

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

پژوهش‌نامه حکمت و فلسفه اسلامی

دوفصلنامه علمی - ترویجی

سال یازدهم، شماره ۲۲، بهار و تابستان ۱۴۰۳

صاحب امتیاز

جامعه المصطفیٰ العالمیه

محل انتشار

مجتمع آموزش عالی حکمت و مطالعات ادیان

مدیر مسئول: علی عباسی

سر دبیر: محمدمهدی گرجیان عربی

هیأت تحریریه (به ترتیب حروف الفبا):

- ✦ عین‌الله خادمی (استاد فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه شهید رجایی)
- ✦ حمیدرضا رضانیا (استادیار فلسفه تطبیقی، جامعه المصطفیٰ العالمیه)
- ✦ محمدناصر رفیعی (دانشیار الهیات و معارف اسلامی، جامعه المصطفیٰ العالمیه)
- ✦ علی عباسی (استادیار جامعه المصطفیٰ العالمیه)
- ✦ محسن قمی (دانشیار فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه باقرالعلوم)
- ✦ ابوالفضل کیاشمشکی (دانشیار فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه امیرکبیر)
- ✦ محمدمهدی گرجیان عربی (استاد فلسفه و عرفان اسلامی، دانشگاه باقرالعلوم)

ویراستار علمی: مهدی کریمی

کارشناس اجرایی: محمدعلی نیازی

ویراستار نگارش: ع. صهبا

مجوز انتشار: ۱۲۴/۳۱۶
۸۶/۱/۲۸

نشانی: قم - میدان جهاد، مجتمع امام خمینی، مجتمع آموزش عالی حکمت و مطالعات ادیان، مدرسه عالی فلسفه و عرفان

تلفن تحریریه: ۳۷۱۱۰۲۵۶ تلفن توزیع و اشتراک: ۳۷۱۱۰۶۳۸ دورنگار: ۳۷۱۱۰۲۵۶ صندوق پستی: ۱۴۳ - ۳۷۱۴۵

www.miu.ac.ir

www.journals.miu.ac.ir

Email: pajoheshname.h.f@gmail.com

قیمت: ۸۰۰۰ تومان

دوفصلنامه پژوهش‌نامه **حکمت و فلسفه اسلامی** به استناد ماده واحده مصوب ۱۳۸۷/۳/۲۱ شورای عالی انقلاب فرهنگی و بر اساس مصوبه شماره ۱۴۳ مورخ ۱۳۹۴/۱۰/۲۲ شورای اعطای مجوزها و امتیازهای علمی وابسته به شورای عالی حوزه‌های علمیه، از شماره اول حائز رتبه علمی - ترویجی شده است.

رویکرد نشریه

رویکرد کلی مجله، انتشار مقالات تخصصی در حوزه حکمت و فلسفه اسلامی با توجه به مفاهیم، اصول، روش و نیز برترین رویکردها و آرای اندیشمندان می‌باشد. این بخش از علوم انسانی، گرایش‌های مختلف حکمت نظری و عملی را دربرگرفته و به عقلانیت اسلامی در حوزه معرفت‌شناسی، هستی‌شناسی و دین‌شناسی با رویکردی مستقل یا تطبیقی می‌پردازد.

اهداف کلی نشریه

نشریه حکمت و فلسفه اسلامی دستیابی به افق‌های ذیل را جزئی از اهداف خود در نظر دارد:

- ❖ معرفی دقیق اندیشه‌های ناب حکمت و فلسفه اسلامی به طالبان علم و حقیقت؛
- ❖ کمک به تولید علم و الگوی اندیشه در حوزه عقلانیت اسلامی و علوم انسانی؛
- ❖ تثبیت و تحکیم عقلانیت باورهای دینی در برابر اندیشه‌های مخالف؛
- ❖ تبیین نقش حیاتی حکمت نظری و عملی در برون‌رفت انسان از معضلات معاصر؛
- ❖ کمک به ارتقا و تعمیق پژوهش‌های تخصصی با تکیه بر پشتوانه‌های اندیشه اسلامی.

تذکرات

- **پژوهش‌نامه حکمت و فلسفه اسلامی** فقط مقالاتی را که در چارچوب رویکرد و براساس شیوه‌نامه نشریه تنظیم شده است، مورد ارزیابی قرار می‌دهد.
- پژوهش‌نامه در تلخیص و ویرایش مقالات و مطالب آزاد است.
- مقالات و مطالب منتشره در پژوهش‌نامه، لزوماً بیان‌کننده دیدگاه‌های پژوهش‌نامه نیست.
- مسئولیت کامل محتوای مقالات بر عهده نویسنده یا نویسندگان آن می‌باشد.

راهنمای نگارش و تنظیم مقاله

۱. مقاله باید به زبان فارسی و نتیجه تحقیق نویسنده یا نویسندگان باشد و متن کامل آن پیش‌تر در هیچ مجله یا نشریه‌ای منتشر و یا برای چاپ ارائه نشده باشد.
 ۲. مشخصات مقاله مانند: نام و نام خانوادگی نویسنده یا نویسندگان، مرتبه علمی، نام دانشگاه یا مرکز علمی نویسنده، نشانی الکترونیکی و شماره تلفن، در صفحه نخست مقاله آورده شود.
 ۳. مقاله به ترتیب شامل: عنوان، چکیده، واژگان کلیدی، مقدمه، متن اصلی، نتیجه‌گیری و فهرست کامل منابع خواهد بود.
- الف) چکیده باید در یک یا دو پاراگراف و حداکثر در ۱۵۰ کلمه، بازگوکننده محتوای مقاله با تأکید بر روش‌ها و دست‌یافت‌ها باشد.
- ب) مقاله باید در محیط Word 2010، حداقل ۱۴ صفحه و حداکثر ۲۰ صفحه (۳۵۰ کلمه‌ای) در دو نسخه پرینت‌شده به همراه فایل مقاله ارسال گردد.
- ج) مقالات بدون چکیده انگلیسی به همراه ترجمه دقیق «عنوان و واژگان کلیدی» قابل ارزیابی نمی‌باشند.
۴. شکل ارجاعات داخل متن الزاماً به صورت قاعده (A.P.A) نوشته می‌شود: نام خانوادگی نویسنده، تاریخ انتشار و شماره جلد (در صورتی که اثر دارای بیش از یک جلد باشد) و شماره صفحه (مظفر، ۱۳۵۷، ۲، ۱۹۴).
۵. فهرست منابع با رعایت ترتیب الفبایی نام خانوادگی نویسندگان، به شکل ذیل در آخر مقاله درج شود:
الف) برای کتاب: نام خانوادگی و نام نویسنده؛ نام کتاب؛ نام مترجم؛ شماره جلد، نوبت چاپ، محل انتشار؛ ناشر، تاریخ انتشار.
- ب) برای مقاله:** نام خانوادگی و نام نویسنده؛ «عنوان مقاله»؛ عنوان مجموعه (نشریه)؛ شماره نشریه، سال انتشار، شماره جلد، شماره صفحه ابتدا و انتها.

- ۵ / نقش آموزه‌های شیعه در فهم توحید اطلاقى خداوند / جواد جعفریان
- ۳۱ / ایرادهای کانت بر برهان وجودی آنسلم و ارزیابی آن از نگاه آیت‌الله جوادی آملی /
نوروزعلی روحانی‌نژاد
- ۵۱ / بررسی تطبیقی گستره عصمت نبی اکرم ﷺ از منظر عقل با تکیه بر دیدگاه آیت‌الله حکیم*
و علامه طباطبایی* / رضا آذریان
- ۷۷ / «خودآگاهی» در سهروردی؛ اشتراکات و اختلافات او با ابن‌سینا / ابوالقاسم صادقی
- ۹۱ / بازخوانی برهان صدیقین از منظر علامه طباطبایی* و نقد و بررسی اشکال استاد فیاضی
بر این برهان / حامد کمیجانی
- ۱۰۵ / بنیان‌های انسان‌شناسی «طنز» با تأکید بر حکمت متعالیه / مصطفی عزیزی علویجه
- ۱۲۵ / نقش باور به جاودانگی نفس در زندگی اخلاق‌مداران با نگاهی به آموزه‌های صدرالمتألهین /
محمد مهدی گرجیان عربی و فاطمه نجفی
- 1-10 / خلاصه مقالات به زبان انگلیسی (Abstracts) / رضا بخشایش



نقش آموزه‌های شیعه در فهم توحید اطلاق خداوند

جواد جعفریان^۱

چکیده

یکی از آموزه‌های محوری دین اسلام که در تفاسیر و روایات شیعی به گونه‌ای خاص بدان توجه شده و تفاسیر دقیقی از آن بیان گردیده، مسئله توحید است. عالی‌ترین مرتبه توحید نیز توحید اطلاق است که در آموزه‌های شیعی همچون تفاسیر آیات و روایات اهل بیت علیهم‌السلام با ظرافت و لطافتی خاص با عدم تناهی حق تعالی گره خورده است و اهل معرفت چنین توحیدی را بیت‌الغزل معارف عرفانی خود دانسته‌اند. بدین منظور نوشتار حاضر به دنبال پاسخ به این مسئله است که چه رابطه‌ای میان این آموزه محوری در تفاسیر و روایات شیعه و مسئله توحید احدی وجود دارد و قائلان به وحدت وجود^۲ در عرفان نظری تا چه اندازه از آموزه توحید اطلاق بهره برده یا تأثیر پذیرفته‌اند؟ نویسنده در پاسخ به این مسئله به روش تحلیلی - توصیفی به بررسی شواهد و ادله‌ای می‌پردازد که در تفسیر آیات و روایات شیعی وجود دارد و بیان‌کننده این مفهوم عالی از توحید و ارتباط آن با توحید احدی است. برخی از این شواهد به تنهایی وافی به مقصودند، ولی برخی دیگر - چنان‌که بیان خواهد شد - به‌ضمیمه ادله عقلی دیگری بیان‌کننده مقصود ما در تبیین این رابطه خواهند بود.

واژگان کلیدی: توحید، توحید اطلاق، نامتناهی، وحدت، توحید الهی.

تاریخ تأیید: ۱۴۰۳/۵/۱۴

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۴/۲۷

۱. استادیار جامعه‌المصطفی العالمیه (javad_jafaryan@miu.ac.ir).

۲. گفتنی است از وحدت وجود تفاسیر گوناگونی ارائه گردید که تفسیر ناصحیح از آن را جهله صوفیه ارائه کردند و به‌نحوی همه خدایی یا نفی هرگونه تکثر را مطرح می‌کردند، ولی وحدت وجود مورد نظر عرفای الهی چیزی غیر از توحید مطرح‌شده از جانب قرآن و سنت نیست.

مقدمه

آیات قرآن کریم و روایات معصومان علیهم السلام به عنوان متون مقدس اسلام، نه تنها به عنوان شاهد، بلکه به عنوان منابعی زنده و سرچشمه‌ای جوشان برای هدایت انسان به سمت عرفان ناب‌اند و انکار اصل وجود این دسته از آیات و روایات عرفانی جز مکابره و محروم کردن خود از این سرچشمه معرفت، رهاوردی برای منکران آن ندارد، اما محقق منصف میان اصل وجود این آیات و روایات و اینکه تا چه اندازه عارفان مسلمان خود را به این منبع نزدیک کرده یا از آن محروم مانده‌اند، تفاوت قائل است. در طول تاریخ فلسفه، دو مسئله «نامتناهی» و «توحید احدی» همواره مورد توجه حکمای متأله و عارفان بوده و براهین متعددی نیز بر آنها اقامه شده است.^۱ فلاسفه عمدتاً توحید اطلاقی خداوند را با نامتناهی دانستن حق تعالی اثبات می‌کنند و هیچ حد و حصر یا مرزی برای او قائل نیستند. در مقابل، برخی اخباری مسلک‌ها به خصوص در دوره اخیر و برخی قائلان به مکتب تفکیک معتقدند اتصاف خداوند به نامتناهی، صحیح نیست. ایشان به زعم خویش از روایات و نیز برخی کلمات فلاسفه استفاده کرده‌اند که متناهی و نامتناهی، وصف اشیای محدود، مخلوق، جزءدار، کمیت‌پذیر و ممکن است و معتقدند متناهی و نامتناهی، نقیض یکدیگر نیستند و هیچ‌یک وصف خداوند متعال واقع نمی‌شوند (میلانی، ۱۳۸۹، ص ۱۵۱).^۲

در مقابل بسیاری از عالمان و عارفان شیعی، توحید اطلاقی را از محوری‌ترین آموزه‌های دین مبین اسلام می‌دانند. سیدحیدر آملی به عنوان پیشگام عارفان شیعی در استفاده و تبیین آیات و روایات شیعه بر فهم معنای توحید اطلاقی قدمی راسخ برداشته و آن را از انحرافات، توهمات و کج‌فهمی‌های جهله صوفیه نجات داد. ایشان در کتاب **جامع الأسرار** پس از تبیین معنای توحید اطلاقی و دفع شبهات مرتبط با آن، در سه فصل به ذکر شواهد قرآنی، نبوی و ولوی علیهم السلام این موضوع می‌پردازد (آملی، ۱۳۶۸، ص ۲۵۶-۳۲۵).

این سنت در میان عارفان شیعه تا امروز ادامه یافته است و شواهد بیشتری از دل آیات و روایات بر این

۱. برای نمونه در تاسوعات فلوطین و در ادیان هندی.

۲. نقل مذکور در مقاله «بررسی مفهوم نامتناهی در کلام و فلسفه اسلامی و اطلاق آن بر خداوند» از سوی نویسنده این سطور مورد نقد و بررسی قرار گرفته است (جعفریان، ۱۳۹۳، ص ۳۴-۵).

مسئله ذکر می‌شود. حضرت امام خمینی علیه السلام در کتب گوناگون این مطلب را بیان کرده است و در تفسیر سوره حمد، انواع و مراتب توحید را از آیات ابتدایی سوره حمد استخراج می‌کند (خمینی، ۱۳۷۵، ص ۸۳). همین شیوه را جناب علامه طباطبایی علیه السلام در رساله توحیدیه پیش می‌گیرد. ایشان پس از تبیین معنای توحید اطلاقی و ذکر ادله نقلی از آیات و روایات می‌فرماید: این معنای توحید یعنی توحید اطلاقی از اموری است که توفیق اثبات آن فقط نصیب پیروان دین مقدس اسلام شده است (طباطبایی، ۱۹۹۹، ص ۱۴). آیت‌الله حسن‌زاده آملی نیز پس از ذکر ادله نقلی می‌نویسد: «أمثال هذه الآيات الكريمة والزوايات الشريفة تشير إلى التوحيد الصمدي القرآني» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۸، ص ۶۵۸). مسئله اصلی مقاله حاضر این است که اولاً، توحید اطلاقی حق تعالی که به‌عنوان یکی از محوری‌ترین آموزه‌ها از سوی عالمان و بزرگان شیعی ارائه می‌شود، در آیات و روایات چگونه بیان شده است؟ ثانیاً، رابطه آن با مسئله توحید احدی عرفانی چیست و تا چه اندازه با وحدت وجود عرفان نظری قرابت دارد؟

۱. مفهوم‌شناسی توحید اطلاقی و توحید احدی

پیش از ورود به بحث لازم است اصطلاح توحید اطلاقی که در برخی تعابیر از آن به «وحدت احدی» نیز تعبیر می‌شود، به‌دقت توضیح داده شود و مؤلفه‌ها و عناصر آن بیان گردد تا مانع سوء برداشتها درباره این اصطلاح شود.

۱-۱. معنای لغوی

وحدت وجود از دو واژه «وحدت» و «وجود» ترکیب شده است. وحدت در مقابل کثرت، در لغت به‌معنای یگانگی و یکتایی است^۱ و وجود در لغت، مصدر فعل «وجد» به‌معنای یافتن و خود به‌معنای هستی و بودن است.^۲ با این حال هر دو مفهوم بدیهی‌اند و بدون واسطه به ذهن می‌آیند و تعاریفی که

۱. «الْوَحْدَةُ: الإنفرد، والوَّاحِدُ في الحقيقة هو الشيء الذي لا جزء له البتة، ثم يطلق على كلِّ موجود حتى إنه ما من عدد إلا و يصح أن يوصف به» (ر.ک: راغب اصفهانی، ۱۴۱۶، ج ۳، ص ۲۸۰ / ابن‌منظور، ۱۳۰۰، ج ۳، ص ۴۵۰).
 ۲. «وَجَدْتُهُ: أَجَدُهُ وَجَدَانًا بِالْكَسْرِ وَ وُجُودًا» (ابن‌منظور، ۱۳۰۰، ج ۳، ص ۴۴۵ / طریحی، ۱۴۰۸، ج ۳، ص ۱۵۵ / فیومی، ۱۴۰۵، ج ۲، ص ۶۴۸).

ذکر شد، شرح الإسم است؛ چنان که حاجی سبزواری درباره وجود می‌گوید: «مفهومه من أعراف الأشياء» (سبزواری، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۵۹)؛ بنابراین در لغت، وحدت وجود به معنای یگانگی وجود است. واژه «توحید» نیز مصدر باب «تفعیل» و به معنای «یگانه دانستن» است. ریشه این کلمه «وحد» و به معنای انفراد است و از این رو «واحد» به چیزی اطلاق می‌شود که جزء ندارد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۶، ص ۵۵۱).

۱-۲. معنای اصطلاحی

در اصطلاح فلسفه و عرفان، وحدت به دو معناست؛ در یک معنا وحدت بدین معناست که در درون، کثرت ندارد؛ یعنی وقتی واحد صفت موجودی قرار می‌گیرد، درحقیقت در درون او ترکیبی نیست و آن وجود بسیط است. کثرت در برابر چنین وحدتی در واقع به معنای مرکب است. وحدت و کثرت در حکم بسیط و مرکب‌اند. معنای دیگر وحدت، نظر به بیرون از شیء دارد؛ یعنی چیزی از بیرون بدان افزوده نشده است. کثرت در مقابل این وحدت یعنی موجودی که چیزی از بیرون به آن اضافه شده است. وحدت و کثرت در این معنا در حکم صرف و مخلوط است، اما وحدت وجود که گاهی از آن به «توحید احدی» تعبیر می‌شود و از اصلی‌ترین مباحث عرفان نظری است، نوعی نگاه به وجود و چگونگی تحقق آن در عالم خارج و واقع می‌باشد؛ بدین صورت که آیا وجودی که به اشیا نسبت داده می‌شود، یک حقیقت واحد است یا چنین نیست و هر موجود، وجود خودش را دارد؟ وحدت وجود می‌گوید: همه موجودات عالم دارای یک وجودند، ولی این معنای وجود، منافی با کثرات نیست. در توضیح و تفسیر وحدت وجود، اقوال گوناگونی مطرح شده است و اما پاسخی که اهل معرفت به این پرسش داده‌اند، با عنوان «توحید احدی» نام‌گذاری شده است. به نظر ایشان وجود یک شخص واحد بوده و این وجود یک وجود نامتناهی است که منشأ کثرات می‌باشد. کثرات، بالذات مصداق عدم‌اند، درعین حال این کثرات، «ظهورات»، «تعینات» و «تجلیات» آن حقیقت واحد و فاردند. در وحدت وجود سه معنا نهفته است:^۱

الف) وجود مستقل و فی‌نفسه تنها یک مصداق دارد؛

۱. البته باید توجه داشت عده‌ای از جهله صوفیه به نام تصوف و عرفان تفسیرهای ناصحیحی از آن ارائه می‌کنند که خود عرفانی الهی از آن تبری جستند؛ آن‌گونه که صدرالمتألهین در کسر أصنام الجاهلیة به مقابله با آنان پرداخت (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ص ۵۴۲).

ب) کثرت پوچ و توهم نیستند، درعین حال که مصداق وجود نیستند و جدا از وجود هم نیستند؛
ج) نوع ارتباط کثرات با وجود مستقل به‌نحو تجلی و ظهور هست و این کثرات به‌نحو حیثیت
تقییدیه موجودند.

نوع نگاه فلاسفه‌ای که حکمت متعالیه را در سطحی برتر می‌بیند و همچنین نوع نگاه عارفان به مسئله وجود بدین صورت است و هرچند این معنا در عارفان پیش از ابن عربی نیز شواهدی دارد، عمدتاً این تفکر از زمان وی به‌عنوان مسئله اول عارفان تبدیل شد. ابن عربی ترکیب وحدت وجود را در چندین مورد به‌کار برده است: «فالوحدة فی الإيجاد والوجود والموجود لا يعقل و لا ينقل إلا فی لا إله إلا الله» (ابن عربی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۷۱۵). عقلاً و نقلاً وحدت در ایجاد و وجود و موجود در لا إله إلا الله نهفته است. وی در جای دیگری می‌گوید: «فأثبت الكثرة فی الثبوت و أنفها من الوجود، فأثبت الوحدة فی الوجود و أنفها من الثبوت» (همان، ج ۲، ص ۵۰۲). کثرت در ثبوت است، نه وجود و وحدت در وجود است، نه ثبوت.

افزون‌براین عباراتی همچون «فما فی الوجود إلا الله» و «الوجود إنما هو وجود الله»، «إن الحق عين الوجود لا أمر آخر»، «إن الله هو عين الوجود» و «الوجود عين الحق ليس غيره» نشان می‌دهد در عارفان، خدا و وجود تفاوتی نمی‌کند^۱ و همان‌گونه که خداوند واحد و یگانه است، وجود نیز دارای وحدت و یگانگی است. وی ذیل تفسیر «ألم تر إلی ربک کیف مدَّ الظِّلَّ» (فرقان: ۴۵)، در تبیین معنای وجود آن را به‌گونه‌ای معنا می‌کند که قید وحدت برای آن توضیحی می‌شود.^۲ این بیان در مکتب شاگردان او نیز جاری است (ر.ک: ابن فناری، ۲۰۱۰، ص ۲۱۰/جامی، ۲۰۰۳، ص ۹۳/فرغانی، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۲۹۶).

ازسوی دیگر توحید اطلاق‌ی نیز در اصطلاح برخی اندیشمندان شیعی، بدین معناست که ذات واجب، یک حقیقت مطلق، بی‌قید و نامتناهی است که همه هستی در انحصار اوست و جایی برای حقیقت دیگری وجود ندارد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ص ۲۰). این مرتبه از توحید درحقیقت همان عدم تناهی حق تعالی بوده که اگرچه تقسیمات متعددی ازجمله: نامتناهی در بُعد مقداری (جسم تعلیمی)،

۱. «إن الله موصوف بالوجود و لاشيء معه موصوف بالوجود من الممكنات بل أقول أن الحق هو عين الوجود» و در تفسیر

«كان الله و لم يكن معه شيء» می‌نویسد: «فمعنى ذلك الله موجود و لاشيء معه» (همو، ج ۳، ص ۴۲۹).

۲. «فلما مد الظل منه ظهر به صورته ألم تر إلی ربک کیف مدَّ الظِّلَّ وَلَوْ شَاءَ جَعَلَهُ سَاكِناً أی ثابتاً فیمن هو ظله فلا یمده

فلا یمظهر له عين فی الوجود الحسی إلا لله وحده» (ابن عربی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۱۸۷).

نامتناهی در بُعد زمانی، نامتناهی در عدد و نامتناهی در شدت از آن صورت گرفته است،^۱ ولی معنایی که ما به دنبال آن هستیم، نامتناهی وجودی بوده که در آن نامتناهی وصف حقیقت وجود باشد. نامتناهی وجودی یا به اصطلاح میرداماد، نامتناهی سرمدی بدین معناست که موجودی وجود دارد که هستی‌اش نامتناهی است (میرداماد، ۱۳۸۶، ص ۱۸۳). با تفحصی که در کلمات محققان فلسفه و عرفان صورت گرفت، نامتناهی وجودی خود به چندین صورت قابل تصویر است:

وجه نخست: نداشتن حد ماهوی؛ بدین معنا که خداوند متعال هیچ نوع حدی اعم از حد خارجی یعنی ماده و صورت و حد عقلی یعنی جنس و فصل ندارد.

وجه دوم: بر اساس مبانی صدرایی، تفسیر دیگری از نامتناهی بودن خداوند می‌توان ارائه داد. این تفسیر مبتنی بر «اشتراک مفهوم وجود»، «اصالت وجود» و «پذیرش نظام تشکیک خاصی» است و بدین معناست که حق تعالی حد وجودی ندارد؛ یعنی دارای بالاترین مرتبه وجود می‌باشد، واجد کمالات مراتب مادون است، نه وجودی هم‌عرض او قرار دارد و نه وجودی فوق او. ثبوتی بودن بدین معنا که در نظام هستی‌شناسی هرچه از مراتب دانی به سمت مراتب بالاتر حرکت می‌کنیم، موجودات بالاتر واجد کمالات پایین‌ترند تا آنجا که بالاترین مرتبه وجود که از آن حق تعالی است، واجد تمامی کمالات وجودی مخلوقات می‌باشد. این مرتبه از وجود مختص حق تعالی، به لحاظ کمالات هیچ حد و حصری ندارد؛ چون این مرتبه از وجود در مقایسه با مراتب وجودی پایین، واجد همه کمالات است و باید وصف نامتناهی برای حق تعالی به صورت موجبه معدولة المحمول ذکر شود؛ از این رو وصف نامتناهی برای حق تعالی وصفی ثبوتی است و گزاره بدین صورت بیان می‌شود که «أعلى المراتب؛ یعنی حق تعالی نامتناهی است» (ر.ک: ملاصدرا شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۵۴/همو، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۴۶۱). این معنا مورد قبول جناب استاد مصباح یزدی است (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۳۷۹-۳۷۸/همو، ۱۴۰۴، ص ۴۲۷).

وجه سوم: نامتناهی بودن حق تعالی هیچ حد و حصری ندارد، در عین حال ممکنات نیز مصداق

۱. ایچی و به تبع او جرجانی در شرح مواقف نیز به زیبایی اقسام سه‌گانه را شرح داده‌اند و دیدگاه متکلمان اشعری را در این باره بیان کرده‌اند. جرجانی می‌گوید: متکلمان، نامتناهی اشتدادی را ظاهر البطلان می‌دانند، ولی نامتناهی مدی و عدی را جایز می‌دانند؛ به این دلیل که نعیم اهل بهشت و عذاب اهل جهنم، ابدی است و این امکان ندارد مگر اینکه نامتناهی مدی، زمانی و عددی را بپذیریم (ر.ک: جرجانی، ۱۴۱۹، ج ۴، ص ۱۳۸-۱۴۲).

وجودند. وجود نامتناهی حق تعالی تمامی مواظن هستی را پُر کرده و با حفظ مابینت، درون تمام موجودات رخنه نموده است؛ شبیه نور و بلور که در عین مابینت نور در بلور داخل می‌شود (نیویان، ۱۳۹۵، ص ۳۵۹).
وجه چهارم: تفسیر ثبوتی دیگر از نامتناهی بدین معناست که حق تعالی نامتناهی است؛ یعنی ثانی در وجود نیست. این نامتناهی چنان گسترده است که نه وجودی را در عرض خداوند و نه در طول او پذیرفته است:

نامتناهی بودن در این معنا برگرفته از ویژگی اطلاق مقسمی حق تعالی است. حقیقتی است که از نظر وجودی هیچ حدی ندارد و تمام ساحتهای وجودی را پُر می‌کند و برای دیگری به‌عنوان وجود حقیقی، اما مغایر با ذات خود جایی نمی‌گذارد... به‌تعبیر دیگر هیچ موطن وجودی دیگری به‌طور مستقل از حق تعالی وجود ندارد؛ به‌گونه‌ای که بتواند بدون وابستگی به وجود حق مصداق بالذات موجودیت باشد (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ص ۲۶۶).

چنین وجودی که می‌توان از آن به وجود بما هو وجود تعبیر کرد، هاضم همه کثرات است. رابطه این معنا از نامتناهی با کثرات به‌نحو تمایز احاطی تفسیر شده است (ترکه اصفهانی، ۱۳۶۰، ص ۱۷۴). در تفسیر تمایز احاطی گفته شده است که ما در این تمایز با دو امر روبه‌رو هستیم که یکی بر دیگری احاطه دارد و آن را در بر می‌گیرد؛ مانند مفهوم عام نسبت به خاص در مفاهیم، ذات محیط به نفس همین احاطه، از ذات محاط جدا می‌شود و به‌واسطه همین ویژگی در دل محاط، حضوری وجودی دارد و عین آن است و محاط نیز به نفس تحقق محیط، تحقق دارد (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ص ۲۳۰)؛ در این معنا، کثرات صرفاً با حیثیت تقییدیه متصف به وجود می‌شوند.

وجه پنجم: وصف نامتناهی، نوعی معنای سلبی برای حق تعالی دارد و باید به‌صورت گزاره «ذات حق تعالی متناهی نیست» بیان شود؛ یعنی «نامتناهی» حتی نمی‌تواند به‌عنوان یک وصف ثبوتی برای حق تعالی مطرح شود؛ چراکه وصف ثبوتی نیز نوعی تحدید محسوب می‌شود و باید موضوعی تصور شود تا حکم بر آن تثبیت گردد و هر موضوعی نیز محدود به محمولی است که بر آن حمل می‌شود؛ حتی اگر این وصف، نامتناهی بودن باشد (ر.ک: ملاصدرا شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۲۴/قونوی، ۱۳۷۱، ص ۶).

۱-۳. معنای مختار از نامتناهی بودن حق تعالی

این معانی هر یک در یکی از مکاتب مشاء، صدرایی و عرفانی مقبولیت یافته‌اند. معنای اول عمدتاً در تفکر حکمای مشاء و اشراق پذیرفته شده است. تفسیر دوم مربوط به نظام تشکیک خاصی و

تفسیر سوم از نامتناهی که به نحوی نزدیک به تفکرات مشاء و تفسیر چهارم و پنجم که در سطح عالی حکمت متعالیه و عرفان نظری قابل بحث و پیگیری است.

از میان معانی پیش گفته، دو وجه اول از نوعی تناقض درونی رنج می‌برند؛ چراکه ازسویی واجب‌تعالی را نامتناهی می‌دانند و ازسویی وجود حق‌تعالی را محدود می‌کنند. هردو نظر در این جهت مشترک‌اند که حقیقت واجب‌تعالی را متصف به وصف به‌شرط لائیت می‌کنند و همین وصف موجب محدودیت حق‌تعالی است و محدودیت مستلزم ترکیب از وجود و عدم و ترکیب از وجود و عدم مستلزم نقص و معلولیت می‌باشد؛ بنابراین حقیقتاً این دو قول خداوند را نامتناهی ندانسته‌اند.

در وجه سوم که منسوب به استاد فیاضی است، نامتناهی بودن حق‌تعالی به معنای وسیعش که در همه مراتب هستی حضور دارد، پذیرفته شده، ولی این معنا نیز به نوعی مستلزم محدودیت حق‌تعالی می‌باشد. نقد این دیدگاه نیازمند مقاله‌ای مستقل است. در نقد این دیدگاه به همین نکته بسنده می‌کنیم که گویا در این دیدگاه هدف این است که حق‌تعالی به لحاظ مکانی نامتناهی باشد، نه به لحاظ وجودی. به نظر می‌رسد پذیرش وجودات دیگر کنار حق‌تعالی هیچ‌گاه مستلزم نامتناهی بودن وجودی نیست. آنچه این دیدگاه اثبات می‌کند، صرفاً یک نوع نامتناهی مکانی است. همچنین در این دیدگاه که منسوب به دیدگاه تداخل وجودی است، کثرت در وجود، مفروض گرفته شده و این اول الکلام است. اصل کثرت مشهود و غیرقابل انکار بوده و قطعاً قوله جهله صوفیه باطل است، ولی اینکه این کثرت در وجود باشد یا کثرت در ظهور و وجود اعتباری، نیازمند اثبات است.

وجه پنجم نیز با کمی تسامح و از این نظر که صفات سلبی به صفت ثبوتی برگشت می‌کند، به معنای چهارم برمی‌گردد؛ هرچند به کار بردن وصف نامتناهی برای خداوند به صورت سلبی به واقع و حقیقت نزدیک‌تر است؛ بنابراین معنای چهارم، دیدگاه مختار است؛ چراکه نامتناهی وجودی حقیقتاً وقتی تصویر صحیح دارد که برای ممکنات وجودی در قبال وجود واجب‌تعالی لحاظ نشود و همه ممکنات به عنوان ظهورات و تعینات و آیات و نشانه‌های حق‌تعالی شناخته شوند.

۲. رابطه توحید اطلاق در آموزه‌های شیعی و توحید احدی در عرفان نظری

اینکه رابطه میان توحید اطلاق با تفسیری که عارفان شیعی (ر.ک: آملی، ۱۳۶۸، ص ۸۰ به بعد / طباطبایی، ۱۴۱۷، ص ۲۰ / خمینی، ۱۳۷۵، ص ۱۵۵) آن را پذیرفته‌اند، با توحید احدی عرفانی چگونه بوده و قائلان به توحید احدی در عرفان نظری تا چه اندازه از آموزه توحید اطلاق بهره برده یا تأثیر

پذیرفته‌اند، منوط به تحلیل و بررسی شواهد و ادله‌ای است که در تفسیر آیات و روایات شیعی وجود دارد. برخی از این شواهد به‌تنهایی وافی به مقصودند، ولی برخی دیگر از شواهد موجود نیز چنان‌که بیان خواهد شد، به‌ضمیمه ادله عقلی دیگری بیان‌کننده مقصود ما در تبیین این رابطه خواهند بود تا هم رساننده آموزه توحید اطلاقی و هم مؤیدی بر توحید احدی عرفانی باشند. شواهد و ادله موجود در این‌باره را بر این اساس به دو دسته تقسیم می‌کنیم:

۲-۱. ادله و شواهد کافی

منظور از ادله کافی، آن دسته از ادله نقلی است که مقصود ما یعنی همان نامتناهی اطلاقی حق تعالی را اثبات می‌کند. به عبارت دیگر در این ادله، توحید اطلاقی حق تعالی با تأکید بر نامتناهی بودن حق به‌نحوی اثبات می‌شود که در ضمن آن، توحید احدی عرفانی وجود نیز اثبات خواهد شد.

۲-۱-۱. جمع میان حمد و تسبیح حق تعالی

در قرآن کریم و روایات، دو عمل از مؤمنان به‌کرات خواسته شده است؛ یکی تسبیح حق تعالی و دوم حمد او (ر.ک: فاتحه: ۲/ انعام: ۱ و ۴۵/ اعراف: ۴۳/ یونس: ۱۰). علامه طباطبائی^۱ با توجه به معنای لغوی حمد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۶، ص ۲۵۶) می‌نویسد:

حمد به معنای ثنا و ستایش برای عملی زیباست که ناشونده، آن کار زیبا را با اختیار خود انجام داده باشد و حرف «الف و لام» معنای استغراق یا مراد جنس است (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۱۹).

در هر دو صورت همه حمدها از آن خداوند خواهد بود. با این وصف هر فعل نیکویی که در عالم تحقق یابد و فاعل آن حمد و ستایش شود، در واقع و در حقیقت خداوند است که مورد ستایش قرار گرفته است. در مقابل واژه حمد، واژه تسبیح و سبحان قرار دارد. تسبیح خداوند بدین معناست که او منزّه از هر عیب و نقصی می‌باشد. سبحان‌الله کلمه‌ای است که نشان می‌دهد حق تعالی از هر چیزی که لایق ساحت قدس ربوبی نیست، منزّه می‌باشد. راغب اصفهانی تسبیح را تنزیه معنا کرده است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۶، ص ۳۹۲).

آنچه اینجا مهم است اینکه امر به تسبیح و تحمید در هر موطنی وجود دارد. تسبیح، تنزیه حق تعالی و تحمید، تشبیه حق تعالی است؛ چراکه انسان به صفاتی که با موجودات اشتراک دارد

همچون علم و قدرت ستوده می‌شود. آنچه متقاضی جمع تسبیح و تحمید الهی یا به عبارت دیگر جمع میان تنزیه و تشبیه یا جمع میان تفرقه و جمع است اینکه در هر موطنی هم حق تعالی حضور دارد و هم ندارد. هم عین اشیاست، هم نیست. حق به لحاظ تشبیهی در دل هر ذره حضور دارد و به لحاظ تنزیهی مقید و متعین به هیچ موطنی نیست، در عین حال همه جا نیز حضور دارد. این همان معنای توحید اطلاقی و نامتناهی به لحاظ سعه وجودی است.

۲-۱-۲. صمدیت حق تعالی

«صمد» در لغت به معانی متعددی استعمال شده است؛ به معنای «مقصود» و کسی که در نیازمندی‌ها به او توجه می‌کنند (ابن منظور، ۱۳۰۰، ج ۳، ص ۲۵۸)، شیء سخت، محکم و به هم فشرده‌ای که درون آن منفذی نیست (همان)، جنگجویی که در میدان کارزار تشنه و گرسنه نمی‌شود (همان) و «السید الذی لایقضی دونه امر» یعنی پیشوایی که کاری بی‌فرمان او انجام نمی‌گیرد (همان). به نظر می‌رسد بر اساس معانی لغوی، «الله الصمد»؛ یعنی خداوندی که مسمود و مقصود همه است و در حوائج به او رو می‌کنند و او را قصد می‌کنند و به او محتاج‌اند. استاد مصباح یزدی می‌نویسد:

وجه مشترک این معانی، تعریف «صمد» به «کامل مطلق» است؛ یعنی موجودی که دارای استقلال و کمال مطلق است، از هر نقصی مبرا بوده و نیازی به غیر ندارد، اما سایر موجودات برای زدودن کاستی‌ها، نواقص و رسیدن به کمال، محتاج او هستند (مصباح یزدی، ۱۳۸۳، جلسه ۲۲).

مطابق این تفسیر، اطلاق کلمه صمد بر خداوند از سوی نشانگر کمال بی‌نهایت و استقلال ذاتی خداوند متعال است و از سوی دیگر حکایت از وابستگی مخلوقات به اوست. با رجوع به روایاتی که در تفسیر «الصمد» آمده است، آشکار می‌شود که این معنا دور از انتظار نیست.

در روایتی امام باقر^{علیه السلام} از امام سجاد^{علیه السلام} و ایشان از امام حسین^{علیه السلام} نقل می‌کند که حضرت درباره

معنای «صمد» می‌فرماید:

الصَّمَدُ الَّذِي لَا جَوْفَ لَهُ، وَالصَّمَدُ الَّذِي قَدْ أَنْتَهَى سَوْدُودَهُ، وَالصَّمَدُ
الَّذِي لَا يَأْكُلُ وَلَا يَشْرَبُ، وَالصَّمَدُ الَّذِي لَا يَنَامُ، وَالصَّمَدُ الدَّائِمُ الَّذِي لَمْ
يَزَلْ وَلَا يَزَالُ: صمد آن است که او را اندرونی و خلأیی نیست و صمد آن
است که بزرگواری‌اش به نهایت رسیده و صمد آن است که نمی‌خورد و
نمی‌آشامد و صمد آن است که نمی‌خوابد و صمد دائمی است که همیشه بوده
و همیشه است (صدوق، ۱۳۹۸، ص ۹۰).

جوف نداشتن بدین معناست که در وجودش خلأی وجود ندارد. در بیان فلسفی و عرفانی می‌توان گفت منظور این است که در حق تعالی جهت عدمی و نقص راه ندارد.

«صمد» موجودی است که سروری و آقایی را به بالاترین حد رسانده است. در بیان فلسفی می‌توان گفت حق تعالی دارای تمامی صفات کمالیه بوده و کامل مطلق است؛ چرا که اگر در بعضی جهات نقص داشته باشد، سروری را به کمال نرسانده است. در نظام تشکیک خاصی می‌توان این‌گونه تعبیر کرد که حق تعالی در اعلی‌المراتب است. «صمد» موجودی است که نمی‌خورد، نمی‌آشامد و خواب ندارد؛ یعنی از سنخ مادیات نیست؛ زیرا خوردن، آشامیدن و خوابیدن همه دلیل بر نقص می‌باشد. «صمد» موجودی است که دائم بوده و هست. لم یزل یعنی ازلی است و لم یزال یعنی ابدی است که جمع هر دو این است که خداوند موجود سرمدی می‌باشد.

باتوجه به معانی فوق در صمد که از روایات شیعی قابل استفاده است، می‌توان در نظام تشکیکی، «صمد» را معادل واجب‌الوجود دانست؛ معادل موجودی که قدیم و سرمدی است (مصباح یزدی، ۱۳۸۳، جلسه ۲۲)، ولی در نظام اهل معرفت، نگاه دقیق‌تری به مسئله «صمد» می‌توان انداخت. توضیح اینکه در ادامه آیه «لَمْ يَلِدْ وَ لَمْ يُولَدْ» (اخلاص: ۳) و آیه «لَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ» (اخلاص: ۴)، مصادیقی از متقابلان باوجود حق تعالی نفی گردیده، پدر و فرزند در طول شخص و کفو و در عرض او تصور شده است. حقیقت حق تعالی به‌گونه‌ای است که نه در طول و نه در عرضش هیچ وجودی را تحمل نمی‌کند. افزون‌براین وقتی گفته می‌شود حق تعالی «جوف ندارد»؛ یعنی هیچ جهت عدمی برای او قابل تصور نیست؛ بنابراین خداوند نامتناهی است و صمدیت او اجازه ظهور و بروز وجود دیگر را نخواهد داد. با این تفسیر، صمدیت او نه‌تنها مثبت نامتناهی و توحید اطلاق‌ی حق تعالی است، بلکه توحید احدی وجود را نیز تثبیت می‌کند.

۲-۱-۳. فانی بودن اشیا در قبال حقیقت حق

آیات و احادیثی در شریعت مقدس و منابع شیعی آمده است که مخلوقات را فانی، هالک، سایه، آیه و نشانه دانسته و به‌تعبیر ما وجودی مستقل برای آنها در نظر نگرفته است. در مقابل فنا و هلاکت، ثبوت و بقا و حقیقت است که در شریعت، خداوند خود را متصف بدان کرده است. ابتدا به بخش اول کلام یعنی فانی و هالک و سایه‌بودن اشیا پرداخته و ضمن تحلیل و تفسیر، برخی از آنها را نقل می‌کنیم و سپس مسئله حق بودن حق تعالی مطرح خواهد شد. از جمله آیاتی که شاهد بر مطلوب

است، به این موارد می‌توان اشاره کرد: «كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ» (الرحمن: ۲۶)، «لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» (قصص: ۸۸)، «أَمْ تَرَىٰ إِلَىٰ رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا» (فرقان: ۴۵) و «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (نور: ۳۵).

تقریباً قریب به اتفاق مفسران شیعی (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۹، ص ۳۰۵) آیه اول را این‌گونه معنا کرده‌اند که همه موجودات اعم از ذوی‌العقول و غیرذوی‌العقول فانی خواهند شد و فنا را به مرگ و پایان جهان مادی تفسیر کردند. هم «من» و هم ضمیر «علیها» که به ارض برمی‌گردد، از باب تغلیب است.

اهل معرفت نیز آیه را بدین صورت معنا کرده‌اند که همه موجودات اکنون فانی‌اند، نه اینکه فانی شوند. اگر خداوند می‌خواست بگوید همه فانی می‌شوند، باید عبارت بدین صورت بود: «کل من علیها یفنی». همچنین در آیه بعد باید گفته می‌شد: «کل شیء یهلاک»، درحالی‌که آمده است: «کل شیء هالک»؛ یعنی هم‌اینک همه اشیا هالک و نابودند. «هلاک» نیز گاهی از باب مبالغه است و گاه یعنی چیزی که حقیقتاً مصداق بالذات وجود نیست.

فرغانی در این باره می‌گوید:

باید توجه داشت در سیر نهایات چون وجود عبد، تبدیل به وجود حقانی شده و در «كُلِّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ» اشارت رفته است، به اضمحلال و تلاشی ذاتی ما سوی‌الله و عارف ما سوی‌الله را درحقیقت وجود فانی می‌بیند؛ یعنی «یعلم ان الحق هو عين الوجود من حيث هو وجود»، ناچار ماسوی و غیر، اعدام و اوهام صرف‌اند در علم عبد سیار. بعد از معاینه و شهود این مرتبه وجود غیر را انکار می‌نماید؛ چون حق به حسب تجلی، عین مظاهر و در مقام فنای حقیقی، جمیع رسوم و تعینات در حق مضمحل و فانی‌اند (فرغانی، ۱۳۷۹، ص ۶۷).

شریف لاهیجی، دیگر مفسر شیعی نیز در تفسیر خود می‌گوید:

«أی کل من علی وجه الأرض»، چنان‌که علی بن ابراهیم تفسیر کرده، یعنی هرچه روی زمین است، از جن و انس و مرکبات و بسائط عنصریه و فلکیه، فانی و هالک‌اند، نه بدین معنا که در وقتی فانی خواهند شد، بلکه همیشه فانی و نابودند؛ زیرا وجودات اشیا در جنب وجود الهی ناچیز و نابود مطلق‌اند؛ چنان‌که اشعه کواکب را در جنب شعاع شمس اثری نیست (شریف لاهیجی، ۱۳۷۳، ج ۴، ص ۳۳۵).

در دعای شب هجدهم ماه مبارک رمضان نیز این مطلب با تأکید صفت قهاریت حق تعالی ذکر شده است:

فَكُلُّ مَا يَرَى وَ مَا لَا يَرَى هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ، لَهُ الْحُكْمُ وَ إِلَيْهِ يُرْجَعُونَ وَ
سُبْحَانَ اللَّهِ الَّذِي فَهَرَ كُلَّ شَيْءٍ بِجَبْرُوتِهِ: هر چیز که دیده می‌شود و دیده
نمی‌شود، هالک است، مگر وجه خداوند. حکم فقط برای اوست و همه
به سوی او برمی‌گردند. پاک و منزّه است خداوندی که به واسطه جبروتش بر
هر شیء چیره است (سیدبن طاوس، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۳۰۸).

برخی محققان معاصر ضمن بیان نکته مذکور می‌نویسند: «حق تعالی در آیه شریف و دعا، به
نیستی و اعتباری بودن کمالات همه مظاهر اشاره دارد» (سعادت‌پور، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۴۰).
امام خمینی^ع در تفسیر آیه شریف «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (نور: ۳۵)، به این نکته اشاره
می‌کند و می‌فرماید:

هرچیز که یک تحقیق دارد این [تحقق] نور است. ظهوری دارد، این [ظهور]
نور است. ما به این نور می‌گوییم، برای اینکه یک ظهوری دارد. انسان هم
ظاهر است؛ [پس] نور است. حیوانات هم همین‌طور، نورند. همه موجودات
نورند و همه هم نور «اللّه» هستند: «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ»؛ یعنی
وجود سماوات و ارض که عبارت از نور است، از خداست و آنقدر فانی در
اوست که «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ»، نه اینکه اللّه یَنُورُ السَّمَاوَاتِ. این یک نحوه
جدایی را می‌فهماند. «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ»؛ یعنی هیچ موجودی در
عالم نداریم که یک نحوه استقلالی داشته باشد (خمینی، ۱۳۷۵، ص ۱۰۱).

حاصل آنکه حقیقتاً اشیا فی حد نفسه، لاشیء و سایه و فانی‌اند و اگر باوجود حق تعالی لحاظ
شوند، ظهور و نور خداوندند.

در روایات نیز این معنا یافت می‌شود. در اصول کافی دو روایت در تفسیر اللّه اکبر ذکر شده است
که روایت اول مرفوع بوده و روایت دوم به جمیع بن‌عمیر، ضعیف شناخته شده است. درعین حال
مروک بن‌عبید، قمی، ثقه و از اساتید شیخ صدوق است که از جمیع این روایت را نقل کرده است:
عَلِيٌّ بِنُ مُحَمَّدٍ عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنِ ابْنِ مَجْبُوبٍ عَمَّنْ ذَكَرَهُ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ
قَالَ: قَالَ رَجُلٌ عِنْدَهُ اللَّهُ أَكْبَرُ فَقَالَ اللَّهُ أَكْبَرُ مِنْ أَيِّ شَيْءٍ فَقَالَ مِنْ كُلِّ
شَيْءٍ فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ﷺ حَدِّثْهُ فَقَالَ الرَّجُلُ كَيْفَ أَقُولُ قَالَ قُلْ اللَّهُ أَكْبَرُ
مِنْ أَنْ يوصَفَ (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۱۱۷).

شخصی نزد امام صادق^ع گفت: «اللّه اکبر». حضرت خطاب به او فرمود: خدا بزرگ‌تر از چه چیز

است؟ شخص گفت: بزرگ‌تر از هر چیز. سپس حضرت فرمود: خداوند را محدود کردی. سپس آن شخص گفت: پس چه بگویم؟ حضرت فرمود: بگو خدا بزرگ‌تر است از هر چیز که توصیف شود.

و رَوَاهُ مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ مَرْوَانَ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ جَمِيعِ بْنِ عَمْرِو قَالَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ﷺ أَي شَيْءٍ اللَّهُ أَكْبَرُ فَقُلْتُ اللَّهُ أَكْبَرُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ فَقَالَ وَ كَانَ تَمَّ شَيْءٌ فَيَكُونُ أَكْبَرَ مِنْهُ فَقُلْتُ وَ مَا هُوَ قَالَ اللَّهُ أَكْبَرُ مِنْ أَنْ يُوصَفَ (همو، ص ۱۱۸).

مضمون دو حدیث این است که امام صادق علیه السلام نهی می‌کند از اینکه «اللّه اکبر» به «اللّه اکبر من کل شیء» تفسیر شود، بلکه فرمود: تفسیر صحیح، «اللّه اکبر من أن یوصف» است؛ چراکه شیئی در مقابل حق تعالی وجود ندارد. اگر گفته شود خداوند بزرگ‌تر از هر شیء است، گویا برای موجودات شیئی در نظر گرفته شده و خدا از آنها بزرگ‌تر است و این توهم مستلزم تحدید و تقید خداوند می‌باشد؛ پس حقیقتاً اطلاق شیء بر موجودات صحیح نیست. منتهی از آنجاکه در قرآن و روایات دیگر نیز اطلاق شیء هم بر خدا و هم بر موجودات دیگر شده است و بر فرض صحت حدیث، می‌توان گفت این حدیث اشاره به مرتبه بالاتری از معرفت دارد؛ بنابراین حاصل این دو روایت نیز شبیه آیات پیشین است که مخلوقات، وجود حقیقی و مستقل ندارند و در حکم شیء و وجود نیستند، بلکه سایه و فانی در حق‌اند و این فنا را پس از سلوک و رسیدن به نهایت سلوک می‌توان درک کرد. در بخش دوم سخن ما (حق بودن حق تعالی) مهم‌ترین آیه‌ای که وجود دارد، آیه ۵۳ سوره فصلت است که می‌فرماید:

سَتْرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوْ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ: به‌زودی نشانه‌های خودمان را در آفاق و در وجود خودشان بنماییم، تا برای‌شان روشن شود که او حق است، آیا پروردگارت به اینکه بر هر چیزی شاهد است کافی نیست؟

تفاسیر متعددی از آیه مذکور صورت گرفته است که همگی مشروط به رعایت ضوابط تفسیری، می‌توانند صحیح باشند، اما آنچه بیش از همه در این آیه شریف جلوه می‌کند، تأمل دقیق در معنای حق است. هرکس به هر نحوی چه از راه علوم استدلالی و چه از راه کشف و شهود در مسائل آفاقی و انفسی تأمل کند، می‌فهمد و می‌یابد او حق است. صاحب‌التحقیق پس از ذکر معانی اهل لغت می‌گوید: اصل معنای حق، ثبوت بوده و در مقابل بطلان است (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۲۶۱)؛ پس حق بودن خداوند متعال بدین معناست که هیچ جهت عدمی و بطلانی در او راه ندارد.

ابونصر سراج در معنای آیه می‌نویسد:

معنای آیه این است که ما نعوت و صفات خود در ملکوت را به شما نشان خواهیم داد تا بیان کنیم او حق و ماسوای او باطل است و به همین معنا اشاره دارد قول پیامبر اکرم ﷺ که فرمودند: صادق‌ترین قول عرب قول لیبید است که گفت: آگاه باشید! هر شیئی به جز الله باطل است (طوسی، ۱۹۱۴، ص ۱۱۰ / ابوطالب مکی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۴۴۶).

قیصری در شرح فصوص و در مقام تبیین تفسیر ابن‌عربی از آیه ۵۳ سوره فصلت می‌گوید: منظور از نشان دادن آیات آفاقی، ظهور حق تعالی و تجلی او در حقایق کونی است و منظور از نشان دادن آیات انفسی، ظهور حق تعالی و تجلی او به حسب مراتب نفس است و تمامی عالم مظهر حق تعالی است (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۵۰۵).

سالک إلی‌الله در مسیر سلوکش به جایی می‌رسد که همه‌چیز را فانی و هالک دانسته، همه را جلوه و تجلی حق می‌یابد.

خلاصه کلام اینکه خداوند متصف به حق بودن است؛ یعنی موجودی است که ثابت است، فنا و هلاک ندارد، هیچ جهت عدمی در او راه ندارد و می‌توان معادل آن را حقیقت وجود گذاشت. حقیقت وجود نیز هیچ‌گاه قبول عدم و فنا نمی‌کند. در تفسیر بیان السعادة آمده است که وجود، هیچ‌گاه قبول عدم و فنا نمی‌کند، وگرنه لازمه آن اتصاف شیء به ضدش بوده و اگر موجودات، قبول فناء و عدم می‌کنند، به حسب حدود و ماهیات‌شان است؛ بنابراین وجودات همه ظهور حق اول‌اند (گنابادی، ۱۴۰۸، ج ۴، ص ۱۳۳).

همان‌گونه که مکرر در مباحث حکمی - عرفانی آمده، اصل واقعیت امری است که هیچ‌گاه متصف به عدم نمی‌شود. اتصاف حقیقت وجود به عدم، مستلزم تناقض است. حقیقت وجود دارای حقیقتی اطلاق‌ی و صرف بوده و در مقابل آن سفسطه قرار دارد که بطلان و عدم محض است و چیزی که عدم در او راه نداشته باشد، هیچ حد و محدودیتی نخواهد داشت و نامتناهی علی‌الإطلاق است.

