

اللَّهُمَّ احْمِ
الْعَرَبِينَ!

براساس نامه شماره ۳۱/۵۸۲۹ مورخ ۹۲/۳/۱۹ کمیسیون بررسی
نشریات علمی حوزه علمیه، درجه «علمی - ترویجی» به دو فصلنامه عقل و
دین اعطا گردید.

نمایندگان دو فصلنامه عقل و دین در شهرستانها

- ۱ - تهران، آقای وحیدی، خیابان استاد مطهری، دانشکده الهیات.
- ۲ - قم، بوستان کتاب، تلفن ۳۷۷۴۳۴۲۶
- ۳ - شیراز، آقای حاج حسینی، خیابان نادر، دفتر مجلس خبرگان رهبری، تلفاکس ۲۳۴۵۷۸۳ - ۰۹۱۷۸۸۸۳۳۴۴
- ۴ - فسا، آقای عبدالرحیم الهدادی، آموزش و پرورش، کارشناسی تعاونی، تلفن ۲۲۱۶۰۱۳ - ۰۹۱۷۳۳۴۸۶۳
- ۵ - جهرم، آقای حاج شکرالله جهان مهین، دانشگاه آزاد اسلامی تلفن ۰۹۱۷۱۹۰۵۱۰۰
- ۶ - قطب‌آباد، آقای مصطفی سامانی قطب‌آبادی، دانشگاه پیام نور، تلفن ۰۹۱۷۹۰۹۳۰۹۸

دو فصلنامه عقل و دین نشریه‌ای است مستقل که مقالات آن با همکاری گروهی از فرهیختگان تهیه و هزینه چاپ و نشر آن از محل فروش و اشتراک تأمین می‌شود.
از این رو فرهیختگان و پژوهشگران و علاقه‌مندان به مباحث تخصصی کلامی و اعتقادی و کتابخانه‌ها و مراکز علمی و پژوهشی را به همکاری علمی و تحقیقی و اشتراک فرا می‌خوانیم.
مستدعی است برای اشتراک دوره یکساله آن (۲ شماره) مبلغ ده هزار تومان به حساب شماره ۰۱۰۲۸۳۰۷۲۱۰۰۶ بانک ملی واریز فرمائید و فیش آن را همراه آدرس، به آدرس: قم، بوستان کتاب، بازاریابی و فروش ارسال فرمایید.

دو فصلنامه عقل و دین از طریق:

مرکز منطقه‌ای اطلاع رسانی علوم و فناوری www.ricest.ac.ir

و www.Ahmadbeheshhti.ir

www.Noor_majs.ir

به طور تمام وقت قابل دریافت است.

عقل و دین

دو فصلنامه علمی - ترویجی (مؤسسه نورالثقلین قم)

سال ششم - شماره دهم - بهار و تابستان ۱۳۹۳

صاحب امتیاز: آیه الله احمد بهشتی

مدیر مسئول: دکتر محسن ایزدی

سر دبیر: دکتر سعید بهشتی

مدیر اجرایی: مهدی بهشتی

هیئت تحریریه:

دکتر حسن ابراهیمی	استادیار دانشگاه تهران
دکتر سعید بهشتی	دانشیار دانشگاه علامه طباطبائی
دکتر منصور پهلوان	استاد دانشگاه تهران
دکتر محمد ذبیحی	دانشیار دانشگاه قم
دکتر عبدالمجید طالب تاش	استاد یار دانشگاه آزاد اسلامی واحد کرج
دکتر احمد عابدی	دانشیار دانشگاه قم
دکتر احد فرامرز قراملکی	استاد دانشگاه تهران
دکتر قاسمعلی کوچنانی	دانشیار دانشگاه تهران
دکتر محمد محمدرضائی	استاد دانشگاه تهران
دکتر فتح الله نجارزادگان	استاد دانشگاه تهران

نشانی: قم، خیابان دورشهر، کوچه ۱۸، کوچه هشتم، پلاک ۱۴۲

تلفن و نمابر: ۳۷۷۳۴۴۳۸

- مطالب مندرج در دوفصلنامه عقل و دین مبین آراء و نظریات نویسندگان است و از این بابت مسئولیتی متوجه مجله نیست.
- عقل و دین از مقاله‌های تحقیقی و از نوع تحلیلی اصیل (یا پژوهشی بنیادی) که در آن به ارائه مطلب یا نظریه‌ای بدیع در زمینه‌های تخصصی فلسفه و حکمت پرداخته شده باشد استقبال می‌کند (و از چاپ مقاله‌های مبتنی بر گردآوری یا ترجمه معذور است).
- عقل و دین به‌ویژه از مقاله‌های برگرفته از پایان‌نامه‌ها که طی آن نظری بدیع مطرح شده باشد و با مشارکت استاد راهنما و دانشجو تدوین شده باشد استقبال می‌کند.
- صرفاً مقاله‌هایی برای انتشار در مجله پذیرفته می‌شود که در هیچ نشریه داخلی یا خارجی یا مجموعه‌های دیگر چاپ نشده و یا همزمان برای آنها ارسال نشده باشد.
- مجله در قبول یا رد یا اصلاح و ویرایش مقاله‌های دریافتی آزاد است.
- ارسال چهار نسخه از مقاله به همراه دیسکت تایپ شده آن مراحل ارزیابی و انتشار مقاله را تسریع می‌بخشد.
- نویسندگان محترم مقاله‌های خود را به همراه نامه مجزای درخواست انتشار که در آن عنوان مقاله، نام و نام‌خانوادگی، رتبه علمی و محل دقیق فعالیت علمی نویسنده و نشانی دقیق اعم از آدرس پستی، تلفن، دورنگار و پست الکترونیک (تماماً به زبان‌های فارسی و انگلیسی) ذکر شده باشد از طریق پست عادی یا پست الکترونیک به نشانی مجله ارسال فرمایند. از آنجاکه مقاله‌ها توسط سه داور، که اطلاعاتی از مشخصات نویسنده ندارند، ارزیابی خواهد شد، هیچ‌یک از اطلاعات مربوط به نویسنده در خلاصه و اصل مقاله ذکر نشود.
- کلیه مقاله‌ها باید دارای عنوان، چکیده (حداکثر ۱۵۰ کلمه) و واژگان کلیدی (حداکثر ۵ واژه) به دو زبان فارسی و انگلیسی باشد.
- حجم مقاله از ۶۰۰۰ کلمه تجاوز نکند و در صفحات کاغذ A4 یک‌رو، با فاصله تقریبی میان سطور ۱/۵ سانتی‌متر ترجیحاً با قلم مبرای ۱۳ در برنامه‌های Word2000 یا Word XP حروف‌چینی شود.
- ارجاعات مقاله‌ها به‌صورت ارجاع در متن و به شیوه APA باشد:
- برای ارجاع به منابع، بلافاصله پس از نقل قول، نام خانوادگی نویسنده، سال انتشار و صفحه منبع مورد نظر در داخل پرانتز نوشته شود. مثال (جهانگیری، ۱۳۶۶، ص ۲۱۰)
- در مورد منابع غیرفارسی، اطلاعات داخل پرانتز به زبان اصلی نوشته شود. مثال: (Ladyman, 2003, p.115)
- اگر از یک نویسنده در یک سال پیش از یک اثر منتشر شده باشد، این آثار با ذکر حروف الف، ب، ... یا a و b و ... پس از سال انتشار از هم متمایز شوند.
- فهرست منابع: در پایان مقاله ابتدا منابع فارسی و سپس منابع لاتین به ترتیب حروف الفبا و بر اساس نام‌خانوادگی نویسنده به صورت زیر ذکر شود:
- کتاب: نام‌خانوادگی نویسنده، نام نویسنده. (تاریخ انتشار). نام کتاب به ایتالیک. نام مترجم. محل انتشار: نام ناشر.
- مقاله: نام‌خانوادگی نویسنده، نام نویسنده. (تاریخ انتشار). «عنوان مقاله». نام مترجم. نام نشریه به ایتالیک. شماره نشریه. شماره صفحات مربوط به مقاله.
- منابع اینترنتی: نام‌خانوادگی نویسنده، نام نویسنده. (تاریخ دسترسی). «عنوان مقاله». نام وب سایت (یا عنوان نشریه‌ی الکترونیکی، جلد شماره (سال)): صفحه/ پاراگراف. آدرس اینترنتی.

فهرست مطالب

۷.....	جایگاه علوم انسانی
۷.....	هیأت تحریریه
۲۳.....	افضل صحابه کیست؟
۲۳.....	احمد بهشتی
۴۷.....	بررسی برهان ابن سینا بر ضرورت نبوت با توجه به معضله عرفی کردن دین
۴۷.....	مهدی بهشتی
۶۷.....	تبیین اراده ذاتی و فاعلیت وجودی خداوند از رهگذر نظریه‌ی عنایت نزد ابن سینا
۶۷.....	شهاب الدین ذوفقاری
۸۹.....	نقد و بررسی مبانی برهان حدوث متکلمین درباره‌ی اثبات خدا
۸۹.....	مصطفی سامانی قطب آبادی
۱۰۵.....	دین و رابطه قلب و عقل
۱۰۵.....	سید علی رضا کبیری

سخن آغازین

جایگاه علوم انسانی

هیأت تحریریه

چکیده

این نوشتار، نخست مروری دارد بر دو تقسیم از تقسیمات علوم که یکی میراث ارسطوست که ابن سینا آن را در برخی از آثار خود بازتاب داده است، و دیگری از خود وی. سپس نگاه کوتاهی دارد بر چند تقسیمی که در اروپا و در قرون جدید مطرح شده است.

نگارنده علوم را به انسانی و غیرانسانی تقسیم کرده و معتقد است که علوم انسانی با انسان و علوم غیرانسانی با اشیائی غیر از انسان سر و کار دارد، و بنابراین، ارزش علوم انسانی نسبت به علوم دیگر به همان اندازه است که انسان بر سایر اشیاء برتری دارد. در این میان فلسفه از جایگاهی والا برخوردار است، و باید به عنوان مادر علوم انسانی شناخته شود؛ زیرا فلسفه است که از مبدء و غایت و چرایی وجود انسان بحث می‌کند.

واژگان کلیدی: علوم، انسان، طبیعت، کمیات، مبدء، غایت

مقدمه

برای علوم تقسیمات مختلفی ذکر کرده‌اند. قدیم‌ترین تقسیمات، یادگار ارسطوست که ابن سینا آن را در اثر عظیم خود - یعنی شفا که جامع منطق و طبیعیات و ریاضیات و الهیات است - آورده است.

در این تقسیم، علوم به فلسفی و غیرفلسفی، و علوم فلسفی به نظری و عملی، و علوم فلسفی نظری به طبیعی و ریاضی و الهی، علوم فلسفی عملی به اخلاق و تدبیر منزل و سیاست تقسیم شده است. (ابن سینا، ۱۴۰۴ق: ۳ و ۴)

ابن سینا در کتاب دیگری که به منظور انعکاس نظرات خودش تالیف کرده، و از گرایش مشائی فاصله گرفته، به تقسیم جدیدی روی آورده که به شرح زیر است:

علوم یا مقطعی است یا غیرمقطعی. علوم غیرمقطعی را باید حکمت نامید. علوم غیرمقطعی یا اصلی است یا فرعی (مانند طب و فلاح). علوم اصلی یا آلی است (مانند منطق) یا غیرآلی است که خود به نظری و عملی تقسیم می‌شود. در علوم عملی غایت دانستن است برای عمل کردن که به اخلاق و تدبیر منزل و سیاست قابل انقسام است. در علوم نظری غایت تزکیه نفس است به دانستن. اگر موضوع این علوم - ذهناً و خارجاً - مخالطه ماده است، طبیعی، و اگر تنها در خارج مخالطه ماده است، ریاضی و اگر در خارج گاهی مخالطه ماده است و گاهی مجرد، علم کلی و اگر به هیچ وجه مخالطه ماده نیست، علم الهی است (ابن سینا، ۱۹۱۰م: ۷ و ۶)

ابن سینا الهیات را فلسفه حقیقی و فلسفه اولی، و مصحح مبادی سایر علوم، و حکمت حقیقی می‌نامد، و آن را برترین دانشی معرفی می‌کند که با برترین معلوم سر و کار دارد. معرفتی که این علم به انسان می‌دهد، صحیح‌ترین و متقن‌ترین معارف است، و ما را با اسباب عالیه کل هستی آشنا می‌سازد. (همان، ۱۴۰۴ق: ۵)

از آن جا که فلسفه، اعم علوم است، و هیچ چیزی از دایره موضوع و محمولات آن خارج نیست، غایتی که خارج از آن باشد، برای آن متصور نیست، و صد البته که فواید آن بی شمار است، ولی غایت یا علت غائی ندارد؛ چنان که برای موضوع آن، علتی به عنوان فاعل یا جز آن، متصور نیست؛ از این رو موضوع فلسفه - یعنی مطلق موجود - از داشتن علت فاعلی و غایی و مادی و صوری منزّه است، و اگر براهینی در این علم برتر، مطرح می‌شود، لمّی نیست، بلکه انی است؛ آن هم برهان انی مفید یقین که بر محور ملازمات عامه استوار است، و از یک لازم عام به لازمی دیگر رهنمون می‌شود. (طباطبایی، ۱۴۰۴ق: ۹)

سیر تقسیمات علوم در دنیای جدید

نخستین تقسیم از بیکن است. او در کتاب *ارجمندی و فزونی دانش*، علوم را برحسب قوای ذهن - یعنی حافظه و تخیل و خرد - تقسیم کرده است. تاریخ به حافظه، و شعر به تخیل، و فلسفه به خرد بستگی دارد. همه این‌ها به علوم انسانی مربوط است، و نه همه علوم. (فروغی، ۱۳۱۷ش: ج ۱، ص ۸۳)

پس از او نوبت به آمپر می‌رسد. علوم را به جهانی و عقلانی تقسیم می‌کند. موضوع علوم جهانی، ماده، و موضوع عقلانی ذهن است. علوم جهانی شامل ریاضی، فیزیک، طبیعی و طبی، و علوم عقلانی شامل فلسفه، سخن، هنر، نژادشناسی و علوم سیاسی است.

اگوست کنت فرانسوی علوم را به بسیط و مرکب و هر کدام را به آلی و غیرآلی تقسیم کرد. به نظر او جامعه‌شناسی از اهمیت والایی برخوردار است. (یوسف کرم، ۱۹۶۲م: ۳۲۰)

اسپنسر علوم را به مجرد و عینی یا هر دو تقسیم کرد. به نظر او علوم مجرد

عبارتند از منطق و ریاضیات (همان، ص ۳۵۷)

در کتاب فلسفه و علوم طبیعت، علوم را به ریاضی و فیزیک و شیمی و زیستی و روانشناسی و فلسفی و جامعه شناسی، و در کتاب زمینه جامعه شناسی، علوم را به علوم ماده بی جان، و علوم ماده جاندار، و علوم اجتماعی یا علوم انسانی تقسیم کرده‌اند.

در این تقسیمات، هیچ کدام توجهی که باید و شاید به علوم انسانی و جایگاه والای آن‌ها به لحاظ ارتباطی که با انسان و مقام و منزلت آن دارند. نشده است.

تقسیم علوم از نگاهی دیگر

ما می‌توانیم علوم را به انسانی و غیرانسانی تقسیم کنیم؛ هرچند که به یک لحاظ، همه علوم انسانی است؛ چرا که تنها انسان است که خدا به او قوه تفکر و تعقل داده، تا درباره خود و خدای خود و جهان هستی فکر کند، و علمی را پدید آورد که برخی از آن‌ها ابزاری است - مانند منطق - و برخی غیرابزاری است. برخی از علوم غیرابزاری به یک موضوع عام و مطلق و لابلشروط - آن هم لابلشروط مقسمی - نظر دارد، و برخی به موضوعات خاص و محدودی، مانند علوم طبیعی و ریاضی و اخلاقی و منزلی و سیاسی.

در عین حال، علمی که با انسان - آن هم به لحاظ انسانیت و تنها از همین حیثیت - سر و کار دارد، علوم انسانی می‌نامیم؛ ولی علمی که با طبیعت یا با کمیات متصل - از قبیل خط و سطح و حجم - یا با کمیات منفصل - مانند عدد - یا با الفاظ و کلمات و حروف - از قبیل علم لغت و علم صرف و نحو و تجوید - سر و کار دارد، علوم غیرانسانی می‌نامیم.

در این میان، ناگزیریم که به حکم ضرورت و به حکم شرافت و اهمیت،

فلسفه را از دایره علوم غیر انسانی خارج کنیم، و در دایره علوم انسانی قرار دهیم، و صدالبته که باید در مرکز دایره قرار گیرد؛ چرا که مرکز دایره، قطب و محوری است که مابقی اشعه ای است که از آن شروع و به آن ختم می‌شوند.

جایگاه فلسفه

آیا آموختن فلسفه و تفکر فلسفی برای انسان ضرورت دارد، یا امری است تفننی و زاید و بیهوده که نه به درد دنیای انسان می‌خورد، و نه به درد آخرتش؛ چرا که ثمره ای جز اتلاف وقت ندارد؟!

پاسخ این است که انسانیت انسان بدون فلسفه، مورد تردید است. حقیقت این است که نه انسان بدون فلسفه انسان، و نه فلسفه بدون انسان فلسفه است. فلسفه، علم وجودشناسی است. مگر ممکن است که انسان از وجودشناسی سرباز زند؟! فلسفه یعنی علم به آغاز و انجام هستی. مگر ممکن است که انسان بدون علم به آغاز و انجام هستی، انسان باشد؟! البته اگر حد انسان را آنگونه که در شعر سنائی مطرح شده، تلقی کنیم، می‌توان به هر موجودی که اهل فلسفیدن و تفکر در آغاز و انجام هستی نیست، انسان گفت. شعر سنائی این است:

حد انسان به مذهب عامه	حیوانی است مستوی القامه
پهن ناخن برهنه پوست زموی	به دو پا رهسپر به خانه و کوی
هرکه را بنگرند کاین سان است	می‌برندش گمان که انسان است

باری «فلسفه از دو جهت برای انسان ضرورت داد: یکی از جنبه فکری و

یکی از جنبه عملی». (مطهری، ۱۳۶۶ش: ۱۴)

همه می‌خواهند از آغاز و انجام جهان، آگاهی پیدا کنند. اگر این آگاهی از راه صحیح و از مجرای درست حاصل نشود، به بیراهه می‌افتد، و انسان را در دام

فلسفه‌های غلط، و جهان بینی‌های مادی گرفتار می‌کند. آنگاه چه خواهد شد؟! تفکر صحیح و روشمند به انسان روحیه و نشاط می‌بخشد. این جاست که هم ضرورت فکری آن معلوم می‌شود، و هم ضرورت عملی آن.

درباره ضرورت فکری آن، همین اندازه بس که «انسان خود را جزء جهانی می‌بیند که آغاز و انجام و حقیقت و کنه آن بر وی نامعلوم است، و منتهای آرزوی او این است که از راز این حقیقت تا آنجا که برای وی میسر است، آگاه شود، و از این جهت است که هیچ بشری در دنیا پیدا نمی‌شود که پیش خود، تفسیری از جهان هستی نکند، و حتی اگر انسان با یک پیرزن بی سواد نیز برخورد کند، می‌بیند او نیز در این باره فکر کرده، و فکر خود را با یک توجیه و تفسیر عامیانه قانع ساخته است، و در تمام طبقات بشر نظیر همان توجیه و تفسیر را شما پیدا خواهید کرد.» (همان)

و اما ضرورت عملی آن، روشن‌تر است؛ زیرا در زندگی انسان آن عملی ارزش دارد که تکیه گاه فکری صحیح داشته باشد، نه هر عملی. «طرز تفکر انسان درباره هستی و جهان ممکن است طوری باشد که او را خشک و جامد و سرد و بی روح نماید. ممکن است او را جدی و فعال کند، و ممکن است او را تنبل و لاقید بار آورد. ممکن است طوری باشد که او را خوش بین و دارای حسن نظر به جهان و جهانیان و رئوف و مهربان بار آورد، و ممکن است برعکس، بدبین و بدگمان و قسی القلب و بی رحم نماید.» (همان، ص ۱۵)

آری فرق میان جهان بینی الهی و جهان بینی مادی در روحیه و اخلاق و عمل از زمین تا آسمان است.

خطای پراگماتیسم

ما نباید از ارزش و اعتبار عمل غافل بمانیم. اما کدام عمل؟ آیا حقیقت آن است

که در عمل، مفید باشد، یا عمل مفید آن است که تابع حق و حقیقت باشد؟ پراگماتیست‌های آمریکایی می‌گفتند: «غرض از حیات همانا عمل است نه نظر، و بالتیجه فعالیت عقل، اولاً و بالأصله در منشأیت اثر عملی است، و کار عقل در این است که به امر حیات و تسهیل معیشت و به ارضای تمایلات مختلف ما مدد رساند؛ بنابراین، علم را قدر و اعتبار عملی است، و کار آن نیست که ماهیت اشیاء را به ما بشناساند، بلکه عبارت است از این که وسائل تأثیر و تصرف در آن‌ها را به دست بدهد، و آن‌ها را با حوائج ما سازگار و موافق سازد.» (پول فولکیه، ۱۳۴۷ش: ۳۵۷)

این نظریه اصالت عمل آمریکایی به افراط گرایید، و انسان را در حد حوائج معیشتی پایین آورد و شکست خورد؛ از این رو ویلیام جیمز گفت: «سعی من در ترویج نظریه خود درباره حقیقت، تقریباً مواجه با شکست بوده است.» (همان، ص ۳۵۹)

پراگماتیست‌های فرانسوی از افراط به اعتدال گراییدند، و گفتند: «گران‌بهارترین حقایق، آن حقیقتی است که ما را قادر سازد به این که استعدادها و تمکانات انسانی را که در نهاد آدمی نهفته است، از قوه به فعل آوریم، و قدرت جان بخش این حقیقت، به همان اندازه که ما در یافتن آن، بیشتر دخیل باشیم، و بیشتر تعلق به خصوص ما داشته باشد، بیشتر خواهد بود.» (همان، ص ۳۵۸)

حقیقت، تکیه گاه اخلاق نیکو، و زیر بنای عمل مفید است. فلسفه است که نیاز انسان را به لحاظ معرفت حقیقت برآورده می‌کند، و راه او را به سوی اخلاق و اعمال مفید می‌گشاید. قرآن کریم سرانجام تلخ و ناگوار انسان را در چند چیز خلاصه کرده است: نداشتن امید و اعتقاد به ملاقات خدا، خشنودی و اعتماد به زندگی دنیا، و غفلت از آیات الهی^۱ (یونس: ۱۰، آیه ۷ و ۸) همه این‌ها بر می‌گردد به جهان بینی غلط، یعنی جهان بینی مادی و دور از حق و حقیقت. با فرض غلط بودن

و مادیت جهان بینی، عمل هر چه باشد، امید سعادت و رستگاری نیست؛ زیرا هرگونه عمل و کسب و کرداری برخاسته از همان جهان بینی غلط است. اما اگر جهان بینی، صحیح و عقلانی و غیرمادی و وحیانی باشد، سرنوشت انسان همان است که قرآن می‌گوید: «آن‌هایی که ایمان و عمل صالح دارند، خدای متعال به برکت ایمانشان، آن‌ها را هدایت می‌کند»^۲ (همان، آیه ۹) نه به برکت ایمان و عمل صالح، و این، نشان می‌دهد که اصالت با جهان‌بینی و معرفت حقیقت است، نه با عمل؛ هر چند که عمل برخاسته از جهان بینی حقیقی همچون خود آن جهان بینی نور است؛ ولی نور معرفت و جهان بینی پیشاپیش اهل ایمان و نور عمل صالح در سمت راستشان در شتاب است.^۳ (حدید: ۵۷، آیه ۱۲، و تحریم: ۶۶، آیه ۸)

قرآن کریم عمل را تابع شاکیله آدمی شمرده است.^۴ (اسراء، ۱۲، آیه ۸۴) از این بیان قرآنی استفاده می‌شود که میان ملکات و احوال نفسانی رابطه خاصی است. (طباطبایی، ۱۳۸۶ق: ج ۱۳، ص ۲۰۳) اگر انسان از جهان بینی صحیح و دقیق الهی برخوردار باشد، به اعتقادات صحیح و ملکات و احوال پسندیده نفسانی و به عمل صالح می‌رسد.

انسان مالک حقیقی عمل خویش است^۵ (نجم: ۲۷، آیه ۳۹) همان طوری که عقیده قائم به انسان است، عمل نیز قائم به انسان است، و به بقای او باقی است (طباطبایی، ۱۳۹۱ق: ج ۱۹، ص ۵۰) و البته قیام، طولی است، یعنی قیام عمل به عقیده، و قیام عقیده به انسان.

تأثیر حالات نفسانی در عمل از نظر قرآن محرز است. مثلاً نماز صابران ثواب بهترین نماز را دارد؛ هر چند که در ذات خود، بهترین نماز نباشد. (همان، ۱۳۸۵ق: ج ۱۲، ص ۳۶۳) زیرا قرآن می‌گوید: «ما اجر صابران را مطابق بهترین اعمالی که انجام داده‌اند، خواهیم داد».^۶ (نحل: ۱۶، آیه ۹۶) در آیه بعد هم ایمان

زنان و مردان مؤمنی که عمل صالح انجام داده‌اند، را ملاک دادن بهترین پاداشی که به بهترین اعمال آن‌ها داده می‌شود، قرار داده است.^۱ (همان، آیه ۹۷)

آب یا سراب

تمام سبک‌ها و روش‌های زندگی بر جهان بینی استوار است؛ ولی باید توجه داشت که جهان بینی یک نوع، و منحصر در یک چشمه زلال و یک منبع بی همال نیست. اکثر جهان بینی‌ها و فلسفه‌ها سرابند، و نمی‌توانند به عنوان یک علم انسانی مادر، به سایر علوم انسانی که محوری جز انسان ندارند، جهت صحیح بدهند، و نیز علوم غیر انسانی را از آفت زدگی سکولار، پالایش کنند، و در مسیر استحکام و برافراشتن کاخ شکوهمند خداشناسی و خداباوری و تعبد و تسلیم قرار دهند. و جملگی ابزاری شوند برای فراهم کردن یک سبک زندگی مدرن انسانی و اسلامی.

متأسفانه فلسفه‌های مدرن غربی این قدر تشمت و اختلاف و پراکندگی دارند که به جای این که به انسان‌ها جهت دهند، جز سرگردانی و حیرت و ضلالت، بار و بری نداشته، و جز یأس و سرخوردگی ارمغانی نداشته‌اند.

آن فلسفه ای که می‌تواند در درجه اول دیگر علوم انسانی را در مسیر صحیح قرار دهد، و سکولاریسم قهار را از مراکز علمی بزدايد، و همچون آب زلال، کام تشنه بشریت را سیراب کند، فلسفه الهی است که اگر چه بر حسب ترتیب زمانی از منطق و طبیعیات و ریاضیات متأخر است، ولی به لحاظ شرافت و مزیت بر آن‌ها فضیلت و ریاست دارد. به همین جهت است که به اعتباری نام «مابعدالطبیعه» و به اعتباری نام

«ماقبل‌الطبیعه» بر آن، اطلاق می‌شود. (ابن سینا، ۱۴۰۴ق: ص ۲۱ و ۲۲)

گویا انسانیت کنونی با علوم انسانی، و علوم انسانی از انسانیت، و انسانیت از خودش بیگانه شده است، و چاره ای نیست که برای رسیدن به سبک صحیح

زندگی انسانی - که طبیعتاً اسلامی است - این‌ها باید باهم آشتی کنند، و این یاران از هم گسیخته باید یکدیگر را در آغوش گیرند.

نارواترین پدیده عصر ما این است که علوم به اصطلاح انسانی، انسانی نیستند، و این فاجعه است. فاجعه بزرگ تر، از خود بیگانگی انسان است، و فاجعه بزرگ ترین، این است که به فلسفه به عنوان یک علم انسانی برتر، و به انسان علم مادر نظر نمی‌شود، و هرکس از هرگوشه ای برمی‌خیزد، و چیزهایی به نام فلسفه نشخوار می‌کند، مورد استقبال همه آن‌هایی که هم از انسانیت خود، و هم از حکمت ناب الهی و هم از علوم انسانی جهت دار و غایتمند، گسیخته و بیگانه شده‌اند، و تمام وجود و جوانب و لوازم و شرایط زندگیشان را فراگرفته، واقع می‌شود. آری خاصیت سراب همین است.

جایگاه انسان

قدر مسلم این است که که کره زمین و همه اشیایی که در داخل و خارج آن وجود دارند، در خدمت انسان، و به تعبیر قرآن، برای انسان تسخیر شده‌اند، و صد البته که تسخیرکننده خدای متعال است نه انسان.

این مطلب هم مورد تأیید عقل است، و هم مورد تصدیق وحی؛ چرا که انسان‌ها بدون هیچ دغدغه ای آن را باور دارند، و در حقیقت از بدیهیات عقل ایشان است، و نیز در چند جای قرآن به صورت جزیی ذکر شده است؛ ولی جامع ترین و کلی ترین آیات تصریح کرده است که خداوند همه آن چه در زمین و آسمان هاست، مسخر انسان ساخته است.^۹ (لقمان: ۳۱، آیه ۲۰)

مگر نه انسان به عنوان خلیفه خدا بر روی زمین آفریده شده است؟ مگر نه فرشتگان برانسان سجده کردند؟ مگر نه امانتی که کوه‌ها و آسمان‌ها و زمین از

تحمل آن سرباز زدند، تنها انسان بود که آن امانت را تحمل کرد؟ این امانت، امانت تکلیف بود، یا امانت عقل یا امامت و ولایت؟ چه بود؟ هر چه بود، تحمل آن کار آسانی نبود! مگر نه انسان را ظلوم جهول نامیدند؛ زیرا به نفس خود رحم نکرد، و در مقام جهاد با نفس اماره، او را کشت، و همه ما سوی الله را در بوتہ جهل نهاد، و موضوع علم خود را «الله» قرار داد و به دیگران در پرتو نور او نگریست. (خورازمی، ۱۳۷۹: ۱۰۰) و تنها انسان است که در پی علم افضل به معلوم افضل است. (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۵)

درست است که انسان از عناصر سازنده این عالم به وجود آمده، ولی در وجود او استعدادی است که در هیچ عنصری از عناصر طبیعت یافت نمی‌شود. درست است که انسان از پوست و گوشت و استخوان و رگ و پی به وجود آمده، و از این حیثیت با جانوران فرقی ندارد؛ ولی در کنه وجود او چیزی است که در هیچ جانوری نیست.

آن چه در انسان هست و در غیرانسان یعنی جمادات و نباتات و حیوانات نیست، عبارت است از فکر و اندیشه، و اصولاً انسان یعنی همین!

ای برادر تو همین اندیشه‌ای	ما بقی تو استخوان و ریشه‌ای
گر گل است اندیشه تو گلشنی	ور بود خاری تو همیشه گلخنی
ور گلابی برسر جیب‌ت زبند	ور تو چون بولی برون‌ت افکنند

(بلخی، جلال الدین محمد، ۱۳۳۸ش: ۱۱۸)

اگر انسان مرکز و محور همه مخلوقات است که در آسمان و زمین وجود دارند، چرا نباید علوم انسانی نیز مرکز و محور همه علوم باشد؟!

شرافت علوم به موضوع آن هاست. موضوع علوم انسانی انسان است. فلسفه هم فلسفه انسان است. انسان بی فلسفه انسان نیست؛ چرا که بی فکر است. انسان بی فکر،

یک جانور دوپاست. موضوع علوم طبیعی طبیعت و موضوع علوم ریاضی کمیت است. طبیعت چیزی جز سنگ و خاک و آب و آتش و گیاه و درخت و جانور نیست. کمیات چیزی جز عدد و خط و سطح و حجم نیست. آیا این‌ها برترند که مستخلف علیه شمرده می‌شوند، یا انسان که خلیفه و مستخلف است؟! مگر نه مستخلف بر مستخلف علیه برتری دارد؟ آیا این‌ها برترند که خادم انسانند، یا انسان برتر است که مخدوم آن‌هاست؟! آیا علوم مربوط به مخدوم برتر است یا علوم مربوط به خادم؟!

