

تبیین کثرت راه‌های خداشناسی عقلی در سنت اندیشه اسلامی: از تحویل‌گرایی تا جامع‌نگری

هاشم قربانی^۱

چکیده

الاهیدانان مسلمان توصیف جامعی از وجود کثرت در ادله اثبات خدا و راه‌های خداشناسی عقلی در سنت اندیشه اسلامی به دست داده‌اند. آنان از تبیین این کثرت و شناخت و بازگفت علت آن نیز غافل نبوده‌اند و تبیین‌هایی پیش نهاده‌اند که می‌توان آنها را در چهار دسته گنجانند: ۱. تکثر راه‌ها معلول تکثر استعداد‌های رهروان است؛ ۲. تکثر راه‌ها معلول تکثر سامانه‌های معرفتی رهروان است؛ ۳. تکثر راه‌ها معلول تکثر مفاهیم منتزع از ذات خداوند است؛ ۴. تکثر راه‌ها معلول تکثر اسما و صفات خداوند است. تبیین‌های ۱ و ۲ با نگاهی سوپزکتیو، علت تکثر را در فاعل‌های شناسایی (سوژه‌ها) دیده‌اند، و تبیین‌های ۳ و ۴ با نگرشی ابزکتیو، سبب کثرت را در موضوع شناسایی (ابژه) یافته‌اند. جستار پیش رو، با استقصای این چهار نظریه و بررسی آنها نشان داده است که هر یک از آنها، دچار تحویل‌گرایی غیرمجاز و مغالطه‌کنه و وجه است و، از این رهگذر، تبیین درست و کامل را در جامع‌نگری، یعنی جمع بین نگاه سوپزکتیو و ابزکتیو، یافته است. بر این پایه، علت تکثر راه‌های خداشناسی عقلی این هر چهارند، به شرط اجتماع و به وصف تعامل.

کلیدواژه‌ها: خداشناسی عقلی، تبیین، ادله اثبات خدا، کثرت‌گرایی، تحویل‌گرایی، جامع‌نگری.

۱. دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه تهران.

۱. طرح مسئله

گفته‌اند که راه‌های شناخت خدا، به‌شمار، برابرند با جان‌های آفریدگان او: «الطرقُ إلى الله بعددِ أنفس الخلائق».^۱ این سخن، حتی اگر به معنای تناظر یک به یک میان راه‌ها و رهروان نباشد، دست‌کم نشانگر فراوانی و پرشماری این راه‌هاست که ادعایی است به‌سادگی پذیرفتنی. ما، در نخستین گام پژوهش خود، این راه‌های فراوان و پرشمار را، به فراخور نیاز پژوهشی خویش، به دو دسته عقلی و غیرعقلی تقسیم می‌کنیم.^۲ سیر و سلوک یک عارف،^۳ درگیری‌های وجودی یک اگزیستانسیالیست، گشود و بست‌های روان‌شناختی یک فرد، و ... نمونه‌هایی از راه‌های غیرعقلی‌اند. ما در این جستار به راه‌های غیرعقلی نمی‌پردازیم و دامنه کاوش خود را به راه‌های عقلی شناخت خدا کرانمند می‌کنیم. بدین‌سان پژوهش فرارو موضوع خود را، با مرزبندی و تفکیک آن از امور متشابه، به‌نوعی تعریف می‌کند.

فیلسوفان مسلمان از دیرباز به فراوانی راه‌های عقلی شناخت خدا توجه داشته‌اند و این تکثر و تعدد را به‌خوبی توصیف کرده‌اند. ابن‌سینا در پایان نبط چهارم/الإشارات و التنبیها - پس از اثبات وجود، وحدت، بساطت، ضد نداشتن، و حد نداشتن ذات خداوند - می‌گوید: «بیندیش که چگونه بیان ما برای اثبات نخستین [موجود] و یگانگی‌اش، و پیراستگی‌اش از نقص‌ها، به اندیشیدن در چیزی جز خود وجود نیازمند نگشت، و به نگرستن در خلق و فعلش هم نیازمند نگشت. اگرچه آن نیز دلیلی است بر

۱. این سخن با تعبیرهای گونه‌گونی نقل شده است. یکی آن است که در بالا گفته آمد (نک: آشتیانی، ۱۳۸۱، ص ۴۸۱). دو دیگر: «الطرق إلى الله بعدد نفوس الخلائق» (نک: همان، ص ۱۰۱)؛ سه دیگر: «الطرق إلى الله بعدد أنفاس الخلائق» (نک: سبزواری، ۱۳۸۳، ص ۴۳۵) و نیز: «الطرق إلى الله شتی». (کاشانی، ۱۳۸۰، ص ۳۲۴) میرزا مهدی آشتیانی در تعلیقه بر شرح منظومه حکمت سبزواری پس از نقل این سخن می‌افزاید: «کما ورد فی الحدیث» (۵۰۴)، ولی به نظر نمی‌رسد که این سخن حدیث یا روایتی از معصوم باشد، زیرا بر پایه جست‌وجوی ما در نرم‌افزار مکتبه‌أهل‌البیت، در میان ۱۲۲۶ جلد کتاب حدیثی شیعی و سنی حتی یک بار هم نیامده است. در خود کتاب‌های حکمی و عرفانی نیز، تا آنجا که ما پژوهیده‌ایم، چنین ادعایی به میان نیامده است.

۲. شاید به فراخور نیازهای پژوهشی دیگر تقسیم‌های دیگری بتوان به دست داد.

۳. توجه شود که واژه «سیر و سلوک» بر عرفان عملی که گونه‌ای فعالیت و کنش است دلالت دارد، نه به عرفان نظری که دانش است. چنان‌که گفته خواهد شد، عرفان نظری به مثابه یک دانش می‌تواند یکی از راه‌های خداشناسی عقلی به شمار آید.

