



دانشگاه قم

فصلنامه علمی - پژوهشی

سال هفتم / شماره اول / پائیز ۱۳۹۴

شماره پیاپی: ۶۵۰

شابا ۹۷۹۱-۱۷۳۵

پژوهش‌های فلسفی کلامی

- ۲۸ - ۷ نظریه مثل و صدور کثرات از واحد حقیقی
محمد ذبیحی و محمود صیدی
- ۴۴ - ۲۹ بررسی وجوه تشابه ترمذی و ابن عربی در بحث ولایت
مینابا هنر و ابوالفضل محمودی
- ۷۰ - ۴۵ دعای از دیدگاه قاضی عبدالجبار معتزلی
جنان ایزدی و هاجر مهوری حبیب آبادی
- ۹۲ - ۷۱ تأویلات بدیع سهروردی از آیه نور
محمدرضا یوسفی والهه حیدری جونقانی
- ۱۱۰ - ۹۳ صدق و کذب پذیری مشهورات نزد ابن سینا
مهناز امیر خانی و سیده ملیحه پور صالح امیری
- ۱۳۰ - ۱۱۱ خواب و رؤیا و تحلیل آن از منظر ابن سینا و ملاصدرا
وحید حداد و حامد ناجی اصفهانی
- ۱۵۲ - ۱۳۱ تحلیل نظریه تکامل و بررسی پیامدهای آن از منظر سید حسین نصر
اسحاق آسوده

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



پژوهش‌های فلسفی - کلامی

فصل‌نامه علمی - پژوهشی دانشگاه قم

سال هفدهم، شماره اول - پاییز ۱۳۹۴، شماره پیاپی ۶۵

صاحب امتیاز: دانشگاه قم

مدیر مسئول: دکتر محمد ذبیحی

سر دبیر: دکتر احمد بهشتی

اعضای هیئت تحریریه (به ترتیب الفبا)

دکتر غلام‌حسین ابراهیمی دینانی، دکتر احمد بهشتی، دکتر محسن جوادی، دکتر محمد ذبیحی، دکتر جعفر

شانظری، آیت الله صادق لاریجانی، دکتر سید مصطفی محقق داماد

مدیر داخلی و دبیر تحریریه: محمدرضا شجاعی

ویراستار: زینب صالحی

حروف‌چین و صفحه‌آرا: حسین معظمی

یادآوری: فصل‌نامه پژوهش‌های فلسفی - کلامی در زمینه‌های فلسفه غرب، فلسفه اسلامی، کلام جدید، کلام

اسلامی، عرفان و اخلاق مقاله می‌پذیرد.

مسئولیت مطالب هر مقاله از هر نظر بر عهده نویسنده است.

نقل مطالب فصل‌نامه با ذکر مأخذ مانعی ندارد.

فصل‌نامه در ویرایش، اختصار و اصلاح مقاله‌ها آزاد است.

نشانی فصل‌نامه: قم: بلوار الغدیر، دانشگاه قم: کتاب‌خانه مرکزی، دفتر فصل‌نامه فلسفی - کلامی

تلفن: ۶۱-۰۲۵۳۲۱۰۳۳۶۰

شماره شاپا: ۹۷۹۱-۱۷۳۵

سامانه نشریه: pfk.qom.ac.ir

نشانی الکترونیکی: pfk@Qom.ac.ir وب سایت اختصاصی مجلات علمی دانشگاه قم: mag.qom.ac.ir

این نشریه در پایگاه استنادی علوم جهان اسلام و ایران ژورنال و همچنین در پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی (SID) نمایه می‌شود. نویسندگان محترم می‌توانند از طریق این پایگاه به نشانی (www.SID.ir) مقالات خود را به صورت الکترونیکی (on-line) جهت بررسی به این نشریه ارسال کرده و آن را رهگیری (Tracing) کنند.

بر اساس مجوز شماره ۳/۲۹۱۰/۵۳۳ مورخه ۸۴/۵/۵ کمیسیون بررسی نشریات علمی کشور وزارت علوم، تحقیقات و فناوری درجه علمی - پژوهشی به فصل‌نامه پژوهش‌های فلسفی - کلامی دانشگاه قم اعطا شد.

پذیرش مقاله در این در این مجله فقط از طریق ثبت در سامانه (pfk.qom.ac.ir) امکان پذیر می باشد.

راهنمای شرایط تنظیم و ارسال مقالات

از نویسندگان درخواست می‌شود:

۱. مقاله ارسالی از ۶۵۰۰ کلمه بیشتر نباشد.
۲. مقاله ارسالی باید در محیط **word** با دقت تایپ شده و فایل آن به انضمام یک پرینت، به دفتر مجله ارسال شود.
۳. مقاله ارسالی باید تألیفی باشد و مقالات ترجمه‌ای در صورتی قابل پذیرش خواهند بود که همراه با نقد و بررسی باشند.
۴. مقاله ارسالی باید دارای بخش‌های ذیل باشد:
 - الف) چکیده فارسی و انگلیسی، حداکثر در ۱۵۰ کلمه.
 - ب) کلیدواژه‌ها فارسی و معادل انگلیسی آن (حداکثر ۵ واژه)
 - ج) رتبه علمی نویسنده و مترجم.
 - د) درج اسامی و اصطلاحات مهجور، در پایین هر صفحه ضروری است.
۵. منابع و ارجاعات باید کامل و دقیق باشد، لذا از ارسال مقالات با منابع ناقص جداً خودداری فرمایید.
۶. مقاله ارسالی نباید در هیچ نشریه داخلی یا خارجی چاپ شده باشد.
۷. مقاله ارسالی نباید هم‌زمان به سایر مجلات یا مجموعه‌ها فرستاده شده باشد.
۸. منابع مورد استفاده در پایان مقاله به شکل زیر نوشته شود:

الف) کتاب

نام خانوادگی نویسنده، نام نویسنده، سال انتشار، نام کتاب، نام مترجم، محل انتشار، نام ناشر، نوبت چاپ، شماره جلد.

ب) مقاله

نام خانوادگی نویسنده، نام نویسنده، سال انتشار، «عنوان مقاله»، در: نام نشریه، شماره مجله.

پژوهش‌های فلسفی-کلامی

فصل‌نامه علمی - پژوهشی دانشگاه قم

زیر نظر معاونت پژوهشی

سال هفدهم، شماره اول، پاییز ۱۳۹۴

شماره پیاپی ۶۵

- نظریه مثل و صدور کثرات از واحد حقیقی..... ۲۸ - ۷
محمد ذبیحی و محمود صیدی
- بررسی وجوه تشابه ترمذی و ابن عربی در بحث ولایت..... ۴۴ - ۲۹
مینا باهنر و ابوالفضل محمودی
- دعا از دیدگاه قاضی عبدالجبار معتزلی..... ۷۰ - ۴۵
جنان ایزدی و هاجر مهوری حبیب‌آبادی
- تأویلات بدیع سهروردی از آیه نور..... ۹۲ - ۷۱
محمد رضا یوسفی و الهه حیدری جوتقانی
- صدق و کذب‌پذیری مشهورات نزد ابن‌سینا..... ۱۱۰ - ۹۳
مهناز امیرخانی و سیده ملیحه پورصالح امیری
- خواب و رؤیا و تحلیل آن از منظر ابن‌سینا و ملاصدرا..... ۱۳۰ - ۱۱۱
وحیده حداد و حامد ناجی اصفهانی
- تحلیل نظریه تکامل و بررسی پیامدهای آن از منظر سید حسین نصر..... ۱۵۲ - ۱۳۱
اسحاق آسوده

نظریه مثل و صدور کثرات از واحد حقیقی

محمد ذبیحی*

محمود صیدی**

چکیده

ایده مثل افلاطونی، که راهی برای رهایی از برخی اشکالات مربوط به شناخت اشیا، توجیه کثرات و یافتن مبدأ نهایی ثابت برای موجودات متغیر بود، چندان طول نکشید که در عرصه معرفت‌شناسی و شناخت اشیا دشواری‌های بسیاری پدید آورد. در دنیای اسلام، نظریه مثل افلاطونی مخالفان و موافقان نامداری دارد. سه فیلسوف بزرگ عالم اسلام، ابن‌سینا، سهروردی و ملاصدرا، هر یک به تفصیل به این مسئله پرداخته‌اند. ابن‌سینا به‌جد آن را نادرست دانسته و دو فیلسوف دیگر تلاش بسیاری در اثبات آن کرده‌اند. از آنجایی که نظریه مثل افلاطونی پیوندی وثیق با نظریه صدور کثرات از واحد حقیقی دارد، پژوهش حاضر می‌کوشد ضمن بررسی دلایل مخالفان و موافقان، تنگناهای پیش روی نظریه صدور کثرات از واحد حقیقی را، با توجه به ایده مثل افلاطونی، تبیین کند.

کلیدواژه‌ها: مثل افلاطونی، صدور کثرات، سهروردی، ملاصدرا.

مقدمه

از دیدگاه افلاطون، متعلق معرفت حقیقی، باید ثابت و پایدار باشد. این شرایط و لوازم تا آنجا که به عالی‌ترین حالت شناسنده، یعنی علم، مربوط است به وسیله کلی حاصل می‌شود. شناخت‌شناسی افلاطون به‌وضوح می‌رساند که کلیات خالی از مرجع عینی نبوده‌اند و شواهد فراوانی وجود دارد که افلاطون در سراسر فعالیت آکادمی، ادبی و فرهنگی خود، خویشتن را با مسائلی که از نظریه صور برمی‌خاست دائماً مشغول می‌کرده است (کاپلستون، ۱۳۶۸: ۱۷۸/۱). محوری‌ترین و بنیادی‌ترین مبنای فلسفی افلاطون نظریه مثل است که نه‌تنها مباحث هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی افلاطون که حتی سیاست، اخلاق و سایر بخش‌های افکار و آرای افلاطون نیز، مستقیم و غیرمستقیم تحت تأثیر نظریه مثل او است، به‌گونه‌ای که شاید رد یا قبول آن موجب اثبات یا ابطال تمام فلسفه افلاطون یا دست‌کم بخش اساسی فلسفه وی شود (لاوین، ۱۳۸۴: ۶۴). این نظریه در فلسفه اسلامی بسیار محل توجه قرار گرفته و جنبه‌های گوناگونی یافته است. در این مقاله کوشیده‌ایم یکی از این جنبه‌های مهم را بررسی کنیم و نشان دهیم که از دیدگاه حکمای اسلامی ابطال یا اثبات این نظریه، خود نیازمند برهان است و براهین اثبات یا ابطال آن باید از جهت صدور کثرات از واحد حقیقی نیز اقامه شود، به‌گونه‌ای که مدافع این نظریه باید صدور سلسله عقول را به‌گونه‌ای تحلیل و اثبات کند که منتهی به صدور عقول عرضی و متکافئه شود؛ چه اینکه در سوی انکار آن باید نادرستی عقول عرضی متکافئه تبیین شود.

ابن‌سینا و انکار نظریه مثل از جهت صدور کثرات

از دیدگاه ابن‌سینا، حقیقت واحد، که دارای ذات و ماهیت واحد است، افراد مختلف آن در مجرد و مادی بودن، نیازمندی و بی‌نیازی، معقولیت و محسوسیت تفاوت پیدا نمی‌کنند. ماهیت واحد نمی‌تواند به انحاء مختلف وجودی موجود شود. هر ماهیتی فقط متصف به یک نحوه وجود می‌شود، لذا اینکه افلاطون قائل شده است که هر نوعی از انواع، فردی مجرد در عالم الیه دارد، باطل است. زیرا ماهیت واحد نمی‌تواند هم افراد مادی داشته باشد و هم فرد مجرد (ابن‌سینا، ۱۳۸۵: ۳۱۷).

نظریه مثل و صدور کثرت از واحد حقیقی

ابن سینا دلیل قائل شدن افلاطون به نظریه مثل را خلط امور پنج‌گانه ذیل می‌داند (همان):
(۳۲۴):

۱. افلاطون میان ماهیت لا بشرط با ماهیت بشرط لا فرق نگذاشته و پنداشته است که اگر ماهیت من حیث هی در نظر گرفته شود به لحاظ واقع و خارج ذهن هم به همین لحاظ موجود است.
 ۲. اشتباه در تشخیص معنای واحد؛ چه آنگاه که گفته می‌شود انسانیت معنای واحدی دارد؛ مقصود وحدت عددی نیست تا اینکه واحد در عین وحدت کثیر باشد، بلکه مقصود وحدت نوعی و بالعموم بوده که با کثرت عددی هم سازگار است. بنابراین، از نظر ابن سینا، افلاطون میان معنای واحد بالعدد و واحد بالعموم خلط کرده است.
 ۳. افلاطون به این نکته توجه نکرده که ماهیت من حیث هی در حد ذات خود به هیچ یک از اوصاف خارج از ذات متصف نبوده و ماهیت من حیث هی انسان، فقط ماهیت انسان است و عوارض وحدت، کثرت و ... خارج از ذات انسان و عارض بر او می‌شود.
 ۴. افلاطون بین بقای فرد با بقای نوع، که به تعاقب اشخاص است، خلط کرده و اخبار به بقای انسانیت در آن وحدت یا کثرت آن نیست. بنابراین، از اینکه انواع در خارج باقی هستند، نمی‌توان نتیجه گرفت که در خارج انسانیت واحدی که ازلی و ابدی باشد، موجود است.
 ۵. افلاطون گمان کرده است اگر اشیای مادی معلول هستند، علل آنها باید مفارق از ماده باشد، در حالی که امور مادی معلول اند و علت آنها جواهر دیگری است که از سنخ مقولات نه‌گانه است.
- بنابراین، ابن سینا با بیان این وجوه می‌کوشد منشأ خلط افلاطون در قائل شدن به نظریه مثل را بیان کند. ولی بحث به اینجا ختم نمی‌شود. ابن سینا صدور عقول طولی از واجب‌الوجود را به گونه‌ای تحلیل می‌کند که منتهی به عقل دهم یا فعال شود که لازمه حتمی آن انکار وجود عقول عرضی و ارباب انواع است.

کیفیت حصول کثرت از دیدگاه ابن سینا

قبل از تبیین دیدگاه ابن سینا ناچار به بیان دو مقدمه هستیم:

۱. وجود غیر از ماهیت است؛ به عبارت دیگر، وجود زاید بر ماهیت است، به سه دلیل: الف. ماهیت شیء، مانند ماهیت ثلث، را تعقل کرده و از موجودبودن یا معدوم‌بودن آن غفلت

فصلنامه علمی پژوهشی دانشگاه قم: سال نهم، شماره اول، شماره پیاپی ۶۵ (پاییز ۱۳۹۴)

می‌کنیم. اگر وجود همان ماهیت بود معنا نداشت که ماهیت را تعقل کرده، از وجودش غفلت کنیم. بنابراین، وجود غیر از ماهیت است؛ ب. ماهیت نسبت تساوی به وجود و عدم دارد. از این رو ماهیت هم قابلیت اتصاف به وجود دارد و هم قابلیت اتصاف به عدم. از این معنا به نسبت تساوی یا سلب ضرورتین تعبیر می‌شود. از طرف دیگر، وجود همان ثبوت و تحقق بوده و به عدم نسبت داده نمی‌شود. زیرا نسبت دادن شیء به نقیض آن محال است. بنابراین، وجود غیر از ماهیت است؛ ج. سلب وجود از ماهیت صحیح است. می‌توانیم قضیه‌ای حملیه منعقد کنیم و بگوییم مثلاً انسان چهارسر موجود نیست. بنابراین، سلب وجود از ماهیت صحیح است. از طرف دیگر، سلب خود شیء یا ذاتیات آن از خودش محال است. لذا وجود غیر از ماهیت است. توجه به این مقدمه در این بحث ابن‌سینا بسیار مهم و ضروری است. زیرا ابن‌سینا با توجه به این مقدمه اثبات می‌کند که عقل اول و صادر نخستین وجودی دارد که غیر از ماهیتش است و با وجودش منشأ صدور عقل دوم و با ماهیتش منشأ صدور فلک است (ابن‌سینا، ۱۳۷۹: ۴۴/۱).

۲. ابن‌سینا اتحاد عاقل و معقول را رد و ابطال می‌کند. وی می‌گوید عده‌ای در اوایل معتقد بودند اگر جوهر عاقل مثلاً الف را تعقل کند همان معقولش که الف است، می‌شود. حال می‌پرسیم جوهر عاقل که الف را تعقل کرده است آیا حالش قبل از تعقل با بعد از تعقل فرق کرده است یا نه. اگر حالش تغییر نکرده باشد، تعقل یا عدم تعقل الف دخالتی در جوهر عاقل نداشته و قول به اتحاد عاقل و معقول باطل است. اما اگر تفاوت کرده و تغییری در آن حاصل شده باشد، در این صورت می‌پرسیم یک حال از آن فرق کرده و باطل شده است، که در این صورت استحاله یا همان حرکت در مقوله کیف روی داده و اتحادی حاصل نشده است. اگر ذات جوهر عاقل تغییر کرده و باطل شده باشد معنای اتحاد عاقل و معقول این خواهد بود که ذاتی از بین رفته و ذات دیگر به وجود آمده است. این اتحاد نیست، بلکه کون و فساد است؛ و کون و فساد مستدعی ماده مشترکی است که در تمام تغییر و تحولات ثابت باقی بماند، در حالی که بحث در جوهر عاقل و مجرد است نه اشیای مادی. همچنین، اگر جوهر عاقل، الف را تعقل کرد و سپس ب را، آیا به همان حالتی که الف را تعقل کرده باقی است، به این نحو که چه ب را تعقل کند یا نکند فرقی نیست یا اینکه تغییر حاصل شده است؟ در این صورت باز همان شقوق و ایرادات مطرح شده و وارد خواهند بود (همان: ۲۹۲/۳).

نظریهٔ مثل و صدور کثرت از واحد حقیقی

ابن سینا بعد از ابطال اتحاد عاقل و معقول، نحوه علوم و معقولات مبادی عالییه وجود و واجب‌الوجود را به این نحو تقریر می‌کند که: خداوند علت همه اشیای نظام وجود است. علم به علت مستلزم علم به معلول است. لذا خداوند وقتی ذات خود را تعقل می‌کند علم به ماسوا نیز دارد. در عقول طولیه همین‌گونه است. به بیان دیگر، عاقل همان‌طور که در تعقل ذاتش احتیاج به صورتی غیر از صورت ذاتش ندارد، همین‌طور در تعقل معلولاتش نیز نیازی به صورت زاید ندارد (همان: ۲۹۸).

بعد از بیان مقدمات فوق، ابن سینا حصول کثرت از واجب‌الوجود را این‌گونه تحلیل می‌کند: واجب‌الوجود طبق قاعده الواحد، عقل اول را صادر می‌کند. عقل اول اگرچه واحد بوده و کثرت خارجی در او راه ندارد اما نوعی کثرت اعتباری در او قابل فرض است. زیرا وجودی دارد و ماهیتی. وجودش منسوب به واجب‌الوجود است که به این اعتبار متصف به وجوب غیر می‌شود؛ وجود عقل اول نسبتی هم به ماهیتش دارد که از این جهت متصف به امکان ذاتی می‌شود. وجه دیگر کثرت اعتباری در عقل اول این است که عقل اول نحوه‌ای وجود تجردی داشته و از ماده مبرا است. هر مجردی هم عاقل است. لذا هم تعقل ذات خویش را می‌کند و هم تعقل علتش، را که واجب‌الوجود باشد. حال با توجه به این بیان، وجود عقل اول علت صدور عقل دوم و امکان عقل اول، علت صدور فلک اقصی است یا اینکه تعقل عقل اول، واجب‌الوجود را علت صدور عقل دوم و تعقل عقل اول ذاتش را علت صدور فلک اقصی است. به این نحو که جهتی که شرافت و علو بیشتری دارد علت صدور معلول اشرف و جهتی که شرافت کمتری دارد علت صدور معلول اخس می‌شود. وجود منسوب به ماهیت مانند سایه و ظل است و وجود منسوب به واجب‌الوجود مانند نور. بنابراین، جهت اخس مناسب صدور فلک و جهت عالی و اشرف مبدأ صدور معلول اشرف و اقدم می‌شود که همان عقل دوم است. همین‌طور از هر عقلی، عقل و فلک صادر می‌شود تا اینکه عقول نه‌گانه، افلاک نه‌گانه را صادر کرده و سلسله عقول به عقل فعال که همان عقل دهم است، برسد. عقل فعال واسطه در فیض و صدور عالم ماده بوده و تکمیل نفوس انسانی از قوه به فعلیت و مفیض معقولات برای نفوس انسانی به واسطه این عقل است. عقل دهم از جهت امکان ذاتی ایجادکننده هیولا و از جهت وجوب غیر، افاضه‌کننده صورت به هیولا است. هیولا استعداد نامتناهی، و عقل فعال هم افاضه نامتناهی دارد. با توجه به قابلیت و فعلیت نامتناهی نزول فیض و برکات در عالم ماده تداوم دارد (ابن سینا، ۱۳۸۵: ۴۲۳).

فصلنامه علمی-پژوهشی دانشگاه قم: سال هجدهم، شماره اول، شماره پیاپی ۶۵ (پاییز ۱۳۹۴)

نکته اساسی در این بحث این است که ابن سینا سلسله عقول را منتهی به عقل دهم دانسته و معتقد است در عرض عقل فعال عقول دیگری نه تنها وجود ندارند بلکه وجود آنها محال است. لذا ابن سینا از جهت سافل به عالی و عالی به سافل، وجود ارباب انواع و مثل افلاطونی را محال می‌داند (همان).

سهروردی و نظریه مثل افلاطونی

از دیدگاه سهروردی، ابن سینا در رد نظریه مثل افلاطونی گرفتار مغالطه «اخذ مثال شیء در مکان خود شیء» شده است. استدلال ابن سینا این بود که هر حقیقت نوعیه‌ای ماهیت واحدی دارد که از آن تخلف نمی‌کند. اگر آن حقیقت نوعیه بالذات نیازمند محل باشد تمام افراد آن نیازمند محل بوده و بی‌نیازی هیچ یک از افراد آن از محل ممکن نخواهد بود. نتیجه آنکه اگر بعضی از افراد ماهیت نوعیه‌ای، بی‌نیاز از محل باشد باید تمام افراد آن چنین باشند، در حالی که افراد زیادی از هر ماهیت نوعیه نیازمند محل هستند. بنابراین، وجود مثل افلاطونی یا فردی از هر ماهیت نوعیه، به نحو وجود تجردی محال است (همان: ۳۲۴).

سهروردی می‌گوید این استدلال دچار مغالطه اخذ مثال شیء مکان خود شیء است. مشائیان خود می‌گویند صورت ذهنی از جوهر خارجی عرض ذهنی است. از این رو از دیدگاه مشائیان شیء واحد می‌تواند دو نحوه وجود داشته باشد: ذهنی و خارجی. با توجه به این مطلب، مشائیان نباید وجود مثل افلاطونی و ارباب انواع را - که از سویی در عالم عقل قائم بالذات بوده و نیازمند ماده نیستند و از سوی دیگر این حقایق دارای اصنام و افراد مادی هستند که نیازمند محل‌اند - انکار کنند. زیرا کمالیت و تمامیت ارباب انواع مقتضی بی‌نیازی از محل و نقص است و ظلمانی بودن افراد مادی آن مستدعی نیازمندی به محل است. بنابراین، این مغالطه ناشی از اخذ مثال شیء مکان خود شیء است. به بیان دیگر، حکم افراد مادی را، که مثال ارباب انواع هستند، به صاحب مثال و رب النوع آن سرایت داده‌اند (سهروردی، ۱۳۸۰: ۹۲/۲).

براهین سه‌گانه سهروردی در اثبات مثل افلاطونی

۱. قوای نباتی، یعنی قوه غاذیه، نامیه و مولده اعراض بوده و حلول در جسم کرده‌اند. این قوا به سبب تغییر موضوعشان متغیر، و فاقد علم و ادراک‌اند. لذا قوای نباتی از جهت آنکه اولاً به طور دائم در حال تغییر و تبدل‌اند و دیگر اینکه فاقد علم و ادراک‌اند، نمی‌توانند علت موجه

نظریه مثل و صدور کثرات از واحد حقیقی

آثار و کمالات شگفت‌انگیزی باشند که در موضوعاتشان است. زیرا علت معطی وجود باید واجد تمام کمالات معلول خویش، و دارای علم و ادراک باشد. در نتیجه علت این آثار و کمالات وجودی، رب‌النوع و مثل افلاطونی هر نوعی از انواع است که افراد هر نوعی را ایجاد کرده و آنها را به سوی غایاتشان هدایت می‌کند (سهروردی، ۱۳۸۰: ۴۵۴/۱).

۲. انواع طبیعی دارای نظامی دائمی‌اند و به نحو اتفاق موجود نشده‌اند. زیرا امر اتفاقی نه دائمی و نه اکثری است؛ و چنانچه این انواع دارای نظام دائمی‌اند، باید دارای علل حقیقی و موجه باشند. علت این امور مزاج نیست، زیرا از نظر سهروردی دلیلی ندارد که مزاج را علت این‌گونه امور بدانیم. بلکه علت این امور مثال افلاطونی و رب‌النوع است که افراد مادی هر نوعی را ایجاد کرده و به تدبیر آنها می‌پردازد؛ و افراد مادی، جزئی و مثال آنها، کلی است. مقصود از کلی بودن آن هم تساوی نسبت آن به تمام افراد مادی است (همان: ۱۴۳).

۳. قاعده امکان اشرف؛ مفاد این قاعده این است که اگر ممکن اخس، از واجب‌الوجود صادر شده باشد، قبل از آن باید ممکن اشرف موجود شده باشد. چنانچه قبل از ممکن اخس، ممکن اشرف صادر نشده باشد، صدور ممکن اشرف چند حالت دارد: ۱. به طور کلی هیچ‌گاه ایجاد نشود؛ ۲. بعد از ممکن اخس ایجاد شود؛ ۳. همراه با هم ایجاد شوند. لازمه فرض اول نقص و محدودیت واجب‌الوجود است. زیرا طبق این فرض، فیض حق وافی به صدور ممکن اخس بوده ولی وافی به صدور اشرف نبوده است. لازمه فرض دوم علیت اخس نسبت به اشرف است. زیرا مقصود از قبل و بعد، قبل و بعد طولی و به نحو علیت است؛ و فرض سوم، با قاعده الواحد منافات دارد. چکیده برهان اینکه، طبق قاعده امکان اشرف از آن جهت که افراد مادی هر ماهیت نوعیه‌ای مثل افراد ماهیت نوعیه انسان موجود شده‌اند قبل از آن فرد مجرد انسان یا رب‌النوع انسانی و مثل افلاطونی آن موجود شده است (همان).

تا به اینجا نشان داده شد که سهروردی با اقامه سه دلیل در پی اثبات نظریه مثل افلاطونی است. سهروردی جهت صدور کثرات از واحد حقیقی را محل توجه قرار داده و به اثبات ارباب انواع و مثل افلاطونی از این جهت نیز می‌پردازد. از آنجایی که سهروردی توجه دارد که این‌سینا از جهت یادشده به رد و ابطال مثل افلاطونی پرداخته است، ابتدا سعی در ابطال این دیدگاه کرده و در ادامه دیدگاه مختص خویش را در این زمینه پیش می‌کشد. با توجه به این دورنمای کلی از بحث، سهروردی می‌کوشد نخست از تمام جوانب به اشکالات این‌سینا پاسخ گوید و در ادامه مدعای خود را اثبات کند.

اشکالات سهروردی بر کیفیت صدور کثرات از دیدگاه ابن سینا

۱. ابن سینا می‌گفت عقل اول از جهت وجوب غیری یا تعقل واجب‌الوجود علت عقل دوم و از جهت ماهیت یا تعقل ذات خویش علت فلک است. عقل دوم نیز همین مناسبت را با عقل سوم و فلک داشته و همین‌طور عقول نه‌گانه، افلاک نه‌گانه را ایجاد می‌کنند تا اینکه عقل دهم یا فعال عالم ماده را ایجاد کند. از نظر سهروردی، طبق این بیان لازم می‌آید فلکی که معلول عقل اول است، علت فلک معلول عقل دوم باشد. زیرا وقتی بین دو علت رابطه علی و معلولی برقرار باشد، بین دو معلول آنها هم چنین رابطه‌ای برقرار خواهد بود. عقل اول از جهتی علت فلک و از جهت دیگر علت عقل دوم است و عقل دوم علت عقل سوم و فلک. از این‌رو بین علت افلاک رابطه علی برقرار است. به همین دلیل باید بین دو معلول هم این رابطه موجود باشد. محذور رابطه علیت بین افلاک این است که افلاک جسم‌اند و علیت اجسام منوط به داشتن وضع و محاذات خاصی است. حال آنکه وضع نسبت به معدوم معنا ندارد. زیرا فرض بر این است که هنوز افلاک ایجاد نشده‌اند (همان: ۱۳۸).

۲. اگر حس (افلاک) به قواهر اعلون و عقول طولی نسبت داده شود، لازم می‌آید که جسمی مانند فلک حاوی از همه وجوه اشرف از جسم دیگری که معلول آن است، مانند فلک محوی، باشد. زیرا هر چه علت، شرافت بیشتری داشته باشد معلول نیز دارای شرافت وجودی بیشتری خواهد بود. فلک شمس، گرچه از فلک مریخ کوچک‌تر است، ولی احاطه به آن داشته و حاوی آن است. در حالی که ابن سینا تکون فلک شمس را به عقل پایین‌تر و دارای شرافت وجودی کمتر نسبت داده و فلک مریخ را به عقل بالاتر و دارای شرافت بیشتر (همان: ۱۳۹).

۳. مشائیان می‌گویند از هر عقلی به جز عقل فعال فلکی صادر شده و با کثرت اعتباری سعی در تبیین صدور کثرات می‌کنند. سهروردی در پاسخ می‌گوید نمی‌شود فلک هشتم را به عقل دوم منسوب دانست. زیرا ستارگان این فلک، زیاد هستند و کثرت بسیاری دارد، حال آنکه عقل دوم آن قدر کثرت ندارد که وافی به صدور آن همه کثرات باشد، زیرا نهایت کثرتی که ابن سینا اثبات کرد کثرت وجود و ماهیت و تعقل ذات و تعقل مبدأ بود و با این نحو کثرت اعتباری نمی‌توان به توجیه کثرت خارجی و بسیار فلک هشتم پرداخت (همان).

اشارتی کوتاه به اشکالات سهروردی بر ابن سینا توجه‌دادن به این نکته است که انکار مثل افلاطونی از سوی ابن سینا او را در تبیین کثرات از واحد حقیقی دچار اشکال کرده است.

کیفیت صدور ارباب انواع از دیدگاه سهروردی

سهروردی صدور کثرات از واحد حقیقی را به گونه‌ای عرضه می‌کند که منجر به صدور عقول عرضی و ارباب انواع نیز باشد. توضیح این دیدگاه نیازمند ذکر چند مقدمه مختص اشراقی است:

۱. نظریه ابصار؛ از اصول بسیار مهم سهروردی در بحث توجیه صدور کثرات، نظریه ابصار ایشان است که نقشی بسیار مهم در تبیین نظریه مثل و توجیه صدور کثرات دارد. قبل از سهروردی دو نظر درباره ابصار وجود داشت. یکی اینکه صورتی از شیء خارجی در قوه باصره حلول می‌کند و باعث دیدن شیء خارجی می‌شود. نظریه دیگر اینکه از چشم انسان نوری به شیء خارجی می‌تابد و باعث رؤیت آن شیء می‌شود. سهروردی هر دوی این نظریات را باطل می‌داند و خود نظریه سوم را مطرح می‌کند: شیء مرئی بعینه همان شیء خارجی است. زیرا وقتی شرایط لازم و معتبر در رؤیت فراهم شد نفس یک نحوه اضافه اشراقی به شیء خارجی پیدا کرده و به مجرد همین نسبت آن را ادراک می‌کند. در خصوص صورت‌هایی که در آینه مشاهده می‌شود، سهروردی قائل است که در عالم مثال مشاهده می‌شوند. قائلان به هر دو نظریه فوق‌الذکر معتقد بودند معلوم و مرئی بالذات، صورت ذهنی آن شیء و شیء خارجی معلوم بالعرض است (همان: ۱۱۰).

۲. صدور بسیط از مرکب؛ شیء واحد می‌تواند علتی داشته باشد که این علت مرکب از اجزای مختلف باشد و مشائیان، که قائل به امتناع آن هستند، راه خطا پیموده‌اند. دلیل مشائیان این است که اگر معلول واحد باشد یا به تک‌تک اجزای علت نیازمند است که این مطلب محال است. زیرا وقتی معلول با جزئی از اجزای علتی که مرکب فرض شده است به وجود آمد دیگر نیازی نیست که با اجزای دیگر آن هم به وجود آید. یا اینکه هیچ یک از اجزای علت تأثیری در معلول نداشته باشند. بنابراین، هیچ یک علیت و تأثیری در معلول نداشته و علت نیستند. یا اینکه هر کدام از اجزا اثری جداگانه در معلول دارند. بنابراین، معلول امری مرکب است نه واحد. سهروردی می‌گوید جزء علت، علیت و تأثیر به نحو انفرادی در معلول ندارد بلکه این مجموع است که اثر و علیت واحدی دارند و آن ایجاد معلول واحد است نه اینکه هر یک از اجزای علت مرکب، جداگانه و مستقلاً تأثیر در معلول داشته باشند. مانند اینکه اگر ده نفر سنگ بزرگی را همگی با هم حرکت دهند لازم نمی‌آید که هر کدام از این ده نفر بتوانند آن سنگ را جداگانه حرکت دهند (همان: ۹۴).

۳. تمایز نور شروق و شهود؛ این بحث در سهروردی مانند دو مقدمه قبل بسیار مهم است. زیرا سهروردی با پیش کشیدن آن می‌خواهد نشان دهد که با قبول تمایز این انوار از هر یک عقلی و رب‌النوعی صادر می‌شود. برای اثبات این مطلب به کسی مثال می‌زند که به نور خورشید نگاه می‌کند. خورشید شروقی نسبت به او دارد و او شهودی نسبت به آن. لذا سهروردی نور شروق را نوری می‌داند که از عالی به دانی اشراق می‌شود، مانند اشراقی که واجب‌الوجود به عقل اول دارد، ولی نور شهود از شهود عالی نسبت به دانی حاصل می‌شود، مانند اینکه عقل اول واجب‌الوجود را شهود می‌کند و از این شهود نوری حاصل می‌شود (همان).

۴. تقسیم نور و ظلمت؛ سهروردی نور را این‌گونه تعریف می‌کند که اگر در وجود شیئی باشد که احتیاج به تعریف نداشته باشد، ظاهر است. یعنی فی‌نفسه ظاهر و جلی بوده و مظهر غیر خودش نیز هست؛ و از آن جهت که در وجود هیچ چیزی ظاهرتر و جلی‌تر از نور وجود ندارد، لذا نور بی‌نیازترین اشیا از تعریف است. سهروردی نور را به اقسامی تقسیم می‌کند: شیء تقسیم می‌شود به آنچه درحقیقت ذات خودش نور است و آنچه در حقیقت و ذات خویش نور نیست. بنابراین، وجود یا نور است یا غیرنور؛ و نور هم تقسیم می‌شود به آنچه قوام بالذات نداشته و بلکه احتیاج به محلی دارد که به آن قوام پیدا کند. این قسم نور عارض است که در اصطلاح فلسفه اشراق هیأت نامیده می‌شود. محل نور عارض گاهی اجسام هستند، مانند نور حسی. زیرا سهروردی تمام انوار حسی را نور می‌داند و در عالم ماده به جز نور حسی که به نورانیت آن است، سایر اشیا را ظلمانی می‌داند. محل نور عارض یا جسم است (برزخ به اصطلاح حکمت اشراق) یا انوار مجرد یعنی انوار قائم بالذات که شامل عقول طولی (قواهر اعلون) و عرضی (مثل افلاطونی و ارباب انواع) می‌شود. شیئی که در حقیقت و ذات خود نورانی نباشد یا بی‌نیاز از محل است که این قسم جوهر جسمانی غاسق است. جسم مادی به نظر او مظلم بالذات بوده و هیچ نحوه نوری ندارد؛ و اگر نوری هم داشته باشد مانند نور خورشید است که به زمین تابیده و آن را روشن می‌کند. مظلمی که قائم بالذات نبوده و نیازمند محل است همه مقولات نه‌گانه عرضی به جز نور حسی است (همان: ۱۳۵).

با توجه به این مقدمات، سهروردی تکون ارباب انواع را این‌طور توضیح می‌دهد: نورالانوار، طبق قاعده الواحد، عقل اول را ایجاد کرده و یک نحوه اشراقی به آن داشته و عقل اول هم شهودی به نورالانوار دارد. طبق این شهود و اشراق، از هر کدام عقلی افزوده می‌شود. عقل دوم هم گاهی نور اشراق را بی‌واسطه از نورالانوار دریافت می‌کند و یک بار هم به واسطه عقل اول و یک بار

نظریه مثل و صدور کثرات از واحد حقیقی

هم بدون واسطه، نورالانوار را شهود می‌کند و یک بار هم با واسطه عقل دوم. بنابراین، در عقل دوم چهار جهت کثرت به وجود می‌آید که طبق هر کدام از اینها، عقلی یا نوری به اصطلاح سه‌روردی به وجود می‌آید. عقل سوم هم، همچنین چهارنور عارضی از عقل دوم می‌گیرد و دوباره خود با واسطه عقول اول و دوم و بدون واسطه آنها جهات شروق و شهود پیدا می‌کند و همین‌طور جهات شهود و شروق ادامه پیدا می‌کند و از هر یک از آنها عقلی صادر می‌شود تا مرتبه انوار آن قدر ضعف پیدا کند که دیگر نوری از آن افاضه نشود و آخرین مرتبه انوار، یعنی ارباب انواع و مثل افلاطونیه، از آنها صادر شود. سه‌روردی می‌گوید هر عقل پایین‌تری به عقل بالاتر حب دارد. زیرا علت او بوده و مرتبه کمال آن است و از جهتی دیگر به آن عشق دارد و با مشاهده جهت کمالات او در خود ذلت و ظلمانیت می‌یابد و عقل بالاتر یا نور عالی‌تر عکس این جهات را نسبت به نور پایین‌تر دارد. از هر کدام از این جهات به تنهایی و از ترکیب هر یک از آنها دوتایی یا سه‌تایی و بیشتر عقلی صادر می‌شود. طبق این بیان، عدد انوار مجرده بسیار زیاد و نامتناهی خواهد بود. این تنزلات آن قدر ادامه پیدا می‌کند تا اینکه دیگر عقلی یا نور مجرد محضی از آنها صادر نشود، بلکه آخرین مرتبه عقول طولی و ارباب انواع (مثل افلاطونی) از آنها صادر شود (همان: ۱۰۶).

طبق بیان سه‌روردی، نظام عقول منحصر در ده نیست، بلکه بسیار زیاد و نامتناهی است. دیگر اینکه سلسله انوار یا عقول، منتهی به عقل دهم یا فعال نمی‌شود. زیرا در آخرین مرتبه انوار، عقول عرضی و متکافئه هستند.

با توجه به آنچه گفته شد، نتایج زیر حاصل می‌شود:

۱. سه‌روردی اعتراضات ابن‌سینا به مثل را پاسخ می‌دهد؛ ۲. با براهین سه‌گانه در صدد اثبات ارباب انواع برمی‌آید؛ ۳. نحوه صدور کثرات از دیدگاه ابن‌سینا را نقد می‌کند. زیرا این دیدگاه اساساً منکر ایجاد مثل از واجب‌الوجود است؛ ۴. با تبیینی سعی در نشان دادن نحوه صدور ارباب انواع از واجب‌الوجود و ختم‌نشدن سلسله عقول به عقل فعال بلکه منتهی شدن به مثل افلاطونی دارد.

دیدگاه ملاصدرا درباره مثل افلاطونی

در نگاهی کلی، می‌توان گفت بحث‌های صدرایی درباره مثل افلاطونی به سه بخش کلی تقسیم می‌شود: نقدهای ملاصدرا از تأویلات قوم درباره مثل، استفاده‌های ملاصدرا از مثل در حکمت

متعالیه و اقامه براهین پنج‌گانه‌ای در اثبات مثل افلاطونی و ارباب انواع. بحث‌های اول و دوم خارج از موضوع این مقاله است، از این‌رو فقط به تقریر براهین بسنده شده است. اما درباره نکات پنج‌گانه‌ای که ابن‌سینا درباره منشأ قائل‌شدن افلاطون به نظریه مثل بیان کرد، ملاصدرا می‌گوید افلاطون به دلیل شأن علمی‌ای که دارد، برتر از آن است که گرفتار این نوع مغالطات شود و فرق میان ماهیت بشرط لا و لا بشرط و تمایز میان وحدت عددی و نوعی و نظایر این امور را نداند. لذا مراد افلاطون از ماهیت مجردی که به صورت فرد واحدی در خارج موجود است به خلاف آنچه ابن‌سینا گمان کرده، ماهیت لا بشرط نیست. زیرا اعتبارات ماهیات در مفاهیم است ولی بحث افلاطون ناظر به مرتبه خارج است. ماهیت به شرط لا از دیدگاه افلاطون، به شرط لا از قیود مادی و طبیعی بوده و در خارج موجود است؛ نه اینکه ذهن آن را از قیود مادی مجرد کرده باشد. بنابراین، اعتقاد به وجود چنین فردی، از هر نوع، از ناحیه هیچ یک از خلط‌های مزبور حاصل نشده بلکه اثبات آن در گرو براهینی است که بر وجود آن اقامه شده است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳: ۲/۲۷۹). ملاصدرا در اشکال به اینکه ماهیت واحد نمی‌تواند انحاء مختلف وجودی داشته باشد، می‌گوید شکی نیست که این کلام ابن‌سینا در ماهیات متواطی صحیح است نه ماهیات مشکک. زیرا این ماهیت متواطی است که فقط قبول نحوه واحدی از وجود را می‌کند اما ماهیات مشکک به دلیل جریان تشکیک در آنها قبول نحوه‌های متعدد وجود (مادی، مثالی و عقلی) را می‌کند و دیگر اینکه برهان ابن‌سینا متوقف بر این است که ذات یا ذاتی در حقیقت و ماهیتش تفاوت پیدا نمی‌کند و فقط دارای یک نحوه وجود است. ولی طبق اصالت وجود و حرکت جوهری، ماهیت و جوهر واحد متصف به انحاء متعددی از ماهیات می‌شود. بسیاری از قواعد حکما و فیلسوفان متقدم مبتنی بر این است که یک ماهیت می‌تواند فرد کامل و غنی و افراد ناقص و فقیر داشته باشد. از سوی دیگر آن هم به جعل بسیط؛ به اینکه جاعل شیء فقیر را فقیر جعل می‌کند و شیء غنی را غنی جعل می‌کند، نه اینکه جعل واسطه بین شیء و ذاتیات آن شده باشد. زیرا جعل ترکیبی در ذات و ذاتیات معنا ندارد (همان: ۲/۷۴). دیدگاه ابن‌سینا مبتنی بر این است که افراد حقیقت و ماهیت واحد نمی‌توانند بعضی بالذات علت فرد دیگری باشند؛ و همین‌طور جریان علّیت و معلولیت ادامه داشته باشد. به نظر ملاصدرا این مطلب نیز مبتنی بر این است که ماهیت و طبیعت واحد فقط یک نحوه وجود می‌پذیرد و قبول ماهیت انحاء متفاوت وجود محال است (همان).

براهین ملاصدرا در اثبات مثل افلاطونی

۱. حرکت جوهری در تمام جواهر عالم ماده جریان دارد. از طرف دیگر، هر متحرکی نیازمند محرکی است. نتیجه آنکه محرک حرکات جوهری هر نوعی رب النوع و مثل افلاطونی هر نوعی است. توضیح مقدمه اول آن است که مشائیان حرکت را فقط در چهار مقوله عرضی کم، کیف، این و وضع جاری دانسته‌اند و حرکت جوهری را به دلیل نداشتن موضوع ثابت، ممتنع می‌دانستند، ولی ملاصدرا به اثبات حرکت در مقوله جوهر می‌پردازد. توضیح مقدمه دو آن است که هر حرکتی شش مقوم می‌خواهد: محرک و متحرک، مبدأ و منتهای مقوله و موضوع؛ لذا هر حرکتی نیازمند محرک است. با تبیین دو مقدمه استدلال، نتیجه، که اثبات مثل افلاطونی است، واضح خواهد بود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳: ۲۶۰).

۲. مشائیان حقیقت ادراکات عقلی را تقشیر و پوست‌گیری از صور ذهنی در مراحل مختلف می‌دانستند ولی حقیقت این ادراکات از دیدگاه ملاصدرا بسته به علم حضوری و شهودی به رب النوع است. بنابراین، از آن جهت که رب النوع نسبت علیت به افراد مادی خویش دارد و واسطه فیض برای آنها است، ادراکات عقلی انسانی به واسطه شهود و علم حضوری نسبت به آن حاصل می‌شود. نتیجه آنکه حصول نحوه ادراک از دیدگاه صدرایی مفید اثبات ارباب انواع خواهد بود (همان: ۲۶۱).

۳. طبایع جسمانی در تأثیرگذاری و تأثیرپذیری محدودند. زیرا هر دو نیازمند وضع و محاذات خاصی هستند. لذا فاعل ایجاد و افاضه‌کننده نیستند و صرفاً فاعلیت به نحو اعداد و زمینه‌سازی برای قبول فیض دارند. از طرف دیگر، آثار خاصی در هر یک از این طبایع و انواع ظاهر شده که بالذات با آثار طبیعت و نوع دیگر متفاوت است. مثلاً آثار و کمالات نوع انسانی بالذات با حیوانات دیگر متفاوت است. نتیجه این می‌شود که موجد این آثار و فاعل حقیقی هر نوعی از انواع از جهت ظهور آثار متنوع در آنها، متفاوت است. لذا هر نوعی فاعلی دارد که با فاعل نوع دیگر متفاوت است. حاصل آنکه فاعل هر نوعی رب النوع آن است (همان).

۴. صورت‌های معقول و کلی را که انسان تعقل می‌کند، بالضروره وجود دارند. این صور یا قائم بالذات هستند یا قیام به غیر دارند. اگر قیام به غیر داشته باشند یا قائم به جزء مادی از ما هستند یا به نفوس ناطقه انسانی یا به جوهر مجردی که خارج از ما وجود دارد. همه این شقوق به جز قیام بالذات صور معقوله باطل است. لذا اثبات ارباب انواع می‌شود. قیام صور

فصلنامه علمی-پژوهشی دانشگاه قم: سال نهم، شماره اول، شماره پیاپی ۶۵ (پاییز ۱۳۹۴)

معقول به جزء مادی که بطالانش واضح است. زیرا صورت مجرد قوام به جزء مادی پیدا نمی‌کند و در صورت قیام به نفس انسانی هم هیچ‌گاه از آن غیبت نمی‌کردند و در فرض قیام این صورت به عقل مجرد لازمه‌اش ورود مفاسدی است که به قول صورت مرتسمه مشایبان وارد است. با ابطال این شقوق سه‌گانه قائم بالذات بودن صورت معقوله و ارباب انواع اثبات می‌شود (همو، ۱۳۸۳: ۷۰/۲).

۵. ادراک سه قسم است: حسی، خیالی و عقلی. هر ماهیتی می‌تواند به این سه نحوه وجود، موجود شود. از طرف دیگر، اتحاد عالم و معلوم در تمام این مراتب سه‌گانه جاری است. نتیجه آنکه هنگام حصول ادراکات عقلی نفس با نحوه وجود عقلی و رب‌النوع خویش متحد می‌شود، البته اتحاد وجود رابط با مستقل. توضیح مقدمه اول آن است که هر ماهیتی به سه نحو یادشده می‌تواند موجود شود، مانند انسان محسوس مادی، انسان متخیل در خیال، و انسان عقلی؛ به طور طبیعی ادراک نیز دارای این مراتب سه‌گانه خواهد بود. اما توضیح مقدمه دوم اینکه این سینا قاطعانه منکر اتحاد عاقل و معقول است، ولی ملاصدرا به اثبات آن همت می‌گمارد. از نظر وی، وجود واحد بسیط می‌تواند جامع تمام کمالات مادون به نحو وحدت و بساطت باشد، به گونه‌ای که کثرت هم در او راه نیابد. زیرا علت، واجد تمام کمالات معلول است (همان: ۵۰۶/۳).

ملاصدرا با این براهین پنج‌گانه در صدد اثبات ارباب انواع است. همان‌گونه که سهروردی براهین سه‌گانه‌ای در اثبات این نظریه اقامه کرد. اما پیش از این یادآور شدیم که این مسئله جهات مهم دیگری دارد؛ یعنی اثبات صدور ارباب انواع از واحد حقیقی. از نظر ملاصدرا، دیدگاه سهروردی در این زمینه باطل است که در ادامه آن را بررسی می‌کنیم.

نقد‌های ملاصدرا بر کیفیت صدور ارباب انواع از دیدگاه اشراقی

۱. نقد نظریه ابصار؛ الف. جسم مادی به هیچ نحوه‌ای نه عالم واقع می‌شود و نه معلوم بالذات. هنگامی که علم به شیء مادی حاصل می‌شود، علم بالعرض است. یعنی صورت معلوم مادی نزد عالم حاصل است و شیء مادی، بما هم مادی، معلوم بالذات واقع نمی‌شود. بنابراین، اینکه سهروردی ابصار را به حضور شیء خارجی، نزد عالم با تحقق شرایط ابصار دانست، باطل است (همان: ۱۸۲/۸)؛ ب. اینکه سهروردی این نحوه اضافه را، اضافه اشراقی نامیده است، وجهی ندارد. زیرا اضافه اشراقی به تجلی علت تامه به معلول برمی‌گردد و لذا در حکمت متعالیه

نظریه مثل و صدور کثرات از واحد حقیقی

وجود معلول نسبت به علت، وجود رابط است. با توجه به این نکته اینکه سهروردی این نحوه اضافه را اضافه اشراقی نامیده است، هیچ وجهی ندارد. زیرا در هنگام حصول شرایط ابصار فقط نوعی نسبت بین شخص عالم و شیء معلوم برقرار می‌شود نه اینکه شیء معلوم به اضافه اشراقی عالم موجود باشد (همان)؛ ج. شخص احوال و دوبین، دو شیء را در خارج دیده و می‌پندارد که هر دوی اینها واقعی و حقیقی هستند. طبق نظر سهروردی، لازم می‌آید که شخص احوال دو صورت و دو شیء خارجی را ادراک کند؛ در حالی که می‌دانیم فقط یک شیء در خارج بوده و این شخص احوال است که دو صورت می‌پندارد (همان).

۲. نقد مقدمه دوم؛ این بحث مختص علّیتی است که معطی و مفیض وجود باشد، ولی مثال سهروردی علّیت اعدادی و در امور جسمانی را می‌رساند. در علّیت به نحو افاضه و اعطاء، ترکیب علل معنا ندارد. زیرا با فرض تعدد علل معلول هم متعدد خواهد شد (همان: ۲۰۹/۲).

۳. نقد مقدمه سوم؛ الف. سهروردی می‌خواهد مطلب به این مهمی را، که نقش اساسی در فلسفه اشراق، صدور کثرات و ارباب انواع دارد، با مثال حل کند؛ ب. نحوه وجود عقول بسیط خارجی بوده و تعدد و تمایز خارجی در ادراکات آنها یا به اصطلاح اشراق شهود و اشراقی که در خارج متمایز باشد، وجود ندارد. وجوه متعدد متمایز، که سهروردی از آنها نام می‌برد، از نظر ملاصدرا صرفاً تمایز مفهومی دارند (همان: ۳۰۶/۶).

۴. نقد مقدمه چهارم؛ اینکه سهروردی شیء را به نور و ظلمت تقسیم کرده اولاً با اصالت وجود سازگار نیست. زیرا طبق این مبنا، هر شیء نحوه‌ای از وجود و بالتبع نور دارد. زیرا به واسطه نور وجود ماهیات از حد تساوی خارج می‌شوند. ثانیاً اینکه سهروردی نور حسی را به خلاف مقولات دیگر نور می‌داند، از دیدگاه صدرایی کاملاً باطل است. زیرا نور حسی هم مادی بوده و در مادیت هیچ فرقی با مقولات و اشیای مادی دیگر ندارد (همان: ۳۳۷).

ارزیابی و نقد دیدگاه ملاصدرا

سهروردی با مقدمات چهارگانه در صدد اثبات صدور مثل افلاطونی و ارباب انواع از واحد حقیقی برآمد. اما ملاصدرا همه آنها را ابطال کرد. از این رو نتیجه مقدمات سهروردی، که همان صدور ارباب انواع باشد، از دیدگاه ملاصدرا، مردود است. لذا ملاصدرا در اقامه برهان بر اثبات این نظریه با سهروردی همگام است و با توجه به اقامه براهین پنج‌گانه با دیدگاه ابن سینا مخالف. از سوی دیگر، ملاصدرا با نظریه ابن سینا درباره صدور کثرات از واحد حقیقی موافق است (همان: ۲۲۴/۷).

فصلنامه علمی-پژوهشی دانشگاه قم: سال نهم، شماره اول، شماره پیاپی ۶۵ (پاییز ۱۳۹۴)

و دیدگاه سهروردی در این زمینه را باطل می‌داند. بنابراین، ملاصدرا از یک جهت همسو با دیدگاه سهروردی است که همان اقامه براهین بر اثبات نظریه مثل باشد؛ و از سوی دیگر، همسو با ابن سینا در صدور کثرات از واحد حقیقی است. اما این دیدگاه مخالف صدور عقول عرضی متکافئه از واحد حقیقی بود. ابن سینا، که به ابطال این نظریه پرداخته، هم از جهت صدور آنها و هم از جهت اقامه برهان است. از این رو است که سهروردی در هر دو زمینه به اثبات آن همت گمارده است. نکته اساسی اینکه ملاصدرا یا باید در هر دو زمینه موافق باشد یا مخالف. با توجه به اینکه او تأکید بسیاری بر اثبات این نظریه دارد، ضروری می‌نمود که صدور آنها را نیز اثبات کند؛ ولی با دیدگاه ابن سینا موافقت کرده و دیدگاه مستقلی مطرح نکرده است. این مطلب مشکلی اساسی در اثبات این نظریه و به گونه‌ای تناقض در مبانی ملاصدرا است. برای درستی این ادعا، که نظریه مثل افلاطونی و مسئله صدور کثرات از واحد حقیقی با یکدیگر پیوندی وثیق دارند، توجه به دیدگاه طباطبایی ضروری می‌نماید.

طباطبایی و نقد همه‌جانبه نظریه مثل

طباطبایی در خصوص علّیت مرکب نسبت به بسیط می‌گوید قبول دارای دو اطلاق است: قبول به انفعال خارجی و قبول به معنای اتصاف. قبول به معنای انفعال در جایی است که در خارج قابل فاقد چیزی بوده و سپس متصف به آن شود؛ مانند تبدیل آب به بخار. قبول به معنای اتصاف در جایی است که وصفی از شیء انتزاع شده و به آن متصف شود، بدون اینکه تأثیر و تأثر خارجی در میان باشد، مانند اتصاف ماهیت چهار به زوجیت (طباطبایی، ۱۴۲۷: ۴۸/۲).