مادامی که علوم انسانی همچون خود انسان از مرکزیت و محوریت خارج باشد، و به حاشیه رانده شود، نه علوم انسانی ارزش واقعی خود را باز می‌یابند، و نه انسانی که از خود بیگانه شده، و در خدمت تکنیک و اقتصاد و علوم قرار گرفته است. چرا نباید فلسفه مطلق، همچون گذشته مادر علوم باشد و فلسفه‌های مضاف مشرف بر علوم بوده و این‌ها بر مینای فلسفه مطلق به علوم جهت دهند؟! مشکل اصلی این است که به انسان به عنوان یک شیء طبیعی و به عنوان یک جانور دوپای آزمایشگاهی می‌نگرند، و او را جزئی از جواهر و اعراض این عالم می‌شناسند، بلکه از جزء هم نازل‌تر و فروتر، در نتیجه ارزشی در حد یک کالا دارد. در گذشته این کالا در بازارهای برده فروشی خرید و فروش می‌شد. درست است که این بازارها برحسب ظاهر تعطیل شده است، ولی روح بردگی و استثمار همچنان حاکم است، و انسان‌هایی که خیال می‌کنند به آزادی رسیده‌اند، همچنان روح و نشان زیر زنجیرهای فرساینده این روزگار، آشفته و فرسوده شده است. خدای متعال هنگامی که پیامبر خود را معرفی می‌کند، او را به عنوان بردارنده غل‌ها و زنجیرها بر دست و پای همه انسان‌ها - نه فقط برده‌ها - معرفی کرده است.^۱ (اعراف: ۷، آیه ۱۵۷)

تا زمانی که این غل و زنجیرها برداشته نشود، و در پرتو تعلیمات انبیا فکر و روح و قلب و عواطف انسان از بندگی و بردگی طبیعت آزاد نشود، علوم انسانی

هم مغلوب و مقهور و برده علوم دیگر خواهند بود. اگر شرافت علوم را به لحاظ غایات آنها ارزیابی کنیم، علوم ربانی بر علوم غیر ربانی برتری می‌یابند. در این صورت، تنها علوم ربانی ارزش می‌یابند، و علوم غیر ربانی بی ارزش، بلکه ضد ارزش خواهند بود. علوم یا باید ربانی باشند یا در سبیل نجات، همانگونه که مردم یا باید عالم ربانی باشند یا در سبیل نجات، و در غیر این صورت به پشه‌هایی می‌مانند که همواره سرگردانند و باد و طوفان آنها را به این سو و آن سو می‌برند.^{۱۱} (نهج البلاغه فیض الاسلام، حکمت ۱۳۹)

با این حساب، فلسفه ناب الهی، علم ربانی و فیلسوف کامل الهی، عالم ربانی و سایر علوم باید تابع علم ربانی و بر سبیل نجات، و سایر علما نیز باید در همین سبیل قرار گیرند.

اگر فلسفه الهی را مافوق علوم انسانی یا یکی از علوم انسانی - ولی به عنوان مرکز و محور آنها - بشماریم، علوم انسانی هم به لحاظ موضوع و هم به لحاظ غایت بر سایر علوم تقدم می‌یابند؛ زیرا هر علمی که به غایت نزدیک‌تر است، بر علمی که دورتر است، اشرف و افضل خواهد بود.

ابن سینا معتقد است که فلسفه ناب الهی هم خودش برترین علم است، و هم معلومش برتر است. (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۵)

نتیجه

در میان تقسیماتی که از عصر فلاسفه یونان تا امروز به دست ما رسیده، تقسیمی نیافتیم که به جایگاه انسان و علوم انسانی توجهی که در خور آنهاست، مبذول کرده باشد.

ما معتقدیم که علوم غیرانسانی سر و کارشان با جوهر بی جان و کم و کیف و اعراض دیگر است؛ از این رو مقام و مرتبه آنها بعد از علوم انسانی است؛ ولی علوم انسانی با موجودی سر و کار دارند که خدای متعال همه آن چه در زمین و آسمان آفریده، برای خاطر او تسخیر کرده است. بنابراین، ارزش علوم انسانی به همان اندازه ارزش خود انسان است.

در میان علوم انسانی، فلسفه را باید اصل و ریشه و به منزله مادر بشناسیم، زیرا فلسفه - آن هم فلسفه راستین الهی - است که جایگاه و موقعیت انسان را می‌شناساند، و به او می‌گوید که کیست و چیست و از کجا آمده، و به کجا می‌رود. اگر از این فلسفه چشم‌پوشیم، همه علوم و - مآلاً - خود انسان در مزبله سکولاریسم سقوط می‌کنند.

پی‌نوشت‌ها

۱. ﴿ إِنَّ الَّذِينَ لَا يُرْجُونَ لِقَاءَنَا وَرَضُوا بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَاطْمَأَنَّنُوا بِهَا وَالَّذِينَ هُمْ عَنْ آيَاتِنَا غَافِلُونَ * أُولَٰئِكَ مَا وَاهُمُ النَّارُ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ ﴾.
۲. ﴿ إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ يَهْدِيهِمْ رَبُّهُمْ بِإِيمَانِهِمْ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهِمُ الْأَنْهَارُ فِي جَنَّاتِ النَّعِيمِ ﴾.
۳. ﴿ يَوْمَ تَرَى الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ يَسْعَى نُورُهُمْ بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَبِأَيْمَانِهِمْ ﴾.
۴. ﴿ يَوْمَ لَا يُخْزِي اللَّهُ النَّبِيَّ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ نُورُهُمْ يَسْعَى بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَبِأَيْمَانِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَتْمِمْ لَنَا نُورَنَا ﴾.
۵. ﴿ كُلُّ يَعْمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِ ﴾.
۶. ﴿ وَأَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى ﴾.
۷. ﴿ وَلَتَجْزِيَنَ الَّذِينَ صَبَرُوا أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴾.
۸. ﴿ مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مَنْ ذَكَرَ أَوْ أَنْفَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴾.
۹. ﴿ أَلَمْ تَرَوْا أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعْمَهُ ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً ﴾.
۱۰. ﴿ الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْنُوتًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ ﴾.
۱۱. الناس ثلاثة: عالم رباني و متعلم على سبيل نجاه و همج رعاع، أتباع كل ناعق يميلون مع كل ريح، لم يستضيئوا بنور العلم.

کتابنامه

- قرآن.

۱. نهج البلاغه.
۲. ابن سینا. (۱۴۰۴ق). الشفاء الالهيات. تحقیق الاب قنواتی و سعید زاید. قم: مکتبه آیه الله مرعشی نجفی.
۳. _____ (۱۹۱۰م). منطق المشرقيين. تهران: مکتبه جعفری تبریزی.
۴. بلخی، جلال الدین محمد. (۱۳۳۸ش). کلیات مثنوی. تهران: کتابفروشی اسلامیة.
۵. پول فولکیه. (۱۳۴۷ش). فلسفه عمومی یا مابعدالطبیعه. ترجمه یحیی مهدوی. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۶. خوارزمی، تاج الدین حسین. (۱۳۷۹ش). تصحیح آیه الله حسن زاده آملی. چاپ دوم. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۷. طباطبائی، سید محمد حسین. (۱۴۰۴ق). نهیة الحکمه. تصحیح استاد نورانی. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۸. _____ (۱۳۹۱ق). المیزان فی تفسیر القرآن. ج ۱۳. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۹. _____ (۱۳۸۵ق). المیزان فی تفسیر القرآن. ج ۱۲. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۱۰. _____ (۱۳۹۱ق). المیزان فی تفسیر القرآن. ج ۱۹. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۱۱. فروغی، محمد علی. (۱۳۱۷ش). سیر حکمت در اروپا. تهران: بنگاه مطبوعاتی صفی علی شاه.
۱۲. مطهری، مرتضی. (۱۳۶۶ش). مقالات فلسفی. جلد دوم. چاپ اول. تهران: انتشارات حکمت.
۱۳. یوسف کرم. (۱۹۶۲م). تاریخ الفلسفة الحديثة. دارالمعارف مصر.

افضل صحابه کیست؟

احمد بهشتی^۱

چکیده

از آن جایی که صحابت پیامبر ﷺ برای آن‌هایی که منحرف نشده‌اند، فضیلت محسوب می‌شود، و از آن جایی که همه صحابه در فضیلت یکسان نیستند، این نوشتار در پی این است که به دور از تعصب و جمود، افضل صحابه را شناسائی کند. با توجه به این که برخی به فضیلت ابوبکر رای داده، و احیاناً عمر را هم بعد از ابوبکر افضل شمرده‌اند، در این نوشتار، با استناد به مناظره امیرالمؤمنین ﷺ با ابوبکر و ملاکات مستند و مستدلی که آن حضرت برشمرده، ثابت کرده ایم که آن حضرت بر همه صحابه برتری دارد. به دلایل و ملاکات خواجه طوسی هم اشاره کرده ایم.

واژگان کلیدی: پیامبر ﷺ، علی ﷺ، ابوبکر، صحابه، افضل، قرآن، سنت،

تاریخ

۱. دانشگاه آزاد اسلامی - واحد علوم و تحقیقات تهران. www.ahmadbeheshti.ir

مقدمه

در روایتی آمده است که پیامبر گرامی اسلام فرمود: «من سرور پیامبران و رسولانم. من از فرشتگان مقرب برترم. اوصیای من سرور اوصیای پیامبران و رسولانند. و ذریه من برترین ذریه‌های همه فرستادگان خدایند. و کسانی که از اصحاب من راه و رسم مرا پیموده‌اند، برترین اصحاب همه پیامبرانند. و دخترم فاطمه سرور همه زنان عالم است، و زن‌های طاهره من، مادر همه مؤمنانند. و امت من بهترین امتی است که برای نجات مردم جهان برگزیده شده است. در روز قیامت پیروان من بیشترین است و حوض کوثر من به قدری پهناور است که شمار جام‌هایی که در آن جای گرفته به اندازه ستارگان آسمان است و خلیفه من بر سر حوض، همان است که در دنیا خلیفه من است. پرسیدند: خلیفه شما کیست؟ فرمود: امام مسلمانان و امیر مؤمنان و مولای ایشان علی بن ابوطالب که اولیای خود را آب می‌دهد، و دشمنان خود را دور می‌کند، همان گونه که شما شتر غریبه را از نوشیدن آب باز می‌دارید. سپس فرمود: هر که علی را دوست دارد، و او را اطاعت کند، فردای قیامت بر حوض من وارد می‌شود، و در بهشت در درجه من با من است، و هر که علی را دشمن بدارد، و او را معصیت کند، نه من او را می‌بینم، و نه او مرا، و گرفتار دوزخ می‌شود» (مجلسی، بی تا: ج ۸، ص ۲۲، ح ۱۵)

مطابق روایت فوق، اصحاب راستین پیامبر - یعنی آن‌هایی که راه و رسم او را پیموده‌اند، نه همه کسانی که به مصاحبت و معاصرت او نائل آمده‌اند - برترین صحابه همه پیامبران گذشته‌اند.

از برخی از روایات استفاده می‌شود که همه معاصرین در زمره اصحاب نیستند.

مردی سوگند یاد کرد که اگر معاویه از اصحاب پیامبر ﷺ باشد، زنش مطلقه است. فقها فتوا دادند که زن باید از شوهرش جدا شود؛ زیرا معاویه از اصحاب بوده است.

مساله را از امام هشتم علیه السلام پرسیدند. او فرمود: زن، مطلقه نیست. فقها در نامه‌ای از حضرتش درخواست کردند که بگوید: چرا آن زن، مطلقه نیست؟! مگر معاویه از اصحاب پیامبر ﷺ نبوده است؟!!

امام علیه السلام در پاسخ آن‌ها نوشت: «این مطلب مطابق روایتی است که شما از ابوسعید خدری نقل کرده اید که چون مسلمانان در فتح مکه زیاد شدند، پیامبر اکرم ﷺ به آن‌ها فرمود: «شما خوب ترینید، و اصحاب من خوب ترینند، بعد از فتح مکه، هجرت نیست»^۱ با این سخن، پیامبر اکرم ﷺ هجرت را پس از فتح مکه باطل کرد. و این مسلمانان را در زمره اصحاب قرار نداد».

فقها استدلال امام رضا علیه السلام را پذیرفتند، و از فتوای خود بازگشتند. (همان، بی تا: ج ۱۹، ص ۸۹ و ۹۰، ح ۴۴)

بنابراین، آن‌هایی که بعد از فتح مکه مسلمان شده‌اند، از اصحاب پیامبر محسوب نمی‌شوند، و اگر مهاجرت کرده‌اند، در زمره مهاجرین نیستند، و حتی جهاد و انفاق آن‌ها با جهاد و انفاق آنان که قبل از فتح مکه جهاد و انفاق کرده‌اند، برابر نیست. در عین حال خدای متعال به همه آن‌ها وعده پاداش نیکو داده است.^۲ (حدید: ۵۷، آیه ۱۰)

کسانی که قبل از فتح مکه، با هجرت یا بدون هجرت به پیامبر ﷺ می‌پیوستند، در زمره اصحاب بودند، و این مقتضی یک فضیلت بود، و اگر مانعی در برابر آن قرار نمی‌گرفت، و ثابت و استوار می‌ماندند، همچون ستارگانی در شب‌های تاریک زندگی امت می‌درخشیدند. هجرت نیز در صورتی که قبل از

فتح مکه، و صرفاً به خاطر ایمان باشد، یک فضیلت است. چنان که خدای متعال فرمود: «آنان که ایمان آورده، و هجرت کرده، و با مال و جان در راه خدا جهاد کرده‌اند، درجه شان نزد خدا بزرگ‌تر است، و آنها رستگارند.»^۳ (توبه، ۹، آیه ۲۰) بنابراین، کسانی که در جریان فتح مکه مسلمان شده‌اند، از فضیلت والای هجرت و صحابت برخوردار نیستند.

و اما آن‌هایی که قبل از فتح مکه مسلمان شده‌اند، در صورتی که مهاجرت کرده‌اند، هم از فضیلت صحابت برخوردارند، هم از فضیلت مهاجرت. لکن صحابت و مهاجرت، همچون جهاد با مال و جان در راه خدا - که آن هم فضیلتی دیگر است - علت تامه نیستند؛ بلکه صرفاً مقتضی فضیلت شمرده می‌شوند. تحقق علت تامه منوط است به این که هم مقتضی موجود باشد، و هم مانع، مفقود.

از پیامبر اعظم ﷺ حدیثی نقل شده است که: «اصحاب من مانند ستارگانند. به هر کدام که اقتدا کنید، هدایت می‌شوید»^۴ و نیز: «اصحابم را به من واگذارید»^۵. در محضر امام هشتم علیه السلام راجع به آن دو حدیث سؤالی مطرح شد. فرمود: «صحیح است. مقصود کسی است که بعد از پیامبر خدای علیه السلام تغییر روش نداده، و به تبدیل راه و رسم روی نیاورده است». پرسیدند: از کجا بدانیم که تغییر روش داده، و به تبدیل راه و رسم روی آورده است؟ پاسخ داد: پیامبر علیه السلام فرمود: «روز قیامت افرادی از اصحاب من از حوض من دفع می‌شوند؛ همان گونه که شتران غریبه از آب منع می‌شوند، و من می‌گویم: خدایا اصحابم، اصحابم! به من گفته می‌شود: تو نمی‌دانی که این‌ها بعد از تو چه‌ها کردند! آن‌ها در زمره اصحاب شمال قرار می‌گیرند، و من می‌گویم: دور و محروم باشید از رحمت خدا! آیا فکر می‌کنید کسی که به تغییر روش و تبدیل راه و رسم روی نیاورده، به چنین سرنوشتی گرفتار می‌شود؟! (مجلسی، بی تا: ج ۲۸، ص ۱۸ و ۱۹، ح ۲۶)

آزادی فکر و اندیشه و عقیده و تعقل و تدبر، ویژه انسان‌های آزاده است؛ ولی تقلید و جمود و گریز از تفکر و تدبر ویژه اشخاصی است که صحابگی و معاصرت و مصاحبت و سلفیت را به تنهایی معیار و ملاک، بلکه علت تامه شناخته، و از زحمت آزاد اندیشی فاصله گرفته‌اند. اگر کسی عقلانیت را محور قرار دهد، نه به صحابی بودن معاصران پیامبر اکرم ﷺ دل می‌بندد، نه به تابعی بودن نسل بعد، بلکه نسل‌های بعد. آن چه مهم است طرز تفکر و عقیده و عمل افراد است. غزالی را باید قهرمان آزاداندیشی نامید. او استقلال فکری خود را این گونه بیان می‌کند: «آن چه از پیغامبر ﷺ به ما رسید، آن را به سر و دیده قبول کردیم. آن چه از صحابه رسید، بعضی گرفتیم و بعضی گذاشتیم. آن چه از تابعین رسید، ایشان مردانند، و ما مردانیم». (غزالی طوسی، ۱۳۶۱ش: بیست و یک) و هنگامی که از وی می‌پرسند، مذهب شافعی دارد یا حنفی؟ می‌گوید: «من در عقلیات مذهب برهان دارم، و در شریعات، مذهب قرآن، نه ابوحنفیه را بر من خطی است، و نه شافعی را بر من براتی». (همان) به نام او ۷۲ کتاب ثبت شده است. شصت و هفتمین کتاب او به نام *سرالعالمین و کشف ما فی الدارین* است. (همان، صفحه سی و هفت)

کتاب مزبور را در اواخر عمر نوشته، و در همین کتاب است که او اعلام کرده که به سعادت تشیع نائل آمده است. سبط ابن الجوزی حنبلی گواهی داده است که سرالعالمین از غزالی است. (فیض کاشانی، ۱۳۸۳ق: ج ۱، ص ۱) فرانسیس بیکن انگلیسی معتقد بود که بت‌های چهارگانه انسان را از کشف حقیقت باز می‌دارد: بت‌های طایفه ای که از خصایص طبع بشر است، و بت‌های شخصی که ناشی از دل بستگی‌های شخصی افراد است، و بت‌های بازاری که ناشی از عرفیات و عادات فرقه‌ها و اقوام است، و بت‌های نمایی که مربوط به استدلالات غلط است. (فروغی، ۱۳۱۷ش: ص ۸۴ و ۸۵) غزالی خود را از قید همه این بت‌ها رها کرد.

مراتب اصحاب ثابت قدم

پیامبر گرامی اسلام فرمود: «خدای متعال مرا به دوستی چهار کس مأمور کرده است» گفتند: یا رسول الله، آن‌ها را نام ببرید. فرمود: «علی و سلمان و ابوذر و مقداد. خدا مرا امر کرده است که دوستشان بدارم، و به من خبر داده که دوستشان دارد».^۷ (قمی، ۱۳۵۵: ج ۱، ص ۶۴۶)

در فضیلت سلمان آمده است که از اهل بیت است، ولی درباره ابوذر و مقداد، چنان فضیلتی ذکر نشده است. (همان)

امام سجاد علیه السلام فرمود: «اگر ابوذر به آن چه در قلب سلمان بود، عالم می‌شد، او را می‌کشت.^۸ پیامبر خدای صلی الله علیه و آله میان آن‌ها پیمان برادری بست. درباره دیگران چه گمان می‌کنید؟ دانش علماء دشوار است. جز پیامبر مرسل، یا فرشته مقرب، یا بنده ای که خدا قلبش را برای ایمان آزموده، توان تحمل آن را ندارد. سلمان از علماء بود؛ زیرا از ما اهل بیت بود؛ از این رو او را منسوب به علما کردم». (همان)

مرتبه سلمان به لحاظ معرفت، برتر از ابوذر بود. او در خداشناسی و معرفت نبوت و امامت به اسراری راه یافته بود که ابوذر را توان دست یابی به آنها نبود. اگر سلمان چیزی از آن اسرار را بر زبان می‌آورد، ابوذر او را تکذیب می‌کرد، و مرتد می‌شمرد؛ و به قتلش دست می‌یازید.

در محضر امام صادق علیه السلام از شهید مؤته، جعفر طیار و ابوذر یاد شد، و از برتری جعفر سخن به میان آمد، و ابوبصیر گفت: سلمان در آغاز مجوسی بوده، و مسلمان شده است، حضرت خشمگین شد، و فرمود: «او بعد از آن که مجوسی بود، علوی شد، و بعد از آن که فارسی بود، قرشی شد، صلوات بر سلمان! جعفر را هم پیش خدا مقامی است که در بهشت با فرشتگان پرواز می‌کند».^۹ (همان)

امام باقر علیه السلام فرمود: «مردم به جز سه نفر - سلمان و ابوذر و مقداد - مرتد شدند». پرسیدند: عمار چه طور؟ فرمود: «منحرف شد، سپس بازگشت... اگر کسی می‌خواهی که تردید نکرده، و چیزی به دلش راه نیافته، مقداد است. سلمان فکر می‌کرد که اسم اعظم نزد امیرالمؤمنین است، و اگر بر زبان آورد، زمین مخالفانش را می‌بلعد. او در اندیشه فرو رفته بود. امیرالمؤمنین علیه السلام به او دستور داد که بیعت کند. ابوذر مأمور شد که سکوت کند. او از سرزنش کسی باک نداشت؛ از این رو آرام نشست، و به امر عثمان تبعید شد. بعد از این‌ها مردم بازگشتند. ابوساسان انصاری، و ابو عمره، و شتیره از اولین کسانی بودند که بازگشتند. جز این هفت نفر کسی حق امیرالمؤمنین علیه السلام را نشناخت». (مجلسی، ۱۳۸۵ق: ج ۲۲، ص ۴۴۰، ج ۹)

درست است که هر یک از عبادت و اعمالی از قبیل جهاد و هجرت و انفاق برای انسان‌ها فضیلت است؛ ولی باید علم و معرفت را بر آن‌ها مقدم دانست. در روایاتی که از پیامبر گرامی اسلام نقل شده، گاهی آمده است که «فضیلت عالم بر عابد، مانند بدر است بر سایر ستارگان».^{۱۰} (همان، بی تا، ج ۱، ص ۱۶۴، ح ۲) و گاهی گفته شده است: «فضیلت عالم بر عابد، مانند فضیلت خورشید است بر ستارگان».^{۱۱} (همان، بی تا، ج ۲، ص ۱۹، ح ۴۹) و گاهی آمده است: «فضیلت عالم بر عابد، مانند فضیلت من بر پست‌ترین شماس است».^{۱۲} (همان، ۱۳۹۲ق، ج ۶۴، ص ۲۴۵، ج ۲)

نمونه‌هایی از فضائل علوی

امام علی علیه السلام از ابوبکر پرسید: در حالی که (به گفته خودت) میلی به خلافت نداشتی، و برای آن حریص نبودی، و به خود اطمینان نداشتی، چرا قبول کردی؟!

پاسخ داد: پیامبر خدا ﷺ فرموده است: «امت من بر گمراهی اجماع نمی‌کنند»^{۱۳} از این رو دعوت امت را پذیرفتم، و اگر می‌دانستم که کسی مخالفت می‌کند، نمی‌پذیرفتم.

امام علی رضی الله عنه فرمود: آیا من یکی از افراد امتم یا نه؟ گفت: آری فرمود: سلمان و عمار و ابوذر و مقداد و سعد بن عباده و همراهان انصاری وی که از بیعت سرباز زده‌اند، از امتند، یا نه؟ گفت: آری، همه آن‌ها از امتند.

فرمود: چگونه به حدیث نبوی استدلال می‌کنی، حال آن که این افراد، تخلف کرده‌اند؟!

گفت: از مخالفت آن‌ها بی‌خبر بودم. بعد از تمام شدن کار مطلع شدم. ترسیدم اگر کناره‌گیری کنم، مردم از دین خدا برگردند. حفظ دین برای من و شما از هر چیزی مهم‌تر است؛ از این رو کناره‌گیری نکردم.

فرمود: ملاک استحقاق رهبری امت چیست؟

گفت: اخلاص، وفاداری، قاطعیت، روش نیکو، اظهار عدل، علم به کتاب و سنت، فصل الخطاب، زهد و بی‌میلی به دنیا، و گرفتن حق مظلوم از ظالم، خواه ظالم از خویشاوندان باشد یا نباشد.

امام علی رضی الله عنه دو ملاک دیگر هم اضافه فرمود: سبقت در اسلام، و قرابت و خویشاوندی پیامبر.

ابوبکر گفت: آری چنین است.

امام علی رضی الله عنه فرمود: تو را به خدا سوگند می‌دهم. آیا این ملاکات در من جمع است یا در تو؟

ابوبکر گفت: ای ابوالحسن، این‌ها همه در تو جمع است.

فرمود: آیا من نخستین کسی بودم که دعوت پیامبر خدا ﷺ را پذیرفتم، و
مسلمان شدم یا تو؟

ابوبکر گفت: تو!^{۱۴}

فرمود: آیا سوره براءت را من در موسم حج و در میان توده عظیم زائران خانه
خدا قرائت کردم، یا تو؟!

ابوبکر گفت: تو!^{۱۵}

فرمود: در روز غار (که مشرکین می خواستند پیامبر خدا ﷺ را بکشند) تو جان
او را حفظ کردی یا من؟!

ابوبکر گفت: تو! (قمی، ۱۳۵۵ق: ج ۱، ص ۱۱۶)

فرمود: در روز غدیر، من به عنوان مولای تو و مولای هر مسلمانی معرفی
شدم یا تو؟!

ابوبکر گفت: تو!^{۱۶}

فرمود: تو را سوگند می دهم آیا آیه ولایت^{۱۷} (مائده: ۵، آیه ۵۵) که به مناسبت
انگشت بر خشی نازل شده است، به خاطر من نازل شده است، یا به خاطر تو؟!

ابوبکر گفت: به خاطر تو!^{۱۸}

فرمود: تو را سوگند می دهم، آیا من وزیر پیامبر، و نسبت به او مانند هارونم
نسبت به موسی^{۱۹} یا تو؟!

ابوبکر گفت: تو!^{۲۰}

فرمود: تو را سوگند می دهم، آیا در روز مباحله، و به حکم آیه مباحله^{۲۱} (آل
عمران: ۳، آیه ۶۱) من و همسر و فرزندانم همراه پیامبر بودیم، یا تو و همسر و
فرزندان؟

ابوبکر گفت: شما!^{۲۲}

فرمود: تو را سوگند می‌دهم، آیا آیه تطهیر^{۳۳} (احزاب: ۳۳، آیه ۳۳) درباره ما نازل شده یا شما؟

ابوبکر گفت: درباره شما!^{۲۴}

فرمود: آیا روز کساء، من و همسر و فرزندانم مشمول دعای پیامبر ﷺ^{۲۵} بودیم، یا تو و همسر و فرزندان؟!

ابوبکر گفت: تو و همسر و فرزندان!^{۲۶}

فرمود: تو را به خدا سوگند می‌دهم، آیه ای که می‌گویی: «وفای به نذر می‌کنند، و از روزی که شر و عذابش گسترده است، می‌ترسند»^{۲۷} (انسان: ۷۶، آیه ۷) درباره من است یا درباره تو؟!

ابوبکر گفت: درباره تو!^{۲۸}

فرمود: تو را سوگند می‌دهم، آیا خورشید برای تو بازگشت تا نمازت را بخوانی و غروب کند، یا برای من؟!

ابوبکر گفت: برای تو!^{۲۹}

فرمود: تو را به خدا سوگند می‌دهم، آیا ندای آسمانی: «لاسیفَ إِلَّا ذوالفقارٍ و لافتی إِلَّا علی» درباره من بود، یا درباره تو؟!

ابوبکر گفت: درباره تو!^{۳۰}

فرمود: تو را به خدا سوگند می‌دهم، آیا تو بودی که با کشتن عمرو بن عبدود، پیامبر ﷺ را شاد کردی یا من؟!

ابوبکر گفت: تو!^{۳۱}

فرمود: تو را به خدا سوگند می‌دهم، آیا در جنگ خیبر، پیامبر اکرم ﷺ پرچم فتح را به دست تو داد، یا به دست دست من؟!

ابوبکر گفت: به دست تو داد!^{۳۲}

فرمود: تو را به خدا سوگند می‌دهم، آیا پیامبر ﷺ به من اعتماد کرد، و مرا به سوی جن فرستاد، و من رسالت او را بر عهده گرفتم و پاسخ مثبت جن را دریافت کردم، یا تو؟!^{۳۳}

ابوبکر گفت: تو

فرمود: تو را به خدا سوگند می‌دهم آیا پیامبر ﷺ درباره من فرمود که از آدم تا پدر، خدا او را از زنا پاک کرده،^{۳۴} یا درباره تو؟^{۳۵} ابوبکر گفت: درباره تو!

فرمود: تو را به خدا سوگند می‌دهم، آیا پیامبر خدا ﷺ مرا برای همسری فاطمه برگزید، و گفت: «خدا در آسمان او را به عقد تو در آورده است»^{۳۶} یا تو را؟!^{۳۷} ابوبکر گفت: تو را!

فرمود: تو را به خدا سوگند می‌دهم، من پدر دو سبط پیامبر و دو ریحانه اویم که فرمود: «آنها سرور جوانان بهشتند، و پدرشان از ایشان بهتر است»^{۳۸} یا تو؟!^{۳۹} ابوبکر گفت: بلکه تو!

فرمود: تو را به خدا سوگند می‌دهم، برادر من به دو بال آراسته شده، و در بهشت با فرشتگان پرواز می‌کند، یا برادر تو؟!^{۴۰} ابوبکر گفت: بلکه برادر تو!

فرمود: تو را به خدا سوگند می‌دهم، من ضامن ادای دیون پیامبر ﷺ بودم یا تو؟! من بودم که در مواسم ندا می‌کردم که به وعده اش وفا می‌کنم یا تو؟!^{۴۱} ابوبکر گفت: بلکه تو بودی!

فرمود: من بودم که در قضیه مرغ بریان، پیامبر خدا دعا کرد که خدایا محبوب‌ترین خلقت را بفرست، تا با من از گوشت این مرغ بخورد،^{۴۲} یا تو؟!^{۴۳} ابوبکر گفت: بلکه تو بودی!

فرمود: آیا پیامبر ﷺ به من بشارت داد که با ناکشان و قاسطان و مارقان بر تاویل قرآن می‌جنگم^{۴۴} یا به تو؟!
 ابوبکر گفت: بلکه به تو بشارت داد!^{۴۵}

فرمود: تو را به خدا سوگند می‌دهم، آیا پیامبر خدا ﷺ به علم قضاوت من دلالت کرد، و فرمود: علی ماهرترین همه شما در قضاوت است^{۴۶} یا مردم را به سوی تو فراخواند؟!
 ابوبکر گفت: بلکه به سوی تو فراخواند!^{۴۷}

فرمود: آیا پیامبر خدا ﷺ امر کرد که در حیات خودش به من به عنوان امیرالمؤمنین سلام کنند یا به تو؟!
 ابوبکر گفت: بلکه به تو!^{۴۸}

فرمود: تو را سوگند می‌دهم، آیا من آخرین لحظه حیات پیامبر خدا ﷺ را شاهد بودم، و عهده دار غسل و دفن او شدم یا تو؟!
 ابوبکر گفت: بلکه تو!^{۴۹}

فرمود: تو را سوگند می‌دهم، آیا خویشاوندی من به پیامبر خدا ﷺ نزدیک‌تر است، یا خویشاوندی تو؟!
 ابوبکر گفت: خویشاوندی تو!^{۵۰}

فرمود: تو را سوگند می‌دهم، آیا خدا به تو دینار بخشید، و جبرئیل به تو کالا فروخت، و تو فرزندان پیامبر ﷺ را اطعام کردی یا من؟!
 ابوبکر در حالی که گریه می‌کرد، گفت: بلکه تو!^{۵۱}

فرمود: تو را به خدا سوگند می‌دهم، آیا من بر دوش پیامبر ﷺ پا نهادم، و بت‌های کعبه را شکستم، و در آن لحظه اگر می‌خواستم به آفاق آسمان می‌رسیدم یا تو؟!
 یا تو؟!
 یا تو؟!
 یا تو?!

ابوبکر گفت: بلکه تو!^{۵۲}

فرمود: تو را سوگند می‌دهم، آیا پیامبر خدا ﷺ به تو گفت: «در دنیا و آخرت صاحب پرچم منی»^{۵۳} یا به من؟!
ابوبکر گفت: بلکه به تو گفت!^{۵۴}

فرمود: تو را سوگند می‌دهم، آیا هنگامی که پیامبر ﷺ همه را امر کرد که درهای خانه خود را به طرف مسجد مسدود کنند، به تو دستور داد که در خانه ات را به طرف مسجد باز بگذاری یا به من؟!
ابوبکر گفت: به تو!^{۵۵}

فرمود: آیا آیه نجوا^{۵۶} (مجادله: ۵۸، آیه ۱۲) درباره تو نازل شده است یا درباره من؟ آیا من برای نجوا صدقه دادم یا تو؟!
ابوبکر گفت: بلکه تو!^{۵۷}

فرمود: تو را سوگند می‌دهم، پیامبر ﷺ به فاطمه رضی الله عنها گفت: «تو را به عقد کسی در آوردم که اولین مؤمن و برترین مسلمان است»^{۵۸} آیا آن کس منم یا تو؟!
ابوبکر گفت: بلکه تویی!^{۵۹}

فرمود: تو را سوگند می‌دهم، آیا فرشتگان هفت آسمان در روز قلیب به من سلام دادند یا به تو؟!
ابوبکر گفت: به تو!^{۶۰}

این گفتگوی تاریخی و حقیقت‌گزین به همین جا ختم نشده است، چرا که روایت می‌گوید: همچنان امام علی رضی الله عنه به بیان فضایل و مناقب بی‌چند و چون خود ادامه داد، و از ابوبکر سوال می‌کرد که این‌ها درباره اوست یا دیگری؟ و ابوبکر منصفانه جواب می‌داد که مصداق اتم و اکمل همه آن فضایل و مکارم و محامد، هیچ کس جز خود آن حضرت نیست (طبرسی، ۱۴۰۳: ص ۱۲۹)

بنابراین، ابوبکر با توجه به این که دستش از حجت برهان تهی بود چه باید می‌کرد؟!