تبیین کثرت راه‌های خداشناسی عقلی در سنت اندیشه اسلامی

او، ولی این باب استوارتر و ارجمندتر است». (ابن‌سینا، ۱۳۸۶، ص ۶۶) از این سخن به روشنی بر می‌آید که از نگاه ابن‌سینا راه‌های خداشناسی عقلی دست‌کم بر دو گونه‌اند: یکی آنکه به تأمل در چیزی جز خود وجود نیازمند نیست، و دیگری آنکه به تأمل در آفرینش و گُنش خداوند نیازمند است. وی، با استناد به آیات قرآن، راه نخست را راه «صدیقین» می‌نامد. (همان) در سطرهای آینده، در این باره بیشتر سخن خواهیم گفت.

طوسی در شرح این عبارت می‌نویسد: «متکلمان با حدوث اجسام و اعراض بر وجود آفریننده، و با نگرستن در احوال آفریدگان بر یکان‌یکان صفات او استدلال می‌کنند. و حکیمان طبیعی نیز با وجود حرکت بر محرک، و با امتناع پیوستگی [و تسلسل] محرکات تا بی‌نهایت بر وجود محرک نخستین نامتحرک، و سپس از رهگذر آن بر وجود مبدأ اول استدلال می‌کنند. و اما الاهیان با نگرستن در وجود و اینکه یا واجب است یا ممکن، بر اثبات واجب، و سپس با نگرستن در آنچه لازم و جوب و امکان است بر صفات او، و سپس با صفات او بر چگونگی پیدایش افعال از او، یکی پس از دیگری، استدلال می‌کنند». (طوسی، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۶۶)

ملاصدرا نیز در *الشواهد الربوبیه* پس از اثبات وجود، وحدت، قدرت، و علم خداوند، به توصیف تکثر راه‌های عقلی شناخت خدا و برتری راه برگزیده خویش می‌پردازد و می‌گوید: «بدان که راه‌های [منتهی] به خدا و صفات و افعال او فراوان‌اند. از آن جمله است راه ماهیات [...]؛ و از آن جمله است راه جسم [...]؛ و از آن جمله است راه حرکت [...]؛ و از آن جمله است راه شناخت نفس [...]؛ و از آن جمله است راه نظر به مجموع عالم [...] و [لی] آنکه ما در آغاز برگزیدیم، یعنی [راه] نظر در اصل وجود و آنچه لازم اوست، استوارترین و ارجمندترین و سریع‌ترین آنهاست در رسیدن [به مقصد] و بی‌نیازترین آنهاست از ملاحظه اغیار و آن روش صدیقین است».^۱ (شیرازی، ۱۳۸۶، ص ۴۴-۴۶؛ المشاعر، ص ۶۷-۶۸؛ شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۶ ص ۱۲)

به فخرالدین رازی منسوب است که ادله توحید را به هزار رسانده است (آشتیانی، ۱۳۶۷، ص ۵۰۳) و برخی گفته‌اند اگر براهین توحید هزار باشد، به طریق اولی براهین اثبات واجب نیز چنین است. (جوادی آملی، ۱۳۶۸، ص ۱۱۱) وی در *المطالب العالیة* (رازی، ۱۹۸۷، ج ۱، ص ۲۴۹) توصیفی خواندنی از کثرت راه‌های خداشناسی در میان اصناف

۱. پیش‌تر دیدیم که ابن‌سینا نیز راه برگزیده خویش را راه صدیقین می‌خواند. اینکه آیا اساساً تفاوتی میان برهان صدیقین ملاصدرا و ابن‌سینا هست یا نه، و اگر هست چیست، مطلبی است که از دامنه پژوهش ما بیرون است.

آدمیان به دست می‌دهد و آنها را به سه دسته تاریخی، شهودی، و عقلی، و هر یک را به زیرشاخه‌های متعدد تقسیم می‌کند.

پیش از این گفتیم که ابن‌سینا با تکیه بر آیه‌ای از قرآن کریم راه‌های خداشناسی را به دو دسته تقسیم می‌کند. وی می‌گوید: «و به چنین چیزی اشاره شده است در کتاب الاهی [که می‌فرماید]: سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَّبِعِنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ. می‌گویم که این حکمی است برای گروهی. سپس می‌فرماید: أَوْلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ [فصلت: ۵۳]. می‌گویم که این حکمی است برای صدیقین که به او استشهاد می‌کنند، نه بر او». (ابن‌سینا، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۶۶) بر پایه برداشت ابن‌سینا، دلایل وجود خداوند دو دسته‌اند: ۱. دلایلی که از روی آثار و افعال خداوند، مانند حدوث و حرکت اجسام و وجود نفس و احوال آن، به وجود او راه می‌برند؛ ۲. دلایلی که نه از روی آثار و افعال، بلکه از روی تأمل در اصل وجود به وجود او راه می‌برند. در دسته نخست نیز می‌توان دلایلی را که از راه نفس به اثبات خدا می‌پردازند، به دلیل اهمّیت ویژه آنها، جدا ساخت. بدین‌سان، می‌توان از راه‌های سه‌گانه خداشناسی سخن گفت: راه‌های آفاقی، راه‌های انفسی، و راه صدیقین. (قس.: جوادی آملی، ۱۳۸۵، ص ۴۹-۵۷) به دیگر سخن، راه‌های خداشناسی عقلی در سه دسته می‌گنجند: جهان‌شناسی، خودشناسی، هستی‌شناسی.^۱

آنچه در بالا گفته شد همه در مقام توصیف^۲ بود، یعنی مقام پاسخ به پرسش هستی و اینکه آیا اصلاً در راه‌های خداشناسی عقلی تکثری هست یا نه. مطالب یادشده با توصیف تکثر به این پرسش پاسخی مثبت دادند. اکنون که وجود این تکثر دانسته آمد، می‌شاید از چرایی آن پرسید. این پرسش نیز مسئله مهمی است که از آن به مقام تبیین^۳ یاد می‌شود. مقام تبیین مقام جست‌وجوی علت است؛ آن هم علت ثبوت، نه علت اثبات. فیلسوفان مسلمان از این مقام نیز غافل نبوده‌اند و برای پاسخ دادن به پرسش از چرایی این تکثر تلاش‌های شایانی کرده‌اند. جستار فرارو همین تلاش‌ها را در نقطه‌کانونی بررسی‌های خود نهاده و می‌کوشد به این پرسش‌ها پاسخ دهد: اندیشمندان مسلمان، که بر وجود تکثر در راه‌های خداشناسی عقلی آگاه بوده‌اند، چه

۱. توجه شود که ما در این جستار تنها از راه‌هایی که در سنت فلسفه اسلامی شناخته شده‌اند سخن می‌گوییم.

