

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فهرست مطالب

پژوهشها

- علم الهی؛ نقد و بررسی نظریه ابن سینا / محمد اسحاق عارفی شیرداغی ۳
- معاد جسمانی نزد ملاصدرا / دکتر یحیی بوذری نژاد ۲۷
- جایگاه امامان معصوم علیهم السلام در عصر خاتمیت / سید محمد مظفری ۴۹
- آیه ولایت؛ پندارها و پاسخها / علی جلائان اکبرنیا ۷۹
- ترتیب نظام هستی از منظر حکمت مشاء و اشراق / مهدی زندیه ۱۰۵
- بررسی تطبیقی وحدت وجود از دیدگاه ابن عربی و اسپینوزا / دکتر سیدمرتضی حسینی شاهرودی ۱۲۹
- هرمنوتیک فلسفی یا فلسفه هرمنوتیکی؛ درآمدی بر هرمنوتیک هایدگر / علی فتحی ۱۶۱

مجموعهها

- حدس و فکر: ساختار بسط تدریجی معرفت شناسی ابن سینا / دیمتری گاتاس / ترجمه رحمت الله کریمزاده ۱۷۹

ترجمهها

- ترجمه عربی (موجز المقالات) / محمد سلامی ۲۱۱
- ترجمه انگلیسی (Abstracts) / رحمت الله کریمزاده ۲۲۲

راهنمای تدوین مقالات

- مقالات باید علمی، پژوهشی، مستند و دارای نوآوری باشند.
 - مقالات ارسالی نباید قبلاً در نشریه دیگری چاپ شده یا برای نشریه دیگری ارسال شده باشد.
 - مقالات برای یک شماره آماده شود و دنباله‌دار نباشند.
 - مقاله ارسالی از ۲۵ صفحه حروف چینی شده (هر صفحه ۲۵۰ کلمه) بیشتر نباشد.
 - دو نسخه از مقاله حروف چینی شده در محیط word به همراه دیسکت یا لوح فشرده آن ارسال گردد.
 - تیتراهای اصلی با شماره‌های ۱، ۲، ۳... و زیرمجموعه آنها با ۱-۱، ۱-۲، ۲-۲، ۲-۳... مشخص شود.
 - چکیده مقاله که آئینه تمام‌نما و فشرده بحث است، به سه زبان فارسی، عربی و انگلیسی، حداکثر در ده سطر ضمیمه باشد و واژگان کلیدی مقاله (سه تا هفت واژه) به دنبال هر چکیده بیاید.
 - ارجاعات در متن مقاله بین پرانتز به صورت (نام خانوادگی مؤلف، سال انتشار: شماره صفحه یا شماره جلد/صفحه) نوشته شود.
 - اگر ارجاع بعدی بلافاصله به همان مأخذ باشد از (همان یا همان: صفحه) و اگر به مأخذ دیگری از همان نویسندگان باشد (همان، سال انتشار: صفحه) استفاده شود.
 - منابع لاتین، به صورت لاتین و از سمت چپ در بین پرانتز (صفحه: سال انتشار، نام خانوادگی) و در ارجاع بعدی اگر بلافاصله باشد (Ibid.) نوشته شود.
 - نقل قولهای مستقیم به صورت جدا از متن با تورفتگی (یک و نیم سانتی متر) از راست درج شود.
 - شکل لاتینی نامهای خاص، واژه‌های تخصصی و ترکیبات خارجی در پاورقی درج شود.
 - یادداشتهای توضیحی (توضیحاتی که به نظر مؤلف ضروری به نظر می‌رسد) در پاورقی درج شود.
 - ارجاع در یادداشتهای همان ترتیب متن و مشخصات تفصیلی مأخذ در فهرست پایان مقاله بیاید.
 - اگر مقاله ترجمه است، متن اصلی، معرفی نویسنده و معرفی کتاب یا مجله مأخذ، همراه ترجمه ارسال گردد.
 - منابع مورد استفاده در متن، در پایان مقاله و بر اساس ترتیب الفبایی نام خانوادگی یا نام مشهور نویسنده (نویسندگان) به شرح زیر آورده شود:
- کتاب: نام خانوادگی، نام (نویسنده/نویسندگان)، نام کتاب، نام مترجم، محقق یا مصحح، نوبت چاپ (در صورتی که چاپ نخست باشد نیاز نیست)، محل نشر، نام ناشر، تاریخ انتشار ش. ق. یا م. (به ترتیب برای سالهای شمسی، قمری یا میلادی).
- مقاله: نام خانوادگی، نام (نویسنده/نویسندگان)، «عنوان مقاله داخل گیومه»، نام نشریه، دوره/سال، تاریخ انتشار، شماره جلد، شماره صفحات مقاله.
- پایگاههای اینترنتی: نام خانوادگی، نام نویسنده، «عنوان موضوع داخل گیومه»، نام و آدرس پایگاه اینترنتی.
- نام کامل نویسنده، رتبه دانشگاهی یا عنوان علمی و نام مؤسسه متبوع وی به دو زبان فارسی و انگلیسی قید شود و همراه با نشانی پستی، شماره تلفن و نشانی الکترونیکی ارسال گردد.
 - مجله در ویرایش مقالات آزاد است.
 - رعایت دستور خط فارسی مصوب فرهنگستان زبان و ادب فارسی الزامی است.
 - مقالات رسیده به هیچ وجه عودت داده نمی‌شود.
 - نویسندگان می‌توانند مقاله‌های خود را به نشانی دفتر مجله (مشهد، صندوق پستی: ۹۱۷۳۵-۴۶۱) یا نشانی الکترونیکی (razaviunmag@gmail.com) یا (razaviunmag@yahoo.com) ارسال کنند.

علم الهی؛

نقد و بررسی نظریه ابن سینا

- محمد اسحاق عارفی شیرداغی^۱
- دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی

چکیده

یکی از مباحث مهمی که حکما و متکلمان را به تحقیق و بررسی واداشته و دیدگاههای گوناگون پدید آورده، بحث علم واجب تعالی است. ابن سینا از کسانی است که این مسئله را از جهات گوناگون بررسی کرده است. وی واجب تعالی را غنی بالذات و کامل من جمیع الجهات و دارای علم نامتناهی می‌داند. او علم واجب تعالی را به ذات، علم حضوری و علم به موجودات خارج از ذات را علم حصولی و از طریق صور مرتسمه در ذات، تبیین می‌کند. وی بر این باور است که واجب تعالی به همه جزئیات عالم آگاهی دارد و ذره‌ای از علم او پنهان نیست. این علم در عین اینکه علم به جزئیات است تغییر و تحول در آن راه ندارد، بلکه همواره ثابت است؛ زیرا این علم از طریق علم به علت و به نحو کلی تحقق یافته است.

بر این نظریه؛ هم از جهت صور مرتسمه و هم از جهت کیفیت علم

خداوند به جزئیات، اشکالات گوناگونی وارد شده است که در این تحقیق، هم اصل نظریه و هم اشکالات آن نقد و بررسی می‌شود. واژگان کلیدی: علم الهی، علم واجب به جزئیات، صور مرتسمه، ابن سینا.

مقدمه

بحث علم واجب تعالی از مباحث مهم الهیات به معنی الاخص به شمار آمده و بحثهای عمیق فلسفی را به خود اختصاص داده است. حکیمان، عارفان و متکلمان در طی قرون متمادی در راه تبیین آن تلاش کرده و سخنان گوناگونی را ابراز نموده‌اند. این بحث پرسشهای گوناگونی را پدید آورده که پاسخهای مناسبی را می‌طلبد. برخی از این پرسشها به صورت زیر قابل بیان است:

۱- آیا واجب تعالی به ذات خود علم دارد یا نه؟ اگر علم دارد آیا چنین علمی مستلزم جمع بین متقابلین نیست؟

۲- آیا قبل از پیدایش اشیا واجب به آنها علم دارد یا خیر؟ اگر علم ندارد ایجاد آنها عن جهل چگونه امکان پذیر است؟ و اگر علم دارد، آیا چنین علمی بدون معلوم نخواهد بود؟ و آیا تحقق علم بدون معلوم امکان پذیر است؟

۳- آیا علم یادشده عین ذات واجب است یا خارج از ذات او؟ اگر علم مزبور خارج از ذات واجب است آیا این امر باعث صدور کثیر از واحد و موجب خالی بودن ذات واجب از صفت کمال علم نخواهد بود؟ اگر علم یادشده عین ذات واجب باشد تکثر ذات واجب را در پی ندارد؟

۴- آیا واجب تعالی به امور جزئی متغیر علم دارد یا خیر؟ و اگر علم دارد آیا این علم با تغییر و تبدیل جزئیات تحوّل یافته و تغییر و دگرگونی ذات را در پی دارد، یا اینکه علم یادشده در عین اینکه علم به جزئیات است، تحوّل و دگرگونی جزئیات هیچ گونه تأثیری در آن ندارد، بلکه همواره ثابت و لایتغیر باقی می‌ماند؟

۵- آیا علم یادشده حصولی است یا حضوری؟

برای دست‌یابی به پاسخ پرسشهای یادشده دیدگاه ابن سینا در این باره مورد بررسی قرار می‌گیرد. نکته قابل یادآوری آن است که ابن سینا خداوند را واجب الوجود بالذات، صرف، کامل، بسیط و نامتناهی دانسته و در مرتبه ذات، واجد هر

کمال و فاقد هر نقص قلمداد می‌کند. وی در صدد است که علم نامتناهی و فراگیر را به گونه‌ای برای واجب تعالی به اثبات رساند که هیچ گونه نقص و انفعالی را نسبت به ذات او موجب نگردد. حال باید بررسی شود که وی بر اساس مبانی فلسفی خود به این هدف دست یافته است یا نه.

با توجه به اینکه علم واجب در چهار مرحله قابل طرح است، دیدگاه ابن سینا نیز در هر یک از مراحل یادشده مورد کاوش قرار می‌گیرد:

- ۱- علم خداوند به ذات خود؛
- ۲- علم خداوند به مخلوقات خود پیش از ایجاد؛
- ۳- علم خداوند به مخلوقات خود مع الایجاد؛
- ۴- علم خداوند به مخلوقات خود پس از ایجاد.

۱. علم خداوند به ذات

ابن سینا بر این باور است که خداوند به ذات خود علم دارد و علم او به ذات علم حضوری است، نه حصولی، در نتیجه خداوند در علم به ذات هم علم است و هم عالم و هم معلوم (۱۳۶۳: ۳۵۶-۳۵۷؛ الاشارات والتنبیها، بی تا: ۵۳/۳).

استدلال ابن سینا درباره علم واجب به ذات بر دو مقدمه زیر استوار است:
الف) خداوند مجرد قائم به ذات است.

ب) هر مجرد قائم به ذات علم به ذات دارد و عاقل بالذات و معقول بالذات است. مقدمه نخست از این طریق قابل اثبات است که خداوند واجب الوجود بالذات است و وجوب ذاتی اقتضا دارد که واجب از هر حیث کامل و بی نیاز باشد؛ بنابراین، در واجب نه ترکیب راه دارد و نه قوه و استعداد؛ زیرا ترکیب احتیاج را در پی دارد و قوه و استعداد مستلزم نقص واجب الوجود است، پس واجب تعالی از تمام علایق و حالات مادی مجرد بوده و قائم به ذات است.

مقدمه دوم با توجه به ویژگیهای علم و ادراک اثبات می‌گردد؛ به این بیان که تنها مانع معقولیت موجودات، ماده و خصوصیات مادی است و تعقل موجودات مادی بدون تجرید از ماده و خصوصیات مادی امکان پذیر نیست؛ بنابراین اگر

موجودی تحقق داشته باشد که قائم به ذات بوده و از ماده و خصوصیات مادی منزّه و مجرد باشد ملاک معقولیت در آن وجود دارد و چون وجود او لنفسه و قائم به ذات است پس معقول لنفسه است و هر معقول لنفسه و قائم به ذات، عاقل لنفسه نیز به شمار می آید.^۱

به بیان دیگر، از یک طرف تعقل حصول و حضور امر مجرد از ماده و خصوصیات مادی برای موجود مجرد است و آن امر مجرد اگر قائم به غیر باشد برای غیر حصول و حضور داشته و معلوم غیر قلمداد می شود و اگر قائم به ذات باشد برای خود حصول و حضور داشته و عالم به خود است. از طرف دیگر، خداوند مجرد تام و قائم به ذات است و ملاک تعقل که حضور و حصول مجردی برای مجرد است در ذات او نسبت به ذاتش فراهم است، پس او به ذات خود عالم است و ذات او هم عقل است و هم عاقل و هم معقول؛ زیرا به اعتبار اینکه ذات مجرد او برای امر مجردی - که آن امر مجرد نیز خود ذات اوست - حصول و حضور دارد معقول به شمار می آید و به اعتبار اینکه برای ذات مجرد او امر مجردی - که آن امر مجرد نیز خود ذات اوست - حصول و حضور دارد عاقل به حساب می آید (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۳۵۷).

۲. بررسی اشکالات دیدگاه ابن سینا درباره علم واجب

درباره علم واجب تعالی به ذات پرسشهای گوناگونی مطرح شده است و اشکالات متعددی پدید آمده است، در اینجا برخی از مهمترین آنها به صورت زیر بررسی می شود:

- ۱- عاقل و معقول دو امر متضایف اند و اضافه مستلزم تعدّد و تكثر طرفین است؛ بنابراین، چگونه ممکن است که شیء واحد هم عاقل باشد و هم معقول؟ پاسخ: ابن سینا در پاسخ این پرسش گفته است در اضافه تعدّد مفهومی و اعتباری کافی است و هیچ لزومی بر تعدّد حقیقی و واقعی نداریم. در حقیقت تضایف دو مفهوم نه مقتضی تعدّد است و نه مقتضی وحدت، بلکه تعدّد و وحدت متضایفان را

۱. ابن سینا در نمط چهارم به این مطلب اشاره کرده است (الاشارات و التنبیها، بی تا: ۵۳/۳) و در نمط سوم که مربوط به بحث نفس است به تفصیل به این مطلب پرداخته است (همان: ۳۷۱/۲).

باید به وسیله دلیل خارجی به دست آورد (همان).

۲- مشکل دیگری که در اینجا مطرح است این است که عالم و معلوم متضایفان است و متضایفان از اقسام تقابل به شمار آمده و در شیء واحد قابل جمع نیست؛ بنابراین چگونه می توان گفت یک شیء هم عالم است و هم معلوم؟

پاسخ: نسبت به این اشکال پاسخهای زیر ذکر شده است:

یک) برخی با حفظ صغری و کبرایی که در اشکال یادشده مطرح است، پاسخ داده اند، به این بیان که می پذیریم عالم و معلوم متضایفان است و هر دو امر متضایف متقابل است، لکن در تعدّد متضایفان تعدّد اعتباری کافی است و تعدّد حقیقی و خارجی لازم نیست و در ما نحن فیه تعدّد اعتباری محقق است؛ یعنی ذات واحد به یک اعتبار عالم است و به اعتبار دیگر معلوم.

این پاسخ از سوی برخی اندیشه وران، مردود اعلام شده است به اینکه اگر بپذیریم که بین عالم و معلوم یا بین عالمیت و معلومیت تقابل حقیقی برقرار است، با تغایر اعتباری مشکل حل نمی گردد؛ زیرا هر متقابل با متقابل دیگر تغایر و تباین ذاتی داشته و در شیء واحد قابل جمع نیست (شیرازی، ۱۹۸۱: ۱۷۳/۶).

دو) برخی صغرای مسئله را پذیرفته اند، ولی کبرای آن را قابل پذیرش نمی دانند؛ یعنی عالم و معلوم متضایفان است، ولی همه متضایفان متقابلان به شمار نمی آیند؛ زیرا دو مفهومی که متضایفان بوده و نسبت متکرر دارد لازم نیست که از حیث مصداق نیز متباین باشد، بلکه تباین مصداق آنها باید با برهان اثبات گردد. اگر تضایف از قبیل عالمیت و معلومیت باشد هیچ گونه تغایری در مصداق لازم ندارد، اما اگر متضایفان از قبیل علیت و معلولیت، یا تحریک و تحرک باشد مصداق آنها متباین و متعدّد خواهد بود و این تعدّد و تباین مصداق به خاطر تضایف آنها نیست، بلکه بدین جهت است که اگر مصداق آنها متعدّد نباشد مستلزم اجتماع وجدان و فقدان در شیء واحد است (همان: ۱۷۳/۶-۱۷۴ و ۲۳۸/۷-۲۳۹).

سه) برخی اندیشه وران کبری را قبول دارند، ولی صغرای مسئله را ممنوع اعلام می کنند؛ یعنی تضایف را از اقسام تقابل به شمار آورده و اجتماع متضایفان را در شیء واحد امکان پذیر نمی دانند، اما عالم و معلوم را از اقسام تضایف محسوب

نمی‌کنند؛ زیرا در تضایف نسبت متکرر تحقق دارد و بین عالم و معلوم نسبت تکرار نشده است. البته می‌توان گفت بین عالمیت و معلومیت تضایف اعتباری برقرار است، به این معنا که هرگاه برای عالم عالمیت اعتبار کردیم و برای معلوم معلومیت، تضایف و نسبت متکرر بین عالمیت و معلومیت پدید می‌آید، ولی اگر این اعتبار قطع شود تضایفی در کار نخواهد بود (همان: ۱۷۲/۶، تعلیقه ۲ و ۱۷۳، تعلیقه ۱ط).

به نظر می‌رسد که بهترین پاسخ نسبت به اشکال یادشده همین پاسخ اخیر است؛ یعنی عالم و معلوم اساساً متضایفان به شمار نمی‌آید؛ زیرا از یک طرف در متضایفان نسبت متکرر تحقق دارد و از طرف دیگر، علم شیء به ذات خود، اختصاص به خداوند ندارد، بلکه هر انسانی بالوجدان خود را ادراک می‌کند و مدرک مدرک را شیء واحد می‌بیند و در شیء واحد نه تنها نسبت مکرر فرض ندارد، بلکه هیچ نسبتی را نمی‌توان فرض کرد، پس می‌توان گفت عالم و معلوم متضایفان قلمداد نمی‌شود.

۳- اشکال دیگر این است که دیدگاه ابن سینا در مورد علم خداوند به ذات مستلزم این است که وصف عاقلیت و معقولیت امر واحد به شمار آید، در حالی که بطلان لازم آشکار بوده و بطلان ملزوم را در پی دارد.

ملازمه را خود ابن سینا و پیروان او پذیرفته و نیاز به اثبات ندارد، اما بطلان لازم بدین جهت است که ممکن است موصوف به عاقلیت و معقولیت امر واحدی باشد، ولی وصف عاقلیت و معقولیت را نمی‌توان امر واحد در نظر گرفت؛ زیرا اگر این دو وصف عین یکدیگر باشند با حکم به عاقل بودن چیزی به معقول بودن آن نیز باید حکم کنیم، در حالی که گاهی به عاقل بودن چیزی حکم می‌کنیم بدون اینکه به معقول بودن آن توجه داشته باشیم و همچنین گاهی به معقول بودن یک شیء حکم می‌کنیم بدون اینکه به عاقل بودن آن التفات داشته باشیم؛ پس تصور و التفات به یکی از آنها و غفلت از دیگری ولو در یک مورد دلیل بر مغایرت آن دو است. و از طرف دیگر، در جای خود اثبات شده است که وصف عاقلیت و معقولیت دو وصف ثبوتی به شمار می‌آید (فخر رازی، ۱۴۱۱: ۳۳۹/۱). پس در علم به ذات دو صفت ثبوتی متغیر تحقق دارد.

پاسخ: اشکال یادشده از خلط بین مفهوم و مصداق پدید آمده است؛ زیرا هیچ کس

در تغایر مفهوم عاقل و معقول تردیدی ندارد، ولی تغایر مفهومی ملازم با تغایر در مصداق و وجود نیست؛ چون اگر تغایر مفهومی کاشف از تغایر مصداقی باشد، با تعدّد مفهوم اوصاف خداوند کثرت و تعدّد در ذات خداوند نیز باید راه یابد (شیرازی، ۱۹۸۱: ۳۴۹/۶).

۳. علم خداوند به اشیا پیش از ایجاد

برای توضیح دیدگاه ابن سینا در این باره دو نکته به عنوان مقدمه یادآوری می‌شود: نکته اول: علم در یک تقسیم، دو قسم می‌شود: علم فعلی و علم انفعالی. این تقسیم از اینجا ناشی شده که گاهی علم بر گرفته از معلوم است؛ یعنی وجود خارجی معلوم سبب شده است که به آن علم پیدا کند مثل علم انسان به اشیا که پیرامون او وجود دارند؛ به این علم، علم انفعالی می‌گویند؛ زیرا در چنین علمی عالم از معلوم و اشیا خارجی منفعل و متأثر است و اگر شیء خارجی محقق نباشد و ادراک کننده را تحت تأثیر خود قرار ندهد علم و ادراکی بر او پدید نمی‌آید. اما گاهی علم نه تنها بر گرفته از خارج نیست، بلکه سبب پیدایش اشیا در خارج است، مثل علم یک مخترع نسبت به اختراع یا علم سازنده ساختمان نسبت به ساختمان که در پدید آمدن اختراع و ساختمان مؤثر است. این علم را علم فعلی^۱ می‌نامند. بدون تردید علم خداوند بر گرفته از اشیا خارجی نیست؛ زیرا اولاً فرض بحث نسبت به علم خداوند پیش از پیدایش اشیا در خارج است. ثانیاً اگر علم خداوند بر گرفته از اشیا خارجی باشد لازم می‌آید نیازمندی خداوند به اشیا؛ زیرا علمی که از اشیا گرفته شده است یا داخل در ذات و مقوم ذات خداوند است و یا خارج از ذات و عارض بر ذات خداوند است، اگر مقوم باشد خداوند در قوام ذات نیاز به غیر دارد و اگر عارض باشد خداوند در کمال وجودی خود محتاج غیر است و ناگفته پیداست که نیازمندی خداوند با وجوب وجود او سازش ندارد (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۳۵۸). بنابراین،

۱. ملاصدرا در مبحث نفس به مناسبتی علم فعلی را نیز به دو قسم تقسیم می‌کند: ۱- گاهی علم فعلی سبب معلوم در خارج است. ۲- گاهی علم فعلی عین معلوم در خارج است، چنان که اشراقیان خداوند را فاعل بالرضا به شمار آورده و علم او را به اشیا، عین وجود اشیا قلمداد می‌کنند (۱۹۸۱: ۷۳/۸).

علم خداوند به موجودات علم فعلی به شمار آمده و سبب پیدایش آنها در خارج است. تفاوت علم فعلی خداوند با علم فعلی انسان در این است که علم فعلی انسان - مثل علم فعلی سازنده ساختمان- عِلّت تامّة پیدایش معلوم در خارج نیست، بلکه عوامل مختلف بیرونی مثل ابزار و آلات و مواد و عوامل درونی از قبیل شوق، اراده، تحریک عضلات و مانند آن باید به کار گرفته شود تا معلوم در خارج تحقق یابد، اما علم فعلی خداوند عِلّت تامّة پیدایش معلوم در خارج است (همان: ۳۶۳؛ ابن سینا، *الاشارات و التنبیهات*، بی تا: ۲۷۵/۳).

نکته دوم: علم در تقسیم دیگر، به دو قسم حضوری و حصولی تقسیم می شود. علم حضوری آن است که حقیقت و وجود خارجی معلوم پیش عالم حاضر باشد، علم حصولی آن است که صورت یا مفهوم معلوم نزد عالم حاضر باشد. پس از ذکر مطالب یادشده دلیل ابن سینا را درباره علم خداوند به اشیا پیش از ایجاد یادآور می شویم. دلیل وی در این باره بر مقدمات زیر استوار است:

الف) از مطالب گذشته معلوم شد که خداوند عالم به ذات است.

ب) ذات خداوند عِلّت تامّة اشیاست.

ج) علم به سبب و عِلّت تامّة یک شیء مستلزم علم به خود آن شیء است. به بیان دیگر، علم خداوند به ذات خود، علم به عِلّت تامّة اشیاست و علم به عِلّت تامّة هر شیء مستلزم علم به معلول آن شیء است (ابن سینا: ۱۳۶۳؛ ۳۵۹؛ همو، *الاشارات و التنبیهات*، بی تا: ۲۷۸/۳).

اثبات صغری روشن است، زیرا علم خداوند به ذات قبلاً اثبات شد، و عِلّت تامه بودن آن نیز آشکار است، چون قبل از پیدایش اشیا غیر از خداوند چیزی نیست تا در ایجاد آنها دخیل باشد، پس تنها خداوند است که در ایجاد اشیا دخالت داشته و عِلّت تامّة آنها به شمار می آید.

اثبات کبری نیز روشن است، چون علم تام به عِلّت، به معنای علم به ذات عِلّت و علم به تمام لوازم طولی و عرضی آن است و چون معلول نیز از لوازم عِلّت به شمار می آید، پس علم تام به عِلّت مستلزم یا متضمن علم به معلول خواهد بود (ابن سینا، *التعلیقات*، بی تا: ۱۹۱).

۳-۱. کیفیت علم واجب به اشیا

با توجه به دلیل یادشده معلوم شد که واجب تعالی پیش از ایجاد اشیا به آنها علم دارد، اما اینکه این علم چگونه است، آیا در ذات او تحقق دارد یا منفصل از ذات است، بر فرض که در ذات تحقق داشته باشد آیا عین ذات است یا خارج از ذات و لازم ذات، از دلیل مزبور به دست نمی‌آید، پس این مطلب را باید از سخنان دیگر ابن سینا به دست آورد.

اگر به سخنان ابن سینا توجه شود این مطلب به دست می‌آید که وی علم واجب به اشیا را از طریق صور علمی تبیین می‌کند. بر اساس دیدگاه او صور مزبور از ذات واجب صادر شده است و در خود ذات تحقق داشته و لازم آن به شمار می‌آید.

دلیل مدعای یادشده این است که علم از اوصاف ذات الاضافه است دو طرف^۱ می‌خواهد، در علم واجب به اشیا طرف عالم ذات واجب است و در طرف معلوم که اشیا دیگر باشد فروض زیر متصور است:

۱- طرفی که معلوم است به وجود خارجی خاص از ازل موجود بوده است.

۲- وجودهای مجرد معلوم در ازل تحقق داشته و قائم به ذات بوده‌اند.

۳- صورتهای علمی آنها در موجود مجردی غیر از واجب تحقق داشته‌اند.

۴- صورتهای علمی آنها از واجب صادر شده و متکی به واجب هستند.

از فروض یادشده سه فرض اول باطل است و فرض چهارم مدعا و مطلوب است.

بطلان فرض اول روشن است، زیرا معنای آن این است که حوادث در ازل

موجود باشد و این خلاف وجدان است.

فرض دوم همان مثل افلاطونی است که بطلان آن از نظر مشائیان از جمله ابن

سینا اثبات شده است.

بطلان فرض سوم بدین جهت است که بر اساس این فرض صور علمی اشیا

خارج از ذات و قائم به موجود دیگر است و هر چیزی که بیرون از ذات واجب

۱. بر اساس دیدگاه مشائیان در علم شیء به ذات تغایر اعتباری عالم و معلوم کافی است، اما در علم به غیر، تغایر حقیقی و واقعی لازم است.

تحقق داشته باشد از موجودات خارجی به شمار می آید و هر چیزی که از موجودات خارجی قلمداد شود، قبل از پیدایش آنها واجب به آنها علم دارد؛ زیرا اولاً فرض بحث نسبت به علم واجب قبل از ایجاد اشیاست. ثانیاً خداوند نسبت به اشیا فاعل بالعنایه است؛ یعنی خداوند قبل از پیدایش اشیا به آنها علم دارد و همین علم سبب پیدایش آنها در خارج است. حال اگر واجب تعالی پیش از پیدایش صور علمی که قائم به موجود دیگر است به آنها علم داشته باشد باید به وسیله صور دیگری باشد که به موجود دوم قائم است، صور دوم نیز از موجودات خارجی به شمار می آید و واجب تعالی قبل از پیدایش آنها به آنها علم دارد و علم به آنها از طریق صور سومی که به موجود خارجی سوم قائم است خواهد بود و هكذا یتسلسل إلى ما لا نهاية له (همان: ۴۸-۴۹؛ ابن سینا، ۱۳۶۳: ۳۶۴-۳۶۵).

بنابراین فرض معقول و متصور آن است که علم واجب به اشیا به وسیله صور علمی است و این صور خارج از ذات واجب و قائم به ذات اوست.

۳-۲. کیفیت علم واجب به جزئیات متغیر

بدون تردید واجب تعالی به تمام جزئیات عالم، علم دارد و از همه اجزای آن آگاه است، ولی آنچه مهم است کیفیت علم او به جزئیات مزبور است که این علم چگونه است؛ آیا علم او به گونه ای است که با تغییر و تحول جزئیات، علم نیز دگرگون می شود یا اینکه این علم به گونه ای است که در عین اینکه علم به جزئی و تمام مشخصات و احکام و احوال آن است هیچ گونه تغییر و تبدلی در آن راه ندارد، بلکه همیشه ثابت و لایتغیر باقی است؟

ابن سینا بر اساس مبانی فلسفی خود تلاش فراوان کرده است که علم واجب به جزئیات را به نحوی تبیین کند که هم جزئیات به تمام معنا معلوم و مشخص گردد و هم هیچ گونه تغییر و دگرگونی در این علم راه نیابد. وی بر این باور است که علم واجب به جزئیات علی النحو الکللی است و چنین علمی در عین اینکه علم به جزئیات است تغییر و تحوّل را نمی پذیرد، بلکه همواره ثابت است.

پس از ابن سینا نظریه او در این باره مورد توجه مخالفان و موافقان قرار گرفته

است. برخی از مخالفان او را به واسطه این نظریه تکفیر کرده‌اند و موافقان، تکفیر کنندگان را به عدم آگاهی یا بدفهمی دیدگاه وی متهم کرده‌اند. برای توضیح نظریه ابن سینا در این باره ذکر این مقدمه لازم است که ادراک جزئیات متغیر از دو راه امکان‌پذیر است:

۱) از راه حس و خیال؛ ادراک جزئیات از این طریق با تغییر و دگرگونی مدرک و جزئیات دست‌خوش تغییر و تبدیل می‌گردد و تحول و تغییر ادراک دگرگونی مدرک را نیز در پی دارد؛ بنابراین، بر اساس این طریق نه معلوم ثابت است و نه علم و نه عالم.^۱

۲) ادراک از راه تعلق و طبایع کلی مربوط به جزئیات؛ طبق این طریق علم، عالم و معلوم هر سه ثابتند.

پرسش مهم این است که چگونه می‌توان امر جزئی را در عین اینکه جزئی است علی وجه کلی و از طریق تعقل و طبایع کلی ادراک کرد؛ یعنی چگونه می‌توان زید جزئی را با تمام خصوصیات و ویژگیهای شخصی او ادراک کرد به نحوی که از تمام ماسوای خود متمایز گردد، ولی در عین حال این ادراک، ادراک کلی به شمار آید و مورد تعقل قرار گیرد و قابل صدق بر کثیرین باشد؟

پاسخ پرسش مزبور این است که ادراک یادشده از این طریق قابل حصول است که تمام طبایع ذاتی و عرضی و همه احوال و احکام شخصی زید جزئی از حیث طبایع کلی آنها ادراک شود؛ این گونه ادراک هر چند فی نفسه کلی و قابل صدق بر کثیرین است و از راه تعقل پدید آمده است، در عین حال منحصر به زید بوده و مصداقی جز او ندارد؛ بنابراین، چنین ادراکی در عین کلی بودن، زید جزئی را از همه ماسوای او متمایز کرده و مصداقی غیر از زید ندارد.

نکته قابل توجه آن است که ادراک یادشده تنها از طریق علل و اسباب امور جزئی و متغیر قابل حصول است؛ یعنی اگر تمام آنچه که در پدید آمدن یک جزئی دخیل است ادراک شود جزئی مزبور ادراک می‌شود و این ادراک در عین اینکه

۱. خواجه در توضیح این نحوه ادراک می‌گوید: «بَيْنَ إِدْرَاكهَا عَلَى الْوَجْهِ الْجَزْئِيِّ يَتَغَيَّرُ بَتَغْيَرِهَا» (ابن سینا، الاشارات و التنبيهات، بی تا: ۲۸۶/۳).

کلی است مصداقی غیر از جزئی مورد نظر ندارد.^۱

۳-۳. ویژگیهای ادراک جزئی علی وجه کلی

ادراک یادشده از ویژگیهای زیر برخوردار است:

- ۱- ادراک یادشده - همان گونه که اشاره شد- در عین اینکه کلی و قابل صدق بر کثیرین است بیش از یک مصداق که همان جزئی مورد نظر باشد ندارد.
- ۲- ادراک مزبور چون از طریق علم به مبادی و اسباب امر جزئی پدید می آید ادراک جزئی و یقینی خواهد بود و هیچ گونه شک و ظنی در آن راه ندارد؛ زیرا رابطه بین شیء و علت آن رابطه ای ضروری است (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۳۵۹).
- ۳- این علم چون کلی بوده و مورد تعقل قرار گرفته است همواره ثابت و لایتغیر باقی است و پیش از پدید آمدن جزئی و در زمان پیدایش آن و بعد از ایجاد آن تغییر و تحول نمی یابد. در نتیجه در این گونه ادراک علم، عالم و معلوم بالذات، هر سه ثابت اند.^۲

با توجه به مطالب یادشده نظریه ابن سینا درباره علم واجب به جزئیات متغیر آشکار می گردد؛ زیرا وی بر این باور است که علم واجب علم فعلی به شمار آمده و باعث پیدایش جزئیات خارجی می شود و این علم از طریق علل و اسبابی که در پیدایش جزئیات دخالت دارد حاصل می گردد، به این معنا که واجب تعالی مبدأ و علت همه اشیا و جزئیات خارجی است و بین اشیا و علل خارجی رابطه علی برقرار است، با علم به ذات خود علم به معلول بلاواسطه حاصل می شود و با علم به آن معلول علم

۱. ظاهر کلام ابن سینا بیانگر این است که علل و اسباب جزئی مورد نظر نیز علی وجه کلی ادراک شود؛ یعنی تمام اموری که در پیدایش جزئی مزبور دخالت دارد از حیث طبایع کلی آنها ادراک شود، به نحوی که مبدأ مزبور نوعی منحصر در فرد باشد، در نتیجه جزئی مورد نظر از طریق مبدئی که نوع آن منحصر در فرد است ادراک شده است و ادراک جزئی که از این طریق حاصل می شود علی وجه کلی خواهد بود؛ یعنی در عین حال که مدرک کلی است بیش از یک مصداق که جزئی مورد نظر باشد ندارد. «الأشياء الجزئية قد تعقل كما تعقل الكليات من حيث تجب بأسبابها منسوبة إلى مبدأ نوعه في شخصه متخصص به» (الإشارات والتنبيهات، بی تا: ۲۸۶/۳). سخنان ابن سینا در شفا نیز به همین مضمون است (۱۳۶۳: مقاله ۸، فصل ۶).

۲. ابن سینا پس از ذکر مثالی به مطلب یادشده اشاره نموده می گوید: «عقله ذلك أمر ثابت قبل كون الكسوف و معه و بعده» (الإشارات والتنبيهات، بی تا: ۲۸۹/۳).

به معلول معلول و به همین منوال به تمام هستی اعم از مادی و مجرد علم پیدا می‌کند و چنین علمی چون از طریق مبدأ اشیا حاصل شده است علم به جزئیات علی و وجه کلی است و از تمام ویژگیهای یادشده برخوردار است.^۱

ابن سینا برای توضیح مدعای خود مثالی را یاد آور شده است تا نشان دهد که چگونه علم به جزئیات از طریق علم به علل و اسباب بر وجه ثابت و نامتغیر و کلی تحقق می‌پذیرد. او علم به کسوف را به عنوان مثال ذکر کرده می‌گوید: علم به کسوف در زمان معین به دو نحوه حاصل می‌شود: یکی علم افرادی که ناظر به کسوف معین و مشخص در زمان خاص هستند، چنین علمی با پدید آمدن معلوم پدید می‌آید و با تغییر و دگرگونی معلوم دگرگون می‌گردد و با از بین رفتن آن پایان می‌پذیرد. دیگر علم منجم است که از طریق علم به حرکت افلاک و اتصال و انفصال اجرام سماوی و سایر اموری که در پیدایش کسوف دخالت دارد حاصل می‌شود. چنین علمی پیش از پدید آمدن کسوف مزبور و هنگام آن و پس از آن ثابت و لایتنغیر بوده و هیچ گونه تحول و دگرگونی را نمی‌پذیرد (۱۳۶۳: ۳۶۰-۳۶۱؛ *الاشارات و التنبیها*، بی‌تا: ۲۸۶/۳-۲۸۹).

نکته قابل یادآوری آن است که بر اساس نظریه ابن سینا همان گونه که علم واجب به ذات علم حضوری است، علم او به صورت‌های علمی معلول اول و سایر موجودات طولی و عرضی نیز علم حضوری خواهد بود؛ زیرا اگر علم به این صورت‌ها علم حصولی باشد، به وسیله صور دیگر خواهد بود و این امر مستلزم تسلسل خواهد شد (ابن سینا، *التعلیقات*، بی‌تا: ۴۸). اما علم واجب به اشیا خارجی حصولی به شمار آمده و از طریق صور علمی اشیا تحقق می‌یابد.

۴. بررسی اشکالات دیدگاه ابن سینا

در این بخش به بررسی اشکالات مطرح درباره دیدگاه ابن سینا می‌پردازیم. برخی از این اشکالات از سخنان خود ابن سینا استفاده می‌شود و برخی دیگر از سوی

۱. «أما كَيْفِيَّةُ ذَلِكَ، فَلأنَّهُ إِذَا عَقَلَ ذَاتَهُ وَعَقَلَ أَنَّهُ مَبْدَأُ كُلِّ مَوْجُودٍ، عَقَلَ أَوَائِلَ الْمَوْجُودَاتِ وَمَا يَتَوَلَّدُ عَنْهَا...» (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۳۵۹).

دانشمندانی مانند شیخ اشراق، خواجه نصیر طوسی، محقق خضری و ملاصدرا مطرح شده است. در اینجا برخی از مهمترین آنها مورد بررسی قرار می‌گیرد:

۱- صور علمی که از سوی ابن سینا مطرح شده است یکی از دو مشکل را در پی دارد: یا با فاعل بالعنایه بودن واجب تعالی سازش ندارد و یا به تسلسل بی‌پایان منتهی می‌شود. دلیل این مدعا این است که پیش از پیدایش صور مزبور یا واجب تعالی به آنها علم دارد، یا معلوم واجب به شمار نمی‌آید. اگر صور مزبور معلوم واجب قلمداد نشود، فاعل بالعنایه بودن واجب تعالی نسبت به این صور توجیه‌پذیر نیست؛ زیرا صور یادشده مخلوق و معلول واجب به شمار می‌آید و بر اساس دیدگاه مشائیان واجب نسبت به مخلوقات خود فاعل بالعنایه است؛ یعنی واجب تعالی قبل از پیدایش آنها به آنان علم دارد و این علم، علت پیدایش آنها در خارج است؛ بنابراین، اگر خداوند قبل از پیدایش صور علمی به آنها علم نداشته باشد، نسبت به آنها فاعل بالعنایه به شمار نمی‌آید.

اما اگر پیش از پیدایش آنها واجب تعالی به آنها علم داشته باشد، علم به آنها تنها از طریق صور دیگر امکان‌پذیر است، صور دیگر نیز مخلوق و معلول خداوند است، باید پیش از پیدایش آنها از طریق صور سوم به آنها علم داشته باشد و همین‌طور ادامه داشته و به تسلسل بی‌پایان می‌انجامد.

پاسخ: شیخ الرئیس به این اشکال توجّه نموده در پاسخ آن می‌گوید: صور یادشده عین علم واجب به شمار آمده و وجود آنها عین معقولیت است، نه اینکه آنها اول موجود شود و سپس معقول واقع شود یا اینکه اول معقول واقع شود و سپس موجود، بلکه معلومیت و معقولیت آنها عین وجود آنهاست (همان: ۱۹۱).

۲- این دیدگاه یا مستلزم ترکب واجب است و یا مستلزم صدور کثیر از واحد. از آنجا که لوازم یادشده قابل پذیرش نیست، این دیدگاه نیز پذیرفته نخواهد شد.

بطالان لازم ناگفته پیداست؛ اما اثبات ملازمه بدین جهت است که صور علمی در عین اینکه امور متعدد و کثیر است از واجب صادر شده است. حال صدور آنها از واجب از دو حال بیرون نیست: یا اینکه واجب تعالی جهات متعدّد دارد و از هر جهتی یک صورت صادر شده است، یا اینکه واجب از هر جهت بسیط بوده و تعدّد جهات

در آن فرض ندارد و صورتهای علمی متعدّد از همان ذات بسیط صادر شده است. فرض اوّل مستلزم ترکیب واجب و فرض دوم مستلزم صدور کثیر از واحد است. پاسخ: ابن سینا این اشکال را چنین پاسخ داده است: آنچه که از واجب تعالی بدون واسطه صادر می شود اوّلین صورت است و سپس به وسیله این صورت، صورت دوم و به وسیله صورت دوم صورت سوم و به همین کیفیت همه صورتهای مزبور تحقق می یابد؛ بنابراین تعدّد صور مزبور نه مستلزم صدور کثیر از واحد است و نه به بساطت واجب صدمه می زند.^۱

۳- بر اساس دیدگاه ابن سینا صور علمی اشیا مرتسم در ذات واجب است، و اگر صور مزبور مرتسم در ذات واجب باشد لازم می آید که ذات او دارای دو جهت فعل و قبول باشد. از آنجا که لازم باطل بوده و قابل پذیرش نیست، ملزوم نیز چنین خواهد بود.

دلیل ملازمه این است که بر فرض بپذیریم انفعال شیء از عروض اعراض اختصاص به امور تدریجی و جسمانی و مادی دارد، ولی نمی توان پذیرفت که قبول عرض از ناحیه محل، اختصاص به امور جسمانی دارد؛ زیرا هر چیزی که محل عرض باشد - چه مجرد و چه مادی - متصف به آن خواهد شد و هر چیزی که متصف به عرض گردید قابل عرض خواهد بود؛ پس ممکن نیست چیزی محل عرض باشد، ولی متصف به آن نباشد و نیز ممکن نیست چیزی متصف به عرض باشد، ولی قابل عرض نباشد؛ بنابراین، اگر ذات واجب متصف به صور علمی گردد باید هم دارای جهت قبول باشد و هم دارای جهت فعل (سهروردی، ۱۳۷۲: ۴۸۱/۱).

بطلان لازم آشکار است؛ زیرا تعدّد جهات در واجب با بساطت او از جمیع جهات سازگار نیست.

پاسخ: قبول دو معنا دارد: یکی به معنای انفعال و تجلّد و دیگر به معنای اتصاف. قبول به معنای اوّل با فعل در شیء واحد قابل جمع نیست، چون لازم می آید اجتماع وجدان و فقدان در شیء واحد. قبول به این معنا در جایی است که صفت و عرض

۱. «لازم الاول لا يجوز إلا أن يكون واحداً بسيطاً، فإنه لا يلزم عن الواحد إلا الواحد، ثم لازم الآخر هو يكون لازم لازمه و كذلك اللازم الثالث...» (ابن سینا، *التعليقات*، بی تا: ۱۸۰).

از ناحیه غیر بر شیء عارض شود. اما قبول به معنای دوم اجتماعشان با فعل در شیء واحد مشکلی ندارد و قبول به این معنا در موردی است که خود قابل علت تامه برای مقبول باشد، در این مورد حیثیت قبول و فعل یکی است؛ یعنی حیثیت صدور مقبول از سوی قابل عین حیثیت تکیه گاه بودن قابل برای مقبول است و اتحاد حیثیت و قبول به این معنا با حیثیت فعل در مورد لوازم ماهیت از سوی حکما از جمله خود شیخ اشراق مورد پذیرش بوده است؛ زیرا لوازم ماهیت هم معلول ماهیت است و هم قائم به ماهیت، بدون اینکه صدور و قیام مستلزم تعدد جهات در ماهیت باشد. در مورد صور علمی نیز مطلب چنین است؛ یعنی حیثیت صدور آنها عین حیثیت قیام آنها به واجب است.^۱

۴- دیدگاه ابن سینا درباره علم واجب یا مستلزم این است که علم واجب به اشیا تابع بوده و علم انفعالی به شمار آید و یا لازم می آید که واجب نسبت به صادر اول علت تامه نباشد و نیز صادر اول به عنوان موجود بسیط در خارج تحقق نیابد. دلیل ملازمه این است که از یک طرف واجب علت موجودات خارجی و موجودات خارجی معلول و لازم واجب قلمداد می شود. از طرف دیگر علم به علت و ملزوم مستلزم علم به معلول و لازم است، حال اگر واجب از طریق علم به علت که علم به ذات خود است به موجودات خارجی که معلول و لازم اوست علم داشته باشد از دو حال بیرون نیست: یا این علم بعد از تحقق موجودات خارجی است، یا پیش از تحقق آنها و باعث صدور آنها در خارج است، در صورت اول علم واجب تابع معلوم خارجی و برگرفته از آنها و معلول آنهاست، نه علت آنها. در صورت دوم، اولاً واجب تعالی علت تامه صادر اول در خارج نخواهد بود، بلکه ذات با صورتی که مقارن با آن و زائد بر آن است مبدأ و علت صادر و سایر هستی خواهد بود. ثانیاً صادر اول به عنوان موجود بسیط در خارج تحقق نمی یابد؛ زیرا علت آن مرکب از ذات واجب و صورت مقارن با آن است. معلولی که علت آن مرکب است، مرکب خواهد بود نه بسیط (همان: ۴۸۱/۱-۴۸۲).

۱. «و فرق بین أن یوصف الجسم بأنه أبيض لأن البياض يوجد فيه من خارج و بین أن یوصف بأنه أبيض لأن البياض من لوازمه و إنما وجد فيه لأنه هو...» (ابن سینا، التعليقات، بی تا: ۱۸۱).

بطلان لازم آشکار بوده و به اعتراف خود ابن سینا مردود است؛ زیرا ابن سینا علم واجب را علم فعلی و واجب را علت تامه صادر اول و صادر اول را موجود بسیط به شمار آورده است.

پاسخ: مقصود ابن سینا از اینکه گفته است: علم واجب به ذات خود، علت است برای علم به لازم، مراد از لازم صور علمی است که قبل از پیدایش موجودات خارجی در ذات واجب تحقق دارد و موجودات خارجی در واقع لازم صور علمی بوده و نسبت به واجب لازم لازم می آید (شیرازی، ۱۹۸۱: ۲۰۱/۶).

اما اینکه گفته است اگر علم واجب به موجودات خارجی پیش از پیدایش آنها باشد لازم می آید که صادر اول به عنوان موجود بسیط اثبات نگردد، این مطلب قابل پذیرش نیست؛ زیرا اولاً اثبات صادر اول به عنوان موجود بسیط منحصر به طریق مزبور؛ یعنی قاعده «الواحد» نیست، بلکه از طریق دیگر مانند قاعده «امکان اشرف» نیز قابل اثبات است (همان: ۲۰۲). ثانیاً صادر اول در واقع صورت علمی عقل اول است، نه وجود خارجی آن، وجود خارجی عقل اول در واقع صادر دوم به شمار آمده و پس از پیدایش اولین صورت علمی پدید می آید و علت صادر اول به این معنا جز ذات واجب چیز دیگری نیست. از اینجا بطلان این مطلب که ذات واجب علت تامه صادر اول نیست، آشکار شد.

۵- دیدگاه ابن سینا درباره علم واجب مستلزم صدور کثیر از واحد است، از آنجا که در بطلان لازم تردیدی نیست و مورد اتفاق همه حکماست، ملزوم نیز قابل پذیرش نخواهد بود.

دلیل ملازمه این است که بر اساس دیدگاه ابن سینا از یک طرف بین صور علمی ترتیب ذاتی برقرار است و هر یک از صور، نسبت به صور بعدی علت است و از طرف دیگر، چون واجب تعالی فاعل بالعنایه است صور مزبور باعث پیدایش اشیا در خارج نیز است؛ بنابراین واجب به وسیله صورت عقل اول هم صورت علمی عقل دوم را ایجاد می کند و هم وجود عقل اول را در خارج؛ پس از صورت علمی عقل اول دو چیز صادر می شود: یکی عقل اول در خارج و دیگر صورت علمی عقل دوم و این جز صدور کثیر از واحد چیز دیگری نیست (سهروردی، ۱۳۷۲: ۴۰۲/۱-۴۰۳).

پاسخ: این اشکال نقضاً و حلاً مردود است. اما نقض اشکال مزبور از اینجا پدید می‌آید که همان گونه که عقل اوّل باعث پیدایش عقل دوم و فلک اوّل است و واجب به وسیله عقل اوّل، عقل دوم و فلک اوّل را ایجاد می‌کند، صورت علمی عقل اوّل نیز باعث ایجاد عقل اوّل در خارج و صورت علمی عقل دوم است و واجب تعالی به وسیله صورت علمی عقل اول، صورت علمی عقل دوم و عقل اوّل را ایجاد می‌کند.

اما پاسخ حلّی آن است که صورت عقل اوّل واحد حقیقی نبوده و به تمام معنا بسیط نیست، چون اگر به تمام معنا بسیط باشد لازم می‌آید تعدّد واجب الوجود؛ زیرا هر چیزی که به تمام معنا بسیط باشد کلّ الأشياء است هر چیزی که بسیط الحقیقه کلّ الأشياء باشد واجب الوجود است؛ بنابراین، صورت علمی عقل اوّل از یک نوع ترکیب برخوردار است یعنی ترکیب از کمال و نقص و وجدان و فقدان. و از جهت کمال آن وجود عقل اول در خارج و از جهت نقص آن صورت علمی عقل اوّل صادر می‌شود (شیرازی، ۱۹۸۱: ۲۰۵/۶).

۶- دیدگاه ابن سینا مستلزم این است که صفات حقیقیه واجب تعالی زاید بر ذات باشد و چون بطلان لازم روشن است، بطلان دیدگاه ابن سینا نیز آشکار خواهد بود. بیان ملازمه این است که علم یکی از صفات حقیقیه واجب به شمار می‌آید و بر اساس دیدگاه ابن سینا علم واجب به اشیا همان صور علمی است که زاید بر ذات و متأخر از ذات است. در حالی که در عینیت صفات حقیقی واجب با ذات او تردیدی نیست (ابن سینا، الاشارات والتنبیها، بی تا: ۲۸۲/۳).

پاسخ: درست است که صفات حقیقی واجب عین ذات اوست، اما صور علمی مزبور اساساً از صفات واجب به شمار نمی‌آید، بلکه صور مزبور از افعال واجب قلمداد می‌شود. پس واجب تعالی به صور علمی متصف نمی‌گردد، تا بحث از عینیت آن با ذات در میان آید (شیرازی، ۱۹۸۱: ۲۱۲/۶).

۷- تحقق صور علمی در ذات واجب با بساطت او سازگاری نداشته و مستلزم کثرت در ذات اوست؛ زیرا کثرت حالّ (که صور علمی باشد) مستلزم کثرت محلّ (که ذات واجب باشد) است (ابن سینا، الاشارات والتنبیها، بی تا: ۲۸۳/۳).

پاسخ: از این اشکال به چند بیان می‌توان پاسخ داد:

بیان اول: صور مزبور متأخر از ذات است و امر متأخر از ذات در بساطت ذات

صدمه نمی‌زند.

بیان دوم: این صور هر چند کثیر است، ولی نظام علی و معلولی بین آنها برقرار بوده و کثرت آنها کثرت طولی است. در کثرت طولی تنها اولین صورت مستقیماً و بلاواسطه با واجب ارتباط دارد، اما صور دیگر مع الواسطه با واجب در ارتباط است؛ یعنی صورت اول به ذات واجب قائم است و صورت دوم به صورت اول و صورت سوم به صورت دوم و هكذا. کثرت صور مزبور عیناً مثل کثرت موجودات خارجی است که به جز صادر اول سایر موجودات مع الواسطه از واجب صادر گردیده و باعث کثرت در ذات واجب نمی‌گردد (شیرازی، ۱۹۸۱: ۲۱۶/۶).

بیان سوم: قیام صور مزبور به ذات واجب قیام حلولی نیست، تا کثرت آنها کثرت ذات واجب را در پی داشته باشد، بلکه قیام آنها به ذات واجب، قیام صدوری است؛ بنابراین حلولی در کار نیست تا کثرت محل را در پی داشته باشد.

۸- بر اساس مبنای ابن سینا صادر اول مباینیت با ذات واجب نداشته و متحد با آن است در حالی که اتحاد ذاتی صادر اول با ذات واجب از نظر همه حکمای اسلامی از جمله ابن سینا مردود است.

دلیل مدعای یادشده این است که صادر اول صورت علمی عقل اول است، نه وجود خارجی آن و صورت مزبور باید متحد با ذات واجب باشد؛ زیرا اگر خارج از ذات واجب باشد محذور تسلسل و خلف را در پی دارد. محذور تسلسل بدین جهت است که اگر صادر اول خارج از ذات باشد، معنایش این است که از ذات واجب صادر شده است و هر چیزی که از ذات او صادر گردد باید مسبوق به علم باشد و علم به آن از طریق صورت دیگر حاصل و علم به صورت دوم از طریق صورت سوم و همین گونه به تسلسل بی‌پایان منتهی می‌شود. محذور خلف از این جهت است که آنچه صادر اول فرض شده است باید قبل از او صورت دیگری که علم به این صورت است تحقق داشته باشد، پس آنچه صادر اول فرض شده است صادر اول نخواهد بود، بلکه صورت قبل از او صادر اول خواهد بود (ابن سینا، الاشارات و

التنبیهات، بی تا: ۲۰۳/۳).^۱

پاسخ: معلول مابین دارای دو ویژگی است: ۱- خارج از ذات واجب است. ۲- قائم به ذات واجب نیست؛ بنابراین معلول غیر مابین دو قسم خواهد بود: یکی معلول خارج از ذات که قائم به ذات واجب است و دیگر معلولی که متحد با ذات واجب است. مراد این سینا از عدم مابینت صادر اوّل با واجب، عدم مابینت از نوع اوّل است؛ یعنی صورت علمی عقل اوّل خارج از ذات واجب و قائم به اوست و این امر نه مستلزم تسلسل است و نه مستلزم خلف؛ زیرا تسلسل و خلف در صورتی پدید می آید که صادر اوّل غیر از علم باشد؛ وقتی غیر از علم بود باید مسبوق به علم باشد و مسبوقیت آن به علم محذور تسلسل و خلف را در پی خواهد داشت. اما اگر گفتیم صادر اول که صورت علمی عقل اول است عین علم است، تسلسل و خلف پدید نخواهد آمد (ابن سینا، *التعلیقات*، بی تا: ۱۹۱؛ شیرازی، ۱۹۸۱: ۲۱۹-۲۱۸/۶).

۹- ابن سینا از یک طرف صور علمی را از موجودات ذهنی به شمار آورده است و از سوی دیگر، آنها را لوازم ذات دانسته است و از جهت سوم تأکید می کند که این صور عرض است، در حالی که اگر صور مزبور لازم ذات به شمار آید هم عرض بودن آنها قابل پذیرش نیست و هم موجود ذهنی بودن آنها؛ زیرا لازم سه قسم است: (۱) لازم وجود ذهنی؛ (۲) لازم وجود خارجی؛ (۳) لازم ماهیت. صور علمی که لوازم واجب به شمار آمده است از نوع لوازم وجود ذهنی نمی تواند باشد؛ زیرا واجب تعالی موجود خارجی است نه ذهنی؛ بنابراین صور یادشده یا از قبیل لوازم وجود خارجی و یا از سنخ لوازم ماهیت است که در هر دو صورت صور مزبور از موجودات خارجی قلمداد می شود؛ زیرا اگر این صور از لوازم وجود واجب باشد مطلب روشن است، چون لازم وجود خارجی، موجود خارجی است. و اگر صور مزبور لوازم ماهیت واجب باشد نیز موجود خارجی خواهد بود، چون واجب تعالی یا ماهیت ندارد یا ماهیت او عین وجود اوست، در هر صورت لوازم یادشده لوازم وجود به شمار آمده و از موجودات خارجی محسوب می گردد. و در

۱. توضیح این دلیل از سخنان ملاصدرا استفاده می شود (۱۹۸۱: ۲۱۸/۶).

وجود خارجی برخی لوازم عرض است و برخی جوهر.

با توجه به مطالب یادشده سخنان ابن سینا از دو جهت مخدوش است: یکی از جهت اینکه وی صور علمی را موجود ذهنی به شمار آورده است، در حالی که آنها از موجودات خارجی به حساب می‌آید. دیگر اینکه ابن سینا همه صور علمی را از اعراض قلمداد کرده است، در حالی که برخی عرض و برخی جوهر است (شیرازی، ۱۹۸۱: ۲۲۷/۶-۲۲۸).

پاسخ: بر اساس مبنای ابن سینا صور علمی نسبت به اشیای خارجی علم حصولی به شمار آمده و کیف نفسانی قلمداد می‌شود و کیف نفسانی به حسب خودش از موجودات خارجی به حساب می‌آید، چرا که ظرف وجود خارجی کیف مزبور نفس است، مثلاً پیدایش لذت، الم، علم حصولی و مانند آنها در خارج به این است که در نفس پدید آید؛ بنابراین، بر اساس مبنای ابن سینا صور علمی هم لوازم ذات واجب است و هم از اعراض به شمار می‌آید و هم جزء موجودات خارجی قلمداد می‌شود (همان: ۲۲۸/۶، تعلیقه شماره ۲ط). پس با این اشکالی که ملاصدرا بیان کرده است نظریه ابن سینا قابل ابطال نیست.

۱۰- ابن سینا بر اساس این قانون که «علم به علت مستلزم علم به معلول است» صور علمی را تبیین کرده و آن را علم حصولی به اشیا قلمداد کرده است، در حالی که با این قانون علم حضوری و شهودی واجب نسبت به اشیا اثبات می‌شود. دلیل مطلب یادشده این است که مراد از «علم تام به علت...» در بحث ما علم به وجود علت و حیثیت صدور آن است نه علم به ماهیت علت؛ زیرا واجب تعالی ماهیت ندارد، بلکه وجود صرف است و علم به وجود جز از طریق شهود و حضور امکان ندارد. و از طرف دیگر علم حصولی به علت باعث حصولی به معلول است و علم حضوری به علت باعث علم حضوری به معلول است؛ بنابراین واجب تعالی علت اشیاست و علم حضوری به ذات خود دارد و این علم حضوری مستلزم علم حضوری به اشیا که معلول واجب است نیز خواهد بود (همان: ۲۲۹/۶-۲۳۰).

پاسخ: اولاً حکیمان مشاء از جمله ابن سینا علم حضوری را منحصر در علم شیء به خود می‌دانند و علم علت به معلول را علم حصولی محسوب می‌کنند؛ بنابراین،

این اشکال ملاصدرا نیز خود خالی از اشکال نخواهد بود.

ثانیاً مشائیان در باب برهان علم به یک شیء را از دو طریق امکان پذیر می دانند: یکی از طریق علّت و دیگر از طریق معلول. طریق اول برهان لمّی و طریق دوم برهان انّی قلمداد می شود و معلوم است که تقسیم برهان به لمّی و انّی اختصاص به علم حصولی دارد و علم حضوری از طریق برهان به دست نمی آید؛ بنابراین، بر اساس مبنای مشائیان علم واجب به اشیا که از طریق علم به علّت است (یعنی از طریق علم به ذات خود) علم حصولی خواهد بود (همان: ۲۲۹/۶، تعلیقه شماره ۱ط).

۱۱- دیدگاه ابن سینا مستلزم تقدّم موجود اخس و ادون بر موجود اشرف و مؤثر بودن موجود اخس در اشرف است و از آنجا که لوازم یادشده معقول نیست، دیدگاه ابن سینا نیز چنین خواهد بود.

بیان ملازمه این است که بر اساس نظریه ابن سینا صور علمی از یک سو از اعراض به شمار می آید و از طرف دیگر تقدم وجودی بر وجود خارجی و جوهری دارد؛ زیرا صور یادشده در مرحله قبل از وجودات خارجی بوده و در سلسله علل آنها قرار دارد. و از جهت سوم، وجود عرض هر چه باشد اخس و ادون از وجود جوهر و متقوم به آن است. با توجه به مطالب یادشده می توان گفت طبق دیدگاه ابن سینا موجود اخس و ادون مقدم بر موجود اشرف و مؤثر در آن است.

بطلان لازم آشکار است؛ زیرا اولاً بر اساس قاعده امکان اشرف موجود اخس نمی تواند در رتبه قبل از موجود اشرف تحقق داشته باشد. ثانیاً، بر اساس قانون علیّت نه تنها موجود اخس نمی تواند تقدم وجودی بر موجود اشرف داشته باشد و مؤثر در آن باشد، بلکه موجود مساوی با موجود دیگر نیز نمی تواند تقدم وجودی بر آن دیگری را داشته باشد و در سلسله علل آن قرار گیرد (همان: ۲۳۲/۶).

۵. علم واجب به اشیا مع الایجاد و پس از ایجاد

بر اساس نظریه ابن سینا علم واجب به اشیا قبل از ایجاد آنها و با ایجاد آنها و پس از پیدایش آنها یکی است؛ یعنی همان علم فعلی - که صور علمی است - که پیش از ایجاد اشیا برای واجب حاصل است، همراه با ایجاد و پس از ایجاد نیز همان علم است.

کتاب شناسی

۱. ابن سینا، شیخ الرئيس حسين بن عبدالله، *الاشارات و التنبيهات*، شرح خواجه نصير الدين طوسی، تحقیق: دکتر سلیمان دنیا، چهار جلدی، چاپ دوم، بیروت، مؤسسة النعمان، بی تا.
۲. همو، *التعليقات*، تحقیق و مقدمه: عبدالرحمان بدوی، قم، مرکز النشر الاسلامی، بی تا
۳. همو، *الشفاء «الالهيات»*، تحقیق: الاب قنواتی - سعید زاید، مقدمه: ابراهیم مدکور، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۶۳ ش.
۴. سهروردی، یحیی، *مجموعه مصنفات*، با مقدمه و تصحیح: هنری کُرُن، چاپ دوم، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲ ش.
۵. شیرازی، صدرالدین محمد، *الحکمی المتعالی فی الاسفار الاربعه*، نه جلدی، چاپ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.
۶. فخر رازی، محمد، *المباحث المشرقی فی علم الالهیات و الطبیعیات*، دو جلدی، چاپ دوم، قم، بیدار، ۱۴۱۱ ق.

معاد جسمانی نزد ملاصدرا

- دکتر یحیی بوذری نژاد
- استادیار دانشگاه بوعلی سینا

چکیده

معاد جسمانی و حشر اجساد مادی از جمله مسائل دشواری است که اذهان متفکران را از مکاتب فکری متعدد جهان اسلام، به خود مشغول نموده است. برخی آن را انکار نموده و برخی دیگر به صرف اعتقاد وحی آن را پذیرفته‌اند و برخی نیز به حشر تن دیگری غیر از تن جسمانی این جهانی قائلند.

ملاصدرا با توجه به تمام تلاشهای پیش از خود، می‌خواهد بر اساس مبانی فلسفه متعالیه، معاد جسمانی را اثبات عقلی نماید. او یازده مقدمه بر اثبات معاد جسمانی ذکر نموده و بر این باور است: مکاتبی که هر یک از آن مقدمات را پذیرفته باشند از عهده حل معاد جسمانی برنمی‌آیند، از جمله مقدمات پذیرفته‌شده از طرف ملاصدرا حرکت جوهری، تشخص به وجود و تحصیل صورت به ماده است که همراه دیگر اصول، نقش اساسی را در تبیین معاد جسمانی ایفا می‌کند.

واژگان کلیدی: اصالت وجود، تشخص، عالم خیال، حرکت جوهری، معاد جسمانی.

در کیفیت تبیین متون دینی در جهان اسلام، بطور کلی دو گرایش وجود دارد. گروهی برای تبیین آیات و روایات از حواس ظاهری استفاده می‌کنند. این افراد صفات خداوند را همچون صفات یک موجود جسمانی یا همانند انسان تصور می‌نمودند. گروهی دیگر که به عقل گرایان مشهورند، تلاش می‌نمودند به تبیین عقلانی از آیات و روایات پردازند؛ اینان آیات و روایاتی که به نوعی از لحاظ ظاهر، با حکم صریح عقل در تعارض بود تأویل می‌نمودند، مثلاً بر خلاف گروه اول که عرش و دست خداوند را به صورت محسوس تبیین می‌کردند، آنها چون اثبات می‌نمودند که جسم و صفات جسمانی برای ذات واجب الوجود محال می‌باشد، ظاهر آیات و روایات را که در ظاهر معارض حکم عقل بود، به امور دیگری غیر معنای ظاهر تأویل می‌نمودند. اما در این بین ملاصدرا از جمله افرادی بوده که به تلاش هر ده جریان در نحوه تبیین متون دینی اشراف داشته است. اما طریق هر دوی آنها را به تنهایی برای فهم دین کافی نمی‌دانسته، بلکه تلاش نموده است با دو رویکرد عقلی و حسی و گاهی نیز عرفانی، اصول دینی را تبیین نماید. از جمله این اصول که نقش اساسی را در هر دین الهی ایفا می‌کند معاد، بالآخر معاد جسمانی می‌باشد. این مقاله در صدد روشن نمودن این مطلب است که ملاصدرا چگونه توانسته معاد را با قوانین عقلانی تطبیق دهد. برای این منظور ابتدا معاد جسمانی، نزد متفکران پیش از ملاصدرا بیان شده، سپس مبانی فلسفی ملاصدرا در تبیین معاد جسمانی مطرح شده است.

۱. تاریخچه نظریه معاد قبل از ملاصدرا

یکی از موضوعات مورد توجه تمام مکاتب فکری اسلامی مسئله معاد می‌باشد. معاد علاوه بر دین اسلام در ادیان دیگر نیز مورد توجه بوده و فقط آنها که گرایش تجربی و طبیعی با رویکرد مادی دارند، از اساس منکر معاد می‌باشند. چون که اینان روح و فعالیت‌های ذهنی را نیز مادی می‌دانند که با فساد تن، آنها نیز فانی می‌شوند. به طور کلی نظریات مختلف در مورد معاد را می‌توان به نحو ذیل تقسیم‌بندی نمود:

معاد } قائلان معاد } صرفاً روحانی است (اهل ظاهر)
 صرفاً روحانی است (برخی فلاسفه) } اثبات روحانیت با عقل و جسمانیت
 به تعبد از شرع (بوعلی، فارابی) }
 هم جسمانی و هم روحانی است } اثبات روحانیت و جسمانیت هر دو
 با عقل (ملاصدرا)

بنابراین منکران معاد چون انسان را فاقد نفس مجرد از ماده می‌دانند، به انکار معاد و محال بودن آن اصرار دارند، از طرفی آنها که معاد را باور دارند، درباره مجرد بودن نفس انسان نیز اختلاف دارند:

طرفداران معاد } نفس، حاصل ترکیب اجزا
 نفس، حاصل ترکیب مزاجهاست که جسمی لطیف است }
 نفس، مجرد از ماده است }

برای کسانی که انسان را موجودی مادی و عنصری می‌دانند و هویتی مجرد از ماده برای انسان قائل نیستند، مانند آنها که نفس را مرکب از اجزای جزئی می‌دانند یا نفس را همانند جسم، لطیف می‌دانند، اگر قائل به وحی و شریعتی باشند، درباره اینکه چه چیزی روز قیامت محشور می‌گردد دچار مشکل می‌گردند.

کسانی که انسان را موجودی مادی و عنصری می‌دانند و از برای او هویتی برتر از ماده و حقیقتی مجزا و حیثیتی مبراً از دایره فعل و انفعالاتی عنصری و مادی و هویت فانی و قابل تلاشی قائل نیستند در صورتی که قائل به شرایع الهیه باشند مکلف به تکالیف همین هیئت متشکل از عناصر متضادند و ناچار باید معاقب یا مثاب همین موجود عنصری باشند (آشتیانی، ۱۳۵۹: ۹).

تجربه به ما نشان داده است که حرکت و دگرگونی در طبیعت وجود دارد. از طرفی دانش تجربی اثبات نموده است، موجود جسمانی که متحول شد از جهت قوانین علمی از بین رفته است. بنابراین، آن موحدی که معاد را باور دارد و در عین حال برای آدمی نفس مجرد از ماده قائل نیست چگونه می‌تواند حشر را توجیه نماید. اما حکمای مشایی و اشراقی، نفس مجرد از ماده را بر خلاف گروه بالا اثبات نموده‌اند؛ آنها می‌گویند: مخاطب فرامین الهی نفس مجرد می‌باشد، نفس نیز بعد از، از بین رفتن تن باقی خواهد

ماند. نفوسی که به کمال رسیده‌اند دیگر نیازی به تن ندارند و از تن جدا می‌شوند. بوعلی معاد روحانی را اثبات می‌کند، اما برای معاد جسمانی به شرع پناه می‌برد. لازم است بدانیم که معاد، همان چیزی است که شرع بیان نموده است و راهی برای اثبات آن [معاد جسمانی] جز از طریق شریعت و تصدیق به نبوت نیست (ابن سینا، ۱۳۶۴: ۴۲۳).