بسیاری از براهین ادعا شده در اثبات این نظریه، از نظر طباطبایی نادرست و دچار تعارض است. وی هر سه برهان سهروردی را مواجه با اشکالات جدی می‌داند:

۱. نقد برهان اول؛ همه این امور شگفت‌انگیزی که سهروردی از آنها نام می‌برد، به جوهر عقلی با واسطه و نه بدون واسطه باز می‌گردد. زیرا علّت بی‌واسطه این امور و همه کمالات انواع، صورت نوعیه است که اشراقیان آن را منکرند. سهروردی به دلیل انکار صور نوعیه اصرار می‌کند که این امور همگی به رب‌النوع هر نوعی برمی‌گردد، ولی مشایبان همه این امور را مستند به صورت نوعیه، و علّت صورت نوعیه را رب‌النوع می‌دانستند (همو، ۱۳۸۳: ۵۳/۲).
۲. نقد برهان دوم؛ همه آثار و کمالات انواع مادی به عقل فعال با واسطه صورت نوعیه باز می‌گردد. لذا امور عالم مادی، به روش ثابت و بدون اتفاق بوده و بدون اثبات ارباب انواع هم

نظریه‌ی مثل و صدور کثرت از واحد حقیقی

اتفاق باطل است. زیرا ابن‌سینا، که منکر رب‌النوع بود، نیز قائل به امتناع اتفاق بوده و اثبات می‌کند که علیت در تمام نظام وجود برقرار بوده و علت عالم ماده رب‌النوع هر نوعی است (همو، ۱۴۲۳: ۳۱۸).

۳. نقد برهان سوم؛ جریان قاعده امکان اشرف یا مشروط به اتحاد ماهوی است یا نه؛ اگر مشروط به اتحاد ماهوی باشد، مجرد صدق مفهومی به شیء منجر به دخول ماهوی تحت آن ماهیت نوعیه نخواهد شد. زیرا برای دخول هر ماهیتی تحت ماهیت دیگری، باید آثار و کمالات آن ماهیت را داشته باشد. به بیان دیگر، در این بحث صرف صدق آثار و کمالات به حمل اولی ذاتی کافی نبوده و ملاک اندارج و ترتب آثار حمل شایع صناعی است؛ و در صورت شرط‌نبودن اتحاد ماهوی ورود اشکال از نظر ایشان بسیار واضح و روشن خواهد بود. زیرا سهروردی در صدد اثبات این است که هر ماهیت نوعیه‌ای فردی عقلانی دارد که همه کمالات آن نوع را داشته و علت آن است. حال اگر فرد مادی با فرد مجرد تحت ماهیت نوعیه‌ای نباشند، وجود رب‌النوع و مثل منتفی خواهد بود (همان: ۳۱۹).

طباطبایی براهین ملاصدرا را نیز مخدوش می‌داند:

۴. نقد برهان چهارم صدرایی؛ شق دیگری نیز در این برهان قابل تصور است؛ یعنی اینکه همه صور عقلی به صورت موجود واحد بالذات بوده و اختلاف مفاهیم عقلی ناشی از ادراک ما باشد. یعنی از وجود واحد بسیط، نسبت به شئون مختلفی که دارد، مفاهیم متعدد انتزاع شود. به این بیان که عقل فعال افاضه‌کننده معقولات به نفوس ناطقه انسانی بوده و دارای وجود واحد بسیطی است که کثرت خارجی در او راهی ندارد. ولی نفوس ناطقه انسانی طبق استعدادات و قابلیت‌های مختلف از او مستفیض، و به درک معقولات نائل می‌شوند (همو، ۱۳۸۳: ۷۰/۲).

۵. نقد برهان پنجم ملاصدرا؛ نهایت چیزی که این برهان اثبات می‌کند این است که مفاهیم متعدد نسبت به وجود واحد صدق کند، اما اینکه این مفاهیم ماهیت موجود عقلی باشند، این براهین توانایی اثبات آن را ندارند. در بحث رب‌النوع باید اثبات شود که موجود مادی و فرد عقلانی آن هر دو دارای ماهیت نوعیه واحدی باشند، نه اینکه صرفاً در مفاهیم عامی مشارکت داشته باشند (همان: ۵۰۴/۳).

با تتبع فراوان در آثار طباطبایی، اظهار نظر مستقیمی از وی درباره سه برهان اول ملاصدرا، که در *شواهد الربوبیه* اقامه شده، یافت نشد. اما با ملاحظه تعلیقات/سفر (همان) ظاهر این است که وی هر برهانی را که به اثبات نظریه مثل و ارباب انواع اقامه شود، مواجه با این اشکالات می‌داند. لذا

فصلنامه علمی-پژوهشی دانشگاه قم: سال نهم، شماره اول، شماره پیاپی ۶۵ (پاییز ۱۳۹۴)

است که از دیدگاه طباطبایی براهین اقامه شده و براهینی که ممکن است اقامه شود، همگی صرفاً وجود موجود مجرد عقلانی را اثبات کرده‌اند و از اثبات فرد عقلانی برای ماهیات نوعیه عاجزند. تا به اینجا به اثبات رسید که طباطبایی تقریباً همه براهین اثبات مثل و ارباب انواع را مخدوش می‌داند. لذا اثبات ارباب انواع، طبق دیدگاه ایشان، از جانب سافل به عالی ممکن نیست. ایشان صدور کثرات از واحد حقیقی را نیز به گونه‌ای تحلیل می‌کنند که منجر به ابطال عقول عرضی و متکافئه شود.

کیفیت صدور کثرات از دیدگاه طباطبایی

طباطبایی ابتدا دو مقدمه را برای اثبات مطلوب بیان می‌کند:

۱. قاعده الواحد؛ مقصود از واحد در این قاعده امر بسیطی است که در آن هیچ جهت کثرتی وجود ندارد و با همین ذات بسیطش علت است. مقصود از معلول هم معلولی است که با ذات بسیطش، معلول است. بیان قاعده الواحد چنین است که: با توجه به ضرورت وجود سنخیت میان علت و معلول، اگر از علتی که بسیط است، معلول‌های کثیر و متباین صادر شود، باید در ذات علت هم کثرت وجود داشته باشد، حال آنکه علت وجود بسیطی فرض شده است (همو، ۱۴۲۳: ۳۸۱).

۲. نوع عقول منحصر در فرد است. سبب کثرت افرادی در هر ماهیت نوعیه‌ای به چهار نحو تصور می‌شود: تمام ذات، جزئی از ذات، عرض لازم و عرض مفارق. اگر به سه مورد اول باشد ماهیت همیشه کثیر بوده و هیچ نحوه وحدتی نخواهد داشت. از این رو موجود نیز نخواهد شد. زیرا که وحدت و وجود مساوق هم‌اند و در صورت نداشتن وحدت، معدوم خواهد بود. اگر کثرت به نحو عرض مفارق باشد، عرض مفارق فقط در مادیات است. بنابراین، انواع مادی کثرت افرادی دارد ولی نوع مجرد کثرت افرادی ندارد، بلکه فقط یک فرد دارد (همان).

طباطبایی بعد از بیان این دو مقدمه آورده است: واجب‌الوجود طبق قاعده الواحد فقط موجود واحد بسیطی صادر می‌کند. واجب‌الوجود از جهت وجود بسیط، واجد تمام کمالات مادون خویش به نحو وحدت و بساطت (اجمال در عین تفصیل) است. از این رو عقل اول یا صادر نخستین بسیط است و نوعش منحصر در فرد. عقل اول اشرف مخلوقات است و علت عقل دوم؛ عقل دوم علت عقل سوم، و همین‌طور سلسله عقول تنزل پیدا می‌کند تا منتهی به آخرین عقل می‌شود. طبق قاعده منحصربودن نوع عقول در فرد، عقل پایانی نه فقط دارای یک فرد است بلکه وجود عقولی

نظریه مثل و صدور کثرت از واحد حقیقی

در عرض آن به طور کلی محال و منتفی است. این علت عالم مثال بوده و عالم مثال علت عالم ماده (همان).

نکته بسیار مهم درباره این دیدگاه اینکه طباطبایی سلسله عقول را منتهی به عقل واحد و نه عقول کثیره متکافئه و ارباب انواع می‌داند. از این رو نظریه مثل از دیدگاه طباطبایی از این جهت هم مخدوش و باطل بوده و این خود مؤید دیگری در کاستی دیدگاه ملاصدرا است. زیرا طباطبایی نیز مانند ابن سینا کوشیده است این نظریه را در هر دو جهت نقد کند. سهروردی نیز در هر دو جهت به اثبات آن همت گمارده، ولی ملاصدرا فقط از یک سو به تبیین این نظریه پرداخته است.

بررسی و نقد ایده مثل افلاطونی

کسانی که مخالف ایده مثل افلاطونی‌اند بیشترین تأکیدشان بر این است که امکان ندارد طبیعت واحد، بیش از اقتضای واحد داشته باشد. فخر رازی، که توجه و پی‌جویی‌های نقادانه و اشکالات او در مسائل فلسفی و کلامی شهره دانش پژوهان علوم عقلی است، با تأثیرپذیری از ابن سینا پذیرش مثل افلاطونی را به معنای قبول اتصاف فرد واحد به صفات متضاد می‌داند و می‌گوید درستی نظریه مثل به معنای این است که موجودات مجرد ناقص‌تر از موجودات مادی باشند، زیرا چنان که ابن سینا بیان کرد، تحقق رابطه علی و معلولی بین دو فرد از یک نوع امکان ندارد و چنانچه فرد عقلانی نوع، رابطه‌ای با افراد مادی نوع نداشته باشد، موجودی فاقد اثر، معطل در آفرینش و فروتر از موجود مادی خواهد بود، امری که بطلان آن بدیهی است (فخر رازی، ۱۴۲۹: ۱۱۰/۱). در مقابل استدلال منکران، عمده دلایل مدعیان و مدافعان ایده مثل، تأکید بر این نکته و اثبات این است که موجودات مادی ناپایدار، باید مدبراتی ثابت و ازلی داشته باشند.

تأمل در دلایل سهروردی راجع به اثبات مثل افلاطون، فزون‌تر از این نکته را اثبات نمی‌کند که باید برتر از موجودات مادی، موجوداتی عقلی موجود باشند که نقش علیت نسبت به مادیات دارند. زیرا عرض شمردن قوای طبیعی و جایزندانستن نفس و قوای آن برای مبدئیت افعال، بر فرض درستی آنها، فقط مبادی برتر را اثبات می‌کند، چه اینکه اثبات عوالم چهارگانه (سهروردی، ۱۳۸۰: ۳۳۲/۱) سهروردی و استمداد وی از قاعده امکان اشرف، فارغ از نقدی که ملاصدرا و طباطبایی بر آن دارند، بیش از این را ثابت نمی‌کند که غیر از عالم حس، عالمی عقلی نیز وجود دارد و در خصوص دلیل سوم سهروردی برای اثبات مثل به درستی می‌توان ادعا کرد که اگر خود

فصلنامه علمی پژوهشی دانشگاه قم: سال نهم، شماره اول، شماره پیاپی ۶۵ (پاییز ۱۳۹۴)

سهروردی ادعای دلیل بودن آن را نمی‌کرد، به ذهن کس دیگری خطور نمی‌کرد که از آن به عنوان دلیل بر اثبات رب‌النوع بهره جوید. زیرا کنار هم نهادن دو مقدمه بدیهی تنبیهی، یکی پذیرش اصل وجود جهان مادی و استمرار آن و دیگری تصادفی نبودن جهان، نتیجه اجتناب‌پذیری که در پی دارد، فقط اثبات علیت موجودات برتر برای موجودات فروتر است و ادعای اینکه آن علت رب‌النوع است نه تنها از دلیل استفاده نمی‌شود، بلکه چنان که ابن‌سینا مدعی است نوعی تناقض‌گویی، خلط وحدت شخصی و نوعی، و پنداشتن ماهیت لابشرط به جای ماهیت بشرط لا است.

ملاصدرا درباره اشکالات دلایل سهروردی می‌گوید: «منها عدم بلوغها حدّ الاجداء حیث لم یعلم من تلك الأقوال أن هذه الأنوار العقلية أهي من حقيقة اصنامها الحسية» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳: ۵۹/۲).^۱

نتیجه

نظریه مثل بنیادی‌ترین مسئله نظام فلسفی افلاطون بوده و در طول تاریخ فلسفه اسلامی ابعاد گوناگونی یافته است. یکی از این ابعاد مهم ارتباط براهین اثبات این نظریه با دیدگاه‌های صدور کثرات از واحد حقیقی و واجب‌الوجود است. ابن‌سینا دلیل قائل شدن افلاطون به نظریه مثل را خلط‌های پنج‌گانه در اعتبارات ماهیت دانسته است. از نظر او، اتصاف ماهیت به دو نحوه وجود متفاوت مادی و مجرد محال است. ابن‌سینا با پیش کشیدن نظام عقول ده‌گانه و ختم شدن سلسله عقول طولی به عقل فعال، قول به عقول عرضی و ارباب انواع را محال دانسته است. دیدگاه سهروردی درباره مثل این گونه است: الف. استدلال‌های ابن‌سینا در رد مثل را دچار مغالطه می‌داند؛ ب. سه برهان از طریق عرض بودن قوای نباتی، نفی اتفاق و امکان اشرف بر ثبوت مثل اقامه می‌کند؛ ج. با ترسیم نحوه صدور کثرات از واحد حقیقی و نحوه شهودات و اشراقات عقول به اثبات صدور آنها از نورالانوار می‌پردازد.

ملاصدرا نیز براهین پنج‌گانه‌ای در اثبات مثل افلاطونی و عقول عرضی اقامه می‌کند. اما از آن جهت که بحث صدور آنها را پی‌گیری نکرده، مباحثش از این جهت ناقص است. زیرا از طرفی نمی‌تواند معتقد به دیدگاه ابن‌سینا در این زمینه شود. زیرا این دیدگاه نافی عقول عرضی است. از جهت دیگر، دیدگاه سهروردی را نیز در این زمینه باطل می‌داند. طباطبایی به نقد کامل نظریه مثل و ارباب انواع پرداخته و بیشتر براهین آن را مخدوش دانسته و سرانجام با

نظریه مثل و صدور کثرات از واحد حقیقی

پیش کشیدن نظام صدور کثرات به گونه‌ای که منتهی به عقل واحد و نه عقول کثیره متکافئه شود، قائل شدن به این نظریه را محال دانسته است. با توجه به مباحثی که در این مقاله مطرح شد، بین نظریه مثل و صدور کثرات از واحد حقیقی ارتباط تنگاتنگی وجود دارد. لذا است که منکران این نظریه از هر دو جهت به انکار آن، و قائلان به آن نیز در هر دو بعد به اثبات آن پرداخته‌اند. ملاصدرا براهین متقنی برای اثبات عقول عرضی اقامه کرده است، ولی از آن جهت که صدور آنها را بررسی نکرده، مباحثش خالی از نقص نیست؛ هرچند ایشان ابعاد متعددی از این نظریه را بحث و بررسی کرده که قبلاً سابقه نداشته است. مهم‌ترین دلیل منکران نظریه مثل این است که ماهیت واحد نمی‌تواند به دو نحوه وجود جداگانه موجود شود. از طرف دیگر، براهین سهروردی صرفاً اثبات وجود مجرد را می‌کند و از اثبات مثل افلاطونی و رب‌النوع عاجز است.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۹). *الاشارات والتنبيهات، تصحيح الخاتمی، تهران: دفتر نشر الکتب حیدری، ج ۲ و ۳.*
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۵). *الالهيات من كتاب الشفاء، تصحيح: حسن حسن‌زاده آملی، قم: انتشارات بوستان کتاب.*
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی (۱۳۸۰). *مجموعه آثار شیخ اشراق، تصحيح و مقدمه: هانری کرین، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ سوم، ج ۱ و ۲.*
- صدرالدین شیرازی، محمد ابن ابراهیم (۱۳۸۲). *شواهد الربوبیة، مصحح: سید جلال‌الدین آشتیانی، قم: بوستان کتاب، چاپ سوم.*
- صدرالدین شیرازی، محمد ابن ابراهیم (۱۳۸۳). *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، تصحيح: ابراهیم امینی و فتح‌الله امید، تهران: حیدری، چاپ دوم، ج ۱-۸.*
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۸۳). *تعلیقات اسفار، تصحيح: ابراهیم امینی و فتح‌الله امید، تهران: حیدری، چاپ دوم، ج ۲ و ۳.*
- طباطبایی، محمدحسین (۱۴۲۳). *نهایة الحکمة، تصحيح: عباس علی زارعی سبزواری، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.*
- طباطبایی، محمدحسین (۱۴۲۷). *نهایة الحکمة، تصحيح: عباس علی زارعی سبزواری، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، چاپ دوم، ج ۲.*

فصلنامه علمی-پژوهشی دانشگاه قم: سال نهم، شماره اول، شماره پیاپی ۶۵ (پاییز ۱۳۹۴)

- فخر رازی، عمر (۱۴۲۹). *المباحث المشرقیه*، محمد المعتصم بالله بغدادی، بیروت: ذوی القربی، الطبعة الثانية، ج ۱.
- کاپلستون، فردریک چارلز (۱۳۶۸). *تاریخ فلسفه: یونان و روم*، ترجمه: جلال‌الدین مجتبیوی، تهران: مرکز اندیشه، ج ۱.
- لاوین، ت. ز. (۱۳۸۴). *از سقراط تا سارتر*، ترجمه: پرویز بابایی، تهران: نشر نگاه، چاپ دوم.

پی‌نوشت:

۱. در تقریر این قسمت از کتاب در حال انتشار *حکمة الاشراف*، اثر جناب آقای دکتر محمد ذبیحی استفاده فراوان بردم. از ایشان، که بزرگوارانه نسخه‌ای در اختیار این‌جانب نهادند، صمیمانه تشکر و قدردانی می‌کنم.

بررسی وجوه تشابه ترمذی و ابن عربی در بحث ولایت

مینا باهنر*

ابوالفضل محمودی**

چکیده

یکی از مهم‌ترین مباحث عرفان نظری، بحث ولایت است. شاید عامل اصلی پرداختن به این بحث معرفتی در عرفان اسلامی، ریشه در متون اسلامی، به‌ویژه قرآن کریم، دارد و همین امر موجبات تفاسیر متعددی را در دیدگاه مفسران فراهم آورده است. در این میان، تفاسیر عرفانی نقش چشمگیری در تحول معنا و مفهوم این واژه و مطرح کردن بحث‌های متنوع در این زمینه داشته است. از جمله این دیدگاه‌ها می‌توان به نظر ترمذی، صوفی ایرانی قرن پنجم، و دیدگاه ابن عربی، پایه‌گذار مکتب عرفان نظری در قرن هفتم اشاره کرد. اهمیت این بحث در آن است که مشابَهات اعتقادی و گفتاری مهمی میان این دو صوفی بنام وجود دارد، به گونه‌ای که نمی‌توان تأثیرپذیری ابن عربی را از دیدگاه‌های ترمذی نادیده گرفت یا انکار کرد. مطرح کردن نظریه ضرورت نیاز به ولی و ولایت، مفهوم تفاضل ولایت بر نبوت، ویژگی‌های ولی حق‌الله، و بالأخره مفهوم و مصداق ختم نبوت و ختم ولایت از مباحث کلیدی بحث ولایت است که به دلیل اهمیت خاص آنها، سعی در بررسی این مباحث از نظر ترمذی و ابن عربی داریم تا هم نظر این دو را جويا شویم و هم به میزان مشابَهات اعتقادی ایشان اشاره کنیم.

کلیدواژه‌ها: ولایت، ترمذی، ابن عربی، ولی، تفاضل ولایت بر نبوت، ختم ولایت.

* مدرس دانشگاه آزاد اسلامی واحد شهرضا گروه معارف، استادیار، تصوف و عرفان اسلامی
** عضو هیات علمی واحد علوم و تحقیقات تهران، استادیار، گروه ادیان و عرفان

مقدمه

یکی از مباحث مهم در عرفان نظری بحث «ولایت» است. از جمله کسانی که برای اولین بار مفصل به آن پرداخته ترمذی است. ابو عبدالله محمد بن علی بن الحسن بن بشر الترمذی (ذهبی، ۱۳۳۴: ۶۴۵/۲) از بزرگان و مهینان مشایخ خراسان است (نک: انصاری، ۱۳۸۰: ۲۵۳؛ اصفهانی، ۱۳۸۷: ۲۳۳/۱؛ هجویری، ۱۳۸۴: ۲۱۵). گرچه ترمذی صاحب دیدگاه‌های متعددی در حوزه‌های متنوع علمی است، اما آنچه او را بیش از هر چیز معروف کرده، سخنان وی در باب ولایت و ختم ولایت است.

شاید یکی از عمده‌ترین وجوه مشابهت ابن عربی و ترمذی، بحث انسان‌شناسی و «ولایت» باشد. ترمذی در *سیره الاولیاء* به دلایلی که کاملاً معلوم نیست^۱ شروع به طرح پرسش‌هایی کرد. در فاصله زمانی که بین ترمذی و ابن عربی گذشت تنها کسی که به پرسش‌های او پاسخ داد و با این کار بحث ولایت را زنده کرد و به آن اهمیت داد کسی جز ابن عربی نبود. ابن عربی به دو شکل به بررسی ۱۵۷ پرسش ترمذی پرداخت. نخست به صورت یک رساله تحت عنوان «الجواب المستقیم عما سأل عنه الترمذی الحکیم» و سپس در باب هفتاد و سوم از کتاب *فتوحات* خود به تشریح پرسش‌های وی و پاسخ به آنها پرداخت. مسئله اصلی در اینجا است که ابن عربی در چه زمینه‌هایی و تا چه اندازه با دیدگاه ترمذی در باب «ولایت» موافق بوده و از آن تأثیر پذیرفته است.

مطرح‌شدن بحث «ولایت» در کلام صوفیه به صورت کامل و همه‌جانبه از زمان ترمذی آغاز شد. او در کتاب *ختم الاولیاء*، *سیره الاولیاء*، و *علم الاولیاء* خود، به تفصیل به ابعاد مختلف این بحث پرداخت و مطالب مختلفی را در این زمینه بیان کرد. مباحثی که ترمذی در این زمینه به آن اشاره کرده به‌اجمال عبارت‌اند از: بیان انواع اولیا، ویژگی‌های اولیا و علامات ظاهری اولیا، بحث ختم ولایت، بیان عقد ولایت و عقد نبوت و مراتب و درجات ولایت. نوع بیان و جسارتی که ترمذی در این مباحث از خود نشان داد باعث شد صوفیان پس از او به سمت شرح چنین مباحثی کشیده شوند، اما تنها کسی که در تاریخ تصوف توفیق شرح و تفصیل کامل از مقوله ولایت و ختم ولایت را پیدا کرد کسی جز ابن عربی نبود.^۲

بدیهی است که آثار ترمذی و مخصوصاً کتاب‌هایی که در زمینه «ولایت» نگاشته، به دست ابن عربی رسیده است. ابن عربی با حوصله و دقت فراوان به پرسش‌های ترمذی پاسخ داده و بارها

بررسی وجود شبه ترمذی و ابن عربی در بحث ولایت

از وی به نیکی یاد کرده است. از آنجایی که در خصوص بحث ولایت از دیدگاه ابن عربی افراد زیادی سخن گفته‌اند در این بخش فقط به برخی از مهم‌ترین موارد مشابهت گفتارها و اعتقادات ابن عربی و ترمذی در خصوص ولایت اشاره می‌شود.

وجه اول؛ ضرورت نیاز به ولی و ولایت در هر زمان

اولین پرسشی که در خصوص «ولایت» می‌توان مطرح کرد این است که دلیل و ضرورت نیاز به ولی و ولایت^۳ چیست. این پرسش از زاویه دید هر دو اندیشمند بی‌پاسخ نمانده است. ترمذی معتقد است «ولی» فردی است که از میان مردم برانگیخته می‌شود، منازل متعدد را طی می‌کند و به مقامی می‌رسد که خداوند در پاسخ به اعتراض ملائکه به آنها گفته بود: «من چیزی را می‌دانم که شما نمی‌دانید» (بقره: ۳۰). از آنجایی که ممکن است کسی بی‌رسد اگر منظور آنان از این مقام، مقام عصمت باشد پس پیامبران هم قبل از این معصوم بوده‌اند و به این ترتیب این آیه می‌تواند شامل حال آنان نیز شود، ترمذی خود ادامه می‌دهد که چنین چیزی فقط اختصاص به انسان‌های کامل، از صنف اولیاءالله دارد نه انبیا، چراکه انبیا معصوم‌اند، در حالی که ولی از گناه مصون نیست و رسیدن به مقام مصونیت، در گرو تلاش مستمر او و البته عنایت الهی است. پس به این وسیله ولی می‌تواند در روز قیامت حجتی بر ملائکه باشد (نک: ترمذی، ۱۹۹۲: ۹۲).

گویا ترمذی می‌خواهد ثابت کند انسان قادر است با جدیت و تلاش، خود را از گردونه گناه خارج سازد و به مقام عصمت برساند و در این صورت به مرتبه «ولایت» دست یابد. این انسان با رسیدن به مقام عصمت ولایی، هنوز درگیر و دار لغزش است و همچنان نمی‌تواند به نجات و رهایی کامل خود یقین داشته باشد. بنابراین، در حالتی از خوف و رجا قرار دارد. تا اینکه با قدم صدق، مراتب و مقامات متعدد را طی کند و به مقام انفراد دست یابد. در این صورت این انسان «سید اولیا» خواهد بود. خداوند به وسیله کلام او مردم را ادب می‌کند و آنان را به سوی خود هدایت می‌کند و به واسطه او حق و باطل از هم جدا می‌شوند (نک: همان: ۹۳).

علاوه بر این، ترمذی معتقد است حتی در بدترین زمان‌ها (که به زعم او زمان خودش بوده است!) نیز ولایت و صدیقیت وجود دارد، چراکه این مقام به هیچ وجه به زمان بستگی ندارد. به این لحاظ ولی و صدیق، حجت خدا بر خلق خدا و یاور مردم و امان آنها است، زیرا آنان خلق را به بصیرت دعوت می‌کنند. پس شایسته است این افراد در وقت نیاز، وجود داشته باشند، همان‌گونه که خداوند رسولان را در زمان فترت، بی‌بصری و سلطه باطل مبعوث کرد، تا به این

فصلنامه علمی-پژوهشی دانشگاه قم: سال نهم، شماره اول، شماره پیاپی ۶۵ (پاییز ۱۳۹۴)

وسیله حق نیرو گیرد و باطل از بین برود. پس چگونه مردم تعجب می‌کنند که در آخرالزمان کسی وجود داشته باشد، که این فرد معادل همان رسولان باشد، و این‌گونه به نیاز مردم پاسخ دهد؟ ترمذی لقب این فرد را بر اساس حدیثی از امیرالمؤمنین علی (ع) «حجت» می‌داند^۴ (همان: ۱۱۹).

ابن عربی نیز به عدم انقطاع ولایت اقرار کرده و دلیل این امر را چنین می‌داند که خداوند خود را به اسم نبی و رسول نامیده، اما خود را به اسم ولی نامیده است که «الله ولی الذین آمنوا» به همین دلیل این اسم همواره در دنیا و آخرت در بندگانش جریان و سرریان می‌یابد و ظاهر می‌شود. مظاهر این اسم، اولیاءالله هستند که جهان هرگز از وجودشان خالی نمی‌ماند و نمانده است (ابن عربی، ۱۳۷۵: ۶۲؛ و نیز نک: جندی، ۱۳۸۱: ۲۴۰).

همچنین، ابن عربی از احادیث شیعه در باب خلیفةاللهی در آخرالزمان بهره برده و در فتوحات به این قضیه اشاره کرده که در آخرالزمان فردی ظهور می‌کند که مظهر عدل و داد است (نک: ابن عربی، بی تا ج ۱، باب ۳۶۶).

وجه دوم؛ مفهوم تفاضل ولایت بر نبوت

ابن عربی و ترمذی هر دو متهم به عقیده تفاضل ولایت بر نبوت‌اند. آیا این اتهام صحیح است؟ در پاسخ به این پرسش باید گفت اگر منظور از تفاضل و برتری به معنای پایین‌تر بودن مقام نبوت نسبت به ولایت باشد، پاسخ منفی است. با بررسی سخنان این دو اندیشمند، می‌توان فهمید که هر دو مرادشان از این مطلب چیزی ورای اتهامی است که مخالفان در نظر داشته‌اند یا حداقل مخالف سخنان افرادی است که به صراحت به این قضیه به صورت نامعقول آن معتقد بوده‌اند.^۵

ترمذی در دو جای سیرة الاولیا و ختم الاولیا به وضوح خود را از این اتهام مبرا می‌سازد و اعتراف می‌کند که علی‌رغم بالابودن مقام ولایت، عالی‌ترین ولی در مقام ختم ولایت تازه در مرتبه و طبقه انبیا قرار می‌گیرد. وی ابتدا به توصیف جایگاه ولی و ویژگی‌های او می‌پردازد و جایگاه ولی را تا مرتبه ملک فردانیت بالا می‌برد، اما گویا برای پرهیز از ایجاد شبهه در اذهان به این مطلب نیز اشاره می‌کند که ولی آن قدر بالا می‌رود و صعود می‌کند که گویی نزدیک است به مرتبه انبیا برسد. احتیاط خاص ترمذی در گفتار او کاملاً مشهود است (نک: ترمذی، ۲۰۰۵: ۱۸۸).

بررسی وجود شبه ترمذی و ابن عربی در بحث ولایت

ترمذی گرچه مقام اولیا را بسیار بالا تصور کرده اما با ذکر عبارت «یکاد یلحقهم» همچنان جانب احتیاط را رعایت می‌کند. همو، هنگامی که به ذکر احادیثی در زمینه والابودن مقام ولایت اشاره دارد، به خوبی به ایجاد این شبهه پی برده، صریحاً تفاضل ولی بر نبی را انکار می‌کند (نک: ترمذی، ۱۹۹۲: ۸۳). سپس در پاسخ به پرسش شاگرد واقعی یا فرضی خود که می‌گوید «آیا در این احادیث چیزی دال بر برتری انسان‌هایی که فروتر از انبیا هستند (یعنی اولیا) نیست؟» پاسخ صریح خود را این گونه می‌دهد: «معاذ الله ان یکون ذلک، لیس لاحد ان یفضل علی الانبیاء احداً لفضل نبوتهم و محلهم» (همان: ۸۴).

گرچه ترمذی بیش از این نیازی به شرح و بسط قضیه نمی‌داند و با وجود اتهام وارده بر خود به دلیل نداشتن پاسخ قانع‌کننده یا بدیهی بودن قضیه، یا دلایل دیگری که چندان آشکار نیست، ضرورتی به توضیح در این باره نمی‌بیند، اما ابن عربی، هم بیش از ترمذی به این اتهام منسوب شده و هم فراتر از ترمذی به شرح و تفصیل این مدعا پرداخته است. با این حال، عقیده هر دو در یک راستا و یک جهت قرار دارد.

ابن عربی ولایت را به طور مطلق بر نبوت ترجیح نداده، همچنین به برتری و تفاضل غیرنبی بر نبوت نبی قائل نشده است، بلکه از نظر او گرچه ولایت مرتبه‌ای بسیار عظیم و والا دارد با این حال متصل به نبوت و لاحق و آخذ از نبوت است، اما اگر به مقام نبوت و ولایت و رسالت در نبی بنگریم، مقام ولایت نبی بر مقام نبوتش برتری دارد و اکمل و اتم از آن دو مقام دیگر، یعنی نبوت و رسالت او است. دلیل وی بر این مدعا آن است که نبی یک جنبه یلی‌الربی دارد و یک جنبه یلی‌الخلق، جنبه یلی‌الربی او ولایت و جنبه یلی‌الخلق او رسالت است. بنابراین، با زوال زمان تکلیف، رسالتش به پایان می‌رسد. اما ولایت به واسطه جنبه حقانی همچنان پابرجا است (نک: محمود الغراب، ۱۹۸۶: ۳۰-۳۲).

سید حیدر آملی در شرح و دفاع از این شبهه چنین می‌گوید:

و آنان که گفته‌اند ولایت بزرگ‌تر از نبوت، و نبوت بزرگ‌تر از رسالت است، مقصودشان از این سخن مقام و مرتبتی است که برای رسول نسبت به بشر عادی حاصل است، نه آنکه شخص ولی بزرگ‌تر از نبی و یا نبی بزرگ‌تر از رسول باشد، بلکه از حیث اعتبار این سه امر (ولایت و نبوت و رسالت) در یک شخص واحد است. جامع هر سه مقام است، مانند انبیای عظام از قبیل ابراهیم و موسی و عیسی و محمد و دیگر پیامبران علیهم‌السلام، که ولایت وی در

فصلنامه علمی-پژوهشی دانشگاه قم: سال نهم، شماره اول، شماره پیاپی ۶۵ (پاییز ۱۳۹۴)

شخص او بزرگ‌تر از نبوت او است اما نه به طور مطلق، و همچنین نبوت او بزرگ‌تر از رسالت وی است آن هم نه به طور مطلق. زیرا هیچ یک از آنان به مقام نبوت نمی‌توانسته برسد، مگر آنکه قبلاً به مقام ولایت نائل شده باشد، و به مقام رسالت نیز نمی‌توانسته برسد مگر آنکه قبلاً به مقام نبوت رسیده باشد. تقدیر سخن و معنای ضمنی آن این است که او مستحق نبوت نبوده، مگر آنکه قبلاً ولی شده باشد و به همین ترتیب مستحق رسالت نیز نبوده مگر آنکه قبلاً نبی شده باشد. بنابراین، هر نبی‌ای، ولی است، بدون عکس و هر رسول نبی است بدون عکس، زیرا شخص بدون اینکه نبی باشد، نمی‌تواند رسول گردد و بدون اینکه ولی باشد، نمی‌تواند نبی گردد. لذا در این صورت است که می‌توان گفت: ولایت بزرگ‌تر از نبوت (در نبی) است. زیرا جهت ولایت در شخص نبی سابق و مقدم بر جهت نبوت او است و بلکه حتی علت نبوت او است. به همین ترتیب، نبوت هم بزرگ‌تر از رسالت (در شخص رسول) است، زیرا جهت نبوت در شخص رسول سابق و مقدم بر جهت رسالت او است و علت رسالت او به شمار می‌رود (آملی، ۱۳۷۵: ۱۴۹).

وجه سوم؛ ویژگی‌های ولی حق الله

ترمذی در ابتدای کتاب سیره الاولیای خود، اولیا را به دو دسته تقسیم می‌کند: ۱- اولیای حق الله ۲- اولیاءالله و البته گاه هر دو گروه را به عنوان کلی اولیاءالله معرفی می‌کند. سپس در ویژگی ولی حق الله اوصافی را بیان می‌کند، از جمله اینکه او کسی است که از مستی خود به هوش آمده، رو به جانب حق کرده است و توبه نموده، در این توبه وفادار مانده (نشانه وفاداری او در توبه نصح، حفظ و حراستش از جوارح هفت‌گانه است)، فرایض را به جا آورده، حفظ حدود الهی می‌کند و آن قدر بر این کار ادامه می‌دهد، تا اینکه نفسش به آرامش و سکون برسد (نک: ترمذی، ۱۹۹۲: ۲).

هرچند ویژگی‌های ولی حق الله، در بسیاری از کتاب‌های صوفیان زمان او و پس از وی نیز ذکر شده، اما عنوان «ولی حق الله» در آثاری که از آن زمان، در اختیار ما است نیامده و به نظر می‌رسد این عنوان از ابداعات ترمذی است، چنان که برهان قلج نیز به این قضیه اشاره کرده است (نک: برهان قلج، ۱۳۸۱: ۲۶۵ و ۲۶۴).

بررسی وجه‌شبه ترمذی و ابن عربی در بحث ولایت

همچنین ترمذی معتقد است ولایت ولی حق الله از رحمت الاهی حاصل می‌شود و خداوند متقبل می‌شود در یک چشم بر هم زدن وی را از بیت‌الغزة به محل قرب الاهی ببرد. در حالی که ولایت ولی الله از جود الاهی حاصل می‌شود و خداوند متقبل می‌شود که او را در یک آن از مُلکی به ملک دیگر منتقل کند تا در نهایت به مالک‌الملک صعود یابد؛ و این همان معنای آیه ۲۵۸ سوره مبارکه بقره است (نک: ترمذی، ۱۹۹۲: ۳۵ و ۳۴).

ویژگی دیگر این است که او حق ندارد بدون اذن، مقام معنوی خود را ترک کند.^۷ در این صورت ولی از مقام عصمت (که پاداش تلاش‌های او است) خارج می‌شود (نک: همان: ۳۳).

آیا «ولی حق الله» ترمذی همان «اهل الله» در کلام ابن عربی است؟ در پاسخ به این پرسش باید به دو نکته توجه کرد: نخست اینکه ترمذی، اولیای حق الله را نیز زیرمجموعه اولیاء الله تصور کرده، با وجود قائل بودن به تفاوت بین ولی حق الله و ولی الله در مواردی چند، هر دو گروه را تحت عنوان اولیاء الله ذکر کرده است؛ دیگر اینکه ابن عربی گرچه از عنوان «ولی حق الله» نامی نبرده، اما اولاً قائل به دو نوع ولایت عامه است که شامل همه مؤمنان می‌شود و ولایت خاصه که مخصوص واصلان از ارباب سلوک است؛ و ثانیاً با توجه به حدیثی از پیامبر (ص) که فرموده است: «اهل القرآن هم اهل الله» (ابن عربی، ۱۳۸۴، معارف، بخش ۹۱: ۵۱۸) لفظ «اهل الله» را بسیار به کار برده و این «اهل الله» به نظر می‌رسد به دلیل ویژگی‌های مشترک با «اهل الله» از یک رسته باشند. هرچند «اهل الله» نزد ابن عربی از لحاظ مقامات معنوی بسیار تواناتر و عظیم‌تر در نظر گرفته شده‌اند تا «اهل الحق» در نظر ترمذی. گویا ترمذی فقط به جایگاه و برخی ویژگی‌های «اهل حق» و رسیدن فرد به این مقام در سیرة الاولیاء و ختم الاولیاء اش پرداخته، در حالی که ابن عربی به توانایی‌ها و قابلیت‌های وجود «اهل الله» عنایت داشته است.

به طور کلی، ویژگی‌های اهل الله از نظر ابن عربی در چند چیز خلاصه شده است:

۱. با همت و مجاهده خود به این مقام رسیده‌اند (نک: ابن عربی، ۱۳۸۴، معارف، باب هفتاد و سوم: ۲۳۰).

۲. در هنگام انقطاع الی الله، به مقام «روح» در آیه «یسئلونک عن الروح، قل الروح من امر ربی» (اسراء: ۸۵) رسیده‌اند (همان).

۳. دارای علم ویژه هستند. ابن عربی پس از پاسخ به پرسش‌های چهارم و هشتم از پرسش‌های ترمذی، یعنی اینکه «خلق و خواهی‌گنجینه اخلاق کدام‌اند؟» باقی‌مانده تمام خلق‌ها را چهارده عدد می‌داند که معتقد است جز خداوند کسی آنها را نمی‌داند و علم سبزه

فصلنامه علمی-پژوهشی دانشگاه قم: سال نهم، شماره اول، شماره پیاپی ۶۵ (پاییز ۱۳۹۴)

خلق از این اخلاق را به خداوند و اهل بهشت، که همان اهل الله‌اند، نسبت داده است (همان: ۲۸۸).

وی همچنین فهم نوعی علم به غیب را، که مختص انبیا است، به اهل الله اختصاص داده و این مطلب را در تفسیر آیه ۹ سوره احقاف، آنجا که از زبان پیامبر می‌فرماید: «جز آنچه را به من وحی می‌شود پیروی نمی‌کنم» آورده و معتقد است این باب را جز اهل الله نمی‌دانند، چراکه منزلت انبیا در آنچه از غیب به طریق ایمان از فرشتگان می‌گیرند، منزلت مؤمنان است در آنچه از انبیا می‌گیرند. بنابراین، انبیا، بدانچه «روح» به ایشان القا می‌کند، ایمان دارند؛ و «روح» بدانچه به وی القا می‌شود، یعنی آن کس که بدو القا می‌کند، مؤمن است (همان: ۴۰۲).

۴. دارای مقام ویژه هستند. ابن عربی در پاسخ به این پرسش که «صفات ملک‌القدس چیست؟» سه دسته را شامل ملک‌القدس دانسته است: ملائکه، اهل الله، و اهل بیت (ع) (نک: همان: ۴۳۸).

۵. توانایی خاص اهل الله، به زعم ابن عربی، ثمره و نتیجه قیام و استواری در مقام عبودیت اهل الله، فانی‌شدن در حق و باقی‌شدن به او است. آنان به سبب هم‌مشتان مستحق چنین توانایی‌ای شده‌اند که خداوند گوش و چشم و تمام قوای آنها می‌شود و گرچه اولیاء الله از این توانایی بهره‌مندند، اما شمول این توانایی در اهل الله بیشتر از بقیه است (نک: همان: ۳۹۱).

وجه چهارم؛ مفهوم و مصداق ختم نبوت و ختم ولایت

ترمذی درباره «ختم» دیدگاه جالبی مطرح می‌کند که به نظر می‌رسد ابن عربی نیز از همین نگرش استقبال کرده است. به زعم ترمذی، معنای «خاتم» فراتر از «به پایان رسیدن نبوت با حضرت محمد (ص)» است. وی در این باره می‌گوید:

گویی خداوند به پیامبران خواهد گفت: «ای جماعت انبیا، این است محمد (ص) که در آخر زمان آمد، به تن ضعیف، به نیرو ضعیف، با خرج معاشی ضعیف و عمری کوتاه، اما به چیزی رسید که شما می‌بینید: صدق در بندگی، فراوانی علم و معرفت [به من]، در حالی که شما با آن قوا و عمرهای دراز و بدن‌های نیرومند، به آنچه او رسیده است نرسیده‌اید!» پس، پرده از خاتم برداشته خواهد شد و کلام به انتها خواهد رسید و محمد (ص) حجت حق بر خلق خواهد بود، زیرا آنچه مختوم است، حراست می‌شود. این است تدبیر خداوند تعالی برای ما در دنیا:

بررسی وجود شبه ترمذی و ابن عربی در بحث ولایت

به راستی وقتی بر چیزی مهر ختم می‌خورد، شک‌ها زایل و بحث و جدل در میان آدمیان ناپدید می‌شود (راتکه، ۱۳۷۹: ۱۶۴).

او معتقد است خداوند بر قلب پیامبر مهری می‌زند، همچنان که اگر انسان به کتاب یا ظرفی مهری زد، احدی را جسارت آن نیست که بر آن کتاب یا ظرف چیزی بکاهد یا بیفزاید و به این ترتیب پیامبر و تعالیم او از شر شیطان حراست شد (نک: ترمذی، ۱۹۹۲: ۴۲).

ترمذی در ادامه سخنانش به شدت کسانی را که تصور می‌کنند «خاتم النبیین» یعنی «آخرین پیامبری که مبعوث شده است» را مذمت کرده و این تصور را ناشی از جهل و ابله‌ی می‌داند. وی با استناد به حدیث معراج، که در آن پیامبر فرمودند «خداوند مرا خاتم و فاتح قرار داد»، معتقد است هر دو به صورت فاعلی بیان شده‌اند و اسلاف در معنای خاتم آن را به معنای فاعلی آن دانسته و معنای آن را چنین دانسته‌اند که حضرت محمد (ص) به این دلیل که عمل ختم به او عطا شده، مهر پایان بر در نبوت نهاده است (نک: همان).

همچنین، ترمذی در پاسخ به این پرسش که «معنای خاتم نبوت چیست؟» معتقد است خداوند حضرت محمد (ص) را حجت خود بر مردم قرار داد و دلیل آن چیزی جز «صدق عبودیتش» نیست. به این معنا که پیامبر (ص) نسبت به همه پیامبران در داشتن این امتیاز پیشی گرفته است (همان: ۴۰ و ۳۰). نکته مهم اینکه ترمذی معنای ختم را نه تنها در حیطه نبوت، بلکه در دایره ولایت نیز توسعه داد و به این ترتیب بحث پرجنجال «ختم ولایت» را نیز مطرح کرد.

ترمذی در توصیف اولیا به گروهی اشاره می‌کند که نه تنها اولیا، بلکه انبیا نیز به آنها غبطه می‌خورند و این به دلیل درجه والایی است که این گروه از اولیا از آن برخوردارند. وی از آنها با ویژگی‌هایی چون «امان اهل الارض»، «منظر اهل السماء»، «ریحانة الجنان»، «موضع نظره» و «معدن سره» یاد می‌کند (همو، ۱۳۴۹: ۱۵۷/۱). وی این اوصاف را، که به زیارت ائمه شیعه در توصیف اهل بیت (ع) و جایگاهش در بین امت شبیه می‌ماند، درباره خاتم اولیا ذکر کرده است. ترمذی در پاسخ به پرسش شاگرد خود که می‌خواهد بداند «چرا به وجود چنین فردی، یعنی سید و خاتم اولیا، نیاز است؟ و دلیل نیازمندی دیگران به او چیست؟» معتقد است به این دلیل او بر دیگران تقدم دارد که ختم ولایت بر او عطا شده است و او به سبب همین مهر ولایت بر آنها برتری دارد. پس از این منظر که انبیا محتاج خاتم‌اند اولیا نیز به خاتم اولیا نیازمندند. از طرفی، سیره ولی خاتم، باید بر سیره حضرت محمد (ص) باشد و هر امتیازی که در نبوت شامل حضرت محمد (ص) شد، در ولایت نیز باید شامل حال خاتم اولیا شود (نک: همو، ۱۹۹۲: ۱۱۰ و ۱۰۹).

فصلنامه علمی-پژوهشی دانشگاه قم: سال نهم، شماره اول، شماره پیاپی ۶۵ (پاییز ۱۳۹۴)

اکنون باید دید ترمذی چه کسی را مصداق خاتم اولیا نامیده است. تردیدی نیست که وی خود را خاتم الاولیا یا حداقل سید اولیا، در زمان خودش می‌داند و اعتراف به این قضیه، در پایان زندگی نامه خودنوشتش به چشم می‌خورد، آنجا که خود را کامل‌کننده چهل تنان از اولیا می‌داند و پس از آن گرفتن علم اولین و آخرین، مزین شدن اسماء الله در قلب او، و گشودن سر اسما بر او تا ده روز، همه از علائم اقرار وی به رسیدن مقام ختم‌الاولیایی دارد.

هرچند وی در انتهای سیره الاولیاء و ختم الاولیاء به توصیف سید اولیا می‌پردازد و این توصیفات چندان با خود او مطابقت نمی‌کند، بلکه به عقاید شیعه نزدیک‌تر است.

گرچه وی در پایان این دو کتاب بر عقیده برتری اعمال ابوبکر و عمر، بر اعمال همه مسلمانان تأکید دارد، اما اعتقاد به ظهور حضرت مهدی به عنوان برپاکننده عدل و قسط در زمان فترت را، که همان آخرالزمان باشد، نیز مطرح می‌کند (نک: همو، ۲۰۰۵: ۲۴۷). همچنین، در جایی دیگر به لفظ «قائم»، «حجت»، و «خاتم‌الاولیا» بودن او اشاره کرده است (نک: همان: ۲۵۱).

در جای دیگری ترمذی به این قضیه اشاره می‌کند که پس از رحلت پیامبر گرامی اسلام (ص) چهل نفر که صدیق‌اند و زمین به واسطه آنها پابرجا است و اهل بیت پیامبرند می‌آیند و هر گاه یکی از آنها از دنیا رفت دیگری جانشین او می‌شود تا اینکه تعداد این چهل نفر به پایان می‌رسد و زوال دنیا نیز فرا می‌رسد و در این هنگام خداوند ولی‌ای را برمی‌گزیند و او را به خاتمی اولیا برمی‌گزیند و او حجت خدا بر همه اولیا است (نک: همو، ۱۹۹۲: ۴۵ و ۴۴).

ترمذی خود را پیش‌تر، از همین چهل تن معرفی کرد و در اینجا به فرد دیگری اشاره کرد که، چنان‌که ذکر شد در آخرالزمان ظهور می‌کند، و او خاتم اولیا است، اما پس از این گفتار در ادامه به دو نکته دیگر اشاره دارد:

۱. چهل نفری که بعد از پیامبر یکی پس از دیگری می‌آیند، گرچه از اهل بیت پیامبرند، اما این اهل بیت، نسبی نیست، بلکه مراد از اهل بیت، اهل ذکر است: «فهؤلاء الاربعون فی کل وقت هم اهل بیته، و لست أعنی فی النسب، إنما هو اهل بیت الذکر» (همان: ۴۵)؛ چراکه پیامبر برای اقامه ذکر خدا مبعوث شد و هر کدام از این اولیا نیز برای اقامه همین وظیفه می‌آیند و بر اساس حدیث پیامبر اسلام (ص) این افراد امان‌امت‌اند. بنابراین، ترمذی با این گفتار جهت عقیده خود با شیعه در قضیه امامت را تغییر

بررسی وجه‌شمار ترمذی و ابن عربی در بحث ولایت

می‌دهد، هرچند از لحاظ مفهومی، این دو عقیده به یک جا ختم می‌شوند و منافاتی بین این دو نیست.

۲. ترمذی خصوصیات خاتم‌الاولیا را همان خصوصیتی می‌داند که برای خاتم نبیین برشمرده بود. از نظر او، خاتم‌الاولیا همچون خاتم اوصیا در بدء، ذکر، علم، مشیت، مقادیر، لوح، میثاق، محشر، خطاب، وفادة، شفاعت، زیارت و ... اول است و مقام او برترین مقام نزد خدا است (همان).

به این ترتیب، ترمذی بی‌آنکه نامی از کسی برده باشد عقیده خود را درباره خاتم اولیا بیان می‌کند. حاصل آنکه ترمذی خود را یکی از چهل تنان می‌داند و معتقد است خاتم اولیا در آخرالزمان ظهور خواهد کرد.

اکنون باید دید ابن عربی چه تعریفی از مفهوم ختم، خاتم و خاتم اولیا دارد و چه کسی را خاتم اولیا می‌داند؟ با دقت در گفتار ابن عربی می‌توان فهمید که او نیز با ترمذی، تا حدود زیادی هم‌فکر است، جز اینکه به شرح و بسط بیشتری در این زمینه می‌پردازد. هرچند ابن عربی برای تفهیم مطلب، دست به تقسیم‌بندی خاصی می‌زند اما اضطراب در کلام او در خصوص معرفی «خاتم اولیا» بیش از ترمذی به چشم می‌خورد. ابن عربی معتقد است ختم، امری ضروری و بنا به مقتضای قضای الهی است، چراکه خداوند، جهان را به گونه‌ای خلق کرده که چیزهایی که در آن وجود دارند، دارای ابتدا و انتهای هستند (نک: ابن عربی، ۱۴۱۰: ۵۰/۲).

او نیز همچون ترمذی، معتقد است هم انبیا خاتم دارند و هم اولیا. همچنین، او خاتم را به همان معنایی که کار برده که ترمذی به نقل از بزرگان و اسلاف خویش باور داشته و ذکر کرده است. ابن عربی در تعریف ختم گفته است: «اگر گویی: طبع و ختم چیست؟ گوییم: ختم نشانه و علامت حق است بر دل‌های عارفان، و طبع آن چیزی است که بدان، علم حق درباره هر مخلصی از «الهیین» پیشی گرفته است» (همو، ۱۳۸۴، معارف باب هفتاد و سوم: ۵۴۵). و نیز معتقد است گرچه از میان اولیا، کسانی هستند که پس از پیامبر می‌آیند، اما فقط یک نفر از آنها بر قلب محمد (ص) پدید می‌آید و این معنای خاتم ولایت محمد (ص) است (نک: همان: ۱۸۵). ابن عربی در تفصیل معنای ختم لفظ «فص» را به کار برده و از نظر او عالم، به وجود خاتم که کلمه فاصله جامعه است کامل می‌گردد و او در برابر عالم چون نگین انگشتری برای انگشتر است و در واقع او محل نقش و علامت آن نگین است و خاصیت این نقش و علامت آن است که به واسطه آن برگنجینه نبوت مهر پایان زده می‌شود (نک: جندی، ۱۳۸۱: ۱۷۷ و ۱۷۶).

فصلنامه علمی پژوهشی دانشگاه قم: سال نهم، شماره اول، شماره پیاپی ۶۵ (پاییز ۱۳۹۴)

ابن عربی نیز، همچون ترمذی، معتقد بود نسبت اولیا به خاتم اولیا چون نسبت انبیا به خاتم انبیا است؛ «یعنی همان طور که نبوت تمامی انبیا از آدم تا عیسی، همه اشعه‌ای از خورشید نبوت محمد بودند، ولایت تمامی اولیا نیز شعاعی از انوار ولایت خاتم اولیا است. او که جمیع علوم و معارف خویش را از مشکات ولایت حضرت ختمی مرتبت اخذ می‌نماید، خود مأخذ تمامی علوم و معارف سایر اولیا می‌باشد» (نجفی، ۱۳۸۶: ۳۵).

اکنون باید دید ابن عربی چه کسی را خاتم اولیا معرفی کرده است. برخی معتقدند گفتار ابن عربی در این زمینه مشوش است (نک: جهانگیری، ۱۳۸۳: ۴۷۲).

به نظر می‌رسد این تشویش در گفتار ترمذی، چنان که پیش‌تر ذکر شد، نیز وجود داشت، اما ترمذی و ابن عربی هر دو با آنکه خود را یکی از اولیا یا حداقل یکی از بزرگ‌ترین اولیا می‌دانند و این را به‌صراحت بیان می‌کنند، اما در معرفی خود به عنوان خاتم اولیا با تردید و حتی‌الامکان با احتیاط به سراغ این موضوع رفته‌اند. اگر ابن عربی با بیان رؤیایی خود را خستی می‌داند که کامل‌کننده بنای ولایت است (نک: ابن عربی، ۱۳۷۵: ۲۰۸؛ و نیز نک: ابن عربی، ۱۳۸۴، ج ۱، باب ۴۳: ۲۴۴) ترمذی نیز نظیر این رؤیا را از قبل بیان کرده است. او در رؤیای همسرش کامل‌کننده چهل تن اولیایی است که از گرداگرد جهان جمع شده‌اند و به‌شدت در انتظار پیوستن ترمذی به آنها برای کامل شدن عدد چهل در اولیا هستند، تا به این وسیله، انسان‌ها به نجات و رهایی از طریق هدایت اینان امیدوار شوند (نک: ترمذی، ۲۰۰۵: ۳۲).

ابن عربی، همچون ترمذی، حدیث^۸ معروفی را، که در مکتب شیعه آن را به ظهور حضرت مهدی ارتباط می‌دهند، ذکر می‌کند و به نظر می‌رسد ایشان را خاتم اولیا می‌داند (نک: ابن عربی، بی تا، ج ۳، باب ۳۶۶: ۳۲۸ و ۳۲۷).

ابن عربی در باب ۳۶۶، در معرفت وزرای حضرت مهدی (عج) آن‌گونه به توصیف حضرت و کیفیت ظهور او و ویژگی‌هایش می‌پردازد که گاه انسان تصور می‌کند این نوشتارها از نویسنده‌ای شیعی مذهب است (نک: همان). وی گاهی حضرت عیسی (ع) را دارای ولایت مطلقه می‌داند (نک: همان: ۱/۱۸۵).

سید حیدر آملی معتقد است که ابن عربی، حضرت عیسی (ع) را به عنوان خاتم اولیا به صورت مطلق فرض کرده، درحالی که خودش را خاتم اولیای مقید در نظر گرفته است! (نک: آملی، ۱۳۴۷: ۳۹۵).