2. description.

3. explanation.

تبیین کثرت راه‌های خداشناسی عقلی در سنت اندیشه اسلامی

تبیین‌هایی برای چرایی آن پیش نهاده‌اند؟ این تبیین‌ها را چگونه می‌توان دسته‌بندی کرد؟ آیا این تبیین‌ها درست و بسنده‌اند؟ اگر نه، چه نادرستی(ها) و نابسندگی(ها)یی دارند؟ تبیین درست و بسنده چیست؟

۲. کثرت راه‌های خداشناسی عقلی: گزارش تبیین‌ها

۲.۱. تکثر راه‌ها معلول تکثر استعدادهاى رهروان

ابن عربی فصوص/الحکم را با این جمله می‌آغازد: «الْحَمْدُ لِلَّهِ مُنْزَلُ الْحِكْمِ، عَلَى قُلُوبِ الْكَلِمِ، بِأَحَدِيَّةِ الطَّرِيقِ الْأَمَمِ...»^۱ او در این جمله از «أَحَدِيَّةِ الطَّرِيقِ الْأَمَمِ»، یعنی از «یگانگی راه راست» سخن می‌گوید. می‌شاید پرسید که در این صورت این همه راه‌های گوناگون، که به‌ویژه در ادیان مختلف تجلی یافته، چیست‌اند؟ آیا همه، به جز یکی، کژراهه‌اند؟ قیصری در پاسخ به همین پرسش مقدّر است که خاستگاه تکثر را تنها در تکثر استعدادها و قابلیت‌ها باز می‌جوید و می‌گوید: «بدان که راه‌های [منتهی] به خدا تنها^۲ با تکثر سالکان و استعدادهاى متکثرشان تکثر می‌یابد» (قیصری، ۱۳۸۳، ص ۲۹۶)، «و تکثر پذیرندگان فیض به یگانگی راه زیان نمی‌رساند، چنان‌که بسیاری پنجره‌ها به یگانگی نوری که به درون آنها می‌آید زیان نمی‌رساند». (همان، ص ۲۹۸)

روشن است که سخن قیصری در یک بافتار عرفانی گفته شده و ممکن است این اشکال را در ذهن خواننده برانگیزد که منظور وی از تکثر راه‌های شناخت خدا تکثر راه‌های عرفانی است که، بر پایه تقسیم آغازین این جستار، در دسته راه‌های غیرعقلی می‌گنجد و از دامنه این پژوهش بیرون می‌رود.

در حلّ این اشکال باید گفت که منظور از «عرفان» در اینجا یا عرفان نظری است یا عرفان عملی. عرفان نظری به‌مثابه یک دانش، گونه‌ای پدیدارشناسی است (نک: یزدان پناه، ۱۳۸۹، ص ۷۴-۷۵) و پدیدارشناسی روشی عقلی است. بنابراین، ما علم عرفان نظری را هم گونه‌ای خداشناسی عقلی می‌دانیم. و اما اگر منظور از «عرفان» عرفان

۱. «سپاس خدای را، فرودآورنده حکمت‌ها، بر دل‌های کلمات، به سبب یگانگی راه راست». منظور از «کلمات» کلمات وجودی یعنی همان واسطه‌های فیض است، زیرا همچنان‌که کلمه معنا را به مخاطب می‌رساند، آنها نیز فیض را به مستفیض می‌رسانند.

۲. «إِنَّمَا يَتَكَثَّرُ...».

عملی باشد، گفته قیصری به خداشناسی عقلی قابل تسزّی است. سخن او در همان بافتار عرفانی‌اش بدین معناست که استعداد‌های قلبی و صفای باطنی سالکان به یک اندازه نیست. برخی معنویت بیشتر و باطن پالوده‌تری دارند و برخی معنویت کمتر و ضمیر تیره‌تر؛ آن یک راهش کوتاه‌تر است و این یک درازتر. برخی بر دل‌هاشان خوف و خشیت خدا چیره است و برخی عشق و محبت او؛ آن یک سلوک خائفانه دارد و این یک سلوک عاشقانه.^۱ به همین سان، می‌توان گفت که استعداد‌های عقلی آدمیان نیز متفاوت است. برخی به اندازه پرداختن به مجادلات کلامی استعداد دارند، برخی سقف پرواز عقلشان حکمت مشائی است، و برخی قدمگاهشان قلّه حکمت صدرایی است. از همین روی است که متکلمان در برهان حدوث می‌مانند، و حکیمان مشایی از آنان بر می‌گذرند، ولی همه در یک پایه و مایه نمی‌مانند؛ عقل کسی چون ارسطو تنها به برهان حرکت می‌رسد، در حالی که هوش کسی چون ابن‌سینا او را به برهان صدیقین می‌رساند؛ و با همه این اوصاف، صدرای شیرازی از آن نیز برمی‌گذرد و به روایتی دقیق‌تر از برهان صدیقین دست می‌یابد.

بنابراین، از تحلیل و واشکافی سخن قیصری و بازجست لوازم و پیامدهای آن می‌توان این نکته را به دست آورد که تکثر راه‌های عقلی شناخت خدا معلول تکثر استعدادها و توانایی‌های عقلی اصناف عاقلان است.

آنچه در سخن قیصری سخت سزاوار درنگ است، این است که وی از لفظ «انما» استفاده می‌کند که نشانگر حصر است؛ یعنی وی بر آن است که تکثر استعداد‌های خداشناسان، تنها علت تکثر راه‌های خداشناسی است. خواهیم گفت که این حصرگرایی به تحویل‌گروی ناروا و مغالطه‌کنه و وجه می‌انجامد.

۲.۲. تکثر راه‌ها، معلول تکثر سامانه‌های معرفتی رهروان

رازی در *المطالب العالیة* می‌نویسد: «اصناف و اقسام دانش‌ها فراوان‌اند، و هر یک از اصناف دانشمندان را راهی ویژه در اثبات معرفت خدای تعالی است.» (رازی، ۱۹۸۷، ج ۱، ص ۳۴۹) به نظر می‌رسد که رازی در اینجا تکثر راه‌های شناخت خدا را معلول تکثر دانش‌ها و سامانه‌های معرفتی و تعلق هر صنفی از دانشمندان به یکی از آنها می‌داند.