با توجه به این باور بوعلی که نفس هنگامی که کمال عقل نظری و عملی را طی نمود، دیگر به بدن نیازی ندارد با مبانی عقلی و فکری او، نمی‌توان معاد جسمانی بوعلی را به آسانی اثبات نمود. سهروردی نیز اگرچه با اثبات عالم برزخ (برزخ نزولی که حد فاصل عالم محسوس و معقول است) تلاش کرده که بگوید: آنچه در قیامت از بدن محشور می‌شود تن است و اما آن تن جسم مثالی است نه همان جسم عالم دنیا، نتوانسته است اثبات نماید که همان بدنی که در جهان می‌باشد در روز قیامت محشور می‌شود.^۱ با اندکی دقت در نظریات ذکر شده، روشن می‌گردد که تا زمان ملاصدرا معاد، یعنی معاد جسمانی به همان گونه که همین تن در روز قیامت محشور گردد، پاسخ روشن نیافته است. علت این مسئله را می‌توان در این مسئله دانست که:

پایه و اساس مطلب رد معاد جسمانی و روحانی چند اصل اساسی است که حکمای دوران قبل از ملاصدرا این اصول را یا انکار نموده‌اند و یا آنکه به کنه مطلب نرسیده‌اند و یا اصلاً به اهمیت یا دخالت آن در این مسئله پی نبرده‌اند (آشتیانی، ۱۳۵۹: ۵).

حال باید به روشن نمودن این مطلب پرداخت که چه اصول و مبانی در تبیین عقلانی معاد جسمانی نقش دارند که ملاصدرا بر آنها واقف گشته و گذشتگان خود را از آنها محروم می‌دانسته است.

این اصول و مبانی در اصل، همان است که ملاصدرا در آثار خویش آنها را برای تبیین معاد جسمانی لازم، بلکه واجب می‌داند. اینک به بررسی آن اصول می‌پردازیم.^۲

۱. جهت مطالعه درباره آرای سهروردی راجع به معاد ر.ک: ابراهیمی دینانی، ۱۳۶۶: ۵۲۴.
 ۲. ملاصدرا مبانی فلسفی خود را در تبیین عقلانی معاد جسمانی، در هفت و گاهی در یازده مبنا می‌داند. او در آثار خود تقریرهای مختلفی از این اصول ارائه داده است، اما به طور کلی او در کتابهای الاسفار الاربعه، الشواهد الربوبیه، مبدأ و معاد و زاد المسافر به ارائه این اصول پرداخته است. ما در بیان این مبانی در این مقاله به جملگی این آثار توجه داریم.

۲. مبانی فلسفی اثبات معاد جسمانی از نظر ملاصدرا

۲-۱. اصالت وجود

یکی از مبانی نظریه ملاصدرا اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت است. آدمیان از موجودات پیرامون خود دو مفهوم در ذهن دارند. ماهیت و وجود، در تعریف ماهیت «آنچه شیء بدان شیء می‌شود» را ذکر نموده‌اند، به عبارتی تصویری را که اگر آن را از شیء حذف کنیم، دیگر شیء، شیء نخواهد بود، ماهیت یک شیء می‌نامند.^۱ در برابر ماهیت، وجود قرار دارد. وجود را نمی‌توان تعریف نمود، چون وجود دارای جنس و فصل نیست که بتوان وجود را با آن تعریف نمود. به علاوه مفهومی عامتر از وجود نداریم که در تعریف وجود قرار گیرد.^۲ اما همین مفهوم وجود در همه اشیا که متصف به وجود می‌شوند دارای معنای مشترکی است. بدین معنا که وجود آب با مفهوم وجود در سنگ تفاوت ندارد. وجود در آن دو به یک معناست.^۳ پرسش ملاصدرا آن است که آنچه در خارج ملاحظه می‌کنیم ما به ازای کدامیک از دو مفهوم وجود و ماهیت است. آیا آنچه منشأ اثر می‌باشد وجود است یا ماهیت. ملاصدرا بنا بر دلایل متعدد ثابت نموده است که آنچه منشأ اثر می‌باشد وجود است و ماهیت اعتباری است. یکی از مهمترین دلایل اصالت وجود، بر اساس تحلیل مفهوم ماهیت است. ماهیت مفهومی است که نسبت به وجود و عدم علی‌السویه است، حال برای آنکه ماهیت در خارج یافت گردد باید وجودی به آن هستی دهد، اگر خود ماهیت منشأ اثر بود، دیگر نیازی به وجود خارج از خود نداشت که هستی یابد. خود این مطلب نشان می‌دهد که آنچه در خارج تحصیل دارد وجود می‌باشد نه ماهیت.^۴

ماهیت اگر بخواهد در خارج منشأ اثر باشد باید وجودی آن را تحقق داده باشد، در این صورت دیگر نمی‌توان بدان ماهیت، عنوان اصیل داد. چون وجود اصالت

۱. جهت مطالعه بیشتر ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۶: ۷۷.

۲. درباره عدم تعریف ناپذیری وجود ر.ک: همان: ۹.

۳. یکی از بحثهای مهم که ملاصدرا مطرح نموده است و در اصالت وجود نقش اساسی دارد بحث مشترک معنوی بودن وجود می‌باشد (جهت اطلاع از براهین این مسئله ر.ک: همان: ۸).

۴. ر.ک: آشتیانی، ۱۳۵۹: ۱۸۶؛ طباطبایی، ۱۴۱۶: ۱۰.

دارد ماهیت نیز به تبع او تحقق خواهد یافت، از طرفی ماهیت حدی است که ذهن از وجود خارجی به دست می‌دهد. ملاصدرا در مقدمه اول اشاره گذرا به مبحث اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت می‌نماید:

ماهیت تابع وجود است، همانا حقیقت هر چیزی همان وجود خاص آن چیز است که آن وجود غیر از ماهیت و شئیت آن می‌باشد (شیرازی، ۱۳۷۹: ۱۸۸).

دیگر از دلایل اصالت وجود آن است که ماهیت مفهوم کلی است که قابل صدق بر کثیرین است و همانند حواس نیست که بر یک چیز صدق نماید. بنابراین اگر ماهیت اصالت داشته باشد دیگر چیز مشخصی نخواهیم داشت در حالی که این گونه نیست از آنجایی که ماهیت به حسب مفهوم خالی از تشخص و هویت خارجی است و به اعتبار نفس مفهوم امری قابل انطباق بر کثرات است، آنچه ملاک تشخص ماهیت است امری خارج از سنخ ماهیت می‌باشد، پس ماهیت تا وجود نپذیرد، یعنی از مبدأ و علت تحقق آن اثری صادر نشود که این ماهیت از آن انتزاع شود... تشخص نپذیرد و ملاک جزئیت که عدم صدق بر متکثرات دوری ظاهر نشود (آشتیانی، ۱۳۵۹: ۱۸۷).

بنابراین، اصل اولی بر اثبات معاد جسمانی اصالت وجود است.^۱ عبارت ملاصدرا آنجا که از این اصل برای اثبات معاد جسمانی استفاده می‌کند چنین است:

اصل اول: در هر شیء این وجود است که اصالت دارد و منشأ آثار خارجی آن شیء است. وجود همان طور که اکثر متأخرین پنداشته‌اند نیست. اینان وجود را از معقولات ثانیه و امور انتزاعی که در خارج محاذی ندارد می‌دانند، بلکه همان طور که گفتیم قول حق آن است که بگوییم، وجود از هویات عینی است که محاذی ذهنی برای او یافت نمی‌شود (شیرازی، ۱۳۷۹: ۱۸۸).

۲-۲. تشخص به وجود است

یکی از اصولی که در مبحث معاد جایگاه ویژه‌ای دارد، تشخص موجودات به

۱. ملاصدرا در کتاب مشاعر، هشت برهان بر اصالت وجود اقامه کرده است و به ایرادات وارد بر هر یک از براهین پاسخ داده است، به همین جهت می‌توان گفت که کتاب مشاعر کامل‌تر از سایر آثار او به این مطلب پرداخته است.

وجود است. این اصل باعث می‌شود که وقتی در قیامت تن محشور می‌شود بگوییم همان تن قبلی است. مسئله از آنجا مطرح می‌گردد که تشخیص موجودات به چه چیزی است؟

مسلم است که تمایز در هستی وجود دارد. در آنجا که ذات وجود دارد تفاوت اشیا، تحت یک ذات به چه چیزی است. آیا همان طور که شایع است به عوارض و ویژگیهای آنهاست یا به چیزی دیگر است. ملاصدرا معتقد است که آنچه شیء را شیء می‌کند وجود است.

اگر هزاران عرض و جنس و فصل کنار هم قرار گیرند چون متعلق به ماهیت هستند و ماهیت نیز کلی است نمی‌توانند تشخیص ایجاد نمایند، اگر تشخیص موجودات به وجود باشد. اگر آن نیز وجود سیال باشد دارای یک تشخیص است اگر چه در نشئه‌های مختلف خود را بروز دهد.

علی از آن جهت که دارای وجود علی است و وجود او سیال است از هنگامی که نطفه است تا وقتی که انسان در حال موتی است دارای یک وجود است اگر چه دارای مراحل متعدد است. این ذهن انسان است که برای هر مرحله‌ای از آن وجود واحد معانی مختلف به دست می‌دهد. بنابراین اصل دوم در معاد جسمانی چنین است.

تشخیص هر موجودی به وجود خاص آن موجود است، در این صورت وجود و تشخیص ذاتاً یکی هستند اگر چه در مفهوم و اسم متغیر می‌باشند. اما آنچه برخی، عوارض مشخصه هر موجود را ملاک تشخیص می‌دانند صحیح نیست، بلکه آنها امارات و هویات مشخصه وجود می‌باشند (آشتیانی، ۱۳۵۹: ۱۸۵).

هنگامی که اصالت از آن وجود باشد و وجود نیز دارای معنای مشترک باشد نتیجه‌اش آن است که یک وجود در برابر ماست، اما سؤال این است که پس اختلاف وجودها به چه چیزی است آیا باید تمایز آنها را نفی کرد و گفت وهم و خیال است یا اینکه برعکس بگوییم آنها تمایز دارند؛ از آنجا که وجود، ماهیت نیست و دارای جنس و فصل نخواهد بود بنابراین نمی‌توان گفت که تمایز وجودها به ذات باشد و یا به جزء ذات، از طرفی تمایز به عوارض نیز نیست، چرا که عوارض

نیز مفاهیمی کلی هستند که به ماهیات تعلق دارند.^۱ به طور کلی باید گفت از میان تمایزهای چندگانه که مشهور می‌باشد مانند تمایز به ذات، به جزء ذات و به عوارض، هیچ یک را نمی‌توان برای وجود قائل شد.

تمایز بین مراتب وجودی نه از ناحیه فصل است تا وجود از معانی جنسی ماهوی محسوب شود و نه تمایز بین حقایق وجودی به امور عرضی خارج از حقیقت است تا آنکه وجود داخل حقایق نوعیه گردد و اگر حقیقت قابل تکثر بی‌نیاز از ممیز فصلی و مستغنی از مصنف و شخص خارج از ذات و حقیقت خود بود حتماً منشأ تعدد یا از ناحیه تباین در اصل حقیقت شیء باشد و مراتب وجودی حقایق متباینه محسوب شوند و یا جهت تمایز همان جهت وحدت و جهت اشتراک باشد (همان: ۱۸۷).

از آنجا که مفهوم واحد نمی‌تواند از موجودات متباین به دست آید و وجود نیز مشترک معنوی است، بنابراین آنچه جهت اختلاف است به جهت اشتراک می‌رسد، یعنی وجود مشکک است. آنچه وجودها را به وجود می‌آورد خود وجود است، نه چیزی غیر از وجود.

طبیعت وجود قابل شدت و ضعف است و اختلاف افراد آن به واسطه ممیز ذاتی و یا مشخص زائد بر ذات است، بلکه اختلاف افراد وجود به شدت و ضعف، تقدم و تأخر و شرف و پستی وجود است (شیرازی، ۱۳۷۹: ۱۸۶).

اما اگر وجود دارای تشکیک باشد، وضعیت مفاهیم و مقولات چه می‌شود: مفاهیم و ماهیات از حدود وجودات متناهی واقع در سلسله مراتب امکانی اختراع می‌شود، پس هر وجود محدودی دارای ماهیت است (آشتیانی، ۱۳۵۹: ۱۸۸).

ماهیت آن گونه که دانستیم حد وجود است، بنابراین وجود در هر درجه و هر مرتبه‌ای به مفهوم و ماهیتی در ذهن ما تبدیل می‌شود و ما با آن مفهوم به آن مرحله از وجود اشاره داریم؛ اما هنگامی که دو کتاب شواهد الربوبیه و مبدأ و معاد را ملاحظه می‌نماییم می‌بینیم که مقدمات یازده گانه اسفار به هفت مقدمه کاهش یافته

۱. تا پیش از ملاصدرا تمایز وجودها را یا به تمایز در ذات خلاصه می‌کردند یا تمایز در عوارض ذات، ولی ملاصدرا با الهام از سهروردی نوع دیگری از تمایز را ارائه داد که به تمایز در تشکیک مشهور گشت. بر اساس این تمایز آنچه وجه اختلاف است خود همان وجه اتحاد است. در این صورت اختلاف وجودها در همان وجود آنهاست چرا که وجود از جمله مفاهیم تشکیکی است.

است علت این کاهش مقدمات یازده گانه به هفت مقدمه را می توان چنین دانست:

حل کثیری از مشکلات معاد و تمامیت برخی از مقدمات دیگر در معاد توقف بر همین اصل اصیل دارند و صدر الحکما در برخی از آثار خود، هر سه مقدمه را در یک مقدمه قرار داده اند که اصالت اختصاص به وجود دارد و ماهیات امور اعتباریه اند، پس صادر از علت وجود است و وجود مفاض از علت منشأً تشخص بل که عین تشخص است و وجود با وجود نیز عینیت دارد و چون علیت و معلولیت در مراتب وجود است قهراً ملاک شدت و ضعف نیز در اصل وجود است (همان).

در اینجا ملاصدرا جهانی را ترسیم می کند که صرف وجود است و از عالی ترین مرتبه وجود که خداوند باشد نزول می یابد تا به هیولا می رسد که قوس نزول هستی را ترسیم می نماید. در اینجا نوعی رابطه وجودی علی برقرار می گردد که موجودات ماسوای خداوند عین ربط و ارتباط با قوی ترین وجود می باشند. اما این نیمه هستی نیمه دیگری را طلب می کند که باید در معاد، چه جسمانی و چه روحانی روشن گردد.^۱

۳-۲. حرکت جوهری

همان طور که گذشت آنچه تحقق دارد وجود است و تشخص اشیا نیز به وجود می باشد. از طرفی وجود شدت و ضعف دارد. حال که دانستیم وجود پذیرای اشتداد و تضعف است، وجود پذیرای حرکت نیز خواهد بود. یکی از مقدمات بسیار مهم در مسئله معاد جسمانی، اصل حرکت در جوهر می باشد. تا پیش از ملاصدرا گمان بر این بود که در میان مقولات ده گانه، تنها «کم، کیف، این و وضع» پذیرای حرکت می شوند، حرکت جوهری را به واسطه مسئله عدم بقای موضوع انکار می نمودند، به دلیل آنکه معتقد بودند که در هر حرکتی وجود چند امر ضروری است، از جمله مبدأ حرکت، منتهای حرکت، موضوع حرکت و مسافت حرکت، اگر امر ثابتی در هر حرکتی وجود نداشته باشد ما دیگر نمی توانیم بگوییم چه چیزی حرکت نموده است. اما ملاصدرا ثابت نموده است که آنچه حرکت می نماید جوهر است، به دلیل آنکه عوارض به آنچه بالذات است باز می گردد. اگر عرضی حرکت

۱. معمولاً عرفا و بزرگان فلسفه به قوس نزولی هستی نام معراج تحلیل می نهند و قوس صعود (معاد) را معراج ترکیب نام می نهند (ر.ک: آشتیانی، ۱۳۵۹: ۱۹۰).

می‌کند، بر اساس قاعدهٔ «کلّ ما بالعرض لابدّ أن ينتهی إلى ما بالذات»^۱ تا ذات چیزی حرکت ننماید چگونه ممکن است که عوارض آن دگرگون گردد. اگر کمی و کیفی دگرگون می‌شود به واسطهٔ آن است که جوهر آنها تغییر یافته است. موضوع حرکت نیز در حرکت جوهری، ماده‌ای است که پذیرای صورتهٔ مایی می‌باشد. بنابراین در واقع یک جوهر است که در هر مرحله از حرکت به ویژگیهایی خوانده می‌شود. یک وجود انسانی که مراتب دارد. به دلیل آنکه:

ثابت شد که اجزای حرکت واحد متصل و حدودش موجود بالفعل نیست، بلکه موجود به وجود واحد است (همان: ۱۸۹).

آقای آشتیانی در تبیین این مطلب می‌گوید:

اما تحول و حرکت در صورت طبیعی و جزء حیوانی انسان که در بدن واقع است، دائماً دارای سیلان و حرکت ذاتی است تا برسد به مقامی که از ماده بی‌نیاز شود و بدنی گردد قائم به ذات خود، بنابراین بدن انسانی، از باب قبول حرکت و تکامل وقوع در دار حرکت و اشتداد، امری واحد است که مبدأ آن وجود محتاج به رحم مادر و انتهای آن بدن جسمانی متقدّر متکّم محسوس دارای طول و عرض و عمق، ولی بی‌نیاز از ماده و استعداد منشأ تحول و کون و فساد (همان: ۱۹۰).

می‌توان تصویر ملاصدرا را اینگونه توضیح داد. جوهر جسمانی متشکل از هیولا و صورت است؛ هیولا موجودیت صورتش بالقوه است و پذیرای صورت می‌باشد. قوام هیولا نیز به صورت خواهد بود همان طور که در اصل بعدی به آن اشاره خواهیم نمود. حرکت از نقطهٔ بسیار ضعیفی که همان هیولا و صورت جسمیه باشد آغاز می‌گردد، صورت جسمیه عوارض جسمانی به جسم می‌دهد، عوارض آن ماده و صورت جسمیه دگرگون نمی‌شود، همان ترکیب خود قوه‌ای است برای صورت بعدی، یعنی صور نوعیهٔ نباتیه و سپس صور نوعیهٔ حیوانیه خواهد بود. در تمام این مسیر تغییر صورتی به صورت دیگر حمل می‌گردد نه به گونه‌ای خلع بعد لبس که

۱. بر اساس این قاعده، هر موجود بالعرض ناچار به یک موجود بالذات منتهی می‌گردد؛ زیرا عرض همواره تابع است و موجود بالعرض محکوم به احکام عرض است (برای آگاهی از آرای مختلف در این مورد ر.ک: ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۲: ۴۸۲). ملاصدرا برای اثبات حرکت در جوهر از این قاعده استفاده کرده است.

صورت قبلی از بین برود و صورت جدید آید، بلکه صورت جدید همانند لباسی است که روی صورت قبلی قرار می‌گیرد. تمام این مراحل حرکت ادامه دارد تا به صورت انسانی می‌رسد که در این مرحله صورت نفس ناطقه پدید می‌آید. در تمام این تغییرات در واقع یک وجود و یک جوهر مشخصی است که حرکت واحدی را برای رسیدن به هدفی طی می‌نماید. مثلاً فرض کنید که علی از مشهد به تهران می‌رود. علی یک هدف دارد و آن رسیدن به تهران است و مبدأ وی نیز مشهد خواهد بود. اما در بین تهران و مشهد شهرهای مختلفی است که با رسیدن علی به آنها مکان علی تغییر خواهد نمود. در مورد حرکت جوهری نیز اینگونه است؛ یک جوهر است که با پذیرفتن صور گوناگون در هر مرحله یک ماهیت از آن به دست می‌آید و ما گمان می‌کنیم که چندین حرکت می‌باشد.

در اینجا ما اشاره به رابطه ماده و صورت نمودیم و ذکر کردیم که صورتها به صورت لبس بعد از لبس در حرکت جوهری تکامل می‌یابند تا به انتهای حرکت برسند: در تغییر استکمالی هر صورت بالفعلی واجد صور قبل و نسبت به صورتهای بعد زمینه و استعداد است تا رسیدن صورت جسمانی بدنی به مرحله‌ای که جمیع جهات قوه آن به فعلیت رسد و صورتی متقدّر و متجسّم و جسمی حیّ و درآک گردد تا صلاحیت حشر و نشر و اتحاد با صورت برزخی در آن حاصل شود (همان: ۱۹۱).

به همین دلیل بحث رابطه ماده و صورت و رابطه صور با یکدیگر مطرح می‌شود که ملاحظه در مقدمه پنجم بدان اشاره می‌نماید.

۲-۴. تحصیل اشیا به صورت است

ماده از آنجا که قوه می‌باشد فعلیت ندارد مگر اینکه صورّه مایی به او تحصیل دهد، بنابراین آنچه در ترکیب ماده باعث تحصیل اشیا می‌باشد صورت است نه ماده: نسبت ماده به صورت نسبت موجود ناقص به موجود کامل است، بنابراین موجود ناقص نیازمند موجود کامل است ولی نه برعکس (شیرازی، ۱۳۷۹: ۱۸۷).

اما از میان صور مختلفی که در حرکت جوهری بر ماده حلول می‌یابند آنچه باعث تحقق انسان می‌شود آخرین صورت لاحق بر آن است:

همچنین فصل اخیر در ماهیات مرکب از اجناس و فصول مانند ناقص در انسان، اصل ماهیت نوعیه همین فصل اخیر است و سایر فصول و اجناس از لوازم این فصل اخیر می‌باشند (همان).

از آنجا که ماهیت اشیا خارجی به ذهن انسان می‌آید و ماهیت در ذهن به صورت و فصل تعریف می‌شود جنس و فصل ذهنی در واقع همان ماده و صورت خارجی است. می‌توان تعریف ماهیات را به تمام اجناس و فصول سابق ذکر نمود یا بدون ذکر آنها، در این صورت ماهیت انسان به دو گونه لحاظ می‌شود: «برای آن ماهیت دو اعتبار است، اعتبار کثرت و تفصیل و اعتبار وحدت و اجمال» (همان).

مثلاً در تعریف انسان می‌توان گفت: جوهر جسمانی نامی متحرک با اراده و حساس و ناطق و از طرفی می‌توان صرفاً گفت: حیوان ناطق؛ یعنی جنس قریب و فصل قریب ذکر گردد. آنچه در تعریف انسان، ماهیت انسان را تشکیل می‌دهد، در واقع همان فصل اخیر است و مابقی مفاهیم لوازم تحقق فصل انسان است. در عالم خارجی نیز اینگونه است. هر یک از آن تعاریف در واقع اشاره به صورتهای مختلفی دارد که در طی حرکت جوهری بر انسان عارض شده است. اما آنچه انسان را در خارج انسان نموده است، آخرین صورت است که همانا ناطق می‌باشد:

انسان دارای دو وجود است: وجود اجمالی و وجود تفصیلی؛ وجود تفصیلی آدمی همان ماده جوهری و صورت اتصالی مقداری و صورتی است که مبدأ نمو و رشد و حرکت اختیاری می‌گردد که در تعریف، آن را جوهر جسمانی نامی حساس و متحرک بالاراده و مدرک کلیات گویند. این اجزا در وجود انسان از مرتبه اخس به اشرف مرتب شده‌اند. اما وجود اجمالی، به نفس ناطقه متحقق می‌گردد و در آن تمام این معانی به نحو اعلی وجود دارد (همان: ۱۸۸؛ همو، ۱۹۸۱: ۲۳۰).

پس جوهر واحد انسانی از مرتبه ضعیف حرکت خود را آغاز می‌نماید تا به مرتبه اشرف که همان نفس ناطقه انسانی باشد برسد. آنچه در نهایت انسان را انسان می‌نماید نه صورت نباتیه است نه حیوانیه، بلکه صورت ناطقه است که در واقع فصل اخیر می‌باشد:

نفس انسانی نیز در جمیع این مراتب موجود است، در مرتبه‌ای، نفس نباتی و در موطنی، نفس حیوانی و در مشهدی، نفس کلیة البسیطة ملکوتی است و جمیع این مراتب در مراتب دیگر وجود دارد، ولی مناسب با آن مقام و موطن و نیز هر

مرتب‌ای از مراتب وجودی انسان به اعتباری صورت و به اعتباری ماده است، تا برسد به مقام و موطن آخر نفس که مقام فناست، بنابراین صورت بدنی دارای ماده‌ای است و همین صورت بدنی خود ماده و هیولاست برای تحقق صور ادراکی و صورت ادراکی ماده است برای تحقق صورت عقلانی کلی... آنچه ملاک صدق معنای انسان بر فرد خارجی است، نفس ذات انسان و صورت مجرد و زنده اوست که اصل باقی است و بدن دائماً متحول و متحرک است (آشتیانی، ۱۳۵۹: ۱۹۴).

ملاصدرا نشان داد که اگرچه انسان در هر مرحله از دگرگونی با پذیرایی صورتی دارای بدنی خاص می‌باشد، آنچه انسان را انسان می‌نماید، نفس انسانی است و همان صورت است نه ماده که تن است، تن اگرچه دگرگون می‌شود، هویت انسان است در هر تغییری باقی می‌باشد؛ به عبارت دیگر نفس، موجودی است که می‌تواند هم در حد نبات و حیوان نزول نماید و هم به گونه‌ای گردد که کلیه علوم متضاد را به صورت وحدت در خود داشته باشد. باید گفت: همانگونه که وجود مراتب قوی و ضعیف دارد، وحدت نیز مراتب دارد و نفس نیز که وجود است دارای مراتب می‌باشد از نفس ضعیف گرفته تا نفس قوی، مثلاً نفس حیوانی انسان به گونه‌ای است که هر یک از احساسها را از مجرای حسی خود به طور مجزا درک می‌کند، ولی نفس انسانی می‌تواند متضادات را یکی در خود گرد آورد؛ اما جوهر نفسانی در عین وحدت صورتهای متقابل در او یافت می‌شود مانند سیاهی و سفیدی، هر چه تجرد آدمی زیاده‌تر شود و جوهر انسانی او قوی‌تر گردد، احاطه او بر اشیا بیشتر می‌شود (شیرازی، ۱۳۷۹: ۱۸۹).

پس برای نفس انسان نزول و صعودی است:

پس برای نفس آدمی نزولی به مرتبه حواس و ابزارهای طبیعی است و صعودی هم به مرتبه عقل فعال و ما فوق آن در آن واحد (همان: ۱۸۹؛ همو، ۱۳۸۱: ۴۹۵).

به واسطه این مقدمه ملاصدرا نشان می‌دهد که جایز است شیء واحد هم متعلق به ماده شود و هم مراحل عالی وجود را طی نماید: «پس از این اصل، روشن می‌گردد که شیء واحد می‌تواند گاهی متعلق به ماده باشد و گاهی مجرد» (همو، ۱۳۷۹: ۱۸۹).

آنچه در تعریف نفس گفته‌اند عبارت است از: موجودی که ذاتاً مجرد از ماده

است و در فعل و عمل به ماده نیاز دارد^۱ حال با این بیان نفس دائماً در عمل به ماده نیاز دارد. از آنجا که هویت من به صورت اخیر بوده و صورت اخیر نیز نفس ناطقه است و نفس نیز اضافه به تن دارد، چرا که باید فعلش را به واسطه آن انجام دهد، ملاصدرا بدین گونه، زمینه را برای مقدمه بعدی آماده می‌نماید.

همان طور که در طول تغییرات بدن نباتی تا انسانی یک نفس است و آن هم باقی است، ولی تن او دگرگون می‌شود می‌تواند جز این تن دارای تن دیگری باشد.

۲-۵. تشخیص نفس در عین دگرگونی تن

موجودی که با حرکت جوهری به سمت غایتی سیر می‌نماید، در طول این حرکت ذاتاً موجودی سیال می‌باشد و این سیال بودن عین ذات جوهر می‌باشد، به عبارتی باید گفت جوهری است ذاتاً سیال در طول این مسیر دارای یک وحدت شخصیت که از حرکت اتصالیه آن به دست آمده است چون قوام تن به نفس است و نفس می‌تواند در طول تغییرات تن یک هویت واحد باشد.

همان طور که در روند تبدیل تن یک طفل به یک جوان یا پیر، یک نفس واحد در جریان تبدلات تن ثابت است چه مانعی دارد که آن تن یک تن مثالی باشد.

هویت بدن و تشخیص او هر دو به نفس خودش موجود هستند نه به جرمش، مثلاً زید به نفس خودش زید است نه به جسمش، به خاطر آن وجود و تشخیص مستمر می‌گردد، مادامی که نفس باقی است و اجزاء و لوازمش از جمله مکان، زمان، وضع، کیف و کمش متحول می‌گردند و پس از آن همین تن به تن مثالی متحول می‌گردد، در حالی که حقیقت او باقی است، بنابراین هویت انسان در تمام این تحولات یکی است (همان: ۱۹۰).

آنچه از عبارت فوق به نظر می‌رسد این است که بر خلاف دیگران که نفس را روحانی الحدوث و روحانی البقا می‌دانند او نفس را جسمانی الحدوث می‌داند که به واسطه حرکت جوهری از نطفه و جسم حرکت را آغاز می‌نماید، تا به یک نفس عالی با یک تن مثالی برسد بنابراین نفس، روحانی البقا می‌گردد.

نفس، از آنجا که صورت تمامیه در انسان در وجود طبیعی است، تدریجاً به

اعضای روحانی مبدل می‌گردد و آنگاه به اعضای عقلی (همان: ۱۹۱؛ همو، ۱۹۸۱: ۲۲۱؛ همو، ۱۳۸۱: ۴۷۵).

نکته دیگر آن که نفس دائماً در هر مرحله از حرکت اشتدادی باشد به تن نیاز دارد، این تن می‌تواند روحانی یا جسمانی باشد به دلیل آنکه نفس اضافه به بدن است: اضافه نفس به بدن ذاتی نفس است و نفس در آخرت نیز دارای بدن است و نفوس اخروی با ابدان و اجساد محشور می‌شوند و از آنجایی که دار آخرت نشئه ماده و حرکت و تغیر و فنا و زوال نیست و بدن در هر نشئه باید احکام همان نشئه و عالم را دارا باشد (آشتیانی، ۱۳۵۹: ۱۹۷).

آنچه تا اینجا ملاحظه گردید آن بود که تن آدمی در مسیر حرکت تبدیل به یک ساحت دیگر از وجود و یا یک نوع تن دیگر می‌شود که ملاصدرا آن را تن روحانی یا مثالی می‌داند اینک باید تأمل نمود که آیا این عالم اساساً وجود دارد، به همین دلیل ملاصدرا بلافاصله مقدمه بعدی را که در مقدمه هفتم اسفار می‌باشد مطرح می‌نماید و تلاش می‌کند وجود تن روحانی را اثبات نماید.

۲-۶. عالم خیال

بنا بر اصول گذشته، بدنی که در روز جزا محشور می‌شود عین این بدن است، منتهی بدن مثالی و برزخی است. عالم مثال عالمی است که واسطه بین عالم عقل و عالم حس می‌باشد، یک وجه ارتباط به جهان عقل دارد و آن اینکه مجرد از ماده است و یک وجه ارتباط به عالم ماده دارد و آن اینکه متشکل از شکل و بُعد می‌باشد:

عالم مثال، عالمی است متوسط بین عالم مجرد و عالم مادی حسی به حواس محسوس. عالمی است نورانی و از آن جهت به آن برزخ گویند که حد فاصل بین عالم شهادت صرف و غیب محض است (همان: ۱۹۸؛ ابراهیمی دینانی، ۱۳۶۸: ۳۵).^۱

۱. عالم مثال حدّ واسط بین عالم حس و عالم معقول است، این عالم نزد حکمای ایران باستان بسیار اهمیت داشته است. بعد از اسلام در عالم فلسفه نخستین بار سهروردی از این عالم نام برد و ملاصدرا نیز به تبع وی این جهان واسط را مورد توجه قرار داد. البته در عرفان اسلامی این جهان مطرح بوده است و محی‌الدین بن عربی بسیار برای این عالم اهمیت قائل است (برای آگاهی از این جهان نزد حکمای ایران باستان، عرفا و حکمت اشراقی و صدرایی ر.ک: ابراهیمی دینانی، ۱۳۶۶: ۳۸۳؛ ضرابی، ۱۳۷۷: ۴۱؛ صانع پور، ۱۳۸۵).

ملاصدرا نیز عالم خیال را چنین توصیف نموده است:

جوهر قائمی که در محلی از بدن نیست و در جهتی نیز در عالم طبیعی نیست. این جوهر مجرد از این عالم است و واسطه‌ای است بین عالم مفارقات عقلی و عالم طبیعیات مادی (شیرازی، ۱۳۷۹: ۱۹۱؛ همو، ۱۳۸۱: ۴۸۳؛ همو، ۱۹۸۱: ۲۲۳).

بر اساس قاعدهٔ الواحد از خداوند تنها یک موجود صادر می‌شود و آن عقل است. عقل در فعل و ذات مجرد از ماده است، ولی ماده درست در مقابل عقل قرار دارد. همواره این سؤال مطرح بوده که رابطهٔ عقل و ماده چگونه است و چگونه از یک موجود کاملاً مجرد موجود مادی حاصل می‌شود. سهروردی بر اساس قاعدهٔ امکان اشرف^۱ وجود جهان مثال را اثبات نموده است. جهان مثال جهان مُثَل افلاطون نیست، بلکه جهانی است واسطه بین عالم عقل و حس، بنابراین جهان برزخ واسطه بین قوس نزولی هستی می‌باشد، اما انسان باید این قوس نزول را مجدداً طی نماید. پس به واسطهٔ حرکت جوهری هیولا، عالم پذیرای صور مختلف خواهد بود تا به عالم نبات و حیوان و در نهایت عالم خیال می‌رسد، یعنی در برابر هر مرحله از هستی در قوس نزول، قوس صعودی نیز خواهد بود:

نفس جهت ادراک صور جزئی و صور منتزع از مواد خارج از نشئهٔ ادراک جزئی ماده هیولای انسانی بعد از طی درجات نباتی وارد مقام حیوانی می‌شود که به آن نشئهٔ جزئی انسان نیز اطلاق شده است و بعد از طی درجات و موطن به مقام تجرد تام و مرتبهٔ عقلانی نزدیک می‌شود، بنابراین فطرت انسان بما هو انسان، آخر فطرت حیوان بما هو حیوان است (آشتیانی، ۱۳۵۹: ۲۰۰).

پس نفس آدمی با طی درجات وجود قدم به عالمی می‌نهد که عالم برزخ می‌باشد دیگر آنکه بین برزخ صعودی با نزولی تفاوت است، برزخ صعودی به واسطهٔ اعمال آدمی ساخته می‌شود، ولی برزخ نزولی پیش از این عالم است. بنابراین ملاصدرا بر خلاف سهروردی^۲ در مسئلهٔ معاد به برزخ صعودی عقیده دارد نه برزخ

۱. قاعدهٔ امکان اشرف عبارت است از اینکه در تمام مراحل وجود لازم است ممکن اشرف بر ممکن اخس مقدم باشد، یعنی هرگاه ممکن اخس موجود باشد ناچار باید پیش از آن ممکن اشرفی موجود شده باشد (ابراهیمی دینانی، ۱۳۶۶: ۱۶).

۲. جهت دانستن آرای سهروردی در مورد معاد ر.ک: همان: ۵۲۴.

نزولی. در واقع قوه خیال یا به صورت متصل است یا به صورت منفصل،^۱ منفصل همان عالم برزخ واسطه دو جهان معقول و محسوس است و متصل خیالی است که در آدمی وجود دارد و به واسطه حرکت جوهری نفس ساخته می شود.

۷-۲. نحوه ادراک آدمی

تن مادی ما به واسطه حواس پنج گانه با جهان حسی ارتباط برقرار می کند، اما تن هنگامی که به عالم برزخ می رسد مرتبه ادراک او نیز با عالم محسوس تفاوت خواهد نمود:

نفس مادامی که متعلق به بدن می باشد احساس او غیر از تخیل اوست، برای اینکه در ابتدا خیال نیازمند ماده و شرایط خارجی است. اما در نشئه ثانی به این شرایط نیازمند نیست در هنگام خروج از این عالم فرق بین تخیل و احساس نیست. قوه احساس او خزانه حس است و هنگامی که قوی گردید از غبار تن خارج می گردد (شیرازی، ۱۳۷۹: ۱۹۲؛ همو، ۱۳۸۱: ۴۵۳).

به عبارت دیگر صور خیالیّه و جزئیّه که ما ملاحظه می کنیم قائم به نفس می باشند، لیکن مانند قیام فعل به فاعل یعنی فعل از فاعل صادر می گردد و فاعل انجام دهنده و به وجود آورنده فعل است. در مورد صورت خیالیّه نیز اینگونه است. بر اساس نظر ملاصدرا نفس آدمی به واسطه حواس پنج گانه و روابط مادی با جهان خارج ارتباط برقرار می نماید، این ارتباط علت آن است که صور در آدمی از قوه به فعل برسند:

اینکه ملاصدرا می فرماید قیام صور خیالی به نفس مبدأ این صور به فاعل از قابل شبه است از این باب است که بالاخره نفس جهت ادراک صور خیالی قبل از حصول و فعلیت این صور و همچنین نسبت به صور عقلی دارای جهت قوه خیال هیولایی است و حصول هر صورت عقلی و خیالی ملاک خروج نفس به حسب جوهر ذات از مقام قوه به فعلیت است (آشتیانی، ۱۳۵۹: ۲۰۳).

یعنی صور خیالی و صور عقلی اینگونه نیست که به واسطه انفعال ما از خارج در

۱. عرفا از عالم خیال منفصل به خیال مطلق و از خیال متصل به خیال مقید یاد می کنند (صانع پور، ۱۳۸۵: ۲۰).

ذهن ما به وجود آمده باشند و در ذهن ما نقش ببندند، بلکه این نفس است که آنها را از قوه به فعل می‌آورد. این مسئله باعث می‌شود که بین صور خیالی و صور عقلی نوعی اتحاد با نفس آدمی وجود داشته باشد، البته اتحادی نه به عنوان جوهر و عرض اگر اینگونه باشد صور اشیای خارجی به عنوان عرض در جوهر ذهن ما قرار دارند و باعث می‌شوند که در روز قیامت از جهت ذاتی بین نفس مؤمن و کافر تفاوتی نباشد، بلکه اتحاد آنها اتحاد موجود بالقوه با بالفعل یا اتحاد ماده با صورت است. نفس آدمی چه در قوه خیال و چه در قوه عقل ماده است که به واسطه صور خیالی و صور عقلی به فعلیت می‌رسد و در آنجا مجدداً مراتب و درجات عالم خیال و عالم عقل را طی می‌نماید:

سعه درجات جنان حاصل از نتایج اعمال است و هر چه نفس ناطقه انسان مبدأ افعال انسانی شود و در مقام عمل، ملکه مبدأ اعمال خوب در او زیادتر شود درجات او در عالم مثال بالاتر و نعمت و لذات حاصل از این ملکات بیشتر و تنزه نفس و روح از تعلق به عالم دنیا و مشتتهای نفسانی تمام‌تر خواهد بود (همان: ۲۱۳).

به عبارت دیگر بهشت و جهنم همان برزخ صعودی هستند که هر یک از انسانها برای خود می‌سازند. چون با افعال خوب و بدی که آدمی انجام می‌دهد درجه وجودی و شدت و ضعف وجودی او بالاتر یا پایین‌تر می‌رود و چون بین صور و اعمال با نفس آدمی اتحاد ماده و صورت می‌باشد. هر چه نفسی اعمال و افکار خوب را در خود گرد آورد درجه وجودی او بالاتر می‌رود و برای خود بهشتی خواهد ساخت. جهنم نیز در نفس آدمی است که به واسطه اعمال بد در او انجام شده است.

نفس آدمی نیز به گونه‌ای است که در عالم خیال هر چه اراده نماید برای او حاضر خواهد بود. مانند جهان محسوس نیست که مانع در ایجاد او باشد. به این صورت که اگر قوه خیال امری را تصور نماید اعضای بدن به سوی او شوق یابند و با مانعها مبارزه می‌نمایند تا چیزی تحقق یابد، بلکه در جهان برزخ به صرف تصور و اراده نفس آن امر برای او حاضر خواهد بود. انسان در ابتدای وجود در مقام ادراک امور خارج از ذات خود احتیاج به مشارکت مواد و صور دارای وضع و محاذات

جسمانی دارد و در مقام رجوع به عالم برزخ و قیامت جمع این ادراکات قائم به جهت غیب نفس و باطن روحند و نفس بعد از خلع جلباب بدن هر چه را ادراک نماید دون مشارکت جهات قابل شهود نماید، لذا در آخرت انسان به آنچه که اشتیاق دارد به صرف تصور برای او حاضر می‌شود و صرف تصور او امری غیر از حضور و شهود متصور نمی‌باشد. آنچه که انسان در آن عالم مشاهده نماید از انواع نعم الهی و نشئه لذات اخروی از حور و قصور آنها و اشجار و فواکه و ظلال و انواع صور مبدأ عذاب و الم روحانی و جسمانی از آتش دوزخ و حیات و عقاب و زقوم، اموری خارج از نفس نیستند لذا عذاب آخرت از عذاب دنیا شدیدتر است.^۱

تا اینجا روشن گردید که ملاصدرا معتقد است در روز قیامت هم نفس آدمی محشور می‌شود و هم تن آدمی. در این صورت باید گفت ملاصدرا اولین کسی است که از وجه عقلی معتقد می‌گردد که عین این جسم روز آخرت محشور می‌شود.

پس انسان واحد از مبدأ طفولیتش طبیعی است و از این حیث بشر است، سپس به تدریج از این وجود پاک‌تر می‌شود و لطیف‌تر می‌گردد تا اینکه به وجود نفسانی برسد و در این حیث انسان نفسانی است و برایش اعضای نفسانی است، سپس از این مرحله به تدریج منتقل می‌گردد تا وجود عقلی برای او متحصّل شود و در این حیث برای او اعضای عقلی خواهد بود (شیرازی، ۱۳۷۹: ۱۹۴).

آنچه تا اینجا بررسی شد قوس صعود آدمی بود که مطابق قوس نزول شکل می‌یافت. اما نکته‌ای که ملاصدرا در آخرین اصل یعنی اصل یازدهم در مورد اثبات معاد جسمانی مطرح می‌نماید، کینونت انسان پیش از این عالم است، یعنی انسان در ابتدای اینکه در جهان محسوس قرار گرفته باشد، دارای وجودی است که آن وجود تنزل یافته در جهان محسوس واقع شده است.

نفس آدمی دارای کینونت و هستی و تحقق و وجود سابق به عالم زمان و مکان و حقیقت مقدم بر صورت انسانی موجود در عالم شهادت می‌باشند که به جهات فاعلی قیام دارند که تعلق آن به بدن همان تنزل از عالم عقل باشد (آشتیانی، ۱۳۵۹: ۲۱۴).

ملاصدرا در تبیین این مسئله در اسفار می گوید:

ترتیب صعودی این نشئات سه گانه برعکس ترتیب نزولی آنها از خداوند تعالی می باشد، سلسله ابداع به نحو ابداعی و بدون زمان است ولی سلسله صعود با حرکت و دگرگونی است، بنابراین برای انسان وجودهای سابقی مقدم بر حدوث شخصی مادی آنهاست (شیرازی، ۱۳۷۹: ۱۹۵).

اما این نفوس که در عالم عقل می باشند و طینت مؤمنان و کافران از آن اسمای خداوند سرشته می شود، در قوس صعودی مجدداً بازگشت به مرتبه آغازین وجود می نماید. آیات و شواهدی که بر این طینت اولیه اشاره دارند،^۱ اما انسان موافق این طینت خود مراتب صعودی را از مرحله جمادی آغاز می نماید و به مرحله نباتی و حیوانی که هر یک دارای درجاتی دیگر هستند ارتقا می یابد و بعد از آن وارد مرحله انسانی می شود. در این مرحله بعد از مرگ آدمی او وارد عالم برزخ می گردد و در آنجا نیز تا غواشی و علایق جهان مادی از او زدوده نشود نمی تواند به مرحله عالی هستی صعود یابد.

نفس هنگامی که تمام علایق طبیعی و نفسانی اش قطع نگردد نمی تواند به جوار خداوند نزدیک شود، پس موت اولین منزل آخرت و آخرین منزل دنیاست. انسان بعد از خروجش از دنیا در برخی از برازخ متوسط بین دنیا و آخرت محبوس می گردد (همان: ۱۹۷).

نتیجه

پس از آنکه تلاشهای متفکران پیش از ملاصدرا را به طور مختصر ملاحظه و روشن گردید که آنها در توجیه عقلی معاد جسمانی دچار مشکل گردیده بودند. از طرفی با توسل به نفس و استقلال آن از بدن برخی گرفتار تناسخ شدند و برخی به انکار معاد جسمانی پرداختند. ملاصدرا بر اساس اصول فلسفی خود نشان می دهد که نفس آدمی که در قوس نزول وجود داشته چگونه معراج تحلیل را طی نموده و در شب قدری هبوط یافته و در کویر هیولا گرفتار آمده است. او به این وسیله هم وجود

۱. مانند آیه ۱۷۲ سوره اعراف.

نفس آدمی را پیش از این دنیا نشان می‌دهد و تکامل نفس را از آخرین حد وجودی تا به بالاترین حد که انسان باشد، ترسیم نموده است. خارج شدن از قوه به طرف فعل به کمک عقل فعال صورت می‌گیرد و هر چه درجه وجودی انسان افزایش می‌یابد شدت وحدت او و گسترگی وجود او بیشتر می‌شود؛ یک نفس و یک وجود با حرکت جوهری راه تکامل را در پیش می‌گیرند و هر چه آنها در سیر حرکت به تهذیب و انجام دستورات عقل توجه نمایند به کمال خود نزدیک‌تر می‌گردند. اما نفس چون در فعل نیاز به ماده دارد و هیچ وقت از ماده جدا نیست، نفس در جهان مادی و جهان برزخ یکی است، اگرچه در هر مرحله از حرکت دارای بدنهای مختلف می‌باشد. بنابراین به نظر می‌رسد ملاصدرا بر خلاف کسانی که ادعا می‌کنند معاد او معاد منقول در دین اسلام نیست توانسته است عینیت جسم آدمی را در روز محشر بر اساس مبانی فلسفی خویش تنظیم نماید. کل فلسفه او تبیین قوس نزول و صعود وجود می‌باشد. او با تکمیل قوس نزول و اثبات بسیاری از مبانی فکری خود در آغاز تفکر خود تلاش وافر نموده است که قوس صعود هستی را با توجه به مبانی پذیرفته شده‌اش، در قوس نزول اثبات نماید. کاری که به نظر نگارنده گذشتگان قبل از او یا اصلاً انجام نداده‌اند یا به طور ناقص انجام داده‌اند. در پایان امیدوارم که با روشن نمودن ابعاد پنهان تفکر ملاصدرا، با زبان جدید بتوان اندیشه او را به طور شفاف در معرض نقد و بررسی قرار داد تا به این وسیله اذهان بتوانند با تکیه بر گذشته زمینه رشد فلسفه اسلامی را به وجود آورند.

کتاب‌شناسی

۱. آشتیانی، سیدجلال‌الدین، شرح بر زاد المسافر ملاصدرا، تهران، انتشارات انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۹ ش.
۲. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، شعاع اندیشه و شهود فلسفه سهروردی، تهران، حکمت، ۱۳۶۶ ش.
۳. همو، قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲ ش.
۴. همو، معاد از دیدگاه حکیم زنوزی، تهران، حکمت، ۱۳۶۸ ش.
۵. ابن سینا، حسین بن عبدالله، النجای من الغرق فی بحر الضلالت، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۴ ش.
۶. شیرازی، صدرالدین محمد (ملاصدرا)، الحکمی المتعالی فی الاسفار الاربعی العقلیه، قم، مصطفوی، ۱۳۷۹ ش.
۷. همو، الشواهد الربوبیه، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، قم، بوستان کتاب، ۱۹۸۱ م.
۸. همو، مبدأ و معاد، ترجمه احمد بن محمد الحسینی اردکانی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، چاپ دوم، ۱۳۸۱ ش.
۹. صانع‌پور، مریم، محی‌الدین و نقش خیال قدسی در شهود حق، تهران، نشر علم، ۱۳۸۵ ش.
۱۰. ضرابی، احمد، عالم اسرارآمیز خیال، مشهد، مؤسسه پیوند با امام، ۱۳۷۷ ش.
۱۱. طباطبایی، سیدمحمدحسین، نهایی الحکمه، قم، مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۱۶ ق.

جایگاه امامان معصوم علیهم السلام در عصر خاتمیت

- سید محمد مظفری
- کارشناس ارشد فلسفه و کلام اسلامی

چکیده

ختم نبوت و انسداد باب وحی تشریحی پس از نبی خاتم صلی الله علیه و آله از ضروریات دین اسلام و از باورهای بنیادین مسلمانان است. تردیدی نیست که تبیین و تحلیل صحیح این مسئله، طراوت ایمان و باورهای دینی مسلمانان را فزونی می‌بخشد و برای بشر معاصر نیز این فرصت را فراهم می‌سازد تا این دین جهانی و کامل را مورد مطالعه و باز کاوی قرار دهد.

این نوشتار باب تازه‌ای برای تبیین خاتمیت گشوده است و این مسئله را از طریق فرایند امامت در دین خاتم بررسی کرده است. شئون پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله، قلمرو نیابت و خلافت امام از پیامبر صلی الله علیه و آله، نقش و منزلت امامان معصوم علیهم السلام در تفسیر و تبیین معارف و احکام دین و تطبیق و اجرای آن و جایگاه حقیقی و حقوقی آنان و نیز ارتباط امامت و خاتمیت از مسائلی است که در این جستار مورد کاوش قرار گرفته است.

واژگان کلیدی: امامت، ولایت تکوینی، ولایت تشریحی، خاتمیت، خلافت، نیابت، مرجعیت.

ختم نبوت به معنای ختم دیانت و جایگزینی عقل از دین نیست، بلکه بدین معناست که پس از پیامبر خاتم محمد مصطفی صلی الله علیه و آله کس دیگری از سوی خداوند به نبوت مبعوث نمی گردد؛ زیرا گوهر نبوت فراگیری وحی است؛ وحی تشریحی و اخص که توسط فرشته الهی بر پیامبر صلی الله علیه و آله نازل می شود. این گوهر پس از نبی خاتم صلی الله علیه و آله در کس دیگری یافت نمی شود.

ختم نبوت از باورهای راسخ و بنیادین مسلمانان و از ضروریات دین اسلام است و انکار آن به منزله انکار اصل نبوت نبی خاتم صلی الله علیه و آله به شمار می آید.

در زمان حیات پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله مسلمانان از نور وجود و حضور آن حضرت حظّ و بهره مستقیم می بردند و در تمام قلمرو دین، هر چه از متن و واقع اسلامی می خواستند، از آن حضرت فرا می گرفتند. ارتحال و فقدان پیامبر رحمت صلی الله علیه و آله چالشها و پرسشهای مهمی را فراروی مسلمانان می نهد؛ از جمله اینکه چرا باب نبوت مسدود و رابطه زمینیان با عالم برین گسسته شد؟ علت ختم نبوت چیست؟ آیا پس از پیامبر صلی الله علیه و آله کسی هست که مردم از طریق او به متن واقع اسلام دست یابند و او هدایت و تربیت معنوی مردم را به عهده گیرد؟ اوضاع بشر عصر حاضر که خلأ معنویت و دیانت در میان آنان بیداد می کند، به این پرسشها قوت بیشتر می بخشد؛ زیرا بشر عصر حاضر بسی نیازمندتر به وجود نبی و هدایتگر الهی است و حضور پیامبر با معجزات علمی، بسا سودمندتر به حال آنان است.

هدف اصلی در این نوشتار، تبیین و تحلیل ختم نبوت از رهگذر امامت و ارتباط امامت و خاتمیت است و نیز نقش امامان معصوم علیهم السلام در تفسیر و تبیین احکام دین، حفظ و تطبیق و اجرای شریعت و هدایت و تربیت معنوی مردم است.

باید گفت، دستیابی به نقش امامان معصوم علیهم السلام و تعیین جایگاه حقوقی آن بزرگواران بدون بررسی دو امر ذیل امکان پذیر نیست:

(الف) بررسی چستی و مؤلفه های امامت و شرایط و اوصاف امام علیه السلام؛

(ب) بررسی و آگاهی از شئون پیامبر صلی الله علیه و آله

امر نخست امامت، تصویری صحیح از امامت است که بر اساس آن، امامت

مقامی الهی و لطف و عنایت حق است؛ چه فرایند امامت، استمرار و وظایف پیامبر صلی الله علیه و آله و امامت، خلافت و نیابت مطلق از پیغمبر صلی الله علیه و آله است و تمام شرایطی که در نبوت شرط است، در امامت نیز شرط است. بدیهی است که دقت در امور یادشده نقش و جایگاه امامان معصوم علیهم السلام را تا حدود زیادی روشن می‌سازد؛ زیرا اگر امامت به عنوان امتداد وظایف پیغمبر صلی الله علیه و آله عنایت و لطف حق است و امام، نایب و خلیفه رسول خداست، تمام شئون پیامبر صلی الله علیه و آله پس از رحلت آن حضرت به عهده امام معصوم است، جز یک شأن که فرا گرفتن وحی باشد، چون باب وحی، پس از رحلت حضرت ختمی مرتبت صلی الله علیه و آله مسدود است و برای هیچ کس وحی پیامبرانه (وحی اصطلاحی) نازل نخواهد شد و این امر از ضروریات اسلام و انکار آن به منزله انکار اصل نبوت نبی خاتم صلی الله علیه و آله است.

۱. شئون پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله

پیامبر خاتم صلی الله علیه و آله به گواهی قرآن و سیره خود آن حضرت، دارای وظایف و شئون متعددی بود و چندین مسئولیت و مقام را در زمان حیاتش عهده‌دار بود.

نخستین شأن رسول خاتم صلی الله علیه و آله فرا گرفتن وحی است که قوام نبوت آن حضرت به شمار می‌آید و با رحلت ایشان باب آن مسدود و مقطوع است.

شأن دوم، ولایت مطلقه پیامبر صلی الله علیه و آله است؛ زیرا به گواهی قرآن، پیامبر صلی الله علیه و آله ولی و سرپرست همه مؤمنان است که از آن به ولایت تشریحی نیز تعبیر می‌شود. قرآن می‌فرماید: «پیامبر صلی الله علیه و آله در تصرف امور مؤمنان از خود آنان سزاوارتر است». ولایت تشریحی خود دارای مراتب و فروع ذیل است که جملگی آنها جزو شئون پیامبر صلی الله علیه و آله به شمار می‌آید:

زعامت در حکومت: زعامت و ریاست در حکومت در زمان رسول خدا صلی الله علیه و آله از آن او بود و خداوند اطاعت آن حضرت را در تمام این امور واجب و لازم شمرده است: «از خدا و رسول خدا اطاعت کنید» (آل عمران/ ۳۲). قضاوت، داوری میان مردم که جزو وظایف حاکم اسلامی می‌باشد، نیز در زمان حیات نبی خاتم صلی الله علیه و آله از شئون اختصاصی آن حضرت بود. قرآن کریم می‌فرماید:

به پروردگارت سوگند که آنها مؤمن نخواهند بود، مگر اینکه در اختلاف خود، تو را به یاری بطلبند، سپس از داوری تو در دل خود احساس ناراحتی نکنند و کاملاً تسلیم باشند (نساء/ ۶۵).

ولایت در اموال عمومی: شأن دیگر پیغمبر صلی الله علیه و آله تصرف در امور اقتصادی مردم بود. این مقام را نیز خداوند به او واگذار کرده بود. قرآن در این باره می‌فرماید: از اموال آنان صدقه‌ای بگیر تا به وسیله آن، آنان را پاک و پاکیزه سازی (توبه/ ۱۰۳).

مرجعیت در معارف و احکام الهی: یکی از عمده‌ترین شئون پیامبر صلی الله علیه و آله مرجعیت آن حضرت در معارف و احکام دین بود. هر کسی هر پرسشی را از متن و واقع اسلام می‌خواست، پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله متکفل پاسخ آن بود و معارف و احکام دین را تبیین و تفصیل می‌داد. این مقام به گواهی قرآن از مناصب اسمی پیغمبر بود و خداوند او را مرجع، مبین و مفسر کلام حق و معارف دین قرار داده است: ما هیچ پیامبری را جز به زبان قومش نفرستادیم تا حقایق را برای آنها آشکار سازد (ابراهیم/ ۴).

و در خصوص پیامبر خاتم صلی الله علیه و آله می‌فرماید: و ما این قرآن را بر تو فرو فرستادیم تا آنچه به سوی مردم نازل شده است، برای آنها روشن سازی (نحل/ ۴۴). آنچه پیامبر برای شما آورده، آن را بگیرید و از آنچه شما را بازداشته، باز ایستید (حشر/ ۷).

تربیت معنوی و فکری: این مقام از متفرعات مرجعیت فکری و دینی و بدین معناست که خداوند پیامبر صلی الله علیه و آله را آموزگار بزرگ همه انسانها قرار داده و تربیت معنوی و فکری مسلمانان را به او سپرده است تا در پرتو تعلیمات و آموزه‌های الهی آن حضرت به سعادت ابدی نائل گردند. ادله‌ای که مقام مرجعیت را برای پیغمبر ثابت می‌کرد، به دلالت تضمینی این مقام را نیز برای او به اثبات می‌رساند.

شئون نامبرده از عمده‌ترین مناصب پیامبر خاتم صلی الله علیه و آله به شمار می‌رود و سایر وظایف را نیز در بر می‌گیرد.

حال پرسش عمده این است که گستره نقش و منزلت امامان علیهم‌السلام تا کجاست؟ آیا در عصر خاتمیت همه شئون و وظایف پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله را امامان عهده‌دارند یا پاره‌ای از شئون آن حضرت را؟ به دیگر سخن، امام جانشین و نایب پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله است، آیا نیابت و خلافت امام از نبی خاتم صلی‌الله‌علیه‌وآله نیابت مطلق است و همه شئون او را استخلاف نموده است یا نیابت مقید و تنها برخی از وظایف او را عهده‌دار است؟ این مسئله یکی از نقاط اختلاف شیعه و اهل سنت است. شیعه قائل به نیابت مطلق است و امام را عهده‌دار همه شئون پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله می‌داند، اما اهل سنت رویکرد دوم را پذیرفته‌اند و بر این باورند که امام تنها شأن زعامت و ریاست در حکومت را با متفرعات آن عهده‌دار است.

۲. رویکرد شیعه در نقش و منزلت امامان معصوم علیهم‌السلام

چنانچه گذشت، نقش و منزلت امام با تصویر امامت مرتبط است و امامت در تصویر صحیح آن عبارت است از مقام و ولایت فراگیر الهی و عنایت آن برای کسی که از سوی خداوند به جانشینی پیامبر تعیین شده است. امامت همانند نبوت، مقامی الهی و عنایتی ربّانی و فراتر از گزینش مردم است. تمام شرایط نبوت و در رأس همه آنها پیراستگی از خطا و گناه و علم گسترده برای امام نیز شرط است؛ بنابراین، امامت استمرار وظایف نبوت و آموزه‌های علمی و معنوی آن است، به گونه‌ای که همه داده‌های دین پس از رحلت نبی خاتم صلی‌الله‌علیه‌وآله بر محور آن می‌چرخد و جز به وجود امامت استوار نمی‌ماند. دین و آثار و تبیین و تفسیر معارف و احکام آن بدون فرایند امامت به تمام و کمال نمی‌رسد و حفظ و اجرا نمی‌گردد و از همین رو، تبلیغ و اعلام آن از نگاه قرآن به منزله تبلیغ و اعلام کلّ دین^۱ و فرایند امامت، کمال دین و اتمام نعمت الهی است.^۲

امامت نبوت نیست و امام از آن حیث که امام است، نبی نیست؛ هر چند که هر دو شأن عظیم و الهی در پیامبر خاتم صلی‌الله‌علیه‌وآله و پاره‌ای از پیامبران پیش از او گرد آمده

۱. ﴿يَا أَيُّهَا الرِّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ فَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتِكَ﴾ (مائده / ۶۷).

۲. ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتِمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾ (مائده / ۳).

است؛ لذا نبی خاتم صلی الله علیه و آله هم نبی است و هم امام، لکن جنبه نبوت آن حضرت غیر از جنبه امامت اوست و قرآن مجید نیز میان این دو جنبه تفاوت گذاشته است و در داستان ابراهیم علیه السلام با اینکه آن حضرت دارای مقام نبوت بود، سالها پس از آن و پس از امتحانات و آزمونهای سخت مقام امامت نیز برای آن حضرت قرار داده شد. بنابراین امام، جایگاه حقیقی و حقوقی پیامبر صلی الله علیه و آله را دارد و همچون او از ولایت تکوینی و تشریحی برخوردار است. شایان یادآوری که آن دسته از شئون و صفات امام که از امور تکوینی است و با جعل تشریحی قابل جعل و ایجاد نیست، نشانگر جایگاه حقیقی او و آن دسته از شئون و صفات امام که با جعل و ایجاد تشریحی قابل جعل است، نشانگر جایگاه حقوقی امام است.

۲-۱. جعل تکوینی و تشریحی

از آنجا که توضیح جعل تکوینی و تشریحی در فهم ولایت تکوینی و تشریحی و نیز در فهم جایگاه حقیقی و حقوقی امامان معصوم علیهم السلام سودمند است، لازم است به توضیح معنا و مفهوم این دو پرداخته شود:

در جعل تکوینی و تشریحی حیثیت جعل و ایجاد است و در واقع، این حیثیت نقطه اشتراک هر دو مفهوم تکوینی و تشریحی است و نقطه افتراق آن دو در این است که در جعل تکوینی دو خصوصیت است:

الف) خداوند از این رو که خالق ماهیات ممکن است، چیزی را ایجاد و جعل می کند؛

ب) مصلحت در نفس ایجاد و جعل شیء است؛ مثل ایجاد آسمان و زمین و انسان و کل نظام عالم که دو ویژگی نامبرده در همه آنها موجود است.

لکن در جعل تشریحی، خداوند از این رو که شارع احکام و شرایع است، چیزی را جعل می کند و مصلحت در ایجاد نفس شیء نیست، بلکه مصلحت در آن است که بندگان به انجام فعل یا ترک آن روی آورند و در آنان ایجاد داعی نماید، پس جعل تشریحی ناظر به مصالح بندگان و رفع فساد از آنان است (اصفهانی، ۱۳۷۴: ۱۲۱/۳).

امامان معصوم دارای دو گونه صفات و شئون اند:

صفات و شئون تکوینی، همانند علم ویژه و مقام راسخ آنان در علم و عصمت و نیز خلق آنان از نوری که پیامبر صلی الله علیه و آله آفریده شده است. این دسته از صفات از امور تکوینی است و خداوند علم و عصمت و خلق ویژه آنها را با جعل و ایجاد تکوینی ایجاد کرده است. با جعل تشریحی، امام علیه السلام عالم و معصوم نمی گردد و خداوند از این رو که خالق ممکنات است، علم و عصمت را در امامان علیهم السلام ایجاد کرده است و مصلحت نیز در نفس ایجاد علم و صفت و خلق ویژه آنان است.

صفات و شئون تشریحی، مانند مقام ریاست فراگیر الهی و ولایت تشریحی؛ یعنی مقام زعامت و قضاوت و تصدی امور اقتصادی و مقام مرجعیت در دین از امور تشریحی است و خداوند از این رو که شارع شریعت و احکام است، ولایت و امامت را برای کسانی که در خور این مقام اند، جعل و ایجاد می کند و مصلحت این جعل ناظر به بندگان است و خداوند از این رو آنان را رئیس، مرجع و اولی در تصرف قرار داده تا امت را به پیروی از آنها ترغیب کند و در مردم ایجاد داعی نماید که مصالح و سعادت ابدی خود را از طریق پیشوایی و هدایت آنان به دست آورند و از مفاسد و شقاوت ابدی در امان بمانند.

در اینجا این نکته را نباید از نظر دور داشت که جعل نبوت و امامت صرفاً برای کسی ممکن است که از نظر کمالات نفسانی به نهایت رسیده باشد و چنین نیست که بدون اینکه کسی از شرایط و اوصاف ویژه‌ای برخوردار باشد، برای او جعل نبوت یا امامت شود.

این نکته را نیز نباید از نظر دور داشت که میان جایگاه و شخصیت حقیقی امام و جایگاه و شخصیت حقوقی او تناسب و ارتباط روشنی وجود دارد. امام چون در جایگاه و شخصیت حقوقی خود دارای عصمت، علم ویژه، برتری در تمام فضایل و کمالات نفسانی است، در بعد شخصیت حقیقی نیز از جایگاه و منزلت ویژه‌ای برخوردار است و مقام زعامت مردم و مرجعیت فکری و دینی آنان به او سپرده شده است؛ به دیگر سخن، همان گونه که سنت الهی در تعیین پیامبران بر این بوده که هیچ پیامبری را بدون صفات ویژه در بعد شخصیت حقیقی، مقام و حقوق پیامبری نداده است، در امامت نیز که مقامی الهی است، سنت الهی به همان منوال است و خداوند کسانی را

برای امامت برگزیده که در بعد شخصیت حقیقی، دارای صفات ویژه‌ای بوده‌اند. اکنون پس از توضیحات یادشده در باب تفکیک و تمایز جایگاه حقیقی و حقوقی و شئون و مقامات تکوینی و تشریحی، به اصل مطلب برمی‌گردیم و نقش و منزلت امامان معصوم علیهم‌السلام را در پرتو آیات و احادیث نبوی و گفتار خود آن بزرگواران بررسی می‌کنیم.

۲-۲. مقام ولایت

یکی از مقامات امام، ولایت و اولی بودن در تصرف در تمام شئون مسلمانان است، چنان که از خود آنان در تدبیر و تصرف امورشان شایسته‌تر است. این مقام از آیه ولایت و حدیث غدیر به روشنی استفاده می‌شود. در آیه ولایت خداوند می‌فرماید: همانا ولیّ شما خدا و رسول او و کسانی هستند که ایمان آورده‌اند؛ آنان که نماز به پا می‌دارند و در حال رکوع زکات می‌دهند (مائده/ ۵۵).

۲-۳. ولایت تشریحی و اقسام آن

از مناصب رسمی امامان علیهم‌السلام به ولایت تشریحی تعبیر می‌شود، چنانچه از مقامات معنوی آنان به ولایت تکوینی تعبیر می‌شود. ولایت تشریحی مقام و منصبی قانونی و قراردادی است که به خاطر اداره شئون مردم به افراد برگزیده‌ای از جانب خداوند اعطا می‌شود (سبحانی، ۱۳۸۲: ۱۷).

۲-۳-۱. تفویض تشریح احکام

مقصود از تفویض تشریح احکام این است که خداوند زمام و اختیار تشریح قوانین را به پیامبران و امامان سپرده و آنان، آنچه بخواهند، از حلال یا حرام اعلام می‌نمایند و دستگاه تشریح بر محور اراده و خواست آنان می‌گردد.

ولایت تشریحی به این معنا برای هیچ کسی جز خداوند ثابت نیست و آیات و روایات چنین ولایتی را از غیر خدا حتی از پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم سلب می‌کند. قرآن کریم در پاسخ به خواسته مشرکان که اصرار می‌ورزیدند پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم در محتویات قرآن تغییراتی بدهد، می‌فرماید:

بگو: من حق ندارم که از پیش خود آن را تغییر دهم، فقط از چیزی که به من

وحی می شود، پیروی می کنم. اگر پروردگارم را نافرمانی کنم، از مجازات روز بزرگ می ترسم (یونس / ۱۵).

۲-۳-۲. زعامت سیاسی و اجتماعی

این شأن که معنای دوم ولایت تشریحی است، بدین معناست که خداوند کسی را زعیم سیاسی و رهبر اجتماعی مسلمانان قرار بدهد. همان گونه که در بحث شئون پیامبر ﷺ گذشت، این مقام به گواهی آیات قرآن که اطاعت پیامبر ﷺ را واجب و او را از خود مؤمنان در تصرف امورشان شایسته تر می داند، از شئون پیامبر ﷺ بود و از شاخه های این زعامت گسترده، قضاوت و داوری جامعه اسلامی است که این شأن نیز از آن پیامبر ﷺ بود.

۲-۳-۳. ولایت در اموال عمومی

این شأن نیز از متفرعات ولایت تشریحی و جزء وظایف رهبری است که امور مالی و اقتصادی مسلمانان را اداره می کند و پیامبر ﷺ به گواهی قرآن در اموال و امور اقتصادی مسلمانان تصرف می کرد: «از اموال آنها صدقه بگیر تا به وسیله آن آنها را پاک سازی و پرورش دهی» (توبه / ۱۰۳).

۲-۳-۴. مرجعیت در معارف و احکام اسلامی

این شأن نیز از متفرعات ولایت در تشریح است و پیامبر ﷺ به گواهی قرآن^۱ معلم و آموزگار کتاب و تعالیم آسمانی، مبین معارف و مشکلات قرآن و بازگوکننده سنن و احکام الهی بود و از همین رو به اتفاق همه مسلمانان و گواهی نصوص قرآن،^۲ گفتار و رفتار آن حضرت در تعالیم اسلام و شرح وظایف بندگان سند و حجت است. باید گفت، آیه و حدیث ولایت، ولایت تشریحی را با همه مراتب آن برای امامان معصوم علیهم السلام به اثبات می رساند.

افزون بر آن، احادیث نبوی مشهور دیگری نیز در دست است که در آنها جایگاه و شخصیت حقیقی امامان علیهم السلام به گونه مبسوط بیان شده است. ابتدا متن عمده ترین

۱. «و أنزلنا إليك الذکر لتبین للناس ما نزل إليهم» (نحل / ۴۴).