سرانجام امام علی علیه السلام به او فرمود: با این اوصاف چگونه می‌خواهی زمام امور امت به کف گیری؟! چه چیزی تو را مغرور کرده است؟! تو دستت از آن چه مسلمانان به آن نیاز دارند تهی است!

ابوبکر گریه می‌کند و به حضرت می‌گوید: تو راست می‌گویی؛ به من مهلت بده، تا درباره موقعیت خود، و آن چه از تو شنیده‌ام، فکر و تدبیر کنم. او یک روز مهلت خواست.

امام علی علیه السلام بزرگوارانه به او اجازه داد که برود و فکر کند.

او یک روز خلوت گزید، و به هیچ کس اجازه نداد که با او دیدار کند.

روایت می‌گوید: ابوبکر شب پیامبر صلی الله علیه و آله را به خواب دید. او به حضرت سلام داد و حضرت از او روی را برگردانید. بار دیگر در مقابل حضرت قرار گرفت، و سلام کرد. باز هم حضرت از وی روی را برگردانید. عرض کرد: یا رسول الله، مگر نافرمانی کرده‌ام؟! فرمود: با کسی به دشمنی برخاسته‌ای که خدا و رسول دوستش دارند. حق را به اهلش بازگردان. پرسید: اهلش کیست؟ فرمود: همان که با تو گفتگو کرد؛ یعنی علی. گفت حقش را به او باز می‌گردانم، و از خواب بیدار شد.

فردا به خدمت امیرالمؤمنین علیه السلام شتافت، و گفت: ای ابوالحسن، دستت را بده، تا با تو بیعت کنم. سپس خواب خود را نقل کرد.

او با امام خویش بیعت کرد، و قرار شد که به مسجد رود، و خواب خود را نقل کند، و ماجرا را گزارش دهد، و کار را یکسره کند.

هنگامی که خواست تصمیم خود را عملی نماید، و به وعده خود وفا کند، به او گفته شد: بنی هاشم سحر کرده‌اند، و این نخستین سحر آن‌ها نیست. خلیفه

پیامبر ﷺ نباید تحت تأثیر سحر و جادو قرار گیرد. سرانجام او را با ستایش بی جا و نکوهش بی مورد منصرف کردند.

امام علی رضی الله عنه طبق وعده به مسجد آمد؛ ولی ابوبکر نیامد. دانست که صحنه عوض شده است؛ از این رو کنار قبر مطهر پیامبر ﷺ نشست و در اندیشه فرو رفت. عمر که از آن جا می گذشت، به حضرت گفت: به مقصود نخواهی رسید. حضرت به خانه بازگشت. (همان، ص ۱۲۹ و ۱۳۰)

روایت این مناظره را طبرسی از امام صادق رضی الله عنه نقل کرده است. امام صادق رضی الله عنه هم از پدر و جدش آورده است. (همان، ص ۱۱۵)

مؤید این روایت، نکته ای^{۱۱} است که امام علی رضی الله عنه در خطبه شقشقیه (نهج البلاغه فیض الاسلام، خطبه ۳) بیان کرده است. در آن جا می گوید: «ابوبکر جامه خلافت را بر تن کرد؛ حال آن که می دانست جایگاه من نسبت به آن، چون محور آسیاب است، به آسیاب که سیل دانش از دامن کوهسار من جاری است، و مرغان تیز پرواز بر بلندای دانش من نتوانند پرواز کرد... شگفتا ابوبکر که در حیات خود از مردم می خواست عذرش را بپذیرند، چگونه در هنگام مردن، خلافت را به عقد دیگری درآورد؟! هر دو از شتر خلافت سخت دوشیدند، و از نتیجه آن، بهره مند شدند».

نامه ابوبکر به پدر

هنگام ارتحال پیامبر اکرم ﷺ ابوقحافه در طائف بود، و در ماجرای ثقیفه حضور نداشت.

ابوبکر به پدر نوشت: «مردم به خلافت من راضی شده اند. اکنون من خلیفه خدایم. اگر نزد ما بیایی بهتر است».

عنوان نامه چنین بود: از خلیفه رسول الله به ابوقحافه.

فرستاده نامه را به وی داد. پرسید: چرا با علی علیه السلام بیعت نکردند؟! فرستاده گفت: او جوان است، و از قریش و غیرقریش افراد بسیاری را کشته است. ابوبکر کسی نکشته، و از او مسن تر است!

ابوقحافه گفت: اگر خلافت به سن است، من به خلافت سزاوارترم؛ زیرا از او مسن ترم. آن‌ها به علی ظلم کرده‌اند. پیامبر صلی الله علیه و آله با او بیعت کرده و فرمان داده است که با او بیعت کنیم.

سپس در پاسخ فرزند برومند خود نوشت: «از ابوقحافه به ابوبکر. نامه ات به دستم رسید. دیدم نامه احمقی است که برخی از قسمت‌های آن، قسمت دیگر را نقض می‌کند. یک بار می‌گویی: خلیفه خدا، و یک بار می‌گویی: خلیفه پیامبر خدا، و یک بار می‌گویی: مردم راضی شدند. این کار، ناهنجار و مبهم است. خود را در کاری که فردا خروج از آن دشوار است، وارد مکن که سرانجام آن، پشیمانی و ملامت نفس لوازمه در روز حساب است. امروز اگر این کار را رها کنی، آسان تر، و به سلامت نزدیک تر است» (مجلسی، بی تا: ج ۲۹، ص ۹۶، ح ۳)

نتیجه

آیا ارزش امام علی علیه السلام به خلافت ظاهری و امارت و فرماندهی است، یا ارزش خلافت ظاهری و امارت و فرماندهی به وجود آن امام همام، و آن گل یاس بوستان انام بود؟!

هنگامی که حضرتش پس از بیست و پنج سال انزوا و خانه نشینی بر مسند خلافت ظاهری تکیه زد، صعصعه بن صوحان عرض کرد: «خلافت را زینت دادی، و خلافت تو را زینت نداد. خلافت را رفعت و منزلت بخشیدی، و خلافت تو را رفعت و منزلت نبخشید. خلافت به تو محتاج تر است تا تو به خلافت».^{۶۲}

باید به محضر آن امام پرهیزکاران، و آن غمخوار مظلومان و درماندگان، و آن جامع همه فضایل نیکان عرض کنیم:

کتاب فضل تو را آب بحر کافی نیست که تر کنند سر انگشت و صفحه بشمارند

در عین حال ما در این نوشتار به منظور اثبات افضلیت حضرتش از همه صحابه - حتی ابوبکر که برخی به افضلیت او رأی داده‌اند (هیأت تحریره، ۱۳۹۲: ۲۶ - ۷) با استفاده از گفتار خود آن حضرت ۳۲ فضیلت بر شمرده ایم، و شواهد قرآنی و روایی و تاریخی آن را هم ذکر کرده ایم؛ زیرا «عطر آن است که خود ببوید، نه آن که عطار بگوید». او اهل خودستائی نبود، و خود به معاویه نوشت که اگر خدای متعال از خودستائی نهی نمی‌کرد، فضایل بسیاری را برمی شمرد. (نهج البلاغه، نامه ۲۸)

معاویه مدعی بود که ابوبکر و عمر در اسلام از همه برترند، و امام علی علیه السلام به او اعلام کرد که اگر ثابت شود برای او سودی ندارد، و اگر دروغ باشد، به او ربطی ندارد، و اصولاً مسأله فاضل و مفضول و سیاستمدار و بی سیاست هیچ ربطی به معاویه و امثال معاویه که از اسیران آزاد شده‌اند، ندارد. (همان) او اگر از فضایل خود سخنی می‌گفت، منظورش حدیث نعمت‌های الهی بود^{۶۳} (همان) و قرآن به پیامبر خدا دستور داده بود که نعمت‌های پروردگارش را بازگو کند.^{۶۴} (الضحی: ۹۳، آیه ۱۱)

خواجه بزرگوار طوس نیز در اثر ماندگار کلامی خویش برای اثبات برتری امام علی علیه السلام بر سایر صحابه ۲۵ ملاک ذکر کرده است. برخی از این ملاکات در مناظره علوی نیامده است، مانند برتری آن حضرت در سخاوت، زهد، عبادت، حلم، اخلاق، فصاحت، استواری رأی، حرص اقامه حدود، حفظ قرآن، اخبار از غیب، استجابت دعا، معجزه، برادری پیامبر صلی الله علیه و آله، و جوب محبت، نصرت، مساوات

انبیاء^{۶۵} (مطابق روایت بیهقی)، سبقت کفر، کثرت فایده برای مسلمانان، و کمالات نفسانی و بدنی و خارجی (حلی، بی تا: ۳۱۴ - ۳۰۰)

با توجه به این همه دلایل روشن باید گفت: مسلمانانی که غیر از علی علیه السلام را بر او مقدم داشته‌اند، کفر نعمت کرده‌اند، و چه نعمتی بالاتر از نعمت امامت و ولایت؟! «هرکس نعمت خدا را بعد از آن که در دسترسش قرار گرفته است، تبدیل کند، بداند که عقاب خدا شدید است.^{۶۶} (بقره: ۲، آیه ۲۱۱)

پی نوشت ها

۱. انتم خیر و اصحابی خیر و لاهجرة بعد الفتح.
۲. ﴿ وَمَا لَكُمْ أَلَّا تُنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلِلَّهِ مِيرَاثُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَا يَسْتَوِي مِنْكُمْ مَن أنْفَقَ مِن قَبْلِ الْفَتْحِ وَقَاتَلَ أُولَئِكَ أَعْظَمُ دَرَجَةً مِّنَ الَّذِينَ أَنفَقُوا مِن بَعْدُ وَقَاتَلُوا وَكَلَّا وَعَدَّ اللَّهُ الْحَسَنَى وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ ﴾.
۳. ﴿ الَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ أَعْظَمَ دَرَجَةً عِنْدَ اللَّهِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَائِزُونَ ﴾.
۴. اصحابی کالنجوم باهم اقتدیتم اهتدیتم.
۵. دعوالی اصحابی.
۶. هذا صحیح برید من لم یغیر بعده و لم یبدل... لیذادن رجال من أصحابی یوم القیامة عن حوضی کما تذاذ غرائب الإبل عن الماء، فأقول: یا رب أصحابی أصحابی، فیقال لی: إنک لاندری ما أحدثوا بعدک، فیؤخذ بهم ذات الشمال، فأقول: بعدا و سحفا!
۷. علی منهم و سلمان و أبوذر و المقداد امرنی بحبهم.
۸. لو علم سلمان ما فی قلب أبی ذر لقتله.
۹. جعله الله علویا بعد أن كان مجوسیا و قرشیا بعد أن كان فارسیا، فصولات الله علی سلمان، و إن لجعفر شأننا عند الله یطیر مع الملائكة.
۱۰. فضل العالم علی العابد کفضل القمر علی سائر النجوم لیلۃ البدر.
۱۱. فضل العالم علی العابد کفضل الشمس علی الكواكب.
۱۲. فضل العالم علی العابد کفضلی علی أدناکم.
۱۳. لا یجمع أمتی علی ضلال.
۱۴. در این باره یکصد حدیث از طرق مختلف نقل شده است. (امینی، ۱۳۸۷ق، ج ۳، ص ۲۱۹ به بعد)
۱۵. در ۷۳ منبع روایتی ۱۳۸ حدیث نقل شده است. (همان، ۱۳۸۷ق، ج ۶، ص ۳۳۸ به بعد)
۱۶. تعداد راویان حدیث غدیر از صحابه ۱۱۰ و از تابعین ۸۴ و از علما تا قرن چهاردهم، ۳۶ تن است و تعداد

- مؤلفینی که درباره حدیث غدیر کتاب نوشته‌اند ۲۶ تن است. (همان، ۱۳۸۷ق، ج ۱، ص ۱۴ به بعد)
۱۷. ﴿ إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ ﴾.
۱۸. در این باره روایاتی از ۶۶ طریق نقل شده است. (همان، ج ۳، ۱۵۶ تا ۱۶۲)
۱۹. أنت منی بمنزلة هارون من موسی.
۲۰. حدیث منزلت در مناسبت‌های مختلفی از پیامبر اعظم نقل شده و متواتر است. (طبرسی، ۱۴۰۳ق، ۱۱۸)
۲۱. ﴿ فَمَنْ حَاجَّكَ فِيهِ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَأَبْنَاءَكُمْ وَنِسَاءَنَا وَنِسَاءَكُمْ وَأَنْفُسَنَا وَأَنْفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَل لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الْكَافِرِينَ ﴾.
۲۲. داستان مباحله را بسیاری نقل کرده‌اند. پیامبر ﷺ به مسیحیان فرمود: علاقه به صلیب و باده گساری و گوشت خوک مانع اسلام شماست. بیایید مباحله کنیم. در این مباحله تنها حسنین و پدر و مادرشان همراه پیامبر ﷺ بودند. (همان، ص ۱۱۹)
۲۳. ﴿ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا ﴾.
۲۴. در این باره روایت بسیار است. با نزول آیه تطهیر، ام سلمه از پیامبر اکرم ﷺ پرسید: آیا من هم با ایشانم؟ فرمود: تو به جای خود. راه تو به سوی نیکی است. (همان)
۲۵. اللهم إن هؤلاء أهلي إليك لا إلى النار.
۲۶. حدیث کساء را احمد حنبل و دولابی و محب الدین طبری نقل کرده‌اند. (همان)
۲۷. ﴿ يَوْمَئِذٍ يَخْفَىٰ يَوْمًا كَانَ شَرُّهُ مُسْتَطِيرًا ﴾.
۲۸. سی و چهار روای این حدیث را نقل کرده‌اند. (امینی، ۱۳۸۷ق: ج ۳، ص ۱۰۷ تا ۱۱۱)
۲۹. حدیث ردالشمس را جمعی از حافظان برجسته حدیث با سندهای مختلفی نقل کرده‌اند؛ ولی چهار تن از شیفتگان بنی امیه - ابن حزم و ابن جوزی و ابن تیمیه و ابن کثیر - به شدت با آن به مخالفت برخاسته‌اند؛ لکن بسیاری از بزرگان به کرامات علوی دل بسته و حتی درباره آن، کتاب نوشته‌اند. (امینی، ۱۳۸۷ق، ج ۳، ص ۱۲۷)
۳۰. در جنگ احد، امام علی ﷺ ایثارگری کرد، و حملات مشرکین را در هم کوبید. پیامبر ﷺ به جبرئیل فرمود: «او از من و من از اویم» جبرئیل گفت: من هم از شمایم، بسیاری از کتب تاریخ و فضایل، قضیه ندای آسمانی را نقل کرده‌اند. (طبرسی، ۱۴۰۳، ص ۱۲۰)
۳۱. این داستان بسیار معروف است. پیامبر ﷺ فرمود: «ضربت علی در روز خندق معادل عبادت جن و انس است» و یا این که افضل اعمال امت من است تا قیامت. (همان، ص ۱۲۲)
۳۲. حدیث پرچم را نجاری و مسلم نقل کرده‌اند. در کتاب ذخائر العقبی و طبقات ابن سعد و مسنداحمد و مستدرک حاکم و سنن بیهقی و مناقب ابن مغزلی و مسندابوداوود و تاریخ الاسلام ذهبی و خصائص نسائی و تهذیب التهذیب ابن حجر و مجمع الزوائد و سیره ابن هشام و کفاية الطالب و کتب معتبر دیگر نقل شده است. (طبرسی، ۱۴۰۳ق، ص ۱۲۱)
۳۳. حدیث آن به تفضیل در بحارالانوار آمده است. (مجلسی، بی تا: ج ۱۸، ص ۸۶ و ۸۷، ح ۴)
۳۴. خرجت أنا و أنت من نکاح لا من سفاح من ولد آدم إلى عبدالمطلب.

۴۲ □ افضل صحابه کیست؟

۳۵. این طهارت و پاکی مولد پیامبر و امام، از شرایط نبوت و امامت است، و شیعه بر آن، اتفاق نظر دارد. (طبرسی، ۱۴۰۳: ص ۱۲۲ و ۱۲۳)
۳۶. الله زوجك اياه في السماء.
۳۷. این حدیث در بسیاری از کتب تاریخ و مناقب نقل شده است. (همان، ص ۱۲۳)
۳۸. هما سیدا شباب أهل الجنة و أبوهما خیر منهما.
۳۹. این حدیث را صاحب الاصابه، و ابن عساکر، و ابن ماجه، و طبرانی و حاکم و ابن، جبه و... نقل کرده‌اند. (همان)
۴۰. حدیث جعفر مشهور، بلکه متواتر است. پیامبر خدا ﷺ به فرزندش عبدالله می فرمود: «السلام عليك يابن ذی الجناحین». (همان، ص ۱۲۴)
۴۱. مفسران نقل کرده‌اند که با نزول آیه «و انذر عشیرتک الاقربین» (شعراء: ۲۶، آیه ۲۱۴) پیامبر ﷺ خویشتاوندان را دعوت کرده و فرمود: چه کسی دین و وعده‌های مرا ضمانت می کند تا در بهشت با من و خلیفه من باشد؟! تنها امام علی ﷺ پاسخ مثبت داد. (طبرسی، ۱۴۰۳: ص ۱۲۴)
۴۲. اللهم انتنی بأحب خلقك إلی و إلیک بعدی یأکل معی من هذا الطیر.
۴۳. دعای پیامبر ﷺ مستجاب شد. سه بار امام علی ﷺ آمد و انس به امید این که یکی از بستگان خودش بیاید، در را ننگشود؛ ولی سرانجام به امر آن حضرت در را به روی محبوب خدا و پیامبر گشود. (همان)
۴۴. هذا قاتل الناکثین و القاسطین و المارقین من بعدی.
۴۵. پیامبر خدا به ام سلمه گفت: «این علی قاتل ناکثین و قاسطین و مارقین است بعد از من» در حدیث ۲۵۸۵ کنزالعمال آمده است که پیامبر خدا ﷺ به اصحاب فرمود: «از شما کسی است که بر تأویل قرآن می جنگد، همانگونه که من بر تنزیل قرآن جنگیدم. پرسیدند: ابوبکر و عمر؟ فرمود: آن که کفش را می دوزد، و مقصودش علی ﷺ بود. این حدیث را اهل فن صحیح شمرده‌اند. (همان، ص ۱۲۵)
۴۶. أفضاکم علی بن أبی طالب.
۴۷. قضاوت‌های امیرالمؤمنین ﷺ حیرت انگیز است. عمر آرزو می کرد که در قضاوت گرفتار معضله ای بدون حضور آن امام همام نشود. (همان) به خواست خدا درباره این مطلب تحت عنوان «پدر علم قضاوت کیست؟» در شماره‌های آینده بحث می کنیم.
۴۸. مؤمنین در زمان پیامبر ﷺ به عنوان امیرالمؤمنین به او سلام می دادند (مجلسی، ج ۲۸، ص ۹۰، ح ۳) در این باره در کتب فریقین احادیث بسیار است. (طبرسی، ۱۴۰۳، ص ۱۲۶)
۴۹. در ذخائرالعقبی و الریاض النظرة نقل شده است که پیامبر ﷺ در لحظات آخر فرمود: حبیبم را فرا بخوانید. ابوبکر را حاضر کردند. چون ابوبکر حاضر شد، به او نظر افکند و فرمود: حبیبم را دعوت کنید. عمر را حاضر کردند. چون عمر حاضر شد، به او نگریست و فرمود: حبیبم را حاضر کنید. چون علی حاضر شد، او را نزد خود برد، و با هم بودند، تا از دنیا رفت. (همان)
۵۰. در الریاض النظرة نقل شده است که ابوبکر می گفت: هرکس می خواهد نزدیک ترین افراد به پیامبر را ببیند و آن که پیامبر را بی نیاز می کرد و پیش او برترین منزلت داشت، را تماشا کند، به علی بنگرد. (همان)

۵۱. در مناقب خوارزمی آمده است که علی و فاطمه در خانه چیزی نداشتند. علی از خانه خارج شد و دیناری پیدا کرد و به جستجوی صاحبش پرداخت، ولی کسی پیدا نشد. تصمیم گرفتند که با آن غذایی تهیه کنند و اگر صاحب دینار پیدا شد، به او عوض بدهند. امام علی علیه السلام به بازار رفت و از فروشنده ای کالا خرید؛ ولی فروشنده دینار را نگرفت. بار دوم هم از او کالا خرید، ولی فروشنده دینار را پس داد. برای سومین بار تصمیم گرفتند که دینار را به او بدهند. و چون امام علی علیه السلام سوگند یاد کرد که دینار را پس نمی گیرد، فروشنده دینار را گرفت. پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود: او جبرئیل بود، و اگر سوگند یاد نمی کردی، دینار را نمی گرفت. (همان، ص ۱۲۶ و ۱۲۷)

۵۲. در الریاض النظره آمده است که برای شکستن بت‌های کعبه در آغاز پیامبر صلی الله علیه و آله پا بر دوش علی علیه السلام نهاد؛ ولی احساس ضعف کرد؛ از این رو خودش نشست و به علی علیه السلام دستور داد که پا بر دوشش نهد و بت‌ها را بشکند. علی علیه السلام می گوید: خیال کردم که در آن حالت می توانم به آسمان بروم. این حدیث را احمد حنبل هم نقل کرده است. شافعی در ضمن اشعاری می گوید: به من گفتند: علی را - که یادش شعله آتش را خاموش می کند - مدح کن، گفتم: مدح کسی که انسان را تا حد پرستش متحیر می سازد، نمی گویم. پیامبر گفت: در شب معراج خدا دست (قدرت) بر پشتم نهاد و من برودم آن را احساس کردم. علی علیه السلام بر جانی پا نهاد که خدا دست گذارده بود. (همان، ص ۱۲۷)

ذکره یخمد نارا مؤصده	قیل لی قل فی علی مدحا
ضلّ ذواللبّ إلی أن عبده	قلت لا أقدم فی مدح امرء
لیلة المعراج لما صعده	والنبی المصطفی قال لنا
فاحسن القلب ممّا برده	وضع الله بظهری یده
فی محل وضع الله یده	و علی واضع أقدامه

۵۳. أنت صاحب لوائی فی الدنيا و الآخرة.

۵۴. در ذخائر العقبی آمده است که در جنگ احد دست علی علیه السلام شکست و پرچم از دستش افتاد. پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود: پرچم را به دست چپش بدهید. او در دنیا و آخرت صاحب پرچم من است. از پیامبر صلی الله علیه و آله پرسیدند: روز قیامت پرچم تو را چه کسی حمل می کند؟ فرمود: همان که در دنیا پرچم مرا حمل می کند. روایات در کتب اهل سنت، در این باره متعدد است. (همان، ص ۱۲۷ و ۱۲۸)

۵۵. در مستدرک حاکم و کنز العمال حدیث ۲۴۶۵ نقل شده است که در خانه گروهی از اصحاب به مسجد گشوده می شد. پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود: تمام درها را ببندید، جز در خانه علی علیه السلام گروهی به چون و چرا پرداختند. حضرت پس از حمد و ثناء الهی اعلام کرد که نسبت به بستن و باز گذاشتن درها مأمور بوده، و از جانب خودش چیزی نگفته است. (همان، ص ۱۲۸)

۵۶. ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَجَّيْتُمُ الرَّسُولَ فَقَدَّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَةٌ ذَلِكَ خَيْرٌ لَكُمْ وَأَظْهَرُ فَإِن لَّمْ تَجِدُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴾.

۵۷. در منابع اهل سنت نقل شده است که امام علی علیه السلام فرمود: در قرآن آیه ای است که هیچ کس جز من به آن عمل نکرده است. من یک دینار داشتم. آن را تبدیل به ده درهم کردم، و هر گاه می خواستم با پیامبر صلی الله علیه و آله نجوا

- کنم، یک درهم صدقه می دادم، تا آیه «اشفقتم...» (مجادله: ۵۸، آیه ۱۳) نازل شد، و حکم آیه نجوا را نسخ کرد. عبدالله عمر می گفت: در علی سه خصلت است که اگر یکی از آن ها را برای من بود، از گله شتر سرخ مو برایم محبوب تر بود: ازدواج با فاطمه، پرچم خبیر، و آیه نجوا. (همان)
۵۸. زوجتك أول الناس إيماناً و ارجحهم إسلاماً.
۵۹. در حدیث ۲۵۴۳ از کنز العمال آمده است که پیامبر خدا ﷺ به فاطمه ﷺ گفت: «ایا خشنود نیستی که تو را به عقد کسی درآوردم که نخستین مسلمان و عالم ترین همگان است؟ تو سرور زنان امت منی؛ چنان که مریم سرور زنان قومش بود. آیا خشنود نیستی که خدای متعال از میان اهل زمین دو مرد برگزید: یکی پدرت و دیگری شوهرت. در ینابیع المرده است که فاطمه ﷺ در بیماری پدر گریه کرد. فرمود: خدا به تو کرامت کرده که سلیم ترین و عالم ترین و حلیم ترین انسان ها را همسر تو کرده است. خدا مرا پیامبر و علی را وصی من گردانید. (همان، ص ۱۲۸ و ۱۲۹)
۶۰. در تذکرة الخواص سبط بن جوزی آمده است که: علی ﷺ فرمود: «در شب بدرقه پیامبر ﷺ آب طلبید. عده ای به حرکت درآمدند. من مشکی برداشتم و به سوی چاهی عمیق رفتم و وارد چاه شدم. خدای متعال به جبرئیل و میکائیل و اسرافیل امر کرد که به یاری پیامبر ﷺ و حزیش شتابند. آن ها به سوی چاه آمدند، و از روی اکرام و تعظیم به من سلام کردند. ارباب مغازی این داستان شگفت انگیز را نقل کرده اند. (همان، ص ۱۲۹)
۶۱. لقد تقمصها ابن ابي قحافة و إنه ليعلم أن محلي منها محل القطب من الرّحا ينحدر عنى السّبل ولا يرقى إلى الطّير... فیا عجباً، بینا هو يستقبلها فی حیاته، إذ عقدها لأخر بعد وفاته لشدّما تشطراً ضرعیها.
۶۲. زينت الخلافة و مازانتك، و رفعتها و ما رفعتك و هی إليك أحوج منك إليها.
۶۳. ولكن بنعمة الله احدث.
۶۴. ﴿وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ﴾.
۶۵. من أحب أن ينظر إلى آدم في علمه، و إلى نوح في تقواه، و إلى ابراهيم في حلمه، و إلى موسى في هيبته، و إلى عيسى في عبادته فليتنظر إلى علي بن ابي طالب.
۶۶. ﴿وَمَنْ يُبَدِّلْ نِعْمَةَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُ فَإِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾.

کتابنامه

- قرآن.

۱. امینی، عبدالحسین احمد. (۱۳۸۷ق). *الغدیر فی الکتاب و السنه و الادب*. ج ۱ و ۳، چاپ سوم، بیروت: دارالکتاب العربی
۲. حلی، علامه حسن بن یوسف. (بی تا). *کشف المراد فی شرح تفسیر الاعتقاد*. قم: مکتبه مصطفوی
۳. (۱۴۰۳ق). *الاحتجاج*. تصحیح و تعلیق خراسان

۴. غزالی، امام محمد. (۱۳۶۱ش). *کیمیای سعادت*. به کوشش حسین قدیرجم. تهران: مرکز انتشارات علمی

۵. فروغی، محمدعلی. (۱۳۱۷ش). *سیر حکمت در اروپا*. تهران: انتشارات صفی علی شاه

۶. فیض کاشانی، ملامحسن. (۱۳۸۳ق). *المحجة البيضاء فی تهذیب الإحیاء*. تصحیح علی اکبر غفاری. چاپ سوم. قم: دفتر انتشارات اسلامی

۷. قمی، عباس. (۱۳۵۵ق). *سفینه البحار و مدینه الحکم و الاثار*. مطبعه نجف اشرف

۸. مجلسی، محمد باقر. (بی تا). *بحار الانوار*. ج ۱، تهران: دارالکتب الاسلامیه

۹. _____ (بی تا). *بحار الانوار*. ج ۸، تهران: دارالکتب الاسلامیه

۱۰. _____ (بی تا). *بحار الانوار*. ج ۱۰، تهران: دارالکتب الاسلامیه

۱۱. _____ (بی تا). *بحار الانوار*. ج ۲۸، تهران: دارالکتب الاسلامیه

۱۲. _____ (۱۳۹۲ق). *بحار الانوار*. ج ۶۴، تهران: دارالکتب الاسلامیه

۱۳. _____ (۱۳۹۵ق). *بحار الانوار*. ج ۷۸، تهران: المکتبه الاسلامیه

۱۴. _____ (بی تا). *بحار الانوار*. ج ۱۷، تهران: المکتبه الاسلامیه

۱۵. _____ (بی تا). *بحار الانوار*. ج ۳۹، تهران: دارالکتب الاسلامیه

۱۶. _____ (۱۳۸۴ق). *بحار الانوار*. ج ۲۱، تهران: دارالکتب الاسلامیه

۱۷. _____ (بی تا). *بحار الانوار*. ج ۱۵، تهران: دارالکتب الاسلامیه

۱۸. _____ (بی تا). *بحار الانوار*. ج ۴۳، تهران: المکتبه الاسلامیه

۱۹. _____ (۱۳۸۵). *بحار الانوار*. ج ۲۲، تهران: دارالکتب الاسلامیه

۲۰. _____ (بی تا). *بحار الانوار*. ج ۱۸، تهران: دارالکتب الاسلامیه

۲۱. _____ (بی تا). *بحار الانوار*. ج ۳۸، تهران: دارالکتب الاسلامیه

۲۲. _____ (۱۳۸۵ش). *بحار الانوار*. ج ۸۷، تهران: المکتبه الاسلامیه. چاپ

چهارم

۲۳. _____ (بی تا). *بحار الانوار*. ج ۴۰، تهران: دارالکتب الاسلامیه

۲۴. هیات تحریریه. (۱۳۹۲ش). *خیرالبشر کیست. عقل و دین*. شماره ۸، صفحات ۷ تا ۲۶

بررسی برهان ابن سینا بر ضرورت نبوت با توجه به معضله عرفی کردن دین

مهدی بهشتی^۱

چکیده

ابن سینا در اواخر الاهیات شفا برهانی بر ضرورت وجود نبی اقامه می‌کند که مبتنی بر نیاز انسان‌ها به قانون در زندگی اجتماعی شان است. حال با توجه به مقدمه این برهان ممکن است این اشکال مطرح گردد که او با ابتناء آن بر نیاز انسان‌ها در حیات دنیوی به قانون و در نتیجه قانون گذار، به شائبه سکولاریزه یا عرفی کردن دین دامن زده است. برای پاسخ به این مسئله، ابتدا با بیان مقدماتی به شرح دقیق معنا و مفهوم عرفی کردن دین می‌پردازیم و سپس با بیان لوازم آن که تغییر یا تعطیل احکام شرع در جهت هماهنگی با دنیای مدرن است، نشان می‌دهیم که نه تنها در این برهان بلکه در موارد مشابهی همچون حضور عرف در فقه یا بنیان دنیوی براهین جهان‌شناختی اثبات وجود خدا نیز عناصر ضروری سکولاریزاسیون دین حضور ندارد.

واژگان کلیدی: ابن سینا، برهان ضرورت نبوت، عرفی کردن

۱. دانشجوی دکتری فلسفه غرب - دانشگاه آزاد اسلامی - واحد علوم و تحقیقات تهران mbeheshti92@yahoo.com

مقدمه

یکی از مهمترین اصول ادیان ابراهیمی، نبوت و رسالت انبیاء الهی است. از این رو متکلمان و فیلسوفان جهان اسلام نیز همواره بخشی از آثار خود را به این مسئله مهم اختصاص داده‌اند. مباحث نبوت را می‌توان ذیل دو عنوان نبوت عامه و نبوت خاصه دسته بندی کرد. معمولاً در نبوت عامه از مسایل کلی مانند حقیقت نبوت، حقیقت وحی، امکان نبوت و اثبات ضرورت آن، راه تشخیص صدق مدعی نبوت، معجزه و دلالت آن بر صدق مدعی نبوت بحث می‌شود. از سوی دیگر، در نبوت خاصه ادعای پیامبری فردی خاص مورد بررسی قرار می‌گیرد. فیلسوفان اسلامی، نبوت خاصه را از مباحث حکمی خارج دانسته و درباره آن بحث نکرده‌اند.