۲-۱-۴. حد نداشتن واجب تعالی

در منابع روایی شیعه، مؤیداتی هست که اشاره صریح یا غیرصریح به حد نداشتن واجب تعالی دارند؛ برای نمونه روایتی نقل شده است:

قَالَ الرَّجُلُ: فَحَدُّهُ لِي. قَالَ: لَا حَدَّ لَهُ. قَالَ: وَمِمَّ؟ قَالَ: لِأَنَّ كُلَّ مَحْدُودٍ مُتَنَاهٍ وَإِذَا اخْتَمَلَ التَّحْدِيدَ اخْتَمَلَ الزِّيَادَةَ وَإِذَا اخْتَمَلَ الزِّيَادَةَ اخْتَمَلَ النِّقْصَانَ فَهُوَ غَيْرُ مَحْدُودٍ وَ لَا مُتَزَايِدٍ وَ لَا مُتَنَاقِصٍ وَ لَا مُتَجَزِيٍّ وَ لَا مُتَوَهِّمٍ (صدوق، ۱۳۹۸، ص ۲۵۲).

این روایت در اصول کافی به صورت مرفوع از امام جواد^ع نقل شده است. شیخ صدوق نیز در توحید و طبرسی در الإحتجاج (طبرسی، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۳۹۶-۳۹۷) آن را از امام رضا^ع ذکر کردند. مضامین حدیث بسیار عالی است.

در حدیث، حضرت پس از اینکه خداوند را فاقد حد معرفی می‌کند، در توضیح حد نداشتن خداوند می‌فرماید: چون هر محدودی متناهی است و امر محدود و متناهی زیادت و نقصان می‌پذیرد؛ پس خداوند غیرمحدود است، افزایش یا کاهش نمی‌پذیرد، تجزیه‌پذیر نیست و به وهم نمی‌آید. به نظر می‌رسد این روایت علاوه بر اثبات نامتناهی، توحید احدی وجود را نیز اثبات کند؛ چراکه اگر خداوند، وجود جدیدی خلق کند، از دو حال خارج نیست؛ یا باید درون خود خلق کند که مستلزم تداخل وجودات است یا بیرون از خود خلق کند که موجب نوعی تحدید و نقصان برای حق تعالی می‌شود. روایت ناظر به بخش دوم بوده و هر احتمال زیادت را منتفی دانسته است. به تعبیر دیگر شیء جدیدی که خارج از حیطه ذات حق تعالی باشد، با نامتناهی بودن حق تعالی منافات دارد و به همین دلیل کثرتی نیز در وجود به وجود نمی‌آید.

براین اساس چنین چیزی محال است که خداوند وجودی را در عرض یا طول خود ایجاد کند. نکته‌ای که در روایت آمده اینکه حد نداشتن خداوند به صورت موجهه معدولة المحمول آمده است و فرمودند: «خداوند نامحدود است»؛ پیش‌تر درباره این نکته توضیح داده شد.

دیگری روایتی از امیر عارفان حضرت علی^ع است که حضرت در پاسخ مرد یهودی خداوند را این‌گونه توصیف می‌کند: «لَا غَايَةَ وَ لَا مُنْتَهَى انْقَطَعَتْ عَنْهُ الْغَايَةُ وَ هُوَ غَايَةُ كُلِّ غَايَةٍ» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۹۰). این حدیث اگرچه ضعیف است، ولی در روایت هشتم همین باب آمده است: «لَا مُنْتَهَى غَايَةَ لِنْتَهَى غَايَتِهِ» (همان، ص ۹۰) که صحیح‌السند می‌باشد و نیز در صحیفه سجادیه نیز این‌گونه نقل شده است: «لَا مُنْتَهَى لِحَدِّهِ وَ لَا حِسَابَ لِعَدَدِهِ وَ لَا مَبْلَغَ لِعَايَتِهِ» (سیدالساجدین، ۱۳۹۱، ص ۳۲). چنین مضمونی در روایات و ادعیه فراوان به کار رفته است و شکی در محتوا باقی نمی‌گذارد. از معانی غایت، حد و نهایت و پایان است و به نامتناهی بودن و توحید اطلاق خداوند اشاره دارد.

به نظر می‌رسد این روایت نیز ضمن اشاره به نامتناهی بودن خداوند، توحید احدی وجود نیز از آن قابل استفاده می‌باشد؛ چراکه اگر خداوند موجود دیگری را خلق کند، آن موجود در چه موطنی خلق خواهد شد؟ همانند استدلال پیشین در اینجا نیز جاری است. اگر خارج از حیطة وجودی حق تعالی باشد، در واقع «مبلغی» برای حق تعالی فرض شده که در آنجا پایان پذیرفته و از آنجا به بعد موجود جدیدی ایجاد شده و اگر درون خود ایجاد کرده باشد که نوعی حلول است.

۲-۲. ادله و شواهد ناکافی

قسم دوم از شواهدی که می‌توان بر توحید اطلاق‌ی و نیز توحید احدی عرفانی از منابع شیعی نقل کرد، شواهدی است که آنها را ادله و شواهد ناکافی نام گذاشته‌ایم؛ زیرا نیازمند تکمیل شدن توسط براهین عقلی یا ادله نقلی و شرعی دیگرند. این مجموعه آیات و روایات فی حد نفسه وافی به مقصود نیستند، ولی اگر کنار دیگر آیات، روایات و ادله عقلی قرار داده شوند، همگی گویای یک حقیقت واحد خواهند بود. البته عمده اشکالی که در این ادله وجود دارد اینکه کلمات کلیدی این ادله به شیء یا اشیا اضافه شده‌اند که این اضافه موجب تقید و محدودیت است.

در این قسمت کلمات کلیدی عبارت‌اند از: «اولیت و آخریت»، «قبل و بعد نداشتن واجب تعالی» و «علو و سفلی نداشتن». در هر یک از این کلمات این نکته وجود دارد که در مقایسه با اشیا شناخته می‌شوند؛ برای مثال در «علو و سفلی» گفته شده است: خداوند بلندمرتبه‌ای است که فوق او موجودی نیست و چنان پایین است که پایین‌تر از او کسی نیست. این سخن از این نظر با عدم تناهی واجب تعالی منافات دارد که ممکن است گفته شود حق تعالی می‌تواند محدود باشد، در عین حال فوق او موجود برتری وجود نداشته باشد؛ پس این براهین نیازمند ادله تکمیلی مبنی بر محال بودن محدودیت در حقیقت وجودند؛ چراکه آنچه در نامتناهی اطلاق‌ی حق تعالی - که ملازم با توحید احدی وجود بوده - مورد نظر است اینکه حق در عین حضور و معیت با اشیا فارغ از آنها باشد، وگرنه این قول مستلزم همه‌خدایی خواهد شد که امری محال است؛ بنابراین باید به این نکته در ادله توجه کرد و آنها را کنار دیگر آیات و روایات و ادله عقلی ملاحظه کرد تا دچار قول جهله صوفیه نشویم.

۲-۲-۱. اولیت و آخریت

از آیات مهمی که در تفاسیر شیعه، توحید اطلاق‌ی حق از آنها استنباط شده و دلالت بر نامتناهی بودن حق تعالی دارد و نیز از دل آنها توحید عرفانی وجود نیز استفاده می‌شود، آیه شریف

«هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» است (حدید: ۳). در این آیه دو جهت وجود دارد: یک، اولیت و آخریت؛ دو، ظاهریت و باطنیت. در اینجا جهت اول آیه مد نظر است. در روایات فراوانی اولیت و آخریت به وجوه گوناگونی بیان شده است (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۹، ص ۳۴۷) که در عین پذیرش همه معانی با قبول مبانی تأویل عرفانی به دنبال معانی دقیق‌تر از آیه خواهیم بود. برای فهم آیه ابتدا روایاتی را که در این باب وارد شده است، ذکر می‌کنیم:

الْحَمْدُ لِلَّهِ الْأَوَّلِ فَلَا شَيْءَ قَبْلَهُ وَالْآخِرِ فَلَا شَيْءَ بَعْدَهُ: حمد و ستایش خداوندی را که اول است؛ پس شیئی قبل از او نبوده و آخر است، پس شیئی بعد از او وجود ندارد (نهج البلاغه، ص ۱۴۰).
الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَمْ تَسْبِقْ لَهُ حَالٌ خَالًا فَيَكُونُ أَوْلًا قَبْلَ أَنْ يَكُونَ آخِرًا: حمد و ستایش خداوندی را که صفتی بر صفت دیگرش پیشی نگرفته تا بتوان گفت: پیش از آنکه آخر باشد، اول است و پیش از آنکه باطن باشد، ظاهر است (همان، ص ۹۶).

از امام صادق علیه السلام در اصول کافی روایت شده است:

اللَّهُمَّ أَنْتَ الْأَوَّلُ فَلَيْسَ قَبْلَكَ شَيْءٌ وَأَنْتَ الْآخِرُ فَلَيْسَ بَعْدَكَ شَيْءٌ وَأَنْتَ الظَّاهِرُ فَلَيْسَ فَوْقَكَ شَيْءٌ وَأَنْتَ الْبَاطِنُ فَلَيْسَ دُونَكَ شَيْءٌ (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۵۰۴).^۱

در روایت دیگری این‌گونه نقل شده است:

جَاءَ أَعْرَابِيٌّ إِلَى النَّبِيِّ صلى الله عليه وآله ... قَالَ الْأَعْرَابِيُّ: وَ مَا مَعْرِفَةُ اللَّهِ حَقَّ مَعْرِفَتِهِ؟ قَالَ: تَعْرِفُهُ بِمَا مِثَالٍ وَلَا شَبَهٍ وَلَا نِدٍ، وَأَنْهُ وَاحِدٌ أَحَدٌ، ظَاهِرٌ بَاطِنٌ، أَوَّلٌ آخِرٌ، لَا كَمَوْ لَهُ وَلَا نَظِيرٌ، فَذَلِكَ حَقٌّ. مَعْرِفَتُهُ: شَخْصٌ بَادِيَةٌ نَشِينِي خَدْمَتِ پیامبر اکرم صلى الله عليه وآله رسید، عرض کرد: شناخت حقیقی خدا چگونه است؟ حضرت فرمود: او بدون مثل و شبیه و همتاست و اینکه او یکتای بی‌همتا، آشکار پنهان، اول آخر است، نه همتایی دارد و نه نظیری. این شناخت واقعی اوست (صدوق، ۱۳۹۸، ص ۲۸۵).

در ادعیه گوناگون نیز به مفاد این آیه اشاره شده است؛ برای نمونه در اقبال از امام صادق علیه السلام:

نقل شده است:

إِذَا صَلَّيْتَ الْمَغْرِبَ وَ نَوَّافِلَهَا فَصَلِّ الثَّمَانِي رَكَعَاتِ التِّي بَعْدَ الْمَغْرِبِ، فَإِذَا

۱. روایت مرسل و ضعیف است.

صلیة رکعتین فسبح تسبیح الزهراء علیها السلام بعد کل رکعتین و قل: اَللّٰهُمَّ اَنْتَ
 الْاَوَّلُ فَلَيْسَ قَبْلَكَ شَيْءٌ و اَنْتَ الْاٰخِرُ فَلَيْسَ بَعْدَكَ شَيْءٌ و اَنْتَ الظّٰهَرُ
 فَلَيْسَ فَوْقَكَ شَيْءٌ الحدیث: ... خداوندا! تو اول هستی پس قبل از تو
 چیزی نیست و تو آخر هستی، پس بعد از تو چیزی نخواهد بود. تو ظاهر
 هستی، پس وری تو چیزی نیست (سیدبن طاووس، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۸۱ /
 همان، ص ۱۳۰ / همان، ج ۲، ص ۲۲۶ / همان، ج ۲، ص ۳۶۴).

صدرالمتألهین در شرح حدیث می‌نویسد:

فالحق تعالی إذ هو به مبدأ كل شيء كان الزمان مخلوقاً متأخراً عنه فلم
 یکن قدیماً بالزمان فهو قدیم بالذات، لأن ذاته غیرمتعلق بشیء فلاشیء
 قبله قبلية بالذات و لا معه معية بالذات لما علمت: مبدأیت خداوند نسبت
 به هر شیء بدین معناست که نسبت به اشیا، قبلیت بالذات دارد. خداوند چون
 به چیزی تعلق ندارد، مبدأ هر شیء و قبل از هر شیء است (ملاصدرا شیرازی،
 ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۲۹۰).

در روایات آمده است که خداوند اولین شیء است؛ زیرا قبل از او چیزی نیست و آخرین شیء
 است و بعد از آن نیز چیزی نخواهد بود. نکته‌ای که در معنای حدیث باید بدان توجه کرد اینکه اولیت
 و آخریت دو وصف متضادند و یک شیء علی الظاهر نمی‌تواند متصف به هر دو صفت متضاد شود،
 مگر اینکه جهت تغایری در متعلق این دو لحاظ شود. وجوه گوناگونی برای این تغایر ذکر شده است
 (گنابادی، ۱۴۰۸، ج ۴، ص ۱۴۴) که برخی از آنها عبارت‌اند از:

۱. اول است در ترکیب موجودات و آخر است در تحلیل آنها. امام سجاده علیه السلام فرمود: «یا من
 لك وحدانية العدد: اعداد همه از واحد ایجاد شدند و در تحلیل نهایی نیز همه اعداد به
 وحدت برمی‌گردند».

۲. اولیت به معنای اولین علت فاعلی است و آخر به معنای غایت و علت غایی و نهایت نهاییات.

۳. اولیت در ادراک یعنی همه فطرتاً خداشناس‌اند و آخر در ادراک؛ چراکه پس از تفحص و
 تحقیق و تحلیل، چیزی جز خداوند یافت نمی‌شود.

تفسیر برتر نیز این است که گفته شود چیزی در وجود، غیر حق تعالی وجود ندارد و تعابیر اول و
 آخر و باطن به لحاظ ظهورات بوده و این تفسیر دقیقاً مبتنی بر توحید احدی است؛ زیرا با
 دقت در مضمون احادیث این نکته به دست می‌آید که پیش از حق تعالی و پس از او کسی نیست.
 تحقق امری بین یک شیء نیز که معنا ندارد؛ پس در عرصه وجود، کسی جز او نیست. این آیات و

روایات همچنین مسئله تشکیک وجود را نیز نفی می‌کنند؛ چراکه بر اساس تشکیک، مصادیق وجود متکثر است، ولی در این بحث هیچ نوع وجودی غیر از حق تعالی پذیرفته نشده است؛ پس همان‌گونه که بیان شد، اولیت و آخریت به لحاظ ظهورات است، نه اصل وجود.

امام خمینی^ع نیز در تفسیر سوره حمد می‌نویسد:

شاید «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ: اول اوست، آخر هم اوست» [اشاره به این باشد که] دیگران اصلاً منفی‌اند. «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ»: هرچه ظهور است، اوست، هموست، نه اینکه از اوست: «هُوَ الظَّاهِرُ وَهُوَ الْبَاطِنُ وَهُوَ الْأَوَّلُ وَهُوَ الْآخِرُ». مراتب برای جلوه‌ها هست، لکن آن‌طور نیست که جلوه‌ها از متجلی، یک جدایی داشته باشند، البته تصورش مشکل، ولی بعد از تصور، تصدیقش آسان است (خمینی، ۱۳۷۵، ص ۱۵۵).

مشابه همین بحث برای ظاهر و باطن نیز جاری است. روایات هر جا اول و آخر را توضیح دادند، ظاهر و باطن را نیز توضیح دادند و مباحث هردو مشترک است.

خلاصه کلام اینکه «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ» در قالب بهترین تفسیر، به این مطلب اشاره می‌کند که هرچه هست، اوست و جز او همه شئون و تعینات و ظهورات او هستند و همان‌گونه که اشاره شد، این بیان در ضمن تأکید بر توحید احدی وجود، نوعی نامتناهی نسبی را به همراه دارد که البته به‌ضمیمه ادله دیگر همچون ادله توحید یا ادله عقلی نیاز دارد.

۲-۲-۲. معیت قیومی و قرب و ربوبی در عین غیریت

دسته دیگر از آیات و روایات که مشابه ادله گذشته می‌تواند مثبت توحید اطلاقی حق تعالی باشد، جمع میان آیات و روایاتی است که به‌نوعی اشاره به قرب و معیت حق تعالی با ممکنات و بین آیات و روایاتی که اشاره به نوعی مغایرت با ممکنات دارند. جمع میان غیریت و معیت، نوعی اطلاق برای حق تعالی تثبیت می‌کند، درعین حال دچار همان اشکال پیشین است و نیازمند تکمیل با ادله عقلی می‌باشد؛ برای نمونه:

هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ: هر جا باشید، او با شماست (حدید: ۴).
 تَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ: ما از رگ گردن به او نزدیک‌تریم (ق: ۱۶).
 وَ تَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْكُمْ وَلَكِنْ لَا تُبْصِرُونَ: و ما از شما به او نزدیک‌تریم، اما شما این حقیقت را نمی‌بینید (واقعه: ۸۵).
 وَ إِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ: و هنگامی که بندگانم از تو درباره من بپرسند، پس [بگو] درحقیقت من نزدیکم

و دعای دعاکننده را هنگامی که [مرا] می‌خواند، پاسخ می‌گویم (بقره: ۱۸۶).
 وَ كَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطًا: و خداوند به هرچیز احاطه دارد (نساء: ۱۲۶).
 أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَ هُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ: آیا به آنچه آفریده است، آگاه نیست،
 درحالی که او لطیف و آگاه است؟ (ملک: ۶۷).
 وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَجُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَ قَلْبِهِ وَ أَنَّهُ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ: و بدانید!
 خداوند میان انسان و قلب وی حائل می‌شود و هم نزد او محشور خواهید
 شد (انفال: ۲۴).

دَنَا فَتَدَلَّى * فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى: به خدا نزدیک و نزدیک‌تر شده، او
 رسول را آنقدر بالا برد که بیش از دو کمان یا کمتر فاصله نماند (نجم: ۹۸).
 وَ لِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَ الْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُولُوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ:
 مشرق و مغرب از آن خداوند است؛ پس به هر سو که رو کنید، آنجا روی
 خداوند است. آری! خداوند فراگیر و داناست (بقره: ۱۱۵).
 مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَ لَأَخْمَسَةَ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَ
 لَأَدْنَى مِنْ ذَلِكَ وَ لَأَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا: هیچ نجوای سه
 نفری نیست، مگر آنکه او چهارمی‌شان است و هیچ پنج نفری نیست، مگر
 اینکه او ششمی آنهاست و هیچ کمتر و بیشتری نیست، مگر اینکه او با ایشان
 است، هر جا که باشند (مجادله: ۷).
 وَ مَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَ لَكِنَّ اللَّهَ رَمَى: هنگامی که پرتاب کردی، تو نبودى که
 پرتاب کردی، بلکه خداوند پرتاب کرد (انفال: ۱۷).

این مجموعه آیاتی است که بر نوعی قرب حقیقی و معیت قیومی حق تعالی نسبت به ممکنات
 دلالت دارند. این قرب و قیومیت نمی‌تواند به صورت بینونت و تباین عزلی تفسیر شود؛ چراکه بینونت
 عزلی بدین معناست که دو موجود کنار یکدیگر قرار گیرند و هردو دارای وجود مستقل و حیطة
 وجودی مستقل باشند. تصویر چنین بینونتی فقط در ساحت ماده امکان‌پذیر است. این تصویر از
 بیونیت از منظر شرعی مطرود می‌باشد؛ زیرا این نوع معیت، نوعی معیت اعتباری است، ولی آنچه از
 آیات استفاده می‌شود، معیت و قیومیت حقیقی و واقعی است.
 نامتناهی بودن خداوند فقط در فرض معیت حقیقی و نه اعتباری، معنا و مفهوم خواهد داشت؛
 چراکه در فرض فاصله میان دو شیء، به‌ناچار باید محدودیت پذیرفته شود. اقربیت حق تعالی به
 بندگان از رگ گردن و اقربیت حق تعالی به میت از اطرافیان او، گواه این است که حق در دل هر ذره
 حضور دارد و تمامی مخلوقات نمود و ظهور او هستند.

آیه شریف «وَ إِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ» (بقره: ۱۸۶) می‌رساند که فاصله‌ای میان حق تعالی و مخلوقاتش تصور نمی‌شود؛ زیرا بر اساس آیه «وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُولُوا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ» (بقره: ۱۱۵)، به هر جا رو کنیم، آنجا روی خداوند است؛ چرا که خداوند فراگیر و علیم است، ولی این معیت تمام حقیقت نیست: «وَ تَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْكُمْ وَلَكِنْ لَا تُبْصِرُونَ: ما به او از شما نزدیک‌تریم...» (واقعیه: ۸۵). در این آیه گویا اشاره به حضور حق تعالی در موطن مخلوق شده است. درک این حضور نیازمند بصیرت و آگاهی است.

در آیات دیگر نیز حضور حق در ساحت‌های درونی انسان نشان داده شده است؛ به گونه‌ای که حق تعالی از وسوسه‌ها و نیات درونی ما خبر دارد. خداوند در آیه ۱۶ سوره ق به صورت تمثیل این قرب را نزدیک‌تر از رگ گردن به انسان دانسته است: «وَ لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ وَ نَعَلَمُ مَا تُوَسْوِسُ بِهِ نَفْسُهُ وَ نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ». شاید نزدیک‌تر از رگ به انسان، قلب او باشد که حق تعالی خود را به حائل میان انسان و قلب او دانسته است: «وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَ قَلْبِهِ وَ أَنَّهُ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ» (انفال: ۲۴). قلب انسان، حقیقت انسان است و خداوند در این آیه می‌فرماید: خداوند میان انسان و هویتش حائل است و این یعنی خداوند هویت انسان را اشغال کرده است (بیزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ص ۲۷۹-۲۸۲).

بدون پذیرفتن این حقیقت که خداوند هویت انسان را اشغال کرده است، تفسیر دقیق آیاتی چون: «مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ» (مجادله: ۷) و «وَ مَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى» (انفال: ۱۷)، به دست نخواهد آمد. نسبت تیر انداختن به خدا و سلب آن از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله حضور حق در آن موطن و معیت او را با حضرت نشان می‌دهد.

البته این ویژگی مربوط به انسان نیست؛ زیرا آیات شریفه «وَ هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ» (حدید: ۴) و «إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ» (فصلت: ۵۴)، معیت حق تعالی را با همه اشیای هستی اثبات می‌کنند و خداوند نه تنها هویت انسان و بلکه هویت تمامی حقایق هستی را پُر کرده است.

این معنا در ادعیه شیعی نیز ذکر شده است. در دعای منقولی از حضرت زهرا علیها السلام که در روزهای جمعه تلاوت می‌شود، آمده است: «وَاجْعَلْنَا مِنْ أَخْلَصِ لَكَ بِعَمَلِهِ وَ أَحَبِّكَ فِي جَمِيعِ خَلْقِكَ...» خداوندا! من تو را در جمیع مخلوقات دوست دارم. دقت در دعا به این است که باید حق در هر شیء حاضر باشد تا محبت خداوند در جمیع مخلوقات معنا داشته باشد.

از سوی دیگر ادله فراوانی نیز وجود دارد که به غیریت حق تعالی با ممکنات اشاره دارد و این ادله نیز کاملاً صحیح‌اند. در روایتی که از امیر عارفان علی علیه السلام نقل شده است، حضرت می‌فرماید: «قَرِيبٌ فِي بُعْدِهِ بَعِيدٌ فِي قُرْبِهِ ... وَ خَارِجٌ مِنَ الْأَشْيَاءِ لَا كَشَىءٍ خَارِجٌ مِنْ شَيْءٍ» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۸۵). با دقت در مضمون آن درمی‌یابیم حق تعالی هم به اشیا نزدیک و هم دور است، هم داخل اشیا و هم خارج از اشیاست. دخول حق تعالی در اشیا و خروج او از اشیا همانند دخول و خروج یک شیء در یک شیء دیگر نیست که دخولی مکانی محسوب می‌شود. خلاصه کلام اینکه اتصاف خداوند به اوصاف متضاد و متقابل؛ یعنی اتصاف خداوند به معیت قیومی با اشیا و قرب و ریدی‌اش با اشیا در عین غیریت و خارجیت از اشیا، فقط با وحدت اطلاقی و احاطی او سازگاری دارد و توحید اطلاقی نیز چیزی جز عدم تناهی حق نیست.

نتیجه

چنان‌که بیان شد، آنچه از آیات قرآن کریم و روایات مأثور از ائمه معصوم علیهم السلام در این حجم عظیم به ما رسیده است، اگرچه برخی از این روایات به لحاظ سند دچار ضعف‌اند، ولی این حقیقت را اثبات می‌کنند که خداوند نامتناهی بوده و بهترین وجه از نامتناهی نیز این است که چنین نامتناهی جایی برای هیچ مصداق دیگری از وجود در هیچ موطنی نمی‌گذارد و این تفسیر از نامتناهی بهترین تفسیری است که از روایات می‌توان استنباط کرد و بیان‌کننده توحید اطلاقی حق تعالی است. از سوی دیگر لازمه این‌گونه تفسیر از نامتناهی وجودی که جایی برای غیر نمی‌گذارد و به سهولت نیز از روایات شیعی و تفاسیر قرآنی اندیشمندان شیعه به دست می‌آید، توحید احدی است که در عرفان نظری از محوری‌ترین مسائل مورد توجه عرفا می‌باشد. توحید احدی بدین معنا که وجود تنها یک مصداق بالذات دارد و مخلوقات مصداق وجود نیستند، بلکه ظهورات، شئون و تجلیات آن وجود واحدند. مخلوقات جلوه‌هایی‌اند که هر یک به حسب خود، وجهی از حق را به نمایش می‌گذارند و این نیز تنها در صورتی قابل تبیین است که عدم تناهی حق و توحید اطلاقی او پذیرفته شده باشد.

منابع

۱. آملی، سیدحیدر بن علی؛ جامع الأسرار و منبع الأنوار؛ تحقیق هانری کرین؛ تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۸.
۲. —؛ أسرار الشریعة، أطوار الطريقة وأنوار الحقیقة؛ ترجمه و تعلیق سیدجواد هاشمی علیا، ج ۱، تهران: قادر، ۱۳۷۷.
۳. ابن طائوس، علی بن موسی؛ الإقبال بالأعمال الحسنة فیما یعمل مرة فی السنة؛ قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۶.
۱. ابن منظور، جمال الدین محمد بن مکرم؛ لسان العرب؛ بیروت: دارالفکر، ۱۳۰۰ ق.
۲. ابوطالب مکی، محمد بن علی؛ قوت القلوب فی معاملة المحبوب؛ مصحح باسل عیون السود؛ بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۷ ق.
۳. ابونصر سراج طوسی، عبدالله بن علی؛ اللمع فی التصوف؛ مصحح رینولد آلین نیکلسون؛ لیدن: بریل، ۱۹۱۴ م.
۴. ترکه اصفهانی، علی بن محمد؛ تمهید القواعد؛ تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی؛ تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و آموزش عالی، ۱۳۶۰.
۵. جامی، عبدالرحمن؛ لوائح الحق و لوامع العشق معرب؛ قاهره: المجلس الأعلى للثقافة، ۲۰۰۳ م.
۶. جعفریان، جواد؛ «بررسی مفهوم نامتناهی در کلام و فلسفه اسلامی و اطلاق آن بر خداوند»، نشریه حکمت اسراء؛ ش ۱، بهار و تابستان ۱۳۹۳، ص ۷۶-۵۷.
۷. حسن زاده آملی، حسن؛ ممدالهمم در شرح فصوص الحکم؛ تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، ۱۳۷۸.
۸. خمینی، سیدروح الله؛ شرح دعای سحر؛ ترجمه سیداحمد فهری؛ تهران: انتشارات فیض کاشانی، ۱۳۷۶.
۹. —؛ تفسیر سوره حمد؛ تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۵.
۱۰. راغب اصفهانی، حسین بن محمد؛ مفردات الفاظ القرآن؛ تحقیق صفوان عدنان داوودی؛ قم: ذوی القربی، ۱۴۱۶ ق.
۱۱. سبزواری، ملاهادی؛ شرح المنظومة؛ تصحیح و تعلیق از آیت الله حسن حسن زاده آملی و تحقیق و تقدیم مسعود طالبی؛ تهران: نشر ناب، ۱۳۷۹.

۱۲. سعادت پرور، علی؛ نور هدایت: تهران: احیا کتاب، ۱۳۸۶.
۱۳. سیدالسادین، علی بن حسین؛ صحیفه سجادیه (ادعیه امام سجادهؑ)؛ ترجمه عبدالمحمد آیتی؛ تهران: سروش (انتشارات صدا و سیما)، ۱۳۹۱.
۱۴. شریف لاهیجی، محمد بن علی؛ تفسیر شریف لاهیجی؛ تحقیق میر جلال الدین حسینی ارموی؛ تهران: (محدث) دفتر نشر داد، ۱۳۷۳.
۱۵. صدوق (ابن بابویه)، محمد بن علی بن حسین؛ التوحید؛ تصحیح هاشم حسینی؛ قم: انتشارات جامعه مدرسین، ۱۳۹۸.
۱۶. طباطبایی، سید محمد حسین؛ تفسیر المیزان؛ قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۱۷ق.
۱۷. —؛ رساله التوحید در الرسائل التوحیدیه؛ قم: انتشارات جامعه مدرسین، ۱۴۱۷ق.
۱۸. طبرسی (امین الإسلام)، فضل بن حسن؛ مجمع البیان فی تفسیر القرآن؛ تحقیق با مقدمه محمد جواد بلاغی؛ تهران: انتشارات ناصر خسرو، ۱۳۷۲.
۱۹. طبرسی، احمد بن علی؛ الإحتجاج علی أهل اللجاج (للطبرسی)؛ مصحح محمد باقر خراسان؛ مشهد: نشر مرتضی، ۱۴۰۳ق.
۲۰. طریحی، فخرالدین؛ مجمع البحرین؛ تحقیق سید احمد حسینی؛ تهران: نشر فرهنگ اسلامی، ۱۴۰۸ق.
۲۱. فراهیدی، عبدالرحمن خلیل بن احمد؛ العین؛ قم: دارالهجره، ۱۳۶۳.
۲۲. فرغانی، سعیدالدین؛ مشارق الدراری شرح تائیه ابن فارض؛ مصحح رضا مرندی؛ قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۹.
۲۳. —؛ منتهی المدارک فی شرح تائیه ابن فارض؛ محقق و مصحح ابراهیم الکیالی الحسینی الشاذلی الدرقاوی؛ بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۸ق.
۲۴. فناری، شمس الدین محمد حمزه؛ مصباح الأنس بین المعقول والمشهود؛ محقق و مصحح عاصم ابراهیم الکیالی؛ بیروت: دارالکتب العلمیه، ۲۰۱۰م.
۲۵. فیومی، احمد بن محمد بن علی؛ المصباح المنیر؛ قم: دارالهجره، ۱۴۰۵ق.
۲۶. قونوی، صدرالدین؛ النصوص؛ سید جلال الدین آشتیانی؛ تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۱.
۲۷. قیصری، داود؛ شرح فصوص الحکم [ابن العربی]؛ مصحح سید جلال الدین آشتیانی؛ تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵.

۲۸. کلینی، محمدبن یعقوب؛ اصول کافی؛ تصحیح علی اکبر غفاری؛ تهران: دارالکتب الإسلامیه، ۱۴۰۷ق.
۲۹. گنابادی، سلطان محمد؛ تفسیر بیان السعادة فی مقامات العبادة؛ بیروت: مؤسسه‌الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۰۸ق.
۳۰. مصباح یزدی، محمدتقی؛ آموزش فلسفه؛ تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۷.
۳۱. —؛ به سوی تو؛ تدوین و نگارش کریم سبحانی؛ قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی^ع، ۱۳۸۳.
۳۲. —؛ تعلیقه علی نه‌ایة الحکمة؛ قم: مؤسسه در راه حق، ۱۴۰۴ق.
۳۳. مصطفوی، حسن؛ التحقیق فی کلمات القرآن؛ تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۶۸.
۳۴. ملاصدرا شیرازی، صدرالدین محمدبن ابراهیم؛ الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الاربعة؛ بیروت: دار إحياء التراث، ۱۹۸۱م.
۳۵. —؛ شرح أصول الکافی (صدر)؛ تصحیح محمد خواجه‌ای؛ تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۸۳.
۳۶. میرداماد، سیدمحمدباقر بن محمد؛ رساله‌التقدیسات در مصنفات میرداماد؛ اهتمام عبدالله نوری؛ تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۶.
۳۷. میرسیدشریف جرجانی، علی بن محمد؛ شرح‌المواقف؛ بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۹ق.
۳۸. نبویان، محمد مهدی؛ جستارهایی در فلسفه اسلامی، مشتمل بر آرای اختصاصی آیت‌الله فیاضی؛ قم: حکمت اسلامی، ۱۳۹۵.
۳۹. یزدان‌پناه، یدالله و سیدعطا انزلی؛ مبانی و اصول عرفان نظری؛ قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی^ع، انتشارات، ۱۳۸۹.

ایرادهای کانت بر برهان وجودی آنسلم و ارزیابی آن از نگاه آیت الله جوادی آملی

نوروزعلی روحانی نژاد^۱

چکیده

در میان براهین اثبات وجود خدا، برهان وجودی یکی از بحث برانگیزترین آنها بوده است. این برهان با تحلیل مفهوم خداوند، درصدد اثبات وجود واقعی اوست. برهان وجودی با اسم آنسلم فیلسوف قرون وسطی گره خورده است که از زمان طرح آن تاکنون، به دلیل پیچیدگی و ابهام نهفته که در آن وجود داشته، همواره مورد بحث اندیشمندان بوده است. دکارت در قرن هفدهم با تقریر جدید خویش از این برهان، توجه متفکران را به نحو ویژه بدان جلب کرد. در میان اندیشمندان غربی بیش از همه ایمانوئل کانت نقدهایی اساسی و سیستماتیک بر این برهان وارد کرده است که پس از او این نقدها مبنای نقدهای اندیشمندان دیگر نیز قرار گرفت. سه نقد کانت را می توان به عنوان بنیادی ترین نقدهای برهان وجودشناختی دانست. آرای متفاوت برخی متفکران مسلمان معاصر در اعتبار و عدم اعتبار این برهان نیز جالب توجه است. برهان وجودی دچار خلط میان مفهوم و مصداق «وجود» بوده که اعتبار آن را زیر سؤال برده است.

واژگان کلیدی: برهان وجودی، اثبات وجود خدا، حمل اولی ذاتی و حمل شایع صناعی، آنسلم، کانت.

تاریخ تأیید: ۱۴۰۳/۲/۲۲

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱/۱۸

۱. دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه بین المللی اهل بیت (nawrozalirohani437@gmail.com).

مقدمه

سنت آگوستین نخستین کسی است که به تقریر برهان وجودی پرداخته است، اما از آنجاکه در تاریخ فلسفه، تدوین آن را به سنت آنسلم نسبت داده‌اند، این برهان با اسم او گره خورده است؛ به‌خصوص اینکه در زمان خودش مورد نقد و پاسخ‌گویی قرار گرفت. برهان وجودی در عین سادگی، بسیاری از مسائل پیچیده فلسفی را در خود جای داده که همین امر سبب مباحثات طولانی و وارد بودن ایراداتی به آن می‌شود. به‌رغم انتقادات شدیدی که بر این برهان وارد شده، هنوز این برهان مورد توجه و اقبال متفاوت متفکران بوده است (آیت‌اللهی، ۱۳۹۲، ص ۶۷-۶۶ / جوادی آملی، ۱۳۹۰، ص ۱۹۹).

در میان اندیشمندان غربی، بیش از همه سه نقد ازسوی کانت در این باره طرح شده که مشهور است، اما در نظر کانت نیز نکات اساسی مغفول مانده که اندیشمندان اسلامی در ضمن بررسی برهان وجودی آنسلم و دکارت، به اشکالاتی که متوجه نقدهای کانت می‌شود، پرداخته‌اند. در اینجا ایرادات اصل برهان وجودشناختی را در ضمن سه عنوان از دید اندیشمندان اسلامی توضیح می‌دهیم و سپس به اشکالات نقدهای کانت خواهیم پرداخت. اخیراً تاحدودی به اعتبار برهان وجودشناختی از دیدگاه اندیشمندان اسلامی پرداخته شده است که بالأخره این برهان کاملاً ناکارآمد بوده یا خیر، به‌نحوی می‌توان درستی آن را اثبات و از آن جانبداری کرد؟ در این باره اندیشمندان اسلامی بحث‌های فراوانی کرده‌اند و ما در تحقیق حاضر مختصراً به تقریرات دکتر حائری یزدی و آقامحمدرضا قمشه‌ای اشاره نموده و تقریر مرحوم غروی اصفهانی را با اندک توضیحی مطرح و با پاسخی از آیت‌الله جوادی آملی نسبت به این تقریرها بحث را خاتمه داده‌ایم.

۱. تقریر برهان وجودی آنسلم

تقریر نخست برهان وجودی آنسلم در قالب روان و ساده این‌گونه تبیین می‌شود: خداوند موجودی است که موجود بزرگ‌تر و برتر از او قابل تصور نیست و موجودی که بزرگ‌تر از او قابل تصور نیست، نه تنها در ذهن، بلکه در خارج نیز باید موجود باشد؛ از این جهت خداوند نه تنها در ذهن، بلکه در عالم خارج ذهن نیز موجود است. صغرای قیاس جمله عبارت است از «موجودی که بزرگ‌تر و برتر از او قابل تصور نیست» که از لحاظ مفهومی روشن می‌باشد. کبرای قیاس نیز واضح به نظر می‌رسد؛ زیرا اگر موجودی که بزرگ‌تر از او قابل تصور نیست، فقط در ذهن باشد (وجود خارج از

ذهن نداشته باشد)، او برترین موجود که نتوان برتر از آن را تصور کرد، نخواهد بود؛ چون موجودی بزرگتر و برتر از همه موجودات خواهد بود که هم در ذهن و هم در خارج از ذهن موجود باشد. به تعبیر کوتاهتر، اگر خداوند موجود نباشد، برترین و کاملترین نخواهد بود - درحالی که برترین و کاملترین در مفهوم آن اخذ شده است - و این امر تناقض بوده و باطل است (Anselm, 1962, p.55). دلیل ملازمه میان موجودنبودن خداوند و کاملترین نبودن نیز روشن به نظر می‌رسد؛ زیرا موجودنبودن نقص است. اموری که وجود دارند، کاملتر از اموری اند که معدوم‌اند. خداوند اگر موجود نباشد، نسبت به امور دیگر ضعیف بوده و ازسویی در تعریف او «بزرگترین و کاملترین» اخذ شده است و به همین دلیل تناقض به وجود می‌آید.

دانسته می‌شود این برهان از نظر شکل قیاسی، از نوع قیاس خُلف است. در قیاس خُلف با ابطال نقیض مدعا، از راه غیرمستقیم به اثبات مدعا پرداخته می‌شود. در تقسیم قیاس به مستقیم و غیرمستقیم، قیاس خُلف از نوع غیرمستقیم است. در بحث مورد نظر، با باطل دانستن موجودنبودن خداوند، وجود او به اثبات می‌رسد؛ زیرا ارتقاع نقیضین محال است و نهایتاً یک طرف باید وجود داشته باشد.

آنسلم برهان وجودی مد نظر خویش را چنان متقن می‌پنداشت که خود گفته است:

حقیقتاً خداوندی وجود دارد، اگرچه چند احمق در درون خود بگویند خدایی وجود ندارد؛ یعنی این برهان چنان مستحکم است که حتی احمق هم به درستی آن معترف خواهد بود (ibid, p.52).

گانیلو راهب معاصر آنسلم، نقد جدی بر این برهان وارد کرده است و دوباره آنسلم به آن پاسخ داده است که اصل نقد و پاسخ آنسلم بدان در ذیل خواهد آمد. اکنون با قطع نظر از اعتبار یا بی‌اعتباری پاسخ آنسلم در برابر گانیلو، چند نکته در مورد آن وجود دارد که اهمیت دارد؛ نخست اینکه او در پاسخش به جای عبارت «چیزی که بزرگتر از آن را نتوان تصور کرد»، از اصطلاح «کمال مطلق» استفاده می‌کند و این به خوبی نشان می‌دهد وی با جایگزینی اصطلاح «کمال مطلق» خواسته است ابهاماتی که در واژه «بزرگتر» وجود دارد را تا اندازه‌ای کاهش دهد. بعداً این تغییر را در بیان دکارت نیز می‌توان یافت که در برهان اول وجودی خود با آن آغاز کرده است. ثانیاً، او در این پاسخ به جای کلمه «چیزی که»، کلمه «وجودی که» را به کار می‌برد و این مورد نیز مسیر برهان او را عوض می‌کند و او را به سوی تقریر مجدد از برهان می‌کشاند که مبتنی بر تحلیل مفهوم «واجب الوجود» می‌باشد (ibid, pp.55 & 151 / آیت‌اللّهی، ۱۳۹۲، ص ۷۲).

او در تقریر دوم سراغ مفهوم واجب‌الوجود می‌رود و استدلالش بر این است که از صرف مفهوم واجب‌الوجود، به وجود خارجی او می‌توان رسید. تقریر نخست برهان آنسلم با نقدهایی مواجه خواهد شد که در تقریر دوم تائندهای خود را از آن ایرادها دور کرده است (آیت‌اللہی، ۱۳۹۲، ص ۷۲).

بیان آیت‌اللہ جوادی آملی در مورد دو تقریر آنسلم که برگرفته از کتاب‌های ترجمه شده می‌باشد، این است که تعریف و برهان آنسلم از خداوند، به ظاهر دو صورت دارد. ولی درحقیقت بیش از یک صورت نیست. او در صورت اول، خداوند را بزرگ‌ترین موجود فرض کرده است که بزرگ‌تر از آن را نمی‌توان فرض کرد و در صورت دوم، خداوند را موجودی در نظر می‌گیرد که کامل‌تر از آن را نمی‌توان تصور کرد. از آنجا که منظور از بزرگی خداوند، برتری در کمال است، تعریف نخست به تعریف دوم قابل تحویل خواهد بود (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ص ۱۹۹). به نظر می‌رسد آنچه را آیت‌اللہ جوادی آملی به عنوان دو تقریر آنسلم یاد می‌کند، عبارت از تقریر اول آنسلم و پاسخی است که در برابر گانیلو داده شده و این پاسخ آنسلم همراه با شبهه گانیلو زمینه‌ساز تقریر دوم آن شده است. اما در بیان آیت‌اللہ جوادی آملی تقریر دوم آنسلم که در آن سراغ مفهوم واجب‌الوجود می‌رود، مورد توجه قرار نگرفته است. ظاهراً این دو تقریر قابل تفکیک و هریک غیر از دیگری است، چنانچه پیش‌تر اشاره شد.

۲. برهان وجودی دکارت

برهان وجودی آنسلم در سیر تحول خود به دکارت می‌رسد. ظاهر برهان دکارت بیانگر این است که او فقط یک تقریر از برهان ارائه کرده است، ولی در بیان او می‌توان همانند آنسلم دو تقریر متفاوت از یکدیگر را استنباط کرد؛ صورت نخست از مفهوم «موجود مطلق کامل» برگرفته شده و صورت دوم با دقت در ضرورت وجود واقعی، از مفهوم «واجب‌الوجود» نشئت گرفته است. دکارت نیز مانند آنسلم با اعتراض کاتروس کشیش معاصر وی و نیز انتقادات عده‌ای از متکلمان هم‌عصر خویش مواجه شد (Plantinga, 1967, pp.35-37 / Descartes, 1996, pp.44-50 / آیت‌اللہی، ۱۳۹۲، صص ۶۸ و ۷۳).

دانسته می‌شود که تقریر دوم دکارت تقریباً نزدیک به تقریر مجدد آنسلم است. او در این تقریر بیان می‌کند که هرچه ذاتی یک مفهوم است، باید بدان استناد داده شود. همان‌گونه که استناد «سه ضلع داشتن» به مفهوم مثلث ضرورت دارد؛ زیرا سه ضلع داشتن ذاتی آن است و نفی ذاتی از یک حقیقت موجب تناقض می‌گردد، باید هرآنچه به ذات مفهوم واجب‌الوجود - مفهومی که وجود خارجی داشتن برای آن ضروری باشد - تعلق دارد را بدان استناد داد. وجود خارجی داشتن، یکی از

ذاتیات مفهوم واجب‌الوجود است. حاصل اینکه واجب‌الوجود باید وجود خارجی داشته باشد، وگرنه دچار تناقض خواهیم شد. روشن است در ابتدا کمی عجیب به نظر می‌رسد که چگونه می‌توان از یک مفهوم، وجود خارجی آن را تصدیق کرد. دکارت متوجه این امر بوده و می‌کوشد با پاسخ به برخی ایرادهای مفروض، از استعجاب آن بکاهد. وی بیان می‌کند که استنباط وجود از یک مفهوم در مورد هیچ‌یک از مفاهیم دیگر قابلیت اعمال را ندارد و تنها مفهومی که می‌تواند واجد این خصوصیت باشد، مفهوم واجب‌الوجود است؛ چون وجود بخش ذاتی هیچ مفهوم دیگری نیست. در مفاهیم دیگر غیر از مفهوم واجب‌الوجود، وجود جنبه عرضی دارد. وی استعجاب را برمی‌گرداند و می‌گوید استعجاب از آنجاست که ما توقع داشته باشیم همان‌گونه که درباره مفاهیم دیگر نمی‌توان از صرف مفهوم به وجود خارجی آنها رسید؛ درخصوص واجب‌الوجود نیز باید این‌گونه باشد، درحالی‌که در این خصوص مفهوم واجب‌الوجود با دیگر مفاهیم متفاوت است (آیت‌اللهی، ۱۳۹۲، ص ۷۳-۷۴).

دکارت در مورد برهان وجودی می‌گوید:

آن گونه که برای من روشن شده است، به‌خوبی و با جرئت می‌توانم از یافتن استدلالی بر وجود خداوند بر خود بیالم؛ استدلالی که در نهایت آن را رضایت‌بخش یافته‌ام و به‌واسطه آن وجود خداوند را درک می‌کنم، با اطمینانی بیشتر از آنکه حقیقت هر قضیه هندسی را می‌دانم (Descartes, 1927, p.33).

برهان وجودشناختی از سوی اندیشمندان مخصوصاً از جانب هیوم و کانت مورد نقدهای متعددی قرار گرفته است، ولی باوجود قوت و ضعف در میان این نقدها، مهم‌ترین و دقیق‌ترین نقدها به ایمانوئل کانت مربوط است که سه نقد او را شاید بتوان از بنیادی‌ترین آنها به حساب آورد. اکنون پس از بیان هر سه نقد، پاسخ‌های اندیشمندان اسلامی در این باره را می‌آوریم.

۳. نقدهای کانت بر برهان وجودی

آن‌گونه که اشاره شد، برهان وجودشناختی همواره مورد مناقشات اندیشمندان غربی و اسلامی قرار داشته است. در میان اندیشمندان غربی بیش از همه دیوید هیوم و به‌ویژه ایمانوئل کانت نقدهای اساسی و سیستماتیک بر این برهان وارد کردند که پس از آن این نقدها مبنای نقدهای اندیشمندان دیگر نیز قرار گرفت. سه نقد کانت را به‌عنوان بنیادی‌ترین نقدهای برهان وجودشناختی می‌توان دانست:

۳-۱. عدم کمال وجود جهت حمل نمودن

کانت میان وجود و کمالات دیگر تمایز قائل است و می‌گوید وجود اصلاً کمالی نیست که بتوان آن را حمل کرد. او با مقدمات ذیل به این نتیجه می‌رسد:

- هر چیزی که باعث فربه‌شدن مفهوم یک ماهیت نشود و به آن چیزی را نیفزاید، نمی‌تواند جزئی از آن ماهیت باشد.
- «وجود» نمی‌تواند چیزی به مفهوم ماهیت بیفزاید.
- بنابراین «وجود» بخشی از ماهیت نبوده و نمی‌تواند باعث افزودن کمالی برای ماهیت باشد.

بر اساس دیدگاه وی، وجود کمالی نیست که بتوان آن را به هر چیزی حمل کرد (کانت، ۱۳۸۹، ص ۶۲۱). در مورد شاهد ما نیز وجود نه چیزی را به مفهوم «موجود مطلقاً کامل» می‌افزاید و نه چیزی را از آن می‌کاهد. به گفته او ماهیت واقعی در برابر ماهیت خیالی هیچ خصوصیت اضافه ندارد؛ ده دلار واقعی هیچ خصوصیتی که دلار خیالی فاقد آن باشد را ندارد؛ زیرا ده دلار ممکن بر مفهوم دلالت می‌کند و ده دلار واقعی مابه‌ازاء و وضع آن فی نفسه ده دلار ممکن است؛ آنجا که مابه‌ازاء چیزی زیادتری نسبت به مفهوم خود دربر داشته باشد، دیگر مفهوم از آن مابه‌ازاء حکایت نمی‌کند (همان).

۳-۲. عدم استلزام تناقض نفی محمول، با نفی موضوع

ایراد دیگر کانت بر برهان وجودشناختی این است که اگر محمول (مفهوم واجب‌الوجود) را همراه با موضوع (وجود واجب‌الوجود) یک‌جا نفی کنیم، دیگر دچار تناقض نمی‌شویم. همان‌گونه که هرگاه سه ضلع داشتن را همراه با خود مثلث یک‌جا نفی کنیم، تناقضی رخ نمی‌دهد؛ زیرا دیگر چیزی نیست تا تناقض داشته باشد. وی در این باره می‌گوید:

اگر در حکم این‌همانی من محمول را نفی کنم و موضوع را باقی بگذارم، دچار تناقض خواهیم شد و به همین دلیل است که می‌گویم محمول ضرورتاً متعلق به موضوع است، اما اگر محمول را یک‌جا با موضوع نفی کنیم، دیگر تناقضی رخ نخواهد داد؛ زیرا در این صورت چیزی نیست که بتواند تناقض داشته باشد. وجود مثلث با انکار سه ضلع بودنش امکان ندارد و متناقض است، ولی اگر مثلث را با سه ضلع آن یک‌جا انکار کنیم، دیگر تناقضی وجود ندارد. دقیقاً این مسئله در مورد «موجود مطلقاً ضروری» نیز صادق است. در این مورد اگر وجود واقعی چنین موجودی را نفی کنیم، بدین معناست که آن را با همه محمولاتش از میان برداشته‌ایم و در این صورت هیچ چیزی وجود

ندارد تا موجب تناقض شود. با رفع موضوع شیء، هرگونه عنصر درونی و بیرونی از آن برداشته می‌شود. اگر گفته شود خداوند قادر مطلق است، با پذیرش الوهیت نامتناهی او، امکان سلب قدرت از او وجود ندارد و قدرت برای او ضرورت پیدا می‌کند، اما اگر بگوییم خدا وجود ندارد، در این صورت نه تنها قدرت، بلکه تمام محمولات دیگر نیز با انتفاء موضوع از بین می‌روند و در نهایت شاهد تناقض نخواهیم بود (همان، ص ۶۱۸).

کانت در اینجا به درستی متوجه قید ضرورت در کاربرد منطقی آن بوده است که در این نوع از قضایا ضرورت داشتن محمول برای موضوع مشروط به وجود موضوع و مادام‌الموضوع است که اگر اساساً موضوعی وجود نداشته باشد، ضرورت هم معنا ندارد. از این نوع ضرورت در حکمت متعالیه به ضرورت ذاتی منطقی یاد می‌شود و مورد تأیید حکمت متعالیه نیز می‌باشد.

۳-۳. بطلان اثبات ضرورت به امر وجودی

به‌باور کانت، برهان وجودی و هر برهان دیگری که برای اثبات وجود خداوند با مقدمه واجب‌الوجود تبیین می‌شود، بی‌اساس است؛ چون ما نمی‌توانیم ضرورت را بر امر وجودی اثبات کنیم. «ضرورت» مقوله منطقی بوده و هرگز نمی‌توان با ضرورت و وجوب که قید قضایای منطقی است، از وجود چیزی خبر داد. ضرورت یکی از خصوصیات فکر است و آن را فقط در قضایا می‌توانیم بیابیم؛ آن هم قضایای تحلیلی، نه اشیا و موجودات (همان / ادواردز، ۱۳۷۱، صص ۵۹ و ۲۵۹-۲۵۷).

به‌بیان‌دیگر از لحاظ منطقی هر حکمی ناگزیر دارای جهتی می‌باشد، یا امکان صدق آن حکم وجود دارد (ممکنه)، یا آن حکم بر اساس واقع صادق است (فعلیه یا مطلقه) یا ضرورتاً آن حکم صادق است (ضروریه) که کانت از این سه نوع حکم به «ظنی»، «وقوعی» و «یقینی» یاد می‌کند. بر اساس دیدگاه کانت ما در احکام یقینی به ضرورت اذعان می‌کنیم (سوزنچی، ۱۳۸۴، صص ۱۷۱-۱۷۵)؛ بنابراین «ضرورت» که به‌عنوان جهت قضیه مطرح می‌شود، این جهت به تحقق و وجود خارجی اشیا تسری داده نمی‌شود، به‌دلیل آنچه هیوم گفته است: «هیچ موجودی نیست که برهانی و قابل اثبات باشد و آنچه را ما موجود تصور می‌کنیم، می‌توانیم ناموجود هم تصور کنیم» (گیسلر، ۱۳۷۵، ص ۱۸۷).

کانت در مورد قضایای مربوط به عالم تجربه می‌گوید:

با بررسی عالم تجربه باید به صدق قضیه آن پی برد و در اینجا نیز هیچ دلیلی نداریم که نسبت محمول به موضوع ضرورت داشته باشد؛ به‌گونه‌ای که با سلب آن شاهد تناقض باشیم. اگر گفته شود فردا خورشید از مشرق طلوع

نخواهد کرد، با این جمله به امر محالی اقرار نشده است، بلکه فقط از لحاظ تجربی پی می‌بریم که چنین اتفاقی - اگرچه محال نیست - رخ نخواهد داد؛ بنابراین ما فقط می‌توانیم ضرورت را در عالم ذهن استناد بدهیم و حاصل اینکه ضرورت هیچ ربطی به عالم وجود ندارد تا بتوان از واجب‌الوجود یا وجود خارجی ضروری سخن گفت (آیت‌اللہی، ۱۳۹۲، ص ۷۸).