۲. «و ما أتاکم الرسول فخذوه و ما نهاکم عنه فانتهوا» (حشر / ۷).

و مشهورترین آنها را یادآور شده و از حیث سند به بررسی آنها می‌پردازیم. پس از آن، دلالت احادیث یادشده را بر شئون متعدد امامان معصوم علیهم‌السلام که بیانگر جایگاه حقیقی و حقوقی آنان است، مورد بازکاوی قرار می‌دهیم.

۲-۴. نقش و منزلت امامان معصوم علیهم‌السلام در احادیث نبوی

۲-۴-۱. حدیث ثقلین

یکی از احادیث مشهوری که پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم در آن نقش امامان معصوم علیهم‌السلام را با صراحت بیان کرده و شخصیت حقیقی و حقوقی آنان را تبیین نموده، حدیث ثقلین است. این حدیث از آن رو «حدیث ثقلین» نامیده‌اند که رسول گرامی صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم در آن از دو مایهٔ پر ارج، یعنی کتاب و عترت اهل بیت علیهم‌السلام نام برده است. متن این حدیث در منابع معتبر و دسته اول شیعه و اهل سنت به صورت گسترده نقل شده است که در ذیل یادآور می‌شویم:

۱. در اصول کافی در حدیثی طولانی آمده است که پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم فرمود: سفارش می‌کنم شما را دربارهٔ کتاب و اهل بیت. از خدای عزوجل خواسته‌ام که میان آنها جدایی نیفکند تا آنها را بر سر حوض به من رساند. خدا خواسته مرا اجابت فرمود.

و نیز فرمود:

چیزی به آنها نیاموزید که آنها از شما داناترند و باز فرمود: آنها شما را از دین هدایت بیرون نکنند و هرگز به گمراهی وارد نسازند...^۱

۲. در صحیح مسلم که از منابع دسته اول و معروف اهل سنت می‌باشد، از زید بن ارقم نقل می‌کند که روزی رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم در میان ما برخاست و خطبه خواند؛ در محلی که آبی بود و «خم» نامیده می‌شد و در میان مکه و مدینه قرار داشت. پس از حمد خدا و ثنای بر او، موعظه کرد و پند و اندرز داد و سپس فرمود:

«اما بعد، ای مردم! من بشری هستم و نزدیک است فرستادهٔ پروردگرم بیاید و

۱. «أوصیکم بکتاب الله و أهل بیته، فإتی سأل الله عزوجل أن لا یفرق بینهما حتی یوردهما علی الحوض، فأعطانی ذلك، و قال: لا تعلموهم فهم أعلم منکم، و قال: إنهم لن یخرجوکم من باب هدی و لن یدخلوکم فی ضلالة» (کلینی، ۱۳۶۳: ۲۸۷/۱).

دعوت او را اجابت کنم. من در میان شما دو چیز گرانبه به یادگار می‌گذارم: نخست کتاب خدا که در آن هدایت و نور است، پس کتاب خدا را بگیرید و به آن تمسک جوید - پیامبر ﷺ ترغیب و تشویق فراوان درباره قرآن نمود. سپس فرمود: - و اهل بیت را. به شما توصیه می‌کنم که خدا را درباره اهل بیت فراموش نکنید - و این جمله را سه بار تکرار نمود...^۱

۳. در کتاب معروف سنن ترمذی از جابر بن عبدالله این روایت بدین گونه است: رسول خدا را هنگام حج در روز عرفه دیدم که بر شتر مخصوص خود سوار بود و خطبه می‌خواند. شنیدم که می‌فرمود: «ای مردم! من در میان شما چیزی گذاشتم که اگر به آن تمسک جوید، هرگز گمراه نخواهید شد؛ کتاب خدا و عترت اهل بیت».^۲

ترمذی می‌افزاید: همین معنا را ابوذر و ابوسعید خدری و زید بن ارقم و حذیفه نیز نقل کرده‌اند.

۴. این حدیث را ابوبکر احمد بن حسن بیهقی در کتاب السنن الکبری (بی‌تا: ۱۴۸/۲) و حافظ طبرانی در کتاب المعجم الکبیر (۱۴۰۵: ۱۸۳/۵) با تفاوت‌های اندکی در عبارات نقل کرده‌اند.

گرد آوردن تمام روایات در خصوص حدیث ثقلین نیازمند تألیفی مستقل است که این نوشتار آن را بر نمی‌تابد.

۲-۴-۲. حدیث سفینه

حدیث معروف دیگر درباره نقش و منزلت اهل بیت و امامان معصوم ﷺ حدیث سفینه است. این حدیث را هشت نفر از اصحاب رسول خدا ﷺ نقل کرده‌اند و در بسیاری از کتب و جوامع روایی شیعه و اهل سنت آمده است. مرحوم سیدهاشم

۱. «قام رسول الله ﷺ يوماً فینا خطیباً بماء یدعی خمّاً بین مکة و المدینة فحمد الله و أثنی علیه و وعظ و ذکر، ثم قال: أما بعد، ألا أيها الناس! فإنا أنا بشر یوشک أن یأتی رسول ربی فأجیب، و أنا تارک فیکم ثقلین أولهما کتاب الله فیہ الهدی و النور، فخذوا بکتاب الله و استمسکوا به فحث علی کتاب الله و رغّب فیہ، ثم قال: و اهل بیتی، أذکرکم الله فی اهل بیتی، أذکرکم الله فی اهل بیتی، أذکرکم الله فی اهل بیتی» (مسلم، بی‌تا: ۱۲۳/۷).

۲. «... یا أيها الناس إنی ترکت فیکم من [ما] إن أخذتم به لن تضلّوا کتاب الله و عترتی اهل بیتی» (ترمذی، ۱۴۰۳: ۳۲۸/۵، ح ۳۸۷۴).

بحرانی یازده روایت از طریق اهل سنت و نه روایت را از طریق شیعه در این باره آورده است (بحرانی، بی تا: ۱۳/۳-۲۴). شیخ محمد انطاکمی می گوید:

همه علمای اسلامی اتفاق نظر دارند که این حدیث از احادیث صحیح و مستفیض و نزدیک به حدّ تواتر است و تعداد زیادی از حافظان و ائمه حدیث و مورخان و سیره نویسان که شمار آنها بالغ بر یکصد نفر می رسد، آن را ذکر نموده و به عنوان حدیث مورد قبول پذیرفته اند (۱۳۷۵: ۲۳۲).

این حدیث با عبارات متعددی نقل شده که از میان آنها دو روایت ذکر می شود:

۱. شیخ طوسی با اسنادش از ابوذر نقل می کند که پیامبر ﷺ فرمود: «اهل بیت من در میان شما همانند کشتی نوح اند؛ هر کس در آن وارد شود، نجات یابد و هر کس از آن جدا گردد، غرق شود»^۱.

۲. ابن مغزلی با اسنادش از ابوذر غفاری رضی الله عنه نقل می کند که وی روزی در کنار خانه کعبه در حالی که دست در حلقه خانه کرده بود، چنین می گفت: کسی که مرا می شناسد، می شناسد و هر کس مرا نمی شناسد، بداند که من ابوذر غفاری هستم. از رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم شنیدم که فرمود: «اهل بیت من در میان شما همانند کشتی نوح در میان قوم اوست که هر کس در آن پناه گیرد، نجات یابد و هر کس از آن جدا گردد، هلاک شود»^۲.

در تشبیه اهل بیت علیهم السلام به کشتی نوح، نکات در خور دقت و ژرفی نهفته است که در ادامه جستار آنها را یاد آور می شویم.

۲-۴-۳. حدیث نجوم

حدیث دیگری که به گونه ای وسیع در منابع اسلامی آمده، حدیث نجوم است. این حدیث را نیز شمار کثیری از اصحاب رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم از آن حضرت نقل کرده اند:

۱. «إنما مثل أهل بيتي فيكم كمثل سفينة نوح عليها السلام من دخلها نجا ومن تخلف عنها غرق» (طوسی، ۱۴۱۴: ۳۵۰ و ۵۱۳؛ نیز ر.ک: خزاز قمی، ۱۴۰۱: ۳۴-۳۵؛ شیخ صدوق، ۱۴۱۷: ۳۴۲).

۲. «سمعت رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم يقول مثل أهل بيتي فيكم كمثل سفينة نوح في قوم نوح من ركبها نجي ومن تخلف عنها هلك» (حاکم نیشابوری، بی تا: ۳۴۳/۲. برای تفصیل و توضیح اسناد این حدیث ر.ک: مرعشی نجفی، بی تا: ۲۷۰/۹ و بعد؛ نقوی، ۱۴۰۶: ۹۶؛ بحرانی، بی تا: ۱۳/۳ و بعد).

شیخ صدوق با اسناد از ابوسعید خدری و او از رسول خدا ﷺ نقل می کند که آن حضرت فرمود:

اهل بیت من امان اند برای اهل زمین، آن گونه که ستارگان امان است برای اهل آسمان (خزاز قمی، ۱۴۰۱: ۲۹؛ شیخ طوسی، ۱۴۱۴: ۳۷۹).

حاکم نیشابوری از ابن عباس نقل می کند که پیامبر ﷺ فرمود:

ستارگان برای اهل زمین مایهٔ امنیت و نجات از غرق شدن در دریاست و اهل بیت من امان و مایهٔ نجات امتم از اختلاف اند. پس هنگامی که قبیله ای از عرب با آنها مخالفت می کند، اختلاف در میان امت ظاهر می شود و آنها حزب شیطان خواهند بود (حاکم نیشابوری، بی تا: ۱۴۹/۳).

این حدیث، افزون بر نکاتی که دو روایت پیشین بر آن دلالت داشت، نکتهٔ مهم دیگری را می رساند و نقش دیگری را برای امامان معصوم علیهم السلام تثبیت می کند و آنها را مرجع اختلاف امت معرفی می کند؛ یعنی هرگاه میان امت در امور دین و سایر موارد، اختلاف افتد، مرجع حل اختلاف و دافع نزاع آنان، امامان معصوم علیهم السلام هستند و همان گونه که ستارگان مایهٔ نجات اهل زمین است، اهل بیت پیامبر صلی الله علیه و آله نیز مایهٔ نجات و رفع اختلاف امت اند.

باید گفت، چنانچه از متن احادیث یادشده پیداست، مضمون آنها بسیار نزدیک به هم است و پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در این روایات به گونهٔ صریح یا ضمنی بسیاری از مقامات و مناصب امامان علیهم السلام و جایگاه و شخصیت حقیقی و حقوقی آنان را تبیین فرموده است.

۳. شخصیت حقیقی امامان معصوم علیهم السلام

پیامبر بزرگوار اسلام صلی الله علیه و آله در احادیث پیش گفته از شخصیت حقیقی امامان معصوم علیهم السلام برده برداشته و از آن سخن گفته است و در مجموع آنها را در بعد شخصیت حقیقی، دارای ویژگیهای ذیل می داند:

۱. عصمت؛ امامان علیهم السلام در قلمرو هدایت و وظایفشان در برابر خدا و مردم از خطا و گناه پیراسته اند؛ چون در احادیث یادشده قرین و همراه با قرآن قرار داده شده اند و در قرآن هیچ خطا و باطلی راه ندارد؛ بنابراین، آنان نیز از خطا و نسیان و

گناه پیراسته‌اند و هیچ باطلی در هدایت و تبیین معارف و احکام و تربیت فکری و معنوی آنان راه ندارد.

۲. علم ویژه و گسترده؛ امامان داناترین مردم‌اند و به حقیقت قرآن و معارف آن و هر آنچه در امر هدایت انسان سهیم است، علم ویژه و خطاناپذیر دارند؛ چه اینکه پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ به صراحت فرمود:

خدای عزوجل به من دستور داد تا تمام آنچه به من آموخته است، به علی پیاموزم. معلم دیتان را از او و اوصیای پس از او بگیرید. چیزی به آنها نیاموزید که آنها از شما داناترند (نعمانی، ۱۴۲۲: ۷۶).

۳. برترین مردم در تمام فضایل اخلاقی و کمالات نفسانی؛ اینکه پیغمبر خدا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فقط اهل بیت عَلَيْهِمُ السَّلَام را قرین و همراه قرآن قرار داده و فرموده در هیچ چیزی بر آنان پیشی نگیرید، به دلالت التزامی می‌رساند که هیچ احدی در میان امت در هیچ فضیلتی به سان اهل بیت عَلَيْهِمُ السَّلَام نیست و گرنه دیگران نیز همراه قرآن معرفی می‌شدند.

۴. منزلت و جایگاه حقوقی امامان معصوم عَلَيْهِمُ السَّلَام

روایات متواتر یادشده به خوبی نشان می‌دهد که پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ امر ولایت را به فرمان خداوند به امامان معصوم عَلَيْهِمُ السَّلَام سپرده است. مراد از ولایت، چنانچه گذشت، اولویت تصرف در امور مسلمانان و ولایت تشریعی است که این مراتب و معانی را شامل است: ریاست در حکومت، قضاوت، تصرف در اموال عمومی، حفظ مرزهای اسلامی، مرجعیت در معارف و احکام دین، رفع اختلاف میان علمای امت، تصدای تربیت معنوی و فکری.

احادیث متواتر یادشده همه مناصب و شئون فوق را به صراحت یا به دلالت ضمنی و التزامی برای امامان معصوم عَلَيْهِمُ السَّلَام اثبات می‌کند. از محتوای احادیث به خوبی فهمیده می‌شود که پیغمبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ به فرمان خداوند امامان معصوم عَلَيْهِمُ السَّلَام را به جهت دارا بودن ویژگیهای منحصر به آنان، حاکم مسلمانان و مرجع آنها در معارف و احکام دینی و رافع اختلاف میان علمای امت قرار داده و گفتار و رفتار آنها را در همه امور یادشده سند و حجت شرعی دانسته است.

۱-۴. ریاست در حکومت

ریاست در امر زعامت و حکومت مسلمانان از مناصب رسمی امامان معصوم علیهم السلام است که این مقام نیز به جایگاه حقوقی آن بزرگواران برمی گردد؛ یعنی رسول گرامی صلی الله علیه و آله به امر خداوند، امامان علیهم السلام را رئیس و حاکم جامعه مسلمانان قرار داده و این مقام را به سبب خصوصیت و شایستگی ای که در آنها وجود دارد، به آنان سپرده است.

نکته در خور تأمل آنکه نباید چنین پنداشته شود که آن دسته از امامان معصومی که در ظاهر رئیس و حاکم بر جامعه مسلمانان نبوده‌اند، در تدبیر امور سیاسی مسلمانان هیچ نقشی نداشته‌اند؛ زیرا امامان معصوم علیهم السلام هر چند در ظاهر حاکم رسمی و ظاهری مردم نبوده‌اند، در عین حال، نقش مهم و سازنده آنان در امر تدبیر مسلمانان در طول تاریخ اسلام به هیچ گونه انکارشدنی نیست. موضع گیری و رویکرد سیاسی امامان معصوم علیهم السلام ویژه خود آنها بوده است، به گونه‌ای که با همه رویکردهای سیاسی که در تاریخ اسلام مشهود و معروف است، متفاوت و متمایز است.

۱-۴-۱. رویکردهای سیاسی در عصر ائمه علیهم السلام

در تاریخ سیاسی اسلام رویکردهای سیاسی مختلف به چشم می خورد. همه این رویکردها را می توان به صورت ذیل تقسیم بندی نمود:

الف) رویکرد سلطه گرایانه؛ هدف اصلی در این رویکرد تنها رسیدن به قدرت و تحقق اهداف و منافع شخصی و بهره مندی از اموال و قدرت است. دست کم رویه سیاسی بنی امیه و بنی عباس که دوره ای بسیار طولانی نیز هست، به کلی از مصادیق اعلای همین رویکرد است.

ب) رویکرد انقلابی صرف؛ هدف و اندیشه اصلی در این رویکرد، صرفاً بر انقلاب و پیروزی متمرکز است؛ پیروزی در برابر آنچه از دید این جماعت، ظلم و خروج از شریعت تلقی می شود. ویژگی دیگر این رویکرد آن است که این موضع گیری غیر قابل تغییر، به شدت جزم گرایانه است. نیز اینکه دورنمای مصالح و مفاسد حرکت در نظر گرفته نمی شود و با مصلحت و مفسده هرگز تغییر نمی یابد. نمونه بارز این رویکرد، رویه سیاسی خوارج است که دو ویژگی نامبرده در حرکت

سیاسی آنان مشهود و محسوس است.

ج) رویکرد نفاق‌گرایانه؛ این رویکرد چنانچه از نامش پیداست، در ظاهر از اسلام و مصالح مالی آن و نشاط فکری و فرهنگی و اجتماعی دم می‌زند، لکن در واقع، رویکردی است تخریبی و سامان‌برانداز که زیربنای جامعه اسلامی و وحدت و اخوت اسلامی را تخریب می‌کند. رویکرد زنادقه و ناصبها را می‌توان از مصادیق این رویکرد شمرد.

د) رویکرد اصلاح‌گرایانه؛ این رویکرد حرکتی است ضد مظاهر فساد و انحراف و سلطه جور و مردم را با موعظه حسنه و یا نهضت و قیام، به اصلاح انحرافها و ریشه کن کردن فساد فرا می‌خواند. این رویکرد نزدیک‌ترین رویکرد به رویه سیاسی امامان معصوم علیهم‌السلام است. قیام پاره‌ای از علویان همانند نهضت زید و فرزندش یحیی را می‌توان نمونه بارز این رویکرد برشمرد.

ه) رویکرد مبتنی بر مصلحت؛ بنیان این رویکرد بر حفظ مصالح عالی اسلام و رفع مفسد مضر مقابل آن، استوار است و به دورنمای مصالح و مفسد نظر دارد. در هر حرکتی با موازنه و سنجش، مصالح اهم را بر مصالح مهم مقدم می‌دارد و برای دوری گزیدن از افسد، رویه صبر و شکیبایی را در برابر فاسد در پیش می‌گیرد و بدین گونه افسد را به فاسد دفع می‌کند. لذا این رویکرد، جزم‌گرایانه و تغییرناپذیر نیست، بلکه همیشه در حال تغییر است و در هر مقطعی در مقابل هر پدیده سیاسی و اجتماعی بر اساس مصالح عالی اسلام و مفسد مقابل آن تغییرپذیر است؛ تغییری که بر پایه ایمان به خدا و مبادی و عقاید حقه و بنیادین و به سمت اصلح معنوی و مادی است و نتایج مثبت و اثربخش را در پی دارد (حکیم: ۲۸۴-۲۸۷).

۴-۱-۲. رویکرد سیاسی امامان معصوم علیهم‌السلام

چنانچه اشاره شد، رویکرد سیاسی امامان علیهم‌السلام ویژه آن بزرگواران و مبتنی بر موازنه در مصالح و اولویتهاست. در تاریخ سیاسی اسلام، از آغاز آن تا عصر حاضر، به جز اهل بیت علیهم‌السلام هیچ کسی را سراغ نداریم که مصالح عالی اسلام را در نظر گرفته و آن را بر همه چیز مقدم بدارد. صبر ۲۵ ساله امیر مؤمنان علیه‌السلام و صلح فرزندش امام حسن

مجتبی‌علیه‌السلام و قیام امام حسین‌علیه‌السلام و نیز صبر امام صادق‌علیه‌السلام و امام رضا‌علیه‌السلام و دست نزدن ایشان به قیامهای سیاسی و انقلابی، جملگی بر حفظ مصالح عالی اسلام و موازنه در مصالح و اولویتها مبتنی است؛ در دوره‌ای به مقتضای حفظ مصالح اهم رویه صبر و شکیبایی را در پیش گرفته‌اند و در دوره‌ای دیگر برای حفظ مصالح اهم و دفع افسد به قیام مصلحانه و فداکاری بی‌نظیر اقدام کرده و با تمام هستی از اسلام و ارزشهای والای آن حراست نموده و هویت ضدّ اسلامی حاکمان نفاق و جور را آشکار کرده‌اند.

ویژگی دیگری که در رویکرد سیاسی امامان معصوم‌علیهم‌السلام مشهود است، حفظ وحدت جامعه و امت اسلامی، برقراری روابط مبتنی بر اخوت اسلامی و دوستی و احترام متقابل میان آحاد امت اسلامی است.

۴-۲. قضاوت

قضاوت، تصرف در امور اقتصادی و حفظ مرزهای اسلامی هر سه از متفرعات ریاست در حکومت و از مناصب و شئون حاکم و زعیم اسلامی است. نقش داوری مبتنی بر داد و عدل در نظم عمومی جامعه، به ویژه در جامعه صالح که پیامبران و امامان در صدد تشکیل آن بودند، بر هیچ کسی پوشیده نیست؛ زیرا موضوع داوری، اختلاف و منازعات مردم است که از بدو پیدایش و تشکیل جامعه انسانی میان افراد جامعه مطرح بوده است و بسا در مواردی هر یک از دو طرف درگیر، حق را به جانب خود می‌بیند که بر سختی و دشواری امر قضاوت افزوده است. از این رو، داوری و رفع منازعات مردم مقامی الهی و از شئون پیامبران است، به گونه‌ای که کتب آسمانی و پیامبران الهی نسبت به آن اهتمام خاصی داشته‌اند.^۱ قرآن کریم از داوری به سوی طاغوت نهی نموده، می‌فرماید: «می‌خواهند داوری خود را به سوی طاغوت ببرند، با اینکه قطعاً فرمان یافته‌اند که به آن کفر ورزند».^۲ نیز داوری را از وظایف پیامبران و عدالت را در آن شرط می‌داند: «و هر امتی را پیامبری است. پس چون پیامبرشان بیاید، به عدالت داوری شود و بر آنان ستم نرود»؛^۳ «اگر داوری

۱. «إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ» (نساء / ۱۰۵).

۲. «بَرِيدُونَ أَنْ يُتَّحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ» (نساء / ۶۰).

۳. «و لِكُلِّ أُمَّةٍ رَسُولٌ فَإِذَا جَاءَ رَسُولُهُمْ قَضَىٰ بَيْنَهُمْ بِالْقِسْطِ وَ هُمْ لَا يظْلَمُونَ» (یونس / ۴۷).

می‌کنی، پس به عدالت میانشان حکم کن»^۱.

بنابراین، داوری در اسلام مقامی الهی است که هیچ کس مستحق آن نیست؛ هر چند قضاوتش مطابق با واقع هم باشد، مگر اینکه از جهت علمی و تقوا و طهارت روح در خور آن بوده و از جانب پیامبر ﷺ اذن در آن داشته باشد. چنانچه گذشت، این شأن در زمان حیات رسول گرامی ﷺ از شئون آن حضرت بود و پس از رحلت آن حضرت، شأن داوری و رفع منازعه به امامان معصوم علیهم‌السلام سپرده شد؛ زیرا صریح سخن پیامبر ﷺ در حدیث نقلین این بود که بر اهل بیت علیهم‌السلام پیشی نگیرد. این اطلاق گفتار پیامبر علیهم‌السلام داوری را نیز شامل است.

افزون بر آن، آن گونه که گفته شد، دانش کافی و عدالت از شروط لازم داوری است؛ بنابراین، با وجود امامان معصوم علیهم‌السلام که از مقام عصمت و علم ویژه برخوردارند، مجالی برای مشروعیت داوری غیر آنان باقی نمی‌ماند. امیر مؤمنان علیه‌السلام می‌فرماید:

رسول خدا ﷺ مرا برای داوری به سوی یمن فرستاد. من به او عرض کردم من جوانم و قضاوت نمی‌دانم. آن گاه پیغمبر دستش را بر سینه‌ام گذاشت و گفت: پروردگارا! قلبش را هدایت کن و زبانش را پایدار گردان. قسم به کسی که دانه را می‌شکافد، من پس از آن هرگز در داوری میان دو نفر شک نکردم (ابن حنبل، بی‌تا: ۸۳/۱).

یکی از شئون و مناصب رسمی دیگر امامان معصوم علیهم‌السلام در راستای قضاوت، داوری آنان در نزاعها و اختلافهای فرقه‌ای است. خداوند همان گونه که آنان را در مرافعات و اختلافات حقوقی مردم حاکم و داور قرار داده است، در اختلافات گروهی و فرقه‌ای که پاره‌ای از عالمان امت بر اساس هوا و هوس آنها را به وجود آورده‌اند نیز آنان را داور و رافع اختلاف قرار داده است. در حدیث نجوم آمده است:

«اهل بیت من امان برای اهل زمین‌اند، آن گونه که ستارگان امان برای اهل آسمان است» (خزاز قمی، ۱۴۰۱: ۲۹).

ستارگان برای اهل زمین مایه نجات از گمراهی و غرق شدن است. اهل بیت پیامبر علیهم‌السلام نیز مایه نجات امت از اختلاف و گمراهی؛ خواه اختلاف از نوع اختلاف حقوقی باشد یا خواه از نوع اختلاف گروهی و فرقه‌ای. آنگاه که افراد یا گروهی در

۱. «و إن حکمت فاحکم بینهم بالقسط» (مائده / ۴۲).

میان امت راه را بر مردم مشته سازند و آنان را به وادی اختلاف، گمراهی و تحیر افکنند، هیچ ملجأ و پناهی جز اهل بیت معصوم پیامبر صلی الله علیه و آله وجود ندارد. تنها رهنمونهای علمی و عملی آنان است که مایه نجات از گمراهی و تحیر می گردد.

اطلاق گفتار پیامبر صلی الله علیه و آله در حدیث ثقلین اهل بیت علیهم السلام را در همه امور، مرجع و حجت برای مردم قرار داده است و در حدیث نجوم آنان را به منزله نورافکنی قلمداد کرده که در پرتو آن، همه گمراهان و متحیران از تحیر و گمراهی نجات یافته، به راه هدایت و سعادت نائل می گردند.

۴-۳. اجرا و حفظ شریعت

همان گونه که عنایت الهی اقتضا دارد که قانون و کتاب مقدسی را برای تنظیم امور بشر و تأمین سعادت آنان به نیکوترین وجه بفرستد، ضرورت لطف و عنایت حق اقتضا دارد که مجری امین و صالحی که به مضامین کتاب و حقایق و رموز آن آگاه باشد نیز بفرستد تا احکام قوانین الهی را به نیکوترین وجه اجرا نماید و ناطق بر تبیین و تفسیر آن و نگهدارنده آن از تحریف و تأویل باطل باشد. امیر مؤمنان علیه السلام در واقعه صفین، آنگاه که یاران معاویه برای جلوگیری از شکست قطعی با حيله و نیرنگ، قرآن را بر سر نیزه کرده بودند، اعلام نمود که «من قرآن ناطقم». هدف حضرت از این کلام این بود که این معنا را به اصحاب خود تفهیم کند که عمل معاویه و پیروان او تحریف و سرقت کتاب خدا و تأویل باطل آن است. تفسیر و تأویل صحیح آن را از من بجوید که من قرآن ناطق و به رموز و اعماق معارف آن دست یافته‌ام و نگهدارنده آن از تحریف و تأویل باطل می باشم.

بنابراین، در کنار قرآن که متضمن معارف و مفاهیم و حقایق ژرف علمی و اسرار دقیق است، وجود افرادی ربّانی و آگاه به اسرار و علوم الهی لازم و ضروری است تا قرآن را از تحریفات منحرفان و تفسیرهای گمراهان پاسداری کنند. باید گفت، سرّ تأکید نبی اکرم صلی الله علیه و آله در حدیث ثقلین بر معیت قرآن و اهل بیت علیهم السلام همین است که قرآن مصدر تشریح خداوند برای همه قوانین و احکام الهی است و اهل بیت و امامان معصوم علیهم السلام مجریان صالح و امین امت برای تطبیق این قوانین و احکام.

۴-۴. مرجعیت فکری و دینی

مرجعیت فکری و دینی امامان علیهم‌السلام به این معناست که خداوند آنان را به مقتضای دارا بودن مقام عصمت و علم ویژه و احاطه داشتن بر معارف و احکام دین، شارح، مبین و مفسر احکام و معارف دین قرار داده است. میان جایگاه حقیقی و حقوقی آنان در این شأن همانند شئون دیگر ارتباط تنگاتنگی است، لکن در عین حال جایگاه حقیقی و حقوقی کاملاً منفک و متمایز از همدیگر است؛ زیرا آنچه به شخصیت حقیقی امام علیه‌السلام برمی‌گردد، همان عصمت، علم ویژه و کارشناس بودن اوست. امام علیه‌السلام در واقع، کارشناس حقیقی دین است، به گونه‌ای که هر پرسشی از او شود، بی‌درنگ آن را پاسخ داده، در جواب باز نمی‌نماید و نمی‌داند نمی‌گوید. از سوی دیگر، آنچه به شخصیت و جایگاه حقوقی آنان مربوط می‌شود، این است که آنان از سوی خداوند مبین، مفسر و تفصیل‌دهنده احکام و معارف دین‌اند و این مقام از شئون و مناصب رسمی امامان معصوم علیهم‌السلام است که از آن به «امامت علمی و فکری» نیز تعبیر می‌شود. امامت علمی و دینی یعنی اینکه امام علیه‌السلام، در تمام معارف و احکام دینی و همه آنچه به تفسیر و تبیین و شرح آن برمی‌گردد و همچنین در تفسیر و تأویل و رسیدن به ژرفای معانی و اسرار قرآن کریم که سرچشمه معارف و احکام الهی می‌باشد، هادی، مرجع و آموزگار مردم است.

مرجعیت علمی و دینی امام از یک سو مربوط به امام و از سوی دیگر مربوط به مردم است. آنچه مربوط به امام و جزء شئون و مناصب او به شمار می‌رود، شرح، تبیین و تفسیر معارف و احکام دینی است. در مقابل، آنچه جزء وظایف مردم و بر آنها واجب است، رجوع به امام معصوم علیه‌السلام می‌باشد؛ یعنی مردم باید در تمام امور دین و آنچه بر پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم وارد شده است، به امام معصوم علیه‌السلام رجوع کنند؛ چه اینکه هیچ راهی برای فرا گرفتن تعالیم و آموزه‌های پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم نیست مگر رجوع به قرآن کریم و امامان معصوم علیهم‌السلام. این مهم در حدیث ثقلین به خوبی بیان شده است. این حدیث و سایر احادیث نبوی همچنان که امامت و رهبری اهل بیت علیهم‌السلام را در ساحت حکومت و ریاست اجتماعی ثابت می‌کند، برای اثبات امامت علمی و دینی آنان نیز دلیلی قطعی و روشن است و هیچ ابهامی در آن وجود ندارد. پیامبر خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم

در حدیث ثقلین با صراحت فرموده است:

معالم دیتان را از علی و اوصیای پس از او فرا گیرید. خدای عزوجل به من دستور داد، تمام آنچه را به من آموخته است، به علی علیه السلام بیاموزم تا آنچه نزد اوست به شما بیاموزد. چیزی به آنها نیاموزید و بر آنها پیشی نگیرید و از آنان جدایی نمرزید (نعمانی، ۱۴۲۲: ۷۶).

چنانچه می‌بینیم، پیامبر صلی الله علیه و آله در حدیث ثقلین بر همراهی و جدا نشدن قرآن و عترت تأکید و اهتمام خاص نموده و با صراحت فرموده است که قرآن و عترت هرگز از هم جدا نمی‌شود. در همراهی و قرین قرار دادن قرآن و عترت، نکات ژرفی نهفته است که در ذیل به آنها اشاره می‌شود:

۱. آنچه مایه نجات از هلاکت و ضلالت است، تمسک به قرآن و اهل بیت علیهم السلام است؛ چه تمسک به یکی و کنار گذاشتن دیگری، سبب نجات از هلاکت و گمراهی نیست؛ بنابراین، کسانی که معیت قرآن و عترت را رعایت نکرده و به هر دو تمسک نمی‌جویند، هرگز به هدایت نمی‌رسند.

۲. همچنان که قرآن در زمان حیات پیامبر صلی الله علیه و آله نیازمند تفسیر، تبیین و توضیح بود و پیامبر صلی الله علیه و آله خود این شأن را عهده‌دار بود، پس از او نیز نیازمند تفسیر و تبیین است که این امر به امامان معصوم علیهم السلام سپرده شده است.

۳. همان گونه که قرآن در زمان خود پیغمبر صلی الله علیه و آله نیازمند مجری صالح و امین بود، پس از او نیز نیازمند مجریان صالح و امین است و نقش اجرای احکام قرآن و اجرای حدود الهی را اهل بیت معصوم او بر عهده دارند.

۴. همچنان که قرآن و معارف آن جاودانه است، امامت نیز امری جاودانه است و زمین هرگز از امام و حجت الهی خالی نیست.

۵. همان گونه که در معارف و حقایق قرآن، هیچ باطلی راه ندارد، در معارف اهل بیت علیهم السلام نیز باطل و خطا راه ندارد و آنان همانند قرآن پیراسته از خطا و اشتباه هستند.

نکات در خور دقت باقی مانده در باب مرجعیت فکری و دینی و احکام و معارفی که امام بیان می‌کند، این است که هر آنچه امامان علیهم السلام از معارف و احکام بیان می‌دارند، جملگی همان احکام و معارفی است که بر نبی اکرم صلی الله علیه و آله نازل شده است با این تفاوت

که پیامبر ﷺ آنها را بدون واسطه بشری و به واسطه فرشته وحی دریافت می نمود، اما امامان معصوم ﷺ این معارف را از پیامبر ﷺ، قرآن و امام پیش خود می گیرند. معارف و احکامی که امامان اهل بیت ﷺ بیان می کنند با معارف و احکام مجتهدان تفاوت دارد؛ زیرا آنچه امامان بیان می کنند، حقیقت شریعت محمدی است که هیچ خطا و اشتباهی در آن راه ندارد، در حالی که دانش مجتهدان مشوب به خطاست، هر چند مجتهدان در خطایشان معذورند و اصولاً امامان معصوم ﷺ با آموزه‌های الهی خود بستر اجتهاد را برای آنان فراهم کرده‌اند.

۴-۵. مقام آموزگاری تربیت معنوی و فکری

یکی از مقامهای رسمی امامان معصوم ﷺ مقام آموزگاری آنهاست. خداوند امامان معصوم ﷺ را معلم و آموزگار امت اسلامی قرار داده و امر تربیت فکری، معنوی و دینی امت را به آنان سپرده است.

این مقام از متفرعات مرجعیت فکری و دینی است و همان ادله‌ای که مرجعیت فکری و دینی و ریاست عامه امام را اثبات می کند، با دلالت تضمینی، این مقام را برای امام معصوم ﷺ به اثبات می رساند.

۴-۵-۱. شاخصه های نظام تربیتی امامان معصوم ﷺ

نظام تربیتی امامان معصوم ﷺ نظام ویژه‌ای است که در آن افزون بر ارتباط منطقی و عقلی میان آموزگار و متعلم، بر جوانب عاطفی، روحی و معنوی آن دو نیز توجه و اهتمام شده است؛ به دیگر سخن، نظام تربیتی امامان ﷺ همراه با ولایت آنان است که معیت و همراهی تربیت و ولایت، به این نظام معنای خاصی بخشیده است. این نظام نشأت گرفته از قرآن کریم است که ولایت و دوستی اهل بیت ﷺ را فرض قرار داده^۱ و سنت نبوی نیز بر آن تأکید کرده است، همچنان که درود فرستادن بر اهل بیت ﷺ جزء واجبات نماز همه مسلمانان است.

شاخصه دوم نظام تربیتی امامان ﷺ بالا بردن روح تقوا و تقویت اهتمام بر ارتباط با

۱. «قل لا أسألكم عليه أجرأ إلف المودة فی القربی» (شوری / ۲۳).

خداست که این امر در پرتو دعا و نیایش و همراهی ایمان با عمل صورت می‌گیرد.

۴-۵-۲. نقش نیایش در نظام تربیتی امامان علیهم‌السلام

در مدارس تربیتی اهل بیت علیهم‌السلام نیایش نقش بسزایی را ایفا می‌کند. مناجات گسترده‌ای که از آن بزرگواران به جا مانده است، بیشتر ساعات شب و روز، ایام هفته، اعیاد، ماهها و طول سال را فرا می‌گیرد. در سراسر این دعاها معارف الهی، توحید، اسمای اعظم و صفات الهی موج می‌زند و روحیه تسلیم، انقیاد، بندگی و فناء فی الله را در مناجات‌کننده به ارمغان می‌آورد. دعاهایی همچون دعای موسوم به دعای کمیل که امیر مؤمنان علیه‌السلام آن را به شاگردش کمیل بن زیاد تعلیم داده، دعای امام حسین علیه‌السلام در روز عرفه و نیایشهای امام سجاد علیه‌السلام که دل و دیده سالک را صفا و جلا می‌بخشد و بسیاری از دعاهای دیگر از تراث فرهنگی و تربیتی امامان معصوم علیهم‌السلام است که در هیچ نظام تربیتی دیگری، بدیل و نظیر آن دیده نمی‌شود. این نظام تربیتی در ایجاد ارتباط با خداوند سبحان و فراهم آوردن روحیه طهارت و تقوای سالکان، نقش مهم و اثربخشی دارد. برآیند چنین نظام تربیتی الهی در تاریخ تشیع و شاگردان ویژه اهل بیت علیهم‌السلام و شیعیان محسوس و مشهود است؛ کسانی چون سلمان فارسی، ابوذر غفاری، اویس قرنی، عمار یاسر، مالک اشتر، کمیل بن زیاد، میثم تمار، حجر بن عدی، ابوحمزه ثمالی، محمد بن مسلم، زراره بن اعین، هشام بن حکم و دیگر عالمان و شاگردان با واسطه اهل بیت علیهم‌السلام که همگان تجسم دین و دانش، صبر و شکیبایی در برابر محنت و بلا و اهل زهد و عبادت و ورع و تقوا بوده‌اند.

۵. حجّت تبیین و تفسیر امام علیه‌السلام در معارف و احکام دین

با نگاهی ژرف در آیات قرآن و احادیث نبوی و در نظر گرفتن تصویری صحیح از امامت - که امام حجّت خدا در میان مردم و رابطه میان مردم و نبی صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم در بیان و تفصیل معارف و احکام الهی است - هیچ شک و تردیدی باقی نمی‌ماند که تفسیر و تبیین امام همانند حجّت قرآن و حجّت بیان و تفسیر پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم حجّت قطعی است. آیا ممکن است خالق حکمت و خرد، غیر حجّت را در کنار حجّت قطعی قرار داده،

اطاعت از آن را واجب کند؟^۱ آیا پیامبر رحمت ﷺ مسلمانان را به غیر حجّت
ارجاع داده، آن را مصدر تفصیل و تبیین احکام الهی قرار می‌دهد؟
حال بار دیگر حدیث ثقلین را مرور می‌کنیم تا صراحت گفتار پیامبر اکرم ﷺ را
در این خصوص باز یابیم:

مردم! پناهگاه و نیز ولیّ و سرپرست شما و رهبر و پیشوای شما را پس از خودم به
شما معرفی کردم. او برادرم علی بن ابی طالب است. او در میان شما به منزله من
است، پس دینتان را از او فرا بگیرید و از او در تمام امور اطاعت ورزید؛ زیرا
خدای عزوجل به من دستور داد، تمام آنچه به من آموخته است، به او بیاموزم تا
آنچه نزد اوست به شما بیاموزد. از او پرسید و معالم دینتان را از او و اوصیای پس
از او فرا بگیرید. چیزی به آنها نیاموزید و بر آنان پیشی نگیرید و از آنان جدایی
نورزید؛ زیرا آنها با حق‌اند و حق با آنان است... (نعمانی، ۱۴۲۲: ۷۶-۷۷).

امام صادق علیه السلام می‌فرماید:

ما مفسران و توضیح‌دهندگان وحی الهی و حجّت رسا و آشکار الهی بر آفریدگان
او هستیم (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۶/۱۰۵).

بنابراین با بودن آیات روشن قرآنی و صراحت گفتار و آموزه‌های پیامبر
گرامی صلی الله علیه و آله و سلم و ویژگی عصمت و برتری امامان علیهم السلام بر همه مردم در همه فضایل، به
ویژه در علم و فهم ویژه و خطاناپذیر و گسترده آن بزرگواران، هیچ ابهامی در
حجّت سخن، سیره و تقریر امامان معصوم علیهم السلام باقی نمی‌ماند؛ از این رو، فقیهان و
اصولیان شیعه، حتی خبر واحدی را که از معصوم رسیده، با واجد بودن شرایط در
سند و دلالت آن، مقید و مخصّص اطلاق و عموم آیات قرآن می‌دانند و از این
طریق در کشف احکام الهی مدد می‌جویند.

۶. نقش امامان علیهم السلام در تولید و گسترش علوم و معارف اسلامی

همه عالمان و دانشمندان اسلامی بر نقش مهم امامان معصوم علیهم السلام در پیدایش و
گسترش علوم و معارف اسلامی معترف‌اند و نقش بی‌بدیل اهل بیت پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم را

۱. «أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولی الأمر منكم».

این باره برای هیچ منصفی تردیدپذیر نیست.

بسیاری از بزرگان نحله‌های علمی تصریح کرده‌اند که همه علوم و معارف اسلامی به امیر مؤمنان علی علیه السلام منتهی می‌گردد و همه نحله‌های علمی خود را مفتخر به انتساب به او می‌دانند.

شریف‌ترین علوم، علم خداشناسی است. این علم از گفتار علی علیه السلام اقتباس شده و هیچ کس به مانند او و فرزندان معصوم او درباره توحید سخن نگفته و درباره صفات او به زیبایی و خوبی عبارت نیاورده است. کسی بهتر از آنان بحث قضا و قدر و جبر و اختیار را برای فهمیدن عقول نزدیک نکرده است.

خطبه‌ها، نیایشها و کلمات امیرالمؤمنین علیه السلام و فرزندان معصوم او لبریز از مطالب ژرف و بی‌نظیری در باب توحید، نبوت، معاد و معارف و حقایق و اسرار قرآنی است. از علوم و معارف اسلامی، علم تفسیر است که سرچشمه آن در تمام بلاد اسلامی به علی علیه السلام منتهی می‌گردد. ابن ابی‌الحدید می‌گوید:

بیشتر مبانی تفسیر از امیر مؤمنان علیه السلام و ابن عباس نقل شده است و همه مردم نیک می‌دانند که ابن عباس از شاگردان علی علیه السلام و همواره ملازم با او بود. چون به ابن عباس گفته شد: میزان دانش تو در برابر علم و دانش پسرعمویت چگونه است؟ گفت: به نسبت قطره‌ای از باران که در دریا می‌افتد (ابن ابی‌الحدید، ۱۳۷۸: ۱ / مقدمه).

سیوطی درباره روایات تفسیری باقی مانده از خلفا می‌گوید:

روایات تفسیری از سه خلیفه نخست بسیار اندک است و روایات تفسیری خلیفه اول از ده تجاوز نمی‌کند، لکن از علی علیه السلام روایات تفسیری بسیاری در دست است (سیوطی، ۱۴۱۶: ۴۹۳/۲).

سیوطی آنگاه روایت ذیل را نقل می‌کند:

ابن طفیل گفت: من در خطبه علی علیه السلام حاضر بودم که می‌گفت: پیرسید از من، به خدا سوگند! هیچ چیز را از من نمی‌پرسید مگر اینکه شما را از آن خبر دهم. از کتاب خدا پرسید. به خدا سوگند! هیچ آیه‌ای نیست مگر اینکه می‌دانم که در شب نازل شده است یا در روز، در کوه یا در پهنه‌های دشت (همان).

دانش دیگر در معارف اسلامی، فقه است که علی علیه السلام اصل و اساس آن است،

به گونه‌ای که هر فقیه‌ی ریزه‌خوار سفره‌ دانش او و بهره‌مند از فقه اوست. فقهای صحابه همچون عبدالله بن عباس و عبدالله بن عمر هر دو فقهایشان را از علی علیه السلام آموخته بودند. خلیفه دوم گفته است: امیدوارم برایم مسئله پیچیده و دشواری پیش نیاید که ابوالحسن علی علیه السلام برای حل آن نباشد. نیز گفته است: «هرگاه علی علیه السلام در مسجد حاضر است نباید هیچ کس دیگری فتوا دهد». عامه و خاصه این سخن را از پیامبر صلی الله علیه و آله نقل کرده‌اند که فرموده است:

«قاضی‌ترین و آگاه‌ترین شما به دانش قضاوت، علی علیه السلام است». داوری در این سخن همان فقه است و طبق این سخن پیامبر صلی الله علیه و آله، علی علیه السلام فقیه‌ترین اصحاب است (ابن ابی‌الحدید، ۱۳۷۸: ۱۸/۱).

علم دیگر، دانش طریقت است که ارباب این فن در همه سرزمینهای اسلامی سند خود را به علی علیه السلام می‌رسانند. شبلی، جنید، سری، سقطی، بایزید بسطامی، ابومحفوظ معروف کرخی و جز ایشان جملگی به این امر تصریح کرده‌اند. اصحاب طریقت موضوع خرقه‌پوشی خود را که تا امروز مهم‌ترین شعار آنان است، به علی علیه السلام اسناد می‌دهند (همان: ۱۹).

صوفیه کلمه «قطب» را که برای شیوخ طریقت به کار می‌برند نیز از کلمات امیر مؤمنان علیه السلام اقتباس نموده‌اند. امام علی علیه السلام درباره نقش و جایگاه خود می‌فرماید: به خدا سوگند! فلانی پیراهن خلافت را وارونه به تن کرد، در حالی که می‌دانست جایگاه من در برابر دیگران مانند عمود و قطب سنگ آسیاست (تهج البلاغه، ۱۳۷۰: ۳۰/۱-۳۱).

عرفا نه تنها امیر مؤمنان علی علیه السلام، بلکه سایر امامان اهل بیت علیهم السلام را همانند دو فرزند بزرگوار آن حضرت امام حسن و امام حسین علیهم السلام و امام سجاد و امام باقر و امام صادق و امام رضا علیهم السلام را نیز قطب و پیشوای خود دانسته‌اند و ولایت جملگی آنها را پذیرفته‌اند (ابن عربی، بی‌تا: ۵۷۱/۲ و ۷۷۱/۴-۷۸).

خطبه‌ها، کلمات و نیایشهای به جا مانده از ائمه علیهم السلام گواه روشنی است بر اینکه سرچشمه عرفان حقیقی اسلامی کسی جز آنان نبوده است. ابن ابی‌الحدید می‌گوید: مردم، چگونگی نماز گزاردن، نماز شب و خواندن ادعیه و اوراد را از او آموخته‌اند.

۷. حجیت کلام و تجارب امامان معصوم علیهم‌السلام

درباره عصمت و حجیت گفتار و سیره امامان علیهم‌السلام به تفصیل سخن گفتیم. بنا بر عصمت امامان علیهم‌السلام و نیز گفتار صریح پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله درباره آنان، در حجیت سیره و گفتار آنان هیچ تردید و ابهامی وجود ندارد و شیعیان به اتفاق، سیره و گفتار امامان اهل بیت علیهم‌السلام را همانند سیره و گفتار پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله حجّت دانسته، ادله فراوانی نیز بر آن اقامه کرده‌اند. آیا ممکن است پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله مردم را بر غیر حجّت ارجاع دهد و به آنان فرمان دهد تا معالم دین خود را از غیر حجّت بگیرند؟ در حالی که پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله در احادیث متواتری امامان اهل بیت علیهم‌السلام را مرجع و ملجأ دینی و معنوی و اجتماعی معرفی کرده است.

اما این سخن که حجیت گفتار و کردار امامان علیهم‌السلام مستند به سخن پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله می‌باشد، سخن حق و درستی است. حجیت گفتار و سیره پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله نیز از جانب خداوند است و خداوند سبحان دستور و فرمان او را برای مسلمانان، بلکه برای همه آدمیان حجّت و واجب‌الاطاعه قرار داده است.^۱

۸. ارتباط امامت و خاتمیت

چالش فقدان نبی صلی‌الله‌علیه‌وآله در عصر خاتمیت، پرسشهای نوی را در پیش پای دینداران و عالمان نواندیش و روشنفکر مسلمان نهاده و به ویژه در چند دهه اخیر، آنان را در خصوص این مسئله به واکاوپهای تازه‌ای وا داشته است که حاصل آن ارائه تحقیقات و رهیافت‌های موجود در این مسئله است، به گونه‌ای که هر کدام، عواملی را برای خاتمیت ذکر کرده‌اند؛ عواملی همچون رشد و بلوغ عقلی بشر، کمال دین خاتم و....

افزون بر عوامل یادشده، عامل مهم دیگری را می‌توان به آن افزود و آن فرایند امامت در دین خاتم است. تصویر امامت، شرایط و اوصاف امام و نقش و منزلت امامان معصوم علیهم‌السلام در عصر خاتمیت به خوبی نشان می‌دهد که فرایند امامت در اسلام یکی از مهم‌ترین عوامل خاتمیت است؛ زیرا امامت مانند نبوت مقامی الهی و امامان علیهم‌السلام نیز مثل پیغمبر، برگزیده خدا و از خطا و معصیت پیراسته‌اند. اینان وارثان نبی‌اند و از معنای

۱. «و ما آتاکم الرسول فخذوه و ما نهاکم عنه فانتهوا» (حشر / ۷).

مکتوم آیات قرآن آگاه‌اند و بر ظاهر و باطن شریعت نبی خاتم احاطه علمی دارند. مفسر و مبین غموض معارف دین و شارح و تفصیل‌دهنده احکام آن‌اند. حافظ دین از بدعت بدعت‌گذاران و تحریف تحریف‌گران‌اند و در نهایت، مجری صالح و امین شریعت‌اند. فهم و تفسیر آنان از دین، ویژه و خطاناپذیر است و فهم و تفسیر متفکران و مجتهدان هرگز با فهم آنان همسان نیست. آنان حجّت خدا بر خلق‌اند و مشروعیت و حقانیت هر چیزی بر محور وجود آنان می‌چرخد و از ولایت تشریحی و تکوینی برخوردارند. با ولایت تکوینی و الهامات قدسی که به آنها می‌شود، ارتباط زمینیان با عالم برین را حفظ می‌کنند، پس این ارتباط با ختم نبوت قطع نشده و باب آن مسدود نگردیده است.

از سوی دیگر، امامان معصوم علیهم‌السلام با ولایت تشریحی و مقام مرجعیت فکری و دینی خود که پیامبر خاتم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم به آنان سپرده است، دین را از بدعت و تحریف حفظ نموده، معارف و احکام آن را با تفسیر معصومانه بسط و تفصیل می‌دهند. در واقع، شیعیان دوره حضور امامان معصوم علیهم‌السلام را دوره تفسیر معصومانه می‌دانند که آنان با فهم ویژه خود، قرآن را تفسیر و معارف و احکام آن را به دور از هرگونه خطا و اشتباهی به طالبان و تشنگان آن ارائه می‌دهند. امامان علیهم‌السلام در این عصر همان رسالت هدایت و نقش پیامبر اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم را دارند که مردم از فیض وجود و حضور آنان بهره می‌برند و از طریق آنان به معارف و احکام واقعی دین خاتم و حقیقت شریعت محمدی دسترسی می‌یابند، همان‌گونه که در زمان خود نبی اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و حضور آن حضرت به حقیقت و واقع اسلام دسترسی داشتند؛ بنابراین، حضور امامان معصوم علیهم‌السلام و نیابت آنان از شئون و وظایف پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و وجود متن تثبیت‌شده و وحیانی قرآن، دیگر نیازی به بعثت پیامبر و شریعت جدیدی نیست. در واقع، پس از ختم نبوت، دوران ولایت امامان که به تعبیری «ولایت باطنی نبوت جاوید» است (کرین: ۶۴)، می‌رسد.

دوره حضور امامان معصوم علیهم‌السلام مقدم بر دوره اجتهاد و سپردن امر به عالمان و دانشمندان دینی است؛ چه اینکه تفسیر و فهم امام علیهم‌السلام در جمیع داده‌های دین، درست همانند فهم نبی خاتم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم، فهم واقع و حقیقت دین و خطاناپذیر است و نه فهمی استنباطی و اجتهادی و خطاپذیر. دوره اجتهاد و سپردن امر به علمای امت از زمان غیبت امام معصوم علیهم‌السلام آغاز می‌گردد و بنیان تفسیر و اجتهاد در این دوره همان

فهم و تفسیر معصومانۀ امامان معصوم علیهم السلام و تراث فرهنگی - علمی عظیمی است که به «سنت علوی» از آن یاد می‌شود و راه را برای تفسیر و اجتهاد هموار می‌سازد.

امامت از ناحیۀ دیگری نیز به خاتمیت پیوند می‌خورد و آن مسئله کمال دین خاتم است. کمال دین خاتم را جزو عوامل خاتمیت برشمرده‌اند؛ یعنی از آنجا که دین در شریعت خاتم، تمام و کمال می‌یابد، نیازی به شریعت و نبی جدیدی نیست؛ به عبارت دیگر، خاتم کسی است که همه مراتب را پیموده و به هر آنچه از طریق وحی دست‌یافتنی بوده، دست یافته و جملگی آن را برای هدایت و سعادت ابدی به ارمغان آورده است. حال، پرسش عمده این است که شریعت خاتم به انضمام امامت، تمام و کامل است یا بدون آن؟

پاسخ این پرسش از دقت و تأمل در دو آیه قرآن به خوبی پیداست:

۱. «ای پیامبر! آنچه از طرف پروردگارت بر تو نازل شده است، کاملاً [به مردم] برسان! و اگر به مردم نرسانی، رسالت او را انجام ن داده‌ای» (مائده/ ۶۷).
۲. «امروز دین شما را کامل کردم و نعمت خود را بر شما تمام کردم و اسلام را به عنوان آیین [جاودان] شما پذیرفتم» (مائده/ ۳).

مفسران شیعه اجماع دارند که شأن نزول این دو آیه، مسئله امامت است و ارتباط امامت و کمال دین به روشنی در این دو آیه پیداست؛ زیرا از نگاه این آیات دین خاتم بدون تبلیغ و رساندن امامت، دینی کامل و مرضای الهی نیست. دین آنگاه به کمال و تمام می‌رسد که مسئله امامت و مرجعیت فکری و دینی مسلمانان پس از پیامبر صلی الله علیه و آله به آنان تبلیغ و معرفی گردد. پس از آنکه این امر از سوی پیامبر صلی الله علیه و آله انجام گرفت و آن حضرت در روز هجده ذی‌الحجه سال حجة الوداع در غدیر خم امیر مؤمنان علی بن ابی طالب علیه السلام را پیشوا و امام و ولی مسلمانان معرفی کرد، آنگاه فرشته وحی آیه کمال دین را بر قلب او فرود آورد که اکنون آن رسالت عظیم انجام شده، دین شما کامل و نعمت الهی بر شما تمام گشته و اسلام به عنوان دین جاودان شما پذیرفته شده است. بنابراین، دین خاتم بدون امامت، کامل و خاتم نیست و آنچه سبب کمال و ختم آن می‌گردد، مسئله امامت است. فرایند امامت با ویژگیهای پیش گفته از مختصات دین پیامبر خاتم صلی الله علیه و آله است که در هیچ یک از ادیان آسمانی پیشین وجود ندارد.

كتاب شناسی

١. نهج البلاغه، شرح محمد عبده، قم، دار الذخائر، ١٣٧٠ ش.
٢. ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، دار احیاء الکتب العربیه، ١٣٧٨ ق.
٣. ابن حنبل، احمد، مسند احمد، بیروت، دار صادر، بی تا.
٤. ابن عربی، الفتوحات المکیه، بیروت، دار صادر، بی تا.
٥. اصفهانی، محمد حسین، نهایی الدرایی فی شرح الکفایه، تحقیق مهدی احدی امیر کلائی، قم، سیدالشهداء، ١٣٧٤ ش.
٦. انطاکی، شیخ محمد، لماذا اخترت مذهب اهل البيت، تحقیق شیخ عبدالکریم عقیلی، قم، مرکز نشر التابع لمکتب الاعلام الاسلامی، ١٣٧٥ ش.
٧. بحرانی، سید هاشم، غایب المرام و حجی الخصام، تحقیق سیدعلی عاشور، بی جا، بی نا، بی تا.
٨. بیهقی، السنن الکبری، دار الفکر، بی تا.
٩. ترمذی، سنن الترمذی، بیروت، دار الفکر، ١٤٠٣ ق.
١٠. حاکم نیشابوری، المستدرک، بی جا، بی نا، بی تا.
١١. حکیم، سید محمدباقر، دور اهل البيت علیهم السلام.
١٢. خزاز قمی، ابوالقاسم علی بن محمد، کفای الاثر، قم، بیدار، ١٤٠١ ق.
١٣. سبحانی، جعفر، ولایت تشریحی و تکوینی در قرآن مجید، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام، ١٣٨٢ ش.
١٤. سیوطی، عبدالرحمن جلال الدین، الاتقان فی علوم القرآن، بیروت، دار الفکر، ١٤١٦ ق.
١٥. شیخ صدوق، الامالی، قم، مؤسسه بعثت، ١٤١٧ ق.
١٦. شیخ طوسی، الامالی.
١٧. طبرانی، حافظ، المعجم الکبیر، تحقیق حمدی عبدالمجید السلفی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ١٤٠٥ ق.
١٨. طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن، الامالی، قم، دار الثقافه، ١٤١٤ ق.
١٩. کرین، هانری، تاریخ فلسفه.
٢٠. کلینی، محمد بن یعقوب، اصول کافی، تصحیح علی اکبر غفاری، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ١٣٦٣ ش.
٢١. مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار، بیروت، مؤسسه الوفاء (ط ٢)، ١٤٠٣ ق.
٢٢. مرعشی نجفی، سیدشهاب الدین، شرح احقاق الحق، قم، منشورات مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی، بی تا.
٢٣. مسلم، صحیح مسلم، بیروت، دار الفکر، بی تا.
٢٤. نعمانی، محمد بن ابراهیم، الغیبه، تحقیق فارس حسون، قم، انوار الهدی، ١٤٢٢ ق.
٢٥. نقوی، سیدحامد، خلاصی عقبات الانوار، تهران، مؤسسه البعثه، ١٤٠٦ ق.
٢٦. هیشمی، ابن حجر، الصواعق المحرقه.

آیه ولایت؛ پندارها و پاسخها

- علی جلائان اکبرنیا^۱
- کارشناس ارشد علوم قرآن و حدیث

چکیده

آیه ولایت، سرپرستی و ولایت را برای خداوند ثابت می کند و سپس ولایت پیامبر ﷺ را در راستای سرپرستی خداوند قرار می دهد و در مرحله سوم، ایمان آوردن گانی را بیان می کند که نماز به پای می دارند و در حال رکوع زکات می دهند؛ اینان نیز ولایتشان در راستای ولایت خداوند قرار گرفته است.

از دیگر سوی در هیچ جا نقل نشده است که کسی به جز علی بن ابی طالب (ع) تا آن زمان در نماز صدقه داده باشد. پس آیه با یادآوری صفاتی آشکارا مصداق «الذین آمنوا» و ولایت علی بن ابی طالب (ع) را مشخص می نماید.

این نوشته علاوه بر تبیین آیه و دلالت آن عده ای از شبهات پیرامون آیه را پاسخ می گوید.

واژگان کلیدی: آیه ولایت، علی بن ابی طالب (ع)، زکات، نماز، ولی.

امامت و سرپرستی جامعه اسلامی از مهمترین و حساسترین مسائل و ضامن پیشرفت معنوی و اجتماعی مردمان است. امام جانشین خدا و رسولش بوده و سمت و سوی حرکت امت را مشخص می‌نماید. او زمام دین، رشته کار مسلمین، آبادانی دنیا و سرفرازی مؤمنان است.

از آنجا که با رحلت پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قطع وحی، نیاز امت اسلامی به بیان و شرح اصول، فروع، احکام و حکومت پایان نمی‌پذیرد و از آن سو، تشخیص فردی که توانایی امتداد مسئولیتها و وظایف پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ را داشته باشد از توان غیر خداوند خارج است، پس بر خداوند حکیم است که فردی عالم و معصوم را جانشین پیامبر خود سازد تا مقدمات هدایت بندگان را فراهم سازد. در نتیجه برای تعیین جانشین پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ به سوی قرآن رفته و سرپرست جامعه و وصی رسول اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ را از او می‌خواهیم.

با توجه به روایتها و شأن نزولهای موجود، تعداد فراوانی از آیه‌های قرآن در حق علی بن ابی طالب عَلِيٌّ فرود آمده است که ولایت، عصمت و یا برتری آن حضرت را بیان می‌کند.

آیه ولایت: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾^۱ (مائده/ ۵۵) که یکی از این آیات است از دیرباز مورد ایراد مخالفان بوده و امروزه نیز مبتنی بر ایرادات پیشین، برخی اشکالات با ادبیات جدید بیان شده و در مجامع علمی و دانشگاهی طرح گردیده است و سوگمندانه عده‌ای از آنها در برخی مجامع خارج از کشور به عنوان تحقیق برتر شناخته شده و نشر گردیده است. در این نوشته بر آنیم ضمن بیان چگونگی استدلال به آیه، ایرادهای وارده را با بیانی نو و متناسب با اشکالات جدید پاسخ گوئیم.

۱. فضای نزول سوره

در فهم درست و نکته‌سنجانه سخن، فزون بر ساختار جمله، فضاهای مکانی و زمانی

۱. ولی و سرپرست شما تنها خداوند و پیامبرش و کسانی اند که ایمان آورده اند و نماز به پا می‌دارند و در حال رکوع، زکات می‌دهند.

نیز باید مد نظر باشد. بنابراین، بایسته است ابتدا موقعیت نزول سوره بررسی شود. سوره مبارکه مائده در ماههای پایانی زندگانی رسول اکرم صلی الله علیه و آله فرود آمده و هیچ یک از آیات آن نسخ نشده است (ر.ک: ترمذی، ۱۴۰۳: ۳۲۶/۴).

در سال دهم هجرت پایه‌های دعوت اسلامی استوار شده، پیام آزادی‌بخش اسلام گسترش یافته و از جزیره العرب فراتر رفته بود. مردمان گروه گروه به اسلام می‌گرویدند (ر.ک: ابن اثیر، ۱۳۸۵: ۲۸۶/۲) پرچم شرک نگونسار شده، مسلمانان به اقتدار رسیده و دارای سلطه و صولتی شده بودند. قبیله‌های مختلف در برابر فرمان پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و اوامر قرآن سر فرود آورده و در گستره نظام واحد و حکومت مرکزی اسلام گرد آمده بودند. در این حال مردم ناباورانه با شواهدی روبه‌رو می‌شدند که از نزدیک شدن وفات پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله پرده برمی‌داشت.^۱ عده‌ای با توجه به بزرگی مقام نبوت، اندیشه درگذشت حضرت را از ذهن دور می‌داشتند، عده‌ای به سرانجام حکومت اسلامی می‌اندیشیدند، و گروهی نیز به مقام جانشینی آن حضرت فکر می‌نمودند.

مسلمانان در این دوره نیازمند قانونی بودند که استمرار حکومت اسلامی را ارمغان آورد و با روشن نمودن مسئله جانشینی پیامبر صلی الله علیه و آله از هرگونه کج‌روی و اختلاف، جلوگیری نماید. در چنین دوره‌ای مسلمانان به تکمیل قوانینی نیاز داشتند که شئون مختلف زندگانی آنان را به گونه‌ای سازماندهی کند که استمرار نیکبختی را برای آنان ضمانت نموده و آقایی و اقتدارشان را پاسبانی نماید (ر.ک: حسن ابراهیم، ۱۹۶۴: ۱/۱۹۴).

۲. دورنمایی از سوره مائده

سوره مائده مناسب با فضای نزول، بر حفظ پیمانهای الهی تأکید می‌کند و بر وفای به آن اصرار می‌ورزد (طباطبایی، ۱۳۹۴: ۱۵۷/۵) از این رو سوره میثاق نیز خوانده شده است. این سوره دربردارنده آیه‌های سه‌گانه اثبات ولایت است. آیه‌های ۳، ۵۵ و ۶۷

۱. از جمله این شواهد بیان خود پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله است که در سال آخر عمر شریفشان، بارها فرمودند: «لَعَلِّي لَا أَبْقَاكُمْ بَعْدَ عَامِي هَذَا» (ر.ک: طبرانی، بی تا: ۳۰۷/۲۴).

که مهمترین دلیل قرآنی بر اثبات ولایت حضرت علی بن ابی طالب علیه السلام به شمار می‌روند.

در آیات آغازین این سوره از روز نومیدی کافران، کامل شدن دین، تمام ساختن نعمت و گزینش اسلام به عنوان دین برگزیده سخن به میان آمده است.^۱ این روز، جز روز مشخص ساختن جانشینی برای پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نیست که به اتفاق شیعه و بسیاری از اهل سنت روز غدیر و تعیین علی بن ابی طالب علیه السلام به ولایت می‌باشد. در آیه هفتم سخن از یادآوری نعمت خداوند و پیمانی است که او با مؤمنین بسته است.^۲ با توجه به تأکید آیه بر مفاهیمی چون «نعمت»، «میثاق»، «سمع و طاعت» و «ذات الصدور» آیه کریمه می‌تواند هشدارى باشد نسبت به فراموشی محتوای آیه سه و تخلف از خط غدیر خم. شیخ طبرسی رحمته الله علیه در توضیح آیه از امام باقر علیه السلام این گونه روایت می‌کند:

«إن المراد بالميثاق ما تبين لهم في حجة الوداع من تحريم المحرمات وكيفية الطهارة و فرض الولاية...» (طبرسی، ۱۴۰۳: ۱۶۸/۲).

مراد از میثاق در آیه شریفه مطالبی است که رسول اکرم صلی الله علیه و آله در حجة الوداع برای مؤمنان بیان نموده‌اند، که عبارتند از: حرام نمودن محرمات، چگونگی طهارت و واجب نمودن ولایت.

در آیه دوازدهم و آیه پس از آن نیز سخن از پیمان گرفتن و توجه دادن به عاقبت نافرجام پیمان‌شکنی است. ولی این بار برای عبرت‌گیری بیشتر، مطلب در قالب یک داستان ارائه شده است:

﴿و لقد أخذ الله ميثاق بني إسرائيل و بعثنا منهم اثني عشر نقيباً... فيما نقصهم ميثاقهم لعناهم و جعلنا قلوبهم قاسية يحرفون الكلم عن مواضعه و نسوا حظاً مما ذكروا به...﴾

(در حقیقت خداوند از بنی اسرائیل پیمان گرفت. و از آنان دوازده سرکرده

۱. «اليوم أكملت لكم دينكم و أتممت عليكم نعمتي و رضيت لكم الإسلام ديناً» (مائده/ ۳).

۲. «اذكروا نعمة الله عليكم و ميثاقه الذي واثقكم به إذ قلتم سمعنا و أطعنا و اتقوا الله إن الله عليم بذات الصدور».

برانگیختیم... پس به [سزای] پیمان شکستشان، لعنتشان کردیم و دلهایشان را سخت گردانیدیم. کلمات را از مواضع خود تحریف می کنند و بخشی از آنچه را بدان اندرز داده شده بودند به فراموشی سپردند....)

در آیه چهاردهم نیز سخن از پیمان شکنی «نصاری» و عواقب دردناک آن است. اینجاست که هر کس از خود خواهد پرسید این همه تأکید برای چیست؟ کدام عهد و پیمان را نباید از خاطر دور داشت؟

آیه ۵۵ سرپرست مردم را معرفی می کند و می فرماید: سرپرست اهل ایمان، منحصرأ خداوند و پیامبرش و کسانی هستند که ایمان آورده اند و نماز به پا می دارند و در حال رکوع زکات می دهند. ﴿نَمَّا وَلِيكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾ که به گفته شیعه و سنی مصداق آن علی بن ابی طالب علیه السلام است.^۱

سرانجام در آیه ۶۷ از ابلاغ مطلبی، سخن به میان می آورد^۲ که اهمیت آن، هم پایه رسالت و بیست و سه سال تلاش در راه برپایی پرچم دین خداست. مسئله ای که خداوند نسبت به کتمان پیامبر خود را تهدید می کند. برخوردی که در سراسر قرآن سابقه نداشته است. این پیام مهم چیست؟ این پیام باید مسئله ای اساسی باشد. توحید، نبوت و معاد که بیان شده؛ نماز، روزه، حج، زکات، خمس، جهاد و... که سالها به آنها عمل شده است، پس باید مسئله ای مهمتر در بین باشد. آنچه از تاریخ به دست می آید این است که پیام و مطلب مهم، رهبری و امامت حضرت علی علیه السلام بوده است. اکنون استدلال به آیه ۵۵ این سوره را، با بیان شأن نزول آن آغاز می کنیم.

۳. شأن نزول آیه

در سبب فرود آیه، روایات فراوانی توسط اهل سنت و شیعه نقل شده است که در جمع بندی به یک تواتر معنوی دست می یابیم، و آن اینکه نیازمندی در مسجد تقاضای کمک نمود و امام علی بن ابی طالب علیه السلام در حالی که در رکوع نماز بودند،

۱. منابع این گفتار، به زودی در بخش شأن نزول نامبرده خواهد شد.

۲. ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ﴾

انگشتی خود را به وی دادند، آنگاه این آیه بر پیامبر نازل گردید.

ثعلبی در شأن نزول این آیه می آورد:

عبابة بن ربیع می گوید: عبدالله بن عباس، کنار زمزم نشسته بود و از پیامبر ﷺ حدیث نقل می نمود که شخصی عمامه به سر [در حالی که صورت را بسته بود] نزدیک شد. ابن عباس روایتی نمی گفت که او نیز حدیثی می خواند. ابن عباس گفت: قسم به خدا، تو کیستی؟ عمامه از صورت کنار زد و گفت: هر کس که من را می شناسد، که خوب و اگر کسی من را نشناخته، پس من جندب بن جناده بدری، ابوذر غفاری هستم.