نکته مهم اینکه ابن عربی نیز همچون ترمذی درصدد یافتن حقیقت امر در زمینه خاتم ولایت است و به دلیل حجم کتب او در این زمینه و آرای که گاه متفاوت به نظر می‌رسد قضیه یافتن مصداق ختم ولایت از نظر ابن عربی تا حدود زیادی توجه محققان شیعه و سنی را به خود جلب کرده و هر کدام با توجه به برداشت‌های خاص خود، دیدگاه‌های مختلفی عرضه کرده‌اند که در اینجا مجال ذکر آنها نیست (نک: جهانگیری، ۱۳۸۳، گفتار دهم بخش دوم و گفتار یازدهم).

خاتمه

بحث ولایت یکی از مهم‌ترین مباحث عرفان نظری است که ریشه آن را باید در متون دینی، به‌ویژه قرآن، جست‌وجو کرد. تفاسیر عرفانی آیاتی که با موضوع «ولایت» و «ولی» بیان شده، اولین جرقه‌ها برای حرکت به سوی مطرح کردن چنین مباحثی را باعث شد و از طرف دیگر وجود روایات پیامبر و امامان شیعه، زمینه را برای بسط و توسعه عناوین متعدد و متنوع ایجاد کرد. گرچه افرادی چون ذوالنون مصری و سهل تستری قبل از ترمذی درباره «ولایت» سخن رانده‌اند، اما بنا به نظر صائب ابن عربی، اولین کسی که جدی و کامل به این بحث پرداخت ترمذی بود. آثاری چون *ختم الاولیا*، *سیره الاولیا* و *علم الاولیای ترمذی* شاهدهی بر این ماجرا است. توجه خاص ابن عربی، به عنوان پایه‌گذار عرفان نظری، به اندیشه‌های ترمذی و مشابهات گفتاری و تأیید سخنان وی، بیانگر میزان تأثیر ترمذی بر عقاید ابن عربی است.

منابع

- آملی، سیدحیدر (۱۳۷۵). *نص النصوص*، ترجمه: محمدرضا جوزی، تهران: روزنه، چاپ اول.
- آملی سیدحیدر، (۱۳۴۷). *جامع الاسرار و منبع الانوار*، به کوشش هانری کربن و عثمان یحیی.
- ابن عربی، محیی‌الدین (۱۳۸۴). *ترجمه فتوحات مکیه*، معارف باب ۷۳، ترجمه: محمد خواجهی، تهران: مولا.
- ابن عربی، محیی‌الدین (۱۳۷۵). *فصوص الحکم*، تهران: انتشارات الزهراء
- ابن عربی، محیی‌الدین (بی تا). *الفتوحات المکیه*، ج ۱ و ۲، بیروت، دارصادر.
- ابن عربی، محیی‌الدین (۱۴۱۰). *فتوحات مکیه*، به تحقیق عثمان یحیی و ابراهیم مذکور، قاهره، الهیئه المصریه للعامه الکتب.
- اصفهانی، ابونعیم (۱۳۸۷). *حلیه الاولیاء و طبقات الاصفیاء*، بیروت: دار الکتب العربی.
- انصاری، خواجه عبدالله (۱۳۸۰). *طبقات الصوفیه*، تهران: بی نا.

فصلنامه علمی پژوهشی دانشگاه قم: سال نهم، شماره اول، شماره پیاپی ۶۵ (پاییز ۱۳۹۴)

- برهان قلاج، ابومنصور عثمان بن محمد (۱۳۸۱). *مرتع الصالحین و زاد السالکین*، به کوشش: نجیب مایل هروی، تهران: نشر نی.
- پازوکی، شهرام (۱۳۸۴/۶/۲۸). «اندیشه ولایت در گفت‌وگو با دکتر پازوکی»، در: *روزنامه همشهری*، س ۱۳، ش ۳۸۰۴.
- ترمذی، محمد بن عبدالله (۱۲۴۹). *نوادر الاصول معرفة اخبار الرسول*، بی‌جا: بی‌نا، ج ۱.
- ترمذی، محمد بن عبدالله (۱۹۹۲). *ثلاثة مصنفات للحکیم الترمذی*، به اهتمام: براند راتکه، بیروت: النشرات الاسلامیة.
- ترمذی، محمد بن عبدالله (۲۰۰۵). *ختم الاولیاء*، تحقیق: عبدالرحیم سایح، قاهره: مکتبه الثقافه الدینیة.
- جندی، مؤیدالدین (۱۳۸۱). *شرح فصوص الحکم*، به اهتمام: سید جلال‌الدین آشتیانی، قم: بوستان کتاب.
- جهانگیری، محسن (۱۳۸۳). *محبی‌الدین ابن عربی چهره برجسته عرفان*، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- ذهبی، ابوعبدالله محمد بن احمد بن عثمان (۱۳۳۴). *تذکره الحفاظ*، حیدرآباد، هند: بی‌نا.
- راتکه، براند؛ اورکین، جان (۱۳۷۹). *مفهوم ولایت در دوران آغازین اسلام*، ترجمه: مجدالدین کیوانی، تهران: نشر مرکز.
- سوری، محمد (۱۳۸۵). «حکیم ترمذی و نظریه ولایت»، در: *فصل‌نامه معارف عقلی*، ش ۴، ص ۸۵-۱۰۴.
- قمی، محمد طاهر بن محمد حسین (ملاطاهر) (۱۳۳۶). *تحفه الاخیار*، تهران: بی‌نا.
- کلینی رازی، محمد بن یعقوب (۱۳۷۵). *اصول کافی*، تهران: اسوه، چاپ سوم.
- مجلسی، محمدباقر (۱۳۷۳). *عین‌الحیوة*، تهران: بی‌نا.
- محمود الغراب، محمود (۱۹۸۶). *شرح رساله روح القدس*، دمشق: بی‌نا.
- نجفی، مجتبی (۱۳۸۶). *ولایت و ائمه شیعه از دیدگاه ابن عربی*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، عرفان اسلامی آزاد دهقان، استاد راهنما خلیل بهرامی قصرچی
- نوپا، پل (۱۳۷۳). *تفسیر عرفانی و زبان قرآنی*، ترجمه: اسماعیل سعادت، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- هجویری، ابوالحسن علی بن عثمان (۱۳۸۴). *کشف‌المحجوب*، تصحیح: محمود عابدی، تهران: سروش.

بی نوشت ها:

۱. یکی از دلایلی که می‌توان از گفتار وی حدس زد محک‌زدن مدعیانی بود که در زمان او ادعای ولایت داشتند، در حالی که هیچ بویی از آن نبرده بودند. همچنین، برخی نیز معتقدند شاید هدف از مطرح کردن برخی پرسش‌های پیچیده و مبهم، کوبیدن و از میدان به در کردن حریف باشد (سوری، ۱۳۸۵: ۶۳).
۲. برخی معتقدند ده بحث ولایت به صورت موضوعی، علمی، در دوره سقوط خلافت عباسی مطرح شد. عارفان تا دوره خلافت عباسی ظاهراً به بحث ولایت، موضوعیت کامل نمی‌دادند، زیرا خلیفه عباسی مرجعیت دینی داشت و خود را جانشین رسول‌الله و اولی‌الامر می‌دانست. به همین دلیل، مطرح کردن مسئله اولی‌الامر در این برهه زمانی از جانب عرفا مدخلیتی ندارد (پازوکی، ۱۳۸۴: ۴).
۳. مرجع نظریه ولایت، به تفاوت در تفسیر از خود دین باز می‌گردد. چنانچه هر دو در نهایت به نتیجه‌ای می‌رسند که امامان شیعه بر آن تأکید داشته‌اند. در این زمینه می‌توان به حدیثی که امام صادق (ع) در پاسخ به پرسش زندیقی مبنی بر دلیل وجود پیغمبران و رسولان می‌دهد اشاره کرد. در این حدیث، امام ابتدا به ضرورت وجود پیامبر مبنی بر لطف خداوند و وجوب هدایت انسان اشاره کرده، در پایان می‌فرماید: «به‌علاوه در هر دوره و زمانی این موضوع به وسیله دلایل و براهین و معجزاتی که پیغمبران و رسولان آورده‌اند، ثابت و محقق شده، تا آنکه زمین تهی از حجتی نباشد که همراهش نشانه و دلیلی باشد که دلالت بر صدق گفتار و روش عدالت او کند» (کلینی، ۱۳۷۵: ۱۷/۲).
۴. با ذکر این عبارت ترمذی از حضرت علی (ع) می‌توان به میزان تأثیرگذاری افکار ولایی شیعه بر تصوف و عقاید صوفیان اهل سنت به‌خوبی پی برد.
۵. پل نوپا معتقد است «اندیشه برتری اولیا از انبیا به هیچ روی زاینده ذهن ترمذی نیست، پیش از او در نزد رباح بن عمر القیس (متوفی در حدود ۱۸۰ ه.ق. ۷۹۶ م.) و حتی در نزد عامر بن عبد قیس، که از او نزد عثمان خلیفه شکایت بردند، که خود را برتر از ابراهیم دانسته است، نیز دیده می‌شود. در زمان ترمذی و خراز این اندیشه دیگر از امور مألوفی بود که درباره آن در مجالس صوفیان بحث می‌شد» (نویا، ۱۳۷۳: ۲۰۲).
۶. در این زمینه می‌توان به نظر محمدباقر مجلسی و ایراد وی بر ابن عربی اشاره کرد (نک: مجلسی، ۱۳۷۳: ۵۰-۵۲) و نیز استاد وی محمد بن طاهر شیرازی نجفی معتقد است ابن عربی خاتم‌الاولیا را به سبب ولایتش بر خاتم انبیا برتری داده است. وی تا حد تکفیر ابن عربی نیز پیش رفته است (نک: قمی، ۱۳۳۶: ۱۶۴).
۷. از نظر ترمذی، اولیای حق‌الله و اولیاءالله دارای مجالس و مقاماتی هستند که دائماً در حال ترقی در آن مجالس‌اند، اما اگر ناگهان به واسطه غرور نفس به مقامات معنوی خود غره شوند و دچار تکبر گردند، از آن مجالس نزول می‌کنند، پس هر گونه حظ نفسی از این مقامات باعث ترک مقام معنوی و بازماندن از ترقی در مقامات معنوی می‌شود (نک: ترمذی، ۱۹۹۲: ۳۳ و ۳۲).
۸. ابن عربی حدیث را این‌گونه گفته است: اگر از عمر دنیا مگر یک روز باقی نمانده باشد، خداوند آن را آن‌قدر طولانی می‌کند تا آن خلیفه ولایت کند. او از عترت رسول‌الله (ص) و جدش حسن بن علی بن ابی طالب است (نک: ابن عربی، ۱۳۸۴/۳۲۷). این حدیث در کتب حدیثی شیعه با اندکی تغییرات ذکر شده است.

دعا از دیدگاه قاضی عبدالجبار معتزلی

جنان ایزدی*

هاجر مهوری حبیب‌آبادی**

چکیده

قاضی عبدالجبار همدانی شرایط دعا را اراده، علم به مقام کسی که از او طلب می‌کنیم، بیان قید خالی بودن از مفسده، و خاضع و خاشع بودن می‌داند. در دیدگاه معتزلی وی، فلسفه دعا لطف بودن آن است. وجه لطف بودن دعا این است که خداوند ما را امر به دعا کردن فرموده؛ و خدا امر به کار قبیح نمی‌کند. دعا تقسیم‌هایی دارد، از جمله: دعا در حق غیر، لعنت، دعا برای مؤمن، فاسق و کافر، دعا برای امر حسن یا قبیح و نیز دعا برای اموات. از نظر وی، دعا برای اموات از طرف بازماندگان آنها بی‌تأثیر است. گاهی دعا واجب است. این وجوب یا از حیث متعلق دعا است یا از حیث شخص داعی. دعا در طلب رزق از خداوند مؤثر است، زیرا عقل و شرع آن را حسن می‌دانند و طلب حسن، حسن است.

کلیدواژه‌ها: دعا، طلب، قاضی عبدالجبار، مصلحت، لطف، اجابت.

* استادیار فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه اصفهان.

** دانشجوی کارشناسی ارشد کلام اسلامی، دانشگاه اصفهان.

مقدمه

دعا از آموزه‌های توحیدی قرآن است و راهی است که انسان با آن روح خود را به عالم غیب متصل می‌کند. در طول تاریخ نیز متکلمان، فلاسفه و مفسران، این آموزه را از نظر دور نداشته و آرا و دیدگاه‌های خود را در این زمینه بیان کرده‌اند. متکلمان معتزلی آرای خاصی در این مسئله اظهار داشته‌اند و یکی از عوامل فاصله آنها از آرای عموم متدینان دیدگاه متمایز این گروه در مقوله دعا است. قاضی عبدالجبار (۳۲۰-۴۱۵ ه.ق.)، یکی از آخرین متکلمان معتزلی است که در آثار خود به مسئله دعا پرداخته است. اندیشه او را می‌توان خلاصه‌ای از اندیشه‌های سلف معتزلی او تلقی کرد. بدین منظور ابتدا تعریفی را که او از دعا دارد بیان می‌کنیم و سپس به این مسئله می‌پردازیم که: وی چه اموری را جزء شرایط دعا ذکر می‌کند. چه اقسامی را برای دعا در نظر می‌گیرد و ملاک او در این تقسیمات چیست؟ استجاب دعا یا عمل خداوند در برابر دعای بندگان چگونه است؟ مواضع وجوب و عدم وجوب دعا کجا است؟ و از نظر قاضی عبدالجبار ارتباط دعا و طلب رزق چیست؟ با توجه به اینکه درباره دعا از دیدگاه قاضی عبدالجبار اثر مدونی نیافته‌ایم، لذا بر آن شدیم که در این مجال به تحلیل و بررسی آنچه قاضی عبدالجبار در باب دعا می‌گوید بپردازیم.

۱. تعریف دعا

قاضی عبدالجبار در تعریف دعا می‌گوید: «دعا، طلب مراد و خواسته است از غیر، به شرط آنکه آن غیر که از او طلب می‌شود، از نظر رتبه بالاتر از طالب باشد» (قاضی عبدالجبار و مانکدیم، ۱۴۲۲: ۴۸۵؛ قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۲-۱۹۶۵: ۲۳۸). قاضی عبدالجبار قید «رتبه» را برای تمایز بین دعا و مسئلت مطرح می‌کند و در تعریف مسئلت می‌گوید: «سؤال نیز طلب مراد از غیر است زمانی که دو نفر هم‌رتبه باشند»؛ و طلب زمانی است که مطلوب و خواسته دعاکننده تضمین شده باشد (همو، ۱۹۶۲-۱۹۶۵: ۲۳۸/۲۰). یعنی درخواست‌کننده با قرائتی بدانند که خداوند خواسته او را فراهم می‌کند. مثل آنکه مطلوب او نوعی عوض برای او باشد. قید رتبه در تعریف دعا، دربرگیرنده دعا به معنای تکوینی، یعنی طلب وجود از خداوند، نیز می‌شود؛ زیرا تنها کسی که معطی وجود است خداوند است.

دعا از دیدگاه قاضی عبدالجبار معشری

قاضی عبدالجبار به کاربرد لفظ «دعا» در شرع اشاره می‌کند و می‌گوید لفظ «دعا» در شرع به معنای مجازی به کار می‌رود؛ چراکه دعا را به کار می‌بریم و مقصود ما ستایش و تمجید خداوند است، در عین حالی که از او طلب فزونی نعمت می‌کنیم. حال اگر شخص طلب فزونی نعمت نکند، باز هم گفته می‌شود فرد به درگاه خدا دعا کرده است (همان). وی می‌گوید لفظ «دعا» دو معنا دارد، معنای حقیقی، که درخواست حاجات از خداوند است و معنای مجازی که حمد و تسبیح خداوند است. در شرع، برای دعا معنای دوم به کار رفته است که البته گاهی نیز معنای حقیقی، یعنی درخواست از خداوند، آن را همراهی می‌کند. البته این سخن او، در همه مصادیق کاربرد لفظ «دعا» در شرع، صحیح نیست؛ زیرا گاه دعا به معنای حقیقی آن، یعنی طلب و درخواست از خداوند، به کار برده شده که متضمن حمد و تسبیح حضرت حق نیست.

۲. شرایط داعی در هنگام دعا

قاضی عبدالجبار برای داعی در هنگام دعا شرایطی را ذکر می‌کند که می‌توان آنها را در دو دسته جای داد؛ یکی قیودی است که باید هنگام دعا فراهم کرد؛ مانند اینکه اراده کرده و علم به شأن خداوند داشته باشیم. دیگری آنچه به حالات درونی فرد داعی بستگی دارد که از جمله خضوع و خشوع در برابر پروردگار هنگام دعا است. در ادامه، به شرح این شرایط می‌پردازیم.

۲.۱. اراده

قاضی عبدالجبار مهم‌ترین شرط دعابودن دعا را «اراده» می‌داند و می‌گوید همان‌گونه که امر، بدون اراده، امر نیست، دعا هم بدون اراده دعا نیست. از این رو کسی که سهواً یا از روی عادت دعا می‌کند، دعاکننده و داعی نامیده نمی‌شود (همو، ۱۹۶۲-۱۹۶۵: ۲۰/۲۳۸-۲۳۹؛ همو، بی‌تا: ۷۲۷). به عبارت دیگر، در هنگام دعا، باید دل از آنچه بر زبان جاری می‌شود، خبر داشته باشد و بداند که چه می‌گوید.

۲.۲. علم به شأن و مقام خداوند

شرط دیگر او این است که داعی از شأن و مقام کسی که از او طلب حاجت می‌کند، آگاه باشد؛ چراکه افراد مرتبه و منزلت‌ها را تشخیص نمی‌دهند و از آنها آگاه نیستند. از این رو باید شناخت پیدا کنند تا دعای آنها تقلیدی نباشد. زیرا کسی که به پیروی از دیگران دعا می‌کند اما نمی‌داند

فصلنامه علمی-پژوهشی دانشگاه قم: سال نهم، شماره اول، شماره پیاپی ۶۵ (پاییز ۱۳۹۴)

از چه کسی طلب مقصود کرده است، تقلید کرده و از این رو نباید او را داعی و دعاگو نامید. وی می‌گوید برای دعا، باید به خداوند و صفات او علم داشت و بعد دعا کرد (همو، بی‌تا: ۷۲۷). متکلمان و مفسران دیگر هم به این شرط توجه داشته‌اند؛ چنان‌که فخر رازی می‌گوید: گفتن «ادعونی استجب لکم» اقتضای این را می‌کند که دعاکننده به پروردگارش معرفت داشته باشد، وگرنه به درگاه او دعا نمی‌کرد، بلکه به چیزی خیالی دعا می‌کرد که البته وجود ندارد، پس ثابت شد که شرط دعاکننده این است که به پروردگار خود عارف باشد. از صفات پروردگار سبحان این است که کاری نمی‌کند مگر اینکه موافق قضا و قدر و علم و حکمت او باشد (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ۲۶۵/۵). طباطبایی نیز می‌گوید سرّ اینکه از رسول خدا (ص) نقل شده که فرمودند: «اگر خدا را به حق معرفت می‌شناختید، کوه‌ها در برابر دعای شما متلاشی می‌شدند» این است که جهل به مقام حق، و سلطنت ربوبیت، و رکون و اعتماد به اسباب، رفته‌رفته این باور غلط را به انسان می‌دهد، که اسباب هم حقیقتاً مؤثرند ... این اعتقاد توهمی است که علم به مقام خدای سبحان آن را نمی‌پذیرد، چون با سلطنت تامه الهیه منافات دارد (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۶۱/۲).

۳.۲. قید کند که خالی از مفسده باشد

شرط دیگر این است که شخص در هنگام دعا قید کند که اجابت دعای او مفسده‌ای به همراه نداشته باشد. به عبارت دیگر، اگر مصلحت در آن است برآورده شود. زیرا وقتی فرد از خداوند طلب حاجت می‌کند مردد است که آیا برآورده شدن حاجتش به صلاح او است یا نه. اما اگر دعاکننده چیزی را بخواهد و یقین داشته باشد که هیچ مفسده‌ای در آن نیست، نیازی به قیدکردن این شرط وجود ندارد (قاضی عبدالجبار، بی‌تا: ۷۲۷). با آنکه قاضی عبدالجبار همچون دیگر معتزله به قاعده صلاح و اصلح معتقد است و بر آن است که خداوند جز اصلح انجام نمی‌دهد، با این حال درخواست فعل قبیح یا فعل مشکوک به قبیح را از سوی بندگان قبیح می‌داند. وی با این قید تأکید می‌کند که حتی در دعا برای امور غیر قبیح باید متوجه بود که شاید مصلحتی در آن نباشد و اجابت نشود. بنابراین، وجود این قید می‌تواند تبیین و توضیحی از جانب معتزله برای اجابت‌نشدن برخی دعاها در دنیا باشد.

۲.۴. خضوع و خشوع داشتن هنگام دعا

از نظر قاضی عبدالجبار، عقل و شرع به انسان امر می‌کنند که در هنگام طلب حاجات خود، نزد پروردگارش خاضع و خاشع باشد. بهترین زمان برای دعا، اوقاتی است که فرد شکرگزار و معترف به نعمت‌های الهی است. بنابراین، می‌توان هنگام طلب و دعا، ذکر خدای سبحان را گفت و خدا را به اسمای حسنایش خوانده و دعا کرد؛ و اگر این امور را در تمجید خداوند اضافه کنیم، امید بیشتری به اجابت دعا می‌رود (همو، ۱۹۶۲-۱۹۶۵: ۲۵۰/۲۰-۲۵۱).

نکته مهم در این شرط این است که قاضی عقل را ملاک تشخیص آن می‌داند. به نظر وی، عقل هنگامی دعا به درگاه الهی را نیکو می‌داند که خداوند را به توحید، عدل، علم و سایر صفات او بشناسیم (همان: ۱۷۹/۵-۱۸۰). چنان که در شرایط دعا ذکر شد، باید علم به شأن و مقام خداوند داشت و این علم را در عمل هم نشان داد. بنابراین، داعی باید هنگام دعا و طلب حاجت، در مقابل پروردگار خویش خاشع و خاضع باشد و خداوند را به اسمای حسنایش بخواند و از او طلب حاجت کند. اگر شخص خداوند را هنگام ختم قرآن و فراغت از نماز به دعا بخواند بهتر است، چراکه در این حالت خشوع فرد بیشتر و دعای او به استجابت نزدیک‌تر است (همان: ۲۵۰/۲۰-۲۵۱).

قاضی در بحث از شرایط دعا به عوامل دیگری همچون حاجت دیگران را بر خود مقدم‌داشتن، مخفی کردن دعا، آراستگی به زیور دین و داشتن نیت خالص، داشتن کسب حلال، انتخاب مکان و زمان مناسب برای دعا یاد نمی‌کند که دیگران (برای نمونه نک: مجلسی، ۱۳۸۳: ۵۱۶-۵۲۷) به آنها پرداخته‌اند.

۳. لطف‌بودن دعا

قاضی عبدالجبار دعا را هم از جهت شرع و هم از جهت عقل لطف در حق بندگان می‌داند. به وسیله دعا، حداقل بندگان به تعبد و تقرب خداوند نزدیک می‌شوند؛ حتی اگر به مطلوب خود دست پیدا نکنند. وی می‌گوید دعا از جهت شرع لطف است، چراکه اگر لطفی از جانب خداوند نباشد، حسن نیست که خداوند آن را از بندگانش بخواهد و بگوید «ادْعُونِي» (غافر: ۶۰). نتیجه‌ای که قاضی از این مطلب می‌گیرد این است که اشکالی ندارد که از خداوند چیزی را با دعا طلب کنیم که می‌دانیم انجام نمی‌دهد (قاضی عبدالجبار، بی‌تا: ۷۲۸). زیرا لطف آن است که ما را به

فصلنامه علمی-پژوهشی دانشگاه قم: سال نهم، شماره اول، شماره پیاپی ۶۵ (پاییز ۱۳۹۴)

طاعت نزدیک و از معصیت دور کند. دعا هم، که سخن گفتن بنده با خداوند و رو به درگاه او آوردن است، لطف است.

اما لطف بودن دعا از جهت عقل به این دلیل است که، اگر در آنچه از خداوند با دعا طلب می‌کنیم و می‌دانیم که خداوند آن را انجام نمی‌دهد غرضی باشد، دعا به سبب این غرض حسن و نیکو است نه به سبب امری که آن را طلب می‌کنیم (همان). به عبارت دیگر، اگر بخواهیم وجه حسنی را در نظر بگیریم، در غرضی است که مترتب بر آن است. مثلاً اگر برای مغفرت کافر دعا کنیم، و غرض ما تنبه و بیداری شخص دیگری باشد، دعا کردن به سبب این غرض حسن و نیکو است. در واقع، وی فلسفه وجودی دعا را لطف بودن آن می‌داند که عقل و شرع به وجود آن و نیازی که بندگان برای نزدیکی و قرب به معبود خویش دارند تصریح می‌کنند.

۴. اقسام دعا

معتزلیان با در نظر گرفتن ملاک‌های متفاوت، اقسامی را برای دعا ذکر می‌کنند. گاهی دعا را به دعا در حق کسی و دعا علیه او (لعت) تقسیم می‌کنند که این تقسیم، خود شاخه‌های دیگری نیز دارد. در تقسیمی دیگر ملاک خود را اشخاصی قرار می‌دهند که در حق آنها دعا می‌شود که شامل دعا در حق مؤمن، کافر و فاسق می‌شود. ملاک دیگر این گروه در تقسیم دعا، متعلق دعا است که گاهی حسن و گاهی قبیح است. همچنین، رأی خاصی را که به معتزله در خصوص دعا نسبت داده شده بیان می‌کنیم که تأثیر نداشتن دعا در حق اموات است (قاری، ۱۴۲۸: ۲۲۴).

۴.۱. دعا و لعنت

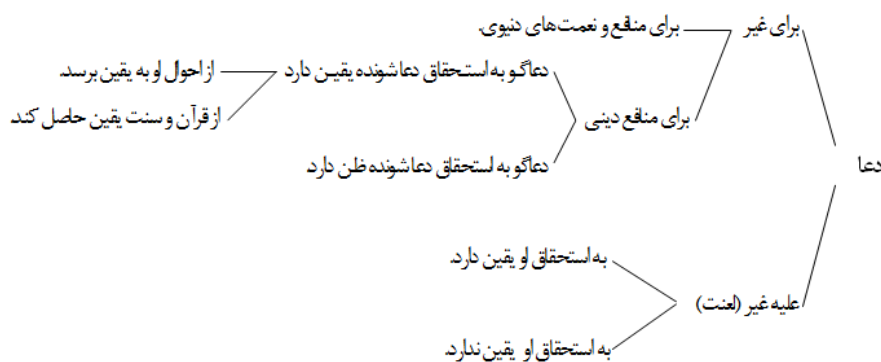
ابتدا قاضی عبدالجبار دعا را به دعا برای غیر و دعا علیه غیر (که همان لعن باشد) تقسیم می‌کند. دعا برای غیر را هم به دعا برای دستیابی به منافع و نعمت‌های دنیوی و دعا برای دستیابی به منافع و نعمت‌های دینی تقسیم می‌کند. دعا برای منافع دینی را نیز دو دسته می‌داند. یکی آنکه دعاگو بر استحقاق و شایستگی دعاشونده برای رسیدن به منافع دینی یقین داشته باشد؛ خواه از احوال او به این امر رسیده باشد و خواه از آنچه در قرآن و سنت پیامبر (ص) آمده، یقین حاصل کرده باشد. مانند آنجا که پیامبر (ص) در حق حضرت علی (ع) یا دیگران دعا می‌کنند (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲: ۴۸۵؛ همو، ۱۹۶۲-۱۹۶۵: ۲۰/۲۳۸). بنابراین، ما نیز می‌توانیم با وجود این نوع

دعا از دیدگاه قاضی عبدالجبار دمشقی

قراین در حق آن بزرگواران دعا کنیم. ولی اگر به شایستگی دعاشونده برای رسیدن به این منافع ظن داشته باشیم نه یقین، دعا کردن برای او حسن و نیکو است.

اما دعا در باب رسیدن فرد به منافع و نعمت‌های دنیوی؛ این دعا را بدون در نظر گرفتن هیچ یک از شروط بالا می‌توان برای مؤمن، فاسق یا کافر انجام داد. آنچه ذکر آن رفت دعا برای غیر بود.

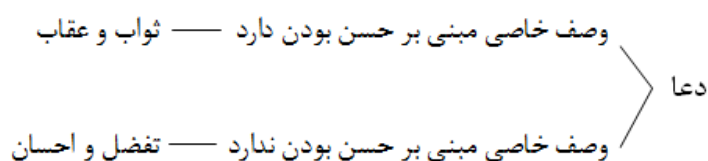
منظور از لعن، دور کردن فرد از ثواب است نه اینکه از خدا بخواهیم او را از هر خیری دور کند (همو، ۱۴۲۲: ۴۸۵-۴۸۶). بر اساس تقسیمی که ذکر شد، واضح است که از نظر قاضی عبدالجبار داعی حق دارد علیه دیگران هم دعا کند چنان‌که برخی آیات قرآن گواه وجود این مجوز است. برای نمونه «أُولَئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَ يَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ» (بقره: ۱۵۹). دعا علیه شخص یا همان لعن هم تقسیم می‌شود؛ یا دعاکننده بر استحقاق کسی که می‌خواهد او را لعن کند قاطع و مسلم است یا نه. اگر قاطع باشد که نیکو است او را لعن کند نیازی نیست که در قرآن و سنت ذکر شده باشد. بلکه اگر ببیند که کسی مثلاً شرب خمر یا زنا یا دزدی می‌کند، یا اینکه به دیگری تهمت می‌زند واجب است او را لعن کند. اما اگر یقین ندارد، به این صورت که برای یک بار کسی را در حال شرب خمر یا دزدی یا زنا یا تهمت‌زدن به غیر دیده است و نمی‌داند که او توبه کرده است یا نه، جایز است، یعنی می‌تواند او را لعن کند یا لعن نکند. بنابراین، لعن گنهکار از نظر او گناه واجب و گناه جایز است.



در این تقسیم‌بندی، به دعای فرد در حق خودش اشاره‌ای نشده و لذا تقسیم او ناقص به نظر می‌رسد. در نگاه اول دعا را به دعا در حق خود و دعا در حق دیگری باید تقسیم کرد و بعد اقسام مذکور را برای هر یک ذکر کرد.

فصلنامه علمی-پژوهشی دانشگاه قم: سال نهم، شماره اول، شماره پیاپی ۶۵ (پاییز ۱۳۹۴)

در جایی دیگر نیز قاضی عبدالجبار تقسیم‌بندی دیگری نظیر همین تقسیم را مطرح می‌کند، به این صورت که دعا تقسیم می‌شود به طلب آنچه می‌دانیم حسن است اگر صفت خاصی مبنی بر حسن بودن داشته باشد. و اگر آن صفت را نداشته باشد، حسن نیست. صورت اول مانند طلب ثواب و عقاب؛ چراکه تا زمانی که شخص مستحق آن باشد، حسن است. اما دومی، یعنی زمانی که صفت خاصی مبنی بر حسن بودن نداشته باشد، مانند طلب تفضل و احسان که تا به وصفی متصف نباشد، نیکو و حسن نیست (همو، بی‌تا: ۷۲۷-۷۲۸).



در این تقسیم، قاضی عبدالجبار برخی دعاها را حسن می‌داند و برخی دعاها را فاقد صفت حسن می‌داند. بر اساس آنچه قبلاً از قاضی نقل کردیم می‌توان نتیجه گرفت که طلب تفضل و احسان از خدا جایز است هرچند فاقد صفت حسن است.

۲.۴. دعا برای مؤمن، فاسق و کافر

قاضی عبدالجبار دعا را با ملاک دیگری نیز تقسیم می‌کند و آن، تقسیم دعا بر اساس اشخاصی است که در حق آنها دعا می‌کنیم. از آنجا که حکم مرتکب گناه کبیره از مباحث عمده کلامی و یکی از علل شکل‌گیری فرقه کلامی معتزله بود، قاضی عبدالجبار نیز به بحث درباره دعا برای این اشخاص پرداخته است. وی معتقد است عقل و شرع در دعا کردن برای ثواب مؤمن یکسان عمل کرده‌اند و آن را جایز می‌دانند. زیرا دعا برای مطیع، نیکو و برای غیر او قبیح است مگر اینکه شخص مستحق آن باشد.

دعا برای فاسق و کافر را مانند هم می‌داند و می‌گوید عقلاً اشکالی ندارد که برای آمرزش این افراد دعا کنیم. البته وقتی غرض و هدفی در آن باشد نیکو است. همچنین، شخص کافر و فاسق می‌تواند در حق خود دعا کند. اما معتقد است شرع از دعای فاسق و کافر در حق خود منع کرده و دلیل آن را در برداشتن مفسده ذکر کرده است (همان: ۷۲۸). او به این مفسده اشاره‌ای نمی‌کند. شاید مفسده‌ای که او در ذهن دارد آن باشد که قواعد عقلی که معتزله برای مؤمنان در ارتباط با خدا ترسیم کرده‌اند مخدوش به نظر برسد. او معتقد است علی‌القاعده نباید دعای کسی

دعا از دیدگاه قاضی عبدالجبار مغربی

در حق کافر و فاسق مستجاب شود و دعای خودشان هم در حق خودشان نباید مستجاب شود، مگر آنکه آنان توبه کنند. هرچند در بحث از مجاب‌الدعوه بودن در همین نوشتار خواهیم گفت که گاهی دعای فاسقان نیز مستجاب می‌شود.

قاضی عبدالجبار توضیح می‌دهد که علما در دعای فاسق برای مغفرت خودش، اختلاف کرده‌اند. عده‌ای از دعای فاسق در حق خودش منع کرده‌اند، چنان‌که دعای او در حق فاسقان و کافران دیگر را نیز منع کرده‌اند. علت این امر هم این است که اینها می‌دانند که خداوند گناهشان را نمی‌آمرزد. لذا نباید این درخواست را انجام دهند چرا که قبیح است.

دسته دیگر کسانی هستند که می‌گویند دعای فاسق برای خودش نیکو است. چنان‌که در سلام نماز می‌گوید «السلام علینا و علی عباد الله الصالحین». از این رو دعای فاسق در حق خودش نیکو و در حق غیر خودش قبیح است. دلیل این دسته این است که وقتی چنین فردی می‌داند که قرار است عقاب شود، حسن است که برای مغفرت خود دعا کند، اما حسن نیست که برای مغفرت بقیه دعا کند (همان: ۷۲۸-۷۲۹).

۳.۴. مطلوب حسن و قبیح

همان‌طور که ذکر شد، دو شرط از شرایط دعا، اراده و خالی‌بودن از مفسده است. پس از نظر قاضی عبدالجبار واجب است حسن اراده را در دعای خود لحاظ کنیم، چرا که اراده قبیح، قبیح است، و حسن نیست که بنده از خداوند طلب امر قبیح را بکند، مگر زمانی که نمی‌داند آن امر قبیح است که در این صورت، اشکالی ندارد که مفسده‌ای در آن باشد و آن را طلب کند. از این رو اگر این شرط، یعنی خالی‌بودن از مفسده، را با دعا همراه نکنیم، دعا قبیح است.

بنابراین، حسن نیست که از خداوند چیزی را بخواهیم که می‌دانیم آن را انجام نمی‌دهد. مثلاً از خدا بخواهیم اموات را به دنیا بازگرداند تا به این امر شاد شویم یا بخشایش کافر و فاسق را بخواهیم. اما دعای شخص در حق خودش حتی اگر فاسق باشد، اشکالی ندارد. همچنین، دعا و طلب خیر برای کسی که شایسته مدح باشد جایز است (همو، ۱۹۶۲-۱۹۶۵: ۲۰/۲۴۰).

قاضی عبدالجبار معتقد است بهتر است در دعا از خداوند عافیت و صحت و بی‌نیازی و اموال را طلب کنیم، نه محنت و مرض و فقر یا اموری که به منزله این خواسته‌ها است. وی توسل به خداوند، طلب هدایت، توفیق و عصمت کردن از خداوند را جایز می‌داند (همو، بی‌تا: ۷۲۹-۷۳۰). چنان‌که در شرع به اجماع ثابت شده است که واجب است از خداوند، طلب عافیت و بی‌نیازی کنیم

فصلنامه علمی-پژوهشی دانشگاه قم: سال نهم، شماره اول، شماره پیاپی ۶۵ (پاییز ۱۳۹۴)

نه طلب فقر و بیماری. زیرا بندگان عافیت و بی‌نیازی را زودتر از فقر و بیماری اختیار می‌کنند، چون برای طاعت مفیدتر از چیزی است که ضرر می‌رساند (همو، ۱۹۶۲-۱۹۶۵: ۱۳/۲۱۵). دلیل این ممنوعیت می‌تواند نگرش معتزله به مسئولیت انسان باشد. از آنجا که بعضی از معتزله، فاعل فعل متولد را انسان می‌دانند، بنابراین اگر کسی در دعای خویش طلب رنج و محنت کند، مسئولیت عواقب آن نیز با خود او است و اگر در نتیجه این خواسته خود از طاعت الهی بازماند، به ضرر او است و به واسطه آن مستحق عقاب خواهد شد. همچنین، بنا بر عقیده بعضی دیگر از معتزله، که انسان را تنها فاعل اراده خویش می‌دانند، اگر انسان رنج و محنت را با اراده خود اختیار کند، باز هم به همان نتیجه می‌رسیم که او مسئول تمام نتایج حاصل از آن است. به عبارت دیگر، پیامدهای طبیعی که از این افعال تولد می‌یابند، فعل انسان هستند نه فعل خداوند. شاهد مثال نقلی قاضی عبدالجبار آیه «رَبَّنَا وَ لَا تُحْمَلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ» (بقره: ۲۸۶) است که در آن به درگاه خداوند دعا می‌کنیم که خدایا ما را به آنچه طاقتش را نداریم مکلف نکن (همو، بی تا: ۷۲۹).

قاضی عبدالجبار معتقد است می‌توان از خداوند آنچه را وجود دارد طلب کرد (همان). چنان‌که فایده امر خداوند به دعا در آیه «قَالَ رَبِّ احْكُم بِالْحَقِّ» (انبیاء: ۱۱۲) را این می‌داند که به دعا خواستن آنچه رخ می‌دهد و خلاف آن جایز نیست، نیکو است و این همانند صلوات‌فرستادن بر انبیا و طلب آمرزش برای مؤمنان است. نیز در قرآن آمده است که حضرت ابراهیم (ع) به خداوند عرضه داشت «وَلَا تُخْزِنِي يَوْمَ يُبْعَثُونَ» (شعراء: ۸۷) (همو، ۱۴۲۶: ۲۶۷). این دیدگاه قاضی عبدالجبار کاملاً با دیدگاه دیگر فرق اسلامی متفاوت است. برای نمونه فخر رازی در پاسخ به آنها که دعا را امر متناقض دانسته و معتقدند اقدام انسان به دعا اگر معلوم‌الوقوع باشد، در اشتغال به دعا فایده‌ای وجود ندارد و اگر معلوم‌العدم باشد، به انکار آن حاجتی نیست، می‌گوید چگونگی علم خدای تعالی و چگونگی قضا و قدر او از عقول بشری پنهان است، و حکمت الهی چنین اقتضا می‌کند که بنده میان خوف و رجا (که به آن دو عبودیت تمام می‌شود) معلق باشد و به همین شیوه ما قول به تکالیف را با وجود اعتراف به احاطه علم خدا به همه چیز صحیح می‌شماریم، و جریان قضا و قدر را درباره همه چیز همچنین می‌دانیم (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ۵/۲۶۴).

پاسخ قاضی عبدالجبار به این پرسش که «اگر مصلحتی که در طلب عافیت و صحت است با مصلحتی که در بیماری و امراض است و نیز نتایج مترتب بر هر دو یکسان باشد، پس تفاوت این

دعا از دیدگاه قاضی عبدالجبار مشرفی

دو در چیست؟» این است که وقتی صحت و عافیت را طلب می‌کنیم، خواهان نفع سریع و فوری هستیم. اما در امراض، ضرر حاصل می‌شود و انسان‌ها بیشتر خواهان جلب منافع و دوری از مضرات هستند. از این‌رو از بندگان نیکو است که برای جلب صحت دعا کنند، نه جلب مضرت (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۲-۱۹۶۵: ۳۲۵/۶). وی پاسخ استدلالی نمی‌دهد و به پاسخ اقصاعی اکتفا می‌کند.

۴.۴. دعا برای اموات

یکی از آرای خاص معتزله، دعا برای اموات است. ایشان دعای زندگان برای اموات و صدقه برای آنها را نمی‌پذیرند و می‌گویند قضای الهی تغییر و تبدیل نمی‌یابد. آنان برای این عقیده خود، به آیاتی از قرآن مانند «كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِيْنَةٌ» (مدثر: ۳۸) و «وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى» (نجم: ۳۹) استناد کرده و معتقدند انسان به عمل خودش جزا داده می‌شود، نه عمل غیر خودش (قاری، ۱۴۲۸: ۲۲۴).

ابوالحسن اشعری (۲۶۰-۳۲۴ ه.ق.) نیز پس از رد عقاید فرق کلامی زمان خود، در باب دعا می‌گوید «و به صدقه‌دادن برای مردگان مسلمان و دعا برای آنان معتقدیم و ایمان داریم که خداوند بدین امور آنان را سود رساند» (اشعری، بی‌تا: ۱۲). اشعری این سخن را در رد عقاید معتزله بیان می‌کند. زیرا معتزله معتقدند بعد از مرگ میت، دعای بازماندگان به ارواح اموات هیچ فایده‌ای نمی‌رساند. ایشان دعا و طلب استغفار و قرائت قرآن برای میت و تأثیر آن را انکار می‌کنند. این مسئله می‌تواند از دلایل روی‌گردانی مردم از معتزله باشد. زیرا برای عامه مردم پذیرش این مطلب سخت است و نیز با صریح روایات در تضاد است.

قاضی عبدالجبار معتقد است دعا برای مؤمن، فاسق و کافر لطفی است در حق داعی؛ اما حال کسانی که برای آنها دعا می‌کنیم، مختلف است. همان‌گونه که نکوهش میت فاسق، لطف یا عقابی برای او نیست، دعا نیز، برای او نه لطف است و نه عقاب. لعن او هم مانند دعا بر او است. لذا دعا و لعن در حق میت فاسق بی‌تأثیر است (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۲-۱۹۶۵: ۱۰۸/۱۳).

این سخن قاضی عبدالجبار پذیرفتنی نیست؛ زیرا در سیره پیامبر (ص) آمده است که ایشان بر اموات نماز می‌خواندند و برای ایشان دعا و طلب آمرزش می‌کردند (طرطوشی اندلسی، ۱۴۰۹: ۳۰۴-۳۰۵). چنان‌که یکی از شرایط استجاب دعا، مقدم کردن حاجت دیگران بر حاجت خود باشد، طلب آمرزش و دعا کردن برای اموات هم می‌تواند مقدم کردن حاجت آنها بر حاجت خود

فصلنامه علمی-پژوهشی دانشگاه قم: سال نهم، شماره اول، شماره پیاپی ۶۵ (پاییز ۱۳۹۴)

باشد. در نتیجه تأثیر نداشتن دعای زندگان برای اموات پذیرفتنی نیست. همچنین مخالف شرع مقدس است.

۵. استجابات دعا

در بحث از استجابات دعا از دیدگاه قاضی ذکر دو نکته مهم است؛ یکی آنکه وی به تأثیر دعا در استجابات آن می‌پردازد و از علم داعی به وجوب برآورده شدن یا نشدن حاجات خویش سخن می‌گوید. دیگر اینکه او به عواملی که در استجابات دعا مؤثر است، مانند تأثیر نفوس انسانی و تأثیر نفوس فلکی، که مد نظر فلاسفه باشد و نیز موانع استجابات دعا که واقعی نبودن دعا یا نخواندن خدا است، نمی‌پردازد.

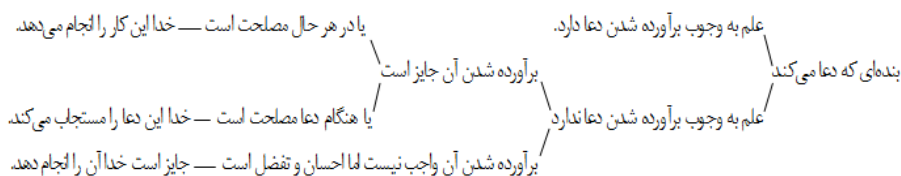
۵.۱. تأثیر دعا و استجابات آن

از نظر قاضی عبدالجبار استجابات دعای بندگان از جانب خداوند، گاهی واجب است و گاهی ممکن. وی با تکیه بر علم داعی به اینکه خداوند حاجت او را برآورده می‌کند یا نه، به این مسئله می‌پردازد. او شرح می‌دهد که وقتی بنده‌ای دعا می‌کند، یا علم به وجوب برآورده شدن آن دارد یا علم ندارد. در صورت اول خداوند هم باید آن را انجام دهد. مثلاً بنده‌ای برای مغفرت مؤمنان دعا می‌کند یا برای پیامبر نماز می‌خواند. از آنجا که حصول این امور نیازی به دعای بنده ندارد، لذا مشتمل بر نفعی است که به داعی برمی‌گردد، به سبب تکلیفی که به او شده است، نه به سبب آنچه از طریق دعا حاصل می‌شود. به عبارت دیگر، استجابات این دعای او نفع دیگری است. صورت دوم وقتی است که به وجوب برآورده شدن آن علم نداریم، که خود به دو صورت است؛ صورت اول اینکه برآورده شدن آن جایز باشد، مانند دعا به آنچه مانند لطف است؛ و اگر معلوم باشد که مصلحت است، خدا باید این را انجام دهد. حال اگر در هر حال مصلحت باشد، خدا آن را انجام می‌دهد و دعا در آن اثری ندارد. و اگر هنگام دعا مصلحت باشد، خداوند آن را انجام می‌دهد و دعا هم در آن تأثیر دارد، یعنی در اثر دعا، این امر اتفاق افتاده است.

صورت دوم وقتی است که بدانیم واجب نیست اما احسان و تفضل است. در اینجا انجام دادن یا انجام ندادن آن از طرف خداوند جایز است؛ چراکه دعا کردن حال آن را تغییر نمی‌دهد و در آن اثری ندارد (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۲-۱۹۶۵: ۲۰/۳۴۲-۳۴۳).

دعا از دیدگاه قاضی عبدالجبار مشرفی

چنان که ملاحظه می‌شود قاضی عبدالجبار بارها از مصلحت حرف می‌زند و به قاعده صلاح و اصلح در بیان دیدگاه‌های خود تکیه می‌کند. اینکه خداوند بهترین‌ها را در حق بندگان خویش انجام می‌دهد و حتی در تکلیف نیز مصلحتی برای بندگان وجود دارد؛ یا می‌گوید در دعا شرط مصلحت‌بودن را قید کنیم.



منظور قاضی عبدالجبار از وجوب استجابت بر خدا «وجوب علی الله» است و گویا برای خداوند تعیین تکلیف می‌کنند. اگر قرار است خداوند صلاح بندگان خود را بداند و نیز ما در دعای خود استجابت در صورت به صلاح‌بودن را شرط کنیم، پس چرا از وجوب برآورده‌شدن توسط خداوند حرف می‌زنیم؟ فیلسوفان برای رفع این اشکال از تعبیر وجوب من الله استفاده کرده‌اند.

سخن گفتن از مصلحت در دعا منحصر به معتزله نیست. مثلاً مجلسی (۱۰۳۷-۱۱۱۰ ه.ق.) نیز به مصلحت‌بودن دعا توجه داشته و در پاسخ کسانی که می‌گویند «دعا چه فایده‌ای دارد، چرا که هر چه صلاح بندگان در آن است، حق تعالی به عمل می‌آورد؟» می‌گوید امور بر سه قسم است: بعضی آن است که بدون دعا مصلحت در اعطای آن است، و خداوند آن را بدون دعا کرامت می‌فرماید؛ و بعضی هست که با دعا نیز مصلحت در دادن آن نیست، آن را مطلقاً منع می‌فرماید و بعضی هست که با دعا مصلحت در اعطای آن است و بی‌دعا مصلحت نیست، عطای چنین امری موقوف به دعا است. چون آدمی به عقل خود نمی‌تواند میان امور تمیز دهد، باید دعا کند؛ و اگر حاصل نشد از دعا مأیوس نشود، و بداند صلاح او در این چیز نبوده که حق تعالی دعایش را مستجاب نکرده است (مجلسی، ۱۳۸۳: ۵۳۲).

قاضی عبدالجبار به مسئله «مجاب‌الدعوه بودن» بعضی اشخاص نیز می‌پردازد، به این صورت که گاهی افرادی مانند انبیا و صالحان را به مجاب‌الدعوه بودن مدح می‌کنیم. گاهی نیز افرادی مانند فاسقان را به این عنوان وصف می‌کنیم، چرا که ایشان به درگاه الهی دعا می‌کنند و خداوند نیز دعای ایشان را اجابت می‌کند. لذا به آنها نیز مجاب‌الدعوه می‌گوییم. بنابراین، اطلاق

فصلنامه علمی-پژوهشی دانشگاه قم: سال نهم، شماره اول، شماره پیاپی ۶۵ (پاییز ۱۳۹۴)

مجاب الدعوه بودن به اشخاص، فقط به دلیل اجابت دعای ایشان نیست. بلکه نیازمند امری زائد است که البته از نظر قاضی عبدالجبار نباید آن امر زائد منزلت دعا باشد؛ بلکه ممکن است حال فاسق در هنگام دعا همانند حال مؤمن باشد. گاهی نیز واجب است خداوند دعا را به سبب ارزش و منزلت آن اجابت کند، زیرا اگر شخص دعا نمی‌کرد خدا آن را انجام نمی‌داد. در حالت اول، اجابت دعای فاسق، لطفی در حق او است نه اینکه در اثر منزلت دعایش باشد؛ و در حالت دوم که اجابت دعای مؤمن باشد، به سبب منزلت دعای او است و از این رو است که او مستحق مدح به مجاب الدعوه بودن می‌شود؛ چراکه وقتی خداوند دعای او را اجابت می‌کند به معنای پذیرفتن دعای او است.

البته این سخن به این معنا نیست که مؤمن به هر چه دعا کند، اجابت دعایش به سبب منزلت او است، بلکه ممکن است گاهی اجابت دعای او نیز لطف باشد، و این در زمانی است که خداوند قصد انجام دادن آن فعل را داشته باشد. هم‌زمانی دعای او و قصد خداوند، اجابت دعای او را در پی داشته است.

عادت خداوند بر این است که دعا را به سبب منزلت دعا اجابت کند، مانند دعای انبیا و صالحان. اما وقتی اجابت دعا به سبب منزلت نباشد، از نوع اعجاز است که لطف خداوند در حق بنده خویش است (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۲-۱۹۶۵: ۲۰/۲۴۴-۲۴۵).

۵.۲. عوامل مؤثر در استجابت دعا

همان‌طور که در ابتدای نوشتار بیان شد، قاضی عبدالجبار از شرایط داعی سخن گفته است. یکی از مسائلی که وی به آن نپرداخته، عوامل مؤثر در استجابت دعا است. برای نمونه، فیلسوفان اسلامی به دو عامل در استجابت دعا اشاره می‌کنند: یکی تأثیر نفوس فلکی و دیگری تأثیر نفوس انسانی. ملاصدرا می‌گوید:

جوهر نفسانی در عالم آسمان‌ها وجود دارد که اثرپذیر است و در زمین به واسطه گرم کردن سرد و سرد کردن گرم و به حرکت درآوردن ساکن و ساکن کردن متحرک و تبدیل عنصری به عنصر دیگر و یاری شدنش از بالا و کمکش از جانب پرتو جواهر عقلی، اثرگذار است. این جواهر عقل فعال محض نیست تا آنکه چیزی در آنها اثر نگذارد و منفعل محض نیست تا آنکه در چیزی اگرچه با یاری و کمک مافوق خود باشد اثر نگذارد؛ بلکه در آنچه در پایین‌تر از آنها است

دعا از دیدگاه قاضی عبدالجبار معشری

به وجهی فاعل و از آنچه پایین تر از آنها است، منفعل می‌باشند، پس بعید نیست که از دعاهای گرفتاران و فریادخواهی فریادخواهان اثرپذیر گشته و دعاهایشان را به فرمان الهی اجابت کرده و حاجاتشان را برآورده سازند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۱: ۴۱۵-۴۱۶).

با توجه به سخن ملاصدرا می‌توان گفت از نظر او نفوس فلکی در حوادث و اتفاقات عالم نقش مؤثری دارند. حتی در استجابات دعا نیز مؤثرند. ابن‌سینا نیز با تبیین قدرت تأثیرگذاری نفس و اینکه نفس می‌تواند علاوه بر بدن خویش، در سایر نفوس نیز تأثیر بگذارد، بسیاری از امور خارق‌العاده‌ای را که در عالم طبیعت روی می‌دهد منسوب به نفس می‌داند و با چنین رویکردی می‌کوشد برای استجابات دعا نیز مبدای عقلانی بیابد. لذا می‌گوید:

نفس زکیه در هنگام دعا، گاهی بر او از ناحیه اول تعالی قوه‌ای افاضه می‌گردد که به سبب آن مؤثر در عناصر می‌گردد، پس عناصر با نفس موافقت می‌کنند در حالی که تحت تصرف اراده نفس است و این اجابت دعا است ... و گاهی مبدأ نخستین هنگامی که نفس به دعا مشغول است آن را اجابت می‌کند و اگر آنچه را که خواسته بر حسب نظام کل نافع باشد به او می‌دهد» (ابن‌سینا، ۱۳۹۱: ۱۱۳-۱۱۴).

۵.۳. موانع استجابات دعا

قاضی عبدالجبار در آثار خویش به موانع استجابات دعا نیز اشاره‌ای نکرده است، حال آنکه در احادیث و تفاسیر قرآن، این بحث محل توجه قرار گرفته است. برای نمونه، طباطبایی، ذیل تفسیر آیه «وَ إِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَ لِيُؤْمِنُوا بِى لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ» (بقره: ۱۸۶) به اجابت نشدن برخی دعاها اشاره می‌کند و می‌گوید دعا باید حقیقتاً دعا باشد، نه اینکه مجاز و صورت آن را آوردن (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۴۵/۲). جمله «إِذَا دَعَانِ» این را می‌فهماند، که وعده اجابت هرچند مطلق و بی‌قید و شرط است، اما این شرط را دارد که داعی حقیقتاً دعا کند، و علم غریزی و فطری‌اش منشأ خواسته‌اش باشد، و خلاصه قلبش با زبانش موافق باشد (همان).

پرسش فطری از خدای سبحان هرگز از اجابت تخلف ندارد، در نتیجه دعایی که مستجاب نمی‌شود و به هدف اجابت نمی‌رسد، یکی از دو چیز را فاقد است؛ اول اینکه دعا، دعای واقعی

فصلنامه علمی-پژوهشی دانشگاه قم: سال نهم، شماره اول، شماره پیاپی ۶۵ (پاییز ۱۳۹۴)

نیست، و امر بر دعاکننده مشتبه شده، مثل کسی که اطلاع ندارد خواسته‌اش نشدنی است، و از روی جهل همان را درخواست می‌کند، یا کسی که حقیقت امر را نمی‌داند، و اگر بداند هرگز آنچه را می‌خواست درخواست نمی‌کرد. دوم این است که دعا، دعای واقعی هست، اما در دعا خدا را نمی‌خواند، به این معنا که به زبان از خدا مسئلت می‌کند، ولی در دل همه امیدش به اسباب عادی یا امور وهمی است؛ اموری که توهم کرده در زندگی او مؤثرند (همان: ۴۵ و ۴۶).