فیلسوفان و متکلمان در گستره تاریخ اندیشه اسلامی، در بحث از ضرورت بعثت، ذیل دو گروه جای می‌گیرند. گروه نخست اشاعره هستند که از اساس منکر چنین ضرورتی شده‌اند. در نظر آنان، عقل آدمی به هیچ وجه نمی‌تواند به وجوب و ضرورت صدور فعلی از جانب خداوند حکم کند؛ زیرا چنین کاری مستلزم آنست که خداوند در انجام آن فعل، فاعل موجب (غیر مختار) باشد، حال آن که حق تعالی، «فَعَالٌ مَا يَشَاءُ» است. به این ترتیب متکلمان اشعری بحث ضرورت بعثت انبیاء را از اساس مردود می‌شمارند و تنها به ذکر حسن آن اکتفا می‌کنند. به اعتقاد آنان، بر انگیخته شدن پیامبران، برکات غیر قابل انکاری برای مردم دارد و مصداقی از رحمت و لطف الهی است. (سعیدی مهر، ج ۲، ۱۵ - ۱۴) به عنوان نمونه، تفتازانی در شرح المقاصد می‌نویسد: «بعثت انبیاء با توجه به مصالح بی شماری که در بر دارد، لطف و رحمت الهی است که به هر یک از

بندگانش که مشیتش اقتضا کند، عطا می‌نماید بدون این که این کار - چنان که معتزله می‌گویند - بر او واجب باشد یا آن طور که حکما و برخی متکلمین می‌گویند از جانب او واجب باشد.^۱ (تفتازانی، ۱۴۰۹ق: ۵)

گروه دوم فیلسوفان و متکلمان امامیه و معتزله هستند که علاوه بر تأکید بر نیکویی و حسن بعثت، بر ضرورت آن نیز استدلال می‌کنند. خواجه نصیر الدین طوسی، فیلسوف و متکلم بزرگ اسلامی، به نه مورد از محاسن بعثت اشاره کرده است:

بعثت، نیکو است چرا که مشتمل بر فواید و محاسنی است همچون: همراهی عقل در آن چه بدان راه دارد و بیان حکم در آن چه بدان راه ندارد و از بین بردن ترس و بیان نیکویی‌ها و منفعت‌ها و زیان‌ها و حفظ نوع انسان و به کمال رساندن انسان‌ها به حسب استعدادهای گوناگون ایشان و تعلیم صنایع خفی و آموزش اخلاق و سیاست‌ها و خبر دادن از ثواب و عقاب اعمال که حاصل آن لطف به مکلف است.» (حلی، ۱۳۷۹: ۴۸۱)^۲

اما در اثبات ضرورت نبوت، متکلمین و فلاسفه مسلمان از دو راه متفاوت ورود کرده‌اند. متکلمان عموماً برای اثبات ضرورت نبوت از قاعده لطف بهره برده‌اند. چنان که خواجه در تجرید الاعتقاد می‌فرماید: «و هی واجبۃ لاشتمالها علی اللطف فی التکالیف العقلیة» (همان، ۴۸۵) بنابر این قاعده، ابلاغ تکالیف شرعی به بندگان، لطفی است که آنان را به انجام تکالیف عقلی نزدیک می‌کند (مقدمه اول) و از آن جا که لطف، بر خداوند واجب است (مقدمه دوم)، پس ابلاغ تکالیف شرعی به بندگان، بر خداوند واجب است (نتیجه). (شیخ مفید، ص ۶۸، نقل از: غروی نائینی، میراحمدی، ۱۳۹۰: ۶۴)

در سوی دیگر، استدلال حکما در اثبات ضرورت نبوت، بر نیاز انسان‌ها به زندگی اجتماعی و در نتیجه به قانون استوار است. به عنوان مثال، فارابی در باب ۲۶

کتاب آراء اهل المدينة الفاضلة، ابن سینا در نمط دهم اشارات و الاهیات شفا، محقق طوسی در تلخیص المحصل، ابن کمونه در الجدید فی الحکمة، شهرزوری در رسائل الشجرة الالهية، استرآبادی در شرح فصوص و صدرالمتألهین در الشواهد الربوبية از این راه به اثبات ضرورت نبوت پرداخته‌اند. (ایزدی تبار، ۱۳۹۰: ۱۷ و ۱۸)

البته برهان صدرالمتألهین که بر روش فوق‌الذکر در اثبات ضرورت نبوت، سلوک کرده است، تفاوت مهمی با برهان ابن سینا دارد که شایسته است در نوشتار دیگری بدان پرداخته شود اما در اشاره ای موجز می‌توان گفت که وی نیازمندی بشر به قوانین شریعت و وحی را محدود به دنیا ندانسته، بلکه آن را به امور معنوی و کمالات اخروی نیز تعمیم داده است. (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰: ۳۵۹ و ۳۶۰)

در برابر اندیشمندان جهان اسلام که به حسن نبوت و یا فراتر از آن به ضرورت بعثت اذعان دارند، گاهی از گروهی به نام براهمه یاد می‌شود که از اساس منکر حسن و ضرورت نبوت شده و آن را امری قبیح شمرده‌اند. چنان که خواجه نیز پیش از پرداختن به ضرورت بعثت به تفکر ایشان اشاره می‌کند: «و شُبُهَةُ الْبَرَاهِمَةِ بَاطِلَةٌ بِمَا تَقَدَّمَ» (حلی، ۱۳۷۹: ۴۸۵) البته وجود چنین تفکری در آراء هندوان مورد تردید جدی قرار گرفته است چنان که بیرونی در تحقیق مالهند که حاصل سفر وی به هندوستان است، بر این مطلب تأکید می‌کند.^۳

(بیرونی، ۱۴۰۳ق: ۱۵)

طرح مسأله

آن چه نوشتار حاضر دنبال می‌کند، پاسخ به این معضله است که آیا می‌توان برهان ابن سینا بر ضرورت نبوت را که مبتنی بر نیاز انسان‌ها در زندگی اجتماعی شان به قانون است، از لحاظ عرفی کردن و اصطلاحاً سکولاریزه کردن دین، برهانی

ضعیف دانست؟ و اساساً چنین شبهه ای درباره این برهان قابل طرح است؟ اگر برهان مذکور را به ساده ترین صورت خود مطرح کنیم مبتنی بر دو مقدمه خواهد بود. نخست آنکه انسان - که مدنی بالطبع است - به قانون نیاز دارد. و قانون محتاج قانون گذار است. نتیجه آن که: انسان به قانون گذار احتیاج دارد. شبهه از آن جا سر بر می آورد که ابن سینا، مناط نیاز به قانون را در بستر داد و ستدها و معاملات زندگی روزمره انسانها مطرح کرده است، بنابراین حد وسط در برهان مذکور که واسطه در اثبات ضرورت وجود نبی است، پا در دنیا و نیازهای مدنی و اجتماعی انسانها دارد.

در بررسی این معضله، ابتدا اصل برهان را مطرح می کنیم و سپس با بیان مقدماتی در تبیین مفهوم عرفی کردن دین، نشان می دهیم که پایه و اساس آن، تبدیل، تغییر و یا تعطیل احکام شرع در راستای سازگار شدن با زندگی مدرن بشری است؛ حال آن که با بررسی دو شاهد مثال دیگر - یکی حضور جدی عرف در فقه و دیگری در براهین جهان شناختی بر وجود خدا - ملاحظه خواهیم کرد که حضور عرف به هیچ عنوان به معنای فوق الذکر نیست.

برهان ابن سینا بر ضرورت وجود نبی

فرق انسان با سایر حیوانات در این است که اگر به تنهایی تدبیر کارهای خویش را بر عهده بگیرد و از دیگران در برآوردن نیازهای ضروری اش یاری نخواهد، زندگی خوبی نخواهد داشت؛ مثلاً یکی برای دیگران نانواپی کند، دیگری خیاطی کند و... تا در مجموع امورشان بچرخد. به همین خاطر، انسانها ناچار شدند شهرها و جامعه هایی تأسیس کنند. حال که این امر بدیهی است، انسان ناچار است که در وجود و بقاء خود با دیگران مشارکت داشته باشد و

مشارکت جز با داد و ستد تحقق نمی‌یابد، و در معامله نیز ناچار از سنت و عدالت است و این هم نیازمند قانون گذار و عدالت گستر است. این فرد باید بتواند با مردم سخن بگوید و آن‌ها را به قانون خویش ملزم کند بنابراین به ناچار باید انسان باشد. پس نباید، مردم را به آراء خودشان وا گذاشت تا با هم اختلاف پیدا کنند و هر یک آن چه را به نفع خود است عدل و آن چه را به ضرر خود است، ظلم بیندازد.

پس برای بقای نوع انسان و تحصیل وجودی او، نیاز به چنین انسانی بیش از نیاز به روییدن مو بر روی مژه‌ها و ابروها، و گودی کف پا و چیزهای نافع دیگری است که وجود آن‌ها برای بقاء آدمی ضروری نیست، بلکه حداکثر این است که در بقاء آدمی نافع هستند؛ از سوی دیگر وجود انسانی صالح که سنت بیاورد و عدالت بگسترده، امر ممکن است.

عنایت الهی نمی‌تواند اقتضای این منفعت‌ها را داشته باشد ولی اقتضای آن را که اساسی‌ترین منفعت‌ها است، نداشته باشد. حال نمی‌شود مبدأ اول و ملائکه بعد او به آن منافع آگاه باشند و به این منفعت آگاهی نداشته باشند. آنچه را او به عنوان مقدمه برای وجود نظام خیری که ممکن الوجود است، ضروری الحصول می‌داند نمی‌تواند به وجود نیاید، بلکه چگونه می‌تواند به وجود نیاید و حال آن که آن چه متعلق به وجود آن است و مبتنی بر وجود آن است، موجود است؟

بنابراین واجب است که نبیی وجود داشته باشد و او باید انسان باشد، و باید دارای خصوصیتی باشد که سایر مردم دارای آن نیستند تا این که مردم در او چیزی را دریابند که خود دارای آن نیستند، و لذا با این خصوصیت از آن‌ها متمایز باشد، و لذا دارای معجزاتی باشد که برایمان از آن‌ها خبر داده‌اند، و این انسان هنگامی که موجود شد باید به اجازه و امر و وحی خدای تعالی و نازل

کردن روح القدس بر او، برای امور مردم قوانینی را وضع بکند. (ابن سینا، ۱۳۹۰: ۳۴۵ - ۳۴۴)

مشابه همین برهان را ابن سینا در نمط دهم اشارات نیز بیان کرده است.

سیر تاریخی برهان

پیش از ابن سینا، فارابی نیز به مباحث مرتبط با نبوت پرداخته بود. او در باب ۲۶ کتاب «آراء اهل المدینه الفاضله» مشابه این استدلال را که مبتنی بر نیاز انسان به اجتماع است، مطرح می‌کند.

همچنین در کتاب السیاسة المدنیة در باب ششم که درباره مدینه فاضله بحث می‌کند، استدلال دیگری را که مبتنی بر نیاز انسان‌ها به دست یابی به سعادت است، مطرح می‌کند. البته او در این براهین به طور صریح به ضرورت نبوت اشاره نمی‌کند بلکه از نیاز اجتماع به رئیسی سخن می‌گوید که باید هم در علوم و معارف و هم در وادی عمل برتر از دیگران و در ارتباط مستقیم با عقل فعال باشد. او در این باره در پایان استدلالش می‌نویسد: «کسی دارای چنین رتبه‌ای است که به عقل فعال پیوسته باشد، که قدما چنین شخصی را ملک می‌نامیدند و چنین کسی سزاوار است که موحی الیه نامیده شود، زیرا کسی که به این مرحله برسد به او وحی می‌شود و در حقیقت میان عقل فعال و چنین انسانی واسطه‌ای نیست.» (السیاسة المدنیة، ص ۸۹) با توجه به این که به مسئله وحی اشاره نموده است، می‌توان رییس جامعه را همان نبی دانست.

همچنین فارابی در کتاب فصوص، خصائص نبی را - که قوه قدسیه و معجزه باشد - مطرح می‌کند اما از ضرورت وجود نبی سخنی به میان نمی‌آورد.

برهان مورد نظر را فیلسوفان بعدی و حتی برخی متکلمان نیز به پیروی از

فارابی و ابن سینا در آثار خود آورده‌اند. برای نمونه محقق طوسی در تلخیص المحصل، ابن کمونه در الجدید فی الحکمہ، شهرزوری در رسائل الشجرۃ الالهیة و استرآبادی در شرح فصوص این استدلال را به تفصیل طرح کرده‌اند. (ایزدی تبار، ۱۳۹۰: ۱۷)

صدرالمآلهین ابن برهان را در کتاب *الشواهد الربوبیه* آورده است که البته با کلام ابن سینا دو تفاوت دارد: ۱. آشکارا نیازمندی بشر به اجتماع را امر لازمی دانسته که بدون آن زندگی و بقای نوع انسان ممکن نیست؛ ۲. نیازمندی بشر به قوانین شریعت و وحی را محدود به دنیا ندانسته، بلکه آن را به امور معنوی و کمالات اخروی نیز تعمیم داده است. (همان، ۲۴)

معنا و مفهوم عرفی شدن دین (secularization)

واژه سکولار (secular) برگرفته از اصطلاح لاتینی saeculum یا saecularum به معنای قرن و سده است و از آن تعبیر به زمان حاضر و اتفاقات این جهان در مقابل ابدیت و جهان دیگر شده است. در تعابیر عام‌تر از این مفهوم، به هر چیز متعلق به این جهان اشارت دارد. (شجاعی زند، ۱۳۸۰)

در زبان فارسی، در برابر واژه secularization اصطلاحاتی همچون دین زدایی، غیر دینی کردن، دنیوی کردن، دنیاگرایی، سکولار سازی، عرفی شدن و علمی کردن و معانی مترادفی از این دست قرار داده شده است. همچنین در برابر نهاد مفهومی با اوصافی همچون زوال دین، هم نوایی دین با دنیا، جدایی دین و جامعه، جایگزینی صورت‌های مذهبی به جای باورداشت‌ها و نهادهای مذهبی، سلب تقدس از دین و حرکت از جامعه مقدس به جامعه دنیوی (همیلتون، ۱۳۷۷: ۲۹۰ - ۲۸۹) توصیف شده است.

همچنین می‌توان افزود که دینی که در معرض عرفی شدن قرار گرفته، با سه رویکرد مواجه می‌گردد:

الف - احیا: این رویکرد به دنبال زدودن زنگارها از چهره دین است. در این دیدگاه، گوهر دین همچون گویی بوده است که از اوج قله ای رها شده و در گذر از دامنه اعصار و زمان ها، بسیاری زنگارها و قیود ناشی از عصر و زمانه خاص بر آن نشسته است و اکنون باید آنها را از چهره دین زدود.

ب - اصلاح: این رویکرد تلاش می‌کند ضمن حفظ نسبی جوهر اصیل دین، چهره ای امروزی و سازگار با جهان مدرن از دین ارائه دهد. از نظر ایشان، دین باید برای پاسخگویی به نیازها و مقتضیات امروز مؤمنان بازتعریف شده و مورد تغییرات ضروری قرار گیرد.

ج - ابطال: این رویکرد بی‌محابا به ابطال اصول و آموزه‌های دینی برمی‌خیزد تا باور جدیدی را مطابق با نیازها و آرمان‌های امروزی بشر خلق کند. (شجاعی زند، ۱۳۸۰) به عنوان نمونه می‌توان به تلاش برخی دگراندیشان حوزه دین در دهه اخیر برای اثبات استحباب حجاب سر و گردن برای بانوان و جواز مصافحه با زنان در کشورهای غیر مسلمان اشاره کرد.

عرف در فقه^۴

عرف در فقه جایگاه رفیع و بسیار با اهمیتی دارد. عرف هم از لحاظ حجیت و اعتبار آن در صدور احکام، هم از لحاظ جایگاه آن در موضوعات احکام و هم از جنبه اهمیت آن در فهم احکام مورد توجه خاص علمای اهل تسنن و شیعه قرار داشته است. هدف از طرح این بحث، اثبات این نکته مهم است که با وجود حضور بسیار پر رنگ و ریشه دار عرف در تاریخ فقه اسلام، هیچ گاه شائبه

عقل و دین، سال ششم، شماره دهم، بهار و تابستان ۱۳۹۳ ►

دنیایی و عرفی شدن دین از این ناحیه مطرح نشده است و در نهایت از این بحث در دفاع از برهان اجتماعی ابن سینا بهره می‌بریم.

در اصطلاح فقها تعاریف مختلفی از عرف صورت پذیرفته است. شیخ انصاری عرف را چنین تعریف می‌کند: «العرف هو ماستقر فی النفوس من جهة شهادات العقول و تلقته الطباع السليمة بالقبول»^۵ برخی مانند جرجانی و ابن نجیم و نسفی تعاریفی مشابه همین تعریف بیان کرده‌اند. صاحب تفسیر المیزان در تعریف عرف چنین می‌گوید: «عرف پدیده‌ای است که عقلای جامعه آن را سنت‌ها و روش‌های نیکوی جاری در میان خویش می‌شناسند، برخلاف امور نادری که عقل اجتماعی آن را ناپسند می‌شمارد.»^۶ شهید صدر نیز در تعریف عرف چنین می‌گوید: «عرف میل و گرایش عمومی انسان (اعم از دین دار و بی دین) به امری است در مسیری معین که مخالف شرع نباشد و به تعبیر دیگر روش عمومی مردم است که از مصلحت اندیشی سرچشمه می‌گیرد و برای حفظ فرد و جامعه نظم و سامان یافته است، چه در محاورات و معاملات و چه در سایر روابط اجتماعی، مانند این که هر جاهلی برای فهمیدن به عالم رجوع می‌نماید.»^۷

حال در ادامه، به تبیین جایگاه بسیار با اهمیت عرف در فقه می‌پردازیم و آن را از سه زاویه مورد بررسی قرار می‌دهیم:

۱ - حجیت عرف در فقه

در فقه اهل سنت، عرف حجت است و در میان فرق ایشان، حنفی‌ها برای عرف اهمیت زیادی قائل شده‌اند. یکی از مهمترین ادله روایی مورد استناد ایشان در حجیت عرف، موقوفه عبدالله بن مسعود است. این روایت که به پیامبر گرامی اسلام ﷺ نسبت داده شده است با این جمله به پایان می‌رسد: «فما رأى المسلمون حسناً فهو عند الله حسن و ما رأوا سيئاً فهو عند الله سيئ»

(سیوطی، ۱۳۶۵ق: ۴۴ و ابن نجیم، ۱۹۶۸م: ۹۳) البته فقهای امامیه این روایت را هم از لحاظ سند و هم از لحاظ دلالت قابل خدشه دانسته‌اند.^۱

و اما درباره حجیت عرف در میان فقهای شیعه سه گرایش وجود دارد:

الف - ذاتی بودن حجیت عرف

محمدحسین اصفهانی در نهاییه الدرایه (۹۱/۲)، شریف العلماء مازندرانی در ضوابط الاصول (۳۹۹)، علامه طباطبائی در حاشیه الکفایه (۱۸۵/۲، ۲۰۵ و ۲۰۶) و محمدجواد مغنیه در کتاب علم اصول الفقه فی ثوبه الجدید (۲۲۲) به این دیدگاه گرایش دارند. در این دیدگاه، حجت و اعتبار عرف، ذاتی و بی نیاز از امضای شارع است.

ب - حجیت عرف بر اساس بنای عقلا

در این دیدگاه اعتبار عرف در عقل عقلا که بر پایه حسن و قبح حکم می‌کند، است. طرفداران این دیدگاه، عرف را مرتبه ای از مراتب عقل می‌دانند و بر این باورند که اختلافی بین حکم عقل و عرف وجود ندارد. از این رو، به وسیله قاعده ملازمه بر آن شده‌اند که شرعی بودن عرف را ثابت کنند و دلیل اعتبار عرف را در کاشف بودن آن از حکم عقل می‌بینند؛ به بیانی دیگر، عرف را زیر مجموعه مباحث مستقلات عقلیه و حداقل غیرمستقلات عقلیه میدانند.

آیه الله مؤمن قمی در تسدید الاصول (۶۹/۱)، شیخ انصاری در مطارح الأنظار (۱۵۱)، محمدحسن آشتیانی در بحرالفوائد (۱۷۱/۱؛ ۵۳/۳ - ۵۲)، آیه الله بروجردی در نهاییه الاصول (۴۷۱/۲) و آیه الله عمید زنجانی در فقه سیاسی (۲۱۸/۲) از معتقدان به این دیدگاه هستند.

ج - حجیت عرف بر اساس امضای شارع

طرفداران این دیدگاه، اعتبار و حجیت بودن عرف را موکول به موافقت و امضای شارع میدانند و بر این نظرند که تنها هنگامی عرف و بنای عقلا اعتبار دارد

و در خور استناد است که از سوی شارع امضا شده باشد. ایشان تأیید و امضای شارع را از سه طریق، قابل حصول دانسته‌اند: ۱ - عدم ردع (یعنی همین مقدار که ثابت شود شارع از کاری باز نداشته است، نشان از امضای شارع است). ۲ - ثابت نشدن ردع (ثابت نشدن بازداری شارع، کاشف از امضای اوست و برای حجت بودن و اعتبار عرف و بنای عقلا کافی است؛ چه این که شارع خود از عرف و عقلا بلکه رئیس آنان به شمار می‌رود). و ۳ - سکوت شارع (سکوت شارع برای کشف امضا، کافی و دلیل بر اعتبار و حجت بودن عرف و بنای عقلا می‌باشد).

امام خمینی، درباره حجیت عرف و بنای عقلا دیدگاه سوم را می‌پذیرد و بر این باور است که تنها هنگامی عرف و بنای عقلا اعتبار دارد که از سوی شارع امضا شده باشد و عرف و سیره های عقلایی که امضای آنها ثابت نشده است، بی اعتبارند. (تهذیب الاصول/۲/۲۰۱)

۲ - جایگاه عرف نسبت به موضوعات احکام

احکام شرعی، موضوعات و متعلقات خاص خود را دارند. قلمرو و معنای پاره ای از موضوعات مانند: نماز، روزه، خمس و ... را شارع روشن ساخته است و در موضوعاتی از این دست، نمی‌توان و نباید از چهار چوب مشخص شده شرع، پا فراتر گذاشت. ولی در مواردی، بویژه در داد و ستدها، به تشریح حکم بسنده شده و شارع تعریفی از موضوع و متعلق آن ارائه نداده است. در چنین مواردی، فقهای شیعه اتفاق نظر دارند که شارع، تشخیص قلمرو حکم شرعی را به عرف واگذارده و نیازی به تبیین آن ندیده است. عرف، تنها مرجع شایسته شناخت این گونه دریافت‌ها است.

البته تغییر موضوعات احکام بدین معنا نیست که عرف نسبت به تصرف در احکام آزاد است چرا که «حلال محمد حلال الی یوم القیامه و حرامه حرام الی

یوم القیامه» (کافی/۵۸/۱ و بحار الانوار/۳۵/۲۶) بلکه دیدگاه عرف نسبت به موضوعات با تغییر مقتضیات تغییر پیدا می‌کند و به تبع آن، احکام نیز تغییر می‌یابد. مرحوم صاحب جواهر در این باره می‌نویسد: «تغییر زمان و مکان به تغییر احکام منجر نمی‌شود؛ بلکه به تغییر موضوعات و عناوینی که احکام بر آن‌ها بار شده، منجر می‌شود؛ چنان که این مطلب در همه عناوین و موضوعات وارد در شریعت به همین گونه است.»^۹ (جواهر الکلام/۴۲۷/۱۸)

در این راستا می‌توان به فتوای امام خمینی رحمته الله علیه درباره شطرنج در دوران معاصر اشاره کرد. حکم اسلام در این زمینه که وابسته به زمان و مکان نیست، حرمت قمار است که در دو مورد اسب سواری و تیراندازی استثناء شده است. اما مصادیق و موضوعات حکم می‌تواند در اعصار مختلف با توجه به عرف، تغییر کند و مبنای حکم فقهی ایشان نیز رجوع به عرف بود که

چنان چه بازی شطرنج در عرف اجتماع، قمار محسوب نگردد و برد و باختی هم در بین نباشد، اشکال ندارد.

۳ - جایگاه عرف در فهم احکام

فقهای شیعه علیرغم این که برخی از ایشان دارای دقت نظرهای ژرف فلسفی هستند، کاملاً به دلالت عرفی در فهم احکام پایبندند و به این مطلب ایمان دارند که باید احکام شرعی را از راههای متعارف استنباط کرد. بالاتر از آن، کتاب و سنت که مورد ارجاع ایشان است از لحاظ دلالت و فهم الفاظ به عرف زبانی اعراب سرزمین حجاز در عصر رسول خدا صلی الله علیه و آله صادر گردیده‌اند چرا که اگر جز این بود، مردم در فهم کلام خدا و احکام و دستورات دینشان گمراه می‌شدند و مسلم است که اغراء به جهل و تکلیف مالایطاق جایی در حکمت الهی ندارند.

نتیجه نهایی در پایان مقدمه دوم این است که در حالی که عرف، در صدور،

فهم و تعیین موضوعات احکام در فقه، نقش کلیدی و بارزی دارد اما هیچ گاه موجب سکولاریزه، دنیایی و عرفی شدن دین به معنای اصطلاحی آن نمی‌گردد. چرا که سکولاریزه کردن دین در حوزه فقه بدین معناست که عرف را نیز همچون کتاب، سنت، عقل و اجماع از معیارهای صدور حکم شرعی به شمار بیاوریم، در حالی که جایگاه عرف در فقه فراتر از شناخت موضوع و متعلق حکم نیست و هم ردیف مراجع صدور احکام شرعی شمرده نمی‌شود. دیگر آن که شرط مهم در عرفی کردن دین به معنای مدرن آن، تعطیل یا تغییر احکامی از دین است که با لوازم مدرنیته همچون حقوق بشر مبتنی بر اومانیسم همخوانی ندارند اما در نگاه فقهی به عرف، اصل و ماهیت احکام ثابتند و تنها موضوعات و مصادیق بر مبنای عرف زمانه تحول و تغییر می‌پذیرند.

بنیان دنیوی براهین جهان شناختی اثبات وجود خدا

در برهان اجتماعی ابن سینا بر ضرورت وجود نبی، ملاحظه کردیم که مقدمه برهان، حیات اجتماعی انسان یا همان زندگی دنیوی او است. بدین معنا که برهان، از دنیا آغاز می‌گردد و در نهایت به ضرورت وجود نبی ختم می‌گردد. مشابه چنین براهانی، براهین جهان شناختی در اثبات وجود باری تعالی است. براهین جهان شناختی براهینی هستند که از راه حرکت یا حدوث یا نظم یا امکان یا ماهیت یا ترکیب جسم وجود خدا را ثابت می‌کنند. از میان این براهین، به طور مختصر به برهان نظم اشاره می‌کنیم.

برهان نظم بر دو مقدمه متکی است:

مقدمه اول، مطلبی تجربی است که همان وجود افعال هماهنگ در عالم طبیعت است، اعم از این که نظم به بخشی از آن یا کل آن مربوط باشد.

مقدمه دوم این است که هر نظم به ناظم نیاز دارد. (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۲۴۲-۲۴۱) این برهان از نوع قیاس اقترانی حملی شکل اول است و نقص و خللی از لحاظ هیأت قیاس ندارد چرا که شرایط عمومی از لحاظ تکرار حد وسط و موجبه و کلیه بودن یکی از دو مقدمه را دارا است و همچنین، شرایط اختصاصی آن نیز به لحاظ موجبه بودن صغری و کلیه بودن کبری برقرار است. اما به لحاظ ماده، مقدمات برهان باید یقینی باشند و از این حیث، یقینی بودن مقدمه اول که مقدمه ای تجربی است، محل نزاع است.

همچنین مقدمه دوم که کبرای قیاس است، بدون اعتماد به قیاسی که از حرکت، حدوث یا امکان استفاده کرده باشد، نتیجه نمی‌دهد، مانند این که گفته شود، نظم واقعی حادث یا ممکن است و هر حادث یا ممکن به مبدئی محدث یا واجب نیازمند است، پس نظم نیز دارای مبدئی محدث یا واجب است؛ البته این مبدأ چون نظم از او صادر می‌شود، ناظم نیز نامیده خواهد شد، بنابراین، برهان نظم در هر محدوده ای که بخواهد نتیجه بدهد، به برهانی دیگر نیازمند بوده و هرگز نمی‌تواند یک برهان مستقل محسوب شود. (همان، ۲۴۲)

البته نقدهایی که به نفی ارزش برهانی قیاس مبتنی بر نظم منجر می‌گردند، مستلزم نفی ارزش جدلی آن نیستند و از همین رو است که قرآن کریم، خطاب به مشرکانی که در خالقیت خدا تردیدی ندارند ولیکن بت‌ها و اصنامی را واسطه بین خدا و مخلوقات به شمار می‌آورند، به جدال احسن می‌پردازد و با استناد به نظم و تدبیر موجود در عالم، بر وجود ناظمی مدبّر و حکیم تأکید می‌کند.^{۱۰} به هر ترتیب، براهین جهان‌شناختی از جمله برهان نظم در متن دین مورد توجه ویژه قرار گرفته‌اند و همچنین در بسیاری از آیات قرآن نیز به تأمل و تدبّر در نظم و تدبیر جهان آفرینش توصیه شده است.

نتیجه

حال سخن بدین نکته رو می‌کند که آیا می‌توان در تأملات دینی، هر قیاس و برهانی که نقطه عزیمت خویش را دنیای مادی قرار می‌دهد، هم مسلک با جریان سکولار در جهان مدرن دانست؟ قدر مسلم، پاسخ منفی است چرا که عرفی کردن دین به معنای امروزی آن، لوازم و تبعاتی دارد که در موارد مذکور تحقق پیدا نکرده‌اند.

در توضیح لوازم و تبعات سکولاریزه کردن دین، به عنوان نمونه می‌توان به تساوی حقوق زن و مرد در جهان مدرن اشاره کرد.

در ماده شانزدهم اعلامیه جهانی حقوق بشر (۱۹۴۸) آمده است: «مرد و زن در ازدواج، در مدت زناشویی و در فسخ آن از حقوق مساوی برخوردارند». یا در ماده سوم میثاق بین المللی حقوق مدنی سیاسی مصوب ۱۹۶۶ آمده: «دولت‌های طرف این میثاق متعهد می‌شوند که تساوی حقوق زنان و مردان را در استفاده از حقوق مدنی و سیاسی پیش بینی شده در این میثاق تأمین کنند و در ماده بیست و سوم آن آمده: «دولت‌های طرف این میثاق تدابیر مقتضی به منظور تأمین تساوی حقوق و مسؤولیت‌های زوجین در مورد ازدواج در مدت زوجیت و هنگام انحلال آن اتخاذ خواهند کرد». همچنین در ماده اول اعلامیه جهانی رفع تبعیض از زن مصوب ۱۹۷۵ مجمع عمومی سازمان ملل متحد تصریح شده است: «تبعیضاتی که متکی به جنسیت باشد و بالتیجه مانع برقراری حقوق متساوی برای زنان و مردان گردد و یا این تساوی را محدود کند، امری است غیر عادلانه و تجاوزی است که به حریم شأن و مقام انسانیت وارد می‌شود.» (کدیور: ۱۳۸۶: ۹۸ - ۹۷) در اسلام در عین اذعان به تساوی و برابری زن و مرد، با توجه به

تفاوت‌های روحی و جسمی آن‌ها، حقوق متفاوتی برای ایشان در نظر گرفته شده است و از این لحاظ میان احکام اسلام و موادی از اعلامیه‌های جهانی حقوق بشر تعارض وجود دارد. یک متفکر سکولار در برخورد با چنین مسئله‌ای، آن دسته از احکام اسلام را که در تعارض با قوانین دنیای مدرن‌اند، متغیر و موقت و مربوط به زمان صدر اسلام تلقی می‌نماید و حکم به تعطیل یا اصلاح آن‌ها به منظور سازگاری با قواعد جامعه بین‌الملل می‌دهد. او معتقد است باید از اسلام سنتی و تاریخی عبور کرد و به اسلام معنوی قدم نهاد و لازمه این‌گذر، بازشناسی احکام ثابت از متغیر و در نتیجه، حذف یا تغییر احکام متغیر برای هم‌خوانی با دنیای مدرن است.^{۱۱}

در صورتی که نیک می‌دانیم نه رجوع به عرف و سیره عقلا در فقه چنین معنایی دارد و نه اتکاء مقدمات براهین جهان‌شناختی بر دنیا و عالم ممکنات. بنابراین باید اذعان کرد که بنای برهان اجتماعی ابن‌سینا بر حیات اجتماعی انسان‌ها و به بیان دیگر، وابستگی مقدمات برهان او به زندگی دنیایی انسان نیز، هیچ‌گونه شباهت و ربط معنی‌داری با جریان سکولاریزم و عرفی‌ساختن دین ندارد.