از حضرت رسول ﷺ شنیدم -با همین دو گوش [اگر دروغ بگویم] کر شوند، و با این دو چشم دیدم و گرنه کور شوند- که آن حضرت ﷺ فرمودند: علی رهبر نیکوکاران و قاتل کافران است. هر کس یاری اش کند، یاری شود و هر کس یاری اش نکند، دستگیری نگرود.

روزی با پیامبر ﷺ نماز ظهر خواندم سپس نیازمندی در مسجد حضرت تقاضای کمک نمود. هیچ کس به او چیزی نداد. آن نیازمند دست به آسمان بلند نمود و گفت: خدایا تو شاهد باش من در مسجد رسول خدا ﷺ تقاضای کمک نمودم و کسی چیزی به من نداد.

علی [ع] در رکوع نماز بود با انگشت کوچک که به آن انگشت داشت به آن نیازمند اشاره نمود. نیازمند پیش آمد و انگشت از دست حضرت [ع] خارج نمود. این رخ داد در مقابل دید پیامبر [ع] صورت گرفت. چون پیامبر [ع] از نماز خارج شدند سر به آسمان بلند نموده و فرمودند: بار خدایا برادرم موسی از تو تقاضایی نمود و گفت: «پروردگارا سینه ام را فراخ گردان و کارم را آسان نما و گره از زبانم بگشای تا کلامم را درک نمایند، و برای من از خاندانم جانشینی برگزین، هارون برادرم، پشتم را با او گرم کن و او را شریک کارم قرار ده». پس بر او قرآنی گویا فرستاد که: «به زودی بازویت را به برادرت نیرومند خواهیم کرد و برای شما هر دو، تسلطی قرار خواهیم داد که با [وجود] آیات ما، به شما دست نخواهند یافت»، بار خدایا، من محمد، نبی و برگزیده توام، بار خدایا سینه ام را فراخ گردان و کارم را آسان نما و جانشینی از خاندانم، برایم برگزین، علی را، پشتم را با او گرم نما.

ابوذر گفت: به خدا قسم پیامبر ﷺ هنوز کلام را به پایان نرسانده بود که جبرئیل از نزد خدا بر او نازل شد و گفت: ای محمد بخوان. فرمود چه بخوانم. گفت: بخوان

۴. آیه و اثبات ولایت

این آیه، ولایت و سرپرستی را برای خداوند ثابت می‌کند و سپس ولایت پیامبر ﷺ را در راستای سرپرستی خداوند قرار می‌دهد، و در مرحله سوم ایمان آوردن گانی را بیان می‌کند که نماز به پای می‌دارند و در حال رکوع زکات می‌دهند. اینان نیز ولایتشان در راستای ولایت خداوند قرار گرفته است. و از آن سوی در هیچ جا نقل نشده است که کسی به جز علی بن ابی طالب علیه السلام تا آن زمان در نماز صدقه داده باشد.

پس آیه با یادآوری صفاتی آشکارا مصداق «الذین آمنوا» را مشخص می‌نماید (ر.ک: ابن بطریق، ۱۴۱۲: ۱۷۲؛ طوسی، ۱۴۱۴: ۱۳۱-۱۳۲).

بلاذری در کتاب انساب الاشراف از ابن عباس چنین نقل می‌کند: «نزلت فی علیّ علیه السلام ﴿إِنَّمَا وَلِيكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾» (۱۳۹۴: ۱۵۰).

و ابن ابی حاتم در تفسیرش از عقبه بن ابی حکیم اینگونه نقل می‌کند: «﴿إِنَّمَا وَلِيكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا﴾ علی بن ابی طالب (۱۴۱۹: ۱۱۶۲/۴، ح ۶۵۴۹).

۵. خرده گیرها در بوته نقد و بررسی

با توجه به آنچه گذشت، باید گفت آیه ۵۵ سوره مائده به روشنی دلالت بر ولایت حضرت علی بن ابی طالب علیه السلام دارد. اما گروهی شبهه نموده و بر چگونگی دلالت آیه خرده گرفته‌اند، ولی بر اهل دقت پوشیده نیست که این سخنان تاب ایستادگی در برابر استدلال به آیه را ندارند. چه اینکه ایرادها، با استوارترین پاسخها روبه‌رویند، به گونه‌ای که گاه خود شبهه‌اندازان، در جای دیگر بر خلاف اشکالشان نظر داده‌اند. و بهانه‌جویی‌هایی نیز که بیان شده، با دور نهادن پیش‌داوریه‌های ناشی از

۱. در شأن نزول این آیه روایات فراوانی، با عبارات و سندهای گوناگون نقل شده که به نود طریق بالغ می‌شود ولی به جهت اختصار از یادکرد آنها می‌گذریم.

فرقه‌گرایی به سادگی قابل حل است.

ایراد نخست - مجاز بودن حمل جمع بر یک نفر

یکی از ایرادهای عمده که به آیه وارد و با عبارتهای مختلف بیان شده، به قلم امام المشککین چنین است: «خداوند در این آیه مؤمنان را در هفت مورد با صیغه جمع بیان نموده است: ۱. «و الذین» ۲. «آمنوا» ۳. «الذین» ۴. «یقیمون الصلاة» ۵. «و یؤتون الزکاة» ۶. «و هم» ۷. «راکعون». با اینکه حمل واژه‌های جمع بر یک نفر، به خاطر بزرگداشت جایز است، ولی مجاز است، نه حقیقت و اصل نیز حمل سخن بر حقیقت است» (فخر رازی، ۱۴۲۱: ۲۸/۱۲) پس به کار بردن صیغه‌های جمع درباره‌ی علی بن ابی طالب علیه السلام به تنهایی، جایز نیست.

پاسخ: صحیح است که «الذین آمنوا» و دیگر واژه‌های یادشده جمع است، ولی به کار بردن آن در معنای مجازی با وجود قرینه مانعی ندارد و نوبت به رجوع به اصل نمی‌رسد.

«یقیمون الصلاة»، «یؤتون الزکاة» و «راکعون» صفت‌هایی هستند که نوعی تخصیص در آیه به وجود آورده و مصداق آن را محدود نموده است به گونه‌ای که با توجه به شأن نزولها، تردیدی باقی نمی‌ماند که مراد و تنها مصداق این فراز از آیه در زمان فرود، فقط علی بن ابی طالب علیه السلام بوده است. چه اینکه تاریخ گواه است که از آدم تا خاتم به جز علی بن ابی طالب علیه السلام شخص دیگری در رکوع انگشتر به فقیر نداده است و این قرینه‌ای است که این استعمال را جایز می‌نماید.

پوشیده نیست که اینگونه کاربرد در ادبیات و قرآن نمونه‌های فراوانی دارد و در موارد بسیاری نیز، با اینکه انگشت اشاره به سوی یک نفر می‌باشد، ولی واژگان به صورت جمع آمده است. برای مثال در آیه مباهله (آل عمران/ ۶۱) واژه «نسائنا» جمع است. در حالی که سبب نزول آیه مراد از آن را تنها حضرت فاطمه زهرا علیها السلام معرفی می‌نماید. «و أنفسنا» نیز به صورت جمع آمده ولی به شهادت تاریخ، تنها علی بن ابی طالب علیه السلام مراد است.

زمخشری در این باره می‌گوید:

«با اینکه سبب نزول آیه یک نفر است، ولی واژگان آیه به صورت جمع ذکر شده تا اینکه دیگر مردم به این کار تشویق شوند و به ثوابی، چون ثواب او دست یابند. و بدین منظور که مردم را به این نکته توجه دهند که مؤمنان باید نهایت تلاش را در نیکویی، احسان و دستگیری از فقرا به کار گیرند. به درجه‌ای که حتی در ضرورت، این امر را در نماز به جای آورند و تأخیر نیندازند» (زمخشری، ۱۴۱۳: ۶۴۹/۱).

ایراد دوم - خدشه در معنای ولیّ

از دیگر ایرادها، خدشه در معنای ولیّ است که آن را به معنای دوست و یاور گرفته‌اند، نه به معنای سرپرست و صاحب اختیار. این شبهه نیز از ایرادهای عمده این آیه است. به درجه‌ای که با پردازشهای گوناگون، به عنوان چند ایراد ارائه گردیده است. فضل بن روزبهان در مقام ایراد چنین نگاشته است:

«ولیّ، در معانی مختلفی به کار رفته و واژه‌ای مشترک است. و از آن سوی می‌دانیم، برای فهم معانی مورد نظر از واژه مشترک، باید قرینه‌ای وجود داشته باشد. و ما در اینجا قرینه‌ای داریم که مراد از واژه ولیّ، یاور است نه سرپرست. پس این آیه برای اثبات امامت علی بن ابی‌طالب [علیه‌السلام] کافی نیست. قرینه ما این است که اگر ولیّ را به معنای اولی به تصرف بدانیم با قبل و بعد آیه سازگاری ندارد، چرا که با توجه به اینکه اولیاء در آیه پیشین (مائده/ ۵۱) به معنای یاوران است و تولی در آیه بعد (مائده/ ۵۶) به معنای دوستی و یاری می‌باشد. پس واجب است آنچه بین این دو قرار گرفته نیز به معنای یاری باشد. تا بین اجزای کلام هماهنگی برقرار گردد» (مرعشی تستری، بی‌تا: ۴۰۸/۲، به نقل از فضل بن روزبهان در کتاب *ابطال الباطل و افعال کشف العاطل*).

پاسخ: الف) درست است که این آیات اکنون در پی هم آمده‌اند، ولی دارای یک سیاق نیستند. چه اینکه مجرد پی‌درپی بودن چند آیه دلیلی بر یکی بودن مطلب و وحدت سیاق نیست. شأن نزول و محتوای این آیات شهادت می‌دهند که هر گروه از این آیات به مناسبتی خاص و جدای از دیگر آیه‌ها نازل گشته‌اند. از آیه ۵۱ تا ۵۷ این سوره، خداوند سه بار مؤمنان را با «یا ایّها الذین آمنوا»

۱. پوشیده نیست که پاسخهای دیگری نیز بیان شده است، ولی به خاطر در بر داشتن پاره‌ای از کاستیها از آنها چشم می‌پوشیم (ر.ک: طوسی، بی‌تا: ۲۰۱).

مخاطب قرار داده که هر بخش دارای نظمی جدا از دیگر بخشهاست. در بخش نخست خداوند مؤمنان را از ولایت‌پذیری یهود و نصارا بر حذر می‌دارد و منافقین را که بر دوستی آنان شتاب می‌ورزند مورد انتقاد قرار می‌دهد. ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَىٰ أَوْلِيَاءَ...﴾ (مائده/ ۵۱).

در شأن نزول این آیه‌ها چنین آمده است که عبادۀ بن صامت خدمت پیامبر ﷺ رسید و در حضور ایشان از هم‌پیمانی یهود بیزاری جست. عبدالله بن ابی‌گفت: ولی من از هم‌پیمانی با آنها بیزاری نمی‌جویم، چون از حوادث مشکل می‌ترسم [و به آنها نیازمندم]. آیات یادشده در این باره فرود آمد (فخر رازی، ۱۴۲۱: ۱۶/۱۲).

بخش دوم، شامل آیات ۵۴ تا ۵۶ می‌باشد. در آیه ۵۴ خداوند می‌فرماید: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مِن يَرْتَدَّ مِنكُم عَن دِينِهِ فَسُوفَ يَأْتِي اللَّهَ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٌ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٌ عَلَى الْكَافِرِينَ يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾.

«ای کسانی که ایمان آورده‌اید هر کس از شما از دین خود برگردد، به زودی خدا گروهی [دیگر] را می‌آورد که آنان را دوست می‌دارد و آنان [نیز] او را دوست دارند. [اینان] با مؤمنان، فروتن، [و] بر کافران سرافرازند. در راه خدا جهاد می‌کنند و از سرزنش هیچ ملامت‌گری نمی‌ترسند. این فضل خداست. آن را به هر که بخواهد می‌دهد و خدا گشایشگر داناست».

در اینکه این قوم چه کسانی هستند سخن بسیار است. ولی روایات زیادی از شیعه و سنی وجود دارد که مصداق آن را حضرت علی عليه السلام معرفی می‌نماید.^۱ فخر رازی در تفسیر آیه می‌گوید:

«عده‌ای قائلند، این آیه در حق علی عليه السلام نازل شده است... در جنگ خیبر وقتی حضرت عليه السلام اراده نمودند پرچم را به حضرت علی عليه السلام بسپارند فرمودند: فردا پرچم را به کسی می‌سپارم که خدا و رسولش را دوست دارد و خدا و رسولش نیز او را دوست دارند» (فخر رازی، ۱۴۲۱: ۲۰/۱۲).

آیه ۵۵ و ۵۶ از ولایت خدا، رسول و مؤمنانی که نماز به پا می‌دارند، سخن به

۱. برای آشنایی با منابع متعدد این سخن ر.ک: مرعشی تستری، بی‌تا: ۱۹۸/۳-۱۹۹ (حاشیه).

میان آورده، که سبب فرود و بررسی محتوایی آن گذشت.

چکیده سخن اینکه، تکیه بر وحدت سیاق آیات، برای فهم معانی واژه ولیّ در آیه ﴿إِنَّمَا وَلِيَّكُمْ اللَّهُ﴾ صحیح نیست. چه اینکه هر دسته از این آیات دارای سبب فرود و نظمی مخصوص هستند (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۹۴: ۶/۶؛ شرفالدین موسوی، ۱۳۷۹: ۲۸۸).

ب) اگر معنای اولیاء و یتولّی را در آیات ۵۱ و ۵۶ یار و یاور و دوست بدانیم و مناسبت بین آیات را نیز ضروری بدانیم، باز هم در معنای یادشده برای ﴿إِنَّمَا وَلِيَّكُمْ﴾ مشکلی ایجاد نمی گردد و مناسبت بین آیات از بین نمی رود. چه اینکه ولایت به معنای سرپرستی شامل ولایت به معنای یاری و دوستی نیز می شود. چون شخص ولی و سرپرست، یار و یاور پیروان خویش نیز می باشد و به عبارت دیگر: یار و یاور بودن از شئون ولایت مطلقه است (مازندرانی، بی تا: ۲۳۰/۴).

ج) در گذشته خواندیم: اگر ولیّ را در آیه به معنای سرپرست و اولی به تصرف ندانیم موجب فساد در حصر می شود. چه اینکه «إِنَّمَا» دلالت بر حصر ولایت در خدا، رسول و مؤمنانی می نماید که نماز به پا می دارند و در حال رکوع زکات می دهند. حال اگر ولیّ را به معنای یاور و یا دوست بدانیم حصر در آیه صحیح نیست. چون تمام مسلمانان به دستور قرآن یاور و دوست یکدیگرند. نه فقط کسانی که نماز به پا دارند و در رکوع زکات بدهند.

د) سبب نزول دلالت دارد که آیه درباره علی بن ابی طالب علیه السلام نازل گشته است. پس شأن نزول به عنوان یک دلیل، مراد از ولیّ را روشن می نماید. پس با وجود شأن نزول نوبت به سیاق نمی رسد. چه اینکه اگر در جایی بین سیاق و دلیل تعارض پیش آید، دلیل مقدم است. چون ورود این آیه بر سیاق بقیه آیات قطعی نیست. و دلیل نیز بیان می کند این سخن از سیاق بقیه آیات جداست (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۹۴: ۶/۶).

ه) در اشکال آمده بود که آیه با ما بعد خود سازگاری ندارد، چرا که «یتولّ» در آیه ۵۶ به معنای دوستی و یاری است. در جواب می گوئیم: سخن آمد که یتولّ در اینجا به معنای اولی به تصرف است. چه اینکه غلبه و پیروزی مناسبتر با ولایت به معنای اولی به تصرف است؛ زیرا آنچه باعث تشکیل نیروی قوی «حزب الله» و پیروزی می شود، سر سپردن به رهبری و ولایت خداوند، رسول و مؤمنان واقعی

است (مازندرانی، بی تا: ۲۳۰/۴).

و) سیاق آیه، به دست می دهد که معنای ولایت نسبت به خدا، رسول و مؤمنان ذکر شده در آیه یکسان است؛ زیرا ولایت را به یک نسبت برای ایشان ثابت نموده و واژه ولی را تکرار نموده است.

از آن سوی می دانیم، خداوند در قرآن، ولایت تشریح را برای خود^۱ و رسولش^۲ ثابت نموده است، یعنی به پیامبر ولایت داده قانونگذاری نماید، به دین فرا خواند، مردمان را اصلاح نماید، بر آنها حکومت کند و بینشان داوری نماید و از آن طرف به مردم دستور اطاعت داده است؛ حال این ولایت خدا و رسول توسط آیه و عطف نمودن «الذین آمنوا» بر «الله و رسوله» برای مؤمنانی که نماز به پا می دارند و در رکوع زکات می دهند ثابت می شود. پس این ولایت، بالاصاله از خداوند است و به تبع و اجازة الهی از حضرت رسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و کسانی که ایمان آورده اند و در رکوع زکات می پردازند (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۹۴: ۱۲/۶-۱۴).

ز) وجوب هم سیاقی آیات مورد پذیرش ما نیست. چه اینکه روش قرآن در بیان حقایق و مطالب به هم آمیختن مسائل مختلف و ارائه آن به گونه ای اعجازین و به هم پیوسته است. لذا در سوره و گاه آیه ای سخن از مسائل گوناگونی می یابی که در عین جدایی، معجزه آسا کنار هم قرار گرفته و بر یک محور می چرخند، به گونه ای که بشر در هم آوردی اش به خاک نشسته است.

شاید بتوان این روش را از جمله علل بقای قرآن دانست، چه اینکه با این روش عده ای از مطالب که به بیان حقایقی ژرف می پردازند از تیغ تیز و بی رحمانه کژاندیشان و متعصبان دور مانده و راه تحریف لفظی قرآن مسدود گشته است. ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ (حجر/ ۹) (بی تردید، ما این قرآن را نازل کرده ایم و قطعاً نگهبان آن خواهیم بود).

۱. از جمله آیات مربوط به ولایت تشریح خداوند: ﴿اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ﴾ (بقره/ ۲۵۷) ﴿وَاللَّهُ وَلِيُّ الْمُؤْمِنِينَ﴾ (آل عمران/ ۶۸) ﴿وَاللَّهُ وَلِيُّ الْمُتَّقِينَ﴾ (جاثیه/ ۱۹).

۲. از جمله آیات مربوط به ولایت تشریح پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: ﴿النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ﴾ (احزاب/ ۶) و در این راستاست: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ﴾ (نساء/ ۱۰۵).

آیات مربوط به ولایت و فضایل اهل بیت علیهم السلام از این دسته‌اند. که برای دور ماندن از حذف و تحریف در پوشش آیات دیگر قرار گرفته‌اند. چون آیه تطهیر (احزاب/۳۳).

پاسخ به چهره‌های دیگر این ایراد خارج از حوصله این نوشته است، چه اینکه همه آنها یک مطلبند، ولی با ظاهرهای گوناگون، که با کنار زدن پرده، چهره واقعی ایرادها همان خواهد شد که به تفصیل پاسخ گفتیم.

ایراد سوم - تمسک نمودن حضرت علیه السلام به این منقبت

چرا خود حضرت به این دلیل (آیه) تمسک نکرده‌اند؟ فخر رازی ایراد را اینگونه نگاشته است:

«علی بن ابی طالب به تفسیر قرآن، از این روافض آشناتر بوده است. پس اگر این آیه بر امامتش دلالت می‌نمود، باید در محفلی از محافل به آن احتجاج می‌نمود. شیعه نمی‌تواند جواب بگویند که: وی احتجاج به این مطلب را از سر تقیه ترک نموده است. چه اینکه خودشان نقل نموده‌اند که در روز شورا وی به خبر غدیر، مباحله و تمام فضایل و مناقبش تمسک نموده، ولی به این آیه در اثبات امامتش تمسک نمود. این دلیلی است قطعی بر بی‌ارزشی قول این روافض» (فخر رازی، ۱۴۲۱: ۲۸/۱۲-۲۹).

پاسخ: روایات متعددی داریم که امام علی بن ابی طالب علیه السلام به این آیه تمسک نموده‌اند. حتی در روز شورا. عجب است که چون فخر رازیها نیز سخنانی بگویند که از تحقیق به دور است.

امام باقر علیه السلام فرمودند: وقتی زمان فوت عمر خطّاب رسید و تصمیم بر شورا گرفت، دنبال شش نفر از قریش فرستاد. علی بن ابی طالب علیه السلام، عثمان، زبیر، طلحه، عبدالرحمن بن عوف و سعد بن ابی وقاص و به آنها دستور داد وارد خانه‌ای شوند و تا با یک نفر بیعت ننموده‌اند از آن بیرون نروند. اگر چهار نفر درباره فردی هم‌نظر شدند و یک نفر از بیعت سر باز زد، کشته شود. و اگر دو نفر از بیعت سر باز زده و سه نفر بیعت کردند، آن دو کشته شوند. آن گروه بر خلافت عثمان اتفاق نمودند. چون امیرالمؤمنین علیه السلام متوجه تصمیم آنها شدند، به پا خواستند تا حجت را بر آنها

تمام نمایند، لذا فرمودند: به من گوش دهید. اگر آنچه می گویم حق است بپذیرید و اگر باطل است نپذیرید. سپس به آنها گفتند: ... به خداوند سوگندتان، آیا غیر از من کسی بین شما هست که در حقیقت این آیه نازل گشته باشد، ﴿إِنَّمَا وَلِيكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ...﴾ آنها گفتند: خیر (طبرسی، الاحتجاج، بی تا: ۱/۱۳۹).

شیخ صدوق رحمته الله علیه در کتاب خصال روایتی آورده است که حضرت ع فرموده اند: در اصحاب پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله فردی نیست که ستودگی و منقبتی داشته باشد که در آن شریک، و حتی برتر نباشم، ولی من هفتاد ستودگی دارم که هیچ یک از صحابه در آن شرکت ندارد... شصت و پنجمین ستودگی اینک: در مسجد در حال نماز بودم که فقیری پیش آمد و تقاضای کمک نمود. در رکوع بودم که به او اشاره کردم و او انگشتر را از دستم خارج نمود. خداوند در باره ام نازل نمود ﴿إِنَّمَا وَلِيكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَ الَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الصَّلَاةَ وَ يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَ هُم رَاكِعُونَ﴾ (شیخ صدوق، ۱۳۸۹: ۵۷۲ و ۵۸۰، ح ۱).

این نمونه ای از استدلال حضرت به آیه شریفه، چه اینکه حضرت در مناسبت های دیگر نیز به این آیه استدلال نموده اند که بیان آنها از حوصله این نوشته خارج است (ر.ک: طبرسی، الاحتجاج، بی تا: ۱/۱۵۹؛ شیخ صدوق، ۱۴۰۵: ۲۷۴، ح ۲۵؛ دیلمی، بی تا: ۲۵۹ و ۲۶۰؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۳۷۲/۳۱، ۳۷۷، ۴۰۸ و ۱/۴۰، ب ۹۱، ح ۲).

ایراد چهارم - سازگار نبودن حضور قلب با بخشیدن انگشتر

شان علی بن ابی طالب ع این است که در حال نماز دل و جان به خدا داده باشد و تمام فکرش به یاد او باشد. هر کس اینچنین باشد مجالی برای شنیدن و فهمیدن سخن دیگری پیدا نمی کند. پس چگونه ممکن است حضرت سخن فقیر را شنیده باشد؟ (فخر رازی، ۱۴۲۱: ۳۰/۱۲-۳۱).

پاسخ: نخست ایراد را با بیان نمونه ای نقض نموده و سپس با پاسخی دیگر مشکل را حل خواهیم نمود.

الف) شنیدن و فهمیدن سخن منافات با حالت توجه ندارد. چه اینکه پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله - آموزگار دلدادگان به دوست، که علی ع نیز در مدرسه او درس عرفان

خوانده است. در عین توجه به حق و در حال نماز در مقابل کلام دیگران عکس العمل نشان داده‌اند.

ترمذی و برخی دیگر از علمای اهل سنت نقل می‌کنند که: «شخصی پشت سر پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نماز می‌گذارد که عطسه نمود و گفت: «الحمد لله حمداً كثيراً طيباً مباركاً فيه مباركاً عليه كما يحب ربنا ويرضى» چون نماز حضرت پایان یافت، روی برگرداندند و فرمودند: چه کس در نماز سخن گفت؟...» (ترمذی، ۱۴۰۳: ۲۵۱/۱، ب، ۲۹۴، ح ۴۰۲؛ سجستانی، ۱۴۱۰: ۱۷۹/۱، ح ۷۷۳؛ نسائی، ۱۳۴۸: ۱۴۵/۲؛ حاکم نیشابوری، ۱۴۰۶: ۲۳۲/۳).

این نمونه‌ای است آشکار بر اینکه به گوش رسیدن سخن و فهمیدن آن با نماز منافاتی ندارد.

ب) دل دادن به خدا، با کار دنیایی سازگاری ندارد، ولی حرکت در شعبه‌های دلدادگی، همه توجه است و سازندگی. شنیدن ندای فقیر و کمک به او عین توجه به خداست. علی عليه السلام در حال بیگانگی از خود، روی به معبود نموده و نماز می‌گزارد. بریدن از دنیا و دادن زکات نیز همان بیگانگی از خود است. به تعبیر دیگر پرداختن زکات در نماز عبادتی است در ضمن عبادت دیگر. اضافه کنیم که توجه به خدا و غرق شدن در معبود، از دست دادن احساس و بی‌اختیار شدن نیست. بلکه بریدن از غیر خداست، آن هم با اراده و اختیار (ر.ک: مرعشی تستری، بی‌تا: ۴۱۴/۲).

ج) ریشه این خرده‌گیریها، حق‌گریزی و فرقه‌گرایی است چه اینکه، اگر پیش از ایراد نگاهی به قرآن می‌نمودند، در می‌یافتند که خود قرآن نماز گزارانی را که در حال رکوع زکات می‌دهند، می‌ستاید. اگر این بر خلاف آداب نماز و حضور قلب است، پس چرا خداوند آن را ستوده و ولایت مؤمنان را شایسته چنین شخصی دانسته است؟! (ر.ک: مکارم شیرازی، ۱۳۷۳: ۲۱۲/۹).

ایراد پنجم - انگشتر بخشی زمینه بطلان نماز

دیگر بهانه‌ای که لباس فاخر استدلال به آن پوشانده‌اند، این است که: دادن انگشتر به فقیر فعل کثیر است و با نماز منافات دارد (فخر رازی، ۱۴۲۱: ۳۱/۱۲).

ابن تیمیه ایراد را اینگونه آورده است:

«خداوند انسان را نمی‌ستاید، مگر در چیزی که نزدش پسندیده باشد. خواه واجب باشد یا مستحب. صدقه، آزاد نمودن بنده، هدیه، بخشش، اجاره، ازدواج، طلاق و دیگر عقدها، در نماز، به اتفاق، نه واجب هستند و نه مستحب. این کارها به نظر بسیاری از مسلمانان نماز را باطل می‌نماید، هر چند سخن نیز نگفته باشد، بلکه با اشاره نیز اگر صورت گیرد باعث باطل شدن نماز است. و عده‌ای نیز قائلند ملکیت بوسیله چنین عقدی حاصل نمی‌شود چون ایجاب و پذیرش عقد به صورت شرعی انجام پذیرفته است.

اگر این کار مستحب می‌بود باید خود پیامبر ﷺ نیز به جای می‌آورد و به اصحابش توصیه می‌نمود. و علی [ع.ا.س.] نیز در موارد دیگر چنین کاری را تکرار می‌نمودند.

پس از آنجا که چنین مواردی گزارش نشده است، صدقه دادن در نماز از اعمال پسندیده نیست. صدقه به فقیر دادن دیر نمی‌شود ممکن است بعد از نماز صورت گیرد. این کار در نماز یک مشغولیتی می‌آورد» (ابن تیمیه، بی تا: ۵/۴).

پاسخ: اگر خرده گیران، با نگاهی عاری از تعصب و فرقه گرایی به ایراد خود می‌نگریستند، به یقین حاضر نبودند برای لحظه‌ای به آن بیندیشند، چه اینکه پاسخ آن چون روز روشن است.

الف) فراز نخست ایراد می‌گوید: ستایش خداوند منحصر در واجب و مستحب است و حال اینکه، زکات دادن حضرت نه واجب بوده و نه مستحب، پس مورد ستایش قرار نمی‌گیرد. در پاسخ می‌گوییم:

۱. سیاق و طرز بیان آیه سیاق ستایشی است. تا آنجا که خداوند، در آیه بعد، سرسپردگان به این ولایت را حزب الله می‌خواند و آنان را پیروزمندان برمی‌شمارد. علاوه بر این خداوند، در جای جای قرآن مردمان را به این صفات توصیه می‌نماید و بر آن می‌ستاید.

﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَ مَا تَقَدَّمُوا لَأَنْفُسِكُمْ مِنْ خَيْرٍ تَجِدُوهُ عِنْدَ اللَّهِ ﴾ (و نماز را به پا دارید و زکات بدهید؛ و هرگونه نیکی که برای خویش از پیش فرستید

۱. بقره/ ۱۱۰؛ نیز ر.ک: بقره/ ۱۷۷ و ۲۷۷، نساء/ ۱۶۲، مائده/ ۱۲، توبه/ ۵، مریم/ ۵۵، انبیاء/ ۷۳، حج/ ۴۱ و ۷۸، نور/ ۳۷ و ۵۶ و....

آن را نزد خدا باز خواهید یافت).

۲. بر خلاف آنچه این ایراد می‌گوید، زکات دادن در رکوع کاری پسندیده است (قرطبی، ۱۴۰۵: ۲۲۲/۶)، چه اینکه ولایت صاحب این صفات، در راستای ولایت خداوند و رسول او قرار گرفته است.^۱

ب) در ایراد آمده بود «صدقه، آزاد نمودن بنده، هدیه، بخشش، اجاره، ازدواج، طلاق و دیگر عقدها در نماز به اتفاق نه واجب هستند و نه مستحب. این کارها به نظر بسیاری از مسلمانان نماز را باطل می‌نماید» (ابن تیمیه، بی‌تا: ۵/۴).

بنگرید چگونه سخن پیچیده شده و از راه خارج گشته است. سخن از آزاد نمودن بنده، اجاره، ازدواج و طلاق نیست، سخن از فروختن و خریدن نیست. عقدی صورت نگرفته است، تا بگویید اینها در نماز ممکن نیست و نماز را باطل می‌کند. ما هم قبول داریم، ازدواج و طلاق احتیاج به صیغه دارد. اما باید پرسید: آیا اشاره دست برای خارج نمودن انگشتر (ثعلبی، نسخه خطی: ۷۵)^۲ در ردیف ازدواج و طلاق است؟! اشاره‌ای که به اتفاق باعث بطلان نماز نیست، چرا که کار زیادی انجام نشده است تا نماز را باطل نماید. حتی فقها تصریح نموده‌اند کارهایی چون یک ضربه زدن، خاراندن بدن، بازی با ریش، جلو دهان را گرفتن، خون دماغ، پاک نمودن آن، قی کردن و مانند اینها نماز را باطل نمی‌کند (ر.ک: حلی، بی‌تا: ۳۰۲/۳، مسئله ۳۳۳ و ۴۴۶/۴، مسئله ۶۷۴؛ احمد مرتضی، ۱۴۰۰: ۲۶۹/۱؛ خطاب رعینی، ۱۴۱۶: ۳۱۳/۲) بر خلاف آنچه در ایراد آمده است، عده‌ای از فقها بر جواز «فعل یسیر» در نماز به این آیه استدلال نموده‌اند.

جصاص در احکام القرآن می‌گوید:

«این آیه بر جواز «عمل یسیر» در نماز دلالت می‌نماید و از پیامبر ﷺ درباره جواز «عمل یسیر» روایاتی نقل شده است. از جمله آنها اینکه: حضرتش به محاسن شریف دست زدند و اینکه با دست اشاره نمودند. از جمله حدیثی از ابن عباس

۱. «ولی و سرپرست شما تنها خداوند و پیامبرش و کسانی هستند که ایمان آورده‌اند و نماز به پا می‌دارند و در حال رکوع زکات می‌دهند».

۲. ثعلبی می‌گوید: «و علی کان راکعاً فأومئ إلیه بخصره الیمنی» (علی در رکوع بود با انگشت کوچک به سائل اشاره کرد).

است که وی در جانب چپ حضرت رسول ﷺ ایستاده بود که حضرت از موی جلوی سرش گرفتند و به طرف راستشان چرخاندند. و از جمله اینکه حضرتش در حالی که نماز می‌گزارندند «امامه» دختر «ابوالعاص بن ربیع» را بغل داشتند. چون به سجده می‌رفتند، او را زمین می‌نهادند و چون سر برمی‌داشتند، او را بغل می‌نمودند. پس دلالت آیه بر مباح بودن صدقه در نماز روشن است؛ زیرا اگر مراد رکوع باشد تقدیر آیه اینگونه است «الذین يتصدقون في حال الركوع» (کسانی که در حالت رکوع صدقه می‌دهند)، پس آیه بر جواز صدقه در حال رکوع دلالت دارد» (جصاص، ۱۴۱۵: ۵۵۷/۲).

ج) در ایراد آمده بود «اگر این کار مستحب می‌بود باید پیامبر ﷺ نیز به جا می‌آوردند و...» (ابن تیمیه، بی‌تا: ۵/۴) هنگام روبرو شدن با این بهانه‌جوییها روشن می‌شود استدلال ما به این آیات در عین قوت و استواری است، چه اینکه اگر کسی دیدگاه مخالف دارد، باید استدلال را با استدلال پاسخ گوید، نه با تمسک به هر مطلب سست و بی‌اعتبار، چون غرق شده‌ای که به هر گیاه سستی چنگ می‌زند تا از واقعیت برهد. در پاسخ این بهانه‌جویی می‌گوییم:

کار نیک در عالم فراوان است، ولی زمینه آن برای همه پیش نمی‌آید. در پی حادثه‌ای موقعیت کار پسندیده‌ای برای حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا حاصل گردیده که برای دیگران پیش نیامده است. «سائلی در مسجد تقاضای کمک می‌کند و کسی به او چیزی نمی‌دهد» (ثعلبی: ۷۵). موقعیتی پیش آمده، سائلی می‌خواهد دست خالی مسجد را ترک کند، حضرت در رکوع است «با انگشت کوچک که انگشت دارد به او اشاره می‌کند و او جلو می‌آید و انگشت را از دست حضرت خارج می‌نماید» (همان) این زمینه، برای دیگری پیش نیامده است. همانگونه که افتخار مقاتله «با عمرو بن عبدود» برای دیگران حاصل نگردید (طبری، بی‌تا: ۵۷۴/۲). و همانگونه که دهها افتخار دیگر فقط در دفتر تاریخ زندگانی حضرت ثبت است و بس.

ایراد ششم - علی رضی اللہ عنہ تهیدست کجا و وجوب زکات کجا؟

«علی رضی اللہ عنہ» در زمان پیامبر ﷺ تهیدست بوده و زکاتی بر او واجب نبوده است. زکات نقره بر کسی واجب می‌شود که حد نصاب نقره را داشته باشد و علی رضی اللہ عنہ از

این گروه نبوده است» (ابن تیمیه، بی تا: ۵/۴).

پاسخ: الف) در توضیح واژگان آمد که «زکات» در کاربرد قرآنی لفظی است، مشترک که شامل صدقه مستحب و زکات واجب می شود. اینجا دلیلی در دست نداریم که آنچه حضرت علیه السلام پرداخته اند زکات واجب بوده باشد. تا اینکه نوبت سخن از داشتن حد نصاب و مانند آن برسد.

ب) این رخداد یک واقعت تاریخی است. نصوص مختلف دلالت دارند که حضرت در حال رکوع انگشتر خود را به سائل دادند. سپس آیه فرود آمد: ﴿... الذین یقیمون الصلاة و یؤتون الزکاة و هم راکعون﴾ دیگر جای هیچگونه سخن باقی نمی ماند که آیا ممکن است یا نه؟

ج) درست است که حضرت علی علیه السلام چیزی از مال دنیا برای خود نیندوخت، ولی سهمی از غنایم جنگی نصیب او می شد و به یقین در آمدی نیز از دسترنج خود داشت، تا آنجا که بتواند صدقه و یا زکات بدهد (ر.ک: مکارم شیرازی، ۱۳۶۳: ۴/۴۲۹).

ایراد هفتم - چرا در آیه نام حضرت علیه السلام یاد نشده؟

ایراد شده است که اگر زکات دادن در نماز جایز باشد، اختصاص به رکوع ندارد. پس چرا ولایت منحصر به کسانی شده که در رکوع زکات می دهند. و اگر فقط علی علیه السلام قصد شده است، چرا از صفتهای مشهور آن حضرت استفاده نشده است (ابن تیمیه، بی تا: ۵/۴).

پاسخ: از مطالب پیش گفته به دست آمد که آیه، جهت معرفی ولی، از صفاتی استفاده نموده است که اشاره به یک رخداد خارجی دارد و با یاد نمودن این خصوصیات مصداق آن روشن شده است. به یقین اگر این رخداد با این حالات نبود آیه به گونه دیگری مصداق «ولی» را مشخص می نمود. نتیجه اینکه: منحصر نمودن «ولایت» در کسانی که در رکوع زکات می دهند، به خاطر صفاتی است که مصداق آن، حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام بودند و اگر به این خصلتها خوانده شدند و صفتهای مشهورتری بیان نشده است، به خاطر دور داشتن آیه از تحریف و حذف است. حضرت علی علیه السلام در احتجاج با عده ای از زندیقان که گمان می نمودند در قرآن

اختلاف و تناقض است، در توضیح آیه محلّ سخن فرمودند: «بین امت اختلافی نیست که در آن روز کسی در رکوع زکات نداد مگر یک شخص، که اگر نامش در قرآن می آمد همراه با آنچه درباره اوست از بین می رفت. این و هر رمزی شبیه این که برایت بیان داشتیم و در قرآن وجود دارد بدین خاطر است که معنایش برای اهل تحریف پوشیده بماند و به تو و امثال تو برسد» (طبرسی، الاحتجاج، بی تا: ۳۷۹/۱).

ایراد هشتم - ناسازگاری «یتول» به معنای سرپرستی با «حزب الله»

ابن تیمیه در مقام خرده گیری بر آیه می گوید: «تمام کسانی که امام عادل بر آنها حکومت می کند، حزب الله و پیروز نیستند. امامان عادل بر منافقان و کفار نیز ولایت دارند... خداوند می فرماید: ﴿و من یتولّ الله و رسوله و الذین آمنوا فإنّ حزب الله هم الغالبون﴾ (مائده/ ۵۶) پس اگر مراد از «یتول» سرپرستی باشد، معنا چنین خواهد شد: کسانی که «الذین آمنوا» بر آنها حکومت می کنند، از حزب الله و پیروزند. در حالی که چنین نیست و عده ای از آنها کافر و منافق می باشند» (ر.ک: ابن تیمیه، بی تا: ۹/۴).

پاسخ: حکومت امام بر مردمان با پذیرش ولایت از سوی آنان متفاوت است. آیه نمی گوید کسانی که امام بر آنها حکومت می کند حزب الله و پیروزند، بلکه بیان می دارد کسانی که ولایت خدا و پیامبر او و مؤمنان را بپذیرند «حزب الله» و پیروزند. چه اینکه «یتول» از باب تفعل و به معنای قرار دادن معنای اصلی فعل به عنوان مفعول است (امیل بدیع یعقوب، ۱۳۷۹: ۲۶۶). لذا معنای آیه چنین می شود: «من اتّخذ الله و رسوله و الذین آمنوا ولیّاً، فإنّ حزب الله هم الغالبون» (هر کس خدا و پیامبر و مؤمنان را ولی قرار دهد [پیروز است، چرا که] حزب خدا همان پیروزنداند).

ایراد نهم - دلالت نمودن «إنما» بر حصر

فخر رازی در التفسیر الکبیر در جواب استدلال به آیه می گوید: «ما قبول نمی کنیم که «إنما» برای حصر باشد، چرا که خداوند می فرماید: ﴿... إنّما الحیاة الدنیا لعب و لهو﴾ (محمّد/ ۳۶) (زندگی این دنیا لهو و لعبی بیش نیست)، در حالی که جای شک نیست که لهو و لعب در غیر دنیا نیز پیدا می شود» (فخر رازی، ۱۴۲۱: ۳۰/۱۲).

پاسخ: همین فخر رازی در کتاب «المحصول فی علم اصول الفقه» می نگارد:

مسئله ششم: «إنما» برای حصر است. هر چند عده‌ای نظر مخالف دارند. ما سه دلیل داریم:

۱. «ابوعلی فارسی» این مطلب را در کتاب «شیرازیات» از نحویان حکایت کرده و آنها را تأیید نموده است. و قول نحویان برای ما حجت است.

۲. استدلال به قول شاعران «اعشی»:

و لست بأكثرهم منهم حصی و إنما العزّة للكائر و «فرزدق»:

أنا الذائد الحامي الذمار و إنما يدافع عن أحسابهم أنا أو مثلی

است [که «إنما» را در شعر خود به کار برده‌اند]. و اگر این «إنما» در ابیات یادشده بر حصر حمل نشود مقصود شاعر حاصل نمی‌گردد.

۳. «إن» اثبات را می‌فهماند و «ما» نفی را، هرگاه ترکیب شوند باید هر یک به حال خود باقی باشند - چون اصل، تغییر نکردن است - یا اینکه می‌گوییم «إن» ثبوت عین یادشده را می‌فهماند و «ما» نفی غیر آن را و این همان حصر است که مقصود می‌باشد. اما مخالفین [این نظریه] به قول خداوند استدلال نموده‌اند که (مؤمنان، همان کسانی‌اند که چون خدا یاد شود دل‌هایشان بترسد) (انفال / ۲). ولی ما اتفاق داریم که اگر کسی اینچنین نباشد مؤمن است. جواب: اینگونه موارد بر مبالغه حمل می‌شوند (فخر رازی، ۱۴۲۱: ۳۸۱/۱-۳۸۳).

پاسخ: بنگرید، فرقه‌گرایی چه می‌کند! و چگونه انسان را در غرقاب انکار حقایق گرفتار می‌آورد. پاسخ دیگری نمی‌دهیم. و ایرادکننده را با خودش رها می‌کنیم و حق جویان را به داوری می‌خوانیم.

ایراد دهم - ناسازگاری «ولی» به معنای سرپرست، با امامت

حضرت علی عليه السلام بعد از پیامبر صلی الله علیه و آله

فخر رازی در ایراد بر آیه می‌نگارد که: اگر ولایت را به معنای سرپرستی بدانیم و ایمان به خلافت بلافصل امام علی عليه السلام داشته باشیم، باید قبول کنیم ولایت حضرت بعد از پیامبر صلی الله علیه و آله بوده نه در زمان فرود آیه. در حالی که آیه سرپرستی و ولایت را

در زمان نزول آیه و به صورت «بالفعل» می‌فهماند (فخر رازی، ۱۴۲۱: ۳۰/۱۲).

پاسخ: این آیه در مقام حکایت و بیان سرپرست برای مؤمنان است و سرپرست مؤمنان را معرفی می‌نماید، نه اینکه در مقام جعل حکم و انشا باشد. چه اینکه از ولایت خداوند سخن می‌گوید که از ازل ثابت بوده و از ولایت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله می‌گوید که با بعثت ثابت شده است. این ولایت و سرپرستی نیز از ابتدای دعوت آشکار پیامبر صلی الله علیه و آله برای علی بن ابی طالب رضی الله عنه ثابت بوده است. پس سخن از تنفیذ این حکم در آیه نیست تا بگویید علی بن ابی طالب رضی الله عنه در آن زمان نافذ التصرف نبودند. بلکه حضرت در زمان نزول به عنوان جانشین و سرپرست بعد از رسول معرفی شده بودند که آیه نیز آن سرپرستی را تأیید می‌کند، اما تنفیذ و عهده‌داری امور، پس از حضرت رسول صلی الله علیه و آله می‌باشد.

عده‌ای نیز در پاسخ این ایراد گفته‌اند: «در تعبیرات روزانه بسیار دیده‌ایم که اسم و یا عنوانی به افرادی اطلاق می‌شود که نامزد مقامی شده‌اند؛ مثلاً کسی در زنده بودن خود فردی را به عنوان «وصی» تعیین می‌کند. با اینکه هنوز زنده است، می‌گوییم فلان کس وصی اوست، یا قیم کودکان اوست. اطلاق وصی و خلیفه و جانشین به علی رضی الله عنه در حال حیات پیامبر صلی الله علیه و آله نیز به همین صورت بوده است که پیامبر صلی الله علیه و آله در حیات خود او را برای این امر، به فرمان خدا انتخاب و خلافت او را برای بعد از رحلتش تثبیت نمودند. در آیه پنج سورهٔ مریم نیز همین معنی دیده می‌شود که حضرت زکریا رضی الله عنه از خدا تقاضا می‌کند و می‌گوید: ﴿فَهَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا﴾ (خداوندا ولی و جانشینی به من ببخش) و خدا دعای او را مستجاب کرد و یحیی را به او داد مسلماً یحیی در حیات زکریا جانشین و «ولی» و وارث او نبود، بلکه برای بعد از حیات او معین شده بود.

شبهه این سخن در داستان «یوم الانذار» (روزی که پیامبر صلی الله علیه و آله بستگان خود را دعوت کرد تا برای نخستین بار آنها را به اسلام دعوت کند) دیده می‌شود؛ زیرا طبق نوشتهٔ مورخان اسلامی اعم از اهل سنت و شیعه و محدثان معروف هر دو گروه، پیامبر صلی الله علیه و آله آن روز اشاره به علی کرد و فرمود:

«إِنَّ هَذَا أَخِي وَ وَصِيٌّ وَ خَلِيفَتِي فَيَكُم فَاذْعَبُوا لَهُ وَ أَطِيعُوهُ» (این برادر و وصی و

جانشین من در میان شماست، سخن او را بشنوید و فرمانش را اطاعت کنید).

آیا تعبیر بالا در زمان پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مشکلی ایجاد می‌کند؟ مسلماً نه. تعبیر «ولی» در آیه مورد بحث نیز درست همینگونه است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۳: ۲۰۹/۹-۲۱۰).

ایراد یازدهم - منافات زکات دادن در رکوع با امامت دیگر

ائمه عَلَيْهِمُ السَّلَام

ابن تیمیه در مقام ایراد به آیه می‌گوید که: «اگر مراد از آیه این باشد که «در حال رکوع زکات داده شود» همان گونه که علی عَلَيْهِ السَّلَام در نماز انگشتر بخشید، لازم است این انگشتربخشی، شرط در ولایت و سرپرستی باشد و اینکه هیچ کس به جز علی عَلَيْهِ السَّلَام ولی و سرپرست نباشد. نه حسن و حسین عَلَيْهِمُ السَّلَام و نه سایر بنی هاشم و این خلاف اتفاق و اجماع مسلمانان است» (ابن تیمیه، بی تا: ۴/۴).

پاسخ: مخاطب در آیه تمام مؤمنان هستند ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُم﴾ (مائده/ ۵۵). از زمان فرود آیه تا قیامت و بالاترین و بهترین مؤمنان که ائمه عَلَيْهِمُ السَّلَام هستند نیز مخاطب آیه‌اند و کسانی که ولایت کلی و فراگیر، حتی بر ائمه دارند منحصرأ خدا و رسول وَأُولَئِكَ هُمُ الرُّسُلُ أُولَئِكَ نَتَلَوْنَهُمْ كَالْحُفَرِ و امیرالمؤمنین علی بن ابی طالب عَلَيْهِ السَّلَام می‌باشند.

سایر ائمه گرچه دارای ولایت کلی می‌باشند، به این عموم نیست؛ زیرا بر بالاترین مصداق مؤمنان یعنی امیرالمؤمنین عَلَيْهِ السَّلَام ولایت ندارند. و همین دلیل اختصاص لقب «امیرالمؤمنین» به حضرت می‌باشد (طیب، بی تا: ۴۶۴).

در پاسخ این ایراد اینگونه نیز بیان شده که: آیه شامل دیگر ائمه نیز می‌شود چه اینکه در احادیث چنین آمده که سایر ائمه نیز در این آیه داخلند و هر امامی در نزدیکی رسیدن به مقام امامت به این فضیلت نائل می‌شده است (شیرازی، ۱۳۷۵: ۴۵۰؛ نیز رک: کلینی، ۱۳۶۳: ۲۸۸/۱، ح ۳).

با توجه به استدلال پیش گفته و پاسخ گویی به ایرادها، چنین به دست می‌آید که

۱. گذشته از ایرادهای پیش گفته شبهه‌های دیگری نیز از سوی برخی بهانه‌جویان بیان شده که به خاطر روشن بودن پاسخ از آن صرف نظر کرده و پژوهندگان را به «سید عبدالکریم السید علی خان، عبقات الحق»، «مولی محمد صالح، شرح اصول الکافی» و «شیخ طوسی، الاقتصاد» رهنمون می‌شویم.

این آیه، ولایت و سرپرستی امام علی بن ابی طالب علیه السلام را به روشنی اثبات می نماید.



کتاب شناسی

۱. ابن ابی حاتم، عبدالرحمن بن محمد بن ادريس رازی، تفسیر القرآن العظیم، تحقیق: اسعد محمد الطیب، ج ۴، چاپ دوم، بیروت، المكتبة العصرية، ۱۴۱۹ ق.
۲. ابن اثیر جزری، ابوالسعادات مبارک بن محمد، الكامل فی التاریخ، ج ۲، بیروت، دار صادر، دار بیروت، ۱۳۸۵ ق.
۳. ابن بطریق، یحیی بن حسن اسدی ربیع حلی، عمدی عیون صحاح الاخبار، چاپ دوم، ممثلة الامام القائد السيد الخامنئي فی الحج، ۱۴۱۲ ق.
۴. ابن تیمیة حرانی دمشقی حنبلی، ابوالعباس احمد، منهاج السنن النبوی فی نقض کلام الشیعی و القدريه، ج ۴، بولاق مصر، مطبعة الكبرى، بی تا.
۵. ابن جوزی قرشی، عبدالرحمن بن علی بن محمد، زاد المسیر فی علم التفسیر، بیروت، دار الفکر، ۱۴۰۷ ق.
۶. ابن کثیر قرشی دمشقی، ابوالفداء اسماعیل، تفسیر القرآن العظیم (ابن کثیر)، ج ۲، بیروت، دار المعرفة، ۱۴۱۲ ق.
۷. احمد مرتضی، شرح الازهار، متوفی ۸۰۴ ق، ج ۱، صنعاء، غمضان، ۱۴۰۰ ق.
۸. امیل بدیع یعقوب، موسوعی النحو و الصرف و الاعراب، طهران، استقلال، ۱۳۷۹ ش، افست از نسخه بیروت، دار العلم للملایین، ۱۹۸۸ م.
۹. بلاذری، احمد بن یحیی بن جابر، انساب الاشراف، تحقیق: شیخ محمدباقر محمودی، بیروت، مؤسسه الاعلمی، ۱۳۹۴ ق.
۱۰. ترمذی، محمد بن عیسی، سنن الترمذی، تحقیق: عبدالوهاب عبداللطیف، ج ۴، چاپ دوم، بیروت، دار الفکر، ۱۴۰۳ ق.
۱۱. ثعلبی نیشابوری، ابواسحاق احمد بن ابراهیم، تفسیر ثعلبی (الکشف و البیان)، متوفی ۴۲۷ ق، نسخه خطی.
۱۲. جصاص، ابوبکر احمد بن علی رازی، احکام القرآن، تحقیق: عبدالسلام محمدعلی شاهین، ج ۲، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۵ ق.
۱۳. حاکم نیشابوری، محمد بن محمد، المستدرک، تحقیق: یوسف مرعشلی، ج ۳، بیروت، دار المعرفة، ۱۴۰۶ ق.
۱۴. حسن ابراهیم حسن، تاریخ الاسلام، ج ۱، چاپ هفتم، بیروت، دار الاندلس، ۱۹۶۴ م.
۱۵. خطاب رعینی، ابو عبدالله محمد بن محمد بن عبدالرحمن مغربی، مواهب الجلیل فی شرح مختصر الخلیل، تحقیق: شیخ زکریا عمیرات، ج ۲، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۶ ق.
۱۶. حلی، حسن بن یوسف بن علی بن مطهر، تذکری الفقهاء، ج ۳، المكتبة الرضوية لاهياء الآثار الجعفریه، بی تا.
۱۷. دیلمی، ابو محمد حسن بن محمد، ارشاد القلوب، قم، منشورات الرضی، بی تا.
۱۸. زرندی حنفی، محمد بن یوسف، نظم درر السمطین فی فضائل المصطفی و المرتضی و البتول و السبطین، مکتبه من مخطوطات الامام امیر المؤمنین (ع)، ۱۳۷۷ ق.
۱۹. زمخشری، محمود بن عمر، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الاقاویل فی وجوه التأویل، ج ۱، قم، نشر البلاغه، ۱۴۱۳ ق.

۲۰. سجستانی، سلیمان بن اشعث، سنن ابی داود، تحقیق: سعید محمد اللحام، ج ۱، بیروت، دار الفکر، ۱۴۱۰ ق.
۲۱. شرف‌الدین موسوی، سید عبدالحسین، رهبری امام علی (علیه السلام) در قرآن و سنت، ترجمه محمدجعفر امامی، نشر بین الملل سازمان تبلیغات، ۱۳۷۹ ش.
۲۲. شیخ صدوق، محمد بن علی بن حسین بن موسی بن بابویه قمی، کتاب الخصال، تحقیق: علی اکبر غفاری، طهران، مکتبه الصدوق، ۱۳۸۹ ق.
۲۳. همو، کمال الدین و تمام النعمه، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۰۵ ق.
۲۴. شیرازی، سلطان الواعظین، شهبای پیشاور، چاپ سی و پنجم، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۵ ق.
۲۵. طباطبائی، سید محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، چاپ دوم، بیروت، مؤسسه الاعلمی، ۱۳۹۴ ق.
۲۶. طبرانی، سلیمان بن احمد بن ایوب لخمی، المعجم الکبیر، ج ۲۴، تحقیق حمدی عبدالمجید السلفی، چاپ دوم، قاهره، مکتبه ابن تیمیه، بی تا.
۲۷. طبرسی، ابوعلی فضل بن حسن، مجمع البیان، ج ۲، قم، کتابخانه آیه الله العظمی مرعشی نجفی، ۱۴۰۳ ق.
۲۸. طبرسی، احمد بن علی بن ابی طالب، الاحتجاج، دار النعمان، بی تا.
۲۹. طبری، محمد بن جریر، تاریخ الطبری تاریخ الامم و الملوک، تحقیق: محمد ابوالفضل ابراهیم، ج ۲، بیروت، بی تا.
۳۰. طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن، الاقتصاد الهادی الی طریق الرشاد، طهران، مکتبه جامع چهل ستون، بی تا.
۳۱. همو، رسائل العشر، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۴ ق.
۳۲. طبیب، سید عبدالحسین، کلم الطبیب در تقریر عقاید اسلام، چاپ سوم، تهران، کتابفروشی اسلامی، بی تا.
۳۳. فخر رازی، التفسیر الکبیر، ج ۱۲، چاپ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
۳۴. همو، المحصول فی علم اصول الفقه، ج ۱، چاپ دوم، بیروت، مؤسسه الرساله، ۱۴۲۱ ق.
۳۵. قرطبی، ابو عبدالله محمد بن احمد انصاری، الجامع لاحکام القرآن (تفسیر القرطبی)، ج ۶، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۵ ق.
۳۶. کلینی، محمد بن یعقوب، الاصول من الکافی، ج ۱، چاپ پنجم، طهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۶۳ ش.
۳۷. مازندرانی، محمد صالح، شرح اصول الکافی، ج ۴، بی جا، بی تا.
۳۸. مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار، ج ۳۵، چاپ دوم، بیروت، مؤسسه الوفاء، ۱۴۰۳ ق.
۳۹. مرعشی تستری، قاضی سید نورالله، احقاق الحق و ازهاق الباطل، ج ۲، طهران، دار الکتب الاسلامیه، بی تا.
۴۰. مکارم شیرازی و سایر همکاران، ناصر، تفسیر نمونه، ج ۴، چاپ هشتم، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۶۳ ش.
۴۱. مکارم شیرازی، ناصر، پیام قرآن، ج ۹، قم، مطبوعاتی هدف، ۱۳۷۳ ش.
۴۲. نسائی، احمد بن شعبه، سنن النسائی، ج ۲، بیروت، دار الفکر، ۱۳۴۸ ش.

ترتیب نظام هستی از منظر حکمت مشاء و

اشراق

- مهدی زندیه
- پژوهشگر حوزه علمیه قم

چکیده

یکی از مهم‌ترین قواعد فلسفی که در پیدایش بسیاری از اصول و مسائل فلسفی نقش بزرگی دارد، قاعده‌الواحد است. این قاعده که مورد پذیرش اکثر قریب به اتفاق فلاسفه واقع شده، در مورد چگونگی پیدایش کثرت از مبدأ واحد مشکل ایجاد کرده است. سؤال اصلی این است که منشأ پیدایش کثرت در جهان آفرینش چیست؟ اگر منشأ آن، کثرت موجود در صادر اول است، منشأ کثرت در صادر اول چیست؟

فلاسفه و عرفا با مبانی خاص خود به این پرسش پاسخ داده و در ضمن آن دیدگاه خود را نیز در مورد مراتب هستی و چگونگی منتشی شدن کثرت از آن واحد من جمیع جهات بیان کرده‌اند. مقاله‌ای که پیش رو دارید، پاسخهای فلاسفه مشاء و اشراق را در این زمینه بیان و نقد و بررسی می‌کند.

واژگان کلیدی: قاعدهٔ الواحد، عقل فعال، تعین اول، تعین ثانی، اعیان ثابت، وحدت حقهٔ حقیقیه، وحدت اطلاقی.

مقدمه

یکی از مسائل مهم فلسفه که همواره برای بشر مطرح بوده، مسئلهٔ وحدت و کثرت و کیفیت منتشی شدن کثرت از وحدت و ترتیب نظام هستی است. این مسئله هم در حکمت مشاء مطرح شده و مشائین مفصلاً به آن پرداخته‌اند (ر.ک: طوسی، ۱۳۷۵: ۱۲۲/۳). به بعد) و هم سهروردی در حکمت اشراقش آن را مطرح و با مبانی خاص خویش دیدگاه خود را مطرح کرده (شیرازی، چاپ سنگی: ۳۳۴) و هم صدرالمتألهین در حکمت متعالیه اش با نگرش خاصی که به هستی دارد، آن را بررسی نموده است (شیرازی، ۱۳۸۳: ۱۲۸/۳ و ۱۴۸). این مسئله در عرفان هم مطرح شده و از طرف عرفا نیز پاسخهایی به آن داده شده است. در این مقاله به دلیل گسترده بودن بحث تنها به طرح و مقایسه دیدگاه حکمای مشاء و مکتب عرفان می‌پردازیم.

۱. ترتیب نظام هستی از منظر حکمت مشاء

شیخ الرئیس که بانی حکمت مشاء اسلامی به شمار می‌رود، هم در الهیات شفاء و هم در نمط ششم اشارات، این مسئله را به طور مفصل طرح کرده است. وی (ابن سینا) ثابت می‌کند که در رأس نظام هستی، واجب الوجودی قرار دارد که با هیچ چیزی در جنس و نوع اشتراک ندارد و از جمیع جهات و حیثیات واجب الوجود است (ابن سینا، بی‌تا: مقالهٔ هشتم، فصل سوم) و از طرف دیگر، حرکت ازلی فلک را راه حل مشکل ربط حادث به قدیم ذکر می‌کند (همان: مقالهٔ ششم، فصل دوم) و به پیروی از هیأت بطلمیوسی، زمین را مرکز می‌داند و معتقد است که هفت فلک سیار، بر گرد آن می‌چرخد و پس از آن، فلک ثوابت و در نهایت، فلک محیط یا فلک الافلاک قرار دارد (همان: مقالهٔ نهم، فصل سوم و چهارم؛ طوسی، ۱۳۷۵: ۱۷۰/۲ به بعد). اما در پاسخ به این پرسش که چگونه این افلاک متعدد و جهان ماده با کثرتی که دارد، از واجب الوجود واجب من جمیع الجهات صادر شده، به بیان اصولی می‌پردازد تا به مدد آنها

بتواند نظام طولی موجودات را تبیین کند. این اصول عبارت است از:
۱- اجرام سماوی، معلول علتهای غیر جسمانی است.

۲- واجب الوجود، به دلیل قاعده «الواحد»، علت بلاواسطهٔ یک معلول است.

۳- صادر اول یا معلول نخستین، محال است که جسم یا جسمانی یا نفس باشد (طوسی، ۱۳۷۵: ۱۲۲/۳، ۱۵۴، ۲۱۰، ۲۴۲ و ۲۴۳).

او پس از بیان این اصول در مورد ترتیب طولی نظام هستی می گوید: معلول اول باید یک حقیقت مجرد عقلانی باشد و سایر جواهر عقلانی به واسطهٔ معلول اول به وجود می آیند. پس از معلول اول یعنی عقل اول، اجسام آسمانی و اجسام زمینی به ترتیب خاصی از عقل اول منتشی می شوند. از نظر شیخ رئیس صادر اول مطابق «قاعدهٔ الواحد» باید یکی باشد (همان: ۱۲۲). اما اگر صادر اول به گونه‌ای باشد که از یک حیث، مبدأ برای یک معلول و از حیثی دیگر، مبدأ برای معلول دیگر باشد، مشکل کیفیت صدور کثرت از واجب الوجود حل می شود. از آنجا که در واجب الوجود هیچ تعدد جهت و تعدد حیثیتی نیست، نمی توان صدور کثرت را مستقیماً به واجب الوجود منتسب کرد.

اما چون ممکن الوجود با کثرت و تعدد ناسازگار نیست، استناد کثرات بلاواسطه به آن و با واسطه به واجب الوجود، ممکن است. به این صورت که چون صادر اول ممکن الوجود است، دارای وجود و ماهیت است. این ماهیت ذاتاً نه واجب است و نه ممتنع، یعنی ممکن است. اما همین ماهیت با توجه به مبدئی که به او وجود عطا کرده، واجب الوجود بالغیر است؛ بنابراین، عقل اول یا صادر اول غیر از اینکه مرکب و متقوم از وجود و ماهیت است، دو لازم دیگر دارد؛ یکی امکان ذاتی و دیگری وجوب غیری. از سوی دیگر، صادر اول به علت اینکه مجرد است، هم ذات خود را تعقل می کند و هم مبدأ خود یعنی واجب الوجود را. عقل اول از آن جهت که واجب الوجود را تعقل می کند، یعنی از آن جهت که علت و مبدأ خود و حالت وجوب خودش را در ارتباط با آن مبدأ تعقل می کند، منشأ پیدایش یک پدیده می شود و از آن جهت که خود و حالت امکانی خود را تعقل می کند، مبدأ پدیده دیگری قرار می گیرد. با تعقل واجب، عقل و با تعقل ذات خود، فلک (جسم) ایجاد

می‌شود. از آن جهت که عقل، معلول است، مانعی ندارد دو جنبه شبیه به ماده و صورت در آن فرض کنیم، به گونه‌ای که از جنبه صوری آن، صورتی صادر شود و از جنبه شبیه به ماده آن، یک پدیده مناسب با ماده پدید آید. بنابراین، همین عقل از آن جهت که واجب الوجود را تعقل می‌کند، مبدأ جوهری عقلی و از آن جهت که خود را تعقل می‌کند، مبدأ جوهری جسمانی می‌شود. می‌توانیم همین تجزیه و ثنویت را در آخرین عقل (عقل دهم یا عقل فعال) نیز در نظر بگیریم که با یک جنبه‌اش که جنبه برتر است، مبدأ و منشأ صدور و پیدایش صورت جهان ماده شود و با جنبه دیگر خود که تعقل ذات و امکان خویش است، علت و سبب پیدایش ماده جهان شود (همان: ۲۵۵).

خلاصه اینکه واجب الوجود جوهری عقلی را بدون ماده و مدت و تقدّم زمان و زمینه ابداع می‌کند. سپس با این جوهر عقلی (عقل اول) جوهر عقلی دیگر و جرم آسمانی اول (فلک اقصی یا فلک محیط) را ایجاد می‌کند. سپس با این جوهر عقلی دوم، جوهری عقلی و جرم آسمانی دیگری را ایجاد می‌کند. تا آنکه اجرام و افلاک آسمانی نه‌گانه به پایان برسد و جوهرهای عقلی نیز از نظر ضعف به درجه‌ای برسند که دیگر از آنها جوهر عقلی و جرم آسمانی صادر نشود؛ یعنی به عقل دهم برسند. عقل دهم، دیگر جوهر عقلی و جرم آسمانی ایجاد نمی‌کند و به جای آن، نفوس و صور جهان ماده و ماده جهان، ماده را ایجاد می‌کند. بدین ترتیب، عالم کون و فساد پدید می‌آید.

۲. نقد و بررسی دیدگاه مشاء

۱- در اینکه اولین جلوه حق باید واحد باشد، شک و تردیدی نیست، اما اینکه اولین صادر از حق، عقل اول باشد، مورد نظر است؛ زیرا وحدت عقل، ناقص و محدود است و وحدت آن با وحدت ذات حق تعالی متناسب نیست؛ یعنی عقل آلوده به ماهیت، سزاوار نیست که از حق معرّا از کلیه کثرات صادر گردد.

۲- هر چند از نظر ابن سینا دلیل قاطعی بر ده‌گانه بودن عقول وجود ندارد و بیشتر بودن آنها ممتنع نیست (ر.ک: طوسی، ۱۳۷۵: ۳/ نمط ششم)، از نظر او تعداد عقول نباید از

ده کمتر باشد. اما از آنجا که امروزه نظام هیأت قدیم فرو ریخته و نمی توان مقید به قید و زنجیر هیأت قدیم بود، باید همان گونه که بر حداکثر تعداد عقول اصرار نگردد، بر حداقل آن نیز اصرار نشود و آیه شریفه ﴿كُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ﴾ (انبیاء/ ۳۳) را نصب العین خود قرار داد که فلک را به معنای مدار سیارات به کار برده و شناور بودن آنها را در مدار فلکی خود، بیان کرده و با به کار بردن جمع مذکر، در فعل «یسبحون» حرکت آنها را عقلانی دانسته است. البته باید توجه داشت که هر چند در قرآن کریم از آسمانهای هفت گانه صحبت شده، نباید پنداشت که مراد از این آسمانها همان مدارهایی است که سیارات در آنها می چرخند، بلکه از نظر قرآن تمامی میلیاردها کهکشان و میلیونها منظومه ای که در این کهکشانها وجود دارد، همگی آسمان اوّل را تشکیل می دهند. اما در مورد شش آسمان دیگر که در کجا و چگونه اند، کسی جز مطهرّون و کسانی که با لوح محفوظ مرتبط اند، اطلاع ندارد.

۳- اشکال دیگر نظریه حکمای مشاء به پاسخ آنها به عویصه ربط حادث به قدیم برمی گردد که خود مستقلاً مقاله مستقلی می طلبد، اما در این مقاله به اختصار، نظریه محققان فلاسفه و عرفا را نیز در این زمینه بازگو می کنیم.

اصل اشکال این است که وجود مخلوقات، معلول علّتی قدیم است و چون انفکاک معلول از علّت محال است، طبیعتاً این سؤال پیش می آید که چرا حادث امروزی از مبدأ و علّت قدیم خود جدا مانده و در ازل وجود نگرفته و نیز به چه علّت وجود آن حادث به این وقت به خصوص تعلق یافته و در وقت و زمان دیگر موجود نشده است. خلاصه اینکه حوادث متجدّد متغیر محسوس را چگونه می توان با علّت ثابت قدیم ذاتی ارتباط داد. این سؤال عیناً در مورد مجموع عالم جسمانی و مادّی هم مطرح می شود.

فلاسفه مشاء در خصوص حوادث روزمره می گویند، علّت اوّلی و سبب اصلی وجود هر حادثی، مبدأ ثابت قدیم است. اما شرط وجود گرفتن حادث امروزی آن است که حوادثی قبل از آن وجود گرفته باشد. پس ترتّب حوادث به صورت ترتّب شروط و معدّات است. حکمای مشاء در خصوص مجموع عالم جسمانی برای ربط حادث به قدیم به حرکت دوری دائمی افلاک متوسل شده اند و چنین گفته اند:

جسم فلکی ذاتاً دارای میل مستدیر است که موجب حرکت وضعی ازلی است، با این تقریب که حرکت توسطیه افلاک، دارای دو جنبه ثابت و متجدد است؛ بدین معنا که به حسب ذات، امر بسیط ثابتی است، اما نسبت او با حدود مفروضه میدان حرکت (ما فیہ الحركة) پیوسته در تجدد است. بنابراین، از جنبه ثابتش با مبدأ قدیم و از جنبه تجددش با عالم متجدد جسمانی ارتباط می یابد (ابن سینا، بی تا: مقاله نهم، فصل دوم).

اما این بنای عظیم و پیچیده‌ای که حکمای مشاء برای حل عویصه ربط حادث به قدیم، به ویژه در خصوص مجموع عالم جسمانی، ترتیب داده‌اند، به یک باره با انقلاب کپرنیکی فرو می‌ریزد؛ چه اساساً التزاماتی که حکمای مشاء در این بنای عظیم و پیچیده ملتزم شده‌اند، برهان قاطع عقل‌پسندی هم ندارد.