۱. در این زمینه غزالی را با مولوی می‌توان سنجید. (نک: سروش، ۱۳۸۳، ص ۳۳-۳۴)

تبیین کثرت راه‌های خداشناسی عقلی در سنت اندیشه اسلامی

در سخن رازی می‌توان واژه «اقسام» را ناظر به تقسیم نوعی دانش‌ها و واژه «اصناف» را ناظر به تمایز صنفی آنها گرفت. کلام، طبیعیات، فلسفه، و عرفان، انواعی از دانش‌ها هستند که هر یک از آنها ممکن است اصنافی داشته باشد. برای نمونه، کلام دارای اصنافی چون کلام اشعری، معتزلی، شیعی، و ... است؛ و فلسفه نیز اصنافی چون فلسفه مشاء، اشراق، و حکمت متعالیه دارد. نه تنها تعلق معرفتی به هر نوعی از این دانش‌ها، بلکه تعلق معرفتی به هر صنفی از آنها نیز می‌تواند سبب اتخاذ شیوه خاصی در خداشناسی شود.

بر پایه علم‌شناسی سنتی، هر دانشی مثلی را مانند که یک ضلع آن موضوع، ضلع دیگر مسائل، و ضلع سوم آن مبادی است. موضوع قطب وحدت‌بخشی است که مسائل هر دانشی را گرد هم می‌آورد، و مبادی آکسیوم‌هایی هستند که به کار اثبات آن مسائل می‌آیند. اختصاص هر دانشی به موضوعی ویژه، سبب می‌شود که هر یک از آنها وقتی به سراغ خداشناسی می‌رود، خدا را هم از دریچه موضوع خویش ببیند و بشناسد. موضوع طبیعیات، جسم است از حیث حرکت و سکون؛ و همین امر سبب می‌شود که طبیعیدان خداوند را از دریچه موضوع دانش خود به عنوان محرک نامتحرک ببیند و از راه حرکت اجسام، به او برسد؛ یا او را به منزله علت هستی‌بخش غیرجسم و غیرجسمانی‌ای به شمار آورد که اجسام از آن‌روی که مرکب از ماده و صورت‌اند بدو نیازمندند. به همین سان، موضوع فلسفه، وجود است و همین امر سبب می‌شود که فیلسوف، خداوند را از منظر دانش خود به‌مثابه وجود ضروری بی‌نیازی دریابد که نیاز وجودی همه موجودات دیگر را که وجودشان هیچ ضرورتی ندارند، برطرف می‌کند.

مبادی نیز، همچون موضوع، عاملی تکثیربخش است، به ویژه در درون سامانه‌های معرفتی‌ای که اختلاف موضوع ندارند. فیلسوف‌مثنایی که وجودات را حقایق متباین به تمام ذات و مشترک در مفهوم عام وجود می‌داند، وقتی در این مفهوم نظر می‌کند، بر پایه تشکیک عامی، درمی‌یابد که این مفهوم می‌تواند هم مصداق ممکن داشته باشد و هم مصداق واجب؛ و چون از یک سو مصداق ممکن دارد و از سوی دیگر ممکن مستلزم واجب است، پس به این نتیجه می‌رسد که این مفهوم مصداق واجب هم دارد. می‌بینیم که مبانی فلسفی ویژه‌ای چون تباین وجودات، تشکیک عامی، و امکان ماهوی، حکمای مثنایی را در خداشناسی به راهی ویژه رانده‌اند. ولی فیلسوف اشراقی که به مبانی متافیزیک نوری باور دارد هنگامی که در نفس به‌مثابه جوهر نوری مجرد نظر می‌کند و او را ذاتاً نیازمند به غیر می‌بیند، درمی‌یابد که علت این جوهر نوری مجرد

چیزی جز نورالانوار نتواند بود. اما حکیم صدرایی که وجود را اصیل می‌داند و به وحدت تشکیکی آن باورمند است، هنگامی که به قاعده هرم هستی نظر می‌کند، درمی‌یابد که این هرم را رأسی هم هست. این رأس همان واجب‌الوجود است که در بالاترین مرتبه هستی جای دارد و فیض هستی از این قلّه به دامنه‌ها و کوه‌پایه‌ها سرازیر شده است.

بر پایه آنچه تاکنون از سخن رازی به دست آوردیم، تکثر راه‌های خداشناسی، معلول تکثر سامانه‌های معرفتی رهروان است. این همان نکته‌ای است که بزرگانی چون موسوی خمینی و مطهری هم بر آن انگشت تأکید نهاده‌اند. موسوی خمینی در این زمینه می‌گوید: «هر ذی‌فئی و هر صاحب علمی از فنّ و علم خود بر ذات واجب برهان اقامه می‌کند. چون عالم الاهی، الاهی است، از طریق خویش برهان اقامه می‌کند، بلکه متأله و آنکه در الاهیات توغّل دارد از جنبه تأله خود در مقام اثبات برای ذات واجب برهان اقامه می‌کند [...] و چون حکیم طبیعی [...] که کار وی تحقیق وضعیت و کیفیت و حقایق علم طبیعی بوده و این صفحه مادّه و طبیعت را باز کرده و شغل او مطالعه حقایق و کتاب‌های این موجودات واقع در این عالم طبیعت است [...] از حرکت طبیعت برای ذات پاک اقدس مبدأ این طبیعت مادّی دلیل اقامه می‌کند». (موسوی خمینی، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۴۸-۴۹) مطهری نیز در این باره می‌گوید: «اختلاف مبانی در مسائل وجود و وحدت و کثرت و ... موجب اختلاف مسالک در اثبات واجب تعالی است». (مطهری، ۱۳۸۸، ص ۲۱)

۳.۲. تکثر راه‌ها معلول تکثر مفاهیم منتزع از ذات واجب‌الوجود

ملاصدرا در مقام تبیین تکثر راه‌های خداشناسی به کوتاهی می‌گوید: «بدان که راه‌های [منتهی] به خدا بسیارند؛ زیرا او دارای فضائل و جهات بسیار است. و لکلّ وجهه هو مولیها [بقره: ۱۴۸]». (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۲؛ المشاعر، ص ۶۷) سبزواری در تعلیقه خود بر *الحکمة المتعالیة* (همان)، از سخن ملاصدرا دو تفسیر به دست می‌دهد؛ یکی فلسفی و دیگری عرفانی: «بدان که این سخن ظاهری دارد همخوان با شیوه اهل نظر و هماهنگ با آنچه وی در پی بیانش است؛ یعنی یادکرد برهان‌های حکیمان بر مطلوب؛ و باطنی دارد که بدان اشاره کرده است و مناسب مشرب اهل ذوق است». ما در این بخش تنها به تفسیر فلسفی او می‌پردازیم و تفسیر عرفانی را به بخش بعدی وا می‌گذاریم.

