

اللَّهُمَّ ارحم  
الرحمن!

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 اله دادی، آموزش و پرورش، کارشناسی تعاونی، تلفن ۲۲۱۶۰۱۳ - ۰۹۱۷۳۳۴۸۶۳
- ۵ - جهرم، آقای حاج شکرالله جهان مهین، دانشگاه آزاد اسلامی تلفن ۰۹۱۷۱۹۰۵۱۰۰
- ۶ - قطب آباد، آقای مصطفی سامانی قطب آبادی، 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](http://www.ricest.ac.ir)

و [www.Ahmadbeheshhti.ir](http://www.Ahmadbeheshhti.ir)

[www.Noor\\_majs.ir](http://www.Noor_majs.ir)

به طور تمام وقت قابل دریافت است.

## عقل و دين

دو فصلنامه علمي - ترويجي (مؤسسة نورالثقلين قم)

سال ششم - شماره يازدهم - پاييز و زمستان ۱۳۹۳

صاحب امتياز: آية الله احمد بهشتي

مدیر مسئول: دکتر محسن ايزدي

سرديبر: دکتر سعيد بهشتي

مدیر اجرايي: مهدي بهشتي

هيئت تحريريه:

دکتر حسن ابراهيمی	استاديار دانشگاه تهران
دکتر سعيد بهشتی	دانشيار دانشگاه علامه طباطبائي
دکتر منصور پهلوان	استاد دانشگاه تهران
دکتر محمد ذبيحی	دانشيار دانشگاه قم
دکتر عبدالمجيدطالب تاش	استاد يار دانشگاه آزاد اسلامي واحد کرج
دکتر احمد عابدي	دانشيار دانشگاه قم
دکتر احد فرامرز قراملکی	استاد دانشگاه تهران
دکتر قاسمعلی کوچناني	دانشيار دانشگاه تهران
دکتر محمد محمدرضائي	استاد دانشگاه تهران
دکتر فتح الله نجارزادگان	استاد دانشگاه تهران

نشاني: قم، خيابان دورشهر، کوچه ۱۸، کوچه هشتم، پلاک ۱۴۲

تلفن و نماير: 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..... افراط گرایی، نقطه مقابل عقلانیت و شریعت.....  
احمد بهشتی
- ۲۷..... درآمدی بر شناخت روح در معارف الهی و بشری.....  
محسن ایزدی
- ۵۵..... جایگاه اصل علیت در الهیات اسلامی.....  
عباس ایزدپناه / اصغر آقایی
- ۸۱..... هماهنگی عقل و نقل در مسأله توحید صفاتی از دیدگاه ملاصدرا.....  
علی محمد ساجدی / فاطمه زارع
- ۱۱۱..... رابطه عقل و ایمان در اندیشه کی‌یرکه‌گارد و ملاصدرا.....  
عبدالعلی شکر
- ۱۲۹..... رویا انگاری وحی؛ لوازم و پیامدها.....  
محمد نجاتی



## افراط گرایی، نقطه مقابل عقلانیت و شریعت

احمد بهشتی<sup>۱</sup>

### چکیده

این نوشتار، نخست مروری دارد بر بیان ماهیت افراط گرایی و مضرات آن، سپس به بحث درباره راه های مبارزه با آن پرداخته است. افراط گرایی یا قومی یا نژادی یا حزبی و گروهی یا مذهبی است. از آن جا که افراط گرایی زاییده تعصب خشک و خروج از جاده اعتدال و عقلانیت و گریز از شریعت است، برای مبارزه با همه اقسام، بیان مضرات افراط گرایی، و توضیح فواید اعتدال و میانه روی توصیه می شود. در مورد افراط گرایی مذهبی و اعتدال، در منابع اصیل اسلامی - یعنی قرآن مجید و سنت معصومین - مطالب ارزشمند و توصیه هایی سازنده وجود دارد که این نوشتار از آن ها بهره ای وافی گرفته است.

واژگان کلیدی: افراط، تفریط، اعتدال، عقلانیت، تعصب، اقسام افراط گرایی

\*\*\*

### مقدمه

افراط در لغت به معنای از حد در گذشتن و زیاده روی کردن آمده<sup>۱</sup> (معین، ۱۳۷۱: ج ۱، ص ۳۱۳ و فراهیدی، ۱۴۱۴: ج ۳، ۱۳۸۷) و افراط گرایی - یعنی خروج از جاده اعتدال و عقلانیت و شریعت، و تکیه بر تعصبات ناروا و جمود بر عقیده و راه و رسم خویشتن و باطل پنداشتن عقیده و راه و رسم دیگران، از پدیده های شومی است که طی تاریخ درازدامن گذشته، برای بشریت و ملت ها و اقوام و امم، مضرات بسیاری به بار آورده و همواره عقلای بشر، و متشرعان راستین و رهبران دینی را نگران و ناراحت ساخته، و کوشیده اند که در راه دفع و رفع آن، چاره اندیشی کنند.

دل بستگی و علاقه به وطن و نژاد و طایفه و قبیله و آرمان ها و ایده های قومی و ملی و مذهبی امری طبیعی است، و اگر به افراط کشانده نشود، و منجر به نفی مطلق ایده ها و آرمان ها و اعتقادات دیگران نگردد، و راه تفاهم و تعامل با دیگران را مسدود نسازد، نه تنها ضرر و زیانی ندارد، بلکه می تواند سازنده و نشاط آور، و منشأ تحرک و خدمت و تکامل شود.

این که جماعتی خود را حق مطلق، و دیگران را باطل مطلق پندارد، نتیجه ای جز جنگ و ستیز و غارت و چپاول و خون ریزی و درجا زدن و بازماندن از کاروان رشد و ترقی و تعالی ندارد.

اگر بخواهیم به مرزبندی دقیقی میان افراط گرایی و اعتدال روی آوریم، باید بگوییم: بر اعتدال، عقلانیت و تشریح حاکم است و بر افراط گرایی، عقلانیت و تشریح حاکم نیست. عقلانیت به انسان اجازه می دهد که اندیشه خود را به محک بزند، تا نقاط قوت و ضعف آن را دریابد، و اگر اندیشه برتری یافت، بدون تعصب و جمود، اندیشه فروتر را رها کند، و به اندیشه برتر روی آورد. شرع نیز مشوق این رویه است.



مقتضای عقلانیت این است که انسان، تنها شیفته حقیقت باشد، و هیچ گزاره ای را بدون پشتوانه منطق و برهان نپذیرد. در مقابل، افراط گرایی مستلزم خودشیفتگی است؛ چرا که شخص افراط گرا، خود و گرایش های خود را ملاک حق و حقیقت می پندارد؛ تا آن جا که بر تمام ارزش های دیگران خط بطلان می کشد، و به هیچ وجه حاضر نمی شود که کمی فکر کند، و به این باور برسد که ممکن است دیگران بهتر فهمیده باشند، و حقیقت نزد آن ها باشد. قرآن مجید که محور شریعت و عقلانیت است، می گوید<sup>۲</sup>:

بندگانم را که سخن دیگران را می شنوند، و بهترین سخنان را پیروی می کنند، مژده ده.

اینان را خدا هدایت کرده، و صاحبان خرد نابند. (زمر، ۳۹: آیه ۱۷ و ۱۸)

ارسطو مدت ۲۰ سال نزد افلاطون شاگردی کرد، و علی القاعده می بایست به تمام معنا یک فیلسوف افلاطونی باشد؛ ولی او ضمن اراده وافر به استاد نتوانست در چارچوب فلسفه وی محصور بماند؛ از این رو اعلام کرد که «استاد عزیز است، ولی حق از استاد عزیزتر است» و خود به تأسیس مکتب و نحله دیگری پرداخت.