مجلسی نیز علت مستجاب‌نشدن بعضی دعاها را در چند چیز می‌داند: اول اینکه به مصلحت بنده نیست و حکمت خدا اقتضای برآورده‌شدن آن را ندارد؛ دوم اینکه شرایطی که ذکر شد، رعایت نشده، لذا ثمره‌ای بر این دعا نیست؛ سوم اینکه گاهی مصلحت در تأخیر دعا است (مجلسی، ۱۳۸۳: ۵۳۱-۵۳۶).

به نظر می‌رسد از آنجا که قاضی عبدالجبار مانند فلاسفه و دیگر متکلمان، مستقلاً به بررسی عوامل و موانع دخیل در استجاب دعا نمی‌پردازد، شرایطی که برای دعا در نظر دارد، یعنی خضوع و خشوع داشتن هنگام دعا، عالم‌بودن به شأن و مقام خداوند، اراده، قیدکردن اینکه خالی از مفسده باشد و ... عوامل استجاب دعا است و در صورتی که خللی در این عوامل باشد، مانع استجاب دعا محسوب می‌شود.

۶. وجوب دعا

قاضی عبدالجبار از جواز و وجوب دعا سخن می‌گوید. از نظر او مطلوبی که به دعا از خداوند می‌خواهیم، دو قسم دارد. قسم اول اینکه اگر دعا نکنیم به دست نمی‌آید، پس باید دعا کنیم تا آن را به دست آوریم؛ و قسم دوم آنکه در هر حال معلوم است که خداوند آن را انجام می‌دهد. بنابراین، دعا در جلب آن اثری ندارد. حال اگر داعی نداند که خداوند آن را انجام می‌دهد یا نه، جایز است برای جلب آن دعا کند و آن منفعت را از خدا بخواهد (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۲-۱۹۶۵: ۲۴۲/۲۰-۲۴۳).

قاضی در دو موضع قائل به وجوب دعا بر بندگان است؛ یکی هنگامی که خواستار جلب منافع از سوی خداوند هستیم و دیگری هنگامی که شخص مکلف به دعا باشد، که دعاکردن بر او واجب است. قاضی عبدالجبار برای هر کدام از این دو موضع شرایطی در نظر می‌گیرد که در ادامه تحت عناوین «وجوب دعا از حیث متعلق دعا» و «وجوب دعا از حیث دعاکننده» به شرح این شروط می‌پردازیم.

۶. ۱. وجوب دعا از حیث متعلق دعا

از نظر قاضی عبدالجبار، دعا برای امور اخروی و وجوب عقلی و شرعی دارد. وی تصریح می‌کند که عقلاً واجب است هر آنچه جلب منفعت و دفع ضرر می‌کند از خداوند به دعا بخواهیم. در اینجا تفاوتی بین آنچه برای خود می‌خواهیم و آنچه برای دیگران می‌خواهیم وجود ندارد مگر در طلب امور دنیوی. عقل انسان را ملزم می‌کند که با قول و فعل خود، برای دستیابی به ثواب و عقاب، که از امور اُخروی است، دعا کند. زیرا انسان از وقتی که خدا را می‌شناسد و حکمت او در مکلف کردن بندگان را می‌فهمد، یا به آنچه خداوند گفته است عمل می‌کند و مستحق ثواب می‌شود، یا به آنچه خدا گفته عمل نمی‌کند و مستحق عقاب می‌شود. بنابراین، ترسی در قلب او ایجاد می‌شود. در این صورت بنا بر فرمان عقل، خود را ملزم می‌کند که به خداوند متوسل شود و از او بخواهد که او را مشمول لطف قرار دهد و در انجام دادن تکالیف او را توانا کند و این امر (یعنی انجام دادن تکالیف) را بر او آسان کند. وقتی حال او در خصوص تکالیف، حال ترس باشد، لازم است برای از بین بردن ترس خود به خداوند متوسل شود (همان: ۲۴۶/۲۰).

عقل، انسان را ملزم می‌کند به طلب و دعا یا با قول یا با عمل یا با هر دو. و البته این وجوب در صورتی است که به خدا معرفت داشته باشیم و شرایط طلب و دعا را بدانیم. اما اگر معرفت به خدا نداشته باشیم یا شرایط طلب و دعا را ندانیم، واجب است از این امور اطلاع پیدا کنیم. البته زمانی که بحث ثواب و عقاب مطرح باشد، این الزام برداشته می‌شود، مگر زمانی که فرد از اهل دوزخ باشد، یعنی یأس و ناامیدی بر او غالب باشد (همان: ۲۴۶-۲۴۷). ابوعلی جبایی درباره اهل دوزخ می‌گوید این افراد نمی‌خواهند مسئلت و دعا کنند. لذا وقتی هم که می‌گویند «رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْهَا» (مؤمنون: ۱۰۷) سخن ایشان در حکم «یاری و کمک» است نه درخواست خلاصی از دوزخ. اما ابوهاشم نه تنها جایز بلکه واجب می‌داند که اهل دوزخ در اینجا مسئلت کرده باشند؛ چراکه اهل دوزخ خواهان خلاصی از دوزخ هستند، و این درخواست از طرف دوزخیان را قبیح نمی‌داند. حتی اگر شخص بداند که آن امر واقع نمی‌شود.

از نظر قاضی عبدالجبار، وجوب دعا عقلی است و شرع و سمع نیز سخن عقل را می‌پذیرد. او می‌افزاید از نظر شرع بر انسان واجب است که در پایان نماز خود و در بیشتر اوقات دعا کند. او می‌گوید معلوم نیست آیا دعا در نماز، شرط صحت نماز است یا نه. همچنین، از نظر شرع، دعا برای غیر، هنگام اندوه و محنت نیز واجب است (همان: ۲۴۷).

۶.۲. وجوب دعا از حیث دعاکننده

قاضی عبدالجبار می‌گوید دعا به دلیل بندگی و ستایش خداوند بر مکلف واجب است؛ آن هم به این شرط که شخص دعاگو، به خداوند و حکمت او و نیز به حسن چیزی که در دعا می‌خواهد و مطلوب او است، عارف و آگاه باشد، به صورتی که اجابت خواسته او از طرف خداوند واجب شود. حال اگر شخص، مکلف باشد اما به خدا و حکمتش عارف نباشد، و نیز سایر شروط مذکور را نداشته باشد، واجب است به خداوند و حکمت او آگاه و عارف شود و نیز به حسن مطلوب خویش اطمینان یابد. مانند طهارت و وضو که مقدمه نماز است. حال اگر کسی به این شروط دست نیافته باشد، حسن نیست که دعا کند. پس در حقیقت لازم است افراد مکلف، قبل از دعا کردن شروط ذکر شده برای دعا را در خود محقق کنند (همان: ۲۴۸).

ممکن است در اینجا این پرسش مطرح شود که: اگر کسی عاقل باشد اما مکلف نباشد، آیا حسن نیست که او دعا کند؟ آیا باید تا زمان مکلف شدن صبر کند؟ قاضی عبدالجبار در پاسخ می‌گوید چنین شخصی دو حالت دارد؛ یا قبیح را انجام نمی‌دهد و حسنات را انجام می‌دهد، یا اینکه از انجام دادن قبیح غنی است و به آنها نیازی ندارد. در هر دو صورت، علتی که طلب را واجب می‌کند از بین می‌رود؛ و آن علت این است که اگر طلب کند، برای او ضرر، غم و ترس حاصل می‌شود و اگر طلب نکند، از این امور در امان است و این مربوط به زمانی است که ترس و علمش برای امور دینی و دنیایی باشد. اما اگر دعای او مربوط به منافع فوری باشد، دعای او حسن است (همان: ۲۴۸-۲۴۹).

اما شرع در هر دو صورت (یعنی زمانی که قبیح را انجام نمی‌دهد و حسنات را انجام می‌دهد یا اینکه از انجام دادن قبیح غنی است و به آنها نیازی ندارد) دعا را واجب می‌داند، زیرا به وسیله دعا شخص می‌تواند خود را به خدا نزدیک کند و این لطفی در حق او و مصلحتی برای او است. پس از نظر قاضی عبدالجبار، وجوب و حسن دعا مربوط به مکلفی است که طلب را بشناسد، و اگر مکلف نبود، تفاوتی در این نیست که شخص بداند اهل ثواب است (چه از انبیا باشد و چه از غیر ایشان) یا نداند که اهل ثواب است، چراکه اینها از خداوند می‌ترسند و از انجام دادن عمل قبیح دوری می‌کنند. چون می‌دانند که علت دست‌یابی به ثواب، تمسک و طاعت خدای متعال است. از نظر قاضی عبدالجبار، هر دو صورت یک نتیجه دارد و آن اینکه بهتر است دعا نکنند. این مربوط به امور دینی بود.

دعا از دیدگاه قاضی عبدالجبار معشری

اما در امور دنیوی، اگر همه مواهب دنیوی از شخص گرفته شود، باید به هنگام نیاز شدید، رو به درگاه الهی کند و طلب رفع نیاز از غیر خدا نکند. شرع در اینجا گفته است که مثلاً شخص می‌تواند از طعام دیگری بخورد، خواه او راضی باشد و خواه نباشد. گویا در این صورت خدای تعالی به دست بندگانش و به تفضل خود به او نعمت می‌دهد و ضرر را از او دفع می‌کند. اما اگر خداوند از این کار امتناع کند، بر بنده مباح است که طعام دیگری را بخورد. همچنین، بر خداوند واجب است این ضرر را، اگر مصلحتی در آن نیست، از بین ببرد. خلاصه اینکه وقتی بر کسی ضرری نازل می‌شود، بر او واجب است از خداوند، از بین رفتن آن را طلب کند و نزول این ضرر بر شخص در صورتی جایز است که از سوی کسی باشد که بر از بین بردن آن قادر باشد (همان: ۲۴۸-۲۴۹).

دلایل دیگری هم می‌توان بر وجوب دعا اقامه کرد که قاضی عبدالجبار بدان‌ها نمی‌پردازد. برای نمونه، فخر رازی علت وجوب دعا را اظهار عبودیت و ذلت و انکسار و رجوع کلی به خدا می‌داند. وی معتقد است اگر مقصود فرد از دعا، اظهار ذلت و مسکنت باشد و پس از آن به قضا و قدر الهی رضا بیابد، این از عظیم‌ترین مقامات باشد (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ۲۶۵/۵).

۷. طلب رزق

از نظر قاضی عبدالجبار، طلب رزق نیز از اقسام دعا است، خصوصاً اینکه دست‌یافتن به برخی اقسام ارزاق، به دعای بندگان نیاز دارد. از این‌رو قاضی عبدالجبار به این امر نیز پرداخته و به پرسش‌هایی که در این زمینه مطرح شده، پاسخ داده است. وی می‌گوید عقل و شرع گفته‌اند حسن است بنده از خداوند طلب رزق کند. این طلب رزق یا با فعل است مانند تجارت و صنعت، که خداوند از این طریق به بندگان خود روزی می‌دهد، یا با قول و سخن است بنا بر آنچه عقل اقتضای حسن آن را دارد و بنا بر تفویض خدای تعالی که دعا و مسئلت است. پس طلب روزی از بنده واجب و حسن است به هر دو شکل مذکور و نیز حسن است که خداوند به بنده خود، در هر صورت روزی دهد؛ چراکه طلب حسن، حسن است آن هم زمانی که برای طالب، منفعتی در آن باشد (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۲-۱۹۶۵: ۴۸/۱۱-۴۹).

قاضی عبدالجبار نگرش معتزلی خود درباره حسن و وجوب طلب رزق را در قالب پرسش و پاسخ‌هایی شرح می‌دهد. پرسش اول اینکه اگر گفته شود کسی رزقی را طلب می‌کند که فسادی در آن رزق وجود دارد، پس طلب کردن او حسن نیست، با اینکه طلب رزق حسن است. این

فصلنامه علمی-پژوهشی دانشگاه قم: سال نهم، شماره اول، شماره پیاپی ۶۵ (پاییز ۱۳۹۴)

احتمال در خصوص هر آنچه طلب می‌کنیم وجود دارد. پس به طور کلی، واجب است وقتی چیزی را طلب می‌کنیم (چه با قول و چه با فعل) و به قبح آن اطمینان نداریم، حسن نباشد، و این سخن کسی است که می‌گوید مکاسب و مشاغل حرام‌اند، چراکه با آنها طلب روزی می‌کنیم که به قبیح‌نبودن آن اطمینان نداریم.

قاضی عبدالجبار در پاسخ به این پرسش می‌گوید، می‌توان چیزی را بدون شرط طلب کرد، همان‌گونه که می‌توان آن را با شرط طلب کرد. در این حالت واجب است طالب در طلب رزق خود از خداوند شرط کند که آنچه از خدا می‌خواهد قبیح نباشد. آشکارا یا پنهانی شرط کند که آنچه از خدا می‌طلبد، مفسده‌ای در تکلیف نداشته باشد. در این صورت وقتی به خواسته خود رسید، می‌داند که خالی از مفسده است و حسن آن واجب است و هیچ جنبه قبحی در آن وجود ندارد. در نتیجه کسی نمی‌تواند به ما اعتراض کند. زیرا ما کلام خود را مقید کردیم به اینکه مفسده از آن زایل شود. قاضی عبدالجبار معتقد است شرطی که در نظر گرفته است از شروطی که در بعضی کتب ذکر شده بهتر است. آنها می‌گویند شرط کنیم که آنچه خدا انجام می‌دهد صلاح باشد. اما در رزق‌ها صلاح و فساد نیست؛ و حسن است که خدای تعالی برای کسی که چیزی را طلب می‌کند آن را انجام دهد. بر طالب است که رزق خود را به گونه‌ای طلب کند که اگر مصلحت در تکلیف نیست، حداقل مفسده‌ای در آن نباشد. مگر اینکه بخواهد در آن صلاح در دین یا دنیا باشد؛ و این در حالتی صحیح است که منافع حسن و نیکو را با آن بخواهد. زیرا صلاح بر منافع واقع می‌شود و اگر قبیح باشد صلاح بر آن واقع نمی‌شود (همان: ۴۹-۵۰). بنابراین، قاضی عبدالجبار این پرسش را با شرطی که برای دعا گذاشته بود، که همان خالی‌بودن از مفسده است، پاسخ می‌دهد. با آنکه او متکلمی عقل‌گرا است به نقش عقل در تشخیص صلاح و فساد مکاسب اشاره‌ای نمی‌کند.

پرسش دوم آن است که شاید پرسیده شود آنچه برای تکلیف صلاح است، انجام‌دادن آن بر خداوند واجب است و اگر آن امر تفضل باشد، برخلاف این است، یعنی انجام‌دادن آن بر خداوند واجب نیست. در این صورت فایده مسئلت و طلب بندگان چیست؟

قاضی عبدالجبار چنین پاسخ می‌دهد که بنده‌ای که از خداوند رزقی را طلب می‌کند، نمی‌داند که از قبیل مصلحت در تکلیف است یا از قبیل تفضل است. از این رو جایز است طلب قولی یا فعلی او سببی باشد که خداوند به او تفضل کند و خواسته او را انجام دهد و از خداوند نیز حسن است که طلب بنده را پاسخ گوید. حال اگر بنده بدانند که آنچه خدا انجام می‌دهد، مصلحت در

دعا از دیدگاه قاضی عبدالجبار معشری

تکلیف است، طلب کردن برای آن نیکو است. زیرا او وجه صلاح بودن طلب و دعا را می‌داند. قاضی عبدالجبار به روایتی از پیامبر (ص) استناد می‌کند که همانا صدقه قضای قطعی آسمان را دفع می‌کند. زیرا رفع مضرت‌ها به صلاح بنده است. از طرف دیگر، اگر ثابت شد که آنچه شخص طلب می‌کند، صلاح است و واجب است که خداوند انجامش دهد، قطعاً دعا حسن است. همچنین، اگر ظن بر فرد غالب شود که خدای تعالی دعای او را، که در آن منافع و سرعت‌دادن به سرور را می‌خواهد، انجام می‌دهد، از بنده طلب کردن نیکو و حسن است، و خداوند هم‌گریزی از انجام‌دادن آن ندارد، وقتی بداند که برای مکلفان مصلحت دارد (همان: ۵۰).

سومین پرسشی که قاضی عبدالجبار مطرح می‌کند این است که شاید وجه حسن طلب رزقی که صلاح در تکلیف باشد، نفعی است که در آن بوده و خداوند چاره‌ای از انجام‌دادن آن ندارد. پس آیا حسن نیست که ما از خداوند طلب بیماری کنیم که مصلحت در تکلیف باشد [یعنی برای تکالیف شرعی ما وجه حسنی داشته باشد] و خداوند هم چاره‌ای ندارد از اینکه فاعل آن باشد؟

پاسخ وی این است که اینجا دو حالت متفاوت وجود دارد؛ چراکه کسی که بیماری‌ای را طلب می‌کند، به صلاح بودن آن بیماری اطمینان ندارد و با طلب خویش، مستحق مضرت می‌شود. به طوری که اگر آن بیماری را نمی‌خواست، ضرری هم حاصل نمی‌شد. اما طلب منافع این چنین نیست؛ چراکه طلب منفعت در هر حال نیکو است و می‌دانیم که خداوند در هر حال، خواه کسی از او طلب کند و خواه نکند، آن را انجام می‌دهد (همان: ۵۱). انسان، که موجود مختاری است، نباید به اراده و اختیار خود مضرات را برگزیند و با طلب آنها از اطاعت اوامر الهی بازماند و در نتیجه عقاب آن را ببیند. طلب منافع به اختیار انسان نزدیک‌تر است و او را به طاعات نزدیک می‌کند.

بنا بر توضیح قاضی عبدالجبار، شرع نیز بین این دو حالت تفاوت قائل است و وجه مصلحت در جداکردن این دو، ظاهر است. زیرا کسی که منافع را طلب می‌کند و در به دست آوردن آنها، چه با قول و چه با فعل، می‌کوشد، به طلب ثواب برای طاعات نزدیک‌تر و از عقاب به سبب دوری از معاصی مصون‌تر است. اما طلب درد و رنج چنین نیست؛ چراکه در طلب آلام این گونه لطفی وجود ندارد. از این رو شرع بین این دو تفاوت گذاشته است. همچنان که بین نکوهش فاسق، زمانی که از ما دور است، و نکوهش مؤمنی که بر باطن خویش یقین ندارد، تفاوت وجود دارد. زیرا وقتی کسی را که قبلاً از او فسقی سر زده بود نکوهش می‌کنیم، او به اجتناب از فسق نزدیک‌تر می‌شود و وقتی کسی که فضل او برای ما آشکار بوده را سرزنش می‌کنیم، از انجام

فصلنامه علمی-پژوهشی دانشگاه قم: سال نهم، شماره اول، شماره پیاپی ۶۵ (پاییز ۱۳۹۴)

آنچه از او ظاهر است (یعنی معصیتی که به سبب آن او را نکوهش می‌کنیم)، دورتر می‌شود (همان).

پرسش دیگری که قاضی عبدالجبار مطرح می‌کند این است: اگر گفته شود وقتی کافر و فاسق با قول یا فعل از خداوند طلب رزق می‌کنند، واجب است خدای متعال خواسته آنها را انجام دهد و اجابت کند، و اجابت دعا، اکرام کردن و ثواب دادن به آنها است، پس طلب کردن آنها حسن نیست؛ پاسخ قاضی عبدالجبار این است که اجابت در صورتی اجابت است که خداوند آن فعل را در نتیجه طلب و دعای شخص انجام دهد، که در این صورت، این طلب و دعا سبب و علت آن اجابت است. اما زمانی که اجابت، در نتیجه دعای شخص نباشد، بلکه به دلیل تفضل خداوند یا برقراری ارتباط با او باشد و صرف نظر از اینکه این طلب باشد یا نباشد، خداوند آن را انجام می‌دهد، در این صورت اجابت دانستن این فعل خداوند صحیح نیست. اما در خصوص مؤمنان، امتناعی در اینکه خداوند طلب و مسئلت آنها را اجابت کند وجود ندارد و نیز مانعی در این نیست که خداوند به سبب مصلحت بودن، آن را انجام دهد، حتی اگر مسئلتی از جانب شخص داعی نباشد. به علاوه اگر شخص مؤمن به حصول مرادش ظن داشته باشد، مسئلت و طلب او از حسن بودن خارج نمی‌شود (همان: ۵۱-۵۲).

قاضی عبدالجبار معتقد است عقلاً جایز است فرد نیاز خود را از غیر خدا طلب کند، چنان که درخواست آن از خدا نیز با شروط مذکور جایز است؛ چراکه وقتی فردی از غیر خدا می‌خواهد که از مالش به او ببخشد، و او هم چنین کاری را می‌کند و تصرف در آن مال بر طالب روا می‌شود و مالک آن مال می‌شود، پس می‌توان نتیجه گرفت که طلب برای او جایز است. اما شرع می‌گوید طلب روزی از غیر خدا روا نیست مگر به بعضی وجوه و داشتن بعضی صفات، که در کتاب‌های فقه آمده است. قاضی عبدالجبار می‌گوید وقتی فردی از غیر خدا طلب می‌کند، در واقع به این معنا است که از خدا طلب می‌کند؛ و خداوند وقتی بداند که مطلوب بنده، برای او یا غیر او مفسده‌ای در تکلیف دارد، از وصول به آن ممانعت خواهد کرد (همان: ۵۲).

این پاسخ قاضی عبدالجبار با تعریفی که از دعا می‌کند منافات دارد. زیرا در آنجا قید رتبه را لحاظ می‌کند و می‌گوید باید کسی که از او طلب می‌کنیم رتبه بالاتری نسبت به ما داشته باشد، اما اینجا طلب از غیر خداوند را مطرح کرده و آن را در ردیف طلب از خداوند قرار می‌دهد. البته می‌توان سخن او را به این شکل توجیه کرد که مقصود او از طلب از غیر، که در واقع همان طلب

دعا از دیدگاه قاضی عبدالجبار مغربی

از خداوند است، توجه به نظام اسباب و مسببات است که البته خود قاضی عبدالجبار به آن اشاره‌ای نکرده است.

آنچه انجام دادن آن از جانب خداوند جایز نباشد، طلب آن از خداوند قبیح است و این امر مشروط به هیچ شرطی نیست، چراکه شروط را در امور جایز در نظر می‌گیریم. بنابراین، بندگان نباید از خداوند طلب خمر و سایر محرّمات را بکنند؛ و از این رو است که حسادت، قبیح است؛ چراکه حسادت، طلب زوال ملک غیر و کراهت از بقای ملک او است. لذا باید بین حسد و غبطه تفاوت قائل شد؛ چراکه در غبطه، شخص اراده می‌کند که نعمتهایی که به دیگری رسیده، به او هم برسد، بدون کراهت از اثبات قدرت غیر بر آن نعمت.

اما در خصوص طلب ولایت از خدا کردن؛ طلب ولایت حرام، حرام است، اما اگر از جهتی حرام باشد که شخص به آن وجه آگاه نیست، طلب آن از طرف اشخاص جایز است (همان: ۵۳).

نتیجه

بررسی دعا از دیدگاه قاضی عبدالجبار به تبیین یکی از مصادیق ارتباط انسان و خدا در نگرش معتزله می‌پردازد. این بحث به‌خوبی نمایانگر اصول و مبانی فکری معتزله است. اصولی چون فاعلیت انسان، نسبت فاعلیت انسان و فاعلیت خدا، بحث از صلاح، مصلحت و اصلح، حسن و قبح عقلی، لطف و وجوب آن بر خدا و رزق در مباحث مربوط به دعا بدنه استدلال‌ها و مباحث را تشکیل می‌دهند. برای نمونه، وی اظهار می‌کند که دعا برای اموات یا خیرات برای اهل قبور، بی‌فایده است. او قضای خداوند برای اموات را حتمی می‌داند و قائل به تغییر در آن از سوی دیگر انسان‌ها نیست. همچنین، وعد و وعید خداوند را تخلف‌ناپذیر می‌پندارد. بداء را هم نمی‌پذیرد. از این مقدمات به این مطلب می‌رسیم که دعا برای کسی که بدون توبه از دنیا رفته بی‌فایده است. از نظر ایشان، پرونده اعمال افراد در این دنیا بسته شده و به همین دنیا محدود است.

قاضی عبدالجبار در تعریف دعا قید رتبه را ذکر می‌کند و می‌گوید باید کسی که از او طلب می‌کنیم از لحاظ مرتبه بالاتر از ما باشد. از آنجا که انسان اشرف مخلوقات است و هیچ مخلوقی حتی ملائک بر انسان برتری ندارند، درمی‌یابیم که تنها موجودی که شایستگی دعا کردن به درگاه او و طلب نیاز به سوی او را دارد، حق تعالی است. خداوند تنها کسی است که به همه شرایط و حوائج انسان آگاه است. ضمن اینکه از نظر قاضی عبدالجبار، طلب از غیر هم در واقع طلب از خداوند است. این تعریف نشانگر تلاش وی برای ترسیم توحید در عبادت است.

فصلنامه علمی-پژوهشی دانشگاه قم: سال نهم، شماره اول، شماره پیاپی ۶۵ (پاییز ۱۳۹۴)

یکی از شرایط دعا، علم به شأن و مقام کسی است که به درگاه او دعا می‌کنیم. قاضی عبدالجبار معتقد است انسان‌ها می‌توانند خداوند را بشناسند و بین خالق و مخلوق دیواری عظیم نیست که راه هر گونه شناخت بسته باشد. همچنین، اینکه دعا باید به درگاه خداوند باشد و استجاب بر خداوند واجب است، نشان می‌دهد که خداوند در برهه‌ای از زمان جهان را نیافریده و بعد آن را به حال خود رها کرده باشد. ایده ساعت‌ساز لاهوتی از نظر قاضی عبدالجبار مردود است.

قاضی عبدالجبار دعا را لطف می‌داند. وقتی بنده‌ای قائل باشد به اینکه خدایی هست که صدای او را می‌شنود، به سوی او رو کرده و از آنجا که از شرایط دعا خضوع و خشوع است و بهتر است هنگام ختم قرآن یا نماز به درگاه خداوند دعا کنیم، لذا به عبادت نزدیک و از ترک واجبات دور می‌شویم. او در شرایط و حالاتی که برای استجاب دعا ذکر می‌کند، بر علم بندگان به برآورده شدن یا نشدن دعا تکیه می‌کند. بنابراین، معتقد است انسان‌ها می‌توانند معرفت داشته باشند؛ و از منکران معرفت و آگاهی نیست.

قاضی عبدالجبار از یک طرف معتقد است دعا برای اموات بی‌فایده است و سودی به حال آنها ندارد. از طرف دیگر، می‌گوید جایز است از خداوند چیزی را بخواهیم که وجود دارد؛ مثلاً برای مؤمنان طلب مغفرت کنیم. از این دو مطلب نباید تضاد در سخنان قاضی عبدالجبار را نتیجه گرفت. زیرا او می‌گوید چیزی که وجود دارد، یعنی اموات مؤمنان مشمول غفران واقع شده‌اند و این سخن از جمله مواردی است که به لطف بودن دعا توجه دارد و در حال خود داعی اثرگذار است و او را به عبادت نزدیک می‌کند.

در آنچه از قاضی عبدالجبار در زمینه دعا نقل شد، چند چیز دیده نمی‌شود که البته محل توجه فلاسفه و متکلمان بوده است؛ از جمله عوامل و موانع استجاب دعا که فلاسفه به آن پرداخته‌اند و عواملی چون تأثیر نفوس انسانی و نفوس فلکی را از جمله عوامل استجاب دعا ذکر کرده‌اند. یا طباطبایی موانع استجاب دعا را فطری نبودن دعا و اینکه از خدا طلب نشده است می‌داند. فقط می‌توان گفت وی فراهم بودن تمام شروط دعا را عامل استجاب آن می‌داند و فقدان برخی از این شروط را مانع استجاب دعا می‌پندارد.

منابع

■ قرآن کریم.

- ابن سینا (۱۳۹۱). *تعلیقات، تحقیق و تصحیح: سید حسین موسویان، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.*
- اشعری، ابوالحسن (بی تا). *الابانۀ عن اصول الدیانۀ، بیروت: دار ابن زیدون.*
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۱). *الحکمۀ المتعالیۀ فی اسفار الاربعۀ، تصحیح، تحقیق و مقدمه: احمد احمدی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.*
- طباطبائی، سید محمد حسین (۱۳۷۴). *تفسیر المیزان، ترجمه: محمدباقر موسوی همدانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی (وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم).*
- الطرطوشی الاندلسی، ابوبکر (۱۴۰۹). *الدعاء الماثور و آدابه و ما يجب علی الداعی أتباعه و اجتنابه، تحقیق: محمد رضوان الدایه، بیروت: دار الفكر المعاصر.*
- فخرالدین رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰). *تفسیر مفاتیح الغیب، بیروت: دار احیاء التراث العربی.*
- قاری، ملاعلی (۱۴۲۸). *شرح کتاب الفقه الأكبر، تعلیق: علی محمد دندل، بیروت: دار الکتب العلمیه.*
- قاضی عبدالجبار (۱۴۲۶). *تنزیه القرآن عن المطاعن، بی جا: دار النهضة الحدیثه.*
- قاضی عبدالجبار (۱۹۶۲ - ۱۹۶۵). *المعنی فی أبواب التوحید والعدل، تحقیق: جورج قنواتی، قاهره: الدار المصریه.*
- قاضی عبدالجبار (بی تا). *متشابه القرآن، القاهره: مکتبه دار التراث.*
- قاضی عبدالجبار؛ مانکدیم، قوام الدین (۱۴۲۲). *شرح الأصول الخمسه، تعلیق: احمد بن حسین ابی هاشم، بیروت: دار احیاء التراث العربی.*
- مجلسی، محمد باقر (۱۳۸۳). *عین الحیات، تحقیق: کاظم عابدینی مطلق، قم: کامکار.*

تأویلات بدیع سهرودی از آیه نور

محمدرضا یوسفی*

الهه حیدری جونقانی**

چکیده

سهرودی را باید حلقه واسط فلاسفه مشایی و اشراقی و عرفا دانست. وی عرفان را عمیقاً با فلسفه درآمیخت به گونه‌ای که فلسفه از خشکی محض خویش به درآمد و عرفان پایه‌های استوار استدلالی یافت. به عبارت دیگر، علت ظهور افرادی مثل ابن عربی، عزیزالدین نسفی و حتی صدرای شیرازی را باید در تأثیر سهرودی بر فلسفه و عرفان جست‌وجو کرد. یکی از مهم‌ترین وجوه اشتراک فلسفه مشاء، فلسفه اشراق و عرفان اسلامی، بحث وجود است که اشراقیان و عرفا از آن به نور تعبیر می‌کنند. مهم‌ترین جلوه نور در قرآن آیه ۳۵ سوره نور است که فلاسفه و عرفا تأویلات و تفسیرهای متفاوتی از آن کرده‌اند. سهرودی در تأویلاتش، هم از فلاسفه مشاء تأثیر پذیرفته و هم از عرفا. مثلاً در تفسیر «لا شرقیة و لا غربیة» مانند ابن سینا آن را چیزی می‌داند که نه عقل باشد نه هیولا؛ و «شجره زیتونه» را مثل غزالی قوه فکر دانسته است؛ «نور علی نور» را بازگشت هر چیزی به جنس خودش دانسته، در حالی که غزالی و عین‌القضات از آن به روح نبوی تأویل کرده‌اند. در این مقاله، تأویل‌ها و تفسیرهای سهرودی از نور (عموماً) و آیه نور (خصوصاً) به بحث گذاشته شده، میزان تأثیرپذیری وی از متقدمان فلاسفه و عرفا و جنبه‌های ابتکاری تأویلات او بررسی می‌شود.

کلیدواژه‌ها: سهرودی، غزالی، اشراق، مشاء، عرفان، تأویل، نور.

مقدمه

اساس حکمت خسروانی بر پایه نور است. به استناد گائدها (سروده‌های زرتشت) جایگاه اهورامزدا ورای خورشید و جایگاه نور محض است؛ جایی آن سوی اقلیم، جایی در لامکانی. نور محض به گونه‌ای است که هیچ چشمی آن را درک نتواند کرد. در این حکمت، نور اقرب یا بهمن بدون واسطه از آن نور گرفته و نور قاهر از بهمن تا شش امشاسبند هر یکی از دیگری وجود می‌یابند. در این حکمت، نور، ورای سپنت‌مینو و انگره‌مینو است که به‌وضوح این امر نشان می‌دهد زرتشت موحد است. سهروردی نیز ثنویت را از زرتشت نمی‌داند و آن را به مزدیسنان نسبت می‌دهد. همان‌گونه که در حکمت خسروانی و اصحاب نور ایرانیان باستان، نور سرچشمه وحدت در کل هستی بود در حکمت اشراق نیز انوار طولیه یا امشاسبندان در کنار خود انوار عرضیه یا مدیران جهان مادی و گیتیایی، یعنی ایزدان، را داشتند. در فلسفه سهروردی برای هر وجود یا ذاتی فرشته یا همزادی هست. در حکمت خسروانی هر وجود یا فرد یا شیء به‌تناسب، از هسته مرکزی یا جوهره نوری نورالانوار برخوردار است و چون از جهان مینو (عالم مثال) به عالم مادی نزول می‌کند و با اجسام ظلمانی و متراکم درمی‌آمیزد، آن ذره نور که در وجود او است می‌کوشد آن تراکم و ظلمت را با تزکیه متعالی کند و به اصل خویش بازگردد. آن فرشته همزاد یا صورت مثالی یا مینوی در بیان سهروردی مشرقی است که برای صورت‌پذیری مادی به جرمانیت و تکاثف آمیخته است (رضی، ۱۳۸۰).

۱. جهان‌بینی سهروردی

سهروردی اساس فلسفه مابعدالطبیعه خود را بر بحث نور و ظلمت قرار داد. در دستگاه فکری او، فقط یک سرچشمه و منبع فیضان بی‌نهایت نور وجود دارد که همه چیز و همه انوار از آن منشعب شده است. منظور او از نور، حقیقت نور است نه مفهوم نور. تمایز بین حقیقت نور و مفهوم نور چنان اهمیت دارد که به تعبیر کرین فهم راستین حکمت اشراقی در گرو شناخت حقیقت نور، جایگاه و انواع آن است (نک: مقدمه کرین: ۱۳۷۵/۲ ۱۱۷). سهروردی روش استدلالی را با اشراق آمیخت و غایت فلسفه را نجات نفس از زندان ظلمانی هوا و هوس و هواجس نفسانی دانست، ریاضت و تزکیه نفس را لازمه علم کامل دانست و در تلفیق فلسفه و دین و نیز فلسفه یونانی و حکمت ایران باستان کوشید. او عارفی بود مسلمان که در آیین عرفان اسلامی، حدود افکار و

عقاید حکمت پیشینیان را از یونان و ایران و بابل و هند مرئی ساخت و احیا کرد. وی نور را مبدأ واقعیت دانست و انسان را متوجه حقیقت عالم ملکوتی کرد و علم و وجود را در اصل یکی شمرد (نصر، ۱۳۸۶: ۶۲۲/۱).

طبق اصل اصالت انوار، از نظر سهروردی، آنچه در خارج واقعیت دارد نور است و ظلمت فقدان نور است. اجسام تا آنجا که به جنبه مادی آنها مربوط می‌شود چیزی جز ظلمت یا حجابی نیستند که مانع نفوذ نور به آنها می‌شود. او، برخلاف ابن‌سینا، نسبت نور و ظلمت را سلب و ایجاب می‌داند نه عدم و ملکه. منظور سهروردی از نور، حقایق عینی نور و به تعبیر خودش انوار الالهیه است که با انوار مجرد قائم به ذات‌اند و با انوار عارضی قائم به انوار مجرد. او نور را حقیقت واحد مشکک ذومراتب نمی‌داند، بلکه، قائل به اشیا و ماهیات متکثری است که حقیقتی جز نور ندارند و تفاوتشان در شدت و ضعف است (اکبریان، ۱۳۸۰: ۳۰).

سهروردی با فلسفه نور خود به تمام پرسش‌های حساس مطرح‌شده در دوران خود بر پایه فرهنگ فلسفی عصر خویش پاسخ گفت. از آنجا که فلسفه او نوعی وحدت‌انگاری مبتنی بر اصالت نور است، هیولا و غواسق برزخی را نیز نوعی عدم نور یا فقر مبدأ نورانی می‌انگارد. او در غربته/العربیة تفسیر اسکندرانی را نوعی گمراهی می‌شمرد و از آنجا است که مفهوم تقابل بین نور و ظلمت تقابل بین شرق و غرب و حکمت شرقی و غربی در فلسفه او هویدا شد. وی شرق را مرکز نور پاک و منتهای آن را یمن می‌داند که از یمین به معنای راست آمده و غرب را مرکز نور و متراکم یا ظلمت می‌شمرد که منتهای او قیروان است (اسفندیاری، ۱۳۸۳: ۳۷).

در حکمت اشراقی، ابتدا حکیم شهود می‌کند. سپس برای اثبات آن به دیگران به بحث و استدلال می‌پردازد و گرنه موضوع برای خود او ثابت شده است. در واقع حکیم اشراقی از استدلال، زمانی استفاده می‌کند که بخواهد ذهن مخاطب را آماده پذیرش عقاید خود کند. سهروردی از تعالیم زرتشت و حکمت ایران باستان و نیز حکمت مغان، به‌خصوص در باب نور و ظلمت و فرشته‌شناسی، استفاده زیادی کرده است. وی معتقد است آیین‌های اشراقی از هرمس، که او را همان شیث نبی می‌داند، بدین‌گونه به او رسیده است.



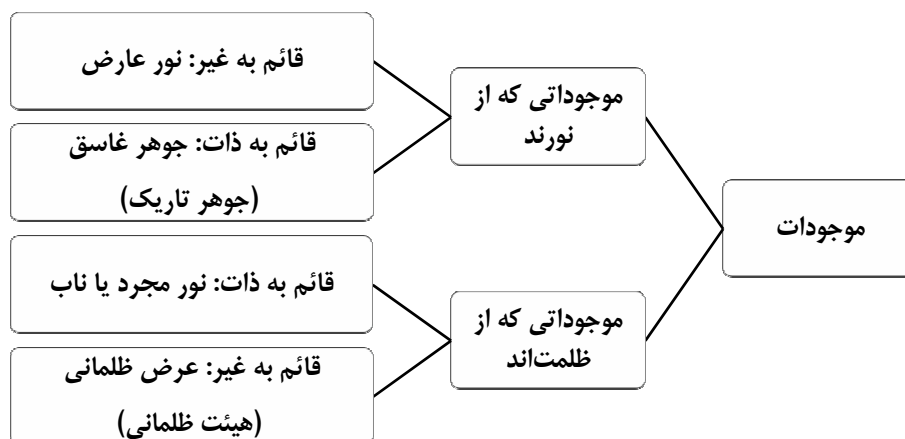
از دیدگاه سهروردی، پیام بزرگان این دو شاخه حکمی یکی است و فهم این پیام مشترک از طریق نور وحی قرآنی است. او از طریق تأویل، حکمت خسروانی را در افق معنوی اسلام، منزلگاهی رفیع بخشید. با اینکه تأویلات او از قرآن و حدیث منحصر به فرد نیست، اما چون در استفاده از آنها برای اثبات عقیده خویش هیچ تکلفی به کار نبرده، برای خواننده از پذیرفتنی‌ترین تأویل‌های قرآنی شمرده می‌شود (محمدی، ۱۳۷۷: ۱۰۰).

۲. جایگاه نور در فلسفه سهروردی

با توجه به مقدمات فوق، می‌توان گفت سهروردی در الاهیات خود به جای وجود و موجود از دو مقوله دیگر به نام نور و ظلمت بهره برده است و همان‌گونه که فلاسفه وجود را بی‌نیاز از تعریف می‌دانند او نیز نور را بی‌نیاز از تعریف دانسته، می‌گوید هر چیزی که معلوم باشد می‌گوییم روشن است. پس نور بیش از هر چیز دیگر روشن و معلوم بوده، نیاز به تعریف ندارد. سهروردی نور را به دو نوع مجرد یا ناب، که قائم به ذات و قابل اشاره حسی نیست، و نور عارض، که قائم به غیر و

تأویلات بیتی سرودی از آینه نور

قابل اشاره حسی است، تقسیم می‌کند و می‌گوید موجودات یا نورند یا ظلمت. بعد ظلمت‌ها را نیز به دو دسته قائم به ذات یا جوهر غاسق، که بی‌نیاز از محل است، و نیز ظلمت‌های قائم به غیر یا عرض‌های ظلمانی، که نیازمند هیئت و شکل هستند، تقسیم می‌کند (یثربی، ۱۳۸۶: ۹۸).

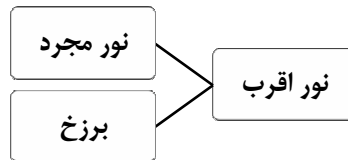


(نمودار موجودات از نظر سهروردی)

نور مجرد

در نظام هستی‌شناسی سهروردی آنچه خالق وجود و موجود است، یا به تعبیر او نور و ظلمت، نورالانوار است که بی‌نیاز است از نور و هیئت و جوهر: اگر نور مجرد نیازمند باشد نیازمند جوهر تاریک بی‌جان نخواهد بود. چون ظلمت کجا می‌تواند منشأ نور شود. پس نیاز نور مجرد حتماً به نور مجرد جوهری و قائم به ذات دیگری خواهد بود و چون تسلسل در موجودات دارای ترتب علی و معلولی باطل است سرانجام همه اجسام، هیئت‌ها و انوار عارضی مجرد به نوری وابسته می‌شوند که بالاتر از آن نوری نباشد. این همان نورالانوار است که محیط، قیوم، مقدس، اعظم، اعلی، قهار و غنی و مطلق است. به تعبیر دیگر، چون متصور نیست که از نورالانوار با وجود وحدت ذاتی، کثرتی صادر شود نخستین موجودی که از نورالانوار حاصل می‌شود نور مجرد واحد است، که همان نور اقرب است و از نور اقرب دو چیز صادر می‌شود:

فصلنامه علمی-پژوهشی دانشگاه قم: سال هجدهم، شماره اول، شماره پیاپی ۶۵ (پاییز ۱۳۹۴)



بدین ترتیب از هر نور مجردی، نوری و برزخی حاصل می‌شود. ماهیت نور چنان است که باعث ظهور خود او است، همچنان که غیبتش ظلمت است و عدم. سهروردی کل عالم را از هجده هزار دنیای نور و ظلمت متشکل می‌داند (نصر، ۱۳۵۹: ۲۲۶). حکیم سنایی نیز، عالم را هجده هزار می‌داند، چنان که در حدیقه الحقیقه گفته است:

هفده رکعت نماز از دل و جان ملک هژده هزار عالم دان
هر که او هفده رکعه بگذارد ملک هژده هزار او دارد

(سنایی، ۱۳۸۷: ۱۴۵)

سهروردی در لوح چهارم از الواح عمادی چنین با خدای خویش مناجات می‌کند: «اللهم، ای خدایی که وجود همه به ذات تو قائم است و فیض وجود ذات تو است، نور همه نورها و مدبر کارها، بخشنده زندگی تویی عالمیان را، ما را به نور تو مؤید گردان» (سهروردی ۱۳۴۸: ۱۹۱). همچنین، در خاتمه هیکل پنجم از هیاکل النور از نورالانوار به نور قیوم قاهر تعبیر کرده است: «اول نسبتی که در وجود لازم آمد نسبت جوهر قائم بود با نور قیوم و این نسبت ام جمله نسبت‌ها است و شریف‌ترین، و این جوهر قائم عاشق است هر قیوم را. و اول قاهر او است به نور قیومیت قهری که عاجز کند» (همان: ۱۰۳). وی در یزدان‌شناخت نورالانوار را غیرمرئی معرفی کرده که بر هر چه بیفتد آن را مثل خورشید می‌کند، از جمله عقل فعال را: «و آن نور حقیقی که به حس بصر مرئی نیست چون به سلسله نظام بدین عالم جسمانی می‌رسد، یکی را از جسمانیات چون آفتاب چندین نور می‌دهد که به واسطه او چندین چیز در عالم کون و فساد پدید می‌آید» (همان: ۴۳۱).

هرچند وی آفتاب را به معنای خود حضرت حق یا نورالانوار نیز به کار برده است. این کلمه به صورت مفرد به معنای دل در الواح عمادی آمده، به صورت ترکیب «آفتاب عالم‌تاب» کنایه از ذات حق است، این معنا را از آیه «الله نور السموات والارض» دریافته و گفته است یعنی منور السموات والارض (نک: غریبه الغریبه؛ سهروردی، ۱۳۷۶: ۲۶۳).

تأویلات بیع سرودی از آیه نور

بیان زیبا و تعبیر گیرای سهروردی در خصوص مراتب انسان‌ها در درک انواع نورهای الهی است. او در لوح چهارم از الواح عمادی انواع نورهای متصاعد از نورالانوار را نسبت به مراتب انسان‌ها چهار نور می‌داند:

چون نور الهی و سکوت قدس در ایشان حاصل آید همچون آهن گرم کرده است به مجاورت آتش و چون روشن شود به نور حق از جمله حزب خدا شود. برسد به نور تأیید و ظفر چنان که بزرگان ملوک پارسیان رسیدند و ایشان از مجوس نبودند و نه ثنویان، و چون با روشنائی بزرگ آشنا شود و بر روشنی قدسی روشن گردد ... چون فکر دائم دارد در آیات جبروت و مشتاق شود به عالم روشن و لطیف شود به عشق نورانی و متصف شود به نیک‌بختی و به خیر و کرم و عدل به افق اعلی برود (سهروردی، ۱۳۷۵: ج ۴، ص ۹۱)

۳. تأویل آیه نور

مفهوم نور به دلیل اهمیت آن در قرآن و به‌ویژه به دلیل ساختار رمزی و نمادین آیه نور، بازتابی گسترده در متون عرفانی داشته است. آیه‌ای که محل بحث واقع شده آیه ۳۵ سوره نور است که به دلیل مضمونش به آیه نور اشتهار یافته است: «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ»؛ خدای است عزوجل روشن‌کننده آسمان، به آفتاب و ماه و ستارگان و روشن‌کننده زمین به نور ایمان مؤمنان؛ «مثل نوره کمشکوة فیها مصباح»؛ مثل نور ایمان، که خدای تعالی نهاد در دل گروندگان، همچون طاقی است در وی چراغ تابان، «المصباح فی زجاجة»؛ آن چراغ در قندیل درفشان؛ «الزجاجة کانهما کوکب دری»؛ آن قندیل چون ستاره‌های درخشان؛ «یوقد من شجرة مبارکة زیتونة»؛ افروخته می‌شود آن چراغ به روغن درختی که آن مبارک و میمون است و آن درخت زیتون است؛ «لأشرفیة و لأغربیة»؛ نه شرقی تنها که هم از بامداد آفتاب دریا بدش و بسوزاندش و نه غربی تنها که تا آخر روز نرسدش و خام ماندش. بلکه هم شرقی و هم غربی که هم آفتاب در وقتی بر وی می‌تابد و هم سایه مر وی را وقتی درمی‌یابد؛ «یکاد زیتها یضیء ولولم تمسسه نار نور علی نور»؛ خواهد زیست (وی) که روشنائی دهد، هرچند آتش به وی نرسد؛ روشنائی بر روشنائی؛ «یهدی الله لنوره من یشاء»؛ راه راست دهد خدای تعالی آن را که خواهد به نور آشنائی؛ «و یضرب الله الامثال للناس»؛ و پیدا می‌کند خدای تعالی (مر) مردمان را مثل‌های راست؛ «والله بکل شیء علیم»؛ و خدای تعالی به هر چیزی دانا است (نسفی، ۱۳۶۲: ۶۶۷ و ۶۶۸).

فصلنامه علمی پژوهشی دانشگاه قم: سال نهم، شماره اول، شماره پیاپی ۶۵ (پاییز ۱۳۹۴)

آیه نور به دلیل اهمیتش در فلسفه و عرفان از قدیم‌ترین آیاتی است که مفسران آن را تأویل کرده‌اند. در صدر آیه، عبارت «مثل نوره» ساختار تمثیلی و نمادین آن را به‌خوبی هویدا می‌کند. لذا از مقاتل بن سلیمان در سده سوم و ابن سینا و ابوحامد غزالی، در سده‌های چهارم و پنجم گرفته تا عین‌القضات در نیمه اول سده ششم و سهروردی در نیمه دوم همان سده به این آیه پرداخته‌اند. تفسیرهای تأویلی این آیه به سده هفتم نیز کشیده شد و عبدالعزیز بن محمد نسفی و نیز ابوحفص نجم‌الدین عمر بن محمد نسفی به تفسیر و تأویل آن پرداختند. حتی متکلم شیعی بزرگ قرن هفتم، نصیرالدین طوسی، هم از تأویل این آیه غفلت نورزید که در ادامه به آنها اشاره خواهد شد.

سهروردی در ابتدای باب اول کتاب *رشف النصائح الایمانیة و کشف الفصائح الیونانیة* به تأویل آیه نور می‌پردازد و برای هر بخش آن چند تأویل ذکر می‌کند. آیه مذکور چنین است: «قال الله تبارک و تعالی: الله نور السموات والارض مثل نوره کمشکوة فیها مصباح المصباح فی زجاجة الزجاجة کانها کوکب دری یوقد من شجرة مبارکة زیتونة لاشرقیة و لاغربیة یکاد زیتها یضیء، ولو لم تمسسه نار نور علی نور یهدی لله لنوره من یشاء و یضرب الله الامثال للناس و الله بکل شیء علیم» (نور: ۲۵).

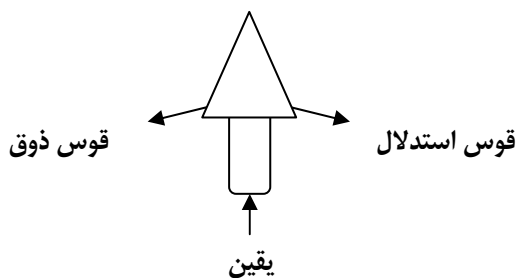
وی در بخشی از تفسیر همراه با تأویل این آیه چنین گفته است:

چون بنی‌آدم را که در شهرستان وجود غریب بودند در بساط قرب نشاند و سایه تفضیل بر ایشان گسترده خلعت کرامت پوشید بنا بر اشاره سَبَقَتْ رحمتی غضبی اولاً از مراتب صفت ظهور تجلی بر گزیدگان این طایفه ارزانی فرمود و از مشکات نور شمع استدلال به دست هر یکی از ایشان داد تا در تاریکی صفات بشری سرگردان نمانند و چون سلطان نور را که والی اقالیم عرفان و قهرمان ممالک ایقان است از تختگاهی چاره نبود که بر آن متمکن گردد و بر چهار بالش آن متکی شده عمال ادراک را بر هر قطری از اقطار روان گرداند و کارکنان شهود را بر هر طرفی از اطراف فرستد لطایف صنع بی چون دل مؤمن را محل استقرار او گردانید تا شمع روح از مشکات آن استنارت تواند نمود (سهروردی، ۱۳۶۵: ۵۹ و ۶۰).

به اعتقاد آن ماری شیمیل، تأویلات در تفاسیر قرآنی از نیمه دوم قرن سوم با تفسیر مقاتل بن سلیمان شروع شده است. مقاتل در تأویل این آیه گفته است: «مثل نوره کمشکوة فیها مصباح

تأویلات بیتی سرودی از آیه نور

المصباح:» در این آیه چراغدان یا مشکات نماد پدر حضرت محمد (ص) و چراغ یا مصباح نماد ایمان حضرت محمد (ص) بود که از آن طریق نور آسمانی را بر جهان پرتو می‌افکند و بشر را هدایت می‌کند (محمدزاده مقدم، ۱۳۸۰: ۲۰). سهروردی در تأویل این آیه، نور را یک بار سلطان و یک بار عقل یا نور اول گفته (اول ما خلق الله العقل) سپس از عقل به چراغ تاریک تعبیر کرده که در اثر تابش انوار اشراقی قرآن منور شده است. در نتیجه اول ما خلق الله نوری شکل پذیرفته است. وی مشکات یا چراغدان را نور ارشاد گفته، مصباح یا چراغ را علم و جای دل تعبیر کرده است. همچنین، زجاج را که باعث ازدیاد نور چراغ می‌شود نور گفته، از چشم که به اعتقاد قدما یکی از منابع نور بوده است به مشکات زجاجی تأویل کرده است. سهروردی در ادامه شجره را تأویل به یقین کرده است. زیرا معتقد است ابزار شناخت و کسب معرفت انسان استدلال و ذوق است و این دو جانب شجره معرفت سرانجام مانند دو کمال جانبی سرو است که در بالای درخت به هم می‌رسند.



و در اوج حرکت خود به گروه اشراقیان می‌انجامد که گفتارشان ابزار یا اندام سکینه حضور است. او سیر سکینه را چنین می‌داند: خورنه پهلوی؛ فره فارسی؛ نور محمدی عرفانی؛ سکینه (همان: ۲۱). یعنی سکینه که اوج یقین است همان حقیقت محمدی یا نورالنور یا اول مخلوق است. به همین جهت معتقد است:

$$\begin{aligned} \text{نور مصباح} + \text{نور زجاج} &= \text{نور علی نور} \\ \text{استدلال} + \text{ذوق} &= \text{معرفت} \end{aligned}$$

(سهروردی، ۱۳۶۵: ۱۶۲)

سهروردی شجره را قوه تفکر دانسته که انواع فکرها مثل شاخه‌های آن جوانه می‌زند و میوه یقین می‌دهد. او در لوح چهارم از الواح عمادی چنین گفته است:

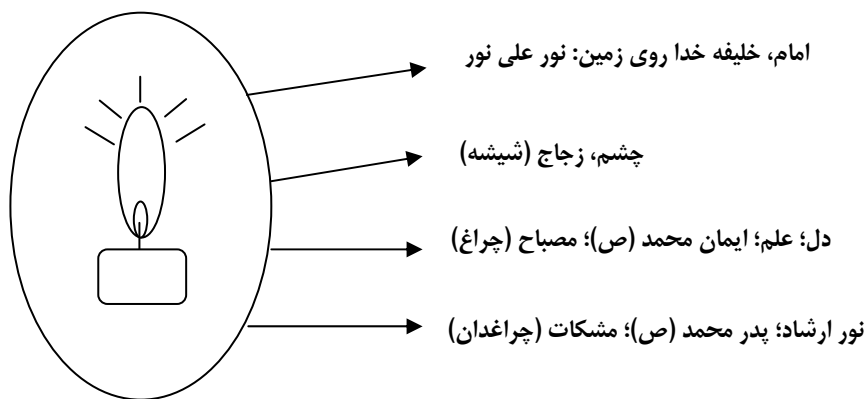
فصلنامه علمی-پژوهشی دانشگاه قم: سال نهم، شماره اول، شماره پیاپی ۶۵ (پاییز ۱۳۹۴)

قوه فکر چون مشغول شود به امور روحانی و روی به معارف حقیقی آرد او شجره مبارکه است. زیرا همچنان که درخت را شاخه‌ها است و میوه‌ها، فکر را نیز شاخه‌ها است و آن انواع افکار است که بدان میوه نور یقین رسد. چنان که در قرآن آمد: «الذی جعل لکم من الشجر الاخضر ناراً». الشجره فکرت است سبزی او آن است که مطلع شود بر طریق نظر و به بازگشتن به عالم قدس (همان، ۱۳۴۸: ۱۸۸).

در ادامه کسانی را که به میوه یقینی رسیده‌اند و آتش سکینه در نفسشان برافروخته شده چنین معرفی می‌کند:

و نان خورش ایشان انوار درخشنده است و اشارت کرد در قرآن بدان درخت آنجا که گفت یوقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية یعنی نه عقل محض و نه هیولای محض. و این درخت بعینه درخت موسی است که او ندا شنید در بقعه مبارکه از شجره و گفت آنست ناراً و این آتش آن است که گفت ان بورک من فی النار؛ یعنی کسانی که بدو متصل‌اند و من حولها یعنی محبان و متصلان (همان: ۱۸۹).