۳. ترتیب نظام هستی از منظر عرفا

عرفا قائل‌اند که در خارج، غیر از یک وجود مطلق و نامتناهی که وجود حق سبحانه باشد، وجود دیگری نداریم. معنای این سخن این نیست که جز حق هر چه به نظر آید، «ثانیه ما یراه الأحوال» است، بلکه معتقدند کثرات همگی مظاهر و شئون آن وجود واحد هستند و وجود بالذاتی ندارند (جامی، ۱۳۶۰: ۷۲)؛ زیرا آنچه خارج را پر کرده است، یک وجود نامتناهی است که جا برای وجود دیگری نمی‌گذارد؛ به عبارت دیگر، مصداق بالذات وجود یکی و آن هم وجود حق سبحانه است و کثرات مصداق بالذات وجود نمی‌باشند و با حیثیت تقییدیه شأنی حق سبحانه موجودند. اما ممکن است این سؤال مطرح شود که از نظر عرفا رابطه کثرات با یکدیگر چگونه است و چگونه از آن موجود واحد، منتشی شده‌اند؟

از نظر عرفا اولین تجلی حق، تعیین اول و سپس تعیین ثانی است و از این دو تجلی به حضرت اول یاد می‌کنند. بعد از تعیین ثانی، عالم عقل سومین تجلی است که حضرت دوم است و سپس عالم مثال چهارمین تجلی است که حضرت سوم است، آنگاه عالم ماده تجلی پنجم است که حضرت چهارم است. در کلمات عرفا از حضرت پنجمی هم نام برده شده که مقام انسان کامل یا کون جامع است که خود

مقاله‌ای مجزای می‌طلبد.

حضرت از دیدگاه عرفا یعنی مراحل تجلی حق. از نظر آنان تمامی حضرات پنج‌گانه که مراتب کلی وجودند، تعینات و ظهورات آن وجود مطلق به اطلاق مقسمی هستند که به ترتیب خاصی از آن منتهی شده‌اند. قبل از پرداختن به این حضرات، مختصری از مقام ذات که عالم، تجلی اوست و ویژگیهای آن سخن می‌گوییم:

۳-۱. مقام ذات

همچنان که یادآور شدیم، مطابق دیدگاه عرفا هستی حق تعالی نامحدود و غیر متناهی و مطلق به اطلاق مقسمی است؛ از این رو، برای ممکنات سهمی از وجود باقی نمی‌ماند تا به عنوان قسیم حق تعالی، قسمی از اقسام وجود شمرده شوند. بر اساس این، ماهیات متعینه، ذاتاً فاقد وجودند و تنها در سایه هستی مطلق (حق سبحانه) ظهور می‌یابند و هرگز از اعیان خارجی نیستند و وجودی مختص به خود ندارند؛ زیرا هر وجود ضعیف مستقلی که به آنان استناد داده شود، موجب تقید وجود حق تعالی خواهد شد. از نظر اهل عرفان، حق تعالی هستی خاص و وجود مقید به اطلاق نیست، بلکه هستی مطلق است که مقید به هیچ قیدی حتی قید اطلاق نمی‌باشد.

از این بیان، این نتیجه حاصل می‌شود که نمی‌توان ذات حق سبحانه را مقامی در کنار سایر مقامات (مقام تعین اول، مقام تعین ثانی و...) به شمار آورد؛ زیرا هر مقامی از مقامات یادشده در مقابل مقام دیگر است و دارای محدوده وجودی غیر از محدوده وجودی مقام یادشده است. در حالی که مقام ذات به سبب اطلاق و بی‌نهایت بودنش، مقابلی ندارد؛ از این رو، گفته شده که مقام ذات، مقام بی‌مقامی است (یزدان‌پناه، بی تا: ۲۴).

از طرف دیگر، آن هویت مطلق به دلیل اطلاق سعی و عدم تنهایی‌اش، جایی برای غیر نمی‌گذارد تا اینکه اسمی از اسما یا وصفی از اوصاف برای آن ذات اثبات یا نفی شود. اسما و صفات مختلف که در تجلیات حق ظهور می‌یابند، هیچ یک در

مقام ذات حق، ظهوری ندارند. در این مقام، هستی محض به گونه‌ای است که هیچ اسمی از اسما به هیچ گونه با او همراه نیست و وجود بحتی است که هیچ غیری با او مزاج نیست. این سلب بدین معناست که در برابر او غیری نیست تا با او ممزوج باشد. پس هستی مطلق به اعتبار اطلاق ذاتی خود، مرکب از امور مختلف و یا در عرض افراد متکثره نیست و بلکه هیچ اسمی از اسمای حقیقی و هیچ رسمی از رسوم را به آن راهی نیست. البته این ویژگی ناشی از اسمی است که برای ذات، اعتبار می‌شود که عبارت است از وحدت حَقَّة حقیقه. اما این اسم از اسمای حقیقه نیست؛ زیرا مانند اسمای حقیقی جدای از آن هویت مطلق نیست، بلکه همانند خود هویت مطلق، جامع اطلاق و تقیید و دربردارنده وحدت و کثرت است نه در برابر کثرات مقیّده. اسم حقیقی، آن است که معنایی در قبال ذات، لحاظ گردد و از آن طریق به ذات نظر شود؛ یعنی ذات به علاوه صفت یا معنایی از معانی می‌شود اسم. در حالی که در مقابل این وحدت هیچ معنایی وجود ندارد. به همین دلیل، گفته‌اند که اسمای حقیقی را به غیب هویت (مقام ذات) راهی نیست و مقام ذات مقام لا اسم و لا رسمی است. مقام لا رسمی به این معنا که خصوصیت ویژه‌ای که موجب تمایز تقابلی حق سبحانه از غیر شود، وجود ندارد.

ابن ترکه در تمهید القواعد آورده است:

و أما حضرة الإطلاق الذاتى المعبر عنه القوم بغيب الهوية واللاتعين فلا مجال للاعتبارات فيه أصلاً حتى هذا الاعتبار أيضاً فلا يشوبه من اللواحق الاعتبارية شيء أصلاً بل هو محض الوجود البحت بحيث لا يمازجه غيره ولا يخالطه سواه فهو بهذا الاعتبار (إلى اعتبار إطلاقه الذاتى) لا تركيب فيه ولا كثرة بل لا اسم له من الأسماء الحقيقية ولا رسم (۱۳۸۳: ۲۶۶).

از این بیانات، این نتیجه نیز حاصل می‌شود که مقام ذات، هیچ حکمی نیز نمی‌پذیرد (جامی، ۱۳۶۰: ۲۶)؛ بدین معنا که این مقام محکوم به حکم محدود و مخصوص دارای مقابل نیست؛ زیرا نسبت دادن هر حکم محدود دارای مقابل داشتن به حق سبحانه، موجب محدودیت حق خواهد شد. در حالی که مقام ذات مطلق به اطلاق مقسمی است و برای چیزی که چنین احکامی دارد، همه احکام مساوی است

و چنین نیست که حکم محدود و مخصوصی را بپذیرد و احکام مقابل آن را نتواند بپذیرد. حق سبحانه هنگامی که همه احکام را می پذیرد، مبرای از آنها و فوق آنها هم هست و احکام مقابل آنها را هم می پذیرد. اگر حق سبحانه ظاهر است، باطن هم هست. اگر هادی است، مضل هم هست و در عین حال، هیچ یک از آنها به تنهایی نیست. البته بسیاری احکام اطلاقیه که موجب تقیید آن ذات مطلق نشود، برای آن مقام ثابت و چه بسا ضروری است و این احکام اطلاقیه دو دسته اند: احکام اطلاقیه که اوصاف وجودی او شمرده می شوند؛ مانند وحدت، وجوب و... و احکامی که به عنوان کمالات وجودی او به شمار می آیند؛ مانند علم، قدرت، حیات و... (یزدان پناه، بی تا: ۳۴). بدیهی است که حق سبحانه در مقام ذات، این صفات و کمالات مطلق را به نحو اندماجی دارد؛ یعنی این کمالات در حق سبحانه به نحو حیثیت تقییدی اندماجیه موجودند.

در مصباح الانس در مورد ویژگی مقام ذات چنین آمده است: «لا اسم و لا رسم و لا حکم، بل وجود بحت» (فناری، ۱۳۷۴: ۱۵۰).
و در تمهید القواعد چنین آمده است:

«إنَّ الحقیقة المطلقه من حیث هی مطلقه قد تكون لها أحكام ضروریة لایخرجها عن حدّ الإطلاق و لایوجب تقییدها بشیء منها فی الأعیان» (ابن ترکه اصفهانی، ۱۳۸۳: ۲۴۶).

از آنچه بیان شد، این نتیجه نیز حاصل می شود که مقام ذات حق سبحانه معلوم احدی نیست. آنچه در علم بشر، چه به نحو حصولی و چه به نحو حضوری، حاصل می شود، علم به یقینات حق تعالی و اسما و صفات و افعال اوست. اما دسترسی و علم به کنه مقام ذات که مطلق به اطلاق مقسمی است، ممکن نیست؛ زیرا علم به آن مقام، مستلزم تقیید و تعین او خواهد بود. در حالی که فرض این است که مقام ذات، مطلق و بی انتهاست.

قونوی می گوید:

«السبب الأفوی فی ذلك (أی تعذّر الإحاطة بمعرفة الحق) عدم المناسبة بین ما لایتناهی و بین المتناهی» (۱۳۸۶: ۱۴۴).

به همین جهت امام رضا علیه السلام فرموده است: «و قد أخطأه من اکتنه؛ آن که کنه او را بطلبد، او را اشتباه گرفته است» (شیخ صدوق، بی تا: ۳۶).

این ویژگیها موجب شده که از مقام ذات به الفاضلی تعبیر شود که با آن معانی متناسب است. در کتب عرفانی با واژه‌های زیر از مقام ذات تعبیر شده است:

غیب مطلق، هو، ذات غیب الغیوبی، غیب الهویه، کنز مخفی، عنقاء مغرب، غیب مکنون، غیب مصون، ذات، اطلاق ذاتی، اطلاق مقسمی، هویت مطلقه، مقام لا تعین، مقام لا اسم و لا رسم، الف، وجود من حیث هو هو، حق، احدیت ذاتیه، احدیت مطلقه و... (قنونی، ۱۳۸۶: ۴۷؛ ابن ترکه اصفهانی، ۱۳۸۳: ۱۷۵ و ۲۷۱؛ جامی، ۱۳۶۰: ۲۶).

۲-۳. تعیین اول

پیش از این یادآور شدیم که مقام ذات به دلیل اطلاق سعی و عدم تناهی اش، متّصف به هیچ صفت و مسمی به هیچ اسمی نیست. البته این ویژگی ناشی از اسمی است که برای ذات اعتبار می‌شود که عبارت است از وحدت حقه حقیقه. اما این اسم از اسمای حقیقه نیست؛ زیرا مانند اسمای حقیقی جدای از آن هویت مطلق (مقام ذات) نیست. این وحدت، وحدت اطلاق است (زندیه، ۱۳۸۶: ۲۴). در وحدت اطلاق از آن جهت که آن واحد فوق همه است، می‌توان گفت که اصلاً ورائی وجود ندارد و تنها همان واحد، موجود است. اما از آن جهت که همه، شئون او هستند و ذی‌شان در هر شائی حاضر است (به نحو حیثیت تقییدیه شائیه) باید گفت که در همه شئون سریان دارد و در عین حال، فوق آن سریان هم هست. پس وحدت اطلاق وحدتی است که کثرت مقابل ندارد (یعنی در مقابل کثرت نیست) و هاضم کثرات است و باید کثرات را هم در دل آن یافت (یزدان‌پناه، بی تا: ۵۵)؛ بنابراین، وحدت حقیقه نه تنها با کثرات مغایرتی ندارد، بلکه بر خلاف تمام اسمای حقیقه که مستلزم نوعی مغایرت با ذات هستند، هیچ تغایری حتی مفهومی با ذات ندارد. بنابراین:

اولاً وحدت اطلاق هاضم کثرات است؛ یعنی کثرات و کلیه کمالات را به نحو اندماجی (و به حیثیت تقییدیه اندماجی) در خود دارد.

ثانیاً آن ذات مطلق را که وحدت اطلاق دارد، به دو صورت می‌توان لحاظ

کرد: یک بار به لحاظ آن کثرات اندماجی و یک بار بدون لحاظ آن کثرات اندماجی. لحاظ ذات به لحاظ کثرات اندماجی را لحاظ واحدیت و وحدت حقیقیه ذات می گویند و لحاظ ذات را بدون لحاظ کثرات اندماجی را لحاظ احدیت و وحدت حقیقیه ذات می گویند.

عبدالرحمن جامی در این زمینه می گوید:

و لتلك الوحدة اعتباران أوليان: أحدهما سقوط الاعتبارات عنها بالكلیة و سَمی الذات بهذا الاعتبار، أحداً، و متعلّقه بطون الذات و إطلاقها و أزلیتها... و الاعتبار الثاني ثبوت الاعتبارات الغير المتناهية لها مع اندراجها فيها فی أول رتبة الذات... و الذات بهذا الاعتبار تسمی واحداً... (۱۳۶۰: ۳۵؛ نیز ر.ک: فرغانی، بی تا: ۱۵).

مثالی که جامی در ذیل این سخن برای لحاظ احدیت و واحدیت می زند، مثال به عدد یک است. عدد یک منشأ همه اعداد است؛ یعنی عدد دو از دو تا یک تشکیل شده و همچنین عدد سه از سه تا یک و...؛ بنابراین عدد یک، نصف عدد دو و ثلث سه و ربع چهار و... است. تمامی این نسبتها در عدد یک به نحو اندماجی موجود است. می توان عدد یک را بدون این نسبتها و یا با این نسبتها در نظر گرفت. لحاظ عدد یک بدون این نسبتها، لحاظ احدیت عدد یک است و لحاظ عدد یک با لحاظ این نسبتها، لحاظ واحدیت عدد یک است. در مورد ذات حق تعالی هم که واحد به وحدت حقه حقیقیه است، این دو لحاظ وجود دارد. ذات حق سبحانه نیز تمام نسب اشراقی و حقایق را به نحو اندماجی دارا می باشد که لحاظ ذات بدون نسبتهای اندماجی، لحاظ احدیت ذات است و لحاظ ذات با این نسبتها، لحاظ واحدیت ذات است.

نکته دیگری که باید برای تبیین تعیین اول ذکر شود، مسئله علم باری تعالی است. فلاسفه اعم از مشاء و اشراق و همچنین عرفا معتقدند واسطه ای که ما را از مقام ذات به تعیینات خلقی (عالم عقل، مثال و ماده) می رساند، علم الهی است، لکن تفسیر آنها از این علم متفاوت است.

فلاسفه مشاء معتقدند علم عنایی حق سبحانه به اشیا موجب تحقق کثرات در خارج است. به اعتقاد اینان علم تفصیلی واجب تعالی به اشیا، از مقام ذات و علم به

ذات تأخر دارد و این علم تفصیلی متأخر از ذات به صورت علم حصولی و از طریق صور مرتسمه است و فاعلیت حق نسبت به اشیا فاعلیت بالعنایه می‌باشد؛ بدین معنا که خود آن صورت علمی حق به ترتیب احسن و نظام اصلح مخلوقات، مبدأ پیدایش عالم می‌گردد (طوسی، ۱۳۷۵: ۱۳۷۵؛ نمط هفتم، فصل هفدهم)؛ مانند انسانی که بر فراز شاخه درختی بلند ایستاده و به محض تصور سقوط، سقوط می‌کند. طبعاً این گروه از فلاسفه معتقدند علم خداوند زائد بر ذاتش است و صورت علمی اشیا منشأ صدور و خلق آن اشیاست.

فلاسفه اشراق علم تفصیلی واجب به ماسوا را از ناحیه شهود تفصیلی معالیل خارجی تبیین نموده، فاعلیت واجب را فاعلیت بالرضا دانسته‌اند؛ بدین معنا که نفس ماعدای حق را متن علم تفصیلی واجب دانسته و در نتیجه، علم تفصیلی واجب به ماعدا را هم‌رتبه با مخلوقات و مؤخر از ذات واجب شمرده‌اند. بنابراین، در حکمت اشراق نیز علم تفصیلی ذات به ماعدا بدان گونه که عین ذات باشد، هرگز ثابت نمی‌شود (جوادی آملی، ۱۳۷۲: ۱). همان طور که انسان، فاعل صورتهای ذهنی خویش است و علم تفصیلی انسان به صورتهای ذهنی‌اش، عین همان صورتهاست و قبل از تحقق آن صورتهای، جز علم اجمالی که عین علم به ذات فاعل است، علم تفصیلی به آن صورتهای ندارد و چنان نیست که برای تصور، لازم باشد قبلاً تصویری از تصور خودش داشته باشد. آری، حکمای اشراق معتقدند فاعلیت الهی از این قبیل است.

اما عرفا تفسیر دیگری از علمی که واسطه رسیدن از مقام ذات به تعینات خلقی است، دارند. این تفسیر موجب شده که مسئله تعین اول و تعین ثانی که از مقوله علم حق‌اند، مطرح شود. توضیح اینکه عرفا می‌گویند از ذات و علم ذات به ذات نمی‌توان بدون واسطه به تعینات خلقی رسید؛ زیرا در ذات نامتناهی حق، هیچ‌گونه کثرت و نسبت اشراقی خاصی ملحوظ نیست، بلکه آنجا همه نسبتها به نحو اندماجی وجود دارند، بدون اینکه اسم غالبی وجود داشته باشد. بنابراین، اگر عقل اول بدون وساطت تعین اول و تعین ثانی - که توضیح آن خواهد آمد - از مقام ذات صادر شود، نسبت مبدئیت و موجبت به وجود آمده، غلبه می‌یابد، در حالی که در ذات، هیچ اسمی غلبه ندارد؛ بنابراین، برای رسیدن از مقام ذات نامتناهی به عقل اول (که اول

مخلوق است) یک واسطه و یا شکن لازم است تا موجب تعین و تنزلی شده و مصحح ایجاد فراهم شود. این مصحح ایجاد، در تعین ثانی و به اسم جامع «الله» صورت می گیرد (یزدان پناه، بی تا: ۶۹).

لذا عرفا به فلاسفه می گویند آنچه شما واجب الوجود انگاشته اید، در واقع اسم جامع «الله» در تعین ثانی است (آشتیانی، بی تا: ۲۲۱). و قبل از تعین ثانی، تنزل دیگری هم وجود دارد که از آن به تعین اول نام می برند و ترتیب نظام هستی را پس از مقام ذات چنین ترسیم می کنند:

حق سبحانه در مقام ذات، خواست که خود را بر خود جلوه دهد. اولین جلوه‌ای که از خود ملاحظه کرد، با صفت وحدت حقیقه بود؛ بنابراین، اولین صفتی که از حق سبحانه تجلی کرد، وحدت حقه حقیقه و اولین اسمی که از حق سبحانه ظهور نمود، اسم «الاحد» بود و با این تجلی، تعین اول پدید آمد. از این رو عرفا در تعریف تعین اول گفته اند: «علم الذات بالذات من حيث الأحديه الجمعیة» یا «علم الذات بالذات من حيث وحدتها الحقیقیة» (املی، ۱۳۷۵: ۳۹۹؛ جامی، ۱۳۶۰: ۳۴).

بدیهی است که این تعین و تنزل از مقام ذات، در صقع ربوبی به وقوع پیوسته است نه در خارج.

۳-۳. ویژگیهایی از تعین اول و تفاوت آن با مقام ذات

۱- همچنان که یادآور شدیم، اولین تعین و تجلی حق، وحدت حقیقه است، اما مقام ذات هم دارای وحدت حقیقه است. ممکن است این سؤال مطرح شود که آیا این دو وحدت تفاوت دارند یا نه؟ در پاسخ باید بگوییم که این دو وحدت متفاوت هستند و تفاوتشان به این است که وحدت حقیقه در مقام ذات، هیچ نحوه تعینی برای ذات به ارمغان نمی آورد. در مقام ذات، کلیه صفات (و از جمله وحدت حقه حقیقه) به نحو اطلاق و اندماجی موجودند و هیچ یک موجب تعین و به وجود آمدن اسمی نمی شود، اما در تعین اول، وحدت حقیقه تعین و تجلی و ظهور حق سبحانه است و موجب به وجود آوردن اسمی می شود (اسم احد). در مقام ذات اوصافی (مثل وحدت حقیقه، وجوب اطلاق و...) وجود دارد، اما هیچ یک از این

اسما بر دیگری غلبه ندارد، بلکه همه به طور مساوی در ذات مندمج‌اند. اما در تعین اول، صفت وحدت حقیقیه، تجلی و غلبه یافته و موجب پیدایش اسمی شده است که در تعین ثانی مفصلاً جلوه گر می‌شود (یزدان‌پناه، بی‌تا: ۸۰).

۲- قبلاً یاد آور شدیم که مطابق وحدت شخصیه وجود، مصداق بالذات وجود، یکی است که تمام هستی را پر کرده و آن، وجود حق سبحانه است و باقی موجودات به حیثیت تقییدیه شائیه آن وجود واحد، موجودند؛ یعنی موجودات دیگر، همگی شئون و اطوار آن وجود مطلق هستند و این وحدت، وحدت اطلاقیه یا وحدت حقیقیه است. همچنین بیان کردیم که در این وحدت حقیقیه یا اطلاقیه ذات، دو لحاظ احدیت و واحدیت وجود دارد. در لحاظ احدیت وحدت حقیقیه ذات، کثراتی را که در ذات مندمج‌اند، در نظر گرفته می‌شوند، اما در لحاظ واحدیت وحدت حقیقیه ذات، کثراتی را که در ذات مندمج‌اند، در نظر گرفته نمی‌شوند. در ذات، تمامی صفات و کمالات به نحو حیثیت تقییدیه اندماجی موجودند. در آن ذات مطلق، علم مطلق، قدرت مطلق، حیات مطلق و... به طور اندماجی موجود است. گاهی آن کثرات اندماجی را با ذات در نظر می‌گیریم و گاهی در نظر نمی‌گیریم. لحاظ ذات با آن کثرات را لحاظ واحدیت وحدت حقیقیه، ولی عدم لحاظ آن کثرات را با ذات، لحاظ احدیت وحدت حقیقیه ذات می‌گویند. اینک می‌گوییم که تعین اول، علم ذات به ذات از حیث احدیت وحدت حقیقیه ذات است. در تعین اول تنها صفتی که بروز و غلبه کرده، صفت وحدت اطلاقیه است، اما در این مقام، باقی کثرات و صفات همچون علم اطلاقیه، حیات اطلاقیه و... همچنان مندمج‌اند و در نظر گرفته نشده است.

۳- گفتیم که وحدت حق حقیقیه در تعین اول، کلیه صفات و کثرات را به صورت اندماجی (حیثیت تقییدیه اندماجیه) داراست. این کثرات را کثرات اندماجی شئون ذاتیه و کمالات ذاتیه می‌گویند. اما اگر همین کثرات به تفصیل، تجلی و ظهور یابند و هر کدام، یک اسم را چه در صقع ربوبی - که در تعین ثانی مطرح است و مفصلاً به آن خواهیم پرداخت - و چه در خارج از صقع ربوبی (یعنی در عالم کون خارجی) محقق سازند، به آن کثرات تفصیلی، کمالات اسمائی، شئونات تعینی و

تفصیل اسمائی می گویند (جامی، ۱۳۶۰: ۴۵ و ۸۵؛ فناری، ۱۳۷۴: ۲۰۴ و ۶۱۸).

از طرف دیگر، از آنجا که تعین اول، اولین تجلی حق در صقع ربوبی است و به عبارت دیگر، از مقوله علم است نه از مقوله وجود خارجی، لذا صفاتی را که در این تجلی مندمج اند - و همچنان که گفتیم، به آن شئون ذاتیه می گویند و تنها برای حق معلوم اند - نسب علمی اندماجی می گویند. اما همین صفات را که در تعین ثانی به طور مفصل برای حق سبحانه ظهور دارند، نسب علمی تفصیلی می گویند (یزدان پناه، بی تا: ۱۱۹).

۴- در کتابهای عرفانی برای تعین اول تعابیر مختلفی به کار رفته که می توان از تعابیر زیر نام برد:

تعین اول، تجلی اول، نسبت علمیه، هویت مطلقه، وحدت ذاتیه، احدیت، احدیت جمع، مقام جمع، حقیقه الحقائق، رتبه اولی، برزخ اکبر، برزخ اولی، برزخ البرازخ، مقام او ادنی، حقیقت محمدیه، طامه کبری (همان: ۹۸).

۳-۴. تعین ثانی

قبلاً یادآور شدیم که از نظر عرفا، در سلسله مراتب هستی بعد از مقام ذات، تعین اول قرار دارد و در تعریف تعین اول گفتیم که عبارت است از علم ذات به ذات از حیث وحدت حقیقه یا احدیت جمعیه. همچنین یادآور شدیم که حق سبحانه در اولین تجلی خود که وحدت حقیقه باشد، به خود و کمالات ذاتی خود علم دارد؛ زیرا در این مقام نیز همچون مقام ذات، تمامی صفات به صورت اندماجی موجود است. اما از آنجا که هنوز اسمی جز اسم «الاحد» افزا نشده، کمال اسمائی در این مقام وجود ندارد، اما علم و شعور به کمالات اسمائی وجود دارد؛ زیرا کمالات ذاتی وقتی افزا می شوند، به کمالات اسمائی تبدیل می شوند؛ به عبارت دیگر، منشأ کمالات اسمائی، کمالات ذاتی هستند؛ بنابراین، وقتی حق سبحانه به کمالات ذاتی در این مقام علم دارد، به کمالات اسمائی هم علم خواهد داشت، اما خود کمالات اسمائی هنوز محقق نشده است. اینک می گوئیم: پس از شعور ذات حق سبحانه به کمالات اسمائی، حرکت حبی و انگیزش و رقیقه عشقی برای ایجاد آن کمالات

پیدا می‌شود. اما از آنجا که هنوز چیزی به وجود نیامده، در مقابل خود قابلی برای قبول فیض نمی‌بیند. حتی در تعین اول هم کثرتی وجود ندارد. از یک سو، پری روی تاب مستوری ندارد و فیاض علی الاطلاق نمی‌تواند بدون افاضه باشد و از سوی دیگر، قابل مقابلی وجود ندارد. اینجاست که رحمت حق سبقت می‌گیرد و رحمت واسعة او باعث می‌شود که آن قابل را ایجاد کند. در نتیجه، دوباره حرکت حبی رحمتی با توجه ایجاد و شکل تأثیری، آغاز می‌شود. این، همان «کن فیکون» است که با آن، تعین ثانی ایجاد می‌گردد و در آن، اسما جلوه‌گر می‌شود (بزدان‌پناه، بی‌تا: ۱۱۵؛ فرغانی، بی‌تا: ۱۲۵؛ جامی، ۱۳۶۰: ۳۸-۳۹).

با توجه به توضیحات فوق می‌توان در تعریف تعین ثانی چنین گفت: علم ذات حق سبحانه به ذات خویش از حیث تفصیل اسمائی (یعنی از آن حیث که دارای اسمای متعدد است) موجب پیدایش دومین تجلی حق در صقع ربوبی می‌شود که از آن به مقام احدیت و مرتبه الوهیت نیز تعبیر می‌کنند. بدیهی است که این تعین، دومین لحاظ وحدت حقیقیه و جنبه ظهور آن، یعنی لحاظ احدیت است (فرغانی، بی‌تا: ۱۲۳ و ۱۲۸؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۸: ۱۶). مرحوم استاد جلال‌الدین آشتیانی درباره تعین اول و ثانی چنین می‌گوید:

حقیقت حق در این مقام (مقام تعین اول) ذات خود را به وصف احدیت ذات با احکام و لوازم و صدور مظاهر معنویه و روحانیه و مثالیه و حسیه با توابع و متبوعات مظاهر: انواع و اجناس و اشخاص به حسب بدء و عود و نزول و عروج، و جمیع شئون و مراتب اکوان را از این جهت که به یک وجود موجودند و همه آنها عین واحدند، به شهود ذاتی احدی شهود می‌نماید، ولی شهود مفصل در مجمل که از آن تعبیر به «رؤية المفصل مجملاً» نموده‌اند، نظیر مشاهده مکاشف، ثمره نخل را در نوات.... این تجلی که از آن تعبیر به کمال جلاء نموده‌اند، مبدأ تجلی دیگر و علت انبعاث ظهور تفصیلی همه حقایق است در مقام احدیت که ناشی از رقیقه عشقیه و تنزیهیه متصل بین کمالین (مرتبه احدیت و مرتبه واحدیت) است. تجلی در احدیت که ملازم با حب به ذات است به حکم «فأحببت أن أعرف»، منشأ ظهور کثرات مندمج از احدیت به مقام واحدیت گردید که از آن به کمال استجلاء تعبیر کرده‌اند. کثرات موجود در احدیت به وجود جمعی قرآنی، بعینها در واحدیت به ظهور تفصیلی فرقانی موجودند (بی‌تا: ۲۸).

۳-۵. ویژگیهایی از تعین ثانی و تفاوت آن با تعین اول

تعین اول و ثانی در صقع ربوبی: اولین جلوه حق برای حق به صورت وحدت حقه حقیقه است و دومین آن به صورت اسما است که از آن به تعین ثانی تعبیر می کنند؛ به عبارت دیگر، در تعین اول نگاه حق به ذات است، اما در تعین ثانی نگاه حق به تفصیل ذات.

شایان ذکر است که هر دو تعین و تنزل حق در صقع ربوبی به وقوع می پیوندد؛ یعنی به عنوان علم حق به شمار می روند، در حالی که هنوز تعینات خلقی به وجود نیامده اند، اما با توضیحی که خواهیم داد، همین اسما منشأ تحقق تعینات خلقی می شوند (جامی، ۱۳۶۰: ۳۸).

تعین اول و ثانی واسطه راهبایی از ذات به تعینات خلقی: همچنان که قبلاً یادآور شدیم، فلاسفه مشاء معتقدند علم عنایی حق به اشیا که در ذات او مرتسم است، موجب تحقق اشیا در خارج می شود، اما عرفا معتقدند از ذات و علم ذات به ذات نمی توان بدون واسطه به تعینات خلقی رسید و این دو واسطه در درجه اول، تعین اول و در درجه دوم، تعین ثانی است. به اعتقاد عرفا معلومات در تعین ثانی و در علم حق و به صورت اسما مرتسم اند و این علم، امتیاز نسبی از ذات دارد و عین ذات نیست. قونوی در فکوک چنین می گوید:

و التعلّل الثانی تعقل الماهیات فی عرصه العلم الذاتی من حیث الامتیاز النسبی و هو
حضرة الارتسام الذی یشیر إلیه أکابر المحقّقین و المتألّهین من الحکماء بأنّ الأشياء
مرتسمه فی نفس الحقّ، و الفرق بین الحکیم و المحقّق فی هذه المسأله هو أنّ
الارتسام عند المحقّق وصف العلم من حیث امتیازه النسبی عن الذات لیس هو
وصف الذات من حیث هی و لا من حیث أنّ علمها عینها... (۱۳۸۵: ۱۵۹).

اسمای موجود در تعین ثانی، منشأ تحقق تعینات خلقی: به اعتقاد عرفا اسما که در علم حق در تعین ثانی مرتسم اند، منشأ تحقق تعینات خلقی می شوند. توضیح اینکه از منظر عرفا اسم عبارت است از ذات به اعتبار معنایی از معانی و صفاتی از صفات؛ چنان که قیصری در شرحش بر فصوص الحکم چنین گفته است: «و الذات مع صفة معیّنه و اعتبار تجلّ من تجلیاته تسمی بالاسم» (سنگی: ۱۳).

هر گاه هر یک از معانی حقیقی خارجی، به شرط لا در معرض شهود عارف قرار گیرد، صفتی از صفات الهی است. این اوصاف را اگر وجودی باشند، اوصاف جمالیه و اگر عدمی و سلبی باشند، اوصاف جلالیه گویند؛ مانند علم که از اوصاف جمالیه و تسبیح که از اوصاف جلالیه است. حال اگر ذات حق در آینه آن معنا و صفت دیده شود، اسمی از اسامی جلالیه یا جمالیه تحقق پیدا می کند؛ مانند علیم و سُبوح.

سخن عارف این است که تمامی اشیا و حقایق که در مقام ذات و تعین اول مندمج اند، در تعین ثانی، به صورت اسمای تفصیلی جلوه گر می شوند؛ به عبارت دیگر، اسمای مفصل مانند واحد، واجب، مبدأ، خالق، رازق و... در تعین ثانی پیدا می شوند و همین اسما هستند که منشأ تعینات خلقی و موجودات کونی می شوند.

اقسام اسمای موجود در تعین ثانی: در تعین ثانی چه اسمایی تحقق دارند و آیا می شود آنها را تحت عنوان یا عناوین کلی تری قرار داد؟

گفتیم که حق سبحانه به واسطه حبّ به ذات و عشق به وجود خود، در مقام واحدیت متجلی گردید و خویش را به صورت اسما شهود نمود. در این شهود، کمالات صفاتی و امهات اسما و صفات از قبیل علم، قدرت، اراده، سمع، بصر، کلام و حیات از یکدیگر متمایزند. از شهود ذات و لحاظ امهات صفات، اسما سبعة تحقق می یابد. در برخی از متون عرفانی، امهات اسما را چهار اسم بر شمرده اند: اول، آخر، ظاهر، باطن. جامع این چهار اسم، اسم جامع است؛ یعنی اسم «الله» یا اسم «رحمان» و تمامی اسمای حُسنای الهی در تحت حیطة آنها قرار دارند. قیصری در مقدمه اش بر فصوص گفته است:

والصفات تنقسم إلى ما له الحیطة التامة الكلیة و إلى ما لا یكون كذلك فی الحیطة و إن كانت هی أيضاً محیطة بأكثر الأشياء. فالأول هی الأمهات فی الصفات، السمة الأئمة السبعة و هی الحیة و العلم و الإرادة و القدرة و السمع و البصر و الکلام... و الأسماء تنقسم أيضاً بنوع من القسمة إلى أربعة أسماء هی الأمهات و هی الأول و الآخر و الظاهر و الباطن. و یجمعها الاسم الجامع و هو الله و الرحمن (همان).

با توجه به مطالب گذشته روشن شد که سرسلسله اسما و کلی ترین آنها در تعین

ثانی، اسم «الله» است که هم تمامی اسما حتی اسمای هفت گانه یا چهارگانه در دل آن مندمج‌اند و هم در همه آنها سریان دارد؛ یعنی در الله، رازق، خالق، شافی و... مندمج است و الله در این اسما سریان دارد (همان: ۲۷) و چون تمام عالم مظهر اسمای الهی در تعین ثانی هستند و از طرف دیگر، در سرسلسله همه اسم «الله» قرار دارد، می‌توان گفت که تمامی اشیا بوی «الله» را می‌دهند و «الله» است که خود را در هر جا نشان می‌دهد.

در تقسیمی دیگر در مقام تعین ثانی، سه دسته اسما وجود دارد. دسته‌ای از این اسما، اسمای ذات‌اند. دسته‌ای دیگر اسمای صفات‌اند و دسته‌ای دیگر اسمای افعال. آن دسته از اسمای الهی که به ذات اشاره دارند و دلالتشان بر ذات ظاهرتر است، اسمای ذات هستند؛ مانند: الله، الملك، القدوس، السلام، المؤمن، المهیم و... آن دسته‌ای که به صفات ذات اشاره دارند و دلالتشان بر صفات ظاهرتر است، اسمای صفات هستند. مانند: الحی، الشکور، القهار، القاهر، المقتدر، القوی و... و آن دسته‌ای که حق سبحانه به وسیله آنها در عالم اثر می‌گذارد، اسمای افعال هستند؛ مانند: المبدء، الوکیل، الباعث، المجیب و... (همان: ۱۴). قیصری در مقدمه‌اش بر فصوص و ابن حمزه فناری در مصباح الانس، مجموع اسمای ذات، صفات و افعال را از کتاب انشاء الدوائر ابن عربی، نود و دو اسم ذکر کرده‌اند (همان: ۱۵).

شایان ذکر است که برخی از اسما هستند که کسی به آنها وقوف حاصل نمی‌یابد مگر کسانی که مورد تجلی ذاتی حق واقع گردند؛ یعنی کسانی که مظهر تجلی صفاتی هستند، از این اسما خبر ندارند. آگاهی از این اسما مخصوص کمال از بندگان حق که مورد تجلی ذاتی‌اند، می‌باشد. این قبیل اسما را اسمای مستأثره نامیده‌اند (همان: فناری، ۱۳۷۴: ۳۸۴).

تناحح اسما: تذکر این نکته بی‌فایده نیست که در کتابهای عرفا بحث تناحح اسما نیز مطرح است. توضیح اینکه در میان اسمای الهی برخی اسما تحت هیچ اسمی واقع نیستند؛ مانند: اسم «الله». اما برخی اسما تحت اسم دیگر واقع‌اند که اولی را اسم کلی و دومی را اسم جزئی می‌گویند. ممکن است یک اسم از جهتی کلی باشد و از جهت دیگر جزئی؛ یعنی در تحت آن، اسمایی قرار داشته باشند و خود نیز

تحت اسم دیگری باشد. چنان که گفتیم اسمای کلی حق متناهی هستند که هفت یا چهار اسم‌اند. اما از آنجا که هر چه در جهان خلقت است، مظهري از مظاهر اسمای الهی می‌باشد، لذا می‌توان گفت که اسمای جزئی حق نامتناهی است. از ترکیب درجه خاصی از اسمای کلی تر با هم، اسمای نامحدود خاصی به وجود می‌آید که برای هر یک از آنها در جهان خارج، مظهري وجود دارد؛ برای مثال، زیدی که در خارج موجود است، مظهر اسمی است که در تعیین ثانی از ترکیب درجه‌ای از اسم قادر و درجه‌ای از اسم مرید و... ترکیب شده است. در مقدمه قیصری بر شرح فصوص الحکم آمده است:

و يتولد أيضاً من اجتماع الأسماء بعضها من بعض، سواء كانت متقابلة أو غير متقابلة، أسماء غير متناهية و لكل منها مظهر في الوجود العلمی و العینی (قیصری، سنگی: ۱۴؛ فناری، ۱۳۷۴: ۲۸۴).

بنابراین، در تعیین ثانی، در رأس همه اسماء، اسم «الله» قرار دارد و در تحت آن اسم، هفت یا چهار اسم کلی وجود دارد که امهات اسمای الهی هستند و دیگر اسمای ذات یا افعال و یا صفات در تحت آنها هستند. آنگاه در اثر تناح و تمازج اسمایی، اسمای جزئی متولد می‌شوند که هر یک مظهري در عالم کون دارد. اعیان ثابتة: یکی از مباحث مهم عرفان نظری که گفته می‌شود محی‌الدین عربی مبتکر آن بوده، بحث اعیان ثابتة است (بثربی، بی‌تا: ۳۲۴). در تعریف اعیان ثابتة گفته‌اند که عبارت است از صور علمی اشیا در نزد حق که حقایق عالم امکان مطابق آن به وجود آمده‌اند.

در توضیح این تعریف می‌گوییم:

چنان که گذشت، بر اساس تجلی حق در کسوت اسما و صفات در مقام تعیین ثانی، نوعی کثرت به وجود می‌آید که همان کثرت ناشی از اسما و صفات است. هر یک از این اسما دارای قالب و ماهیتی مناسب با خود است که عرفا آن را عین ثابت نامیده‌اند؛ بنابراین، اعیان ثابتة عبارت است از حد و حدود، قالب و ماهیت هر یک از اسمای حق در مقام تعیین ثانی که حقایق عالم امکان مطابق با همین صور و ماهیات به وجود آمده‌اند (ر.ک: آشتیانی، بی‌تا: ۴۳۱).

به عبارت دیگر، می‌توان اعیان ثابتة را علم تفصیلی حق به ماسوا دانست که سابق بر وجود خارجی ماسواست.

۳-۶. مقام تعینات خلقی

پس از آنکه اسمای حق تعالی در مقام تعین ثانی افراز شدند و هر یک با حد و حدود و قالبهای خاص، مورد علم خداوند قرار گرفتند و به عبارت دیگر، پس از آنکه اعیان ثابتة در تعین ثانی ظاهر شدند، بر حسب اقتضای ذاتیشان طالب وجود خارجی در خارج از صقع ربوبی شدند و خداوند هم به جهت رحمت و اسعاهش به این طلب پاسخ مثبت داد و بر اساس الگوی اعیان ثابتة، اعیان خارجی و عالم تعینات خلقی را پدید آورد.

از نظر عرفا اولین تعین خلقی در نظام هستی، عالم عقل است. آنگاه عالم مثال و در آخر عالم ماده. عبدالرحمن جامی تعینات خلقی و مراتب آنها را چنین توضیح می‌دهد:

بعد از تنزل به مرتبه تعین ثانی، تنزل به مرتبه ارواح است که آن را عالم غیب و عالم امر و عالم علوی و عالم ملکوت گویند و آن عبارت است از عالمی که اشارت حسّی بدان راه نیابد.... و موجودات عالم امر بر دو قسم اند؛ قسمی آن‌اند که به عالم اجسام به وجهی از وجوه تعلق ندارند به حسب تصرف و تدبیر و ایشان را کرویّان خوانند و ایشان دو قسم اند: قسمی آن‌اند که از عالم و عالمیان به هیچ وجه خبر ندارند... و ایشان را ملائکه مهیمه خوانند... و قسمی دیگر آن‌اند که اگرچه به عالم اجسام تعلق ندارند...، اما حجاب بارگاه الوهیت اند و وسائط فیض ربوبیت، و رئیس ایشان فرشته‌ای است که آن را روح اعظم خوانند... و به اعتبار دیگر، او را قلم اعلی خوانند... و به اعتبار دیگر، او را عقل اوّل گویند و روح القدس که او را جبرئیل گویند، در صف آخر این فرشتگان قرار دارد. قسمی دیگر آن‌اند که به عالم اجسام تعلق دارند به حسب تدبیر و تصرف و ایشان را روحانیون گویند و ایشان نیز بر دو قسم اند: قسمی ارواحی‌اند که در سماویات تصرف می‌کنند و ایشان را اهل ملکوت اعلی خوانند و قسمی دیگر آن‌اند که در ارضیات تصرف می‌کنند و ایشان اهل ملکوت اسفل اند و چندین هزار از ایشان بر نوع انسان موکل اند و چندین هزار بر معادن و نبات و حیوان، بلکه بر هر چیزی، یکی موکل است.... بعد از تنزل به مرتبه ارواح، تنزل به مرتبه مثال است که واسطه

است میان عالم ارواح و عالم اجسام... و بعد از تنزل به مرتبه مثال، تنزل است به مرتبه اجسام و آن بر دو قسم است: علویات و سفلیات. اما علویات چون عرش و کرسی و سماویات سبع و ثوابت و سیارات... و اما سفلیات چون بسائط عنصریات و آثار علوی مانند رعد و برق و ابر و باران و مرکبات، چون معادن و نبات و حیوان و بدن انسان که اشرف عالم عناصر است... (جامی، ۱۳۶۰: ۴۹ به بعد).

نتیجه گیری

چنان که ملاحظه شد، دیدگاه عرفا آن اشکالات دیدگاه حکمای مشاء را ندارد؛ زیرا اولاً عرفا معتقدند عالم عقول بلاواسطه از ذات حق تعالی صادر نمی‌شود، بلکه تعیین اول و تعیین ثانی واسطه هستند (همان: ۱۹۱). ثانیاً عرفا عقول را منحصر در ده عقل نمی‌دانند (همان). ثالثاً اشکال دیگری که مشاء را مجبور کرد تا به افلاک و آن تعداد مشهور معتقد شوند، مسئله ربط حادث به قدیم است که ابن سینا مفصلاً در الهیات شفاء به آن پرداخته است (ابن سینا، بی تا: ۳۷۳). اما عرفا ناچار نیستند برای ربط حادث به قدیم به افلاک متوسل شوند؛ زیرا بر فرض اعتقاد به تجدد امثال و حرکت جوهری برای ارتباط حادث به قدیم، نیازی به استمداد از حرکت فلک و محدود الجهات و امثال این التزامات که برهان قاطع عقل پسندی ندارد و حتی برهان قاطع علیه آن است، نخواهیم داشت. وقتی مشکل ربط حادث به قدیم با فرض وجود تجدد امثال و حرکت ذاتی همیشگی موجودات حل شدنی باشد، چرا نفس تجدد امثال در حرکت جوهری را مناط حل آن مشکل قرار ندهیم؟

کتاب‌شناسی

۱. آشتیانی، سیدجلال‌الدین، شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵ ش.
۲. همو، هستی از نظر فلسفه و عرفان، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۲ ش.
۳. آملی، سیدحیدر، نص النصوص فی شرح فصوص الحکم، ترجمه محمدرضا جوزی، تهران، روزنه، ۱۳۷۵ ش.
۴. ابن ترکه اصفهانی، صائن‌الدین، تمهید القواعد، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، چاپ سوم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۳ ش.
۵. ابن سینا، حسین بن عبدالله، الشفاء (الالهیات).
۶. جامی، عبدالرحمن، نقد النصوص فی شرح نقش النصوص، تصحیح ویلیام جیتیک، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه در ایران، ۱۳۶۰ ش.
۷. جوادی آملی، عبدالله، تحریر تمهید القواعد، قم، الزهراء، ۱۳۷۲ ش.
۸. حسن‌زاده آملی، حسن، مملّ الهمم در شرح فصوص الحکم، تهران، وزارت ارشاد اسلامی، ۱۳۷۸ ش.
۹. زندیه، مهدی، «تبین و بررسی مبانی نظری وحدت وجود»، مجله تخصصی الهیات و حقوق دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، تابستان ۱۳۸۶ ش.
۱۰. شیخ صدوق، التوحید، تصحیح و تعلیق سیدهاشم حسینی تهرانی، قم، جامعه مدرسین، بی تا.
۱۱. شیرازی، صدرالدین محمد، الحکمی المتعالی فی الاسفار الاربعه، تهران، دار المعارف الاسلامیه، ۱۳۸۳ ش.
۱۲. شیرازی، قطب‌الدین، شرح حکمی الاشراق، چاپ سنگی.
۱۳. طوسی، خواجه نصیرالدین، شرح الاشارات و التنبیها، قم، البلاغه، ۱۳۷۵ ش.
۱۴. فرغانی، سعیدالدین سعید، مشارق الدراری، بی تا.
۱۵. فناری، محمد بن حمزه، مصباح الانس، تصحیح محمد خواجه‌جوی، تهران، مولی، ۱۳۷۴ ش.
۱۶. قونوی، صدرالدین، اعجاز البیان، بی تا.
۱۷. همو، النفحات الالهیه، تصحیح محمد خواجه‌جوی، تهران، مولی، ۱۳۸۶ ش.
۱۸. همو، فکوک، ترجمه محمد خواجه‌جوی، چاپ دوم، تهران، مولی، ۱۳۸۵ ش.
۱۹. همو، مصباح الانس، تهران، مولی، ۱۳۷۴ ش.
۲۰. قیصری، داود، شرح فصوص الحکم، چاپ سنگی.
۲۱. یثربی، یحیی، عرفان نظری، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۲ ش.
۲۲. یزدان‌پناه، یدالله، جزوه عرفان نظری، بی تا.

بررسی تطبیقی وحدت وجود

از دیدگاه ابن عربی و اسپینوزا

- دکتر سیدمرتضی حسینی شاهرودی^۱
- استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه فردوسی

چکیده

وحدت وجود، یکی از موضوعات مشترک میان بسیاری از حکیمان و عارفان است. حکیمان، عارفان و ادیبان بسیاری از مغرب و مشرق در این زمینه سخن رانده و مطالبی را بیان داشته‌اند

این نوشتار به بررسی دیدگاه ابن عربی و باروخ اسپینوزا درباره وحدت وجود و تطبیق میان آن دو می‌پردازد و از این رهگذر اشتراک عمیق فرهنگهای بشری را نمایان می‌سازد.

واژگان کلیدی: وحدت وجود، ابن عربی، اسپینوزا، فلسفه، عرفان.

پیشینه بحث

یکی از موضوعات مشترک میان بسیاری از حکیمان و عارفان، مسئله وجود و وحدت آن است. این موضوع از گذشته بسیار دور مورد توجه حکیمان و عارفان مغرب‌زمین و مشرق‌زمین بوده است؛ برای نمونه، حکیمان پیش از سقراط مانند

فیثاغورس، اناکسیمندر و نیز خود سقراط، افلاطون، افلوپین، فورفورئوس و همچنین حکیمان ایران باستان و هند کهن و از میان متأخران، مایستر اکهارت، ژان اسکات اریژن، اسپینوزا، ابن عربی و پیروان او با مطرح ساختن موضوعاتی مانند مبدأ عددی عالم، واحد، احد، آفرینش ابرآسا، نور مطلق، وحدت جوهر، وحدت وجود و مانند آن، بدان پرداخته‌اند. نیز افرادی همچون غزالی، علاءالدوله سمنانی، حکیم سبزواری، قمشه‌ای، شلینگ، هگل، برونو، تلیخ و دیگران به شرح و نقد آن پرداخته‌اند.

از میان شخصیت‌های ادبی نیز می‌توان به فروغی بسطامی، فخرالدین عراقی، اوحدی مراغه‌ای، حافظ، شبستری، امرسون، والت وایت‌من، لورنس، جفرس رایبسون و بتهوون به وحدت وجودی اشاره کرد.

در مغرب‌زمین بهترین کتابی که کوشیده است وحدت وجود را از دیدگاه فلسفی توضیح دهد و تعریف کند، اخلاق اسپینوزاست که دو سال پیش از مرگ وی در سال ۱۶۷۵ م. به پایان رسید.

در سال ۱۷۲۰ م. جان تولند، کتاب وحدت وجودیان را به لاتین نوشت. وی احتمالاً لفظ وحدت وجودی را مترادف را مفهوم اسپینوزایی آن به کار برده است، ولی غیر از برخی تعابیر صریح در وحدت وجود، مانند «هر چیزی همه چیز است» و «همه چیز هر چیزی است» و نیز غیر از مقاله خودش با عنوان «گفتگوی کوتاهی پیرامون فلسفه دورویه وحدت وجودیان» چندان به وحدت وجود پرداخته است. در قلمرو اسلامی نیز کتابهای بسیاری در این زمینه نوشته شده است که به دلیل کثرت و شهرت آنها لازم به یادآوری نیست.

در این نوشتار به بررسی تطبیقی و همانندیها و گوناگونیهای ابن عربی و باروخ اسپینوزا در مقوله وحدت وجود می‌پردازیم و از این رهگذر هم اشتراک عمیق فرهنگهای بشری را نمایان می‌سازیم و هم به ژرفای فهم و شهود انسان اشاره می‌کنیم. پیداست که توجه به خطاپذیر بودن فهم بشری، ما را از حمایت و یا دفاع غیر عقلانی از هر اندیشه و نظری باز خواهد داشت.

در فرهنگهای مختلف از وحدت وجود برداشتهای مختلفی شده است که حاصل

این برداشتها را به عنوان تعریفهای وحدت وجود یا پانتئیزم ارائه می‌کنیم، ولی به رغم تعریفهای یادشده، هنوز هم این مسئله مورد بحث و گفت‌وگوست که چگونه باید وحدت وجود را فهم کرد و چه کسی وحدت وجودی است و چه کسی نیست؟

تبیینهای وحدت

وحدت به گونه‌های متفاوت و در عین حال به هم پیوسته‌ای تبیین شده است؛ برای نمونه، برخی از آنها چنین است:

۱. تبیین وحدت از جنبه هستی‌شناسی؛

۲. تبیین وحدت از جنبه طبیعت‌شناختی که همان اصول، نیروها و طرحهای نظم‌دهنده است؛

۳. تبیین وحدت از جنبه ماهوی که با جنبه هستی‌شناختی تفاوت دارد؛

۴. تبیین وحدت از جنبه ریشه‌شناختی یا مبدأ مشترک.

هر کدام از این تبیینها نیز اقسامی دارد؛ برای نمونه، کریستوفر راو چهار نوع تبیین ریشه‌شناختی برای وحدت آورده است (Row, ۱۹۸۰: ۵۷).

همچنین به نظر می‌رسد وحدت‌گرایانی مانند تالس، اناکسیمندر، اناکسیمنس، میلیسان، بر این باورند که آنچه سبب وحدت جهان می‌شود، پدید آمدن جهان از یک جوهر نامتمایز است (Demos, ۱۹۴۵: ۵۳۴-۵۴۵).

۱. وحدت وجود در فرهنگهای غربی

واژه «pantheism» را که ترکیبی است از واژه‌های یونانی «pan» به معنای «همه»، «en» به معنای «در» و «theos» به معنای «خدا»، به معنای «وحدت وجود» به کار برده‌اند. این واژه با مونوتئیزم تفاوت اساسی دارد. واژه «monotheism» از واژه‌های یونانی «mono» به معنای «واحد» و «theos» به معنای «خدا» اقتباس شده است که آن را به «وحدت‌گرایی» برگردانده‌اند.

این واژه اولاً تعریفهای بسیاری دارد. ثانیاً برخی از تعریفهای آن با هم تناقض

دارد. از این گذشته، جنبه‌های متعددی از آن برای برخی از دانشیان مشرق و مغرب زمین مبهم و ناشناخته مانده است. تعریفهای آن در فرهنگهای غربی از این قرار است:

- کسی که به پانتیسم عقیده دارد، معتقد است که الوهیتی متعالی وجود دارد که جهان بخشی جدایی‌ناپذیر از آن است. این الوهیت متعالی اگر خدای دارای اراده لحاظ شود، می‌تواند علت پیدایش جهان نیز باشد.

- به نظر برخی، پانتیسم به معنای «همه‌خدایی» است نه «همه در خدا». بر اساس این، اینان معتقدند جهان هستی به طور کلی، خداست، ازلی و ابدی است نه متعالی و نیز معتقدند خدایی غیر از جهان و طبیعت وجود ندارد. «خدایی جز نیروها و قوانینی که در جهان هستی ظهور یافته است، وجود ندارد».

- به نظر برخی دیگر، پانتیسم، دیدگاه نارسای کسانی است که نمی‌توانند بفهمند خدا کجاست و کجا نیست.

- برخی دیگر به نادرست، پانتیسم را با پانتئون که به معنای «مجمع خدایان» یا «معبد ویژه خدایان» است، یکی دانسته‌اند. این تعریف، پانتیسم را صورت افراطی تعدد خدایان، یعنی پرستش خدایان متعدد می‌داند. جدای از نادرستی این تعریف، چنین دینی به امتناع منطقی نیز گرفتار است (Harrison, ۱۹۹۹: ۷۵; Goodenough, ۱۹۹۸: ۶۷).

- برخی به اشتباه آن را با هندوئیسم برابر دانسته‌اند و هندوئیسم را صورت افراطی پانتیسم دانسته‌اند که تشخص و عدم تشخص را خطای محض می‌دانند (Anderson, ۱۹۹۵).

- به نظر برخی، الهیات مدرن، وحدت وجودی یا نزدیک به آن است؛ بدین سبب که تنها واقعیت، خداست، چنان که کتاب مقدس بدان تصریح دارد (Judah: ۱۳-۱۴, ۳۱-۳۲, ۱۸۲-۱۸۳).

- به نظر اوئن، وحدت وجود یک دیدگاه متافیزیکی و دینی است. تعبیر گسترده آن عبارت است از:

۱- خدا همه چیز است و همه چیز خداست. جهان نیز با خدا یکی است و یا به تعبیر دیگر، به نوعی از ذات خداست (Owen, ۱۹۷۱: ۷۴).

- همه موجودات یک واحد را تشکیل می‌دهند و این واحد فراگیر و همه‌شمول به یک معنا خداست (Macintyre, ۱۹۶۷: ۳۴).

- اوئن تعریف تقریباً دقیق‌تری را این‌گونه ارائه کرده است: وحدت وجود نشان‌دهنده این عقیده است که همه جوهرهای موجود تنها یک موجود هستند و دیگر اشیا شکل‌های واقعیت یا نمادها و پدیدارهای آن هستند یا با او یکی هستند و وحدت دارند (Owen, ۱۹۷۱: ۶۵).

- ابراهام ولف در دایرة المعارف بریتانیکا می‌نویسد: وحدت وجود در فلسفه و کلام، این نظریه است که خدا همه چیز و همه چیز خداست. جهان آفریده‌ای جدای از خدا نیست. خدا همان جهان است و جهان نیز همان خداست (*Encyclopaedia Britannica*).

- الوهیت با نیروهای مختلف و عوامل طبیعی یکی است (*The American Heritage Dictionary*, ۱۹۷۰).

- خدا و جهان یکی هستند. خدا در همه چیز است و همه چیز در خداست. اگر جهان را به عنوان کل لحاظ کنیم، همان خداست. خدا و طبیعت مترادف‌اند و دو واژه برای یک چیز هستند (*The Harper Collins Dictionary of Philosophy*, ۱۹۹۲).

- وحدت وجود به معنای ادیانی است که خدا و جهان را یکی می‌دانند (*Dictionary of Comparative Religion*, ۱۹۷۰).

- خدا با همه چیز یکی است (*Cambridge Dictionary of Philosophy*, ۱۹۹۵).

- این عقیده دینی یا نظریه فلسفی که خدا و جهان یکی هستند و به طور ضمنی، تشخیص و تعالی خدا را انکار می‌کند (*The Oxford English Dictionary*, ۱۹۸۹).

- عقیده پرستش طبیعت به عنوان خدا (*The Harper Dictionary of Modern Thought*, ۱۹۷۷).

- جهان به عنوان یک کل، خداست و در عوض، خدایی جز اجسام مرکب از نیروها و قوانینی که در جهان ظهور یافته‌اند، وجود ندارد (*The New Encyclopedia Britannica*, ۱۹۹۸).

- همه چیز خدا یا خدا همه چیز است. همه چیز به خدا ملحق است و تشخیص از

خدا و هر چیز دیگر منتفی است (Geoffrey Parrinder, ۱۹۷۱).

- خدا و جهان یکی هستند. خدا در همه چیز حاضر است (The Oxford Dictionary

of World Religions, ۱۹۹۷).

- جهان به عنوان یک کل و طبیعت در گسترده‌ترین معنایش، با خدا یکی است

(Thomas Mautner, ۱۹۹۶).

- وحدت وجود به این معنا نیست که خدا دقیقاً همان طبیعت است، بلکه بدین معناست که جهان هستی، خداست و این عقیده که انسانها خدا هستند، از لوازم وحدت وجود نیست. بنابراین می‌توان گفت که وحدت وجود از طبیعت‌گرایی گسترده‌تر است. به نظر برخی، وحدت وجود، توسعه و گسترش طبیعت‌گرایی نیست، بلکه نقطه‌مقابل آن است.

- هر چه وجود دارد، خداست، خدا همه چیزهایی است که وجود دارند. معتقدان به وحدت وجود، در کتاب مقدس یا آسمانها در جست‌وجوی خدا نیستند، بلکه در خود و در سرتاسر جهان در جست‌وجوی اویند.

- همه چیز خداست، خدا جدای از جهان نیست، بلکه کاملاً با آن یکی است و خدا تشخیص یا تعالی ندارد.

وحدت وجود در معنای عام‌تر، نظریه‌ای درباره‌ی رابطه‌ی خدا و جهان به عنوان یک کل است؛ آیا وحدت عرفانی جهان با خدا به معنای یگانگی آن دو است یا نه؟ نظریه‌ای که به وحدت آن دو تصریح دارد، دیدگاهی است که نویسندگان مسیحی آن را پانتئیسم نامیده‌اند (Stace: sec. ۴/۲۰۸).

بسیاری از وحدت‌جویان، خدا را به طبیعت و نیروی خلاق آن تعریف می‌کنند. خدا و طبیعت دقیقاً یکی هستند. در مقابل، بسیاری از وحدت‌گرایان، خدا را فردی ماورای طبیعی تعریف می‌کنند. از دیدگاه اینان خدا و طبیعت از هم جدا هستند. تعریف خدا به طبیعت نه فردی متعالی، برای کسانی که به وحدت وجود آشنا نیستند، شگفت‌آور است، ولی در تاریخ ادیان، وحدت‌گرایان کمتر از وحدت‌جویان بوده‌اند؛ به تعبیر دنایز کرمودی، کهن‌ترین خدا، طبیعت است. انسان در آغاز احساس می‌کرد که محل زندگی او مقدس است.

اقسام وحدت وجود

مهم‌ترین دیدگاه‌های مربوط به وحدت وجود را می‌توان در پنج تعبیر خلاصه کرد. این تعبیرها عبارت است از: ۱. وحدت وجود روح گرا؛ ۲. وحدت وجود حضور گرا؛ ۳. وحدت وجود وحدت‌گرای مطلق؛ ۴. وحدت وجود غیر جهانی؛ ۵. وحدت وجود نوافلاطونی و تجلی‌گرا.

برخی دیگر وحدت وجود را این‌گونه تقسیم کرده‌اند: ۱. وحدت وجود فراطبیعی؛ ۲. وحدت وجود غیر طبیعت‌گرا؛ ۳. وحدت وجود طبیعت‌گرا. وحدت وجود فراطبیعی همان دیدگاهی است که اخیراً از سوی فیخته، شلینگ، هگل، شانکارا و دیگر نویسندگان هندو و بوداییان ماهایانا مورد توجه قرار گرفته است، بر اساس این دیدگاه، جهان به یک معنا با ذهن فراطبیعی (نفس کلی) یکی است؛ اگرچه به معنای دیگر، با آن یکی نیست.

وحدت وجود غیر طبیعت‌گرا آن دیدگاهی است که از سوی افلوپین، اسپینوزا، جان لسلی و میشل لوین مورد توجه قرار گرفته است (Quentin, ۱۹۸۸: ۵۱۱-۵۲۷).

بسیاری از فیلسوفان، به اشتباه اسپینوزا را وحدت وجودی طبیعت‌گرا قلمداد کرده‌اند. ریشه اشتباه چنین مفسرانی عبارت «خدا یا طبیعت» اسپینوزاست که سبب شده است تا گمان برند که وی میان خدا و طبیعت تفاوتی نمی‌بیند. به گفته کارلی، اسپینوزا با این عبارت به حوزه اشیا مجرد اشاره دارد و در عوض، اصطلاح حالات و نمودهای متناهی اسپینوزا با اشیا محسوس و طبیعت برابر است.

اسپینوزا این تصور وحدت وجود طبیعت‌گرا را که همه نمودهای متناهی، مقدس هستند، نمی‌پذیرد، بلکه وحدت وجود غیر طبیعت‌گرا را می‌پذیرد (Quentin, ۱۹۹۷).

کونتین اسمیت در اندیشه دینی و اخلاقی در فلسفه تحلیل زبان، درباره وحدت وجود طبیعت‌گرایانه، چنین می‌گوید:

بر اساس دیدگاه وحدت وجود طبیعت‌گرایانه، همه چیز، مقدس است. معنای واژه مقدس در وحدت وجود طبیعت‌گرایانه، غیر از آن چیزی است که در وحدت‌گرایی مورد نظر است. بر اساس وحدت‌گرایی «قدسیت» بر تنزه فراطبیعی و بزرگی بی‌اندازه متافیزیکی، خیریت کامل، علم مطلق، قدرت مطلق و ازلیت،

دلالت دارد. این معانی برای وحدت‌گرایی، اموری بنیانی است (Ibid: ۲۴۲-۲۲۲).

وحدت وجود طبیعت‌گرایانه، آن نوع دیدگاه دینی را در بر دارد که با دیدگاه دینی وحدت‌گرایی متفاوت است، یعنی همه چیز مقدّس است؛ چه خوب باشد و چه بد. تلاش برای ترکیب وحدت وجود با معنای وحدت‌گرایانه قدسیت که به معنای داشتن همه صفات و کمالات است، نتیجه‌ای در پی ندارد. چنان که تعریف نادرست پلانتینگا از وحدت وجود در همراهی با متافیزیک‌ها نتیجه‌ای نداشته است. او می‌گوید:

وحدت وجود این آموزه است که همه چیز خداست، نه اینکه هر چیزی خداست، بلکه مجموعه اشیا به گونه‌ای خداست. بدین سبب «به گونه‌ای» خداست که نمی‌توان فهمید که چگونه مجموعه اشیا می‌تواند کاری انجام دهد یا به چیزی آگاهی داشته باشد و چگونه می‌تواند قادر مطلق و عالم مطلق باشد (Plantinga, ۱۹۹۵: ۳۷۶).

بر خلاف نظر پلانتینگا، وحدت وجود این نظریه نیست که همه چیز مقدّس یا خدا به معنای وحدت‌گرایانه این واژگان است. بر اساس دیدگاه وحدت وجود طبیعت‌گرایانه قدسیت عبارت است از اینکه همه چیز، خواه مثبت باشد و خواه منفی، ارزشمند است. ارزشمند بودن در اینجا به معنای خوب بودن یا مثبت بودن نیست، بلکه بدین معناست که وجود آن بر عدمش ترجیح دارد.

سیاری از تعریف‌های یادشده با تفسیر متعارف از دین و دست‌کم با مسیحیت ناسازگار است؛ زیرا فلسفه مسیحی اندیشیدن در افکار خدا و پذیرش این امر است که ترس از خداوند، آغاز تعقل (Proverbs: ۱/۷) و نقطه آغاز ارزشیابی همه چیز است؛ یعنی تعقل و ایمان به خدا به عنوان خالق، خدایی که هر چه هست از اوست، همه چیز وابسته به اوست و همه چیز برای شکوه و جلال اوست (Roman: ۱۱/۳۶). فلسفه می‌کوشد از هر جهت به وحی الهی در کتاب مقدّس ایمان داشته باشد (Isaiah: ۸/۲۰; Jeremiah: ۸/۹).

۲. تعبیرهای ابن عربی از وحدت وجود

وحدت شخصی وجود را به گونه‌ای که فرض مصداق دوم برای آن محال باشد، می‌توان در تعابیر متعددی از آثار ابن عربی و شارحان وی یافت؛ برای نمونه، عبارت

کوتاه «سبحان من أظهر الأشياء و هو عينها» (ابن عربی: ۴۵۹/۲) که بسیاری از کسانی که به طرد و تکفیر وی پرداخته و بدان تمسک بسته‌اند، بر وحدت شخصی وجود صراحت دارد. عبارت «منزه است خدایی که اشیا را در حالی که او عین آنهاست، آشکار ساخت»، تعبیر دیگری است از اظهار خود و نه چیزی بیرون از خود. وی در جایی دیگر چنین می‌گوید:

در هستی چیزی وجود ندارد که چشمی بتواند آن را مشاهده کند مگر آنکه ذات آن ذات حق است و آنچه مشاهده می‌شود حق است نه خلق (قیصری، بی‌تا: فص هودی، ۲۴۴).

نیز آنچه با هر یک از قوای ادراکی، درک می‌توان کرد، وجود حق در اعیان ممکنات است (همان: ۲۳۴). وی تصریح می‌کند که آنچه در عالم عین وجود دارد، مدلول احدیت است و کثرت، مدلول خیال و ساخته آن (همان: ۲۳۷).

تعبیری مانند: عقیده به کثرت، شرک است و عقیده به وحدت، توحید است (همان: ۱۳۴)؛ عالم، وجودی زاید بر حق تعالی ندارد (آشتیانی، ۱۳۷۰: ۱۸۴-۱۸۵)؛ او را وصف نمی‌کنیم مگر آنکه خود وصف اویم (همان: ۸۵)؛ زوال حق از صورتهای عالم ممکن نیست (همان: ۱۳۲)؛ اگر سریان حق در موجودات نبود و در آنها ظهور نمی‌کرد، عالم وجود نداشت (همان: ۹۳)؛ هر که به مقام انفراد دست یابد، سریان خود در الوهیت را همان سریان وجود الهی در موجودات خواهد دید (ابن عربی: ۴۶۱/۱)؛ برای کسی که سریان حق را در وجود اشیا تعقل کند، حکم شرع در همه احوال جاری است (همان: ۴۸۶)؛ الوهیت در اسباب سریان دارد و برعکس (همان: ۲۲۸)؛ وجود الهی در موجودات سریان دارد (همان: ۴۶۱، ۴۸۶، ۶۶۲ و ۱۶/۲)؛ سریان اشیا در یکدیگر (همان: ۱۶/۲)؛ سریان سرّ حق در موجودات (همان: ۴۹)؛ سریان عبادت در موجودات (همان: ۲۴۷)؛ سریان فردیت در کثرت اشیا (همان: ۱۲۶/۳)؛ سریان ربوبیت در عالم (همان: ۴۷۴)؛ سریان حق در صورتهای طبیعی و عنصری (همان: ۳۲/۱ و ۵۷/۲).

ابن عربی در مقابل آنچه یاد شده، تعبیر دیگری نیز دارد که بیانگر کثرت است؛ مانند: او در ظهور عین هر چیزی است، ولی ذات اشیا نیست، بلکه او اوست و اشیا نیز اشیا هستند (همان: ۴۸۴/۲)؛ حق برتر از آن است که در اجسام حلول کند (همان: ۶۱۴)؛

ذات حق از حلول در اشیا منزّه است (همان: ۵۲/۳)؛ او نه مکان دارد و نه حلول‌پذیر (همان: ۱۵۹)؛ او برتر و بزرگ‌تر از حلول و محل است (همان: ۵۵۷)؛ حلول و اتحاد حق تعالی به صفات ممکنات، عقیده‌ای فاسد و گمراه‌کننده است (ر.ک: قیصری، ۱۳۶۳: ۱۷۲)؛ سریان وجود مطلق در همه موجودات با سریان حلولی و اتحاد مشهور در نزد اهل نظر متفاوت است (ر.ک: همان: ۱۷۸). این تعابیر، ابن عربی را از تعابیر سطحی مربوط به وحدت وجود که مایه اتهام کفر و مانند آن است، دور می‌سازد. از آنچه گفته شد، می‌توان وحدت وجود را چنین تعریف کرد: وحدت وجود دیدگاهی است که حقیقت وجود را امری یگانه می‌داند که بدون حلول و اتحاد با تعینات و تشخصات، در آنها سریان و ظهور دارد، به گونه‌ای که هر تعینی به سبب سریان وجود در آن، وجه، ظهور و ظلّ حقیقت وجود است.