(فروغی، ۱۳۱۷: ج ۱، ص ۲۳)

صدرالمتألهین در برابر استادش میرداماد، حداکثر تواضع دارد؛ ولی بعد از آن که مدتی در مسأله اصالت ماهیت تابع وی بود، از آن نظر بازگشت، و با اعلام این که خدا هدایتش کرده، اصالت وجودی شد.<sup>۳</sup> (صدرالمتألهین، بی تا، ج ۱، ص ۴۹)

کانت آلمانی به نقادی عقل نظری و عملی پرداخت، تا عقل را از سقوط در ورطه عواطف و احساسات حفظ کند، و در جایگاه واقعی خود قرار دهد. (یوسف کرم، ۱۹۶۲: ۲۱۳ و پل فولکیه، ۱۳۴۷ش: ۲۱۵)

## جدال عقل و عاطفه

انسان موجودی است که هم از عواطف و احساسات برخوردار است، و هم از عقل

عقل و دین، سال ششم، شماره یازدهم، پاییز و زمستان ۱۳۹۳ ►

و ادراکات عقلانی. گرایش های عاطفی از لوازم وجود انسان است و به خودی خود، مضر و زیان آور نیستند. انسان خالی از حب و بغض نیست. حب ذات، حب بستگان و فامیل، حب مال و مقام، حب وطن، حب همسر، حب جمال و کمال، و حب هر کس که خدمتی انجام داده، طبیعی انسان است. در مقابل، بغض نسبت به هر که و هر چه مضر است، در وجود انسان موج می زند.

آن چه در این جا در خور توصیه و توجه وافر است، این است که اگر بر عواطف و احساسات آدمی و حب و بغض او، عقل و شرع - که جدای از هم نیستند، و امتثال یکی امتثال دیگری است<sup>۴</sup> (حلی، بی تا: ۲۷۳) - حاکم باشد، گرایش های عاطفی نه تنها مضر نیستند، بلکه برای بهتر زیستن و رشد و تکامل انسان ضرورت دارند.

خدای متعال در آیات قرآن اعلام کرده است که ظالم ستیزی و فریاد کشیدن بر سر ظالم، و تحقیر و تخطئه و بدگویی به او را دوست دارد؛ ولی فریاد کشیدن بر سر غیر ظالم و بدگویی و جسارت به دیگران را دوست ندارد.<sup>۵</sup> (نساء، ۴: آیه ۱۴۸)

فرق است میان انسان و حیوان. حیوان تابع غریزه است و بدون افراط و تفریط عمل می کند. ولی انسان از عقل و عاطفه برخوردار است. عواطف، اگر از اطاعت عقل و شرع خارج نشوند، سازنده و نشاط آورند، و اگر خارج شوند، تباہ کننده و ویرانگر و زیانبارند.

در افراط گرایی - به هر شکلی باشد - عقلانیت رنگ می بازد، و خیالات باطل و بیهوده و اغراض شیطانی و عواطف سرکش و هواهای نفسانی غالب می شوند، و راه برای هر گونه حرکت مثبت و انتخاب هدف های عالی مسدود می گردد.

افراط گرایی مخالفان انبیا به مرحله ای رسیده بود که می گفتند: قرآن و تورات هر دو سحر است. موسی و محمد ﷺ هر دو ساحر و پشتیبان یکدیگر بوده اند، و سحر و جادوی خود را به نام دو کتاب آسمانی جا زده اند؛ ولی خدای متعال ضمن نشان دادن

راه اعتدال به پیامبر اسلام، افراط گرایی آن‌ها را محکوم می‌کند، و می‌گوید: «اگر راست می‌گویید، کتابی روشن‌گر تر از تورات و قرآن عرضه کنید، تا من هم - که طالب حقیقت می‌باشم - پیروی کنم».<sup>۶</sup> (قصص، ۲۸: آیه ۴۸)

## راه‌های مبارزه

برای مبارزه با افراط گرایی دو راه داریم: یکی راه عقل، و دیگری راه شرع، و صدمت که این‌ها مانع الجمع نیستند؛ بلکه تا آن‌جا که ممکن است باید میان آن‌ها جمع کرد. «الجمع - مهما أمکن - أولى».

### ۱. راه عقل

عقل دو قسم است: عقل نظری و عقل عملی.

عقل نظری، کاوشگر و جستجوگر، و کشف حقیقت، و مبین بود و نبود، و طراح دانش و فلسفه، و مؤسس جهان بینی دقیق عقلی و فلسفی و علمی است و هیچ فرد و جامعه‌ای از آن بی‌نیاز نیست. عقل عملی، بایستگر و کنش‌گر و صادرکننده فرمان و امر و نهی است.

عقل نظری، پشتوانه عقل عملی و عقل عملی خدمت گزار عقل نظری است. عقل نظری جهان بینی می‌سازد و عقل عملی بر مبنای جهان بینی، بنای شکوهمند ایدئولوژی را به عرش می‌رساند.

اگر عقل نظری با کاوشگری‌های نقادانه و با ملاکات و معیارهای حکیمانه و حقیقت‌جویانه، واقع را شناسد و حق و باطل را از یکدیگر تمیز ندهد، دست عقل عملی خالی و تهی می‌ماند و نمی‌تواند فرمانی بدهد یا امر و نهی صادر کند. این‌جاست که فضا برای حاکمیت عواطف سرکش و افسارگسیخته و هواهای نفسانی و

عادات منفی و آداب و سنن غیر عقلانی قومی و خرافات و اوهام فراهم می شود و فرد و جامعه در سرایشی سقوط و انحطاط قرار می گیرند. وضع جوامعی که در آن ها چراغ عقل نظری و عملی خاموش است، چنین است و سوگمندان باید گفت: «به جای شمع کافوری چراغ نفت می سوزد!».

برای تقویت عقل نظری و عملی، و تضعیف هواهای نفسانی فردی و قومی باید از تاریخ - که عهده دار سرگذشت نیک و بد اقوام و ملل گذشته است، و آثار و نتایج اعتدال و زیاده روی و افراط را به نمایش می گذارد و از فلسفه تاریخ که علل و عوامل سقوط و انحطاط و اسباب و شرایط اعتلا و پیشرفت و تحرک را تبیین می کند و نشان می دهد که ماشین محرک جوامع - آن هم بهترین و قوی ترینش - چیست و از جامعه شناسی و سایر علوم اجتماعی و فلسفه کمک بگیریم و فراموش نکنیم که توجه به تعلیمات پیامبران و فرهیختگان و اندیشمندان و مصلحان بزرگ، برای به کرسی نشاندن عقل و عقلانیت، و به انزوا کشاندن جمود و تعصب و افراط گرایی، فواید غیر قابل تردید و آثار انکارناپذیر و نتایج باطل نشدنی دارد.

