, Nahj al Balaghe, philosophy, theosophy, gnosis and mathematics.

"Force" is three types:

- A. Violent meaning bonesetter.
- B. Injustice and cruelty.
- C. Force and opion.

Keywords: Quran, Nahj Al Balaghe, Force, Violent, boud up, Unmerciful, Masnavy, Force and opion, physics, mathematics, elixir.

Gadamer 's philosophical Hermeneutics with a critical approach to it and studying its effect on moral & religious teaching

Dr. Moslem Mohamadi

"Philosophical Hermeneutics" intends to achieve a new message of speech or writing through giving a central role to dialogue between interpreter and text. "Gadamer" tries to create a new foundation for the basic requirement for the existentialist nature of human understanding. On this matter, interpretation, hermeneutics, hermeneutic dialogue and cycle and prejudice are considered as the basic components of the theory.

This writing intends to demonstrate this fact that "philosophical Hermeneutics" will open up a suitable opportunity for pluralism and finally for relativism by lifting the ban on theorizing about values, texts and concepts. Evidently, those who believe in such teaching will not be protected from the mental instability in such a condition.

Keywords: philosophical hermeneutics, Gadamer, interpretation, hermeneutics, prejudice, hermeneutic dialogue, hermeneutic cycle, moral & religious teaching.

Methodology of Ibn e Sina

Mujtaba Sheikh

گفتمان

فلسفی

155

To tryed, in this writing, to say the point of view of great philosopher, Ibn e Sina in his methodology. for understood of philosopher's systems, must to apprehended their methodologys and first point of any philosophy, their methodologys that basis on.

Author to call for us that showed, in image of Ibn e Sina, how to science acquired and how to science'break downed.

Keywords: methodology, Ibn E Sina, break downe of science, theoretical science, practical science.

Analytical verification of Mulla Sadra theory: Physical creation & Spiritul duration

Seyed Mohamad Mousavi Motlaq

One of the importants issue in the modern world, that busyed think of philosophers, is Soul.this discussion is not modern issue.in the Hellence, especially, Plato and Aristotle and afterwards, islamic philosophers as Farabi, Ibn E Sina and Mulla Sadra, to attende to this discussion.

Theory of Mulla Sadra,"physical creation and spiritual duration" was a great revolution in issue of Soul.

Keywords: soul, creation, Mulla Sadra, physical, spiritual, duration, eternal.

Ontology of divine attributes in Sunni and Imami views

Ali Muradi

گفتمان

فلسفی

The Sunni traditionists have not explicit commented on the relationship between divine essential attributes and his essence.

The Imami traditionists have generally interpreted the positive attribute as the negation of contraries. in addition to being inconsistent whit some traditions proving attributes , such a view leads to the essence being void of the reality of attributes , hence not acceptable.

157

Keywords: Divine Essence, Divine Attribute, identity, Koleini, Babovey Qomi, Abo hanife, Malek Ibn Anas

Beginning of world, conflict between Ghazali and other philosopher on basis of Ghazali's dite

Sepideh Zafarkhah

Discussion about beginning of world is so important for two reasons:

One: The direct connection of that related to our religion instruction; in other side even this subject is related to affirmation of numen entity discussion.

Two: The focus of quiddity of this subject is always attended in this essay. We try to proceed about this subject and explain that the basis question about existence of the world is hallucinating same as the question about "where is the world from? Is incorrect. This essay adjusted in five parts: at first we acquaint you to sketch of this subject and the history process among philosophers, and then we express a statement of Ghazali and some discourses and statements of Ebn e Sina about this subject.

Keywords: Ghazali, eternal of world, create of world, etenrnal in essence, eternal in Time.