او با این ایراد خواسته است ریشه مفهوم «واجب‌الوجود» و درنهایت هر برهانی را که روی آن استوار بوده و در مقدمات خود از آن استفاده می‌کند، از اساس بخشکاند. این ایراد نه تنها برهان‌های وجودی را نشان رفته است، بلکه برهان‌های جهان‌شناختی که از وجود ممکن‌الوجود به واجب‌الوجود می‌رسند را نیز ابطال می‌کند.

پس از کانت برخی دیگر همچون آرتور شوپنهاور برهان وجودشناختی را شبیه یک فکاهی فریبنده دانسته‌اند که در تعریف خدا، وجود او را مفروض می‌گیرند و سپس در نتیجه اظهار می‌کنند که وجود او را اثبات کرده‌اند (شوپنهاور، ۱۳۹۸، ص ۱۱). در میان منتقدان این برهان، ایمانوئل کانت جایگاه بلندتری دارد. وی معتقد است تمامی براهین عقلی که بر وجود خداوند اقامه شده‌اند؛ به‌گونه‌ای بر این برهان استوارند؛ از این رو بر این برهان توجه بیشتری شده است (همان، ص ۶۷). دانسته می‌شود که مدعیان این نوع برهان، پیش از آنکه به جهان خارج بنگرند و از جلوه‌های ذات خداوند به اثبات او برسند، تمسک به مفاهیمی چون «واجب‌الوجود» و «وجود اکمل» کرده‌اند که به گفته خودشان این مفاهیم مستلزم وجود واقعی آن است.

۴. بررسی برهان وجودی از دیدگاه اندیشمندان اسلامی

چنانچه پیش‌تر گذشت، برهان وجودی آنسلم و دکارت مورد مناقشه اندیشمندان غربی و اسلامی قرار گرفته است و در میان اندیشمندان غربی، بیش از همه سه نقد از سوی کانت طرح شده و مشهور است که اشاره شد، ولی در نظر کانت نیز نکات اساسی مغفول مانده که اندیشمندان اسلامی در ضمن بررسی برهان وجودشناختی آنسلم و دکارت، به اشکالاتی که متوجه نقدهای کانت می‌شود، پرداخته‌اند.

اکنون ایرادات اصل برهان وجودشناختی را ضمن سه عنوان از دید اندیشمندان اسلامی توضیح می‌دهیم و سپس به اشکالات نقدهای کانت خواهیم پرداخت.

۵. عدم دلیل تصور شیء بر وجود شیء

گانیلو که معاصر آنسلم است، به نقد این برهان می‌پردازد و می‌گوید:

بر اساس برهان وجودی آنسلم، بزرگ‌ترین جزیره‌ای که قابل تصور است نیز باید وجود داشته باشد؛ چون اگر وجود نداشته باشد، «بزرگ‌ترین و کامل‌ترین جزیره متصور» بی‌معناست و جزایر دیگری که وجود دارند، کامل‌تر خواهد بود؛ لذا قیاس ما به تناقض ختم می‌شود. حال آنکه چنین جزیره‌ای وجود خارجی نداشته و جزیره‌های خارجی هم به‌گونه‌ای بزرگ و کامل نیستند که بتوانند از جزیره متصور ما حکایت کنند (Anselm, 1962, pp.55 & 151).

گرچه عده‌ای این اشکال را وارد ندانسته‌اند، چراکه کامل‌ترین جزیره یک امر حادث و ممکن است و فرض عدم آن تناقضی را به دنبال ندارد، ولی در مورد خداوند قضیه تفاوت دارد؛ چون در مفهوم خداوند، تمامی کمالات از جمله هستی و ضرورت نیز لحاظ شده است، اما این پاسخ توجیهی بیش نیست؛ زیرا در مورد کامل‌ترین جزیره نیز می‌توان جمیع کمالات از جمله هستی آن را تصور کرد. درست است که از جهت ماهیت، کامل‌ترین جزیره دارای امکان ماهوی است، ولی از لحاظ وجود واقعیت، دارای این امکان نبوده و از حالت تساوی میان هستی و نیستی خارج شده است.

آیت‌الله جوادی آملی در این باره می‌گوید:

این مورد نقض درباره شریک‌الباری نیز قابل طرح است. شریک‌الباری با تمام مفاهیمی که در واجب اخذ شده است، مشارکت دارد؛ از این جهت عدم شریک‌الباری با مفاهیمی که در ذات او اخذ شده است، تناقض دارد. بر اساس برهان آنسلم شریک‌الباری نیز باید وجود داشته باشد، در حالی که براهین زیادی در عدم آن ارائه شده است. با این مثال‌ها منتج‌نبودن برهان آنسلم روشن می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ص ۲۰۱).

۶. عدم تناقض در عدم وحدت حمل

با توضیحی که آنسلم از برهان خویش می‌دهد، روشن می‌شود که مغالطه وی برخاسته از خلط میان مفهوم و مصداق است. بزرگی و کمالی که آنسلم از آن یاد می‌کند، صرفاً یک مفهوم ذهنی است. آن کمال و وجود، مفهوم کمال و وجود است؛ مفهوم عمومیت دارد بر اینکه مصداق خارجی داشته باشد یا خیر. به حسب حمل اولی و ذاتی، مفهوم ذات و ذاتیات خود را داراست و تفاوتی نمی‌کند که به حسب شایع صنایع صادق باشد یا کاذب.

مفهوم چیزی است و مصداق چیز دیگر؛ از این رو برهان آنسلم زمانی درست خواهد بود که ما مفهوم وجود را به حمل اولی و ذاتی از خداوند سلب کنیم. در این صورت تناقض لازم می‌آید، ولی اگر وجود را به حمل شایع صناعی از خداوند سلب کنیم، سلب کمال و سلب وجود به حمل اولی از آن نتیجه گرفته نمی‌شود. در برهان وجودی شرط وحدت حمل لحاظ نشده است و تناقضی لازم نمی‌آید؛ زیرا مدار حمل در صغری و کبری یکی نبوده و حد وسط تکرار نشده است. از شرایط تناقض «وحدت حمل» است؛ حال صرف تصور وجود نامحدود و نامتناهی هیچ لزومی ندارد که مصداقی برای آن وجود داشته باشد. نشانه این مطلب همان است که در مورد شریک‌الباری آورده شد که به حمل اولی برای واجب‌تعالی شریک وجود دارد و از همه صفات و کمالاتی که برای واجب فرض گرفته شده، شریک هم برخوردار است، اما این شریک مصداق ندارد. اگر بر اساس آنچه آنسلم می‌گوید، صرف تصور در اثبات وجودی آن کافی باشد، شریک برای خداوند نیز از آن‌رو که تصور می‌شود، باید وجود داشته باشد.

۷. مراتب مصداق داشتن کامل‌ترین مفهوم

مصداق داشتن کامل‌ترین مفهوم متصور بر اموری متوقف است که با طی نمودن چند مقدمه می‌توان بدان دست یافت، نه آن‌چنان که آنسلم و دکارت با توجه صرف به چند مفهوم، به وجود خارجی آن رسیده‌اند. گفتنی است مصداق داشتن کامل‌ترین مفهوم بر اموری متوقف است، آن هم به شرطی که کامل‌ترین مفهوم، همان مفهوم هستی مطلق و وجود نامحدود باشد که آن امور عبارت‌اند از: مرتبه نخست، اثبات اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت است؛ زیرا کسانی که به اصالت ماهیت قائل‌اند، واقعیت بیرونی را چیزی جز ماهیات متعدد و متکثر دیگر چیزی نمی‌دانند. وجود نزد این گروه بیش از یک مفهوم انتزاعی ذهنی که از ماهیات محققه انتزاع شده و با تجرید ذهن به صورت مفهوم مطلق درمی‌آید، چیز دیگری نیست. در مرتبه دوم پس از اثبات اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت، باید کثرت تباینی وجود نیز نفی شود؛ چون اگر کثرت تباینی وجود را بپذیریم، در این صورت هریک از وجودات به حدود و قیود مختص به خود وابسته و محدود بوده و فقط در همان چهارچوب موجود خواهند بود؛ بر این اساس با این فرض وجود و ضرورت آنها مقید و مادام‌الذات است. با پذیرش کثرت تباینی وجود «من حیث هو» دارای مصداق خارجی نیست؛ زیرا در این صورت وجود «من حیث هو» عین کثرت تباینی بوده و

هیچ‌گونه وحدتی برای او اثبات نشده است، مگر وحدت مفهومی که چنین وحدت مفهومی با فرض تباین مصداقی، غیر از ذهن دیگر جایی ندارد.

در مرتبه سوم باید قول کسانی بررسی شود که به اشتراک لفظی وجود قائل است و آن را درمورد ممکنات اعتباری و واجب اصیل می‌دانند.

در مرتبه اخیر، کثرت تشکیکی وجود نیز باید تحلیل و ترقیق شود؛ زیرا با پذیرش کثرت تشکیکی، واجب در طول موجودات دیگر و در آغاز سلسله تشکیکی قرار می‌گیرد. در این صورت گرچه واجب به «شرط لا» از دیگر مراتب ثابت می‌شود، اما نمی‌تواند مصداق هستی لابه‌شرط مقسمی که همان هستی لایتناهی و بالاترین کمال متصور است، قرار بگیرد. وجود «من حیث هو» بنا بر تشکیک، عین کثرت حقیقی آمیخته با وحدت واقعی است و چنین حقیقتی واجب نخواهد بود؛ زیرا هم واجب و هم ممکن را دربردارد (همان، ص ۲۰۵-۲۰۶).

۸. بررسی نقدهای کانت از دیدگاه اندیشمندان اسلامی

درمورد نقد اول کانت که آیا وجود اصلاً کمالی قابل حمل است یا خیر، استاد مطهری نیز اشکالی را ناظر بر صورت نخست برهان آنسلم که در آن وجود را کمال فرض نموده و آن را بر مفهوم ذات کامل حمل می‌کند، وارد دانسته است و می‌گوید:

بدیهی است در این تقریر وجود به منزله یک صفت و عارض خارجی بر ذات اشیا فرض شده است؛ یعنی برای اشیا (و در مانحن فیه برای ذات اعلی و اکمل) قطع نظر از وجود، ذات و واقعیتی فرض شده است، آنگاه گفته شده است که وجود لازمه ذات بزرگ‌تر است ... تفکیک ذات اشیا از وجود در ظرف خارج و توهم اینکه وجود برای اشیا از قبیل عارض و معروض و لازم و ملزوم است، اشتباه محض است. اشیا قطع نظر از وجود، ذاتی ندارند؛ اینکه ذهن برای اشیا ذات و ماهیتی انتزاع می‌کند و وجود را به آن ذات نسبت می‌دهد و حمل می‌کند، اعتباری از اعتبارات ذهن است و بس (مطهری، ۱۳۵۰، ص ۸۶-۷).

این اشکال استاد مطهری شبیه اشکالی است که کانت به برهان آنسلم گرفته است. او نیز وجود را کمالی مانند دیگر کمالات مثل علم و قدرت نمی‌داند. استاد مطهری در ادامه می‌گوید: کانت به حق، بیان مدعیان و طرفداران برهان وجودشناختی را ناقص دانسته است (همان، ص ۸).

آیت‌الله جوادی آملی این اشکال کانت و شهید مطهری را وارد ندانسته و آن را پنداری بیش نمی‌داند؛ چون استدلال کانت به دنبال آن است تا انضمامی نبودن وجود نسبت به موضوعاتی که بر آنها حمل می‌شود را اثبات کند؛ یعنی استدلال کانت سعی دارد محمول بالضمیمه بودن وجود را انکار کند، اما مفهوم وجود دارای معنای مختص به خود می‌باشد. مفهوم هستی با قطع نظر از مباحثی همچون اصالت ماهیت یا وجود و بدون در نظر داشتن مصداق و راه‌هایی که برای شناخت مصداق وجود دارد، به حمل اولی و ذاتی واجد مفهوم خود است؛ بنابراین هرگاه بر خود یا موضوعی که مشتمل بر آن است، حمل گردد، قضیه‌ای را تشکیل می‌دهد که در مدار همان حمل اولی ضرورتاً صادق خواهد بود و برهان آسلم تا این مقدار از نقد کانت مصون بوده، گرچه برخی اندیشمندان اسلامی - همچون شهید مطهری - این اشکال کانت را بر برهان وجودی وارد دانسته‌اند (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ص ۲۱۴-۲۱۵).

اینکه وجود همانند دیگر محمولات نیست، از دیدگاه حکمت متعالیه نیز قابل پذیرش است، اما اینکه وجود اصلاً نمی‌تواند محمول باشد را نمی‌پذیرد. از دیدگاه حکمت متعالیه قضایا از یک نظر به دو قسم تقسیم می‌شوند؛ قضایای دسته نخست قضایایی‌اند که محمول آنها «وجود»‌اند و دسته دوم قضایایی‌اند که محمول آنها «غیر وجود»‌اند. نوع اول قضایای مفاد هل بسیطه و دسته دوم قضایای مفاد هل مرکبه نیز یاد می‌شود. در قضایای مفاد هل مرکبه، محمول از نوع محمول بالضمیمه و در قضایای مفاد هل بسیطه، محمول از نوع محمول من صمیمه است (سبزواری، [بی‌تا]، ص ۳۰). نکته مهم اینکه کانت در نقد دوم، نقد نخست خود را نقض کرده است؛ چون در نقد دوم استدلال وی به صورتی است که برای وجود مفهوم محمولی را پذیرفته است و بر مبنای آن استدلال می‌کند (همان، ص ۲۱۱).

در مورد نقد دوم کانت آنجا که می‌گوید: «نفی محمول با نفی موضوع مستلزم تناقض نیست»، اندیشمندان اسلامی مطالبی را بیان داشته‌اند که خالی از اشکال نیست؛ از جمله دکتر حائری یزدی در کاوش‌های عقل نظری خواسته است از طریق تفکیک میان دو نوع ضرورت، به نقد کانت پاسخ دهد (حائری یزدی، ۱۳۶۰، ص ۲۲۲)، اما آیت‌الله جوادی آملی تفکیک مذکور را درست می‌داند، ولی آن را برای پاسخ به نقد کانت درست نمی‌داند.

بیان دکتر حائری یزدی این است که ضرورت مورد نظر کانت، ضرورت ذاتی منطقی است و این نوع ضرورت، مقید به بقای موضوع بوده و با سلب موضوع ضرورت نیز از میان می‌رود؛ همان چیزی

که کانت آن را گفته است. وی می‌گوید در صورتی که در مورد خداوند به ضرورت ازلی یا همان ضرورت ذاتی فلسفی قائل باشیم، دیگر اشکال کانت وارد نخواهد بود.

در توضیح تفاوت میان دو نوع ضرورت (ضرورت ذاتی منطقی و ضرورت ذاتی فلسفی)، مثلاً وقتی گفته می‌شود «مربع چهار ضلع دارد»، میان محمول قضیه (چهار ضلع داشتن) و موضوع آن (مربع) ضرورت برقرار است؛ زیرا چهار ضلع داشتن، ذاتی مربع است. در اینجا ضرورت چهار ضلع داشتن بدون هیچ قید و وصفی در همه زمان‌ها و هر جا برای مربع ثابت است. به این نوع ضرورت، ضرورت ذاتی منطقی گفته می‌شود، اما از نگاه فلسفی ضرورتی را که ما در مثال پیشین می‌بینیم، خالی از شرط نیست و آن شرط بقای موضوع است؛ بنابراین چهار ضلع داشتن ضرورت دارد تا زمانی که موضوع باشد و با انتقای موضوع، محمول نیز منتفی می‌شود. اکنون اگر ضرورتی را در نظر بگیریم که مقید به «بقای موضوع» هم نباشد، بلکه ضرورتش به گونه مطلق باشد، این نوع ضرورت را ضرورت ذاتی فلسفی می‌گویند. همچنین از آن رو که هیچ نوع قیدی در آن لحاظ نشده است، به آن ضرورت ازلی نیز گفته می‌شود (آیت‌اللهی، ۱۳۹۲، ص ۷۶-۷۷ / حائری یزدی، ۱۳۶۰، ص ۱۷۹-۲). آنچه از سخنان کانت به دست می‌آید، وی ضرورت را فقط در دایره ضرورت منطقی می‌بیند، نه ضرورت ذاتی فلسفی که اگر به گفته دکتر حائری یزدی، کانت به چنین ضرورتی قائل می‌بود، احتمالاً نقد دوم را وارد نمی‌دانست.

آیت‌الله جوادی آملی بیان حائری یزدی را در پاسخ به ایراد کانت، بجا نمی‌داند؛ زیرا این دو نوع ضرورت در واقع به دو نوع مصداقی که برای مفهوم وجود متصور است، مربوط می‌شود. مفهوم هستی با حیثیت اطلاقیه و ازلیه نیز می‌تواند بدون مصداق باشد. صرف تصور موجود مطلق، دلیلی برای انتزاع آن از مصداقی که واجد ضرورت ازلیه باشد، نیست و اثبات مصداق برای آن نیاز به برهان جداگانه دارد؛ بنابراین امتیاز میان ضرورت ذاتی منطقی با ضرورت ذاتی فلسفی، نقد کانت را از میان نمی‌برد و باید از جای دیگر به بررسی آن پرداخت (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ص ۲۰۹-۲۱۱):

مفاهیمی مانند ازلی، ابدی، سرمدی و... به واجب، تماماً مفاهیم ذهنی بوده و به طبع خود، اقتضای وجود خارجی را ندارند. عنوان «ازلی» نیز مانند عنوان «واجب»، به حمل اولی ذاتی ازلی است، اما به حمل شایع، حادث است؛ زیرا مفهومی است که ذهن آن را ساخته است (محمدرضایی، ۱۳۷۱، ص ۱۲).

گرچه میان صاحب‌نظران منطق معروف است که قضیه ضروری ذاتی مقید به مادام‌الذات

می‌باشد و قضیه ضروری ازلی چنین قیدی ندارد، اما بیان ابن سینا این است که هر دو قضیه مقید به مادام‌الذات‌اند و تفاوت آن دو فقط در مقدار دوام می‌باشد که در ضرورت ذاتی دوام محدود بوده و در ضرورت ازلی دوام نامحدود است (ابن سینا، ۱۳۶۴، ص ۳۵).

نقد سوم کانت این بود که «ضرورت قید منطقی است، نه وجودی»، بر اساس این نقد ما نمی‌توانیم از ضرورت امر وجودی خبر دهیم. در پاسخ به این اشکال کانت باید گفت اولاً، ضرورت و وجوب در منطق و فلسفه به یک معناست. ضرورت به همان معنایی که در فلسفه به کار می‌رود، همان معنا را در قضایای منطقی نیز دارد، بلکه مفهوم ضرورت و وجوب کاملاً بدیهی بوده که تحقق و واقعیت آن توسط فلسفه ثابت شده است و بعد منطق از آن به عنوان اصل موضوعی استفاده نموده، اقسام سیزده‌گانه (ضرورت ذاتی، وصفی، شرطی، وقتی و...) را تبیین می‌نماید که در حوزه مفاهیم و کیفیت قضایا تحقق می‌یابند؛ یعنی منطق در مدار مفاهیم ذهنی، به تعیین مصادیق آن می‌پردازد و موجهات سیزده‌گانه را تصویر می‌نماید (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ص ۱۶۳-۱۶۴). مفهوم ضرورت چنان بدیهی است که امکان تعریف حقیقی نیز وجود ندارد و اینکه کانت آن را در قضایای تحلیلی می‌بیند، دلیل بر این نیست که محل انتزاع ضرورت قضایای تحلیلی باشد، بلکه حقیقت چیزی است که پیش‌تر اشاره شد. بنا بر آنچه بیان شد، «ضرورت» مفهوم بدیهی داشته و حکم در مورد آن مربوط به مسائل فلسفی می‌شود و سپس منطق معقولات ثانیه فلسفی را در حوزه معقولات ثانیه منطقی (نسب و روابط در قضایا) به کار می‌گیرد.

اشکال کانت از آنجا ناشی شده است که اولاً، برای ضرورت تنها معنای منطقی در نظر گرفته است و کاربرد فلسفی آن که متناظر به حقایق و وجود خارجی می‌باشد، به فراموشی سپرده شده و منکر آن شده است؛ ثانیاً، ضرورت منطقی را نیز فقط در چهارچوب قضایای تحلیلی دیده است که محمول در متن موضوع قرار دارد. کانت تصور کرده است ضرورت فقط زمانی معنا دارد که یک موضوع مفروض در ظرف فرض و اعتبار ذهن در برابر خود یا اجزای خود قرار بگیرد و همان موضوع مفروض یا اجزای آن بر آن حمل گردد؛ بدین ترتیب هر استدلالی که به یک نتیجه ضروری برسد، هیچ‌گاه از مصداق عینی و حقیقت خارجی حکایت ننموده، بلکه فقط در دایره مفاهیم ذهنی ختم می‌شود. در پاسخ باید گفت حصر ضرورت از جانب وی فقط در قضایای تحلیلی نادرست بوده، به دلیل اینکه ما ضرورت را میان نفس و اراده و میان مقدمات قیاس و نتیجه آن نیز می‌بینیم. ضرورت مشمول ذاتیات باب برهان که اعم از

ذاتیات باب ایساغوجی (کلیات خمس) است نیز می‌شود. ذاتیات باب برهان، مفاهیمی که خارج از حوزه تعریف شیء قرار دارند را نیز شامل می‌شود (همان، ص ۱۶۶).

ازسویی آیا حقیقتاً مردم معنای وجوب را از احکام منطقی انتزاع می‌کنند؟ آیا اگر در مقابل کسی که با این مباحث ناآشناست و پیش از رسیدن به مفاهیم انتزاعی، بگوییم انسان مجرد یعنی کسی که همسر ندارد و بخواهیم ضرورت آن را توضیح دهیم، به ما نخواهند خندید و نخواهند گفت اینکه جای توضیح ندارد.

ضرورت در مورد خداوند که واجب‌الوجود است، همانند ضرورت‌های منطقی (وصفی، وقتی، شرطی و...) که به چگونگی و کیفیت ارتباط میان موضوع و محمول می‌پردازند، نیست، بلکه ضرورت چیزی جدا و ممتاز از واقعیتش ندارد و مستقیماً به شدت و تأکید بر واقعیتی نظر دارد که حقیقتی جز عینیت و خارجیت ندارد. کانت گمان کرده است اگر خداوند به‌عنوان واجب‌الوجود از ضرورت وجود عینی برخوردار باشد، در آن صورت سلب هستی از آن - از مفهومی که وجود خارجی در آن اخذ شده است - در حکم سلب ذاتیات می‌باشد و تناقض را به‌دنبال دارد، ولی حقیقت آن است که واقعیت و وجود خارجی هرگز در مفهوم واجب اخذ نشده و ضرورتی که از آن در واجب‌الوجود بحث می‌شود، ضرورتی نیست که در دایره ربط میان موضوعات و محمولات باشد، بلکه مقصود از ضرورتی که در واجب‌الوجود بوده، ضرورتی است که عین حقیقت خارجی می‌باشد؛ به‌گونه‌ای که خود مفهوم واجب‌الوجود وقتی از آن حکایت می‌کند، دارای چنین ضرورتی نیست؛ زیرا مفهوم واجب‌الوجود به‌لحاظ حمل شایع صناعی یک امر ذهنی می‌باشد و در ظرف آگاهی انسان به‌عنوان یک واقعیت امکانی ایجاد شده است (همان، ص ۱۶۸-۱۶۹).

در یک کلام، دانسته می‌شود که ضرورت از قضایای تحلیلی منطقی انتزاع نمی‌شود که ذهن پس از درک موارد جزئی، آن را تجرید نموده و برداشت نماید، بلکه یک مفهوم بدیهی است که ما آن را در قضایای تحلیلی منطقی کشف می‌کنیم و به‌تعبیری با چیزی که از گذشته وجود داشته، مواجه می‌شویم؛ بدین ترتیب ما می‌توانیم ضرورت را در قضایای تحلیلی منطقی تصدیق کنیم، ولی هیچ دلیلی وجود ندارد که قلمرو ضرورت را فقط در قضایای تحلیلی منطقی بدانیم (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ص ۱۶۳-۱۶۴).

۹. اعتبار برهان وجودی

ذیل این عنوان به این مسئله پرداخته شده است که بالأخره برهان وجودی آنسلم و دکارت کاملاً

ناکارآمد بوده یا خیر و به نحوی می‌توان درستی آن را اثبات و از آن جانبداری کرد؟ در این باره اندیشمندان اسلامی بحث‌های فراوانی کرده‌اند. در اینجا مختصراً به تقریرات دکتر حائری یزدی و آقامحمدرضا قمشه‌ای اشاره می‌کنیم و تقریر مرحوم غروی اصفهانی را با اندک توضیحی بیان و پاسخی از آیت‌الله جوادی آملی نسبت به این تقریرها مطرح خواهیم کرد.

دکتر حائری یزدی - که پیش‌تر به توضیح مختصری از کلام ایشان پرداخته شد - و آقامحمدرضا قمشه‌ای خواسته‌اند ذیل عنوان خداشناسی تطبیقی، با بیان اینکه هستی مطلق دارای ضرورت ازلی بوده و مفهوم هستی از آن با حیثیت اطلاقیه (بدون حیثیت تقییدیه یا تعلیلیه) انتزاع شده و بر آن حمل می‌گردد، استدلالی همچون برهان آنسلم ارائه دهند، اما آیت‌الله جوادی آملی این نوع استدلال را عهده‌دار اثبات مصداق برای مفهوم وجود نمی‌داند. ایشان با بیان مختصر می‌گویند:

ما قبول داریم که در صورت وجود داشتن مصداق هستی مطلق، مفهوم هستی مطلق بر او به صورت ضرورت ازلیه صدق می‌کند، اما تردید در تحقق مصداق آن است. مفهوم هستی مطلق یک امر ذهنی صرف است و هرگز قدرت دفع این تردید را ندارد؛ زیرا تحصیل مفهوم هستی مطلق که کاری سختی نخواهد بود؛ چون می‌توان با تجرید مفاهیم مقید به مفهوم هستی مطلق رسید (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ص ۲۱۶).

برخی اساتید معتقدند برهان وجودی را در قالب و تقریر مرحوم غروی اصفهانی، می‌توان معتبر دانست و از آن دفاع کرد (آیت‌اللهی، ۱۳۹۲، ص ۸۲).

تقریر مرحوم غروی اصفهانی را بدین صورت می‌توان بیان کرد:

همان‌گونه که با صرف تصور مثلث دایره‌ای (امر محال) نه‌تنها به این نتیجه می‌رسیم که چنین چیزی وجود خارجی ندارد، بلکه اذعان می‌کنیم که چنین امر در هیچ ظرف زمانی و مکانی، قطعاً چنین مثلثی نمی‌تواند وجود پیدا کند، همان‌گونه نیز می‌توان با دقت در معنای ضروری‌الوجود، نه‌تنها در ذهن بلکه در هر ظرف مکانی و زمانی دیگر نیز وجود آن ضروری خواهد بود. به‌همان صورت که از مفهوم مثلث دایره‌ای به واقعی نبودن آن پی برده می‌شود، از مفهوم ضروری‌الوجود (برخلاف دیگر مفاهیم ممکنه) می‌توان به واقعیت آن پی برد؛ بنابراین با تأمل در معنای واجب‌الوجود می‌توان واقعیت آن را نتیجه گرفت (همان).

آیت‌الله جوادی آملی سخن آقاشیخ محمدحسین اصفهانی را درست نمی‌داند و می‌گوید: آنچه حکیم، فقیه، اصولی نامور، شیخ مشایخ ماحاج شیخ محمدحسین غروی

اصفهانى* در تحفة الحکیم فرموده‌اند - که از بررسی معنای واجب و محور قرار دادن وجوب وجود، به تحقق عینی آن استدلال کرده‌اند - ناتمام است و سرّ ناتمام بودن این گونه استدلال‌ها، خواه محور استدلال وجود من حیث هو وجود باشد و خواه مدار برهان وجوب واجب من حیث هو وجوب باشد، همان خلط حمل اولی ذاتی و شایع صنایعی است (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ص ۵۶).

آیت‌الله جوادی آملی با دو پاسخ حلّی و نقضی اشکالات تقریر مرحوم غروی اصفهانى را برجسته نموده است. پاسخ حلّی همان است که اشاره شد؛ مرحوم غروی اصفهانى نیز مانند آنسلم دچار خلط میان حمل اولی و شایع شده است؛ زیرا مفهوم واجب‌الوجود، به حمل اولی واجب است، اما به حمل شایع، مشکوک است که واجب باشد. مفهوم واجب‌الوجود بر اثر پیوند میان دو مفهوم «وجوب» و «وجود» حاصل شده است؛ لذا چنین مفهومی فقط ساخته ذهن می‌باشد (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۱۱۸).

علامه طباطبائی* در این باره بیانی دارد که به فهم مطلب کمک خواهد کرد. وی می‌گوید: هیچ مفهوم بسیطی، از ناحیه نفس اختراع نشده است، بلکه هر مفهوم بسیطی از مصداقی انتزاع شده است، اما مفاهیم مرکب از ناحیه نفس ایجاد شده و لزومی ندارد که حتماً مصداقی واقعی داشته باشند. مفهوم واجب‌الوجود نیز یک مفهوم مرکب است؛ بنابراین از وجود چنین مفهومی، وجود مصداق آن لازم نمی‌آید (طباطبائی، ۱۳۸۷، ص ۶۴-۶۵).

آیت‌الله جوادی آملی نیز می‌گوید:

سنخیت بین لازم و ملزوم اقتضا دارد که امر ذهنی، تنها مقتضی امری ذهنی باشد، نه خارجی. توضیح کلام ایشان این است که بر اساس مبانی فلسفی، ارتباط بین لازم و ملزوم تنها به صورت علیّی قابل تحقق است. از طرفی وجود سنخیت بین علت و معلول، یکی از قواعد مهم در رابطه علیت بین دو شیء است؛ نتیجه اینکه وقتی علت (ملزوم) امری ذهنی باشد، بیش از معلولی ذهنی (لازم) را در پی نخواهد داشت و در ما نحن فیه، مفهوم واجب‌الوجود، امر ذهنی و ساخته شده ذهن است که عنوان واجب‌الوجود به حمل اولی ذاتی بر آن حمل می‌شود، اما به حمل شایع صنایعی، این مفهوم مانند سایر مفاهیم، ممکن‌الوجود می‌باشد؛ زیرا ساخته ذهن است (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۱۱۹-۱۲۰).

پاسخ دیگر آیت‌الله جوادی آملی به صورت نقضی است. به باور وی اگر برهان مرحوم غروی اصفهانى تمام باشد، باید افراد دیگری نیز از واجب‌الوجود اثبات شوند؛ به دلیل اینکه برهان ایشان در مورد شریک‌الباری نیز صادق است. شریک واجب‌الوجود در طبع خود با واجب‌الوجود، شریک

یکدیگرند و طبع واجب‌الوجود با امتناع بالذات سازگاری ندارد و بر اساس مفروض شریک واجب‌الوجود با امکان ذاتی و نیازمندی به علت نیز سازگار نیست؛ از این رو شریک واجب‌الوجود نیز باید بر اساس طبع خود، موجود بوده و تحقق داشته باشد، درحالی که تمامی اندیشمندان اسلامی به شمول محقق اصفهانی، تعدّد واجب‌الوجود را محال می‌دانند (همان، ص ۱۱۵-۱۲۱).

نتیجه

برهان وجودی در عین سادگی، بسیاری از مسائل پیچیده فلسفی را در خود جای داده است که همین امر سبب مباحثات طولانی و واردبودن ایراداتی به آن می‌شود. به‌رغم انتقادات شدید بر این برهان، هنوز این برهان مورد توجه و اقبال متفاوت متفکران بوده است. در این میان دقیق‌ترین نقدها به ایمانوئل کانت مربوط است که سه نقد او را شاید بتوان از بنیادی‌ترین آنها به حساب آورد. کانت با بیان اینکه «وجود، بخشی از ماهیت نیست و نمی‌تواند باعث افزودن کمالی برای ماهیت باشد»، «نفی محمول با نفی موضوع مستلزم تناقض نیست» و دیگر اینکه «ضرورت قید منطقی است، نه قید وجودی»، با این سه نقد اعتبار برهان وجودی را زیر سؤال برد.

بر اساس آنچه آورده شد، دانسته می‌شود مدعیان برهان وجودی، پیش از آنکه به جهان خارج نگاه کنند و از جلوه‌های ذات خداوند به اثبات او برسند، تمسک به مفاهیمی چون «واجب‌الوجود» و «وجود اکمل» نموده‌اند که به‌گفته خودشان، این مفاهیم مستلزم وجود واقعی آن است، اما پاسخ‌هایی که آورده شد، کاشف از این است که هیچ‌گاه صرف تصور شیء دلیلی بر وجود خارجی آن نیست. دیگر اینکه در برهان وجودی، شرط وحدت حمل لحاظ نگردیده و حد وسط تکرار نشده است. از سویی بنا بر بیان آیت‌الله جوادی آملی، مصداق داشتن کامل‌ترین مفهوم متصور بر اموری متوقف است که تحت چند مقدمه می‌توان بدان دست یافت، نه آن‌چنان که آنسلم و دکارت با توجه صرف به چند مفهوم به وجود خارجی آن رسیده‌اند.

برخی اندیشمندان اسلامی به‌ویژه مرحوم غروی اصفهانی نیز تقریراتی از برهان وجودی را ارائه کرده‌اند و در صحت آن استدلال نموده‌اند، ولی از بیان آیت‌الله جوادی آملی، دانسته می‌شود که تمامی این تقریرات خالی از اشکال نیست و همه درگیر خلط میان مفهوم و مصداق شده‌اند.

منابع

۱. آیت‌اللہی، حمیدرضا؛ سنجہ‌های در دین پژوهی معاصر؛ تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۹۲.
۲. ابن‌سینا، ابوعلی؛ النجاة من الغرق فی بحر الضلالات؛ ویرایش محمد دانش‌پژوه؛ تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۴.
۳. ادواردز، پل؛ براهین اثبات وجود خدا در فلسفه غرب (برگرفته از دائرةالمعارف فلسفی پل ادواردز)؛ ترجمه علی‌رضا مجالسی‌نسب و محمد محمدرضایی؛ قم: مرکز تحقیقات و مطالعات اسلامی، ۱۳۷۱.
۴. افضلی، علی؛ «بررسی دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی درباره برهان وجودی»، حکمت معاصر؛ ش ۲، تابستان ۱۳۷۱، ص ۱۹۱.
۵. جوادی آملی، عبدالله؛ تبیین براهین اثبات خدا (تعالی شأنه)؛ تحقیق حمید پارسا؛ چ ۶، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۹۰.
۶. —؛ سرچشمه اندیشه؛ چ ۵، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۶.
۷. حائری‌یزدی، مهدی؛ کاوش‌های عقل نظری؛ چ ۲، تهران: شرکت سهامی انتشار، ۱۳۶۰.
۸. سبزواری، ملاهادی؛ شرح منظومه، طبع ناصری؛ قم: مکتبه‌المصطفوی، [بی‌تا].
۹. سوزنجی، حسین؛ «بررسی انتقادی مسئله علیت از دیدگاه کانت»، فصلنامه اندیشه؛ ش ۱۲ و ۱۳، پاییز ۱۳۸۴، ص ۱۷۱-۱۷۵.
۱۰. شوپنهاور، آرتین؛ ریشه چهارگان اصل دلیل کافی؛ ترجمه رضا ولی‌یاری؛ تهران: نشر مرکز، ۱۳۹۸.
۱۱. طباطبایی، سیدمحمدحسین؛ اصول فلسفه رئالیسم؛ چ ۲، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۷.
۱۲. کانت، ایمانوئل؛ نقد عقل محض؛ ترجمه بهروز نظری؛ کرمانشاه: باغ نی، ۱۳۸۹.
۱۳. گیسلر، نورمن (۱۳۷۵)، فلسفه دین؛ ترجمه: حمید رضا آیت‌اللہی، تهران: حکمت.
۱۴. محمد، محمدرضایی و مهدی خیاطزاده؛ «بررسی اشکال‌های وارد بر برهان محقق اصفهانی در اثبات خداوند با تفکیک تقریرهای مختلف آن»، فصلنامه علمی پژوهشی انجمن کلام اسلامی؛ ش ۱۹، پاییز ۱۳۹۶، ص ۷-۲۴.
۱۵. مطهری، مرتضی؛ «پاورقی‌ها» در طباطبایی، محمد حسین؛ اصول فلسفه و روش رئالیسم؛ قم: دارالعلم، ۱۳۵۰.

16. Anselm, Saint) 1962 (, Basic writings, Translated by S. W. Deane, USA: Open Court Publishing, Second Edition.
17. Ayatollahy, H (2008) An Analysis of Kant's Viewpoint on Necessity as a Logical and Non-Existential Condition, *Recht und Frieden in der Philosophie Kants*, edited by Valerio Rohden, Ricardo R. Terra, Guido A. de Almeida and Margit Ruffing, Berlin, New York: De Gruyter, PP. 91-98.
18. Descartes, R (1927) *Selections*. Edited by R. M. Eaton. New York: Charles Scribner & Sons.
19. Descartes, R (1996) *Meditations on First Philosophy*. Translated and Edited by John Cottingham. Cambridge: Cambridge University Press.
20. Kant, I (1969) *Critique of Pure Reason*. Translated by Norman Kemp Smith. New York: St. Martin's Press.
21. Plantinga, A (1965) *The Ontological Argument*, from *St. Anselm to Contemporary Philosophers*. New York: Anchor Books Doubleday & Company, Inc.

بررسی تطبیقی گستره عصمت نبی اکرم ﷺ از منظر عقل با تکیه بر دیدگاه آیت الله حکیم و علامه طباطبایی

رضا آذرین^۱

چکیده

یکی از مسائل مهم در حوزه پژوهش های علوم اسلامی، تعیین حدود و قلمرو عصمت پیامبران بوده است. در این میان بررسی ابعاد گوناگون گستره عصمت نبی اعظم ﷺ، به مثابه اسم اعظم حق تعالی و خاتم پیامبران الهی، از اهمیت ویژه ای برخوردار است. پژوهش حاضر می کوشد با روشی توصیفی، تحلیلی و تطبیقی و به شیوه مطالعه کتابخانه ای و میدانی، دیدگاه آیت الله سید محمد سعید حکیم و علامه طباطبایی را درباره گستره عصمت نبی مکرم اسلام ﷺ، از خطا، سهو، نسیان و معصیت در مراتب مرتبط با دریافت، حفظ و ابلاغ وحی و غیر آن بررسی کند. دستاوردهای تحقیق نشان می دهد آیت الله حکیم به عصمت مطلق درباره همه پیامبران الهی و به خصوص پیامبر گرامی اسلام معتقد است و استدلال ها و شواهد عقلی مطرح شده از جانب ایشان به این مطلب اشاره دارد که پیامبران در گستره های متعدد همچون نا آگاهی، خطا، نسیان و جمیع معاصی اعم از: عمدی، سهوی، پیش از بعثت، پس از بعثت، در حوزه تکوین یا در حوزه تشریح، پاک و منزّه اند، اما علامه طباطبایی هر چند عصمت از معاصی را به نحو اطلاقی درباره تمامی انبیای الهی می پذیرد، ولی درباره عصمت از خطا، میان پیامبر خاتم ﷺ و دیگر پیامبران الهی تفصیلی را مطرح می کند.

واژگان کلیدی: عصمت، نبی اعظم ﷺ، عقل، سید محمد سعید حکیم، علامه طباطبایی.

تاریخ تأیید: ۱۴۰۳/۶/۲۶

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۲/۱۸

۱. استادیار گروه فلسفه اسلامی مدرسه حکمت و ادیان جامعه المصطفی العالمیه، قم، ایران (reza_azarian@miu.ac.ir).

مقدمه

مسئله عصمت پیامبران الهی از مباحثی است که همواره در میان اندیشمندان اسلامی و غیر آن با رویکردهای گوناگون فلسفی، عرفانی، حدیثی و کلامی مورد پژوهش قرار گرفته است. در میان اندیشمندان اسلامی، اصل وجود عصمت انبیای الهی مسلم است و در آن اختلافی وجود ندارد. در این باره آیت الله حکیم^۱ معتقد است اعتقاد به عصمت انبیا در حق کسانی که به این مسئله توجه کرده‌اند، ضروری و بایسته است. البته هرچند ممکن است عصمت از جمله اصول دین به‌شمار نرود و انکار آن سبب خروج از دین نگردد، ولی اگر انکار عصمت به‌مثابه تکذیب پیامبر مرسل به‌شمار رود یا سبب امکان وقوع خطا در تبلیغ برخی آموزه‌های وحیانی گردد، به‌طور قطع کفر است و باعث خروج از دین خواهد شد (حکیم، ۱۴۳۱، ص ۲۱۱).

البته هرچند اصل وجود عصمت پیامبران فرستاده‌شده از جانب خداوند متعال مورد انکار قرار نگرفته است، ولی مسائل مطرح‌شده درباره آن پیوسته محل بحث و کاوش بوده است؛ مثلاً: حقیقت عصمت چیست؟ عصمت به چه چیزی تعلق می‌گیرد؟ آیا انسان می‌تواند معصوم باشد؟ آیا امکان عصمت از گناه یا خطا یا نسیان برای انسان دارای قوای شهوانی، متصور است؟ آیا می‌توان انسانی را یافت که در هیچ لحظه‌ای از زندگی خویش دچار خطا و نسیان نشود؟ چگونه عصمت به‌دست می‌آید؟ چرا انسان باید معصوم باشد؟ عصمت، اختیاری است یا جبری؟ این پرسش‌ها درباره پیامبر که رسالت دریافت، ابلاغ و تبیین دین از جانب پروردگار را دارد، به چه صورت تحلیل می‌شود؟ آیا اینکه پیامبر در یک مسئله فردی دچار خطا یا نسیانی شود، به حیث ابلاغ و تبیین که جنبه اجتماعی دارد، خدشه‌ای وارد می‌کند؟ توبه و آمرزش چگونه با عصمت سازگار است؟

یکی از مسائل مهم از میان این پرسش‌های متعدد، بحث درباره گستره عصمت پیامبران الهی به‌خصوص پیامبر خاتم حضرت محمد مصطفی^ص است. پژوهش نسبت به اطلاق عصمت، نسبت به همه پیامبران الهی یا تقیید آن به پیامبر خاتم، نسبت به پیش و پس از بعثت نبی، نسبت به عصمت در گفتار، افعال و ترک، نسبت به عصمت از خطا، نسیان و سهو، عصمت از جمیع معاصی، عصمت در اندیشه و عمل و عصمت نسبت به دریافت، حفظ و ابلاغ وحی، پژوهش درباره گستره عصمت به‌شمار می‌رود.

پژوهش حاضر می‌کوشد مسئله گستره عصمت نبی اعظم ﷺ را از منظر دو عالم بزرگ آیت‌الله سیدمحمدسعید حکیم ﷺ و علامه طباطبائی ﷺ مورد دقت و کاوش قرار دهد.

۱. واژه‌شناسی عصمت

واژه «عصمة» از ریشه «عصم» بر وزن «فعلَة» می‌باشد. برخی معتقدند این واژه اسم به معنای ریسمان و بند مشک است و سپس معنای آن توسعه یافته و به هر آنچه موجب حفظ و نگهداری چیز دیگر شود، اطلاق می‌شود (ابن فارس، ۱۳۹۹، ص ۳۳۱/ ابن منظور، ۱۳۷۳، ج ۱۲، ص ۴۰۵). برخی دیگر این واژه را مصدر نوع به معنای هیئت و حالت دفع، حفظ و منع دانسته‌اند (ر.ک: فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۳۱۳/ جوهری، ۱۴۰۷، ج ۵، ص ۱۹۸۶/ طریحی، ۱۹۸۵، ج ۶، ص ۱۱۶).

آیت‌الله حکیم ﷺ از میان این دو معنا، معنای نخست را به مثابه معنای لغوی واژه عصمت برمی‌گزیند و دو شاهد از قرآن کریم برای این انتخاب بیان می‌دارد. شاهد اول، کلام خداوند متعال است که می‌فرماید: «وَاللّٰهُ يَعْصِيْكَ مِنَ النَّاسِ» (مائده: ۶۷)؛ بدین معنا که خداوند متعال شَرِّ مردم را از تو دفع می‌کند و تو را از شَرِّ آنها حفظ می‌کند.

شاهد دوم، سخن باری تعالی که می‌فرماید: «وَ نَادٰى نُوْحٌ ابْنَهٗ وَ كَانَ فِى مَعْرِلٍ يٰ بُنَيَّ اِرْكَبْ مَعَنَا وَ لَا تَكُن مَعَ الْكَافِرِيْنَ قَالَ سَاوِى اِلٰى جَبَلٍ يَعْصِيْنِىْ مِنَ الْمَاءِ قَالَ لَا عَاصِمَ الْيَوْمَ مِنْ اَمْرِ اللّٰهِ اِلَّا مَنْ رَحِمَ» (هود: ۴۲-۴۳). در این آیه نیز «لا عاصم» به معنای «لا مانع» آمده است (حکیم، ۱۴۳۱، ص ۱۹۹).

علامه طباطبائی ﷺ در مورد آیه «وَاللّٰهُ يَعْصِيْكَ مِنَ النَّاسِ» (مائده: ۶۷) و بحث لغوی درباره واژه عصمت، مطلبی را از ادیب و لغت‌شناس معروف راغب اصفهانی ذکر می‌کند و سپس به تحلیل آن می‌پردازد. راغب اصفهانی واژه «عَصَم» را به معنای امساک می‌داند و «اعتصام» را به حالتی اطلاق می‌کند که انسان در طلب حافظی که او را حفظ کند، از خود نشان می‌دهد. «عِصَام» نیز چیزی است که به وسیله آن چیز دیگری بسته و حفظ می‌شود و عصمت پیامبران به معنای نگهداری ایشان از معصیت است و خداوند متعال آنها را با وسایل گوناگونی همچون اعطای صفای دل، گوهر پاک، نعمت فضیلت‌های جسمانی و نفسانی، تثبیت قدم، سکینه و اطمینان خاطر از معصیت‌ها حفظ می‌نماید. همان‌گونه که می‌فرماید: «وَاللّٰهُ يَعْصِيْكَ مِنَ النَّاسِ» (مائده: ۶۷). معنای دیگر که راغب برای عصمت ذکر می‌کند، دستبند زنان است که در دست می‌اندازند؛ به وضعی که دستبند بر آن

قرار می‌گیرد، «معصم» گفته می‌شود. برخی نیز به معج دست و پای چهارپایان از نظر شباهت به دستبند، عصمت می‌گویند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۵۶۹-۵۷۰).

علامه طباطبایی^۱ پس از ذکر این مطلب از راغب اصفهانی، معتقد است هرچند معنای ذکر شده برای عصمت انبیا^۲ صحیح است، ولی مثال زدنش به این آیه درست نیست؛ زیرا این آیه در مقام تبیین عصمت انبیا نیست، بلکه بهتر است راغب برای تطبیق بحث عصمت پیامبران، به آیات دیگری همچون «وَمَا يَضُرُّوْكَ مِنْ شَيْءٍ وَّ أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَ عَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ وَ كَانَ فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ عَظِيمًا» (نساء: ۱۱۳) اشاره نماید. عصمت در آیه ۶۷ سوره مائده به معنای نگهداری و حفاظت از شرّ مردم است؛ شری که ممکن است متوجه نفس شریف پیامبر^۳ شود یا او را از مقاصد و اهداف مقدس الهی بازدارد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۶، ص ۵۰).

واژه عصمت در اندیشه علامه طباطبایی^۴ به معنای امساک و قبض (نوعی خودداری، اجتناب و پرهیز) است؛ براین اساس استعمال این واژه در معنای حفظ، مجازی بوده و از قبیل استعاره لازم برای ملزوم است؛ یعنی قبض و حفظ، لازم و ملزوم یکدیگرند و هر قبض و امساک، حفظ را به همراه خواهد داشت (همان). البته باید توجه داشت همه مطالبی که علامه طباطبایی^۵ درباره آیه ۶۷ سوره مائده مطرح کرده است، درباره آیه ۴۳ سوره هود نیز جریان دارد.

۲. اصطلاح‌شناسی و سنخ‌شناسی عصمت

دانشمندان اسلامی در علم فلسفه و کلام درباره عصمت، به‌ویژه عصمت پیامبران و امامان^۶ مطالبی فراوانی را مطرح نموده، درباره حقیقت عصمت، بحث‌های تفصیلی را مطرح کرده‌اند. در ابتدا باید گفت معنای اصطلاحی عصمت در علم فلسفه و کلام از همان معنای لغوی آن اخذ شده است. در معنای اصطلاحی این واژه نیز نوعی حفظ، منع و دفع خاص یافت می‌شود. آنچه موجب اندکی اختلاف در تعاریف اصطلاحی عصمت در اندیشه بزرگان شده است، اختلاف نگرش در تبیین حقیقت عصمت و متعلق آن است.

اشاعره با تکیه بر اندیشه جبرگرایانه خود با سلب اراده آزاد از انسان، او را مقهور افعال خویش دانسته‌اند و صدور هر فعلی را از او به خداوند متعال نسبت می‌دهند؛ از این رو در تعریف عصمت در این نوع نگرش، عدم آفرینش گناه در نهاد وجودی انسان معصوم و عدم قدرت بر فعل معصیت لحاظ شده است؛ بنابراین انسان معصوم، قدرتی بر نافرمانی ندارد (ر.ک: اشعری، ۱۴۱۸، ص ۷۴/

تفتازانی، ۱۴۰۹، ج ۴، ص ۳۱۲-۳۱۳ / همو، ۱۴۱۷، ص ۹۹ / ایچی، [بی تا]، ص ۳۶۶ / رازی، ۱۴۱۱، ص ۲۱۸ / شهرستانی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۱۰۲). البته علامه طباطبایی ﷺ معتقد است چنین نگرشی درباره عصمت، موجب بی هویتی و بی معناشدن آن می گردد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۷، ص ۲۹۰).

در مقابل این اندیشه، بسیاری از علمای امامیه و معتزله با رویکردی عقل گرایانه، انسان را واجد اختیار و قدرت دانسته اند و عصمت را ذیل لطف الهی معنا می کنند که خداوند متعال به برخی برگزیدگان خویش عنایت می کند. در پندار بعضی از این اندیشمندان، «عصمت» موهبتی الهی، ملکه نفسانی و نوری باطنی است که دارنده آن را از هرگونه لغزشی - با حفظ قدرت بر انجام آن - مصون می دارد (همان، ج ۵، ص ۸۰ / ابن ابی الحدید، ۱۳۸۶، ج ۷، ص ۸، ج ۳، ص ۲۴۸ و ج ۱۹، ص ۲۶۰ / قاضی عبدالجبار، [بی تا]، ج ۱۳، ص ۱۵ / همو، ۱۴۲۲، ص ۷۸۰ / مفید، ۱۴۱۳، ص ۳۷ / علامه حلی، ۱۴۱۶، ص ۲۷۸ / لاهیجی، ۱۳۷۲، ص ۱۱۴-۹۰ / آملی، ۱۳۶۸، ص ۲۴۲ / طوسی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۱۹۳-۱۹۴ / همو، ۱۴۰۵، ص ۲۱۸ / همو، ۱۳۹۸، ص ۳۶۵ / فاضل مقداد، ۱۳۸۰، ص ۲۴۴ / نراقی، ۱۳۹۲، ص ۷۴).

به نظر نویسنده، عصمت را ذیل اصطلاح «خُلُق» می توان معنا کرد. حکما در بیان عرض در مقابل جوهر، یکی از اقسام عرض را کیف دانسته اند و آن را به چهار قسم «کیف محسوس»، «کیف استعدادی»، «کیف مختص به کم» و «کیف نفسانی» تقسیم می کنند. کیف نفسانی از اوصافی است که به اجسام تعلق نمی گیرد. اگر این اوصاف و عوارض در نفس انسانی رسوخ نماید و ثابت شود، «ملکه» نامیده می شود و در صورت عدم رسوخ، آن را «حال» می نامند. البته تفاوت حال و ملکه، تفاوت تشکیکی است. «خُلُق» درحقیقت نوعی ملکه نفسانی است که افعال انسان به سادگی و بدون نیاز به تأمل و تفکر از او صادر شود. فلاسفه معتقدند در صورتی به این نوع ملکه نفسانی، خلق گفته می شود که عقل عملی انسان مبدأ افعال ارادی او قرار گیرد؛ به جهت اینکه شأن عقل نظری انسان، شأن ادراکی است و جایگاه عقل عملی انسان، جایگاه تحریک و تدبیر بدن برای انجام افعال انسانی می باشد؛ از این رو چنین وصفی فقط بر انسان قابل تطبیق است و درباره موجودات دیگر قابل طرح نیست.

آنچه بیان شد، مطابق با اندیشه مشهور حکمای پیش از ملاصدراست که اعراض و اوصاف انسانی را از ذات انسان جدا می دانند و معنای مستقلی برای آنها بیان می دارند، اما با تکیه بر اندیشه حکمت متعالیه که اعراض از شئون جواهر به شمار می روند و این اوصاف هویت مستقلی از جوهر انسانی ندارند، این نفس انسانی است که علت فاعلی برای تمامی افعال صادرشده از او قرار می گیرد

و اوصاف او عین ذات او شمرده می‌شوند. از این منظر عصمت پیامبران را نه از سنخ ملکه نفسانی، بلکه عین ذات آنها می‌توان دانست؛ هرچند اینکه منشأ اعطای چنین ذاتی به پیامبران الهی و اهل بیت کرام علیهم‌السلام چیست، بحث دیگری است که در ادامه بدان خواهیم پرداخت.