جامع همه آن چه در بالا اشاره شد، حکمت است. پیامبران حامل پیام حکمت اند. همه پیامبرانی که بعد از ابراهیم آمده اند، آل او محسوب می شوند. خدای متعال می فرماید: «ما به آل ابراهیم کتاب و حکمت داده ایم»<sup>۷</sup> (نساء، ۴: آیه ۵۴) لقمان حکیم اگر چه پیامبر نیست، ولی خدا او را به نعمت حکمت متنعم ساخته است.<sup>۸</sup> (لقمان، ۳۱: آیه ۱۲) پیامبر گرامی اسلام به عنوان معلم کتاب و حکمت معرفی شده است.<sup>۹</sup> (جمعه، ۶۲: آیه ۲)

حکمت گرایی، گریز از افراط گرایی و فرار از جمود و تعصب است. امام حکیمان و پیشوای فرهیختگان و امیر مؤمنان فرمود: «حکمت گم شده مؤمن است. حکمت را بگیرد، هر چند از منافق باشد».<sup>۱۰</sup> (نهج البلاغه دشتی، حکمت ۸۰) و نیز فرمود: «کلمه

حکمت، گم شده مؤمن است. هر جا بیابد، به آن سزاوارتر است»<sup>۱۱</sup> (مجلسی، بی تا، ج ۲، ص ۹۹، ح ۵۷) و نیز فرمود: «حکمت را هر کجا بیابید، اخذ کنید؛ زیرا حکمت در سینه منافق، بی قرار است؛ تا زمانی که از آن جا خارج شود و در سینه مؤمن در جوار سایر حکمت ها آرام گیرد».<sup>۱۲</sup> (همان، ح ۵۸)

کسی که از افراط گرابی و جمود و تعصب، مصونیت یافته و به عقلانیت و حکمت، دل سپرده، از روحیه منفی سکولاریسم منزّه است، و به همین جهت است که از تعالیم حکیمانه انبیای الهی سر بر نمی تابد. او می داند که تعالیم انبیا، از سوی خدای حکیم است؛ همان خدایی که خالق عقل و عقلانیت است، و به اندازه ای به عقل و عقلانیت بها داده است که پیامبر گرامی اسلام، عبادت و نیایش آن را برترین عبادت شمرده، و فرموده است: «خدای متعال به هیچ چیزی که مثل و مانند عقل باشد، پرستیده نشده است».<sup>۱۳</sup> (همان، بی تا: ج ۱، ص ۱۰۹، ح ۶)

آری به فرمایش مجلسی، عقل، سبب عبادت و ابزار عبادت و مکمل عبادت است و عبادت، بدون عقلانیت، هیچ و بوج است؛ زیرا نه سبب دارد و نه ابزار، و نه مکمل. (همان)

## ۲. راه شرع

راه شرع، راهی روشن و صراطی مستقیم و منهجی قویم است. میان شرایع آسمانی که از نوح آغاز شده و به ابراهیم و موسی و عیسی ادامه یافته و به نبوت ختمیه پیامبر اسلام، به عالی ترین درجه کمال رسیده، تضاد و تباین نیست؛ بلکه هر یک از این پیامبران اولوالعزم، شریعت قبل از خود را تصدیق و تکمیل کرده، و مزده ظهور مشرع و شریعت کامل تر پیامبر بعد از خود را به پیروان خود داده است. حضرت عیسی علیه السلام به بنی اسرائیل گفت: «من فرستاده خدا به سوی شمایم، و تورات را تصدیق می کنم و

بشارت می دهم که بعد از من پیامبری به نام احمد عليه السلام ظهور می کند.<sup>۱۴</sup> (صف، ۶۱: آیه ۶) کتاب آسمانی مسلمانان نیز تمام کتاب های آسمانی پیش از خود را تصدیق می کند، و نه تنها تصدیق، بلکه با همیمنه و اشراف خویش، آن ها را محافظت و اصلاح و تهذیب و تکمیل می نماید.<sup>۱۵</sup> (مائده، ۵: آیه ۴۸)

ارتباط زنجیره ای شرایع الهی و آسمانی و پاسداری قرآن مجید نسبت به آن ها از مسایل مسلم و بدیهی قرآنی است. خدای متعال به مسلمانان اعلام کرده که برای آن ها شریعت و آیینی قرار داده است که چیزی غیر از آن چه به نوح - به عنوان آغازگر شریعت - و به پیامبر اسلام - به عنوان آخرین حلقه زنجیره تبیین شریعت - و به ابراهیم و موسی و عیسی - به عنوان حلقه های واسطه - سفارش کرده، نیست. روح مشترک همه این شرایع این است که همه متدینان روی کره زمین باید در راه بر سر پا نگاه داشتن حقیقت دین، همکاری و هماهنگی کنند، و از تفرقه و پراکندگی بپرهیزند.<sup>۱۶</sup> (شوری، ۴۲: آیه ۱۳) عقلانیت یعنی همین.

اکنون راه هموار شرع را در تثبیت اعتدال و نفی جمود و افراط گرایی در دو منبع ماندگار قرآن و سنت، پی می گیریم.

### الف - قرآن

در قرآن کریم آیات متعددی موجود است که می توان آن ها را دلیل نفی افراط گرایی و مطلوب بودن اعتدال قرار داد.

۱. همان طوری که ما شما مسلمانان را به راه راست هدایت کردیم، شما را امت میانه قرار دادیم، تا شما گواه مردم باشید، و پیامبر گواه شما باشد.<sup>۱۷</sup> (بقره، ۲: آیه ۱۴۳) بدون شک، امت وسط، امتی است که از افراط و تفریط به دور است، و همواره در حد فاصل آن دو - که نامش اعتدال است - حرکت می کند.

۲. راه عفو پیش گیر، و به نیکی فرمان ده، و از جاهلان روی گردان باش.<sup>۱۸</sup>  
(اعراف، ۷: آیه ۱۹۹)

بنابر روایتی که از امام مجتبی علیه السلام نقل شده، آیه فوق، مهم ترین آیات ادب آموز قرآن است. (مجلسی، ۱۳۹۷ق: ج ۷۵، ص ۱۱۴، ح ۱۰)

بر مبنای اخلاق ارسطویی، فضیلت، حد وسط میان افراط و تفریط است. نفس آدمی دارای سه قوه است: قوه شهوی، غضبی و فکری. حد وسط قوه شهوت، عفت و جانب افراط آن، شَرَه و جانب تفریط آن، خمود است. حد وسط قوه غضب، شجاعت و جانب افراط و تفریط آن، تهور و جبن است. حد وسط قوه فکر، حکمت و جانب افراط و تفریط آن، جربزه و کودنی است.

از اجتماع فضایل فوق، حد وسطی پدید می آید که نامش عدالت است. جانب افراط و تفریط عدالت، ظلم و انظلام است که قرآن مجید هر دو را نفی کرده، و فرموده است: {لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ} (بقره، ۲: آیه ۲۷۹) نه ستم گرید و نه ستم کش.