پی‌نوشت‌ها

۱. وَ الْبِعْتَةُ لِتَضْمُنُهَا مَصَالِحَ لَا تَحْصِي لَطْفَ مِنَ اللَّهِ وَ رَحْمَةً تَخْتَصُّ بِهَا مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ مِنْ غَيْرِ وَجُوبٍ عَلَيْهِ خِلَافًا لِلْمَعْتَزَلَةِ وَ لَا عَنْهُ خِلَافًا لِلْحُكْمَاءِ وَ بَعْضُ الْمُتَكَلِّمِينَ.
۲. الْبِعْتَةُ حَسَنَةٌ لِاشْتِمَالِهَا عَلَى فَوَائِدَ كَمُعَاذَةِ الْعَقْلِ فِيمَا يَدُلُّ عَلَيْهِ وَ اسْتِفَادَةِ الْحُكْمِ فِيمَا لَا يَدُلُّ وَ إِزَالَةَ الْخَوْفِ وَ اسْتِفَادَةَ الْحُسْنِ وَ الْمَنَافِعِ وَ الْمَضَارِّ وَ حِفْظِ النَّوعِ الْإِنْسَانِيِّ وَ تَكْمِيلِ أَشْخَاصِهِ بِحَسَبِ اسْتِعْدَادَاتِهِمْ الْمُخْتَلِفَةِ تَعْلِيمِهِمُ الصَّنَائِعَ الْخَفِيَّةَ وَ الْأَخْلَاقَ وَ السِّيَاسَاتِ وَ الْإِخْبَارَ بِالْعِقَابِ وَ النَّوَابِ فَيَحْصُلُ اللَّطْفُ لِلْمُكَلَّفِ.
۳. مجتبی زروانی در تحقیق مبسوطی که در این باره انجام داده است، ریشه‌های نخستین حضور براهمه و عقاید ایشان را در آثار اندیشمندان مسلمان بررسی کرده است. وی در نهایت نتیجه می‌گیرد که فقدان اطلاعات و منابع کافی اندیشمندان مسلمان از عقاید هندوان سبب خطا در نسبت دادن چنین اعتقادی به ایشان شده

۶۴ □ بررسی برهان ابن سینا بر ضرورت نبوت با توجه به معضله عرفی کردن دین

- است. (مجله مطالعات اسلامی، شماره ۵۹، بهار ۸۲، براهمه در آثار متکلمان مسلمان)
۴. بخشی از مباحث این قسمت خلاصه ای است از مقاله «عرف و جایگاه آن در استنباط احکام شرعی». مجله مطالعات فقه و حقوق اسلامی. سال اول. شماره اول. زمستان ۸۸. صفحات ۶۴-۴۷.
۵. عرف پدیده ای است که نفسهای آدمیان به گواهی خردها، بر آن آرام گیرد و سرشتهای آدمیان آن را پذیرفتنی بینند. (مکاسب/۲/۲۹۱)
۶. المیزان/۸/۳۸۰.
۷. المعالم، ۱۶۹-۱۶۸.
۸. نگ: اصول العامه للفقہ المقارن، ص ۳۷۵ و ۴۲۴.
۹. و لیس ذلك من اختلاف الاحکام الشرعیة نفسها، بل هو من اختلاف موضوعاتها و عنوانها التي تدور مداره كما هو الضابط فی كل عنوان حکم و موضوعه اذا كان من هذا القبیل.
۱۰. برای مطالعه بیشتر در این زمینه رجوع کنید به: تبیین براهین اثبات خدا؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶: ص ۲۵۱-۲۴۶.
۱۱. برای بحث تفصیلی در این مورد رجوع کنید به: حق الناس (اسلام و حقوق بشر)؛ محسن کدیور؛ ۱۳۸۶: صفحات ۳۴-۱۵.

کتابنامه

- قرآن.

۱. ابن سینا. (۱۳۹۰). *الهیات از کتاب شفا*. ویرایش و ترجمه ابراهیم دادجو. تهران: انتشارات امیرکبیر
۲. ابن نجیم مصری حنفی، زین العابدین ابراهیم. (۱۹۶۸م). *الاشباه و النظائر علی مذهب ابن حنیفه النعمان*. قاهره
۳. آشتیانی، محمدحسن. (۱۴۰۳ق). *بحر الفوائد فی شرح الفرائد*. ج ۱ و ۳. قم: کتابخانه آیه الله العظمی مرعشی نجفی
۴. اصفهانی، محمدحسین. (بی تا). *نهایة الدرایه*. ج ۲. چاپ سنگی. اصفهان
۵. انصاری، مرتضی. (۱۴۰۴ق). *مطارح الانظار*. حاشیه و تعلیق ابوالقاسم کلانتری. قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام
۶. ایزدی فرد، علی اکبر؛ نعمت زاده، رجب علی؛ کاویار، حسین. (۱۳۸۸). «عرف و جایگاه آن در استنباط احکام شرعی». *نشریه مطالعات فقه و حقوق اسلامی*. شماره ۱. ص ۷۳-۴۵
۷. بروجردی، حسین. (۱۳۷۵ق). *نهایة الاصول*. ج ۲. به قلم حسینعلی منتظری. چاپ اول. نشر تفکر

۸. بیرونی، ابوریحان. (۱۴۰۳ق). تحقیق ماللهند. بیروت
۹. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۶). تبیین براهین اثبات خدا. چاپ پنجم. قم: مرکز نشر اسراء
۱۰. سیوطی. (۱۳۶۵ق). درّالمنثور. ج ۳ (دوره ۶جلدی). بیروت: دار المعرفه
۱۱. شجاعی زند، علی رضا. (۱۳۸۰). دین، جامعه، عرفی شدن. تهران: نشر مرکز
۱۲. کدیور، محسن. (۱۳۸۶). حق الناس (اسلام و حقوق بشر). تهران: انتشارات کویر
۱۳. کلینی رازی، ابی جعفر محمد بن یعقوب بن اسحاق. (۱۳۶۷). الکافی. ج ۱ (دوره ۸جلدی). تحقیق علی اکبر غفاری. تهران: دارالکتب الاسلامیه
۱۴. عمید زنجانی، عباس علی. (۱۳۶۷). فقه سیاسی. ج ۲. تهران: انتشارات امیرکبیر
۱۵. طباطبائی، محمدحسین. (بی تا). المیزان فی تفسیر القرآن. ج ۸ (دوره ۲۰جلدی). قم: مؤسسه النشر الاسلامی
۱۶. _____ (). حاشیه الکفایه.
۱۷. مازندرانی، شریف العلماء. (بی تا). ضوابط الاصول. تحقیق محمد شریف. بی جا
۱۸. مؤمن قمی، محمد. (۱۴۱۹ق). تسدید الاصول. ج ۱ و ۲. قم: مؤسسه النشر الاسلامی
۱۹. مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق). بحار الأنوار. ج ۲۶ (دوره ۱۱۰جلدی). چاپ دوم. بیروت: مؤسسه الوفاء
۲۰. مغنیه، محمدجواد. (۱۴۱۱ق). علم اصول الفقه فی ثوبه الجدید. دار الکتب الاسلامی
۲۱. موسوی خمینی، روح الله. (۱۴۱۰ق). تهذیب الاصول. ج ۲ (دوره ۳جلدی). به قلم جعفر سبحانی. قم: انتشارات دارالفکر.

تبیین اراده ذاتی و فاعلیت وجودی خداوند از رهگذر نظریه‌ی عنایت نزد ابن سینا

شهاب‌الدین ذوفقاری^۱

چکیده

افتراق جدی ابن‌سینا از ارسطو در الاهیات بالمعنی الاخص از طرح احکام واجب‌الوجود و ارائه برهان وجوب و امکان، در برابر برهان محرک نخستین، آغاز می‌شود. بدین ترتیب فاعلیت الهی از دیدگاه ابن‌سینا فاعلیت وجودی است نه تحریکی و بنابراین تا آنجا که وجود و آثار وجود دیده می‌شود، می‌توان فاعلیت الهی را سراغ گرفت، خواه حرکت در کار باشد یا خیر؛ تمایز ابن‌سینا از فلوطین نیز در مبحث فیض الهی در توجیه و تبیین اراده‌ی حق‌تعالی است. فلوطین به همین مقدار بسنده می‌کند که نمی‌توان برای مبدأ نخستین اراده‌ای از قبیل اراده‌ی ما انسان‌ها قائل شد.

اما ابن‌سینا کوشیده است دیدگاه خود درباره‌ی عنایت الهی را چنان سامان ببخشد که در پرتو آن علم، قدرت، اراده، فاعلیت و دیگر صفات ذاتی و فعلی به نحو درست تبیین گردد و نقشی همچون حد وسط برای اثبات اتحاد اراده و علم ایفا کند. از دیدگاه ابن‌سینا اراده‌ی ذاتی خداوند

۱. استادیار دانشگاه معارف قرآن و عترت اصفهان. shahabquran@yahoo.com

و فاعلیت ایجابی او در پرتو علم عنایبی‌اش به ذات خود قابل تبیین است، بدون آنکه قصد و غرضی و رای ذات اقدس خود داشته باشد
واژگان کلیدی: عنایت، اراده، فاعلیت وجودی، فاعلیت تحریکی، ارسطو، ابن سینا، فلوطین

اراده‌ی الهی از دیدگاه ابن سینا

اراده در میان صفات خداوند، از جهت میزان بحث و گفتگویی که در بین علمای مسلمان، چه متکلم و چه فیلسوف، درباره‌ی آن شده است جایگاهی خاص دارد و افزون بر آنکه مشمول بحث‌های عمومی مربوط به صفات از جهت وجودشناسی می‌شود، مسائل ویژه خود را نیز دارد از قبیل اینکه آیا اراده‌ی الهی ذاتی است یا فعلی یا هر دو؛ آیا اراده‌ی الهی انسان و افعال انسان را نیز در بر می‌گیرد یا نه و آیا اراده‌ی الهی به شرور و بلایا نیز تعلق می‌گیرد یا خیر و...

مسائل اخیر، یعنی مسائل مربوط به شمول اراده‌ی الهی از ابتدا در دستور کار این تحقیق نبوده است؛ اما به هر حال این مسائل وجود داشته به طوری که هیچ فیلسوفی نمی‌توانسته است در مباحث الاهیات بالمعنی الأخص مبحث اراده را نادیده بگیرد؛ حتی آنان که آن را از صفات ذات ندانسته‌اند. ابن سینا در کتب فلسفی خود معمولاً به مناسبت بحث از صفات و احکام واجب‌الوجود یا فاعلیت حق تعالی، از اراده‌ی او سخن گفته اما بیش از همه، در جای‌جای کتاب تعلیقات به این مبحث پرداخته است.

ابن سینا دو حکم کلی درباره‌ی اراده دارد:

۱ - «اراده علت و منشأ پیدایش همه‌ی موجودات است». ^۱ (ابن سینا، ۱۳۷۹: ۱۹۷)

۲ - «اراده ویژه‌ی موجوداتی است که خودآگاهی داشته باشند» ^۲ (همان: ص ۱۶)

مبدأ اراده یعنی آن علمی که منتهی به صدور فعل از فاعل ارادی می‌شود، یا عقل است یا ظن و یا تخیل. به عنوان مثال کاری که از پزشک یا مهندس سر می‌زند منشأ عقلی دارد و آنکه از خطر می‌گریزد، سرچشمه‌ی اراده‌ی او ظن است و کسی که به صرف مشابهت چیزی با امری برتر یا نیکو، آن چیز را می‌طلبد، اراده‌اش برخاسته از خیال است.

هرگاه ما اراده می‌کنیم کاری انجام دهیم، از نیکی یا سود آن کار آگاهی داشته‌ایم خواه به عقل یا به خیال. آن تصویری که باوری موافق در ما پروراند، شوق انجام کار را در دل ما می‌افکند. در پی قوت گرفتن آن شوق، اراده پدید می‌آید و قوای بدنی کار را آغاز می‌کند. بدین ترتیب اراده در ما، تابع انگیزه‌ی ما در سودجویی یا نیک‌خواهی است. (همان) همچنین، اراده در ما حالتی نو پدید می‌آورد و ابتدا اندرون و آن‌گاه برون ما را در وضعیتی جدید قرار می‌دهد و اگر متعلق اراده کمال باشد، اراده کاری استکمالی است. همین ویژگی اراده در ما، سبب می‌شود نتوانیم بدین معنا از اراده‌ی خدا سخن بگوییم؛ تا آنجا که برخی فیلسوفان را تا مرز انکار اراده در خداوند پیش رانده و ابن‌سینا را به اثبات این صفت فراخوانده است. ایشان از دو راه اراده را در واجب‌الوجود اثبات می‌کند:

اول - از طریق قاعده‌ی «کلّ ما بالعرض لابد ان ینتهی الی ما بالذات». (نگ: ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۲: ج ۳، ۳۸۶ - ۳۸۲) ابن‌سینا در «تعلیقات» می‌نویسد^۳ «برای آنکه وجود، اختیار، اراده و قدرت در چیزی به نحو لا بالذات یافت شود؛ باید در وجود وجود بالذات، در اختیار اختیار بالذات، در اراده اراده ی بالذات و در قدرت قدرت بالذات باشد». (ابن‌سینا، همان: ۵۶)

بایستی در هستی وجود بالذاتی باشد تا موجوداتی که هستی‌شان بالغیر است داشته باشیم. نیز باید اختیار و اراده‌ی بالذات باشد تا برخی موجودات اختیار و اراده بالغیر

داشته باشند؛ همان‌طور که قدرت برای موجودی که ذاتاً قادر نیست در صورتی ممکن است که موجودی باشد که ذاتاً قادر است. پس همچنان که واجب‌الوجود به عنوان وجود بالذات هست در او قدرت، اراده و اختیار نیز بالذات است.

دوم - از طریق توجه به لوازم ذات باری تعالی است. ابن سینا چنین استدلال می‌کند: ^۸ «همچنین محال است پیدایش موجودات از او بگونه‌ای که صرفاً تابع وجود او بوده، بدون آنکه اراده‌ی وجود در کار باشد». (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۳۲) هستی یافتن موجودات نمی‌تواند تنها به تبع وجود واجب‌الوجود بوده بدون اینکه او ذاتاً مرید و جواد باشد؛ زیرا واجب‌تعالی ذات خود را به عنوان مبدأ کل تعقل می‌کند (اگر چنین نباشد، ذات او برای او علی‌ماهی علیه تعقل نشده است)، چون ذات خود را مبدأ همه‌ی موجودات و همه‌ی خیرات می‌یابد، و اعطای وجود خیر است، اراده و رضایت او نسبت به هر آنچه که می‌تواند از وی پدید آید ضروری است. «چون تعقل کند که همه چیز از او بوجود آید و تعقل کند که او مبدأ هر خیر و اعطای وجود نیز خیر است، پس به ضرورت راضی به وجودی است که همه از او بوجود آیند و اراده‌ی آن وجود دارد». ^۹ (همان)

بیان اراده‌ی الهی

ابن سینا در «رساله‌ی عرشیه» که در توحید خداوند و صفات او نگاشته است بیان روشنی از اراده‌ی الهی در ارتباط با فاعلیت او ارائه می‌نماید او می‌گوید: «معلوم شد که او واجب‌الوجود و یگانه است و موجودات در سلسله‌ی صعودی و نزولی به او منتهی می‌شوند یعنی وجود همه از او و بازگشت همه به سوی او و قوام همه بدوست. پس همه‌ی ماسوا فعل او و او فاعل و موجد آن‌هاست». (همو، ۱۴۰۰ق: ۲۵۰) سپس به تقسیم فاعل‌ها از جهت شعور و عدم شعورشان به فعل صادر از آن‌ها

می‌پردازد: «فاعل یا به فعلی که از او صادر می‌شود شعور دارد و یا شعور ندارد، اگر شعور ندارد یا این است که فعلش گونه‌گون است، و یا یک فعل بیشتر ندارد، آن فاعلی که با شعور نیست و یک فعل بیشتر ندارد، مبدأ و سبب فعل او طبع است. و آن فاعلی که با شعور نیست ولی افعال گونه‌گون دارد، مبدأ و سبب فعل او نفس نباتی است. و آن فاعل که به فعل خود شعور دارد، اگر فعل او همراه با تعقل و علم نباشد، مبدئی است که از او افعال حیوانی سر می‌زند، و اگر فاعل با شعور فعل او همراه با تعقل و علم باشد یا افعال گونه‌گون دارد و یا یک فعل بیشتر ندارد، اگر افعال گونه‌گون دارد مبدأ فعل همان است که نفس انسانی نامیده می‌شود و اگر فعلش یگانه است به دلیل اینکه علم او تغییر نمی‌کند آن فاعل نفس فلکی است.» (همان)

ابن سینا با آوردن این مقدمات و بیان اقسام فاعل، اراده‌ی ذاتی خداوند و رابطه‌ی آن با علم او به نظام اشیاء را چنین تبیین می‌کند: «از دانستن این تقسیمات معلوم می‌شود که فعل خدای متعال صادر از علمی است که جهل و تغییر بدان راه ندارد و هر فعلی که صادر از علم به کمالات اشیاء و نظام احسن باشد، به اراده است. پس او ذاتاً عالم به وجود اشیائی است که بر احسن نظام و احسن کمال از او صادر می‌شود».^۶ (همان) اختلافی که در موجودات است لازمه‌ی ذوات آنها است و به اختلاف صور آنها برمی‌گردد پس ذاتی آنهاست و رفع آنچه ذاتی است محال است مگر اینکه ذات رفع شود یعنی بساط موجودات برچیده شود. پس همان علم او به نظام احسن اراده نامیده می‌شود زیرا صدور آن افعال از آثار کمال وجود اوست پس باید آن را اراده کرده باشد. و از همین جا معنای غایت برای فعل او معلوم می‌شود زیرا او نیاز ندارد به اینکه میل یا قصد کند تا فردی از مخلوقات را به‌طور ویژه از خیری بهره‌مند سازد. هرگاه عنایت او به صورت نظام خیر در کل موجودات تعلق بگیرد، موجود می‌شود بر حسب آنچه او می‌داند. پس آن علم متعالی از تغییر،

عنایت است و آن کمالات از آثار عنایت و اراده‌ی اوست.

ابن سینا در کتاب تعلیقات توضیح می‌دهد که چگونه همه‌ی آنچه در یک فعل ارادی لازم است در واجب‌الوجود در مرتبه‌ی ذات و به تبع همان علم ذات به ذات حاصل است: «همه‌ی موجودات، مقتضای ذات واجب‌الوجود بوده و از او صادر شده‌اند و چون او ذات خود را عاشق است، پس همه‌ی اشیاء به خاطر ذات، مراد او هستند. و هیچ غرضی - که زائد بر ذات باشد - در کار نیست. او هیچ موجودی را به خاطر خود آن موجود نمی‌خواهد بلکه چون ذات او مطلوب اوست همه‌ی آنچه از ذات سرچشمه گرفته نیز مطلوب اوست». (همو، ۱۳۷۹: ۱۱) ما خود نیز اگر به چیزی یا کسی عشق بورزیم، تمام آثار و متعلقات معشوق ما، مطلوب ما است. این قاعده‌ی عشق است که هر چه و هر که به محبوب وابسته باشد، دوست‌داشتنی است. البته عشق در ما پی‌آمدهایی دارد که در واجب آن‌چنان نیست. «ما اگر چیزی را اراده می‌کنیم نه برای ذات آن چیز بلکه تنها در پی شهوت یا به خاطر لذتی است که در آن چیز نهفته است. شهوت و لذت یا چیزهایی دیگر اگر به ذات خود آگاه بوده و آن ذات مصدر افعال قرار می‌گرفت، در آن صورت گفته می‌شد شهوت، لذت یا آن چیزهای دیگر، به اراده‌ی ذاتی خود مصدر افعال شده است، چه، آن افعال از همان ذات آگاه صادر شده بود و اراده در مورد موجودی صدق می‌کند که به ذات خود آگاه باشد». (همان) ابن‌سینا، در ادامه، در مورد نفی غرض از فعل الهی می‌نویسد: «گفته‌ایم که واجب‌الوجود تام و بلکه فوق تمام است، پس فعل او نمی‌تواند برای غرضی باشد یعنی بر او روا نیست که ابتدا بداند چیزی با او موافق است و بدان مشتاق شود، آن‌گاه آن را تحصیل کند، اراده‌ی او از همان جهت است که علم دارد آن چیز که می‌خواهد به وجود آورد به خودی خود خیر و نیکو است و برای اینکه آن چیز وجودش ترجیح داشته باشد باید ویژگی‌هایی در آن بوده و وجود

آن چیز بهتر باشد از عدمش. واجب‌الوجود پس از این علم به اراده‌ی دیگری نیاز ندارد تا آن چیز موجود شود، بلکه همین‌که علم او نظام ممکنات را به ترتیب وجودی برتر تعیین می‌کند، سبب و موجب وجود اشیاء بر نظام موجود و ترتیب برتر می‌گردد». (همان: ص ۱۲) در الهیات شفا نیز حبّ ذات که اراده‌ی ذاتی از آن انتزاع می‌شود را چنین بیان می‌کند: «او عاشق ذات خود بعنوان مبدأ هر نظام و منشأ هر خیر است، پس نظام خیر معشوق بالعرض برای اوست؛ لکن او برای ایجاد آن نظام خیر حرکتی برخاسته از شوق ندارد، زیرا او از آن منفعل نمی‌شود و مشتاق و طالب چیزی نمی‌گردد. این اراده‌ی اوست که خالی از هر نقص شوق برانگیز و از هر قصد جویای غرض است».^۷ (همو، ۱۳۶۳: ۳۶۳)

پس از توضیح ذاتی بودن اراده‌ی الهی، معلوم شد که این ویژگی را با دو عبارت دیگر نیز می‌توان بیان داشت. یکی این که اراده‌ی الهی ضروری است، دیگر این که اراده‌ی الهی نیاز به داعی ندارد: «اراده‌ی باری سبب ندارد؛ زیرا او نه منفعل از چیزی است و نه غرض در چیزی دارد، سبب اراده‌ی او ذات اوست و اراده و مشیت برای او یک امر ممکن نیست».^۸ (همو، ۱۳۷۹: ۱۹)

دلیل دیگر بر اینکه اراده در باری تعالی منوط به غرض نیست همان است که در «الاشارات و التنبیها» آمده: «موجود عالی برای موجود سافل خواستار چیزی نیست بطوری که این خواستن بمنزله‌ی غرض برای او باشد، چه؛ غرض همان است که در مقایسه با نقیضش آن را اختیار کرده‌اند و نزد کسی که آن را اختیار کرده سزاوارتر و ضروری‌تر نموده تا آنجا که اگر بتوان گفت امری فی نفسه اولی و احسن است اما فاعل، خواستن و اراده‌ی آن را اولی و احسن ندانسته، غرض محسوب نمی‌شود. بنا براین جواد و ملک حقیقی غرض ندارد و عالی را در سافل غرض نیست».^۹ (همو، ۱۳۷۵: ج ۳، ص ۱۴۹)

اما درباره بازگشت اراده به علم ابن سینا باز هم تصریح کرده است که: علم همان اراده است زیرا همه‌ی آنچه که علم بدان تعلق می‌گیرد مقتضای ذات اوست و اراده نیز همین معنا را دارد. موجودات جهان همچنان که هستند مقتضای ذات اویند و صلاح و نظام خیر در موجودات را ذات او اقتضا کرده است، پس منافات با ذات او نداشته و همه چیز مراد اوست؛ اگر با ذات او منافات داشت آن‌ها را ایجاد نمی‌کرد. (همو، ۱۳۷۹: ۱۳۹ - ۱۳۸) پس تفاوت اراده و علم در اعتبار است.

عنایت الهی از دیدگاه ابن سینا

به نظر می‌آید شجره الاهیات بالمعنی الاخص در فلسفه ابن سینا در پیوند با مسئله «عنایت» طرحی نو می‌یابد و میوه‌های شیرین به بار می‌آورد. ابن سینا هر جا از «عنایت» سخن می‌گوید خویشتن را بر قلّه یک نظام فلسفی منسجم می‌یابد که هم بر مشکلات فلسفه‌های ارسطو و فلوطین غلبه یافته و هم، از دیدگاه وی، نهایت قرابت را با الاهیات دینی و قرآنی دارد.

عنایت الهی حلقه‌ی اتصال میان مباحث «توحید ذات»، «توحید صفات» و «توحید افعال» است و نیز پاسخگوی مسائل عدیده فلسفی از جمله «غایت در افعال الهی»، «وجود شرور در عالم»، «اختیار انسان»، پیدایش کثرت‌های نظام آفرینش از بسیط الحقیقه و ارتباط موجود عالی با موجودات مادون. (ر.ک. ذیحجی، ۱۳۸۶: ۴۵۲ - ۴۴۴)

برای آشنایی بهتر با دیدگاه ابن سینا در عنایت الهی، فراز زیر از «شفا» را محور قرار داده و با استفاده از دیگر کتب وی به شرح آن می‌پردازیم: «عنایت یعنی خداوند لذاته عالم است به اینکه وجود در نظام خیر بر چه ترتیبی قرار می‌گیرد و اینکه او لذاته علت برای هر خیر و کمال ممکن است و بدان نظام رضایت دارد، پس او نظام وجود را در نهایت خیریت، بحسب امکان، تعقل کرده و فیض

وجود بر طبق آن تعقل چنان از او سریان می‌یابد که آن نظام خیر معقول به اتمّ وجه ممکن تحقق می‌یابد؛ این معنای عنایت است.^{۱۰} (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۴۱۵)

پس «عنایت» یعنی خداوند چون ذاتاً بر چند و چون موجودات در نظام خیر عالم و آگاه است. و ذاتاً سرچشمه‌ی هر خیر و کمالی است که امکان تحقق دارد و چنین خیر و کمالی مرضیّ اوست، پس او نظام خیر را در بالاترین سطح خیر ممکن تعقل می‌کند، در نتیجه عالم هستی مطابق با آن نظامی که او در نهایت خیریت، به حسب امکان، تعقل فرموده فیضان می‌یابد و صورت می‌پذیرد.

پیش از توضیح عنایت دو نکته درباره این فراز قابل یادآوری است: اول این که مقصود از امکان در عبارت او امکان عام است و منافاتی با بحث در مقام واجب‌الوجود ندارد. دوم - تکرار و تأکید بر امکان در این بیان کوتاه برای این است که ابن‌سینا این فراز را مقدمه‌ای برای پاسخ به مسئله‌ی شرور و کیفیت دخول آن در قضای الهی قرار داده است. نتیجه‌ی آن بحث مهم و مبسوط این است که گرچه در عالم، شرور، یافت می‌شود در عین حال شرّ اکثری یا شرّ کثیر در نظام آفرینش وجود ندارد. «این شرور نتیجه فعل فاعل نیست، بلکه پی آمد عدم فعل فاعل و آن هم بخاطر این است که یا قابل مستعد نبوده، یا حرکتی در جهت قبول نداشته است.»^{۱۱} (همان، ص ۴۲۲)

گام نخست در فهم «عنایت» این است که عنایت از سنخ علم است. علم، در وهله‌ی اول، علم به ذات است، پس عنایت نیز عنایت به ذات است. وانگهی علم عین ذات است، پس عنایت نیز عین ذات است. علم به موجودات تابع علم به ذات است، پس عنایت به موجودات تابع عنایت به ذات است: «ذات او عین عنایت اوست، از سوی دیگر او مبدأ موجودات است، پس عنایت او به موجودات تابع عنایت او به ذات خود است.»^{۱۲} (همو، ۱۳۷۹: ۱۸۹)

علم ذات به ذات همان وجود و حضور ذات برای ذات و فعلیت محض ذات

است. ابن سینا در جای جای کتب خود علم واجب به موجودات را از این رهگذر تبیین می‌کند که علم ذات به خود لزوماً علم ذات است به ذات، آن‌چنان که هست (علی ما هی علیه) و چون ذات واجب مبدأ همه‌ی موجودات است، خود را این‌چنین تعقل می‌کند که مبدأ همه موجودات است: «همانطور که وجود او با دیگر موجودات تباین دارد، تعقل او نیز با دیگر تعقل‌ها تباین دارد. او وقتی موجودی را تعقل می‌کند به عنوان آن چه از اوست تعقل می‌کند؛ یعنی به عنوان این که او مبدأ فاعلی آن موجود است، اما تعقل غیر او نسبت به یک موجود به دنبال حصول صورت عقلی آن موجود نزد آن عاقل می‌باشد؛ یعنی آن عاقل مبدأ قابلی برای آن موجود بوده است.»^{۱۳} (همان، ص ۱۹۰)

ابن سینا برای دفع آن چه منتقدان علم ارتسامی در برابر او قرار داده‌اند تأکید می‌کند که علم الهی به موجودات، جدای از علم او به ذات نیست بلکه آن صور علمیه از لوازم ذات است: «مبدأ اول ذات خود را همان گونه که ذات واجب بودن اقتضا می‌کند تا مبدأ موجودات باشد و موجودات لازمه وجود او باشند، به نحو بسیط، تعقل می‌کند. پس چنین نیست که او اولاً ذات خود را، بدون لوازم آن، تعقل کند و ثانیاً آن را به عنوان مبدأ موجودات تعقل نماید تا در این صورت ذات خود را دو بار تعقل کرده باشد، بلکه نفس تعقل ذات همان وجود موجودات از اوست.»^{۱۴} (همان، ص ۱۸۵)

پس از آن که معلوم شد پیدایش موجودات نتیجه علم ذات به ذات است، گام دیگر این است که معلوم شود چرا باید موجودات از او پدید آیند؟ با توجه به این که همگی در مرتبه مادون او قرار گرفته‌اند، چگونه اراده‌ی او به مادون خود تعلق گرفته است؟ و با توجه به این که خداوند فاعل بالقصد و الغرض نیست، چه عنایتی برای خلق موجودات متصور است؟ به علاوه اگر عنایت همان علم باشد، ازلی است و اگر پیدایش موجودات به عنایت باشد، قدیم هستند، بر این اساس، قدیم بودن بعضی از

موجودات چگونه قابل پذیرش و حدوث حوادث چگونه قابل توجیه است؟ ابن سینا پاسخ را از توجه دادن به خیریت و کمال ذاتی خداوند آغاز می‌کند. واجب‌الوجود بالذات که واجب‌الوجود من جمیع‌الجهات است، عین کمال و کمال محض است و چون «خیر» به هر چیزی می‌گویند که بالذات مطلوب است، ذات او که عین کمال است خیر محض نیز هست پس ذات او برای او مطلوب و او عاشق ذات خویش است و چون واصل به معشوق و عین معشوق می‌باشد، پس او مبتهج به ذات خویش است. از سوی دیگر این ذات مبدأ همه ممکنات است، پس از این جهت نیز مطلوب و معشوق است. تمام آن چه به امکان عام خیر باشد مطلوب است چون ذات مطلوب است. غایت، امری جز ذات نیست. اراده به ذات تعلق گرفته است نه به مادون ذات: «سبب صدور اشیاء از او ذات اوست، نه چیزی بیرون از ذات او و سبب نظام و خیریت آن نیز ذات اوست. هر آن چه از ذات او صادر می‌شود باید مناسب با ذات او بوده و به تبع آن خیر باشد. او از آن جهت که خیر است، غایت و از آن جهت که مبدأ می‌باشد، فاعل است و این دو، در واجب، یک چیز با دو اعتبار و دو نسبت است.»^{۱۰} (همان، ص ۱۹۲)

اینک که روشن شد هر چه موجود است بر وفق آن چیزی است که معلوم است و تطابق نظام عینی با علمی بر نیکوترین وجه است بدون آن که قصد و طلبی در کار باشد، (ر.ک. همو، ۱۳۷۵: ج ۳، ص ۳۱۸) و موجودات از آن جهت که معقول هستند از لوازم ذاتند، پس ابداع و ایجاد، همچون وحدانیت و علم، از لوازم ذات واجب است و موجودات تأخر زمانی از او ندارند، بلکه تأخرشان، تأخر معلول از علت است، پس چنین نیست که نبوده‌اند و آن‌گاه یافت شده و اراده‌ای غیر از اراده ازلی به مبدعات تعلق گرفته باشد. (ر.ک. همو، ۱۳۷۹: ۱۹۱) بلکه وجود در ازل بر اساس همان نظام احسن معقول از او فیضان یافته است. «موجودات عالم که از مبدأ اول صادر شده و

دارای نظام هستند، نه برای آن صادر شده‌اند تا نظام یابند، بلکه نظام موجود در آن‌ها به علت تعلق اراده حق به آن‌ها است که عین نظام است.»^{۱۶} (همان، ص ۵۳)

اما وجه تسمیه «عنایت» در این جا نمایان می‌شود که عنایت به چیزی به منظور طلب خیر برای آن چیز است،^{۱۷} (ر.ک. همان، ص ۱۸۹) پس عنایت یعنی: «نخستین که خیر است و عاقل ذات خود و عاشق ذات خود است، این ذات معشوق مبدأ موجودات شود و برای آن‌ها جز خیر نخواهد پس آن‌ها در نیکوترین نظام از وی صادر گردند.» (همان)^{۱۸}

بنابراین «عنایت»: همان علم است از آن جهت که به نظام خیر تعلق گرفته است و همان اراده است از آن جهت که خیر مطلوب بالذات است.