۳. منشأ عصمت

مهم‌ترین آیه‌ای که برای تبیین منشأ حکمت می‌توان بدان اشاره کرد، آیه ۱۱۳ سوره نساء است که دو عامل را به‌مثابه ریشه اصلی عصمت پیامبر اعظم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم معرفی می‌کند. در آیه مذکور خداوند متعال این‌گونه می‌فرماید:

وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ وَرَحْمَتُهُ لَهَمَّتْ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ أَنْ يُضِلُّوكَ وَمَا يُضِلُّونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ وَمَا يَضُرُّونَكَ مِنْ شَيْءٍ وَأَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ وَكَانَ فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ عَظِيمًا (نساء: ۱۱۳).

علامه طباطبایی رحمته‌الله‌علیه در تفسیر آیه، جمله «وَأَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ» را علت و منشأ «وَمَا يَضِلُّونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ وَمَا يَضُرُّونَكَ مِنْ شَيْءٍ» معرفی می‌کند. به عقیده ایشان نفی اضرار در علم و عمل آن حضرت به دو علت است: نخست انزال کتاب و حکمت و دوم تعلیم آنچه نمی‌دانست. به عبارت دیگر این دو عامل باعث شده است مردم نتوانند رسول‌الله صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم را گمراه نمایند یا ضرری به ایشان برسانند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۵، ص ۷۸).

مقصود از انزال کتاب و حکمت، همان وحی است و منظور از تعلیم، نوعی خاص از تعلیم الهی است. البته باید توجه داشت نه تعلیم این علم و نه علم حاصل از این تعلیم، از سنخ تعلیمات و علوم بشری و عرفی نیست. عصمت، موهبتی الهی است که از نوعی علم و شعور سرچشمه می‌گیرد و از سایر تعلیم عادی بشری که اکتسابی‌اند، متمایز است.

در بینش علامه طباطبایی رحمته‌الله‌علیه این آیه خطاب خاص به پیامبر گرامی اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم است و انسان‌های عادی از ذوق و توانی که به‌واسطه آن توان درک این سنخ از علم و شعور داشته باشند، برخوردار نیستند؛ البته چه‌بسا با توجه با سایر آیات الهی، برخی ظهورات این مطلب برای ما روشن شود. از آیات دیگر قرآن می‌توان دریافت که مقصود از «وَأَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ»، از سویی از سنخ علم

است، چون محل نزول آن قلب پیامبر ﷺ بوده و از سوی دیگر از سنخ سخن گفتن است.^۱ همچنین منظور از «وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ» این است که خداوند متعال نوعی علم به پیامبر اعطا نموده که اگر آن را نمی‌داد، اسباب عادی و معمولی انسانی برای تعلیم آن کافی نبود؛ براین اساس در اندیشه علامه طباطبایی^۲ دو نوع علم منشأ عصمت است: نخست علمی که به وسیله تعلیم وحی و نزول جبرئیل بر قلب پیامبر ﷺ حاصل شده و دیگری علمی است که بدون نزول جبرئیل به قلب پیامبر القا و الهام شده است (همان، ص ۷۹-۸۰).

قابل توجه اینکه سنخ علم‌های یادشده در این کلام، از سنخ علوم اکتسابی و بشری نیست. این دانش را نمی‌توان به دانش‌های حصولی و رسمی انسانی معنا کرد، بلکه در گونه‌شناسی این علم، آن را باید از نوع علوم حضوری و کشفی دانست. بر خلاف علوم رسمی بشری که ناقص، غیردائمی و محدودند، علم الهی نوری کامل، دائمی و نامحدود است؛ از این رو انسان کاملی که این نور الهی بر قلب او افاضه می‌شود، همواره متوجه و متذکر است و هیچ‌گاه دچار غفلت و فراموشی نمی‌شود. این علم است که هرگونه خطا، لغزش و معصیتی را کنار می‌زند و تقوای حاصل آن هیچ‌گاه زدودنی نیست. عالم به این علم، نه اینکه به یقین علمی رسیده باشد، بلکه پا را فراتر نهاده، از علم‌الیقین به عین‌الیقین رسیده است و حتی خود محور یقین می‌شود؛ در مجموع حضور دائمی، منشأ عصمت می‌گردد. درحقیقت مرحله مجرد کامل، مرحله حضور دائمی است و غیبت، نسیان و خطا در آن راه ندارد. چنین مقامی فقط شایسته انسانی است که انسان کامل باشد.

۴. گستره عصمت

عصمت پیامبر اکرم ﷺ به معنای مصونیت ایشان از گناه، خطا و اشتباهات در تمامی ابعاد زندگی و رسالت‌شان است. این مفهوم در متون اسلامی به‌خصوص در کتب تفسیری، حدیثی و فلسفی مورد بحث و بررسی قرار گرفته است. گستره عصمت پیامبر ﷺ شامل ابعاد نظیر عصمت در وحی، عصمت

۱. البته علامه طباطبایی^۲ میان کتاب و حکمت نیز تفاوتی را بیان می‌کند. ایشان معتقد است مقصود از کتاب، وحی است که برای رفع اختلافات میان مردم نازل شده و منظور از حکمت، سایر معارف الهی است که برای دنیا و آخرت انسان‌ها منفعت دارد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۵، ص ۸۰).

در رفتار و عمل، عصمت در علم و دانش، عصمت در قیام به مثابه رهبری سیاسی، عصمت در معرفی و تفسیر دین، قابل تحلیل و بررسی است. در پژوهش حاضر گستره عصمت نبی اکرم ﷺ در دو ساحت عصمت از ناآگاهی، خطا و فراموشی، و عصمت از معصیت مورد دقت قرار می‌گیرد.

۴-۱. عصمت از ناآگاهی، خطا و فراموشی

بشربودن پیامبران الهی یکی از دقیق‌ترین و لطیف‌ترین مسائلی است که قرآن کریم بر آن تأکید کرده است. خداوند متعال در این باره به پیامبر ﷺ فرمان می‌دهد که این‌گونه خود را برای مردم معرفی نماید: «قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُ الْوَاحِدُ» (کهف: ۱۱۰). پیامبران انسان‌هایی اند که همانند دیگران غذا می‌خورند و در بازارها راه می‌روند: «وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِنَ الْمُرْسَلِينَ إِلَّا إِنَّهُمْ لَيَأْكُلُونَ الطَّعَامَ وَيَمْشُونَ فِي الْأَسْوَاقِ» (فرقان: ۲۰)، مانند انسان‌های دیگر ازدواج می‌کنند و دارای همسر و فرزندانند: «صَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِلَّذِينَ كَفَرُوا امْرَأَتَ نُوحٍ وَامْرَأَتَ لُوطٍ كَانَتَا تَحْتَ عَبْدَيْنِ مِنْ عِبَادِنَا صَالِحِينَ فَخَانَتَاهُمَا فَلَمْ يَغْنِيَا عَنْهُمَا مِنَ اللَّهِ شَيْئًا وَقِيلَ ادْخُلَا النَّارَ مَعَ الدَّٰخِلِينَ» (تحریم: ۱۰) و «رَبِّ اجْعَلْنِي مُقِيمَ الصَّلَاةِ وَ مِنْ ذُرِّيَّتِي» (ابراهیم: ۴۰)، مانند ما از این دنیا رخت برمی‌بندند و می‌میرند: «وَمَا جَعَلْنَا لِبَشَرٍ مِنْ قَبْلِكَ الْخُلْدَ أَفَإِنْ مِتَّ فَهُمْ الْخَالِدُونَ» (انبیاء: ۳۴)؛ بنابراین پیامبران موجوداتی فرابشری و دست‌نیافتنی برای عموم مردم نیستند، بلکه بشری از جنس خود ما هستند.

اما بشر دچار ضعف‌های بسیاری است. ازسویی انسان محصور در زمان و مکان و انسان ناآگاه به گذشته، حال و آینده است، حوادث بسیاری در عالم رخ داده که انسان از آن بی‌اطلاع است، رویدادهای بسیاری هم‌اکنون درحال حدوث است که از آن خبری ندارد، اتفاقات عدیده‌ای در آینده رخ خواهد داد که حتی به ذهن او نیز خطور نمی‌کند.

ازسوی دیگر اصل وجود خطا در انسان خدشه‌ناپذیر و غیرقابل انکار است. چیزی را راست و درست می‌پندارد، ولی بعدها متوجه می‌شود حقیقت نداشته است یا چیزی را دروغ و ناحق می‌داند و سپس به حقانیت و راستی آن پی می‌برد. نظریات و قواعد علمی شناخته‌شده در ذهن او حال به حال و روز به روز درحال تحول و تکامل است.

ازسویی دیگر همین انسان گاهی دچار ذهول، فراموشی و غفلت می‌شود. بعضی از خاطرات خود را به یاد نمی‌آورد. کارهایی را که قرار بوده انجام دهد، از یاد می‌برد. در دوره‌های تقویت حافظه شرکت می‌کند تا نگرش خویش را به مسائل دقیق‌تر نماید و توجه خود را به آنها بیشتر کند. همگی این

جوانب مطرح شده از نوعی ضعف، ناتوانی و درماندگی در وجود انسان حکایت می‌کند. اکنون پرسش اینکه آیا پیامبر ما نیز همین‌گونه است؟ آیا او نیز دچار نوعی ناآگاهی، سهو و فراموشی می‌شود؟ آیا وجود این امور در نهاد پیامبر ﷺ به نقص و ناتوانی او اشارت نمی‌کند؟ آیت‌الله حکیم ﷺ معتقد است خداوند متعال مانع از جهل، خطا و نسیان در افعال و حالات پیامبر اعظم ﷺ می‌شود. مطابق نظر ایشان هیچ محذور و اشکال عقلی وجود ندارد که حتی این ممانعت از نقص‌ها به واسطه اموری باشد که از دامنه اختیار نبی خارج باشد؛ برای نمونه چه ایرادی دارد که خداوند متعال این ویژگی تکوینی را در جسم و کالبد پیامبر ﷺ قرار دهد تا او را از این نقایص مبرا سازد یا چه مانعی وجود دارد که باری تعالی به وسیله امور آگاهی‌دهنده خارجی همچون وحی و ارشاد، از طریق فرشته وحی و روح القدس حضرت جبرئیل، پیامبر ﷺ را از ناآگاهی، خطا و فراموشی در امور گوناگون مصون دارد (حکیم، ۱۴۳۱، ص ۱۹۹).

براین اساس حفاظت پیامبر از این نقص‌ها می‌تواند به صورت طبیعی در نهاد او قرار گرفته باشد و به تعبیر فلسفی، فرد نسبت به این امور فاعل بالطبع باشد. به عبارت دیگر همان‌گونه که انسان نسبت به جریان خون در رگ‌ها و ضربان قلب خود آگاه نیست و چنین فعلی از او بدون علم و فقط به واسطه ذات و طبیعتش صادر می‌شود، تمامی افعال پیامبر ﷺ نیز به واسطه طبیعتی که خداوند متعال به او اعطا نموده، خالی از هرگونه جهل، خطا، لغزش و فراموشی است. احتمال دیگر اینکه چنین طهارتی به واسطه امداد الهی است که به یاری او می‌آید و نهاد او را از این عیب‌ها و کاستی‌ها پاک می‌گرداند. در این فرض، انسان چنین افعالی را با اراده و اختیار خود و با یاری و مدد از امدادهای غیبی بدون لغزش، خطا و نسیانی انجام می‌دهد.

۴-۱-۱. دلیل آیت‌الله حکیم ﷺ درباره عصمت از جهل، سهو و نسیان

آیت‌الله حکیم ﷺ معتقد است هرچند در عنصر سهو و خطا، معصیت و ظلمی نهفته نیست و فردی که دچار خطا یا فراموشی می‌شود، گناهی نکرده و مرتکب جور و ستمی در حق دیگران نشده است، اما نسبت‌دادن چنین اوصافی به پیامبر الهی شایسته نیست.

از آنجاکه پیامبر ﷺ به مثابه الگو و سرمشق برای امت است، انجام معصیت از روی سهو یا ترک طاعت از روی فراموشی، با مقام اسوه‌بودن او در تنافی است. وقتی خداوند متعال فرستاده خویش را الگوی مردم قرار می‌دهد، یکی از مهم‌ترین شرایط آن، عصمت از هرگونه لغزش حتی از روی سهو و

نسیان است؛ زیرا هر اشتباهی هرچند بدون علم و آگاهی مانع از تبعیت عمومی از جانب امت خواهد شد (همان، ص ۲۰۹).

البته برخی تصور کرده‌اند سهو و فراموشی در اموری که محلّ به امور دینی نباشد، اشکال ندارد؛ برای نمونه چه محذوری دارد پیامبر، شخصی را با شخص دیگری در مقام تطبیق اشتباه بگیرد و به نیت شخص اول با او به گفت‌وگو و مجالست بپردازد؟ چنین سهوی از ناحیه پیامبر با امور مرتبط به دین الهی تعارض ندارد و اخلاقی در نظام دینی ایجاد نمی‌کند.

آیت‌الله حکیم^۴ در پاسخ به این تردید و شبهه معتقد است هرچند چنین سهو و اشتباهی به‌طور مستقیم در امور شریعت دخیل نیست، ولی مانع از وثاقت و اطمینان در امور مرتبط با تبلیغ و افعال متعلق به دین خواهد شد. اگرچه افراد متخصص ممکن است میان این دو حوزه تفاوت قائل شوند، ولی عموم مردم تفاوت میان سهو در امور دینی و غیر آن را درک نمی‌کنند. ایشان وقتی فردی را در یک مورد خاص دچار سهو و فراموشی می‌بینند، آن را به سایر امور نیز سرایت می‌دهند و او را در تمامی امور فراموش کار می‌خوانند؛ از این رو هرچند سهو در وقایع غیروابسته به دین اتفاق افتاده، ولی چنین سهوی با وظیفه و مأموریت اصیل پیامبر^۵ یعنی تبلیغ اکمال دین و شریعت الهی در تعارض است. اطمینان تام و کامل برای عموم مردم وقتی حاصل می‌شود که باب سهو برای نبی^۶ مرسل از جانب الله به‌طور کامل مسدود شود (همان، ص ۲۰۹).

شاهد بر این استدلال، تحلیلی عقلانی از روایتی است که در منابع فریقین بیان شده است. در این روایت این‌گونه آمده است: «تمام عینه و لاینام قلبه» (ابن بابویه، ۱۳۹۵، ج ۴، ص ۴۱۸). مطابق این روایت، پیامبر حتی درحالت خواب نیز که یک فرایند بسیار ذاتی و طبیعی هر انسانی است، ادراک قلبی خویش را از دست نمی‌دهد و قلب او همواره حاضر و بیدار است. چگونه ممکن است پیامبری که درحالت خواب چنین ویژگی و شاخصه‌ای دارد، درحالت بیداری و هوشیاری دچار خطا، نسیان و عدم توجه شود و عقل او در برخی امور دچار سرگردانی و تحیر گردد (همان، ص ۲۱۰).

۴-۱-۲. تفصیل علامه طباطبایی^۷ درباره عصمت از خطا و نسیان

علامه طباطبایی^۷ برخلاف نظر آیت‌الله حکیم^۸، این عصمت از خطا و اشتباه را به‌صورت مطلق درباره تمامی انبیا^۹ نمی‌پذیرد. ایشان میان نبی اعظم^{۱۰} حضرت محمد مصطفی^{۱۱} و دیگر پیامبران الهی تفصیلی را بیان می‌دارد و آن را وجه رجحان و امتیاز پیامبر خاتم^{۱۲} از دیگر انبیا می‌داند. البته

قابل توجه است که ایشان همین بیان را درباره امامان ﷺ نیز تأیید می‌کند (رخشاد، ۱۳۸۹، ص ۱۳۴).^۱ علامه درباره نبی اعظم ﷺ و امامان ﷺ، عصمت از خطا را به طور مطلق می‌پذیرد و ایشان را در تمامی امور مصون از خطا و اشتباه می‌داند، ولی در دیگر پیامبران الهی، عصمت از خطا را فقط در حوزه‌های مرتبط با دریافت، تلقی وحی، ابلاغ و رساندن آن به مردم و امور همسوی با آن می‌داند؛ از این رو ایشان صدور خطا به طور مطلق را از سایر پیامبران منتفی نمی‌داند و وقوع آن را در ساحت‌های غیرمرتبط با امور وحیانی ممکن می‌داند. پیامبر ممکن است در امور خارجی مربوط به حواس و مدرکات آن و اعتباریات حاصل از علوم یا تشخیص امور تکوینی از حیث خیر و شر و نفع و ضرر دچار اشتباه شود (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۱۳۴).

الف) دلایل بر وقوع خطا در امور غیرمرتبط با وحی

علامه طباطبایی ﷺ در مورد وقوع خطا در غیر نبی اعظم ﷺ به مواردی اشاره می‌کند؛ برای مثال نسیان حضرت آدم ﷺ: «و لَقَدْ عَاهَدْنَا إِلَىٰ آدَمَ مِنْ قَبْلِ فَنَسِيَ وَ لَمْ يَجِدْ لَهُ عَزْمًا» (طه: ۱۱۵)، درخواست حضرت نوح ﷺ برای نجات فرزندش از طوفان: «وَ نَادَىٰ نُوحٌ رَبَّهُ فَقَالَ رَبِّ إِنَّ ابْنِي مِنْ أَهْلِي وَإِنَّ وَعْدَكَ الْحَقُّ وَأَنْتَ أَحْكَمُ الْحَاكِمِينَ قَالَ يَا نُوحُ إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ فَلَا تَسْأَلْنِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنِّي أَعْطِكُ أَنْ تَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ قَالَ رَبِّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ أَنْ أَسْأَلَكَ مَا لَيْسَ لِي بِهِ عِلْمٌ وَإِلَّا تَغْفِرْ لِي وَ تَرْحَمْنِي أَكُنَ مِنَ الْخَاسِرِينَ» (هود: ۴۵-۴۷)، قتل خطایی قبضی توسط حضرت موسی ﷺ: «وَ دَخَلَ الْمَدِينَةَ عَلَىٰ حِينِ غَفْلَةٍ مِنْ أَهْلِهَا فَوَجَدَ فِيهَا رَجُلَيْنِ يَقْتَتِلَانِ هَذَا مِنْ شِيعَتِهِ وَ هَذَا مِنْ عَدُوِّهِ فَاسْتَعَاثَهُ الْإِنْسِي مِنَ شِيعَتِهِ عَلَىٰ الْإِنْسِي مِنْ عَدُوِّهِ فَوَكَرَهُ مُوسَىٰ فَقَضَىٰ عَلَيْهِ قَالَ هَذَا مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ عَدُوٌّ مُضِلٌّ مُبِينٌ» (قصص: ۱۵)، اعتراف حضرت موسی ﷺ به فراموشی عهد بسته شده با حضرت خضر ﷺ: «قَالَ لَا تُؤَاخِذْنِي بِمَا نَسِيتُ وَ لَا تُرْهِقْنِي مِنْ أَمْرِي عُسْرًا» (کهف: ۷۳)، داستان حضرت یونس ﷺ و ترک قوم خود از روی غضب: «وَ ذَا النُّونِ إِذْ ذَهَبَ مُغَاضِبًا فَظَنَّ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ فَنَادَىٰ فِي الظُّلُمَاتِ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ» (انبیاء: ۸۷) و گرفتاری او به تنبیه خداوند متعال: «فَالْتَقَمَهُ الْحُوتُ وَ هُوَ مُلِيمٌ» (صافات: ۱۴۲) از جمله این موارد است (طباطبایی،

۱. در مورد نظر علامه درباره عصمت از خطا، مقالاتی نگاشته شده که دو نظر مختلف به ایشان نسبت داده شده است (برای آشنایی با این دو نظر، ر.ک: سبحانی‌نیا، ۱۳۹۳، ص ۱۲۳-۱۴۶ / فقیه و همکاران، ۱۳۹۸، ص ۲۰۸-۲۳۰).

۱۴۱۷، ج ۱۴، ص ۲۱۰، ج ۱۰، ص ۱۳۶—۲۳۸، ج ۱۶، ص ۱۸، ج ۱۳، ص ۳۴۴ و ج ۱۴، ص ۳۱۵). علامه طباطبائی^{۱۱} در تبیین این آیات، بدون تأویل آن به تفسیر مستقیم این موارد می‌پردازد و این آیات را مشیر به وقوع خطا از پیامبران الهی می‌داند.

(ب) دلایل پیرامونی عصمت از خطا در مسائل مرتبط با وحی

همان‌گونه که پیش‌تر اشاره شد، علامه طباطبائی^{۱۱} تمامی پیامبران الهی را در مسائل مربوط به دریافت، ابلاغ وحی و امور مرتبط با آن، مصون از هرگونه اشتباه، نسیان و خطایی می‌داند. ایشان برای این ادعای خویش دو دلیل بیان می‌کند که هر دو استدلال، استدلال عقلی مبتنی بر آیات است: در استدلال نخست، از آنجاکه خداوند متعال پیامبران را برای هدایت مردم مبعوث نموده و با

تبشیر و تنذیر و انزال قرآن کریم، به تبیین حق در اعتقاد و حق در عمل پرداخته است:

كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّنَ مُبَشِّرِينَ وَ مُنذِرِينَ وَ أَنْزَلَ
مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيُحْكَمَ بَيْنَ النَّاسِ فِي مَا اخْتَلَفُوا فِيهِ وَ مَا اخْتَلَفَ فِيهِ
إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَاتُ بَغْيًا يَبْهَتُهُمْ فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ
آمَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ وَاللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ
مُسْتَقِيمٍ (بقره: ۲۱۳).

خطا در فعل خداوند متعال راه ندارد و مناسب شأن او نیست: «قَالَ عَلْمُهَا عِنْدَ رَبِّي فِي كِتَابٍ لَا يُضِلُّ رَبِّي وَ لَا يَنْسِي» (طه: ۵۲). اگر چیزی را اراده نماید، آن را از طریق اسبابی اختیار می‌کند که خطا در آن راه نداشته باشد؛ براین اساس خداوند متعال اراده کرده است که معارف خود را به مردم برساند و این امر به‌طور حتم واقع خواهد شد و خطایی در مسیر هدایت بشر رخ نخواهد داد؛ چراکه در این صورت اراده او مغلوب خواهد شد، درحالی‌که فرموده است: «إِنَّ اللَّهَ بَالِغُ أَمْرِهِ» (طلاق: ۳) و «وَاللَّهُ غَالِبٌ عَلَى أَمْرِهِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ» (یوسف: ۲۱ / طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۱۳۴). از این استدلال مشخص است برای جلوگیری از خلل در هدایت بشر، هرگونه خطا و لغزشی که موجب تحول و انحطاط وحی الهی گردد، از نبی فرستاده شده از جانب او منتفی است. درحقیقت امکان وقوع خطا از ناحیه پیامبر در تلقی و ابلاغ وحی، با هدف اصلی رسالت و بعثت نبی در تنافی آشکار است.

در استدلال دوم، ایشان با تکیه بر آیه: «عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَدًا إِلَّا مَنِ ارْتَضَى مِنْ رَسُولٍ فَإِنَّهُ يَسْلُكُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَ مِنْ خَلْفِهِ رَصَدًا لِيَعْلَمَ أَنْ قَدْ أَبْلَغُوا رَسُولَاتِ رَبِّهِمْ وَ أَحَاطَ بِمَا لَدَيْهِمْ وَ أَحْصَى كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا» (جن: ۲۶-۲۸)، بیان می‌دارد خداوند متعال از پیام‌های وحیانی تا آنجاکه

هیچ‌گونه تغییر و زوالی در آن حاصل نشود، محارست می‌کند تا به‌صورت کامل به‌دست بندگان برسد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۱۳۴). معنای چنین حفاظتی، چیزی جز عصمت نبی نیست.

۴-۲. عصمت از معصیت

عصمت از معصیت، یکی از شاخصه‌های اصیل و به‌عنوان یک الزام اساسی برای دریافت وحی و رهبری امت اسلامی مطرح است؛ چراکه پیامبر باید به‌عنوان الگوی کامل انسانی، در تمامی ابعاد زندگی خویش از جمله در ارتباط با خداوند و مردم، معصوم باشد. در این باره به تبیین دقیق این شاخصه در نظر علامه طباطبایی و آیت‌الله حکیم پرداخته می‌شود.

۴-۲-۱. اصطلاح‌شناسی معصیت

«معصیت» هر آن چیزی است که سبب هتک حرکت عبودیت الله می‌شود و با امر مولویت او در تعارض باشد؛ بر این اساس هر فعل و قولی که با بندگی خداوند متعال در تنافی است، معصیت نامیده می‌شود (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۱۳۴). این واژه در قرآن کریم با تعبیر گوناگون و متعددی بیان شده است؛ از جمله به اصطلاحاتی همچون اثم، خطیئه، سوء، ظلم، خیانت و ضلال می‌توان اشاره کرد. علامه طباطبایی معتقد است هر یک از این الفاظ و اصطلاحات با توجه به محلی که در آنجا استعمال شده است، معنا می‌شود (همان، ج ۵، ص ۷۷)؛ برای نمونه به تفاوت معنای خطیئه و اثم اشاره می‌شود: خطیئه از اوصافی است که به‌واسطه کثرت استعمال از موصوف بی‌نیاز شده است؛ مانند مصیبت و سلیقه. این واژه بر وزن فعلیل بوده که بر استقرار و ثابت شدن یک وصف دلالت دارد؛ از این رو خطیئه از مستقر شدن خطا و استمرار آن در وجود شخص حکایت می‌کند. درحقیقت خطا فعلی است که انسان بدون قصد و اراده و از روی اشتباه، آن را انجام می‌دهد، ولی خطیئه به‌معنای عملی است که مملو از خطا بوده و خطا در آن ثابت شده باشد.

علامه معتقد است این بیان، معنای اصلی خطیئه است، ولی این معنا به‌صورت تدریجی توسعه یافته و هرآنچه را انسان دارای فطرت سالم سزاوار نیست که قصد نماید، شامل می‌شود؛ بنابراین خطیئه در معنای اصطلاحی، هم شامل عمل و اثر عملی می‌شود که انسان هرگز آن را قصد نمی‌کند و هم شامل عمل و اثر عملی می‌شود که انسان سزاوار نیست آن را قصد نماید (همان، ص ۷۶).

واژه اثم نیز به‌معنای عملی است که اثر سوء آن باعث محرومیت انسان از خیرهای بسیاری می‌گردد؛ مانند شرب خمر، قمار و سرقت که باعث سقوط انسان از جایگاه و منزلت اجتماعی و سلب

اعتماد دیگران از او می‌شود (همان).

همان‌گونه که بیان شد، علامه معتقد است هریک از این الفاظ را باید در محلی که استعمال می‌شوند، معنا کرد؛ به همین دلیل در آیه «وَمَنْ يَكْسِبْ خَطِيئَةً أَوْ إِثْمًا ثُمَّ يَرْمِ بِهِ بَرِيئًا فَقَدِ احْتَمَلَ بُهْتَانًا وَإِثْمًا مُّبِينًا» (نساء: ۱۱۲) که کلمه خطیئه و اثم به کسب نسبت داده شده است، مقصود از این دو واژه، نوعی معصیت است.

ایشان تفاوت این دو واژه را در این آیه به واسطه تردیدی که آیه وجود دارد، به دو معنای خاص می‌داند؛ برای مثال هرکس معصیتی انجام دهد که آثار سوء آن فقط برای خود انسان باشد و به دیگران تعدی نکند، خطیئه است؛ مانند شرب خمر یا ترک روزه و اگر آثار سوء آن به دیگران نیز سرایت نماید، اثم است؛ مانند سرقت، قتل دیگران و تهمت به دیگران (طباطبایی، ۱۴۱۷، ص ۷۷).

۲-۴. تبیین آیت‌الله حکیم* از عصمت از گناهان

آیت‌الله حکیم* در تبیین عصمت از معاصی، تحلیل متفاوتی نسبت به تبیین عصمت از خطا، جهل و نسیان ارائه می‌دهد. ایشان معتقد است پاکی و تنزه پیامبران از نافرمانی از دستورات الهی، فقط در فرض اختیار و آزادی او در فعل یا ترک یک عمل معنادار خواهد شد. در این میان ایشان به یک انتساب نادرست اشاره می‌کند و عقیده دارد متأسفانه برخی به جهت عدم آگاهی از مبانی و اصول فکری و نظری متفکران شیعه، درباره عصمت پیامبر از گناهان و درجهت تشنیع و گوشه‌نشین کردن این مذهب، نظرگاه این عالمان را به درستی تشریح نکرده و پاکی نهاد پیامبر از عصیان‌ها را در اندیشه ایشان به صورت جبری و قهری معرفی کرده‌اند. حال آنکه آشنایی اجمالی با پایه‌های فکری و عقیدتی عالمان شیعی درباره افعال عباد، مخالف و متعارض با پذیرفتن و انتساب چنین نظری به ایشان است (حکیم، ۱۴۳۱، ص ۲۰۰).

اندیشمندان شیعه از سویی برخلاف نظر اشعریان که اختیار را از انسان سلب کرده‌اند و فقط سبب را اراده الهی دانسته‌اند و از سویی دیگر بی‌شبهت به اندیشه اعتزالی که اراده الهی را کنار نهاده و فقط اختیار انسان را در افعالش دخیل می‌دانند، نظر سومی را بیان می‌دارند. ایشان معتقدند از آنجاکه اختیار انسان در طول اختیار خداوند متعال قرار دارد و باری تعالی چنین اختیاری را در وجود او به ودیعه نهاده است، تمامی افعال انسان از سویی به خود انسان و از سویی دیگر به خداوند متعال استناد داده می‌شود. اگر اختیار انسان از او سلب شود، دیگر نظام تکلیف‌مدارانه شرعی معنا نخواهد داشت

و انسان مستحق مدح و ذم یا ثواب و عقاب نخواهد بود. به تعبیر دیگر نظام تشریحی الهی در صورتی معنادار و قابل درک خواهد بود که بتوان اختیار را به انسان نسبت داد و در فرض نبود اختیار و اراده برای انسان، چنین نظامی برای انسان بی معنا و مهمل خواهد شد (همان، ص ۲۰۰-۲۰۱).

پیامبر نیز همه واجبات و طاعات را به اختیار خویش انجام می دهد و تمامی محرمات و معاصی را با اراده خود ترک می کند؛ براین اساس معصوم بودن پیامبر از گناه و خطا در چهارچوب اختیار او قابل فهم است؛ بدین معنای که انسان معصوم با وجود داشتن اختیار، گناه نمی کند. در غیر این صورت اگر عصمت از گناه به صورت قهری و از روی اجبار حاصل می شد، دیگر عصمت ویژگی و شاخصه ممتاز و مایه فخر و مباهات برای پیامبر به شمار نمی رفت و باعث سرآمد شدن او از سایر عباد نمی گشت.

۴-۲-۳. تحلیل علامه طباطبایی* درباره عصمت از معاصی

علامه طباطبایی* در این باره صدور گناه و معصیت را از معصوم ممتنع می داند، ولی معتقد است این امتناع با اختیار انسان که از تجلیات ذات اوست، منافاتی ندارد. همان گونه که پیش تر اشاره شد، ایشان علم را منشأ عصمت می داند؛ از این رو علم پیامبر به آثار گناهان، مانع از انجام آن خواهد شد و هیچ تعارضی با اختیار او ندارد.

شاهد علامه در تبیین عدم منافات امتناع صدور معصیت از پیامبر با اختیار او، کلام الهی است که می فرماید: «وَاجْتَبَيْنَاهُمْ وَهَدَيْنَاهُمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ذَلِكَ هُدَى اللَّهِ يَهْدِي بِهِ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَلَوْ أَشْرَكُوا حَرِطَ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ» (انعام: ۸۸۸۷). طبق مضمون این آیه، پیامبران توان شرک را دارند، ولی هدایت الهی مانع از انجام آن می شود؛ براین اساس هرچند در برخی روایات، پرهیز پیامبران و امامان* از گناهان به آگاهی بخشی روح القدس مستند شده است، ولی چنین پشتوانه ای مانع از استناد فعل به خود ایشان نمی شود (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۱، ص ۱۶۱-۱۶۳). با این بیان روشن می شود که ممتنع بودن فعل معاصی از انسان معصوم، به معنای امتناع وقوعی آن است، نه امتناع ذاتی آن؛ بنابراین صدور گناهان و قیاح از انسان معصوم، امکان ذاتی دارد، ولی به دلایل عقلی، ممتنع وقوعی است.

۴-۲-۴. توهم جبری بودن عصمت پیامبران از گناه

در این میان برخی تعبیری که در بعضی زیارات و روایات وجود دارد، باعث توهم جبری بودن عصمت برای پیامبران و امامان الهی شده است؛ برای نمونه در زیارت جامعه کبیره در وصف ایشان این گونه بیان شده است: «عَصَمَكُمُ اللَّهُ مِنَ الزَّلَلِ وَ آمَنَكُمُ مِنَ الْفِتَنِ وَ طَهَّرَكُمُ مِنَ الدَّنَسِ» (ابن بابویه،

۱۳۷۷، ج ۲، ص ۲۷۲). از این تعبیر برداشت می‌شود که خداوند متعال به صورت قهری مانع از انجام معاصی توسط این اشخاص شده است.

آیت‌الله حکیم^{۴۲} معتقد است مقصود از عصمتی که در این عبارات به خداوند متعال نسبت داده شده است، منع قسری و جبری نیست، بلکه منظور مهیاساختن اسباب توفیق و دستیابی انسان برای اختیار طاعت‌ها و دوری کردن از معصیت‌ها در تمامی ادوار و اوقات و احوال است؛ برای نمونه خداوند متعال ابزار، اسباب و لوازم رشد و تعالی انسان را در اختیار او قرار می‌دهد تا مسیر درست را انتخاب کند و در این مسیر پای نهد. ابزار و وسایلی همچون عقل کامل، صفای نفس، اعمال صالحی که باعث موفقیت در این مسیر می‌شوند و با آنها به کمال وجودی خود دست می‌یابند. تمامی این اسباب در اختیار انسان‌های عادی و معمولی نیز قرار گرفته است، ولی از آنجا که ایشان در این مسیر مداومت و استمرار ندارند و فقط گاهی از اوقات و حالات به این وسایل تمسک می‌کنند، عصمت دائمی نخواهند داشت (همان، ص ۲۰۲).

تفاوت انسان معصوم با غیر معصوم در جدیت، کوشش و پایداری در انجام طاعت و ترک معصیت است. او پیوسته خود را به این امور ملتزم می‌داند و به جهت شدت علاقه‌ای که به خداوند متعال دارد، بر عهد خود استوار می‌ماند.

۴-۲-۵. مقصود از واجب‌العصمة بودن انبیا

در تعابیر بسیاری دیده می‌شود که پیامبر یا امام را واجب‌العصمة معرفی می‌کنند و عصمت از گناهان را برای او ضروری می‌دانند. از چنین تعابیری برخی توهّم کرده‌اند که وجوب عصمت برای ایشان به معنای لزوم عصمت به نحوی است که امکان تخطی و رهایی از آن وجود ندارد؛ به همین دلیل عصمت را برای ایشان امری غیر قسری و غیر اختیاری می‌دانند.

آیت‌الله حکیم^{۴۳} در پاسخ به این شبهه، مقصود از وجوب را غیر ارادی بودن و جبری دانستن عصمت برای آنها معنا نمی‌کند. ایشان معتقد است ثبوت عصمت به واسطه ضرورت عقلی برای شخص پیامبر و امام ثابت است؛ زیرا عصمت لازمه نبوت و امامت است و فرد به جهت داشتن این مقام، لازم است معصوم باشد (همان، ص ۲۰۳).

به تعبیر دیگر وجوب و لزوم در این بحث، وجوب و لزوم عقلی است و تلازم میان علت و معلول نوعی از ضرورت است که به آن ضرورت علیّی یا جبر فلسفی نیز اطلاق می‌شود، ولی این جبر فلسفی

با جبر کلامی که در حوزه افعال انسانی مطرح می‌شود، کاملاً متفاوت است. ضرورت علی غیرقابل انکار است و عالم بر محور این ضرورت استوار می‌باشد، اما جبر کلامی به‌طور قطع قابل انکار است و در مباحث مبسوط کلامی و فلسفی، به دلایل ضعف چنین نظری پرداخته شده است. درحقیقت مستشکل میان این دو سنخ از جبر، خلط نموده و حکمی یکی را به دیگری سرایت داده است.

نویسنده کتاب **أصول العقیده** برای تبیین این مطلب و فهم آن، به یک تمثیل دلنشین فقهی اشاره می‌کند. اگر عالم مورد اطمینان و وثوقی صلاحیت فردی را برای امام جماعت تأیید نماید، دانسته می‌شود که آن فرد در نظر ایشان عادل بوده و اهلیت و شایستگی برای امامت در نماز را دارد، ولی پرسش اینجاست که آیا گواهی دادن و تصدیق عدالت آن شخص توسط عالم ثقه با تحصیل اختیار عادل بودن توسط آن شخص منافات دارد؟ آیا تشخیص و اعلام عدالت شخص توسط آن عالم باعث می‌شود فرد در رفتار عادلانه خود مجبور باشد؟ به‌طور قطع این انتخاب و معرفی هیچ تعارضی با اختیاری بودن انجام رفتار عادلانه توسط شخص نخواهد داشت. فرد به‌اختیار خود طاعات را انجام داده و از معاصی دوری کرده است.

در محل بحث نیز همین‌گونه است. اینکه به ضرورت عقلی پیامبر یا امام به‌واسطه جایگاه مهمی که در نظام خلقت برای راهنمایی و رهبری امت برای ایشان ترسیم شده باید، معصوم باشند، هیچ منافاتی با اختیاری بودن کسب عصمت از گناهان برای ایشان ندارد. ایشان به‌اختیار خویش معصوم‌اند و از لغزش‌ها و توجه به هواهای نفسانی و شهوانی خویش مصون‌اند؛ از این رو بیان ضرورت چنین وصفی برای پیامبر و امام، موجب جبری بودن آن وصف در نهاد ایشان نخواهد شد (همان، ص ۲۰۳-۲۰۴).

۴-۲-۶. عصمت تام از جمیع معاصی

عصمت تام پیامبر اکرم ﷺ به‌معنای مصونیت ایشان از گناه و خطا در تمامی ابعاد زندگی از جمله در دریافت وحی، رفتار و تصمیمات، نشان‌دهنده مقام والای ایشان به‌عنوان الگوی انسانی و رهبری الهی است که از سوی خداوند برای هدایت بشر انتخاب شده است. در ادامه به استدلال‌های مطرح‌شده توسط آیت‌الله حکیم و علامه طباطبایی در این عرصه اشاره می‌شود.

الف) استدلال آیت‌الله حکیم*

یکی از گستره‌های مطرح در عصمت پیامبر از معاصی، پاکی ایشان از انجام تمامی ذنوب و گناهان است. استدلالی که آیت‌الله حکیم* در نفی ارتکاب جمیع معاصی از هر سنخ و نوعی از

وجود مبارک نبی ﷺ مطرح می‌نماید، به شرح ذیل است:

از آنجاکه اطاعت و پیروی از پیامبر به ضرورت عقلی و نقلی ثابت می‌شود و نبی ﷺ، اسوه و الگو برای امت خویش است، قول، فعل و تقریر او برای امتش حجت می‌شود؛ در نتیجه باید از هرگونه عصیان و نافرمانی در برابر خداوند متعال پاک و منزّه باشد؛ چراکه اگر پیامبر مرتکب معصیتی شود، از آنجاکه خداوند متعال رخصت به متابعت و تأسی به پیامبر را برای مردم داده است، لازمه این اذن، اجازه به انجام معاصی توسط امت خواهد بود، حال آنکه چنین اذنی از جانب پروردگار محال است. از سوی دیگر اگر خداوند متعال اجازه در متابعت و پیروی در این معصیت را به امت خویش ندهد، پیامبر از قدوه و الگوبودن برای دیگران خارج می‌شود و فعل او برای دیگران حجت نخواهد بود، در صورتی که این امر خلاف فرض اولیه در استدلال می‌باشد؛ بنابراین لازمه نبوت و رهبریت این است که وجود او از هرگونه آلودگی و دنسی پاک باشد (حکیم، ۱۴۳۱، ص ۲۰۶).

از جمله شواهدی که از قرآن کریم به یاری این استدلال می‌شتابد، فرمایش خداوند متعال در قرآن است: «اتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَ تَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ وَ أَنْتُمْ تُتْلُونَ الْكِتَابَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ» (بقره: ۴۴). مطابق آیه مذکور، یکی از بزرگ‌ترین مشوق‌هایی که سبب می‌شود مردم فردی را به مثابه رهبر و مرشد خود بپذیرند، رستگاری، استقامت و مطابقت فعل با قول آن فرد است. اگر پیامبر به آنچه از جانب خداوند متعال به عنوان دستورات و معارف الهی مطرح می‌کند، عمل ننماید، باعث اشاعه نفرت و بیزاری مردم از او می‌شود؛ در نتیجه غرض اصلی و مهم بعثت پیامبر، زیر سؤال خواهد رفت؛ بر این اساس غرض از بعثت انبیا جز از طریق ترک جمیع ذنوب و معاصی امکان‌پذیر نیست (حکیم، ۱۴۰۱، ص ۲۰۶).

شاهد دیگری که آیت‌الله حکیم در جهت استحکام استدلال عقلی خود بدان استناد می‌کند اینکه تعالیم و دستورات الهی صرفاً فرضیه‌های ایده‌آل و غیرقابل تطبیق با واقع نیستند، بلکه هدف از ابلاغ این معارف توسط نبی این است که مردم آن را در عالم خارج امتثال نمایند و عمل خود را مطابق آن قواعد، تنظیم و تدقیق کنند؛ بر این اساس پیامبر به عنوان کسی که حامل این پیام اساسی از جانب پروردگار عالمیان است، در ابتدا خود باید به این فرامین و دستورات تن دردهد و زندگی خویش را مطابق آن تنظیم نماید تا مردم بتوانند انسجام و تطبیق این مقررات الهی را بر امور خارجی درک کنند؛ بنابراین توهم فرضیه صرف‌بودن این احکام و تعالیم برای مردم جز از رهگذر عمل خود پیامبر به این قوانین حاصل نمی‌شود (همان، ص ۲۰۶-۲۰۷).

شاهد سوم آیت الله حکیم ﷺ بر اثبات مدعا، تحلیل عقلی است که ایشان از روایت عبدالعلی مولی آل سام راوی امامی ثقه از وجود مقدس امام صادق ﷺ ارائه می‌دهد. مضمون این روایت این است که روز قیامت در مقام محاجه با زن زیبارویی که به خاطر جمالش به گناه افتاده، در مقابل حضرت مریم ﷺ حاضر می‌کنند و از او می‌پرسند تو زیباتری یا او؟ ما او را زیبا آفریدیم، اما او دچار فتنه نشد. مرد خوش چهره‌ای را که به علت زیبایی رویی‌اش دچار معصیت شده است، در مقابل حضرت یوسف ﷺ حاضر می‌کنند و از او می‌پرسند تو زیباتری یا او؟ ما او را زیبا خلق کردیم، ولی او به این فتنه گرفتار نشد. انسان دردکشیده‌ای که به واسطه شرایط سخت دچار فتنه شده است، در مقابل حضرت ایوب ﷺ حاضر می‌کنند و از او می‌پرسند آیا بلای شما سخت‌تر بود یا بلای ایشان؟ او گرفتار بلا شد، ولی به فساد و تباهی دچار نشد (کلینی، ۱۳۸۸، ج ۸، ص ۲۲۸).

وجه استدلال ایشان این گونه است که مناسب‌ترین مردم برای برخورداری از عصمت، کسی است که خداوند متعال او را برای تبلیغ تعالیم و احکام خود برگزیده و مردم را بر اطاعت، استماع و پذیرش ایشان امر کرده است؛ چراکه اگر کسی غیر از ایشان و با درجه‌ای پایین از ایشان از این وصف برخوردار باشد، در آن صورت اطاعت و تبعیت از او ضروری و واجب خواهد بود. حال آنکه چنین امری موجب تقدیم مفضول بر فاضل است و امری قبیح و ناپسند شمرده می‌شود (حکیم، ۱۴۳۱، ص ۲۰۷).

ب) استدلال علامه طباطبایی *

در نگرش علامه طباطبایی ﷺ به مسئله عصمت انبیا از تمامی ذنوب، رفتار ایشان مانند گفتار آنها وسیله‌ای برای تبلیغ دین الهی است. ایشان معتقد است همان آیاتی که برای عصمت انبیا از خطا در دریافت و ابلاغ وحی مطرح شد، با پیوست متمم و مکمل، برای اثبات عصمت از معاصی نیز کافی است. در تکمله این استدلال، علامه این گونه بیان می‌کند که در عرف عقلا و سیره ایشان، رفتار مانند گفتار، دارای معنا و دلالت ممتاز و برجسته‌ای است؛ یعنی هرگاه فردی عملی را انجام دهد، آن را حُسن و نیکو می‌شمارد؛ پس اگر پیامبر مردم را به کاری امر کند، ولی خودش خلاف آن را انجام دهد، در واقع دو امر متناقض را تبلیغ کرده است. تبلیغ دو امر متناقض، تبلیغ امر حق نیست. ابلاغ رسالت و تکمیل آن وقتی محقق می‌شود که پیامبر از هرگونه معصیتی مصون باشد و خود نیز به اوامر الهی تن بدهد و به آنها عمل نماید (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۱۳۵ و ج ۲۰، ص ۵۷).

استدلال دیگر ایشان با تکیه بر نور آیات دیگر قرآن کریم است. خداوند متعال تمامی پیامبران را

هدایت کرده است: «أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهِدَاهُمُ افْتَدَاهُ قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ» (انعام: ۹۰). کسی که به وسیله خداوند متعال هدایت شده باشد، هرگز دچار گمراهی و ضلال نخواهد شد: «وَمَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ مُضِلٍّ أَلَيْسَ اللَّهُ بِعَزِيزٍ ذِي انْتِقَامٍ» (زمر: ۳۷). از آنجاکه هر گناهی ضلالت است: «وَلَقَدْ أَضَلَّ مِنْكُمْ جِبِلًّا كَثِيرًا أَفَلَمْ تَكُونُوا تَعْقِلُونَ» (یس: ۶۲)، خداوند متعال پیامبران خود را از هرگونه گمراهی دور ساخته و از هر گناهی مصون می‌دارد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۱۳۴).

در استدلال سوم، علامه با تکیه بر کلام الهی دیگری به تبیین عقلانی این نوع از عصمت می‌پردازد: «فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ أَضَاعُوا الصَّلَاةَ وَاتَّبَعُوا الشَّهْوَاتِ فَسُوفَ يَلْقَوْنَ غِيَا» (مریم: ۵۹). مطابق این آیه خداوند متعال به پیامبران خود نعمت داده و ایشان را هدایت کرده است و اوصاف ناپسند و مذموم همچون پیروی از شهوات را که به کیفر الهی منتهی می‌شود، از آنها برطرف نموده است. فرستادن رسل و ارائه معجزات از سوی ایشان، تصدیق ادعای نبوت از سوی خداوند است و انسانی که اهل معصیت و شهوت و هر فعل منافی با کمال باشد، نمی‌تواند برای دعوت به سوی آن هدف بزرگ فرستاده شود. تصدیق معجزات به صورت ضمنی، تأیید عصمت ایشان از هرگونه گناه و پلیدی است (همان، ص ۱۳۴-۱۳۶). در اندیشه ایشان، اطلاق آیه شامل عصمت پیامبران پیش از نبوت ایشان نیز می‌شود و پیامبران الهی هم پیش از بعثت و هم پس از آن، از هرگونه آلودگی، پلیدی و اوصاف ناپسند و مذموم، پاک و منزّه‌اند.

۵. برخی جلوه‌های اعتقاد به عصمت پیامبران الهی

اعتقاد به عصمت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در اسلام جلوه‌های گوناگونی دارد که به تشریح و تقویت این مفهوم در متون دینی و فلسفی کمک می‌کند. برخی از این جلوه‌ها عبارت‌اند از:

۵-۱. عصمت در تبلیغ

در اندیشه آیت‌الله حکیم رحمته الله علیه تشکیک و تردید در عصمت پیامبر در تبلیغ و ادای آنچه از جانب خداوند متعال دریافت می‌شود، سزاوار و شایسته نیست؛ به جهت اینکه ضرورت و استدلال عقلی بسیار روشنی در مقام وجود دارد. استدلال ایشان به صورت قیاس استثنایی بیان شده است. از آنجاکه وظیفه پیامبر، ابلاغ معارف و احکامی الهی است، در صورتی که عصمت از تبلیغ نداشته باشد و از روی عمد یا سهو، امکان رساندن پیام‌های خلاف واقع برای او امکان داشته باشد، ایشان را

از حدود وظایف و مأموریت‌های شان خارج می‌نماید؛ به همین دلیل برای خداوند متعال ناپسند است کسی را برای نبوت و پیام‌آوری از جانب خویش انتخاب نماید که توان انجام وظایف و تکالیف خود را ندارد. درحقیقت این نقض غرض و هدف واقعی از نبوت است (حکیم، ۱۴۳۱، ص ۲۰۵).

برهمن اساس می‌توان گفت همان حجت‌ها و براهینی که اعتقاد به نبوت را ثابت می‌کند، اعتقاد به عصمت در تبلیغ را نیز می‌تواند احراز کند؛ چراکه اعتقاد به نبوت جز از طریق اعتقاد به عصمت در تبلیغ ثابت نمی‌شود.

۵-۲. عصمت در نطق

یکی دیگر از گستره‌های عصمت پیامبر اعظم ﷺ، عصمت در نطق و گفتار است. خداوند متعال می‌فرماید: «وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ» (نجم: ۳-۴). تعلیلی که در آیه ذکر شده است، به تعلیلی عقلانی اشاره دارد. باتوجه به ملکه عصمتی که خداوند متعال در وجود مقدس نبی مکرم ﷺ به ودیعه نهاده است، عقل روشن‌شده با نور این آیات، هرگونه سخنی را که بر اساس هوا و هوس باشد، از او نفی می‌کند؛ بنابراین هرگونه لغزشی که ناشی از تمایلات نفسانی باشد، به‌طور کلی از این وجود شریف به‌طور مطلق زدوده می‌شود.

البته علامه طباطبایی ﷪ به‌واسطه اینکه این آیات خطاب به مشرکانی است که سخنان پیامبر را دروغ دانسته‌اند و نوعی افترا بستن به خداوند متعال معرفی کرده‌اند، معتقد است: به‌واسطه این قرینه مقامیه، پیامبر از هرگونه لغزشی در ابلاغ وحی از جانب خداوند متعال مصون است و به‌هیچ‌عنوان هوای نفس خود را در این ابلاغ داخل نمی‌کند و از نظرات خود چیزی بر آن نمی‌افزاید (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۹، ص ۲۷).

۵-۳. عصمت از ترس بر نفس

یکی از گستره‌های عصمت پیامبر اعظم ﷺ که در مورد آن بحث و بررسی می‌توان کرد، عصمت از ترس و وحشت از دست‌دادن جان است؛ از این‌رو برخی معتقدند رسول‌الله ﷺ برای حفظ جان خویش در برخی وقایع، مصلحت‌اندیشی کرده و درجهت خیر و صلاح خود، ابلاغ حکم الهی را به تأخیر انداخته است، ولی پرسش اینکه آیا می‌توان پذیرفت پیامبر درجهت حفظ نفس خویش و ترس از دست‌دادن جان خود، از ابلاغ برخی احکام الهی دست کشیده است؟

یکی از آیاتی که آیت‌الله حکیم ﷪ از روی بینش و فراست به‌عنوان شاهد بر معنای عصمت بدان

استناد کرده است، آیه ۶۷ سوره مائده می‌باشد (حکیم، ۱۴۳۱، ص ۱۹۹). تحلیل این آیه نه تنها شاهدهی بر اشاره بر معنای دقیق عصمت است، بلکه راهنمایی بر پاسخ به پرسش مذکور می‌تواند باشد که در تبیین یکی از جلوه‌های عصمت پیامبر اعظم ﷺ راهنما و دلیل است.

خداوند متعال در این آیه این گونه می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَغْتَ رَسُولَاتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ» (مائده: ۶۷). باری تعالی در آیه مذکور به دنبال بیان مأموریت پُر اهمیت و حیاتی است که بیان و تبلیغ آن توسط رسول الله ﷺ موجب دشواری و مخاطرات بسیاری برای اوست؛ از این رو ایشان به واسطه وجود این خطر جدی، ممکن است از ابلاغ این حکم الهی دست بکشد یا رساندن این پیام را به تأخیر بیندازد.

مسئله این است که آیا پیامبر از ترس جان خویش قصد دست کشیدن از ابلاغ این امر خطیر یا به تعویق انداختن آن داشته است یا ایشان ترس از تباهی و زوال دین الهی دارد؟ به عبارت دیگر آیا این مشکل شخصی و اختصاصی است یا رسول اکرم ﷺ بعد اجتماعی و الهی این مشکل را در نظر گرفته است؟ از سویی دیگر این امر خطیر و مهم چه بوده که پیامبر را با آن عظمت دچار ترس نموده است؟ برخی بر این عقیده‌اند که پیامبر اسلام ﷺ برای ترس از جان خویش، به مصلحت‌اندیشی پرداخته و از ابلاغ امر الهی تخلف کرده است و خداوند متعال نیز برای رفع از این خوف و هراس، به ایشان وعده حفظ و ایمنی در مقابل این تهدیدات را داده است. در مقابل چنین نگرشی، علامه طباطبایی * معتقد است پیامبر اعظم ﷺ با قدرت حزم و دوراندیشی خویش، مخاطرات احتمالی ابلاغ این امر عظیم را پیش‌بینی کرده است، ولی به‌طور قطع این خطر، تهدید جانی برای شخص رسول الله ﷺ نبوده است؛ زیرا ایشان جان محترم خویش را حتی برای خردترین اوامر و احکام الهی به‌مخاطره انداخته است و چنین مطلبی از سیره آن حضرت در انجام این‌گونه امور مشهود است. افزون بر آنکه خداوند متعال نیز بر طهارت انبیای الهی از هرگونه خوف و هراسی شهادت داده است (طباطبایی،

۱۴۱۷، ج ۶، ص ۴۳-۴۴)؛ برای نمونه برخی آیاتی که بر این شهادت گواه‌اند، بدین قرار است:

مَا كَانَ عَلَى النَّبِيِّ مِنْ حَرَجٍ فِيمَا فَرَضَ اللَّهُ لَهُ سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ وَكَانَ أَمْرَ اللَّهِ قَدَرًا مَقْدُورًا الَّذِينَ يَبْلَغُونَ رَسُولَاتِ اللَّهِ وَ يَخْشَوْنَهُ وَ لَا يَخْشَوْنَ أَحَدًا إِلَّا اللَّهَ وَ كَفَى بِاللَّهِ حَسِيبًا (احزاب: ۳۹-۳۸).
إِنَّمَا ذَلِكَ الشَّيْطَانُ يَخُوفُ أَولِيَاءَهُ فَلَا تَخَافُوهُمْ وَ خَافُوا إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ (آل عمران: ۱۷۵).

الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَانًا وَ

قَالُوا حَسْبُنَا اللَّهُ وَ نِعْمَ الْوَكِيلُ (آل عمران: ۱۷۳).

به همین دلیل ایشان بر این باور است که نمی توان تهدیدی که باعث ایجاد این خوف در رسول الله ﷺ شده است، تهدید از جانب یهود و نصاری یا بیم از چشم زخم اهل کتاب دانست؛ چرا که از سویی اوضاع یهود و نصاری در اواخر رسالت پیامبر اعظم ﷺ به صورتی نبود که از جانب آنها تهدیدی جدی متوجه جان ایشان شود تا پیامبر به واسطه خوف بر نفس خویش از ابلاغ آن امر مهم دست بکشد یا آن را به تأخیر اندازد و در ادامه خداوند متعال وعده حفظ و حراست از جان او را بدهد. از سوی دیگر احتمال اینکه این تهدید، چشم زخمی باشد که احتمال دارد از جانب اهل کتاب به پیامبر برسد، منتفی است؛ زیرا پیامبری که در اوایل هجرت در شهری غریب و در میان جمع اندکی از مسلمانان حضور داشته و همه جانبه در محاصره یهودیان قرار گرفته است و صحنه های خونین جنگ خیبر را پشت سر نهاده و ترس به دل راه نداده است؛ اکنون چگونه در اواخر رسالت خویش با آن قدرت و عظمت مسلمانان و ضعف اهل کتاب، بخواهد از چشم زخم آنها که قدرتی هم ندارد، پریشان شود (همان)؛ به همین دلیل دانسته می شود که این تهدید، خطری است که از جهت کیفیت و زمان، با خطرات و مشکلات پیش از هجرت رسول الله ﷺ قابل سنجش و تطبیق نیست. تهدید اشاره شده در آیه مذکور باید به گونه ای معنا شود که قابل تطبیق بر اوضاع جامعه اسلامی پس از هجرت پیامبر ﷺ باشد.

در اندیشه علامه طباطبایی رحمته الله علیه، مقصود از «مَا أَنْزَلَ إِلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ» در آیه مذکور، حکم بدیعی از احکام دین الهی است و منظور از «رِسَالَتُهُ»، همه دین و مجموع آن است؛ به گونه ای که اگر این حکم بیان و ابلاغ نگردد، اصل و اساس دین ابلاغ نشده است و اهمال در آن، کوتاهی و سستی در تمام دین است. در حقیقت این فرمانی است که دین با نبود آن به مثابه جسدی بدون روح خواهد شد که نه دوامی خواهد داشت و نه حس و حرکت یا خاصیتی. از منظر دیگر، با ابلاغ این حکم ممکن است در ذهن جامعه این شبهه تداعی شود که رسول خدا این حکم را در اواخر بعثت در جهت نفع شخصی خویش می زند؛ بنابراین پیامبر خوف این توهم را از جانب مردم داشته است؛ از این رو خداوند متعال تأکید کرده است که این حکم را بدون هیچ ترسی ابلاغ نماید؛ بر این اساس علامه طباطبایی رحمته الله علیه معتقد است آن امر مهم و خطیری که پیامبر اعظم ﷺ مبعوث به ابلاغ آن گشته است، چیزی جز ولایت و جانشینی امیر مؤمنان علی بن ابی طالب رضی الله عنه نبوده است. امر خطیری که روایات بسیاری از طرق عامه و امامیه آن را تأیید و تصدیق کرده اند. رساندن این پیام پُر اَهمیت و عظیم ممکن بود در اذهان عموم مردم چنین شائبه ای را ایجاد نماید که رسول الله ﷺ در جهت منافع شخصی، پسرعموی

خود را جانشین خویش انتخاب و معرفی کرده است (همان، ص ۴۸۴)، ولی باید دانست هیچ ابهامی وجود ندارد که هیچ عاقلی به خود اجازه چنین توهمی را درمورد دین وسیع و عالم گیر و ابدی که از جانب خداوند متعال معرفی شده، نخواهد داد. چگونه ممکن است پیامبر عادل‌ای که همه عمر گرانبهای خویش را در جهت حفظ و اعتلای کلمه اسلام به کار برده و در این راه از هرگونه خطر و تهدیدی استقبال کرده است، در پایان این مأموریت الهی، تمامی اعتقادات و بینش‌های خویش را کنار نهاده و به واسطه علاقه خویشاوندی، همه آرمان‌های خود را فدا کند؟

نتیجه

استدلال‌های عقلی مطرح شده در پژوهش حاضر، مخاطب را به نتایج ذیل رهنمون می‌شود: هرچند برخی بزرگان اهل سنت میان عصمت پیامبر ﷺ پیش از بعثت و پس از آن تفصیل قائل شده‌اند و به انکار عصمت پیامبر پیش از بعثت می‌پردازند، ولی در اندیشه آیت‌الله حکیم و علامه طباطبایی، گستره عصمت پیامبر در این عرصه مطلق است و نمی‌توان چنین تفکیکی را از حیث زمان پذیرفت. مطابق دیدگاه هردو اندیشمند، از آنجاکه انجام معاصی با هدف اصلی و اساسی ارسال رسل و بعثت ایشان در تنافی می‌باشد، انجام هرگونه معصیت و گناه از ایشان به طور مطلق منتفی است. همه پیامبران الهی به خصوص پیامبر گرامی اسلام حضرت محمد ﷺ، در مرحله دریافت و تلقی وحی، در مرحله حفظ و نگهداری وحی و نیز در مرحله ابلاغ و پیام‌رسانی وحی، از هرگونه اشتباه، سهو و نسیانی مصون‌اند.

آیت‌الله حکیم وجود هرگونه خطا، سهو و نسیان را در امور غیرمرتبط با وحی، موجب کراهت عرف از شخص می‌داند که منجر به عدم پذیرش سایر امور مرتبط با وحی خواهد شد؛ از این رو ایشان پیامبر را از هرگونه اشتباهی مصون می‌داند، ولی علامه طباطبایی عصمت مطلق از خطا را فقط درباره پیامبر خاتم ﷺ و امامان ﷺ می‌پذیرد و شواهدی را درباره وجود اشتباه سایر پیامبران در امور غیرمرتبط با وحی الهی بیان می‌کند.

منابع

۱. ابن ابی الحدید، عزالدین بن هبة الله؛ شرح نهج البلاغة؛ تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم؛ ج ۲، بیروت: انتشارات دار إحياء التراث العربی، ۱۳۸۶.
۲. ابن بابویه، محمد بن علی؛ عیون أخبار الرضاؑ؛ تصحیح مهدی لاجوردی، تعلیق حسین اعلمی؛ قم: نشر دارالعلم، ۱۳۷۷.
۳. —؛ من لایحضره الفقیه؛ تصحیح و تعلیق علی اکبر غفاری؛ ج ۶، قم: نشر جامعة المدرسين فی الحوزة العلمية بقم، ۱۳۹۵.
۴. ابن فارس، احمد؛ معجم مقانیس اللغة؛ تحقیق عبدالسلام محمد هارون؛ قم: نشر دارالفکر، ۱۳۹۹ق.
۵. ابن منظور، محمد بن مکرم؛ لسان العرب؛ بیروت: دار إحياء التراث العربی (مؤسسة التاريخ العربی)، ۱۳۷۳.
۶. اشعری، ابی الحسن؛ الأبانة عن أصول الديانة؛ بیروت: انتشارات دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۸ق.
۷. ایجی، عضدالدین؛ المواقف؛ قاهره: انتشارات مكتبة المتنبي، [بی تا].
۸. أملی، سیدحیدر؛ جامع الأسرار و منبع الأنوار؛ ج ۲، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۸.
۹. تفتازانی، سعدالدین؛ شرح العقائد النسفية؛ تحقیق احمد حجازی السقا؛ مصر: انتشارات مكتبة الكليات الأزهریه، ۱۴۱۷ق.
۱۰. —؛ شرح المقاصد؛ تحقیق عبدالرحمن عمیره؛ قم: انتشارات مؤسسه الكوثر، ۱۴۰۹ق.
۱۱. جوهری، اسماعیل؛ الصحاح: تاج اللغة و صحاح العربية؛ به کوشش احمد عبدالغفور عطّار؛ بیروت: دارالعلم للملایین، ۱۴۰۷ق.
۱۲. حکیم (طباطبای حکیم)، محمد سعید؛ أصول العقيدة؛ نجف: نشر دارالهیلال، ۱۴۳۱ق.
۱۳. حلّی (علامه حلّی)، حسن بن یوسف بن مطهر؛ منهاج الیقین فی أصول الدین؛ قم: انتشارات محقق، ۱۴۱۶ق.
۱۴. رازی، فخرالدین؛ محصل أفكار المتقدمین؛ مصر: انتشارات مكتبة الكليات الأزهریه، ۱۴۱۱ق.
۱۵. راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسن بن محمد؛ المفردات فی غریب القرآن؛ تحقیق صفوان عدنان الداودی؛ بیروت: نشر القلم والدار الشامیه، ۱۴۱۲ق.
۱۶. رخ شاد، محمد حسین؛ در محضر علامه طباطبایؑ؛ قم: نشر نهانندی، ۱۳۸۹.

۱۷. سبحانی نیا، محمد؛ «گستره عصمت از منظر علامه طباطبائی (ع)»، مجله قسبات؛ ش ۷۴، زمستان ۱۳۹۳، ص ۱۲۳-۱۴۶.
۱۸. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم؛ الملل والنحل؛ تحقیق محمد سیدکیلانی؛ بیروت: انتشارات دارالمعرفه، ۱۳۶۴.
۱۹. طباطبائی، سید محمد حسین؛ المیزان فی تفسیر القرآن؛ قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۷ق.
۲۰. طریحی، فخرالدین؛ مجمع البحرين؛ بیروت: دارالمکتبه الهلال، ۱۹۸۵م.
۲۱. طوسی، محمد بن حسن؛ تلخیص الشافی؛ قم: انتشارات مؤسسه المحبین، ۱۳۸۲.
۲۲. —؛ تلخیص المحصل؛ ج ۲، بیروت: انتشارات دارالأضواء، ۱۴۰۵ق.
۲۳. —؛ کشف المراد شرح تجرید الاعتقاد؛ تحقیق علامه حلی، ترجمه ابوالحسن شعرانی؛ ج ۲، تهران: انتشارات اسلامی، ۱۳۹۸.
۲۴. فاضل مقداد، مقداد بن عبدالله؛ اللوامع الإلهية فی المباحث الكلامية؛ تحقیق سید محمد علی قاضی طباطبائی؛ قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۰.
۲۵. فراهیدی، خلیل بن احمد؛ العین؛ قم: مؤسسه دارالهجره، ۱۴۰۹ق.
۲۶. فقیه، علی، سید احمد فقیهی و علی غضنفری؛ «نقد و بررسی مقاله (گستره عصمت از منظر علامه طباطبائی (ع))»، دوفصلنامه علمی - پژوهشی پژوهشنامه کلام؛ ش ۱۱، پاییز و زمستان ۱۳۹۸، ص ۲۰۸-۲۳۰.
۲۷. قاضی عبدالجبار، ابی الحسن؛ المغنی فی أبواب التوحید والعدل؛ تحقیق توفیق الطویل، ابراهیم مدکور و سعید زائد؛ [بی جا]: [بی نا]، [بی تا].
۲۸. —؛ شرح الأصول الخمسة؛ تعلیق احمد بن حسن ابی هاشم؛ بیروت: نشر دار إحياء التراث العربی، ۱۴۲۲ق.
۲۹. کلینی، محمد بن یعقوب؛ الأصول من الکافی؛ تصحیح و تعلیق علی اکبر غفاری؛ ج ۳، تهران: نشر دارالکتب الإسلامیه، ۱۳۸۸.
۳۰. لاهیجی، عبدالرزاق؛ سر مایه ایمان؛ تصحیح صادق لاریجانی؛ ج ۳، قم: انتشارات الزهراء، ۱۳۷۲.
۳۱. مفید، ابو عبدالله محمد بن محمد بن نعمان؛ النکت الإعتقادية؛ قم: انتشارات المؤتمر العالمی لألفية الشيخ المفید (ع)، ۱۴۱۳ق.
۳۲. نراقی، مهدی؛ أنیس الموحدين؛ تصحیح و پاورقی محمد علی قاضی طباطبائی، مقدمه حسن حسن زاده آملی؛ تهران: نشر الزهراء، ۱۳۹۲.

«خودآگاهی» در سهروردی؛ اشتراکات و اختلافات او با ابن سینا

ابوالقاسم صادقی^۱

چکیده

خودآگاهی (ادراک شیء از خود یا به تعبیر دیگر ادراک الشیء نفسه) از مباحث مهم معرفت‌شناختی است که در فلسفه اسلامی محل بحث و نقض قرار گرفته است. اهمیت بحث خودآگاهی در فلسفه اسلامی را از تأثیری که این بحث بر تحلیل آگاهی و نیز بر بررسی علم‌باری می‌گذارد، می‌توان درک کرد. در تحلیل خودآگاهی میان ابن‌سینا و سهروردی (به‌عنوان بنیانگذار مکتب اشراق) اختلاف است. در پژوهش حاضر شرایط لازم و کافی خودآگاهی بر اساس نظر سهروردی بررسی شده است؛ بدین‌منظور دو پرسش اصلی در باب چگونگی تحقق خودآگاهی مطرح شده است و پس از بررسی هر یک از این دو پرسش، نظر انتقادی سهروردی به ابن‌سینا در باب چیستی و هستی خودآگاهی تبیین شده است. در مقاله پیش رو استدلال‌های او در رد نظر ابن‌سینا و در اثبات نظر خویش در قالب دو روش پیشینی - تحلیل و پسینی، تقریر و صورت‌بندی شده است و در نهایت نشان داده‌ایم که سهروردی چون ابن‌سینا خودآگاهی را عین ذات شیء خودآگاه می‌داند و بر خلاف او «ظهور فی نفسه» داشتن را شرط لازم و «ظهور لِنفسه» داشتن (و نه تجرد) را شرط کافی برای خودآگاهی می‌داند و معتقد است «هر موجود خودآگاهی، مجرد از ماده است»، اما منطقیاً این‌گونه نیست که «هر موجود مجردی خودآگاه باشد».

واژگان کلیدی: ادراک، خودآگاهی، تجرد از ماده، ظهور، حضور، نور، حضور معرفت‌شناختی، حضور متافیزیکی.

تاریخ تأیید: ۱۴۰۳/۶/۲۰

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۵/۲۸

۱. استاد حوزه علمیه و طلبه سطح ۴ مرکز تخصصی آخوند خراسانی مشهد و دانشجوی دکتری فلسفه اسلامی دانشگاه باقرالعلوم قم (sadeghi.morabbi@gmail.com).

مقدمه

«خودآگاهی» در میان فیلسوفان اسلامی از جمله سهروردی مورد بحث واقع شده است. این بحث از آن رو که از ادراک سخن می‌گوید، معرفت‌شناسانه بوده و از آن جهت که ادراک تابع نوعی خاص از وجود قلمداد شده، بحثی متافیزیکی و وجودشناسانه است.

منظور از «خودآگاهی» در تحقیق حاضر همان چیزی است که در فلسفه اسلامی از آن به «ادراک شیء از خودش» یا به اصطلاح فنی‌تر «ادراک الشیء نفسه» تعبیر می‌شود و به تبع مقصود از «شیء خودآگاه» همان شیئی است که مدرک خودش می‌باشد. پژوهش حاضر به بررسی شرایط لازم و کافی «خودآگاهی» از دیدگاه سهروردی می‌پردازد.

نظریه انتقادی سهروردی در تحلیل «خودآگاهی»، ریشه در جهان‌شناختی نوری او دارد (سهروردی، ۱۳۸۰، ص ۱۱۰) و از نتایج خاص نظریه ایشان در این موضوع، تحلیل اشراقی است که از علم‌باری ارائه کرده است (همان، ص ۱۵۲). در دیدگاه سهروردی «دگرآگاهی» (علم شیء به موجودات دیگر) ریشه در «خودآگاهی» دارد و «خودآگاهی» دست کم شرط لازم برای «دگرآگاهی» است (همان، ص ۱۱۷). این مسئله از نکاتی است که موجب می‌شود بحث از «خودآگاهی» به بحث از «دگرآگاهی» و نیز تحلیل علم‌باری مرتبط شود و در نتیجه بر اهمیت این بحث بیفزاید.

برای بررسی شرایط لازم و کافی «خودآگاهی» از دیدگاه سهروردی و نقد او به نظریه مشائیون در این باب، پس از طرح دو پرسش اصلی درباره «خودآگاهی» و در جهت پاسخ به این دو پرسش به مسئله مذکور پرداخته می‌شود که «چگونه موجودی خودش را ادراک می‌کند و از دانش آگاهی دارد؟».

از آنجا که نظر سهروردی در باب شرایط لازم و کافی خودآگاهی، نظریه‌ای انتقادی و ناظر به نظریه مشائیون در این باب است، به صورت مختصر دیدگاه مشائیون و استدلال‌های انتقادی سهروردی بر نظریه مشائیون و روش او در این استدلال‌ها مطرح می‌شود.

در نهایت به وضوح و به صورت مستدل بیان می‌شود که تحلیل سهروردی از شرایط لازم و کافی «خودآگاهی» چه مقدار با نظر مشائیون همگام بوده و در مقابل، مخالفت‌های سهروردی با آنان در این تحلیل چیست.

ذکر این نکته لازم است که عمده آنچه در مورد نظریه مشاء درباره «خودآگاهی» مطرح می‌شود،

بر پایه نقل سهروردی از نظر مشائون در کتاب **حکمة الإشراف** است و هم‌خوانی نقل او با اصل نظر مشائون، موضوع دیگری است.

۱. دو پرسش اصلی در باب «خودآگاهی»

۱. آیا «خودآگاهی» صفتی است که بر شیء خودآگاه اضافه می‌شود یا صفتی است که جزء ذات شیء خودآگاه است؟ به عبارت دیگر آیا «شیئیت» یک شیء و «خودآگاهی» همان شیء دو جزء جدا از یکدیگرند (صورت اول) یا اینکه «شیئیت» شیء خودآگاه همان خودآگاه بودن آن شیء است (صورت دوم)؟

توضیح اینکه در صورت اول - که «شیئیت» یک شیء و «خودآگاهی» آن، دو جزء جدا از یکدیگرند - برای خودآگاه شدن یک شیء، ویژگی یا ویژگی‌های خاصی بر آن اضافه می‌شود و در نتیجه آن شیء، خودآگاه می‌شود و «خودآگاهی» صفتی در کنار دیگر صفات متعدد موجود خودآگاه است و موجود خودآگاه همان‌گونه که صفات متعددی از جمله «نشسته‌بودن» و «نویسنده‌بودن» دارد، واجد صفت «خودآگاه‌بودن» هست.

در صورت دوم - که «شیئیت» شیء خودآگاه همان «خودآگاهی» آن شیء است - وجود شیء خودآگاه به‌گونه‌ای است که «خودآگاهی» (و مدرکیت الشیء نفسه) عین ذات اوست و در این صورت دوئیتی میان «خودآگاهی» و ائیت شیء خودآگاه وجود ندارد.

۲. هر یک از دو صورت مذکور صحیح باشد، پرسش مشترکی را به دنبال دارد که نوع پاسخ ما به پرسش اول مشخص می‌کند پرسش دوم را به چه صورتی مطرح کنیم؛ بدین ترتیب که:

- اگر صورت اول را در پاسخ به پرسش قبل بپذیریم، این پرسش را این‌گونه می‌پرسیم که «خودآگاهی» (در صورت اول) حاصل اضافه شدن چه ویژگی‌هایی بر شیء است تا شیء خودآگاه شود؟

- اگر صورت دوم را در پرسش قبل بپذیریم، این پرسش را این‌گونه می‌پرسیم که وجود یک شیء خودآگاه چه تفاوتی با شیء دیگر دارد که اولی خودآگاه و دومی ناخودآگاه است؟

۲. این‌همانی و نفی دوئیت میان «شیئیت» و «مدرکیت» در شیء خودآگاه

در پاسخ به پرسش اصلی اول، دو صورت را متصور کردیم. شاید در بدو امر به نظر آید که صورت اول صحیح است، با این توضیح که در بدو امر به ذهن می‌آید که شیء خودآگاه می‌تواند گاهی صفت

«خودآگاهی» و گاهی نداشته باشد، چنان که شیء زنده دارای دو پا می‌تواند گاهی بنشیند و گاهی بایستد، اما در ادامه نشان داده می‌شود که سهروردی این نگاه عرفی را فنی و فلسفی نمی‌داند. در واقع پاسخ سهروردی به پرسش اول منفی بوده و او صورت دوم را برای پاسخ می‌پذیرد و به صراحت با صورت اول مخالف است.

برای توضیح ادعای سهروردی در باب پاسخ به پرسش اصلی اول، چهار فرض و احتمال در پاسخ به پرسش اول می‌توان تصور کرد:

(الف) شیء خودآگاه با دارا بودن تصویری که مثالی از ذات او و خارج از ذات اوست و در نتیجه ادراک آن تصویر، به ادراک خویش توفیق می‌یابد.

(ب) شیء خودآگاه با علم به صفتی از صفات خود و خارج از ذات خویش همچون قدرت (علی‌الغرض)، به «خودآگاهی» یا به تعبیر سنتی به «ادراک ذات خود» یا به تعبیر سهروردی به «ادراک آنائیت خود» می‌رسد؛ در واقع چون به این امر که «قدرت دارم» آگاهم، پس به خودم آگاهم. (ج) شیء خودآگاه با علم به صفتی از صفات خویش که جزء ذات خود اوست، نه خارج از ذاتش، به «خودآگاهی» می‌رسد.

(د) «خودآگاهی» عین شیء خودآگاه و عین «آنائیت» و به تعبیری عین «هستی» اوست. معلوم است تفاوت دو قضیه اخیر در این است که در قضیه (ج) مدرکیت و خودآگاهی جزء ذات است و در قضیه (د) عین ذات و آنائیت شیء خودآگاه است.

ادعای سهروردی در پاسخ به پرسش مزبور، قضیه (د) است، بلکه بالاتر اینکه او عقیده دارد دو قضیه اول از چهار قضیه مذکور قابل تصور نیست (سهروردی، ۱۳۸۰، ص ۱۱۱).

سهروردی معتقد است قضیه (الف) به دلایلی باطل است (همو، ۱۳۸۸، ص ۴۸۴). برخی معتقدند سهروردی بر این ادعا که علم نفس ناطقه نسبت به ذات خویش از طریق مثال یا همان صورت ذاتش نیست، سه برهان اقامه کرده است (همتی، ۱۳۶۲، ص ۱۵۹).

فارغ از اینکه سهروردی چه میزان استدلال در این باب آورده است و با توجه به اینکه قضایای چهارگانه مذکور را از یکدیگر تفکیک کردم، در ادامه استدلال یا دست‌کم استدلال اصلی سهروردی (سهروردی، ۱۳۸۰، ص ۱۱۱) بر ردّ قضیه (الف) در قالب یک برهان خلف قابل صورت‌بندی است:

(a) فرض کنیم شیء خودآگاه به واسطه درک مثالی که از خویش دارد، خود را درک می‌کند.

- (b) اگر یک شیء به واسطه درکی که از مثال خویش دارد، به «خودآگاهی» برسد (و خود را درک کند)، از دو شق خارج نیست؛ یا مثالش با خودش این‌همانی دارد و در نتیجه ادراک مثالش همان ادراک خودش است، یا مثالش با خودش این‌همانی ندارد، بلکه ادراک از مثال به‌نوعی به ادراک از خود (ممثل) منجر می‌شود (به دلیل استحاله اجتماع نقیضین).
- (c) شق اول صحیح نیست؛ چه اینکه مثال شیء با خود آن شیء این‌همانی ندارد و در نتیجه ادراک مثال ذات، همان ادراک ذات نیست.
- (d) در شق دوم، شیء خودآگاه یا علم دارد به اینکه آن مثال، مثال خودش است یا ندارد.
- (e) اگر علم ندارد، پس به خودش هم علم ندارد و در نتیجه به «خودآگاهی» نمی‌رسد.
- (f) اگر علم دارد به اینکه آن مثال، مثال خودش است؛ پس به خودش پیش از علم به مثالش علم داشته و «خودآگاهی» داشته است.
- (g) پس شق دوم (که مثالش با خودش این‌همانی ندارد) صحیح نیست (رفع تالی، قضایای d تا f).
- (h) پس ادراک مثال به «خودآگاهی» (و ادراک از خود) منجر نمی‌شود (رفع تالی، قضایای b تا h).

نتیجه: شیء خودآگاه به واسطه درک مثالی که از خویش دارد، خود را درک نمی‌کند، و هوالمطلوب.

استدلال سهروردی بر ردّ قضیه (ب) این‌گونه است (همان):

- (a) اگر شیء خودآگاه به واسطه صفتی خارج از ذات خویش به خودش علم داشته باشد، پس می‌داند آن صفت متعلق به ذاتش است.
- (b) اگر بداند آن صفت متعلق به ذات خویش است، پس اول «خودآگاهی» داشته و ذاتش را ادراک کرده و سپس به تعلق آن صفت به ذاتش آگاهی یافته است.
- (c) ولی شیء خودآگاه پیش از درک تعلق صفت به ذاتش، درکی از ذاتش ندارد (حسب الفرض).

نتیجه: شیء خودآگاه به واسطه صفتی خارج از ذات خویش به «خودآگاهی» نمی‌رسد (رفع تالی) و هوالمطلوب.

به عبارت دیگر کلام سهروردی را این‌گونه می‌توان تقریر کرد که اگر بگوییم «من می‌دانم عالم هستم، پس من می‌دانم که هستم»، در واقع «من» را به عنوان ذات اثبات کرده‌ایم و بعد گفته‌ایم «من

عالمم»، وگرنه از کجا فهمیده‌ایم صفت عالم برای ذات «من» بوده است. در اینجا از «خودآگاهی» به «صفت آگاهی» (که همان آگاهی به عالم بودن ذات است) رسیده‌ایم، نه برعکس و همین علت ابطال قضیه (ب) است.

اما در باب قضیه (ج) باید گفت سهروردی این قضیه را نیز در باب «خودآگاهی» نمی‌پذیرد و معتقد است «مدرکیت» صفتی از شیء خودآگاه که جزء آن باشد، نیست (همان، ص ۱۱۲). ایشان بر این ادعا این‌گونه استدلال می‌کند:

- (a) شیء خودآگاه مستمراً خود را ادراک می‌کند.
 (b) اگر شیء خودآگاه با ادراک «مدرکیت» خود را درک کند، «مدرکیت» یا صفتی است که جزء ذات شیء خودآگاه بوده یا لازمه آن یا همان ذات شیء خودآگاه است.
 (c) اگر «مدرکیت» جزء ذات شیء خودآگاه باشد، جزء دیگر حسب الفرض از ذات شیء خودآگاه وجود دارد که برای او مجهول است.
 (d) اما شیء خودآگاه به ذات خود جاهل نیست، بلکه ذات خویش را درک می‌کند (حسب الفرض).
 (e) پس «مدرکیت» صفتی که جزء ذات شیء خودآگاه باشد، نیست (رفع تالی قضیه c).
 (f) «مدرکیت» لازمه ذات خودآگاه هم نیست (به دلیل استدلالی که در ردّ قضیه ب مطرح شد).

نتیجه: «مدرکیت» همان ذات شیء خودآگاه است (همان).

درواقع سهروردی با این استدلال اثبات می‌کند:

اولاً، «أنائیت» شیء خودآگاه همان «مدرکیت» اوست (همان).

ثانیاً، صحیح نیست که من به‌عنوان یک شیء خودآگاه بگویم «ذات من اینتی است که خودش را درک می‌کند» یا به‌تعبیر سهروردی (همان، ص ۱۱۳)، صحیح نیست بگوییم «ذاتک أنته تدرک نفسها»؛ چه اینکه در این صورت «ذات» فی‌نفسه مخفی می‌ماند و در نتیجه من خودم را درک نکردم، درحالی‌که فرض این است که من به‌عنوان شیء خودآگاه، خودم را درک می‌کنم و هیچ‌گاه از درک خودم غایب نیستم؛ پس صحیح این است که بگویم «ذات و أنائیت من همان مدرکیت من است» (همان، ص ۱۱۲).
 با این استدلال‌ها و نتایج، پاسخ سهروردی به پرسش اصلی اول این است که «ذات» شیء خودآگاه همان «خودآگاهی» یا «مدرکیت شیء از ذات خود» است و میان «شیئیت» و

«خودآگاهی» شیء خودآگاه، دوئیتی وجود ندارد؛ بنابراین خودآگاهی حاصل صفات یا ویژگی‌هایی در شیء خودآگاه نیست که خارج از ذات او یا جزئی از ذات او باشد، بلکه شیء خودآگاه همان مدرک از ذات خود می‌باشد، نه اینکه شیئی باشد که یکی از اجزاء آن «خودآگاهی» است. به عبارتی صحیح نیست بگوییم «شیء خودآگاه در کنار صفت یا صفات دیگر، ویژگی یا صفت خودآگاهی دارد»، بلکه باید بگوییم «شیء خودآگاه همان مدرک ذات خود است، نه چیزی دیگر». با این توضیح، سهروردی در پاسخ به پرسش اصلی اول، صورت دوم - و نه صورت اول - را می‌پذیرد. به تعبیر سهروردی «شیئت» شیء خودآگاه همان «مدرکیت او از ذات خویش» و «شاعریت او به ذات خویش» است، نه چیزی غیر از این «شاعریت» و آن «مدرکیت» (همان). در دیدگاه سهروردی «شیئیت» از محمولات و صفات عقلی است، نه حقیقتی جدا از ذات خودآگاه یا جزئی از اجزای ذات آن (همان، ص ۱۱۴).

۳. واکاوی تفاوت موجود خودآگاه و موجود ناخودآگاه

در این مرحله به بررسی دیدگاه سهروردی در پاسخ به پرسش اصلی دوم می‌رسیم. از آنجاکه در پرسش اول، نظر سهروردی منطبق با صورت دوم بود، پرسش دوم را می‌توان این‌گونه طرح کرد: «وجود شیء خودآگاه چه تفاوتی با وجود شیء دیگر دارد که اولی خودآگاه و دومی ناخودآگاه است؟».

سهروردی در پاسخ به این پرسش (همان، ص ۱۱۴-۱۱۶) از تحلیل مشائیون از «خودآگاهی» و به تبع از تحلیل ایشان از «دگرآگاهی» فاصله می‌گیرد (همان، ص ۱۵۰-۱۵۱) و در مقابل تحلیل مشائی، تحلیل اشراقی خود را در این باره مطرح می‌کند (همان، ص ۱۵۲-۱۵۳).

۳-۱. تحلیل مشائی از «خودآگاهی»

مشائیون مدعی اند ادراک الشیء نفسه - یا به تعبیر نویسنده - خودآگاهی، همان تجرد شیء از ماده است؛ پس شیء خودآگاه دقیقاً همان شیء مجرد از ماده است.

درواقع طبق نظر سهروردی (همان، ص ۱۱۴)، مشائیون معتقدند «خودآگاهی» تجرد از ماده و به تبع غایب‌بودن از ذات است. با این توضیح بر حسب دیدگاه مشاء برای اینکه بگوییم شیئی خودآگاه است، کافی است گفته باشیم آن شیء مجرد از ماده است و چون تجرد از ماده دارد، اجزای

مادی ندارد تا میان اجزایش بُعد مکانی یا زمانی باشد (عبودیت، ۱۳۹۳، ج ۲، ص ۲۶-۲۷) و هر جزئی از دیگری غایب باشد و در نتیجه از خود و ذاتش غایب نیست؛ پس در دیدگاه مشاء «تجرد از ماده» و به تبع «غایب‌بودن شیء از ذاتش» شرط لازم و کافی برای خودآگاهی بوده و بس. به عبارت فنی‌تر اساساً «تجرد از ماده» همان «خودآگاهی» است.

بنا بر نقل سهروردی، مشائیون معتقدند حد وسط و عاملی که زمینه‌ساز ادراک شیء از خویش می‌باشد، تجرد شیء از ماده است. استدلال مذکور را می‌توان به‌نحو ذیل تقریر کرد:

اگر شیء غیرمادی باشد، اجزایی ندارد تا از یکدیگر منفک و جدا باشند و هر شیء که اجزای مادی جدا از یکدیگر ندارد، یکپارچه در نزد خود حاضر است و از خود غایب نیست.

نتیجه: علم به خویشتن همان تجرد از ماده و در نتیجه حضور نزد خویشتن و غایب‌بودن از خود است. درحقیقت بنا بر نظر مکتب مشاء، تجرد شیء از ماده و در نتیجه حضور متافیزیکی شیء نزد خودش، همان ادراک شیء از خویش است.

۳-۲. نقدهای سهروردی به تحلیل مشائیون از «خودآگاهی»

سهروردی تجرد شیء از ماده و حضور شیء نزد خویش را امری و ادراک شیء از خود را امری دیگر می‌داند. او قبول ندارد ادراک شیء از خود، همان تجرد شیء از ماده و حضور شیء نزد خویش باشد. در نظر سهروردی حضور متافیزیکی شیء نزد خویش غیر از ادراک شیء از خودش است؛ چه اینکه تازمانی که شیء برای خود ظهوری نداشته باشد، ادراکی نیست و صرف حضور متافیزیکی شیء نزد خویش، به ظهور یا به تعبیری حضور معرفت‌شناختی شیء نزد خویش منجر نمی‌شود.

به بیان دیگر ما محتاج معرفت‌شناختی شیء نزد خویش هستیم و میان حضور متافیزیکی شیء نزد خویش و حضور معرفت‌شناختی شیء نزد خویش (به تعبیر سهروردی ظهور الشیء لذاته) نه تنها این‌همانی نیست، بلکه حتی حضور متافیزیکی شیء نزد خویش مستلزم حضور معرفت‌شناختی شیء نزد خویش و به تبع مستلزم ادراک شیء از خویش نیست.

سهروردی برای استدلال بر ردّ تحلیل مشائی از «خودآگاهی» و اثبات نظریه خود، روش‌هایی را در پیش می‌گیرد. او در ردّ تحلیل مشائی از روش مثال نقض و نیز از روش پیشینی - تحلیلی استفاده می‌کند. سهروردی ابتدا با پیشنهاد یک فرض ذهنی و با روش پیشینی - تحلیلی به نقد سخن مشائیون می‌پردازد (سهروردی، ۱۳۸۰، ص ۱۱۵). این استدلال را بدین ترتیب می‌توان صورت‌بندی و تقریر کرد:

اگر طعم مثلاً شیرینی یا ترشی را به صورت موجودی مستقل فرض کنیم که مجرد از ماده باشد - نه اینکه در قالب موجودات مزه دار محقق شود - آنگاه موجود مفروض یکی از احتمالات ذیل است:

۱. طعم لافسه؛
۲. طعم لغيره؛
۳. طعم مجرد؛
۴. طعم ظاهر لافسه.

به حسب تحلیل و فرض، موجود مفروض، طعم لافسه و طعم مجرد از ماده است؛ پس احتمال ۲ و ۴ صحیح نیست.

باتوجه به صحیح نبودن احتمال ۴؛ درعین حال که طعم مفروض، مجرد از ماده است، ولی فقط طعم مجرد است، نه چیزی دیگر.

نتیجه: صرف تجرد از ماده و حضور متافیزیکی شیء نزد خویش برای ادراک شیء از خودش کفایت نمی کند.

برای توضیح بیشتر مقصود سهروردی در استدلال مزبور، باید گفت همان گونه که مقدمه a مشاهده شد، سهروردی لزوماً نمی خواهد بگوید طعم و مزه در خارج، جدا از ماده تحقق دارد و برای مثال منظورش این نیست که طعم شیرینی جدا از اشیای شیرین - همچون خرما - وجود دارد، بلکه کاملاً با یک فرض ذهنی به آزمونی ذهنی می پردازد. او پیشنهاد می دهد همین طعمی را که در اشیا وجود دارد، در ذهن تصور کنیم و سپس تصور کنیم طعم، موجودی مستقل و مجرد از ماده باشد. او با این فرض ذهنی به ادامه استدلال خود می پردازد.

همچنین سهروردی به این فرض ذهنی و استدلال پیشینی - تحلیلی اکتفا نمی کند، بلکه مثال نقضی را نیز در ردّ سخن مشاء ذکر می کند. مثال نقض او در این باب هیولا یا همان ماده المواد است. گرچه او نظریه هیولا را آنچنان که مشائون می گویند، قبول ندارد، ولی از آنجا که خود مشائون به وجود موجودی به نام هیولا قائل اند، او دست به چنین مثال نقضی می زند (همان).

وی در این مثال نقض مطرح می کند که هیولی از هر ماده دیگری مجرد است، درعین حال خودآگاه نیست؛ پس نامعقول است بگوییم تجرد از ماده موجب «خودآگاهی» می شود (ضیایی،

۳-۳. تحلیل اشراقی از «خودآگاهی»

سهروردی آشکارا با نظر مشائیون در تحلیل «خودآگاهی» مخالف است و در مقابل معتقد است خودآگاهی ظهور لذاته شیء است؛ پس شیء خودآگاه، ظاهر لافسه و «خودآگاهی» ظهور لافسه است (سهرودی، ۱۳۸۰، ص ۱۱۴). ظاهر است چون حقیقت شیء خودآگاه از جنس نور است و این ظهور، لذاته (و لافسه) است چون هیئت یا حالتی برای غیرخودش نیست و در نتیجه مثل نورهای عارض که نیازمند محلی اند تا ظاهر شوند، نیست، بلکه وجودشان مستقل و مستغنی از محل است (همان، ص ۱۰۷).

در دیدگاه او مجرد از ماده شرط لازم برای «خودآگاهی» است، اما شرط کافی نیست. سهروردی در تعریف نور می‌گوید: نور چیزی است که ظاهر است و نیاز به تعریف ندارد و چیزی اظهر از آن نیست (همان، صص ۱۰۶ و ۱۱۳)؛ در نتیجه معتقد است شیء خودآگاه، شیئی است که خودش برای خودش ظاهر بوده و در نتیجه از جنس نور است.

سهروردی برای اثبات دیدگاه خویش از همان روشی که در استدلال پیشینی - تحلیلی در ردّ نظر مشاء استفاده کرد، استفاده می‌کند. در واقع در آن استدلال بر روی طعم انجام شد، اما در اینجا به جای طعم از نور استفاده می‌کند و استدلال خویش را پیش می‌برد (همان، صص ۱۱۵-۱۱۶).

صورت‌بندی استدلال او بدین ترتیب است:

اگر نور را به صورت موجودی فرض کنیم که مجرد از ماده باشد، آنگاه موجود مفروض یکی از احتمالات ذیل است:

۱. نور لافسه؛
۲. نور لغیره؛
۳. نور مجرد؛
۴. نور ظاهر لافسه.

به حسب تحلیل و فرض، موجود مفروض دست کم نور لافسه و نور مجرد است. بر خلاف آنچه در مورد طعم گفتیم، در این فرض موجود مفروض نور ظاهر لافسه نیز هست (چون نور را فرض کرده‌ایم و نور عین ظهور است)؛ پس در این فرض فقط احتمال ۲ ناصحیح است. از آنجاکه نور لافسه و مجرد را فرض کرده‌ایم و نور عین ظهور است، نور مفروض (بر خلاف طعم مفروض) هم حضور لافسه و هم ظهور لافسه دارد. به بیان دیگر هم حضور متافیزیکی نزد خود دارد

و هم حضور معرفت‌شناختی (حضور متافیزیکی دارد چون حضور لافسه دارد و حضور معرفت‌شناختی دارد چون ظهور لافسه دارد).

ظهور شیء لافسه همان «خودآگاهی» یا ادراک شیء از ذات خویش است. نتیجه: ادراک شیء از خود، همان ظهور شیء نزد خویش است.

۳-۴. مشکلات سلبی معناکردن «خودآگاهی» در نظریه مشائیون

سهروردی اساساً معتقد است وقتی مشائیون سخن از غیبت از ذات می‌کنند و خودآگاهی را به مجرد از ماده و به تبع عدم غیبت شیء از ذاتش تحلیل می‌کنند، علم را به معنای سلبی برگردانده‌اند؛ چنان‌که وقتی «خودآگاهی» - و ادراک شیء از خود - را به مجرد از ماده تحلیل می‌کنند.

تجرد از ماده معنای سلبی دارد. عدم غیبت شیء از ذاتش معنای سلبی دارد. برگرداندن خودآگاهی (و علم به ذات) بدین معنای سلبی باعث می‌شود ماهیت و اینت شیء خودآگاه را به معنای سلبی تحلیل کنیم، درحالی‌که ماهیت و اینت شیء خودآگاه، امری سلبی نیست (همان، ص ۱۱۴-۱۱۵).

وی چنان‌که نمی‌پذیرد «خودآگاهی» مجرد از ماده باشد، همچنین نمی‌پذیرد «خودآگاهی» که معنای اثباتی دارد، به عدم غیبت شیء از ذاتش که معنای سلبی دارد، برگردد.

ممکن است گفته شود عدم غیبت از ذات، کنایه از شعور است و در نتیجه معنا سلبی نخواهد بود. پاسخ اینکه در این صورت نیز مشکلی حل نمی‌شود؛ زیرا تحلیلی از «خودآگاهی» نکرده‌ایم، بلکه دوباره صورت مسئله را تکرار کرده‌ایم.

مسئله این بود که «وجود یک شیء چه تفاوتی با شیء دیگر دارد که اولی خودآگاه و دومی ناخودآگاه است؟». شما پاسخ می‌دهید تفاوتش این است که اولی شعور به خود دارد، اما پرسش این است که چرا اولی شعور به خود دارد و دومی خیر؟

شاید گفته شود درست است که عدم غیبت شیء از ذاتش، معنای سلبی است، ولی از نوع سلب‌السلب است؛ بدین معنا که مقصود از غایب‌نبودن شیء از ذاتش، حضور شیء نزد خویش بوده و روشن است که حضور، امری ایجابی است، نه سلبی.

پاسخ نویسنده بر اساس ایده سهروردی این است:

اولاً، چنانچه گفته شد، حضور به دو معنای حضور وجودشناختی و حضور معرفت‌شناختی قابل

توضیح است.

اگر بگوییم منظور از حضور، حضور معرفت‌شناختی است، درواقع مسئله را تکرار کرده‌ایم، چنان‌که در مورد شعور این‌گونه بود. به عبارت دیگر باید گفت با تغییر معنای «خودآگاهی» به «حضور معرفت‌شناختی» یا به «شعور»، مسئله پاسخ داده نمی‌شود.

اگر منظور از حضور، حضور وجودشناختی باشد، درعین حال که دو اشکالی که به سخن مشائیون در باب «خودآگاهی» گرفته شد، همچنان وارد است، اشکال دیگر اینکه حضور نیاز به دو طرف دارد و معنایی ندارد بگوییم حضور شیء نزد خویش (همان، ص ۱۵۱). این اشکال سه‌روردی در مورد نیاز حضور به دو طرف را بتارکانی طوسی نیز در کتاب انتقادی‌اش به فلاسفه مطرح می‌کند (البتارکانی الطوسی، ۱۴۲۵، ص ۱۴۶).

۴. مقایسه تحلیل اشراقی و مشائی از «خودآگاهی»؛ شروط لازم و کافی «خودآگاهی»

در نظر سه‌روردی

به نظر می‌رسد سه‌روردی همچون مشائیون معتقد است شیء خودآگاه، مجرد است. ازسویی او هر شیء مقداری را در جهان‌شناسی خود، جسم برزخی می‌داند و معتقد است آنچه دارای بُعد و مقدار و به تعبیر او آنچه برزخ است، خودآگاهی ندارد (سه‌روردی، ۱۳۸۰، صص ۱۱۷ و ۱۶۷). درواقع بُعدداشتن و دارای مقداربودن را حجابی در مقابل آگاهی می‌داند و در نتیجه عدم الحجاب را شرط آگاهی می‌شمارد (همان، ص ۱۳۳). ازسوی دیگر شیء خودآگاه را نور مجرد می‌داند (همان، ص ۱۱۱). در نتیجه از دیدگاه او مقداری و مادی بودن، حجابی است که مانع آگاهی می‌شود و به تبع عدم الحجاب شرط آگاهی به معنای اعم و نیز «خودآگاهی» است. با این توضیح شیئی خودآگاه است که دارای ابعاد نباشد.

ممکن است گفته شود عدم حجاب، سلبی است و همان اشکالی که سه‌روردی بر مشائیون وارد کرد، بر خود او نیز وارد می‌باشد. در پاسخ می‌گوییم درست است که عدم حجاب، معنای سلبی دارد، اما در دیدگاه سه‌روردی این معنای سلبی، شرط کافی برای آگاهی به صورت اعم و خودآگاهی به صورت اخص نیست، درحالی‌که مشائیون معنای سلبی تجرد از ماده را شرط کافی می‌دانستند.

درواقع تفاوت مهم سه‌روردی با مشائیون این است که به دیدگاه سه‌روردی، ظهور فی‌نفسه داشتن (یا همان نوربودن) شرط لازم برای ادراک و آگاهی و نیز خودآگاهی است و شرط کافی «خودآگاهی» در دیدگاه سه‌روردی، ظهور لذاته داشتن شیء است؛ یعنی شیء خودآگاه، شیئی است

که ظاهر لِنفسه باشد و شیئی ظاهر لِنفسه است که وجودش مستقل و حقیقتش نور باشد. براین اساس او معتقد است (همان، ص ۱۱۴) و آشکارا بیان می‌کند: «إدراک الشیء نفسه هو ظهوره لذاته لا تجرّده عن المادة كما هو مذهب المشائین».

در نتیجه در اینکه شیء خودآگاه مجرد است، اختلافی میان مشائیون و سهروردی نیست و هر دو معتقدند: «کلّ مدرک لذاته، مجرد»، اما در اینکه تجرد از مادّه شرط کافی برای خودآگاهی باشد، سهروردی مخالف مشائیون است و به همین دلیل از دیدگاه سهروردی نمی‌توان گفت «کل مجرد، مدرک لذاته». بلکه باید گفت «کل نور محض (أو نور مجرد) مدرک لذاته».

نتیجه

از دیدگاه سهروردی «خودآگاهی» صفتی زاید بر ذات شیء خودآگاه یا صفتی که جزء ذات شیء خودآگاه باشد، نیست، بلکه از دیدگاه او «خودآگاهی» شیء خودآگاه، همان هویت و اینت شیء خودآگاه است، نه زاید بر آن و نه جزء آن. سهروردی با تحلیل مشائیون از «خودآگاهی» مبتنی بر «تجرّد از مادّه» مخالف است و معتقد است «خودآگاهی» عدم غیبت ذات از خود یا تجرد از مادّه یا حضور ذات نزد خود نیست. او بر خلاف مشائیون معتقد است شرط لازم «خودآگاهی»، ظهور فی نفسه داشتن شیء و شرط کافی آن ظهور لذاته داشتن آن است. او با نظام نوری که دستگاه فلسفی خود را بر آن استوار می‌کند، به صورت پیشینی - تحلیلی اثبات می‌کند که بر خلاف آنچه مشائیون می‌گویند، ادراک شیء از خودش حاصل یا همان تجرد شیء از مادّه نیست، بلکه حاصل یا همان ظهور فی نفسه لِنفسه داشتن شیء است. در واقع در دیدگاه سهروردی و بر اساس تقریری که در پژوهش حاضر ارائه شد، ادراک شیء از خود به معنای «حضور معرفت‌شناختی شیء نزد خود» می‌باشد، نه صرفاً «حضور متافیزیکی شیء نزد خود» و آنچه مشائیون می‌گویند دومی است، نه اولی. در دیدگاه مشائیون می‌توانیم به لحاظ تحلیل فلسفی بگوییم «کل مجرد، مدرک لذاته»، اما در دیدگاه سهروردی و تحلیل فلسفی او صحیح این است که بگوییم «کل نور مجرد، مدرک لذاته» و نیز «کل مدرک لذاته، نور مجرد».

منابع

۱. البتارکانی الطوسی، علاءالدین علی بن محمد؛ تهافت الفلاسفة؛ تدوین یحیی مراد؛ بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۵ق.
۲. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی؛ «المشارع والمطارحات»، مجموعه مصنفات شیخ اشراق؛ تدوین هانری کربن؛ تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۸.
۳. —؛ «حکمة الإشراف»، مجموعه مصنفات شیخ اشراق؛ تدوین هانری کربن؛ تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰.
۴. ضیایی، حسین؛ معرفت و اشراق در اندیشه سهروردی؛ چ ۲، ترجمه سیماسادات نوربخش؛ تهران: نشر فرزانه روز، ۱۳۸۹.
۵. عبودیت، عبدالرسول؛ درآمدی به نظام حکمت صدرایی؛ چ ۶، تهران: انتشارات سمت، ۱۳۹۳.
۶. همتی، همایون؛ علم و ادراک یا تئوری شناخت در فلسفه اسلامی؛ تهران: مؤسسه انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۲.

بازخوانی برهان صدیقین از منظر علامه طباطبایی و نقد و بررسی اشکال استاد فیاضی بر این برهان

حامد کمیجانی^۱

چکیده

در برهان صدیقین، فیلسوف با مطالعه مطلق واقعیت درصدد اثبات واجب الوجود است. علامه طباطبایی با توجه به ضرورت ازلی واقعیت عینی و در بستر جریان برهان این ملازمات، به وجوب ذاتی آن منتقل گشته است؛ بنابراین علامه از آنجا که به ضرورت ازلی واقعیت عینی و وجوب ذاتی آن قائل است، تحقق واجب الوجود را بدیهی می‌داند که بر همین اساس وجود واجب را به عنوان نخستین مسئله فلسفی می‌توان مطرح کرد. همچنین با توجه به تقریر علامه، واقعیت عینی، حقیقتی احدی و یگانه بوده و ماسوای او حقایقی ربطی اند که در طول آن حقیقت واحد و به عنوان مظاهر این حقیقت یگانه و به نحو غیرمتنازع از آن، واقعیت دار گشته‌اند. در مقاله حاضر قصد داریم با بهره‌گیری از روش تحلیلی توصیفی، تقریری نوین از برهان صدیقین علامه طباطبایی ارائه کنیم و به ارزیابی اشکال استاد فیاضی بر این برهان و برخی تقریرهای ناصواب از آن بپردازیم.

واژگان کلیدی: برهان صدیقین، اصل ثبوت واقعیت، ضرورت ازلی، امکان ماهوی، واجب الوجود، علامه طباطبایی.

تاریخ تأیید: ۱۴۰۳/۶/۲۹

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۶/۳

۱. دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه بین‌المللی اهل بیت (nawrozalirohani437@gmail.com).

مقدمه

اثبات وجود خداوند همواره یکی از دغدغه‌های فیلسوفان مسلمان و متکلمان بوده است. در این میان اقامه برهانی که یقینی باشد و از وسائط کمتری بهره ببرد، بر سایر براهین ترجیح دارد. برهان صدیقین، برهانی است که در آن مستدل می‌کوشد با مطالعه مطلق واقعیت که اصل ثبوت آن بدیهی است، وجود خداوند را اثبات نماید؛ بنابراین اگر تمامی مخلوقات، معدوم نیز فرض شوند، این برهان همچنان منتج قلمداد می‌شود. همچنین در برهان صدیقین از آنجا که با مطالعه برخی خواص واقعیت به تحقق وصف دیگر آن یعنی وجوب، استدلال می‌شود، این برهان از سنخ برهان این ملازمات بوده و مفید یقین محسوب می‌شود؛ به همین جهت برهان صدیقین بر دیگر براهین اثبات وجود خداوند ترجیح دارد و اندیشمندان حوزه معارف کوشیده‌اند تقریرهای گوناگونی از آن ارائه دهند. این سینا نخستین اندیشمندی است که نام برهان خویش را که در آن بر اساس اصل ثبوت واقعیت عینی، به اثبات واجب پرداخته بود، برهان صدیقین نامید. پس از او ملاصدرا کوشید بر اساس ثبوت واقعیت عینی، وجود خداوند را اثبات نماید. تفاوت این دو فیلسوف آن است که شیخ بر اساس خارج نبودن واقعیت عینی از دو وضعیت وجوب و امکان، به دنبال اثبات وجود خداوند است، ولی صدرالمتألهین بر اساس اصالت وجود و حقیقت واحد و تشکیکی بودن واقعیت خارجی، در صدد اثبات واجب می‌باشد. در میان اندیشمندان معاصر علامه طباطبائی^۱ صرف تأمل در اصل ثبوت واقعیت و ضروری بودن آن را برای تصدیق وجود واجب کافی می‌داند؛ بر همین اساس از دیدگاه وی نیازی به استفاده از قواعدی همچون «خارج نبودن موجود از دو وضعیت وجوب و امکان»، «نیازمندی ممکن به علت فاعلی» یا اصولی همچون «اصالت وجود» و «تشکیک وجود» نیست؛ به همین دلیل تقریر ایشان بر سایر تقریرات ترجیح و مزیت دارد و دارای خصایصی است که دیگر تقریرها تهی از آن خواص اند. در مقاله حاضر قصد داریم تقریری نو از برهان علامه ارائه کنیم و به نقد و بررسی اشکالی که برخی از اساتید فن بر این برهان وارد کرده‌اند و نیز ارزیابی تقریری که ایشان در جهت تصحیح کلام علامه ذکر کرده‌اند، بپردازیم. سپس در بستر سنجش برهان علامه با تقریر سینوی از برهان صدیقین، خواص و ویژگی‌های برهان علامه را که سبب مزیت آن نسبت به دیگر براهین صدیقین گشته است، احصا نماییم.