به عقیده ارسطو: «علم اخلاق عبارت است از این که بدانیم برای آن که فعالیت نفس به موافقت عقل انجام گیرد، در احوال موارد مختلف، عمل انسان چه باید باشد، یعنی در چه وقت و در چه مورد و چگونه و نسبت به که و برای چه باید عمل کند». (فروغی، ۱۳۱۷: ج ۱، ص ۳۳)

علمای اخلاق اسلامی از اصول چهارگانه فضایل و از اصول هشت گانه رذائل فروع بسیاری استخراج کرده اند که همه فروع فضایل، مبتنی بر اعتدال و همه فروع رذائل، مبتنی بر افراط و تفریط است. (طباطبایی، بی تا: ۳۸۷-۳۷۶)

گواه آن کتاب طهارة الأعراق از ابوعلی مسکویه، و کتاب اخلاق ناصری از خواجه طوسی، و کتاب جامع السعادات از نراقی اول و معراج السعاده از نراقی دوم است. باری در آیه شریفه مورد بحث، هم حکمت مطرح است (وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ) و هم عفت

مطرح است (خُذ العفو) و هم شجاعت (وَ أَعْرِض عَنِ الْجَاهِلِينَ).  
 امام اهل اعتدال، و راهنمای طالبان کمال، و اسوه و امیر مؤمنان طالب جلال و  
 جمال فرمود: «جاهل کسی است که جز در حال افراط و تفریط دیده نمی شود».<sup>۱۹</sup>  
 (مجلسی، ج ۱، ص ۱۵۹، ح ۳۴)

برخورد با جاهل افراطی یا تفریطی، درخور کسانی است که شجاعت داشته و از  
 افراط و تفریط جاهلان بیمناک نباشند و بدون تن دادن به تهور و جبن، به وظیفه خود  
 عمل کنند.

۳. بگو: من از شما بر رسالت خویش مزدی نمی خواهم، و اهل تکلف و خروج از  
 منطق و برهان نیستم.<sup>۲۰</sup> (ص، ۳۸: آیه ۸۶)

امام علی علیه السلام فرمود: علوم همه انبیای پیشین تا پیامبر گرامی اسلام در عترت پاک  
 او جمع است. سپس فرمود: من به سوگند راستین در گرو آنم و اهل تکلف نیستم.<sup>۲۱</sup>  
 (مجلسی، بی تا: ج ۱، ص ۱۰۰، ح ۵۹)

علامه مجلسی می گوید: مقصود این است که آن بزرگوار، اهل تصنع و ادعای  
 باطل و به خود بستن چیزهایی که اهلیت آن ها را ندارد، نیست. (همان، ص ۱۰۴)  
 ۴. به رحمت خداوندی بود که تو برای ایشان نرمخو شدی، و اگر تندخو و سخت  
 دل بودی از اطرافت پراکنده می شدند.<sup>۲۲</sup> (آل عمران، ۳: آیه ۱۵۹)

در روز فتح مکه، سعد بن عباده که در رأس جماعت انصار بود، شعار می داد که:  
 «امروز، روز جنگ است و امروز، روز اسیری زنان است». پیامبر خدا صلی الله علیه و آله  
 امیرالمؤمنین را مأمور کرد که پرچم را از او بگیرد و مانع شعار او شود. (مجلسی، بی  
 تا: ج ۲۱، ص ۱۰۶، ب ۲۶، فتح مکه). او می فرمود: «جز این نیست که من رحمتی  
 هستم که به انسان ها هدیه شده ام».<sup>۲۳</sup> (همان، ج ۱۶، ص ۱۱۵، ح ۴۴)

۵. لقمان حکیم به فرزندش گفت: در رفتارت میانه روی پیشه کن، و صدای خود



را کاهش ده؛ زیرا زشت ترین صداها صدای خران است.<sup>۲۴</sup> (لقمان، ۳۱: آیه ۱۹)

لقمان حکیم مظهر اعتدال و مخالف سرسخت افراط گرایی بود. بنا به فرمایش امام صادق علیه السلام او برای افراد متکلف و افراط گرا سه علامت می شمرد: «با بالاتر از خویش به نزاع بر می خیزد، و آن چه نمی داند به زبان می آورد و چیزی می خواهد که به آن نمی رسد.»<sup>۲۵</sup> (مجلسی، بی تا: ج ۱۳، ص ۴۱۵، ح ۸)

۶. خدای متعال در وصف «عباد الرحمان» می فرماید:

آنان در روی زمین با فروتنی راه می روند و هرگاه جاهلان آن ها را مخاطب سازند، به مسالمت جواب می دهند... و هرگاه انفاق کنند، از زیاده روی و بخل می پرهیزند و راه میانه را برمی گزینند.<sup>۲۶</sup> (فرقان، ۲۵: آیه ۶۳ تا ۶۷)

۷. خدای متعال در وصف بندگانی که به تذکرات سازنده و نصایح پالاینده گوش

فرا می دهند، می فرماید:

هرگاه سخن لغو بشنوند، از آن اعراض می کنند و می گویند: اعمال ما برای ما و اعمال شما برای شماست. سلام بر شما، ما نادان ها را دنبال نمی کنیم.<sup>۲۷</sup> (قصص، ۲۸: آیه ۵۵)

در تفسیر علی ابن ابراهیم آمده است که: منظور ترک صحبت و رفاقت جاهلان است. (مجلسی، بی تا: ج ۶۴، ص ۲۶۵، ب ۱۴، علامات المؤمن)

ب- سنت

سنت عبارت است از فعل و تقریر و قول معصوم. همه مسلمانان بر حجت بودن سنت پیامبر صلی الله علیه و آله اتفاق نظر دارند. ائمه اطهار علیهم السلام مبینان راستین و مجریان بی بدیل سنت پیامبر اعظم و نبی مکرم بوده و خواهند بود. امام علی علیه السلام در مورد تقسیم اموال زکوی می فرمود: آن ها را بر طبق کتاب خدا و سنت پیامبر خدا صلی الله علیه و آله تقسیم می کنیم. (نهج البلاغه، نامه ۲۵)

راغب اصفهانی می گوید: سنت نبوی، یعنی طریقه ای که آن حضرت می پیمود. (راغب، ۱۴۱۲ق: ص ۴۲۹) این طریقه و راه و رسم در قول و فعل و تقریر آن حضرت متجلی بود، و در حقیقت، سنت او تبیین وحی آسمانی و مکمل سنن همه پیامبران پیشین است. اگر ائمه اطهار علیهم السلام نبودند، سنت مستمر انبیاء و طریقت راستین پیامبر اسلام، فراموش یا تحریف می شد؛ از این رو سنت ائمه علیهم السلام ادامه سنت نبوی و از حجیت تام برخوردار است. در سنت معصومین شواهد بسیاری بر منع افراط گرایی و اهمیت اعتدال موجود است:

۱. برابری ترک اعتدال با ستمگری: امام علی علیه السلام فرمود: «هر کس میانه روی را ترک کند، ستم کرده است».<sup>۲۸</sup> (نهج البلاغه، نامه ۳۱)
  ۲. عبرت گرفتن از افراط گرایی شیطان: امام علی علیه السلام فرمود: «از آن چه خدا درباره شیطان کرد، عبرت بگیرید؛ زیرا عمل طولانی و کوشش فراوان او را به سبب تکبر از بین برد».<sup>۲۹</sup> (نهج البلاغه دشتی، خطبه ۱۹۲)
  ۳. یاد قبر: امام علی علیه السلام فرمود: «فخر فروشی را واگذار، و از توسن تکبر فرود آی، و قبرت را یاد کن».<sup>۳۰</sup> (همان، خطبه ۱۵۳)
  ۴. توجه به آغاز و فرجام: امام علی علیه السلام فرمود: «آدمی را با فخر فروشی چه کار! آغازش نطفه و پایانش مردار است».<sup>۳۱</sup> (همان، حکمت ۴۵۴)
  ۵. پاسخ دشنام به دشنام یا عفو: زنی زیبا توجه اطرافیان را به خود جلب کرد. امام علی علیه السلام به آن ها تذکر داد که هر گاه از دیدن زنی زیبا به هیجان آیند، با همسر خود درآمیزند که او نیز زنی چون زن وی باشد.
- یکی از خوارج - که در افراط گرایی، شاخص شده اند - گفت: خدا این کافر را بکشد! چه قدر داناست! اطرافیان به خشم آمدند و خواستند او را بکشند، فرمود: آرام باشید. پاسخ دشنام به دشنام یا عفو از گناه است.<sup>۳۲</sup> (همان، حکمت ۴۲۰)