(نمودار تأویلات سهروردی از آیه نور)



چراغ تاریک (عقل) + چراغ روشن (نور قرآن) = اول ما خلق الله نوری اول ما خلق الله العقل

سهروردی در تأویل «نور علی نور»، آن را امام و خلیفه خدا در زمین می‌داند و زمان را هنگامی نورانی می‌داند که حکومتش به دست چنین امامی باشد (سهروردی، ۱۳۴۸: ۱۱/۲) که این بیان

تأویلات بیه سرودی از آیه نور

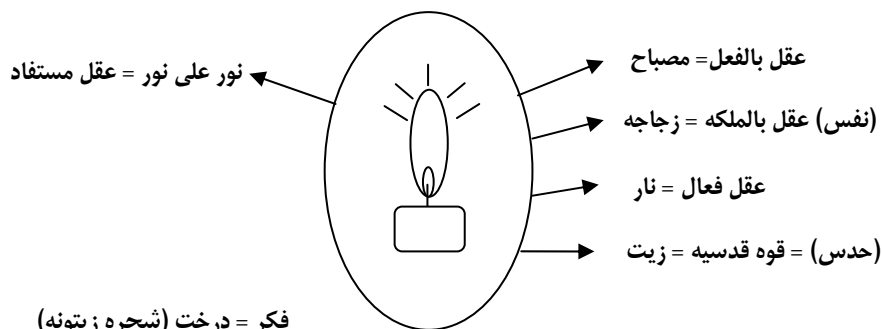
او بسیار به تفسیر «نور علی نور» امام باقر (ع) نزدیک است که فرمود: «نور علی نور یعنی اماماً مؤیداً بنور العلم والحکمة» (نوربخش، ۱۳۸۳: ۲۲).

سهروردی اشتباه مسیحیان را در قول به اقانیم ثلاثه تشریح می‌کند و می‌گوید: «پدر در انجیل به مفهوم اضافی و مادی کلمه نیست تا منجر به پذیرفتن پسر برای او بشود، بلکه به معنای مبدع است که همان واجب‌الوجود است و روح‌القدس همان عقل فعال است» (سهروردی، ۱۳۷۹: پانزده). لذا می‌توان گفت در تأویل مشکات، که از آن به تبع مقاتل بن سلیمان به پدر حضرت محمد (ص) تأویل کرده، با توجه به اینکه مشکات مبدع نور است، اینجا نیز باید ذات واجب‌الوجود یا مبدع نور ارشاد یا آفریننده نور محمد (ص) مراد باشد.

سهروردی نار را فاضل‌ترین و شریف‌ترین عنصر هستی می‌داند. زیرا معتقد است شرف آتش به نوربودن آن است. وی نار را برادر نور اسپهبد (نفس ناطقه) می‌داند. به اعتقاد او، هر دو نورانی‌اند و هر دو طالب مرتبه‌های عالی و هر دو از عقل کلی فیضان یافته‌اند (همان: ۶۴).

سهروردی، که در فلسفه کم و بیش متأثر از ابن‌سینا است، در تأویل آیه نور نیز گوشه‌چشمی به تأویلات وی داشته، ولی کوشیده است به جای عقلانیت ابن‌سینا، بیشتر بر اشراقیت فلسفه خویش تکیه داشته باشد. ابن‌سینا در این تمثیل، عقل هیولانی را به مشکات، فکر را به درخت زیتون، حدس را به روغن زیتون، عقل بالملکه را به «زجاجه»، قوه قدسی را به «یکاد زیتها یضیء ولولم یمسه»، عقل مستفاد را به «نور علی نور» و عقل بالفعل را به «مصباح» تأویل کرده و بالأخره عقل فعال را نار دانسته است.

(نمودار تأویلات ابن‌سینا از آیه نور)

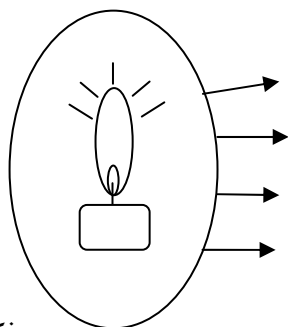


سهروردی به همان میزانی که از ابن‌سینا تأثیر پذیرفته متأثر از غزالی نیز هست. مشکوة الانوار ابوحامد غزالی یکی از منابع عمده سهروردی در تدوین فلسفه اشراقی محسوب می‌شود. ضمن

فصلنامه علمی-پژوهشی دانشگاه قم: سال هجدهم، شماره اول، شماره پیاپی ۶۵ (پاییز ۱۳۹۴)

اینکه رد پای تأویلات ابن سینا را در آیه نور می‌توان در تأویلات غزالی به وضوح مشاهده کرد. غزالی در تأویلاتش عقل‌ها را به روح تعبیر داده و راه را برای فلسفه اشراقی سهروردی هموار کرده است (غزالی، ۱۳۶۴: ۲۲).

(نمودار تأویلات غزالی از آیه نور)



روح قدس نبوی = نور علی نور

روح عقلی = مصباح

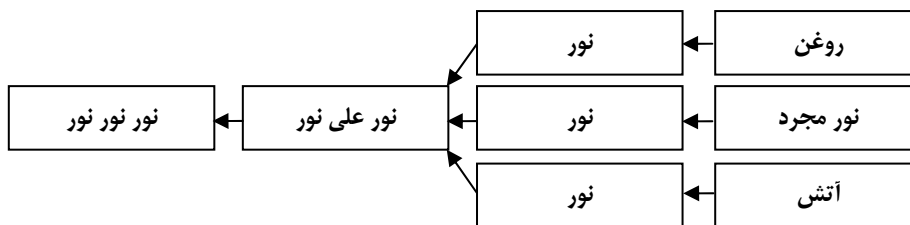
روح خیالی = زجاجه

روح حساس = مشکات

روح فکری = درخت (شجره زیتونه)

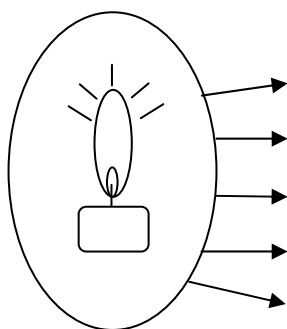
به اعتقاد غزالی از مجموعه اینها «الله نور السموات والارض» حاصل می‌شود.

روشن‌ترین تأویل را از آیه نور در آثار عبدالعزیز بن محمد نسفی در سده هفتم می‌توان مشاهده کرد. او تأویلاتش را با استفاده از ابن سینا، غزالی و سهروردی به طور دقیق و روشن پایه‌ریزی کرده است، به گونه‌ای که از سیر تأویل او می‌توان سیر تکامل انسان از ظلمت به نور و از نور به «نور علی نور» را دریافت. به تعبیر بهتر، با این تأویل، انسان نیمه دوم قوس نزول و صعود را با نور چراغی که در مشکات وجود او نهاده‌اند طی می‌کند و از ترکیب نور روغن و نور آتش به نور علی نور می‌رسد و با ترکیب نور مجرد یا نور الاهی به مقام نور نور نور می‌رسد (نسفی، ۱۳۸۹: ۹۵)



پژوهش‌های فلسفی-کلامی

(نمودار تأویلات نسفی از آیه نور)



جگر - روح نباتی = زجاجه

روح انسانی = آتش

دل - روح حیوانی = فتیله

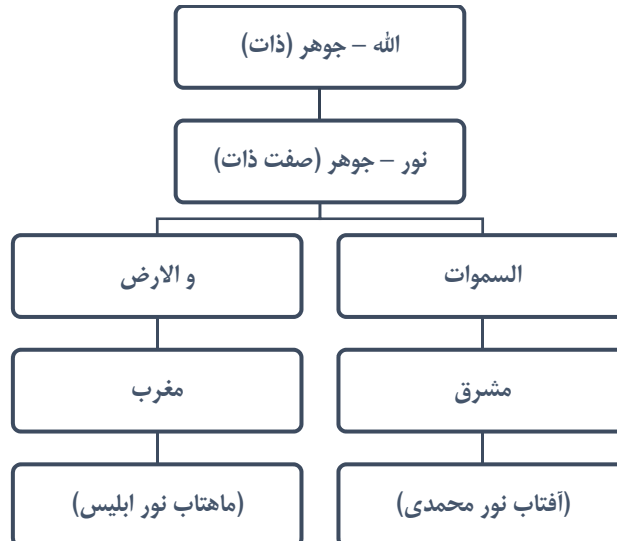
دماغ - روح نفسانی = روغن

قالب = مشکات

تأویلات نسفی بسیار به تأویلات عین القضات همدانی نزدیک است و می‌توان گفت نسفی در سده هفتم، تأویلات آیه نور را از تلفیق تأویلات فلاسفه مشاء، فلاسفه اشراق، و صوفیه ترتیب داده و از این جهت تأویلات او کامل‌ترین و روشن‌ترین تأویلات این آیه محسوب می‌شود. به جهت تکمله بحث، اشاره‌ای به تأویلات عین القضات به عنوان چهره شاخص عرفان و تصوف خالی از لطف نیست.

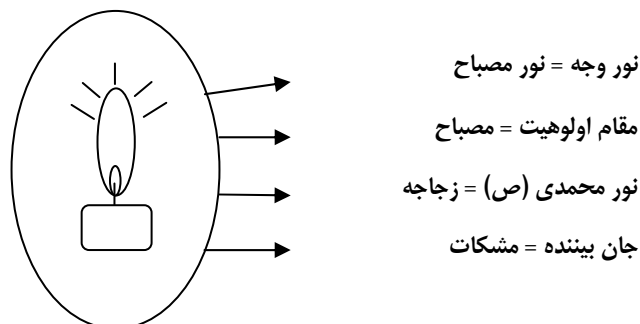
شاید بتوان گفت نخستین تأویل کامل از آیه نور را عین القضات همدانی انجام داده است. خود او تصریح کرده است که هیچ‌کس نتوانسته این آیه را تفسیر کند. زیرا به اعتقاد او، تفسیر آیه نور گفتنی نیست، بلکه دیدنی است، آن هم نه در قرآن بلکه در ام‌الکتاب، تفسیری بی حرف و صوت (عین القضات، ۱۳۴۱: ۲۵۵). جغرافیای عرفانی عین القضات بر اساس نور شکل می‌گیرد. در این جغرافیا زمان و مکان بر مبنای نور مشخص می‌شود؛ یعنی مشرقیت مکان با ازلیت زمان در یک نقطه جمع شده و مطلع آفتاب محمدی می‌شوند. در مقابل، مغربیت مکان با ابدیت زمان در نقطه‌ای دیگر اجتماع کرده و مغرب ماهتاب ابلیس را تشکیل می‌دهند. یعنی مشرق، آفتاب نور محمدی است که از ازلیت هستی می‌تابد و مغرب، ماهتاب نور ابلیس است که از ابدیت نورافشانی می‌کند (همان: ۱۲۶).

(نمودار تأویلات عین القضات از قسمت اول آیه نور)

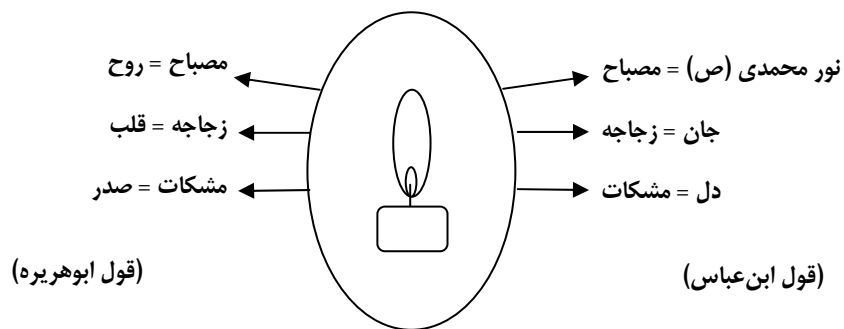


عین القضات در تأویل قسمت دوم آیه مذکور گفته است: «دریغا! مثل نوره کمشکوة فیها مصباح المصباح فی زجاجة الزجاجة کانها کوکب دری»؛ دریغا! بنده‌ای که چون خدای را ببیند، نور وجه خدای تعالی به بیننده چنان نماید که نور چراغ از پس آبگینه و آبگینه در مشکوة باشد. این مشکوة جان بیننده باشد و زجاجة نور محمد (ص) باشد، که شنیدی «همان: ۲۶۰». در ادامه با استناد به قول ابن عباس تأویل دیگری مطرح کرده و گفته است: «دریغا! مثل نوره کمشکوة»؛ ابن عباس گوید: مثل نور محمد اینجا اینکه دل، مشکوة باشد و جان زجاجة باشد و نور محمد (ص) مصباح باشد؛ سپس برای سهل و آسان کردن تأویل به قول ابوهریره استناد کرده که گفت: «المشکوة هو الصدر والزجاجة هو القلب والمصباح هو الروح» (همان: ۲۶۲).

(نمودار تأویلات عین القضات از قسمت دوم آیه نور)



(نمودار تأویلات عین القضاة از آیه نور با استناد به قول ابن عباس و ابوهریره)

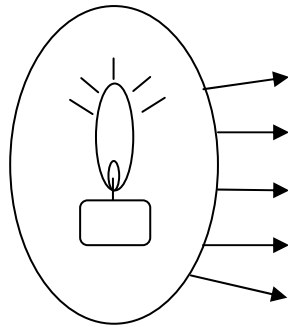


وی «شجرة مباركة زيتونة لا شرقية و لا غربية» را نور الاهی می نامد و معتقد است از آنجا که نور الاهی حقیقتی بسیط و بذاته واحد است با آنکه اسماء فراوانی دارد، مسماً پیوسته یکی بیش نیست. گاه آن را طوبی نامند و گاهی سدرةالمنتهی و گاهی زیتونه و گاه همان درختی که در طور سینا انا الله گفت (همان: ۲۶۳). به همین جهت «لا شرقية و لا غربية» را تأویل به «لانورية و لا نارية و لا زلية و لا ابدية و لا دنيوية و لا اخروية»، یعنی بی هویتی، بی زمانی و بی مکانی می کند.

آخرین تأویلی که از این آیه شده از نصیرالدین طوسی است. تأویل وی بسیار به تأویلات فلاسفه، به خصوص ابن سینا، نزدیک است و با اندک اختلافی در برخی تأویلات عیناً همان سخن ابن سینا است. وی می گوید:

مشکات شبیه عقل هیولانی است. زیرا در ذات خویش تاریک بوده اما قابل پذیرش نور است. مراد از زجاجه، عقل بالملکه است. زیرا فی نفسه شفاف بوده به کامل ترین صورت قابل پذیرش نور است. شجره زیتونه، کنایه از اندیشه است. زیرا پس از تکاپو و تلاش بسیار مستعد کسب نور می گردد. مقصود از زیت قوه حدس است. چون بدون آنکه آتشی توسط قوه قدسی عقل با او تماس گیرد نور می افشاند. قوه حدسیه به حسب اتصال با عقل مستفاد نور در نور می شود. مراد از مصباح، عقل است زیرا به ذات خود نور می پراکند، مراد از نار، عقل فعال است. زیرا چراغها، انوار خود را از آن می گیرند (نوربخش، ۱۳۸۳: ۴۴).

(نمودار تأویلات نصیرالدین طوسی از آیه نور)



عقل = مصباح
عقل بالملکه = زجاجه
عقل فعال = نار
قوه حدس = زيت
عقل هیولانی = مشکات

اندیشه = شجره زیتونه

۴. مقایسه تأویل‌های آیه نور

مفسران و تأویل‌کنندگان هفت‌گانه‌ای که دیدگاهشان در این مقاله بررسی شد هشت جزء این آیه را تأویل کرده‌اند که به ترتیب ذکر می‌شود:

۱. مشکات؛ به معنای چراغدان؛ جایی که چراغ در آن قرار می‌گیرد. مقاتل بن سلیمان مشکات را به پدر حضرت محمد (ص) تأویل کرده و سهروردی نیز عیناً آن را ذکر کرده است، با این تفاوت که از نظر سهروردی پدر معنای لغوی و مصطلح خود را ندارد و آن را در تبیین عقاید مسیحیان و اقاویم ثلاثه آنان به مبدع یا ذات واجب‌الوجود و حتی نور ارشاد تأویل کرده است. ابن‌سینا و نصیرالدین طوسی مشکات را عقل هیولانی تأویل کرده‌اند و غزالی روح حساس از پنج روحی که وی به آنها معتقد است، عین‌القضات یک بار مشکات را به جان بیننده و بار دیگر، به دل تأویل کرده و با توجه به جایگاه دل از آن به صدر نیز تعبیر کرده است. این تأویل او به نسفی نیز نزدیک است که از مشکات به قالب تأویل کرده است.

۲. زجاجه؛ به معنای شیشه چراغ که باعث ازدیاد نور و بینایی می‌شود. در نظر ابن‌سینا و نصیرالدین طوسی، عقل بالملکه است و غزالی از آن به روح خیالی تأویل کرده است. عین‌القضات به مقتضای کلام خویش از زجاجه به نور محمد (ص) جان و قلب تأویل کرده است. سهروردی به تبع اسلافش، که چشم را یکی از منابع نور می‌دانستند، از زجاجه به چشم تأویل کرده؛ حتی تعبیر چشم زجاجی را نیز به کار برده است.

تأویلات بیتی سرودی از آیه نور

۳. نار؛ به معنای آتش یا شعله چراغ؛ ابن سینا و نصیرالدین طوسی از نار به عقل فعال تأویل کرده‌اند. سهروردی نار را دارای خاصیت نور دانسته و از آن به نور تأویل کرده است. زیرا عمده خاصیت و فایده چراغ، نور آن است. نفسی نیز با توجه به میل استعلای نار و خروج روح، از نار یک بار به روح انسانی و یک بار به نور تأویل کرده است.

۴. زیت؛ به معنای روغن چراغ، کمتر محل توجه قرار گرفته است. ابن سینا و نصیرالدین طوسی با توجه به فلسفه علی و معلولی‌شان زیت را به حدس یا قوه حدس تأویل کرده‌اند و نفسی آن را روح نفسانی، که جایگاهش مغز و دماغ است، دانسته است.

۵. فتیله؛ که روغن را به آتش می‌رساند. از دید تأویل‌کنندگان آیه مغفول مانده است. فقط نفسی به آن پرداخته و از فتیله به روح حیوانی تأویل کرده و گفته است جایگاهش دل انسان است.

۶. مصباح؛ به معنای چراغ محل توجه بسیاری از مفسران قرار گرفته است. مقاتل آن را ایمان حضرت محمد (ص) گرفته و به تبع او سهروردی نیز آن را چنین تأویل کرده است. البته سهروردی در این قسمت ابتکار به خرج داده و از مصباح به علم و دل نیز تعبیر کرده است. همچنین، در تأویل این بخش از آیه معتقد است عقل انسان تاریک است و در اثر تابش انوار اشراقی قرآنی، که از چنین چراغ‌هایی می‌تابد، منور می‌شود. وی در پایان چنین به نتیجه می‌رسد که:

اول ما خلق الله العقل ←

هر دو یکی است و در این مرحله نمود عینی می‌یابد.

اول ما خلق الله نوری ←

مصباح را ابن سینا عقل بالفعل دانسته و نصیرالدین طوسی مطلق عقل؛ و اینجا با سلف خویش اختلاف دارد. غزالی از ارواح پنج‌گانه، مصباح را به روح عقلی تأویل کرده و عین‌القضات، چنان‌که شیوه خاص او است، از مصباح به روح، نور محمدی (ص) و حتی مقام الوهیت تأویل کرده است.

۷. نور؛ که از تابش شعله درون زجاجه چراغ حاصل می‌شود از نظر ابن سینا عقل مستفاد است و از نظر غزالی روح قدسی نبوی است که همه عالم و عالمیان را منور کرده است. عین‌القضات آن را مطلق نوری تأویل کرده که آسمان و زمین را روشن می‌کند. سهروردی این نور را همان امام به‌حق یا خلیفه خدا روی زمین تأویل کرده که تا او زنده است جهان منور است و اگر سیاست و حکومت جهان به دست او نباشد جهان در ظلمت و تاریکی به سر خواهد برد. این تأویل او نیز کاملاً نو و ابتکاری است و حتی از آنچه اسماعیلیه برای وجود امام قائل‌اند

فصلنامه علمی-پژوهشی دانشگاه قم: سال نهم، شماره اول، شماره پیاپی ۶۵ (پاییز ۱۳۹۴)

کامل تر است. به گفته هانری کربن، این تأویل او بسیار در تصوف و حتی تشیع ایران تأثیرگذار بوده است.

۸. **شجره زیتونه؛** یا درخت که از آن به فکر و تفکر تأویل شده است. تأویل کنندگان معتقدند همان گونه که از درخت، شاخه‌ها جوانه می‌زند و به میوه می‌نشیند افکار مختلف از این درخت می‌روید و به میوه یقین منتهی می‌شود. ابن سینا از درخت به فکر و نصیرالدین طوسی به اندیشه تأویل کرده‌اند. غزالی نیز آن را به روح فکری تأویل کرده ولی عین‌القضات درخت را نور الاهی و گاه طوبی و سدره‌المنتهی دانسته است. سهروردی از درخت به قوه تفکر تأویل کرده، آن را همان درختی دانسته است که در طور سینا با موسی سخن گفت؛ و اذعان نموده است که این درخت در قرآن درخت زیتون نام دارد.

نتیجه

پایان بخش این مقاله را جدول مقایسه‌ای تأویلات آیه نور از نظر هفت تأویل‌کننده قرار می‌دهیم که هم کوتاه باشد و هم گویا. امید که مقبول طبع علاقه‌مندان سهروردی و فلسفه نورانی و اشراقی او قرار گیرد.

تأویلات بدیع سرودی از آیه نور

مقاتل بن سلیمان	ابن سینا	غزالی	عین القضات	سهروردی	نسفی	نصیرالدین طوسی	
پدر حضرت محمد (ص)	عقل هیولانی	روح حساس	جان بیننده دل، صدر	پدر حضرت محمد (ص) مبدع، نور ارشاد	قالب	عقل هیولانی	مشکات
	عقل بالملکه، نفس	روح خیالی	نور محمدی (ص)، جان، قلب	چشم	روح نباتی، در جگر	عقل بالملکه	زجاجه
	عقل فعال			نور	روح انسانی، نور	عقل فعال	نار
	قوه قدسیه، حدس				روح نفسانی، در دماغ	قوه حدس	زیت
					روح حیوانی، در دل		فتیله
ایمان حضرت محمد (ص)	عقل بالفعل	روح عقلی	مقام الوهیت، نور محمدی (ص) روح	ایمان حضرت محمد (ص) علم، دل، عقل تاریخ که با قرآن روشن می شود		عقل	مصباح
	عقل مستفاد	روح قدسی نبوی	نور السموات والارض	امام، خلیفه خدا روی زمین	نور چراغ + نور روغن = نور علی نور		نور
	فکر	روح فکری	نور الاهی، طوبی، سدره المنتهی	قوه تفکر، درخت موسی، درخت زیتون		اندیشه	درخت

منابع

- قرآن کریم.
- اسفندیاری، امید (۱۳۸۳) «فلسفه نور و منابع تاریخی آن»، در: فرهنگ قومس، ش ۲۷-۲۸، ص ۳۷-۵۳.
- اکبریان، رضا (۱۳۸۰). «اصالت نور در سهروردی و اصالت وجود در ملاصدرا»، در: خردنامه صدر، ش ۲۵، ص ۱۹-۳۴.
- رضی، هاشم (۱۳۸۰/۵/۱۴). «نور در حکمت اشراق و ایران باستان»، در: روزنامه اطلاعات، ش ۱۰.
- سنایی، مجدود بن آدم (۱۳۸۷). لطایف الحدایق، شرح: عبداللطیف عباسی، تصحیح: محمدرضا یوسفی، محسن محمدی، قم: آیین احمد، چاپ اول.
- سهروردی شهاب الدین (۱۳۷۵). رسایل شیخ اشراق، تصحیح: هانری کربن، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- سهروردی شهاب الدین (۱۳۷۰). سه رساله از شیخ اشراق، تصحیح: نجفقلی حبیبی، تهران: انجمن فلسفه ایران.
- سهروردی، شهاب الدین (۱۳۴۸). مجموعه آثار فارسی شیخ اشراق، تصحیح: سید حسین نصر، تهران: انستیتو فرانسوی پژوهش‌های علمی در ایران.
- سهروردی، شهاب الدین (۱۳۶۵). رشف النصایح الایمانیه و کشف الفصایح الیونانیه، ترجمه: معین الدین جمال بن جلال الدین محمد، تصحیح: نجیب مایل هروی، تهران، نشر بنیاد.
- سهروردی، شهاب الدین (۱۳۷۶). شرح رسائل فارسی سهروردی، سید جعفر سجادی، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و هنر اسلامی.
- عین القضاة همدانی، عبدالله بن محمد (۱۳۴۱). تمهیدات، تصحیح: عقیف عسیران، تهران: منوچهری، چاپ دوم.
- غزالی، ابوحامد (۱۳۶۴). مشکوة الانوار، ترجمه: صادق آیینه‌وند، تهران: امیرکبیر.
- محمدزاده مقدم، جواد (۱۳۸۰). «نور و ظلمت در حکمت اشراق»، در: کیهان فرهنگی، ش ۱۷۸، ص ۱۸-۲۳.

تأویلات بفتح سرودی از آینه نور

- محمدی، محمدعلی (۱۳۷۷). «تأویل از دیدگاه سهروردی»، در: مجله حقوقی و قضایی دادگستری، ش ۱۸، ص ۹۸-۱۰۷.
- نسفی، ابوحفص نجم الدین عمر بن محمد (۱۳۶۲). تفسیر نسفی، تصحیح: عزیزالله جوینی، تهران: بنیاد قرآن، چاپ دوم.
- نسفی، عبدالعزیز بن محمد (۱۳۸۹). مجموعه رسائل مشهور به الانسان الكامل، تصحیح: مارینژان موله، ترجمه: ضیاءالدین دهشیری، تهران: طهوری، چاپ دهم.
- نصر، سید حسین (۱۳۵۹). نظر متفکران اسلامی درباره طبیعت، تهران: خوارزمی، چاپ سوم.
- نصر، سید حسین (۱۳۸۶). معرفت جاودان؛ مجموعه مقالات، به اهتمام: سید حسین حسینی، تهران: مهر نیوشا.
- نوربخش، سیما (۱۳۸۳). نور در حکمت سهروردی، تهران: نشر شهید محبی.
- یثربی، یحیی (۱۳۸۶). حکمت اشراق سهروردی، قم: بوستان کتاب، چاپ دوم.

صدق و کذب‌پذیری مشهورات نزد ابن‌سینا

مهناز امیرخانی*

سیده ملیحه پور صالح امیری**

چکیده

این پژوهش در صدد یافتن موضع ابن‌سینا در خصوص صدق و کذب‌پذیری مشهورات است و به جست‌وجوی قسم خاصی از این آراء، که قابلیت انصاف به صدق و کذب دارد، می‌پردازد. با توجه به اظهارات ابن‌سینا مبنی بر اکتفاء احکام جدل بر تسلیم، و شهرت و نامعتبر بودن مقدمات جدلی و مشهورات بر اساس حق و حقیقت و همچنین تصریحات دیگر او مبنی بر صدق و کذب‌پذیری مشهورات، این نتیجه حاصل می‌شود که موضع وی در قبال صدق و کذب‌پذیری آرای مشهوره لابشرط است. به نظر می‌رسد صدق و کذب‌پذیری در میان اقسام مختلف مشهورات، وصف متعلق به قسم اخلاقی مشهورات است و عالم فوق‌نفسانی به عنوان نفس‌الأمر قضایای اخلاقی مشهوره و شریعت به عنوان ملاک و معیار صدق این قضایا محسوب می‌شود. در غیر این صورت، این آراء مانند سایر آرای مشهوره، متغیر و نسبی خواهند بود و بدین ترتیب، خاتمیت پیامبر (ص) و هدف از بعثت او نیز محل تردید قرار خواهد گرفت. توجیه صدق و کذب مشهورات، بر اساس نظریه‌های پراگماتیسم و تلائم نیز امکان‌پذیر است.

کلیدواژه‌ها: آرای مشهوره، صدق و کذب‌پذیری مشهورات، قسم اخلاقی

مشهورات، عالم فوق‌نفسانی، شریعت.

* استادیار گروه فلسفه دانشگاه الزهراء(س)

** دانش‌آموخته کارشناسی ارشد فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه الزهراء(س) (نویسنده مسئول)

بیان مسئله

صدق و کذب متعلق به حوزه معرفت‌شناسی و ناظر به ادراکات حصولی انسان است و از احکام عقل نظری او محسوب می‌شود (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ ب (ج ۲ النفس): ۱۸۵)؛ در حالی که مشهورات مرتبط با عقل عملی و دائرمدار احکام عقل عملی، یعنی جمیل و قبیح و خیر و شر، هستند (همان: ۱۸۴-۱۸۵). با همه اینها ابن‌سینا در آثار متعدد خود به صدق و کذب‌پذیری مشهورات قائل شده است و این در حالی است که وی آرای ذابیه (آرای منتشر شده میان مردم و به تعبیری مشهوره) را بر سبیل برهان ندانسته (همان: ۳۷) و مشهورات را بر مبنای شهرت و تسلیم، که مبتنی بر حقیقت نیستند، استوار می‌داند (همو، ۱۴۰۴: ۱۴۰۴: ۳۹). نظر به تعارض یادشده، پژوهش حاضر در صدد بررسی و چگونگی حمل صدق و کذب‌پذیری بر مشهورات از دیدگاه ابن‌سینا است.

با لحاظ برخی علل و عوامل زمانی و مکانی آرای مشهوره، مانند مصلحت عامه، اقتضائات خلقی انسان و سنن کهن (همو، ۱۴۰۴ ب، (ج ۲ النفس): ۱۸۳؛ همو، ۱۴۰۴: ۳۹؛ همو، بی‌تا، شماره دست‌نویس ۴۸۲۹: ۱۰۲؛ همو، ۱۹۵۰: ۵۹ و ۳۳؛ همو، ۱۳۸۳: ۲۲۱/۱؛ همو، ۲۰۰۵: ۹۶) به‌جرت می‌توان گفت این آرا در معرض تغییر و تحول هستند و از مهم‌ترین ویژگی‌های آنها نسبیت خواهد بود. به همین دلیل، نظریه مطابقت بر آنها صدق نخواهد کرد و به این ترتیب ثبات و دوام گزاره‌های اخلاقی کلی، که از اقسام مشهورات محسوب می‌شوند و در تمامی آثار مشهورات از این قسم به عنوان مثال‌های مشهورات استفاده شده است، محل تردید قرار خواهد گرفت. این مقاله درصدد تبیین واضحی از صدق و کذب‌پذیری مشهورات، یا قسم خاصی از این آرا، و تضمین ثبات گزاره‌های اخلاقی مشهوره است.

در واقع پرسش این است که آیا قوانین صدق و کذب‌پذیری قضایا، آرای مشهوره را هم در بر می‌گیرد یا خیر. به همین منظور، ابتدا گزارشی از تصریحات ابن‌سینا مبنی بر صدق و کذب‌پذیری آرای مشهوره داده می‌شود. پس از آن تعریف قضیه و ارتباط آن با صدق و کذب بررسی شده، نهایتاً قضیه‌بودن همه مشهورات یا قسم خاصی از آنها محل بحث قرار خواهد گرفت. بدیهی است که شرط اولیه متصف‌شدن مشهورات به وصف صدق و کذب، قضیه‌بودن آنها است و بر همین اساس، از نفس‌الأمر این قضایا و نقشی که شریعت در این میان ایفا می‌کند، جست‌وجو خواهد شد.

تعریف آرای مشهوره از دیدگاه ابن سینا

از سخنان ابن سینا استنباط می‌شود که وی از «رأی» به عنوان «جنس» در تعریف مشهورات یاد می‌کند (ابن سینا، ۱۴۰۴ ب: ۳۷؛ همو، ۱۴۰۰: ۱۱۸؛ همو، ۲۰۰۷: ۶۳) و به تعبیر وی در اشارات، جنس این آرا و رأی محموده از ظنیات است. وی مشهور را قضیه‌ای می‌شمرد که طرف مقابل آن جز با دقت نظر حاصل نمی‌شود و انسان بدون تأمل، و در همان ابتدای امر به این سخن از مسائل پاسخ‌گو است (همو، ۱۳۲۶: ۵۸؛ همو، ۱۳۸۸ الف: ۴۳؛ همو، بی‌تا، شماره دست‌نویس ۴۸۲۹: ۱۰۰).

ابن سینا از جمله خاصه‌های این آرا را تعلق به اعمال و ظن راسخ در اذهان می‌داند (همو، ۱۴۰۴ ب: ۳۷؛ همو، ۱۳۲۶: ۵۸). به همین دلیل می‌توان آرای مشهوره را از حیث شدت رسوخ در اذهان و اذعان عمومی افراد به آنها و مشخصه اصلی این آرا، یعنی شهرت و تسلیم میان همگان (همو، ۱۴۰۴ د: ۴؛ همو، ۲۰۰۵: ۹۶) مانند اولیات پنداشت؛ در این صورت می‌توان حکم استلزام معنایی را برای آنها صادر کرد. منظور از استلزام معنایی این است که افراد به محض شنیدن مقدم یا موضوع، به تالی مفهومی آن یا محمول گزاره رهنمون می‌شوند؛ مثلاً به محض مواجهه با موضوعی از آرای مشهوره مانند ظلم، به تالی مد نظر (یا محمول) آن یعنی قبح، هدایت می‌شوند. به همین دلیل است که این آرا از وجوب تصدیقی در باب جدل برخوردار هستند و فایده حقیقی آنها در تابعیت مردم در عمل کردن بر اساس آنها است. در بیان کلی، مشهورات مبنای رفتارها و کردارهای انسان‌ها قرار می‌گیرند و سخن از آنها، سخن از قواعد و قوانین هنجاری و مبین کنش‌ها و واکنش‌های افعال و کردارهای آدمی است (پورصالح، ۱۳۹۳: ۶) و عموم مردم، تحت تأثیر الگوی آرای مشهوره زمان و مکان خود افعال را انجام می‌دهند.

گزارش صدق و کذب‌پذیری مشهورات در آثار ابن سینا

ابن سینا در آثار خود از صادق بودن مشهورات سخن می‌گوید. وی در این مورد، آرای مشهوره را به سه قسم تقسیم کرده است و قسمی از آرای مشهوره محموده صادق را «حق مطلق»، «بینه الصدق» و «اولی» معرفی می‌کند (همو، ۱۴۰۴ ن: ۳۴؛ همو، بی‌تا، شماره دست‌نویس ۴۸۲۹: ۱۰۲؛ همو، ۱۹۸۰: ۲۶)؛ فخر رازی نیز، به تبع او، از اینها به «بدیهی‌الصدق» و «اولی» یاد می‌کند (رازی، ۱۴۰۰: ۲۳۶؛ همو، ۱۳۸۴: ۲۶۹). این قسم از آرای مشهوره، به مشهورات به معنای اعم و متداخل با اولیات اشاره دارد. البته با این وصف که وضوح برخی از آرا نزد تمام

فصلنامه علمی-پژوهشی دانشگاه قم: سال نهم، شماره اول، شماره پیاپی ۶۵ (پاییز ۱۳۹۴)

انسان‌ها در تمامی زمان‌ها و مکان‌ها را از اسباب مشهورات محسوب کنیم، این قسم به یکی از اقسام مشهورات اشاره می‌کند.

قسم دیگر مشهورات صادق از نظر ابن‌سینا، آرایه هستند که اولی نیستند و وجه تصدیق آنها برهان است (ابن‌سینا، ۵۱۴۰۴: ۶۵؛ همو، ۱۴۰۴: ۳۴؛ همو، بی‌تا، شماره دست‌نویس ۳/۴۷۵۵: ۴۶؛ همو، ۱۳۷۹: ۳۴۱؛ همو، ۱۹۸۰: ۲۶؛ همو، ۱۳۸۸: ۱۳۸۳؛ همو، ۱۳۱۳: ۲۱؛ همو، ۱۴۰۵ الف: ۱۳؛ همو، ۱۳۸۸ الف: ۴۳-۴۴؛ همو، ۲۰۰۵: ۹۷؛ همو، ۱۳۸۳: ۲۲۰/۱؛ همو، ۱۴۰۰: ۲۳۶؛ همو، ۱۳۸۴: ۲۶۹؛ قطب رازی، ۱۳۸۳: ۲۲۰/۱).

قسم سوم، مشهوراتی هستند که جمهور به علت شهرت و شدت نفوذ آنها در اذهان، متوجه شرط ظریفی که در رأی مشهوره مفقود است نیستند و رأی را به صورت مطلق، صادق و مشهور می‌انگارند. ابن‌سینا در اکثر آثار خود، این قسم را در سلک مشهورات صادق در نظر گرفته است؛ لیکن در رساله *الموجزة فی المنطق* از این قسم با عنوان قسم کاذب یاد می‌کند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۶۵؛ همو، بی‌تا، شماره دست‌نویس ۳/۴۷۵۵: ۴۶؛ همو، ۱۴۰۵ الف: ۱۳؛ همو، ۱۳۸۸ الف: ۴۳-۴۴؛ همو، بی‌تا، شماره دست‌نویس ۴۸۲۹: ۱۰۲).

قسیم مشهورات صادق، مشهورات کاذب است. ابن‌سینا در رساله *الموجزة فی المنطق* از آن به «کاذب مطلق» و در *مختصر الاوسط* از آن به عنوان قسمی که «به صدق قابل رجوع نیست» یاد می‌کند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۵؛ همو، ۱۴۰۴: ۳۴؛ همو، بی‌تا، شماره دست‌نویس ۴۸۲۹: ۱۰۲؛ همو، بی‌تا، شماره دست‌نویس ۳/۴۷۵۵: ۴۶؛ همو، ۱۳۷۹: ۳۴۱؛ همو، ۱۹۸۰: ۲۶؛ همو، ۱۳۸۸: ۱۳۸۳؛ همو، ۱۳۱۳: ۲۱؛ همو، ۱۴۰۵ الف: ۱۳؛ همو، ۱۳۸۸ الف: ۴۳-۴۴؛ همو، ۲۰۰۵: ۹۷؛ همو، ۱۴۰۰: ۲۳۶؛ همو، ۱۳۸۴: ۲۶۹؛ قطب رازی، ۱۳۸۳: ۲۲۰/۱). ادعای ابن‌سینا در خصوص صدق و کذب‌پذیری این آرا به قسم دوم آرای مشهوره صادق برمی‌گردد.

موضع مشهورات در نسبت با صدق و کذب‌پذیری

ابن‌سینا در بیشتر آثار خود، احکام عقل نظری (صدق و کذب) را بر مشهورات، که از مواد عقل عملی محسوب می‌شوند و بر مدار خیر و شر و جمیل و قبیح می‌گردند، بار می‌کند. لذا شایسته است به مشهورات و رابطه آنها با صدق و برهان‌پذیری پرداخته شود. ابن‌سینا در طبیعیات شفا پس از سخن‌گفتن در باب قوه عقل عملی و اعتبارات سه‌گانه آن تصریح می‌کند قسم اخیر اعتبار عقل عملی (نسبت عقل عملی با خودش) که منجر به تولد آرای ذایعه مشهوره می‌شود، بر سبیل

صدق و کذب پذیری مشهورات نزد ابن سینا

برهان نیست (ابن سینا، ۱۴۰۴ ب: ۳۷/۲). وی اذعان می‌کند قیاس جدلی در قبال صدق و برهان‌پذیری تعهد ندارد و قضایای حاصل از آن، حق را موجب نمی‌شوند؛ زیرا مقدمات جدلی فی‌نفسها حق نیستند (همو، ۱۴۰۴ د: ۵۵). با وجود اینکه وی به صادق و کاذب بودن این آرا تصریح دارد، ولی این احکام را از حالات فی‌نفسه مشهورات اعتبار نمی‌کند و احکام مشهورات را بر مبنای شهرت و تسلیم استوار می‌سازد (همو، ۱۴۰۴ ن: ۳۹). لذا می‌توان نتیجه گرفت که موضع ابن‌سینا در باب برهان‌پذیری و صدق و کذب اعتبار سوم عقل عملی لایشرط است و صدق و کذب‌پذیری از احکام ذاتی آرای منسوب به عقل عملی محسوب نمی‌شوند.

نکته دیگر اینکه نسبت مشهور به صادق، نسبت امر مقوم نیست؛ در واقع مفهوم شهرت و صدق، دو مفهوم مغایر از هم هستند که از لحاظ مصداقی امکان تداخل آنها با یکدیگر وجود دارد و ممکن است امر محمود صادقی در یک مصداق و امری شنیع و حق در مصداق دیگر جمع شوند (همو، ۱۴۰۴ ه: ۵۶ و ۱۱۶).

تعریف قضیه و ارتباط آن با صدق و کذب

بررسی در باب قضیه‌بودن یا نبودن مشهورات به منزله مقدمه تفصیلی برای حمل صدق و کذب‌پذیری بر آرای مشهوره خواهد بود؛ زیرا صدق و کذب وصف ذاتی قضیه محسوب می‌شود و صدق و کذب‌پذیری مشهورات در درجه اول مشروط به قضیه‌بودن آنها است. بدین منظور لازم است به گزارش تعریف قضیه و ارتباط آن با صدق و کذب و سپس اثبات قضیه‌بودن این آرا پرداخته شود.

ابن‌سینا در شفا قول جازم را به «حکم به نسبت دو معنا به ایجاب و سلب» تعریف می‌کند و قبل از تعریف به خاصه آن اشاره می‌کند و می‌گوید جازم‌بودن هر قضیه، صدق و کذب آن را نیز در پی خواهد داشت (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ ج: ۳۲). وی در ادامه می‌گوید تعبیر وی از معنا نشان‌دهنده شمول قول جازم در قضایای حملی و شرطی است. در واقع، وی قول جازم را به دو قسم حملی و شرطی تقسیم می‌کند (ابن‌سینا، ۱۳۷۰: ۸۲). به نظر می‌رسد تعبیر وی از موضوع و محمول به معنا، دامنه قضیه و اقسام آن را گسترده می‌کند و می‌توان بر این اساس، زمینه ورود آرای مشهوره محموده را به عرصه قضیه جایز شمرد و با تعریف ابن‌سینا سازگار دانست. از سخن وی در شفا می‌توان نتیجه گرفت که جزم گاهی در قضایا به طور مطلق و گاهی با امکان وقوع طرف مقابل همراه است و این می‌تواند نشان‌دهنده تشکیکی بودن مؤلفه جزم باشد.^۱

فصلنامه علمی-پژوهشی دانشگاه قم: سال نهم، شماره اول، شماره پیاپی ۶۵ (پاییز ۱۳۹۴)

ابن سینا در نجات از قضیه به «قولی که در آن نسبت بین دو چیز به گونه‌ای که صدق و کذب به تبع آن لازم بیاید»، تعبیر می‌کند و صدق و کذب را به عنوان اصلی‌ترین ویژگی قضیه به شمار می‌آورد (ابن سینا، ۱۳۷۹: ۱۹). در این اثر نیز، با تعبیر ابن سینا از قضیه به نسبت میان دو شیء به وضوح زمینه ورود انواع گزاره‌ها و نسبت‌ها مانند گزاره‌های اخلاقی آرای مشهوره دیده می‌شود. این تعریف عام‌ترین و بسیط‌ترین تعریف قضیه به نظر می‌رسد.

ابن سینا در آخرین اثر خود، یعنی *اشارات*، ترکیب خبری را به «آنچه به گوینده آن بتوان صفت صادق یا کاذب را منتسب کرد» تعریف کرده است (ابن سینا، ۱۳۸۳: ۱۱۲/۱). تعریف وی از خبر در *اشارات* مبتنی بر سه مفهوم بنیادی قول، قائل و صادق و کاذب است. وی در تعریف خبر، صدق و کذب را با عینک مخاطب می‌بیند.

با توجه به آثار ابن سینا می‌توان گفت قضیه در منطق، یکی از ستون‌های اصلی محسوب می‌شود و در تطور خود در آثار ابن سینا سیر کمالی را طی می‌کند؛ به این ترتیب که در آخرین اثر ابن سینا با منتسب شدن سخن قائل به صادق و کاذب، به بعد اخلاقی آن توجه می‌شود. از این منظر، اخلاق یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های قضیه به عنوان یکی از ارکان اصلی منطق لحاظ می‌شود و این ویژگی اخلاقی، یعنی صادق و کاذب بودن گوینده خبر، از عوارض و ویژگی‌های بیرونی قضیه محسوب می‌شود. در حقیقت، ابن سینا در *اشارات* از صدق منطقی و معرفت‌شناختی به صدق اخلاقی رسیده است و صدق مخبر محل توجه وی قرار می‌گیرد. به نظر می‌رسد می‌توان این ویژگی ذاتی قضیه، یعنی صدق، را از خصائل اولیه ذات انسانی و هماهنگ با ساختار وجودی او دانست. زیرا انسان به محض شنیدن هر خبر، صدق و کذب آن را (تطابق یا عدم تطابق آن با واقع هم سطح خبر) دنبال می‌کند. به این ترتیب، دروغ به عنوان گناه کبیره و صدق به عنوان مبنای فضایل اخلاقی، با ساختار وجودی آدمی هماهنگ است و اگر شخصی بر اساس فضیلت صداقت و راست‌گویی رفتار نکند، برخلاف ساختار وجودی خود عمل کرده است و در نهایت، هم به خود و هم به دیگران آسیب می‌رساند؛ و دقیقاً به همین دلیل است که نظام پاداش و کیفر، اعمال خواهد شد. در نهایت می‌توان گفت هدف منطقدان، که وصول به اشرف صناعات، یعنی برهان، است، با یکی از مهم‌ترین خاصه‌های انسان، یعنی جست‌وجو از نفس‌الامر و واقع هر چیز، و همین‌طور با اصلی‌ترین مبنای فضایل اخلاقی، یعنی صدق و صداقت، گره می‌خورد.

شیخ طوسی هم در شرح بر *اشارات* صدق و کذب را از اعراض ذاتی خبر و تعریف خبر به آن را دوری می‌داند و این تعریف را به عنوان تعریف رسمی و اسمی محسوب می‌کند (طوسی،

صدق و کذب پذیری مشهورات نزد ابن سینا

۱۳۸۳: ۱۱۲/۱). از عبارات ابن سینا و شیخ طوسی روشن می‌شود خبر و صدق و کذب لازم و ملزوم همدیگرند. در بیان انطباق شرط صدق و کذب‌پذیری قضایا بر آرای مشهوره باید گفت نخستین شرط صدق و کذب‌پذیری این آرا منوط به قضیه‌بودن آرای مشهوره است که این مسئله در سطور پیشین اثبات شد. اکنون به بررسی ویژگی‌های قضیه و صدق و کذب‌پذیری این آرا طبق نظریه مطابقت صدق، وجود نفس‌الامر برای این قضایا، قابل انحلال بودن آنها به عقیدین، حقیقه یا خارجیه‌بودن و نفی آنها از طریق تضاد و تناقض می‌پردازیم.

نفس‌الامر قضایای عام اخلاقی

پس از اثبات قضیه‌بودن آرای مشهوره به معنای عام قضیه و امکان اتصاف این آرا به صدق و کذب، باید تأکید کرد که تعیین نفس‌الامر برای آرای مشهوره صادق، طبق نظریه سنتی صدق تقدم دارد (همو، ۱۴۰۴: ۴۸)؛ نظریه سنتی مطابقت صدق عبارت است از: سازگاری اندیشه و مطابقت آن با واقعیت. در این نظریه، قضیه‌ای صادق است که با نفس‌الامر و واقع مطابقت داشته باشد و قضیه کاذب قضیه‌ای خواهد بود که با نفس‌الامر خود مخالف باشد (خسروپناه، ۱۳۷۹: ۵۷)، اما با در نظر گرفتن علل و عوامل آرای مشهوره، که اکثریت آنها مانند مصلحت عامه، خلیقات انسانی و اقتضائات خلقی، انفعالات نفسانی و سنن کهن (ابن سینا ۱۴۰۴: ب، ج ۲ النفس): ۱۸۳؛ همو، ۱۴۰۴: ۳۹؛ همو، بی‌تا، شماره دست‌نویس ۴۸۲۹: ۱۰۲؛ همو، ۱۹۵۰: ۵۹ و ۳۳؛ همو، ۱۳۸۳: ۲۲۱/۱؛ همو، ۲۰۰۵: ۹۶) تحت تأثیر زمان و مکان متغیرند، باید قسم خاصی از این آرا طبق دیدگاه ابن سینا، قابلیت اتصاف به صفات صدق و کذب را داشته باشند. مثال‌های ابن سینا از قسم اخلاقی آرای مشهوره در تمامی آثار یادشده از مشهورات، رهنمون‌کننده ذهن به تأمل در باب قسم خاصی از آرای مشهوره است که قابلیت اتصاف به صدق و کذب را دارند. از این‌رو بررسی در باب قضایای اخلاقی و مبانی و غایت آن لازم می‌آید. نفس انسانی جوهر واحدی محسوب می‌شود که دارای دو جنبه وجودی است؛ جنبه‌ای ناظر به وجه فوق‌نفسانی و جنبه دیگر ناظر به وجه تحت‌نفسانی است. بر اساس اصل سنخیت میان ارتباط نفس و مراتب آن، باید در انسان به حسب هر جنبه از وجود قوه‌ای وجود داشته باشد که برقرارکننده ارتباط با آن جنبه باشد؛ جنبه‌ای که ناظر به وجه تحت‌نفسانی او و سامان‌دهنده آن وجه است، قوه عقل عملی است که بدن و سیاست نامیده می‌شود و جنبه دیگر که به ارتباط انسان با وجه فوق‌نفسانی برمی‌گردد و منفعل از عالم بالا است، قوه عقل نظری گفته می‌شود. در این میان، علوم از توجه نفس به عالم

فصلنامه علمی-پژوهشی دانشگاه قم: سال هجدهم، شماره اول، شماره پیاپی ۶۵ (پاییز ۱۳۹۴)

علوی و فوق نفسانی و اخلاق از توجه نفس به عالم تحت نفسانی و وجه سفلی متولد می‌شوند. در این میان، شکل‌گیری اخلاق فضیله منوط به تسلط قوه عقل عملی بر سایر قوای بدنی خواهد بود تا مانع تأثیرپذیری عقل عملی از جانب هیئات و امور طبیعی شود و قوای مادون منفعل از عقل عملی و فرمان‌بردار او شوند. لیکن شکل‌گیری اخلاق رذیله منوط به متأثرشدن عقل عملی از امور مادی و هیئات طبیعی است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ب: ۳۸/۲-۴۱؛ همو، ۱۳۷۹: ۳۳۱-۳۳۲؛ همو، ۲۰۰۷: ۶۳-۶۴؛ ۶۷-۶۸). با توجه به توضیحات فوق نتیجه می‌شود که اخلاق و عالم تحت‌نفسانی و عقل عملی، هر می را تشکیل می‌دهند که در ارتباط با هم شکل گرفته و به مقصود خویش می‌رسند. به این ترتیب که اخلاق از توجه نفس با وجه سفلی متولد می‌شود و ارتباط نفس با عالم تحت‌نفسانی و وجه سفلی نیز از طریق قوه عقل عملی میسر خواهد شد. به عبارت روشن‌تر، یکی از وجوه ارتباط نفس با وجه سفلی، تولد اخلاق است. از طرفی هم عقل عملی رابط نفس و تمام وجوه ارتباطات نفس با وجه سفلی و عالم تحت‌نفسانی از جمله اخلاق است. لذا این سه بخش هر می‌توانند از حیث غایت و رسیدن به هدف واحدی در یک ارتباط طولی نسبت به هم قرار گیرند؛ به این صورت که غایت عقل عملی، یعنی تکمیل عقل نظری و تزکیه و تطهیر آن (همان)، غایت اخلاق و به تبع، آرا و قضایای اخلاقی را نیز تحت پوشش قرار می‌دهد و سرانجام همگی در جهت رسیدن به هدف واحد، یعنی تکمیل عقل نظری (واسطه میان ارتباط نفس با عالم فوق‌نفسانی) و غایت قصوای آدمی و تشبه به مبادی اولی عقلی تلاش می‌کنند. لذا غایت اخلاق فضیله و گزاره‌های اخلاقی عام و همگانی وصول به غایت قصوای آدمی و تشبه به مبادی اولی عقلی خواهد بود. نفس‌الامر این گزاره‌های کلی اخلاقی را نیز باید در راستای غایت نهایی عقل عملی و نفس‌الامر مبادی اولی عقلی و حقایق کلی، که نفوس و حقایق مجرد و بدون ماده هستند، یعنی عالم فوق‌نفسانی و علوی جست‌وجو کرد. بنابراین، برای صدق نظریه مطابقت صدق بر آرای اخلاقی عام و صادق‌بودن این گزاره‌های اخلاقی، لازم است آنها با نفس‌الامر و منشأ حقایق و کلیات خود، که در عالم نفس‌الامر هستند، تطابق داشته باشند. با توجه به این توضیحات می‌توان اخلاق فاضله و گزاره‌های اخلاقی عام را از لحاظ وجه نظری و نفس‌الامر و منشأ آنها منوط به عالم علوی و فوق‌نفسانی و از حیث مقام عمل و عملکرد به آنها در نسبت با وجه سفلی نفوس و ابدان در نظر گرفت. به عبارت دیگر، حوزه عملی اخلاق به عالم طبیعت و کثرت مربوط می‌شود و به همین دلیل است که گزاره‌های اخلاقی دارای هیئت دووجهی خواهند بود.

صدق و کذب پذیری شهورات نزد ابن سینا

با این تفسیر، دور از ذهن نخواهد بود که محمول حسن و قبح قسم اخلاقی آرای مشهوره، همان صدق و کذب قضایای اخلاقی در عالم نظر باشد که به علت نزول از وجه اولی به حسن و قبح تغییر هویت داده‌اند. دلیل مطلب یادشده این است که جمهور مردم به علت انس با طبیعت، قادر به ادراک حقایق و معقولات عالم فوق‌نفسانی نیستند (همو، ۱۳۵۲: ۱۴)؛ لذا برای تفهیم آنها و سوق‌دادنشان به فضایل لازم خواهد بود این حقایق به درک آنها نزدیک شوند تا پذیرفته شوند و در جهت عمل به آن برآیند.

ملاک صدق و کذب‌پذیری قضایای عام اخلاقی

تعریف ابن‌سینا از دین، رهنمون‌کننده ذهن به ملاک صدق و کذب‌پذیری قضایای اخلاقی است. او دین را به «تصفیه و پاک‌سازی نفس انسانی از امور شیطانی و خواسته‌های نفسانی بشر و دوری از اعراض دنیای پست» تعریف می‌کند (همو، ۱۴۰۰: ۳۰۳). در بیان فوق، تعریف غایی از دین مطرح می‌شود. ابن‌سینا شریعت را حاوی روش‌هایی می‌داند که انسان را از هر آنچه مایه کدورت نفس و افزایش نقص در ساختار وجودی او در ابعاد مختلف زندگی اعم از تدبیر منزل، تدبیر مدن و تزکیه نفس می‌شود باز می‌دارد. او وصول به سعادت و تکمیل جوهر انسانی را منوط به تزکیه به علم و عمل می‌کند و تزکیه به عمل را از طرق مختلفی اعم از کتب اخلاقی، مواظبت از وظایف شرعی و سنت‌های دینی (وقوف بر مرضیات شرع و حدود آن و امتثال از اوامر الهی از طریق پیراستن نفس از رذایل و صفات قبیحه و عادات سیئه عقلی و شرعی و آراستن نفس به اخلاق حمیده و عادات حسنه و ملکات فاضله عقل و شرعی) میسر می‌داند (همو، ۲۰۰۷: ۱۹۶-۱۹۷)؛ بنابراین، از جانب دین، بایدها و نبایدهایی بر مبنای حسن و قبح اعتبار و در قالب اوامر و نواهی الهی به انسان عرضه می‌شود تا انسان‌ها به مطلوب حقیقی خود (سعادت) نائل شوند.