پرداختن به برهان علامه و ارائه تقریری متقن از این برهان، بدین جهت امری ضروری قلمداد می‌شود که مطابق این برهان، اصل وجود خداوند مسئله‌ای بدیهی محسوب می‌گردد و دیگر نیازی

به استفاده از اصطلاحات فلسفی و علمی نیست، بلکه صرف تنبیه بر بطلان ناپذیری واقعیت عینی برای تصدیق به واجب الوجود بودن آن کافی است. به تعبیر دیگر برهان علامه افزون بر یقینی بودن، واجد مؤلفه بدهت نیز می‌باشد؛ به همین دلیل ارائه تقریری مستحکم از برهان علامه، دستاوردی ارزشمند و بدیع برای اندیشمندان حوزه معارف محسوب می‌شود؛ زیرا بر این پایه وجود واجب تعالی بی‌نیاز از استدلال است و بیان علامه تنبیه بر این مسئله بدهی محسوب می‌شود.

تبیین برهان علامه و دفع اشکال وارد بر آن همواره مورد توجه محققان بوده و مقالات متعددی در این باره به رشته تحریر درآمده است، ولی به نظر می‌رسد پاسخ ایشان در دفع اشکال مطرح شده ناصواب باشد؛ زیرا در تحقیق حاضر در ضمن ارائه تقریری نو از بیان علامه، پاسخی بدیع به اشکال مذکور داده شده است.

۱. انحاء براهین اثبات وجود خداوند

در فلسفه اسلامی وقتی از خداوند سخن به میان می‌آید، مقصود موجودی است که واجب بالذات می‌باشد. معنای این سخن آن است که مفهوم موجود بدون حیثیت تقییدیه و تعلیلیه از وجود خداوند انتزاع می‌شود؛ بر خلاف وجود ممکنات که با حیثیت تعلیلیه، منشأ انتزاع و مصداق حمل مفهوم موجودند؛ در واقع بر خلاف ماهیت ممکنات که با حیثیت تقییدیه منشأ انتزاع و مصداق حمل مفهوم موجودند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۸۶). بی‌نیازی ذات الهی از غیر در اصل تحقق و ثبوت، امری است که در متون دینی بر آن تأکید شده است و فلاسفه مسلمان با توجه به این ویژگی برای اشاره به ذات خداوند از اصطلاحاتی همچون واجب بالذات بهره می‌برند.

بنابراین براهین اثبات خداوند درصددند واقعیتی را در وعاء خارج اثبات نمایند که به حسب ذاتش و بدون ملاحظه غیرمصداق مفهوم موجود بوده و ثبوت و تحقق، امری ضروری برایش تلقی می‌گردد. این براهین در یک تقسیم‌بندی کلی به سه دسته تقسیم می‌شوند:

الف) براهین وجودی: در آنها از صرف مفهوم و تعریف خداوند در ذهن، وجود او در عین اثبات می‌گردد. این براهین فقط با وساطت تعریف خداوند در ذهن او را در خارج اثبات می‌کنند و مستدل به طور صریح یا مضمراً تعریف خداوند و کمال مطلق بودن یا واجب بودن او را مفروض می‌گیرد و بیان می‌نماید که اگر مفهوم کمال مطلق یا واجب مصداق نداشته باشد، لازم می‌آید که کمال مطلق یا واجب بالذات، کمال مطلق یا واجب بالذات نباشد که نوعی تناقض و محال است؛ بر این اساس در این نوع از برهان بی‌آنکه به

هیچ واقعیت خارجی استناد شود، وجود خداوند با بهره‌گیری از مفهوم کمال مطلق بودن یا واجب بالذات بودن او و با تکیه بر اصل امتناع تناقض، ثابت می‌گردد (عبودیت، ۱۳۹۲، ج ۲، ص ۱۶۶).

خاستگاه این نوع از برهان، فلسفه غرب است. برهان وجودی از قرن یازدهم میلادی (پنجم هجری) در میان متفکران و حکیمان اروپا مطرح گردید. مبتکر این برهان، آنسلم بود. آنسلم در جست‌وجوی دلیل قطعی بر وجود خداوند بود و از آنجاکه به تصدیق صرف خرسند نمی‌شد، به دنبال دلیلی قطعی بود. او سرانجام به برهانی دست یافت که بعدها برهان وجودی نامیده شد. آنسلم از تعریف خداوند به کمال مطلق، به وجود عینی او منتقل می‌شود و بیان می‌کند که موجود نبودن خداوند با کمال مطلق بودنش در تعارض است.

برهان وجودی آنسلم ازسوی دسته‌ای از فیلسوفان مغرب زمین مورد نقد قرار گرفت. این اشکالات سبب شد برهان وجودی در فلسفه غرب دلیلی منسوخ شده و غیرقابل اتکا تلقی گردد.

در فلسفه اسلامی محمدحسین غروی اصفهانی مبدع برهان وجودی محسوب می‌گردد. او با تکیه بر واجب بالذات بودن خداوند بیان می‌کند که موجود نبودنش با واجب بالذات بودنش سازگار نیست (غروی اصفهانی، [بی‌تا]، ص ۷۱). تقریر مرحوم اصفهانی نیز ازسوی متفکران جهان اسلام مورد نقض و ابرام قرار گرفته است. برخی اندیشمندان تقریر او را همسان با بیان آنسلم می‌پندارند و نقدهایی را در این باره مطرح می‌کنند و برخی نیز آن را قابل دفاع می‌دانند.

ب) براهین مخلوق محور: در آنها با وساطت وجود مخلوق، وجود خداوند در خارج اثبات می‌شود. بر خلاف براهین وجودی که مفهوم محورند، این دست از براهین با تکیه بر واقعیت خارجی غیرخداوند، درصدد رفع تردید از وجود او می‌باشند. در براهین مخلوق محور همواره قسم خاصی از موجود مد نظر قرار دارد؛ مثلاً بیان می‌شود که «ممکن بالذاتی هست» یا «حادثی هست» یا «متحرکی هست» و... وجه مشترک تمامی این گزاره‌ها آن است که در موضوع آنها وصفی به کار می‌رود که فقط بر غیرخداوند صادق است. اکنون در این براهین، مستدل درصدد تبیین استلزام میان وصف مذکور و وجود خداوند می‌باشد، وگرنه خود آن وصف یا بدیهی یا قریب به بدیهی محسوب می‌گردد (عبودیت، ۱۳۹۲، ج ۲، ص ۱۷۴).

ج) براهین صدیقین: در آنها با وساطت مطلق واقعیت خارجی، وجود خداوند اثبات می‌شود؛ بنابراین اگر وجود غیرخداوند نیز انکار گردد، باز با اتکا به این براهین، وجود او اثبات می‌شود؛

براین اساس در براهین مذکور، نه به وجود خداوند استناد داده می‌شود تا مصادره به مطلوب لازم آید و نه به وجود مخلوق نظر افکنده می‌شود تا برهان از نوع مخلوق محور محسوب گردد؛ پس اینکه موجود مفروض چه قسم موجودی است، دخالتی در اثبات خداوند ندارد. این امر بدان معناست که مستدل در این براهین، درصدد تبیین استلزام میان مطلق موجودیت و وجود خداوند است، وگرنه اصل اینکه واقعیتی در وعاء خارج تحقق دارد، امری بدیهی و بین تلقی می‌شود (صدرالمآلهین، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۲۸۲). باید توجه داشت که در برهان صدیقین نیز می‌توان پس از فرض مطلق واقعیت، به ویژگی‌های مخلوق استناد کرد و از آن ویژگی‌ها در مسیر اثبات خداوند بهره برد؛ زیرا مناط این برهان آن است که بر مبنای تحقق مطلق واقعیت - نه وجود مخلوقی با ویژگی خاص - شکل گرفته باشد و با فرض انکار تحقق عینی مخلوقات، باز همچنان مثبت وجود خداوند محسوب گردد، وگرنه صرف وجود استلزام میان مخلوق و خداوند و استناد به آن باعث نمی‌شود برهان به کار گرفته شده از نوع براهین مخلوق محور محسوب شود.

۲. برهان صدیقین از منظر علامه طباطبایی*

علامه در کتب و نوشته‌های فلسفی خویش به تقریر این برهان پرداخته است. او در تعلیقه *أسفار أربعه* بیان می‌کند که واقعیت هستی، واقعیتی است که با آن سفسطه را رد می‌کنیم و می‌یابیم که هر موجود باشعوری ناگزیر از اثبات آن است و زوال آن را نمی‌پذیرد. حتی اگر فرض کنیم واقعیت زایل گشته است، در فرض بطلان و زوال نیز آن را تصدیق کرده‌ایم؛ یعنی اگر زوال و بطلان تمامی واقعیت‌ها را در لحظه‌ای یا مطلقاً در هر زمانی فرض نماییم، در این صورت هر واقعیتی واقعاً باطل و زایل شده است، نه به طور مجازی و وهمی. همچنین اگر سوفسطایی اشیا را موهوم می‌پندارد یا در واقعیت آنها شک می‌کند، نزد او واقعاً اشیا موهوم و مشکوک‌اند؛ یعنی واقعیت از آن رو که مرفوع است، ثابت می‌باشد و چون اصل واقعیت ذاتاً عدم و بطلان را نمی‌پذیرد، پس واجب‌الوجود بالذات است. بدین ترتیب واقعیتی که واجب‌الوجود بالذات است، اثبات می‌شود (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۵-۱۴). علامه در اصول فلسفه نیز بیانی مشابه دارد. وی در آنجا از نفی ناپذیری واقعیت هستی سخن می‌گوید و بیان می‌کند که واقعیت هستی بدون هیچ قید و شرطی واقعیت هستی است و با هیچ قید و شرطی لاواقعیت نمی‌شود و چون هر جزء از اجزاء عالم، نفی را می‌پذیرد، عین همان واقعیت نفی ناپذیر نیست، بلکه با آن واقعیت، واقعیت‌دار می‌شود و بی‌آن از هستی زایل می‌گردد؛

بنابراین جهان و اجزای آن در واقعیت داربودن خویش تکیه بر واقعیتی دارند که عین واقعیت بوده و به خودی خود واقعیت است (طباطبایی، ۱۳۸۹، ج ۵، ص ۱۱۶-۱۱۷).

۲-۱. تقریر منطقی برهان صدیقین علامه طباطبایی *

تقریر منطقی برهان علامه بدین شرح است:

(الف) واقعیت، ذاتاً بطلان و نیستی نمی پذیرد.

(ب) هر امری که ذاتاً بطلان و نیستی نپذیرد، واجب الوجود بالذات است؛ نتیجه اینکه واقعیت، واجب الوجود بالذات است.

۲-۱-۱. تبیین مقدمه نخست

مقدمه نخست بدیهی محسوب می شود. این مقدمه از گزاره «واقعیت واقعیت است» یا «واقعیت موجود است» سرچشمه می گیرد که قضیه ای بدیهی می باشد. موجودبودن و واقعیت بودن واقعیت، قضیه ای واقع نما و بدیهی محسوب می شود (همو، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۲۵). هرچند این قضیه بیش از ضرورت ذاتی را تبیین نمی کند و فقط روشن می کند که واقعیت تازمانی که موجود است، بطلان و نیستی نمی پذیرد؛ بر همین اساس علامه برای تبیین مقدمه نخست بیان می نماید که از فرض عدم و رفع واقعیت، اثبات آن لازم می آید؛ توضیح آنکه اگر گزاره «هیچ واقعیتی موجود نیست» صحیح باشد، از صحت آن ثبوت واقعیت لازم می آید؛ زیرا در صورت صحت گزاره مذکور، محکی آن یک امر واقعی خواهد بود که با قضیه «هیچ واقعیتی موجود نیست» از آن خبر داده می شود (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۴-۱۵)؛ بنابراین هرگاه فرض کنیم واقعیت واقعاً وجود ندارد و عدم فراگیر است، یا در واقعیت داربودن واقعیت واقعاً شک داشته باشیم، در همین فرض خود، فهم واقعی و صادقی داریم که آن را مطابق با واقع می دانیم. به تعبیردیگر واقع را ظرف تحقق محکی فهم خویش تلقی می کنیم؛ بنابراین از فرض رفع واقعیت، ثبوت آن لازم می آید؛ بر همین اساس علامه معتقد است انکار واقعیت ممکن نیست و اگر کسی از روی غرض ورزی، حق را منکر شود یا در آن شک روا دارد، این انکار و شک او لفظی است (طباطبایی، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۱۶). نفی ناپذیری واقعیت به معنای ضرورت ازلی آن بوده و مقصود از ضرورت ازلی آن است که موجودیت بدون هیچ گونه قید و شرطی - حتی شرط تحقق موضوع - برای واقعیت، ثابت است و واقعیت، ذاتاً بطلان و نیستی نمی پذیرد.

۲-۱-۲. مقصود از واژه «واقعیت» در مقدمه نخست

باید توجه داشت مقصود از واقعیت، واقعیت فی الجمله و اصل واقعیت است، نه واقعیت بالجمله؛ چراکه اولاً، آنچه مرز فلسفه و سفسطه به‌شمار می‌آید و صف واقع‌گرایان را از شک‌گرایان جدا می‌سازد و انکارناپذیر تلقی می‌شود، واقعیت فی الجمله است، نه واقعیت بالجمله (نبوی، ۱۳۸۹، ص ۲۱۶). ثانیاً، کل واقعیت و مجموعه هستی دارای وجودی حقیقی و منحاز نیست تا بخواهد دارای وصفی خارجی همچون ضرورت ازلی باشد.

برخی اساتید فن در مقام پاسخ به این اشکال بیان می‌کنند که کل در خارج هست، ولی هستی آن عین هستی کثرات است. کثرتهای وجودی در عین کثرت، یک حقیقت نفی عدم دارند و همه را چون از درون بشکافی، هستی‌اند و جز وجود و هستی چیزی نیستند؛ بنابراین یک هستی داریم که در مقابل نیستی است، اگرچه خود هستی گوناگون بوده و جلوه‌های متعددی دارد؛ بنابراین مقصود از کل واقعیت، همان واقعیت آحاد و کثرات وجودی می‌باشد (فیاضی، ۱۳۷۵، ص ۶۰).

ایشان در ادامه مطالب خود و در مقام تقریر برهان علامه، بیان می‌کنند که مجموع و کل وجودات که همان واقعیت بالجمله است، دارای ضرورت ازلی می‌باشد؛ زیرا ضرورت تحقق آن مشروط به شرط و قیدی نیست. این مسئله بدین علت است که بیرون از دایره هستی چیزی نیست تا قید و شرط باشد. اکنون باتوجه به ضرورت ازلی کل هستی درمی‌یابیم که در میان وجودات، وجودی است که از ضرورت ازلی برخوردار می‌باشد و مابقی وجودات بر گرد سفره فیض او نشسته‌اند (همان). این پاسخ و تقریر از برهان علامه، صحیح به‌نظر نمی‌رسد؛ چراکه وقتی «کل» دارای وجودی منحاز از آحاد نباشد، دارای ضرورت وجودی منحاز هم نخواهد بود؛ بنابراین سخن از ضرورت ازلی آن در خارج و منتقل شدن از آن به وجودی که دارای ضرورت ازلی است، ناصواب خواهد بود. علاوه بر این علامه سخن را با اصل واقعیت آغاز می‌کند و در ادامه همان را واجب‌الوجود می‌شمارد:

این واقعیت و هستی که فیلسوف در برابر سوفسطی و شکاک اثبات می‌کند، ثابت است و هرگز بطلان نمی‌پذیرد ... ولی هریک از این پدیده‌های واقعیت‌دار که در جهان مشاهده می‌کنیم، دیر یا زود واقعیت را از دست می‌دهد و نابود می‌شود و از اینجا روشن می‌شود که جهان مشهود و اجزای آن، خودشان عین واقعیت (که بطلان‌پذیر نیست) نیستند، بلکه به واقعیتی ثابت تکیه داده و با آن واقعیت، واقعیت‌دار می‌شوند ... ما این واقعیت ثابت بطلان‌ناپذیر را واجب‌الوجود، خدا می‌نامیم (طباطبایی، ۱۳۷۸، ص ۱۱۷-۱۱۸).

براین اساس مقصود علامه از واژه «واقعیت»، اصل واقعیت و واقعیت فی الجمله است. اصل واقعیت یعنی همان حقیقت و متن خارج که خارجی بودن عین ذات آن است و تمامی اشیا و حالات آنها در بستر ارتباط وجودی و عینی با آن، واقعیت دار تلقی می‌شوند؛ هرچند از آنجا که قابل زوال اند، عین آن یا جزء آن یا فرد آن محسوب نمی‌شوند، بلکه صرفاً روابط وجودی و اطوار و مظاهر گوناگون آن حقیقت محسوب می‌شوند؛ بنابراین اصل واقعیت از انکار آن مستلزم تناقض بوده و دارای ضرورت ازلی است و ازسویی غیر از کثرات مشهود در عالم بوده، دارای مابه‌ازای مستقلى - غیر از کثرات موجود در عالم - می‌باشد. همچنین این حقیقت از آنجا که حقیقتی صرف است، دارای وحدت ذاتی بوده و دو بردار نیست؛ زیرا صرف از هر حقیقتی دو بردار نیست (همو، ۱۳۹۹، ج ۱، ص ۵۵-۵۶)؛ پس اصل واقعیت یک حقیقت وحدانی و عینی است که به جهت برخورداری از ضرورت ازلی، واجب‌الوجود است.

۲-۱-۳. تبیین مقدمه دوم

مقدمه دوم استدلال نیز همچون مقدمه نخست، بدیهی محسوب می‌شود؛ زیرا مناط ضروری‌الوجود بودن آن است که شیء به حسب ذاتش اقتضای تحقق و ثبوت داشته باشد و عدم و بطلان نپذیرد، نه به حسب افاضه از ناحیه غیر (همو، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۴۷-۴۸). واقعیت نیز از آنجا که حقیقتی است که خارجی بودن عین ذاتش می‌باشد و همان متن تحقق و ثبوت محسوب می‌شود و ازسویی دارای ضرورت ازلی بوده و ذاتاً زوال‌پذیر نیست، واجب‌الوجود نامیده می‌شود.

۲-۲. ارزیابی اشکال وارده بر برهان صدیقین علامه طباطبایی*

یک اشکال اساسی، صحت و اعتبار برهان علامه را تهدید می‌کند که در واقع مهم‌ترین اشکال در ارتباط با برهان علامه محسوب می‌گردد. اشکال مذکور آن است که از صدق این گزاره «واقعیتی نیست» لازم نمی‌آید که موجودی در خارج محقق باشد؛ توضیح آنکه اگر سوفسطایی واقعیت را انکار نماید، واقعیت عینی را انکار کرده است، نه واقعیت نفس‌الأمری که حتی واقعیت عدم را نیز شامل می‌شود. سوفسطایی وقتی می‌گوید «واقعیت عینی نیست»؛ یعنی همه‌جا را واقعاً عدم فراگرفته است. این عدم و بطلان واقعی، یک واقعیت نفس‌الأمری است، نه یک واقعیت عینی و خارجی؛ براین اساس با انکار واقعیت عینی، واقعیت عدمی اثبات می‌شود، ولی این واقعیت عدمی یک واقعیت نفس‌الأمری است که برای اعدام فرض می‌شود و هرگز قادر نیست واقعیتی وجودی و عینی را اثبات نماید؛ پس اعتراف به واقعیت بطلان، نمی‌تواند اعتراف به حقیقتی عینی محسوب شود (فیاضی، ۱۳۷۵، ص ۶۳). بر

پایه این اشکال، بیان علامه در مورد ضرورت ازلی واقعیت، ناصواب است و واقعیت فقط دارای ضرورت ذاتی است؛ به همین دلیل تمامی کثرات مشهود در عالم، مصداق حقیقی واقعیت محسوب می‌گردند و واقعیاتی اند که تازمانی که موجودند، واقعیت‌بودن به نحو ضرورت ذاتی برایشان ثابت است.

برخی اساتید فن در مقام پاسخ به این اشکال بیان می‌کنند که موطن زوال واقعیت، جایگاه مخبر نیست تا آنکه صدق یا نفس الامر آن به واقعیت مخبر ارجاع یابد، بلکه موطن صدق همان ظرف واقعیت بوده که خبر بدان نظر دارد و مخبر چون به نفی واقعیت در آن ظرف می‌پردازد، نفی واقعی فلسفه و اثبات واقعی سفسطه، واقعیتی خواهد بود که خبر از آن حکایت می‌کند؛ بنابراین واقعیت در متن و ظرف نفی مخبر ظاهر می‌شود. پس واقعیت امری است که امکان انکار آن در هیچ فرضی وجود ندارد و از انکار آن در هر حال، صدق آن در همان حال لازم می‌آید (پارسانیا، ۱۳۹۰، ص ۸۰).

اشکال این پاسخ آن است که ظرف واقعیتی که مخبر از آن خبر می‌دهد، با ظرف واقعیتی که سوفسطایی آن را انکار می‌کند، یکسان نیست. مخبر از واقعیت عدم که یک واقعیت فرضی و نفس‌الامری است، خبر می‌دهد، درحالی که سوفسطایی واقعیت خارجی را منکر است.

برخی محققان پاسخ دیگری ذکر می‌کنند و آن اینکه نفی یک طبیعت کلی مستلزم نفی تمامی افراد اوست؛ پس با نفی واقعیت نمی‌توان تحقق هیچ‌گونه واقعیتی را پذیرفت؛ زیرا نقیض سالبه کلی، موجه جزئی است؛ براین اساس اگر با سلب کلی واقعیت، هرگونه واقعیتی تحقق داشته باشد، اجتماع نقیضین لازم می‌آید (عشاقی، ۱۳۸۷، ص ۱۰۳-۱۰۴).

اشکال این پاسخ آن است که وجه اشتراک واقعیت عینی و خارجی و واقعیت نفس‌الامری و فرضی اعدام فقط در لفظ است، وگرنه این دو هیچ سنخیت و اشتراک ذاتی ندارند تا افراد و گونه‌های مختلف یک حقیقت و یک طبیعت محسوب شوند. این مطلب بدین جهت است که واقعیت عینی بر خلاف واقعیت نفس‌الامری اعدام، خارجی بودن عین ذاتش است و ذاتاً رافع عدم محسوب می‌گردد. علاوه بر این سوفسطایی فقط درصدد انکار واقعیت عینی است و نمی‌خواهد لفظ واقعیت را به حسب تمامی اطلاقاتی که دارد - مانند اطلاق آن بر ثبوت اعتباری اعدام - انکار نماید.

به نظر نویسنده، مسئله‌ای که بر اساس آن می‌توان غبار اشکال مذکور را از استدلال علامه زدود، آن است که نفس الامر عدم و امور عدمی ریشه در وجود و امور وجودی دارد. ذهن به حسب تصویری که از هستی و واقعیت دارد، می‌تواند نیستی و عدم واقعیت را تصور و مصداقی برای آن

اعتبار نماید، یا به حسب تصویری که از وجود علت و وجود معلول و رابطه خارجی آنها دارد، می‌تواند عدم علت و عدم معلول را تصور و برای آنها مصداقی لحاظ کند و رابطه علی - معلولی میان‌شان اعتبار نماید؛ پس اگر از واقعیت عینی و امور واقعیت‌دار و روابط میان آنها خبری نباشد، از نفس الامر و ثبوت اعتباری عدم و امور عدمی نیز خبری نخواهد بود و برعکس، ثبوت نفس الامری عدم و نیستی، کاشف از ثبوت واقعیت عینی و هستی خارجی است؛ به همین دلیل این سخن که از صدق و نفس‌الامرداشتن گزاره «واقعیتی نیست»، ثبوت واقعیت عینی و خارجی لازم می‌آید، کلامی متقن و صحیح است؛ چرا که باید ابتدای واقعیت، محقق و ثابت باشد تا ذهن بتواند در ضمن تصور عدم واقعیت، برای آن مصداقی را اعتبار نماید و بدان حکم کند و از آن خبر دهد.

علامه به درستی با سنگ بنا قرار دادن واقعیت، در بستر برهان این ملازمات، از وصف ضرورت ازلی آن به وصف وجود ذاتی‌اش منتقل گشته است و با مطالعه حقایق زوال‌پذیر این عالم، حکم کرده که آنها مصداق حقیقی واقعیت عینی نیستند که به حسب ذاتش و بدون اتکا به غیر و به نحو ضرورت ازلی موجود است، بلکه حقایق و مظاهری‌اند که در بستر اتکا و ربط وجودی به آن واقعیت عینی، نه به نحو منحاز و مستقل و نه در عرض آن و نه به نحوی که عین آن یا جزء یا فرد آن قلمداد شوند، واقعیت‌دار گشته‌اند. همچنین با جریان قواعدی همچون «قاعده الواحد»، «قاعده امکان اشرف» و «اصل علیت»، وجود حقایق و مظاهر مثالی و عقلی برای واقعیت عینی نمایان می‌گردد.

۳. ویژگی‌های برهان علامه طباطبایی *

۱. علامه طباطبایی * موجودیت را علاوه بر ضرورت ذاتی، به نحو ضرورت ازلی برای واقعیت عینی ثابت می‌داند و به همین دلیل به واجب‌الوجود بودن آن منتقل می‌شود و فرض ممکن بودنش را ممتنع تلقی می‌کند، ولی ابن‌سینا از آنجا که به ضرورت ازلی واقعیت عینی پی نبرده است، از منظر او می‌توان واقعیت و وجودی مستقل و امکانی را فرض کرد که واقعیت بودن و موجود بودن، تازمانی که از ناحیه علت محقق شده است، به نحو ضرورت ذاتی برایش ثابت باشد؛ بر همین اساس ابن‌سینا از خارج نبودن واقعیت عینی از دو وضعیت وجوب و امکان و منتهی شدن آن واقعیت در صورت برخورداری از حالت امکانی، به واقعیت دیگری که واجب‌الوجود می‌باشد، سخن گفته است، ولی علامه طباطبایی * به حسب ضرورت ازلی واقعیت عینی، به واجب‌الوجود بودن آن حکم می‌کند و ممکن بودنش را ممتنع می‌داند.

۲. طبق بیان علامه، اصل وجود واجب امری بدیهی قلمداد می‌شود؛ زیرا تأمل در اصل واقعیت و ضرورت آن بدون نیاز به جریان قواعد و اصول دیگر، برای تصدیق به واجب‌الوجود بودنش کافی است، ولی مطابق بیان ابن‌سینا صرف تأمل در واقعیت عینی و ضرورتی که دارد، نمی‌تواند کاشف از وجود واجب باشد، بلکه بدین‌منظور جریان اصول دیگر همچون خارج‌نبودن موجود از دو وضعیت وجوب و امکان و نیازمندی ممکن به علت، امری ضروری محسوب می‌شود.

به‌همین دلیل علامه طباطبایی * تمامی براهین اثبات وجود واجب را تنبیهاتی برای نمایان‌ساختن یک امر بدیهی به حساب می‌آورد: «أن أصل وجود الواجب بالذات ضروری عند الإنسان والبراهین المثبتة لها تنبیهات بالحقیقة» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۴-۱۵).

۳. مطابق بیان علامه، حقایق مشهود در این عالم و از جمله خود ما مصداق واقعیت عینی و صرفی که متن خارج را تشکیل می‌دهد و خارجی‌بودن عین ذاتش است و ابطال‌پذیر نیست، محسوب نمی‌شوند، بلکه همگان به‌جهت ابطال‌پذیر بودن، مظاهر گوناگون آن واقعیت عینی تلقی می‌گردند که در بستر ارتباط وجودی با آن حقیقت و در طول آن و بی‌آنکه آن حقیقت در آنها حلول یافته باشد یا ایشان جزء آن حقیقت محسوب شوند، واقعیت‌دار گشته‌اند. سرّ نفی حلول واقعیت عینی در این حقایق مشهود یا جزء‌بودن این حقایق برای واقعیت عینی، آن است که در هر دو صورت لازم می‌آید که حقایق مذکور همچون واقعیت عینی، دارای ضرورت ازلی باشند (طباطبایی، ۱۳۸۹، ج ۵، ص ۱۱۶-۱۱۷)، ولی بنا بر تقریر سینوی، ممکنات نیز همچون واجب، مصداق واقعیت عینی محسوب می‌شوند و دارای واقعیت منحازی‌اند که متن خارج را تشکیل داده و خارجی‌بودن عین ذاتش است.

۴. بر پایه بیان علامه، در نظام هستی یک واقعیت عینی محقق است که تمامی متن واقع را تشکیل می‌دهد و ماسوای او رقاییق و حقایق ربطی‌اند که به‌نحو غیرمنحاز و در طول آن واقعیت، واقعیت‌دار گشته‌اند. این امر درحالی است که طبق تقریر سینوی، واقعیت‌های متکثر و منحاز در عالم وجود دارند که هر یک به‌حسب خویش متن واقع را تشکیل داده‌اند؛ واقعیت‌های متکثری که برخی از آنها ممکن‌الوجود بوده و اصل واقعیت و وجود خویش را از واقعیت و وجود واجبی دریافت کرده‌اند.

۵. بر اساس تقریر علامه از برهان صدیقین، اثبات وجود واجب را به‌عنوان نخستین مسئله فلسفی می‌توان مطرح کرد و به‌دنبال آن از مباحثی همچون صفات واجب، افعال واجب، طبقات نظام هستی و انحاء ممکنات، هویت فقری و تعلق ممکنات نسبت به واجب و... می‌توان بحث کرد.

این مطلب بدین جهت است که علامه تقریر خویش را بر هیچ اصل و قاعده فلسفی استوار نکرده است، درحالی که این سینا برهان خویش را بر اساس تقسیم موجود، به واجب و ممکن پایه گذاری کرده و به همین دلیل پیش از اثبات واجب باید ابتدا در قالب مباحث تقسیمی موجود از تقسیم موجود به واجب، ممکن و خصایص هر یک سخن گفت.

نتیجه

براهین اثبات وجود خداوند بر سه قسم است:

- الف) براهین وجودی: براهینی که با استفاده از مفهوم خداوند در ذهن، درصد اثبات وجود او در عین اند.
- ب) براهین مخلوق محور: براهینی که به واسطه وجود مخلوقات و خصایص آنها درصد اثبات وجود خداوندند.
- ج) براهین صدیقین: براهینی که به واسطه مطالعه مطلق واقعیت خارجی و برخی خواص آن درصد اثبات وجود خداوندند.

تقریر علامه طباطبایی* از برهان صدیقین: علامه طباطبایی* با تأمل در اصل واقعیت خارجی،

برهانی اقامه کرده که تبیین منطقی آن بدین شرح است:

۱. واقعیت عینی، ذاتاً بطلان پذیر نیست؛ زیرا از سلب آن، ثبوتش لازم می آید.
۲. هر امری که ذاتاً بطلان پذیر نباشد، واجب الوجود است؛ نتیجه اینکه واقعیت عینی، واجب الوجود است.

بطلان پذیر نبودن واقعیت عینی، کاشف از ضرورت ازلی آن است و علامه بر این اساس از ضروری بودن واقعیت عینی، در بستر جریان برهان این ملازمات، به وجوب ذاتی آن منتقل گشته است؛ بنابراین از آنجا که حقایق مشهود در این عالم بطلان پذیرند، مصداق واقعیت عینی محسوب نمی شوند و صرفاً حقایق ربطی و تعلقی محسوب می شوند که در بستر ارتباط عینی و حقیقی با واقعیت خارجی، واقعیت دار گشته اند.

مقصود از واقعیت عینی همان حقیقتی است که متن خارج را تشکیل داده و خارجی بودن عین ذاتش است؛ بر این اساس مقصود، واقعیت بالجمله نیست؛ زیرا واقعیت بالجمله که به معنای مجموع واقعیت هاست، دارای وجود و ضرورت وجودی منحازی غیر از آحادش نیست و نمی توان گفت بر خلاف آحادش دارای ضرورت ازلی بوده و این ضرورت ازلی اقتضا می کند که موجود واجب الوجودی محقق باشد.

اشکال و پاسخ: یک اشکال اساسی، صحت و اعتبار برهان علامه را تهدید می‌کند که در واقع مهم‌ترین اشکال در ارتباط با برهان علامه محسوب می‌گردد. اشکال مذکور آن است که از صدق این گزاره «واقعیتی نیست» لازم نمی‌آید که موجودی در خارج محقق باشد؛ در واقع اگر سوفسطایی واقعیت را انکار نماید، واقعیت عینی را انکار کرده است، نه واقعیت نفس‌الأمری را که حتی واقعیت عدم را نیز شامل می‌شود. سوفسطایی وقتی می‌گوید: واقعیت عینی نیست؛ یعنی همه‌جا را واقعاً عدم فراگرفته است. این عدم و بطلان واقعی، یک واقعیت نفس‌الأمری است، نه یک واقعیت عینی و خارجی؛ بنابراین با انکار واقعیت عینی، واقعیت عدمی اثبات می‌شود، ولی این واقعیت عدمی یک واقعیت نفس‌الأمری است که برای اعدام فرض می‌شود و هرگز قادر نیست واقعیتی وجودی و عینی را اثبات نماید؛ به همین دلیل اعتراف به واقعیت بطلان، نمی‌تواند اعتراف به حقیقتی عینی محسوب شود (فیاضی، ۱۳۷۵، ص ۶۳). مطابق این اشکال، بیان علامه در مورد ضرورت ازلی واقعیت، ناصواب است و واقعیت فقط دارای ضرورت ذاتی است.

به نظر نویسنده مسئله‌ای که بر اساس آن می‌توان غبار اشکال مذکور را از استدلال علامه زدود، آن است که نفس‌الامر عدم و امور عدمی ریشه در وجود و امور وجودی دارد. ذهن به حسب تصویری که از هستی و واقعیت دارد، می‌تواند نیستی و عدم واقعیت را تصور و مصداقی برای آن اعتبار نماید، یا به حسب تصویری که از وجود علت، وجود معلول و رابطه خارجی آنها دارد، می‌تواند عدم علت و عدم معلول را تصور کرده، برای آنها مصداقی را لحاظ کند و رابطه علی - معلولی میان‌شان اعتبار نماید؛ بنابراین اگر از واقعیت عینی، امور واقعیت‌دار و روابط میان آنها خبری نباشد، از نفس‌الامر و ثبوت اعتباری عدم و امور عدمی نیز خبری نخواهد بود و برعکس، ثبوت نفس‌الأمری عدم و نیستی، کاشف از ثبوت واقعیت عینی و هستی خارجی است؛ براین اساس این سخن که از صدق و نفس‌الامرداشتن گزاره «واقعیتی نیست»، ثبوت واقعیت عینی و خارجی لازم می‌آید، کلامی متقن و صحیح است؛ زیرا باید ابتدا واقعیت، محقق و ثابت باشد تا ذهن بتواند در ضمن تصور عدم واقعیت، برای آن مصداقی را اعتبار نماید و بدان حکم کند و از آن خبر دهد.

منابع

۱. پارسانیا، حمید؛ برهان صدیقین؛ مبانی و تطورات؛ تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۹۰.
۲. جوادی آملی، عبدالله؛ تبیین براهین اثبات خدا؛ قم: اسراء، ۱۳۸۴.
۳. حلّی، جمال‌الدین؛ الجوهر النضید (شرح علامه حلّی)؛ قم: بیدار، ۱۳۶۳.
۴. صدرالدین شیرازی (صدر المتألهین)، محمدبن ابراهیم؛ الحکمه المتعالیه فی الأسفار العقلیه الاربعه؛ بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.
۵. —؛ الحکمه المتعالیه فی الأسفار العقلیه الاربعه؛ ج ۵، قم: طلعه نور، ۱۳۹۳.
۶. —؛ المبدء و المعاد؛ تهران: صدرا، ۱۳۸۱.
۷. طباطبائی، سیدمحمدحسین؛ اصول فلسفه و روش رئالیسم؛ ج ۱۴، تهران: صدرا، ۱۳۸۹.
۸. —؛ بدایة الحکمه؛ تعلیقه علی امینی نژاد؛ تهران: انتشارات آل احمد، ۱۳۹۹.
۹. —؛ شیعه در اسلام؛ قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۷۸.
۱۰. —؛ نهاية الحکمه؛ تصحیح و تعلیق غلامرضا فیاضی؛ قم: مؤسسه امام خمینی، ۱۳۹۲.
۱۱. عبودیت، عبدالرسول؛ درآمدی به نظام حکمت صدرایی؛ ج ۵، قم: مؤسسه امام خمینی، ۱۳۹۲.
۱۲. عشاقی، حسین؛ برهان صدیقین؛ دو یست و شانزده برهان به شیوه صدیقین بر هستی خداوند؛ قم: مؤلف، ۱۳۸۷.
۱۳. غروی اصفهانی، محمدحسین؛ تحفه الحکیم؛ قم: آل البيت، [بی تا].
۱۴. غزالی، محمد؛ تهافت الفلاسفه؛ تهران: شمس تبریزی، ۱۳۷۷.
۱۵. فیاضی، غلامرضا؛ گزیده الالهیات فلسفه؛ تدوین رحیق متقیان؛ [بی جا]: [بی نا]، ۱۳۷۵.
۱۶. نبوی، سعیده سادات؛ برهان صدیقین در تفکر اسلامی؛ قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۹.

بنیان‌های انسان‌شناسی «طنز» با تأکید بر حکمت متعالیه

مصطفی عزیزی علویجه^۱

چکیده

طنز به‌عنوان یکی از زیباترین جلوه‌های هنری، زاینده قوای ادراکی و تحریکی نفس انسانی است. مسئله اساسی در این میان آن است که کدامیک از قوای ادراکی نفس، نقش کلیدی در آفرینش طنزی جذاب ایفا می‌کند؟ فرایند شکل‌گیری و زایش آن از ذهن، بر چه تحلیل نفس‌شناسانه استوار است؟ در تحقیق حاضر با تکیه بر روش تحلیلی - عقلی و با رویکرد علم‌النفس فلسفی، تلاش شده است این مسئله کاویده شود.

قوه متخیله به‌عنوان مظهر اسم «مصور» پروردگار، نقشی بنیادین در آفرینش طنز دارد. کارکرد اصلی این قوه «ترکیب المفصل و تفصیل المرکب» است. ویژگی‌های قوای بخش طنز یعنی ناهماهنگی و وارونگی، تناقض‌نمایی، بزرگ‌نمایی یا کوچک‌نمایی، نقد و انتقاد، ابهام و دوپهلوی سخن گفتن، خروج از جدیت و داشتن حالت بی‌خبری، مرهون هنرنمایی قوه متخیله است. تخیلات انسان، مترقی‌تر و متنوع‌تر از تخیلات حیوان است. تابیدن نور عقل بر قوه متخیله انسان سبب پیدایش یک تخیل عقل‌گونه در او شده که ثمره آن بهره‌مندی از نوعی خلاقیت تخیلی است.

اگر قوه متخیله با یاری قوه متفکره بتواند طنزی مؤثر بیافریند، نتیجه آن برانگیختن شگفتی در مخاطب و به‌دنبال آن نقش‌بستن خنده در چهره اوست. رسالت عمده طنز، انعکاس کاستی‌های اجتماعی در پوششی جذاب است.

واژگان کلیدی: طنز، انسان‌شناسی، عقل، متخیله، ناهماهنگی، خنده، تعجب.

تاریخ تأیید: ۱۴۰۳/۴/۲۷

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۳/۳۰

۱. دانشیار گروه فلسفه مجتمع حکمت و ادیان جامعه‌المصطفی‌العالمیه، قم، ایران (azizialavi1356@gmail.com).

مقدمه

یکی از اثربخش‌ترین ابزارهایی که به‌وسیله آن، کاستی‌ها و چالش‌های اجتماعی را می‌توان بازتاب داد، هنر طنز است. طنزپرداز در وادی طنز، مشکلات، کاستی‌ها و زشتی‌های مطرح در جامعه را با زبانی شیرین و گفتاری نغز و جذاب برای ذهن و جان مردم ترسیم می‌کند و مخاطبان را با خنده و تبسمی معنادار به تأمل و درنگ وامی‌دارد.

در شرایطی که نمی‌توان برخی کاستی‌ها و آسیب‌های اجتماعی را آشکارا بر زبان آورد، در قالب هنری طنز و با تحلیلی دقیق و موشکافانه و به‌طور غیرمستقیم، علل و عوامل بسیاری از آسیب‌ها را می‌توان آشکار و تبیین کرد؛ این همان نگاه آسیب‌شناسانه به موضوعات اجتماعی است. هنر طنز این گنجایش سترگ را دارد که می‌تواند کژی‌ها و واقعیت‌های تلخ جامعه را با خنده و تبسم و انبساط روحی درآمیزد و آنها را برای توده‌های مردم قابل فهم نماید و جامعه را از خودسانسوری برهاند. البته هنر طنزپردازی اگر رسالت سنگین خود را درست و بجا بخواهد انجام دهد، به ملزومات صوری و محتوایی نیاز دارد که از رسالت نوشتار حاضر بیرون است.

به‌لحاظ تاریخی در جهان غرب، طنزپردازی، کمدی و فکاهی به‌عنوان یک ابزار هنری برجسته متأثر از نهضت رومانتیسم (Romanticisme) است. در اواخر قرن هجدهم رویکردی عاطفی و احساسی در تقابل با خردگرایی پیش آمد که بر مؤلفه‌هایی چون هنر، شور، هیجان، تخیل، مضامین معنوی، مناسک و نمادها تأکید می‌کرد و در تقابل با خردگرایی و تفکر انتزاعی فلسفی برآمد.

آنچه در کانون توجه پژوهش حاضر قرار دارد، واکاوی و تحلیل فلسفی مبانی انسان‌شناسی طنز است. به‌طورکلی طنز، چهار مبنای معرفت‌شناسی، هستی‌شناسی، انسان‌شناسی و ارزش‌شناختی دارد. از منظر معرفت‌شناسی اگر منابع شناخت را محدود به حس و تجربه حسی دانستیم و هنر طنز را بر پایه پوزیتویسم تجربی بنا نهادیم، خروجی آن نیز یک طنز حس‌گرا و لذت‌محور است که رسالتش جز خوشی و لذت خیالی و تفریح ذهنی چیزی نیست، اما اگر سرچشمه خرد، شهود عرفانی و وحی الهی را نیز جزء منابع شناخت به‌شمار آورده‌ایم، دایره نگاه ما به طنز بسیار گسترده‌تر و شامل‌تر می‌شود و تفسیری متعالی از طنز می‌توان ارائه داد؛ از این‌رو در برابر «طنز مبتدل» یا سکولار، از «طنز متعالی» می‌توان سخن گفت.

برهمن اساس تمایز در بنیان‌های هستی‌شناسی، انسان‌شناسی و ارزش‌شناسی طنز سبب تمایز

در طنز متعالی و طنز مبتذل و مادی می‌باشد.

طنز متعالی دو ویژگی و شاخصه اساسی دارد که آن را از دیگر مکاتب طنزپرداز متمایز می‌کند:

۱. طنز متعالی بر یک سری مبانی فلسفی خاص همچون اصالت وجود، تشکیک وجود، اضافه اشراقیه، حرکت جوهری و اتحاد عقل، عاقل و معقول بنا نهاده شده است. این پنج مبنای اصلی حکمت متعالیه نقش بسزایی در انسان‌شناسی و نفس‌شناسی دارند و بی‌شک نفس‌شناسی و شناخت قوای ادراکی و تحریکی نفس، تأثیر مستقیم در پیدایش طنز متعالی دارند.
۲. طنز متعالی دو سوپه یا دو نگاه دارد؛ سوپه‌ای به جنبه خاکی، حیوانی و غریزی انسان دارد که مایه سرور، شادی و خنده در او می‌شود و سوپه‌ای به جنبه روحی، انسانی و ملکوتی انسان دارد که باعث تعالی و تکامل روحی و توحیدی او می‌گردد. به بیان دیگر طنز متعالی، طیف گسترده‌ای از مراتب دانی و عالی را در برمی‌گیرد. این امر از ویژگی‌های حرکت جوهری و صیورت ذاتی نفس انسانی است که مرز میان ماده و معنا را درنور دیده و بدن و روح فرامادی را دو مرتبه از یک حقیقت می‌داند. بر خلاف مکتب ماده‌گرای غربی که فقط بر سوپه حسی، مادی و حیوانی طنز تأکید دارد و جنبه متعالی و انسانی آن را مورد غفلت قرار داده است.

۱. پیشینه پژوهش

درباره پیشینه بحث باید گفت اسموتز در مقاله «نظریه‌پردازی برای طنز (تأملی در برخی وجوه فلسفی خنده)»، سه تحلیل فلسفی کلان در طنزپژوهی را بررسی کرده است: تحلیل «ناهماهنگی»، «برتری» و «نظریه‌های رهایی». کانت و کی‌یر کگور بر تحلیل ناهماهنگی تأکید کرده‌اند و طنز را پاسخی به یک ناهماهنگی، بی‌ربطی و عدم تناسب برمی‌شمرند. توماس هابز از نظریه برتری دفاع کرده و بر این انگاره پای می‌فشارد که طنز برخاسته از یک «غرور ناگهانی» است که بر احساسات خودبرتربینانه استوار می‌باشد. فروید و هربرت اسپنسر بر رویکرد «رهايي» در طنز اصرار ورزیده‌اند و برآنند که طنز، راهی برای رهایی از نیروی ناشی از پرخاشگری و شوریدن است.

همچنین وفایی در مقاله «نگاهی به فلسفه طنز و کاربرد آن در عرفان»، بر پیوند عمیق عرفان و طنز از لحاظ ساختاری و مفهومی تأکید دارد. همچنین عظمت‌مدار در مقاله «پژوهشی در داستان‌های طنز ادب فارسی با نظر به مؤلفه‌های تفکر فلسفی»، شاخصه‌ها و مؤلفه‌های تفکر فلسفی همچون خلاقیت را در دو آثار مولوی و ملا نصیرالدین مورد کاوش قرار داده است. زمان‌پور

در مقاله «بازنمایی ازنمایی کارکردهای طنز در فلسفه برای کودکان (فبک)»، نقش طنز را در آموزش فلسفه برای کودکان بررسی کرده است.

کتاب‌های که درباره طنز و طنزپردازی نگاشته شده است، دو دسته‌اند؛ آثاری که وارد گود طنز شده‌اند و اقدام به طنز نموده‌اند؛ مانند کتاب کهن و ارزشمند عقلاء المجانین، اثر حسن بن محمد بن حبیب نیشابوری که در قالب طنز و شوخی، آموزه‌های حکمی را ترسیم کرده است. از معاصران، اثر ارزشمند علی اکبر دهخدا به نام چرند و پرند را می‌توان نام برد که سرشار از طنزهای اجتماعی و هنرمندانه است و نیز بخش‌هایی از کتاب چشم‌ها را باید شست، اثر دکتر بهاء‌الدین خرمشاهی از این دست می‌باشد. دسته دوم، آثاری است درباره «طنز» که از آن به «فلسفه طنز» می‌توان تعبیر کرد؛ مثلاً کتاب از صبا تا نیما، اثر یحیی آربین‌پور به تعریف طنز و تحلیل ویژگی‌ها و عناصر اصلی آن پرداخته است. از جمله کتاب‌های نگاشته‌شده درباره مبانی نظری طنز، کتاب فلسفه طنز، اثر جان موریل است که به مهم‌ترین تئوری‌ها درباره خنده، طنز و شوخ‌طبعی می‌پردازد و نقاط قوت و ضعف هریک را بررسی کرده است.

۲. نوآوری پژوهش

آنچه پژوهش حاضر را از دیگر تحقیقات نگاشته‌شده در این عرصه متمایز می‌کند، عبارت‌اند از:

۱. برجسته‌کردن مبانی فلسفی طنز به‌ویژه مبانی فلسفی حکمت متعالیه و ظرفیت‌شناسی این مکتب در جهت طنزپژوهی.
۲. تأکید بر مبانی انسان‌شناسی طنز و تحلیل نقش قوه متخیله در آفرینش طنز.
۳. استخراج مؤلفه‌های درونی طنز و عرضه‌کردن آنها بر علم‌النفس فلسفی.

از این رو پرسش تحقیق پیش رو را این‌گونه می‌توان بیان کرد: در ذهن و نفس طنزپرداز چه اتفاقی می‌افتد که می‌تواند یک طنز مؤثر، نافذ و دلنشین بیافریند؟ کدام قوه از قوای ادراکی و تحریکی نفس انسانی در پدیدآوردن طنزی سودمند و متعالی، نقش آفرین است؟ سهم قوه خیال و قوه متخیله در پدیدآمدن یک طنز موفق چیست؟ قوه عاقله و متفکره انسان در خلق طنزی جذاب چه نقشی ایفا می‌کند؟

از سوی دیگر در ذهن و روان مخاطب و مستمع طنز چه رویدادی اتفاق می‌افتد که طنز بر ذهن و روان او می‌نشیند و از شنیدن آن لذت می‌برد؟ کدام جنبه از جنبه‌های وجودی شنونده از طنز متأثر

شده است و آن را با تمام وجود می‌پذیرد؟

مقاله حاضر درصدد است در پرتو نفس‌شناسی صدرایی و نظام قوای نفسانی، به تحلیل بنیان‌های انسان‌شناسی و ذهن‌شناسی طنز بپردازد.

۳. مفهوم‌شناسی طنز

واژه «طنز» در زبان عربی به معنای سخن گفتن استهزاءآمیز و مسخره‌کردن آمده است (ابن منظور، ۲۰۰۴، ج ۵، ص ۳۶۹). دهخدا واژه «طنز» را ناز و فسوس‌کردن، فسوس‌داشتن، بر کسی خندیدن، عیب‌کردن، لقب‌کردن، سخن به‌رموز گفتن، طعنه و سخریه تعریف می‌کند (دهخدا، ۱۳۷۷، ج ۱۰، ص ۴۲۰).

معادل انگلیسی طنز «Satire» است که از «Satira» در لاتین گرفته شده است و از ریشه «Satyros» یونانی است. «Satira» نام ظرفی پُر از میوه‌های متنوع بود که به یکی از خدایان کشاورزی هدیه داده شده بود و به معنای واژگانی «غذای کامل» یا «آمیخته‌ای از هرچیز» بود. برای تعریف اصطلاحی «طنز»، تعریف‌های گوناگونی ذکر شده است که هر یک ناظر به یک ویژگی از ویژگی‌ها و شاخص‌های درونی طنز است. برخی برآنند که طنز عبارت است از: «تصویر هنری اجتماع نقیضین یا ضدین» (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۴، ص ۳۹). ویژگی تناقض‌نمایی و تضادوارگی، یکی از ویژگی‌های طنز بوده که در این تعریف منعکس شده است.

برخی دیگر معتقدند طنز «نوعی خلاف عرف مقرون به هزل مثبت با موضوع انسانی است بر مبنای تعهد که دارای تأثیر خنده و اندیشه همگام است» (فولادی، ۱۳۸۶، ص ۳۶). عنصر ناهماهنگی و خروج از هنجارهای مأنوس و عرفی، مقرون به هزل بودن، پرداختن به آسیب‌های اجتماعی، هنر متعهدانه و اصلاح‌گر، عنصر خنده و عامل به اندیشه واداشتن، از مهم‌ترین عناصر اصلی طنز است که در این تعریف مورد توجه قرار گرفته است.

پژوهش حاضر بر این باور است که بهترین شیوه برای تبیین ماهیت طنز، تعریف آن در چهارچوب علت‌های چهارگانه ارسطویی است. طنز همچون سایر آفریده‌ها دارای چهار علت اساسی می‌باشد: «علت فاعلی»، «علت غایی»، «علت مادی» و «علت صوری».

علت فاعلی یا هستی‌بخش طنز، همان ذهن خلاق و نوآور طنزپرداز است که دست به آفرینشی بدیع می‌زند. منظور ذهن خلاق، همکاری و هم‌افزایی قوه عاقله با قوه متخیله در پدیدآوردن یک

طنز جذاب و مؤثر است.

علت غایی همان هدف و انگیزه اصلی طنزپرداز از خلق یک طنز روشمند است. هدف مطلوب از طنزپردازی، اصلاح یک کاستی، کژی و زشتی در جامعه می‌باشد؛ به بیان دیگر آسیب‌شناسی اجتماعی و تلاش در آگاه‌ساختن مردم نسبت به آن و برطرف کردن آن از مهم‌ترین رسالت‌های یک طنز موفق است.

علت مادی طنز، محتوا و مضمونی است که طنزپرداز به دنبال ارائه آن می‌باشد. به عبارت دیگر همان سوژه و چالشی است که باید با یک بیان هنرمندانه و شاد مورد نقد قرار گیرد؛ مانند سوژه طلاق، کاهش جمعیت جوان جامعه، سوء مدیریت و تدبیر و... .

علت صوری طنز همان قالب‌ها و شکل‌های هنری است که طنزپرداز محتوای مطلوب خود را در آن می‌ریزد. این شکل‌ها اموری همچون بزرگ‌نمایی یا کوچک‌نمایی یا وارونگی و ناموزون بودن است.

در تعریفی جامع، طنز را این‌گونه می‌توان تعریف کرد: «طنز یک اثر هنری است متشکل از یک قالب و شکل خوشایند و یک محتوا و ماده که توسط ذهن خلاق یک هنرمند به هدف اصلاح آسیب‌های اجتماعی آفریده می‌شود».

۴. ویژگی‌ها و مؤلفه‌های درونی طنز

برای تبیین بنیان‌های انسان‌شناختی طنز نخست باید برجسته‌ترین ویژگی‌ها و مؤلفه‌های درونی طنز را تحلیل و استخراج کرد، سپس نقش قوای نفسانی را در شکل‌گیری هریک از این مؤلفه‌ها روشن نمود.