سبزواری تفسیر فلسفی خویش را چنین گزارش می‌کند: «اما ظاهر [آن سخن] این است که منظور از «راه‌های بسیار» راه‌های وجود و امکان و حدوث و حرکت و غیر آن

تبيين کثرت راه‌های خداشناسی عقلی در سنت اندیشه اسلامی

است، و منظور از «فضائل و جهات» صرف الوجود بودن او، و واجب بودن و سرانجام زنجیره امکان‌ها بودن او، و قدیم پدیدآورنده حوادث بودن او، و محرک نامتحرک متحرک‌ها بودن او، و غیر آن است. و هر گروهی از اهل نظر را یکی از آن مسلک‌هاست [لی] راه وجود استوارتر و ارجمندتر است». لاهیجی نیز در شرح رساله المشاعر همین تفسیر را به دست می‌دهد: «بدان که واجب صفتهای فراوانی دارد و مقابلی آنها را ممکن دارد؛ مانند قدم و حدوث، و وجوب و امکان، و غنا و فقر، و صانع و صنع. و واجب بالذات همه صفاتش واجب است. پس در هستی صفتی نیست مگر اینکه فیض و تراوش و اثری از وصف او باشد، و از او آغاز شود و بدو باز گردد. و هر ممکنی اگر بنگرد و خود را به صفتی از آن صفتهای که در وی است بشناسد به بازگشت‌گاه و سرچشمه آن، که در پروردگار است، منتقل می‌شود. بنابراین، اگر به امکان خود آگاهی یابد، به وجوب پروردگار خویش آگاهی می‌یابد؛ و اگر به حدوث ذاتی خویش درنگرد، به قدم پروردگار خود علم پیدا می‌کند؛ و اگر دگرگونی خود و برون‌رفتش از قوه را بداند، می‌داند که پروردگار همان بیرون‌آورنده پایدار و جنباننده ناجنبنده است». (سبزواری، ۱۳۸۳، ص ۳۵۸)

حاصل این تفسیر آن است که ذات خداوند اگرچه یک وجود واحد بسیط است، می‌تواند منشأ انتزاع مفاهیم متکثری چون صرف الوجود، غنی، واجب الوجود، محرک نامتحرک، قدیم، صانع و ... باشد، هم بدان‌گاه که مقابلی این صفات، یعنی مشوب الوجود، فقیر، ممکن الوجود، متحرک، حادث، صانع، و ... از آفریدگان او قابل انتزاع است. از سوی دیگر، پیوند این مفاهیم به گونه‌ای است که از رابطه لزومی میان مصداق‌هاشان خبر می‌دهند؛ یعنی عقل هنگامی که دو مفهوم واجب و ممکن را با هم می‌سنجد، درمی‌یابد که مصداق داشتن اولی مستلزم مصداق داشتن دومی است، و به همین سان دیگرها. بنابراین، علت تکثر راه‌های خداشناسی، تکثر مفاهیمی است که عقل از ذات خداوند می‌تواند انتزاع کند؛ مفاهیمی که با مفاهیم قابل انتزاع از آفریدگان خداوند تقابل دارند؛ تقابلی که خبر از تلازم مصداق‌های آن مفاهیم متقابل می‌دهد.

۴.۲. تکثر راه‌ها، معلول تکثر اسما و صفات حق

سبزواری پس از تفسیر فلسفی (یا، به گفته وی، ظاهری) به تفسیر عرفانی (یا، به تعبیر او، باطنی) از سخن مآصدرا می‌پردازد و می‌نویسد: «و اما باطن [آن] این است که سخن وی: «راه‌های [منتهی] به خدا بسیارند» تلمیحی است به سخن آنان [یعنی عارفان]: «راه‌های

[منتهی] به خدا به عددِ نَفَس‌های آفریدگان است»، و «فضائل و جهات» اسمای خُشنا و صفات علیای اویند. و منظور از این سخن خداوند که «لِکُلِّ وَجْهَةٍ» وقوع هر یک از ماهیّات و اعیان ثابت‌ه در زیر اسمی است، مانند مظهریّت مَلک برای سَبُوحِ قَدُوس، و فلک برای دائِم رفیع، و حیوان برای سمیع بصیر، و جان برای لطیف خبیر، و انسان برای الله، و به همین سان [دیگرها]. و هر یک از این [اسم]ها متولّی هر یک [از آن مجموعه‌های آفریدگان] است تا آن [اسم] را بندگی کند. پس حیوان بنده سمیع بصیر است، و فلک بنده سَبُوحِ قَدُوس است؛ همانندهای این دو را با این دو بسنج. و اما انسان، به ویژه انسان کامل، بنده الله است و اوست مظهر اَتَم بلکه اسم اعظم؛ پس راه او راه گسترده‌تر و فراگیرتر است». (همان، ص ۱۲-۱۳)

تفسیر عرفانی سبزواری تا این اندازه که وی پیش رفته است، بیش از این را بیان نمی‌کند که علّت تکثّر راه‌های رسیدن به خدا در میان انواع آفریدگان او این است که هر نوعی، مظهر اسمی است. اما مسئله ما علّت تکثّر راه‌های خداشناسی (آن هم خداشناسی عقلی) در میان اصناف آدمیان بود، نه علّت تکثّر راه‌های رسیدن به خدا در میان انواع آفریدگان. پس، تا این تفسیر به کار پاسخ‌گویی به پرسش ما بیاید، باید آن را متمیم کرد.