۳. رابطه میان خدا و جهان

بر اساس دیدگاه ابن عربی این پرسش که چه رابطه‌ای میان خدا و جهان وجود دارد، مطرح نمی‌شود؛ زیرا به صراحت رابطه آن دو را چون رابطه ظاهر و مظهر، حقیقت و شئون و مانند آن می‌داند. ولی بر اساس دیدگاه اسپینوزا، این مسئله تفاوت دارد. پیش از این پرسش، باید پرسش دیگری مطرح شود که خدا در ضمن کدام یک از عنوانهای یادشده قرار می‌گیرد و جهان در ضمن کدام یک؟ به نظر می‌رسد که جهان با عرض و حالت یکی است، ولی مقصود از خدا چندان روشن نیست. «گاهی مقصود از خدا همان جوهر است و گاهی مجموع جوهر و عرض و حالت مقصود از آن است» (Stace: ۲۱۶).

به احتمال نخست، خدا به نوعی با جهان تفاوت دارد؛ ولی به احتمال دوم با آن یکی است. توضیح بیشتر آن از این قرار است: اسپینوزا گاهی اعراض را تشکیل‌دهنده جوهر (Spinoza: Part I, Def. IV) و گاهی جوهر را تشکیل‌دهنده اعراض می‌داند. در این صورت، جوهر یا خدا با مجموعه اعراض و در نتیجه با جهان یکی است، ولی تعبیرهایی وجود دارد که با این بیان ناسازگار است؛ برای نمونه، او جوهر عاقل و جوهر مستنبط را یک جوهر می‌داند که با این توصیف

ادراک می‌شوند. اسپینوزا تأثیر متقابل میان نفس و بدن را نمی‌پذیرد و تأثیرهای به ظاهر دوسویه را با این گفته توضیح می‌دهد که این جوهر واحد، خود را به دو گونه آشکار می‌سازد؛ یعنی در قالب رخداد بدنی - روحی ظاهر می‌شود. ظهور حقیقت واحد به دو یا چند گونه، از شباهتهای دقیق عرفان اسپینوزا و ابن عربی است.

۴. خردپذیری وحدت وجود

اگر احساسات و انگاره‌های عرفانی، منابع روان‌شناسی وحدت وجودی است، که هست (Stace: ۲۱۷)، در این صورت، وحدت وجود تا چه اندازه می‌تواند خردپذیر باشد و اگر چنان که گفتم، تفکر عرفانی همواره مجموعه‌ای از تناقضهای منطقی باشد. در صورتی که دلیل مستقلی بر این نکته وجود داشته باشد که احساسات و انگاره‌های عرفانی واقعاً در ساختمان فلسفه اسپینوزا و ابن عربی وارد شده باشد، در این صورت، این دیدگاه که این دو بسا بر خلاف میل خودشان به پارادوکس وحدت وجود گرفتار شده باشند، می‌تواند به حل مسئله کمک کند، ولی این امر با اشارت و صراحت برخی از تعبیرهای آن دو سازگار نیست؛ به همین سبب عناصر عرفانی دیدگاه آن دو، گاهی مورد پذیرش قرار گرفته و گاهی نیز انکار شده است. از نظر کسانی که آن را انکار کرده‌اند، او (آنها) ملحد نفرین شده است (اند) و از نظر آنان که آن را پذیرفته‌اند، او (آنها) انسانی بی‌خود از خویش و خدایی است (اند). اگر کسی عبارت «خدا یا طبیعت» اسپینوزا را به این معنا بداند که خدا دقیقاً نام دیگری برای طبیعت و به تعبیر دیگر، خدا مترادف با طبیعت است، می‌تواند نتیجه بگیرد که او واقعاً ملحد است، ولی اگر کسی آن را عرفانی تعبیر کند، به گونه‌ای خدا و هستی با جهان یکی و در عین حال متفاوت از آن باشد، عبارت یادشده معنای دقیقی خواهد داشت. به نظر برخی، او تناقض زنده ملحد خداگونه را در خود آشکار می‌کند. هارولد هافدینگک می‌گوید:

از نظر اسپینوزا فهم زلال احساسات، ما را فراتر از آنها قرار می‌دهد و ما را با بقیه معرفت ما از طبیعت متحد می‌سازد. او اضافه می‌کند که این فهم از احساسات کمک می‌کند تا وحدت عرفانی با خدا امکان‌پذیر گردد. این تمایل عرفانی و

اشراقی، مبنای همه تفکر او را شکل می دهد (Hoffding, ۱۹۷۴: ۲۹۴-۲۹۵).

از سویی دیگر، استوارت همپشایر می گوید:

منتقدان اسپینوزا مقصود وی را از خدا به عنوان علت همه جا حاضر درست در نیافته اند. اگر این تعبیر را جدای از متن فلسفی وی در نظر بگیریم، این نظریه عرفانی و غیر علمی به نظر می رسد...، در حالی که دلالت آن کاملاً برعکس است. این نظریه تنها در صورتی عرفانی و غیر علمی خواهد بود که فراموش کنیم که در کاربرد اسپینوزا، واژه «خدا» با واژه «طبیعت» قابل تبدیل است. این گفته که خدا علت همه جا حاضر همه چیزهاست، تعبیر دیگری از این گفته است که همه چیز را باید از طریق تعلق آن به یک نظام واحد و فراگیر که همان طبیعت است، تبیین نمود و هیچ علتی حتی علت نخستین را نمی توان بیرون و مستقل از نظم طبیعت لحاظ کرد (Hampshire, ۱۹۸۷: ۴۳-۴۴).

در مورد هر دو می توان گفت که دیدگاه وحدت وجود اساساً یک گمانه زنی صرف ذهن فلسفی نیست. این نظریه ای نیست که در نهایت بر دلیل و برهان استوار باشد. وحدت وجود، ذاتاً اندیشه ای عرفانی است؛ اگرچه در مرحله بعد، مورد تأیید برهان نیز قرار می گیرد (Stace: ۲۱۸)؛ بنابراین، در گسترش تاریخی بس دراز فلسفه اصالت عقل، ممکن است چنین توهم شود که وحدت وجود بر دلیل بنا شده است و ریشه های عرفانی آن فراموش شود (Ibid: ۲۱۹). این همان چیزی است که در مورد اسپینوزا و شارحان و مفسران وی رخ داده است. پرسش اساسی درباره وحدت وجود این نیست که آیا دلایلی که آن را اثبات می کند، دلایلی درست است یا نه، بلکه این پرسش است که آیا تعبیر تجربه عرفانی مربوط به آن درست است یا نه؟ مسئله در مورد ابن عربی نیز از همین قرار است.

خلاصه بیان ابن عربی این است که هستی ممکنات، دو نسبت دارد؛ نسبتی با خدا دارد که از این نظر، امری است واقعی و نسبتی با ماهیات یا موجودات مقید و جزئی دارد که از این لحاظ، از امور خیالی و وهمی است.

وی می گوید: «صور العالم لایمکن زوال الحق عنها»؛ وجود حق (حقیقت هستی) از حقایق جهان، جدایی ناپذیر است. رکن الدین شیرازی در شرح آن گوید: «زیرا از

عدم و زوال حق، زوال و عدم عالم لازم می آید و روح و حیات و بقا و مدبر همه،
«او»ست (شیرازی، ۱۳۵۹: ۲۶۵).

قاضی نورالله نیز در مجالس المؤمنین نگاشته است: «علاءالدوله سمنانی می گوید: در
اثنا مطالعة فتوحات مکیه (تألیف محیی الدین) به این عبارت رسیدم که: «سبحان من
أظهر الأشياء و هو عینها». وی (علاءالدوله سمنانی) عبارت فتوحات را این گونه توجیه
می کند که مرجع ضمیر (هو)، ذات الهی نیست، بلکه مرجع آن، ظهوری است که از
فعل «اظهر» گرفته شده و معنای جمله با این فرض چنین است: تقدس و پاکی در
خور خداوندی است که اشیا را به ظهور رسانید و این ظهور، عین اشیاست».

قاضی نورالله پس از بیان این جمله ها می گوید: «مستند شیخ در وحدت وجود،
کشف صحیح و ذوق صریح است نه دلیل عقلی و مقدمات نقلی». سپس در پی آن
می نگارد: «میرسیدشریف جرجانی در حواشی تجرید خواجه نصیرالدین طوسی نیز
با این عبارت که «هذا طور وراء طور العقل» همین را گفته است (شوشتری، ۱۳۵۴: ۳۷۱).
بنابراین، مرجع ضمیر در جمله «سبحان من أظهر الأشياء و هو عینها» ظهور نیست،
بلکه با مراجعه به کلام دیگر شیخ در فصوص الحکم در «فص حکمة أحدیة» که
گفته است: «ما خلق تراه بعین إلا عینه الحق» (قیصری، بی تا: ۱۹۳) معلوم می شود که
مرجع ضمیر در جمله «هو عینها» خداوند است و بس.
در «فص حکمة نوریة» نیز آمده است: «کل ما ندرکه فهو وجود الحق فی أعیان
الممکنات» (همان: ۱۸۴).

ولی در فتوحات مکیه می گوید: «هو عین کل شیء فی الظهور ما هو عین الأشياء
فی ذواتها؛ بل هو هو و الأشياء أشياء»؛ خداوند در ظهور خویش عین هر چیز و با آن
یکی است، لیکن وی را با ذات اشیا اتحاد و یگانگی نیست، بلکه او همان هویت
پنهان است و اشیا نیز جز خود (یعنی ماهیات خارجی) چیز دیگری نیستند.
علاءالدوله سمنانی که بر فتوحات محیی الدین تعلیقاتی نگاشته، در تأیید وی در این
سخن نوشته است: بلی درست گفتی، اما در گفتارت ثابت باش (شیرازی، ۱۹۸۱: ۳۳۷).^۱

۱. به نظر می رسد که محیی الدین در این گفتار به «وحدت وجود و کثرت موجود» که به ذوق المتألهین
منسوب است، نظر داشته است.

از گفته‌های صریح و روشن این عارف بزرگ این است که معرفت و شناسایی بنده وقتی کمال می‌پذیرد که خدا و مخلوق را با هم شهود کند (جمع و تفرقه با هم باشد) و هر که مخلوق را در وقت و حالتی هر چند کوتاه، نادیده گیرد (همه را یکی ببیند)، از عالم عرفان بی‌بهره است؛ زیرا در این حالت تحت تأثیر وجد و احساس و سکر عرفانی است و از پژوهش حقیقت نزد او خبری نیست (سرور، ۱۹۵۲: ۸۰).

این عبارت فتوحات نیز که «لا حلول و لا اتحاد فإنّ الحلول مرض لايزول و لا يقول بالاتحاد إلا أهل الإلحاد» (همان: ۸۱) شاهد دیگری بر آن است.

اینک این پرسش را تکرار می‌کنیم که مقصود ابن عربی از تعبیرهای یادشده درباره وحدت وجود چیست؟ گرچه به ظاهر در این تقسیم‌بندیها، به ویژه گفته قزوینی و مانند او، مقصود حصر اقسام وجود است، با تأمل بیشتر، معلوم می‌گردد که آن وحدت شخصی وجود که مورد نظر عرفاست در این اقسام نیامده است؛ زیرا قسم نخست که همه تعینات وجودی را خیال محض و حباب صرف و دومین چشم‌احول می‌داند، سخنی نارواست که دست کم محققان از عرفا، آن را بر زبان نرانده‌اند. اگرچه بسیاری از صوفیه، بدان تصریح نموده‌اند و منظور خویش از وحدت شخصی وجود را به گونه‌ای بیان داشته‌اند که کثرت با تمام اقسامش، ساخته خیال و دومین چشم‌احول است، حتی خود خیال نیز که نوعی کثرت است، خیالی و موهوم است و برخی دیگر نیز اگرچه بدان تصریح ننموده‌اند، ولی ظاهر کلامشان همین است.

قسم دوم چیزی غیر از تشکیک وجود نیست - و تشکیک وجود، اگرچه نوعی وحدت وجود است، ولی وحدت وجود مورد نظر ابن عربی نیست؛ چه محققان از عرفا ذومراتب بودن وجود را با تعدد مصادیق وجود برابر دانسته‌اند و تعدد مصادیق وجود با وحدت شخصی وجود ناسازگار است - بلکه خود، نوعی پذیرش کثرت وجود است.

قسم سوم نیز اگرچه امری حق است، وحدت شخصی وجود نیست؛ زیرا در این نظر، کثرت پذیرفته شده است و برای وجود مصادیق یا مراتب یا مانند آن که بتوان آن را به قوا و شئونات نفس تشبیه نمود، پذیرفته شده است. مگر آنکه گفته شود این کثرت، امری اعتباری است به گونه‌ای که با وحدت حقیقی نفس، هیچ‌گونه ناسازگاری ندارد.

قسم چهارم، مربوط به وحدت شهود است نه وحدت وجود؛ از این رو، ارتباطی به سخن عرفا در این مسئله ندارد. سخن آقاعلی حکیم نیز چنان که پیداست، به وحدت شهود مربوط است نه به وحدت وجود. با توجه به تعبیرهای نقل شده از ابن عربی درباره وحدت وجود می‌توان خدشه‌پذیری تعریفها و اقسام یادشده را به آسانی شناسایی کرد.

۵. راه اثبات وحدت وجود

دلیل اسپینوزا بر اینکه خدا تنها جوهر است و هر چیز دیگری حالات و نمودهای اوست، بر اصلی استوار است که از آن به امتناع آفرینش یاد می‌شود. بر اساس نظریه وحدت وجودی که وی در کتاب اخلاق شرح داده است، «تنها یک جوهر وجود دارد که نامحدود و نامخلوق است و او خداست» (Spinoza: Part I, Prop. vi, vii, viii, xi). «غیر از خدا نه جوهری وجود دارد و نه ممکن است وجود داشته باشد؛ بنابراین، هر چه وجود دارد، در خدا وجود دارد و حالت، نمود و ظهور ذات خداست (Ibid: xiv, xv). «خدا علت گذرا و بیرونی اشیا نیست، بلکه علت پایدار و همه جا حاضر آنهاست» (Ibid: xviii). «همه اشیا به خاطر ذات خدا، تعیین و قطعیت وجودی یافته‌اند و به شیوه معینی عمل می‌کنند» (Ibid: xxix). و بنابراین، این نتیجه به دست می‌آید که «اراده به اصطلاح آزاد، امری خیالی و واهی است» (Ibid: xxxii). و «اشیا تنها همان‌گونه که آفریده شده‌اند، باید آفریده می‌شدند و نه به گونه‌ای دیگر» (Ibid: xxxiii). این خلاصه‌ای از حدود سی و شش گزاره‌ای است که اسپینوزا در بخش نخست کتاب اخلاق آورده است و به وسیله آن، دیدگاه خود را درباره علت اصلی همه اشیا تبیین کرده است (Stace: sec. ۴/۲۱۰).

دلیل اسپینوزا بر اینکه خدا تنها جوهر ممکن است، چنان که گفته شد، بر این اصل استوار است که «جوهر نمی‌تواند جوهر دیگری را پدید آورد» (Spinoza, Part I, Prop. vi). این اصل به وسیله گزاره‌های دیگری اثبات شده است که هر کدام از آنها بر تعریف جوهر استوار است (Ibid, Prop. i-v. incl).

از دیدگاه اسپینوزا، جوهر چیزی است که فی‌نفسه و بنفسه ادراک می‌شود؛ یعنی

مفهوم آن بدون وابستگی به سایر مفاهیم، ادراک می‌شود و درک آن به هیچ امر دیگری وابسته نیست.

تعبیرهایی مانند «جوهر ذاتاً بر تجلیات و ظهورات خود تقدّم دارد» نشان می‌دهد که مقصود وی از جوهر، همان وجود است، به ویژه اگر به معنای جوهر در ارسطو و یونان باستان توجه داشته باشیم که اوسیا، همه چیز است و هستی‌شناسی به جوهرشناسی (اوسیا‌لوژی) تبدیل می‌گردد.

به نظر اسپینوزا، «همه اشیا، حالات، نمودها و ظهورات یک جوهر نامتناهی است» (Ibid, Prop. xiv, xv) و به نظر ابن عربی - در عین حال که نظر متفاوتی درباره جوهر دارد - مسئله از همین قرار است (ابن عربی: ۹۳). اگر مقصود اسپینوزا از جوهر، حقیقت وجود یا وجود مستقل باشد، هر دو در این زمینه نظر همانندی دارند.

۶. سرچشمه عقیده به وحدت وجود

بسیاری از پژوهشگران مغرب‌زمین بر این اعتقادند که وحدت وجود امری فراتر از عقل و ادراک عقلانی است. به نظر برخی، سخنان شارحان مسلمان نیز از همین قرار است؛ برای نمونه، قاضی نورالله شوشتری می‌گوید: مستند شیخ در وحدت وجود کشف صحیح و ذوق صریح است نه دلیل عقلی و مقدمات نقلی و سخن میرسیدشریف جرجانی را نیز به عنوان شاهد بر آن می‌آورد. چنین چیزی را در مورد اسپینوزا نیز گفته‌اند.

ولی چنان که گفتیم، حاصل شهود، وحدت شهود است نه وحدت وجود و تفاوت میان این دو قابل چشم‌پوشی نیست. به منظور تصحیح این نظریه تأییدی را بر امکان اثبات وحدت وجود از طریق شهود ارائه می‌کنیم: اگر بپذیریم یا دست کم در یک مورد بپذیریم که شهود عارف کامل با واقعیت برابر باشد و هیچ کمی و کاستی از آن نداشته باشد و به تعبیر دیگر، مشاهده عارف کامل با ما به ازای عینی و خارجی آن، کاملاً برابر باشد، می‌توان از این شهود وحدت، به وحدت وجود رسید.

در این مسئله می‌توانیم دو نگاه مستدل و متفاوت داشته باشیم:

۱. ولی کامل به حکم سخن او که فرمود: «لا فرق بینک و بینهم إلا أنّهم عبادک»

(مجلسی، ۱۹۸۳: ۳۹۳/۹۸) و نیز «و بأسمائك التي ملأت أركان كل شيء» (کفعمی، بی تا: ۱۸۸) و نیز «نحن والله الأسماء» (سبزواری، ۱۳۷۲: ۵۴۰) و نیز «اجعلوا لنا رباً نؤوب إليه» (مجلسی، ۱۹۸۳: ۲۸۳/۲۵)، نباید در هیچ صفت کمالی، تفاوتی با واجب تعالی داشته باشد. تنها تفاوت آنها باید تفاوت عبودیت و ربوبیت باشد که آن هم چنان که در جای خودش گفته شده است، تفاوت بی تفاوتی یا تفاوت فقر و غناست. از این نگاه، علم ولیّ کامل که حضوری و شهودی است، باید به گونه‌ای کامل باشد که با ما به ازای آن هیچ تفاوتی نداشته باشد، در غیر این صورت و با پدید آمدن کمترین تفاوت، نوعی جهل که نقص عیان و آشکار است، بدو نسبت داده می‌شود و با چنین نسبتی، دیگر کامل نخواهد بود و اشارات یادشده در سخنان اولیا توجیه‌پذیر نخواهد بود.

از این نگاه، می‌توانیم شهود ولیّ کامل را با حقیقت وجود، یگانه و برابر بدانیم و وحدت شهود را همان وحدت وجود بدانیم. گواه بر این مطلب، این ادعای حضرت ختمی مرتبت (صلوات الله علیه) از خداوند است: «ربّ أرنی الأشياء كما هی» (صفا، ۱۳۶۲: ۱۷۱). خواسته آن حضرت این است که حقیقت اشیا را مشاهده کند. آیا می‌توان گفت که خواسته او به اجابت نرسیده است و اگر نمی‌توان چنین سخن عوامانه و بی پایه‌ای را بر زبان راند، باید گفت که دعای او به اجابت رسیده است. پس اشیا را آن گونه که هستند، دیده است، پس مشاهده او به هستی، با واقع مطابق بوده است. پس می‌توان شهود وحدت مطلق را از جانب ولیّ کامل، با وحدت وجود برابر دانست مگر آنکه گفته شود، شهود به همه مراتب وجودی تعلق نمی‌گیرد؛ به تعبیر دیگر می‌توان این وحدت شهود را تعمیم داد و آن را نشان وحدت وجود دانست. نظر به آنکه حق تعالی به ما نزدیک‌تر از ماست، علم حضوری ما به حق تعالی مقدم بر علم ما به ذات ماست. حکمای مشاء بلکه جمهور، چون از این نکته غفلت کرده‌اند، در مسفورات خود گفته‌اند: هیچ حصولی اقوا از حصول شیء برای ذات خودش نیست (آشتیانی، ۱۳۷۰: ۱۲۳). پس همان گونه که در علم نفس به خودش به خاطر حضوری بودن، امکان خطا نیست و شهود نفس به خودش با وجود آن برابر است، در غیر این صورت، خطا در علم حضوری پدید می‌آید، همین گونه است سایر علوم حضوری که بیش‌ترین و تام‌ترین همه آنها علم

خلق به رب است؛ زیرا رب به خلق از خلق به خلق نزدیک تر است، پس علم خلق به رب از علم خلق به خلق، قوی تر و دقیق تر است. از این طریق نیز می توان وحدت شهود را دلیلی بر وحدت وجود دانست، مگر آنکه گفته شود، این علم اجمالی است و نمی تواند اساس اثبات گزاره های تفصیلی باشد.

۲. با توجه به این حقیقت که ممکن الوجود، به هیچ روی، واجب الوجود نیست و با وی شباهت و همانندی ندارد، فقیر با غنی مطلق قابل مقایسه نیست. نیز با توجه به گفته ولی کامل که «ما عرفناك حق معرفتك و ما عبدناك حق عبادتك» (مجلسی، ۱۹۸۳: ۲۳/۷۱) می توان بین واجب تعالی و کامل ترین اسم او و وجه او که ولی کامل است، تفاوت را ملاحظه نمود. اگر چنین باشد، دیگر به خاطر کمال مطلق بودن او نمی توان وحدت شهود وی را همان وحدت وجود تلقی نمود؛ چه اینکه این کمال مطلق به آسانی مورد تردید واقع می شود. در هر صورت، از این احتمال که وحدت شهود، همان وحدت وجود است و یا دست کم در برخی از موارد چنین است، می توان گذشت و در نتیجه باید مبانی خردپذیری برای آن فراهم ساخت.

۷. رابطه وحدت وجود با ایمان و الحاد

یکی از مسائلی که ناظران بیرونی عرفان درباره معتقدان به وحدت وجود مطرح کرده اند، رابطه وحدت وجود با ایمان و کفر است. برخی از متکلمان مسیحی و برخی از مسلمانان به این امر پرداخته اند. به گفته برخی، وحدت وجود همان کفری است که در زمانهای مختلف، عرفای مسیحی بدان متهم شده اند (Stace: sec. ۴, ۲۰۸). نگاهی به فهرست کتابهای له و علیه عرفان، گواهی بر این مطلب است؛ برای نمونه، تعداد ۳۵ کتاب در ردّ فصوص الحکم و ۳۴ عنوان در دفاع از آن نگاشته شده است.

واژه وحدت وجود نیز مانند واژه «الحاد» در قرن هیجدهم مورد بدفهمی قرار گرفته است و هنوز نیز بد فهمیده می شود (Tapper, ۱۹۸۷). به گفته آرمسترانگ، واژه وحدت وجود، واژه ای گسترده و مبهم است که از آن سوء تعبیر شده است (Armstrong, ۱۹۷۶: ۱۸۷). به گمان عده ای، جز برخی از موارد که باید استثنا شود، وحدت وجود همان اعتقاد به خدا نیست، ولی الحاد هم نیست، بلکه نوعی توحید

ناخداگرایانه است و یا حتی توحیدی است که با اعتقاد به خدای متشخص کاملاً تفاوت دارد و به نظر برخی دیگر، وحدت وجود اعتقاد به خدای یگانه است؛ خدایی که با وحدت فراگیر و همه‌شمول، برابر است. در عین حال، معتقدان به وحدت وجود، عموماً اعتقاد ندارند که خدا، شخص یا چیزی مانند شخص است.

هر جا که وحدت وجود به عنوان جایگزینی برای اعتقاد به خدا لحاظ می‌شود، دست کم یکی از دو امر زیر و غالباً هر دوی آنها را انکار می‌کند:

نخست اینکه اعتقاد به خدا، اعتقاد به خدای متشخص است که از جهان جدا و متعالی از آن است. وحدت وجود معمولاً وجود خدای متشخص را نفی می‌کند.

دیگر اینکه وحدت وجود، جایگزینی برای اعتقاد به خدا و الحاد را با هم انکار می‌کند، چنان که متعالی یا کاملاً دیگر و جدای از جهان بودن خدا را انکار می‌کند. این واقعیت که وحدت وجود امری الحادی نیست، بلکه به وضوح منکر الحاد است، مورد بحث و گفت‌وگوی نقادان قرار گرفته است. دلایل بدوی برای همسان دانستن وحدت وجود با الحاد این گمان است که اعتقاد به خدا باید اعتقاد به خدای متشخص باشد، بدین سبب که خدا باید شخص باشد.

در این زمینه کالریج ادعا می‌کند که «همه چیز خداست» یا «خدایی وجود ندارد»، به یک معناست (McFarland, ۱۹۶۹: ۲۲۸). به گفته اوئن، اگر خدا با جهان یکی باشد، این نام دیگری از جهان است نه خدا؛ بنابراین، وحدت وجود با الحاد برابر است (Owen, ۱۹۷۱: ۶۹-۱۰).

شوپنهاور نیز بر همین عقیده است که جهان را خدا نامیدن، آن را تبیین نمی‌کند، بلکه تنها زبان ما را با واژگان مترادف غیر لازم برای جهان گسترش می‌دهد (Schopenhauer, ۱۹۷۲: ۴۰).

این اتهام که وحدت وجود امری الحادی است، عمری بس دراز دارد. عمر این اتهام به اندازه عمر خود وحدت وجود است. به گفته کریستوفر راو، اینکه سیسرو وحدت وجود سپیوسیپوس را به عنوان تلاشی برای ریشه کن کردن مفهوم خدایان از ذهن ما توصیف می‌کند، در واقع، بازتاب اتهامی است که معمولاً ضد وحدت وجود فیلسوفان طبیعی یونان باستان، مانند اناکسیمندر هراکلیتوس، مطرح شده بود

این گونه تعبیرها بدین امر گرایش دارد که وحدت وجود را با الحاد در ذهن عموم برابر بداند. کسانی که بدان حمله کرده‌اند و آن را با الحاد برابر دانسته‌اند، در واقع، بر اساس فهم عرفی از عقاید سنتی مربوط به خدایان، چنین کرده‌اند. حداکثر چیزی را که شوپنهاور، کالریج، اوئن و دیگران می‌توانند اثبات کنند، این است که توحید وحدت وجودی در قالب واژگانی تبیین می‌شود که مفهوم الوهیت را از وحدت وجود حذف می‌کنند و یا با آن ناسازگارند.

این نظریه که خدا و جهان صرفاً یک واقعیت هستند و نیز اینکه خدا و نفوس شخصی صرفاً یکی هستند، نظریه‌ای است که در زمانهای مختلف طرفدارانی داشته است. این نظریه را به دو شکل می‌توان تفسیر کرد که یکی از آنها به الحاد دیگری به جهان‌گرایی می‌انجامد.

اگر مقصود این باشد که جز مجموعه‌اشیای محدود، ستارگان، خورشید، درختها، سنگها، حیوانات و نفوس جزئی، چیزی وجود ندارد و اینکه خدا صرفاً نام دیگری برای این مجموعه‌اشیای محدود است، این الحاد است. این همان دیدگاهی است که استوارت همپشایر به اسپینوزا نسبت می‌دهد که استیس با دلایل متعددی آن را رد می‌کند (۱). (Stace, Chap. ۴, sec. ۱).

شکل جهان‌گرایی وحدت وجود این است که جهانی که شامل اشیای محدود است، جدای از خدا وجود ندارد. تنها خدا وجود دارد. خدا وحدت نامتمیزی دارد که هیچ شیء متکثر محدودی در آن وجود ندارد.

آیا کسی واقعاً چنین دیدگاهی را پذیرفته است؟ تعبیرهایی مبنی بر اینکه هیچ چیزی جز امری تهی، یعنی وحدت نامتمیز، وجود ندارد، در بودیزم ماهایانا دیده می‌شود. این نظریه گوهر ادویتا ودانتای شانکارا است. بر حسب این نظریه، جهان را موهوم می‌پندارد (۲۱۷: ۱۹۳۸). (Goddard, ۱۹۳۸: ۲۱۷).

نسبت الحاد به وحدت وجود چنان عمیق است که حتی برخی آن را با مادیگرایی برابر دانسته‌اند. آلن مایرز در اثر خود به نام مطالعه‌ای پیرامون وحدت‌گرایی ماتریالیست و ایده‌آلیست از دیدگاه کتاب مقدس درباره‌آفرینش می‌گوید:

موضوع فلسفی مهمی که تفکر فلسفی اروپا را در آغاز قرن بیستم به خود مشغول کرده بود، نه تنها امروز برای ما همان اهمیت را دارد، بلکه به امری جهانی تبدیل شده است. فیلسوفان در این دوره یا ماتریالیست وحدت‌گرا و یا ایده‌آلیست وحدت‌گرا بوده‌اند. هر دو تفکر به دلیل گرایش به وحدت‌گرایی، خدای متعالی و خالق مطابق با تفکر کتاب مقدس را نفی می‌کنند. تفکر ماتریالیستی وحدت‌گرایی مانند مارکسیسم و سکولاریسم، ادعا می‌کند که چیزی جز ماده وجود ندارد و تفکر ایده‌آلیستی وحدت‌گرایی که در عصر جدید اهمیت بسیار دارد، ادعا می‌کند که چیزی جز ذهن یا روح یا خیال وجود ندارد (Myers, ۱۹۵۶: ۲۱۴).

به گمان جورج پلخانوف، فیلسوف برجسته و نظریه‌پرداز عمده مارکسیسم، چیزی جز ماده وجود ندارد (Plekhanov, ۱۹۵۶: ۶) این جان کلام پلخانوف در مهم‌ترین اثر وی به نام گسترش دیدگاه وحدت‌گرا پیرامون تاریخ است که لنین آن را کمک بزرگی برای پرورش نسل مارکسیست روسی معرفی کرد. وی در آخرین لحظات زندگی و در شرایط سختی که به سبب بیماری سل در حال جان دادن بود، به همسرش چنین گفت: مرگ چیست؟ انتقال از ماده. در حالی که صورت خود را به سوی پنجره برمی‌گرداند، گفت: درخت غوشه‌ای را که از روی دلسوزی و محبت به درخت کاج تکیه داده است، می‌بینی؟ ممکن است من هم روزی به چنین درختی تبدیل شوم. چه بد است این گونه شدن. به درخواست خودش بر سنگ قبرش، این جمله آدونیس شلی را نوشتند: «او با طبیعت یگانه شد» (Baron, ۱۹۶۳: ۳۵۴).
تعبیر پلخانوف به هنگام مرگ، وحدت‌گرایی ذهنی برخی از فرقه‌های بودایی و هندو را به خاطر می‌آورد.

به عقیده پلخانوف، ماتریالیسم مارکسیسم و اندیشه‌های فیلسوف وحدت وجودی قرن هفدهم، با روح اسپینوزا شباهتهای بسیاری با هم دارند. وی می‌گوید: اگر تفکر اسپینوزا از جمود کلامی‌اش آزاد شود، همان فلسفه‌ای خواهد بود که مارکس و انگلس به هنگام ترک ایده‌آلیسم پذیرفته‌اند. به اعتقاد وی، تفکر اسپینوزا همان ماتریالیسم مارکس و انگلس در شکل مدرن آن است (Ibid, ۲۹۱). مطالعه دقیق نظام تعین‌گرای وحدت وجودی اسپینوزا که خدا را با طبیعت برابر می‌داند، ممکن

است این داوری را تأیید کند (Copleston: v. ۱, ۴). رابطه مستقیم میان وحدت گرایی ایده آلیستی هگلی و وحدت گرایی ماتریالیستی مارکسیسم، دلیل محکم‌تری است بر اینکه وحدت گرایی، حقیقت و ریشه‌ای است که ایده آلیسم وحدت‌گرای وحدت وجودی و ماتریالیسم وحدت‌گرای الحادی، شاخه‌های آن و یا سکه‌ای است که آنها دو روی آن‌اند (Myers, ۱۹۵۶: ۳۲۸).

سوء فهم و سوء تعبیر

شوپنهاور این معنای وحدت وجود را که جهان و خدا یکی است، نقد کرده است. وی این تعبیر را که خدا جهان یا جهان خداست، بدین جهت مورد نقد قرار داد که این چیزی زاید و تکراری است و تنها به افزایش غیر ضروری واژگان می‌انجامد. وی همچنین بر اساس مفاهیم عمومی مربوط به چیستی خدا و جهان، این تعبیر را که جهان را می‌توان خدا نامید، مورد تمسخر قرار داد.

نقد شوپنهاور ناتمام است؛ زیرا مبنای آن، ابهام و دوپهلوی بودن واژگان اساسی استدلال اوست؛ چون معنای هر یک از واژه‌های وحدت و الوهیت مربوط به نظریه وحدت که می‌گوید یک وحدت الوهی فراگیر و همه‌شمول وجود دارد، از معنایی که شوپنهاور در نقد خود به جهان و خدا نسبت می‌دهد، تفاوت دارد. مقصود قائل به وحدت وجود چیزی نیست که شوپنهاور از آن قصد کرده است و نیز وحدت فراگیر در نظریه وحدت وجود، ارائه واژه دیگری برای جهان نیست، در حالی که شوپنهاور چنین مقصودی دارد. به نظر وی، واژه وحدت فراگیر، تعبیر دیگری از واژه همه چیز است. این تعبیر از جهان که شوپنهاور به وحدت وجود نسبت می‌دهد، آن چیزی نیست که قائل به وحدت وجود در توصیف وحدت در نظر دارد. از نظر قائل به وحدت وجود، جهان صرفاً وحدت فراگیری نیست که با وحدت همسان باشد؛ زیرا این نوعی تکرار خواهد بود؛ به عبارت دیگر هر چیزی که وجود دارد، صرفاً چیزی است که وجود دارد و به تعبیری دیگر، هر چیزی، فراگیر هر چیزی است. بر فرض که چنین چیزی درست باشد، بی‌مفهوم است و در همان آغاز از معنای وحدت وجود فاصله دارد.

وحدت صوری را تنها می‌توان به جهان نسبت داد و این با وحدت وجود ارتباطی ندارد. فهم جهان به عنوان همه چیز، نسبت دادن معنایی از وحدت به جهان است، ولی هیچ دلیلی وجود ندارد که این معنای فراگیری را از دیدگاه وحدت وجود، وحدت بنامیم.

همچنین وحدت عددی، صنفی یا مقولی، با وحدت وجود ارتباطی ندارد؛ زیرا به این معنا هر چیزی می‌تواند یکی یا یک واحد باشد. وحدت صوری، دربارهٔ چیزی به کار می‌رود که جزئی یا فردی از واحد یا صنف است. در این صورت، روشن است که وحدت صوری با وحدت وجود ارتباط نخواهد داشت (Demos, ۱۹۴۵-۶: ۵۳۴-۵۴۵).

علاوه بر این، وحدت صوری نه مستلزم همهٔ انواع وحدت است و نه هر نوع وحدت، مانند وحدت ذاتی، مستلزم آن است. عقل هگل، تائوی لائوتسو، واحد افلوطین، جوهر اسپینوزا و وحدت شخصی ابن عربی با این نوع وحدت صوری کاملاً تفاوت دارند.

علاوه بر این، به نظر جمعی، ممکن است تا اندازه‌ای بتوانیم وحدت را بر حسب الوهیت تفسیر کنیم و کلّ فراگیر را بدین جهت واحد بدانیم که همان الوهیت است، چنان که می‌توانیم آن را با توجه به ذات آن تفسیر کنیم؛ مانند: جوهر اسپینوزا. همچنین می‌توانیم وحدت را بر حسب نیروی الوهی که کل را پدید می‌آورد، چنان که حکیمان پیش از سقراط بدان اشاره کرده‌اند، تفسیر کنیم. آنان دربارهٔ اینکه چرا اصل وحدت بخش، امری الوهی است، توضیح داده‌اند. به نظر آنان، این اصل، فناپذیر و جاودانه است. ولی روشن است که به طور رضایت‌بخشی رابطهٔ میان وحدت و الوهیت را تبیین نکرده‌اند. چنان‌که به این پرسش که چرا الوهیت باید به عنوان وحدت بنیادین لحاظ شود، پاسخ قانع‌کننده‌ای نداده‌اند. این پرسش نیز که چرا یک کلّ فراگیر، تنها بدین خاطر که واحد است، باید امری الوهی باشد، بی‌پاسخ گذاشته‌اند.

آیا ممکن است وحدت، مبنایی برای نسبت دادن الوهیت به کل باشد؟ اگر الوهیت مبنای وحدت است، چنان‌که به نظر حکیمان پیش از سقراط این گونه بوده است و یا اگر وحدت مبنای الوهیت است، در این صورت، تعریف وحدت وجود

مبنی بر اینکه هر چیزی که وجود دارد وحدت الوهی را بنیاد می‌نهد، به امور زاید گرفتار شده است. در این صورت، تعریفی که به امور زاید آمیخته نشده باشد، این خواهد بود که هر چیزی خداست.

۸. الوهیت

امر الوهی به چیزی که به خدا ارتباط دارد، تعریف شده است، چنان که به چیزی مربوط به مقدّس و منزّه نیز تعریف شده است. هر یک از این دو تعریف برای بحث حاضر مناسب است؛ زیرا پاسخ به اینکه چرا وحدت وجودی، وحدت را امری الوهی یا خدا می‌داند، با پاسخ به اینکه چرا وحدت را امری مقدّس و منزّه می‌داند، یکی است. مفهوم الوهیت نیز در نظریه وحدت وجود، همین گونه است.

چرا وحدت وجودی، الوهیت را به وحدت نسبت می‌دهد؟ دلیل آن با دلیل معتقد به خدا که چرا قدسیت را به خدا نسبت می‌دهد، یکی است. دلیل این است که آنها آن را این گونه تجربه کرده‌اند. بر اساس تبیین اتو، امر الوهی، چیزی است که تجربه را به خود جذب می‌کند (Otto, ۱۹۵۰). این امر می‌تواند خدای مؤمنان باشد، چنان که می‌تواند وحدت قائلان به وحدت وجود نیز باشد. البته به شرط اینکه مؤمنان بر تشخّص خدا پافشاری نکنند و معنای گسترده تری را که با تشخّص و عدم تشخّص سازگار باشد، روا بدانند و دست کم با توجه به شناخت‌ناپذیری خدا، در این مسئله سکوت اختیار نمایند.

خدای اسپینوزا و تائوی لائوتسه، کاملاً و مطلقاً بشرط ابن عربی، تا اندازه‌ای غیر متشخّص هستند، همان گونه که اصول اداره کننده پیش از سقراط این گونه بوده است؛ بنابراین، نمی‌توان اثبات کرد که شرط لازم موجود الوهی، شخص بودن است؛ بدین معنا که واحد همه حالات موجود مخلوق است. در این صورت، تشخّص را باید به صورت نمادین به موجود الوهی نسبت داد (Macquarrie, ۱۹۸۴: ۴۲).

۹. وحدت وجود و وحدت گرایی اسپینوزا

اوئن در پی سنت دیرین و در عین حال رایج، ادعا می‌کند که قائلان به وحدت

وجود، وحدت گرا یا موحدند. آنان بر این باورند که تنها یک موجود وجود دارد و دیگر صورتهای واقعیت، یا حالات و پدیدارهای او هستند یا با او یکی هستند (Owen, ۱۹۷۱: ۶۵).

ولی به نظر می‌رسد، اگرچه برخی از قائلان به وحدت وجود، مانند اسپینوزا، وحدت گرا نیز باشند و حتی ممکن است وحدت گرایی برای برخی از تقریرهای وحدت وجود، ضروری باشد - چنان که برای اسپینوزا و ابن عربی این گونه است - ولی وحدت وجودی با وحدت گرا یکی نیست، بلکه باید قائلان به وحدت وجود را کثرت گرا دانست. آنان به طور موجهی معتقدند اشیا و انواع مختلفی از موجودات و ارزشها وجود دارند. حتی اسپینوزا نیز همین گونه است. وی وحدت وجود مورد نظر خود را در قالب وحدت جوهر بیان می‌کند. در واقع، او وحدت وجود را از لوازم وحدت گرایی می‌داند. اخلاق نیز به نظر وی، به وحدت گرایی مربوط نیست، بلکه به لوازم وحدت گرایی مرتبط دارد.

خواه وحدت جوهری به لحاظ هستی‌شناختی برای وحدت ضروری باشد و خواه نباشد، تبیین ارتباط آن دو، به چیزی بیشتر از جنبه هستی‌شناختی نیاز دارد. همین امر درباره وحدت نیز درست است. مشخص ساختن ویژگیهای متافیزیکی یا نمادین جوهر یا هر چیز دیگر، مانند لابلشرط مقسمی، ارتباط آنها با وحدت را آشکار نمی‌سازد. وحدت گرایان، مانند وحدت وجودیها، معتقدند که واقعیت یا یکی از وجوه آن، واحد یا متحد است. البته آنها نمی‌پذیرند که به هر معنایی، واحد یا متحد است. هر اندازه که آن دو به هم شباهت داشته باشند، دلیل کافی بر یکی دانستن وحدت وجود و وحدت گرایی نیست؛ زیرا یکنابیی واقعیت نه شرط لازم وحدت وجود است و نه شرط کافی. تنها در صورتی شرط لازم است که وحدت مورد نظر در وحدت گرایی به گونه‌ای تفسیر شود که تشکیل دهنده نوعی تفسیر وحدت وجودی برای وحدت الوهی باشد. در هر صورت، تلازم به ویژه همسانی میان وحدت وجود و وحدت گرایی، اثبات شدنی نیست؛ زیرا وحدت وجودی مانند دیگران، عموماً کثرت گراست.

پیوند میان وحدت گرایی اسپینوزا و ابن عربی و نظریه وحدت وجودی آنها، بر یکی انگاشتن آن دو نظریه استوار نیست، بلکه در عوض، نتیجه دیدگاه گسترده‌تر متافیزیکی

است که اسپینوزا در علم اخلاق و ابن عربی در هستی‌شناسی مطرح کرده‌اند. وحدت جوهر هیچ‌گونه پیامدی در ارتباط با خدا یا موجود مطلق، خواه به معنای الوهی و خواه به معنای وحدت وجودی ندارد. تفاوت‌های میان وحدت‌گرایان جوهری ممکن است از تفاوت میان وحدت‌گرایانی که خدا و آفرینش را ذاتاً متفاوت نمی‌دانند و وحدت‌گرایانی که آن دو را متفاوت می‌دانند، بیشتر باشد؛ برای نمونه، یک وحدت‌گرای جوهری، مانند شانکارا که ملحدانه تفسیر شده است، لازم نیست که جوهر را با خدا یکی بداند.

۱۰. آفرینش

چرا به جای اینکه چیزی وجود نداشته باشد، چیزهایی وجود دارد؟ وحدت وجود، پاسخ خداگرایانه را مبنی بر اینکه خدا بالضروره وجود دارد و آزادانه جهان را از عدم آفرید، رد می‌کند. آیا وحدت وجود، آموزه‌ای جایگزین برای آن ارائه می‌کند؟ چنین آموزه‌ای چیست؟ آفرینش از نظر وحدت وجود، مسئله‌ای پیچیده و حتی اسرارآمیز است.

اگر وحدت وجود بخواهد برای این مسئله راه حلی ارائه کند، به نظر می‌رسد که نوعی تجلی، راهکار آن خواهد بود؛ راه حلی که مورد توجه تئوئیسم، سقراط و افلوپین نیز بوده است.

پاسخ وحدت وجود به پرسشهایی دربارهٔ علت وجود اشیا نوعی پاسخ هستی‌شناسانه است. وحدت وجودی می‌تواند بگوید، هستی حقیقتی دست‌نیافتنی است و هیچ توضیح ممکن‌تری را بر نمی‌تابد. این پاسخ را می‌توان پاک کردن صورت مسئله دانست. اگرچه وحدت وجود، خود را ملزم به پاسخ دربارهٔ علت هستی اشیا نمی‌بیند، در واقع، این گونه نیست، بلکه این دیدگاهی مثبت است و تنها به معنای نفی دیگر پیشنهادات جایگزین نیست.

۱۱. تجلی و خلق از عدم

توجه به تفاوت میان تجلی و خلق از عدم می‌تواند ما را به نزدیکی نظریهٔ تجلی به

نظریه وحدت وجود آگاه سازد.

به گفته مک کواری تجلی این است که آفرینش به معنای فعل، ایجاد و ساختن نیست، بلکه به یک معنا روان شدن و جریان یافتن از خدا یا مبدأ آفرینش است (Macquarrie, ۱۹۸۴: ۳۴-۳۵) و چیزی که از مبدأ جاری می‌شود، رابطه نزدیک‌تر و دقیق‌تری با ساختن دارد. آنچه جاری شده، به نوعی با اصل خویش شریک و اصل نیز با آن شریک است. چنان که پیداست، این تجلی نیست بلکه نظریه فیضان افلوطین است. به نظر می‌رسد، مک کواری تفاوت فیضان، اشراق و تجلی را دریافته است.

تجلی یا واژه‌های همانند آن، آموزه‌ای را ارائه می‌کند که اگر بنیان روشن وحدت وجود نباشد، دست کم یکی از چیزهایی است که با آن سازگار است. تجلی به عنوان آموزه‌ای مربوط به آفرینش، حتی ممکن است مبانی جزئی برای وحدت وجود فراهم سازد، چنان که به نظر افلوطین، اریژن و حتی اسپینوزا آنجا که می‌گوید، خدا علت پایدار در همه جا حاضر همه اشیاست، این گونه است. این دیدگاه که خدا علت پایدار در همه جا حاضر همه اشیاست، از نظر اسپینوزا نوعی آموزه آفرینش و مبنایی برای وحدت است.

اگر بتوانیم بگوییم لائوتسه آموزه‌ای درباره آفرینش دارد، آن نیز نظریه فیضان است. به نظر وی، تائو آستن واحد است. واحد آستن دو است و دو آستن سه است و سه آستن اشیا بی‌شمار (Ching, ۱۹۸۱: ۴۹). تائو نیروی نخستین طبیعی است که استعداد بی‌اندازه قدرت و خلاقیت را دارد (Ibid: ۶). تائو نه تنها اشیا را می‌آفریند، بلکه مسئول رشد آنها نیز هست و زمینه آن را فراهم می‌سازد؛ آنها را تغذیه می‌کند، پرورش می‌دهد...، نیازهای آنها را تأمین می‌کند و از آنها حفاظت می‌نماید (Ibid).

۱۲. شباهتهای دیدگاه ابن عربی و اسپینوزا درباره وحدت

وجود

شباهتهای دیدگاه ابن عربی و اسپینوزا درباره وحدت وجود بدین قرار است:

۱. وحدت‌گرایی؛

۲. نفی خلق به معنای عرفی؛

۳. رابطه وحدت و کثرت نوعی فراتر از رابطه متعارف (صانع و مصنوع، تجلی و خلق از عدم)؛

۴. اثبات عقل گرایانه وحدت وجود و نه شهود گرایانه (راه اثبات وحدت وجود).

۱۳. تفاوت‌های دیدگاه ابن عربی و اسپینوزا درباره وحدت

وجود

یکی از مهم‌ترین تفاوت‌های میان ابن عربی و اسپینوزا گستره و ژرفای بحث وحدت وجود است. یکی از مسائل اساسی مربوط به این موضوع که سبب رفع بسیاری از تهمتها نیز می‌گردد، مسئله اعتبارات وجود، کثرت ظهور و تشکیک در ظهور و مانند آن است که در سخنان اسپینوزا اثری از آن دیده نمی‌شود، ولی عارفان مسلمان و ابن عربی بدان پرداخته‌اند.

۱۳-۱. اعتبارات وجود

اعتبارات وجود عبارت است از اعتبار بشرط لا، بشرط شیء و لابشرط. لابشرط نیز گاهی قسمی است که از آن به نفس رحمانی و فیض منبسط یاد می‌شود و گاهی مقسمی است که هیچ تعبیری برای بیان آن رسا نیست و آنچه برای تعبیر آن به کار می‌رود، مبین حقیقت آن و یا مشیر به هویت آن نیست. در اینکه واجب تعالی، لابشرط قسمی نیست، در آن هیچ تردیدی نیست؛ زیرا لابشرط قسمی، محدود است به اولین حدود وجودی، اگرچه نسبت به حدود ثانوی، لابشرط و نامحدود است، چنان که محال است که واجب تعالی وجود بشرط شیء، یعنی مقید و محدود به حدود وجودی یا عدمی باشد؛ زیرا چنین موجودی به دلیل حدود حقیقی که نشان از ترکیب آن از وجود و عدم است، موجودی ممکن است (آشتیانی، ۱۳۷۰: ۱۶۴-۱۷۰).

۱۳-۲. خدای نامتشخص اسپینوزا و متشخص ابن عربی

گرچه خدای ابن عربی نیز تشخص عرفی ندارد، با توجه به اصالت و تشخص وجود،

نامشخص بودن وجود، امری محال است چه رسد به مرتبه الوهیت و حقیقت آن.

۱۳-۳. تفاوت در نوع رابطه وحدت و کثرت

اسپینوزا رابطه وحدت و کثرت را از نوع رابطه جوهر و عرض می‌داند، ولی ابن عربی، رابطه آن دو را از نوع رابطه ظاهر و مظهر می‌داند؛ اگرچه در برخی موارد، کثرت را به حال نیز تشبیه کرده است، وی از این جهت با اسپینوزا همانند است، اگر سخنان شارحان وی مانند کاشانی و قیصری را شرح نظریه ابن عربی بدانیم که صورتها، نسبتهای عدمی اند و وجود حقیقی ندارند. وجود داشتن به معنای انتساب وجود به آنهاست؛ بنابراین، وجود منحصر به ذات احدیت است و دیگر اشیا نسبتها و احوال اویند (فناری، ۱۳۶۳: ۵۴۰). آنچه حادث است، ظهور است نه وجود. ظهور نسبتی با وجود دارد و خود وجود نیست (همان: ۵۴۱). عین اشیا چیزی زاید بر احوال ذات مبرای از اوصاف نیست (همان: ۵۴۲)؛ بنابراین تفسیر، از آنجا که اسپینوزا هم به احوال تصریح کرده است، این نکته می‌تواند از وجوه شباهت آنها باشد.

۱۳-۴. رابطه میان خدا و جهان

از دیدگاه ابن عربی، حقیقت وجود همچون صورت واحدی است که در «آینه‌های متعدد» نمودار گردیده باشد و تجلی ذات، پیوسته، به «صورت متجلی له» (آنچه بر آن تجلی شده است) می‌باشد (قیصری، ۱۳۶۳: ۵۶).

و ما الوجه إلا واحد غیر آئه إذا أنت عددت المرایا تعدد

این نوع ارتباط را «عکس و عاکس» نیز نامیده‌اند. آئینه در اینجا ماهیات اشیا و صورتی که در آن پدید آید، ظهور ذات مطلق است که آن، یکی است و مظاهر (ماهیات وجود) گوناگون‌اند.

نسبت ذات یکتا به کثرت «همچون واحد است به اعداد»؛ یعنی همه اعداد تکرار «یک» اند و کثرت تکرار وحدت است. ابن عربی در فصول الحکم چنین می‌گوید: واحد عدد را به وجود می‌آورد و عدد واحد را شرح و تفصیل می‌دهد. قیصری در شرح آن گوید: واحد عدد را تشکیل می‌دهد و عدد مراتب واحد را مشخص می‌کند و خود به شکل واحد درمی‌آید؛ مانند ده و صد و هزار که دارای وحدت مجموعی است.

دیدگاه اسپینوزا دربارهٔ رابطهٔ وحدت و کثرت، چنان که گفته شد، رابطهٔ جوهر و عرض است. اگر چنان که گفته شد، مقصود وی از جوهر همانند حکیمان پیش از سقراط، وجود باشد، این هم یکی دیگر از شباهتهای این دو خواهد بود.

۱. آشتیانی، سیدجلال‌الدین، شرح مقدمه قیصری، چاپ دوم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۰ ش.
۲. ابن عربی، الفتوحات المکّنه.
۳. جامی، عبدالرحمن، اشعی اللمعات، تصحیح حامد ربّانی، بی‌جا، گنجینه، ۱۳۵۲ ش.
۴. جوادی آملی، عبدالله، تحریر تمهید القواعد، بی‌جا، الزهراء، ۱۳۷۲ ش.
۵. رفیعی قزوینی، میرزا ابوالحسن، مجموعه رسائل و مقالات، قزوین، طه، ۱۳۳۸ ش.
۶. زنوزی، علی بن عبدالله، بدائع الحکم، بی‌جا، الزهراء، ۱۳۷۶ ش.
۷. سبزواری، ملاهادی، شرح الاسماء، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۲ ش.
۸. سرور، طه عبدالباقی، التصوف الاسلامی و الامام الشعرانی، قاهره، دار النهضة للطبع و النشر، ۱۹۵۲ م.
۹. شوشتری، قاضی نورالله، مجالس المؤمنین، بی‌جا، کتاب‌فروشی اسلامی، ۱۳۵۴ ش.
۱۰. شیرازی، رکن‌الدین (بابا رکن)، شرح فصوص، تهران، ۱۳۵۹ ش.
۱۱. شیرازی، صدرالدین محمد، الاسفار الاربعه، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.
۱۲. صفار، محمد بن حسن، بصائر الدرجات، بیروت، مؤسسه الاعلمی، ۱۳۶۲ ق.
۱۳. طوسی، خواجه نصیرالدین، اوصاف الاشراف، بی‌جا، هدی، ۱۳۶۱ ش.
۱۴. عفیفی، ابوالعلاء، شرح فصوص الحکم، اسکندریه، بی‌نا، ۱۹۴۷ م.
۱۵. فناری، محمد بن حمزه، مصباح الانس، بی‌جا، فجر، ۱۳۶۳ ش.
۱۶. قیصری، شرح فصوص الحکم، بی‌جا، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳ ش.
۱۷. همو، شرح فصوص الحکم، چاپ کهن، قم، بیدار، بی‌تا.
۱۸. کفعمی، تقی‌الدین ابراهیم، البلد الامین و الدرع الحصین، چاپ سنگی، بی‌تا.
۱۹. مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار، بیروت، مؤسسه الوفاء، ۱۹۸۳ م.
۲۰. هدایت، رضاقلی، ریاض العارفين، بی‌جا، دار الخلافه، ۱۳۰۵ ش.

۲۱. Anderson & Whitehouse, Deborah G., *New Thought: A Practical American Spirituality*, New York: Crossroad, ۱۹۹۵.
۲۲. Armstrong, A.H. ed., *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Oxford: Basil Blackwell, ۱۹۷۶.
۲۳. Baron, Samuel H., *Plekhouov*, Stanford, CA: Stanford University Press, ۱۹۶۳.
۲۴. Ching, Tao Te, XLII (*Ku-ying*) Republic of China: Chinese ۱۹۸۱.
۲۵. Copleston, Frederick, S.J., *A History of Philosophy*, v.۱, ۴.
۲۶. Demos, Raphael, *Types of Unity According to Plato and Aristotle*, Philosophy and Phenomenological Research, ۶ (۱۹۴۵-۶) ۹- Denise Carmody.
۲۷. *Dictionary of Comparative Religion*, Oxford: Basil Blackwell, ۱۹۷۰.
۲۸. *Encyclopaedia Britannica*, ۱۵th edition, ۱۹۹۸.
۲۹. Geoffrey Parrinder, *A dictionary of Non-Christian Religions*, Oxford: Basil Blackwell, ۱۹۷۱.
۳۰. Goddard, Dwight (ed.), *ABuddhist Bible*, ۲nd ed., Thetford, Vt., Dwight. Goddard, ۱۹۳۸.

٣١. Goodenough, Ursula, *The Sacred Depths of Nature*, Oxford University Press, ١٩٩٨.
٣٢. Hampshire, Stuart, *Spinoza*, Penguin Series, ١٩٨٧.
٣٣. Harrison, Paul, *The Elements of Pantheism: Understanding the Divinity in Nature and the Universe*, Element Books, ١٩٩٩.
٣٤. Hoffding, Harold, *History of Modern Philosophy*, New Haven: Yale University Press, ١٩٧٤.
٣٥. *Isaiah*.
٣٦. *Jeremial*.
٣٧. *Judah*.
٣٨. MacIntyre, Alasdair, *Pantheism in Encyclopedia of Philosophy*, ed. Paul Edwards, New York: Macmillan and Free Press, ١٩٦٧.
٣٩. McFarland, Thomas, *Coleridge and the Pantheist Tradition*, Oxford: Oxford University Press, ١٩٦٩.
٤٠. Myers, Ellen, *Plekhanov and Solovyov: A Study of Materialist and Idealist Monism from the Biblical Creation Perspective*, Moscow: Foreign Languages Publishing House, ١٩٥٦.
٤١. Otto, Rudolf, *The Idea of the Holy*, Second edition, Oxford: Oxford University Press, ١٩٥٠.
٤٢. Owen, H.P., *Concepts of Deity*, London: Macmillan, ١٩٧١.
٤٣. Plantinga, Alvin, *Pantheism, in a Companion to Metaphysics*, ed. Jaegwon Kim and Ernest Sosa, Oxford: Basil Blackwell, ١٩٩٥.
٤٤. Plekhanov, Georgi, *The Development of the Monist View of History*, Moscow: Foreign Languages Publishing House, ١٩٥٦.
٤٥. *Proverbs*.
٤٦. Quentin, Smith, *An Analysis of Holiness, Religious Studies*, ١٩٨٨.
٤٧. Quentin, Smith, *Ethical and Religious Thought in Analytic Philosophy of Language*, Yale University Press, ١٩٩٧.
٤٨. *Romans*.
٤٩. Rowe, Christopher, *Oneness and Variety*, ed. Adolf Portman and Rudolf Ritsema, Leiden: E.J. Brill, ١٩٨٠.
٥٠. Schopenhauer, *Religion: A Dialogue, and Other Essays*, ١٩٥١, rep. Ayer Co Pub; ٣rd edition, ١٩٧٢.
٥١. Spinoza, *Ethics, Definition of Substance*, Part I Def. IV.
٥٢. Stace, W.T., *Mysticism and Philosophy*, sec. ٤, ٢٠٨.
٥٣. Tapper, Alan, *Priestley's Metaphysics*, Ph.D. Dissertation, University of Western Australia, ١٩٨٧.

۵۴. *The American Heritage Dictionary*, Second Edition, ۱۹۷۰.
۵۵. *The Harper Collins Dictionary of Philosophy*, Second edition, ۱۹۹۲.
۵۶. *The Harper Dictionary of Modern Thought*, ۱۹۷۷.
۵۷. *The New Encyclopedia Britannica*, ۱۵th edition, ۱۹۹۸.
۵۸. *The Oxford Dictionary of World Religions*, ۱۹۹۷.
۵۹. *The Oxford English Dictionary*, Second edition, ۱۹۸۹.
۶۰. Thomas Mautner, *A Dictionary of Philosophy*, (Edited by) ۱۹۹۶.

هرمنوتیک فلسفی یا فلسفه هرمنوتیکی؛

درآمدی بر هرمنوتیک هایدگر

□ علی فتحی^۱
□ پژوهشگر حوزه علمیه قم

چکیده

هرمنوتیک با هایدگر (۱۸۸۹-۱۹۷۶) یکی از بزرگترین متفکران و فیلسوفان مغرب‌زمین وارد مرحله جدیدی در دوران تاریخی خود می‌شود. دستاورد عظیم هایدگر این بود که فلسفه‌ورزی را بر محور هرمنوتیک قرار داد. هرمنوتیک در نظر هایدگر بحث و جدل درباره مفاهیم و مقولات نیست، بلکه اساساً آشکار کردن آن چیزی است که در درون ما می‌گذرد. دازاین (Da-sein) = بودن آنجا. اما آنجا بودن اساساً یعنی عملی کردن حضور و حی و حاضر شدن. عملی که از طریق آن و برای آن معنی در زمان کنونی آشکار می‌شود. این مقاله، فلسفی بودن هرمنوتیک را در نظر هایدگر مورد باز کاوی قرار می‌دهد.

واژگان کلیدی: هرمنوتیک فلسفی، دازاین، فرافکنی، در -جهان- بودن، فهم، دور هرمنوتیکی.

واژه «hermeneutics» از یونان باستان به صورت پراکنده تداول و رواج داشته است. گاهی گفته می‌شود این واژه از نظر لغوی با «هرمس»، پیامبر خدایان، بی‌ارتباط نیست و در حقیقت، مفسر کار «هرمس» را انجام می‌دهد و می‌کوشد که هرمس گونه معنای سخن را کشف کند، همان گونه که هرمس، پیام آور و مفسر پیام خدایان بود. این واژه یونانی به معنای «تأویل کردن به زبان خود»، «ترجمه کردن» و «شرح دادن» است. پس تعجب آور نیست که هرمنوتیک به عنوان یک روش از تأویل متون مقدس آغاز شده و با فقه اللغه نزدیکی زیادی دارد. مجادلات جنبش اصلاح طلبی در پی این حکم کلیسای کاتولیک که تنها این کلیسا صلاحیت تأویل کتاب مقدس را دارد، با پافشاری پروتستانها بر خودبسندگی متن مقدس و عمل حاصل از این مباحثات، هرمنوتیک را پی‌ریزی کرد (کربای، ۱۳۷۷: ۹).

تا قرن هفدهم میلادی بحث یا گفتارهای منظم و مرتبگی را سراغ نداریم که شاخه خاصی از دانش را تشکیل دهد و نام هرمنوتیک بر آن نهاده شده باشد. معمولاً دان هاور^۱ را نخستین کسی می‌دانند که این واژه را برای شناساندن گونه‌ای از دانش به کار برد (واعظی، ۱۳۸۰: ۲۰ و ۲۱). بنابراین، مفهوم هرمنوتیک به معنای شاخه‌ای خاص از دانش، پدیده‌ای نوظهور و مربوط به دوران مدرنیته است. هرمنوین دارای سه معنا (بیان کردن الفاظ یا توضیح دادن و ترجمه کردن) می‌باشد که حقیقت (به فهم رساندن) در هر یک از آنها گنجانده شده است (پالمر، ۱۳۷۷: ۲۰ و ۲۱). اینکه قلمرو هرمنوتیک چیست و کجاست و به چه حوزه‌هایی تعلق می‌گیرد، سؤالی است که به آسانی نمی‌توان پاسخ داد. هرچند بعضی این پاسخ ساده را برگزیده‌اند که هرمنوتیک (سنت تفکر و تأملی فلسفی است که می‌کوشد تا مفهوم فهمیدن را روشن کند و به این پرسش پاسخ دهد که چه چیزی سازنده معنای هر چیز معنادار هست) این (هر چیز) می‌تواند شعر، متنی حقوقی و عملی انسانی، زبان یا فرهنگ بیگانه باشد (واعظی، ۱۳۸۰: ۳۰ و ۳۱). با تأمل و دقت می‌توان جامع و مانع نبودن این

۱. Dann Hauer.

تعریف را دریافت و با توجه به رهیافتهای متنوع و گوناگونی که در مواجهه با آن وجود دارد. نمی‌توان آن را در قالب منطقی به حد و رسم تعریف کرد.

ریچارد پالمر در توضیح قلمرو هرمنوتیک و عدم انحصار آن به قلمرو خاصی به سه مقوله متفاوت و متمایز از هم اشاره دارد:

۱. هرمنوتیک خاص: این مقوله به نخستین قالبهای شکل‌گیری هرمنوتیک به منزله شاخه‌ای از دانش اشاره دارد. در این قسم به منظور منقح کردن کیفیت تفسیر متون در هر یک از شاخه‌های علوم و معارف، نظیر حقوق، ادبیات کتاب مقدس و فلسفه، مجموعه‌ای از قواعد و روشها فراهم می‌شود و هر شاخه معرفتی، مجموعه قواعد و اصول تفسیر ویژه‌ای داشت؛ از این رو، هرمنوتیک هر رشته، مخصوص همان رشته بود و به همین دلیل، این هرمنوتیکها به سنت فکری و علمی مربوط به خود اختصاص داشتند؛ مثلاً از هرمنوتیکی که روش تفسیر متون مقدس را می‌آموخت، در تفسیر متون ادبی کلاسیک مدد نمی‌گرفتند.

۲. هرمنوتیک عام: این مقوله از مقولات روش‌شناسی است و در صدد ارائه روش فهم و تفسیر است، اما به زمینه خاصی از علوم اختصاص نداشته و شاخه‌های متعددی از علوم تفسیری را پوشش می‌دهد. این گرایش از قرن هیجدهم آغاز می‌شود. نخستین کسی که تبیین سازگار و منظمی از آن ارائه کرد، متکلم آلمانی، فریدریک شلایر ماکر بود. این نوع هرمنوتیک را امروزه کسانی چون املیو بتی و اریک هوش دنبال می‌کنند.

پیش‌فرض این گرایش هرمنوتیکی آن است که قواعد و اصول عامی بر فهم متن حاکم است، صرف نظر از اینکه آن متن چگونه باشد، عالم هرمنوتیک باید در تنقیح و تنظیم این قواعد عام بکوشد.

۳. هرمنوتیک فلسفی: این مقوله، تأمل فلسفی در پدیده فهم را وجهه همّت خود قرار داده است؛ بنابراین، علاقه‌ای به ارائه روش و بیان اصول و قواعد حاکم بر فهم و تفسیر ندارد، چه این روش در باب فهم متن باشد و چه در باب مطلق علوم انسانی. البته اگر دقت کنیم، این نوع هرمنوتیک نه تنها علاقه‌ای به ارائه روش ندارد، بلکه به نقد روش‌شناسی می‌پردازد و این ایده را که «از راه تنقیح روش می‌توان به حقیقت رسید» به نقد می‌کشد (واعظی، ۱۳۸۰: ۳۳ و ۳۵).

۱. هرمنوتیک هایدگر

هایدگر بر فلسفه قاره‌ای از اگزیستانسیالیسم تا هرمنوتیک معاصر و شالوده‌شکنی دریدایی تأثیر بسیاری گذاشته است. او شاگرد ادوموند هوسرل،^۱ بنیان‌گذار پدیدارشناسی بود. هایدگر در اثر دوران‌ساز خویش به نام هستی و زمان (۱۹۲۷) که از آثار اولیه او به شمار می‌رود، نوعی هرمنوتیک ضد ذهنی را بنیان نهاد که بر مکان‌مندی تمام و کمال ما در تاریخ و زبان تأکید می‌کند. مسئله فهم، کاملاً از کندوکاوی محققانه در ذهن شخص دیگر جدا می‌شود و در عوض، به جایگیری در یک جهان زمانی تأکید می‌شود که معنای آن مسبوق بر ماست و ما از آن فهمی ضمنی داریم. هایدگر می‌گوید: «ما فهمانه وجود داریم و هدف تأویل، آشکار ساختن پیش‌فهمی است که ما پیشاپیش از هستی -در- جهان خود داریم» (کربای، ۱۳۷۷، ۱۲).

هایدگر را می‌توان مبدأ هرمنوتیک فلسفی دانست؛ چه وی چرخشی انقلابی و نوین در مسیر دانش هرمنوتیک به وجود آورد و هرمنوتیک را به درجه فلسفه و هستی‌شناسی ارتقا داد، اما در عین حال، آن را پدیدارشناسی می‌دانست. از نظر او فلسفه حقیقی و هرمنوتیک و پدیدارشناسی یک چیز است و هر تفسیری از فلسفه و هرمنوتیک و پدیدارشناسی که نتیجه آن تمایز و تفاوت میان آنها باشد، بدفهمی فلسفه و هرمنوتیک است.

هایدگر در تبیین دغدغه اصلی خود که همان پرسش بنیادین هستی است، از پدیدارشناسی استادش، هوسرل، متأثر بود؛ هرچند که پدیدارشناسی هایدگر فراتر و گسترده‌تر از تلقی بسیط، خام و سطحی هوسرل بود.

به نظر هایدگر، مسئله «هستی» فراموش شده است (Heidegger, ۱۹۹۶: ۳) و مادام که حقیقت هستی اندیشیده نشود، هر هستی‌شناسی بی‌بنیاد می‌ماند (خاتمی، ۱۳۸۴: ۴۱). فلسفه حقیقی، تأمل برای پاسخ به پرسش از معنای هستی است و فلسفه متافیزیکی غرب در قرون متمادی به علت غفلت از این پرسش از مسیر اصلی منحرف شده و از رسالت اصلی خود باز مانده است. هایدگر با انتقاد فراگیر از سنت

۱. Edmond Husserl.

فلسفی غرب بر آن بود تا راه جدیدی در فلسفه بگشاید. این راه جدید، در واقع، تلاش برای شهود و درک معنای هستی از طریق پدیدارشناسی و «دازاین» است. به نظر هایدگر که در جست‌وجوی هستی‌شناسی بنیادین است، به جای سخن گفتن از «من» در قبال «جهان» باید از «در-جهان-بودن» به عنوان یک امر واحد سخن گفت. هایدگر این امر واحد را که نهایتاً همان انسان است، «دازاین» می‌نامد. در واقع، اینجا نقطه‌عزیمت هایدگر در جست‌وجوی درک معنای هستی است. هایدگر پدیدارشناسی خود را از اینجا آغاز می‌کند که دازاین هست و پرسش از هستی برای او مسئله‌ای اساسی است. از آن حیث که هستی دازاین، چیزی به جز داشتن «فهمی از هستی» نیست، لذا هایدگر برای تقرب به راز هستی به تحلیل وجود «اگرستانس» دازاین می‌پردازد. هستی‌شناسی بنیادین را که همه هستی‌شناسیها از آن برمی‌خیزند، باید در تحلیل وجودی «اگرستانسیال» دازاین جست‌وجو کرد (Heidegger, ۱۹۹۶: ۱۱).