۴-۱. عنصر وارونگی و ناهماهنگی

در هر طنزی یک‌سری مفاهیم از جایگاه همیشگی و مأنوس خود بیرون رفته و در شکلی ناهماهنگ و غیرعادی به کار می‌رود. این ناهماهنگی و عدم تناسب، حالتی غیرمنتظره در ذهن شنونده پدید می‌آورد؛ به گونه‌ای که شگفتی و تعجب وی را برمی‌انگیزد و به دنبال آن خنده پدید می‌آید (دهخدا، [بی‌تا]، ص ۱۰)؛ از این رو خنده معلول شگفتی و تعجب، و شگفتی معلول یک ناهماهنگی و وارونگی در مفاهیم و تصورات ذهنی است. حکیم ملاصدرا این ویژگی وارونگی را به

قوه تخیل نسبت می‌دهد و از آن به تصویرسازی، خیال‌پردازی و تمثیل‌گری تعبیر می‌کند (صدرالدین شیرازی، ۱۴۰۴، ص ۷۲۴). این ناهماهنگی‌ها و ناسازگاری‌ها نکته محوری در هر طنزی به‌شمار می‌آید؛ مانند این سخن که: «مهم این نیست که قشنگ نیستی، قشنگ اینه که مهم نیستی!». گفتنی است این ایجاد ناهماهنگی و واژگونی یا وارونگی در یک محتوای قابل طنز، مفهومی مشکک و دارای درجات گوناگونی است. بر حسب ظرافت و لطافتی که طنزپرداز با تکیه بر قوه تخیل خود پدید می‌آورد. به هر میزان پردازش خیالی یک مضمون و ایجاد ناهماهنگی و وارونگی در آن دقیق‌تر و شگفت‌انگیزتر باشد، آن طنز جذاب‌تر و اثرگذارتر می‌شود.

در فرایند طنزپردازی، نخست قوه عاقله یک عیب، کاستی و زشتی در فرد یا جامعه را تشخیص می‌دهد، سپس قوه تخیل وارد عمل می‌شود و می‌کوشد با تصویرسازی وارونه و برهم‌زدن مناسبات شناخته‌شده نزد مردم و با ایجاد ناهماهنگی و ناسازگاری در مضمون مورد نظر، یک کاستی و آسیب اجتماعی را به‌گونه‌ای غیرمستقیم مورد نقد و چالش قرار دهد. این وارونگی و ناهماهنگی تعجب‌برانگیز درحقیقت کار قوه تخیل است. «تعجب» و احساس شگفتی در نفس، یکی از کلیدواژه‌های اصلی پژوهش حاضر است که پیوندی ژرف با مقوله طنز دارد. در مباحث پیش رو، این مفهوم بیشتر مورد تحلیل فلسفی قرار خواهد گرفت.

طنزپرداز برای آنکه شگفتی و تعجب شنونده و به‌دنبال آن، خنده او را برانگیزد، نیازمند یک سری ابزارها و ادواتی است که نوعی ناهماهنگی و عدم تناسب را در ذهن شنونده پدید آورد. این ابزار و ادوات عبارت‌اند از: مغالطه اشتراک لفظی، طرح یک انگاره بدون آنکه ناظر به یک هدف و غایت پسندیده باشد، انتخاب رفتاری که نقض غرض کنش‌گر آن باشد، تکرار خطاهای پی‌درپی به‌گونه‌ای عمادانه، تغییر واقعیت عینی بر اساس میل شخصی، وقوع اشتباه و خطا در علوم حضوری و وجدانی و... . امور یادشده درواقع نوعی بیرون‌رفتن از هنجارها و قالب‌های ذهنی شناخته‌شده و مأنوس در میان مردم به‌شمار می‌آید که باعث تحریک شگفتی آنها و به‌دنبال آن خنده و انبساط روحی آنان می‌گردد.

جناب خواجه نصیرالدین طوسی دو عامل لفظی و معنایی را در پیدایش یک اثر هنری جذاب و لذت‌بخش دخیل می‌داند. ایشان فصاحت لفظ و کوتاهی آن را در ساختار یک اثر هنری مؤثر دانسته است و از جهت معنایی، غرابت معنا و ایجاد ناهماهنگی در آن را - که از آن به «حیلت در معنا» تعبیر

می‌کند - عامل بسیار مهمی در خلق یک اثر هنری می‌داند (طوسی، ۱۳۶۷، ص ۵۸۸).
برخی مصادیق عام ناهماهنگی در طنزها وجود دارد که به جهت سادگی آن بسیار مورد استفاده قرار می‌گیرند؛ مانند تضاد و تناقض، اغراق و افراط و عدم تجانس.

گفتنی است برای تحقق ناهماهنگی و وارونگی باید معیار واحدی وجود داشته باشد تا با تخلف از آن معیار، نوعی ناهماهنگی اتفاق بیافتد و این ناهماهنگی منشأ خنده گردد. این معیار می‌تواند «اصل واقعیت» باشد و تخلف از آن واقعیت می‌تواند «حالت‌های احساسی و تخیلی در مقام واقعیت» باشد؛ مثلاً سخنان شاعرانه گفتن برای قانع کردن مخاطب یا به‌طور کلی سخنان تخیلی گفتن می‌تواند باعث ایجاد یک طنز شود. همچنین معیار دیگری که تخلف از آن را زمینه‌ای برای ایجاد طنز می‌توان قرار داد، قواعد منطقی و قوانین هستی است و تخلف از آنها می‌تواند ناهماهنگی در آن قواعد و قوانین باشد؛ مانند مغالطات که وقتی همراه با نوعی فضا سازی مسرت‌بخش باشد، تبدیل به طنز می‌گردد. آنچه در به‌وجود آمدن یک ناهماهنگی حساب شده و واژگونی دقیق نقش بسزایی دارد، همان قوه متخیله است که در مباحث بعدی بدان خواهیم پرداخت.

۲-۴. عنصر تناقض‌نمایی

نظریه پردازان در عرصه طنز بر این انگاره پای می‌فشارند که تضادگویی و تناقض‌نمایی نکته اصلی و اساسی هر شوخی مطلوب است؛ از این رو برخی اندیشمندان طنز را به «تصویر هنری اجتماع نقیضین یا ضدین» (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۴، ص ۳۹) تعریف کرده‌اند. طنز، انباشته از تناقضات دیوانه‌واری است که به‌عنوان پارادوکس شناخته می‌شوند. این تناقض‌نمایی محصول مشترک قوه عاقله و قوه متخیله است؛ زیرا عقل است که در گام نخست، تناقض میان دو مفهوم را تشخیص داده و آن را در اختیار قوه متخیله قرار می‌دهد تا با به‌کارگیری تعابیر مجازی، استعاری و کنایه‌آمیز، این تناقض را به‌عنوان یک واقعیت شگفت‌انگیز جذاب و لذت‌بخش جلوه دهد؛ مانند تجسم آدمی که نه سوسک است و نه آدم، در عین حال هم سوسک است و هم آدم. شایان ذکر آنکه عنصر تناقض‌نمایی غیر از اصل امتناع تناقض است. در فرایند تناقض، طنزپرداز نمی‌خواهد بگوید اجتماع نقیضین به لحاظ واقعیت خارجی، جایز است، بلکه به‌گونه‌ای خیال‌پردازانه تناقض‌نمایی می‌کند.

۴-۳. بزرگ‌نمایی یا کوچک‌نمایی

طنز از نظر ادبی و سبک، نوعی از ادبیات به‌شمار می‌آید که واقعیت‌های جامعه انسانی را با بزرگ‌نمایی برجسته می‌سازد؛ هرچند این واقعیت‌ها درحقیقت تلخ و ناگوار باشند. از بزرگ‌نمایی، تغییر موقعیت‌های معمولی و برهم‌زدن تناسبات، برای خلق طنز می‌توان استفاده کرد. بزرگ‌نمایی یا کوچک‌سازی، یک طرفد هنرمندانه برای تغییر و اصلاح برخی آسیب‌ها در جامعه است؛ از این‌رو برخی طنزپژوهان، طنز را بیانگر معایب و مفاسد جامعه به‌صورتی اغراق‌آمیز و بیان آن به‌شکلی زشت‌تر و بدترکیب‌تر از آنچه هست، تعریف کرده‌اند (آرین‌پور، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۳۶).

قوه خیال و متخیله با همکاری یکدیگر، این ویژگی مهم طنز را پدید می‌آورند؛ بر همین اساس خواجه نصیرالدین طوسی درباره این ویژگی اثر هنری می‌گوید:

و فایده آن (خیال‌پردازی) حدوث انفعالات نفسانی بود از بسط و قبض و تعجب و حیرت و خجلت و فتور و نشاط و غیر آنکه تابع تخیلات باشد، تا به‌حسب آن نفس به تعظیم و تصغیر و تهویل و تسهیل امور حکم کند و در اغراض مدنی مذکور یعنی مشاورات و مشاجرات و منافرات نافع باشد و بر افتناء فضایل و منع از رذایل و دیگر حرکات نفسانی باعث گردد ... و تخییل در بعضی نفوس مؤثرتر از تصدیق آید و منفعت خاص این صناعت که هیچ صناعت دیگر در آن مشارک نباشد التذاذ و تعجب نفس بود (طوسی، ۱۳۶۷، ص ۵۸۹).

شهید مطهری از مرحوم خوانساری این‌گونه نقل می‌کند که یک زمانی ایشان نقل‌های تاریخی گزاف و آمارهای بدون ضابطه و غیرمنطقی را که در برخی کتاب‌های تاریخی آمده است، این‌گونه به طنز کشیده بودند:

گفته می‌شد یک وقتی هرات آنقدر بزرگ بود که بیست و یک هزار احمد یک چشم کله‌پز داشت. حالا شما حساب کنید که چقدر کله‌پز بوده، در میان کله‌پزها چقدر اسمشان احمد بوده و در بین آنها چقدر احمد یک‌چشم بوده که در میان آن احمد‌های یک‌چشم، بیست و یک هزار احمد یک‌چشم کله‌پز بوده است! (مطهری، ۱۳۷۷، ج ۲۲، ص ۷۰۵).

در نمونه مذکور، قوه متخیله به‌گونه‌ای غیرمتعارف یک پدیده‌ای را به‌گونه‌ای بزرگ‌نمایی یا کوچک‌نمایی می‌کند که شگفتی و خنده‌شونده را برمی‌انگیزد و درعین‌حال یک آسیب اجتماعی یعنی زودباوری و شتاب‌زدگی در تصدیق دیگران را به‌چالش می‌کشد.

۴-۴. عنصر نقد و انتقاد

بیان غیرمستقیم مشکلات و کاستی‌های اجتماعی، یکی از مؤلفه‌های مهم در طنز به‌شمار می‌آید. به‌چالش کشیدن و نقد از یک آفت و آسیب رفتاری، یکی از ویژگی‌های برجسته طنز است؛ به‌گونه‌ای که می‌توان گفت طنز بالاترین درجه نقد و انتقاد ادبی است. طنز، نقدی بر نارسایی‌ها و اشکالات اجتماعی و فردی است، اما نقدی سازنده نه سوزنده. نقد به‌معنای جداکردن جنبه‌های مثبت و خوب یک شیء از جنبه‌های منفی و نادرست آن است؛ درست مانند یک سکه‌ای که به محک می‌زنند و طلای خالص و به‌اصطلاح عیارش را به‌دست می‌آورند. این ویژگی طنز یعنی جداکردن سره از ناسره، جو از گندم، آب از سراب، حق از باطل و راستی از دروغ، کار قوه عاقله است. گفتنی است در آموزه‌های اهل بیت (ع)، نقش عقل در شادی‌آفرینی ستوده شده است. امیر مؤمنان علی (ع) می‌فرماید: «سنگینی و سبکی عقل، در شادی و غم، آزموده می‌شود» (محمّدی ری‌شهری، ۱۳۹۱، ص ۳۰۲).

قوه خیال، سرچشمه التذاذ حیوانی یا شوق حیوانی است و قوه عاقله، خاستگاه فعالیت‌های ارادی و تدبیری است. استاد مطهری درباره کارکرد دو قوه خیالیه و عاقله می‌گوید:

در میان قوای ادراکی، آن چیزی که از مبادی فعل است یعنی آن چیزی که قوای شوقیه و اراده را به‌حرکت درمی‌آورد، قوه خیالیه و قوه عاقله است. قوه خیال، تمایلات شوقی و حیوانی را برمی‌انگیزد و قوه عقلانی، اراده عقلانی را. «شوق»، جزئی و حیوانی است و «اراده» کلی و انسانی است. شوق مبدأ فعالیت‌های التذاذی و اراده مبدأ فعالیت‌های تدبیری است (مطهری، ۱۳۷۵، ج ۵، ص ۴۵۶).

۴-۵. عنصر ابهام و دوپهلوی سخن گفتن

عبارات دوپهلوی، ابهام‌ها و ابهام‌های طنز، مهم است. طنزپردازان از این دوپهلویی گاهی به «کژتابی‌های زبان» تعبیر می‌کنند (خرم‌شاهی، ۱۳۸۰، ص ۶۳۲). نوع رفتار یا دوپهلوی سخن گفتن یک شخص، گاهی زمینه را برای طنز فراهم می‌کند؛ مانند تجاهل یک عالم که در قالب تجاهل کردنش سخنانی می‌گوید، سپس پاسخ‌هایی را می‌گیرد که خودش به‌دنبال آنهاست؛ همچون شیوه سقراطی. ابهام‌گویی در طنز غالباً با خصلت طعن و گزندگی و کنایه‌آمیزبودن همراه است. این ویژگی در طنز نیز از پردازش‌های قوه متخیله است.

۴-۶. عنصر خروج از جدیت و داشتن یک حالت بی‌خبری

طنزپردازان برای جذابیت طنز از یک حالت بی‌خبری ساده‌لوحانه بهره برده‌اند و خود را به ابله‌ی و ناآگاهی می‌زنند. این امر باعث برانگیختن شگفتی شنونده و خنده اوست؛ البته خنده‌ای تلخ که همراه با آگاهی از عمق فاجعه و آسیب اجتماعی می‌باشد. عنصر خیال‌پردازی در این مؤلفه طنز بسیار چشم‌گیر است.

از میان عناصر قوام‌بخش طنز، برخی به ساحت‌شناختی قوای نفس مربوط است؛ مانند عناصر عنصر نقد و انتقاد، بزرگ‌نمایی یا کوچک‌نمایی، عنصر تناقض‌نمایی، عنصر وارونگی و ناهماهنگی. برخی دیگر نیز از مختصات ماهوی طنز برخاسته از ساحت عاطفی و احساسی نفس است؛ مانند عنصر خروج از جدیت یا برانگیختن شوق و رغبت یا تنفر و خشم؛ چنان‌که تأثیر طنز در مخاطب در دو ساحت شناختی و عاطفی او اتفاق می‌افتد. طنز به دنبال آن است که قوه خیال مخاطب را برانگیزاند و به دنبال آن ساحت عاطفی و احساسی او تحریک شود و او را به خنده یا تأسف وادارد. آمیختگی دو ساحت شناختی و عاطفی طنز، هم از جهت صدور آن و هم از جهت تأثیری که بر مخاطب خود می‌گذارد، نکته‌ای شایان توجه است.

گفتنی است طنز زبیده یک تخیل بسیط و ساده نیست، بلکه یک پردازش عقلی و نوآوری و خلاقیت عقلی باید در بنیان‌های هر طنزی وجود داشته باشد تا طنز بتواند رسالت شایسته و بایسته خود را به سامان برساند. به عبارت دیگر رسالت اصلی طنز، کشف یک آسیب و آفت بزرگ اجتماعی است که توسط عقل فهمیده شده و در قالبی خیال‌گونه و خیال‌پسند باید ریخته شود تا آمیخته‌ای دوگانه از تلخی و شیرینی یا خنده و تأسف فراهم سازد و جلوه‌ای دلپذیر و جذاب از آن مشکل و آسیب ارائه دهد. ابن‌سینا در پژوهش‌های نفس‌شناسانه خود به این نکته اشاره کرده است و بر این انگاره تأکید می‌کند که گاهی قوه عاقله انسان، مطلب کلی و عام را هضم و درک نمی‌کند؛ زیرا هنوز ضعیف بوده و ورزیده نشده است. در اینجا عقل آموزنده این مطلب سنگین را به قوه خیال می‌فرستد تا آن را رقیق و جزئی و متمثل کند، سپس آن را درک می‌کند؛ از این رو گاهی عقل‌های ضعیف برای فهم یک مطلب دنبال مثال و مصداق می‌گردند تا آن را بهتر بفهمند (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص ۳۰۵). یکی از کارکردهای مهم طنز نیز همین است که مطالب سنگین و سخت را که عقل‌های بسیط مردم نمی‌فهمند، در قالب تمثیل و تخیل بیان می‌کند.

۵. بنیان‌های انسان‌شناسی طنز

پس از تحلیل مؤلفه‌ها و عناصر تشکیل‌دهنده طنز، شایسته است بنیان‌ها و پیش‌زمینه‌های فلسفی و نفس‌شناسی آن نیز مورد واکاوی و کنکاش قرار گیرد. طنزپردازی بیشتر به طراحی و آفریدن یک سناریو شبیه است؛ بدین معنا که طنزپرداز نخست با یک واقعیت ناپسند و رویداد نادرست اجتماعی روبه‌رو می‌شود؛ مانند پدیده سقط جنین، ازدواج سفید، نبود وجدان کاری در جامعه و... سپس برای بیان این زشتی و آسیب اجتماعی، یک سناریو در ذهن خود طراحی و شالوده‌ریزی می‌کند؛ طرحی نو که ازسویی قرار است این پدیده ناپسند اجتماعی را به چالش و نقد بکشد و آن را در معرض دید مردم قرار دهد و ازسوی دیگر می‌خواهد آن را با پوششی طنزآمیز و همراه با خنده و به‌گونه‌ای ظریف و لطیف بیان کند و ازسویی دیگر مخاطبان خود را نسبت به این درد و آسیب اجتماعی آگاه کند و آنها را به ژرف‌اندیشی فرو برد و اعتراض خود را به آن آسیب اجتماعی اعلان کند.

آنچه رسالت طنزپردازی را سهل و ممتنع کرده است آنکه باید شوخی را با جدیت، خنده را با اندیشه، نقد را با قند سخن پیامیزد تا بتواند به هدف و غایت مطلوب خود که همان اصلاح یک کژئی در جامعه است، دست یابد؛ ازاین‌رو آفریدن یک طنز، بیشتر به یک فلسفه‌پردازی دقیق و یک طراحی و مهندسی عالمانه شبیه است تا صرفاً یک مطالبیه و شوخی خنده‌دار سطحی. براین اساس یک طنزآفرین باید درحقیقت نفس‌شناس و انسان‌شناسی توان‌مند باشد؛ به‌گونه‌ای که بر گونه‌های قوای ادراکی و تحریکی انسان واقف بوده و بداند کارکرد و نقش هریک از قوای ظاهری و باطنی انسان چیست. همچنین باید بداند در چه موقعیتی از قوه عاقله بهره جوید و کجا از قوه متخیله استفاده کند و چگونه از قوه واهمه مدد جوید، دقیقاً همانند طراحی یک ساختمان و اجرای آن توسط مهندس و معمار زبردست. درواقع اینکه بنیان و پایه‌های این ساختمان باید از چه مصالحی تشکیل شود، سازه اصلی ساختمان چه باید باشد، دیوارهای آن از چه مواد و ملاطی تشکیل شده باشد و چه چیزهایی برای نازک‌کاری، زینت‌بخشی و زیباسازی آن مؤثر است، از نکات مهمی است که باید بدان توجه کرد.

نکته مهم آنکه آفریدن یک اثر زیبای هنری همچون طنز معلول، یک فرایند سه مرحله‌ای دارد: الف) ورودی؛ ب) پردازش؛ ج) خروجی. این فرایند دقیقاً همانند عملکرد و کارکرد یک هوش

مصنوعی، دارای این سه مرحله است. برای تولید یک طنز تأثیرگذار و لذت‌بخش، نخست به یک ورودی ذهنی نیاز داریم و آن عبارت است از دیدن مشکلات، آسیب‌ها، کاستی‌ها و زشتی‌هایی که در یک جامعه پدیدار می‌گردد و همچنین درک دقیق و واقع‌بینانه از آنها. سپس در مرحله دوم، پردازش این کاستی‌ها، زشتی‌ها و پلشتی‌ها و ریختن آن در قالب هنری طنز با همه شاخصه‌ها و ویژگی‌هایی که یک طنز مطلوب دارد. پس از آن عرضه هنرمندانه این طنز به‌عنوان یک خروجی پرداخته‌شده در ذهن با شیوه‌ای جذاب و مخاطب‌پسند است.

آنچه به بنیان‌های انسان‌شناسی طنز مربوط می‌باشد، بیشتر به بخش دوم یعنی قسمت پردازش و پرورش یک محتوا و اجرای یک فعالیت فکری و فلسفی بر روی این سوژه طنز مربوط می‌شود که عبارت است از وارونگی، تناقض‌نمایی، بزرگ‌نمایی، کوچک‌نمایی، دادن رنگ و لعاب نقد و...؛ از این‌رو برخی درباره کار مهم هنرمند، به تمثیلی زیبا تمسک جسته‌اند: «هنرمند مثل کرم ابریشم، تا دوره‌ای را در پیله نگذراند، بال پرواز در نمی‌آورد» (محدثی، ۱۳۸۶، ص ۵۳). این در پیله‌ماندن همان مرحله دوم یا پردازش خیالی است که مهم‌ترین مراحل طنز به‌شمار می‌آید.

گفتنی است نفس انسان، قدرت بر خلق، ایجاد و انشا دارد و این بدان سبب است که از سنخ عالم ملکوت و جلوه خداوند خلاق می‌باشد؛ از این‌رو ملاصدرا معتقد است:

خداوند باری تعالی که خلاق موجودات و مبدع آنهاست، نفس انسان را همچون مثال و نمونه‌ای از ذات و صفات و افعال خود آفریده است. خداوند تعالی پیراسته از مثل است و نه از مثال؛ از این‌رو معرفت نفس، نردبان معرفت پروردگار است. نفس انسانی حقیقتی مجرد و فرامادی است که در ذاتش بهره‌مند از قدرت و علم و اراده و حیات و سمع و بصر می‌باشد و در مملکت خویش همچون خداوند، تصرف می‌کند و هرچه را بخواهد، می‌آفریند؛ زیرا نفس از سنخ عالم ملکوت و جهان قدرت و عظمت و هیمنت است؛ از این‌رو ابن عربی می‌گوید عارف در پرتو همت خود می‌آفریند در قوه خیال خود موجودی را که تنها در آن ظرف خیال تحقق دارد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۶۵).

از ابتکارات حکمت متعالیه آن است که «قیام صورت‌های علمیه به نفس قیام صدور است، نه قیام حلولی»؛ بدین معنا که نفس در گستره ذات خود ایجادکننده و آفریننده صورت‌های علمی و خیالی است، نه اینکه پذیرنده آنها باشد (همو، ۱۴۰۱، ص ۲۵). اینکه نفس، خلاق و آفریننده صورت‌های خیال و علمی در ذاتش است، نقش مهمی در تبیین فلسفی طنز ایفا می‌کند.

۶. کارکرد «قوه متخیله» در آفرینش طنز

در اهمیت و جایگاه برجسته قوه متخیله همین بس که برخی از اهل معرفت آن را مظهر اسم شریف «مصور» الهی به معنای صورتگری دانسته‌اند (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۵، ص ۴۴۲). مولوی در مثنوی در باب جایگاه برجسته خیال، این‌گونه می‌سراید:

آدمی را فریبی هست از خیال	گر خیالاتش بود صاحب جمال
ور خیالاتش نماید ناخوشی	می‌گذارد همچو موم از آتشی
در میان مار و کژدم گر تو را	با خیالات خوشان دارد خدا
مار و کژدم مر تو را مونس بود	کآن خیالت، کیمیای مس بود

(مولوی، ۱۳۸۰، ص ۲۰۳)

حکمت‌پژوهان برآنند که تمایل و گرایش نفسانی مردم، بیشتر به سمت تخیل و خیال‌پردازی است تا استدلال و تصدیق عقلی و منطقی؛ این بدان سبب است که تخیل لذت‌بخش‌تر و جذاب‌تر از استدلال عقلی و منطقی است؛ زیرا انس و الفت مردم با محسوسات، بیشتر است تا معقولات؛ از این رو مرحوم خواجه نصیرالدین طوسی در این باره می‌گوید:

نفوس اکثر مردم، تخیل را مطیع‌تر از تصدیق باشد و بسیار کسان باشند که چون سخنی مقتضای تصدیق تنها شنوند، از آن متنفر شوند و سبب آن است که تعجب نفس از محاکات بیشتر از آن بود که از صدق؛ چه محاکات لذیذ بود... و باشد که صادق غیرلذیذ، به تحریفی مقتضی تخیل لذیذ شود و نیز باشد که التفات به تخیل نفس را از التفات تصدیق بازدارد (طوسی، ۱۳۶۷، ص ۵۸۸).

منظور خواجه از «تحریف لذیذ» همان پردازشی است که قوه متخیله بر روی یک مضمون و محتوای اجتماعی انجام می‌دهد و آن را با وارونگی یا تناقض‌نمایی و شیوه‌های دیگر به زیور خیال می‌آراید.

برخی اندیشمندان معتقدند قوه خیال، تابع تمایلات و آرزوهای مکتوم و مکنونی است که در ضمیر انسان نهفته است و هرچیز را آن‌گونه زینت می‌دهد و آن‌طور نقاشی می‌کند که مطابق آرزوی انسان باشد. این نقاشی‌های زیبا و موافق آرزو در جایی باعث سرگرمی انسان است که با حقیقت - که احیاناً تلخ و مخالف آرزوهاست - مواجه نشود. حقیقت گاهی تلخ، ولی خیال، همیشه

شیرین است؛ بنابراین آدمی که محکوم و مقهور قوه خیال است، خواه ناخواه از روبه‌رو شدن با قیافه حقیقت که ممکن است برای او کریه باشد، متنفر است، اما قوه عاقله تابع میل و آرزو نیست، قاعده، قانون و حساب دارد و قادر نیست از آن تخلف کند. این است سرّ اینکه آدمی که قوه عاقله اش ضعیف و محکوم خیال است، علاقه دارد هرچیز را از دور و مبهم ببیند و از نزدیک شدن پرهیز دارد (مطهری، ۱۳۷۷، ج ۲۲، ص ۲۷۹).

در گام نخست، شایسته است تعریفی از قوه خیال از نظرگاه فلسفی صورت پذیرد تا دقیقاً به نقش و کارکرد او واقف شویم، سپس به تمایز قوه خیال از قوه متخیله از نظرگاه فلسفی می‌پردازیم. ابن سینا در تعریف قوه متخیله بر چند نکته تأکید می‌کند:

۱. در سرشت هر انسانی این واقعیت نهفته است که صورت‌های ذهنی محسوسات را بر پایه خواست خود با یکدیگر ترکیب کرده، می‌آمیزد یا از یکدیگر جدا و مجزا می‌کند. این کنش‌گری «ترکیب‌المفصل و تفصیل‌المركب» نام دارد و قوه‌ای در وجود ما به نام «متخیله» منسوب است.
۲. این صورت‌های ذهنی محسوس که با یکدیگر ترکیب یا از یکدیگر جدا شده‌اند، نمایان‌گر و حاکی از واقعیت خارجی نیستند، بلکه ساخته و پرداخته قوه متخیله انسان است که بر خلاقیتی شگفت تواناست (ابن سینا، ۱۳۷۵، ص ۲۳۰). تخیلاتی که نمایان‌گر و نشان‌گر واقعیت نیستند و نیز مغالطات که نوعی تخلف از قوانین و قواعد حاکم بر واقعیت دارند، دو بستر عمومی و شاید عمومی‌ترین بسترها برای طنزپردازی‌اند. خالی‌بندی‌ها، افراط‌ها و اغراق‌ها در زمره تخیلات، و تضادها و تناقضات در جرگه مغالطات می‌گنجد.

۳. اگرچه قوه متخیله مشترک میان انسان و حیوان است، ولی تخیلات انسان مترقی‌تر، کمال‌یافته‌تر و متنوع‌تر از تخیلات حیوان است. بوعلی سینا در این باره می‌گوید:

الإنسان قد يعرض لحواسه و قواه بسبب مجاورة النطق ما يكاد أن تصير
قواه الباطنة نطقية مخالفة للبهائم ... لأنّ نور النطق كأنه فائض سائح
على هذه القوى (همان، ص ۲۵۲).

راز و رمز شدیدبودن تخیلات انسانی نسبت به حیوان را باید در نیروی گران‌سنگ عقل و خرد انسانی و ظرفیت‌های وجودی نفس او یافت. تابیدن نور عقل و قوه ناطقه بر قوه متخیله انسان سبب پیدایش یک تخیل عقل‌گونه در او می‌شود که برخوردار از نوعی خلاقیت تخیلی است.

۴. ابن سینا تأکید دارد اشتیاق یا میل و رغبت به چیزی، منحصر به حالت شهوت و غضب

نیست؛ یعنی محدود به میل به جلب منفعت یا میل به دور کردن زیان و ضرر نیست، بلکه اشتیاق و میل به چیزی، درحالت تخیل نیز وجود دارد. درحقیقت چیزهایی را ما می‌بینیم که به آن اشتیاق داریم، درحالی‌که در آنجا نه قوه شهوت نقش دارد و نه قوه غضب، بلکه تخیل باعث پیدایش آن شوق و رغبت یا میل شده است؛ مانند رهایی فرد گرفتار در زندان از آن (همان، ص ۲۶۸). این لذت و اشتیاقی را که قوه تخیل از کنش‌گری خود می‌برد، «شوق تخیلی» می‌توان نامید که نقش بسزایی در آفرینش طنز دارد.

نکته مهم آنکه بی‌شک قوه تخیل باید زیر نظر اشراف عقل و خرد فعالیت و تکاپو داشته باشد. افسارگسیختگی خیال، به‌زیان رشد و تکامل انسان است. انسان مجموعه‌ای است که باید با یک نظام اداره شود.

شایسته است در این مجال به تفاوت میان قوه «خیال» و قوه «متخیله» اشاره شود؛ زیرا هر یک از این دو قوه دارای یک کارکرد و نقش خاص‌اند. قوه خیال، مخزنی است که صورت‌های گردآمده در حس مشترک، در آن بایگانی و نگهداری می‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۲۱۱)، اما قوه متخیله قوه‌ای است که صورت‌های بایگانی‌شده در قوه خیال را با یکدیگر ترکیب می‌کند یا آنها را از یکدیگر جدا می‌سازد و صورت‌های جدیدی را شکل می‌دهد:

فإن لنا أن نركب الصور المحسوسة بعضها ببعض و نصلها بعضها عن بعض لا على النحو الذي شاهدناه من الخارج كحيوان رأسه كراس إنسان و سائر بدنه كبدن فرس و له جناحان و هذا التصرف غير ثابت لسائر القوي فهو إذن لقوة أخرى (همان، ص ۲۱۴).

به عبارت دیگر قوه متخیله، یک قوه متصرفه است که اگر زیر نظر عقل و تحت اشراف او کار کند، «مفکره» نام دارد و اگر قوه متصرفه در خدمت قوه واهمه و تحت سیطره او باشد، به آن مخیله یا متخیله گویند. صدرالمتألهین درباره قوه «متصرفه» می‌گوید:

قوه متصرفه این قابلیت را دارد که در آگاهی‌ها و معلومات انباشته‌شده در گنجینه خیال، دخل و تصرف نموده و آنها را با یکدیگر ترکیب یا از یکدیگر جدا نماید؛ مثلاً قوه متصرفه می‌تواند انسانی شبیه پرنده‌ای در ذهن بیافریند یا دریایی از حیوه یا کوهی از زمرد ایجاد کند. قوه متصرفه اگر در خدمت قوه واهمه حیوانیه قرار گیرد، «متخیله» نام دارد و اگر در خدمت قوه ناطقه واقع شود، «مفکره» نامیده می‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۵۶).

گفتنی است قوه متصرفه گاهی دو صورت را با یکدیگر ترکیب یا از یکدیگر جدا می‌کند،

گاهی دو معنا را با یکدیگر ترکیب یا از یکدیگر جدا می‌سازد و گاهی یک صورت را با یک معنا ترکیب یا از یکدیگر جدا می‌کند.

۷. طنز و عنصر «تعجب»

یکی از عناصر مهم در شکل‌گیری طنز، برانگیختن تعجب و شگفتی در مخاطب است. این شگفتی باعث خندیدن و جذابیت طنز می‌گردد. ملاصدرا می‌گوید: «التعجب و يتبعه الضحك» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۸۰). طنزپرداز باید به‌گونه‌ای هنرمندانه و ظریف طنز را شاکله‌سازی و طراحی کند که شگفتی شنونده طنز را برانگیزاند؛ از این رو شایسته است واژه تعجب، مورد تعریف و تحلیل دقیق عقلی قرار گیرد. تعجب و شگفتی عبارت است از: آن حالت ذهنی که ناشی از توقف ذهن آدمی یا درجاردن آن در برابر موضوع یا رویدادی که بیرون از دایره قوانین، اصول و هنجارهای شناخته‌شده و به‌طور کلی بیرون از معلومات و شرایط ذهنی باشد (جعفری، ۱۳۸۹، ص ۱۹۹). البته این تعجب و شگفتی، مراتب و درجات متعددی از شدت و ضعف دارد؛ زیرا شناخت و آگاهی از عدم تناسب محتوای طنز با قوانین شناخته‌شده و مورد الفت ذهنی، دارای درجات گوناگونی است. این تعجب گاهی برخاسته از احساس عظمتی است که در دیدگاه ناظر قرار می‌گیرد و گاه تعجب ناشی از ناآگاهی به علل و اسباب یک موضوع می‌باشد. این نوع شگفتی با ازمیان‌رفتن جهل، منتفی می‌شود؛ از این رو گفته شده است: «عند العلم بالأسباب يرتفع الإعجاب: در هنگام آگاهی و علم به علت‌ها و عوامل، تعجب مرتفع می‌گردد» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۸۰).

در روایات، خنده بدون تعجب از نشانه‌های جهل دانسته شده است. امام صادق علیه السلام می‌فرماید: «إِنَّ مِنَ الْجَهْلِ الضَّحِكُ مِنْ غَيْرِ عَجَبٍ: از نشانه‌های نادانی آنکه بدون تعجب و شگفتی بخندی» (حرّ عاملی، ۱۴۰۹۰، ج ۱۲، ص ۱۱۵). این نکته بیانگر پیوند تنگاتنگ میان تعجب و خنده است؛ بر این اساس در پس هر خنده انسان خردمند، یک تعجب و شگفتی نهفته و در پس آن تعجب، وجهی غیرمنطقی خوابیده است که سبب خنده می‌شود.

ابن‌سینا یکی از ویژگی‌های انسان را تعجب برمی‌شمرد و آن را انفعالی نفسانی می‌داند که به‌دنبال ادراک امور نادر پدید می‌آید و باعث خنده می‌شود (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۱۸۳). صدرالمتألهین نیز تعجب را این‌گونه تعریف می‌کند: «هو إنفعال يحصل عقيب الإدراك لأمر نادر يتبعه الضحك» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۹۵، ص ۲۶۰).

نتیجه

یکی از مؤثرترین ابزارها و شیوه‌های بیان آسیب‌های اجتماعی، طنز است. طنز به‌طور کلی چهار مبنای معرفت‌شناسی، هستی‌شناسی، انسان‌شناسی و ارزش‌شناختی دارد. در مقاله حاضر بنیان‌های انسان‌شناسی و ذهن‌شناسی طنز باز پژوهی شده است. طنز همچون سایر آفریده‌ها، دارای چهار علت اساسی است: ۱. علت فاعلی؛ ۲. علت غایی؛ ۳. علت مادی؛ ۴. علت صوری.

در تعریفی جامع، طنز را بر اساس علت‌های چهارگانه این‌گونه می‌توان تعریف کرد: طنز یک اثر هنری است متشکل از یک قالب و شکل خوشایند و یک محتوا و ماده که توسط ذهن خلاق یک هنرمند به‌هدف اصلاح آسیب‌های اجتماعی آفریده می‌شود.

طنزپردازی بیشتر به طراحی و آفریدن یک سناریو شبیه است؛ بدین‌معناکه طنزپرداز نخست با یک واقعیت ناپسند و رویداد نادرست اجتماعی روبه‌رو می‌شود؛ مانند پدیده سقط جنین، ازدواج سفید، نبود وجدان کاری در جامعه و مانند آن. سپس برای بیان این زشتی و آسیب اجتماعی، سناریویی در ذهن خود طراحی و شالوده‌ریزی می‌کند؛ طرحی نو که ازسویی تصمیم دارد این پدیده ناپسند اجتماعی را به‌چالش و نقد بکشد و آن را در معرض دید مردم قرار دهد.

آفریدن یک اثر زیبای هنری همچون طنز معلول، فرایندی سه مرحله‌ای دارد: الف) ورودی؛ ب) پردازش؛ ج) خروجی؛ دقیقاً همانند عملکرد و کارکرد هوش مصنوعی که این سه مرحله را دارد. به‌طورکلی می‌توان گفت طنز دارای مقومات و ارکانی است که در هویت آن نقش اساسی دارد. این ارکان و مقومات عبارت‌اند از: وارونگی و ناهماهنگی، تناقض‌نمایی، نقد و به‌چالش کشیدن، بزرگ‌نمایی یا کوچک‌نمایی، همراه‌بودن با طعن‌گزندی، دوپهلوی بودن و داشتن انگیزه اصلاح و ترمیم. نقش قوه متخیله و قوه خیال در پیدایش هر یک از این ارکان، چشم‌گیر است.

منابع

۱. آرین پور، یحیی؛ از صبا تا نیما (تاریخ ۱۵۰ سال ادب فارسی)؛ تهران: زوار، ۱۳۷۲.
۱. ابن‌سینا، حسین بن عبدالله؛ النفس من کتاب الشفاء؛ تحقیق حسن حسن‌زاده آملی؛ قم: مکتب الأعلام الإسلامی، ۱۳۷۵.
۲. ابن‌منظور، محمد بن مکرم؛ لسان العرب؛ بیروت: دار صادر، ۲۰۰۴ م.
۳. اسموتز، آرون؛ «نظریه‌پردازی برای طنز (تأملی در برخی وجوه فلسفی خنده)»، خردنامه همشهری؛ ترجمه علیرضا رضایت؛ ش ۲۴، اسفند ۱۳۸۶، ص ۴۷-۴۹.
۴. بهزاد اندوجردی، حسین؛ طنز و طنزپردازی در ایران؛ تهران: صدوق، ۱۳۷۸.
۵. جعفری، محمد تقی؛ زیبایی و هنر از دیدگاه اسلام؛ تهران: مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری، ۱۳۸۹.
۶. حرّ عاملی، محمد بن حسن؛ تفصیل وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة؛ قم: مؤسسه آل‌البیت، ۱۴۰۹ ق.
۷. حسن‌زاده آملی، حسن؛ عیون مسائل النفس؛ تهران: امیرکبیر، ۱۳۸۵.
۸. خرماشاهی، بهاء‌الدین؛ چشم‌ها را باید شست؛ تهران: نشر قطره، ۱۳۸۰.
۹. دهخدا، علی‌اکبر؛ چرند و پرند؛ تهران: صور اسرافیل، [بی‌تا].
۱۰. زمان‌پور، رقیه؛ «بازنمایی کارکردهای طنز در فلسفه برای کودکان (فبک)»، نقد ادبی؛ ش ۵۸، تابستان ۱۴۰۱، ص ۱۱۸-۸۵.
۱۱. شادروی‌منش، محمد؛ «خنده بنیاد طنز و کمدی»، فصلنامه هنر؛ ش ۷، زمستان ۱۳۸۰، ص ۲۸-۳۳.
۱۲. شفیعی کدکنی، محمدرضا؛ «طنز حافظ»، مجله حافظ؛ ش ۱۹، مهر ۱۳۸۴، ص ۳۹-۴۲.
۱۳. صدرالدین شیرازی، محمد؛ الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة؛ بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۹۸۱ ق.
۱۴. —؛ الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة؛ تصحیح و تعلیق سیدجلال‌الدین آشتیانی؛ مشهد: مرکز الجامعی للنشر، ۱۴۰۱ ق.
۱۵. —؛ المبدأ والمعاد؛ تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی؛ تهران: منتدی الحکمة والفلسفة فی ایران، ۱۳۹۵ ق.

۱۶. —؛ مفاتیح الغیب؛ تعلیقات المولی علی النوری؛ تهران: مؤسسه الأبحاث الثقافية، ۱۴۰۴ ق.
۱۷. طوسی، محمدبن حسن؛ أساس الإقتباس؛ تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۷.
۱۸. عظمت‌مدار، فاطمه؛ «پژوهشی در داستان‌های طنز ادب فارسی با نظر به مؤلفه‌های تفکر فلسفی»، فلسفه تربیت؛ ش ۲، پاییز ۱۳۹۶، ص ۵۷-۷۶.
۱۹. فرشیدورد، خسرو؛ درباره ادبیات و نقد ادبی؛ تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۳.
۲۰. فولادی، علی‌رضا؛ طنز در زبان عرفان؛ قم: فراگفت، ۱۳۸۶.
۲۱. محدثی، جواد؛ هنر دینی؛ قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۶.
۲۲. محمدی‌ری‌شهری، محمد؛ الگوی شادی از نگاه قرآن و حدیث؛ تهران: دارالحدیث، ۱۳۹۱.
۲۳. مطهری، مرتضی؛ مجموعه آثار؛ قم: انتشارات صدرا، ۱۳۷۷.
۲۴. موریل، جان؛ فلسفه طنز؛ ترجمه محمود جعفری و دیگران؛ تهران: نشر نی، ۱۳۹۳.
۲۵. مولوی، جلال‌الدین؛ مثنوی معنوی؛ تصحیح محمدرضا برزگر خالقی؛ تهران: زوّار، ۱۳۸۰.
۲۶. نیشابوری، حسن‌بن محمدبن حبیب؛ عقلاءالمجانین؛ تحقیق محمد بحرالعلوم؛ نجف: المكتبة الحیدریه، ۱۹۶۸ م.
۲۷. وفایی، عباسعلی؛ «نگاهی به فلسفه طنز و کاربرد آن در عرفان»، عرفان اسلامی؛ ش ۴، پاییز ۱۳۹۴، ص ۲۸-۴۳.

نقش باور به جاودانگی نفس در زندگی اخلاق مدارانه با نگاهی به آموزه‌های صدر المتألهین

محمد مهدی گرجیان عربی^۱ و فاطمه نجفی^۲

چکیده

انسان موجودی سرشته شده از جسم و جان است که میان این دو رابطه تنگاتنگی وجود دارد. جسم و روح آدمی از ابتدای خلقت به سوی تعالی در حرکت اند و در این مسیر، انسان به نقطه ای می‌رسد که تعلق روح به بدن به گونه ای که در این حیات مادی بوده، منقطع می‌گردد. از سوی دیگر بر اساس آموزه‌های دینی و عقلانی این گونه به دست می‌آید که با عنایت به تجرد روح، نفس انسان نه تنها جاودان باقی می‌ماند، بلکه حقیقت نفس آدمی به واسطه علم و عمل صالح ساخته می‌شود و در ارض ملکوت، هر انسانی میهمان سفره معرفت و عملکرد خویش است. بر اساس چنین باوری عقل آدمی انسان را به زندگی متشرعانه و اخلاق مدارانه دعوت می‌نماید؛ چراکه طبق باور به جاودانگی و بقای نفس، انسان دارای حیات ابدی بوده و هر نفسی رهین و متحد با معرفت و اعمال خویش است؛ بنابراین باید ره‌توشه‌ای مناسب با زندگی جاودانه خویش به همراه داشته باشد؛ از این رو در زندگی محتاج برنامه‌ای جامع و کامل است تا تمامی ابعاد مادی و معنوی او را تأمین نماید و انسان را برای حیات طیبه ابدی مهیا سازد. در نوشتار حاضر به اجمال به بررسی باور به جاودانگی نفس و تأثیر آن در زندگی اخلاق مدارانه با نگاهی به آموزه‌های صدر المتألهین، با روش عقلی تحلیلی می‌پردازیم تا به این پرسش پاسخ داده شود که باور به جاودانگی نفس از نظر مرحوم صدر المتألهین چه تأثیری بر زندگی اخلاق مدارانه دارد؟

واژگان کلیدی: زندگی اخلاق مدارانه، جاودانگی نفس، باورهای اعتقادی، صدر المتألهین.

تاریخ تأیید: ۱۴۰۳/۱/۸

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۲/۵

۱. استاد دانشگاه باقرالعلوم و جامعه المصطفی العالمیه (gorjian@bou.ac.ir).

۲. دانش آموخته سطح ۴ حکمت متعالیه مدرسه علمیه عالی تخصصی معصومیه قم / نویسنده مسئول

(fnnajafi@chmail.ir)

مقدمه

انسان در حیات خویش دو گوهر گرانبایه دارد؛ یکی «جسم» و دیگری امری گرانبه‌تر به نام «نفس». تازمانی که او در زندگی مادی دنیوی به سر می‌برد، این دو با یکدیگر همگام و همراه‌اند و الفتی عمیق میان آنها برقرار است.

از آنجا که زندگی مادی دنیوی سرشار از نزاحمات و تعارضات می‌باشد، آشکار و مسلم است که باقی و برقرار نخواهد بود و جسم آدمی که امری مادی است، در بستر استهلاک، فناپذیر و نابودشدنی خواهد بود.

براین اساس اگر انسان خویشتن را به‌خوبی بشناسد، خواهد یافت که موطن اصلی او این دنیای فناپذیر نخواهد بود؛ به‌همین دلیل انسان اندیشمند و اهل توجه همواره به فکر موطن اصلی خویش بوده و به‌حکم «حُبِّ الْوَطَنِ مِنَ الْإِيمَانِ» (قمی، ۱۴۱۴، ج ۸، ص ۵۲۵)، با عشق و محبت به موطن اصلی خویش، بازگشت به آن را طالب است و نیک می‌داند که در آنجا زندگی باقی و ابدی خواهد داشت؛ از این‌رو با اندک تأملی اهمیت و جایگاه مهم زندگی دنیوی خویش را درمی‌یابد و به حقیقت کلام نبوی ﷺ که فرموده‌اند: «الدُّنْيَا مَرْعَى الْآخِرَةِ» (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۱۰، ص ۶۵) نایل می‌گردد؛ زیرا هر اعتقادی که انسان در این دنیا بدان معتقد بوده و هر فعل و اخلاقی که با آن خو گرفته است، به آرامی و تدریج، ملکه او گشته و متحد با گوهر ذات او می‌گردد؛ همچون بذری که در زمین مستعد کاشته شده و آن‌هنگام که مرگ آدمی فرا رسد و پرده‌ها و حجب کنار روند، حاصل تمامی کشت‌های خویش را به‌روشنی خواهد دید و درمی‌یابد که هر آنچه در آنجا بدان معتقد بوده و عمل کرده است، اکنون با همان حقیقت بروز و ظهور می‌یابد و زندگی ابدی و نفس باقی او با همین سرمایه‌ای که در دنیا کسب کرده است، عجین خواهد بود.

انسان خردمند و دوراندیش با اندک تأملی درمی‌یابد که در این دنیا وظیفه‌ای بس سنگین و خطیر بر عهده دارد و از این‌رو به‌دنبال ره‌توشه‌ای مناسب با حیات ابدی خویش خواهد بود. آنچه زندگی جاودانه انسان را شکل می‌دهد، علم و عمل صالحی است که او در زندگی دنیوی بدان‌ها ملزم بود است؛ از این‌رو انسان عاقل و عاقبت‌اندیش هیچ‌گاه لذت و بهجت ابدی خویش را به‌لذایذ زودگذر و فانی دنیوی نخواهد فروخت؛ بنابراین به حکم عقل که رسول باطنی بوده و به ارشاد رسولان بیرونی که قافله‌سالاران کاروان بشریت‌اند، انسان‌ها برای تأمین سعادت ابدی خویش، محتاج زندگی

سالم و اخلاق مدارانه‌ای اند تا برای ابدیت خویش ره‌توشه‌ای مناسب فراهم آورند؛ به‌همین دلیل بخش فراوانی از دستورات دینی که توسط شارع مقدس صادر گشته است، دستورات اخلاقی متناسب با زندگی جاودانه انسان در خیر و بهجت و سرور می‌باشد و انسان در حیات فردی و اجتماعی خویش با ملزم شدن به یک زندگی متشرعانه و اخلاق مدارانه خواهد توانست حیات ابدی و نفس باقی خویش را به حیاتی طیبه مزین نماید.

در نوشتار حاضر ضمن بیان چیستی نفس و نیز تبیین بقا و جاودانگی آن، به بررسی رابطه میان باور به بقا و جاودانگی نفس با زندگی اخلاق مدارانه با نگاهی به آثار حکیم متأله صدرالمتهلین می‌پردازیم.

۱. چیستی نفس انسان

نفس آدمی حقیقتی است که در آغاز پیدایش و تعلق به بدن، امری مادی و جسمانی است، اما پس از آن در مسیر حرکت خویش، رفته‌رفته از جسمانیت فاصله می‌گیرد و به‌سوی تجرد و روحانیت حرکت می‌نماید (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۸، ج ۸، ص ۳۴۷).

از آنجاکه انسان در این دنیا با بدنی مادی همراه گشته است، در طول حرکت نفس به‌سوی روحانیت و تجرد، هیچ‌گاه نفس از وظیفه تدبیر و هدایت بدن کوتاهی نمی‌ورزد و هیچ شأنی او را از شئون و وظایف دیگرش باز نمی‌دارد و به اقتضای مظهریت «لایشغله شأن عن شأن» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷۸، ص ۱۵۴) عمل می‌کند.

براین اساس همواره باید با دو چشم به نفس نگریست: ازسویی جنبه تجردی آن را ملاحظه کنیم و ازسوی دیگر حیثیتی که با این بدن مادی دنیوی مرتبط است و نادیده‌گرفتن هر یک به معنای محدود کردن نفس است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳، ص ۸۴۴ / انصاری شیرازی، ۱۳۸۷، ج ۴، ص ۱۴۳)؛ بنابراین با این دو نگاه جامع، انسان درمی‌یابد که نفس او در این عالم مادی مبدأ تمامی قواست و قوای دیگر همگی لشکریان او هستند و افزون‌براین، جوهر نفس در ورای این جهان مادی، امری روحانی به حساب می‌آید.

به عبارت دیگر می‌توان گفت نفس در این دنیا صورت‌بخش به قواست و با حرکت جوهری رفته‌رفته به‌سوی تجرد و روحانیت پیش می‌رود و پس از مرگ و مفارقت نفس از بدن، نفس انسان قوه ایست برای صور باقی اخروی خواهد بود. این‌گونه دریافت می‌شود که نفس انسان در پایان حرکتش در این جهان مادی، در بالاترین درجات صور جسمانی و در ابتدایی‌ترین مرتبه از معانی روحانی قرار

دارد؛ همچون نردبانی که پله نهایی آن ابتدایی‌ترین نقطه از بام و انتهای‌ترین نقطه از زمین خواهد بود و چه حکیمانۀ خداوند بلند مرتبه آمیختگی این دو حیثیت نفس را در قالب تمثیلی زیبا بیان کرده است، آنجا که می‌فرماید: «مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ. بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لَّا يَبْغِيَانِ...» (الرحمن: ۱۹-۲۰).

گویی نفس آدمی محل اجتماع دو دریاست، دو دریایی که هیچ‌گاه به حدود یکدیگر تجاوز نمی‌کنند و این دو حیثیت نفس هرگز با یکدیگر تعارضی ندارند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳، ص ۵۱۹/ همو، ۱۳۸۹، ص ۲۴۳).

نکته دیگری که باید بدان توجه داشت اینکه حقیقت نفس، امری الهی است و نوری از انوار قدسی ازسوی حضرت والای احدیت که به منزلگاه مادی تابیده است:

چو هست مطلق آید در اشارت به لفظ «من» کنند از وی عبارت

(لاهیجی، ۱۳۳۷، ص ۲۲۰)

براین اساس آنچه از حکیمان و خردمندان به‌عنوان تعریف نفس نقل شده است: «کمال أول جسم طبیعی آلی ذی حیاة بالقوة من جهة ما يدرك الأمور الكلية و يفعل الأفعال الفكرية»، این تعریف و مشابه آن همگی تعاریف شرح‌الإسمی‌اند و هیچ‌یک به همه حقیقت نفس نپرداخته‌اند، بلکه نفس آدمی درحقیقت نوری از انوار معنویه الهیه است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳، ص ۵۱۳)؛ حقیقتی ملکوتی و ربانی که از عالم امر است و حتی اگر در این دنیا آدمی بکوشد و حجاب‌ها و موانع مادی را کنار بگذارد، همه عالم ملک و ملکوت به اذن حضرت رحمن در او ظهور و بروز می‌یابد و قدرت وی در تمامی موجودات جاری و ساری می‌گردد، تا آنجا که به اذن خداوند می‌تواند در ذات خویش صورت‌های گوناگونی خلق نماید.

میان نفس انسان که نوری از انوار الهیه است، پیوند و رابطه عمیقی با جان جهان و مبدأ اعلی وجود دارد و سرانجام سعادت‌مندی نفس در آن است که در مسیر حرکت خویش به سمت تجرد و روحانیت، به‌سوی مبدأ فیاض تعالی یافته و خسران آن، محجوب‌ماندن نفس از جوار حضرت حق خواهد بود (همو، ۱۳۶۰، ص ۲۵۵-۲۴۵/ همو، ۱۳۴۱، ص ۲۳۵).