البته گاهی ابن سینا واژه عنایت را بر حاصل عنایت اطلاق نموده که بر خواننده خیر مخفی نیست: مانند این عبارت: «عنایت یعنی هر چیزی در نهایت آن چه نظام احسن برایش اقتضا میکند موجود شود.»^{۱۹} (ابن سینا، همان: ص ۱۱)

فاعلیت وجودی خداوند

از مهم‌ترین مسائل تاریخ عقیده و اندیشه انسان چگونگی ارتباط موجودات و پدیدارهای این جهان با موجودات جهان نادیدنی است. اگر از گزارش بی‌اساس برخی فلاسفه (آگوست کنت) که سیر اندیشه بشری را از دوره ربّانی که به زعم آن‌ها تخیلی است تا دوره‌ی فلسفی تعقلی و آن‌گاه دوره‌ی علمی تحقیقی ترسیم کرده‌اند، (فروغی، ۱۳۶۰: ج ۳، ص ۱۱۵) صرف‌نظر کنیم و در دایره اندیشه‌های الهی قدم بگذاریم، در تبیین نقش خداوند در جهان، با دیدگاه‌های یکسان یا حتی همگرا روبرو نخواهیم بود. البته نقاط اشتراکی هم به چشم می‌خورد. شاید قدیمی‌ترین موضع‌گیری در برابر این اندیشه که «جهان یک رُخداد است» همان باشد که از پارمنیدس (۵۱۰ - ۴۴۰ ق.م)

پایه‌گذار مکتب‌الثانی نقل شده است. در نظریه وی هم کثرت توهم خوانده شده و هم صیوروت و حرکت. آن چه هست فقط هست و چیزی به وجود نمی‌آید؛ زیرا اگر چیزی به وجود آید، یا از وجود به وجود می‌آید، یا از لاوجود، اگر از وجود نشئت گیرد تحصیل حاصل است و نشئت واقعی نیست، و اگر از لاوجود به وجود آید امکان ندارد؛ زیرا از هیچ، هیچ چیز به وجود نمی‌آید. (ر.ک. کاپلستون، ۱۳۶۸: ج ۱، ص ۶۱) پارمنیدس به نظم می‌نوشته است. ترجمه‌ی بندی از قصیده‌ی آموزشی او چنین است: «لازم است گفتن و اندیشیدن که: هستنده هست؛ زیرا هستی هست و هیچ نیست. این را به تو فرمان می‌دهم که دریابی...» (خراسانی، ۱۳۷۰: ۲۷۹)

ارسطو در برابر پارمنیدس برای اثبات حرکت و پیدایش موجودات جدید از دو حیثیت نهفته در هر موجود (مادی) بهره جست و آن تمایز میان قوه و فعل بود. (کاپلستون، همان، ص ۳۵۶) حیثیت قوه، حیثیت فقدان و حیثیت فعل، حیثیت وجدان است. پیشینه هر آن چه اکنون به وجود می‌آید قوه‌ای است که در موجود بالفعل دیگری بوده است. بدین ترتیب سابقه هر آن چه هست می‌شود نه فعلیت محض است که تحصیل حاصل باشد و نه قوه‌ی محض که از نیستی هستی به وجود آمده باشد. همین سیر از قوه به سوی فعلیت حرکت است و البته حرکت، به محرک نیاز دارد، محرک فاعل حرکت است. فاعل حرکت هم جوهر است و هم فعلیت دارد: «چیزی هست که متحرک به حرکتی همیشگی و ایست‌ناپذیر است، و این حرکت مستدیر (دایره‌ای) است. و این نه تنها منطقاً بلکه واقعاً نیز روشن است. بنابراین آسمان نخستین [فلک ثوابت] باید جاویدان باشد. پس چیزی هم هست که آن را به حرکت در می‌آورد. اما از آن جا که بین متحرک و محرک یک میانین وجود دارد، پس محرکی هست که متحرک نیست و به حرکت می‌آورد. چیزی جاویدان (ازلی) است، جوهر و فعلیت است.» (ارسطو، ۱۳۷۹: ۳۹۹)

پاسخ ارسطو در خصوص اثبات حرکت در برابر انکار آن پذیرفتنی به نظر می‌رسد. اما شبهه پارمنیدس ظاهراً فراتر از حرکت است. او اصل ایجاد را زیر سؤال برده است و برای ارسطو که عالم ماده را ازلی می‌داند ایجاد، یعنی افاده وجود مطرح نیست. به همین دلیل محرک اول در دستگاه فلسفی ارسطو ازلی است و فاعلیت تام دارد؛ اما یک خدای هستی‌آفرین نیست: «محرک اول یک خدای خالق نیست: عالم از ازل موجود بوده بدون آن که از ازل آفریده شده باشد. خدا عالم را صورت می‌بخشد اما آن را خلق نکرده است». (کاپلستون، همان: ص ۳۵۹)

فرو کاستن نقش خداوند به فاعلیت تحریکی در فلسفه ارسطو خود مشکل جدیدی به بار آورده است: «زیرا اگر نقش خداوند تنها فاعلیت تحریکی است و ماده و صورت به طور ازلی موجود بوده‌اند به نوعی اعتراف به سه موجود ازلی بالذات است و این بنیادی‌ترین مشکل دستگاه فلسفی ارسطویی است» (ذیحی، ۱۳۸۶: ۴۴۲)

همان‌گونه که گذشت از جمله نوآوری‌های فلسفی ابن سینا توجه به فاعلیت وجودی به جای فاعلیت تحریکی است. «مقصود فلاسفه الهی از فاعل صرفاً مبدأ تحریک نیست آن‌چنان که فلاسفه‌ی طبیعی می‌انگارند، بلکه مقصودشان مبدأ مفید وجود است، همچون باری تعالی نسبت به جهان. علت فاعلی طبیعی تنها به نوعی ایجاد حرکت می‌کند و افاده وجود نمی‌نماید.»^{۲۰} (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۲۵۷)

نظریه فیض در فلسفه ابن‌سینا

به نظر می‌رسد که ابن‌سینا و فیلسوفان متأخر از وی در اصل نظریه فیض متأثر از اندیشه‌های فلوطین بوده‌اند. البته نمی‌توان گفت آنان به طور مستقیم به آثار فلوطین (نه گانه‌ها یا تاسوعات) دسترسی داشته‌اند؛ زیرا آن آثار در دوران ما به فارسی و عربی ترجمه شده‌اند. ارتباط آنان با فلوطین تنها از طریق کتاب

«اثولوجیا» بوده که آن را منسوب به ارسطو (شیخ یونانی) می‌دانسته‌اند. در حالی که این کتاب نه اثر ارسطو یا فرفورئوس است و نه مستقیماً تألیف فلوطین، بلکه ترجمه و نقلی آزاد از بخش‌هایی از بعضی رسائل تاسوع چهارم و پنجم و ششم فلوطین است (لطفی، ۱۳۶۶: ج ۱، ص ۱۱) که توسط ابن‌ناعمه حمصی به عربی ترجمه شده و ابن‌سینا، کتاب «الانصاف» را در شرح «اثولوجیا» نوشته است. بنابراین توجه به کتاب اثولوجیا، نه برای مطالعه اندیشه فلوطین، که برای بررسی منبع اندیشه ابن‌سینا و سایر فیلسوفان مسلمان، حائز اهمیت است.

نظریه‌ی فیض به طور صریح و روشن تعریف نشده است و فقط از راه استعاره و تشبیه به تعریف و بیان آن پرداخته‌اند و گفته‌اند: «مبدأ نخست چون کامل است و بخل و دریغ ندارد، فیاض و زاینده است، همچنان‌که خورشید نور می‌دهد و آتش حرارت تولید می‌کند و جام لبریز تراوش می‌نماید». (ابن‌سینا، ۱۳۸۳: ۶) فلوطین با پیشنهاد این نظریه می‌کوشد این سه چیز را تبیین کند: الف) مبدأ و منشأ (اصل نخستین) بودن خدا؛ ب) تغییرناپذیری و فعالیت نداشتن او؛ ج) کثرت موجودات متناهی.

قبل از پرداختن به بیان دیدگاه‌های ابن‌سینا درباره‌ی نظریه‌ی فیض، با بهره‌جستن از «تاسوعات»، توضیح بیشتری در این باره ضروری می‌نماید. «اگر پس از موجود نخستین چیزی هست، این چیز باید از او ناشی باشد: یا بی‌واسطه، و یا با واسطه‌ای که بین آندو باشد؛ پس نظامی از دوم‌ها و سوم‌ها شکل گرفته که دوم به اول و سوم به دوم باز می‌گردد زیرا به ضرورت باید آنچه بسیط و پیش از همه چیز است، متفاوت با دیگر چیزها بوده، در ذات خود پابرجا و ناآمیخته با چیزهایی که از او بوجود می‌آید باشد و درعین حال باید به نحوی خاص نزد همه‌ی چیزها حاضر باشد؛ او باید واحد به معنی راستین باشد؛ نه این که نخست چیزی دیگر باشد و آن‌گاه واحد». (افلوطین، ۱۹۹۷: م ۴، ۵)

جای دیگر با اشاره‌ی به قاعده‌ی بسیط الحقیقه این پرسش را مطرح می‌کند که چگونه از امر واحد بسیط، که هیچ تصور اختلاف و دوگانگی در آن نمی‌رود همه چیز پدید می‌آید؟ «واحد همه‌ی چیزهاست ولی هیچ یک از آن‌ها نیست؛ زیرا اصل همه‌ی چیزها خود آنها نیست، بلکه این چیزها بدان هستند که او در ملاً اعلی بر آن است، یا سزاوارتر بود که نزد او باشند اما تا کنون نبوده و پس از این خواهند بود. اما چگونه از بسیط واحد که همواره بر ذات خود باقی است و هرگز هیچ اختلاف و دوگانگی در امری برایش پیدا نمی‌شود موجودات کثیر صادر می‌گردند؟». (همان، ۵، ۲، ۱)

پاسخ، «فیضان واحد» است و برای درک این پاسخ گریزی از تمثیل نیست: «چشمه‌ای را تصور کن که سرچشمه‌ای غیر از خود ندارد، تمام آب خود را به رودخانه‌ها می‌ریزد بی آن که هرگز به پایان برسد، بلکه پابرجا بر حال خود می‌ماند و رودهایی که از او جاری می‌گردند، پیش از آن که از هم جدا شوند و هر کدام به سویی روند، دمی با هم می‌مانند ولی در همان حال هر کدام می‌داند که به کدام سو خواهد رفت و به کجا خواهد ریخت. یا حیات را درختی پهناور تصور کن که تمام وجود درخت را فرا می‌گیرد ولی اصل آن، می‌ماند و در تمام درخت پراکنده نمی‌شود، زیرا ملازم ریشه‌ی درخت است. این اصل به درخت، زندگی و کثرت می‌بخشد ولی خود آن کثرت نمی‌شود بلکه اصل و منشأ کثرت باقی می‌ماند». (همان، ۸، ۳، ۱۰)

اما چگونه است که آن اصل واحد خود با کثرت فیضان یافته از او متحد نمی‌شود؟ «اصل پاره پاره نمی‌شود و در جهان پراکنده نمی‌گردد؛ چه، در این صورت جهان زوال یافته و دیگر روی وجود نمی‌دید، زیرا اگر اصل در ذات خود بر خود باقی نباشد و دیگر بودنش نسبت به موجودات ثابت نماند، جهان اصلاً بر پا نمی‌شود.»^{۲۱} (همان)

در آثار ابن سینا تمثیلات فلوطین به چشم نمی‌خورد اما روح کلی نظریه فیض همه جا موجود و امری پذیرفته شده است. ابن سینا واجب‌الوجود را موجودی

فوق تمام می‌داند. موجودات دیگر یا تام هستند یا ناقص. موجود تام موجودی است که همه کمالات لازم برایش بالفعل موجود است و در مرتبه وجودی که دارد چیزی کم ندارد. اما موجود فوق تام، علاوه بر این که وجودی بالذات دارد و کمالات آن بی‌منتهاست، وجود سایر موجودات نیز از فضل وجود اوست. «از وجود ذاتی او، که سببی برای آن نیست، فیض وجود بر همه چیزها سر ریز می‌شود.»^{۲۲} (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۱۸۸) آن چه ابن سینا بر آن تأکید دارد این است که ذات حق تعالی یکپارچه آگاهی است و مسیر وجودشناختی فیض و صدور همین آگاهی است. فیض یک فوران وجودی بدون ملاک و ناخواسته نیست هر چه هست «عنایت» است: «او ذات خود را تعقل می‌کند هم بعنوان مبدأ فیضان هر صورت معقوله، که از حیث معقول بودنش معلول است و هم بعنوان مبدأ فیضان هر موجود، که از حیث موجود بودنش معلول است.»^{۲۳} (همان، ص ۳۶۶)

سریان وجود از واجب‌الوجود به محض تعقل او از ذات خویش به عنوان مبدأ هر خیر، از عالی‌ترین تا نازل‌ترین مراتب هستی، آغاز می‌شود، او عاشق ذات خود و مبتهج به جمال خود است «او پیدایش همه چیز را به عنوان این که مبدأ کل بوده و در ذاتش مانع و رادعی از صدور آنها نیست، تعقل می‌کند. ذات او عالم به کمال و علو اوست چنان که خیر از او فائض شده و این فیضان از لوازم جلالت ذات است که معشوق اوست.»^{۲۴} (همان، ص ۴۰۲)

ترتیب فیض وجود از موجود نخستین

تاکنون از مطالعه دیدگاه‌های ابن سینا در الهیات به معنای خاص این نتیجه حاصل شده که خدای متعال فاعل فیاض است و فاعلیت ارادی او در فاعلیت عنائی به نحو برجسته‌ای لحاظ شده است. با توجه به این نتیجه اینک باید به تبیین

فاعلیت الهی در ایجاد نظام موجودات پرداخت. ابن سینا خود در کتب گوناگون خویش به این مهم پرداخته است از جمله: در مقاله‌ی نهم از الهیات کتاب «شفا» و در نمط ششم از «الاشارات و التنبیها» و در مقاله‌ی دوم از «مبدأ و معاد». همان‌گونه که ملاحظه می‌شود ابن سینا در این مرحله در واقع دستاورد نظام فلسفی خویش را بیان می‌کند و آن چه در ترتیب فیض وجود می‌گوید مبتنی بر مجموعه‌ای از قواعد فلسفی است که در فصول پیشین به دست آمده و به اثبات رسیده‌اند. به نظر می‌رسد نگاهی دوباره به اهمّ این قواعد، درک مطالب این فصل را آسان‌تر می‌کند:

- ۱ - مناط حاجت به مؤثر و جوب غیری است.
- ۲ - تخلف معلول از علت تامّه جایز نیست.
- ۳ - از واحد حقیقی جز واحد، صدور نمی‌یابد.
- ۴ - هر حادث زمانی مسبوق به زمان است.
- ۵ - هر حادث زمانی مسبوق به ماده است.

نتیجه

آن چه در این نوشتار از بررسی آراء ابن سینا در مباحث مرتبط با اراده و فاعلیت الهی به دست آمد این است که: براساس قاعده‌ی «کل ما بالعرض لا بد ان یتتهی الی ما بالذات» اراده نیز همچون دیگر اوصاف وجودی مانند علم و قدرت باید در واجب الوجود بالذات باشد تا در غیر واجب یافت شود، پس اراده حق تعالی ذاتی است و بر اساس دیدگاه اتحاد مصداقی صفات ذاتی با یکدیگر و با ذات، اراده در واجب تعالی در مرتبه ذات و به تبع همان علم ذات به ذات حاصل است. این که در انسان صورت علمیه چیزی جز اراده است به خاطر این است که گاهی علم دارد ولی اراده ندارد و این که در انسان قدرت سرچشمه‌ای غیر از علم دارد به دلیل نیاز

نفس در فعل خود به ماده است، ولی در واجب چنین نیست؛ همه آن چه در یک فعل ارادی لازم است در مرتبه ذات موجود است. از سوی دیگر واجب الوجود که ذات خود را علی ما هی علیه یعنی به عنوان کمال محض و مبدأ هر کمال تعقل می‌کند، نظام احسن منبعث از ذات را نیز تعقل می‌کند (نظریه عنایت) و چون به ذات کامل خود ابتهاج دارد، به تبع، نظام احسن نیز مطلوب اوست و مطلوب بودن یعنی فیضان آن نظام از او. عنایت الهی علم است از آن جهت که به نظام خیر تعلق گرفته و اراده است از آن جهت که خیر مطلوب به ذات است. فاعلیت در واجب، وجودی و بالعنایه است و سریان وجود از واجب الوجود به محض تعقل او از ذات خویش به عنوان مبدأ هر خیر از عالی ترین تا نازل ترین مراتب هستی جاری می‌شود.

پی نوشت ها

۱. الارادة علة للكائنات و كل كائن فعلته ارادة ما.
۲. «الارادة لا تكون الا لشاعر بذاته».
۳. يجب ان يكون في الوجود وجود بالذات، وفي الاختيار اختيار بالذات و في الارادة ارادة بالذات و في القدرة قدرة بالذات حتى يصح ان تكون هذه الاشياء لا بالذات في شيء.
۴. «و لا ايضاً وجود الموجودات عنه على نحو خال عن الإرادة فتكون تابعة لوجوده من غير أن تكون هناك ارادة وجود و هذا محال».
۵. «فاذا يعقل ان الكل كائن عنه و يعقل عنه أنه مبدأ كل خير و أن إعطاء الوجود خير، فهو لامحالة راض بوجود يوجد الكل عنه، مرید له».
۶. فاذا عرفت هذا فتعرف ان فعلا لله تعالى صادر عن العلم الذي لا يشوبه جهل ولا تغير و فعل صادر عن العلم بنظام الاشياء و كمالاتها على أحسن ما يكون فذلك يكون بارادة، فاذا هو من ذاته عالم بوجود الأشياء الصادرة عنه على احسن النظام و الكمال.
۷. و عاشق ذاته التي هي مبدأ كل نظام و خير، من حيث هي كذلك، فيصير نظام الخير معشوقاً له بالعرض، لكنّه لا يتحرك الى ذلك عن شوق؛ فأنه لا ينفعل منه البتة و لا يشناق شيئاً و لا يطلبه. فهذه ارادته الخالية عن نقص يجعله الشوق و انزعاج قصد الى غرض.
۸. ارادة الباري لا تكون له بسبب، لانه لا ينفعل عن شيء و لا يكون له غرض في شيء بل يكون السبب في ارادته ذاته و لا يكون فيه امكان ارادة او امكان مشيئة.

٩. والعالی لایکون طالباً امراً لأجل السافل حتی یکون ذلك جارياً منه مجری الغرض. فان ما هو غرض لقد یتمییز عند الاختیار من نقیضه ویکون عند المختار أنه اولی وواجب حتی انه لو صح ان یقال فیہ: أنه اولی فی نفسه واحسن، ثم لم تکن عند الفاعل أن ُطلبه وارادته اولی به واحسن، لم یکن غرضاً فاذن الجواد والملک الحق لاغرض له و العالی لاغرض له فی السافل.
١٠. العناية هی کون الاول عالماً لذاته بما علیه الوجود فی نظام الخیر، وعلّة لذاته للخیر والکمال بحسب الامکان، و راضياً به علی النحو المذكور، فیعقل نظام الخیر علی الوجه الأبلغ فی الامکان، فیفیض عنه ما یعقله نظاماً و خیر أعلى الوجه الأبلغ الذی یعقله فیضاً علی أتم تأدیة الی النظام، بحسب الإمکان، فهذا هو معنی العناية.
١١. هذه الشرطیة لیست بفعل فاعل، بل لان لا یفعل الفاعل، لأجل ان القابل لیست مستعداً او لیست یتحرك الی القبول.
١٢. فذاته عنایته، و اذا کان ذاته عنایته، وذاته مبدأ الموجودات، فعنایته بها تابعة لعنایته بذاته.
١٣. وجوده مبین لسائر الموجودات، و تعقله مبین لسائر التعقلات، فان تعقله علی انه عنه، ای علی أنه مبدأ فاعلی له. و تعقل غیره علی أنه فیہ، ای علی انه مبدأ قابلی له.
١٤. الاول یعقل ذاته علی ما هو علیه الذاتیة مبدأ للموجودات و انها لازمة له عقلاً بسیطاً. فلیست یعقل ذاته اولاً، و یعقل انه مبدأ للموجودات ثانیاً، فیکون عقل ذاته مرتین، بل نفس عقله لها هو نفس وجودها عنه.
١٥. فان صدور الاشیاء عنه هو بسبب ذاته، لا بسبب شیء خارج، و ذاته سبب للنظام و الخیر. و کل ما یصدر عنه یجب ان یکون مناسباً لذاته و یکون خیراً لخیریه ذاته... و هو من حیث هو خیر: غایة، و من حیث هو مبدأ: فاعل، و هما شیء واحد، ألا انه یختلف بالاضافات و بالاعتبارات.
١٦. «الموجودات الصادرة عن الاول لیست انتظامها لان المقصود فیها هو النظام، بل انما لها النظام لانها مراد الاول و هو نفس النظام».
١٧. کلّ من یتعنی بشیء فهو یطلب الخیر له.
١٨. حاجی سبزواری می گوید «عنایت یعنی اینکه صور علمیه‌ی همه‌ی موجودات، از بابت تا نهایت، در ذات حق مرتسم است و نظام عالم هستی از نظام ربانی یعنی عالم علم نشأت می گیرد:
- | | |
|------------------------|-------------------------|
| ما من بداية الی نهاية | فی الواجب انطوائه عنایت |
| فالکل من نظامه الکیانی | یُنشأ من نظامه الربانی |
- (سبزواری، بی تا: ١٧٦)
١٩. العناية هو ان یوجد کل شیء علی ابلغ ما یمکن فیہ النظام.
٢٠. الفلاسفة الالهیون لیسوا یعنون بالفاعل مبدأ التحریک فقط، كما یعنیه الطبیعیون، بل مبدأ الوجود و مفیده، مثل الباری للعالم. و اما العلة الفاعلیة الطبیعیة فلا تفید وجوداً غیر التحریک بأحد انحاء التحریکات.
٢١. فان الاصل لا ینقسم فی العام الکلّی، اذ أنه لو تقسّم لزال العالم الکلّی و لما عاد و قام مادام الاصل لیست باقیاً فی ذاته مع ذاته ثابتاً فی غیرته.
٢٢. و من وجوده فی ذاته لا بسبب غیره یفیض الوجود فاضلاً عن وجوده علی الاشیاء کلّها.
٢٣. هو یعقل ذاته مبدأ لفیضان کل معقول من حیث هو معقول معلول، كما هو مبدأ لفیضان کل موجود من حیث هو موجود دمعلول.

۲۴. وانما يعقل وجود الكل عنه على انه مبدئه وليس في ذاته مانعا وكاره لصدور الكل عنه، وذاته عالمة بان كماله وعلوه بحيث يفيض عنه الخير، وان ذلك من لوازم جلالته المعشوقه له لذاتها.

کتابنامه

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین. (۱۳۷۲ش). قواعد کلی در فلسفه‌ی اسلامی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۲. ابن‌سینا. (۱۳۷۵ش). الاشارات والتنبيهات. (مع شرح المحقق الطوسی و العلامة قطب‌الدین). قم: نشرالبلاغه.
۳. _____ (۱۳۷۹ش). التعليقات. قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی
۴. _____ (۱۳۶۳ش الف). الشفاء الالهيات. تحقیق الأب قنواتی و سعید زاید. تهران: انتشارات ناصر خسرو.
۵. _____ (۱۳۷۱ش). المباحثات. تحقیق محسن بیدارفر. قم: انتشارات بیدار.
۶. _____ (۱۳۶۳ش). المبدأ و المعاد. به اهتمام عبدالله نورانی، تهران: دانشگاه تهران.
۷. _____ (۱۳۶۴ش). النجاة. چاپ دوم. تهران: المكتبة المرتضوية.
۸. _____ (۱۴۰۰ق). رسائل ابن سینا. انتشارات بیدار، قم.
۹. _____ (۱۳۸۳ش). رساله در حقیقت و کیفیت سلسله موجودات و تسلسل اسباب و مسببات. تصحیح موسی عمید. همدان: دانشگاه بوعلی‌سینا، مقدمه.
۱۰. ارسطو. (۱۳۷۳ش). متافیزیک (مابعد الطبیعه). برگردان شرف‌الدین خراسانی. تهران: انتشارات حکمت.
۱۱. افلوطین، تاسوعات. (۱۹۹۷م). تعریب: فرید جبر، بیروت: مکتبه لبنان ناشرون.
۱۲. بهشتی، احمد. (۱۳۸۲ش). غایات و مبادی. قم: بوستان کتاب.
۱۳. خراسانی، شرف‌الدین. (۱۳۷۰ش). نخستین فیلسوفان یونان. تهران: انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.

۸۸ □ تبیین اراده ذاتی و فاعلیت وجودی خداوند از رهگذر نظریه‌ی عنایت نزد ابن سینا

۱۴. ذبیحی، محمد. (۱۳۸۶ش). *فلسفه مشاء با تکیه بر اهرام آراء ابن سینا*. تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها.
۱۵. سبزواری، ملا هادی. (بی تا). *شرح منظومه حکمت*. قم: مکتبه المصطفوی
۱۶. فروغی، محمدعلی. (۱۳۶۰ش). *سیر حکمت در اروپا*. تهران: کتابفروشی زوآر.
۱۷. کاپلستون، فردریک. (۱۳۶۸ش). *تاریخ فلسفه*. ج ۱. ترجمه سیدجلال‌الدین مجتبی. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۸. لطفی، محمدحسن. (۱۳۶۶ش). *دوره آثار فلوطین*. تهران: شرکت انتشارات خوارزمی.

نقد و بررسی مبانی برهان حدوث متکلمین درباره اثبات خدا

مصطفی سامانی قطب آبادی^۱

چکیده

مسأله‌ی اثبات وجود خداوند همواره مورد توجه فلاسفه و متکلمان بوده است. در این راستا براهین متعددی ارائه شده است که یکی از آنها برهان حدوث است. در این برهان، که عمدتاً به وسیله متکلمان مورد استفاده قرار می‌گیرد، حدوث زمانی شیء حادث موجب نیازمندی آن به علت شناخته می‌شود. ادعای متکلمان در این برهان این است که هر امر حادثی نیازمند علتی است که او را از نیستی به هستی می‌رساند. اگر این علت نیز امر حادثی باشد او هم نیازمند علتی دیگر خواهد بود. علت سوم هم اگر مانند امر اول و دوم امری حادث باشد او نیز نیازمند علتی دیگر خواهد بود و... از آنجا که تسلسل در علتها محال است، سلسله حوادث در نهایت باید به علتی ختم شود که دیگر حادث نباشد؛ یعنی امری قدیم باشد و سابقه نیستی و عدم در آن راه نداشته باشد. این مقاله ضمن تبیین برهان حدوث متکلمان به بیان اشکالات وارده بر آنها می‌پردازد و در پایان نتیجه گرفته می‌شود که اگر برهان حدوث را از دیدگاه علامه طباطبایی بر مبنای حرکت جوهری تقریر کنیم، برهان مفید و پیروزی خواهد بود.

۱. مدرس دانشگاه پیام نور جهرم. mostafa.samani92@gmail.com

واژگان کلیدی: برهان حدوث، متکلمان، ابن سینا، صدرالمألهین، سبزواری، طباطبایی

مقدمه

خداشناسی و معرفه الله در فطرت و خلقت انسان نهاده شده، و او به فطرت خود بدون نیاز به هر برهانی وجود خدا را ادراک می کند. قرآن می گوید: «پس تو ای رسول مستقیم روی به جانب آئین پاک اسلام بیاور و پیوسته از طریقهی دین خدا که فطرت خلق را بر آن آفریده است پیروی کن که هیچ تغییری در خلقت خدا نیست. این است آئین استوار حق و لیکن اکثر مردم از حقیقت آن آگاه نیستند».^۱ (روم: آیه ۳۰) مسأله وجود خدا مهم ترین مسأله زندگی بشر است، به گونه ای که اتخاذ هر گونه رویکردی به آن تأثیری عمیق در ابعاد مختلف زندگی بشر بر جای گذاشته است. از همین رو، از دیرباز آن دسته از متفکران دینی که برای منطق و برهان جایگاهی رفیع در معرفت بشری قائل بوده‌اند، با رویکردی استدلالی با این مسأله مواجه شده و حاصل تلاش آنها برهان های متعددی بوده است که بر وجود خدا اقامه شده است. برای اثبات واجب الوجود براهین زیادی وجود دارد که از جمله براهین زیر است:

۱ - برهان صدیقین ۲ - برهان امکان ۳ - برهان حدوث ۴ - برهان حرکت ۵ - برهان نفس ۶ - برهان نظم ۷ - برهان حکمت ۸ - برهان جمال.

در این مقال بر آنیم که یکی از این براهین یعنی برهان حدوث که نزد متکلمان از اهمیت ویژه‌ای برخوردار می باشد؛ به گونه ای که به عنوان طریق ویژه متکلمان نامیده شده است، را مورد نقد و بررسی قرار دهیم.

حدوث در لغت به معنای نو پیدا شدن، واقع شدن امر تازه، رخ دادن،

پدید آمدن چیز تازه، و ضد قدم آمده است. (عمید، ۱۳۶۲: ج ۱، ص ۷۸۳) و قدم در لغت به معنای سابقه در امری، دیرینگی و ضد حدوث آمده است. (همان، ج ۲، ص ۱۵۷۱)

به طور کلی برای حدوث دو تعریف وجود دارد:

یکی آنکه حدوث عبارت است از مسبوقیت وجود چیزی به غیر، یعنی وقتی چیزی را با چیزهای دیگر مقایسه می‌کنیم و می‌بینیم که زمانی آن چیزها بوده ولی این چیز در آن زمان نبوده است این را حادث می‌نامیم و روشن است که حدوث بدین معنا، نسبی و بالقیاس می‌باشد. (ملاصدرا، ۱۳۸۸: ج ۳، ص ۱۹۹)

دیگر این که حدوث عبارت است از مسبوقیت وجود چیزی به عدم خودش، و این قسم از حدوث، دو قسم است: حدوث زمانی و حدوث ذاتی، حدوث زمانی عبارت است از مسبوقیت وجود چیزی به عدم زمانی یعنی چیزی پس از آنکه در زمان سابق وجود نداشته، موجود گردید، (خواجوی، ۱۳۶۶: ۷۷) مثلاً زید، امروز متولد شده است و دیروز وجود نداشت؛ پس زید حادث است به حدوث زمانی؛ یعنی وجود او مسبوق به عدم او در دیروز می‌باشد. روشن است که طبق این تفسیر، به مجموع زمان نمی‌توان گفت حادث، زیرا حدوث زمان وقتی معنا پیدا می‌کند که «زمانی» قبل از آن باشد که «زمان» در آن نبوده باشد و حال اگر چنین امری ممکن باشد لازم می‌آید که «زمان» در آن هنگام که معدوم فرض می‌شود موجود باشد و این خلف است. (فخر رازی، ۱۴۱۱: ۱۳۳) اما منظور از حدوث ذاتی مسبوقیت وجود شیء به عدم ذاتی می‌باشد.