پس از آنجا که وظیفه فلسفه حقیقی، جست‌وجوی معنای هستی است و «هستی» هستی هسته‌است،^۱ هستی در همه هستها حضور دارد؛ بنابراین، یگانه راه شناخت هستی، دریافت و شهود آن در یکی از وجودات است و تنها موجودی که از بین تمام موجودات، این خصوصیت جلوه‌پذیری و دیدارکنندگی را دارد، دازاین است. هایدگر در فصلی از کتاب «هستی و زمان» با عنوان «روش تحقیق مبنی بر پدیدارشناسی» آشکارا طریق فکری خود را «تفسیری»^۲ می‌داند (Ibid, ۲۳)، اما باید دید، این نظر هایدگر چه ارتباطی با پدیدارشناسی و علم هرمنوتیک دارد.

هایدگر به ریشه یونانی الفاظ «فاینامون»^۳ و «فاینستای»^۴ و «لوگوس»^۵ توجه می‌کند و می‌گوید: فاینامون به معنای چیزی است که خود را آشکار می‌کند؛ به معنای تجلی‌یافته، ظاهرشده؛ بنابراین، پدیدارها^۶ مجموعه چیزهایی است که به

۱. Being of entities.

۲. Hermeneutic.

۳. Phainomenon.

۴. Phainesthai.

۵. Logos.

۶. Phenomena.

روشنایی آورده می‌شود. این چیزها را یونانیان با «موجود»^۱ و یا «آنچه هست» یکی می‌گرفتند. هایدگر معتقد است این «متجلی شدن یا به ظهور آمدن چیزی آن چنان که هست» را نباید یک حقیقت ثانوی یا عرضی دانست. خود اشیا هستند که اولاً بالذات به ظهور می‌آیند و پسوند «لوژی» در فنومنولوژی نیز به ریشه یونانی لوگوس برمی‌گردد. هایدگر بر آن است که لوگوس، آن حقیقتی است که مجال جلوه یک چیز را فراهم می‌کند. لوگوس شأن اظهارکنندگی و بیان^۲ دارد و متوجه پدیدارهاست. با وجود این، لوگوس را در این کار استقلال تام نیست؛ یعنی خودش است که در آینه لوگوس پدیدار می‌آید و متجلی می‌شود. ذهن نیست که معنایی به پدیدار می‌بخشد، بلکه آنچه به ظهور می‌آید، در واقع، جلوه کردن و به ظهور آمدن خود اشیاست؛ بنابراین، پدیدارشناسی هایدگر را که از فاینستای و لوگوس ترکیب یافته باید به معنای امکان دادن به ظهور اشیا کما هی و پرهیز از اطلاق تحکمی و تکلف آمیز مقولات ذهنی خود بر آنها دانست.

حاصل اینکه ما به اشیا روی نمی‌آوریم، بلکه اشیا خود را بر ما نمایان می‌سازند. همین که ما در تلقی اشیا به امکان و تهیی و آمادگی برای قبول حقایق اشیا استناد جستیم، دیگر تفسیر نمی‌تواند بر مبنای صرف آگاهی و مقولات ذهنی ما قرار گیرد. بر اساس این، آنچه بنیاد هرگونه عمل تفسیر می‌تواند باشد همانا ظهور اشیا و مواجهه‌ای است که ما با آنها داریم و باید به اشیا این امکان را داد که در ما تأثیر کنند و در سیر درونی آدمی، معانی آنها آشکار شده، تفسیر شوند. تنها موجودی که در بین تمام موجودات این خصوصیت جلوه‌پذیری و دیدارکنندگی، یعنی فهم را دارد «دازاین» است. با مطالعه پدیدارشناسانه دازاین در حقیقت، هم به هستی تقریب یافته‌ایم و هم از طریق آن به فرایندهای نیل به تفهم و تفسیر که به وساطت آنها اشیا ظاهر می‌شود، روی آورده‌ایم و از پدیدارشناسی دازاین به پدیدارشناسی حیث وجودی فهم دازاین نیل شده‌ایم و در واقع، این پدیدارشناسی فهم، همان علم هرمنوتیک است؛ زیرا کار هرمنوتیک تحقیق و تأویل فهم است.

۱. Seinde ta onta, das.

۲. Apophantic function.

در تفکر هایدگر، چون هستی‌شناسی به پدیدارشناسی وجود مبدل می‌شود، باید به تفسیر آگزیستانس پردازد و پیداست که این نوع مباحث تفسیر، از روش‌شناسی قدیمی مبتنی بر فقه‌اللغه و از روش‌شناسی عمومی علوم انسانی دیلتای فاصله بسیار دارد. در این روش، آنچه پنهان بوده است، به ظهور می‌رسد. پدیدارشناسی دازاین به معنای حقیقی لفظ، خصوصیتی هرمنوتیکی دارد که به شأن حقیقی تفسیر ناظر است؛ بدین ترتیب، هرمنوتیک به هستی‌شناسی تفهّم و تفسیر مبدل می‌شود و کلیت تام می‌یابد. هایدگر حقیقت هرمنوتیک را قوه ظهور وجود در تفهّم و تفسیر می‌داند (Ibid: ۲۵-۳۴).

پدیدارشناسی به منزله روش هرمنوتیکی است. بر اساس نظریه هرمنوتیکی هایدگر، تأویل در پدیدارشناسی دازاین، در آگاهی و مقولات انسانی بنیاد گذاشته نمی‌شود، بلکه در ظهور شیء مورد معاینه، یعنی واقعیتهایی که با ما ملاقی می‌شود، بنیاد گذاشته می‌شود. در واقع، علم هرمنوتیک به صورت هستی‌شناسی فهم و تأویل درمی‌آید. هایدگر گام نهایی را برمی‌دارد و ذات علم هرمنوتیک را قوه هستی‌شناسی فهم و تأویل تعریف می‌کند که انکشاف وجود اشیا و نهایتاً استعدادهای بالقوه هستی خود (دازاین) را ممکن می‌سازد؛ به عبارت دیگر، علم هرمنوتیک هنوز نیز نظریه فهم است، لکن فهم، به طرزی متفاوت به هستی‌شناسی تعریف می‌شود (پالمر، ۱۳۷۷: ۱۴۴).

پیشتر شلایر ماخر در صدد برآمده بود تا مبنایی برای همه انواع ممکن دیالوگ پیدا کند و دیلتای نیز خواسته بود تا به روش‌شناسی عام علوم انسانی دست یابد، اما از آنجا که شلایر ماخر به مبنای وجودی تفهّم توجه نکرده بود و دیلتای نیز علوم طبیعی را از علوم انسانی تفکیک کرده بود، مباحث تفسیری آنها از کلیت و عمومیت برخوردار نبود، در حالی که هرمنوتیک با هایدگر، کلیت یافت و حقیقت هرمنوتیک، قوه ظهور اشیا در وجود و امکانهای آن در تفهّم و تفسیر است.

۲. ماهیت فهم

در اندیشه هایدگر «فهمیدن» اصطلاح خاصی است که با معنای عرفی لفظ

«understanding» در انگلیسی متفاوت است. در انگلیسی، فهم به معنای «همدلی» است؛ یعنی احساس کردن چیزی و همدلی با آن با استفاده از تجربه شخصی دیگر. در مواقعی نیز این کلمه معنای «شرکت جستن در چیزی که مفهوم واقع شده» را افاده می‌کند. نیز مراد هایدگر از فهم، غیر از آن چیزی است که شلایر ماخر و دیلتای در این باب گفته‌اند. در نظر هایدگر تفهم قوه خاصی نیست که بنا بر قول شلایر ماخر به استناد آن بتوان به وضعیت فکری شخص دیگر پی برد و یا به بیان دیلتای از طریق آن بتوان تجلیات حیات را در عینیت آنها دریافت. تفهم چیزی نیست که بتوانیم آن را مملوک خود کنیم (ریخته‌گران، ۱۳۷۸: ۱۳۰)؛ چون این معنا از فهم، در فلسفه سنتی بسیار به کار می‌رفت و بار متافیزیکی آن به رویارویی سوژه با اُبژه باز می‌گشت، در حالی که طرح هایدگر، کاملاً در تقابل با این رهیافت تاریخی دوران متافیزیک است؛ لذا هایدگر واژه «فهمیدن» را به معنای خاصی به کار می‌برد. برای هایدگر بر خلاف سنت هرمنوتیک، نه فقط فهمیدن موخر از شناختن نیست، بلکه مقدم بر آن است. هایدگر در تبیین اینکه فهمیدن موخر از شناخت نیست و یکی از انواع آن به شمار نمی‌رود، از نوعی شناخت سخن می‌گوید که از آن به «دانایی عملی» تعبیر می‌شود. تمایز این دو در این است که دانایی نظری ضمن یک گزاره بیان می‌شود، یعنی از آن اخبار می‌دهیم و زبان را به عنوان وسیله آن به کار می‌بریم، در حالی که دانایی عملی مهارت است بی آنکه بتوان آن را در قالب گزاره بیان کرد و از آن خبر داد. حتی وقتی در این مورد به اخبار و بیان نیاز باشد، هیچ‌گونه گزاره‌ای را در مورد آن نمی‌توان ساخت، بلکه آنچه در این مورد بیان می‌شود، شبه گزاره است؛ مثلاً ما می‌دانیم چگونه شنا کنیم، ولی نمی‌توانیم آن را به همان خوبی که می‌دانیم، بیان نماییم. پس «فهمیدن» به معنای هایدگری، کلمه‌ای مسبوق به فرضهای هستی‌شناسانه است (خاتمی، ۱۳۸۴: ۹۲).

فهم، عبارت است از قدرت درک امکانهای خود شخص برای هستی و در متن زیست جهانی که خود آدمی در آن زندگی می‌کند، فهم دقیقاً حالت یا جزء لاینفک (هستی - در- جهان) است. فهم با وجود آدمی هم‌رشته و هم‌پیوند است (پالمر، ۱۳۷۷: ۱۴۵).

واژه «فهم» دشواری‌ساز است؛ زیرا در مبنای هستی‌شناسی سنتی، یکسره جدای از زندگی راستین و عملی مطرح شده است، اما هایدگر فهمیدن را با توجه به زندگی عملی پیش کشید. فهم دارای بار عملی و پراکتیک است و نخستین شکل فهم دازاین در زندگی هر روزهاش با خبری از چگونگی کار کردن چیزها، یعنی با خبری از امکان تسلط بر چیزها و تسخیر آنهاست. نه چون «بلد بودن» و «باخبری از چگونگی» که هایدگر آن را «Konnen» خوانده که اساس فهم هر روزه ماست. فهم چکش در اصل به معنای این نیست که بدانیم از چه چیز ساخته شده یا مشخصه‌های آن چیست، بلکه فهمیدن آن یعنی اینکه بدانیم چگونه از آن استفاده کنیم. هر یک از ما فهمی از چگونگی کار کردن چیزها، دیگران و خودمان داریم. وقتی خودمان را به عنوان مادر، کارگر یا نویسنده می‌شناسیم، یعنی فهمی از خودمان و نقشهایی به عنوان مادر، کارگر یا نویسنده به عهده ماست، به دست آورده‌ایم. اینها حتی به عنوان موقعیتهای اگزیستانسیال روشن می‌کنند که ما همان روشها و فنهایی هستیم که به کار می‌گیریم. دازاین بیش از هر چیز، توانایی دازاین است برای بودن؛ یعنی از خویش جلوتر رفتن. دازاین از آنجایی که در کنش و ارتباط با عالم است، با امکانهای عملی و از اینجا با جهان، امکانهای جهان و خودش آشنا می‌شود. تا زمانی که دازاین هست، خود را می‌فهمد، همواره دارای خواست است؛ خواستی در حد امکانها (احمدی، ۱۳۸۱: ۴۰۷ و ۴۰۸).

بنابراین، در تحصیل ماهیت فهم از نظر هایدگر باید به این امور توجه کرد:

۱. فهم عبارت است از قدرت درک امکانهای خود شخص برای هستی. مؤلفه‌ای که امکانهای دازاین برای او آشکار می‌کند، مراد از امکان معنای وجودی آن است، نه امکان به معنای احتمال اتفاق چیزی برای دازاین. وقتی با حصول فهم امکانی برای دازاین فراهم می‌آید، نحوه‌ای از هستی و موقعیتی خاص برای او گشوده می‌شود که می‌تواند او را به پیش برد و به آن نحوه‌ی هستی و موقعیت وجودی جدید برسد؛ بنابراین، فهمی که امکانهای دازاین را معرفی می‌کند، با اموری نظیر «شایسته بودن برای انجام کاری» مرتبط است.

۲. فرافکنی یا طرح‌اندازی^۱ فهم، در خود ساختاری اگزیستانسیال دارد که ما آن را طرح‌اندازی می‌نامیم. دازاین خود را بر اساس فهم امکانهای طرح می‌ریزد و در هر طرح‌اندازی، امکانهای تازه‌ای برای فهمیدن گشوده می‌شود. تا زمانی که دازاین هست، همواره خودش را در پیکر امکانهایش می‌فهمد. دازاین برای آنکه توانمندیهای ویژه خودش را برای هستی تحقّق دهد، آزاد و مختار است. دازاین از میان امکانهای فراوان، به شماری از آنها روی می‌آورد که فضایی برای مانور دادن می‌گشاید (همان: ۴۱۵). این فضا تمامی آن چیزهایی است که من تصوّر می‌کنم، قادر به انجام دادن آنها هستم. این فضا با قلمرو گزینشهای من یا به اصطلاح مشهور، آزادی من محدود است (همان: ۴۰۶-۴۱۸؛ پالمر، ۱۳۷۷: ۱۴۴ و ۱۴۵).

۳. از نظر هایدگر، صفت بارز و مهم فهم آن است که فهم، همواره در درون مجموعه‌ای از نسبتها و روابط، قبلاً تأویل شده است؛ یعنی یک کلی به هم پیوسته و مرتبط عمل می‌کند که این، در حقیقت، ساختار هستی‌شناسی هر فهم و تأویل وجودی انسان است که در نهایت به دور هرمنوتیکی می‌انجامد.

پس بر اساس تحلیل هایدگر از فهم، فهم هم امر وجودی است و هم امر هرمنوتیکی؛ امر وجودی است چون نحوه هستی دازاین و عنصر جدایی‌ناپذیر آن است، امر هرمنوتیکی است، چون موجب آشکار شدن «هستی-در-جهان» دازاین می‌شود. فهم هم انکشاف هستی دازاین را در پیش‌افکنی و ایجاد امکانهای مختلف و متنوع هستی او در پی دارد و هم موجب انکشاف و گشودگی اشیا و امور موجود در دنیای وی می‌شود (واعظی، ۱۳۸۰: ۱۵۸ و ۱۶۰).

۳. معناداری

در نظر هایدگر، میان جهان و زبان یا میان جهان از یک‌سو و معنا و دلالت از سوی دیگر، به هیچ وجه تمایزی وجود ندارد (۱۶۰-۱۵۵: Heidegger, ۱۹۹۶). کلمات به لحاظ جنبه هستی‌شناختی دارای معنا هستند. کلمات برای اشیا هستند و بر هستی اشیا

۱. Projection.

دلالت دارند. پس زبان معنای هستی‌شناختی دارد و باید آن را در ساحت هستی لحاظ کرد. زبان ذاتاً بر این ساحت هستی دلالت می‌کند؛ از این رو، همه احکام و اظهاراتی که در «زبان» می‌شود، از این ویژگی هستی‌شناختی بهره‌مند است؛ به تعبیر دیگر، هستی هرگز بدون زبان، خود را اظهار نمی‌کند؛ از این رو، هایدگر می‌گوید: «زبان خانه هستی است». نیز می‌گوید: «معنا، همان چیزی است که در تفسیرهای ما از هستی برساخته می‌شود». قبل از هرگونه تفسیر خاص که یک دازاین بنماید، جهان پیشاپیش «معنا» است و به وسیله لوگوس سازمان یافته است. این بدان معناست که دازاین در زندگی روزمره خود، همواره در بطن جهان تفسیر می‌یابد؛ لذا هایدگر می‌گوید: «هستی دازاین همچون تفسیرهایی از یک متن است».

تفسیر هایدگر مستلزم این است که معنا مستقیماً در جهان زنده یا جهان حیات قابل دسترسی است؛ معنا همان است که همه‌جا در فرایند آشکارسازی نشان داده می‌شود. بدین ترتیب، جای معنا خود «جهان»، یعنی خود هستی است (خاتمی، ۱۳۸۴: ۲۲۲ و ۲۳۰).

۴. تقدّم فهم بر زبان و تفسیر

آنچه هایدگر آن را «فهم» می‌نامد و آن را از مقومات هستی دازاین می‌شمارد، امری بنیادی‌تر و آغازین از دانش و معرفت رسمی و متداول بشری است. حتی می‌توان آن را بر شهود و تفکر مقدّم دانست، به گونه‌ای که باید شهود و تفکر را فرع و برگرفته از فهم انگاشت. بر اثر فهم، دازاین هستی خویش را به سوی امکانهایی پیش می‌افکند و امکانهای تازه‌تری بر روی خود می‌گشاید. فهم امکانی برای دازاین است. این امکان هستی که از آن به فهم تعبیر می‌کنیم، توسعه و بسط می‌یابد و خود را پیش می‌افکند. این بسط و گسترش فهم در نظر هایدگر، همان تفسیر است. مراد از تفسیر نیز برملا کردن و یافتن امکانهایی است که فهم برای دازاین ایجاد کرده است. عمل تفسیر آشکار کردن این امکانهای نوظهور است. پس هر تفسیری در مرتبه‌ای بعد از فهم هرمنوتیکی قرار می‌گیرد.

پس تفسیر فرع فهم است. ابتدا اشیا به طور معنادار و توأم با فهم هرمنوتیکی، به دنیای هر دازاین وارد می‌شوند، سپس در مواجهه تفسیری قرار می‌گیرند. به تعبیری،

تا در سایه فهم هرمنوتیکی معنادار نگردد و دازاین به سوی آن پیش‌افکنده نشود، پا به دنیای دازاین نمی‌گذارد و بعد از پا گذاشتن به دنیای دازاین، دازاین به تفسیر و تأمل در آن می‌پردازد. فهم هرمنوتیکی از اشیا بر اساس نسبتی که با دازاین دارد، به صورت تفسیر غیر گزاره‌ای و پیش‌نظری از این فهم است؛ مثلاً کارگر چکش را به عنوان شیء سنگین و غیر قابل تحمل کنار می‌نهد. در اینجا فهم هرمنوتیکی و تفسیر پیش‌نظری آن، درک این نسبت است، حال آنکه در تفسیر، گزاره‌ای که به شکل «چکش سنگین است» بیان می‌شود، در صدد توصیف و اخبار آن است که به فهم و تفسیر هرمنوتیکی مسبوق است (واعظی، ۱۳۸۰: ۱۶۲ و ۱۶۵).

۵. پیش‌ساختار تاویل (پیش‌فهمها)

دازاین هرگونه فهم را چه در قالب تفسیر غیر گزاره‌ای و پیش‌نظری و چه در تفسیر گزاره‌ای از پیش‌دانسته‌ها آغاز می‌کند و بر اساس پیش‌برداشته‌ها، تصوورها و پیش‌دانسته‌ها، به برداشتی از موضوع مورد توجهش دست می‌یابد. پیش‌فهم او شرط مهم شناخت اوست. هرگونه فهمی مسبوق به پیش‌ساختار فهم^۱ است. بدون این پیش‌فهمها، توانایی فهم هیچ چیز را نداریم. این نظریه بعد از هایدگر در آثار معتقدان به هرمنوتیک فلسفی، چون رودلف بولتمان و هانس گادامر، تأثیر گذاشت. هایدگر برای اجزای ساختار پیش‌فهم سه لایه را تفسیر می‌کند:

۱. پیش‌برداشت: ^۲ تمامی تاویلها باید از یک پیش‌داشت، یعنی فهمی پیشین از زمینه‌ای کلی، آغاز شوند. درکی کلی که از تاریخ دارم، رخدادی چون جنگ جهانی را قابل فهم می‌کند. من هرگاه مفهوم ابزار «موسیقی» را نشناسم، این شیء بزرگ را جعبه‌ای چوبی خواهم دانست، نه ویولون.

۲. پیش‌نگرش: ^۳ برای عمل تاویل وجود پیش‌داشت و داشتن درک عام مربوط به کل یک مجموع لازم است، اما کافی نیست. آن فهم کلی به شیء به ما امکان فهم

۱. Fore structure.

۲. Fore-having.

۳. Fore-sight.

ویژگیها را نمی‌بخشد؛ بنابراین، برای فهم امور جزئی و خاص باید پیش‌نگرش داشته باشیم که نشان می‌دهد ما چگونه باید با موضوع مورد فهم یا تأویل خود روبه‌رو شویم. در کی از سیاستهای توسعه‌طلبانه به تأویل مخالفت‌آمیز ما از جنگ جهانی دوم منجر می‌شود، پس عمل تفسیر با هدایت دیدگاه خاص مفسر (نقطه نظر)^۱ صورت می‌گیرد.

۳. پیش‌برداشت: این لایه مربوط به مفهوم‌سازی خاصی است که در اختیار تأویلگر است. از شنیدن خبر آغاز جنگ جهانی به درستی برداشتمان دربارهٔ سیاستهای توسعه‌طلبانه مطمئن‌تر می‌شویم. پیش‌برداشت نوعی پیش‌بینی و انتظاراتی است که پیشاپیش شکل گرفته است که با مفهوم‌سازی سروکار دارد (احمدی، ۱۳۸۰: ۴۲۰ و ۴۲۲؛ ۱۴۲، ۱۴۰، ۱۹۹۶: Heidegger).

پیش‌ساختار داشتن فهم صرفاً ویژهٔ آگاهی در برابر جهانی از قبل داده‌شده نیست. فهم را بدین گونه لحاظ کردن، بازگشتن به همان الگوی فاعل و موضوع در باب تأویل است که تحلیل هایدگر از آن فراتر می‌رود؛ به سخن دقیق، پیش‌ساختار در متن جهانی قرار دارد که از قبل فاعل و موضوع را در بر دارد؛ لذا از این امر بحث می‌کند که چگونه اشیا خودشان از طریق معنا و فهم و تأویل به دیده درمی‌آیند (پالمر، ۱۳۷۷: ۱۵۱).

۶. دور هرمنوتیکی^۳

دوری و حلقوی بودن فهم از ابتکارات هایدگر نیست؛ چرا که در آثار شلایر ماخر و دیلتای نیز سابقه دارد، اما به تعبیر گادامر، هایدگر نقطهٔ عطفی در تاریخ به کارگیری این واژه است؛ زیرا به حلقهٔ هرمنوتیک، پایهٔ هستی‌شناسی می‌بخشد. از آنجا که فهم، از مقومات دازاین و اجزای ساختار وجودی آدمی است، حلقوی بودن نیز ویژگی ساختار فهم و در نتیجه وصفی وجودی برای دازاین است.

با توجه به آنچه قبلاً گفته شد که تأویل مبتنی بر پیش‌ساختار است و پیش‌فهم یا ساختار سه‌گانهٔ مورد نظر هایدگر را وقتی در مورد هر تأویلی به کار ببریم، متوجه

۱. Point of view.

۲. Fore-concept.

۳. Hermeneutical Circle.

می‌شویم که تأویل، رابطه‌ای مستقیم با پیش‌فهم دارد که این امر ما را به سوی فهم «دور هرمنوتیکی» می‌کشاند. فهم اجزا برای فهم کل، ضروری است و فهم کل برای فهم اجزای آن. یک جمله واحدی است که معنای یکایک اجزای آن در پرتو معنای کل جمله فهمیده می‌شود و معنای کل جمله وابسته به اجزای آن است؛ در نتیجه، فرایند فهمیدن، فرایندی حلقوی و دوری می‌شود و در این دور است که معنا حاصل می‌گردد. از آنجایی که هایدگر معتقد است هر دازاینی در عالم خاص خود که مرکب از اجزای گوناگون و دارای روابط مختلف است، زندگی می‌کند و هیچ چیزی به صورت بسیط و منفرد و بی‌ارتباط با امور دیگر نزد دازاین حاضر نمی‌شود و از سوی دیگر، معنای یک چیز نزد دازاین امر بسیط و منفردی نیست، بلکه هر چیزی در شبکه‌ای از روابط و مناسبات و در قالب یک بافت برای دازاین معنا می‌یابد و فهم و تأویل، مبتنی بر پیش‌ساختار و سه لایه فهم است، به حکم اینکه این پیش‌فهمها هم محکوم به احکام فهم هستند، خود دارای پیش‌فهمهایی می‌باشند و بالاخره برای فهم و تأویل نهایی یک امر، زنجیره‌ای از فهمها تشکیل می‌شود.

هایدگر در هستی و زمان مثالهایی برای دور هرمنوتیکی می‌زند، از جمله اینکه:

۱. برای فهمیدن اینکه هستی چیست، نیازمند بررسی هستی دازاین هستیم. چگونه می‌توانیم هستی دازاین را دریابیم، هرگاه هستی را نشناخته باشیم.
۲. فهم و تأویل دازاین یا هر امری، نیازمند پیش‌دانسته‌هایند، اما پیش‌دانسته‌ها، خود، فهمها و تأویلهایی بیش نیستند.

مثالهایی دیگر از این قبیل که نشان از حلقوی و دوری بودن فهم دارد. هایدگر در برابر اشکال باطل بودن دور هرمنوتیکی چنین پاسخ می‌دهد که اگر لزوم مسبوق بودن و تفسیر به فهم پیشین را دور باطل بدانیم، درک ناصوابی از عمل فهم داشته‌ایم، این امر نه دور باطل است، نه نقضی در راه حصول فهم که نیازمند علاج و چاره‌سازی باشد؛ زیرا حلقوی بودن و دوری بودن فهم، جزء ساختار و شرط وجودی حصول فهم است و فهم بدون آن ممکن نیست.

در نظر هایدگر برای دوری از خطا و انحراف و سوء فهم در تفسیرهایمان باید از راه درست وارد این دور هرمنوتیکی شد و این حلقه فهم، مداری نیست که هر

نوعی از دانش بتواند در آن حرکت کند؛ این دور، بیان پیش‌ساختار وجودی خود دازاین است. در این دور، امکان بنیادی‌ترین نوع شناسایی نهفته است. ما این امکان را یقیناً زمانی در تفسیرهایمان به طور اصیل حفظ می‌کنیم که فهمیده باشیم وظیفهٔ اول و آخر و دائم ما این نیست که به پیش‌داشت و پیش‌نگرش و پیش‌دریافت خود اجازه دهیم که به صورت توهمات و تصوّرات عامیانه بر ما عرضه شوند، بلکه وظیفهٔ ما دقیقاً آن است که این پیش‌ساختارها را بر حسب خود اشیا چنان از کار درآوریم که به علمی مطمئن تبدیل شوند.

بنا بر تقریر هایدگر از حلقوی بودن فهم، تفسیر با پیش‌تصوّراتی آغاز می‌شود که پی‌درپی جانشین هم می‌شوند تا آنچه مناسب‌تر است، باقی بماند. فهم پیشین در حلقهٔ هرمنوتیک حکم پیش‌افکنی نخست را دارد. دازاین ابتدا نسبت به موضوع شناسایی با فهم پیشین خویش، خود را به سمت آن فرا می‌افکند. اما این مجال وجود دارد که فرافکنیهای رقیبی وجود داشته باشد که با ملاحظهٔ موضوع، پی‌درپی کنار هم قرار بگیرند تا برای دازاین وحدت معنایی حاصل شود؛ بنابراین، رسالت عمل فهم و تفسیر، یافتن فرافکنیهای مناسب است.

ورود درست یا آنچه هایدگر همواره به عنوان امر آغازین از آن یاد می‌کرد، امری است عملی تا آنکه بدانیم چکش چیست؟ باید کار کردن با چکش را بلد باشیم یا بدانیم دیگران با آن چگونه کار می‌کنند. معناها نه در واقعیت ذهنی و نه در تصمیمهای دلخواهی مستقرند، بلکه در شکلی از زندگی بنیاد دارند که ما به نحو ضروری در آن به سر می‌بریم. تأویلها زایندهٔ این شکل از زندگی، یعنی درگیریهای عملی هستند (واعظی، ۱۳۸۰: ۱۷۰ و ۱۷۲؛ احمدی، ۱۳۸۱: ۴۳۷).

۷. هایدگر و تفسیر متن

واضح است که نگاه سنتی به مقولهٔ فهم متن که در پی تفسیر عینی متن و درک فردیت مؤلف و مقصود اوست، با دیدگاه انقلابی هایدگر دربارهٔ فهم متفاوت است؛ چه فهمیدن متن به معنای مورد نظر هایدگر عبارت از کشف معنایی که نویسنده در متن نهاده، نیست و مفسّر نیز به دنبال فردیت مؤلف و مقصود و منظور او نیست. فهم

متن را نباید بازسازی ذهنیت صاحب اثر و نفوذ در دنیای فردی او دانست، بلکه در سایه فهم متن، در امکان وجودی جدید جای می‌گیریم. ما با پیش‌فهم با متن مواجه می‌شویم و این امر برخاسته از هستن در جهان ماست؛ زیرا نحوه وجود ما وجودفهمانه است و ما پیوسته با فهم موجودیم، پس با متن نیز همواره با فهمی از پیش برخوردار می‌کنیم و هدف تفسیر متن، آشکار ساختن پیش‌فهمی است که ما بیشتر درباره فهم داریم. آنچه مثلاً در تفسیر یک متن ادبی رخ می‌دهد، تجربه جهانی است که مؤلف به تفسیر کشیده است، نه تجربه حالات ذهنی و نیت خاص^۱ او (کربای، ۱۳۷۷: ۱۲؛ واعظی، ۱۳۸۰: ۱۷۳).

پس اگر همگام با هایدگر هرگونه فهمی را پیش‌افکنی دازاین و در نهایت «خویشتن فهمی» او تعریف کنیم، باید مقوله فهم متن را نیز به فرافکنی مفسر و آشکار شدن بیشتر توانها و امکانهای وجودی او بدانیم؛ یعنی مفسر در سایه تفسیر متن، فردیت مؤلف را بازسازی نمی‌کند، بلکه امکانهای وجودی خویش را توسعه می‌دهد و بر غنای «هستی-در-جهان» خویش می‌افزاید؛ به تعبیر گادامر، نتایج جدیدی استنتاج می‌کند و به توانایی خویش بهتر و بیشتر پی می‌برد و زوایای پنهان بیشتری را می‌شکافد (Gadamer, ۲۰۰۳: ۲۶۰).

آنچه تاکنون گفتیم، مربوط به هایدگر هستی و زمان و قبل از آن است که هرمنوتیک در آن جریان انکشاف و افشای هستی است؛ یعنی پدیدارشناسی و تفسیر وجودی دازاین برای وصول به افشای هستی^۱ و نمایاندن آن. ارتباط و پیوند عمیق فلسفه و هرمنوتیک در هایدگر متقدم به نحوی است که علاوه بر اینکه هرمنوتیک او را فلسفی کرده است، فلسفه او نیز هرمنوتیکی شده است. اما رهیافت هایدگر متأخر (هایدگر پس از هستی و زمان) به مباحثی است که در ظاهر با مثنی فلسفی او در آثار ابتدایی‌اش متفاوت است؛ به نحوی که رویکرد هرمنوتیکی به زبان که در «هستی و زمان» ارائه شده بود، به نظر می‌رسد بازنگری اساسی در آن صورت گرفته است (Grondin, ۱۹۹۴: ۱۰۲).

۱. Being.

کتاب‌شناسی

۱. احمدی، بابک، *ساختار و هرمنوتیک*، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۰ ش.
۲. همو، هایدگر و پرسش بنیادین، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۱ ش.
۳. پالمر، ریچارد، *علم هرمنوتیک*، ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی، تهران، هرمس، ۱۳۷۷ ش.
۴. خاتمی، محمود، *جهان در اندیشه هایدگر*، چاپ دوم، تهران، مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، ۱۳۸۴ ش.
۵. ریخته‌گران، محمدرضا، *منطق و مبحث علم هرمنوتیک*، تهران، نشر کنگره، ۱۳۷۸ ش.
۶. کربای، آنتونی، *درآمدی بر هرمنوتیک (هرمنوتیک مدرن)*، ترجمه بابک احمدی، مهران مهاجر و محمد نبوی، تهران، ۱۳۷۷ ش.
۷. واعظی، احمد، *درآمدی بر هرمنوتیک*، تهران، مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، ۱۳۸۰ ش.
۸. Gadamer, Hans Georg, *Truth and Method*, Second Revised, Continuum New York, ۲۰۰۳.
۹. Grondin, Jean, *Introduction to Philosophical Hermeneutics*, Yale University Press, ۱۹۹۴.
۱۰. Heidegger, Martin, *Being and Time*, Translated by Joan Stambaugh, State University of New York Press, ۱۹۹۶.

حدس و فکر:

ساختار بسط تدریجی معرفت‌شناسی ابن سینا^۱

□ دیمتری گاتاس

□ ترجمه رحمت‌الله کریم‌زاده^۲ (عضو هیئت علمی دانشگاه علوم اسلامی رضوی)

جایگاه اصلی «حدس» و «فکر» در معرفت‌شناسی ابن سینا در واقع در کل فلسفه وی - در تمام نتایج و پیامدهای آن به روشنی مشخص نیست. مفهوم محوری که اساس فکر و حدس می‌باشد و حد وسط یک قیاس را کشف می‌کند، نقش دقیقی در نقطه تلاقی یا نقطه اشتراک جهان‌شناسی صدوری وی دارد. نظریه وی در باب نفس (از جمله پیامبرشناسی)، معرفت‌شناسی، منطق، معادشناسی و آن بخش از رهیافت علمی و پزشکی وی که امری تجربی است نیز باید توصیف و تعریف شود. اما ارائه تحلیل کامل و دقیقی از دیگر ابعاد فلسفه ابن سینا موضوع ساده‌ای نیست. آن ابعاد به مسائلی مربوط می‌شود که بسیار مورد دغدغه وی بوده است، لذا در طول سالیان

۱. این مقاله با عنوان «Intuition and Thinking: The Evolving Structure of Avicenna's Epistemology» نوشته Dimitri Gutas است که از کتاب Aspects of Avicenna ویراسته

Robert Wisnovsky ترجمه شده است.

۲. karam27@yahoo.com

متمادی در آثارش کراراً با تغییرات گاه‌به‌گاه و اجتناب‌ناپذیر به اهمیت اصطلاحات علمی پرداخته است. از آن گذشته، ابن سینا مقصود خود را به شیوه‌هایی بیان کرده است که هم از حیث روش و هم از حیث اهمیت یا رویکرد متفاوت است. این امر آنقدر اجتناب‌ناپذیر بوده است که او به طور قطع نه تنها برای مسائل فلسفی مطرح شده از سوی شاگردانش نوشت و پاسخ داد، بلکه به خاطر درخواستهای طرفدارانش و همچنین اهمیت بیش از حد این مفهوم، در صدد تبیین دیدگاهش برای مخاطبان عمومی و کمتر متخصص نیز برآمد. تصویری فراگیر و منسجم به لحاظ تحولات تاریخی از نقش این مفاهیم کلیدی در فلسفه ابن سینا نیازمند کاری طاقت‌فرساتر است و نمی‌تواند هدف این نوشته باشد. اما تلاش خواهیم کرد سند دیگری در باب موضوعات مربوط به حدس و فکر، به عنوان ضمیمه کار قبلی‌ام و پرسشهای مطرح شده از سوی آن را ارائه کنم. برخی از معضلات عمده پیش روی ابن سینا و راه‌حلهای ارائه شده از سوی او را با دقت بیشتر شناسایی خواهیم کرد. عبارتهای انتخاب شده تقریباً از نظمی تاریخی برخوردارند، گرچه با شناخت فعلی ما از شرح حال تاریخی آثار ابن سینا، حصول اطمینان به این امر به هیچ وجه ممکن نیست. عبارتهای برگزیده را به ترتیب با شماره ۹ که در کتابم با عنوان «ابن سینا» پس از عبارت منتخب شماره ۸ در باب حدس آمده است، آغاز می‌کنم. برخی از این عبارتهای منتخب که قبلاً در آنجا ارائه شده‌اند، در اینجا تجدید نظر یا بسط داده شده‌اند. این عبارتها مشتمل بر همان تعداد پاراگراف است و پس از ستاره قرار گرفته‌اند.

بخش اول

ابن سینا نظریه خود در باب حدس را در دوره‌ای بیان کرد که آن را دوره انتقال فعالیت ادبی وی می‌نامم، یعنی دوره سفر او به گرگان و سپس به همدان که تقریباً بین ۱۰۱۳ و ۱۰۲۰ بوده است. بر اساس رساله «مقالة فی النفس علی سنة الاختصار»، که متن ۱ از آن انتخاب شده است، ابن سینا در آغازین دوره فعالیت فلسفی‌اش، ظاهراً هیچ نظریه معرفت‌شناسی تصویرشده روشنی نداشته است. ابن سینا به نظریه‌اش در باب حدس آن‌گونه که به نحو ابتکاری در دوره انتقال تصویر شده

است، یعنی دوره میانه و دوره تجربه وی، به قول خودش، دوره فلسفه شرقیها، کمابیش وفادار ماند. نوشته‌های عمده وی در این دوره‌ها اساساً مشتمل بر موارد زیر است: «الشفاء» و همچنین «المشقیون» (که به «الحکمة المشرقیه، فلسفه شرقی» در برخی از چاپهای اخیر معروف بوده است) که فقط بخش مربوط به نظریه نفس سالم مانده است، «النجاة» و «الهدایه». این آثار که به عنوان مجموعه نوشتار شفا بدان اشاره خواهم کرد، دیدگاه نسبتاً یکسانی در باب حدس ارائه می‌دهد که می‌توان آن را «قرائت متعارف»^۱ نامید.

در مقابل قرائت متعارف، «قرائت اصلاحی»^۲ قرار دارد که می‌توان آن را در آثار نوشتاری دوره اخیر یا دوره پایانی فعالیت فلسفی وی عمدتاً در اشارات و التنبیها و همچنین بخشهایی از المباحثات مشاهده کرد. المباحثات که ظاهراً تألیفی از پاسخهای وی به پرسشهای شاگردان اوست و پس از فوتش منتشر شده، سند ارزشمندی برای مباحثی به شمار می‌آید که از قرائت متعارف به قرائت اصلاحی منجر شد.

خلاصه قرائت متعارف چنین است: هر معرفت معقول، یعنی هر معرفت غیر پیشینی از کلیات که مبتنی بر استدلال قیاسی است، با کشف حد وسط یک قیاس تحقق پیدا می‌کند. حد وسط را می‌توان از دو طریق به دست آورد، یکی از طریق تعلّم و دیگری از طریق حدس. حدس یعنی حرکت ذهن همراه با تلاش برای رسیدن ناگهانی به حد وسط. تعلّم در نهایت به حدس برمی‌گردد تا آنجا که معلم نخست فرضی، که از هیچ کس نیاموخته است، لزوماً حد وسطها را با حدس خودش کشف کرده است. بنابراین، هر معرفت معقولی فقط با حدس به دست می‌آید. استعداد افراد برای دست‌یابی ناگهانی به حد وسط متفاوت است: برخی می‌توانند آن را سریع‌تر انجام دهند و برخی دیگر آهسته‌تر یا اصلاً انجام نمی‌دهند. فردی که بی‌درنگ و بدون فکر قادر به کشف حد وسط باشد، صفت ذکاوت دارد. نمونه بارز این توانایی و ذکاوت را می‌توان در پیامبر مشاهده کرد که تمام معقولات را

۱. Standard version.

۲. Revised version.

فوراً ادراک می کند (ر.ک: متن ۲).

قرائت اصلاحی، دو تغییر عمده در این طرح را نشان می دهد. نخست اینکه حدس، دیگر حرکت ذهن برای رسیدن به حد وسط نیست، بلکه کشف آنی آن می باشد. به تعبیر دیگر، کارکرد حدس همان تعریف قبلی ذکاوت است، که در قاعده اصلاحی نامی از آن برده نشده است. دوم اینکه چون اولی (یعنی از آنجا که هر معرفت معقولی نمی تواند از طریق حدس باز تعریف شده به دست آید)، شیوه دوم کسب حد وسطها و معقولات، به اضافه حدس، مطرح می شود. حال این خود فکر است که به عنوان حرکت نفس برای کشف حد وسط تعریف می شود، لذا جانشین بخش عمده ای از تعریف قبلی حدس می گردد (ر.ک: متن ۳).

بدیهی است اینها تغییراتی اساسی به شمار می آیند که معلول اشتغال ذهنی مستمر ابن سینا و بحث وی با شاگردانش می باشد. می توان بیشتر عوامل این بحث را در پرسشها و پاسخهای گوناگون ذکر شده در المباحثات مشاهده کرد.

بخش دوم

اشکالات وارد بر قرائت متعارف ابن سینا در باب حدس او را وادار به جستجوی تصویری جدید از آن کرده است. بررسی این اشکالات نیازمند ذکر تعریفهایی است که خود ابن سینا در بخش تحلیلهای پسینی کتاب شفا و عبارت مقابل تصویر ارسطو، که الهام بخش نظریه ابن سینا در باب حدس می باشد، ارائه کرده است:

[۴*] برهان الشفا، البرهان ص ۲۵۹. ۱۲-۲۰ منطق با تحلیل پسینی ارسطو ۷b۸۹-۲۰

اما شایسته است بحث ذهن، مهارت، فهم، حکمت، ذکاوت و حدس، بیشتر در علوم دیگر، مانند طبیعیات و اخلاق، مطرح شود، هر چند در اینجا به نوعی باید آنها را تعریف کرد.

ذهن^۱ از قوای نفس به شمار می آید که آماده و مستعد برای اکتساب حدود (صغری و کبری) و آرا می باشد. فهم^۲ یعنی آمادگی کامل این قوه برای تصور هر

۱. Mind.

۲. Comprehension.

آنچه از غیر در آن وارد می‌شود. حدس یعنی حرکت دقیق و بی‌درنگ این قوه برای یافتن حد وسط، مثلاً انسان می‌بیند ماه بر اساس حالت‌هایی که در مقابل خورشید قرار دارد می‌درخشد و ذهن او از طریق حدس به حد وسطی دست می‌یابد مبنی بر اینکه علت درخشانی ماه وجود خورشید است. ذکاوت^۱ یعنی حدس صحیح که در زمانی بسیار کوتاه به وسیله این قوه صورت می‌گیرد. حرکت ذهن انسان به سمت مبادی مسائل و از مبادی به سوی مطالب را فکر^۲ می‌گویند. [پس از آن، تعریف‌های صناعت و حکمت در آنجا آمده است.]

عناصر مهم این تعریفها عبارتند از: نفس - ابن سینا در اینجا مشخص نمی‌کند که مرادش نفس حیوانی است یا نفس ناطقه - که قوا یا استعداد‌های فراوانی دارد. یکی از آنها ذهن است، که استعداد اکتساب حدود و آرا می‌باشد. حدس، حرکت ذهن برای رسیدن به حد وسط قیاس است. این تعریف مشابه تعریفی است که ابن سینا در بخش‌های دیگر شفا، به ویژه در طبیعیات (متن ۲) به کار می‌گیرد و آن را عمل یا کارکرد ذهن می‌نامد نه حرکت ذهن. این حرکت حدس، حرکت خودجوشی است برای جستجو از حد وسط که از قوه ذهن نشئت می‌گیرد. باید توجه داشت که عنصر زمان در این تعریف حدس دخلی ندارد. ذهن زمانی می‌تواند آن را بیابد که بخواهد حد وسط را حدس بزند. زمان، ویژگی متمایزکننده زیرمجموعه حدس و ذکاوت به شمار می‌آید که حدس در زمان بسیار کوتاه و بدون فکر صورت می‌گیرد. سرانجام، فکر حرکت دیگر ذهن است که قلمرو آن وسیع‌تر از حدس می‌باشد: ذهن نخست به سمت مبادی یک مسئله حرکت می‌کند به نحوی که از آن مبادی آغاز می‌کند و از تمام فرایندهای فکری می‌گذرد و به راه حل مسئله‌ای که می‌تواند به آن برسد دست می‌یابد. بنابراین، نتیجه‌ای که از متن ۴ گرفته می‌شود یک نکته است و آن اینکه وقتی کشف حد وسط در راه حل یک مسئله ضروری باشد، فکر بر اساس تعریفی که از آن در اینجا صورت گرفت، شامل حدس می‌شود. ابن سینا این سخن را در رساله بسیار کوتاه دیگر خود با عنوان الهادیه که

۱. Acumen.

۲. Thought.

در ۱۰۲۳ (م) نوشته شده است، به صراحت بیان می‌کند. این رساله در دوره‌ای طولانی (۲۷-۱۰۲۰) ضمیمه شفا بود:

[۹] الهدایه، ص ۲۹۴-۲۹۳، عبده

فکر گاهی حقیقت را حدس می‌زند و خیر را تشخیص می‌دهد، گرچه فکر در [هر دو مورد، یعنی حدس و تشخیص] نسبت به افزایش و تقلیل تفاوت دارد. این کار فقط با حدس حد وسط بدون تعلّم صورت می‌گیرد. بنابراین، محال نیست که یکی از نفسهایی که با قوه قدسی منور می‌شود باید همواره اشیا را از آغاز تا پایان به خاطر اتصال شدیدش با عقول فعال حدس بزند؛ زیرا بعید نیست که [بر اساس میزان افزایش و کاهش] هر وقت نازل‌ترین هدف وجود داشته باشد، عالی‌ترین هدف نیز در آنجا باید وجود داشته باشد. این پیشگویی‌ای است در باب معقولات.

بنابراین، فکر یقیناً هم شامل حدس حد وسطها و هم شامل تشخیص ماهیت خیر می‌شود و لذا نقش حدس در عقل عملی نتایجی را برای رفتار و اخلاق به همراه دارد. قهراً آن‌گونه که در مجموعه آثار معاصر شفا توضیح داده شده است، برای تکرار نظریه متعارف در باب حدس باید گفت: ذهن دست کم در کارکرد فکری خود دارای دو حرکت است؛ فکر از حیث قلمرو، تمام فرایند آغاز از مبادی و رسیدن به راه حلها را شامل می‌شود، در حالی که حدس محدودتر است، ولی به لحاظ معرفت‌شناسی، استعداد قطعی جستجو و یافتن ناگهانی حد وسطها در ساختار قیاس به شمار می‌آید. حدس به نوبه خود شامل ذکاوت می‌شود که یکی از انواع حدس، بلکه نوع بسیار سریع آن به شمار می‌آید.

بخش سوم

اما مشکل پنهانی در این تحلیل وجود دارد که دشواریهایی را برای شاگردان و پیروان ابن سینا و همچنین برای محققان جدید به وجود آورده است. این مشکل به طور خاص در دوره انتقال از قرائت متعارف به قرائت اصلاحی در باب حدس، آن‌گونه که بعداً از آن بحث خواهیم کرد، پدید آمد. اجمالاً باید گفت: مشکل این است که آیا فکر و همچنین حدس در قرائت متعارف و اصلاحی هر دو، وظیفه

نفس حیوانی است که ریشه در جسم انسان دارد و با مرگ آن از بین می‌رود یا وظیفه نفس ناطقه است که امری غیر مادی و فناپذیر است. تعریفهای موجود در متن ۴ از شفا که در فوق بیان شد، به روشنی بیان می‌کند که فکر و حدس هر دو از وظایف ذهن می‌باشند که به نوبه خود یکی از قوای نفس به شمار می‌آیند. ابن سینا مشخص نمی‌کند که کدام نفس است، آیا حیوانی است یا ناطقه، هر چند در نزد ابن سینا ذهن همیشه به نفس ناطقه اشاره دارد و نفس ناطقه همانند موطنی پیوسته عمل می‌کند که فعالیت‌های مختلف نفس ناطقه بر اساس آن نشان داده می‌شوند یا در آن روی می‌دهند. افزون بر این، از برخی عبارات طبیعیات شفا به روشنی به دست می‌آید که فکر کار نفس ناطقه است: ابن سینا حتی عبارت «الفکر النطقی»، «فکری که به عقل مربوط می‌شود» را به کار می‌برد (طبیعیات، ۹.۱۷۵. رحمان) و نفس ناطقه صورتهای نشئت گرفته از عقل فعال را به وسیله تفکر دریافت می‌کند (طبیعیات، ۲۴۷، رحمان).

از سوی دیگر، همان‌سان که به اختصار بحث خواهد شد، روشن است که فکر و تفکر هر دو در برخی موارد با (قوه مفکره)^۱ که حس باطنی نفس حیوانی است، متحد می‌شوند. اولاً، روشن است که فکر به همراه حافظه، آن‌گونه که در طبیعیات (رحمان، ۷-۲۶۶) آمده است، در حفره‌های مغز قرار دارند. در عبارت دیگری (رحمان، ۷-۱۷۰) گفته می‌شود که گاهی فکر به همراه تخیل مسئول قرار دادن صورتی در قوه مخیله است، در حالی که ذهن در آنجا نیست. این بدان معناست که فکر غیر از ذهن است و اگر ذهن، آن‌گونه که در فوق گفته شد، اشاره به نفس ناطقه باشد، طبعاً فکر باید کار قوه دیگری، یعنی نفس حیوانی باشد؛ زیرا در غیر این صورت، نفس ناطقه دو کار مخالف را هم‌زمان انجام خواهد داد (غایب بودن و جا دادن یک صورت) که این امری است محال؛ زیرا نفس ناطقه، غیر مادی است و لذا در کارکردهایش همچون هر چیز دیگری تقسیم‌ناپذیر است. سرانجام، واژه «فکر» در شکل جمع «افکار» گاهی در طبیعیات (۱۷۱. ۱۷-۱۹. رحمان) معنایی غیر مرتبط دارد. در آنجا به معنای «دغدغه» و «نامالیقات» می‌باشد. بنابراین، روشن می‌شود که در استفاده ابن

سینا از واژه‌هایی که به فکر اشاره دارند نوعی ابهام و در نظریه‌اش در باب مکانیزم و جایگاه فکر نوعی بی‌دقتی مشابه وجود دارد که در نتیجه، پیامدهای مشابهی برای حدس دارد. از این‌رو، این مشکل که آیا آنها در نفس ناطقه هستند یا نفس حیوانی، مشکلی کاملاً واقعی است.

به نحوی می‌توان باور کرد که این مشکل را ابن سینا از مسئله‌ای به ارث برده است که باید با آن کار می‌کرد؛ چون می‌توان آن را ناشی از دو عامل دانست که برای روشن شدن برخی از تنشهای خلاق در اندیشه ابن سینا باید مفصل مورد بحث قرار گیرند. عامل نخست عبارت است از تحلیل بسیار مفصل و بسیار پیچیده خود ابن سینا از قوای ادراکی نفس حیوانی. خود این تحلیل از ریشه داشتن ابن سینا در طبیعیات زیست‌شناسی ارسطویی و طب جالینوسی نشئت می‌گیرد. دوم، وامدار بودن عقلانیات ابن سینا، به رغم تضادی که بعداً بین آن دو به وجود آمده، به ارسطو و پیشرفتهای نوافلاطونی است.

باید گفت: ابن سینا برای اینکه بحث را با تحلیل مادی گرایانه از حواس باطنی و از جمله فکر و حدس آغاز کند، مغز را به سه بخش یا سه حفره تقسیم می‌کند: بخش جلو، میانه و عقب؛ هر یک از این سه بخش محل یک یا دو حس باطنی است که به نفس حیوانی تعلق دارد و لذا در کار کردهایشان به بدن وابسته‌اند. حفره جلو، محل حس مشترک است که صورتهای اشیایی را دریافت و به درستی ادراک می‌کند که از تمام حواس به آن منتقل می‌شود و صورتهای قوه خیال و مصوره که آنها را ذخیره می‌کند. حفره میانی محل قوه مخیله و مفکره است که صور حسی و ادراکی را به ترتیب، ترکیب و تجزیه می‌کند و همچنین محل وهم است که در مورد چیستی دلالات غیر محسوس اشیا داوری می‌کند. سرانجام، حفره عقبی محل حافظه و ذاکره است که مفاهیم دلالت‌کننده بر موجودات را در آن ذخیره می‌نماید. بنابراین، قوای عمل‌کننده یا فعال سه قوه‌اند: دو قوه در حفره میانه قرار دارند که عبارتند از قوه خیال یا مفکره و قوه وهم. قوه دیگر در حفره جلویی قرار دارد که حس مشترک است. دو مورد باقیمانده فقط محل ذخیره صور (خیال) و دلالات ضمنی (حافظه) هستند. وهم تا آنجا که قوه‌ای انتقادی است در میان حیوانات از

عالی‌ترین حواس باطنی به شمار می‌آید و توهم حیوانات در آن صورت می‌گیرد. قوهٔ وهم در انسانها همانند قوهٔ وهم در حیوانات است، ولی قوهٔ خیال کارکرد دیگری دارد. وقتی نفس حیوانی انسانها قوهٔ مخیله را به کار می‌برد، همان نقشی را ایفا می‌کند که در حیوانات دارد؛ این قوه صورتها را ترکیب و تجزیه می‌کند. اما نفس ناطقهٔ انسان نیز می‌تواند این قوه را به کار ببرد و در آن صورت، قوهٔ مفکره نامیده می‌شود و کار آن اندیشیدن، یعنی ترکیب و تجزیهٔ صورتهای مفهومی است. اگر تفکر، که در متن ۴ در فوق ذکر شد، کار قوهٔ مفکره باشد، قهراً جای این قوه در حفرهٔ میانی مغز خواهد بود. از آنجا که حدس، بر اساس قرائت متعارف منقول از شفا (متن ۴ فوق)، حرکت دیگر ذهن از جمله فکر است که در حفرهٔ میانی قرار دارد، حدس نیز باید در آنجا قرار داشته باشد. ابن سینا این را در واقع، در القانون فی الطب بیان می‌کند.

[۱۰] القانون فی الطب، ج ۲ ص ۶ و ۸ بولاغ؛ ج ۲ (کتاب ۳)، ۸۱۰ و ۸۱۳ الغش

۱- اصولی که حالات مغز را به ما معرفی می‌کنند شامل کارکردهای حسی، کارکردهای مدیریتی - یعنی حافظه، تفکر، تصور و قوهٔ وهم و حدس - و کارکردهای انگیزشی می‌شوند.

۲- در کل، قوهٔ وهم و حدس در کارکردهای مدیریتی، قوهٔ مزاج مغز را نشان می‌دهند، گرچه ضعف آنها حاکی از وجود ضایعه‌ای در آن است تا مشخص کند کدام یک از دیگر کارکردها [واقعاً] معیوب است.

۳- در میان این [دیگر کارکردهای ناقص]، فقدان قدرت و وجود عیب در قوهٔ خیال و تصور است. وقتی این قوه قوی باشد، به نشان دادن سلامت حفرهٔ جلویی مغز کمک می‌کند. این قوه فقط زمانی قوی است که شخص قدرت کامل بر حفظ صورتهای اشیای محسوس - مانند صورتهای، شکلها، شیرینی، مزه‌ها، صداها، آهنگها و مانند آن - داشته باشد. دلیل آن این است که برخی افراد در این زمینه از چنان توانایی کاملی برخوردارند که نفس یک مهندس ماهر [به عنوان مثال] با نگاه به شکل کشیده‌شده می‌تواند از شکل و حروف آن متأثر گردد. او سپس بدون نیاز به نگاهی دوباره به شکل، قاعدهٔ پایانی آن را کامل می‌کند.

۴- به علاوه، از جمله این [کارکردهای ناقص]، فقدان قدرت در قوه فکر و تخیل است. این فقدان یا فقدان کامل است، در آن صورت این [نقص] ذهاب عقل نامیده می‌شود، یا فقدان ناقص است که در آن صورت، کُندذهنی نام دارد. منشأ این دو، آن گونه که آنها عمدتاً می‌گویند، سرد بودن، خشک بودن یا مرطوب بودن [حفره] جلویی مغز، یا شکل متغیر و بهم‌ریخته‌ای است که انسان معدومها را موجود تصور می‌کند و نادرست را درست می‌پندارد که در هر مورد، پریشانی ذهنی نامیده می‌شود.

۵- سرانجام، در میان آنها نقصی در قوه‌ی ذاکره وجود دارد که موجب ضعف یا فقدان کامل می‌شود.

ابن سینا تصریح دارد بر اینکه جای حدس و وهم در مغز است. اما چون تلویحاً می‌گوید که انسان برای وهم درست و حدس زدن حدّ وسط نیاز به تمام دیگر حواس باطنی دارد، گفته می‌شود که وهم و حدس مبتنی بر سلامت کل مغز و در نتیجه، بیانگر سلامتی آن در حد کافی است. عدم تعادل‌های خلطی، زیاد شدن یک یا دو تا از طبیعت‌های چهارگانه (گرم، سرد و غیره) یا وجود ضایعات در هر بخش از مغز، موجب آسیب زدن به قوای متناظر، از جمله قوای وهم، فکر و حدس می‌گردد. بنابراین، تا کنون روشن شد که تمام این فعالیت‌های ذهنی با حواس باطنی نفس حیوانی (در انسانها) و کالبدشناسی و آسیب‌شناسی مغز ارتباط دارد. این تحلیل از فرایندهای ادراکی و فکری، تحلیلی کاملاً مادی‌گرایانه است. ابن سینا در عبارتی در واقع، مقصود خود را به گونه‌ای بیان می‌کند که هیچ اشاره‌ای به جنبه‌های غیر مادی تعقل ندارد. او در مقدمه رساله کوتاهش در باب عبادت، برای اینکه بعداً ارتباط عبادت به عالم کبیر و عالم علوی را تبیین کند، تحلیل کوتاهی راجع به آفرینش انسان به عنوان عالم صغیر ارائه می‌دهد. او می‌گوید:

[۱۱] رساله ماهیه الصلاة، ص ۳۰-۳۱، مهرا

«خداوند ماهیت انسان را به جسم و روح تقسیم کرده است. سرانجام، خداوند نفس ناطقه انسان را در مغز و مغز را در بالاترین مکان و مناسب‌ترین جا قرار داد. خداوند مغز را با فکر، حافظه و ذاکره مزین کرد و نیروی جوهر عقلانی را به آن

عطا کرد که گویا فرمانده قوایی است که آن قوا سربازان آن و حس مشترک قاصد آن به شمار می آیند که قهراً [اطلاعات جمع آوری شده] مهر و موم شده و فراگرفته را به قوه عقل تحویل می دهد تا آنچه را با آن موافق است، تفکیک و انتخاب کند و آنچه را مخالف آن است، کنار بزند.

زبان حاکم بر تمام این رساله کوتاه قطعاً استعارای است و این سیاق مسلماً موعظه‌ای و توضیحی است نه تحلیلی، ولی حتی در این صورت، انسان ممکن بود آرزو کند که کاش واژه‌های مصالحه‌جویانه کمتری انتخاب شده بود. زیرا بندرت می توان انکار کرد که حتی یک مطالعه جدی از این متن بتواند به سادگی این نتیجه را بدهد که گفتن اینکه خداوند نفس ناطقه را در مغز مهیا ساخت و سپس مغز را در بالاترین بخش بدن جا داد، عبارت دیگر این سخن باشد که خداوند نفس ناطقه را در مغز آفرید تا نفس ناطقه در عضوی جسمانی به حیات ادامه دهد و این با یکی از باورهای مسلم ابن سینا کاملاً در تضاد است. اما ابن سینا نمی گوید در مغز «آفرید»، بلکه می گوید «در مغز آراست». واژه‌ای که او به کار می برد «هیأ» است که لغتاً به معنای چیزی را برای یک هدف یا کاربرد خاص آماده کردن و آن را نصب کردن است. لذا آنچه او می گوید این است که نفس ناطقه برای عمل کردن در مغز (کنترل تمام دیگر قوای مغز، آن گونه که او در ذیل این متن می افزاید) نهاده شده است، نه اینکه نفس ناطقه با مغز به عنوان پایه آن آفریده شده است. ابن سینا در اینجا به دیدگاهی اشاره می کند که نفس ناطقه دو کار انجام می دهد، یکی اداره بدن و دیگری تعقل.

دومین عنصر مربوط به این مسئله که آیا فکر کارکرد نفس حیوانی است یا نفس ناطقه، عبارت است از اینکه ابن سینا در این مسئله، همچون بسیاری از مسائل دیگر در نظریه اش درباره نفس، از متن ارسطو در طبیعیات در خلال مباحث مربوط به عقلانیات صدور تبعیت می کند که از دیدگاه نوافلاطونی سرچشمه می گیرد. ارسطو در طبیعیات می گوید: «نفس هرگز بدون صورت خیالی نمی اندیشد» و «اینکه در نتیجه می تواند بیندیشد، صورتهای موجود در خیال را تصور می کند» (۴۳۱b2 & ۱۷-۱۶-۴۳۱a). بنابراین، اگر روند اندیشه به ناچار شامل صورتهای خیالی می شود و صورتهای

خیالی فقط می‌توانند در حفره جلویی مغز، یعنی قوه خیالی نفس حیوانی ذخیره شوند، قهراً فکر با نفس حیوانی یا تا حدودی با کارکردی آن ارتباط خواهد داشت. این همان چیزی است که ابن سینا را وادار به تعریف قوه خیال نموده است که در حفره میانی مغز قرار دارد و کارکردش به عنوان قوه مفکره در به هم ریختن صورتها (ترکیب و جداسازی صور برای رسیدن به ترکیبهای جدید) باید در هنگامی باشد که توسط نفس ناطقه به کار برده می‌شود. اما اگر قوه مفکره هم جسمانی تلقی شود و هم قوه نفس حیوانی، قهراً در جایی که این قوه بتواند به معقولاتی دست یابد که افکار بخش ناپذیر عقل فعال و عقول فلکی به شمار می‌آیند، این معضل پدید می‌آید. خود ابن سینا این مسئله را در تفسیر همان متن منقول از طبیعیات ارسطو مطرح می‌کند.

[۱۲] تعلیقات بر طبیعیات ارسطو، ص ۱۱۰-۱۳-۱۸، بداوی

شرقیها گفته‌اند: [پاسخهای مسائل ذیل] را باید در کتابهای شرقیها جستجو کرد: (الف) آیا ملاحظه صورتهای موجود [در قوه خیال] به وسیله نفس عاقله با کمک عقل فعال صورت می‌گیرد، یعنی نفس عاقله معقولات را از قوه خیال می‌گیرد یا نه؟

(ب) آیا نفس عاقله به وسیله قوه خیال و از طریق تقریباً حرکت بر اساس آن، استعداد پیدا می‌کند تا از عقل فعال معقولاتی را دریافت کند که منطبق بر صور موجود در قوه خیال است یا نه؟

(۲) اینکه چگونه عقل از معقولاتش رفع ید می‌کند، یا به خاطر این است که معقولات در جایی غیر از [عقل] که خواهان بازنگری آنهاست، ذخیره شده‌اند، [آن گونه که صورتها در قوه خیال] آند، یا به خاطر این است که ارتباط عقل با عقل فعال به گونه‌ای است که پذیرای [برخی مسائل] و رفع ید از برخی دیگر است.

این عبارت شرحی است بر متن طبیعیات ارسطو، بخش ۳، ص ۷، که با این نتیجه‌گیری به پایان می‌رسد که قوه مفکره صور موجود در قوه خیال را تصور می‌کند (۲۴۱۵۲). ابن سینا خوانندگان را به متون شرقیها، یعنی المشرقیین خود ارجاع می‌دهد. او در آنجا پرسشهایی را مطرح می‌کند که الفاضل عین الفاضل موجود در شفا و

نجات است. این پرسشها دو دسته‌اند و در هر مورد دو راه حل جایگزین و مخالف ارائه می‌دهد، ولی پاسخی که او در هر دو مورد ترجیح می‌دهد، پاسخ دوم است.

ابن سینا دو مورد از مهم‌ترین پرسشهای مطرح در مورد نظریه‌اش در باب تعقل را در اینجا مشخص می‌کند: چگونه تعقل، یعنی مکانیزم دقیق روند تعقل و منشأ یا جایگاه افکار -معقولات- که موضوع این فرایند هستند، رخ می‌دهد. بهتر است بحث را با پرسش دوم که ما را به اولی رهنمون می‌سازد، آغاز کنیم.

ابن سینا در طبیعیات شفا، که فرایند تعقل در آن به تفصیل بیان شده است، از یک طرح توضیحی پیروی می‌کند که از تحلیل مادی نفس آغاز و به غیر مادی بودن آن منتهی می‌شود و از پایه آغاز و به اصیل منتهی می‌گردد. او در کتاب دوم، از نفس نباتی و سپس نفس حیوانی و حواس به جز باصره بحث می‌کند و در کتاب سوم باصره را مطرح می‌نماید. علت جدا بحث کردن باصره آن است که تحلیل آن بسیار مشکل‌تر است، از عالی‌ترین حواس به شمار می‌آید و به تعقل شباهت دارد. حواس باطنی را در کتاب چهارم، آن‌گونه که در فوق توصیف شد، بحث می‌کند و سرانجام، در بخش پنجم، تعقل را مطرح می‌سازد. این ترتیب یقیناً در طبیعیات ارسطو نیز به چشم می‌خورد، ولی استدلال ابن سینا، دست کم در شرایطی که اثر دومی به لحاظ تاریخی نقل شده است، بسیار منسجم‌تر از استدلال ارسطوست. او در کتاب چهارم، حواس باطنی، شرایط آنها و محل‌های موضوعات آنها را بحث می‌کند: صورتها در بخش جلویی مغز قرار دارند، مفاهیم دارای دلالت ضمنی در قسمت عقب، یعنی در حافظه ذخیره می‌شوند. امکان‌پذیر بودن این امر بدان جهت است که حواس باطنی خیال و وهم از قوای نفس حیوانی به شمار می‌آیند و لذا از پایه جسمانی برخوردارند. در کتاب پنجم با اینکه عقل را بحث می‌کند، این پرسش را نیز در مورد موضوعات تعقل مطرح می‌نماید: معقولات کجا ذخیره می‌شوند؟ ابن سینا چهار راه حل ارائه می‌دهد و سپس به ردّ سه مورد از آنها می‌پردازد. معقولات نمی‌توانند در عقل انسان ذخیره شوند، زیرا ذخیره شدن در عقل بدان معناست که معقولات واقعاً با عقل تصور می‌شوند. معقولات نمی‌توانند در جسم ذخیره شوند و همچنین نمی‌توانند، مانند صور افلاطونی، به تنهایی دوام پیدا کنند. پس تنها این باقی

می‌ماند که معقولات در عقل فعال ذخیره شوند، به این معنا که عقل فعال همواره به صورت مداوم آنها را تعقل می‌کند. این همان معنایی است که می‌گوییم عقل فعال واقعیت محض است. نتیجه‌اش آن است که هر وقت عقل انسانی بخواهد معقولی را تصور کند، باید آن را از عقل فعال بگیرد. این اساس دیدگاه ابن سینا در باب صدور معقولات - فیض الهی^۱ که او دائماً از آن بحث می‌کند - از عقل فعال است: مشکل فلسفی موجود در ورای آن در صدد یافتن جایگاهی برای معقولات است.

اگر آنچه گفته شد محل ذخیره معقولات باشد، نتایجی برای چگونگی کسب آنها، یعنی تعقل، به دنبال دارد که همان نخستین پرسش از دو پرسشی است که در شرح ابن سینا بر عبارت ارسطو، که در فوق بیان شد، مشخص شده است. معقولات به عنوان گزاره‌های تشکیل دهنده نتایج قیاسات می‌توانند از عقل فعال از طریق حدس زدن حدّ وسط قیاس، آن‌گونه که در تحلیل متعارف بیان شد، به دست آیند.

بخش چهارم

این تصویر به خاطر تمام شایستگی‌هایش در ارائه یک نظریه معرفت‌شناسی منسجم که حتی نبوت را در خلال مثال تبیینی ارسطویی از قوای نفس تحلیل کرده است، با این حال فاقد دقت خاص در تبیین ساختار فرایند فکری است که موجب پدید آمدن معضل فلسفی در مورد جایگاه فکر و حدس (خواه در نفس ناطقه یا حیوانی) شده است و حتی نتایجی جدی برای مسئله معادشناسی داشته است که به شرح زیر می‌باشد:

۱- اگر کسب معقولات فقط با به دست آوردن حدّ وسط یک قیاس امکان‌پذیر است (متن ۲، شماره ۲) و اگر حدّ وسط فقط با حدس قابل کشف است (متن ۲، شماره ۲)، طبعاً معقولات را فقط می‌توان با حدس به دست آورد.

۲- اگر معقولات فقط با حدس قابل کسب است و اگر حدس، آخرین بخش یا آخرین مرحله روند فکر یا تفکر به شمار می‌آید (متن ۹)، قهراً معقولات را فقط با فکر می‌توان به دست آورد.