ابن‌سینا در آثار متعدد خود با عبارات مختلف، نقش مؤثری برای واضع‌الشریعه و شریعت در اقسام فلسفه عملی قائل می‌شود و احکام اقسام حکمت عملی و جعل قانون در هر یک از سه حوزه حکمت عملی (تدبیر منزل، تدبیر مدن و تزکیه نفس) را از سوی خدا می‌داند و معتقد است انسان دارای عقل سلیم قادر به وضع قوانین همه‌جانبه به منظور نیل به سعادت حقیقی نخواهد بود (همو، ۱۴۰۵: ۸)؛ زیرا جعل قوانین فقط می‌تواند از سوی منبع لایتناهی باشد که به تمامی نیازها، امکانات، وجود حقیقی انسان و همه موجودات عالم اشراف داشته باشد و بر اساس قدرت

فصلنامه علمی-پژوهشی دانشگاه قم: سال نهم، شماره اول، شماره پیاپی ۶۵ (پاییز ۱۳۹۴)

مطلق، خیرخواهی مطلق و علم و عنایت به جعل قوانین عالم بپردازد. به این ترتیب وضع قانون در روابط بین انسانی و روابط انسانی با موجودات عالم فقط از سوی قادر و عالم مطلق ممکن خواهد بود. چه بسا روابط انسان‌ها با یکدیگر و با عالم و موجودات آن، متناظر با ترتب عالم و قوانین حاکم بر نظام عالم و موجودات آن و ابدان انسان‌ها باشد (همو، ۱۹۵۰: ۳۹-۴۰؛ همو، بی‌تا، شماره دست‌نویس ۳/۴۷۵۵: ۵۵)؛ لذا وضع قوانین با این چشم‌انداز گسترده از عهده انسان دارای عقل سلیم بر نمی‌آید و باید قدرت و اراده‌ای مافوق موجودات ممکن، واضع و ضامن اجرای قوانین باشد و در این راستا چه بسا بتوان حکمی از قضایای اخلاقی را صادق دانست که متناظر با ترتبات عالم و ساختار جهان باشد. ابن‌سینا متناظر با بیان فوق از ریاستی در عالم یاد می‌کند که تابع ریاست الهی است و ریاست الهی مقتدای آن محسوب می‌شود. این ریاست با توجه به الگوی آن، بهترین ریاست ممکن در عالم از حیث فضیلت و متناظر با ترتب عالم و ابدان انسانی در اجزای آنها است (همو، بی‌تا، شماره دست‌نویس ۳/۴۷۵۵: ۵۵).

ابن‌سینا شهادت شرعی را طریق تحقق اقسام فلسفه عملی و تحقیق تفصیل و تقدیر اقسام فلسفه عملی را مبتنی بر آن می‌داند و صحت جمیع اقسام فلسفه عملی را منوط به برهان نظری می‌کند (همو، ۱۴۰۴ الف: ۱۴). وی در این موضع از شفا به برهان‌پذیری اقسام فلسفه عملی تصریح کرده است؛ از این‌رو از دیدگاه او بعید نخواهد بود که احکام عقل نظری از جمله صدق بر قضایای تحت قوه عقل عملی، مانند قسم اخلاقی آرای مشهوره، حمل شود. وی ملاک صحت احکام اقسام فلسفه عملی را در شریعت الهی جست‌وجو می‌کند و شریعت از دیدگاه او نقش ضامن اجرای عملی در ابعاد مختلف زندگی انسانی و بایدها و نبایدهای انسان‌ها و ملاک صحت قوانین از طریق برهان نظری را بر عهده دارد. همچنین، از شریعت به عنوان مبدأ اقسام سه‌گانه حکمت عملی و مبین حدود کمالات این سه قسم نیز یاد می‌شود (همو، ۱۹۸۰: ۳۰). تصریح ابن‌سینا از شریعت به عنوان مبدأ اقسام حکمت عملی، نشان‌دهنده نقش شریعت در وضع قوانین امور مدنی، منزلی و حتی انفسی افراد و مبین بودن شریعت برای اقسام حکمت عملی، مؤید این مطلب است که شریعت، اشراف کامل نسبت به وجود انسان‌ها و ابعاد مختلف آنها دارد و از این حیث می‌تواند تفصیل‌دهنده و روشن‌کننده ابعاد مختلف زندگی انسان باشد. از دیدگاه ابن‌سینا، بهترین فرد در راستای اجرای قوانین شریعت به عنوان مدبر مدینه و محقق‌کننده و ضامن اجرای عملی فرامین واضح مطلق با توجه به جایگاه بحث از سیاست در آثار ابن‌سینا که در فصل نبوت و امامت الهیات شفا و در نمط نهم/اشارات، که عنوان مقامات العارفین را دارد، آمده، پیامبر جامعه

صدق و کذب پذیری مشهورات نزد ابن سینا

است. نبی به دلیل توجه تام به عالم فوق نفسانی (به عنوان نفس الامر حقایق کلی و قضایای اخلاقی) و اتصال با مبادی عقلی، آمادگی پذیرش الهام از سوی عقل فعال را خواهد داشت و به مقام قوه قدسی نائل می‌شود (همو، ۱۳۷۹، ۳۴۱). و به تبع نبی نفوسی که خود را با تزکیه و تهذیب آماده کسب فیض از عالم علوی می‌کنند با لحاظ ظرفیت خود قادر به ادراک حقایق کلی و اخلاقی می‌شوند؛ لیکن عموم مردم به جهت انس با عالم محسوسات و طبیعت، قادر به ادراک حقایق معقول نیستند (همو، ۱۳۵۲: ۱۴) و به همین دلیل است که باید امری به عنوان واسطه شناخت عموم مردم با کلیات و حقایق اخلاقی در عالم فوق نفسانی لحاظ شود. در این میان، شریعت به عنوان نقشی که در وصول به سعادت و تکمیل جوهر انسانی دارد و مبدأ و محقق و مفصل و مقدر احکام اقسام فلسفه عملی و مبین حدود کمالات آنها اخذ می‌شود و به عنوان ملاکی که اشراف به عالم فوق نفسانی دارد، به عنوان حد وسط میان حقایق کلی اخلاقی در نفس الامر فوق نفسانی و قضایای اخلاقی کلی در عالم تحت نفسانی، مبین و مسهل قضایای کلی یقینی معطوف به عمل و به عنوان ملاک واسطه‌ای میان قضایای لزومی و ضروری اخلاقی مقام نظر و قضایای کلی در مقام عمل محسوب می‌شود. بنابراین، شریعت برای صدق قسم اخلاقی آرای مشهوره نقش ملاک را خواهد داشت؛ زیرا شریعت به عنوان حد واسطه عالم فوق نفسانی و تحت نفسانی، که از حقایق و کلیات عالم فوق نفسانی اطلاع دارد، عهده‌دار تطابق گزاره‌های کلی اخلاقی آرای مشهوره با حقایق کلی آنها در عالم فوق نفسانی خواهد بود.

مسوره بودن یا نبودن مشهورات

قضیه مسوره، قضیه‌ای است که موضوع آن مفهوم کلی است که بر مصادیق دلالت می‌کند. در حقیقت، حکم به مصادیق موضوع متعلق است و شمول حکم بر افراد موضوع حکم از حیث فراگیری و عدم فراگیری اطلاق می‌شود. در این قضایا، مسوره بودن لزوماً به معنای داشتن سور ظاهری نیست و قراین حالی و مقالیه نیز می‌تواند مشخص کننده کمیت افراد موضوع باشد. پس مسوره بودن مرهون شمول حکم نسبت به افراد موضوع است (فرامرزی قراملکی، ۱۳۷۳: ۳۲۷). بر این اساس، می‌توان قسم اخلاقی و عام مشهورات مانند «کذب قبیح است» و «صدق حسن است» را قضایای مسوره دانست؛ زیرا حکم حسن صدق هم بر مفهوم و هم بر تک تک مصادیق موضوع دلالت می‌کند و این گزاره‌های اخلاقی، قضایایی هستند که در تمامی زمان‌ها و مکان‌ها

فصلنامه علمی-پژوهشی دانشگاه قم: سال نهم، شماره اول، شماره پیاپی ۶۵ (پاییز ۱۳۹۴)

همچون حکم کلی اخذ شده‌اند و قضایای ثابتی هستند که حکم حسن و صدقشان بر همه مصادیق موضوع در همه زمان‌ها و مکان‌ها دلالت می‌کند.

این قسم از آرای مشهوره دارای ویژگی قضایای مسوره، یعنی نفی از طریق تضاد و تناقض، هستند و ابن‌سینا در دو بخش رساله *الموجزة فی المنطق* به نفی ضدی و در سایر آثار به نقیض مشهورات (استفاده از هر دو طریق نقیض مشهورات در اوقات مختلف) اشاره کرده است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۵۰۷؛ همو، ۱۴۰۴: ۱۹؛ همو، بی‌تا، شماره دست‌نویس، بی‌تا، ۴۷۵۵/۳: ۴۰ و ۴۷؛ همو، بی‌تا، شماره دست‌نویس ۴۸۲۹: ۱۰۴؛ همو، ۱۹۵۰: ۵۹؛ همو، ۱۱۳۸۸ الف: ۴۷).

قسم اخلاقی مشهورات، یعنی قضایای اخلاقی کلی و همگانی، مانند «دروغ قبیح است» یا «امانتداری حسن است» دارای دیگر ویژگی قضایای مسوره، یعنی قابلیت انقسام به دو قسم حقیقی و خارجی، هستند. ملاک این تقسیم‌بندی، ساختار منطقی قضیه از حیث ارتباط عقدین است (فرامرز قراملکی، مقدمه، در: صدرالدین شیرازی، ۱۳۹۱: ۳۳)؛ از آنجا که نفس الامر قضایای اخلاقی کلی به عالم فوق‌نفسانی (عالم ثبات و تجرد از ماده و به دور از کثرات) برمی‌گردد، اقتران عقدین در این قضایا، حقیقی و لزومی خواهد بود و می‌توان این قضایای اخلاقی کلی را در جرگه علوم برهانی قرار داد. در تقسیم قضایای موجه اخلاقی مشهورات به سه قسم حقیقی، خارجی و ذهنی، به نظر می‌رسد می‌توان ملاک تقسیم‌بندی قضایا را علاوه بر ظرف وجود موضوع و محمول قضیه (همان)، ظرف وجود غایت قضایا (با در نظر گرفتن اقسام مختلف قضایا) نیز در نظر گرفت، با این توضیح که اگر غایت تحقق گزاره‌های اخلاقی را از بعد عملی و تحقق آن در اجتماع در نظر بگیریم؛ در صورتی که این اجتماع، اجتماع مادیون باشد، غایت تحقق گزاره‌های اخلاقی محصور در عالم طبیعت و انواع لذات طبیعی خواهد شد و بر این اساس قضیه اخلاقی از اقسام قضایای خارجی وجودیه محسوب می‌شود و اگر غایت تحقق گزاره‌های اخلاقی در عالم خارج را منوط به اجتماع غیرمادی و الهی قرار دهیم، هدف تحقق گزاره‌های اخلاقی محصور در عالم جسمانی و خواسته‌های نفسانی نمی‌شود و هدف چنین اجتماعی، سعادت دنیا و عقبی خواهد بود. بر این اساس، قضیه اخلاقی از اقسام قضایای حقیقیه وجودیه خواهد بود.

نظریات دیگر در باب صدق و کذب پذیری مشهورات

نظریه عملگرایی

بحث صدق و کذب پذیری مشهورات با نظریه پراگماتیستی صدق نیز توجیه پذیر است؛ به این بیان که اگر بخواهیم بررسی مشهورات را از حیث کاربرد آنها پی بگیریم، یا به عبارت دیگر مشهورات را از حیث روش شناسی آن بررسی کنیم، ناگزیر خواهیم بود با عینک عمل گرایی به این حوزه بپردازیم. بنا بر اصل پراگماتیکی، معنای یک مفهوم با رجوع به نتایج عملی و تجربی کاربرد آن به دست می آید (هاک، ۱۳۸۲: ۱۵۲). با چنین تفسیری از صدق، آرای مشهوره به عنوان یکی از عوامل مؤثر در برانگیختن مردم (آرای مؤثره) بنا به تعریف فارابی (فارابی، ۱۴۰۸: ۱۹/۱ و ۱۰۵) و تعلقی که این آرا به مقام عمل دارد (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۳۷/۲) نقش مهمی در سوق دادن و هدایت کردن مردم جامعه در راستای رسیدن به اهداف اجتماعات و اتحاد جوامع خواهند داشت (فارابی، ۱۴۰۸: ۳۶۴/۱-۳۶۵). لذا پیامدها و نتایجی که از مشهورات جوامع در جهت وصول به اهداف مد نظر جامعه حاصل می شود، توجیه صدق مشهورات بر اساس نظریه پراگماتیستی را اثبات می کند. در این راستا می توان از متعلق سودمندی آرای مشهوره در جوامع الهی پرسش کرد. در جوامع الهی، نگاه غایت گرایانه و سعادت محورانه متعلق این سودمندی است. لذا سودمندی حقیقی محل توجه نهایی این جوامع قرار خواهد گرفت و رفاه و آسایش از لوازم دیدگاه سعادت محورانه محسوب می شود. بنابراین، سودمندی خارجی نیز محل توجه قرار می گیرد و این دو نوع سودمندی مکمل هدف نهایی این اجتماعات، یعنی سعادت، قرار خواهند گرفت. لازمه و هدف ثانوی دیدگاه سعادت محورانه، متعلق اصلی سودمندی در نظریه پراگماتیستی قرار می گیرد. در بیان کلی، باید گفت اکثر اقسام و اسباب آرای مشهوره به جهت تعلق به زمان و مکان مختص خود نفس الامر ثابتی ندارند تا نظریه مطابقت صدق بر آنها صدق کند و اگر هم بتوان وصف صدق و کذب پذیری را بر آنها حمل کرد، از معنای سنتی صدق منطقی عدول کرده، به معنای دیگری صادق یا کاذب خواهند بود. ویژگی ای که اکثر یا تمام آرای مشهوره دارند، سنجش آنها بر مبنای لوازم و پیامدهایشان است. بر این اساس، سنجش این آرا با عقل پسین و بر مبنای نظریه پراگماتیستی امکان پذیر خواهد بود.

نظریه تلائم

یکی از شروط پذیرش آرای مشهوره و اقسام مختلف آن در میان جوامع، هماهنگی آن با فرهنگ و آداب جوامع و پیدا کردن نقاط مشترک آرای مشهوره با فرهنگ افراد جوامع یا طبیعت فطری آنها است. بنابراین، رد پای نظریه تلائم در همه اقسام مشهورات با وجود شرط تناسب و هماهنگی آرای مشهوره با فرهنگ و آداب و رسوم جوامع وجود دارد. صدق در نظریه تلائم عبارت است از روابط هماهنگ بین مجموعه‌ای از باورها (هاک، ۱۳۸۲: ۱۴۱). با این توصیف، می‌توان گفت تناسب مشهورات با فرهنگ و رسوم جوامع به عنوان شرط و ملاک پذیرش مشهورات میان مردم جوامع و عمل کردن افراد در راستای آنها قلمداد می‌شود. نظریه تلائم، ملاک نظریه توجیه‌پذیری صدق پراگماتیستی مشهورات نیز قرار می‌گیرد. به عبارت دیگر، زمانی می‌توان نظریه توجیه‌پذیری صدق مشهورات از دیدگاه پراگماتیستی را صادق قلمداد کرد و اثرات آرای مشهوره را در اعمال مردم و در جهت اهداف اجتماعات تضمین کرد که آرای مشهوره با جوامع و فرهنگ و آداب و سنت آنها تناسب داشته باشد. می‌توان رد پای نظریه تلائم را میان گزاره‌های اخلاقی (به عنوان یکی از اقسام مشهورات) و سعادت، که غایت نهایی در جوامع الهی است، نیز مشاهده کرد؛ با این توضیح که انسان‌ها با رعایت کردن ارزش‌ها و گزاره‌های اخلاقی و عمل کردن به آنها به نهایت مطلوب انسانی می‌رسند؛ در واقع، میان ارزش‌ها و گزاره‌های اخلاقی و سعادت رابطه علیت برقرار است و انسان‌ها با عمل کردن به گزاره‌های اخلاقی، به مطلوب حقیقی خود خواهند رسید. بنابراین، باید میان آنها (علت غایی و معلول) سنخیت وجود داشته باشد تا به هدف خیر وصول یابند. این سنخیت و هماهنگی میان علت و معلول یادآور نظریه تلائم و نقش آن برای رسیدن به سعادت است، گویا در رابطه علی میان علت غایی و معلول نیز نظریه تلائم به عنوان ملاک اخذ می‌شود.

نظریه شرطی خلاف واقع

در نگاه ابتدایی به نظر می‌رسد خلیات و انفعالیات به عنوان یکی از عوامل مهم مشهورات به دلیل ویژگی تعبیرپذیری و عدم ثبات، قابلیت اتصاف به صفات صدق و کذب را ندارند. اما با نگاه دقیق‌تر می‌توان گفت با وجود عدم توجیه آنها بر اساس نظریه مطابقت صدق خصوصیتی که آرای مشهوره برخاسته از این اسباب دارند، بررسی صدق و کذب آنها از حیث شخص انسانی و بر اساس نظریه شرطی خلاف واقع خواهد بود. صدق در شرطی خلاف واقع منوط به احراز شرط یا

صدق و کذب‌پذیری مشهورات نزد ابن‌سینا

شرایطی است که بر اساس حصول یا عدم حصول آن شرایط، شرطی خلاف واقع صادق یا کاذب می‌شود (حاج‌حسینی، ۱۳۸۱: ۴۰)، با این بیان که برای انتصاف آرای مشهوره برخاسته از این اسباب به صدق باید به آن شروطی اضافه کرد؛ مانند وضع آرای مشهوره برخاسته از این اسباب از سوی اشخاص و کاربرد آنها با وجود دارابودن اشخاص از عقل و طبع سلیم، مزاج و قوای روحی معتدل و دوربودن از انفعالات زودگذر. با وجود این شرایط آرای مشهوره برخاسته از این اسباب به دور از تغییرپذیری خواهند بود و رفتار فرد در نسبت با جامعه، هم‌نوعان خود، دیگر موجودات و حتی شخص خود متصف به صدق می‌شود. همچنین، ملاک صدق این قسم، به اعتدال و حد اوسط در هر جامعه برمی‌گردد که آن نیز مبتنی بر ملاک یا ملاک‌هایی است.

نتیجه

موضع ابن‌سینا در قبال صدق و کذب‌پذیری آرای مشهوره لابشرط است و تصریح ابن‌سینا مبنی بر صدق و کذب‌پذیری مشهورات، متعلق به قسم اخلاقی این آرا است. به نظر می‌رسد چنین رویکردی نشان‌دهنده هوشیاری ابن‌سینا و راه‌حل او در ممانعت از سقوط آرای اخلاقی در ورطه نسبی‌گرایی است. زیرا در صورت متصف‌نشدن قسم اخلاقی مشهورات به صدق و کذب‌پذیری، این آرا مانند سایر اقسام مشهورات از تغییرپذیری برکنار نخواهند بود و در این صورت خاتمیت پیامبر و هدف از بعثت او نیز محل تردید قرار خواهد گرفت.

بنا بر نظریه سنتی صدق، مبنی بر قائل‌شدن به نفس‌الامر، و نظریه جهان‌شناسی ابن‌سینا، مبنی بر تقسیم عالم به مادی و غیرمادی و غایت عقل عملی (وصول به سعادت و تکمیل عقل نظری و تزکیه و تطهیر آن) و با توجه به فلسفه وجودی و کمال عقل نظری، که ناظر به وجه فوق‌نفسانی است، این نتیجه حاصل می‌شود که مبدأ و نفس‌الامر آرای اخلاقی مشهوره، عالم فوق‌نفسانی است و عالم فوق‌نفسانی به منزله اول (مبدأ) و آخر (غایت) محسوب می‌شود و شریعت به عنوان حد وسط قضایای کلی یقینی اخلاقی و قضایای جزئی معطوف به عمل، مبین و مسهل حقایق اخلاقی، واضح قوانین کلی و مبین حدود کمالات اقسام حکمت عملی و ضامن اجرای عملی آرای اخلاقی به عنوان ملاک و معیار صدق آرای اخلاقی کلی به حساب می‌آید. صدق و کذب‌پذیری مشهورات، قابلیت بررسی از حیث نظریه‌های دیگر صدق، از جمله پراگماتیستی، از حیث روش‌شناسی و تلائم از حیث تناسب این آرا با فرهنگ جوامع را دارند.

فصلنامه علمی-پژوهشی دانشگاه قم: سال نهم، شماره اول، شماره پیاپی ۶۵ (پاییز ۱۳۹۴)

منابع

- ----- (۱۳۸۳). الاشارات والتنبيهات با شرح نصیرالدین طوسی و شرح الشرح قطب‌الدین رازی، قم: نشر البلاغه، چاپ اول.
- ----- (۱۳۳۶). تسع رسائل فی الحکمه والطبیعیات، قاهره: دار العرب، چاپ دوم.
- ----- (۱۴۰۰). رسائل ابن سینا، قم: انتشارات بیدار.
- ----- (۱۹۵۳). رسائل ابن سینا ۲، به اهتمام: حلمی ضیاء اولکن، استانبول: دانشکده ادبیات استانبول.
- ----- (۲۰۰۷). رساله احوال نفس، مقدمه و تحقیق: فؤاد الاهوانی، پاریس: دار بیبلیون.
- ----- (۱۳۱۳). رسائل اخرى لابن سینا (هامش شرح الهدایة الاثیریة)، تهران: بینا.
- ----- (۲۰۰۵). رساله فی ما تقرر عنده من الحکومه، نقل در مبحث عن القوى النفسانية او کتاب فی النفس علی سنه الاختصار، تقدیم و ترجمه و تحقیق: ادورد کرنیلیوس فن‌دیک، بیروت: دار بیبلیون.
- ----- (۱۴۰۴ الف). الشفاء (مدخل)، تحقیق: سعید زائد، قم: مکتبه آیه الله المرعشی.
- ----- (۱۴۰۴ ب). الشفاء (طبیعیات)، تحقیق: سعید زائد، قم: مکتبه آیه الله المرعشی.
- ----- (۱۴۰۴ ج). الشفاء (العبارہ)، تحقیق: سعید زائد، قم: مکتبه آیه الله المرعشی.
- ----- (۱۴۰۴ د). الشفاء (قیاس)، تحقیق: سعید زائد، قم: مکتبه آیه الله المرعشی.
- ----- (۱۴۰۴ ن). الشفاء (جدل)، تحقیق: سعید زائد، قم: مکتبه آیه الله المرعشی.
- ----- (۱۴۰۴ و). الشفاء (خطابه)، تحقیق: سعید زائد، قم: مکتبه آیه الله المرعشی.
- ----- (۱۴۰۴ ه). الشفاء (برهان)، تحقیق: سعید زائد، قم: مکتبه آیه الله المرعشی.
- ----- (۱۴۰۴ ی). الشفاء (الهیات)، تحقیق: سعید زائد، قم: مکتبه آیه الله المرعشی.
- ----- (۱۹۸۰). عیون الحکمه، مقدمه و تحقیق: عبدالرحمن بدوی، بیروت: دار القلم، چاپ دوم.
- ----- (۱۴۰۵ الف). الفصیده المزدوجہ فی المنطق، قم: مکتبه آیه الله المرعشی، چاپ دوم.
- ----- (۱۹۵۰). کتاب المجموع او الحکمه العروسیه فی معانی کتاب ریطوریکا، تحقیق و شرح: دکتر محمد سلیم سالم، قاهره: مکتبه النهضه المصریه.

صدق و کذب پیری شهرت نزد ابن سینا

- ----- (بی تا). *مختصر الاوسط*، کتابخانه ایاصوفیه استانبول، شماره دست‌نویس ۴۸۲۹.
- ----- (۱۳۷۰). *المسائل الغریبه العشرینیة*، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- ----- (۱۳۵۲). *معراج‌نامه*، به اهتمام: بهمن کریمی، رشت: بی تا.
- ----- (۱۳۸۸ الف). *المنطق الموجز، تصحیح و تحلیل هشت رساله منطقی ابن سینا* از دکتر زینب برخوردار، پایان‌نامه دکتری، استادان راهنما: نجفقلی حبیبی و احد فرامرز قراملکی، دانشگاه تهران، دانشکده الهیات.
- ----- (بی تا). *الموجزة فی المنطق*، کتابخانه دانشگاه استانبول، شماره دست‌نویس ۴۷۵۵/۳.
- ----- (۱۴۰۵ ب). *منطق المشرقیین*، قم: مکتبه آیه الله المرعشی، چاپ دوم.
- ----- (۱۳۷۹). *النجاة من الغرق فی بحر الضلالات*، مقدمه و تصحیح: محمدتقی دانش‌پژوه، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، چاپ دوم.
- ----- (۱۴۰۰). *النجاة و عیون الحکمة*، تصحیح: عبدالرحمن بدوی، قم: انتشارات بیدار.
- ----- (۱۳۸۸ ب). «نکت المنطق»، تصحیح: سید حسین موسویان، نقل در: *جاویدان خرد*، س ۶، ش ۲، دوره جدید.
- پورصالح امیری، سیده ملیحه (۱۳۹۳). *پایان‌نامه تبیین مشهورات در منطق ابن سینا*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، استاد راهنما: مهناز امیرخانی، استاد مشاور: زینب برخوردار، دانشگاه الزهراء (س)، دانشکده الهیات.
- حاج حسینی، مرتضی (۱۳۸۱). «بررسی و تحلیل گزاره‌های شرطی و شروط صدق آنها در منطق ابن سینا»، در: *مجله پژوهشی دانشگاه اصفهان (علوم انسانی)*، ج ۱۳، ش ۱.
- خسروپناه، عبدالحسین (۱۳۷۹). «نظریه مطابقت»، در: *خردنامه صدرا*، ش ۲۲.
- رازی، فخرالدین محمد بن عمر (۱۳۸۴). *شرح الاشارات والتنبیها*، مقدمه و تصحیح: دکتر نجف‌زاده، تهران: نشر انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، چاپ اول.
- ----- (۱۴۰۰). *شرح عیون الحکمة*، تحقیق: دکتر احمد حجازی احمد السقا، قاهره: مکتبه الانجلو المصریة دار التضامن، چاپ اول.
- فرامرز قراملکی، احد (۱۳۷۳). *رساله تحلیل قضایا*، پایان‌نامه دکتری، استاد راهنما: ضیاء موحد، استاد مشاور: احمد بهشتی، دانشگاه تهران، دانشکده الهیات.

فصلنامه علمی پژوهشی دانشگاه قم: سال نهم، شماره اول، شماره پیاپی ۶۵ (پاییز ۱۳۹۴)

- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۹۱). *التنقیح فی المنطق*، مقدمه: احد فرامرز قراملکی، تصحیح و تحقیق: غلامرضا یاسی پور، با اشراف: سید محمد خامنه‌ای، تهران: نشر بنیاد حکمت اسلامی صدرا، چاپ دوم.
- فارابی، ابی نصر محمد بن محمد بن طرخان (۱۴۰۸). *المنطقیات*، تحقیق و مقدمه: محمدتقی دانش‌پژوه، قم: مکتبه آیه الله المرعشی، چاپ اول.
- هاک، سوزان (۱۳۸۲). *فلسفه منطق*، ترجمه: سید محمدحسین حجتی، قم: انتشارات کتاب طه.

پی‌نوشت:

-
۱. به این معنا که قضایای یقینی در مرتبه جزم مطلق قرار دارند و امکان طرف مقابل بر آنها به هیچ وجه روا نیست؛ اما آرای مشهوره محموده در مرتبه جزم نازل‌تری قرار دارند و امکان وقوع طرف مقابل در آنها جایز است.

خواب و رؤیا و تحلیل آن از منظر ابن سینا و ملاصدرا

وحیده حداد*

حامد ناجی اصفهانی**

چکیده

معنای خواب و رؤیا، و جایگاه آن در فلسفه بحثی است که کمتر فیلسوف برجسته‌ای از آن غافل مانده و به بررسی آن از منظر اصول و مبانی فلسفی خود نپرداخته باشد. در نظر حکمای اسلامی، رؤیا حاصل فاصله‌گرفتن روح از حواس ظاهری و میل آن به قوای باطنی است، به این معنا که انسان گاهی در عالم خواب به ادراک حقایق هستی و وقایع آینده موفق می‌شود و از این رهگذر، به ادراک معرفت شهودی دست می‌یابد. این احوال اگر در عالم خواب طبیعی پیش آید، در صورتی که شفاف باشد، «رؤیای صادقه» است و در صورتی که ضعیف و مبهم باشد، پیام آن باید با تفسیر و تجزیه و تحلیل (تعبیر) روشن شود. از دیدگاه ابن سینا، در حالت خواب، قوه متخیله به عالم قدس متصل می‌شود و از طریق حس مشترک به کشف و الهام نائل می‌گردد. ملاصدرا نیز همین نظر را دارد ولی معتقد است شخص برای متحدشدن با عقل فعال باید به مقام و مرتبه جامعیت در نشأت سه‌گانه عقلی، نفسی و حسی رسیده باشد. پرسش‌هایی چون «ماهیت خواب چیست؟»، «آیا خواب‌ها احتیاج به تعبیر دارند؟» و اگر پاسخ به آن مثبت است «آیا همه خواب‌ها باید تعبیر شوند یا پاره‌ای از آنها؟»، «آیا بین تعبیر و تأویل تفاوتی وجود دارد؟» و ... برای هر صاحب عقل سلیمی ممکن است مطرح شود. در این مقاله به تحلیل این مسائل از منظر ابن سینا و ملاصدرا می‌پردازیم.

کلیدواژه‌ها: رؤیا، خیال، خواب، ابن سینا، ملاصدرا.

* دانش‌آموخته دکتری الهیات.

Phd theology- philosophy, young researchers and elite club,
Isfahan(khorasgan) branch, Islamic azad university, Isfahan, iran

** استادیار گروه فلسفه دانشگاه اصفهان

مقدمه

خواب یکی از نعمت‌های خداوند است که تقریباً یک‌سوم عمر انسان را در بر می‌گیرد. انسان و همه موجودات زنده دنیوی برای تجدید قوا و به دست آوردن نیروی لازم برای ادامه کار و فعالیت احتیاج به استراحت دارند. خواب استراحتی الزامی است که خود به سراغ انسان می‌آید^۱ و او را وادار می‌کند که تمام فعالیت‌های جسمانی و بخش مهمی از فعالیت‌های فکری و ذهنی خود را تعطیل کند و فقط دستگاه‌هایی از بدن که برای ادامه حیات لازم است به کار خود ادامه دهند، آن هم بسیار آرام و آهسته (مکارم شیرازی، ۱۳۶۲: ۳۹۸/۱۶).

خواب‌دیدن، بسیار مهم است و هرچه انسان از نظر معنوی، تقوا و معرفت در سطح بالایی باشد و موازین شرع را بیشتر رعایت کند، خواب‌هایی را که می‌بیند غالباً صادق و دارای پیام هستند.^۲ امام صادق (ع) به شاگردش «مفضل» فرمود: «ای مفضل! در خواب‌دیدن‌ها بیندیش. گاهی خواب‌ها راست است و گاهی بی‌پایه؛ در نتیجه، مردم از خواب‌هایی که می‌بینند، در مصالح خود به وسیله آنها هدایت و بهره‌مند می‌شوند یا به زبان موضوعی پی برده، از آن دوری می‌کنند» (مجلسی، ۱۳۹۲: ۱۸۳/۶۱).

نکته دیگر اینکه فردی که به پاره‌ای از مسائل مهم دین اهمیت نمی‌دهد، ولی گاهی خوابی خوش می‌بیند، هنوز قابلیت‌هایی دارد و این‌طور نیست که استعداد و امکان کمال‌یابی را از دست داده باشد. چنین افرادی را باید متوجه اهمیت این موضوع کرد که اهمیت‌دادن به مبانی عملی و نظری دین، علاوه بر اینکه موجب سعادت دنیا و آخرت می‌شود، برکات و خیرات بسیاری در زندگی دنیایی انسان نیز دارد (که یکی از آنها خواب‌دیدن خوب و درست است). از برخی روایات استفاده می‌شود اشخاصی که واجبات مهم را ترک می‌کنند، ولی گاهی کارهای خوب هم انجام می‌دهند، خداوند مزد کارهای خوب آنها را در همین دنیا می‌دهد و یکی از این مزدها، رؤیای خوب و صادق است؛ در حالی که خداوند متعال، پاداش مؤمنان را بیشتر به آخرت واگذار کرده است. زیرا انسان در آن جهان، بسیار محتاج‌تر از این دنیا است.

نکته دیگر درباره خواب، تعبیر خواب است. تعبیر خواب از علم لدنی یا معارف الهی است که از طریق کلاس، معلم و کتاب، اکتساب‌شدنی نیست؛ بلکه این توانایی را خداوند به هر کسی که صلاح بداند، می‌دهد.

خواب و رؤیا در لغت

در زبان فارسی بین کلمه «خواب» و «رؤیا»، تمایز روشنی وجود ندارد ولی در اصل، خواب، ظرف و حالتی است که رؤیا در آن واقع شده است. یعنی رؤیا بخش قابل تعبیر و تفسیر خواب است. رؤیا از ماده رؤیت، به معنای دیدن است.

در زبان عربی، کلمه «نوم» استفاده می‌شود. در مفردات راغب در باب لغت «نوم» چنین آمده است: «در خصوص خواب تفاسیر مختلفی عرضه شده است که همه آنها به نظرات گوناگون صحیح است. گفته شده خواب آرامش اعصاب مغز از طریق بخاراتی است که به آن متصاعد می‌شود و گفته شده خواب آن است که خداوند روح را قبض کند نه تا سرحد مرگ» (راغب اصفهانی، ۱۳۸۷: ۷۸۲-۷۸۳).

روح؛ مجرد یا مادی؟

موضوع روح انسانی، از شریف‌ترین موضوعاتی است که می‌طلبد آدمی تأملاتی درباره آن داشته باشد. در این باب گرچه مسائل فراوانی از سوی فیلسوفان، متکلمان، روان‌شناسان، مفسران و محدثان مطرح شده و هر یک از دیدگاه ویژه خود آن را کاویده‌اند، که حتی پرداختن به شمه‌ای از آن بسیار فراتر از چارچوب این نوشتار است، ولی در حد آشنایی فقط به برخی مسائل مربوط به آن می‌پردازیم.

بی‌شک هر یک از ما درمی‌یابیم که وجود ما گذشته از جسم و آثار مخصوص آن، دارای خواص و حالاتی است، همچون فکر کردن، دوستی و نفرت، احساسات و عواطف، سخاوت و بخل، شجاعت و ترس و امثالهم. وجود این حالات در وجود انسان، دست‌کم این پرسش را برای او ایجاد می‌کند که خاستگاه این ویژگی‌ها چیست. مادی مسلکان در پاسخ به این پرسش، تمامی این خواص را از آثار جسم دانسته‌اند و همه آنها را از بُعد مادی تفسیر کرده‌اند. به اعتقاد آنان، هیچ صفتی را نمی‌توان یافت که قابل انطباق بر قوانین مادی نباشد و توجیه مادی نداشته باشد، تا به‌ناچار برای توجیه آن به علتی ماوراء ماده روی آوریم. در برابر آنها الاهیون معتقدند در ساختار وجودی انسان، گذشته از جسم، که از سنخ طبیعت و ماده است، جنبه دیگری از وجود نیز به کار گرفته شده است که ماورای ماده است و از آن به روح و نفس تعبیر می‌شود و تمام این حالات و اوصاف را از آن جنبه روحانی می‌دانند. طباطبایی در ردّ بر سخن مادی‌ها می‌نویسد:

اینکه کاوش‌های علمی و تجربی در سیر خود به موجودی به نام روح، دست نیافته و هیچ وصفی از اوصاف را که قابل توجیه جسمی نباشد پیدا نکرده است، سخن درستی است و در آن تردیدی نیست ولی این سخن به معنای نفی نفس مجرد، که برهان عقلی بر وجود آن اقامه شده است، نمی‌باشد. زیرا علوم طبیعی، که در دایره طبیعت و خواص ماده بحث می‌کند، تنها می‌تواند در همان محدوده داوری کند و قادر نیست درباره آنچه به آن محدوده مربوط نیست نفیاً و اثباتاً به قضاوت بپردازد. روح، موجودی است ماورای طبیعی و دست علوم تجربی از دامن آن کوتاه است و اینکه دانش طبیعی به آن دست نیافته است، دلیل بر نبود آن نمی‌تواند باشد. آنچه مادی‌ها را جرئت داده است تا به انکار روح بپردازند این بوده است که آنها خیال کرده‌اند معتقدان به وجود روح، چون خواص و اوصافی را در انسان دیده‌اند که در نظر آنها توجیه علمی نداشته، لذا به وجود روح قائل شده‌اند تا بدین وسیله آن اوصاف را توجیه کنند و منشأی برای آن بسازند. در حالی که این اشتباه فاسدی است، زیرا هیچ‌گاه معتقدان به تجرد روح، چنین تقسیم‌بندی در خواص و صفات بشری نداشته‌اند که برخی را به جسم و برخی را که علل آن را نمی‌دانسته‌اند به روح نسبت دهند، بلکه تمام آن را مستقیماً به جسم و توسط آن به روح مستند کرده‌اند (طباطبایی، ۱۳۹۲: ۳۶۶/۱-۳۶۷).

معتقدان به وجود روح، که آن را موجودی مجرد از جسم دانسته‌اند و به استقلال موجودیت آن در قبال بدن قائل شده‌اند، برای اثبات این نظریه دلایل بسیاری ذکر کرده‌اند و صدرالدین شیرازی یازده برهان عقلی بر آن اقامه کرده است که در اینجا یکی از آنها را به قلم می‌آوریم:

روشن است که تفکر زیاد و به‌کارگیری مداوم اندیشه و نیروی عقلانی، از یک سو موجب تحلیل بدن و قوای جسمی است و از سوی دیگر مایه تکامل روحی و رشد آن است و سبب می‌شود تا نفس در تعلقات خود از قوه به فعلیت درآید. اگر روح، چیزی جز خواص جسم نباشد، لزوماً باید آن نیز همراه با فرسایش بدن رو به تحلیل رود، در حالی که گفتیم، نفس با این کار نه تنها تحلیل نمی‌رود، بلکه تقویت کسب می‌کند و اگر با مرگ بدن، جان هم بمیرد، باید هر چه سبب فرسایش و مرگ بدن است سبب مرگ و زوال روح نیز باشد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۸: ۲۹۵/۸).

خواب و رؤیا و تحلیل آن از منظر ابن سینا و ملاصدرا

روح گرچه به بدن تعلق دارد بلکه جسم و بدن را تحت امر خود دارد، ولی قبل از مرگ، در حالت خواب از بدن جدا می‌شود و تعلق آن به بدن ضعیف می‌شود و با مرگ، ارتباط آن با بدن به طور کامل قطع می‌شود و به حیات مجرد خود ادامه می‌دهد.^۳

به نظر می‌رسد یکی از واضح‌ترین دلایل‌ها برای اثبات تجرد روح، رؤیاهای صادق‌اند. طباطبایی در این باره می‌گوید خواب دیدن‌ها اقسام مختلفی دارند؛ برخی از آنها بازتاب حوادث روزانه‌اند که با تأثیراتی که بر سلسله اعصاب می‌گذارند هنگام خواب به نمایش درمی‌آیند. برخی نیز بر اثر فشارهای روحی و روانی یا به هم خوردگی و خستگی مزاج حاصل می‌شود که از آن به خواب‌های پریشان و به اصطلاح قرآنی «اضغاث احلام» یاد می‌شود؛ و بخشی دیگر از آن، گویای وقایعی است که تا آن زمان رخ نداده و پس از این رخ خواهد داد و در حقیقت چنین رؤیاهایی صادق و نوعی گزارش از رویدادهای آینده است. اگر گروه اول و دوم از رؤیاهای دارای توجیه مادی باشند، بی‌شک برای خواب‌های دسته سوم هیچ توجیه مادی متصور نیست. زیرا چگونه می‌توان برای خواب دیدن واقعه‌ای که هنوز اتفاق نیفتاده و سلسله اعصاب هیچ‌گونه تماس و ارتباطی با آن نداشته است، جهت طبیعی در نظر گرفت؟ این‌گونه خواب دیدن‌ها، جز با استقلال روح از بدن و ارتباط آن با عالم مثال، که صورت همه حوادث گذشته و آینده برکنار از حاکمیت زمان در آن موجود است، چه توجیه دیگری دارد؟ (طباطبایی، ۱۳۹۲: ۳۶۸/۱).

آیا خواب شامل تمام موجودات می‌شود؟

حق تعالی و تمام موجودات مجرد از ماده را خواب فرا نمی‌گیرد. زیرا خواب بر اثر خستگی و تحلیل رفتن قوای بدنی روی می‌دهد در حالی که مجردات دارای بدن جسمانی نیستند تا دچار ضعف و خستگی شوند. بر همین اساس، خداوند خودش را از این صفت میرا داشته و در قرآن کریم در ذیل آیاتی این امر را بیان کرده است: «لَا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ وَ لَا نَوْمٌ» (بقره: ۲۵۵)، یعنی خداوند را خواب و چرت فرا نمی‌گیرد.

خواب از احکام طبیعیات در موالید عناصر است، ولی نشئه آخرت از موالید عناصر نیست. لذا اهل نشئه آخرت نمی‌خوابند و اصلاً خواب را نمی‌پذیرند، مانند فرشتگان و آنچه از مقام عناصر برتری دارد و نشئه انسان در آخرت بر غیر مثال است، همان‌طور که نشئه‌اش در دنیا بر غیر مثال است. پیش از او (از موالید سه‌گانه، جماد و نبات و حیوان) هیچ یک بر صورت او ظاهر نشدند. از این‌روی در کتاب الهی آمده است «کما بدأکم» «و همان‌طور که شما را ظاهر کرد، دوباره شما را

فصلنامه علمی-پژوهشی دانشگاه قم: سال نهم، شماره اول، شماره پیاپی ۶۵ (پاییز ۱۳۹۴)

برمی‌گرداند» (اعراف: ۲۹)، یعنی بر غیرمثال و در واقع، در نشئه آخرت؛ و فرمود: «وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ النَّشْأَةَ الْأُولَىٰ فَلَوْلَا تَذَكَّرُونَ»؛ «شما که آفرینش نخستین را دانسته‌اید چرا پند نمی‌گیرید؟» (واقعه: ۶۲)؛ دلت را تیز کن و توشه‌ات را افزون کن، زیرا تو از نشئه و عالمی که در آنی مسافرت خواهی کرد، در حالی که تو در آن نیستی (یعنی اینجایی نیستی) (ابن عربی، ۱۳۸۴: ۲۰۶-۲۰۷).
حال این پرسش پیش می‌آید که چرا خواب بر موجودات مادی چیره می‌شود و حیوانات به خواب می‌روند. ابن‌سینا می‌گوید نوع حیوان به چند دلیل به خواب می‌رود: الف. برای خستگی‌ای که برای نفس از جهت خارج حاصل شده است؛ ب. برای واقعه مهمی که نفس را در جهت خارج روی داده؛ یعنی حادثه‌ای که از خارج برای نفس عارض شده و موجب خواب‌آوری می‌شود؛ ج. برای فرمان بردن جوارح و جوانح از نفس.

خوابی که از روی خستگی رخ می‌دهد، آن است که روح خسته می‌شود و به تحلیل می‌رود و قادر به انبساط نیست. از این رو متوجه باطن می‌شود؛ و قوای نفسانی نیز آن را در این تحلیل پیروی می‌کنند؛ و گاهی این خستگی، از حرکات بدن عارض می‌شود و زمانی از افکار، و گاهی از ترس خواب عارض می‌شود، بلکه مرگ دست می‌دهد و بسا می‌شود که فکر، خواب می‌آورد، البته به این علت که دماغ را گرم می‌کند و دماغ رطوبت را به سوی خود کشیده و پر از رطوبت می‌شود و خواب برای کثرت رطوبت حاصل می‌شود (ابن‌سینا، ۱۳۴۸: ۱۸۷).

خوابی که به واسطه امر مهمی در باطن پیدا می‌شود، موقعی است که غذا و رطوبت در درون جمع شده و محتاج باشد که روح با حرارت غریزی به آن روی آورد تا بتواند کاملاً از عهده هضم برآید، از این رو حواس بیرونی تعطیل می‌شود. خوابی که از جهت نافرمانی اعضا و جوارح حاصل می‌شود، وقتی است که اعصاب پر شده باشد و اغذیه که در آن نفوذ یافته مسدود شده باشد، و از این سبب به خواب می‌رود تا آنها هضم گردد و روح از حرکت برای ترتیب سنگین شده باشد (همان: ۱۸۸).

تبیین نظر ابن‌سینا در مسئله خواب و رؤیا

ابن‌سینا، مثل دیگر فلاسفه، به پیروی از فلاسفه یونانی، معتقد است در انسان قوه‌ای باطنی^۴ به نام حس مشترک وجود دارد که گزارش حواس پنج‌گانه ظاهری را احساس می‌کند و پذیرا می‌شود. تعبیر وی در تعلیقات این‌گونه است: «نحن اذا رأینا شیئاً فی المنام فانما نقله اولاً ثم تخيله و سببه ان العقل الفعال یفیض علی عقولنا ذلک المعقول ثم یفیض عنه الی تخیلنا» (همو،

خواب و رؤیا و تحلیل آن از منظر ابن سینا و ملاصدرا

۱۳۸۶: ۸۳). وی در فصل هجدهم نمط دهم / اشارات و تنبیهات می گوید نفس انسانی در حال خواب فرصت می یابد از روزمره رها شود و به عالم قدس صعود کند و با عالم غیب یا جواهر عالیه متصل شود. آنگاه نقشی بر وجه کلی از غیب بر نفس او مرتسم می شود که نفس، آن آگاهی را به «حس مشترک»، که مجمع کلیه حواس است، می دهد و «حس مشترک» آن نقش کلی را به کمک قوه متخیله در صور و تصاویری که متناسب با آن نقش عقلی نفس است، به طور جزئی ترسیم می کند. به عبارت دیگر، رؤیا نیز یکی از واردات روحانی است که همچون الهام (در حال بیداری) بر نفس عارض می شود (همو، ۱۳۶۳ الف: ۴۷۷؛ همو، ۱۳۸۶: ۱۷۹-۱۸۸).

به نظر ابن سینا، قوه متخیله در حالت خواب، کار خود را بی مانع انجام می دهد و بر نفس انسان در حال خواب از طریق «حس مشترک» خواطری عارض می شود که از چهار صورت بیرون نیست: ۱. اشیا و امثال صوری که بازتاب مشاهدات و تجارب بیداری است؛ ۲. خواطری که از ناحیه قوه مفکره در قوه متخیله پیدا شده، بدون اینکه در خارج پیدا شده باشد، در عالم خیال تأثیر خود را گذاشته است؛ ۳. خیالات و تصوراتی که بر اثر تغییر وضع مزاجی و صحت و مرض و دیگر عوارض جسمی و روحی بر انسان عارض می شود، مثل اینکه بیمار تبار، خود را کنار آتش یا برف و یخ می بیند؛ ۴. رؤیاهای صادقه که تحت تأثیر هیچ یک از عوامل و عوارض سه گانه نباشد و بر کسی که نیروی جسمی و ذهنی متعادل داشته باشد، از طریق کشف و الهام، مطالبی معلوم می شود و این در اثر تأیید و عنایت الهی از طریق فیض رسانی روح القدس و ملائکه یا ارواح طیبه صورت می گیرد (همو، بی تا: ۳۳۵؛ نجاتی، بی تا: ۲۱۷).

ابن سینا معتقد است شناخت چگونگی میزان تصرف قوه خیال در صور معقوله ای که در رؤیا حاصل می شوند اهمیت زیادی دارد و به همین دلیل رؤیا مراتب متعددی دارد. مراتب عالی، رؤیایی است که صورت ساخته شده توسط متخیله کاملاً مناسب با نسخه اصلی باشد. این قسم را رؤیای صادقه می گویند و به هر میزان که تصرف متخیله بیشتر باشد، صورت ساخته شده از نسخه اصلی دورتر می شود. از این رو برخی اقسام رؤیا از شدت وضوح احتیاج به تعبیر ندارند و برخی دیگر محتاج تعبیرند و در مراتب پایین تر به جایی می رسد که تعبیرشدنی نخواهد بود. این قسم را اضغاث احلام می گویند.

ابن سینا این بحث را در رساله فعل و انفعال با اسلوبی دقیق و منسجم بررسی می کند (ابن سینا، ۱۴۰۰: ۲۲۵-۲۲۶). وی در تبیین مسئله صدق و کذب و تعبیر رؤیا می گوید بسیاری و کمی در الهام، یا صدق و کذب در خواب، منوط و مربوط به شدت استعداد نفوس و ضعف آنها

فصلنامه علمی-پژوهشی دانشگاه قم: سال هجدهم، شماره اول، شماره پیاپی ۶۵ (پاییز ۱۳۹۴)

است. هر قدر نفس انسانی صافتر، الهامات او بیشتر و صدق خواب‌های او افزون‌تر است. چنان‌که این‌گونه خواب‌ها در خیر شریف نبوی در عداد اجزای نبوت به شمار آمده و اینها بر دو قسم‌اند: یک صنف از آنها محتاج تعبیر نیست و آن هنگامی است که صاحب رؤیای صادق به واسطه صافی ضمیر و تعلق‌نداشتن به امور مادی در عالم خواب، نفسش به صور روحانی اتصال پیدا کرده و آنچه را دیده، بدون زیادی و کاستی ظاهر می‌شود و چون مطابق با واقع است دیگر لازم به تعبیر نیست. اما قسم دوم، که محتاج تعبیر است، بدان جهت است که قوه متخیله در آن امر روحانی تصرف کرده، آن را به صورتی دیگر جلوه داده است. زیرا متخیله آنچه را از هیئت ادراکی و مزاجی رؤیت کرده، از آنجا که ویژگی حکایتگری دارد، می‌تواند صورتی را به صورتی دیگر، خواه صورت دوم مشابه با صورت اول باشد یا مخالف و ضد آن، منتقل کند. از طرف دیگر، آن اثر روحانی که عارض نفس می‌شود گاهی چنان ضعیف است که سبب تحریک خیال نمی‌شود و آثار آن هم در حافظه باقی نمی‌ماند. اما گاهی آن اثر روحانی قوی است و محرک خیال است، لیکن قوه ذاکره آن را ضبط نکرده بلکه فقط انتقالات صور خیالیه و محاکات آن را محفوظ داشته، در این صورت محتاج به تعبیر و تأویل است و گاهی آن اثر روحانی آنچنان قوی است که به واسطه شدت آن، متخیله آن را به صورت اصلی انتقال داده و تحویل قوه حافظه داده و کاملاً ضبط کرده است. بنابراین، دیگر محتاج تعبیر و تأویل نیست (همان).

نکته‌ای که نباید از آن غافل شد این است که در نظر ابن‌سینا بین تأویل و تعبیر خواب تفاوت وجود دارد. نزد وی تأویل برگرداندن صورت خواب است به معنای آن، اما تعبیر عبوردادن شخص از صورت خیالیه منامیه به سوی واقع است، چراکه معانی پس از تنزل کردن از مرتبه خودشان و ظاهرشدن در مرتبه حسی طالب تعبیر هستند. پس در هر تأویلی، تعبیر نیست، چراکه تأویل‌کننده فقط صورت را به معنا برمی‌گرداند و دیگر احوال و اوضاع و عادات خواب‌بیننده را لحاظ نمی‌کند، اما در هر تعبیری، تأویل هست. زیرا معبر با توجه به احوال خواب‌بیننده علاوه بر برگرداندن ظاهر خواب به باطن آن، خواب‌بیننده را از صورت ظاهری خواب به معنای واقعی متناسب با شخص او عبور می‌دهد (ابن‌سینا، ۱۳۷۱: ۲۶۴).

عوامل درستی تعبیر خواب از نظر ابن‌سینا

ابن‌سینا در مباحثات به طور کلی عوامل درستی تعبیر خواب را در سه چیز می‌داند: اعتدال مزاج؛ عادت به راست‌گویی؛ حصول رؤیا در هنگام سحر؛ «مما یعین علی صدق الرؤیا و صحته؛ اما من

خواب و رؤیا و تحلیل آن از منظر ابن سینا و ملاصدرا

جهة المزاج فالاعتدال و إما من العادة فالصدق و إما من الاوقات فالسحر» (همان: ۳۶۷). از دید وی همه محاکات قوه خیال از سنخ ملکوتی که بر نفس افزه می‌شود، نیست بلکه اکثر محاکات آن شامل اموری است که خیال به آنها قرب و اشتغال بیشتری دارد که به تعبیر او این امور به دو قسم طبیعی و ارادی تقسیم می‌شوند. اشتغالات طبیعی خیال همان غالب شدن اخلاط اربعه به مزاج فرد است و اشتغالات ارادی، مشاهده کردن صورت کسی در عالم بیداری برای فرد خواب‌بیننده است، یا اندیشه کردن و تأمل کردن زیاد به فرد خاصی در حالت بیداری است (همو، ۱۳۷۵: ۲۴۷).

هرچه مزاج معتدل‌تر و مراقبت قوی‌تر باشد و صداقت و خلوص نیت و صفای قلب بیشتر باشد، تمثالات صور روشن‌تر و حکایات آنها از واقع بهتر است. صحیح‌ترین مردم در رؤیا کسانی هستند که مزاج آنان معتدل است. اگر مزاج روح بخاری^۵ حامی قوه خیال تغییر یابد به حسب آن افعال خیال نیز متغیر می‌شود (همان: ۲۴۹). ابن سینا درباره علت اینکه چرا برخی خواب‌ها محتاج تعبیرند و برخی نه چنین می‌گوید:

در حال خواب اتفاق می‌افتد که نفس به ملکوت متصل می‌گردد، و می‌تواند قوه متخیله را ساکن یا سرکوب کند، آن وقت می‌تواند به طور کامل مدرک خود را ثابت نگاه دارد، و همان طوری که آن صورت مدرک در واقع موجود است آن را در حافظه نگاه دارد؛ پس در چنین حالتی (حالت خواب) نیازمند به تعبیر نیست، و اگر وحی باشد به تأویل احتیاج نخواهد داشت، چراکه در وحی، تأویل جانشین تذکر است؛ و اگر نفس نتواند صور مدرک خود را چنان که هست در ذاکره نگاه دارد بلکه متخیله، هر فردی از صور مرئی را در خواب به خیال جداگانه یا خیال مرکب محاکات کند، در نتیجه، آنچه را که نفس دیده، به طور صور مؤلف و معانی - یعنی صورتی را که نفس در خواب دیده، قوه متخیله آن صورت را به صورتی که بیشتر با آن مأنوس است تغییر می‌دهد - برای آن محاکات می‌شود. در مواقع بسیاری اتفاق می‌افتد که انسان تعبیر خواب خود را در خواب می‌بیند؛ و در حقیقت این کار تذکر است؛ زیرا قوه مفکره چنان که از اصل رؤیا به حکایت آن منتقل شده برای مناسبتی که میان اصل رؤیا و حکایت آن است بعید نیست که از حکایت هم، به اصل بپردازد؛ و بسا روی می‌دهد که همین عمل خود را تخیل می‌کند و در خواب می‌بیند که مخاطبی او را خطاب کرده و گاهی هم بی‌احتیاج به این کار و بدون اتصال به ملکوت چیزی را می‌بیند؛ و این عمل

فصلنامه علمی-پژوهشی دانشگاه قم: سال نهم، شماره اول، شماره پیاپی ۶۵ (پاییز ۱۳۹۴)

را متخیله به طور محاکات انجام داده و به اصل رجوع می‌کند؛ و چنین رؤیای صحیح را گاهی تخیل بدون کمک قوه دیگر انجام می‌دهد و در مواقعی هم اتفاق می‌افتد که آن محاکات را به محاکات دیگری حکایت می‌کند (همو، ۱۳۴۸: ۱۸۱؛ همو، ۱۳۳۱ ب: ۶۷-۷۵).