۶. منع فرمانداران از قساوت و تحقیر: عمر بن ابی سلمه ارحبی در فارس حکومت می کرد و با دهقانانی که هنوز مسلمان نشده بودند، رفتاری افراطی و خشونت آمیز داشت. آن ها در نامه ای خدمت حضرت از وی شکایت کردند. حضرت در نامه ای به وی نوشت: اینان نه شایسته نزدیک شدن و نه سزاوار قساوت و خشونتند؛ چرا که هم مشرک و هم معاهدند؛ از این رو برای پرهیز از افراط و تفریط، به وی چنین دستور داد: «در رفتار با آنان، نرمی و درشتی را با هم درآویز و رفتاری توأم با شدت و نرمش داشته باش.»<sup>۳۳</sup> (همان، نامه ۱۹)

۷. هلاکت افراطی ها: امام علی علیه السلام اعلام داشت که دو گروه در ارتباط با حضرتش به هلاکت رسیده اند: «یکی دوستی که در دوستی افراط کند (و او را همتای خدا یا پیامبر قرار دهد) و دیگری آن که در دشمنی افراط کند و ناسزا و دشنام گوید».<sup>۳۴</sup> (همان، حکمت ۱۱۷)

۸. افراط گرایی و گریز از حق: از دیدگاه امام علی علیه السلام افراط گرایی چه در دوستی و چه در دشمنی، نتیجه ای جز گریز از حق و افتادن در دام باطل ندارد. درباره آن که در دوستی افراط می کند، فرمود: «دوستی او را به ناحق می کشاند» و درباره آن که در دشمنی افراط کند، فرمود: «دشمنی او را به ناحق می کشاند».<sup>۳۵</sup> (همان، خطبه ۱۲۷)

۹. بهترین و بدترین مردم: اگر بخواهیم در ارتباط با مسأله دوستی و دشمنی با امام علی علیه السلام، مردم را تقسیم کنیم، باید بگوییم: مردم دو گروهند: بدترین ها آن هائند که در دوستی و دشمنی با آن حضرت افراط می کنند، و بهترین ها آن هائند که راه میانه روی را برگزیده اند. امام علی علیه السلام در این باره فرمود: «بهترین مردم نسبت به من گروه میانه رو می باشند».<sup>۳۶</sup> (همان)

۱۰. درد، نه درمان: افراط گرایی از بیماری های وحشتناک اجتماعی است. این بیماری بیشتر از آن که برای فرد مضر است، برای جامعه مضر است. افراد افراطی، جامعه

را به سوی سقوط و انحطاط و ورشکستگی سوق می دهند. ترک میانه روی در امور مالی منتهی به فقر می شود. ترک میانه روی در امور سیاسی فتنه هایی به بار می آورد زیان بار و غیر قابل جبران. ترک میانه روی در رابطه با افراد و جوامع، نتیجه ای جز برافروخته شدن تنور دشمنی ندارد. کسانی که از میانه روی فاصله گرفته اند، به گمان باطل خویش گره گشای مشکلاتند؛ حال آن که خود، گره کور همه مشکلاتند. آن ها برای خود و مردم، دردند نه درمان. تاریخ نشان می دهد که بشر از افراط گرایی های فردی و اجتماعی ضررهای بزرگی متحمل شده است. شهادت امام عدل و پیشوای نمط اوسط و مقتدای میانه روی که برای امت اسلام، خسارتی بزرگ و وحشتناک شمرده می شود، نتیجه افراط گرایی خوارج بود. امروز هم افراط گرایی داعشی و تکفیری و بعثی و صهیونیستی و نژادی، ضررها و خسارت های جبران ناپذیری در پی داشته است.

امام علی علیه السلام که از افراط و تفریط همراهان ناهمراه و مقصران و قاصران ناهماهنگ به تنگ آمده بود، به درگاه خدای متعال عرض کرد: «خدایا، طیب این درد مرگبار به جان آمده، و آب آور این شوره زار ناتوان شده است».<sup>۳۷</sup> (همان، خطبه ۱۲۱)

حضرتش تنها رجوع به کلام حیات بخش خدا را وسیله رهایی و درمان می شمرد و می فرمود: «هیچ کس با این قرآن ننشست مگر این که با افزونی هدایت یا نقصان کوری و ضلالت برخاست».<sup>۳۸</sup> (همان، خطبه ۱۷۶)

### نتیجه

در این نوشتار، برای مبارزه با افراط گرایی و سوق دادن به سوی قله اعتدال و میانه روی، دو راه هموار و دو طریقه نیکوگذار نشان دادیم:

یکی راه عقل و دیگری راه شرع. عقل را هم به دو قسم نظری و عملی تقسیم

کردیم. عقل نظری کاوشگر و عقل عملی کنشگر است. و هر دو لازم و ملزوم و مکمل یکدیگرند. با تقویت عقل نظری و عقل عملی، عواطف و گرایش های عاطفی به راه صحیح و جهت مثبت هدایت می شوند.

چراغ این راه و نورافکن این جاده، تذکرات و رهنمودهای شرع است. راهی که چراغ و جاده ای که نورافکن ندارد، هر چند هموار و مستقیم باشد، حیرت آور و گیج کننده و لغزنده و مهلک و منحرف کننده است و سرانجامی جز سرگردانی و گمراهی و هلاکت ندارد.

شرایع آسمانی، همه، حلقه های یک زنجیر و هر کدام نسبت به شریعت سلف، مکمل و نسبت به شریعت خلف، زمینه ساز و فراهم کننده امکانات اجراء و آماده سازنده مردم، برای قبول و اطاعت و اجرای آن است.

این پیوستگی را در آیه ۱۳ سوره شوری ملاحظه کردیم و اگر بخواهیم در سنت معصومین علیهم السلام آن را مطالعه کنیم، کافی است که علاوه بر شواهدی که ذکر شد، کتاب نهج البلاغه را بگشاییم و خطبه ای را از نظر بگذرانیم که امام علی علیه السلام به سال ۳۷ هجری، هنگام حرکت دادن مردم به سوی صفین و آماده کردن آن ها برای جنگ با اهالی بدرجام شام و به منظور سرکوب معاویه خون آشام و با هدف مجاهدت در راه تقویت بنیاد اعتدال گرایی و مبارزت در راه براندازی بنیان پوشالی افراط گرایی - که در نزد بنی امیه مبنایی جز تعصب قومی و نژادی، و گریز از عقلانیت و گرایش به عصبیت نداشت - ایراد کرده است. (همان، خطبه ۱۶۰)

در این خطبه تاریخی سخن بر محور پیوستگی و هماهنگی شرایع الهی و ادیان آسمانی و وحدت کلام و پیام و سیرت و رویت پیامبران و فرستادگان خدا می چرخد. خطیب حکیم و سخنور علیم و فرمانده فخیم است، نخست زندگی پیامبر خاتم صلوات الله علیه را در مذمت دنیاگرایی افراطی و دنیاپرستی به عنوان اسوه و الگو معرفی می