معرفت و اعمال انسان در حیات دنیوی او سرمایه بسیار ارزشمندی است که در این سفر پُرفراز و نشیب همراه اوست و رابطه مستقیم و تنگاتنگی با حیات ابدی آدمی دارد و به فرموده حضرت مولی‌الموحدين امیر مؤمنان علیؑ، دنیا محل تجارت اولیای خداوند است (نهج‌البلاغه، ص ۴۹۳)؛ بنابراین انسان در زندگی دنیوی خویش با کسب معرفت و انجام اعمال و متخلّق گشتن به اخلاق

حسنه، باید به دنبال کسب سود بیشتر از این سرمایه الهی باشد و زندگی بر مدار اخلاق و پای بندی به موازین اخلاقی - هم در بُعد فردی و هم از لحاظ اجتماعی - از جمله مسائل بسیار مهمی است که در تعیین نوع حرکت نفس و ترسیم مقصد نهایی این حرکت نقش بسزایی ایفا می کند و در شکل گیری و تعیین چگونگی حیات جاودانه انسان، از جایگاه ویژه ای برخوردار است.

۲. تجرد نفس

پس از آنکه نفس آدمی به عنوان طائری کوچ کننده از عالم امر به سوی منزلگاه موقتی خویش در عالم ماده شناخته شد،^۱ به یکی از ویژگی های بسیار مهم نفس که او را از موجودات فناپذیر عالم ماده جدا می سازد، خواهیم پرداخت و آن «تجرد نفس» است.

دلایل بسیاری بر این مسئله ارائه شده است و از آنجا که یکی از ارکان مهم اعتقاد به آخرت و زندگی جاودانه بر «معرفت نفس» استوار است و در معرفت نفس نیز یکی از مسائل اساسی، «تجرد نفس» است که در نهایت به «بقای نفس» منجر می گردد، به اختصار به بیان برخی دلایل تجرد نفس می پردازیم:

دلیل نخست. بدن و اعضای مادی انسان از آغاز تولد تا هنگام مرگ، دائماً در حال تغییر و تحلیل و نقصان اند، ولی نفس از ابتدای طفولیت تا آخر، حقیقتی ثابت و استوار بوده که متحول و نابود نمی گردد، بلکه همواره رو به اشتداد است؛ خواه اشتداد درجهت خیر و کمال، یا به سوی سقوط و شقاوت؛ بنابراین روشن است که چنین حقیقتی هرگز نمی تواند از سنخ مادیات فناپذیر و عناصر طبیعی باشد.

دلیل دوم. در امور مادی چنین امکانی وجود ندارد که صور متعددی بر یک امر متراکم گردند و نیز امکان ندارد تمامی علوم در یک دفتر ثبت و نگهداری شوند، اما شأن نفس به گونه دیگری است. او صفحه ای عظیم و بیکران است که می تواند صور متعدد و علوم بسیاری را بپذیرد و در خود حفظ کند؛ چنان که امام الحکما امیر مؤمنان علی علیه السلام در اهمیت و جایگاه نفس الهیه می فرماید: «کلُّ وعاءٍ یضیق بما جُعِلَ فیهِ إلا وعاء العلم فإنه یتسعُ به» (نهج البلاغه، ص ۵۰۵).

۱. هَبِطَتْ إِلَيْكَ مِنَ الْمَحَلِّ الْأَرْفَعِ وَ رَقَاءٌ ذَاتُ تَعَزُّزٍ وَ تَمْتُّعٍ

«کبوتری ارجمند و گرامی، درعین حال استوار و قوی، از جایگاهی بلند و رفیع به سوی تو هبوط کرده و فرود آمده است» (سبزواری، ۱۳۵۱، ص ۲۷۵).

نفس انسان استعداد پذیرش، حفظ و اتحاد با صور علمی و عملی بی‌شماری را داراست که هیچ‌یک مانع وجود دیگری نیستند؛ پس به‌روشنی می‌توان دریافت که ظرف این امور متعدد و متنوع و احیاناً متناقض، از سنخ امور مادی و طبیعی نیست، بلکه لوحی ملکوتی و مجرد است که ظرفیت پذیرش حقایق بسیاری را دارد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۲۱۲-۲۱۳ / همو، ۱۳۵۴، ص ۲۹۸-۳۰۱).

علاوه بر این بیانات، در پرتو آیات و روایات منوره نیز به دلایل بسیاری در مورد مسئله «تجرد نفس» دست می‌یابیم که به‌اختصار به برخی از آنها اشاره می‌کنیم:

۱. حضرت حق در پیغام آسمانی خویش درباره خلقت انسان می‌فرماید: «... ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ» (مؤمنون: ۱۴).

در آیه شریفه دو نکته حکایت‌گر برتری نفس نسبت به موجودات مادی و فناپذیر است؛ اولاً، عبارت «أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ» نشان‌دهنده این است که جوهر آدمی که عبارت است از نفس، امری انشاشده از سوی حق متعال بوده و برهمن اساس بیان خلقت آن پس از اتمام مراحل خلقت مادی انسان صورت گرفته است تا این مغایرت آشکار گردد.

همچنین عبارت «خَلْقًا آخَرَ» تأکید دوباره‌ای بر این مطلب می‌باشد که نفس آدمی که انشاشده از سوی خداوند است، از سنخ امور فناپذیر و مخلوقات مادی نیست، بلکه خلقت دیگری دارد و امری مجرد و روحانیست.

ثانیاً، عبارت زیبایی «أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ» نیز اشاره به تفاوت ویژه‌ای در خلقت نفس دارد؛ یعنی خداوند پس از بیان خلقت موجودی به شرافت «نفس»، «أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ» را بیان کرده و روشن است که این مسئله نفس را به‌عنوان موجودی مجرد و روحانی از دیگر امور مادی جدا می‌سازد.

۲. آیه شریفه دیگری که در این باره بدان می‌توان پرداخت این‌که خداوند متعال می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمَطْمَئِنَّةُ اِرْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَرْضِيَّةً» (فجر: ۲۷-۲۸).

رجوع «نفس مطمئنه» به سوی ربّ خویش فقط در صورتی معنا می‌پذیرد که میان رجوع‌کننده یعنی نفس و رجوع‌شونده یعنی ربّ العالمین، نوعی سنخیت وجود داشته باشد؛ بنابراین آنچه مادیست، چگونه به حقیقتی که مجرد محض است، رجوع کند؟ پس به‌روشنی تجرد نفس آشکار می‌گردد.

در باره مسئله «تجرد نفس»، احادیث گرانمایه بسیاری از سوی معصومان علیهم السلام بیان شده است:

۱. حضرت ختمی مرتبت محمد مصطفی صلی الله علیه و آله می فرماید: «من عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» (ابن ابی جمهور احصائی، ۱۴۰۵، ج ۴، ص ۱۰۲).

آنچه از سوی بزرگمرد وادی توحید بیان شده، حاکی از آن است که با شناخت نفس به شناخت پروردگار متعال می توان نایل گشت. بدیهی است هرگز امری مادی و محدود نشان دهنده و موجب شناخت حقیقت رب العالمین نمی گردد.

۲. پیامبر عظیم الشان صلی الله علیه و آله در عبارت گهربار دیگری می فرماید: «أَعْرِفْكُمْ بِرَبِّهِ أَعْرِفْكُمْ بِنَفْسِهِ» (حرّ عاملی، ۱۴۰۲، ص ۹۵).

هرکس به خدا و رب خویش داناتر بود، نفس خویش را بهتر می شناسد و این مسئله بیانگر سنخیت و مناسبتی میان نفس و پروردگار است که به روشنی ممتاز بودن نفس از عالم ماده و مادیات را می توان دریافت.

۳. در روایت دیگری از وجود مقدس پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله آمده است: «أَبَيْتُ عِنْدَ رَبِّي يُطْعِمُنِي وَ يَسْقِينِي» (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۹، ص ۳۲۵).

بیتوته و سُکنی گزیدن نزد رب خویش، حاکی از مقام قرب است که بدون وجود سنخیت میان نفس و رب العالمین، معنا نخواهد داشت. همچنین طعام و شراب نیز مسلماً اموری مفارق از مادیات و عناصر طبیعی اند؛ پس نفس که میهمان این میزبان و الامقام است، امری مجرد و روحانی بوده که قابلیت این قرب و بیتوته و این سنخ از اطعمه و اشربه را داشته باشد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، صص ۲۱۷ و ۶۸۳).

با اثبات تجرد نفس به روشنی درمی یابیم که آثار و نتایج تمامی آنچه آدمی در بُعد نظر و عمل در حیات دنیوی خویش کسب کرده است، همراه همیشگی این امر مجرد خواهد بود و به همین دلیل پس از مفارقت از بدن مادی دنیوی، این ثمرات و آثار که همگی عین نفس گشته اند، باقی و برقرارند؛ بر همین اساس اهمیت زندگی انسان بر مدار اخلاق و پای بندی او به موازین شرعی و سریان اخلاق در بُعد فردی و اجتماعی، امری ضروری خواهد بود؛ چراکه آثار برجای مانده از یک زندگی اخلاق مدارانه یا عدم التزام به شئون اخلاقی امریست که با نفس آدمی عجین گشته و به سبب تجرد نفس پس از جدایی از بدن مادی دنیوی و زایل گشتن این بدن، آن آثار و نتایج که

دربرگیرنده شاکله نفس و نوع حیات جاودان او هستند، باقی و همیشگی بوده و هیچ‌گونه زوال در این امور مجرد راه ندارد؛ از این رو عدم توجه به چگونگی حیات دنیوی و دوری از موازین شرع و عدم پای‌بندی انسان به اصول اخلاقی، زندگی ابدی و حیات جاودان این حقیقت مجرده فناپذیر را با مخاطرات فراوانی روبه‌رو می‌سازد؛ به همین دلیل نفوس انسانی که در ابتدای حدوث، صورت نوع واحدی به نام انسان محسوب می‌شوند، پس از خروج از قوه انسانیت به سوی فعلیت، به واسطه آنچه در بُعد نظر و عمل کسب نموده و به موجب اتحاد با آثار و ثمرات اعمال و تیز اخلاقی که به آنها متعلق بوده است، به صورت انواع کثیره‌ای از اجناس ملائکه، شیاطین، سباع و بهایم ظهور و بروز می‌یابند (همو، ۱۳۶۰، ص ۲۲۳).

۳. بقا و جاودانگی نفس

پس از آنکه تجرد گوهر گرانمایه وجود آدمی را دانستیم، اکنون به‌نیکی می‌توان دریافت که بقا و جاودانگی از آن چنین موجودیست؛ چرا که بدن مادی انسان از ابتدای طفولیت تا هنگام مرگ، رفته‌رفته فرسوده می‌گردد و در نهایت با مرگ و آرمیدن در خاک، به حکم تمامی مادیات از میان خواهد رفت، اما انسان به واسطه آن حقیقت مجردی که داراست، هیچ‌گاه فانی و نابود نمی‌گردد و نفس مجرده انسان هرگز خاموش و بی‌فروغ نخواهد گشت، بلکه به حیات خویش ادامه می‌دهد و نفس باقی پس از مفارقت از بدن مادی و طبیعی که در این دنیا با آن همراه بوده است، با زندگی ابدی و جاودانه مقرون خواهد بود؛ چنان که خداوند متعال می‌فرماید: «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» (قصص: ۸۸).

براین اساس نفس را با دو تعلق و وابستگی باید نگریست؛ نخست از آن رو که به طبیعت تعلق گرفته که از این منظر متجدد و سیّال است، ولی وجه دیگر آن از جهت تعلقش به عالم بالا و ذات والای احدیت است که از این حیث همواره باقی و جاودان می‌باشد.

برای روشن شدن مسئله بقا و جاودانگی نفس، به برخی دلایل متعدد که صدرالمُتألّهین^ع در آثار خویش بیان کرده است، اشاره می‌کنیم:

دلیل نخست. نفس انسان همچون امور مادی نیست که ماده و صورتی دارند و به واسطه از میان رفتن علل و اسباب آن امر مادی، این ماده و صورت زایل و آن امر مادی نابود می‌گردد، بلکه صورتِ نفس، ذات اوست و هرگز از او جدا نمی‌شود و فاعل و غایت نفس نیز ذات والای واجب‌الوجود است که هرگز فنا و نابودی در او راه ندارد؛ پس بقای نفس امریست که از ذات

واجب الوجود که قیوم و مقوم است، سرچشمه گرفته و نفس باقی به بقای حق تعالی است.

دلیل دوم. از آنجا که نفس امری مجرد است، اساساً زمان و مکانی ندارد که به واسطه آن، ضد، مخالف و مزاحمی برای او حاصل شود و به واسطه این تراحمات و تعارضات، نفس نابود گردد، بلکه نفس همواره باقی و جاودانه است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۲۲۴ / همو، ۱۳۸۹، ص ۲۴۶).

دلیل سوم. ذات نفس از جانب خداوند حکیم و بلندمرتبه بر حبّ به بقا و دوری از فنا و عدم سرشته شده است؛ همان گونه که جناب صدرالمتألهین علیه السلام می فرماید: «إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى قَدْ جَعَلَ لِرُوحِهِ حِكْمَةً فِي طَبَعِ النَّفْسِ مَحَبَّةَ الْوُجُودِ وَالْبَقَاءِ وَ جَعَلَ فِي جِبَلَتِهَا كِرَاهَةَ الْفَنَاءِ وَالْعَدَمِ» (همو، ۱۳۷۹، ج ۹، ص ۲۴۱).

از سوی دیگر با ملاحظه زندگی مادی دنیوی درمی یابیم در این عالم با وجود تعارضات و تراحمات بسیار، بقا امری ناممکن خواهد بود و از این رو بقای گوهر وجودی انسان یعنی «نفس» نمایان می شود؛ زیرا اگر به بقا و جاودانگی نفس قائل نباشیم، بدین معنا خواهد بود که آنچه در نهاد انسان از حبّ به بقا و جاودانگی و دوری از فنا و نابودی به ودیعه گذاشته شده، امری باطل و بیهوده باشد و قطعاً چنین مسئله ای از خالق حکیم به دور است (همان، ص ۲۴۱ / همو، ۱۳۵۴، ص ۴۵۶-۴۵۷).

دلیل چهارم. در تبیین مسئله «معاد جسمانی»، صدرالمتألهین علیه السلام اصول چندگانه ای را مطرح کرده است. محتوای اصل هفتم به این مسئله اشاره می کند که هویت بدن و تشخّص آن به نفس است نه به جرمش؛ بنابراین آشکار می گردد که اختلاف ماده در نحوه وجود و لوازم آن از «این»، «کم»، «کیف»، «وضع» و دیگر خصوصیات، هیچ آسیبی به آن امری که استمرار و بقا دارد و هویت فرد را معین می گرداند، نخواهد رساند و تشخّص هر فردی وابسته به اتحاد امر باقی به نام نفس با ماده عامی است که باتوجه به هر نشئه وجودی، احکام خاص خود را دارد؛ پس این امر باقی به نام «نفس» است که در زندگی دنیوی با بدن مادی دنیوی همراه می گردد و در احوالاتی که در خواب بر او عارض می شود، به نحوی دیگر و پس از مرگ و مفارقت از بدن دنیوی نیز تعلق این حقیقت باقی به ابدانی متناسب با همان عالم می باشد.

براین اساس جوهر و ذات فرد در زندگی دنیوی و سرای آخرت، یک حقیقت است و تغییر ماده هیچ آسیبی به بقای آن حقیقت واحد نمی رساند؛ زیرا اعتبار ماده در حدّ جنسیت و ابهام لحاظ می شود، نه به صورت خصوصیت و تعیین که در صورت زوال ماده، آن حقیقت به کلی نابود گردد (همو، ۱۳۷۹، ج ۹، ص ۱۹۰-۱۹۱ / همو، ۱۳۶۰، ص ۲۶۶-۲۶۷).

از آنجاکه مسئله «بقا و جاودانگی نفس» از اهمیت بسیاری برخوردار است و آثار علمی و عملی فراوانی در زندگی فردی و اجتماعی انسان‌ها به‌ثمر می‌نشانند، آیات شریفه بسیار و روایات منوره فراوانی به این مسئله پرداخته‌اند که به‌اختصار به چند نمونه اشاره می‌شود:

۱. خداوند منان و حکیم در آیه شریفه می‌فرماید: «كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ ...» (آل عمران: ۱۸۵).

چشیدن مرگ در صورتی محقق می‌گردد که امری موجود باشد تا بتواند مرگ را بچشد. از سوی دیگر به‌هنگام مرگ، این بدن و تمامی لوازم مادی آن بی‌فروغ می‌گردند؛ بنابراین حقیقتی باقی و جاودانه به نام «نفس» است که چشیدن موت به آن نسبت داده شده است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳، ص ۵۴۲-۵۴۳).

۲. در آیه مبارکه دیگری آمده است: «وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ فِتْلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرَزَقُونَ فَرِحِينَ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ ...» (آل عمران: ۱۶۹-۱۷۰) و چه زیبا خداوند والامقام کسانی را که در راه او مرگ را ملاقات کنند، زندگان نزد خویش معرفی می‌دارد. مسلم است که حیات آنان نزد پروردگار، حیاتی فراتر از این زندگی دنیویست، بلکه منظور همان زندگی جاودانه‌ای است که نفس باقی و سعادت‌مند چنین اشخاصی بدان بشارت داده شده‌اند^۱ (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۹، ص ۲۴۸-۲۴۹).

روایات گرانمایه بسیاری نیز در این باره مطرح شده است که به‌اختصار به چند نمونه اشاره می‌کنیم:

۱. در حدیث نبوی ﷺ آمده است: «ما خلقتم للبقاء بل خلقتم للقاء و إنما تغفلون من دارٍ إلی دارٍ ...» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵۸، ص ۷۸)؛ یعنی اساساً خلقت آدمی به‌منظور بقاست و چنین موجودی که حقیقتش بر بقا سرشته شده است، هیچ‌گاه امکان زوال و نابودی در آن راه ندارد.

۲. در حدیث دیگری آمده است: «الثَّوَابُ لَا يَأْكُلُ مَجْبَلُ الْمَعْرِفَةِ وَالْإِيمَانِ ...» (همو، ۱۴۰۳، ج ۵۸، ص ۹۰).

زمین آنچه را هم‌سنگ با اوست، در خود نگاه می‌دارد و مسلم است که منزل و مأوای ایمان، بدن مادی انسان نیست، بلکه نفس او منزلگاه ایمان بوده که هرگز نابود و فانی نخواهد گشت (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۲۸۱-۲۸۲).

تا اینجا هویت نفس به‌عنوان گهری گرانمایه از عالم امر مشخص گردید. همچنین تجرد و

۱. برای اطلاع بیشتر درباره آیاتی که به مسئله «بقای نفس» پرداخته‌اند، به کتاب أسرار الآیات جناب صدرالمتألهین* مراجعه شود.

جاودانگی چنین موجود والایی را به نیکی دریافتیم. اگر آدمی در همین چند مسئله به درستی بیندیشد، اهمیت و خطیر بودن زندگی موقتی و چندروزه دنیا را به روشنی درمی یابد و خود را در برابر آن مسئول می داند.

مرحوم صدرالمتألهین^ع در بیانات نورانی خویش آدمی را همچون تاجری می داند که از منزلگاه دنیا به سوی سرای آخرت در سفر است. سرمایه این سفر خطیر، حیات دنیوی اوست و سود این تجارت گرانمایه، حیات ابدی اخروی و کسب نعمت لقاء و رضوان الهی است و خسران و زیان در این تجارت، نابودی نفس به واسطه محجوب ماندن از جوار حق و دار کرامت می باشد (همو، ۱۳۷۹، ج ۹، ص ۳۰۳ / همو، ۱۳۸۹، ص ۳۵۲).

براین اساس حرکت نفس که حقیقت آن بر حبّ به بقا و جاودانگی سرشته شده است، حرکتی بس عظیم و سرنوشت ساز بوده که این مسئله لزوم حساسیت و افزودن تلاش در زندگی دنیوی را به روشنی آشکار می سازد.

باور به بقا و جاودانگی نفس، انسان خردمند را به اندیشه عمیقی وامی دارد؛ زیرا حیات جاودانه انسان به دست خویش ساخته و مهیا می گردد و آن روز که پرده ها کنار می روند و حقیقت آشکار می شود، انسان خواهد دید در منزلگاه موقتی خویش چه ابدیتی را برای خویش تن ترسیم کرده است. جناب صدرالمتألهین^ع در آثار پُرخیر و برکت خویش بر مسئله پیوند ناگسستنی میان اعمال، عقاید و ثبات آدمی در دنیا با نفس جاودانه او، تأکید فراوانی کرده است. این مسئله گویای این حقیقت است که اعتقادات، اعمال، اخلاق و ثبات انسان در دنیا از چه اهمیت و جایگاهی برخوردار می باشد.

کسانی که به حقیقت نفس به عنوان امری جاودانه و باقی باور ندارند یا اینکه به باور خویش التزام عملی ندارند و تمامی حقیقت خود را در این بدن مادی و زندگی دنیوی خلاصه می کنند و چشم و گوش و دیدن و شنیدن خویش را فقط به چشم و گوش مادی می دانند، چون قیامت برپا می گردد و آن چشم مادی عاریتی را از دست می دهند و دیگر توان دیدن حقایق را ندارند، آنجاست که رو به سوی پروردگار حکیم می گویند: «قال رَبِّ لِمَ حَشَرْتَنِي أَعْمَىٰ وَ قَدْ كُنْتُ بَصِيرًا...» (طه: ۱۲۵)؛ چراکه آنان حقیقت خود را همان بدن مادی و همان چشم عاریتی می پنداشتند و چون با مرگ آن را از دست داده اند، گمان برند که خداوند متعال آنان را نابینا ساخته است، غافل از اینکه خود در بی خبری به سر برده و برای این هنگامه سترگ، بصر و بصیرتی کسب نکرده اند (صدرالدین شیرازی،

۱۳۴۰، ص ۳۶-۳۷)؛ بنابراین قیامت، حقیقتی است که انسان به دست خویش آن را ترسیم نموده و هر عمل، اخلاق و نیتی که از آدمی سر می‌زند، زیربنای یک زندگی ابدی را شکل می‌دهد.

حکیم الهی مرحوم صدرالمتألهین^ع معتقد است باطن آدمی در این دنیا، ظاهر او در آخرت است و آنچه برای او در این موطن غیب به حساب می‌آید، در سرای آخرت شهادت خواهد بود (همو، ۱۳۸۹، ص ۳۶۲/ همو، ۱۳۷۹، ج ۹، ص ۳۳۲)؛ از این رو هر اعتقاد و نیتی که انسان در این دنیا دارد، هر فعلی که از او صادر می‌گردد و هر اخلاقی که در زندگانی دنیوی با آن خو می‌گیرد، حقیقت و باطنی دارد که در این دنیا بر آدمی پوشیده و پنهان است و چون مرگ فرا رسد، ظاهر همه آن امور پنهان شده را می‌بیند. در آن هنگام دیگر فرصت تغییر آن حقایق را نخواهد داشت؛ بنابراین اعمال و اخلاق انسان در دنیا، علاوه بر آثاری که در زندگی مادی از خود بر جای می‌گذارند، آثار دیگری نیز در نفس به وجود می‌آورند که با تکرار افعال و ملکه‌گشتن اخلاق، آن آثار قوت و رسوخ بیشتری در نفس می‌یابند تا آنجا که این آثار و ملکات، حقیقت نفس و نوع حیات جاودانه او را شکل می‌دهند (همو، ۱۳۸۹، ص ۳۳۵-۳۳۶/ همو، ۱۳۶۰، ص ۲۸۸-۲۸۷/ همو، ۱۳۵۴، ص ۴۶۳-۴۶۴).

حضرت ختمی مرتبت محمد مصطفی^ص در این باره می‌فرماید: «کَمَا تَعِشُونَ تَمُوتُونَ وَ كَمَا تَمُوتُونَ تُبْعَثُونَ وَ كَمَا تَبْعَثُونَ تُحْشَرُونَ» (ابن ابی‌جمهور، ۱۴۰۵، ج ۴، ص ۷۲). آن روز که پرده‌ها و حجب کنار می‌روند، آدمی با حقیقت آنچه در دنیا کسب کرده است، روبه‌رو می‌شود؛ زیرا باطن انسان سرشته شده بر قوای متعددی است که برخی جنبه قدسی دارند و بعضی جنبه شیطانی. اگر نفس آدمی ضعیف باشد، سپاهیان شیطان بر او غلبه می‌نمایند و در آنجا مستقر می‌شوند و اگر نفس را به نیروی ایمان و نور علم تجهیز و متخلّق به اخلاق حسنه نماید، در زمره قدسیان وارد گشته و با آنان محشور می‌گردد؛ از این رو تا زمانی که انسان محصور در این دنیا است، نخواهد دانست مرگ او در چه بستری رخ می‌دهد؛ بدین معنا که نمی‌داند در مملکت قدسیان با مرگ ملاقات خواهد کرد یا در سرزمین سپاهیان شیطان؟

محشر همچون ساحل عمر آدمیست که در آنجا بار کشتی خود را پایین آورده، پهن می‌نماید و آشکار می‌سازد. آنجاست که ذره ذره اعمال و کشته‌های خویش را حاضر می‌بیند: ^۱ «... مَالِ هَذَا الْكِتَابِ لَا يُغَادِرُ

۱. درختی که پروردی آمد به بار
اگر بار خار است، خود کشته‌ای

بیابی هم اکنون برش در کنار
و اگر پرنیان است، خود رشته‌ای

صَغِيرَةً وَ لَا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَاهَا وَ وَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِرًا وَ لَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا ...» (کهف: ۴۹).

در روز رستاخیز هرکس میهمان کرده‌های خویش در دنیاست و هر ملکه‌ای که در این جهان بر نفس آدمی مسلط گردد، در زندگی جاودانه، نفس به همان صورت ظهور می‌یابد؛ از این رو هر نیک‌بختی به سوی اهل خویش و هر شقاوتمندی به سمت یاران خود باز خواهد گشت (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ص ۲۶۸-۲۶۹ / همو، ۱۳۵۴، ص ۴۵۸).

از اینجا درمی‌یابیم بهشت و جهنم یا سعادت‌مندی و شقاوت در جان همین جهان نهفته و آنچه نوع زندگی جاودانه هرکس را معین می‌کند، نفس آدمیست که با اختیار و انتخاب خویش در این دنیا به واسطه اعمال، اخلاق و ثبات گوناگون شکل می‌گیرد (همو، ۱۳۴۱، ص ۲۴۹).

منشأ پاداش و کیفر صرف کردار یا گفتاری که از انسان سر می‌زند، نمی‌تواند باشد؛ زیرا کردار و گفتار از امور مادی‌اند و امور مادی نیز محدود و زایل‌شدنی‌اند؛ به همین دلیل نمی‌توان علتی محدود و متناهی را برای معلولی نامتناهی فرض کرد؛ بنابراین قطعاً از این کردار، گفتار و اخلاق، ملکه‌ای راسخ در نفس حاصل می‌شود که نفس انسان در حیات جاودانه خویش بر اساس آن ملکه راسخ شکل می‌گیرد و طبق همان مستحق ثواب یا عقاب می‌گردد (همو، ۱۳۷۹، ج ۹، ص ۲۹۳ / همو، ۱۳۶۳، ص ۶۴۶-۶۴۷).

با این احوالات، انسان خردمند به روشنی درمی‌یابد که حرکت او در زندگی موقت دنیایی، باید بر اساس آموزه‌های وحیانی و آموزگاری عقل صورت پذیرد و هرگز با چنین باوری بقا و جاودانگی خود در لذت و بهجت ابدی را به لذایذ زودگذر و محسوسات فانی نمی‌فروشد؛ به همین دلیل انسان خدا‌باور و معتقد به حیات جاودانه، در این دنیا به کمک رسول باطنی خویش یعنی عقل و در پرتو رسولان بیرونی که از سوی خداوند متعال به مدد انسان‌ها فرستاده شده‌اند، سعی در تعدیل تمامی قوای خویش از شهوت، غضب و... می‌نماید. از اینجاست که به یاری وحی و عقل، پای در زندگی اخلاق‌مدارانه و متشّرعانه می‌نهد؛ زیرا چنین انسانی به یقین می‌داند هر خُلق نیک یا غیرنیک که از او سر می‌زند، خشتی از زیربنای زندگی ابدی او را خواهد ساخت. از سوی دیگر یکی از ویژگی‌ها که در سرشت تمامی انسان‌ها وجود دارد، این است که همواره پیرامون آینده اندیشه می‌نمایند و نسبت به آن دچار بیم و امیدند (همو، ۱۳۷۹، ج ۹، ص ۸۱).

در این صورت با اعتقاد به بقای نفس، انسان خود را در مقابل آینده‌ای ابدی که ساخته دست

خویش است، ملاحظه می‌کند؛ به همین دلیل با رسوخ چنین اعتقادی در جان آدمی، او می‌کوشد با تعدیل قوای خویش در پرتو تعالیم نورانی شرع مقدس، متخلّق به اخلاق الله گردد؛ زیرا تمامی احکام، تکالیف، وظایف و قوانینی که بشر در بُعد فردی، اجتماعی و اقتصادی برای اداره یک زندگی اخلاق‌مدارانه و سالم بدان احتیاج دارد، منحصرأ در دست خداوند، خالق، مالک، حاکم و مدبّر حقیقی آنهاست و به‌طور نکوینی هیچ‌کس حق ندارد و قادر نیست قوانین جامع و کامل و متناسب با تمامی ابعاد وجودی و نیازهای واقعی انسان چه در بُعد فردی و چه در بُعد اجتماعی را وضع نماید؛ زیرا انسان به هر میزان که تعالی و پیشرفت کرده باشد، باز هم شاکله اصلی خویش را که فقر محض به ذات مقدس واجب تعالی است، به‌همراه دارد؛ پس همواره محتاج است و علم و قدرت او برای تشخیص تمامی جوانب یک زندگی اخلاق‌مدارانه که تأمین‌کننده سعادت ابدی او باشد، محدود و ناقص است.

براین اساس با اعتقاد به «بقای نفس» درمی‌یابیم همان‌گونه که غضب در این دنیا آثاری چون سرخی چهره، شدت حرارت و... را به‌دنبال دارد، آثاری نیز در نفس انسان بر جای می‌گذارد که زایل‌شدنی نیستند و پس از مرگ هویدا می‌گردند؛ به همین دلیل است که به حکم عقل و به راهنمایی شرع مقدس، خُلق خود را از غضب به‌دور می‌دارد و به همین صورت است تمامی اخلاق پسندیده یا ناپسندی که در انسان‌ها شکل می‌گیرند و رشد می‌نمایند (همو، ۱۳۴۰، ص ۳۶-۳۷/ همو، ۱۳۵۴، ص ۴۶۳-۴۶۴).

سرّ اینکه پروردگار رؤف و حکیم در شرع مقدس، اموری را بر ما واجب و از اموری نهی فرموده است، در همین مسئله است که انسان طبق این اوامر، اعمال، اعتقادات و اخلاق خویش را برای زندگی ابدی تنظیم نماید. او چون طبیبی مهربان برای درمان درد بیماران، دستور به انجام و ترک اموری می‌نماید که اگر طبق آن عمل نمایند، از بیماری‌هایی می‌یابند و درغیراین صورت در سختی و درد خویش باقی خواهند ماند، حال آنکه اطاعت یا سرپیچی آن بیمار هیچ تأثیری در طیب یا ناپسندی پس انسان در پرتو اوامر الهی، دردهای اخلاقی خویش را می‌شناسد و درمان می‌کند و ابدیت خود را از شقاوت و تاریکی نجات می‌دهد. جناب صدرالمتألهین^ع این‌گونه حکیمانه می‌فرماید: «النفوس فی هذا العالم بمنزلة المرضی والأرض دارالمرض والأنبياء هم الأطباء المبعوثون من قبل الله، فمنهم من أطاع و منهم من عصی...» (همو، ۱۳۷۹، ج ۹، ص ۲۱۲)؛ براین اساس برای حاصل شدن حیات معنوی،

انسان باید بکوشد که طبق اوامر الهی، تمامی قوای نفسانی را که لشکریان نفس اند، تعدیل نماید. آنچه وحی الهی برای آدمیان به ارمغان آورده، به منظور تأمین و تعدیل نیازهای بشری است و نیز اینکه هر قوه‌ای از قوای انسان در جایگاه خویش و محدوده مشخص خود عمل نماید. در این صورت است که اخلاق الهی بر فرد و جامعه حاکم می‌گردد (جوادی آملی، ۱۳۹۴، ج ۲، ص ۷۲۶).

از آنجاکه در وجود انسان اوصاف فراوانی از شهوت، غضب، مکر، کینه، حسد، ریا و... وجود دارد، اگر این اوصاف به وسیله عقل و شریعت کنترل نشوند، دائماً سبب آزار آن شخص می‌شوند و آثار بسیاری را در صحیفه نفس برپا و استوار می‌گردانند که انسان در این دنیا از درک این اثرات محجوب بوده و چون مرگ فرا رسد، حقیقت تمامی آن اوصاف را در نفس خویش می‌بیند و حشر او به همان صورت خواهد بود. پیامبر ﷺ در این باره می‌فرماید: «بیعت العبد علی ما مات علیه» (ابن اثیر جزری، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۲۲۸)؛ بنابراین انسانی که به حکم عقل و شرع، زندگی اخلاق مدارانه‌ای را در پیش گیرد و بکوشد در بُعد فردی و اجتماعی در مدار اصول اخلاقی حرکت نماید، به یقین چنین فردی در سرای آخرت، طبق همان ملکات راسخه‌ای که از آن اخلاق حسنه برایش حاصل گردیده، حشر و نشر خواهد داشت و به یقین حُسن اخلاق وی، نفس باقی او را هم نشین نیک بختان و سعادت‌مندان قرار خواهد داد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، صص ۲۶۴ و ۲۸۵)؛ از این رو آدمی تا هنگامی که در دنیاست، مالک کردار، رفتار و اخلاق خویش است و به خواست و اختیار خود می‌تواند هر آنچه را اراده نماید، از خیر یا شر برای خویشتن کسب نماید.

اما باید دانست پس از مرگ، اخلاق و کردار انسان مالک نفس او می‌گردند؛ بنابراین انتخاب یک زندگی اخلاق مدارانه و بر مدار شرع مقدس یا عدم پذیرش آن، همان امریست که زندگی ابدی و نفس باقی او را شکل خواهد داد و اگر انسان دارای فطرت بیدار، عقل سلیم و اراده‌ای استوار باشد، هرگز زندگی ابدی خویش را با زندگی موقت و لذات فانی معامله نخواهد کرد؛ به همین دلیل باور به بقای نفس، آدمی را به پیمودن مسیر زندگی بر مدار اخلاق سوق خواهد داد.

نتیجه

از آنچه مختصراً بدان اشاره شد، این گونه به دست می‌آید که آدمی سرشته شده از جسم و جان است و میان بدن مادی و نفس مجرد او رابطه عمیقی در زندگانی دنیوی برقرار می‌باشد. از سوی دیگر پروردگار حکیم ذات انسان را بر حبّ به بقا و دوری از فنا و نابودی سرشته است؛ به همین دلیل پس از

مفارقت نفس از بدن و نابودگشتن بدن مادی، حقیقت انسان که عبارت است از نفس مجرد او، هرگز نبود نخواهد شد و به حیات جاودانه خویش ادامه می‌دهد. همچنین چگونگی زندگی جاودانه و ابدی هرکس تابع نفس باقی او خواهد بود که در زندگی دنیا توسط علم و عمل صالح ساخته می‌شود.

به‌همین دلیل ارزش و جایگاه مهم زندگی فردی و اجتماعی انسان در این دنیا به‌روشنی آشکار می‌گردد و به نیکی درمی‌یابیم که هر اعتقاد، نیت، عمل و اخلاقی که در حیات دنیوی خویش با آن خو گرفته‌ایم، علاوه بر آثاری که در زندگی مادی بر جای می‌گذارد، آثار باقی و ملکات راسخی نیز درون نفس ایجاد می‌نماید و اساساً نفس آدمی توسط همین اعمال، اخلاق و عقاید، برای زندگی ابدی ساخته می‌شود؛ به‌همین خاطر است که بخش فراوانی از دستورات شرع مقدس، اوامر و نواهی اخلاقی متناسب با حیات جاودانه انسان است.

براین اساس اگر انسان دارای فطرت بیدار و عقل سلیم باشد، در پرتو شرع مقدس و با مدد عقل، گزاره‌ها و آموزه‌های اخلاقی را در حیات دنیوی خویش اختیار می‌نماید تا بدین طریق بقا و جاودانگی او در نظام ابدیت، همراه با بهجت و سرور تأمین گردد؛ در این صورت است که انسان معتقد به جاودانگی نفس، در زندگی خود جانب احتیاط را سنجیده و بر مدار اخلاق حرکت می‌نماید و تمامی قوای نفس او به کنترل شرع و عقل درآمده و تعدیل می‌گردد. چنین فردی از آنجاکه خود را در مقابل ابدیت و بقایی می‌نگرد که خود، سازنده آن است، رفته‌رفته از ردای اخلاقی و خُلق و خوی شیطانی دور می‌گردد و حُسن خلق و رفتار و تیات صالح، زندگی ابدی او را سراسر خیر و بهجت می‌نماید.

به‌همین دلیل باور به جاودانگی و بقای نفس و اینکه علم و عمل شخصیت ابدی انسان را می‌سازند، از مهم‌ترین عوامل تشویق‌کننده آدمی به ارزش‌های اخلاقی و مؤثرترین عامل بازدارنده از منهیات و مهلکات اخلاقی به حساب می‌آید. چنین اعتقادیست که معنادار بودن زندگی و غایت‌مندی آفرینش را برای آدمی به ارمغان می‌آورد و این امر باعث ایجاد امید و آرامش فردی و اجتماعی می‌گردد.

منابع

- * قرآن کریم.
- ** نهج البلاغه.
۱. ابن ابی جمهور احصائی، محمد بن زین الدین؛ عوالی اللئالی فی الأحادیث الدینیة؛ ج ۴، تصحیح مجتبی عراقی؛ قم: دار سیدالشهداء للنشر، ۱۴۰۵ق.
 ۲. ابن اثیر جزری، مبارک بن محمد؛ النهایة فی غریب الحدیث والأثر؛ ج ۱، تحقیق و تصحیح محمود محمد طنحی؛ قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، ۱۳۶۷.
 ۳. انصاری شیرازی، یحیی؛ دروس شرح منظومه؛ ج ۴، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۷.
 ۴. جوادی آملی، عبدالله؛ تحریر ایقاظ النائمین؛ ج ۲، قم: اسراء، ۱۳۹۴.
 ۵. حرّ عاملی، محمد بن حسن؛ الجواهر السنیة فی الأحادیث القدسیة؛ بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، ۱۴۰۲ق.
 ۶. سبزواری، ملاهادی؛ أسرارالحکم؛ تصحیح سیدابراهیم میانجی؛ تهران: چاپ اسلامیة، ۱۳۵۱.
 ۷. صدرا لدین شیرازی، محمد بن ابراهیم؛ رسالة الحدوث؛ ترجمه محمد خواجهوی؛ تهران: انتشارات مولی، ۱۳۶۶.
 ۸. —؛ أسرار الآیات و أنوار البینات؛ تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۹.
 ۹. —؛ الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة؛ ج ۹۸، تهران: چاپخانه حیدری، ۱۳۷۹ق.
 ۱۰. —؛ الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة؛ تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۰.
 ۱۱. —؛ المبدأ والمعاد؛ تصحیح جلال الدین آشتیانی؛ تهران: انتشارات انجمن فلسفه ایران، ۱۳۵۴.
 ۱۲. —؛ رساله سه اصل؛ تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۰.
 ۱۳. —؛ عرشیه؛ ترجمه غلامحسین آهنی؛ اصفهان: کتابفروشی شهریار، ۱۳۴۱.
 ۱۴. —؛ مفاتیح الغیب؛ ترجمه محمد خواجهوی؛ تهران: انتشارات مولی، ۱۳۶۳.

۱۵. قمی، عباس؛ سفینه البحار؛ ج ۸، قم: اسوه، ۱۴۱۴ق.
۱۶. لاهیجی، محمد؛ شرح گلشن راز؛ تهران: کتابفروشی محمودی، ۱۳۳۷.
۱۷. مجلسی، محمدباقر بن محمد تقی؛ بحار الأنوار؛ ج ۵۸، ۶۷ و ۸۷، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.
۱۸. —؛ مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول ﷺ؛ ج ۹-۱۰، تصحیح سیدهاشم رسولی محلاتی؛ تهران: دارالکتب الإسلامیه، ۱۴۰۴ق.

The Role of Belief in Immortality of the Soul in Moral Life with a Look at the Teachings of Mulla Sadra

Mohammad Mehdi Gorjian Arabi*

Fatemeh Najafi**

Human being is a composite entity of body and soul, where there is a close relationship between the two. From the very beginning of creation, both the body and the soul of a person are in a journey towards transcendence. In this course, man reaches a point where the attachment of the soul to the body, as it exists in this material life, is terminated. On the other hand, it is understood from religious and rational teachings, that, viewing the incorporeal nature of the soul, human soul not only remains eternal but also that the nature of the human soul is shaped as per his knowledge and virtuous deeds. In heavenly kingdom, each individual is hosted at the table of his own knowledge and deeds.

Based on such a belief, human reason invites individuals to live a life of piety and morality. This is because, according to the belief in the immortality and perpetuity of the soul, a person possesses an eternal life, and every soul is bound and united with its own knowledge and deeds. Therefore, one must carry suitable provisions for one's everlasting journey. Thus, one is in need of a comprehensive and complete plan for his life to fulfill all material and spiritual dimensions, preparing one for a pure and eternal life.

In their article, the authors have briefly examined the belief in immortality of the soul and its impact on a moral way of living, with a focus on the teachings of Mulla Sadra. Adopting an analytical-rational method, they aim to answer the question: What impact does the belief in immortality of the soul, according to Mulla Sadra's view, have on living a moral life?

Keywords: *moral life, immortality of the soul, doctrines of faith, Mulla Sadra.*

Date Recive: 2024 February 24

Date Accept: 2024 March 27

* A full professor at Baqir-ul-Ulom University and Al-Mustafa International University.
gorjian@bou.ac.ir

** A 4th grade Graduate of transcendent wisdom from Masoumiyeh Specialized Seminary,
Qom (author in-chief). fnnajafi@chmail.ir

The Anthropological Foundations of "Irony" in the light of Transcendent Theosophy

Mostafa Azizi Alawijeh *

As one of the most beautiful artistic manifestations, irony is born of the perceptive and stimulating faculties of the human soul. The key issue here is which of the soul's perceptive faculties plays a pivotal role in creating engaging irony. What psychological analysis underlies the process of its formation and emergence from the mind? In his research, with a focus on an analytical-rational method and a philosophical psychology approach, the author has made his efforts to explore this issue.

The imaginative faculty, as the manifestation of the divine name "Al-Musawwir" (the Fashioner), plays a fundamental role in creating irony. The primary function of this faculty is "combining the detailed and specifying the composite." The essential characteristics of irony -such as ambivalence and reversal, paradox, exaggeration or minimization, critique and criticism, ambiguity and double entendre, stepping out of seriousness and having a state of ignorance- owe to the artistic capabilities of the imaginative faculty. Human imagination is more advanced and diverse than that of animals. The light of reason upon the human imagination brings about a reason-like imagination, the product of which is the creative use of imagination.

When the imaginative faculty, with the assistance of the cognitive faculty, creates an effective irony, the result is the elicitation of astonishment in the audience, which subsequently brings a smile to their faces. The primary mission of irony is to reflect social shortcomings in an appealing guise.

Keywords: *irony, anthropology, reason, imagination, ambivalence, smile, surprise.*

Date Recive: 2024 June 19

Date Accept: 2024 July 17

* An associate professor of Dept. of Philosophy of the Complex of Wisdom and Religions, al-Mustafa international University, Qom, Iran. azizialavi1356@gmail.com.

A Revision to the Argument of the Righteous from Allameh Tabatabaai's Perspective and an Examination of Professor Fayazi's Objection

Hamid Kumijani^{*}

In the Argument of the Righteous (Burhan al-Siddiqin), the philosopher aims to prove the existence of the Necessary Being (Wajib al-Wujud) by examining the absolute reality. Considering the eternal necessity of objective reality and within the framework of a posteriori argument of the concomitants, Allameh Tabatabaai, moves to God's intrinsic necessity. Thus, since Allameh acknowledges the eternal necessity of objective reality and its intrinsic necessity, he regards the existence of the Necessary Being as self-evident. Accordingly, the existence of the Necessary Being can be presented as the first philosophical issue. Moreover, according to Allameh's account, the whole objective reality is one unique and unified entity, and everything else apart from it is a dependent copula-like entity (haqaiq rabti), which exist in the hierarchy of that unique independent entity. They are manifestations of that unique entity and derive their reality in a non-distinct manner from it.

In his article, the author aims to provide a new account of Allameh Tabatabaai's Argument of the Righteous using a descriptive-analytical method. He will also evaluate Professor Fayazi's objection to this argument and some incorrect interpretations of it.

Keywords: *Argument of the Righteous, the principle that something is there as reality, eternal necessity, contingency of quiddity, Necessary Being, Allameh Tabatabaai.*

Date Recive: 2024 August 24

Date Accept: 2024 September 19

* A PhD student of Islamic philosophy and theology at Ahl al-Bayt International University.
nawrozalirohani437@gmail.com.

Suhrawardi on Self-awareness (Similarities and Differences with Ibn Sina)

Abulqasim Sadeqi^{*}

Self-awareness (the perception of somebody of himself or idrak al-shay' nafsaho) is a significant epistemological topic that has been a subject of discussion and controversy in Islamic philosophy. In Islamic philosophy, the importance of self-awareness can be understood from its impact on the analysis of consciousness and on the examination of God's knowledge. There is a disagreement in the analysis of self-awareness between Ibn Sina (Avicenna) and Suhrawardi (the founder of the Illuminationist school).

In the present study, the necessary and sufficient conditions for self-awareness are examined as per Suhrawardi's perspective. Accordingly, two main questions are raised regarding the realization of self-awareness. After examining the two questions, Suhrawardi's critical stance on Ibn Sina's views about the nature and existence of self-awareness is elucidated.

Furthermore, Suhrawardi's arguments against Ibn Sina's views and his own justifications are presented and formulated through both a priori (analytic) and a posteriori (empirical) approaches. Ultimately, we demonstrate that, like Ibn Sina, Suhrawardi considers self-awareness as identical to the very essence of the self-aware entity. However, contrary to Ibn Sina, Suhrawardi argues that having "appearance in itself" (zuhur fi-nafsihi) is a necessary condition, while having "appearance for itself" (zuhur li-nafsihi) (rather than incorporeality "tajarrud") is the sufficient condition for self-awareness. He believes that "every self-aware entity is incorporeal," but it is not logically the case that "every incorporeal entity is self-aware."

Keywords: *perception, self-awareness, incorporeality, appearance, presence, light, epistemological presence, metaphysical presence.*

Date Recive: 2024 August 18

Date Accept: 2024 September 10

* A seminary lecturer and a 4th grade student at the Akhund Khorasani Specialized Center in Mashhad, and a PhD. student in Islamic Philosophy at Baqir al-Ulom University in Qom. sadeghi.morabbi@gmail.com.

A Comparative Study of the Scope of the Infallibility of the Holy Prophet from the Perspective of Reason as per the Views of Ayatollah Hakim and Allameh Tabataba'ii

Reza Azariyan^{*}

One of the important issues in the field of Islamic studies is determining the boundaries and scope of the infallibility of the Prophets. Among these, examining the various dimensions of the infallibility of holy Prophet the Great (PBUH), as the Supreme Name of God and the Seal of the Divine Prophets, holds special significance. Adopting a descriptive-analytical and comparative approach, with both library and field research methods, this paper aims to explore the views of Ayatollah Sayyid Muhammad Sa'id Hakim and Allameh Tabataba'ii on the scope of infallibility in relation to errors, mistakes, forgetfulness, and sins in areas connected to the reception, preservation, and conveyance of revelation, as well as other matters.

The findings of this research indicate that Ayatollah Hakim believes in absolute infallibility for all holy prophets, especially for the Holy Prophet of Islam (PBUH). Rational arguments and evidence presented by him point to the belief that all prophets are immune from error, ignorance, forgetfulness, and all forms of sin - whether intentional, unintentional, before or after their prophethood, in the realm of creation or legislation. On the other hand, although Allameh Tabataba'ii accepts infallibility from sins in an absolute sense for all holy prophets, he differentiates between the infallibility of the Seal of Prophets (PBUH) and that of other Prophets, in relation to the immunity from errors.

Keywords: *infallibility, Holy Prophet the Great (PBUH), reason, Sayyid Muhammad Sa'id Hakim, Allameh Tabataba'ii.*

Date Recive: 2024 May 7

Date Accept: 2024 June 15

* An assistant professor in the Dept. of Islamic philosophy, school of wisdom and religions, at al-Mustafa International University, Qom, Iran. reza_azarian@miu.ac.ir.

Kant's Objections to Anselm's Ontological Argument and its Evaluation from Ayatollah Javadi Amoli's viewpoint

Nawrozali Rohaninejad^{*}

From among the arguments for God's existence, the ontological argument has been one of the most controversial. Analyzing the concept of God, this argument tries to prove God's real existence. The ontological argument is tied to the name of the medieval philosopher Anselm, which has always been studied by thinkers since its creation until now, due to the complexity and ambiguity hidden in it. In the 17th century, Descartes drew particularly the attention of thinkers to it with his new account of the argument. Among western thinkers, more than others, Immanuel Kant has leveled fundamental and systematic criticisms on it, and after him, these criticisms became the ground for other thinkers' criticisms. His three critiques can be seen as the most fundamental critiques of the ontological argument.

Different opinions of some contemporary Muslim thinkers regarding the validity or invalidity of this argument are also interesting. The ontological argument is suffering from the confusion between the concept and the extension (real referent) of "existence", thus challenging its validity.

Keywords: *ontological argument, proving God's existence, primary and essential predication, Common technical predication, Anselm, Kant.*

Date Recive: 2024 April 6

Date Accept: 2024 May 11

^{*} A PhD student of Islamic philosophy and theology at Ahl al-Bayt International University.
nawrozalirohani437@gmail.com.

The Role of Shiite Doctrines in Understanding the Unity of Absoluteness

Javad Jafarian *

One of the central doctrines of Islam, which has been given special attention in Shiite interpretations and traditions and supported by precise interpretations, is the issue of unity/monotheism. The highest grade of unity is that of absoluteness, which in Shiite teachings such as the interpretations of the verses and traditions of Ahl al-Bayt (PBUT) is nicely and elegantly tied up with the infinity of the Almighty; the people of mystical knowledge have considered such unity/monotheism to be the kernel of their mystical knowledge.

For this purpose, the author seeks to answer this question: what is the relationship between this central doctrine in the Shiite interpretations and traditions and unity of absoluteness, and to what extent have those who hold the unity of existence benefited from it in theoretical mysticism or been influenced by the doctrine of such unity/monotheism? In his response to this problem through a descriptive-analytical method, the author examines the evidences and proofs that are there in the interpretation of Shiite verses and traditions; they express this great concept of unity/monotheism and its connection with monotheism of One. Some of these evidences suffice for the purpose alone, but others -as will be shown- along with other rational evidences would fulfil our purpose in explaining this relationship.

Keywords: *unity/monotheism, unity of absoluteness, infinite, unity, divine monotheism.*

Date Recive: 2023 July 17

Date Accept: 2024 August 4

* An assistant professor of Al-Mustafa International University. javad_jafaryan@miu.ac.ir.

3 / The Role of Shiite Doctrines in Understanding the Unity of Absoluteness

Javad Jafarian

**4 / Kant's Objections to Anselm's Ontological Argument and its Evaluation from
Ayatollah Javadi Amoli's viewpoint**

Nawrozali Rohaninejad

**5 / A Comparative Study of the Scope of the Infallibility of the Holy Prophet from the
Perspective of Reason as per the Views of Ayatollah Hakim and Allameh Tabatabaai**

Reza Azariyan

6 / Suhrawardi on Self-awareness (Similarities and Differences with Ibn Sina)

Abulqasim Sadeqi

**7 / A Revision to the Argument of the Righteous from Allameh Tabatabaai's Perspective
and an Examination of Professor Fayazi's Objection**

Hamid Kumijani

8 / The Anthropological Foundations of "Irony" in the light of Transcendent Theosophy

Mostafa Azizi Alawijeh

**9 / The Role of Belief in Immortality of the Soul in Moral Life with a Look at the
Teachings of Mulla Sadra**

Mohammad Mehdi Gorjian Arabi

Fatemeh Najafi

In The Name of God

Bi-quarterly Journal of

Hikmat & Islamic Philosophy

Almustafa International University

Vol.11, No.22, Spring & Summer 2024

Under Supervision of:

Affiliated to the Jame'at-al-Mustafa al-Alamiyyah
Imam Khomeini Specialized University

Executive Manager: Ali Abbasi

Editor-in-chief: Mohammad Mahdi Gorjiyan

Board of Writers:

- Einollah Khademi (full professor at Shahid Raja'i University, Philosophy and Islamic Wisdom).
- HmidReza Rezania (assistant professor at Jame'at-al-Mustafa al-Alamiyyah, Islamic Philosophy).
- Mohammad Nasser Rafee'ee (full professor at Jame'at-al-Mustafa al-Alamiyyah; Traditions and Quranic sciences Dept).
- Ali Abbasi (assistant professor at Jame'at-al-Mustafa al-Alamiyyah, Islamic Philosophy).
- Mohsen Qomi (assistant professor at Bagher al-olum University; Political Science department).
- Abulfazl Kiashemshaki (full professor at Amir Kabir University Tehran; Philosophy and Islami Wisdom).
- Mohammad Mahdi Gorjiyan Arabi (full professor at Bagher al-olum University; Islamic philosophy and Mysticism Dept).

Contributing Editor: Dr. Mahdi Karimi

Executive Expert: Mohammad Ali Niazi

Page Layout: Azim Ghahremanlu

Address:Theosophy and Islamic philosophy Department at Imam Khomeini Specialized University,
Jihad Square, Qom, Iran.

Tel: (+98)25 37110256 Fax: 37110256 P-box: 37145-143

www.miu.ac.ir

www.journals.miu.ac.ir

Email: pajoheshname.h.f@gmail.com