عارفان اسم الله را اسم جامع می‌دانند، یعنی اسمی که در بر گیرنده همه اسما و صفات است: «گذشت که اسم الله مشتمل است بر همه اسم‌ها و بر حسب مراتب الاهی و مظاهر آنها در آن [اسم]ها متجلی است و به ذات و مرتبه بر دیگر اسم‌ها مقدّم است». (قیصری، ۱۳۸۳، ص ۱۱۷) از این اسم جامع، نخست، چهار اسم ذاتی پدید می‌آیند: اوّل، آخر، ظاهر، و باطن. قرآن کریم نیز به این چهار اسم اشاره کرده است: «هو الأوّل و الآخر و الظاهر و الباطن». [حدید: ۳] همه اسم‌های دیگر زیر یکی از این چهار اسم جای می‌گیرند: آنهایی که ناظر به قوس نزول و ظهور کثرات از وحدت‌اند، زیر اسم «اوّل»، آنهایی که ناظر به قوس صعود و بازگشت کثرات به وحدت‌اند، زیر اسم «آخر»، آنهایی که بر جنبه پنهانگی ذات خداوند دلالت دارند، زیر اسم «باطن»، و آنهایی که بر جهت آشکارگی ذات او دلالت می‌کنند، زیر اسم «ظاهر». (همان، ص ۴۵) در مرتبه بعد از اسما صفات جای می‌گیرند که شامل هفت اسم کلی‌اند: حیّ، عالم، مرید، قادر، سمیع، بصیر، و متکلم. به این اسم‌های کلی هفت‌گانه «اَتَمّه سبعة» می‌گویند. (همان، ص ۴۴-۴۵) از ترکیب اسم‌های کلی، اسم‌های جزئی پدید می‌آیند. اسم‌های جزئی از دو جهت تکثّر و تمایز می‌یابند: ۱. از جهت اسم‌های کلی‌ای که این اسم‌های جزئی از آنها ترکیب شده‌اند (مثلاً برخی اسم‌های جزئی از ترکیب حیّ و عالم پدید آمده‌اند، برخی از

تبیین کثرت راه‌های خداشناسی عقلی در سنت اندیشه اسلامی

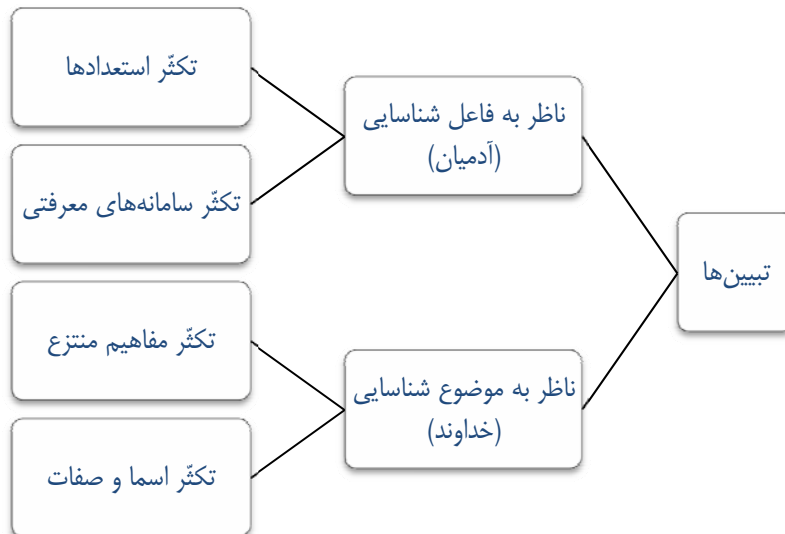
ترکیب حی و مرید، برخی از ترکیب حی و قادر، و ...؛ ۲. از جهت میزان بهره‌مندی هر اسم جزئی از هر اسم کلی (مثلاً اسم‌های جزئی‌ای که مرکب از حی و مریدند بسته به اینکه چه میزان از حیات بهره‌مندند و چه میزان از اراده، تعدد و تکثر می‌یابند). بدین‌سان، اسم‌های جزئی کثرتی بی‌پایان خواهند داشت، و این از آن‌روی است که، به باور عارفان، هر یک از آفریدگان خداوند مظهر اسم (های)ی هستند و چون آفریدگان خداوند نامتناهی و بی‌شمارند، اسم‌های خداوند هم باید نامتناهی و بی‌شمار باشند. قیصری در شرح *فصوص الحکم* در این زمینه می‌گوید: «و نیز از آمیزش برخی از اسم‌ها با برخی دیگر، چه متقابل باشند چه غیرمتقابل، اسم‌های نامتناهی زاده می‌شوند و هر یک از آنها را در وجود علمی یا عینی مظهري است». (همان، ص ۴۶) فناری در *مصباح الأتس ترکیب اسم‌های کلی و پیدایش اسم‌های جزئی نامتناهی را «نکاح»* می‌خواند و آن را چنین تعریف می‌کند: «نکاح [آسمایی] آمیزشی است که برای اسم‌ها حاصل می‌شود به سبب توجه الهی ذاتی برای ابراز کون». (فناری، ۱۳۸۴، ص ۳۸۰)

بنابراین، هر انسانی بر پایه اینکه مظهر کدام یک از اسم‌های جزئی نامتناهی است، راهی ویژه برای شناخت خدا و رسیدن به او دارد. برای نمونه، آدمیانی که خدا را از طریق عقل می‌شناسند، می‌توانند مظهر یکی از اسم‌های خدا باشند؛ این اسم می‌تواند از طریق نکاح اسمایی به خرده‌اسم‌های دیگری تکثر یابد و هر فردی از این صنف می‌تواند مظهر یکی از این خرده‌اسم‌ها باشد و، از این‌رو، راه خداشناسی‌اش در عین اینکه عقلی است متفاوت با راه‌های دیگران باشد.