کند. آن گاه برای آن که مخاطب بداند که این رشته، رشته ای است که از ابتدا و انتها سر دراز دارد، و همه پیامبران عظام و اولیاء کرام، این راه را پیموده اند و پیامبر آخرالزمان در این میان، برترین و جامع ترین و کامل ترین است، به سراغ سایر انبیا می رود. جالب این است که او در عین حال، تنها از پیامبر گرامی اسلام به عنوان اسوه نام می برد و سایر انبیا را در ردیف بعد قرار می دهد. او می گوید: «تو را پیامبر خدا در اسوه بودن کافی است».<sup>۳۹</sup> (همان)

او سپس حضرت موسی کلیم الله را مثال می زند که برای یک قرص نان فقیر بود و با گیاه صحرا شکم خود را سیر می کرد. او به درگاه خدا عرضه داشت: «پروردگارا، هر خیری که بر من نازل کنی به آن نیازمندم».<sup>۴۰</sup> (قصص، ۲۸: آیه ۲۴)

سپس ساده زیستی اعتدالی حضرت داوود را مثال می زند که صاحب مزامیر و قاری اهل بهشت بود. او با دستان خود از لیف خرما زنبیل می بافت و به اطرافیان می گفت: چه کسی این زنبیل را می فروشد؟! او با فروش زنبیل، نان جوین تهیه می کرد و با آن سیر می شد.

آخرین نمونه ای که حضرت از او یاد می کند و یادش را گرامی می دارد، عیسی مسیح است. بالش او سنگ و لباسش پشمینه و خشن و خوراکش نان خشک و خورشتش گرسنگی و چراغش ماه آسمان و پناهگاه زمستانیش، شرق و غرب زمین و گل و میوه اش گیاه صحرا بود. او را زن و فرزندی نبود که سرگرمش کنند و او را مالی نبود که به آن دل ببندد و او را آز و طمعی نبود که خوارش کنند. مرکبش دو پایش و خدمتگزارش دو دستش بود. (نهج البلاغه دشتی، خطبه ۱۶۰)

این رجال نامی و این الگوهای سامی که برترینشان، بل اسوه و مقتدایشان، خاتم آن هاست، به افراط نمی گراییدند و هیچ کدامشان دنیاگریز نبودند؛ زیرا دنیاگریزی در نظر آن ها مذموم و منحوس بود، و هیچ یک دنیاپرست نبودند؛ زیرا دنیاپرستی مایه

وزر و بال است. ملاک آن‌ها در گرایش به دنیا، رفع نیاز در حد اعتدال و با حفظ عزت و کرامت بود.

اکنون که عصر نبوت سپری شده و تعالیم انبیا بر جای مانده و قرآن و عترت، مهیمن و مکمل و مبین آن‌هاست، همه انسان‌ها می‌توانند با پرهیز از تفرقه و حفظ وحدت کلمه از لغزیدن در بیغوله‌های افراط پرهیزند، و اعتدال و میانه روی مورد امضای عقل و شرع را پیشه خود کنند، و به سوی قله بلند کمال صعود نمایند. دنیاپرستی و دنیاگریزی هر دو مذموم است. راه و رسم زندگی صحیح را از امام علی علیه السلام بیاموزیم که در دوران زمامداری فرمود: «به خدا این قدر پیراهنم را وصله زدم که از دوزنده آن، شرمنده شدم. یکی گفت: آیا دورش نمی‌اندازی؟! گفتیم: دور شو. صبحگاهان، شب روان ستایش می‌شوند.»<sup>۴۱</sup> (همان)

### پی‌نوشت‌ها

۱. افراط فلان فی أمره، اى عجل فيه و جاوز القدر.
۲. ﴿ فَبَشِّرْ عِبَادَ ۖ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَٰئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْأُولَٰئَاءُ ۗ ﴾.
۳. و انى و ان كنت شديدا لذب عنهم فى اعتبارية الوجود و تأصل الماهيات حتى أن هدانى ربى و انكشف لى انكشافا بينا أن الأمر بعكس ذلك ...
۴. التكاليف السمعية أطاف فى التكاليف العقلية .
۵. ﴿ لَا يَحِبُّ اللَّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوِّءِ مِنَ الْقَوْلِ إِلَّا مَن ظَلِمَ ۗ ﴾.
۶. ﴿ قُلْ فَأْتُوا بِكِتَابٍ مِّنْ عِنْدِ اللَّهِ هُوَ أَهْدَىٰ مِنْهُمَا أَتَّبِعُهُ إِن كُنْتُمْ صَادِقِينَ ۗ ﴾.
۷. ﴿ فَقَدْ آتَيْنَا آلَ إِبْرَاهِيمَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ ۗ ﴾.
۸. ﴿ وَلَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ ۗ ﴾.
۹. ﴿ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ ۗ ﴾.
۱۰. الحكمة ضالة المؤمن فخذ الحكمة و لو من أهل النفاق.
۱۱. كلمة الحكمة ضالة المؤمن، فحيث وجدها فهو أحق بها.
۱۲. خذ الحكمة أتى كانت، فإن الحكمة تكون فى صدر المنافق فتتخلج فى صدره، حتى تخرج فتكن إلى صواحبها فى

صدر المؤمن.

١٣. ما عبد الله بمثل العقل.
١٤. انى رسول الله إليكم مصدقا لما بين يدي من التوراة و مبشرا برسول يأتى من بعدى اسمه أحمد.
١٥. ﴿ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيِّئًا عَلَيْهِ ﴾ .
١٦. ﴿ شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا ﴾ .
١٧. ﴿ وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا ﴾
١٨. ﴿ خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ ﴾
١٩. لا يرى الجاهل الا مفرطا أو مفرطا.
٢٠. ﴿ قُلْ مَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ وَمَا أَنَا مِنَ الْمُتَكَلِّفِينَ ﴾ .
٢١. أنا رهين بذلك و ما أنا من المتكلفين.
٢٢. ﴿ فِيمَا رَحِمَهُ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ ﴾
٢٣. إنما أنا رحمة مهداة.
٢٤. ﴿ وَأَقْصِدْ فِي مَسْيِكَ وَاعْضُضْ مِنْ صَوْتِكَ إِنَّ أَنْكَرَ الْأَصْوَاتِ لَصَوْتُ الْحَمِيرِ ﴾ .
٢٥. ينانع من فوقه و يقول ما لا يعلم و يتعاطى ما لا ينال.
٢٦. ﴿ يَمْشُونَ عَلَى الْأَرْضِ هُونًَا وَإِذَا خَاطَبَهُمُ الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلَامًا ... إِذَا أَنْفَعُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا ﴾
٢٧. ﴿ وَإِذَا سَمِعُوا اللَّغْوَ أَعْرَضُوا عَنْهُ وَقَالُوا لَنَا أَعْمَالُنَا وَأَنْتُمْ أَعْمَالُكُمْ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ لَا تَبْتَغِي الْجَاهِلِينَ ﴾
٢٨. من ترك القصد جار .
٢٩. فاعتبروا بما كان من فعل الله بإبليس إذ أحبط عمله الطويل و جهده الجهيد.
٣٠. ضع فخرک و احطط کبرک و اذکر قبرک.
٣١. ما لابن آدم و الفخر، اوله نطفة و آخره جيفة.
٣٢. رویدا، إنما هو سب بسبب أو عفو عن ذنب.
٣٣. فالبس لهم جلبابا من اللين تشوبه بطرف من الشدة، و داو لهم بين القسوة و الرأفة.
٣٤. محب غال و مبغض قال.
٣٥. يذهب به الحب إلى غير الحق... يذهب به البغض إلى غير الحق.
٣٦. خير الناس في حال النمط الأوسط.
٣٧. اللهم قد ملت أطباء هذا الداء الدوى و كلت النزعة بأشطان الركى.
٣٨. ما جالس هذا القرآن أحد إلا قام عنه بزيادة أو نقصان: زيادة في هدى أو نقصان من عمى.
٣٩. لقد كان في رسول الله كاف لك في الأسوة.
٤٠. ﴿ رَبِّ إِنِّي لِمَا أَنْزَلْتَ إِلَيَّ مِنْ خَيْرٍ فَقِيرٌ ﴾
٤١. و الله لقد رقت مدرعتى حتى استحبيبت من راقعها، و لقد قال لى قائل: ألا تنبذها عنك؟! فقلت اعزب عنى فعند الصباح يحمد القوم السرى.