تبیین نظر ملاصدرا در مسئله خواب و رؤیا

صدرالدین شیرازی نیز هم‌صدا با سایر فلاسفه بحث خواب و رؤیا را در برخی آثار خود بحث و بررسی کرده است. وی با استناد به سخنی از پیامبر اسلام (ص)، که فرمود «الناس نیام، فاذا ماتوا انتبهوا» چنین می‌گوید که هر چه انسان در این عالم و در حیات دنیوی می‌بیند، به منزله رؤیای شخص نائم و خیال است. پس به ناچار باید «تأویل» شود. یعنی به اصل آن ارجاع داده شود. بر اساس این بینش، همان‌طور که رؤیا دارای معانی پشت پرده است؛ و نیازمند تعبیر و «تأویل» است، تمامی اموری که در این عالم تحقق دارند نیز دارای ریشه‌ای در عوالم مافوق حسی هستند که برای دریافت و بیان آن حقایق، راهی جز «تأویل» نخواهیم داشت. بدین صورت وی «تأویل» را به عنوان یک «روش» برای کشف افق‌های پنهان و نیل به «حقیقت» در اختیار قرار داده است. عین عبارت وی چنین است: «کلّ ما لا یحتمله فهمک فان القرآن یلقیه الیک علی وجه لو کنت فی النوم مطالعاً بروحک للوح المحفوظ، لتمثل ذلك بمثال مناسب یحتاج الی التعبیر، لذلك قیل: ان التأویل کله یجری مجری التعبیر» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۹۶).

وی در پاسخ به این پرسش که چرا «حقیقت» به صورت آشکار بیان نشده و در قالب «مثال» مطرح شده می‌گوید چون انسان‌ها در این عالم، در خواب‌اند و شخصی که در خواب است، نمی‌تواند حقایق امور را جز از طریق مثال دریافت کند. با پدیده «موت» شخص نائم بیدار می‌شود و آنگاه حقایق را که در قالب مثال شنیده بود، برای او آشکار می‌شود و بعینه خواهد دید. عبارت وی در این خصوص چنین است: «ان الناس نیام فی هذا العالم، والنائم لم ینکشف له غیب من اللوح المحفوظ الا بالمثال دون الكشف الصریح، و ذلك مما یعرفه من یعرف العلاقة بین عالمی الملک والملکوت ... فکل ما یراه الانسان فی هذا العالم من قبیل الرؤیا، و یتصل کل احد بعد الموت الی تعبیر رؤیاه» (همان).

ملاصدرا، فراوانی و کثرت مثل‌ها در قرآن کریم را نیز، ناشی از همین اصل می‌داند و با استناد به آیه شریفه «وَ تِلْکَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَ مَا یَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ» (عنکبوت: ۴۳)

خواب و رؤیا و تحلیل آن از منظر ابن سینا و ملاصدرا

می‌گوید بیشتر آیات قرآن کریم، برای مردم به صورت «مثال» است، که ظواهر آن از حقایق آن حکایت می‌کند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۰: ۳۲۴). او معتقد است فقط اهل شهود و بصیرت‌اند که با روش «تأویل» می‌توانند حقیقت آیات قرآنی را دریافت کنند و توده مردم به جهت انس با عالم محسوسات از درک حقایق امور عاجزند و فقط از طریق «مثال» متناسب با درجه فهم خود می‌توانند حقیقت را دریافت کنند.

یکی از اصول مهمی که «تأویل» را ممکن می‌کنند، اصل موازنه بین محسوس و معقول است. صدرا معتقد است اگر باب موازنه میان محسوس و معقول (جهان شهادت و عالم غیب) به روی انسان گشوده شود، از ظواهر امور عبور خواهد کرد و باب عظیمی از علم و معرفت به روی او گشوده خواهد شد (همان: ۳۲۶). وی بر اساس اصل موازنه میان معقول و محسوس، ظاهر را نشانه باطن می‌داند و همان‌طور که توقف در ظاهر را نادرست قلمداد می‌کند، در عین حال معتقد است راه نیل به باطن امور از طریق همین ظاهر عبور می‌کند.

وی تأکید دارد که ظاهر به مثابه جسم و باطن به مثابه روح است و موازنه بین آن دو در انسان تعادل ایجاد می‌کند. رؤیا از نظر ملاصدرا عبارت است از حبس روح از ظاهر به باطن. هنگامی که روح از ظاهر به باطن حبس شد و حواس به دلیلی از کار افتادند، آنگاه نفس از شواغل حسی و از تفکر در خصوص داده‌های حواس رها می‌شود. زیرا همیشه به تفکر در آنچه حواس به او وارد می‌آورند گرفتار است؛ و وقتی فراغت پیدا کرد و آن موانع از او مرتفع شد، مستعداً اتصال به جواهر روحانیه شریفه عقلیه می‌شود که نقوش جمیع موجودات در آن حاصل است که از آن جواهر در شرع به لوح محفوظ تعبیر شده است؛ و چون به آن جواهر متصل شد نقوشی را که از صور اشیا در آن جواهر است می‌پذیرد، خصوصاً آنچه را مناسب اغراض او است و برای او مهم است. همچنین، انطباع صور در نفس، مثل انطباع صورتی است در مرآت از مرآت دیگر که مقابل آن باشد و در میان آنها حجابی نباشد و حجاب در اینجا اشتغال نفس است به آنچه حواس به او وارد می‌آورد. برای رفع این حجاب اسباب بسیاری وجود دارد، مثل صفای نفس به حسب اصل فطرتش و مثل انزجار او از این عالم و مثل خواب که با مرگ، برادری دارد؛ چرا که در هر دو، نفس استعمال حواس را ترک می‌کند. پس چون در وقت خواب کمی از حجاب مرتفع می‌شود صوری از آنها در آینه نفس منتقش می‌گردد. پس اگر آن صور، جزئی باشند و در نفس به همان نحوی که هستند، باقی بمانند و قوه مخیله که از اشیا حکایت می‌کند به امثله آنها در آن تصرف نکند، در این صورت رؤیا صریح است و محتاج تأویل نیست، یا اینکه متخیله، به سبب

فصلنامه علمی-پژوهشی دانشگاه قم: سال نهم، شماره اول، شماره پیاپی ۶۵ (پاییز ۱۳۹۴)

غلبه‌ای که بر ادراکات دارد، آنها را به صورتی دیگر محاکات می‌کند، که در این صورت رؤیا محتاج تأویل است. اگر محاکات قوه متخیله با تناسب صورت گرفته باشد، تعبیر آن آسان است و اگر متناسب نباشد تعبیرش دشوار و در برخی مواقع غیرممکن خواهد بود (همو، ۱۳۶۳: ۴۶۷-۴۶۸؛ همو، ۱۳۶۲: ۵۳۱؛ همو، ۱۳۷۸: ۱۴۸).

از نظر صدرا، هر معنای عقلی که در عالم ابداع واقع است، به اعتبار تطابق عوالم، صورت طبیعی‌ای در عالم کون دارد. پس چون علم از اشیائی است که نفس به وسیله آن تقویت می‌شود، که آن جوهری است روحانی، و صورت علمیه وقتی برای انسان حاصل می‌شود که زوائد و اختلافاتی که حس ادراک می‌کند از نوع اشخاص حذف شده باشد، و باقی، صورت غیرمختلفه صافی و خالص، برای عقل انسان باشد، و لبن غذایی لطیف برای بدن است، که در اینجا مثال نفس است، پس نسبت لبن به بدن مثل نسبت علم است به نفس، و در تعبیر، از لبن به علم تعبیر می‌کنند و اگر عقول خلق در حقیقت مثال عقول عالیه است، پس آنچه به آنها خطاب می‌شود سزاوار است که امثله برای معارف حقیقیه بوده باشد، و قدر عقول ایشان همان است که ایشان در خواب‌اند و بر نائم چیزی منکشف نمی‌گردد مگر به مثال. پس وقتی بمیرند از خواب بیدار می‌شوند، و در آن موقع می‌فهمند که مثال صادق بوده است (همو، ۱۳۶۲: ۵۳۲؛ همو، ۱۳۷۸: ۱۴۸).

مقصود از مثل، ادای معنا است در صورتی که اگر به آن نظر شود صادق است، و اگر به صورت آن نظر شود کاذب است؛ و در مواقعی متخیله اشیای مرئی در خواب را به تشابه مناسب یا ضد آن بدل می‌کند؛ و در مواقعی تصرفات و انتقالات مخیله منضبط به نوع مخصوصی نیست و در این صورت وجوه تعبیر منشعب می‌شود و به اعتبار اشخاص و احوال و صناعات و فصول سنه و صحت و مرض شخص نائم مختلف می‌شود، و صاحب تعبیر آن را نمی‌توان یافت مگر با حدس، که در این صورت اشتباه زیاد رخ می‌دهد (همو، ۱۳۶۲: ۵۳۳).

برای هر معنای عقلی صورت حقیقیه و صورت غیرحقیقیه است، و از این جهت حکم تعبیر در رؤیت هر صورتی مختلف و محتاج به قرینه از احوال فرد رؤیت‌کننده است. پس اگر نفس رؤیت‌کننده، عالی و متصل به عالم عقلی یا عالم نفسی و سماوی باشد، آنچه را در خواب می‌بیند، به حسب غالب، یا نفس امر عقلی است، یا مثال حقیقی آن است. اگر نفس او سفلی و متعلق به دنیا باشد، پس بیشتر آنچه را در خواب می‌بیند مجرد صورت خیالیه است که هیچ معنایی برای آن نیست؛ و وجهش آن است که برای نفس انسانی دو وجه است: وجهی به عالم غیب و آخرت،

خواب و رؤیا و تحلیل آن از منظر ابن سینا و ملاصدرا

و وجهی به عالم شهادت و دنیا. پس اگر نفس رؤیت‌کننده، عالی و متصل به عالم عقلی یا عالم نفسی و سماوی باشد، در آن، حقیقت برخی اشیا از آن وجه که مقابل ملکوت است ظاهر می‌شود و از آنجا اثر نور آن به وجهی که مقابل عالم ملک و شهادت است می‌تابد. زیرا این دو وجه به یکدیگر متصل‌اند، چنان‌که دنیا و آخرت به یکدیگر متصل‌اند. بعد از این دانسته شد که آن جهت از نفس که به سوی عالم غیب است مدخل الهام و وحی است، و آن جهت که به سوی عالم شهادت است مظهر تمثیل و تصویر است، پس هر چه برای نفس از جانب شهادت ظاهر می‌شود صور متخیله است، زیرا همه عالم‌ها در متخیلات است، و خیال بر دو قسم است: گاهی از مشاهده عالم حس این امر حاصل می‌شود که صور محسوسه خارجی بالا می‌رود، و گاهی از نظر به عالم غیب صورت معقول نزول می‌کند. در صورت اول صورت بر وفق معنا نیست؛ و اما صورتی که در خیال به اشراق عالم ملکوت بر باطن سرّ نفس حاصل می‌شود مطابق با معنا و حقیقت امر عقلی خواهد بود، زیرا صور عالم ملکوت تابع معنا و صفت است، و معنای قبیح به صورت قبیح دیده می‌شود، و از این جهت ملک به صورت جمیل دیده می‌شود و شیطان به صورت قبیح یا امثال اینها (همو، ۱۳۶۲: ۵۳۴-۵۳۵؛ همو، ۱۳۷۸: ۱۴۹).

ملاصدرا نیز مانند فلاسفه پیشین معتقد است برخی خواب‌ها اضغاث احلام یا خواب‌های بی‌اصل هستند و جز شیطنت قوه خیال چیزی بیش نیستند و تعبیری ندارند. همان‌طور که می‌دانیم، قوه خیال در عالم خودش برای نفس به مثابه قوه محرکه است برای او در این عالم. پس چنان‌که در عالم محسوسات به قوه محرکه و اعانت اسبابی دیگر، اشیایی از باب حرکات و تحویلات که موسوم است به صنایع و افعال از او صادر می‌شود، همچنین در عالم خودش به قوه خیالی، صور و اشخاص جسمانی را اختراع می‌کند که بعضی از آنها با موجود در خارج مطابق است و بعضی بیهوده است، که در هیچ عالم و هیچ برزخی، اصلی برای آن نیست. پس زمانی که متخیله به شیطنت و اضطرابی که کمتر وقتی از آن خالی است صور بیهوده‌ای را اختراع کند و آن صور را به امور دیگری در خواب تبدیل کند، نفس آنها را در حالی که متخیله به محاکات آنها مشغول است مشاهده می‌کند، خصوصاً در صورتی که به حسب جوهر ضعیف باشد و از آثار قوی منفعل گردد و مستعداً اتصال به جواهر روحانیه نباشد، و متخیله به سببی از اسباب در اضطراب قوی باشد، پس دائماً محاکات، صوری را اختراع می‌کند که وجودی برای آنها نیست و در حافظه باقی می‌مانند تا وقتی که بیدار شود و آنچه دیده است در خاطرش باشد. ایجاد این صور شیطنت

فصلنامه علمی-پژوهشی دانشگاه قم: سال نهم، شماره اول، شماره پیاپی ۶۵ (پاییز ۱۳۹۴)

قوه متخیله است و چنین صوری تعبیرناپذیرند. این قبیل رؤیاهای را اضغاث احلام یا خواب‌های بی‌اصل می‌گویند (همو، ۱۳۶۲: ۵۳۶-۵۳۷؛ همو، ۱۳۶۳: ۴۷۱).

سبب علم به امور غیبی در حالت بیداری

از نظر ملاصدرا، انسان در حالت بیداری به مغیبات علم پیدا می‌کند که وی دلیل آن را بر دو وجه می‌داند: دلیل اول این است که نفس قوی باشد، به نحوی که اشتغال به مشاعر سافله او را از مدارک عالیله باز ندارد، که این نفس در بیداری می‌تواند به مبادی متصل شود و متخیله‌اش چنان قوی باشد که بتواند حس مشترک را از حواس رها کند. پس دور نیست که برای چنین نفسی آنچه برای نفوس دیگر در خواب واقع می‌شود، بدون تفاوت در بیداری واقع شود. پس بعضی از آنها وحی صریح هستند که احتیاج به تأویل ندارند، و بعضی چنین نیستند و به تأویل احتیاج دارند، یا اینکه متخیله در محاکات و انتقال زیاده‌روی کرده باشد که شبیه خواب‌های اضغاث احلام است. دوم آنکه نفس در این مرتبه نباشد، یا اینکه در حال بیداری به آنچه موجب دهشت در حس و حیرت در خیال می‌گردد، استعانت می‌جوید. یا اینکه به حسب طبیعت یا به واسطه مرضی ضعیف است، و گاهی هر دو سبب با هم جمع می‌شوند. اگر صوری را که نفس ادراک می‌کند به سبب اتصال به مبادی عالیله به جهت فراغت از بدن یا ضبط کردن هر دو طرف نباشد، پس اگر در خواب باشد، اضغاث احلام بر سبیل حقیقت است، که خوابی دروغ است، و برای آن چند دلیل ذکر کرده‌اند.

اول آنکه صورت محسوساتی را که انسان در بیداری ادراک می‌کند در قوه خیال باقی می‌ماند، و در وقت خواب از خیال به حس مشترک منتقل می‌شود، پس اگر متخیله در آن تصرف نکند همان را بعینه می‌بیند، و اگر تصرف کند چیزی را می‌بیند که مناسب آن است. دوم آنکه صوری را که مفکره در وقت خواب احداث می‌کند در خیال منتقل شده و به حس مشترک می‌آید. دلیل سوم اینکه هر گاه مزاج روح حامل قوه متخیله متغیر شود، افعال آن قوه نیز به حسب آن تغییرات متغیر می‌شود، و اگر امثال این امور در بیداری حاصل شود آنها را امور شیطانیه کاذبه می‌نامند. دیدن غول و جن و شیطان گاهی از اسباب تخیلیه است، و این معنا، نفی‌کننده وجود خارجی آنها نیست و وجود خارجی آنها نیز می‌تواند به اسباب تخیلیه مشاهده و مرئی گردد^۶ (همو، ۱۳۶۲: ۵۴۴-۵۴۵).

خواب و رؤیا و تحلیل آن از منظر ابن سینا و ملاصدرا

از نظر صدرا، رؤیای صادقه نمونه مهمی است که نفس در آن، از تدبیر بدن و مشغولیت به حواس فارغ می‌شود و فرصتی می‌یابد تا با عالم قدس مرتبط شود و حقایق را از آن عالم دریافت کند. برای نفوس قویه‌ای که قدرت ضبط جوانب متعدّد را دارند و اشتغال به امری آنها را از امور دیگر باز نمی‌دارد، چنین اتصالی در عالم بیداری نیز ممکن خواهد بود (همو، ۱۳۶۳: ۴۷۲). معرفتی که از این طریق حاصل می‌شود، معرفتی است الهامی که مقامات و مراتب متعددی دارد. اعلی‌مراتب آن برای نفوسی منکشف می‌شود که از خصایص ویژه‌ای برخوردار باشند، دارنده این خصایص را «پیامبر» می‌گویند^۷ (همان: ۴۸۰-۴۸۲).

صدرا معتقد است وجود انسان، بابتی به جانب ملکوت دارد و بابتی به جانب ملک و از هر دو متأثر می‌شود. همان‌طور که از صورت محسوسات تا مرتبه معقول ادامه می‌یابد، به همین قیاس اگر بر نفس ناطقه، امری از جانب ملکوت تجلی کند، این تجلی اگر امری کلی باشد، عقل درکش می‌کند و اگر جزئی باشد قوه خیال، آن را در عالم مثل معلقه درک خواهد کرد، اما مراتب پایین‌تر ادراک نیز از آن بی‌نصیب نمی‌ماند، یعنی ادراک، همان مسیری را که در سیر صعودی طی می‌کند، می‌تواند در سیر نزولی هم داشته باشد؛ لذا صور معقول و متخیل از عالم اعلی ابتدا در آینه عقل و خیال متجلی می‌شود و سپس شعاعش در آینه قوای مادون نیز منعکس می‌شود و در نهایت استماع یا رؤیت می‌شود. بدین ترتیب آشکار می‌شود که شرط استماع و رؤیت، تحقق محسوس در عالم عین نیست، بلکه وجود تمثلی آن کافی است (همان: ۴۷۳-۴۷۵).

این تبیین معرفت‌شناختی هم نحوه تمثل و تنزل حقایق در رؤیای صادقه را توضیح می‌دهد و هم مرحله‌ای از مراحل وحی را تبیین می‌کند.

نتیجه

با توجه به آنچه گذشت مطالب را در سه بخش جمع‌بندی می‌کنیم:

الف. ماهیت خواب و رؤیا؛ از نظر فلاسفه اسلامی، رؤیا حاصل فاصله‌گرفتن روح از حواس ظاهری و میل آن به قوای باطنی است، به این معنا که انسان گاهی در عالم خواب به ادراک حقایق هستی و وقایع آینده موفق می‌شود و از این رهگذر، به ادراک و معرفت شهودی دست می‌یابد. این احوال اگر در عالم بیداری و هشیاری روی دهد، به آن «مکاشفه» می‌گویند و اگر در عالم خواب طبیعی پیش آید، در صورتی که شفاف باشد، «رؤیای صادقه» است و در صورتی که ضعیف و مبهم باشد، پیام آن باید با تفسیر و تجزیه و تحلیل (تعبیر)، روشن شود.

از دیدگاه ابن سینا، متخیله در حالت خواب، به عالم قدس متصل می‌شود و از طریق حس مشترک به کشف و الهام نائل می‌گردد. به طور خلاصه، نظریه حکمای مثنیاء درباره رؤیا چنین است:

۱. جایگاه ظهور صور رؤیا «حس مشترک» است و مسیر آن متخیله؛

۲. منشأ اصلی این صور، دو چیز است: یکی عالم قدس، به توسط نفس و دیگری قوه متخیله؛

۳. این صور، اگر از عالم قدس و نفس بود، رؤیای صادق است و اگر از طرف متخیله بود شیطانی و کاذب است. پس آنچه در مبحث رؤیا، در آن مشترک هستند، رؤیای صادق و دخالت متخیله در رؤیای کاذب است و آنچه در آن مختلف‌اند، چند چیز است:

۱. جایگاه ظهور صور رؤیا، به نظر ابن سینا حس مشترک است؛

۲. منشأ اصلی صور رؤیا، به نظر ابن سینا، یا عالم قدس (همان نفوس فلکی یا عالم عقول) است یا قوه متخیله؛

۳. به نظر ابن سینا، خود متخیله گاهی منشأ این صور است.

اصول و قالب کلی سخنان صدر در باب رؤیا همان بیان ابن سینا است.

ب. معرفت‌آبودن یا نبودن رؤیا؛ ابن سینا و ملاصدرا معتقدند در انسان قوه‌ای باطنی به نام حس مشترک وجود دارد که تمام مدرکات حواس ظاهر و مدرکات حواس باطن در آن وارد می‌شود. نفس انسانی در حال خواب فرصت می‌یابد از اشتغالات جاری و روزمره رها شود و به عالم غیب متصل شود. در این حال صوری از غیب در نفس او مرتسم می‌شود و نفس آن آگاهی را به حس مشترک می‌دهد و حس مشترک آن نقش کلی را به کمک قوه متخیله در صور و تصاویری که متناسب با آن صور است، به طور جزئی ترسیم می‌کند. به عبارت دیگر، رؤیا یکی از واردات روحانی است که همچون الهام بر نفس عارض می‌شود. از نظر آنها، هر چه نفس انسان صاف‌تر و پاک باشد الهامات بیشتری بر او می‌شود و رؤیاهای او صادق‌تر خواهند بود، چنان‌که این‌گونه خواب‌ها یکی از اجزای نبوت به شمار می‌آیند. معرفتی که از این طریق حاصل می‌شود، معرفتی است الهامی که مقامات و مراتب متعددی دارد.

ج. میزان حجیت معرفت ناشی از رؤیا؛ ابن سینا و ملاصدرا رؤیاها را به دو دسته تقسیم کرده‌اند؛ دسته نخست رؤیاهایی هستند که به تعبیر احتیاجی ندارند. این دسته خواب‌های صریح و شفاف هستند که متخیله خواب‌بیننده هیچ دخل و تصرفی در آنها انجام نداده است. این‌گونه خواب‌ها به دلیل شدت وضوح و مطابقتشان با واقع نیازی به تعبیر ندارند و از آنها به

خواب و رؤیا و تحلیل آن از منظر ابن سینا و ملاصدرا

«رؤیای صادقانه» تعبیر می‌شود. بعد از اینکه نفس خواب‌بیننده، از تدبیر بدن و مشغولیت به حواس، فارغ می‌شود، فرصتی می‌یابد تا با عالم قدس مرتبط شود و حقایق را از آن عالم دریافت کند. اگر این نفوس قوی باشند و اشتغال به امری، آنها را از امور دیگر باز ندارد و بتوانند جوانب متعدد را ضبط کنند، چنین اتصالی در عالم بیداری نیز ممکن است. این‌گونه خواب‌ها، که از آنها به رؤیاهای صادقانه تعبیر می‌شود، خواب‌های صریحی هستند که نیازمند تعبیر نیستند و در اختیار انبیا و اولیا هستند.

منابع

- قرآن کریم.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۱۵). رساله در روان‌شناسی، تصحیح و تحشیه و مقدمه: محمود شهابی، تهران: خیام.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۳۱ ب). رساله نفس، مقدمه و تصحیح: موسی عمیر، تهران: انجمن آثار ملی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۴۸). روان‌شناسی شفا، ترجمه: اکبر داناسرشت، تهران: چاپ‌خانه بانک بازرگانی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۶۳ الف). اشارات و تنبیهات، ترجمه: حسن ملک‌شاهی، تهران: سروش.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۶۳ ب). المبدأ والمعاد، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل با همکاری دانشگاه تهران، چاپ اول.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۹). التعليقات، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه، چاپ چهارم.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۴). الاشارات والتنبیهات، شرح: خواجه نصیرالدین طوسی، تحقیق: آیت‌الله حسن‌زاده آملی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه، چاپ اول، ج ۳.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۵). الالهیات نجات، ترجمه و شرح: یحیی یثربی، قم: بوستان کتاب.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۶). روان‌شناسی شفا، ترجمه: اکبر داناسرشت، بی‌جا: نشر المعی.

فصلنامه علمی-پژوهشی دانشگاه قم: سال نهم، شماره اول، شماره پیاپی ۶۵ (پاییز ۱۳۹۴)

- ابن سینا، حسین بن عبدالله (بی تا). شفا: برگزیده طبیعیات، ترجمه: ابراهیم مدکور، بی جا: نشر قاهره.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۴۰۰ق)، رسائل (الرساله العرشیه، الفعل و الانفعال)، قم، بیدار، چاپ اول.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۳۷۱)، المباحثات، تحقیق: محسن بیدارفر، قم، بیدار، چاپ اول.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۳۷۵)، النفس من کتاب الشفاء، تحقیق: آیت الله حسن حسن-زاده آملی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه، چاپ اول.
- ابن عربی، محیی الدین، (۱۳۸۴) فتوحات مکیه، ترجمه و تعلیق: محمد خواجوی، تهران، انتشارات مولی، چاپ دوم.
- راعب صفهانی، حسین بن محمد (۱۳۸۷). المفردات فی غریب القرآن، ترجمه: حسین خداپرست، قم، دفتر نشر نوید اسلام.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۲). مبدأ و معاد، ترجمه: احمد حسینی اردکانی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۳). مفاتیح الغیب، تحقیق: محمد خواجوی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ اول.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (ملاصدرا)، (۱۳۷۰)، شرح اصول کافی، تحقیق: محمد خواجوی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (ملاصدرا)، (۱۳۷۸)، المظاهر الالهیه فی اسرار العلوم الکمالیه، تصحیح و تحقیق و مقدمه: سید محمد خامنه‌ای، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، چاپ اول.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (ملاصدرا)، (۱۳۶۰)، تفسیر قرآن کریم، تحقیق: محمد خواجوی، قم، انتشارات بیدار، ج ۱.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۷۸). اسفار الاربعه، ترجمه: محمد خواجوی، تهران: نشر مولا.
- طباطبایی، محمد حسین (۱۳۹۲). المیزان فی تفسیر القرآن، تهران: نشر دار الکتب الاسلامیه.
- مجلسی، محمد باقر (۱۳۹۲). بحار الانوار، تهران: نشر کتاب فروشی اسلامیه.

- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۶۲). تفسیر نمونه، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- نجاتی، عثمان محمد، (بی تا)، الادراک الحسی عند ابن سینا؛ بحث فی عند النفس عند العرب، نشر مصر.

پی‌نوشت‌ها:

۱. نکته مهم اینکه خواب غیرارادی است.
۲. نمونه‌هایی از رؤیای صادقه وجود دارد که فقط شامل کاملان نمی‌شود، از آن جمله است رؤیای پادشاه مصر. او شبی در خواب دید که هفت گاو لاغر، هفت گاو فربه را خوردند و نیز هفت خوشه سبز و هفت خوشه خشک گندم را در عالم خواب، مجسم دید. از اطرافیان خواست خوابش را تعبیر کنند، ولی آنها چنین پنداشتند که خواب او از خواب‌های پریشان است اما آن زندانی آزادشده، به یاد یوسف (ع) افتاد و تقاضا کرد که او را نزد یوسف بفرستند تا تعبیر خواب را از او بپرسد. وقتی وی خواب پادشاه را برای یوسف (ع) بازگو کرد، ایشان خواب را چنین تعبیر کردند: هفت سال، فراوانی کشت و زرع است. گندم‌هایی که در این هفت سال، به دست می‌آید، باید در خوشه‌ها ذخیره شود، تا در هفت سال قحطی و خشک‌سالی استفاده گردد. با پایان گرفتن هفت سال دوم، بارندگی شروع می‌شود و دوران فراوانی نعمت می‌رسد. شاه دستور داد یوسف را از زندان بیرون آوردند و او را گرامی داشتند. این واقعیت نشان‌دهنده این مسئله است که رؤیای صادقه فقط شامل افراد دارای کمالات (چه روحی و چه جسمی) نمی‌شود بلکه افرادی که از لحاظ مرتبه وجودی پایین‌ترند، هم می‌توانند صاحب رؤیای صادقه شوند.
۳. اصولاً طبع جسم گرمی و حرارت است و گوهر روح ذاتاً سرد است. اگر مدت زیادی روح متعلق و همراه جسم باشد، به طرز آزاردهنده‌ای روح هم گرم می‌شود. گرمی روح برای روح ملالت‌آور و کسالت‌آور است، در حالی که سردی جسم برای جسم همان ملامت را به همراه دارد. پس لازم است در هر شبانه‌روز، جسم و روح مدتی در حالت غیرمتعلق با هم زندگی کنند و پس از مدتی برای ادامه حیات، یعنی از قوه به فعل تبدیل شدن استعدادهای انسانی، روح و جسم در کنار هم باشند.
۴. حکما معتقدند علاوه بر پنج حس سامعه، باصره، ذائقه، شامه و لامسه، پنج حس باطن هم داریم که عبارت‌اند از: ۱. حس مشترک، که خزانه حواس ظاهر است. به تعبیر فلاسفه، مانند حوضچه‌ای است که پنج حس ظاهر به آن سرازیر می‌شوند؛ ۲. خیال که وظیفه‌اش ادراک شیء مادی است، در حالی که آن شیء نزد فرد حاضر نباشد، بلکه توسط این قوه صورتی از شیء را درمی‌یابد. به عبارت دیگر، بایگانی حس مشترک است؛ ۳. واهمه که ادراک معانی جزئی می‌کند؛ ۴. متخیله که قوه‌ای مستقل نیست؛ اگر تحت تدبیر عاقله باشد «مفکره» و عملش را فکر می‌گویند و اگر تحت تدبیر واهمه باشد «متخیله» و عملش را تخیل می‌گویند؛ ۵. عاقله که وظیفه‌اش ادراک کلیات است.
۵. روح بخاری واسطه‌ای است بین نفس و بدن؛ در واقع عامل ارتباط نفس و بدن است که در بیان کیفیت و چگونگی آن گفته‌اند از جسم، لطیف‌تر و از روح غلیظ‌تر است.
۶. این تفصیل که ذکر شد مبتنی است بر طریقه مشائیان که وجود صور غایب از حواس را در عالمی غیر این عالم انکار می‌کنند.

۷. از آنجا که انبیا از جهت مراتب در یک مقام نیستند، «تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ» (بقره: ۲۳۵) و نیز نبی واحد در همه احوال خود در یک مقام نیست، بنابراین نحوه دریافت آنها از عالم غیب و کیفیت اتصال آنها به آن عالم یکسان نیست. به همین دلیل، وحی نیز مراتبی خواهد داشت. صدرا این مراتب را از نازل به عالی سه مرتبه دانسته است: ۱. آن حقایق از مرتبه عالی خود در نزد نبی، تمثل و تنزل یافته و به شکل صور محسوس و الفاظ مسموع تجلی می‌کنند؛ ۲. نبی، بی‌واسطه، وجود حقیقی مفیض وحی و به تعبیر شریعت، روح‌القدس را مشاهده می‌کند؛ ۳. نبی به مقامی می‌رسد که بین او و مبدأ اول هیچ واسطه‌ای نباشد؛ این مرتبه عالی‌ترین مرتبه است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۲۹۹/۱-۳۰۰).

تحلیل نظریه تکامل و بررسی پیامدهای آن از منظر سید حسین نصر

اسحاق آسوده*

چکیده

سید حسین نصر، با تبحر در حکمت اسلامی، تسلط بر علوم طبیعی و آشنایی با مدرنیته، نظریه تکامل را نقد می‌کند. نوشته حاضر انتقادات و دلایل وی درباره نظریه تکامل و پیامدهای آن را بررسی می‌کند. به نظر وی، فاقد شیء نمی‌تواند معطی آن باشد و طبیعت کور با هر امتداد زمانی موجد آن نیست و این معنا با تأمل در سنخ فاعلیت حق تعالی، که هستی‌بخش است نه اعدادی، روشن می‌شود. به لحاظ منطقی ناممکن است که صور حیاتی بالاتر، از صور حیاتی نازل‌تر تکامل یابند. از منظر قدسی، تنها معنای مقبول تکامل، به فعلیت رسیدن قوه‌های نهفته شیء است. به نظر نصر، تعمیم نابجای بایسته‌های تکاملی به اخلاق، انسان‌شناسی و سایر علوم، مواجهه دنیای مدرن با تکامل به مثابه ایدئولوژی و نه صرفاً نظریه علمی، نفی امور قدسی و تاریخی دیدن آن، قدسی‌سازی امور مادی و طبیعی بدون توجه به سلسله‌مراتب وجود، از جمله ایرادهایی است که می‌توان بر داعیه‌داران تکامل داشت.

کلیدواژه‌ها: نصر، تکامل، داروین، مدرنیسم.

* دانش آموخته دکترای فلسفه دین و مسائل کلامی جدید، دانشگاه آزاد اسلامی واحد اصفهان (خوراسگان)

مقدمه

نظریه تکامل در معنایی عام، بر این نکته تکیه دارد که همه جهان یا بخش‌هایی از اجزای آن دستخوش تحولات پایدار و فزاینده است و در طی این روند بر تعداد و تنوع آن افزوده می‌شود. با این تعریف، باور به نظریه تکامل یا تطور در تقابل با ثابت و یکنواخت انگاشتن جهان و اجزای آن قرار می‌گیرد (Wiener, 1973: 174).

چارلز داروین (۱۸۰۹-۱۸۸۲) با مطالعه مقاله مالتوس (Malthus) (۱۷۶۶-۱۸۳۴) کشیش و اقتصاددان انگلیسی درباره رمز تعادل جمعیت (Essay on the principle of population)، متوجه این نکته شد که مسئله تکثیر جمعیت منحصر به قلمرو انسان‌ها نیست و سایر جانداران را نیز شامل می‌شود. به این صورت که با ازدیاد شمار موجودات زنده، غذای موجود کاهش می‌یابد و کشمکش برای بقا رخ می‌دهد. لذا طبیعت دست به انتخاب می‌زند و انواعی را که صفات برجسته‌تری دارند و سازگاری بهتری با محیط نشان می‌دهند و در تنازع حائز شرایط بقا شده‌اند برمی‌گزیند و این‌گونه تطور یا تحول موجودات رخ می‌دهد. نیای مشترک و انتخاب طبیعی از اجزای اصلی این نظریه است (Darwin, 1859).

نظریه تکامل در مواجهه با آموزه‌های مسیحی، دشواری‌هایی را در حوزه انسان‌شناسی، جهان‌شناسی، الهیات، اخلاق و اعتبار کتاب مقدس برانگیخت. به نظر برخی، این دیدگاه متضمن نفی آفرینش شکوهمند انسان و هبوط آدم، از بین رفتن امتیاز انسان در برخورداری از روح و جاودانگی، انکار هدفداری جهان و تدبیر الهی و تزلزل برهان نظم، نفی نظام ثابت و سلسله‌مراتبی عالم، فروپاشی نظام ارزشی سنتی و همچنین برپایی نظام اخلاقی سکولار بود (باربور، ۱۳۸۹: ۱۰۰-۱۲۲).

رویکرد متفکران اسلامی در خصوص نظریه مذکور بسیار متمایز از الهیدانان مسیحی بود. در میان آنها، دغدغه مخدوش شدن اصل توحید و خداشناسی مطرح نبود. در جهان اسلام، برای اثبات وجود خدا از ابتدا برهان نظم استفاده نشده بود تا خدشه آن تأثیر چندانی بر اعتقادات آنان داشته باشد. بیشتر پرسش‌ها و کاوش‌های متفکران اسلامی، خصوصاً اندیشمندان حوزوی درباره ارتباط آیات قرآن کریم با نظریه تکامل و بررسی میزان انطباق نظریه مذکور با متون اسلامی بود (آسوده، ۱۳۹۱).

تحلیل نظریه تکامل و بررسی بایدهای آن از منظر سید حسین نصر

سید حسین نصر از جمله اندیشمندان اسلامی است که از زاویه‌ای کلان‌تر بدان نگریسته است. وی با انسان‌شناسی خاص خود و سنت‌گرایی منبعث از آن و همچنین به واسطه تخصص در حکمت اسلامی و تسلط بر علوم جدید، نظریه تکامل را نقد می‌کند: «من در هاروارد نه تنها فیزیک، بلکه زمین‌شناسی و دیرین‌شناسی هم خوانده‌ام و با این پیش‌زمینه فکری است که فهم رایج در خصوص نظریه تکاملی داروینی را، حتی با زمینه‌های علمی، رد می‌کنم» (نصر، ۱۳۸۸، بخش اول).

۱. نظریه تکامل به روایت نصر

روایت کوتاه وی از نظریه تکامل، که معتقد است از قرن سیزدهم تا نوزدهم میلادی رایج بوده و داروین و دیگران آن را برگرفته‌اند و مبنای علوم زیستی قرار داده‌اند، چنین است:

اصل اساسی این نظریه این است که اشکال عالی‌تر حیات در طی مدتی بسیار طولانی از تطور و تکامل اشکال پست‌تر حیات پدید آمده و بالیده است و دست خالق مطلق در پیدایش انواع گوناگون و تحول تاریخی جهان در کار نبوده است. ممکن است که خداوند آن «آش مولکولی» اولیه‌ای را که کیهان‌شناسان جدید در بحث از آغاز و تکوین هستی بدان قائل‌اند خلق کرده باشد، اما ظهور انواع گوناگون [ذی‌حیات] صرفاً نتیجه تطور و تکامل درونی همان قالب مادی فضا-زمانی بود که در آغاز هستی مادی وجود داشت، بدون آنکه مداخله و تصرف هیچ‌گونه علل رازآمیز و متعالی در کار بوده باشد. و این تطور و تکامل هم هیچ قصد و غایتی ندارد، بلکه صرفاً از رهگذر تنازع میان «انواع» مختلف و «بقای انساب» عمل می‌کند (همو، ۱۳۸۷: ۲۶۸-۲۶۹).

نصر این نکته را مطرح می‌کند که گویا برای بیشتر افراد غیر از انتخاب میان نظریه هبوط انسان و نظریه صعود او، که همان تکامل است، و رد مطلق گزینه‌ای که انتخاب نکرده‌اند، راه دیگری وجود ندارد. لذا انکار نیروی خلاق خداوندی در طبیعت را برگزیده‌اند، حتی اگر اتخاذ آن مستلزم آن همه لوازم بعیدالاحتمال باشد (همو، ۱۳۸۶ ب: ۱۹۳-۱۹۴).

تأکید الهیات مسیحی بر ظواهر متون مقدس و منظر دینی‌ای که ظاهراً به نظریه خلقت‌گرایانه و آموزه خلق از عدم باور داشت، متفکران غربی را بر آن داشت تا میان دیدگاه دینی و دیدگاه تکامل‌گرایانه مادی یکی را انتخاب کنند و طبیعی بود دومی را برگزینند. لذا با اتخاذ این

فصلنامه علمی-پژوهشی دانشگاه قم: سال نهم، شماره اول، شماره پیاپی ۶۵ (پاییز ۱۳۹۴)

دیدگاه همه نشانه‌های دیدگاه مربوط به وجود حکمت خداوند در خلقت او، از میان رفت و این تا بدانجا که هم به دنیای علمی و هم به نظام به اصطلاح عقلانی مربوط است، نشانگر پیروزی نهایی و کامل دیدگاه ماده‌گرایانه درباره طبیعت بر دیدگاه دینی سنتی بود (همان: ۱۹۵-۱۹۶). برای آنها دیدگاه سومی مطرح نبود، چراکه پیش از این، دیدگاه عرفانی قائل به فیضان و صدور مراتب پایین‌تر هستی از مراتب بالاتر و در نهایت از مبدأ متعال رو به زاویه‌گزینی و زوال نهاده و عملاً به حاشیه رانده شده بود (صالحی، ۱۳۸۸).

به نظر نصر، شواهد و قرائن علیه نظریه تکامل در ادیان، همگانی و همسو است. این مطلب حتی در خصوص سنت‌هایی چون آیین هندو، جین و بودا نیز صادق است. یعنی در سنت‌هایی که در آنها تاریخ عالم هستی در مقیاس عظیم تصور شده و محدود به شش هزار سال نبوده و بر وجود مخلوقات دیگری پیش از انسان و نیز تغییرات زمین‌شناسی گسترده تأکید شده، نیز موضع مشترکی علیه تکامل وجود دارد (نصر، ۱۳۸۵: ۴۵۹).

بیش از یک هزار سال پیش، دانشمندان مسلمان کاملاً واقف بوده‌اند که وجود صدف‌های دریایی بر روی قله کوه‌ها، به معنای تغییر شکل کوه‌ها به دریاها و بالعکس بوده و تقدم حیوانات دریایی بر حیوانات خشکی و تأخر انسان از هر دو برایشان محرز بوده است. «در هیچ یک از کتب آسمانی مقدس و منابع سنتی، خواه از خلقت شش‌روزه سخن گفته باشند، خواه از دوره‌های کیهانی که طی گستره‌های وسیع زمان تداوم داشته‌اند، هیچ نشانه و مدرکی وجود ندارد بر اینکه صور حیاتی بالاتر از صور حیاتی نازل‌تر تکامل یافته‌اند» (همان: ۴۶۰).

نصر تصریح دارد که تمامی کتب مقدس معتقدند انسان از یک مثل اعلای ملکوتی فرود آمده است، نه اینکه از میمون یا موجود دیگری به حالت بشری تطور یافته باشد. مدارک و شواهدی هم که مدافعان برای تأیید نظریه تکامل از کتب مقدس جمع‌آوری کرده‌اند، معلول دو عامل است؛ یکی فراموشی تفسیر سنتی و ذوقی کتب مقدس؛ و دیگری تبدیل تفسیر طولی کتاب مقدس به شیوه عرضی و زمانی. کما اینکه به لحاظ فلسفی خود همین عوامل زمینه‌ساز ظهور نظریه تکامل شده است. زبان مشترک، موضع واحد و هم‌داستانی کتب مقدس بی‌دلیل نیست و نمی‌توان به استناد نصی خاص متعلق به سنتی خاص، یا با مستمسک قراردادن چند سطری از کتاب مقدس، که به صورت حساب‌شده گزینش شده‌اند، تأیید و پشتوانه‌ای برای اعتبار و صحت نظریه تکامل دست و پا کرد (همان).

۲. نقد نظریه تکامل

نقدهای نصر در زمینه تکامل در چند ساحت می‌گنجد. در یکی از ساحات ایشان به نقدهای درونی پرداخته و تحلیل منطقی می‌کند.

۲.۱. نقد درونی

۲.۱.۱. قطعیت شکل

یکی از موضوعاتی که قالب ذهنی مدرن با این دست‌آویز که تکامل تنها مفسر داده‌های علمی است، روی آن سرپوش گذاشته مسئله قطعیت شکل است. مثلث، مثلث است و شکلی نیست که به صورت مثلث تکامل یابد. تا وقتی مثلثی کامل نشده، مثلث نیست و اگر ما سه خط باز داشته باشیم که تدریجاً به یکدیگر متصل نشوند، حتی اگر یک میکرون هم باز و جدا از هم باشند، نمی‌توانیم آن را مثلث بنامیم. فقط در فرض اتصال است که می‌توان نام مثلث بر آن نهاد. به همین ترتیب، اشکال حیات هم قطعیت خودشان را دارند و بر مبنای همین واقعیت، یعنی قطعیت شکل‌ها، و نیز دیگر ملاحظات، بونوئه، زیست‌شناس معروف فرانسوی، با تکامل مخالفت ورزید. اکنون مفهوم سنتی شکل (مورفوس) قطعیت خود را هم در فلسفه و هم در علم غربی از دست داده است. تنها چیزی که باقی می‌ماند، اشکال ریاضی-بنیادی هستند که خود شکل‌هایی انتزاعی‌اند، اما اشکال مشخص و معین را گاليله و دکارت از حیطة علم به بیرون افکندند. وقتی شما علم را اندازه می‌گیرید و می‌گویید علم توضیح کمیت‌مند چیزها است، دیگر نمی‌توانید به اشکالی بپردازید که به کیفیت چیزها مربوط می‌شوند (نصر، ۱۳۸۸، بخش اول).

۲.۱.۲. انقلاب اندام‌وارانه

در اروپا، زیست‌شناسان برجسته‌ای وجود دارند که از «انقلاب‌های ارگانیک» و نه تکامل سخن می‌گویند که به صورت دفعی گونه‌های حیاتی نوینی را به وجود می‌آورند که در برابر آنچه از قبل موجود است، حکایت از گسست دارند (همو، ۱۳۸۶: ۱۹۶). زیست‌شناسانی چون سرمونیک و آر. فوندی، نویسندگان کتاب *پس از داروین* به زبان ایتالیایی، و نیز بسیاری دیگر مانند جی. موناسترا، که او هم ایتالیایی است، معتقدند داروین‌سیسم مانع رشد و توسعه زیست‌شناسی شده و با داده‌های زیست‌شناختی در تطابق نیست و آنچه در شواهد دیرین‌شناختی ظهور یافته در واقع

فصلنامه علمی-پژوهشی دانشگاه قم: سال نهم، شماره اول، شماره پیاپی ۶۵ (پاییز ۱۳۹۴)

انقلاب است، نه تکامل. حتی اگر نخواهیم درباره منشأ پیدایش اشکال نوین زنده صحبت کنیم می‌بینیم گونه‌ها همواره به طور ناگهانی ظاهر می‌شوند و به همین دلیل این نظریه در زبان فرانسه «انقلاب اندام‌وارانگاران» نامیده می‌شود (همو، ۱۳۸۸، بخش اول).

۲.۱.۳. نظریه اطلاعات

یکی از قوی‌ترین نقدهای صورت‌گرفته مربوط به نظریه اطلاعات است که بر طبق آن نمی‌توان از یک واحد، اطلاعاتی بیش از آنچه در درون آن نهاده شده است، به دست آورد (همان). این قاعده را می‌توان در خصوص سلول‌ها، به مثابه یک واحد مشتمل بر مقدار معینی اطلاعات، تعمیم داد. چگونه می‌توان اطلاعات درون سلول را بدون مداخله فاعل، صرف نظر از اینکه چه کسی باشد، افزایش داد. نمی‌توان سلول را منطبق بر نظریه اطلاعات بررسی کرد و در عین حال با تفاسیر رایج از نظریه تکامل موافقت کرد؛ تفاسیری که طبق آنها، طی فرآیندهای زمانی و بدون علتی خارجی متعلق به مرتبه‌ای بالاتر، بتوان اطلاعات مندرج درون یک ژن را افزایش داد (همو، ۱۳۸۵: ۴۶۱-۴۶۲).

۲.۱.۴. نقد منطقی

از منظر منطقی، ممکن نیست اگر در جعبه‌ای چهار چیز باشد، پنج شیء خارج شود. در مشاهدات زمین‌شناسی و دیرین‌شناسی ادعا می‌شود تکامل یک صورت به صورت دیگر رخ می‌دهد، اما به لحاظ منطقی محض، نامعقول است. مدافعان تکامل از طریق اثبات زمان‌های طولانی و با توسل بدان می‌کوشند مدعیات خود را توجیه کنند. اما از نظر نصر، منطقیاً ناممکن است ماده ساکن آگاه شود یا سازمانی رفیع‌تر، از سازمانی فروتر ناشی شود؛ و این موضوع در ظاهر نه خلاف منطق بلکه مخالف قوانین فیزیکی است. این زمان خواه یک هزار سال و خواه یک میلیون سال باشد، به لحاظ منطقی امکان تبدیل «الف» به «ب» نیست مگر در شرایطی که «ب» از پیش به نوعی مندرج در آن باشد و اگر «ب» واجد چیزی افزون بر «الف» یا فراتر از آن باشد این تبدیل ناممکن است. هیچ مقدار شکیبایی و تحمل تکاملی نمی‌تواند در این اصل منطقی تغییری ایجاد کند و ابهام موجود در تعریف نظریه تکامل از جانب مدافعانش، در واقع حربه‌ای برای طفره‌رفتن از بررسی منطقی نقادان است (همان).

۲.۲. نقد بیرونی

در ساحتی دیگر، نصر به نقد بیرونی می‌پردازد و از یک سو نگاه دنیای مدرن را به این نظریه سرزنش و نقد می‌کند و از سوی دیگر کوشش دانشمندان اسلامی در آشتی‌دادن میان نظریه مذکور و آیات قرآن را شماتت می‌کند و ناپذیرفتنی می‌داند.

۲.۲.۱. دنیای مدرن

وی سنت‌گرایی آشنا با مبانی مدرنیته و پیامدهای آن است و با تعبیراتی چون ستون خیمه مدرنیسم، ایدئولوژی، مد روز، عقیده‌ای تبعیدی، دین جدید و ... از تکامل یاد می‌کند و معتقد است این نظریه با همه تغییراتش، به واسطه روح مادی‌گرایانه نهفته در آن، یکی از شالوده‌های مدرنیته است: «نظریه تکامل ستون خیمه مدرنیسم است و اگر این ستون سقوط کند، کل خیمه بر سر مدرنیسم فرو خواهد ریخت. بنابراین، به مانند یک ایدئولوژی با آن رفتار می‌شود، نه یک تئوری علمی که به اثبات رسیده است» (همان). در جایی دیگر، تصریح دارد هیچ نظریه یا ایده مدرنی به اندازه نظریه تکامل به زیان دین تمام نشده است، چراکه با تبلیغات گسترده بسان واقعیت علمی اثبات‌شده‌ای انگاشته می‌شود تا فرضیه‌ای مربوط به زیست‌شناسی، جانورشناسی یا دیرین‌شناسی. تکامل در حیطه‌های گوناگون، از اخترفیزیک گرفته تا تاریخ هنر، به مد روز تبدیل شده است (همو، ۱۳۸۷: ۱۸۱-۱۸۲).

در جایی دیگر، آن را دین دنیای متجدد و بزرگ‌ترین دشواری پیش روی فهم سنتی از نظم طبیعت در غرب معرفی کرده است که بخش اعظم الهیات مسیحی را به عقب‌نشینی در برابر هجوم خویش وادار کرده و بر آنش ساخته تا در فهم خویش از انسان و سرنوشت آن تجدید نظر کند (همو، ۱۳۸۶: ب: ۱۹۷). از منظر نصر، نظریه تکامل به رغم بی‌معنایی (نامعقولیت) مابعدالطبیعی و منطقی‌اش و نیز علی‌رغم حجم گسترده شواهد دیرین‌شناختی حاکی از ظهور دفعی انواع مختلف، در نظام دانشگاهی مغرب‌زمین، نه فرضیه‌ای علمی، بلکه چنان عقیده‌ای تبعیدی مقبول افتاده است (همان: ۱۹۳).

وی نوع واکنش‌هایی را که معمولاً علیه منتقدان تعالیم تکاملی، به‌خصوص در دنیای آنگلو ساکسون صورت گرفته، شاهدهی بر مدعای خود می‌داند. شیوه مواجهه با مخالفان این نظریه چنان نظریه مکانیک کوانتوم و غیره نیست و دفاع از آن بیشتر به سرسختی مدافعان یک دین می‌ماند تا جانبداری از یک نظریه علمی متعارف (همان: ۴۴۱؛ همو، ۱۳۸۸، بخش اول). این

فصلنامه علمی-پژوهشی دانشگاه قم: سال نهم، شماره اول، شماره پیاپی ۶۵ (پاییز ۱۳۹۴)

شیوه دفاع هواداران تکامل از نظریه‌ای که آن را علمی می‌نامند علاوه بر اینکه به پیکار برای ایمان و عقاید دینی می‌ماند تا حقایق علمی، با تعریف خود آنها از ماهیت علم هم ناسازگار است (همو، ۱۳۸۵: ۴۵۶-۴۵۷). کنایه نصر و اعجابش از استاد مارش، رئیس انجمن آمریکایی و مدافع قسم‌خورده روش علمی، است که گفت: «من نیازی به اقامه دلیل بر تکامل ندارم، زیرا تردید در تکامل در حقیقت تردید در علم است و علم فقط نام دیگری برای حقیقت است». این بیان، گذشته از اینکه خود علمی نیست و با تعریف علم ناسازگار است، معمولاً هنگام بحث از نظریه تکامل مطرح می‌شود (همان: ۴۸۰).

علی‌رغم آن همه شواهد زیست‌شناختی، که طی قرون چهاردهم/ بیستم هم از جانب متکلمان و فلاسفه و هم از جانب دانشمندان در رد و ابطال نظریه تکامل، چه در صورت داروینی و چه در صورت نئوداروینی، مطرح شد (نک: Stern, 1965: 290)، هنوز این انتقادات چندان جدی گرفته نشده و در غرب خصوصاً سرزمین‌های آنگلو ساکسون داروین به قهرمان بزرگی بدل شده و محافل رسمی به این انتقادات، چه علمی و چه غیرعلمی، وقعی ننهادند و آنها را رد می‌کنند (نصر، ۱۳۸۷: ۲۶۹-۲۷۰) حال آنکه در نقطه مقابل اندیشمندان مشهوری هستند که باور به تکامل را به استهزا گرفته و سرزنش می‌کنند. مثل این شوماخر که می‌گوید: «تکامل باوری علم نیست [بلکه] افسانه‌ای علمی - تخیلی یا حتی نوعی شوخی احمقانه است». وی در کتاب خود می‌افزاید: «بسیار بهتر است معتقد باشیم زمین صفحه مدوری است که لاک‌پستی آن را حمل می‌کند و چهار فیل اطراف آن را نگه داشته‌اند، تا اینکه به نام «تکامل باوری» معتقد باشیم نیای ما به گولی مافوق انسان می‌رسد» (Schumacher, 1977: 114 به نقل از: نصر، ۱۳۸۶ الف: ۱۸۲-۱۸۳).

به نظر نصر، دلیل این امتناع از پذیرش و بی‌توجهی به انتقادات، آن است که قول به تکامل یکی از ارکان جهان‌نگری جدید یا تجدد را تشکیل می‌دهد و اگر قرار باشد نظریه تکامل رد شود، کل ساختاری که دنیای متجدد بر آن مبتنی شده، فرو خواهد ریخت و به‌ناچار باید بر حکمت هول‌انگیز خالق مطلق در خلق صور متکثر حیات، که در روی زمین و در دل دریاها مشهود است، گردن نهاد. به همین دلیل است که نظریه تکامل همچنان در غرب به عنوان واقعیتی علمی، نه نظریه، تدریس می‌شود و هر که با آن مخالفت کند به عنوان دین‌باوری تاریک‌اندیش طرد خواهد شد (همو، ۱۳۸۷: ۲۶۹-۲۷۰).