۳- اگر معقولات را فقط با فکر می‌توان به دست آورد و اگر فکر کارکرد قوه

۱. Divine effluence.

مفکره نفس حیوانی باشد و در نتیجه، قوه جسمانی با بدن از بین برود، طبعاً معقولات بعد از مرگ قابل دستیابی نخواهند بود.

اما این نتیجه گیری نادرست است، زیرا تنها چیزی که نفس ناطقه بعد از مرگ بدن انجام می دهد باید تعقل معقولات باشد. بنابراین، اگر این نتیجه غیر قابل قبول از طریق تلقی حدس به عنوان بخشی از فرایند فکری به دست آید، قهراً باید حدس از فکر تفکیک می شد و تعریف بهتری برای فکر ارائه می گردید.

آن گونه که در شماره ۳ بیان شد، هم بهمینار و هم ابومنصور ابن زیله هر دو این مسئله را مطرح کرده اند و ابن سینا در راستای این مسائل به شرح زیر به آن پاسخ می دهد:

[۷] المباحثات، شماره ۲۳۴-۲۳۸، بیدارفر

۱- سؤال بهمینار یا ابن زیله این است که: قوه عقلانی باید در هنگام تعلّم و تذکر بلکه باید در هنگام تعقل کردن خود تعقل نیز قوه مفکره را به کار ببرد، در نتیجه، چگونه قوه عقلانی بعد از جدا شدن [نفس از بدن با مرگ]، یعنی وقتی که این قوه (مفکره) دیگر وجود ندارد، می تواند ادراک کند؟

۲- اما پاسخ [ابن سینا]: خداوند اجازه نمی دهد که (عقل) از قوه مفکره ای که در طلب حدّ وسط است استفاده کند! دلیل آن این است که تعلّم به دو شیوه صورت می گیرد: یکی از طریق حدس که حدّ وسط بدون طلب در ذهن خطور می کند و حدّ وسط به همراه نتیجه [قیاس] با هم تحقق پیدا می کنند؛ دومی از طریق تدبیر و طلب صورت می گیرد.

۳- حدس یک فیض الهی و اتصال عقلی است که البته بدون کسب و نظر اتفاق می افتد. برخی افراد ممکن است به چنین مرحله ای از [حدس تمام و کمال] برسند که تقریباً در بیشتر آنچه می آموزند نیاز به فکر ندارند و از قوه نفس قدسیّه برخوردارند.

۴- وقتی نفس شرافت پیدا کند و قوه فاضله را کسب کند و بدن را رها نماید، سرعت نفس در رسیدن به هر آنچه، در صورت نبود موانع، به آنها می رسد بیش از حدس است: عالم عقلی برای [نفس] بر اساس حدود قضایا و معقولات ذاتی، نه زمانی، تمثّل پیدا می کند و این امر به صورت دفعی محقق می شود.

۵- نیاز به فکر در این عالم تنها یا به دلیل تیره و تار بودن یا تربیت اندک نفس و ناتوانی آن در رسیدن به فیض الهی است و یا به دلیل وجود موانع است. اگر این امور نبود، باید نفس برای رسیدن به عالی‌ترین نقطه حقیقت از هر چیزی معرفت خاصی می‌داشت.

به احتمال زیاد، این تبادل نظر بین ابن سینا و شاگردانش نشانه آغاز رجوع از قرائت متعارف از نظریه‌اش در باب حدس به قرائت اصلاحی باشد. باید توجه داشت که ابن سینا در توصیف این دو شیوه تعلم (شماره ۲)، وضعیت شیوه دوم را مشخص نمی‌کند، بلکه صرفاً می‌گوید: تعلم با تدبیر و طلب صورت می‌گیرد. به احتمال زیاد، ابن سینا هنوز به شناخت روشنی از فکر به عنوان دومین راهی که او در اشارات ارائه می‌دهد، نرسیده بوده است (متن ۶، شماره ۳). «تدبیر»^۱ در صورت ضرورت، برای تطبیق آموزش، یعنی شیوه دوم قرائت متعارف و همچنین هر نوع فعالیتی که ممکن است در ذیل عنوان کلی فکر قرار گیرد، عموماً کافی است. افزون بر این، به نظر می‌رسد ابن سینا در مورد «طلب» حد وسط، یعنی تلاش آگاهانه برای رسیدن به آن، مطمئن نیست. او در اینجا شاید در نخستین واکنش به پرسش مطرح شده برای او، برای تقویت طبیعت فوری بودن و آنی بودن حدس و در نتیجه، بهتر بودن تفکیک آن از فکر، وجود طلب را در حدس انکار می‌کند. اما در اشارات معتدل‌تر (و دقیق‌تر) است و دو نوع حدس بازتعریف شده را تصدیق می‌کند: یکی شامل طلب می‌شود و دیگری نه (متن ۶، شماره ۸).

به هر حال، آنچه ابن سینا صریحاً در این تبادل نظر به طور قطع انجام می‌دهد، تفکیک روشن و قطعی فکر و حدس است (شماره ۳، ۵). اینکه انگیزه چنین کاری انگیزه‌ای آخرت‌گرایانه بوده است، همان‌سان که قبلاً بیان شد، از توصیف مفصل مسئله کسب معقولات توسط نفس بعد از مرگ، روشن می‌شود (شماره ۴). همچنین، آنچه در این تصویر جدید نتیجه‌بخش است، آن است که یگانه شیوه قرائت متعارف برای رسیدن به حد وسطها، یعنی حدس، به دو بخش، یعنی حدس و فکر، تقسیم

۱. Contrived means.

می‌شود (شماره ۲ قوه مفکره که در طلب حدّ وسط است). این کار، نقش فکر را در فرایند تفکر افزایش می‌دهد و بی‌درنگ و با ضرورتی بیشتر مسئله حقیقت تفکر (چگونگی کار فکر) و جایگاه آن (خواه فکر، قوه نفس حیوانی باشد یا ناطقه) را دوباره مطرح می‌کند، مخصوصاً که به نظر می‌آید ابن سینا از واژه مرتبط با فکر به طور تبادل‌پذیری استفاده می‌کند: شاگرد از تفکر می‌پرسد (شماره ۱، مفکره)، ابن سینا شروع به پاسخ دادن می‌کند (شماره ۲) که گویا او تفکر را با قوه فکری یکی می‌داند و پاسخش را با بحث از فکر جمع‌بندی می‌کند. پرسشهایی در المباحثات پیرامون این مسئله مطرح است. مسئله‌ای بسیار مشابه مسئله پیشین در تبادل نظر زیر راجع به جایگاه فکر در جایگاه موضوعات معادشناسی مطرح می‌شود:

[۱۳] المباحثات، شماره ۱۵۰-۱۵۴، بیدارفر

۱- پرسش بهمینار یا ابن زیله: فرض کنید، همان‌سان که در نزد ما ثابت شده است، آنچه عقل [انسانی] را از قوه به فعلیت می‌رساند عقل یا عقول دیگری است. اما دلیل اینکه [عقل] بعد از مفارقت [از بدن] با [عقلی دیگر یا عقل فعال] ارتباط پیدا می‌کند، چیست؟ چون همان‌گونه که مشاهده می‌شود، عقل در این زندگی نمی‌تواند با آن ارتباط پیدا کند مگر بعد از بررسی دقیق صور موجود در قوه خیال و به کار گرفتن قوه مفکره. به نظر می‌رسد، گویا حقیقتاً قوه مفکره است که بین آن و [عقل فعال] مفارق ارتباط ایجاد می‌کند. بنابراین، چرا [عقل] در این زندگی چنین حالتی دارد و [عقل فعال] آن را با این شرایط به فعلیت می‌رساند، در حالی که بعد از مفارقت [از بدن] از قوه مفکره بی‌نیاز شده بوده است؟

۲- اما پاسخ ابن سینا. عقل ما در هر اتصالی به [عقل فعال] مفارق نیاز به قوه خیال ندارد، بلکه فقط وقتی برای نخستین بار تصورات اولیه کلی را کسب می‌کند نیازمند قوه خیال است. گاهی عقل در برخی از کارهای [خود] که به قوه خیال مربوط می‌شود نیز از قوه خیال کمک می‌گیرد، ولی آن در جایی است که قوه خیال در برابر عقل قرار نگیرد؛ زیرا مشارکت دادن قوه خیال [در طرح خودش] موجب اطمینان می‌شود، همان‌سان که [عقل] در روند بررسی مسائل هندسی هنگام بررسی دقیق صور محسوس، این کار را انجام می‌دهد.

۳- گرچه این کمک گرفتن مفید است، ولی ضروری نیست. این استعانت [فقط] به محسوسات حقیقی یا مخلوطی از [محسوس و غیر محسوس] مربوط می‌شود. اما کسی که از عقلی قوی برخوردار است ممکن است این را قبول نکند و به دنبال کمک از حس نباشد و گاهی ممکن است حتی [حواس] و قوه خیال را نیز نپذیرد و معنای [مورد بررسی] را به عنوان وجودی حسی یا خیالی تفکیک نکند. شخصی که برهان قیاسی را تماماً خودش می‌سازد، به حدود کلی قیاسش، تعریف و توصیف آن می‌پردازد، حدودی که موضوع قوه خیال نیستند. شخصی که از حدسی نافذ برخوردار است، حدّ وسطها برای او بدون طلب و فکر و بدون کمک گرفتن از هیچ قوه‌ای جز قوای عقل بی‌درنگ تحقق پیدا می‌کند.

۴- این گونه نیست که هر اتصالی با [عقل فعال] فقط با کمک قوه خیال باشد، همچنین این گونه نیست که هر نفس انسانی با جدا شدن [از بدن] با [عقل فعال] مفارق ارتباط پیدا کند، بلکه این اتصال [فقط] زمانی است که از قبل در [طی زندگی] توانایی این ارتباط را کسب کرده باشد. مسئله‌ای که تعیین‌کننده این توانایی و زمان وقوع آن باشد تقریباً دشوار است. شاید [وقوع آن] زمانی باشد که تصور معنای مفارق از ماده برای انسان آسان گردد.

پاسخ ابن سینا در اینجا اهمیت دارد؛ زیرا این پاسخ دو نوع فکر متفاوت را شناسایی می‌کند که سرانجام باید آن را تصدیق کند: یکی در نفس حیوانی و دیگری در عقل. قبل از هر چیز، شاگردش به طور خاص راجع به قوه فکر، که او برای روند کسب معقولات لازم می‌داند، از او می‌پرسد. اما ابن سینا در پاسخ وی تقریباً فقط از قوه خیال بحث می‌کند. این پاسخ به نظر می‌رسد بیانگر آن است که او اعمال نفس حیوانی قوه مفکره را، که با قوه متخیله متحد است و کارش در واقع پرداختن به صور موجود در خیال است، در ذهن داشته است. این نوع فکر یا قوه مفکره یا خیال در نفس حیوانی برای کمک به عقل جهت تصور معقولات یا حدّ وسطها مهم و مفید است، ولی ضروری نیست. افراد دارای عقلهای قوی می‌توانند مستقیماً در چارچوب کلیات، یعنی معقولات، بدون نیاز به تجزیه آنها، یعنی ارائه آنها به عنوان وجودهای خاص و در نتیجه، به عنوان وجودات محسوس و خیالی،

تفکر کنند. مثالی که ابن سینا راجع به هندسه می‌زند مثالی گویاست و آن را در جای دیگر دوباره (در ذیل متن ۱۵، شماره ۲-۳) به کار می‌برد. انسان می‌تواند بدون نگاه به دایره (خاصی) که بر روی تخته کشیده شده است، راجع به مفهوم کلی (دایره) بیندیشد. قهراً این شخص می‌تواند بدون کمک از حواس و خیال، قیاسی مستقل تشکیل دهد، ولی صرفاً به مفاهیم کلی شرایط قیاس و تعریف‌های آن می‌پردازد. این نوع دوم از فکر است که لزوماً فقط در نفس ناطقه، یعنی عقل، تحقق پیدا می‌کند. ابن سینا حدس را بر اساس قرائت اصلاحی خود تعریف می‌کند: این تعریف حدّ وسط را فوراً بدون طلب یا هر نوع فکر و بدون کمک از هیچ قوه‌ای جز قوای عقل کشف می‌کند. ابن سینا به این روش حدس را کاملاً از فکر تفکیک می‌کند تا از محال بودن معادشناسانه یا تنگنایی که قبلاً ذکر شد و شاگردان از آن می‌پرسیدند، اجتناب ورزد.

تصویر این دو نوع فکر در این متن و متنهای مشابه و عدم دقت مداوم در واژه‌شناسی فکر، پرسشهای بیشتری را در اذهان شاگردان وی ایجاد کرد. یکی از آنها خواهان مشخص کردن این بود که آیا این نوع دوم فکر، که در نفس ناطقه است، واقعاً ارتباطی با عقل فعال داشته است یا نه.

[۱۴] المباحثات، شماره ۵۹۵، بیدارفر

۱- سؤال: اگر فکر به معنای طلب استعداد تام برای اتصال با [عقل فعال] است، به این معنا که وقتی [نفس ناطقه] به تفکر پردازد و علم پیدا کند این نفس ناطقه است که هر وقت بخواهد اتصال برقرار می‌کند، طبعاً چگونه خطا صورت می‌گیرد؟ چگونه «نفس» از «عقل فعال» کناره‌گیری می‌کند؟ و چگونه عقل به آن باز می‌گردد؟

۲- پاسخ: فکر برای احضار تعریفها و تصور آنها و احضار حدّ وسطها نیاز به اتصال به مبادی دارد. اما کار ترکیب منوط به خود فکر است، گاهی آن را خوب انجام می‌دهد و گاهی بد.

به نظر می‌رسد عبارتی که در اشارات آمده است این مسئله را مطرح می‌کند و بیانگر قرائت اصلاحی حدس است (متن ۶، شماره ۷) و آن جایی است که از موفقیت ناپایدار فکر نام برده شده است. اما پاسخ ابن سینا مبهم است: قوه ترکیبی فکر

چیست؟ ترکیب و تجزیه صور حسی و تصورات مفهومی کارکردهای خاص قوه خیال و مفکره نفس حیوانی می‌باشند. استفاده از واژه «ترکیب» در اینجا برای تبیین این امر است که هر جا که فکر احتمال خطا داشته باشد بیانگر آن خواهد بود که منظور ابن سینا فکر بر حسب نفس حیوانی است. اما سؤال این است که فکر چه چیزی را در اینجا ترکیب می‌کند؟ متنی که بلافاصله بعد از آن آمده است، ظاهراً بیانگر آن است که ترکیب همین مقدمات است که فکر از عقل فعال می‌گیرد تا نتایج را به دست آورد. اما این مقدمات، معقول، یعنی مفاهیم کلی هستند و به معنای دقیق کلمه، قوه‌ای مانند قوه مفکره نفس حیوانی که بنیانی مادی دارد نمی‌تواند آنها را تصور کند. بنابراین، قوه مفکره که در اینجا به آن اشاره شده است، به عقل (نفس ناطقه) تعلق دارد، در غیر این صورت، ابن سینا در واقع راجع به قوه مفکره نفس حیوانی بحث می‌کند. او در هر مورد به پرسش مربوط به خطاها در خصوص معقولاتی که سؤال‌کننده پرسیده است، پاسخ نمی‌گوید. اما روشن است که او راجع به قوه فکری عقل بحث می‌کند: زیرا او می‌گوید «فکر باید به مبادی اتصال پیدا کند» و چنین اتصالی که در واقع به معنای درک معقولات است، فقط با جوهری غیر قابل تقسیم و غیر مادی، یعنی عقل یا نفس ناطقه، می‌تواند صورت گیرد. این سخن را نیز می‌توان از کاربرد واژه تصور، توسط وی به دست آورد. معرفت معقول از تصورات به همراه تصدیق به دست می‌آید، این چیزی است که ابن سینا از تکرار آن در آثار منطقی‌اش هرگز خسته نمی‌شود. تصور یعنی حاضر کردن تعریفها و اصطلاحات در ذهن. ترکیب تصورات برای تشکیل مقدمات قیاس، که انسان نتایج حاصل از آنها را تصدیق می‌کند، به نظر می‌رسد نتیجه قسمت دوم جمله باشد و اینجاست که فکر ممکن است مرتکب خطا شود. به طور طبیعی، اصل کار ترکیب مقدمات، آن‌گونه که در متن ۱۳ شماره ۳ آمده است، وظیفه خاص نفس ناطقه است. این نکته به صراحت در جای دیگری از المباحثات، در ۱۰ شماره زیر نیز آمده است:

[۱۵] المباحثات، شماره ۱۱۲-۱۰۷، بیدارفر

۱- از میان [پرسشهایی که کرمانی مطرح کرده است] سخن وی راجع به حدس و تأکیدش بر کسب حدّ وسطها تنها از راه فکر است. این حرف از جهات مختلفی

نادرست است.

۲- اولاً، حدس بالغ یعنی ظهور ناگهانی حدّ وسط [در ذهن] بدون اینکه نفس [ناطقه] با تردد در طلب آن در میان صور خیالی دیگر برای رسیدن به آن باشد. این امری است که می‌توان آن را با تجربه اثبات کرد، البته غالباً برای مهندسان بسیار ماهر آشکار می‌شود.

۳- دلّیلش آن است که [توانایی] افراد [برای] استخراج اشیا، متفاوت است. [الف] افرادی هستند که گاه گاهی به طور غیر منتظره حدّ وسط برای آنان آشکار می‌شود، یعنی با تصور مشکل، راه حل را پیدا می‌کنند. [ب] گاهی بعضی افراد [مسئله را تصور] کرده و مقداری زمان صرف تجزیه و تحلیل ذهنی آن صورتهای ذهنی نموده و به آنها دست نمی‌یابند، در نتیجه به استراحت و عدم ادامه، متمایل می‌شوند که ناگهان حدّ وسط بر آنها آشکار می‌شود. [ج] گاهی بعضی افراد حتی ممکن است مسئله را تصور نکرده باشند که ناگهان مفهومی بر نفوس آنها آشکار شده که این خود را با مقدمه‌ای از [یک قیاس] وفق داده است و به نتیجه‌ای تبدیل گشته است که گویا آن هدیه‌ای از جانب خدا بوده است که در طلب آن نبودیم.

۴- دستۀ دیگری از افراد برای تردد در میان صور ذهنی نیاز به تفکر اندک و صرف زمان کمی دارند.

۵- برخی افراد برای ادراک نیاز به تفکر بیشتری دارند.

۶- اما دسته‌ای از افراد نیاز به تلقین‌کننده‌ای بیرونی دارند و فکر آنها به تنهایی کارایی چندانی ندارد.

۷- حال قطعاً این دسته از [افراد] وجود دارند. فقط افراد بی‌تجربه ممکن است منکر آن باشند؛ زیرا چیزی که نیاز به تجربه دارد فقط تجربه می‌تواند آن را [اثبات] کند.

۸- ثانیاً، [نادرست بودن دیدگاه کرمانی] بدان جهت است که او زحمتی را که هنگام تفکر تجربه می‌کند، دلیلی معتبر برای [کل] عالم دانسته است. او در این خصوص مانند شخصی می‌ماند که می‌تواند فقط با کمک دواى هاضمه هضم نماید و نتیجه می‌گیرد که [بقیه] عالم نیز فقط با کمک هضم‌کننده‌ها می‌توانند هضم کنند.

۹- ثالثاً، بر فرض می‌پذیرفتیم که جز تعلم یا فکر هیچ راهی برای ادراک چیزی در این جهان وجود ندارد، این امر ایجاب نمی‌کند که این کار [شکل] وجودی نفس [ناطقه] باشد. شاید نفس در تمام کارهایش تا وقتی که در بدن است رقیبی برای قوه خیال به شمار آید و اگر [نفس] بخواهد در کارش شریک بدن باشد، استمرار اشتغال بدن به فعلی خاص برای آن آسان خواهد بود - و چه بسا [نفس] ممکن بود به آن کمک کند - ولی اگر نفس بخواهد در کارش شریک بدن نباشد، متحیر و مانع به شمار خواهد آمد، دقیقاً مانند سوار کاری که بر حیوانی چموش سوار شده باشد. لذا نفس در کارش نیاز به شریک و یاور دارد. ولی وقتی نفس [بعد از مرگ] از شریکی که مانع آن بوده است جدا شود و ملکه انجام [کار خاص خودش] را کسب کرده باشد، استقلال ذاتی پیدا می‌کند. بنابراین، این مسئله اصلاً اهمیت ندارد، آنچه اهمیت دارد این است که باید به دنبال این بود که آیا نفس [ناطقه] به تنهایی می‌تواند فاعل یا منفعل شود و ذاتاً صورتی را قبول کند یا نه و اینکه نفس با کدام دلیل از قوه به فعل می‌رسد. اگر این درست باشد [یعنی اگر نفس ناطقه کار خاص خودش را داشته باشد]، قهراً توجه به موانع و معارضها لازم نیست. اگر این درست نباشد، طبعاً این موضوع لاینحل می‌ماند و با آن چیزی که [نفس ناطقه] ممکن است در مشارکتش با قوه خیال به آن تن دهد غیر مرتبط خواهد بود، بلکه فقط متوقف بر این است که برهانی قاطع بر ابطال این [ادعا] که نفس از هیچ کار خاصی برخوردار نیست، اقامه شود.

۱۰- سرانجام، باید دانست که ترکیب حدود کلی [به عنوان مقدمات قیاس] چیزی نیست که بتوان با قوا یا اعضای بدن انجام داد، گرچه میل فعلی این قوا به تبعیت این [ترکیب] به وسیله صور جزئی - آن گونه که مهندسان با تخته‌ها و قلم‌های نوک تیزشان انجام می‌دهند - مفید است.

آخرین پاراگراف در اینجا این اطمینان را می‌دهد که ترکیبی که ابن سینا در متن قبلی (متن ۱۴، شماره ۲) ذکر می‌کند و شاید نادرست باشد، واقعاً توسط عقل صورت می‌گیرد. دلیل آن این است که ترکیب معقولات یا هر کار دیگری در آن خصوص نمی‌تواند با قوه‌ای جسمانی - مشارالیه در اینجا قوه مفکره است - یا عضوی

از بدن، یعنی حفره میانه مغز، صورت بگیرد؛ زیرا بنیان معقولات غیر مادی نه می تواند مادی باشد، نه محسوس و نه محدود. لذا کاری که ابن سینا در اینجا الزاماً انجام می دهد (آن گونه که در متن ۱۳ نیز انجام داد) ارائه دو فرایند موازی فکری است: یکی در نفس ناطقه و دیگری در نفس حیوانی. وظیفه اولی، ترکیب قضایای کلی یا حدود کلی برای تشکیل قیاسات و رسیدن به نتایجی است. اساساً، آنچه استدلال ساده می نامیم - که لزوماً به خاطر ماهیت غیر مادی بودن مفاهیم مرتبط، یعنی معقولات، فقط در عقل محقق می شود. وظیفه فرایند دوم در نفس حیوانی، یعنی کار قوه فکر، ترکیب صور مفهومی جزئی در تبعیت از فرایند موجود در عقل به هدف کمک به آن است. جزئیات و صورت های آنها همواره حضور دارند، در حالی که معقولات این گونه نیستند؛ طبعاً انسان - مانند مهندس ترسیم کننده اشکال هندسی خود - برای رسیدن به تصویری درست و راه حلی مطلق، با چیزی آغاز می کند که در اختیار دارد. لذا کار قوه فکر، آن گونه که ابن سینا می گوید، مانند اشکال هندسی مفید است، ولی جعلی و در نتیجه، فرعی خواهد بود. فکر واقعی و معقولات واقعی در نفس ناطقه محقق می شوند.

اشاره به مهندسان در این متن (همانند متن ۱۳، شماره ۲ و متن ۱۰، شماره ۳) سرنخهای جالبی را برای بسط اندیشه ابن سینا راجع به این امور ارائه می دهد. از توصیف مفصلی که ابن سینا راجع به تجربه مهندسان در روند حل مسائلشان ارائه می دهد استفاده می شود که تجربه وی در هندسه بوده است که این ایده اصلی را به او داده است. اگر نگوئیم ناشی از حدس فوری وی بوده است، طبعاً می شود گفت دست کم ناشی از این تصور اساسی بوده است که برخی اشیا به صورت ناگهانی برای ما اتفاق می افتند. به تعبیر دیگر، صرف نظر از آنچه او ممکن است در آثار ارسطو خوانده باشد، تجربه وی در یافتن برهان هندسی به صورت ناگهانی و غیر منتظره - توصیف او از کسی است که منصرف می شود و سپس ناگهان راه حلی برای او پیدا می شود - شاید عاملی تعیین کننده برای وی در تصویر نظریه اش باشد، که بعداً با خوشحالی کتاب «تحلیل پسینی» ارسطو را به عنوان منبع آن مشاهده می کند. او در شرح حال خود می گوید:

«من به خاطر اصول اقلیدسی، نخستین قضایای پنج‌گانه یا شش‌گانه را با او [الناتیلی] خواندیم و سپس تصمیم به حل تمام بقیه کتاب را گرفتیم. بعد به هیئت بطلمیوسی پرداختم و وقتی بخشهای مقدماتی آن را تمام کردم و به اشکال هندسی رسیدم، الناتیلی به من گفت «خواندن را رها کن و خود به حل آنها پرداز» ... سپس ... به تعیین اعتبار کتابها، اعم از متون اصلی و تفسیرها، در مورد مسائل فیزیک و متافیزیک پرداختم و درهای علوم فلسفی بر روی من شروع کرد به باز شدن».

تجربه اطلاع ناگهانی از چیزی برای وی ممکن است اساس نظریه وی در باب عقل فعال به عنوان مکان یا «محل ذخیره» تمام معقولات (که در پایان بخش سوم در فوق ذکر شد) نیز باشد. این تجربه واقعاً شگفت‌انگیز است: انسان مشکلی دارد، پس از ساعتها کار رهایش می‌کند و به چیز دیگری می‌پردازد، بعداً حتی ممکن است آن مسئله را فراموش کرده باشد که ناگهان به پاسخ آن دست می‌یابد. سؤال این است که این پاسخ از کجا آمد؟ تحلیل این امر از هر نوع متصور دیگری مانند حقایق بدیهی (حقایق بدیهی چنان وضوح دارند که مسئله مسلم بودن آنها معضل فعلی نیست) یا مجرد (انسان از نمونه‌ای عینی آغاز می‌کند و سپس تقریباً می‌تواند راجع به مفهوم مجرد بیندیشد) دشوارتر است. بنابراین، بدیهی است که این پاسخ بی‌درنگ به دست آید و ابن سینا، با توجه به هستی‌شناسی ادراکی، نمونه تجلی‌گرایانه‌ای که او با آن کار می‌کرد، در یکسان دانستن «غیر مترقبه بودن» با عقل فعال مشکلی نداشت. او تقریباً همین کار را در فلسفه، که برای علاءالدوله بیان می‌کند (دانشنامه علائی، متن ۵، شماره ۳)، انجام می‌دهد: «ممکن است فردی باشد که هر وقت بخواهد بتواند از آغاز تا پایان از طریق حدس و بدون معلم و در زمانی بسیار کوتاه به علوم برسد... و در نتیجه، معتقد است که این معرفت از جایی بر قلب او نازل می‌شود»، یعنی این تجربه چنان قوی است که به نظر می‌رسد تبیین آن فقط به این صورت باشد که این معرفت از جای دیگری می‌آید که باید فوق اینها باشد و ابن سینا نتیجه می‌گیرد: «و شاید حقیقت همین باشد».

اما باز گشت به بحث فکر: ابن سینا حرکت دوگانه فکر را هم با نفس ناطقه و هم با نفس حیوانی به صراحت در پاسخ به پرسشی در این ارتباط بیان داشته است. این

پرسش به روشنی استدلالی را که او در متن ۱۵، شماره ۱۰ ارائه کرده است، توضیح می‌دهد:

[۱۶] المباحثات، شماره ۲۵۲-۲۵۵، بیدارفر

۱- سؤال [بهمنیار یا ابن زیله]. کدام قوه به جز عقل همواره قوه مفکره را به نحوی به کار می‌گیرد که از حرکتش کاسته نشود؟ چون به گمان من، چیزی جز عقل این قوه را به کار نمی‌گیرد. دلیل آن این است که معناهایی که این قوه در آنها تصرف می‌کند چیزهایی نیستند که در قوای جسمانی تحقق پیدا کنند: چیزهایی مانند آرا (حتی اگر باطل باشند)، بررسی پیامدها، محبت به خویشان، تدبیر کارهای جزئی و پرداختن به مقدمات مرتبط با قوه وهم. حال سؤال این است که اگر هیچ یک از این امور در آلتی جسمانی حاصل نمی‌شوند، چگونه باورهای ما مبنی بر اینکه هر محدثی باید در زمان باشد، مرگ در نفس راه ندارد و اینکه افراد هر نوعی - و همچنین خود نوع - بعد (به مفهومی زمانی) از اینکه قبلاً نبوده‌اند به وجود می‌آیند، می‌توانند در آلتی جسمانی محقق شوند؟ تمام این معانی، کلی‌اند و قوه جسمانی در آنها راه ندارد و اگر قوه دیگری متناسب با آن باشد، طبعاً آن نیز جسمانی نخواهد بود.

۲- پاسخ ابن سینا: وقتی قوه تعقل خواهان صورتی معقول باشد، حقیقتاً به دنبال مبدأ بخشنده [یعنی عقل فعال] خواهد بود. اگر این صورت از طریق حدس به دست آمده باشد، قهراً با این مشکل روبه‌رو خواهد شد. در غیر این صورت، به حرکت‌های قوای دیگری متوسل می‌شود که شأن آن آماده ساختن آن برای دریافت فیض است. این به خاطر تأثیر خاص آن [دیگر قوا] بر نفس و مشابهت بین نفس و برخی از صور موجود در عالم فیض [یعنی افلاک] می‌باشد. از این رو، برای نفس بعد از زحمات زیاد چیزی حاصل می‌شود که جز از طریق حدس حاصل نمی‌شود.

۳- اگر منظور از قوه فکر قوه طلب و جستجو باشد، طبعاً نفس ناطقه نظیر عقل بالملکه خواهد بود، مخصوصاً وقتی که قصدش از فرار رفتن از آن حالت خاص، رسیدن به کمال باشد. اما اگر منظور از آن قوه قوه‌ای است که صور را نشان می‌دهد و در حرکت است، قهراً از این حیث که با تحریک قوه عقلی تحریک دارد قوه

متخیله خواهد بود.

این مرحله از قرائت اصلاحی فکر و حدس کاملاً درست است. حدس فقط به ذکاوت، یعنی کشف فوری حدّ وسط، اختصاص دارد. شخصی که ذکاوت دارد بار تفکر از دوش وی برداشته می‌شود. برعکس، فکر معنایش این است که نفس ناطقه حدّ وسط را با طلب کشف کند، در حالی که فکر بر اساس قوه مفکرة نفس حیوانی، حرکتهای اولیه با تحریک نفس ناطقه در میان صور مفهومی است. آن گونه که ابن سینا تفصیلاً در شفا توصیف می‌کند (طبیعیات ۲۲۱-۲۲۲ رحمان)، نفس حیوانی به این روش دوباره به کمک نفس ناطقه می‌آید. توجه به این که تفکر نفس ناطقه عبارت است از فرایندی که به کشف یا درک حدّ وسط منتهی می‌شود، یعنی آنچه در ارتباط با عقل فعال تحقق پیدا می‌کند، از اهمیت برخوردار است. ارتباط با عقل فعال در قرائت متعارف نظریه حدس به معنای کشف حدّ وسط است و فقط به حدس تعریف می‌شود (متن ۲، شماره ۲-۳) که به فراخور جزئیت، سریعاً و به تناوب تغییر پیدا می‌کند. ارتباط با عقل فعال در قرائت اصلاحی نیز به معنای کشف حدّ وسط است، ولی در این مورد هم به عنوان نتیجه حدس، یعنی کشف آنی حدّ وسط، و هم به عنوان نتیجه فکر برای افرادی که از حدس برخوردار نیستند، تعریف می‌شود. در حقیقت، این دو قرائت اساساً یک چیز می‌گویند، به این معنا که هر دو می‌گویند معرفت معقول از به دست آوردن حدّ وسط ناشی می‌شود. تفاوت آن دو در مفهوم بازتعریف شده و محدودتر حدس است که شامل فکر و نقش مبسوط تعیین شده برای فکر نمی‌شود. آن گونه که قبلاً ذکر شد، ابن سینا این تغییر را برای تفکیک فکر از حدس و امکان تعقل معقولات بعد از مرگ برای نفس بدون اندیشیدن مطرح کرده است.

پیشرفت عمده صورت گرفته در قرائت اصلاحی، که ابن سینا هرگز آن را قبلاً صریحاً بیان نکرده است، بیانی است که در متن ۱۶ شماره ۳ آمده است مبنی بر این که فکر کار عقل در سطح عقل بالملکه است. به تعبیر دیگر، آنچه عقل بالملکه دقیقاً برای عقل اکتسابی به ارمغان می‌آورد (یعنی «کمالی») که ابن سینا در این متن به آن اشاره دارد) عبارت است از فکر. مفروض در قرائت متعارف این است که این

کار با حدس صورت گرفته است (متن ۲، شماره ۱). همان گونه که قبلاً ذکر شد، این تفاوت فقط تفاوت در لفظ است؛ زیرا فکر در قرائت اصلاحی بیشتر کار حدس را در قرائت متعارف، یعنی رسیدن ناگهانی به حدّ وسط، انجام می‌دهد. اما با وجود این، این تفاوت در جذبۀ عاطفی و شفافیت فلسفی تفاوتی بسیار مهم به شمار می‌آید. حدس، صرف نظر از تعریف فنی آن، مفهومی دشوار است که نظام کامل معرفت‌شناسی بر آن بنا نهاده می‌شود و همچنین ممکن است بیانگر آن باشد که چرا اندیشمندان قرون وسطی و همچنین اندیشمندان جدید هرگز به طور کامل به ارزیابی آن نپرداخته‌اند. فکر چنین نیست. فکر بیشترین قوای انسانی ما را تشکیل می‌دهد و قوه‌ای است که انتظار می‌رود در هر نوع معرفت‌شناسی به همان شیوه منتهی شود.

ابن سینا باید برای مشخص شدن ماهیت دقیق نقش افزایشی مفروض فکر در قرائت اصلاحی نیز تبیینهای فراوانی بیان کند. آخرین عبارت منقول از المباحثات، در پاسخ به دقتی که یکی از شاگردان وی نموده است، تحلیل بسیار مفصلی راجع به فکر ارائه می‌دهد.

[۱۷] المباحثات، شماره ۵۹۹-۶۰۱، بیدارفر

۱- سؤال: [ابن سینا] در عبارتی اثبات کرده است که وقتی [نفس ناطقه] از بدن جدا می‌شود و با هیچ چیز جز با عالم خود ارتباط ندارد، کارها و تصورات نفس فقط کارها و تصوراتی هستند که مناسب آن عالم‌اند - یعنی عالم ارتباط نفس با مبادی‌ای که صور همه موجودات در آن می‌باشد. نفس منقش به آن عالم می‌شود و دیگر برای رسیدن به کمال به انجام کاری مانند فکر یا یادآوری نیاز ندارد. در واقع، نقش تمام وجود به گونه‌ای بر آن حکم می‌شود که نفس نیاز به تفحص از هیچ نقش دیگری ندارد. حال سؤال این است که تبیین این امر چیست؟

۲- پاسخ: کسب حدّ وسطها و مشابهاات آنها به وسیله فکر به روش کسب چیزی که جایگاه و روش آن مشخص باشد نیست، بلکه به روش پهن کردن دام برای به دام انداختن هر پرنده در حال پرواز است. آموزشی که در کتاب قیاسات ارائه شده است آموزش آماده‌سازی دامها و نزدیک شدن به مکانی است که انتظار می‌رود

[حدّ وسط در آن قرار] داشته باشد. اگر [کسب آنها] به همان شیوه قبل [که در فوق بیان شد] بود، طبعاً انسان قادر بود هر وقت که بخواهد به حدّ وسطها برسد. برعکس، فکر نوعی طلب است که راه را برای پاسخگویی یا دریافت فیض مناسب دو طرف [قیاس] ارائه شده در ذهن یا مانند آنها هموار می کند. حدّ وسطها فقط از فیض الهی به وجود می آیند. گاهی بدون کشف این نوع مناسبتها توسط فکر، حدّ وسطها از طریق حدس به دست می آیند. گاهی حدّ وسطها حتی بدون توجه به دو طرف به دست می آیند.

۳- هر چه نفس در قلمرو معقولات کمتر سیر کند، کمتر به حدّ وسطها و مانند آنها دست می یابد. هر چه نفس در این سیر بیشتر تمرین کند، دستیابی به حدّ وسطها بیشتر و ظهور آنها بر نفس آسان تر خواهد بود. تنها مانع [نفس از رسیدن به حدّ وسطها] بدن است، لذا می توان انتظار داشت که وقتی زمینه [برای رسیدن ناگهانی به حدّ وسط] کامل شود و مانع برطرف گردد، بیشترین سهولت وجود داشته باشد.

۴- این دستیابی چیزی جز نوعی اتصال نفس با مبادی نیست. گاهی برای یک نفس، ادراک دسته ای از حدّ وسطها با هم ساده است. لذا بعید نیست که یک نفس سعادت مند بتواند اتصالی غیر محجوب با [عقل فعال] مفارق داشته باشد؛ زیرا حجاب یا به خاطر فقدان زمینه [ارتباط] است یا به خاطر وجود مانع. اما جوهر منفعل و جوهر فاعل اقتضای مانع را ندارند. هر وقت مانعی نداشت، اتصال تام واقع می شود و [عقل انسانی] چیزی مانند نقش [عقل فعال] را دریافت می کند.

مطلب قابل توجه در این عبارت، تصویر دقیق دامهایی است که ابن سینا برای بیان فکری که با عقل انجام می شود معرفی می کند. مهیا کردن قیاسها، یعنی شناسایی حدّ وسطها، صغری و کبری، برای کشف حدّ وسط، شبیه چیدن دامها برای گرفتن شکار است. به دام انداختن شکار، یعنی روند فکری کشف حدّ وسطها، خود نوعی اتصال با عقل فعال است (شماره ۳). نوع دیگر عبارت است از حدس که شکار را بدون فکر به دست می آورد. همان گونه که در اشارات در عبارت مربوط به قرائت اصلاحی آمده است (متن ۶، شماره ۸)، دو نوع حدس وجود دارد. یکی نتیجه طلب حدّ وسط است: دو طرف قیاس چیده شده است اما فکر بیشتری اصلاً تحقق

پیدا نکرده است، دیگری حتی بدون طلب اتفاق می‌افتد. همچنین، این دو نوع حدس مناسب سطوحی است که در شماره ۳ الف و شماره ۳ ج در مثال ابن سینا از هندسه در متن ۱۵ (و شماره ۳ ب احتمالاً از مقوله یکی از آن دو است) آمده است. لذا قرائت اصلاحی نظریه ابن سینا در باب حدس انطباق قابل توجهی با متونی دارد که در این تحقیق بررسی شده است. سرانجام اینکه از آخرین اثر ابن سینا با عنوان نفس ناطقه (متن ۸، شماره ۳) نیز این امر آشکار است. این امر ما را به آخرین موضوعی که نیاز به بحث دارد، سوق می‌دهد.

بخش پنجم

همان‌سان که در صفحات قبل ارائه شد، تکامل تفکر ابن سینا راجع به حدس و فکر، تناسبی جالب با تاریخ‌مندی آثار ابن سینا دارد. قرائت متعارف و قرائت اصلاحی کاملاً با یکدیگر ناسازگارند و نمی‌توان در آن واحد به هر دو اعتقاد داشت، بلکه در طول هم قرار دارند. تمام دلایلی که از المباحثات نقل شد و مورد تحلیل قرار گرفت به پیشرفت درونی نظریه‌ای اشاره دارد که از توالی مطرح شده تبعیت می‌کند: قرائت متعارف در شفا آمده است و قرائت اصلاحی در اشارات. این توالی با تاریخ سنتی اشارات بعد از شفا نیز منطبق است. جی میشات^۱ در آثار اخیرش می‌گوید اشارات قبل از شفا بوده است یا دست کم بخشهایی از آن به قبل از ۱۰۲۰ برمی‌گردد. اگر این درست باشد، قهراً قرائت اصلاحی به لحاظ تاریخی، قبل از قرائت متعارف خواهد بود. اما این فرض در برابر مباحث موجود در کتاب مباحثات قرار می‌گیرد. اگر قرائت اصلاحی که ابن سینا در آن به روشنی بیان می‌کند که فکر و حدس غیر از یکدیگرند، مقدم بود، سؤالات مطرح شده از سوی شاگردان، آن‌گونه که در فوق بحث شد، هیچ معنایی نداشت. همچنین، از آنجا که پاسخهای ابن سینا در المباحثات به صورت منسجم بیانگر قرائت اصلاحی در اشارات است و اگر اشارات قبل از ۱۰۲۰ باشد، طبعاً المباحثات نیز باید به قبل از ۱۰۲۰ برگردد، در حالی که پذیرفتن آن بسیار دشوار است.

اما تناسب موضوع حدس در اشارات با آخرین کتاب ابن سینا به نام نفس ناطقه قطعیت بیشتری دارد. این دو واقعاً یک چیز را می‌گویند (ر.ک: متن ۶، شماره ۷-۸ به همراه متن ۸، شماره ۳). اکنون اتفاق بر این است که کتاب نفس ناطقه به چند سال آخر عمر ابن سینا برمی‌گردد. از آنجا که اشارات و نفس ناطقه در مورد موضوع حدس توافق دارند، یعنی قرائت اصلاحی در هر دو بیان شده است، در نتیجه اگر اشارات به قبل از ۱۰۲۰ برگردد، معنایش آن است که ابن سینا ابتدا قرائت اصلاحی را انتخاب کرده و سپس به قرائت متعارف رو آورده است و در آخر عمر به قرائت اصلاحی برگشته است. این سخن اصلاً قابل قبول نیست و تاریخ جدید بودن اشارات بیانگر غیر قابل قبول بودن این سخن است.

بخش ششم

ابن سینا واقعیت عقل فعال را به عنوان جوهری جاودان تصدیق می‌کند، که به لحاظ هستی‌شناسی مقدم بر ماست و با بالفعل و دائماً فکور بودن خود، نیروهای فکری بالقوه ما را فعلیت می‌بخشد و در نتیجه، محل واقعی تمام معقولات یا تمام افکار ما می‌باشد. اصلی که در ورای این تصور وجود دارد آن است که برای تحقق بالقوه چیزی در چیزی، باید آن شیء بالقوه واقعاً در چیز دیگری به صورت بالفعل وجود داشته باشد - اصلی که ابن سینا در ارتباط با نبوت در برهان بر نبوت به کار می‌برد - و این اصل مشابه ایده اصلی وی در باب وجود واجب و ممکن است: دقیقاً به همان دلیلی که ما موجوداتی ممکن هستیم، موجودی ضروری نیز وجود دارد و وجود ما از آن فیضان پیدا می‌کند - در نتیجه، ما نیز متفکران بالقوه‌ای هستیم چون متفکری بالفعل وجود دارد و افکار ما از آن فیضان می‌کند.

این اساس هستی‌شناسی استعداد ما برای فکر کردن است، اما از آنجا که ارزش آن ظاهراً به خاطر کاری است که انجام می‌دهد، همان‌گونه که ظاهراً برخی از مفسران می‌گویند، منظور ابن سینا هرگز جایگزین کردن تحلیل‌های روان‌شناختی و معرفت‌شناختی چگونه اندیشیدن نبوده است. فرایندهای معرفتی‌ای که ابن سینا به عنوان «مقدمات» در ک معقولات توصیف کرده است استعارات محض نیستند و

همچنین یکی از آنها، مثلاً مجرد، نیز به شمار نمی‌آیند؛ زیرا ابن سینا نیز یقیناً واقعیت و در واقع، ضرورت فرایندهای معرفتی را تصدیق می‌کند: این فرایندهای فکری از صورتهای موجود در نفس حیوانی آغاز و با رسیدن به مرحلهٔ مجرد و سپس از طریق اندیشه در کلیات موجود در نفس ناطقه امتداد می‌یابد و با دستیابی ناگهانی به حدّ وسط از طریق حدس و ذکاوت به اوج می‌رسد. با توجه به وجود جسمانی و در واقع، تنها فرایندهای موجود برای فکر ما، همهٔ اینها فرایندها واقعی و ضروری به شمار می‌آیند.

دست کم به دو دلیل تمام این فرایندهای معرفتی لزوماً برای ابن سینا واقعی هستند. دلیل اول این است که بدون این فرایندها به هیچ وجه قادر به کسب معقولات، خواه از راه تجلی یا غیر تجلی، نخواهیم بود؛ جسمانی بودن ما کسب معقولات را برای نفس ناطقه بدون کمک فکر غیر ممکن می‌سازد (متن ۷، شماره ۵)، جز در مورد انبیا. تجلی نیز دقیقاً به این خاطر که یک اصل هستی‌شناسانه است و نه روان‌شناسانه یا معرفت‌شناسانه، لااقتضاست و باید فکر آن را فعال سازد.

دلیل دوم، دلیلی معادشناسانه است. فکر است که به مجازات پس از مرگ معنا می‌بخشد. یک شخص شریر در دنبال کردن اهداف باطل خود تابع وهم خود است و به معنای دقیق کلمه، هرگز نفس ناطقهٔ خود را برای کسب معقولاتی که آن را به فعلیت می‌رساند یا آن را کامل می‌کند تمرین نمی‌دهد. وقتی بعد از مرگ فقط نفس ناطقه باقی می‌ماند، نقایص خود را می‌فهمد و خواهان بی‌اثر کردن خسارت است:

اما این امر در مورد نفس [ناطقه] زمانی اتفاق می‌افتد که ابزار نیل به عقل اکتسابی، مانند حواس ظاهر و باطن، وهم، حافظه و فکر از بین رفته باشند. لذا فرد، اشتیاق وافر به فعالیت طبیعی نفس برای کسب اشیایی پیدا می‌کند که نفس بدان وسیله، جوهر خود (یعنی معقولات) را به فعلیت می‌رساند. این زمانی است که دیگر هیچ ابزاری برای چنین اکتسابی وجود ندارد. چه مصیبت بزرگی می‌تواند وجود داشته باشد، مخصوصاً که نفس [ناطقه] بتواند برای همیشه به این حالت دوام پیدا کند؟

این عبارت به همراه شماره ۴، متن ۱۳، بافتی را نشان می‌دهند که اشکال ابن سینا (در متن ۷، شماره ۲) را مبنی بر اینکه نفس ناطقه بعد از مرگ برای اتصال با عقل فعال نیاز به فکر ندارد، می‌توان فهمید. این حرف در صورتی درست است که نفس ناطقه، هنگامی که در بدن قرار دارد، توانایی این اتصال را کسب کرده باشد (متن ۱۳، شماره ۴)، در غیر این صورت، بسیار دیر خواهد بود و دیگر چیزی در آن خصوص نمی‌توان انجام داد. این بدان معناست که اولاً، این اتصال، صرف نظر از تجلی، حتی پس از مرگ هنگامی که دیگر جسمی برای ایجاد مزاحمت برای نفس ناطقه وجود ندارد، غیر ارادی نیست. ثانیاً، حتی برای نفسهای ناطقه‌ای که توانایی اتصال را کسب کرده‌اند، باز صرف نظر از تجلی، فکر یک پیش شرط ضروری برای آنها جهت رسیدن به آن مرحله (به استثنای پیامبران) به شمار می‌آید. بنابراین، در معرفت‌شناسی ابن سینا، هم در نفس حیوانی و هم نفس ناطقه و همچنین از منظر معادشناسی، فکر یک امر کاملاً ضروری می‌باشد.

این لطیفه بی‌رحمانه در مورد انسانها وجود داشته است که آیا کسب معقولات - که لازمه نفس ناطقه سعادتمند بعد از مرگ است - بستگی به صدور یا آغاز از عقل فعال دارد و سپس فرد شخصی بعد از مرگ برای عدم کسب معقولات مجازات می‌شود یا نه! از این رو، فکر و ادراک معقولات از طریق اراده انسان، در حالی که انسان هنوز ابزار ادراک آنها را دارد، همان چیزی است که به معادشناسی ابن سینا معنا می‌دهد و سعادت نفس را بعد از مرگ تأمین می‌کند که ایده ارسطویی در باب سعادت را متحول می‌سازد.

هستی‌شناسی نوافلاطونی، روان‌شناختی و اخلاقیات ارسطویی و معادشناسی سه عامل عمده‌ای هستند که در اینجا به طور شگفت‌انگیزی برای ایجاد یک نظریه معرفت‌شناختی منسجم مبتنی بر فکر و حدس ترکیب شده‌اند. فلسفه ابن سینا، بدون بحث از دقیق بودن آن، فلسفه‌ای است گسترده و فراگیر که اندیشیدن ما راجع به آن نیز باید چنین باشد.

تَرْجَمُ حِكْمَهُمَا

موجز المقالات

العلم الإلهي، نقد ودراسي وجهي نظر ابن سينا

□ إسحاق العارفي الشيرداغي

□ طالب في مرحلة الدكتوراه في فرع الفلسفة والكلام الإسلامي

كيف وعلى أيّ نمط يكون علم الواجب تعالى، هذه المسألة من المسائل الهامة التي بعثت الحكماء والمتكلمين نحو دراستها ومناقشتها وأنجبت رؤى شتى في هذا الحقل. وهذا ابن سينا من الحكماء والباحثين الذين عالج هذه المسألة من جوانب عدة. فهو يرى أنّ الواجب غنيّ بالذات وكامل من جميع الجهات لا غاية لعلمه ولا منتهى له. كما يرى شيخ الرئيس علم الله سبحانه بالذات حضورياً وأنّ علمه بالموجودات الخارجة عن ذاته حصولياً وأنّه ناجم عبر الصور المرتمسة في الذات ويثق ابن سينا أنّ الله تعالى عالم بالجزئيات جميعها ولا يعزب عن علمه شيء وبالرغم أنّ هذا العلم يتعلّق بالجزئيات، لا تبديل ولا تحويل له، بل هو ثابت دوماً والسبب في ذلك أنّه حصل عن طريق العلم بالعلّة وعلى نحو كليّ.

و تجدر الإشارة إلى أنّه قد وردت على هذه الرؤية شكوك وإيرادات، خاصة على موضعين منها. الأول، التأمّل في جواز كون علم الله تعالى على سنن الصور المرتمسة.

الثاني، المناقشة في علم الواجب بالجزئيات.
استهدف الكاتب في جولته هذه دراسة هذه الرؤية أولاً والإشكالات الواردة عليها
ثانياً.

الكلمات الرئيسية: العلم الإلهي، علم الواجب بالجزئيات، الصور المرترسة، ابن
سينا.

المعاد الجسمانيّ عند ابن سينا

- الدكتور يحيى بوذري نژاد
- مدرّس بجامعة بوعلي سينا

المعاد الجسمانيّ وحشر الأجساد المادّيّ من الغوامض التي لفت أنظار مفكّري عالم الإسلام من مختلف المبادئ الفكرية. فقد أنكره بعض واعتقده آخرون متمسّكين في ذلك إلى الوحي وذهب ثالث إلى القول بحشر بدن آخر غير هذا البدن الموجود في النشأة الأولى. قد حاول صدرالدين الشيرازيّ ضمن الالتفات إلى المحاولات والجهود المكثفة التي بذلها المفكّرون القدامى، البرهنة على المعاد الجسمانيّ عقلاً وقد شيّد رؤيته على مبادئ الحكمة المتعالية. فهو ذكر، تمهيداً لإثبات المعاد الجسمانيّ، إحدى عشرة مقدّمة ويرى أنّها من المبادئ الفلسفية أو العقلية لم يعترف بهذه المقدمات، لن يحظى بحلّ غوامض المعاد الجسمانيّ. ومن هذه المقدمات الهامة، القول بالحركة الجوهرية، وأنّ التشخّص بالوجود وأنّ تحصيل الصورة بالمادة. فكلّ من أنعم النظر يرى أنّ هذه المقدمات تلعب دوراً بالغ الأهمية في تحليل المعاد الجسمانيّ. الكلمات الرئيسية: أصالة الوجود، التشخّص، عالم الخيال، الحركة الجوهرية، المعاد الجسمانيّ.

دور الأئمّة المعصومين عليهم السلام في عصر الخاتميّ

- محمّد المظفري
- ماجستير في فرع الفلسفة والكلام

تعتبر الخاتمية وانسداد باب الوحي التشريعيّ بعد النبيّ الخاتم صلّى الله عليه وآله من ضروريّات دين

الإسلام ومن العقائد الهامة عند المسلمين. لا شك أن الإيضاح والتحليل السديد واللائق بهذه المسألة يوجب زيادة طراوة الإيمان وكشف النقاب عن عقائد المسلمين الدينية وفتح الفرصة للإنسان المعاصر كي يطالع هذا الدين العالمي والكامل من جديد.

قد فتحت هذه المقالة باباً جديداً لتبيين الخاتمية وأبسها ثوباً قشياً وعالجت المسألة عبر الإمامة في الدين الخاتم، كما تطرقت إلى ذكر شؤون النبي الخاتم ﷺ وكيفية نيابة الإمام علي بن أبي طالب وخلافته عن النبي ﷺ وتحديد ثغورها. ثم تحدت عن الدور الأساس والمكانة المرموقة والمنزلة الحقيقية والشرعية للأئمة المعصومين عليهم السلام في تفسير وتطبيق المعارف والأحكام الدينية وقد أشارت في الأخير إلى صلة الإمامة بالخاتمية. الكلمات الرئيسية: الإمامة، الولاية التكوينية، الولاية التشريعية، الخاتمية، الخلافة، النيابة، المرجعية.

آبي الولاى؛ شبهات وردود

□ علي جلانان

□ ماجستير في علوم القرآن والحديث

ثبت آية الولاية ثلاثة أمور: أولاً، كون الولاية لله سبحانه وتعالى. ثانياً، تجعل ولاية النبي ﷺ متوازية لولاية الله تعالى. ثالثاً، تشير إلى ولاية المؤمنين المصلين الذين يؤتون الزكاة وهم راعون. ومن المعلوم أن ولاية المؤمنين توازي ولاية الله سبحانه. من جانب آخر، لم نشاهد في شيء من المآخذ التي بأيدينا التنصيص على من أتى الزكاة وهو راع غير علي بن أبي طالب عليه السلام. فالآية المباركة كما تذكر سمات ومعالم خاصة، كذلك تعين المصداق الحقيقي للذين آمنوا وبالتالي تثبت الولاية لعلي بن أبي طالب عليه السلام.

ترمي هذه الدراسة إضافة إلى تبين آية الولاية وإيضاح مدى دلالتها، تنفيذ شطر من الشكوك والشبهات الواردة حول دلالتها.

الكلمات الرئيسية: آية الولاية، الشبهات، الزكاة، الركوع، المؤمنون.

ترتيب الوجود من وجهى نظر حكى المشاء و حكمى الإشراق

□ مهدي زنديه

□ باحث الحوزة العلمیة بقم المقدسة

من القواعد الفلسفیه الهامة التي تلعب دوراً بالغ الأهمية في ظهور كثير من المبادئ والمسائل الفلسفیه «قاعدة الواحد». هذه القاعدة التي اعتنقها كثير من الفلاسفة قد أتبعت مشكلة حول كيفية حصول الكثرة من المبدأ الواحد. والسؤال الرئيس هو أن ما هو منشأ حصول هذه الكثرة في عالم الوجود؟ فإن أجيب بأن منشأها كثرة الوجود في المصادر الأول، فيتسائل ثانياً ما هو سبب الكثرة في المصادر الأول؟ طرح الفلاسفة والعرفاء تجاه هذه المسألة إجابات عدة، سالكين مسلكهم الخاص بهم وذكروا وجهات نظرهم حول مراتب الوجود وكيفية حصول الكثرة في آن واحد من الوجود الواحد.

استعرض كاتب هذه المقالة الإجابات الوجهية والتافهة لفلاسفة المشاء والإشراق حول هذه المسألة.

الكلمات الرئيسية: قاعدة الواحد، العقل الفعّال، التعین الأول، التعین الثاني، الأعيان الثابتة، الوحدة الحقة الحقيقية، الوحدة الإطلاقیة.

وحدى الوجود من وجهى نظر ابن العربى وإسبينوزا؛ دراسى مقارنى

□ الدكتور سيدمرتضى حسيني شاهرودي

□ أستاذ مساعد في قسم الفلسفة والكلام الإسلامى بجامعة الفردوسى

تعتبر وحدة الوجود من المباحث المشتركة بين كثير من الحكماء والعرفاء ولقد تحدّث في هذا الصعيد حكماء وعرفاء وأدباء كثيرون من مختلف أرجاء العالم، مشرقها ومغربها.

قد تمّت في هذه الجولة دراسة ومقارنة وجهات نظر ابن العربى وإسبينوزا حول وحدة الوجود وهذه اللمحة السريعة أعربت عن الاشتراك العميق بين الثقافات البشرية.

الكلمات الرئيسية: الفلسفة، العرفان، وحدة الوجود، ابن العربي، إسبينوزا.

الهرمونوطيقا الفلسفي أم الفلسفي الهرمونوطيقي؟

مقدمي على هرمونوطيقا الهيدجر

- علي الفتحي
- باحث حوزة العلميّة بقم المقدّسة

تصل الهرمونوطيقا مع هيدجر (١٨٨٩-١٩٧٠)، أحد المفكرين والفلاسفة الكبار في أوروبا، إلى مرحلة جديدة في حقبته التاريخية. والحصيلة العظيمة التي حصلت على يد هيدجر هي أنه قد ركّز الفلسفة والتفلسف على محور الهرمونوطيقا. والجدير بالذكر أنّ الهرمونوطيقا في فلسفة هيدجر ليست بحثاً وجدالاً في المفاهيم والمقولات، بل هي غايتها التبيين وكشف القناع عمّا يحدث ويمرّ في ضميرنا والتي سماها هيدجر «دازاين» (Da-sein) (الكون - هناك). والمراد بالكون - هناك كون الحضور حقيقياً وواقعياً وكون الإنسان حياً وحاضراً. العمل الذي من خلاله ومن أجله يستبين معنى الكون في الزمن.

ترمي هذه المقالة إلى دراسة ومعالجة وجهة نظر هيدجر من أنّ الهرمونوطيقا فلسفيّة.

الكلمات الرئيسية: الهرمونوطيقا الفلسفيّة، دازاين، التعميم، الكون - في العالم،

الفهم، الدور الهرمونوطيقي.

Philosophical Hermeneutics or Hermeneutic Philosophy;

an Introduction to Heidegger's Hermeneutics

- *Ali Fathi*
- *A Researcher in Qum Seminary*

By Heidegger (١٩٧٦-١٨٨٩) one of the greatest thinkers and philosopher in the west, hermeneutics has come into a new history of its own. The great consequence of Heidegger is that he set the philosophizing on the hermeneutics. Hermeneutics, in his view, is not a dispute on the conceptions and categories, but essentially is expressing of that thing which is in our mind. Dasein essentially means to fulfill the presence and being present. That is a practice that through and by which the meaning appears at present. This article aims to show the Heidegger's approach to the philosophical hermeneutics.

Key words: *Philosophical hermeneutics, Dasein, World, Understanding, Hermeneutical circle.*

philosophers has caused difficulty in appearance of plurality from unity. The question is this: what is the origin of the appearance of multiplicity in the world of creation? If its origin is the plurality of the being in the first emanated, what is the origin of plurality in that?

The philosophers and Gnostics have replied to this question according to their especial grounds and expressed their idea about the arrangement of existence and the way of derivation of pluralities from that absolute unity.

This paper examines the answers of Peripatetic and Illuminationist philosophers in this ground and considers them critically.

Key words: *The principle of unity, Active intellect, The immutable realities, The real and true unity, Absolute unity.*

Comparative Studding of Pantheism in Viewpoint of Ibn Arabi and Spinoza

- *Dr. Sayyed Mortaza Hoseini Shahrudi*
- *Assistant Professor of Ferdowsi University*

Pantheism is one of a common subject among many philosophers and gnostics. Many philosophers, Gnostics and Literati in the west and east have said something in this ground.

This article studies Ibn Arabi and Spinoza's idea about pantheism and the comparison between them and make clear the deep similarities of the human cultures.

Key words: *Philosophy, Gnosticism, Pantheism, Ibn Arabi, Spinoza.*

The Verse of Guardianship (Velayah); Ideas and Answers

- *Ali Jalaiyan*
- *An A.M. Quranic Sciences and Hadith*

The verse of Velayah proves the guardianship for the prophet of Islam and for the believers who stand the prayer and pay the Islamic alms in the genuflexion in the light of God's guardianship. On the other hand, it has not been heard that someone other than Imam Ali till that time has paid the alms in the prayer. So this verse explicitly determines the meaning of the believers and guardianship of Imam Ali peace be upon him with mentioning some attributes.

This article answers some objections that have been said about this verse in addition to explaining of it and its denotation.

Key words: *The verse of Guardianship, Objections, Alms, Genuflexion, Believers.*

The Arrangement of the Order of the Existence from the Viewpoint of Peripatetic and Illuminationist Philosophy

- *Mahdi Zandiyah*
- *A Researcher of Qum Seminary*

The Principle of Unity is one of the most important philosophical principles that have played a great role in coming to existence of many philosophical principles and issues. This principle which has been accepted almost by the majority of the

The Position of Infallible Imams at the Age of the Seal of Prophethood

- *Muhammad Muzaffari*
- *An A.M. of Islamic Philosophy and Theology*

The Seal of the Prophethood and the closing the door of the revelation after the prophet of Islam is regarded as one of the necessities of Islamic religion and is one of the basic beliefs of the Muslims. There is no doubt that the correct explanation and analysis of this problem would increase the freshness of the faith and religious beliefs of the Muslims and open the door for the contemporary mankind to study and reexamine this universal and complete religion.

This paper has opened a new door for the explanation of the Seal of Prophethood and has considered this problem through the process of the Imamate in the religion of the Prophet of Islam. The position of the Holy prophet peace be upon him, the realm of deputy and succession of Imams from the Holy prophet of Islam, the role and position of infallible Imams in interpreting and explaining of the Islamic sciences and Religious Law and conforming and exercising them and their real and legal position and also the relation of Imamate and the Seal of the Prophethood are the issues which have been considered in this paper.

Key words: *Genetic guardianship, Religious guardianship, The seal of the Prophethood, Caliphate, Deputy, Authority.*

subsistent; for it comes to exist universally and through knowing the cause.

This idea has been faced with many objections both from the aspect of imprinted forms and the way of God knowledge in particulars. This article examines both the idea and its objections.

Key words: *Divine knowledge, God's knowledge in particulars, Imprinted forms, Ibn Sina.*

Physical Resurrection in Viewpoint of Mulla Sadra

□ *Dr. Yahya Boozarnejad*

□ *A PhD Student of Philosophy*

Physical resurrection is a difficult problem that has occupied the thought of the thinkers from different schools in the Islamic world. Some have denied it and some have accepted it just because of revelation and some have believed that the Resurrection will be with another body. Given to the previous attempts, Mulla Sadra has tried to prove rationally the physical resurrection in according with his transcendent philosophy. He has mentioned eleven premises for proving physical resurrection and believes that every school of thought has not accepted one of this premises can not solve this problem. Some of the premises that Mulla Sadra has accepted and have played an especial role in explaining of the physical resurrection are: substantial motion, individuation with existence and fulfillment of the form with matter.

Key words: *Principality of the existence, Individuation, Imaginal world, Substantial motion, Physical resurrection.*

Abstracts

Divine Knowledge;

Criticizing and Considering Ibn Sina's Idea

□ *Ishaq Arefi Shirdagi*

□ *A PhD Student of Islamic Philosophy and Theology*

One of the important problem among theologians and philosophers and made them to consider it and led to different ideas is the Divine Knowledge.

Ibn Sina has considered this problem from different aspects. He believes that God is Self Sufficient, Omnipotent and Omniscient. He explains that God's knowledge in His entity is presential knowledge but in others is acquired through the imprinted forms in the entity. He believes that God knows all things and nothing is hidden from His knowledge. This knowledge is unchangeable and always

Table of contents

Researches:

Divine Knowledge; Criticizing and Considering Ibn Sina's Idea\ Ishaq Arefi Shirdagi	۳
Physical Resurrection in Viewpoint of Mulla Sadra\ Yahya Boozarnejad	۲۷
The Position of Infallible Imams at the Age of the Seal of Prophethood Muhammad Muzaffari	۴۹
The Verse of Guardianship (Velayah); Ideas and Answers\ Ali Jalaiyan	۷۹
The Arrangement of the Order of the Existence from the Viewpoint of Peripatetic and Illuminationist Philosophy\ Mahdi Zandiyah	۱۰۵
Comparative Studying of Pantheism in Viewpoint of Ibn Arabi and Spinoza Dr. Sayyed Mortaza Hoseini Shahrudi	۱۲۹
Philosophical Hermeneutics or Hermeneutic Philosophy; an Introduction to Heidegger's Hermeneutics\ Ali Fathi	۱۶۱

Translations:

Intuition and Thinking: The Evolving Structure of Avicenna's Epistemology/ Dimitri Gutas/ Trans. by: Rahmatollah Karimzadeh	۱۷۹
--	-----

Translation of Abstracts:

Arabic Translation/ Muhammad Salami	۲۱۱
English Translation/ Rahmatollah Karimzadeh	۲۲۲

صاحب امتیاز: طابقتا علوم رضوی

مدیر مسئول: محمدباقر فرزانه

سر دبیر: دکتر سید محمدباقر حجتی

اعضای هیئت تحریریه (به ترتیب حروف الفبا):

دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی	استاد دانشگاه تهران
دکتر گودرز افتخار چهرمی	استاد دانشگاه شهید بهشتی
دکتر محمد امامی	عضو هیئت علمی دانشگاه رضوی
دکتر احمد بهشتی	استاد دانشگاه تهران
دکتر سیدمحمدباقر حجتی	استاد دانشگاه تهران
داود حیدری	عضو هیئت علمی دانشگاه رضوی
آیی الله عباسعلی عمید زنجانی	استاد دانشگاه تهران
حجی الاسلام والمسلمین محمدباقر فرزانه	رئیس دانشگاه علوم اسلامی رضوی
حجی الاسلام والمسلمین صادق لاریجانی	استادیار دانشگاه قم
دکتر محمدعلی مهدوی راد	استادیار دانشگاه تهران
دکتر حسین میرمحمدصادقی	دانشیار دانشگاه شهید بهشتی
دکتر علی حسین نجفی ابرندآبادی	استاد دانشگاه شهید بهشتی
آیی الله محمد واعظزاده خراسانی	استاد دانشگاه فردوسی



مشاوران علمی این شماره (به ترتیب حروف الفبا):

دکتر سیدمرتضی حسینی شاهرودی
داود حیدری
محمداسحاق عارفی شیردازی
حسین غفاری
محمود یزدی مطلق (فاضل)
محمد فاضلی نژاد
عزیزالله فیاض صابری
محمد واعظزاده خراسانی



«آرای نویسندگان مقالات لزوماً دیدگاه مجله نیست.»
«نقل مطالب مجله با ذکر مأخذ بلامانع است.»

- ❦ دبیر ویژه نامه
رحمت الله کریمزاده
- ❦ مدیر اجرایی
یعقوب خاوری
- ❦ ویراستاران
یعقوب خاوری و عبدالله غلامی
- ❦ امور مشترکین و توزیع
علی جانفزا
- ❦ طراح جلد
جواد سعیدی
- ❦ چاپ و صحافی
مؤسسه فرهنگی قدس
- ❦ شمارگان
۱۵۰۰ نسخه
- ❦ بهای تک شماره
۱۰۰۰ تومان
- ❦ تلفن و دورنگار
۰۵۱۱-۲۲۳۰۷۷۲
- ❦ نشانی
مشهد، ص پ ۹۱۷۳۵-۴۶۱
- ❦ آدرس اینترنت
www.magiran.com/razavi
- ❦ پیامنگار
razaviunmag@gmail.com

Specialized Journal of Razavi University of Islamic Sciences

Quarterly Research of Humanities

(Theology & Law)

Specialized Issue;

Islamic Theology & Philosophy

Vol. ۸, No. ۲۹ Autumn ۲۰۰۸



Proprietor:

Razavi University of Islamic
Sciences

Managing Director:

M. B. Farzane

Editor -in- Chief:

Dr. S. M. B. Hojjati

Scientific Editor:

R. Karimzadeh

Executive Chief:

Y. Khavari

Publisher:

Cultural Institution of Quds

Editorial Board:

A. A. Amid Zanjani (*Prof. of Tehran University*)

A. Beheshti (*Prof. of Tehran University*)

Gh. H. Ebrahimi Dinani (*Prof. of Tehran University*)

G. Eftekhari Jahromi (*Prof. of Tehran University*)

M. B. Farzane (*chancellor of Razavi University*)

D. Heidari (*member of academic board of Razavi University*)

S. M. B. Hojjati (*Prof. of Tehran University*)

M. Imami (*member of academic board of Razavi University*)

S. Larijani (*assistant professor of Qum University*)

M. A. Mahdavi Rad (*assistant professor of Tehran University*)

H. Mir Mohammad Sadeghi (*associate professor of Shahid Beheshti University*)

A. H. Najafi Abrandabadi (*Prof. of Shahid Beheshti University*)

M. Vaezzadeh Khorasani (*Prof. of Ferdowsi University*)

Tel & Fax: ۰۵۱۱-۲۲۳۰۷۷۲

Address: Iran, Mashhad, P.O. Box: ۹۱۷۳۵-۴۶۱

Web Site: www.magiran.com/razavi

E.mail: razaviunmag@gmail.com