## کتابنامه

۱. قرآن
۲. نهج البلاغه
۳. پل فولکیه. (۱۳۴۷ش). فلسفه عمومی یا مابعدالطبیعه. ترجمه یحیی مهدوی. چاپ اول. تهران: دانشگاه تهران
۴. حلی، حسن بن یوسف بن علی بن مطهر. (بی تا). کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد. قم: مکتبه مصطفوی
۵. راغب اصفهانی. (۱۴۱۲ق). مفردات الفاظ قرآن. تحقیق صفوان عدنان. چاپ اول. بیروت: دارالعلم
۶. صدر المتألهین. (بی تا). اسفار. ج ۱. قم: مکتبه مصطفوی
۷. طباطبائی، سید محمد حسین. (بی تا). المیزان فی تفسیر القرآن. ج ۱. تهران: دارالکتب الاسلامیه
۸. فراهدی. (۱۴۱۴ق). ترتیب کتاب العین. تحقیق مخزومی و سامرای. چاپ اول. قم: انتشارات اسوه
۹. فروغی، محمد علی. (۱۳۱۷). سیر حکمت در اروپا. تهران: بنگاه مطبوعاتی صفی علی شاه
۱۰. مجلسی، علامه. (بی تا). بحار الانوار. ج ۱. تهران: دارالکتب الاسلامیه
۱۱. ----- (بی تا). بحار الانوار. ج ۲. تهران: دارالکتب الاسلامیه
۱۲. ----- (بی تا). بحار الانوار. ج ۱۲. تهران: دارالکتب الاسلامیه
۱۳. ----- (بی تا). بحار الانوار. ج ۱۳. تهران: دارالکتب الاسلامیه
۱۴. ----- (بی تا). بحار الانوار. ج ۱۶. تهران: دارالکتب الاسلامیه
۱۵. ----- (بی تا). بحار الانوار. ج ۲۱. تهران: دارالکتب الاسلامیه
۱۶. ----- (بی تا). بحار الانوار. ج ۶۴. تهران: دارالکتب الاسلامیه
۱۷. ----- (بی تا). بحار الانوار. ج ۶۸. تهران: دارالکتب الاسلامیه
۱۸. ----- (بی تا). بحار الانوار. ج ۷۵. تهران: دارالکتب الاسلامیه
۱۹. معین، محمد. (۱۳۷۱ش). فرهنگ معین. چاپ هشتم. تهران: انتشارات امیرکبیر
۲۰. یوسف کرم. (۱۹۶۲م). تاریخ الفلسفة الحدیثة. دارالمعارف بمصر



## درآمدی بر شناخت روح در معارف الهی و بشری

محسن ایزدی<sup>۱</sup>

### چکیده

شناخت روح همواره از مسائل بسیار مهم در معارف الهی و همچنین معارف بشری بوده است. بر اساس آیات قرآن کریم و روایات معصومین علیهم السلام، حقیقت انسان عبارت است از روح مجرد او. اگرچه عرفاء از طریق مکاشفات عرفانی و فلاسفه هم از طرق عقل فطری توانسته‌اند به شناخت‌های مهمی درباره روح دست یابند، اما بی‌تردید یافته‌های آنها تحت تأثیر آموزه‌های دینی نیز بوده است. برای شناخت روح می‌توان از دست‌آوردهای علمی مانند فراروان‌شناسی و فیزیولوژی نیز استفاده نمود. فراروان‌شناسی اعمال خارق‌العاده انسان را بررسی می‌کند و علمی مانند فیزیولوژی و مغز و اعصاب، عملکرد بدن و مغز را مورد مطالعه قرار می‌دهند که می‌توان در تحلیل مسأله «رابطه نفس و بدن» از نتایج حاصل از این علوم استفاده نمود.

واژگان کلیدی: روح، قرآن، روایت معصومین، عرفان، فلسفه، فراروان‌شناسی،

فیزیولوژی

## مقدمه

در یک تقسیم‌بندی، موضوعات قابل مطالعه و تحقیق برای انسان را می‌توان در سه موضوع دسته‌بندی نمود: خداشناسی، انسان‌شناسی و جهان‌شناسی. اگرچه از جهات متعددی - از جمله از جهت ارزش و شرافت موضوع - خداشناسی در رتبه و درجه‌ی اول قرار دارد، اما اگر از این جهت به موضوعات توجه نماییم که کدامیک می‌تواند مقدمه‌ی شناخت دیگری قرار بگیرد، باید گفت انسان‌شناسی مقدمه‌ی هر شناخت دیگر، از جمله خداشناسی می‌باشد. همچنان‌که پیامبر اکرم ﷺ فرمود: من عرف نفسه فقد عرف ربه.

انسان‌شناسی، در یک معنای عام و فراگیر، شامل همه‌ی شاخه‌ها و گرایش‌های علوم انسانی می‌شود؛ لکن همان‌گونه که بر اهل فن پوشیده نیست، هویت انسان را روح (نفس) او تشکیل می‌دهد؛ چه اینکه، «شیئیة الشیء بصورته لا بمادته». لذا شناخت دقیق و عمیق انسان مقتضی شناخت روح اوست. علاوه بر آن، صحت و سقم بسیاری از عقاید دینی انسان‌ها - از جمله: معاد، وحی و الهام، معجزه، توسل و زیارت - دائر مدار صحت و سقم عقیده‌ی آن‌ها در مسأله‌ی روح و تجرد آن است. بنابراین آنچه درباره‌ی انسان‌شناسی و معرفت نفس (خودشناسی) در متون دینی مطرح نظر و اهمیت آن مورد تأکید است، شناخت روح (نفس) انسان و لوازم و لواحق آن می‌باشد. به همین معنا، موضوع انسان و شناخت ابعاد وجودی او، در طول تاریخ و در نزد اکثر عرفاء، فلاسفه و اندیشمندان، از اهمیت بسزایی برخوردار بوده است. هم‌اکنون نیز در دانشگاه‌های پیشرفته و معتبر جهان رشته‌های متعددی جهت تحقیق و مطالعه‌ی ابعاد مختلف روح انسان، تعریف و تأسیس شده است؛ از آن جمله: «انسان‌شناسی»، «فلسفه‌ی ذهن»، «فراروان‌شناسی» و ....

برای پی بردن به اهمیّت معرفت نفس (روح) و نیز شناخت حقایق مربوط به آن، می‌توان از منابع مختلفی از جمله: وحی الهی - که در قرآن منعکس است - سخنان معصومین علیهم‌السلام، آموزه‌های عرفاء، تحلیل‌های فلاسفه، و حتّی دست‌آورد‌های علوم تجربی کمک گرفت. بدیهی است هر یک از این منابع با روش و رویکرد خاصّ خود به این مهم پرداخته است. در این مقاله سعی می‌کنیم بر هر یک از این منابع مروری گذرا داشته باشیم.