۲.۲.۲. متفکران اسلامی

نصر ورود نظریه تکامل به جهان اسلام را به واسطه نوشته‌های متجددانی می‌داند که این اندیشه را در مفهوم علمی یا فلسفی آن پذیرفتند و کوشیدند برخی آیات قرآن کریم را بر اساس نظریه تکامل معنا کنند (همان: ۲۶۹). وی با این استدلال که به هیچ طریقی نمی‌توان میان تصور آدم به منزله موجودی که خداوند اسماء را به او تعلیم داد و او را خلیفه خود در زمین قرار داد، با تصور تکاملی از انسان، که او را موجودی ارتقایافته از میمون قلمداد می‌کند، آشتی برقرار کرد، کوشش تجددخواهان مسلمان در تحمیل تفاسیر خود بر آیات قرآن و ایجاد سازش نافرجام بین آیات خلقت و محتوای نظریه تکامل را محل تردید قرار می‌دهد. به نظر می‌رسد اشاره نصر به یدالله سبحانه است، که در جای خود بدان خواهیم پرداخت.

وی تعریضی نیز به عده‌ای از اندیشمندان مسلمان سنت‌گرا و نیز بنیادگرا می‌زند که نظریه تکامل را عمدتاً به دلایل دینی محض، بدون اقامه ادله منطقی و عقلی رد می‌کنند؛ و البته یادآور می‌شود اندکی از مسلمانان زحمت این را به خود داده‌اند، که علی‌رغم ادعای دایرةالمعارف‌های رایج مبنی بر پذیرش همگانی این نظریه، امتناع منطقی آن را در نظر بگیرند و در شواهد و قرائنی که منتقدان علیه آن اقامه کرده‌اند مذاقه کنند (همو، ۱۳۸۶ الف: ۱۸۱-۱۸۲).

ایشان شیوه مواجهه برخی اندیشمندان مسلمان را که تلاش دارند «گونه‌ای نسخه اسلامی تکامل یا تکامل‌باوری خداپرستانه» عرضه کنند نادرست دانسته و تصریح می‌کند این نسخه، نابسامان‌تر از مفهوم داروینی تکامل است، چراکه نه با تکامل علمی انطباق دارد و نه حتی زیست‌شناسان لادری و خدا‌نا‌باور را راضی می‌کند. در ثانی، این نسخه اسلامی دست‌ان‌خاسته خدا را طی فرآیندی که معتقدیم بدان شناخت داریم، اما در واقع چیزی درباره‌اش نمی‌دانیم، می‌بندد (همو، ۱۳۸۸، بخش اول). به نظر نصر، تکامل‌باوری در این معنا چیزی نیست جز تلاشی نومیدانه و از سر استیصال برای پرکردن خلأی که به دنبال کوتاه‌کردن دست خداوند از خلقت و نیز انکار حقایق فوق بشری، به وسیله انسان متجدد، روی داده است؛ امری که قهراً منجر به سقوط انسان به مرتبه‌ای دون شأن و منزلت وی خواهد شد. همین که اصل متعالی فراموش شد، عالم تبدیل به دایره‌ای خواهد شد بی‌مرکز؛ و این تجربه بی‌مرکزی برای هر کس که میانی تجددگرایی را بپذیرد، چه مسلمان باشد و چه مسیحی، رنگ واقعیت می‌پذیرد (همو، ۱۳۸۶ الف: ۱۸۳).

۳. پیامدهای نظریه تکامل

۳.۱. نفی غایت‌مداری و هدفمندی عالم

نصر معتقد است نظریه تکامل با انکار هر گونه غایت‌مندی و استناد به تحویل‌گرایی آخرین نشانه‌های حکمت الهی را از چهره طبیعت پاک کرد و هر گونه مفاد غایت‌مدارانه‌ای را که ممکن بود صورت‌های طبیعی واجد باشند، محو کرد و پیوندی که میان موجودات زنده و حقایق مثالی آنها بود، رخت بریست و نفی غایت‌شناسی، تا جایی که به عالم بی‌جان مربوط است و جزء لاینفک فیزیک کلاسیک بود، به حوزه حیات تسری یافت (همو، ۱۳۸۶: ۱۹۴).

۳.۲. قداست‌زدایی از حیات

رواج نظریه تکاملی، معنای قداست زندگی را زدود و هر گونه امکان حضور نقش و نشان امر ثابت و امر سرمدی را از میان برد (همان: ۱۹۷). به نظر نصر، انهدام معنا و مفهوم تقدس خلقت خداوند و آگاهی مستمر الهی به عنوان خالق و حافظ انواع جانداران، از جمله نقش‌هایی بود که این نظریه ایفا می‌کرد. بیگانه‌کردن علم از دین و ایجاد جهانی که می‌توان در آن سیر کرد و شگفتی‌های خلقت را بدون کمترین احساس اعجاب و حیرت دینی کاوید، ثمرات بعدی آن بود (همو، ۱۳۸۷: ۲۶۹).

۳.۳. تسری گفتمان تکاملی به سایر علوم

این نظریه خیلی سریع از زیست‌شناسی به سایر علوم و حتی قلمروهای غیرعلمی بسط و سرایت یافت، به نحوی که امروزه در دنیای متجدد هر کسی درباره هر چیزی با معیار تکامل می‌اندیشد و سخن می‌گوید (همان).

۳.۴. رواج تحویل‌گرایی

قابلیت تحویل یا فرو‌کاهش علمی یکی از قدرتمندترین نیروها در دنیای متجدد و ذاتی علم جدید با پشتوانه نظریه تکامل است. در این معنا روح به ذهن یا روان مقید تنزل می‌یابد. روان مقید به فعالیت زیستی و فعالیت زیستی به ماده بی‌جان فرو کاسته می‌شود. استمرار این تحویل‌گرایی به ذرات محض کاملاً کمی یا انرژی بی‌پایانی می‌رسد که معیار سنجش حرکات می‌شود (همان):

تحلیل نظریه تکامل و بررسی پدیده‌های آن از منظر محمد حسین نصر

۲۷۰-۲۷۱). زیست‌شناسان تکاملی در پاسخ به این پرسش که «چگونه ممکن است چیزی بزرگ‌تر، از چیزی کوچک‌تر حاصل آید؟» ضمن انکار چیز بزرگ‌تر می‌گویند این امری کیفی است و از طریق فروکاست‌گرایی صورت می‌پذیرد. مثلاً با فروکاستن پشه‌های کوچک به ساختارهای مولکولی صرف، تصور می‌کنند دیگر نباید در خصوص حاصل‌آمدن بزرگ‌تر از کوچک‌تر سخنی به میان آورند (همو، ۱۳۸۸، بخش اول).

۵.۳. ظهور مکتب اصالت علم

مذهب اصالت علم یا علم‌پرستی یکی از مهم‌ترین عناصر تشکیل‌دهنده تحویل‌گرایی است. نصر معتقد است علم جدید علی‌رغم محدودیت‌هایش، به عنوان شیوه‌ای بایسته برای شناخت جنبه‌های معینی از جهان طبیعی به کار می‌آید و با ادغام در سلسله‌مراتب کلی‌تر معرفت توفیقات بیشتری هم می‌یابد. اما مکتب اصالت علم، دانش جدید را به نوعی ایدئولوژی کامل و طریقی برای نگرش به همه چیز مبدل کرده و این چنین برتری یافته است:

همین مذهب اصالت علم است که هیچ نظر و نظریه‌ای را جز در صورتی که علمی باشد برای حصول به معرفت جدی تلقی نمی‌کند و امکان هر گونه راه و روش دیگری برای شناخت را همچون شناختی که از رهگذر وحی حاصل می‌شود، منتفی می‌داند. استیلای مذهب اصالت علم باعث شده است نظر و نظریه دینی در باب هستی بی‌ربط جلوه کند و شأن دین تا حد یک عده اصول اخلاقی کاملاً ذهنی و موضوعاتی متعلق به وجدان شخصی تنزل یابد. و همانا مذهب اصالت علم است که واقعیت معنوی‌ای را که انسان همواره در پیرامون خود می‌یافته تا حدود بسیار زیادی از میان برده و آنچه را که می‌توان به تعبیر متکرر قرآن مجید، جنبه رازگوی طبیعت دانست، از آن گرفته و این فکر اساسی اسلامی را که پدیده‌های طبیعت آیات خداوند و مظاهر او در خلقت است منهدم کرده است (همو، ۱۳۸۷: ۲۷۱-۲۷۲).

۶.۳. مارکسیسم

به نظر نصر، مارکسیسم کاملاً بر مبنای آن چیزی بنا نهاده شده که پیروانش مبنای علمی تکامل تاریخی نامیده‌اند. ماتریالیسم دیالکتیک عمیقاً متأثر از داروینیسم بود. اکنون روزگار مارکسیسم به

عنوان نظریه‌ای جزم‌اندیشانه سپری شده و فقط تعداد کمی مارکسیست باقی مانده‌اند. اما فلسفه‌ای که مارکسیسم پشتیبانی می‌کرد هنوز هم نسبتاً رواج دارد (همو، ۱۳۸۸، بخش اول).

۷.۳. نژادپرستی

از منظر نصر، آموزش‌های مدارس مبنی بر تکامل اشکال مختلف حیوانات و منتهی‌شدنشان به پیدایش موجودات انسانی، و آنچه در اغلب موزه‌های تاریخ طبیعی غرب به نمایش درمی‌آیند، که ماموت‌ها، مخلوقات مشابه، مردم بومی، و موجودات پیشرفته انسانی را در یک امتداد قرار می‌دهند، همه به نوعی از انسان‌شناسی باز می‌گردد که منشأ طبیعت گرایانه را برای موجود انسانی فرض کرده و سپس انسان سفید را ملاحظه کرده است که معرف رشد و پیشرفت بشریت است. مطابق این دیدگاه، تمدن غربی توسعه پیدا کرده و به وضعیتی پیشرفته‌تر و ستوده‌تر از سایر تمدن‌ها تکامل یافته است. این نظرگاه، به واسطه همین ایده تکامل، زنده نگه داشته شده و به‌شدت از آن دفاع شده است که باید سرشت واقعی آن را درک کرد و سپس از منظر عقلانی و نیز اخلاقی به نقد آن پرداخت (همان).

۴. جهان‌بینی اسلامی و تکامل

در جهان‌بینی علمی، مطالعات درباره جهان طبیعت از حقایق الوهی و قدسی منفک شده، و سپس این واقعیت مثله‌شده، همچون تنها حقیقت موجود عرضه می‌شود. «در تئوری مدرن تکاملی، محور عمودی که تبیین‌کننده چرایی ظهور اشکال و صور خاص در جهان مادی است، افقی شده و بنابراین تنها از طریق چارچوب زمان و ماده است که علم مدرن به درک و دریافتی از پیدایش هر چیز از جمله صور ذی‌حیات دست می‌یابد» (همان).

نصر می‌گوید از منظر علم مدرن بی‌معنا است که صور مخلوقات موجود در ماورای این دنیای مادی، در لحظه‌ای خاص اندر این عالم مادی ظهور یابند؛ صورت‌هایی که طبق علم و اراده خداوند و نیز مطابق با شرایطی که خدا برای یک جهان خاص وضع کرده متبلور می‌شوند، آن‌سان که دیدگاه اسلامی بدان قائل است. طبق تعالیم اسلامی، آفرینش دفعی عالم، منشأ الهی دارد و مطابق با آنچه پیش‌تر در خرد الهی متمثل بوده خلق شده و جدایی یک‌گونه از گونه دیگر و پیدایی موجودات از یکدیگر بدون نفی سلسله علت‌های طبیعی و مادی در آفرینش عالم، منتفی است. متکلمان با تمسک به واقعیت علیت الوهی (زنجیره علت و معلول الهی) در نظم

تحلیل نظریه تکامل و بررسی پدیده‌های آن از منظر محمد حسین نصر

مخلوقات و این اندیشه قرآنی که قدرت آفرینش‌گرانه فقط به خدا تعلق دارد نه ماده، همواره قادرند دیدگاه زیست‌شناسانه تکامل را نقد کنند (همان).

انسان اسلام، همچنان که اشرف مخلوقات است، درون خود طبایع حیوانی و نباتی نیز دارد، اما این انسان، تکامل یافته انواع و اشکال پایین‌تر حیات نیست، در حالی که نظریه تکامل دست خالق مطلق را در پیدایش انواع گوناگون و تکامل اشکال پست‌تر به اشکال عالی‌تر حیات کوتاه کرده و نقشی حداقلی برای آفریدگار قائل است. بنابراین، طبق تعالیم اسلام، اولاً خدا اعطاکننده وجود است و هیچ قدرت دیگری در جهان قادر نیست وجود ببخشد، مگر منشأ وجود. ثانیاً خودش، هم حی است (زنده) و هم محیی (زندگی‌بخش). او سرچشمه و اعطاکننده کل حیات است. به همین صورت، هیچ قدرت دیگری در جهان قادر نیست زندگی ببخشد مگر منبع حیات. نتایج مترتب بر کلام فوق این است که منشأ تصادفی حیات ابطال می‌شود؛ چراکه خدا سرمنشأ همه موجودات، چه ذی‌حیات و چه فاقد حیات، است. همچنین، زنده به غیرزنده کاهش نمی‌یابد. فروکاستن یک چیز به هیچ یا کاهش هیچ به یک چیز باطل است. هیچ کس نمی‌تواند بگوید خدا دایناسورها را به این صورت خلق کرده و در عین حال مدعی شود که دایناسورها به واسطه شرایط محیطی نقصان یافته و بعداً دوباره تکامل یافته و به این یا آن حیوان تبدیل شده‌اند (همو، ۱۳۸۸، بخش اول).

۱.۴. سلسله‌مراتب وجود و تکامل

مقصود از سلسله‌مراتب وجود، که از مبدأ کلی صادر می‌شوند، مبدأیی که همه موجودات در آن حضور سرمدی دارند، این است که کلیه موجودات عالم، مانند حلقه‌های زنجیر یا پله‌های نردبان، به هم پیوسته و بدون طفره از وجود محض تا عدم صرف در سلسله‌ای منظم قرار گرفته‌اند و مقام هر یک در این سلسله بستگی به درجه شدت و ضعف مرتبه وجودی آن دارد (همو، ۱۳۷۷: ۱۱۴). به کمک شهود تعقلی می‌توان همه موجودات را به صورت ذومراتب دید و ممکنات ظهور یافته در حقیقت، تعلق به ساحت قدسی یا همان خزانه غیب دارند. به تعبیر مابعدالطبیعی، امکان ندارد هیچ فرآیند زمانی چیزی را به الوهیت یا حق، از آن حیث که حق است، اضافه کند. هر چیزی که رشد و توسعه پیدا می‌کند، این رشد و توسعه همیشه متعلق به ماهیت است، حال آنکه واقعیت کامل در عالم لایتغیر مُثُل اعلا مقام دارد. از منظر مابعدالطبیعی، صورت نشان از یک مُثُل اعلا و یک امکان الهی است نه عرض برای توده‌ای از مواد. صور موجودات زنده دارای

فصلنامه علمی-پژوهشی دانشگاه قم: سال نهم، شماره اول، شماره پیاپی ۶۵ (پاییز ۱۳۹۴)

واقعیتی کیفی‌اند که نمی‌تواند تکامل یافته از صور دیگر باشد مگر آنکه در محلی حضور داشته باشد که آن محل جایی جز عالم مثال، که مبدأ همه صور است، نیست (همو، ۱۳۸۵: ۴۵۸-۴۵۹). در حالی که دیدگاه تکاملی در خصوص مراتب اعلا وجود و واقعیات مثالی، که تعیین‌بخش صور این دنیا هستند، نابینا است (همو، ۱۳۸۶ الف: ۱۸۳)، از طرفی، چیزی که به مرتبه وجودی پایین‌تر تعلق دارد، هرگز نمی‌تواند باعث چیزی شود که ذاتاً متعلق به مرتبه وجودی بالاتر است. از منظر قدسی، تنها معنایی که تکامل هر چیز می‌تواند داشته باشد، به فعلیت رسیدن قوه‌های نهفته در آن چیز است. باروری، شکوفایی و ثمردهی دانه‌های زیر خاک یا نمو جنین و طی شدن مراحل رشد نوزاد، در حکمت اسلامی به معنای تکامل است. اما به مفهوم تغییر و تبدیل یک گونه به گونه‌ای دیگر نیست، بلکه منظور فعلیت‌یابی امکانات بالقوه است نه تطور و تبدل مد نظر داروینیسیم. تاریخچه این مفهوم در غرب به آگوستین می‌رسد و ما هم در بسیاری از متفکران مسلمان، از جمله در کیهان‌شناسی ابن‌سینا، با این مفهوم مواجه و در مکتوبات سایرین با آن آشنا شده‌ایم (همو، ۱۳۸۸، بخش اول).

به‌علاوه، همه دوران‌های زمان نمی‌توانند چیزی را از عدم خلق کنند. قدرت آفرینشگری فقط به مبدأ خلاقه، که خودش فعلیت محض است، تعلق دارد. این نظریه با نفی امور قدسی و ماوراءالطبیعی و بدون توجه به سلسله‌مراتب وجود می‌کوشد فرآیند تاریخی را خداگونه بشمارد، یا امور الوهی را بستری تاریخی بخشد. بدین نحو که هم این فرآیند تاریخی را واقعیت نهایی و غایی می‌داند و هم قدرت خلق از عدم را، که پیش‌تر متعلق به ساحت قدس ربوبی بود، به آن فرآیند تاریخی منتقل می‌کند (همو، ۱۳۸۵: ۴۵۸).

۲.۴. اندیشمندان مسلمان قبل از داروین

برخی معتقدند پیش از اینکه داروین، نظریه تکامل را به جهانیان معرفی کند دانشمندان مسلمان ایرانی بدان ملتزم بوده‌اند و در آثار خود بدان پرداخته‌اند. سید حسین نصر با انتساب نظریه تکامل به مسلمانان مخالف است. او می‌گوید مسلمانان به سلسله‌مراتب وجود قائل بودند نه نظریه تکامل (همان: ۴۸۲). وی در نقد انتساب این نظریه به بیرونی می‌گوید:

مقصود از سیر انسان از مراحل دیگر به نظر بیرونی و اکثر علمای دیگر اسلامی، اشاره به وجود سلسله‌مراتبی در عالم است که به حسب آن موجودات تقسیم‌بندی شده‌اند و هر یک در مقام و درجه‌ای مطابق با مرتبه وجودی و طبیعت خود قرار

تحلیل نظریه تکامل و بررسی پایه‌های آن از منظر محمد حسین نصر

گرفته است. ... بعضی این جمله را به معنای فرضیه تطور جدید تعبیر کرده‌اند، لکن چنین به نظر می‌رسد که مقصود ابوریحان، همان سلسله‌مراتب صعودی و نزولی است، مخصوصاً که او طبیعت را حافظ انواع می‌داند (همو، ۱۳۷۷: ۲۴۰-۲۴۱).

اخوان‌الصفا نیز معتقدند در سه عالم جماد، نبات و حیوان بین بالاترین مرتبه عالم پایین‌تر و پایین‌ترین مرتبه عالم بالاتر پیوستگی است. بالاترین مرحله جمادات به نبات نزدیک است و بالاترین مرتبه نباتات حلقه اتصالی به عالم حیوان است. از میان حیوانات آنان که در مقیاس بالاتری از هوش و فراست هستند به انسان نزدیک‌ترند (همان: ۱۱۶).

نصر در نقد مشابه‌دانستن نظر اخوان‌الصفا با نظریه تکامل معتقد است، اولاً، از منظر صاحبان رسائل هر فعل و انفعال و تغییر و استحاله‌ای که در این عالم به وقوع می‌پیوندد، متأثر از افعال نفس کلی است، نه نیروی مستقلی که در درون اجسام قرار گرفته باشد. ثانیاً، هر موجودی در این عالم سایه حقیقت یا رب‌النوعی است در عالم مثال، که تغییرناپذیر و از زوال و نیستی به‌دور است. لذا تبدیل نوعی به نوع دیگر ممکن نیست. ثالثاً، انطباق موجودات با محیط خود نتیجه تنازع بقا نیست بلکه اثر آفریدگار جهانیان است و رابعاً در جهان‌شناسی اخوان، برعکس تکامل‌گرایان، دست خداوند هیچ‌گاه از خلقت قطع نشده است (همان: ۱۱۸-۱۲۲).

البته میان آرای اخوان و نظریه تکامل تشابهاتی هم ذکر می‌شود؛ از جمله اینکه در هر دو تاریخ پیدایش جمادات پیش از نباتات و نباتات قبل از حیوانات است. دیگر اینکه اخوان هم معتقد بودند هر موجود باید خود را با محیط خود منطبق کند و محیط در ساختمان بدن و رشد و نمو او مؤثر است. اما نصر معتقد است این شباهت‌ها ظاهری بوده و هر موجودی را در این عالم غایتی است و تقدم و تأخر موجودات بر یکدیگر نیز نسبت به هدف نهایی است که همان بازگشت کثرت به وحدت است. ضمن اینکه جدای از تقدم زمانی جمادات، نباتات و حیوانات نسبت به هم، تقدم منطقی و عقلی نیز در سلسله‌مراتب وجود دارند (همان: ۱۱۹-۱۲۲).

نتیجه

شیوه مواجهه نصر با نظریه تکامل از این حیث که قائل به عدم اثبات و قطعیت علمی آن است با غالب متفکران اسلامی مشابهت دارد، اما از جهاتی متمایز است. یکی به واسطه آشنایی‌اش با مدرنیسم و دیگر به سبب تسلطش بر علوم جدید. علاوه بر اینها، رویکرد انسان‌شناسانه منبعث از

فصلنامه علمی-پژوهشی دانشگاه قم: سال نهم، شماره اول، شماره پیاپی ۶۵ (پاییز ۱۳۹۴)

تعالیم اسلامی و مشرب سنت‌گرایی خاص نصر سبب شده است، نگاه انتقادی وی به نظریه تکامل متفاوت‌تر از سایر متفکران اسلامی به نظر برسد.

بسیاری از متفکران اسلامی نظریه تکامل را ارزیابی و نقد کرده‌اند، اما اکثریت بر آرای داروین متمرکز شده‌اند و نظراتش را از جهت میزان انطباق بر آیات قرآن کریم در بحث خلقت واکاوی کرده‌اند (آسوده، ۱۳۹۱، فصل ۲). مثلاً محمدحسین طباطبایی و برخی شاگردان وی معتقدند نظریه تکامل به لحاظ علمی فرضیه‌ای بیش نیست. و آیات خلقت، آفرینش دفعی و مستقل نوع انسان را تأیید می‌کند و در صورت اثبات قطعی نظریه تکامل، امکان تأویل آیات خلقت مطابق با یافته‌های جدید، وجود دارد. ایشان اختلاف مراتب حیات را می‌پذیرد، اما اینکه این اختلاف مراتب از نوعی به نوع دیگر قابل سرایت باشد و تطور مد نظر از آن اخذ شود، مطلبی است که به حدسی غیریقینی می‌ماند تا نظریه‌ای علمی. وجه شباهت نظر طباطبایی و نصر در فرضیه‌انگاری نظریه تکامل و همچنین فقدان قابلیت تطبیق نظریه مذکور بر آیات قرآن است (طباطبایی، ۱۳۷۹: ۳۸۷/۱۶-۳۸۸).

یدالله سبحانی، که خود متخصص در علوم زیستی است، می‌کوشد دیدگاه‌های داروین را بر آیات خلقت منطبق کند و معتقد است هیچ اختلاف و تناقضی میان بیان قرآن و مراتب قطعی علمی در مسئله تکامل تدریجی، وجود ندارد. وی ضمن پذیرش برخی ایرادهای وارد شده بر نظریه تکامل و جامع‌نبودن آن، انکار آن را نیز به دور از منطوق علمی و در تعارض با آیات قرآن می‌داند و ضمن رعایت شأن مفسران بزرگ، آنان را به دلیل ناآشنایی با علوم و حقایق زیستی مرتبط با مسئله خلقت یا محدودیت فرصت و بررسی‌نکردن علمی آن، نقد می‌کند و تأکید می‌ورزد که نباید با توصیفات غیرعقلی و بی‌منطق از آیات قرآن، به دست معاندان و منکران بهانه داد و آن را مجموعه‌ای از خرافات معرفی کرد (سبحانی، ۱۳۴۶: ۱۰۰-۱۰۱).

اصرار سبحانی بر عرضه تفسیری مقبول از قرآن نزد دانشمندان و خوف سرزنش و انکار آیات از جانب منتقدان در تقابل با دیدگاه‌های نصر است. سبحانی از این گلایه می‌کند که چرا مفسران کلام خود را به یافته‌های علمی دانشمندان نزدیک نکرده‌اند و از آبشخور علم جدید جرعه‌ای نمی‌نوشند. نصر کوشش تجددخواهان مسلمان در تحمیل تفاسیر خود بر آیات قرآن و ایجاد سازش نافرجام بین آیات خلقت و محتوای نظریه تکامل را نقد می‌کند. وی معتقد است قرآن همچون سایر متون مقدس صریحاً جهان و همه مخلوقات را آفریده‌های خدا می‌داند و اصل و منشأ انسان را نه حیوانی ماقبل تاریخی، که انسانی از ابتدا انسان‌وار می‌داند، همان که در سنت

تحلیل نظریه تکامل و بررسی پدیده‌های آن از منظر محمد حسین نصر

اسلامی موسوم به آدم بوده است (نصر، ۱۳۸۷: ۲۶۹). در حالی که سحابی معتقد است، قرآن با بیان‌های گوناگون، به انشاء و سیر حیات در سلسله موجودات بر اساس تکامل تدریجی و پیوستگی نسلی تصریح کرده، از این تصریحات نتایج بدیعی برای جلوه‌دادن علت اصلی و غایی در عالم مخلوقات گرفته است (همان: ۱۲۸).

مشکینی، از جمله علمای اسلامی است که درباره موضوع مذکور کتاب تکامل در قرآن را نگاشته است. به نظر وی، مسئله تحوّل و دگرگونی یا تکامل، نه تنها بر انکار وجود خدا و صانع دلالتی ندارد، بلکه دلیلی بر وجود آفریدگار دانا به شمار می‌رود. وی معتقد است مسئله تحول و دگرگونی یا تکامل، که برخی از آیات قرآن از آن با واژه «اختلاف» تعبیر می‌کنند، بارها به عنوان دلیلی بر وجود آفریدگار دانا به کار رفته است. مانند آیه ۲۲ سوره روم: «وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَاللُّوَانِكُمْ». بنابراین، تغییر و تکامل زبان‌ها، رنگ‌ها و نژادها از نوعی به نوع دیگر همگی دلایلی آشکار بر وجود و قدرت خداوند متعال است. ایشان فعل و انفعالات درونی گیاهان را مشابه تحول و تطور نوع حیوانات دانسته که همگی از نشانه‌های قدرت الهی و مثبت او بوده و میان تحوّل و تبدل انواع (بدین صورت که نوعی نابود شود و نوعی دیگر پیدا شود) از یک طرف و تغییر و تکامل افراد در طول زندگی فردی خود از طرف دیگر تفاوتی نمی‌بیند (مشکینی، بی تا: ۱۴-۱۷).

به نظر می‌رسد وی در اینجا دچار خلط معنا بین تکامل، در معنای خاص داروینی، و تکامل، در معنای پیشرفت، شده است؛ چراکه مسئله اختلاف الوان و زبان‌ها و ... را معادل تحول و دگرگونی مد نظر داروینیست‌ها قرار داده است. ظاهراً مراد نصر از اندیشمندان مسلمانی که تلاش دارند «گونه‌ای نسخه اسلامی تکامل یا تکامل‌باوری خداپرستانه» عرضه کنند، رویکرد مشابه مشکینی است. نصر می‌گوید نسخه مذکور نه با تکامل علمی انطباق دارد و نه حتی زیست‌شناسان لادری و خداناباور را راضی می‌کند.

اما پرسشی که مطرح می‌شود این است: آیا ممکن نیست هیچ فرآیند تکاملی وجود داشته باشد که گونه‌ای را به گونه‌ای دیگر مبدل کند؟ پاسخ نصر این است که امکان گونه‌ای ریزتکامل یا تکامل خرد آری، اما در خصوص تکامل کلان پاسخ منفی است. امکان رشد گیاه در شرایط متفاوت یا تفاوت‌های رنگ و پوست افراد در موقعیت‌های مختلف شاهد این تکامل است. اما برخی به اشتباه این فرآیند را مانند تیره یا روشن شدن پوست انسان‌ها، رشد کردن یا نکردن گیاهان در فضاها یا نوری متفاوت و ...، تغییر گونه‌ها نامیده‌اند. در حالی که این «تکامل» در

درون گونه‌ای خاص است، بدون اینکه این گونه به گونه‌ای دیگر بدل شود (نصر، ۱۳۸۸، بخش اول).

همان‌طور که بیان شد، نصر معتقد است تکامل، نظریه‌ای اثبات‌نشده است. ظاهراً افراد بسیار کمی در جهان امروز علم هستند که از اثبات نظریه دم بزنند. فلاسفه علم، چه پوپر و چه کوهن، هیچ نظریه‌ای را اثبات‌شده نمی‌دانند و معتقدند نظریه‌ها فقط با آزمایش تأیید می‌شوند. تاریخ علم هم نشان می‌دهد که هیچ نظریه‌ای دوام همیشگی نداشته و بشر همواره در حال ابطال نظریه‌های پیشین و بیان نظریه‌های جدید بوده و تکامل نیز از این قانون مستثنا نیست! به نظر پوپر، همه نظریه‌ها، حتی نظریه‌هایی که از بوته آزمون سربلند بیرون آمده‌اند و توفیقاتی را نصیب خود کرده‌اند، حدس‌هایی بیش نیستند. به هر حال، پوپر هم بدین دقیقه تفتن داشت که توفیق هر نظریه در تبیین تعدادی پدیده‌ها را نباید بدین معنا در نظر بگیریم که پیروز از کار درآمده و سخن نهایی را گفته است. البته سخن پوپر با سخن برخی رئالیست‌های انتقادی، که معتقدند معرفت علمی توصیف استعاره‌ای است، تفاوت دارد. بر این مبنا، پوپر معتقد است، این ادعا که داروین‌یسم تحول را کاملاً تبیین می‌کند، ادعایی جسورانه و اثبات‌ناپذیر است. همواره این امکان هست که نظریه رقیبی در برخی عناصر نظریه پیشین دست ببرد و آنها را حذف کند، یا برخی عناصر را که نادیده گرفته در منظر نظر دانشمندان قرار دهد. دین هم در مواردی که قطعی و تفسیرناپذیر است چنین کاری انجام می‌دهد و در عناصری از نظریه‌ها دست می‌برد. اگر این نظریه توفیقاتی داشته و از عهده تبیین برخی پدیده‌ها برآمده و به طور کلی از بوته آزمون جان سالم به در برده است، بهره‌ای از حقیقت دارد. اما نباید آن را بدین معنا گرفت که توصیف تحت‌اللفظی واقع بوده و هر جزئی و عنصری از آن مطابق واقع است و هر گوشه‌ای از آن مطابق گوشه‌ای از عالم است (قائمی‌نیا، ۱۳۸۴).

ایان باربور در نقد چنین اظهاراتی، که در الاهیات مسیحی هم سابقه داشته و تکامل را صرفاً نظریه‌ای اثبات‌نشده نه امری مطابق با واقع، قلمداد کرده، می‌گوید اگرچه این ایرادها بر نظریه تکامل وارد بوده است، اما این نوع نگاه را حاکی از تصور ناقص و خوب‌درنیافتن ماهیت پژوهش علمی می‌داند. زیرا هرگز نمی‌توان صحت هیچ نظریه علمی را با یقین کامل به اثبات رساند یا از حاشیه امنیتی برخوردار کرد تا در مقابل تعدیل‌های آینده مصون بماند (باربور، ۱۳۸۹: ۱۲۱).

البته شاید منظور نصر این باشد که بسیاری از نظریات علمی در زمان رواج و شکوفایی خود و تا پیش از ابطال، از تأیید کافی در میان اندیشمندان برخوردار بودند و وقتی شواهد علیه آنها

تحلیل نظریه تکامل و بررسی پیامدهای آن از منظر محمد حسین نصر

کامل شد بطلان آن اعلان شد. اما نظریه تکامل، حتی در اوج اعتبارش نیز، نقد و اعتراض مخالفان تکامل را در پی داشت و از زمان طرح تا کنون به صورت‌های مختلفی تغییر موضع داده و تفسیرهای جدیدی از آن شده است.

دیگر اینکه در خلال نوشته‌های وی مشخص نشده است کدام تقریر از نظریه تکامل مد نظر او است. نظریه تکامل مدام در حال تکامل است و شکل داروینی آن، که انسان را میمون متکامل می‌داند، ظاهراً در دنیای جدید دیگر آنچنان محل بحث نیست. این نظریه قبل از داروین تا به امروز صورت‌های متعدد و برداشت‌های متنوعی داشته که دائماً در حال جرح و تعدیل است. آیا ایشان این نظریه را با تمام شاخه‌ها و اجزا به صورت کلی نمی‌پذیرد؟ یا آنکه اصل نظریه را قبول داشته و ایرادهایی به برخی جزئیات و ملحقات آن وارد می‌کند؟ در حالت دوم، که برخی از زیست‌شناسان و اندیشمندان این رشته نیز موضعی مشابه دارند، به عبارتی نقد جدی در این خصوص این است که مرز بین شکل داروینی تکامل و شکل امروزی آن برای بررسی و نقد مشخص نشده است.

نصر می‌گوید چیزی که به یک مرتبه وجودی پایین‌تر تعلق دارد، هرگز نمی‌تواند باعث چیزی شود که ذاتاً متعلق به مرتبه وجودی بالاتر است. در این خصوص دلیلی اقامه نشده است که آیا تکامل‌گرایان معتقدند امر نازل مستقلاً و به صورت تام و بدون تأثیرپذیری از عوامل هم‌عرض، علت و باعث امری بالاتر می‌شود یا خیر؟ محذوریت این ادعا که اگر بگوییم امر فرودست به انضمام یک سری علل هم‌عرض خود و از طریق ساز و کاری خاص، باعث فعلیت امری برتر شود کجا است؟ همچنین، آیا به صرف پیامدهای منفی و سوء استفاده‌های برخی، نظریه‌ای علمی می‌تواند طرد و نفی شود. بسیاری از اکتشافات علمی و دستاوردهای بشری بعدها با سوء استفاده مراکز قدرت مواجه شد و از مسیر خود خارج گشت. البته ایشان در نفی نظریه مذکور فقط اکتفا به پیامدهای منفی آن نکردند، اما این حاشیه‌ها ظاهراً پررنگ‌تر از متن به نظر می‌رسند.

در خصوص نقد چهارم نصر به نظریه تکامل نیز باید خاطر نشان کنیم که منطقی ناممکن نیست از طریق فرآیند یا ساز و کاری در جعبه‌ای که چهار شیء بوده است، پنج شیء خارج شود. اگر فعل و انفعالات صورت‌گرفته به گونه‌ای باشد که امکان تکثیر یا تولید فراهم باشد، به لحاظ منطقی منعی وجود ندارد. البته قیودی که نصر در ادامه ذکر می‌کند این ایراد را برطرف می‌سازد. نکته مهم دیگر اینکه تکامل مد نظر تکامل‌گرایان لزوماً کمی و عددی نیست، بلکه نوعی تحول و دگرگونی کیفی هم مد نظر است.

فصلنامه علمی-پژوهشی دانشگاه قم: سال نهم، شماره اول، شماره پیاپی ۶۵ (پاییز ۱۳۹۴)

نقد دیگر اینکه خود داروین بسیار محتاطانه و هوشمندانه کوشیده است از تکامل زیستی استفاده اخلاقی و ارزشی نشود و مندرجات آن موجب تسری در سایر شئون زندگی و استفاده ابزاری نگردد. به عبارتی، داروین غالباً از منظر علمی بدان می‌نگرد و اینکه کمونیست‌ها یا نژادپرستان آن را به نفع خود مصادره کرده‌اند، شاید با مراد واقعی داروین در تعارض باشد. اما در نقدهای نصر این مرزبندی چندان روشن نشده است. سوءاستفاده از یک نظریه علمی ممکن است در همه رشته‌ها محقق شود. در بسیاری از شاخه‌های علمی سوءاستفاده مراکز قدرت، بشر را از مواهب اصلی و یافته‌های علمی محروم کرده است. اما در نگاهی دقیق متوجه می‌شویم این امری متداول است و منحصر در نظریه تکامل نیست. البته ممکن است شدت آن در نظریه تکامل چشمگیرتر از سایر علوم باشد.

اما نکته مهم اینکه باید بین نظریه‌پردازی در حوزه علوم تجربی با حوزه علوم انسانی تفاوت جدی قائل شد. در حوزه علوم انسانی نظریه‌پرداز بیشتر مسئول عواقب نظریاتش بوده و دخیل و سهیم در تبعات اندیشه خود است. مثلاً آرای امثال فروید، نیچه، راسل از این سنخ‌اند. شاید روان‌شناسی سعادت‌گرا دیدگاه‌های نصر درباره داروین را، در خصوص فروید تکرار کند و آن را دین دنیای جدید و رکن جهان‌بینی انسان مدرن بداند. همچنان که ممکن است از یافته‌های آینشتین در فیزیک سوءاستفاده شود اما کمتر می‌توان خود نظریه‌پرداز را مؤاخذه کرد. زیرا مبانی‌ای که دانشمند تجربی استفاده می‌کند بود و نبود است، نه باید و نباید.

برخی اندیشمندان بر کسانی که نظریه تکامل را به سوی اخلاق تکاملی تغییر مسیر و کاربری دادند انتقاد کرده و مدعی‌اند اخلاق تکاملی، برنامه طبیعت را، یعنی آنچه را علم به ما می‌شناساند، عیناً برنامه انسان‌ها قرار می‌دهد و باید و نباید رفتاری آنها را از هست و نیست طبیعت اخذ می‌کند و وضع را تابع طبع می‌کند؛ و این همان مغالطه استنتاج اخلاق از علم است (سروش، ۱۳۶۰: ۱۳۵-۱۴۸).

وجه بی‌اعتباری استنتاج اخلاق از علم در این نکته نهفته است که از قضایای علمی، که سراسر توصیف و خبرند و به هست یا نیست ختم می‌شوند، یا به صیغه خبری از حال و آینده و گذشته سخن می‌گویند، نمی‌توان قضیه‌ای را نتیجه گرفت که در آن «باید» باشد. واژه «باید» در قضایای علمی کاربردی ندارد و به همین جهت از انباشته شدن صدها مقدمه علمی، حتی یک نتیجه هم نمی‌توان گرفت که اخلاقی و «باید» دار باشد و منطقاً راه استخراج اخلاق از علم بسته است. عکس این مطلب نیز صحیح است. یعنی از اخلاق هم به علم راهی نیست و از

تحلیل نظریه تکامل و بررسی پدیده‌های آن از منظر سید حسین نصر

انباشته شدن صدها قضیه اخلاقی، که مشتمل بر باید و نباید و خوب و بدند، یک قضیه علمی نمی‌توان به دست آورد که پیراسته از باید و نباید و مشتمل بر توصیف محض جهان باشد (همان: ۲۱۴-۲۲۴).

این نظریات در جای خود به تفصیل بررسی شده است (آسوده، ۱۳۹۱، فصل ۵) اما نکته‌ای که در این مقال شایسته تأمل است آن است که شبیه همین انتقادی که بر مروجان تکامل وارد شده بر منتقدان تکامل نیز وارد است. آیا مجازیم از نظریه علمی محض داروینی، استنتاج اخلاقی و ارزشی کنیم؟ محرز است که به محض ورود مفاهیم زیست‌شناسانه داروینی به عرصه‌هایی چون اخلاق، سیاست و جامعه تبعاتی به بار آمد و کج‌روی‌هایی پدیدار شد، اما اینها غالباً نتیجه طبیعی استنتاج اخلاق از علم بود و این غیر از یافته‌های داروین بود. البته قطعاً نصر به این مسئله متفطن بوده است، اما گرته‌برداری‌های متعددی از این شیوه نقادی صورت گرفته است که شاید بخشی از آن به جهت فقدان مرزبندی دقیق مسئله است.

منابع

- آسوده، اسحاق (۱۳۹۱). تحلیل انتقادی شیوه مواجهه متفکران مسلمان ایرانی معاصر با نظریه تکامل، رساله دکتری رشته فلسفه دین و مسائل کلامی جدید، اساتید راهنما دکتر محسن جوادی، دکتر امیر عباس علیزمانی، استاد مشاور دکتر مهدی دهباشی دانشگاه آزاد اسلامی واحد اصفهان (خوراسگان) دانشکده الهیات و فلسفه
- باربور، ایان (۱۳۸۹). علم و دین، ترجمه: بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، چاپ هفتم.
- سحابی، یدالله (۱۳۴۶). *خلقت/انسان*، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۶۰). *دانش و ارزش*، تهران: یاران، چاپ هفتم.
- صالحی، علیرضا (۱۳۸۸). «ماهیت انسان و نیازهای او از دیدگاه سید حسین نصر»، در: *نقد و نظر*، س ۴، ش ۳، ص ۱۱۱-۱۴۲.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۷۹). *تفسیر المیزان*، ترجمه: محمدباقر موسوی همدانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چاپ دوازدهم.

فصلنامه علمی-پژوهشی دانشگاه قم: سال نهم، شماره اول، شماره پیاپی ۶۵ (پاییز ۱۳۹۴)

- قائمی‌نیا، علیرضا (۱۳۸۴). «مسئله ارتباط علم و دین در جهان اسلام»، در: مجله ذهن، ش ۲۱-۲۲، ص ۲۹-۴۶.
- مشکینی اردبیلی، علی (بی‌تا). تکامل در قرآن، ترجمه: ق. حسین‌نژاد، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- نصر، سید حسین (۱۳۷۷). نظر متفکران اسلامی درباره طبیعت، تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، چاپ چهارم.
- نصر، سید حسین (۱۳۸۵). معرفت و معنویت، ترجمه: ان‌شاءالله رحمتی، تهران: دفتر پژوهش و نشر سهروردی، چاپ سوم.
- نصر، سید حسین (۱۳۸۶ الف). اسلام سنتی در دنیای متجدد، ترجمه: محمد صالحی، تهران: دفتر نشر و پژوهش سهروردی.
- نصر، سید حسین (۱۳۸۶ ب). دین و نظم طبیعت، ترجمه: ان‌شاءالله رحمتی، تهران: نشر نی، چاپ دوم.
- نصر، سید حسین (۱۳۸۷). جوان مسلمان و دنیای متجدد، ترجمه: مرتضی اسعدی، تهران: طرح نو، چاپ هفتم.
- نصر، سید حسین (۱۳۸۸). «نقد نظریه تکاملی داروین، گفتاری از دکتر سید حسین نصر»، بخش اول، ترجمه: مرضیه سلیمانی، در: رشد آموزش معارف اسلامی، ش ۷۲، ص ۴-۱۱.
- Darwin, C. (1859) "On the Origin of Species", London: John Murray. Available online at: <http://darwinonlin.org.uk/content/>
- Stern, K. (1965). *The flight from Woman*, New York.
- Wiener, Philip P. (1973). *Dictionary of the history of ideas*, New York, vol. 2.

فرم اشتراک مجله علمی - پژوهشی فلسفی - کلامی دانشگاه قم

لطفا در این قسمت چیزی ننویسید کد اشتراک:			
نام و نام خانوادگی:		نام سازمان (مخصوص سازمان‌ها):	
شغل، محل کار، سمت:		میزان تحصیلات و رشته تحصیلی:	
آدرس پستی:		پست الکترونیک:	
شماره فیش بانکی:	تاریخ فیش بانکی:	تعداد نسخه دریافتی:	شروع اشتراک از شماره:
امضای متقاضی		تاریخ	

هزینه اشتراک (با احتساب هزینه پست)

- اشتراک یک ساله برای اشخاص (افراد حقیقی): ۲۰۰۰۰۰ ریال
- اشتراک دو ساله برای اشخاص (افراد حقیقی): ۴۰۰۰۰۰ ریال
- اشتراک یک ساله برای سازمان‌ها (افراد حقوقی): ۳۰۰۰۰۰ ریال
- اشتراک دو ساله برای سازمان‌ها (افراد حقوقی): ۵۰۰۰۰۰ ریال

خواهشمند است مبلغ اشتراک یا خرید شماره‌های قبلی را به حساب فراگیر شماره ۳۱۳۶۵۵۶۸۰۱ به شماره شبا ۳۱۳۶۵۵۶۸۰۱۳۱۳۶۵۵۶۸۰۱ IR بانک ملت به نام دانشگاه قم واریز و اصل فیش را به همراه فرم تکمیل شده اشتراک به نشانی قم: صندوق پستی ۴۱۷۱-۳۷۱۸۵ ارسال فرمایید. جهت اطلاع بیشتر با تلفاکس ۰۲۵-۳۲۱۰۳۳۶۰ تماس حاصل فرمایید. یا به ایمیل فصلنامه ارسال کنید.

disciplines, modern world's treatment of evolution as an ideology not a mere scientific theory, negating heavenly affairs and having a historical view about them and representing material and natural things as heavenly without taking into consideration the hierarchy of existence are among the criticisms which can be directed against those who claim Evolution.

Key words: Nasr, evolution, Darwin, modernism.

Sleep and Dream and Their Analysis from Avicenna and Mulla Sadra's View

Vahideh Haddad¹

Hamed Naji Isfahani²

Many famous philosophers have paid attention to the concepts of sleep and dream and their status in philosophy, and have discussed about them within the framework of their own philosophical foundations and principles. According to Muslim philosophers, dream occurs when the soul separates from external senses and tends towards intrinsic forces, that is, man sometimes apprehends the realities of the existence and sees future events, thus attains an intuitive knowledge and apprehension. If these states occur in natural dream world and are clear, then they are "veridical dreams". If they are unclear and obscure, then their message should be explained and analyzed (interpreted). Avicenna shares with Mulla Sadra in the belief that imaginal faculty connects to sanctified world in world of dream and attains inspiration and manifestation through common sense, but the latter believes that a person should attain the status and stage of all-comprehensiveness in three intellectual, spiritual and sensual modes of being in order to unite with active intellect. Such questions as "*what is the nature of dream?*", "*are dreams needed to be interpreted?*", if so, "*should all dreams be interpreted or some of them?*", "*is there any difference between interpretation and esoteric interpretation?*" etc. may be asked by anyone with common sense. The present paper analyzes the aforementioned issues from the view of Avicenna and Mulla Sadra.

Key words: dream, fancy, sleep, Avicenna, Mulla Sadra.

Analysis of Evolution Theory and Review of Its Effects from Seyyed Hussein Nasr's View

Eshaq Asoodeh³

Using his mastery in Islamic philosophy and natural sciences and his familiarity with modernity, Seyyed Hussein Nasr criticizes the theory of evolution. The present paper reviews his criticisms and arguments against the theory of evolution and its effects. He believes that an objectless thing cannot be existence-giver and blind nature with any time extension is not its creator. This is a sense which will be clear by contemplation on God's (The Truth) agency which is existence-giver not preparatory cause. It is logically impossible for higher existing forms to evolve from lower existing ones. From a heavenly perspective, the only accepted meaning of evolution is the actualization of hidden powers of an object. In Nasr's view, improper generalization of evolutionary necessities to ethics, anthropology and other

1 . PhD student of theology, Khorastgan Azad Islamic University

2 . Assistant professor of department of philosophy, Isfahan University

3 . Assistant professor of department of philosophy, Jahrom state university

Sohrevardi has been influenced by both peripatetic philosophers and mystics. For example, like Avicenna, he interprets "*La Sharqiyyah wa La Gharbiyyah* (neither eastern nor western)" as something which is neither intellect nor matter; like Ghazali, he interprets "*Shajara al-Zeytoonah* (olive tree)" as intellectual faculty. However, he interprets "*noor ala noor* (light upon light)" as returning of a thing to its genus while Ghazali and 'Ayn al-Qozat interpret it as prophetic spirit. The present paper discusses Sohrevardi's esoteric commentaries and interpretations of light (generally) and the verse of light (particularly) and reviews the amount of previous philosophers and mystics' influence on him as well as innovative aspects of his esoteric commentaries.

Key words: Sohrevardi, Ghazali, illumination, peripatetic, mysticism, esoteric commentary, light.

The Truthfulness and Falsity of the Generally Accepted Premises in Avicenna's View

Mahnaz Amirkhani¹

Seyyedeh Maliheh Poorsaleh Amiri²

This present paper seeks to show Avicenna's view on the truthfulness and falsity of the generally accepted premises and look for a certain type of these premises which can be qualified as truth and false. Given Avicenna's comments on basing rules of dialectics on submission, reputation and invalidity of dialectical preliminaries and generally accepted premises according to truth, as well as his other specifications about the truthfulness and falsity of the generally accepted premises, it can be concluded that his view on the truthfulness and falsity of well-known views is non-conditioned. It seems that truthfulness and falsity among different types of the generally accepted premises data is the attribution of associate to the moral type of generally accepted premises, that super sensual world will be as the actuality of the generally accepted moral propositions, and that religion is considered as the criterion for the truth of these propositions. Otherwise, these views will be variable and relative like other well-known ones and thus the finality of the Holy Prophet (May the blessing and peace of Allah be upon him and his progeny) and the purpose of his mission will be called into doubt and questioned. The justification of the truthfulness and falsity of the generally accepted premises is also possible on the basis of the theories of pragmatism and coherence.

Key words: the well-known views, the truthfulness and falsity of the general accepted premises, moral type of generally accepted premises, super sensual world, religion

-
1. Assistant professor of department of philosophy and theosophy, Al-Zahra University
 2. MA graduate of philosophy and theosophy, Al-Zahra University

among the key issues related to wilayat. The present paper seeks to study these issues from the view of Tirmizi and Ibn Arabi's views due to their particular importance in order to find their views and refer to their doctrinal similarities.

Key words: *wilayat*, Hakim Tirmizi, Ibn Arabi, *wali*, preference of *wilayat* over prophecy, seal of *wilayat*

Mu'tazilite Qadi Abdul Jabbar's View on Prayer

Jenan Izadi¹

Hajar Mahvari Habibabadi²

Qadi Abdul Jabbar Hamedani regards the followings as the conditions for prayer (*du'a*): having will, knowing the status of whom we are presenting our request, having no corrupt intentions in what is requested and being humble and submissive while praying. In his Mu'tazilite view, the philosophy of prayer is that it is a kind of grace (*lutf*) as Allah orders us to pray and He never orders to evil. Prayer has different types including praying for others, cursing, praying for the believers, sinful people and the infidels, praying for good or evil and praying for the dead. According to Qadi Abdul Jabbar, praying for the dead is ineffective. Praying is sometimes obligatory. This obligation is either in terms of the object of prayer or the one who prays. Praying and requesting sustenance is effective because intellect and sacred law regard it as good and requesting good is good.

Key words: prayer, request, Qadi Abdul Jabbar, common good, grace, acceptance.

Sohrevardi's Innovative Esoteric Exegeses for the Verse of "light"

Mohammad Reza Yusefi³

Elaheh Heidari Jonaghani⁴

Sohrevardi should be regarded as the mediator of illuminationist and peripatetic philosophers and mystics. He deeply mixed mysticism and philosophy, such that philosophy lost its pure strictness and mysticism gained strong argumentative foundations. In other words, such individuals as Ibn Arabi, 'Aziz al-din Nasafi, and even Mulla Sadra emerged as the result of Sohrevardi's influence on philosophy and mysticism. One of the most important commonalities between peripatetic philosophy, illuminationist philosophy and Islamic mysticism is the discussion of existence which is interpreted as "light" by illuminationists and mystics. The most important manifestation of light in the Holy Quran is the verse 35 in the Chapter of "light" for which philosophers and mystics have provided different commentaries and esoteric interpretations. In his esoteric interpretations,

-
1. Assistant professor of department of Islamic philosophy and theology, Isfahan University
 2. MA student of Islamic theology, Isfahan University
 3. Associate professor of department of Persian language and literature, Qom University
 4. MA student of Persian language and literature

Abstracts

Theory of Archetypes and Emanation of Multitudes from the Real One

Mohammad Zabihi¹

Mahmud Seidi²

The idea of Platonic archetypes, which was a solution for some problems related to knowledge of things, a justification for multitudes and a way of finding stable ultimate beginning for variable creatures, soon caused many problems in epistemology and knowledge of things. In Islamic world, the idea has famous proponents and opponents. Three great Muslim philosophers-Avicenna, Sohrevardi and Mulla Sadra- have discussed the issue in detail. Avicenna has firmly rejected the idea while Sohrevardi and Mulla Sadra have greatly tried to prove it. Since the theory of Platonic archetypes is strongly connected with the theory of emanation multitudes from a real One, the present paper seeks to elaborate on the dilemmas faced by the theory of emanation multitudes from a real One with regard to the idea of Platonic archetypes, and reviewing arguments of proponents and opponents.

Key words: Platonic archetypes, emanation of multitudes, Sohrevardi, Mulla Sadra.

A Review of Similarities between Hakim Tirmizi and Ibn Arabi, with Regard to the Issue of *wilayat* (authority)

Mina Bahonar³

Abulfazl Mahmudi⁴

"*Wilayat*" (authority) is one of the most important issues in theoretical Sufism. The main reason for dealing with this epistemic issue in Islamic mysticism is perhaps rooted in Islamic texts, especially the Quran, which has led to numerous interpretations and views provided by commentators. In the meantime, the mystical interpretations have had a significant role in changing the meaning and concept of the term and in proposing various discussions in this regard. Among these views, it can be referred to the view of Hakim Tirmizi, Iranian Sufi in the fifth century and that of Ibn Arabi, the founder of theoretical Sufism in the seventh century. The importance of the discussion lies in the fact that there are significant doctrinal and rhetorical similarities between these two famous Sufis, such that the influence of Tirmizi's view on Ibn Arabi cannot be ignored or denied. Proposing the theory of the need for *wilayat* (authority) and *wali* (religious authority), the concept of preference of *wilayat* over prophecy, the characteristics of true *wali* of the Most High God, and finally the concept and instance of seal of *wilayat* and seal of prophecy are

1 . Associate professor of department of philosophy, Qom University

2 . Assistant professor of department of philosophy, Shahed University

3 . PhD of religions and mysticism and instructor of Shahreza Azad Islamic University

4 . Associate professor of department of religions and comparative mysticism, Tehran Azad Islamic University, science and research branch



Philosophical – Theological Research

The Quarterly Journal of Qom University

Under the supervision of the vice – president for research

Vol. 17, No. 1, Autumn 2015.

Proprietor: University of Qom

Chief director: Muhammad Zabihi, Ph.D

Chief Editor: Ahmad Beheshti, Ph.D

Board of writers

Ahmad Beheshti, Ph.D; Gholam-Hossein Ebrahimi Dinani, Ph.D; Mohsen Javadi, Ph.D;
Hojatoleslam Sadeq Larigani; Mostapha Mohaqqueq Damad, Ph.D; Hojatoleslam
Abdollah noorani; Jafar Shahnazari, Ph.D; Muhammad Zabihi, Ph.D

Internal director and editorial – board director: M.R Shojaee

Editor: Zeinab Salehi

Layout: Hosein Moazami

Note

The Journal Philosophical – Theological Researches accepts papers on the Western and Islamic philosophy, modern and Islamic theology, mysticism, and ethics. The papers received will be published provided that they are written according to the house style of the journal. The authors will bear responsibilities for their own papers.

Tel: 0098-25-32103360

Fax: 32103360

Email: pfk@Qom.ac.ir