توضیح این که هر یک از موجودات ممکن با نظر به ذاتشان ممکن‌اند؛ یعنی اگر ذاتشان را بدون توجه به وجودی که از ناحیه غیر، گرفته‌اند، در نظر بگیریم چیزی جز امکان و لا إقتضائیت نمی‌باشد و این امکان ذاتی مقدم بر وجود

آنهاست زیرا ابتدا ممکن شده‌اند و بعد وجودی از ناحیه علتشان به آنها عطا شده است. بنابراین در مورد هر یک از این موجودات ممکن می‌توانیم بگوییم که حادث ذاتی است یعنی وجودش مسبوق به «لیسیت ذاتیه» است. (مطهری، ۱۳۸۸: ۲۱۳) پس هر معلولی ذاتاً «نیست» می‌باشد، سپس از ناحیه علت «هست» می‌شود و چون موجودات ممکن همواره با این «لیسیت ذاتی» و سیه رویی، هم آغوشند لذا مهر حدوث ذاتی هرگز از پیشانی آنها، پاک نمی‌شود، هرچند در همه‌ی زمان‌ها موجود باشند. «لیسیت ذاتیه» را از آن نظر که با وجود شیء قابل جمع است «عدم مجامع» هم می‌گویند. (مطهری، ۱۳۸۸: ۲۱۳ / نگ: طباطبایی، ۱۳۹۱: ۲۵۶)

قدم نیز به طور کلی دارای دو تعریف می‌باشد:

معنای عرفی قدم عبارت است از چیزی که در بخشی از زمانی که حادث در آن هنوز به وجود نیامده است، وجود دارد؛ به عبارت دیگر: وجود حادث مسبوق است به نبودن در زمانی که قدیم در آن موجود می‌باشد؛ بر خلاف قدیم که وجودش مسبوق نیست به نبودن در زمانی که حادث در آن موجود می‌باشد. و دیگر معنای قدم در اصطلاح فلسفه است که عبارت است از: «مسبوق نبودن وجود شیء به عدم آن شیء». (طباطبایی، ۱۳۹۰: ج ۳، ص ۴۹)

قدم، بر دو قسم است:

قدم زمانی آن که: شیء به گونه‌ای باشد که اولی برای زمان وجودش نباشد، زمان به این معنی، قدیم نمی‌باشد، چون زمان را زمانی دیگر نیست، و همین طور مفارقات از ماده - به کلی - وجودشان را زمانی نیست، چون آنها برتر و والاتر از زمان هستند. (رک: ابن سینا، ۱۳۸۵: ۸۵) و دیگر معنای قدم، غیر زمانی است که به نام قدم ذاتی نامیده می‌شود. ^۲ (ملاصدرا، ۱۳۸۸: ج ۳، ص ۱۹۹)

برهان حدوث

علامه حلی در بیان اثبات محدث چنین می‌گوید: «عالم (یعنی مجموع ما سوی الله از سماوات و ارضین) حادث است. و هر حادثی احتیاج به محدث و ایجاد کننده دارد. پس عالم محتاج محدث است».^۳ (طوسی، ۱۳۷۶: ۶۳ - ۶۲) هم چنین از راه قیاس دیگری نیز حدوث عالم را اثبات می‌کنند و آن این است که: عالم خالی از حرکت و سکون نیست و حرکت و سکون هر دو حادثند؛ هر چه خالی از حرکت و سکون و به طور کلی خالی از حوادث نیست، حادث است. پس عالم حادث است. (بهشتی الف، ۱۳۹۰: ۴۳۸) عمده ادعای متکلمان در برهان حدوث این است که هر امر حادثی نیازمند علتی است که او را از نیستی به مرحله هستی برساند. اگر این علت نیز امر حادثی باشد او هم نیازمند علتی دیگر خواهد بود. علت سوم هم اگر مانند امر اول و دوم امری حادث باشد او نیز نیازمند علتی دیگر خواهد بود و... از آنجا که تسلسل در علتها محال است، سلسله حوادث در نهایت باید به علتی ختم شود که دیگر حادث نباشد؛ یعنی امری قدیم باشد و سابقه نیستی و عدم در آن راه نداشته باشد. (رک: طوسی، ۱۳۸۲: ج ۱، ص ۹)

نقد و بررسی برهان حدوث متکلمین از دیدگاه شیخ الرئیس

از آن جا که متکلمین ملاک نیاز به علت را حدوث و فلاسفه امکان گفته‌اند، شیخ الرئیس راه دیگری پیموده و مناط نیاز به علت یا تعلق به غیر را وجوب غیری دانسته است. می‌توان گفت که این مطلب از ابتکارات شیخ الرئیس است (بهشتی، ۱۳۹۰، ص ۷) و بعید نیست که صدرالمتهلین در برهانی که برای اثبات واجب الوجود در کتاب «الشواهد الربوبیه» اقامه کرده و گفته است: «امکان، امری اعتباری سلبی است»^۴ نیز متأثر از وی باشد. (ملاصدرا، ۱۳۹۰: ۱۶۰) مذهب متکلمین

اسلامی درباره‌ی مبدأ هستی و علت نخستین آن است که واجب الوجود بالذات یکی است، و وجود او ازلی است یعنی آغازی برای وجود او نیست و هیچ موجودی با او نبوده است. سپس خلقت و آفرینش آغاز شد، به این ترتیب میان خالق و مخلوق و علت و معلول فاصله است، و مخلوقات نسبت به واجب الوجود تأخر زمانی دارند، و برای آفرینش هم آغازی است. (رک: طوسی، ۱۳۷۶: ۶۳ - ۶۲)

از آن جا که متکلمین سبب احتیاج مفعول به فاعل را حدوث و وجود بعد از عدم ذکر کرده‌اند، ابن سینا اعتقاد دارد برای این که کیفیت و چگونگی وابستگی مفعول به فاعل معلوم گردد، خوب است که «موجود بعد از عدم» به اجزای بسیط تجزیه و تحلیل شود و از این طریق روشن شود که آیا تمام اجزاء در احتیاج مفعول به فاعل معتبر است یا آن که بعضی از این اجزاء موجب احتیاج مفعول به فاعل بوده و اجزای دیگر نقشی ندارند. ابن سینا برای بررسی علت احتیاج مصنوع به صانع از «محدث» به مفعول تعبیر کرده است و می‌گوید: ما وارد این بحث نمی‌شویم که آیا نسبت میان مفعول و محدث تساوی است؟ و یا آن که مفهوم یکی عام و دیگری خاص است؟ سپس به عقیده‌ی بعضی از متکلمین که (محدث را اعم از مفعول دانسته‌اند) اشاره کرده و می‌گوید: در صورتی معنای محدث اعم از معنای مفعول است که با افزودن اضافاتی به محدث میان دو معنی تساوی برقرار شود. سپس زوایدی که ممکن است در معنای مفعول معتبر باشد و در محدث معتبر نباشد ذکر کرده و می‌گوید: با این که اعمیت معنای محدث از مفعول در اثبات هدف ما هیچ گونه تأثیری ندارد مع ذلک حق این است که در مفهوم هیچ یک از اضافات مانند اراده و یا طبع و یا مباشرت و همچنین انجام به آلت و نظایر آن معتبر نیست.

دلیل بر عدم اعتبار این قیود در معنای فعل آن است که اگر چنین خصوصیت‌هایی در معنای فعل معتبر می‌بود یکی از دو محذور زیر پیش می‌آمد:

تناقض گویی؛ و آن در وقتی است که در معنای فعل مثلاً اراده معتبر باشد و کسی بگوید: «فَعَلَ بِالطَّيْعِ» یعنی به طبع انجام داد که در این صورت از کلمه‌ی فعل، انجام دادن به اراده مقصود است و قید طبع با مفهوم اصلی فعل مناقض خواهد بود.

تکرار در مفهوم فعل و آن در وقتی است که در معنای فعل اختیار معتبر باشد و در این صورت اگر کسی بگوید: «فَعَلَ بِالْإِخْتِيَارِ» یعنی از روی اختیار انجام داد از آن جا که فعل، متضمن معنای اختیار است اضافه کردن اختیار موجب تکرار خواهد شد.

ابن سینا بعد از آن که عقیده‌ی خود را درباره‌ی تساوی مفهوم فعل با احداث بیان می‌نماید، می‌گوید: در اثبات هدف و غرض ما هیچ گونه تأثیری ندارد که کدام یک اعم و یا دو مفهوم مساوی باشند. همین قدر مسلم و ثابت است که معنای فعل به سه چیز تجزیه می‌شود: ۱ - هستی ۲ - نیستی ۳ - بودن هستی بعد از نیستی. اما بودن هستی بعد از نیستی این صفت هستی است و چیزی نیست تا فعل فاعل به آن تعلق گیرد، پس آن چه شایسته است که به فاعل متعلق باشد هستی است. بنابراین باید درباره‌ی هستی بررسی نمود که از چه جهت به فاعل تعلق دارد، آیا از جهت این که واجب الوجود نیست محتاج به فاعل است؟ (این عقیده‌ی فلاسفه‌ی مشاء است که سبب احتیاج معلول به علت را امکان دانسته‌اند.) و یا این که سبب احتیاج هستی مفعول به فاعل به واسطه‌ی مسبوق بودن به عدم است؟ (این عقیده‌ی متکلمین است که سبب احتیاج را حدوث ذکر کرده‌اند.) (ابن سینا، ۱۳۸۸: ج ۱، ص ۲۸۵)

ابن سینا بیان می‌دارد که موجودی که واجب بالغیر باشد از لحاظ معنی وسیع‌تر از موجودی است که مسبوق به عدم است؛ زیرا معنای اول هم شامل واجب بالغیری است که ازلی و ابدی است و هم واجب بالغیری که در مقطعی از زمان پدید می‌آید؛ حال آن که معنای دوم تنها شامل موجودات مقطعی است. سپس می‌گوید: در علم منطق ثابت شده است که اگر نسبت میان دو معنی عموم

و خصوص مطلق باشد و معنای سومی بر هر دو حمل گردد، این معنای سوم نخست و بدون واسطه بر معنای اعم حمل می‌شود و سپس به واسطه‌ی معنای اعم بر اخص حمل می‌شود. در این جا نیز واجب بالغیر نسبت به موجود مسبوق به عدم اعم است و بر هر دو، معنای سومی که متعلق به غیر است، حمل می‌شود. بدیهی است که حمل متعلق به غیر بر واجب به غیر اولاً و بالذات است و لیکن حمل متعلق به غیر بر موجود مسبوق به عدم به واسطه‌ی آن است که چنین موجودی واجب به غیر است به طوری که اگر فرض شود که موجود مسبوق به عدم دارای صفت وجوب بالغیر نباشد هرگز به فاعل و صانع نیاز نخواهد داشت. ابن سینا بعد از بیان کردن اصل مدعا و اثبات آن می‌گوید: وصف وجوب بالغیر (یعنی ممکن بالذات) برای تمام معلولات خواه مجرد یا مادی پیوسته ثابت است، و اگر سبب احتیاج ممکنات چنان که متکلمین می‌گویند، وصف حدوث باشد، باز هم وصف حادث بودن برای آنها در تمام ازمنه ثابت است و اختصاص به زمان حدوث ندارد تا گفته شود که ممکنات بعد از هست شدن از ذات فاعل مستغنی و بی نیازند.^۵ (همان، ص ۲۸۷) مگر چه مانعی دارد که شیئی حادث به لحاظ حدوث متعلق به فاعل باشد ولی آن گونه که متکلمان می‌پندارند، تعلق به فاعل تنها در حین حدوث نباشد بلکه به طور دائم باشد؟! صفت حدوث یا مسبوق بودن به عدم در همه‌ی اوقات وجود بر شیء حادث صدق می‌کند و به همین لحاظ است که حادث، مادامی که موجود است متعلق به فاعل است و چنین نیست که در حین حدوث متعلق به فاعل و بعد از حدوث مستغنی از او باشد به گونه‌ای که اگر فاعل، فانی و زایل گردد موجودات حادث بتوانند بقا و استمرار داشته باشند. استغنا از فاعل نه با منطوق وحی سازگار است و نه با منطوق عقل. (بهشتی، ۱۳۹۰: ۶۷)

نقد و بررسی مبانی برهان حدوث متکلمین از دیدگاه ملاصدرا

ملاصدرا در فصلی از اسفار که به نقد «برهان حدوث» اختصاص داده است، چنین می‌نویسد: اما این که حدوث، سبب ذاتی نیاز به علت نیست، آن است که: اگر چنین بود، ماهیات مُبدعات معلولات نبودند، در حالی که چنین نیست. چون آن‌ها به سبب امکان در وجودشان ناگزیر نیازمند به مؤثرند، این به واسطه‌ی محال بودن ترجیح یکی از دو طرف مساوی است بدون هیچ مرجّحی.^۶ (ملاصدرا، ۱۳۸۸: ج ۳، ص ۲۰۴)

حکما گفته‌اند: حدوث عبارت است از مسبوقیت وجود شیء به عدم و آن صفتی لاحق برای وجود شیء است و وجودش متأخر از تأثیر علت است در آن، و تأثیر علت در آن، از آن چه برای آن نیاز به مؤثر دارد متأخر است، بنابراین ممتنع و محال است که حدوث، علت نیاز یا شرط و یا جزئی از علت باشد و گرنه باید به مراتبی چند بر نفس خودش تقدم داشته باشد و این ممتنع است.

به نظر صدرا در این که می‌گویند حدوث صفت لاحق وجود است، کوتاهی و سهل انگاری است؛ زیرا حدوث از صفات لاحق وجود حادث نیست و هر موجودی در مرتبه‌ای از مراتب، بودنش در آن مرتبه از مقومات آن است و شکی در نیاز حادث به سبب نمی‌باشد و این نیاز یا به واسطه‌ی امکانش و یا به سبب حدوثش - به وجهی - می‌باشد. و چون ثابت شد که این نیاز یا به سبب امکان است یا حدوث و یکی از آن دو که حدوث است باطل شده، باقی می‌ماند دیگری و آن این که امکان سبب نیاز است نه غیر آن. (همان، ص ۲۰۵)

نقد و بررسی برهان حدوث متکلمین از دیدگاه ملاحادی سبزواری

ملاحادی سبزواری این نوع اقامه‌ی برهان (برهان حدوث) بر وجود محدث و صانع جهان را نوعی خروج از راه راست دانسته است.^۷ (سبزواری، ۱۳۹۱: ج ۳، ص ۳۷) وی می‌گوید: بر این مطلب که علت احتیاج ممکن به واجب، امکان است نه حدوث، شواهدی داریم. (همان، ج ۲، ص ۱۴۴)

۱ - برهان اول

شاهد اول بر این که علت احتیاج ممکن به واجب امکان است نه حدوث زمانی، این است که اگر گفتیم علت احتیاج، حدوث و حدوث هم وجود بعد از عدم است، وجود شیء مشروط به معاند خود می‌شود و چگونه می‌شود که شیء، مشروط به معاند خود شود؟ وقتی علت احتیاج، حدوث شد و حدوث نیز وجود بعد العدم است، پس شرط وجود ممکن، عبارت است از این که بعد از عدم باشد. امروز نباشد و فردا وجود پیدا بکند. پس وجود در فردا مشروط به عدم در امروز یعنی معاند خود می‌شود و شیء نمی‌تواند مشروط به معاند خود باشد. بنابراین نمی‌توانیم بگوییم که علت احتیاج ممکن به واجب، حدوثش است.^۸ (همان، ص ۱۱۷)

۲ - برهان دوم

قبلاً ثابت کردیم که ممکن الوجود، همان گونه که در حدوث و پیدایش احتیاج به علت دارد، در بقا و ادامه‌ی هستی نیز محتاج به واجب الوجود است و محتاج بودن ممکن در حال بقا به علت وجود، دلیل این است که علت احتیاج امکان است. اگر علت احتیاج حدوث است، موجودات امکانی در حال بقا، حدوث ندارند، زیرا بقا، مقابل حدوث است. بنابراین اگر ما تنها علت نیازمندی ممکن به واجب را حدوث بدانیم، لازمه اش این است که موجودات امکانی در

حال بقا، هیچ احتیاجی به علت نداشته باشند؛^۹ و نیز حاجی اعتقاد دارد حدوث زمانی نه به طور استقلال، علت تامه احتیاج است و نه جزء علت احتیاج و نه شرط آن است.^{۱۰} (همان، ص ۴۱۹)

۳ - برهان سوم

برهان دیگری که اقامه می‌فرماید این است که حدوث عبارت است از صفتی از صفات وجود امکانی. پس حدوث متوقف است بر وجود ممکن و متأخر از وجود آن است زیرا حدوث متأخر از وجود و وجود متأخر از ایجاد و ایجاد متأخر از وجوب و وجوب متأخر از ایجاب و ایجاب متأخر از احتیاج و احتیاج متأخر از امکان و امکان متأخر از تقرر ماهوی است. این ترتیب، ترتیبی طبیعی است و هیچ کدام از این مراتب را نمی‌توان جا به جا کرد.

بنابراین، حدوث در مرتبه‌ی هشتم و احتیاج در مرتبه‌ی سوم است. آیا حدوث که در مرتبه‌ی هشتم است و چهار مرتبه، متأخر از احتیاج است، می‌تواند علت احتیاج باشد، در حالی که علت باید مقدم بر معلول باشد؟ اگر حدوث بخواهد علت احتیاج ممکن به واجب باشد، باید مقدم بر خود شود و تقدم الشيء علی نفسه لازم می‌آید که باطل است.^{۱۱} (همان، ص ۴۲۱)

۴ - برهان چهارم

برهان دیگر این است که شما می‌گویید علت احتیاج، حدوث و حدوث نیز عبارت است از وجود بعد العدم، پس وجود ممکن، مشروط به عدم زمانی سابق است. می‌گوییم این عدم سابق کدام عدم است؟ آیا عدم مطلق است؟ مثلاً زید امروز نیست و فردا می‌خواهد وجود پیدا کند. وجود فردای زید، مشروط به عدم مطلق سابق است. عدم مطلق، یعنی عدم آسمان، عدم زمین، عدم شجر، عدم حجر و...؛ این صحیح نیست زیرا در این صورت باید تمام موجودات معدوم بشوند تا زید وجود

پیدا کند. احتمال دیگر این است که عدم خاص باشد، نه عدم مطلق؛ یعنی عدم خود زید. بنابراین وجود زید مشروط است به عدم سابق خود. این نیز باطل است؛ زیرا مستلزم دور است؛ چرا که می‌گوییم عدم وجود زید، متوقف بر وجود زید است. و مضاف و مضاف الیه، متوقف بر یکدیگرند. پس عدم زید، متوقف بر وجود زید است و وجود زید نیز متوقف بر عدم سابق است (که عدم خودش باشد).^{۱۲}

اگر این عدم، عدم بدلی باشد و بگوییم وجود زید، مشروط به عدم بدلی خود زید است (همان عدمی که نقیضش است) این نیز صحیح نیست. آیا می‌شود شیء مشروط به نقیض خود باشد؟ وجود زید در فردا وقتی محقق شد و این مرحله از واقع و نفس الامر را پر کرد، دیگر عدم زید از بین می‌رود؛ دیگر عدم زید نیست تا مشروط باشد.

احتمال دیگر این است که بگوییم وجود لاحق، متوقف بر عدم ذاتی است. این درست است. این همان امکان و همان لیسیت ذاتی است. وجود هر ممکن الوجودی، متوقف بر امکان و عدم ذاتی است، زیرا ممکن الوجود اگر وجوب یا امتناع می‌داشت، احتیاجی به واجب الوجود پیدا نمی‌کرد چون وجوب و امتناع، ملاک غناست. پس علت احتیاج ممکن به واجب، عبارت از امکان و عدم ذاتی است. به امکان، «عدم ذاتی» و «عدم مجامع» نیز می‌گویند، چون با وجود شیء نیز جمع می‌شود.^{۱۳} (همان، صص ۴۲۳ - ۴۲۱)

نقد و بررسی برهان حدوث متکلمین از دیدگاه علامه طباطبایی

مشاهده‌ی ابتدایی به ثبوت می‌رساند و هم با کنجکاوی علمی به دست می‌آید که اجزای جهان با یکدیگر ارتباط وجودی دارند و این ارتباط و به هم بستگی نه تنها در میان یک دسته‌ی ویژه‌ی ای از اجزای جهان می‌باشد بلکه تا هر جا باریک

بین شده و پیش رفته و به بررسی پردازیم رشته ارتباط را تابنده تر و محکم تر می‌یابیم؛ حتی آنان که برای فرار از اثبات غایت و غرض در وجود، به دامن قانون تبعیت محیط چسبیده‌اند از اثبات ارتباط اجزای جهان گریزی ندیده‌اند. البته این ارتباط، ارتباط وهمی پنداری نیست بلکه ارتباطی است واقعی و مستقل از ذهن ما و در اثر آن جهان با اجزای خود یک واحد خارجی است.

این واحد خارجی در وجود خود متغیر و متحول می‌باشد؛ یعنی پس از نیستی، هستی می‌پذیرد زیرا از هر راهی به محاسبه‌ی حوادث جهان پردازیم سرانجام به حرکت عمومی - حرکت وضعی، مکانی و یا جوهری - خواهیم رسید (طباطبایی، ۱۳۹۱: ص ۲۹۴) و حرکت، هستی است پس از نیستی و وجودی است آغشته به عدم. (همان، ص ۲۳۹) و به مقتضای قانون علت و معلول هر موجود حادثی - موجودی که نبوده و سپس پیدا شده است - علت وجود می‌خواهد و اگر اجزای جهان را یا بخشی از آنها را متغیر فرض نکنیم باز از اثبات علت وجود برای آنها گریزی نیست؛ زیرا اثبات کردیم که هر موجود ممکن اگر چه متغیر نباشد، نیازمند به علت وجود می‌باشد. (رک: همان، ص ۱۹۵) علامه طباطبایی با توجه به توضیحات بالا در نقد برهان حدوث متکلمان می‌گوید: «استدلال نا تمام است، زیرا مقدمه ای که می‌گوید: «هر چه خالی از حوادث نیست، حادث است» نه بدیهی است نه تبیین شده است. تغیر اعراض جوهر، نزد فلاسفه، ملازم با تغیر جوهر که موضوع اعراض است، نیست. آری اگر بنا بر حرکت جوهری گذاشته شود مقدمه مزبور و استدلال تمام است».^{۱۴} (طباطبایی، ۱۴۲۴: ۳۳۳) وی بیان می‌دارد که اگر حدوث را بر مبنای حرکت جوهری، به حدوث طبعی و جوهری برگردانیم و بپذیریم که اعراض، تابع موضوع جوهری خود هستند و اگر موضوع آنها ثابت باشد، آنها هم ثابت و اگر موضوع آنها متغیر باشد، آنها هم متغیر

خواهند بود، برهان حدوث، برهان مفید و پیروزی خواهد بود؛ در این صورت،
 طریقه‌ی حدوث به طریقه‌ی حرکت باز می‌گردد. (رک: بهشتی الف، ۱۳۹۰: ۴۳۹)

نتیجه

براهین اثبات خداوند دارای سطوح گوناگونی هستند. برهان حدوث متکلمان یکی از براهین اثبات خداوند است. متکلمان ملاک نیازمندی معلول به علت را حدوث شیء می‌دانند یعنی مسبوق به عدم زمانی بودن شیء ملاک احتیاجش به علت است در حالیکه فلاسفه این استدلال را مخدوش می‌دانند و ملاک نیازمندی را امکان ماهوی می‌دانند. شیخ الرئیس مناط نیاز به علت یا تعلق به غیر را وجوب غیری دانسته است. وی بیان می‌دارد که واجب الوجود بالغیر پیوسته بر معلولات حمل می‌شود و تنها اختصاص به حال حدوث ندارد، پس این وابستگی همیشگی است. ملاصدرا با توجه به اصالت وجود بیان می‌دارد که باید ملاک احتیاج را در خصوصیت وجودی معلول، جستجو کرد. به اعتقاد وی حدوث بالذات، سبب نیاز به علت نیست، زیرا اگر چنین بود، ماهیات مُبدعات معلولات نبودند، در حالی که چنین نیست. به اعتقاد وی اولاً رابطه‌ی علیت را باید در میان وجود علت و وجود معلول جستجو کرد نه در ماهیت آن‌ها و این همان نتیجه‌ی طبیعی قول به اصالت وجود است. سبزواری این نوع اقامه‌ی برهان بر وجود محدث و صانع جهان را نوعی خروج از راه راست دانسته است وی بیان می‌کند که علت احتیاج ممکن به واجب، امکان است نه حدوث و بر مدعای خود شواهد و دلایلی می‌آورد که از جمله‌ی آن، این است که اگر علت احتیاج ممکن به واجب حدوث است، وجود شیء مشروط به معاند خود می‌شود و چگونه می‌شود که شیء، مشروط به معاند خود شود؟! علامه طباطبایی نیز مقدمات برهان حدوث را مورد نقد قرار می‌دهد اما

بیان می‌دارد که اگر حدوث را بر مبنای حرکت جوهری، به حدوث طبیعی و جوهری برگردانیم و بپذیریم که اعراض، تابع موضوع جوهری خود هستند و اگر موضوع آن‌ها ثابت باشد، آن‌ها هم ثابت و اگر موضوع آن‌ها متغیر باشد، آن‌ها هم متغیر خواهند بود، برهان حدوث، برهان مفید و پیروزی خواهد بود؛ در این صورت، طریقه‌ی حدوث به طریقه‌ی حرکت باز می‌گردد. بنابراین بر اساس نقدهای سینوی، صدرایی، سبزواری و طباطبایی می‌توان نتیجه گرفت، برهان حدوث متکلمین، در اثبات واجب متعال، برهان متقن و کار آمدی نیست مگر این که به حدوث طبیعی و حرکت جوهری ارجاع شود.

بنابراین، از میان هشت برهانی که اشاره شد، چاره‌ای جز حذف برهان حدوث متکلمان نیست. مگر این که به فرمایش علامه طباطبایی برهان حدوث را از حدوث زمانی به حدوث طبیعی و جوهری بازگردانیم.

پی‌نوشت‌ها

۱. ﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴾. (روم: ۳۰)
۲. ملاصدرا در اسفار حدوث و قدم را این گونه تعریف کرده است: «الحدوث و كذا القدم يقالان على وجهين: أحدهما بالقياس و الثاني لا بالقياس فالاول كما يقال في الحدوث إن ما مضى من زمان وجود زيد أقل مما مضى من زمان وجود عمرو و في القدم بالعكس ذلك أي ما مضى من زمان وجود شيء أكثر مما مضى من زمان وجود شيء آخر و هما القدم و الحدوث العرفيان، و أما الثاني و هو على معنيين أحدهما الحدوث و القدم الزمانين و ثانيهما الذاتيين و معنى الحدوث الزمانى حصول الشيء بعد أن لم يكن بعديه لا تجامع القبليه أى بعد أن لم يكن فى زمان و بهذا التفسير لا يعقل لأصل الزمان... و ثانيهما الغير الزمانيين و يسميان بالحدوث الذاتى و القدم الذاتى فالحدوث الذاتى و هو أن لا يكون وجود الشيء مستنداً الى ذاته بذاته بل الى غيره سواء كان ذلك الاستناد مخصوصاً بزمان معين أو كان مستمراً فى كل الزمان أو مرتفعاً عن افق الزمان و الحركة. و هذا هو حدوث ذاتي».
۳. و المتكلمون سلکوا طريقاً آخر فقالوا: العالم حادث فلا بد له من محدث فلو كان محدثاً تسلسل أو دار و إن كان قديماً ثبت المطلوب لأن القدم يستلزم الوجود.
۴. و أما الإمكان فهو أمر اعتبارى سلبى.

١٠٤ □ نقد و بررسی مبانی برهان حدوث متکلمین دربارهٔ اثبات خدا

٥. و لأن هذه الصفه الحمل على المعلولات، ليس في حال الحدوث فقط، فهذا التعلق كان دائماً. و كذلك لو كان لكونه مسبقاً لعدم فليس هذا الوجود إنما يتعلق حال ما يكون بعد عدم فقط، حتى يستغنى بعد ذلك عن الفاعل.
٦. أما انه ليس الحدوث سبب الحاجه الى العله بالذات فلأنه لو كان كذلك لم يكن ماهيه المبدعات معلوله و ليس كذلك لأنها لا مكانها و لا ضروره طرفيها يحتاج في وجودها إلى مؤثر لا محاله لاستحاله رجحان أحد طرفين المتساويين من غير مرجح.
٧. من في الحدوث العالم قد انتهج فإنه عن منهج الصدق خرج
٨. ثم امتناع الشرط بالمعاند.
٩. والفقر حاله البقا شواهدى.
١٠. ليس الحدوث علت من رأسه شرطاً و لا شرطاً و لا بنفسه
١١. و كيف و الحدوث كيف ما لحق للفقير اذ عدُّ المراتب اتسق
١٢. و عدم السابق كوناً ليس خص بديله نقيضه دار الحصص
١٣. أقول: الحق ان منشأ الحاجه الى السبب لا هذا و لا ذلك بل منشأها كون وجود الشيء تعليقاً متقوماً بغيره مرتبطاً اليه.
١٤. و الحججه غير تامه فإن المقدمه القائله: «إن ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث» لا بينه و لا مابينه و تغيير اعراض الجوهر عندهم غير ملازم لتغير الجوهر الذى هو موضوعها، نعم لو بنى على الحركه الجوهرية تمت المقدمه و نجحت الحججه.

دین و رابطه قلب و عقل

سید علی‌رضا کبیری^۱

چکیده

این نوشتار در پی آن است که نشان دهد در استعمالات دینی و به ویژه قرآنی، معنای ظاهری قلب همان عضو صنوبری است که در سینه جای دارد؛ ولی معنای واقعی آن، همان گوهر ذات آدمی است، و همان نفسی است که در تعریف آن گفته می‌شود: «کمال اول جسم آلی است که با قوای دراکه و فعاله شناخته می‌شود» گاهی به این گوهر شریف روح نیز گفته می‌شود؛ چرا که آیه کریمه «نفخت فیہ من روحی» بیانگر این است که آدمیت حضرت آدم علیه السلام و قابلیت وی برای مسجود شدن فرشتگان زمانی بود که او از روح منفوخ الهی برخوردار شد. عقل به معنای اسم ذات، همان قوه دراکه ای است که برتر از حس و وهم و خیال است، و کارش ادراک کلیات و صدور احکامی در بعد نظر و در بعد عمل است و به دو قسم عقل نظری و عقل عملی تقسیم می‌شود. اگر قلب از راه تزکیه و تهذیب نورانیت پیدا کند، عقل را هم به نور خویش منور می‌کند، و به تفکرات و تأملات مفید روی می‌آورد، و در غیر این

۱. کارشناسی ارشد دانشگاه آزاد اسلامی - واحد علوم و تحقیقات تهران. Az.kabiri@gmail.com

صورت، به شیطنت و مکر و حیلت می‌پردازد.
واژگان کلیدی: قلب، عقل، نفس، روح، فؤاد، دین

مقدمه

در قرآن کریم، کلمه قلب به صورت مفرد، نوزده بار، و به صورت مثلاً یک بار، و به صورت جمع ۱۱۲ بار به کار رفته است. کلمه فؤاد مترادف با قلب، یا نسبتش با آن، عموم و خصوص مطلق است. این کلمه نیز پنج بار به صورت مفرد، و یازده بار به صورت جمع در قرآن کریم به کار رفته است. از مشتقات واژه قلب ۳۶ بار در قرآن موجود است.

واژه نفس ۱۴۰ بار به صورت مفرد - در حالت اضافه یا بدون اضافه - در قرآن مجید کاربرد دارد. جمع آن به صورت «نفوس» دوبار، و به صورت «أَنفُس» - در حالت اضافه یا بدون اضافه - ۱۵۳ بار به کار رفته است. از مشتقات نفس سه مورد در قرآن موجود است.

واژه «روح» نیز - به صورت اضافه یا بدون اضافه - بیست و یک بار در قرآن کریم استعمال شده است.

واژه عقل در قرآن به کار نرفته؛ ولی مشتقات آن، یک بار به صورت سوم شخص جمع فعل ماضی ثلاثی مجرد، و یک بار به صورت سوم شخص مفرد، و یک بار به صورت اول شخص جمع، و بیست و چهار بار به صورت دوم شخص جمع و بیست و دوبار به صورت سوم شخص جمع، کلاً در قالب فعل مضارع به کار رفته است.

از دقت در استعمالات قرآنی واژه‌های مورد اشاره و مشتقات آن‌ها معلوم می‌شود که قلب و عقل و نفس، به اشتراک لفظی هم دارای معنای مصدری و هم

به معنای اسم ذات است. منشأ اشتقاقاتی که اشاره شد، همان معنای مصدری است، و ما را در این نوشتار، کاری با آن نیست؛ بلکه در جستجوی معنای غیرمصدری آن‌ها ایم.