۳. کثرت راه‌های خداشناسی عقلی: سنجش تبیین‌ها

تبیین‌هایی را که تاکنون گزارش کردیم در دو دسته کلی می‌توان گنجانند. یک دسته از این تبیین‌ها به شناسا (فاعل شناسایی / سوژه) نظر دارند، یعنی به اصناف آدمیانی که گام در راه شناخت خداوند نهاده‌اند و به جست‌وجوی دلیل بر وجود و صفات و افعال او برخاسته‌اند؛ و دسته دیگر به شناسه (موضوع شناسایی / ابژه) نگاه دوخته‌اند، یعنی به خود خداوند به منزله مقصد راه و مدلول ادله. دسته نخست علت تکثر راه‌های خداشناسی را در تکثر رهروان دیده‌اند و دسته دوم در مقصد راه گونه‌ای تکثر یافته‌اند و آن را علت تکثر راه‌ها شمرده‌اند. هر یک از این دو نیز، به نوبه خود، به دو دسته خردتر فروکاستنی‌اند. تبیین‌هایی که بر تکثر فاعل‌های شناسایی انگشت نهاده‌اند، گاه به اختلاف استعدادها و توانایی‌های عقلی آنان نگرسته‌اند (تبیین قیصری)، و گاه به اختلاف سامانه‌های معرفتی آنان نظر کرده‌اند. (تبیین رازی، موسوی خمینی، و مطهری) نیز

تبیین‌هایی که به موضوع شناسایی نگاه دوخته‌اند، گاه آن را از این حیث که منشأ انتزاع مفاهیم متکثری چون واجب و غنی و قدیم و محزک است، دیده‌اند. (تبیین مآلصدر بر پایه تفسیر فلسفی سبزواری و لاهیجی)، و گاه از آن روی که دارای اسما و صفات متکثر است، لحاظ کرده‌اند. (تبیین مآلصدر بر پایه تفسیر عرفانی سبزواری)



به نظر می‌رسد هر یک از این تبیین‌های چهارگانه گرفتار تحویل‌گروی^۱ یا مغالطه^۲ کنه و وجه‌اند. تحویل‌گروی عبارت است از تلاش برای فهم پدیده‌های پیچیده و مرکب از طریق فروکاستن و تحویل‌بردن آنها به اجزایشان یا به پدیده‌های بنیادین‌تر و بسیط‌تر دیگر. تحویل‌گروی گونه‌های مجاز و غیرمجازی دارد. از جمله^۳ تحویل‌گروی‌های مجاز، تحویل‌گروی نظری^۳ است، فرآیندی که از طریق آن یک نظریه، نظریه(ها)ی دیگری را در خود جذب می‌کند. برای نمونه، قوانین حرکت سیارات که کپلر آنها را برنهاد و نیز نظریه‌های حرکت گالیله هر دو به نظریه‌های مکانیک نیوتن فروکاستنی‌اند. موارد غیرمجاز تحویل‌گروی را به نظر می‌رسد که می‌توان با مغالطه کنه و وجه هم‌ارز دانست. این مغالطه، که کشف آن با نام وایتهد و کتاب علم و

1. reductionism.
2. nothing but.
3. theoretical reductionism.

تبیین کثرت راه‌های خداشناسی عقلی در سنت اندیشه اسلامی

جهان جدید او گره خورده است، وجه و صفتی از یک پدیده را به جای کل و کنه آن می‌انگارد.

دقت در تبیین‌های چهارگانه یادشده نوعی تحویل‌گرویی ناروا و مغالطه کنه و وجه را در آنها فاش می‌کند. هیچ یک از این تبیین‌ها به تنهایی نمی‌تواند علت تأمه تکثر در راه‌های خداشناسی عقلی را باز نمایاند؛ بلکه آنچه پیش می‌نهد، علت ناقصه‌ای بیش نیست. از میان علت‌های چهارگانه‌ای که در این تبیین‌ها مطرح شده‌اند، هیچ یک بدون سه علت دیگر نمی‌تواند علت تکثر باشد.

اگر استعدادها متکثر باشند، ولی سامانه‌های معرفتی متکثر نباشد، هیچ تکثر بنیادینی در ادله پدید نمی‌آید. فرض کنید در خداشناسی عقلی هیچ سامانه‌ای جز فلسفه مشایی وجود ندارد؛ در این صورت چه فرقی می‌کند که استعدادها متکثر باشند یا نباشند؟ این استعدادها، هرچه باشند، از انبان فلسفه مشایی جز ادله مشائی بیرون نخواهند آورد. نهایتش این است که صورت‌بندی‌ها یا مقدمات متفاوت خواهند شد، ولی بن‌مایه دلایل یکسان خواهد بود.

به همین سان، اگر سامانه‌های معرفتی متکثر باشند، ولی استعدادها متفاوت نباشند، باز هم تکثری در ادله پدید نخواهد آمد؛ چراکه استعدادهای یکسان، کشف‌های یکسان دارند. فی‌المثل اگر یک استعداد ویژه، سامانه مشایی را کشف کند، استعدادهای هم‌تراز آن نیز از همین حد برنخواهند گذشت؛ گیریم که در نفس الامر سامانه‌های معرفتی متکثر باشند، گو باش! این استعدادهای یکسان از عهده کشف سامانه‌های معرفتی دیگر، مثلاً سامانه‌های اشراقی و صدرایی، بر نمی‌آیند؛ کشف آن سامانه‌ها استعدادهای برتری می‌جویند.

همچنین اگر ذات خداوند منشأ انتزاع مفاهیم متکثری چون واجب و غنی و قدیم و محرک نباشد یا، به بیان عرفانی، اگر خداوند اسما و صفات متکثری نداشته باشد، تکثری در سامانه‌های معرفتی به وجود نخواهد آمد. برای نمونه، اگر به فرض از ذات خداوند جز مفهوم واجب‌الوجود قابل انتزاع نباشد، آنگاه در خداشناسی عقلی مبنایی جز مبنای فلسفی و، به تبع آن، برهانی جز برهان وجوب و امکان سامان نخواهد یافت؛ و اگر خداوند یک اسم بیشتر نداشته باشد، یک مظهر بیشتر نخواهد داشت و، در نتیجه، تنها یک راه به سوی او باز خواهد بود.