معنای لغوی قلب و کاربرد قرآنی

برخی از واژه پردازان زبان عرب، پس از بیان معنای مصدری قلب، به بیان معنای دیگر آن پرداخته، و آن را با فؤاد مرادف دانسته، و چنین آورده‌اند که قلب همان قطعه گوشتی است که به رگ‌ها آویخته، و گاهی به عقل نیز گفته می‌شود. سپس قلب را اخص از فؤاد دانسته‌اند. (نگ: ابن منظور، ۱۴۰۸ق: ج ۱۱، ص ۲۷۱) خلیل هم آن را همان قطعه گوشت مضغه مانندی که به رگ‌های سینه آویخته است، می‌شناسد. (فراهیدی، ۱۴۱۴ق: ج ۳، ص ۱۵۱۴)

راغب اصفهانی که از واژه شناسان به نام قرآنی است، به هنگام بحث درباره قلب، نخست به بیان معنای مصدری آن پرداخته، و آن را به معنای برگرداندن دانسته، و آیاتی را که در آن‌ها مشتقات قلب مصدری به کار رفته، شاهد آورده، آنگاه به بیان معنای دیگر آن پرداخته، و گفته است: علت این که به عضو مخصوص بدن انسان قلب گفته می‌شود، این است که دیگرگونی آن، بسیار است. در حقیقت، منظورش این است که قلب به همان عضو صنوبری گفته می‌شود که جای آن، در سینه انسان است. (نگ: اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۴۸۱) قرآن کریم، ضمن بیان جایگاه قلب در سینه، به آن، نسبت کوری و بی‌خاصیتی داده و گوشزد کرده است که کوردلی بدون کور چشمی هم ممکن است.^۱ (حج: ۲۲، آیه ۴۶)

در برخی از آیات بدون این که جایگاه آن معرفی شود، به آن، نسبت بی‌فهمی و عجز از فهم و قفل شدن و بسته شدن از فهم و درک و آگاهی داده شده است. (انعام:

۶، آیه ۲۵ و توبه: ۹، آیه ۸۷ و محمد: ۴۷، آیه ۲۴)، و در برخی دیگر از جابه جایی و کنده شدن دلها از جایگاه خود - که همان سینه است - سخن می‌گویند، و این، در هنگامه ترس و خوف و اضطراب شدید است. در این شرایط حادث رستاخیزی است که می‌گویند: دلها به حنجره‌ها می‌رسد. (احزاب: ۳۳، آیه ۱۰ و غافر: ۴۰، آیه ۱۸) در سفینه البحار آمده است که: قلب هم به قطعه گوشت صنوبری گفته می‌شود، و هم به لطیفه ای ربانی که تعلق به این قلب دارد. (قمی، ۱۳۵۵ق: ج ۲، ص ۴۴۰)

معنای لغوی فؤاد و کاربرد قرآنی

از نظر واژه شناس نامی قرآن، معنای فؤاد، همان معنای قلب است، لکن کمی با هم فرق دارند؛ زیرا در معنای فؤاد، لحاظ پختگی و تکامل شده است. (اصفهانی، بی تا: ۳۸۶)

در داستان معراج شکوهمند نبوی آمده است که فؤاد، نسبت به آن چه رؤیت کرده، دستخوش کذب و دروغ نشده است.^۲ (نجم: ۵۳، آیه ۱۱) قرآن دستور داده است که آن چه را به آن علم ندارید، دنبال نکنید. سپس فرموده است: «گوش و چشم و فؤاد در برابر آن، مسئولیت دارند».^۳ (اسراء: ۱۷، آیه ۳۶) ابراهیم خلیل علیه السلام به هنگام دعا برای ذریه خویش می‌گوید: «پروردگارا... فؤاد مردم را هواخواه ایشان گردان».^۴ (ابراهیم: ۱۴، آیه ۳۷) داشتن فؤاد، در خور انسان و از عطایای مهم الهی است. از این رو در قرآن کریم آمده است که: «خدا شما را ایجاد کرد و به شما چشم و گوش و فؤاد داد و شما کمی شکر می‌کنید».^۵ (ملک: ۶۷، آیه ۲۳)

در روز قیامت چشم ستمکاران از ترس و اضطراب خیره می‌ماند، گردن‌ها کشیده و سرها به سوی آسمان بلند است، و چشم‌ها و پلک‌ها از حرکت باز

می ایستد، و فؤادها فرو می ریزد، و از اندیشه و امید تهی می گردد.^۶ (ابراهیم: ۱۴، آیه ۴۲ و ۴۳)

آری فؤاد همان قلب است که هرچه پخته تر و کامل تر و ورزیده تر می شود، بر مسئولیت هایش افزوده تر می شود، و به همین جهت است که آتش دوزخ بر فؤاد مردم دنیا پرست طالع و ظاهر می شود.^۷ (همزه: ۱۰۴، آیه ۶ و ۷)

باید توجه داشت که نسبت میان قلب و فؤاد، عموم و خصوص مطلق است؛ اما نه به گونه ای که ابن منظور گفته است. (نگ: ابن منظور، ۱۴۰۸ق: ج ۱۱، ص ۲۷۱) بلکه به گونه ای که راغب گفته؛ یعنی قلب، اعم از فؤاد است؛ زیرا به قلب نوجوان، فؤاد گفته نمی شود. امام علی علیه السلام فرمود: «قلب نوجوان همچون زمینی است تهی که هر چه در آن کاشته می شود، می پذیرد».^۸ (نهج البلاغه، نامه ۳۱)

معنای لغوی نفس و روح

فرهنگ نویسان قرآنی و غیرقرآنی نفس و روح را یکی دانسته اند، ولی تصریح کرده اند که روح به منزله جنس و نفس به منزله نوعی است از انواع آن. (اصفهانی، بی تا: ص ۲۰۵ و ۵۰۱) در عین حال خاطر نشان کرده اند که به ذات شیء هم نفس گفته می شود. (همان، ص ۵۰۱)

صاحب لسان العرب هم تصریح کرده است که روح، همان نفس است. او در عین حال برای روح، به جز نفس اقسامی بر شمرده، و از این که نفس شیء به معنای ذات شیء است، غافل نمانده است. (ابن منظور، ۱۴۰۸ق: ج ۵، ص ۳۶۱)

خلیل نیز تصریح کرده است که نفس همان روحی است که حیات جسم به آن بستگی دارد. (فراهیدی، ۱۴۱۴ق: ج ۳، ص ۱۸۲۲)

معنای لغوی عقل و کاربرد آن

برخی گفته‌اند: عقل همان قلب، و قلب همان عقل است. عقل را از این رو عقل گفته‌اند که صاحبش را از سقوط در مهالک حفظ می‌کند. (ابن منظور، ۱۴۰۸ق: ج ۹، ص ۳۲۶)

راغب واژه شناس درباره عقل داد سخن داده است. او معتقد است که به قوه ای از قوای نفسانی که آماده قبول علم است، و به علمی که از این قوه فراهم می‌شود، عقل می‌گویند. (اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ص ۵۵۷)

او برای هر دو معنای عقل، مؤید آورده است. مؤید معنای دوم شعر منسوب به امیرالمؤمنین علیه السلام است، بدین مضمون که عقل دو گونه است: طبیعی و اکتسابی. اگر عقل طبیعی نباشد، عقل اکتسابی و مسموع بی فایده است. همان طوری که اگر روشنی چشم نباشد، نور خورشید بی فایده است.^۹

مولوی از همین کلام الهام گرفته و گفته است:

عقل دو عقل است اول مکسی	که در آموزی چو در مکتب صبی
از کتاب و او ستاد و فکر و ذکر	از معانی وز علوم خوب و بکر
عقل تو افزون شود بر دیگران	لیک تو باشی زحفظ آن گران
لوح حافظ باشی اندر دوروگشت	لوح محفوظ اوست کوزین درگذشت
عقل دیگر بخشش یزدان بود	چشمه آن در میان جان بود
چون زسینه آب دانش جوش کرد	نه شود گنده نه دیرینه نه زرد
ور ره نبعش بود بسته چه غم	کو همی جو شد زخانه دم به دم
عقل تحصیلی مثال جوی ها	کان رود در خانه ای از کوی ها
راه آبش بسته شد شد بی نوا	از درون خویشان جو چشمه را

(بلخی، ۱۳۸۰: ج ۴، ص ۵۷۰ و ۵۷۱)

راغب در تأیید معنای اول عقل، شاهدی از قول پیامبر اعظم صلی الله علیه و آله آورده که: «خدا هیچ چیزی که در پیشگاهش گرامی‌تر از عقل باشد، نیافریده است». اصل حدیث به نقل ابوهریره چنین است: «خدا هنگامی که عقل را آفرید، به او گفت: بیا، آمد، و به او گفت: برو، رفت. سپس فرمود: به عزت و جلالم سوگند که هیچ مخلوقی شریف‌تر از تو نیافریدم. با تو مواخذه می‌کنم و با تو پاداش می‌دهم». (اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ص ۵۷۸)

ابن تیمیه که موضع ضد عقلانی دارد، باضرس قاطع، حدیث را دروغ و مجعول می‌شمارد. مصححان احیاء العلوم غزالی منابع حدیث را در کتب اهل سنت برشمرده‌اند (همان) و صدالبته که مضمون اعلائی حدیث بر صحت آن گواهی می‌دهد. به خصوص که در منابع شیعی نیز مضمون آن هم از امام باقر علیه السلام و هم از امام صادق علیه السلام نقل شده است. مضمونی که از امام ششم علیه السلام نقل شده، چنین است: «هنگامی که خدا عقل را آفرید، به او گفت: برو، رفت، و به او گفت: بیا آمد. آن گاه فرمود: به عزت و جلالم سوگند، هیچ مخلوقی نیکوتر از تو نیافریدم. تو را امر و نهی می‌کنم، و تو را پاداش و کیفر می‌دهم». ^۱ (مجلسی، بی تا: ج ۱، ص ۹۶، ج ۴)

به عقیده راغب، هر جا که خداوند انسان‌هایی را به خاطر بهره‌گیری از عقل یا ضایع کردن آن، ستایش یا نکوهش کرده، مقصود عقل به معنای دوم یا به تعبیر مولوی عقل مکسبی است، و هر جا که به خاطر نبودن عقل از رفع تکلیف خبر داده، مقصود عقل به معنای اول، یعنی عقل طبیعی، و همان عقلی است که به تعبیر مولوی، بخشش یزدان، و سرچشمه آن در میان جان است.

چرا به آن که سرچشمه آن در میان جان و روان انسان است، عقل گفته‌اند؟ عقل در اصل به معنای امساک و استمساک است. آن چه به زانوی شتر بسته می‌شود، تا فرار نکند، عقال نامیده می‌شود. به بستن موی سر و مهار کردن زبان، عقل می‌گویند. به دژ گفته می‌شود: «مَعْقِل». با ملاحظه معنای عقال به دیه مقتول هم عقل می‌گویند، و به

همین ملاحظه است که ملتزمان دیه مقتول را عاقله می‌نامند. عقیده به زنانی گفته می‌شود که خود را از نامحرمان می‌پوشند. (اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ص ۵۷۸ و ۵۷۹)

مؤلف جلیل القدر بحار الأنوار معتقد است که کاربردهای عقل از این قرار است:

- ۱- قوه ادراک خیر و شر ۲- ملکه ای که به اختیار خیر و اجتناب شر فرا می‌خواند.
- ۳- قوه تنظیم معاش ۴- مراتب عقل نظری از عقل بالقوه، و عقل بالملکه، و عقل بالفعل، تا عقل مستفاد ۵- نفس ناطقه ۶- جواهر مجرده‌ای که هم در ذات خود مجردند، و هم در افعال خود؛ ولی در اکثر روایات معنای اول و دوم مورد نظر است. (مجلسی، بی تا: ج ۱، ۱۰۱ - ۹۸، ذیل حدیث ۱۳)

ترادف قلب و نفس و روح

اگر چه قلب در زبان عربی و دل در زبان فارسی و Heart در زبان انگلیسی به معنای همین عضو صنوبری است که در سینه جای دارد، ولی با توجه به این که به آن، کوری و عدم تعقل و درک، و بیماری و سلامت، و کفر و ایمان، و پلیدی و پاکی، و قساوت و نرمی، و الفت و نفرت، و محبت و کراهت، و قفل بودن و باز بودن، نسبت داده شده، معلوم می‌شود که مراد از قلب، گوهر ذات انسان است.

مؤلف اندیشمند تفسیر المیزان بر این باور است که قلب در قرآن به معنای نفس و روح است. اگر تعقل و تفکر و حب و بغض و خوف و رجا به قلب نسبت داده می‌شود، مثل این است که شنوائی به گوش و بینایی به چشم و چشایی به زبان و بویایی به بینی نسبت داده می‌شود؛ حال آن که همه این‌ها کار انسان است، و در حقیقت کار نفس یا روح اوست. این همه به خاطر این است که اولین تعلق روح به قلب است، نه به مغز یا سلسله اعصاب. مگر نه در تحقیقات علمی معلوم شده است که مرغ‌ها به مرگ مغزی نمی‌میرند؛ ولی به

مرگ قلبی می‌میرند؟! علوم روز هنوز نتوانسته بفهمد که مسند یا کرسی فرماندهی نفس، قلب است یا مغز یا عضو دیگری. این اندازه فهمیده‌اند که همه اعضا و قوای فعاله و دراکه بدن، تحت فرماندهی واحد عمل می‌کنند. انسان از زمان‌های بسیار دور به اهمیت سر و مغز پی برده است؛ ولی ادراک و شعور و حب و بغض و امید و نومیدی و عفت و شجاعت را به دل یا قلب نسبت داده است. مقصودش از قلب یا دل، همان روح یا نفسی است که به واسطه قلب بر بدن سلطه دارد. این اعمال را به روح و نفس هم نسبت می‌دهند. بنابراین، اسناد این اعمال به قلب مجاز است. حتی گاهی هم به سینه که جایگاه قلب است، اسناد می‌دهند. مثلاً می‌گویند: سعه صدر یا ضیق صدر. ابن سینا که در علم النفس گام‌های مؤثری برداشته، ترجیح داده است که ادراکات از آن قلب باشد، نه مغز. یعنی مغز ابزار قلب است، همان گونه که قلب بدون هیچ واسطه‌ای ابزار روح است. (نگ: طباطبایی، ۱۳۸۹ق: ج ۲، ص ۲۳۴ تا ۲۳۶)

نفس شیء به معنای خود شیء است و بر خدا هم اطلاق می‌شود؛ ولی از آن جایی که انسان مرکب از روح و بدن است؛ به شخص انسان - که همان روح است - نیز نفس می‌گویند. (نگ: همان، ۱۳۸۶ق: ج ۱۴، ۳۱۱ و ۳۱۲)

روح در قرآن مصادیقی دارد. گاهی با ملائکه و گاهی با مؤمنان و گاهی نازل بر انبیاء، و گاهی همان روح منفوخ الهی است که به همه نوع بشر عطا شده است. (نگ: همان، ۱۳۸۶ق: ج ۱۳، ۲۱۱ و ۲۱۲)

حکماء در تعریف نفس گفته‌اند: «کمال اول برای جسم یا بدنی است که جنبه ابزاری دارد، و با قوای دراکه و فعاله‌ای که در اختیار دارد، شناخته می‌شود».^{۱۱} (سبزواری، بی تا: مبحث نفس)

خواجه طوسی می‌گوید: «نفس، کمال نخستین است برای جسم طبیعی ابزاری

که حیات بالقوه دارد، و غیر از بدن است، و جوهری است مجرد که به حدوث بدن حادث شده است». (حلی، بی تا: ۱۴۱ - ۱۳۶)

مؤلف فرهیخته بحارالأنوار می گوید: «قلب به نفس انسانی اطلاق می شود؛ زیرا نفس در آغاز، به روح حیوانی که برانگیخته از قلب صنوبری است، تعلق می گیرد؛ از این رو تعلق نفس به قلب، بیشتر از سایر اعضا است. به همین جهت است که به نفس، گفته می شود: قلب، و شاید بدین لحاظ است که نفس دستخوش احوال گوناگون می شود».^{۱۲} (مجلسی، بی تا: ج ۱، ص ۹۹، ذیل ح ۱۳)

تعقل یعنی ادراک کلیات. می گویند: نفس آدمی ادراک کلیات را به ذات خود، و ادراک جزئیات را به وسیله قوای جسمانی انجام می دهد. خواجه طوسی به پیروی از قدما بر این عقیده است. دلیل آن، این است که با اختلال عضوی کار عقل مختل نمی ماند. (نگ: حلی، بی تا: ۱۴۴)

احتمال دیگر این است که قوه عاقله همچون سایر قوا، عین نفس نباشد، بلکه از قوای آن باشد؛ هر چند که گفته اند: «نفس در عین وحدت، همه قوا می باشد، و فعل قوا در فعل نفس منطوی است».^{۱۳} (سبزواری، بی تا، مبحث نفس) به هر حال، عقل یا خود قلب است یا ابزار و از قوای قلب است. دیدیم که برخی عقل و قلب را یکی دانسته اند.

صدرالمتألهین معتقد است که جنود قلب - یعنی نفس ناطقه - دو قسم است: قسمی با چشم دیده می شود، و آن عبارت است از اعضا و جوارح، و قسمی تنها با بصیرت دیده می شود. اینها همه خادم قلب و سر سپرده اویند، و به گونه ای خلق شده اند که خدمت گزار قلب باشند. (شیرازی، ۱۳۷۸ق: ج ۸، ص ۱۳۷ و ۱۳۸)

خواص ذاتی قلب

تمام کارهایی که به وسیله قوا انجام می‌گیرد، از خود قلب است. درست است که گوش و چشم و زبان و بینی ابزار شنوایی و بینایی و گویایی و بویایی قلب یا نفسند؛ ولی این خود قلب است که می‌بوید و می‌گوید و می‌شنود و می‌بیند.

دلیل آن، این است که انسان در عالم رؤیا چیزهایی می‌بیند یا کلماتی می‌شنود یا گفتگوهای انجام می‌دهد، بدون این که از چشم و گوش و زبان استفاده کند. این‌ها دلیل است بر تجرد ذاتی قلب یا نفس. وانگهی هنگامی که از اشتغالات بدنی نفس کاسته می‌شود، تمام اعمالی که به واسطه ابزارهای بدنی انجام می‌داد، در رؤیاها یا بیداری بدون آن‌ها انجام می‌دهد.

برخی از افراد، در بیداری نیز طوری از اشتغالات بدنی فراغت می‌یابند که می‌توانند همان کارها را بدون استفاده از ابزارهای بدنی انجام دهند.

از نظر قرآن کریم، فهمیدن و تعقل کردن کار خود قلب است، ولی دیدن و شنیدن کار چشم و گوش است که به عنوان واسطه و ابزار عمل می‌کنند. یک جا می‌فرماید: «آیا در روی زمین سیر نکردند تا دل‌هایی داشته باشند که با آن تعقل کنند و گوش‌هایی که با آن، حقایق را بشنوند. زیرا چشم سر کور نمی‌شود، ولی دل‌هایی که در سینه هاینند، کور می‌شوند».^{۱۴} (حج: ۲۲، آیه ۴۶)

و در جای دیگر می‌گوید: «ما بسیاری از جن و انس را برای جهنم آفریده ایم. آن‌ها دل‌هایی دارند که با آن نمی‌فهمند، و چشمانی که با آن نمی‌بینند، و گوش‌هایی که با آن نمی‌شنوند. آن‌ها به سان چهارپایان، بلکه گمراه ترند. آنان در خواب غفلت به سر می‌برند».^{۱۵} (اعراف: ۷، آیه ۱۷۹)

در دو آیه فوق، یک بار عمل فقه و فهم و یک بار عمل عقل و درک به خود

قلب نسبت داده شده و قلب برای این گونه اعمال نیازی به ابزار ندارد؛ ولی برای دیدن و شنیدن و سایر فعالیت‌های حسی نیازمند ابزار است. لکن وجود و لزوم این ابزارهای حسی به این معنا نیست که دیدن و شنیدن و بوییدن و... از خواص و آثار ذاتی نفس نباشد.

با توجه به دو آیه فوق، در مقوله تعقل و ادراکات عقلی، باید حق را به کسانی بدهیم که عقل را با قلب یکی دانسته‌اند.

از نظر ابن سینا آن چه به وسیله قوای حسی ادراک می‌شود، به حس مشترک و از آن جا به قوه خیال می‌رود، و در آن جا محفوظ می‌ماند. حس مشترک به منزله حوضی است که از جوی‌های مختلف حواس، آب‌هایی که عبارت از همان محسوسات است، در آن ریخته می‌شود. در عین حال زمانی که انسان از اشتغالات حسی فراغت پیدا می‌کند، هیچ بعید نیست که از جانب خیال یا عقل یا قلب صورت‌هایی وارد حس مشترک شود و شخص آن‌ها را ببیند یا بشنود. بنابراین، حس مشترک نقش واسطه دارد. گاهی صورت‌ها را از حواس می‌گیرد و به قوای برتر می‌دهد، و گاهی صورت‌ها را از بالا می‌گیرد و به سوی حواس ارسال می‌دارد. (ابن سینا، ۱۳۸۵: ۴۷۷)

بنابراین، قلب یا نفس، تنها دریافت کننده آن چه از حواس می‌آید، نیست، بلکه خود دریافت‌هایی عقلی یا الهامی یا وحیانی دارد که می‌تواند از طریق حس مشترک به حواس بفرستد، و آن‌ها را محسوس گرداند.

اگر قلب آدمی صفا پیدا کند، و به نور معنویت منور شود، عقل - که خود قلب یا از قوای قلب است - صفا و نورانیت می‌یابد. از اینرو تهذیب و تزکیه قلب در زندگی انسان‌ها بسیار اهمیت دارد. اگر تهذیب نفس نباشد، عقل انسان همان عقل معاویه و یزید و عمروعاص و ابن زیاد می‌شود، و اگر باشد، این عقل، عقل سلمان و ابوذر و عمار و مالک اشتر خواهد شد.

نتیجه

معلوم شد که قلب و فؤاد به معنای همان عضوی است که صنوبری شکل است و جای آن، سینه است.

و نیز معلوم شد که نفس یا روح انسان، در درجه اول به قلب یا روح بخاری برانگیخته از قلب تعلق می‌یابد و از طریق آن بر مغز، و از طریق مغز بر سایر اعضا تسلط می‌یابد، و حاکمیت و فرمان‌روایی خود را اعمال می‌کند. به خاطر همین است که در قرآن حالات مختلف نفس یا روح به قلب نسبت داده می‌شود. چشم و گوش و سایر حواس، ابزار نفس یا قلب می‌باشند، ولی عقل ابزار قلب نیست؛ چرا که قرآن برای آن، ابزاری معرفی نکرده، بلکه آن را به خود قلب نسبت داده است. به همین جهت است که اگر قلب نورانیت و صفا یابد، عقل هم نورانیت و صفا می‌یابد.

کارهایی که قلب از طریق ابزارهای حسی انجام می‌دهد، مربوط به خود قلب است، و به همین جهت است که انسان هنگامی که خواب می‌بیند، بدون استفاده از ابزار گوش و چشم، صداهایی را می‌شنود و چیزهایی را می‌بیند، و حتی بدون استفاده از زبان سر تکلم می‌کند.

بنابراین، شنیدن و دیدن و گفتن و فهمیدن و فکر کردن و تعقل همه کار نفس است؛ هر چند که در حالت عادی برای اکثر آن‌ها از ابزار و واسطه استفاده می‌کند.

حس مشترک یکی از ابزارهای نفس است. در حالات عادی حس مشترک از حواس ظاهری دریافتهایی دارد که به خیال و قوای برتر و مخصوصاً عقل می‌دهد. ولی گاهی دریافتهای عقلی و وهمی و خیالی به حس مشترک می‌آیند و حواس ظاهر آن‌ها را ادراک می‌کنند.

پی نوشت ها

۱. انها لا تعمى الأبصار و لكن تعمى القلوب التي فى الصدور.
۲. ما كذب الفؤاد ما رأى.
۳. ﴿ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا ﴾.
۴. ﴿ فَاجْعَلْ أَفْتِدَاءَ مَنْ النَّاسِ تَهْوِي إِلَيْهِمْ ﴾.
۵. ﴿ هُوَ الَّذِي أَنْشَأَكُمْ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ ﴾.
۶. ﴿ لَا تَحْسَبَنَّ اللَّهُ غَافِلًا عَمَّا يَعْمَلُ الظَّالِمُونَ إِنَّمَا يُؤَخِّرُهُمْ لِيَوْمٍ تَشْخَصُ فِيهِ الْأَبْصَارُ * مُهْطِعِينَ مُقْنِعِينَ رُءُوسِهِمْ لَا يَرْتَدُّ إِلَيْهِمْ طَرْفُهُمْ وَأَفْتِدَاءَ هَوَاهُ ﴾.
۷. ﴿ نَارُ اللَّهِ الْمُوقَدَةُ * الَّتِي تَطَّلِعُ عَلَى الْأَفْئِدَةِ ﴾.
۸. إنما قلب الحدث كالأرض الخالية ما ألقى فيها من شيء قبلته.
۹. رأيت العقل عقليين فمطبوع و مسموع و لا ينفع مسموع إذا لم يك مطبوع كما لا ينفع الشمس و ضوء العين ممنوع.
۱۰. لما خلق الله العقل، قال له: أدير فأدير، ثم قال له: أقبل فأقبل، فقال: و عزتي و جلالى ما خلقت خلقا أحسن منك، إياك أمر و إياك أنهى و إياك أتيب و إياك أعاقب.
۱۱. كمال اول لجسم آلى نفس يرى بالدرك و الافعال
۱۲. القلب يطلق على النفس الإنسانى لتعلقها أولا بالروح الحيوانى المنبعث عن القلب الصنوبرى، و لذلك تعلقها بالقلب أكثر من سائر الأعضاء، او لتقلب احواله.
۱۳. لنفس فى وحدتها كل القوي و فعلها فى فعلها قدانطوي.
۱۴. ﴿ أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا ﴾.
۱۵. ﴿ وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ ﴾.

کتابنامه

- قرآن کریم
۱. نهج البلاغه
 ۲. ابن سینا. (۱۳۸۵). *الاشارات و التنبيهات*. ترجمه و شرح حسن ملکشاہی. چاپ پنجم. تهران: انتشارات سروش
 ۳. ابن منظور. (۱۴۰۸ق). *لسان العرب*. تصحيح على شيرى. چاپ اول. بيروت: دار احیاء التراث العربی

۴. اصفهانی، راغب. (۱۴۱۲ق). *مفردات الفاظ القرآن*. تصحیح صفوان عدنان، داوودی. دارالقلم دمشق. بیروت: الدار الشامیه
۵. اصفهانی، راغب. (بی تا). *المفردات فی غریب القرآن*. تحقیق محمد سید کیلانی. تهران: مکتبه مرتضویه
۶. بلخی، جلال الدین محمد. (۱۳۸۵). *مثنوی معنوی*. تصحیح قوام الدین خرمشاهی. چاپ پنجم. تهران: انتشارات دوستان
۷. حلی، علامه. (بی تا). *کشف المراد*. قم: مکتبه مصطفوی
۸. سبزواری، حاجی ملاهادی. (بی تا). *شرح غرر الفرائد (شرح منظومه حکمت)*. چاپ سنگی ناصری
۹. شیرازی، صدر المتألهین. (۱۳۷۸ق). *الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة*. تهران: شرکه دارالمعارف الاسلامیه
۱۰. طباطبائی، سید محمد حسین. (۱۳۸۹ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*. ج ۲. چاپ دوم. تهران: دارالکتب الاسلامیه
۱۱. _____ (۱۳۸۶). *المیزان فی تفسیر القرآن*. ج ۱۴. تهران: دارالکتب الاسلامیه
۱۲. _____ (۱۳۸۶ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*. ج ۱۳. تهران: دارالکتب الاسلامیه
۱۳. فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۱۴ق). *ترتیب کتاب العین*. تحقیق فنزومی و سامرائی. قم: انتشارات اسوه
۱۴. قمی، عباس. (۱۳۵۵ق). *سفینه البحار و مدینه الحکم و الآثار*. نجف: مطبعه علمیه
۱۵. مجلسی، محمد باقر. (بی تا). *بحار الأنوار*. ج ۱. چاپ اول. تهران: دارالکتب الاسلامیه

Religion and relation between heart and intellect

sayed Alireza kabiri¹

Abstract

This writing wants to impress that in religious uses and in Quran specially heart apparent meaning is the pineal and limb that is in chest. But its real meaning is the pearl of human's entity and it is the psyche that is declared: "it is the first completeness of organic body that is known by faculty of perception and active powers". Sometimes it is named spirit. Because according to the verse

«و نفختُ فيه من روحي» (I blew from my spirit to it) says that when Adam prospered divine spirit, he was deserved angel's bowing and his humanity was at this time. This blown spirit is the psyche or on the other word is heart. Intellect in the meaning of concrete noun is the faculty of perception that it is superior to sense, estimations and fancy. And its task is apprehension of generalities and issuance of injunctions in both dimensions of contemplation and action. It is divided to parts of conceptual and functional intellect. If the heart gets luminosity, it will make the intellect brilliant and do useful indecisions and meditations and otherwise, it will do diabolism and deception and ruse.

Keywords: Heart, Intellect, Psyche, Spirit, Faith.

1 . MA in islamic azad university tehamn iran. Az.kabiri@gmail.com

Review the arguments of theologians in proving of God being

Mostafa Samani¹

Abstract

Prove the being of God, philosophers have considered the issue. Several arguments have been presented in the context of its creation arguments can be cited. This argument, which is used mainly by theologians, the occurrence where by occurs when an object needs to be cause is known. Theologians claim that this argument is that any reason why it needs to happen is that he will not step you. It may also occur if the reason he would need another reason. The third reason is if you like the first and the second thing happened, he would need another reason... Since the sequence of causes is impossible, the chain of events ultimately leads to a cause that does not happen again and that it is old and does not record is not that way. This article explains the pleadings speakers to express their problems against critique of Ibn Sina, Mulla Sadra, Mollahadi Sabzwari and Allameh Tabatabai arguments about the deals and the end result is the occurrence of the argument in terms of Allameh Tabatabai based on the ink, the ink back and accept that accidents and natural occurrence, function and essence if it is proven that both fixed and variable if it is, it would be too variable, argument creation argument would be beneficial and win.

Keywords: Occurrence argument, theologians, Avicenna, Mulla Sadra, Sabzwari, Tabatabai.

1 . payamenoor university jahrom iran. mostafa.samani92@gmail.com

Clarification of God's Essential and Existential Agency by way of Ibn Sina Providence doctrine

Shahaboddin Zoofaghari¹

Abstract

The serious separation between Ibn Sina and Aristotle in metaphysics, in its particular sense, begins from suggestion of the Necessary Being's proposition and foundation of the proof from contingency and necessity instead of the proof from primary mover. Thus, the Divine Agency, in the view of Ibn Sina is existential not motive, and His Agency may be traced in the whole universe, not only in physical world, but also in spiritual world. The distinction between Ibn Sina and Plotinus in the subject of Holy emanation is about clarification of God's will.

Plotinus only says that God's will is different from human's will. But Ibn Sina by means of his doctrine for Divine Providence tried to clarify: Knowledge, Power, Will, Agency and other attributes of Essence and Act, and to explain union of the Knowledge and Will. In the view of Ibn Sina the pre-eternal Will and the existentially Agency is able to be explained without any purpose over Essence.

Keywords: providence, will, existential agency, motive agency, Aristotle, Plotinus, Ibn Sina.

1 . qoran and etrat university, Esfahan, iran. shahabquran@yahoo.com

Study of Avicenna's argument on the necessity of prophecy Considering the problem of secularization

Mahdi Beheshti¹

Abstract

Avicenna in the end of the theology of Shifa, has adduced an argument on necessity of prophecy that based on people need to law in their social life. It's possible, somebody objects that his argument is in direction of secularize religion.

For respond to this issue, after express some rudiments, we explain exactly concept and meaning of secularization and then with represent its requisites that are conversion or suspension of religious laws, show that not only in this argument but in similar cases as common usage in fiqh (religious jurisprudence) and worldly basis of cosmological argument in proving of God don't present necessary elements of secularization of religion.

Keywords: Avicenna, necessity of prophecy argument, secularization.

1. Ph.D student, Islamic Azad University, Tehran, Iran mbeheshti92@yahoo.com

Who is the most excellent of the companions?

Ahmad Beheshti¹

Abstract

Since companionship with the prophet is superiority for people have not deviated, and since all of the companions don't have the same superiority, this writing wants to recognize the most excellent of the companions in prejudice and solidity ages. According to some people have voted to Abubakr's superiority and probably have included Omar as the most excellent of the companions after him, in this writing, on the strength of debate between Amir-al momenin and Abubakr and on the basis of documentary and proved criterions that Imam Ali has enumerated, we demonstrate that he has superiority on all of the companions. Also we have indicated to Khaje Tusi's reasons and criterions.

Keywords: Prophet, Ali(a), Abubakr, Companions, The most excellent, Quran, Prophet's Sunna, History.

1. Islamic azad university Tehran iran. www.ahmadbeheshti.ir

Humanities place

Editorial Board

Abstract

This writing, first reviews two sciences divisions that one of them is Aristotle's heritage that Avicenna has reflected it in some of his works and the other is from Avicenna. Then, it glances on some divisions that were brought up in Europe and in new centuries.

The writer has divided sciences to humanities and non humanities and believes that humanities has to deal with human and non humanities has to deal with objects except human and then humanities regard the other sciences is as worth as that human superiors over other objects. Meanwhile, philosophy has exalted place, and it should be known as the mother of humanities; because philosophy discusses about the origin and end and why-ness of human being.

Keywords: Sciences, Human, Nature, Quantities, The origin, End.

Reason and Religion

Biquarterny journal of Nor Al-ssaghalain of qom volume 6,

Number 10 Spring & Summer 2014

concessionaire: Ayatollah Ahmad Beheshti

Managing Editor: Mohsen Izadi

Editor in chif: saeid Beheshti

Executive Manager: mahdi Behshti

Editorial Board Editorial Board

Hasan Ebrahimi: Assistant professor, Tehran university.

Saeid Behshti: Associate professor, allameh tabatabaei university.

Mansoor pahlavan: professor, Tehran university.

Mohammad Zabihi: Associate professor Qom university.

Abdolmajid Talebtash: Assistant professor, karaj Azad university.

Ahmad Abedi: Associate professor, Qom university.

Ahad Faramarz Gharamaleki: professor, Tehran university.

Ghasemali Koochenani: Associate professor, Tehran university.

Mohammad Mohammadrezaei: professor, Tehran university.

Fathollah Najjarzadegan: professor, Tehran university.