از این گذشته، اگر مفاهیم قابل انتزاع از ذات خداوند متکثر باشند، ولی استعداد اندیشه‌کاران متفاوت نباشد، باز هم کثرتی در دلایل به وجود نخواهد آمد. زیرا این

استعدادهای یکسان تنها به انتزاع مفهوم‌های یکسان دست خواهند یافت. برای نمونه، از ذات خداوند مفاهیم متعددی چون واجب و غنی و قدیم و محرک قابل انتزاع است، ولی استعدادی در پایه و مایه ارسطو تنها به مفهوم محرک دست می‌یابد و برای دستیابی به مفهومی چون وجود مستقل غنی بالذات (در برابر وجود رابط فقری) به استعدادی در پایه و مایه مألصدا نیاز است.

بنابراین، تبیین‌های یاد شده، که هر یک تنها یکی از گزینه‌های چهارگانه را به عنوان علت تکثر در ادله خداشناسی عرضه می‌کنند، در واقع جزء علت را به جای همه علت، علت ناقصه را به جای علت تامه، و وجه شیء را به جای کنه آن می‌نهند و، از این رو، تبیین کاملی به دست نمی‌دهند. تبیین کامل که دست‌آورد این جستار است، با پرهیز از تحویل‌گروی ناروا و مغالطه کنه و وجه، همه این چهار عامل را در تعامل و ترابط می‌بیند و علت راستین را این هر چهار می‌داند، آن هم به وصف داد و ستد و کنش و واکنش.

۴. نتیجه‌گیری

دانشمندان مسلمان کثرت راه‌های خداشناسی عقلی را به چهار طریق تبیین کرده‌اند:

۱. تکثر راه‌ها معلول تکثر استعداد‌های رهروان است؛
۲. تکثر راه‌ها معلول تکثر سامانه‌های معرفتی رهروان است؛
۳. تکثر راه‌ها معلول تکثر مفاهیم منتزع از ذات خداوند است؛
۴. تکثر راه‌ها معلول تکثر اسما و صفات خداوند است.

تبیین‌های ۱ و ۲ با نگاهی سوپژکتیو، علت تکثر را در فاعل‌های شناسایی (سوژه‌ها) دیده‌اند، و تبیین‌های ۳ و ۴ با نگرشی اُبژکتیو، سبب کثرت را در موضوع شناسایی (اُبژه) یافته‌اند. ولی هیچ یک از این چهار نظریه به تنهایی تبیین کاملی را به دست نمی‌دهد، بلکه هر کدام از آنها با نشان دادن جزء علت به جای همه علت و اخذ علت ناقصه به جای علت تامه، تبیین ناقصی عرضه می‌کند که دچار تحویل‌گروی ناروا و مغالطه کنه و وجه است. جستار پیش رو، با آگاهانیدن و زنده‌کردن این مغالطه، هر چهار گزینه را با هم و در تعامل با یکدیگر به مثابه علت راستین کثرت راه‌های خداشناسی عقلی می‌داند.

فهرست منابع

۱. آشتیانی، میرزا مهدی، ۱۳۶۷، تعلیقه بر شرح منظومه حکمت سبزواری، به اهتمام عبدالجواد فلاطوری و مهدی محقق، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.

تبیین کثرت راه‌های خدائشی عقلی در سنت اندیشه اسلامی

۲. آشتیانی، سید جلال‌الدین، ۱۳۸۱، شرح بر زاد المسافر، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
۳. ابن‌سینا، ۱۳۸۳، اشارات و تنبیهاات، با شرح خواجه طوسی، قم، نشر البلاغه، ج ۳.
۴. موسوی خمینی، روح‌الله، ۱۳۸۱، تقریرات فلسفه امام خمینی (ره)، شرح منظومه، به کوشش آیه الله سید عبدالغنی اردبیلی، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ اول.
۵. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۵، توحید در قرآن (تفسیر موضوعی قرآن کریم)، قم، مرکز نشر اسراء، ج ۲.
۶. -----، ۱۳۶۸، شرح حکمت متعالیه، بخش یکم از جلد ششم، تهران، انتشارات الزهراء.
۷. رازی، فخرالدین، ۱۹۸۷، المطالب العالیة، تحقیق دکتر احمد حجاز السقا، بیروت، دار الکتب العربی، چاپ اول، ج ۱.
۸. سبزواری، ۱۳۸۳، اسرار الحکم، با تصحیح کریم فیضی و مقدمه منوچهر صدوقی سه‌ها، قم، مؤسسه مطبوعات دینی.
۹. سروش، عبدالکریم، ۱۳۸۳، قمار عاشقانه شمس و مولانا، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط.
۱۰. شیرازی، صدرالدین (ملاصدرا)، ۱۹۸۱، اسفار اربعه، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چاپ سوم.
۱۱. -----، ۱۳۸۶، الشواهد الربوبیة، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، قم، بوستان کتاب، چاپ چهارم.
۱۲. طوسی، نصیرالدین، ۱۳۸۳، شرح اشارات و تنبیهاات، قم، نشر البلاغه، ج ۳.
۱۳. فناری، حمزه، ۱۳۸۴، مصباح الأنس (به همراه مفتاح الغیب صدرالدین قونوی)، با تصحیح و مقدمه محمّد خواجوی، تهران، انتشارات مولی.
۱۴. قیصری رومی، محمّد داوود، ۱۳۸۳، شرح فصوص الحکم، به کوشش سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۵. کاشانی، کمال‌الدین عبدالرزاق، ۱۳۸۰، مجموعه رسائل و مصنفات کاشانی، با مقدمه و تصحیح و تعلیق مجید هادی‌زاده، تهران، میراث مکتوب.
۱۶. لاهیجی، محمّدجعفر، ۱۳۷۶، شرح رساله المشاعر، به تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران، انتشارات امیرکبیر.
۱۷. مطهری، مرتضی، ۱۳۸۸، تقریرات شرح المنظومه، القسم الثانی، الاهیات بالمعنی الاخص، تحقیق امیر تبریزی و زهیر انصاریان، تهران، مؤسسه انتشارات حکمت، چاپ اول.
۱۸. یزدان‌پناه، سید یدالله، ۱۳۸۹، مبانی و اصول عرفان نظری، نگارش: سید عطاء انزلی، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.