### (۱) شناخت روح در قرآن

با توجه به اینکه قرآن کتاب هدایت است و هدف اصلی از نزول آن، هدایت انسان به سوی سعادت دنیوی و اخروی می‌باشد، بدیهی است عمده‌ترین مبحث مطرح شده در آن، انسان و معرفّی حقیقت اوست. برخی از مسائلی را که می‌توان درباره روح انسان، از قرآن استنباط نمود عبارتند از:

(۱-۱) حقیقت انسان عبارت است از روح او: با دقت در برخی از آیات قرآن، می‌توان به این نتیجه رسید که حقیقت انسان عبارت است از روح او. آیاتی نظیر «... و از روح خودم در او (انسان) دمیدم»<sup>۱</sup> (حجر: آیه ۲۹) و «خداوند روح‌ها را در هنگام مرگ به طور کامل اخذ می‌کند...»<sup>۲</sup> (زمر: آیه ۴۲) و «مپندارید کسانی که در راه خدا کشته می‌شوند مرده‌اند بلکه آنان زنده‌اند و نزد خداوند مرزوقند»<sup>۳</sup> (آل عمران: ۱۶۹) به این مطلب دلالت دارند.

(۲-۱) ضرورت شناخت حقیقت انسان: برخی از آیات قرآن کریم به طور مستقیم به بیان ضرورت شناخت نفس انسان، که همان روح و حقیقت اوست، پرداخته‌اند. از جمله: «ای کسانی که ایمان آورده‌اید مراقب نفس خویش باشید...»<sup>۴</sup> (مائده: ۱۰۵) و برخی از آیات بطور غیر مستقیم به ضرورت شناخت نفس دلالت دارند: «مانند

کسانی نباشید که خدا را فراموش کردند و در نتیجه آن، خویشتن خود را نیز فراموش کردند»<sup>۵</sup> (حشر: ۱۹) و «بزودی نشانه‌های خود را در طبیعت و در نفوس انسانها به آنها نشان خواهیم داد تا حقانیت ما برایشان روشن شود»<sup>۶</sup> (فصلت: آیه ۵۳) و «در روی زمین و در نفوس شما انسانها نشانه‌هایی برای کسانی که می‌خواهند به خدا یقین پیدا کنند وجود دارد؛ آیا نمی‌بینید؟»<sup>۷</sup> (ذاریات: ۲۰ و ۲۱)

۱-۳) صعوبت شناخت حقیقت روح انسان: هستی همه‌ی موجودات - بویژه موجودات مجرد - را فقط از طریق معرفت شهودی می‌توان شناخت. آنچه از طریق علم حصولی درک می‌شود، مفهوم و ماهیت موجودات است. با توجه به اینکه اکثر انسانها از معرفت شهودی بی‌بهره‌اند، بنابراین نمی‌توانند به شناختی حضوری از روح مجرد نائل شوند. برخی از آیات قرآن کریم مبین صعوبت شناخت هر موجود مجردی از جمله روح انسان هستند. مانند: «و درباره روح از تو می‌پرسند؛ بگو روح از امر پروردگار است و به شما فقط اندکی از دانش داده شده است»<sup>۸</sup> (اسراء: ۸۵) علامه طباطبایی در تفسیر این آیه معتقد است؛ در این آیه سؤال از مطلق روح بوده است و خداوند می‌فرماید مطلق روح (هر موجود غیرمادی) از امر پروردگار است که با توجه به آیات «انما أمره اذا اراد شیئا أن یقول له کن فیکون...» (یس: ۸۴) و «و ما امرنا الاّ واحداً کلمح بالصبر» (قمر: ۵۰) وجود دفعی و غیر زمانی و غیر مکانی دارند (الطباطبایی، بی‌تا: ج ۱۳، ص ۱۹۷)

۱-۴) معرفی صفات و استعدادهای موجود در روح انسان: بنا بر آموزه‌های قرآن کریم، روح انسان از جهت مرتبه‌ی انسانی - به نحو بالقوه - مفلطح به فطریات و صفات الهی و از جهت مرتبه‌ی حیوانی دارای غرایز مشترک با حیوانات است. بسیاری از آیات قرآن را می‌توان ناظر به معرفی اینگونه صفات دانست. بعضی از این آیات مستقیماً صفات و استعدادهای موجود در روح انسان را بیان می‌نمایند. مانند: «پس

روی خود را متوجه آیین خالص پروردگار کن این فطرتی است که خداوند انسان را بر آن آفریده است...»<sup>۹</sup> (روم: ۳۰) و «قسم به جان آدمی و آنکس که آن را منظم قرار داده سپس فجور و تقوی را به آن الهام کرده است»<sup>۱۰</sup> (شمس: ۷ و ۸). برخی دیگر از آیات قرآن کریم بطور غیرمستقیم به معرفی ویژگیهای روح انسان می‌پردازند. مثلاً آیاتی که خبر از ارتباط پیامبران با عوالم غیب می‌دهند و یا بیان‌کننده‌ی وقوع اعمال خارق‌العاده بوسیله‌ی پیامبران هستند و یا آیاتی که به توصیف وضعیت انسان‌های صالح و فاسد می‌پردازند، در واقع مبین صفات و استعدادهای روحی انسان نیز هستند. (جوادی آملی، ۱۳۸۴ش: ص ۲۵۹)

## ۲) شناخت روح در روایات معصومین علیهم‌السلام

معصومین علیهم‌السلام با عنایت الهی و همچنین تزکیه‌ی نفس و سیر و سلوک انفسی، توانسته‌اند نسبت به نفس، واجد معرفتی شهودی شوند؛ بنابراین سخنان آن‌ها - علاوه بر اینکه تفسیر واقعی قرآن است - ناشی از تجربه‌ی عملی و تأملات باطنی آن‌ها در عوالم روح می‌باشد. از بین احادیث مرتبط با شناخت روح و معرفت نفس، برخی ضرورت این معرفت و برخی نتایج این معرفت را بیان کرده‌اند و پاره‌ای از آنها نیز به معرفتی حقیقت و خصوصیات روح پرداخته‌اند. در اینجا - به عنوان نمونه - به چند روایت اشاره می‌کنیم:

۱-۲) روایات منقول از امام علی علیه‌السلام: از جمله‌ی روایات ناظر به معرفت نفس، روایاتی است از امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام که در کتاب شریف غررالحکم و دررالکلم نقل شده است. (الآمدی، ۱۳۷۹ش: ج ۲، ص ۵۱۳)

«هر کس خود را بشناسد، خدای خود را خواهد شناخت.»<sup>۱۱</sup> و «برترین دانش آن است که انسان خود را بشناسد.»<sup>۱۲</sup> و «هر کس خود را بشناسد، به کمال تجرّد نفس

نائل می‌شود.»<sup>۱۳</sup> و «هر کس خود را بشناسد، به کمال همه‌ی معارف دست یافته است.»<sup>۱۴</sup> و «آنکس که به خود شناسی دست یابد، به پیروزی بزرگی نائل آمده است.»<sup>۱۵</sup>

در همه‌ی این احادیث، «نفس» به معنای «خود» است و خود واقعی انسان چیزی نیست جز روح مجرد او. هر چند انسان ترکیبی است از روح و بدن، اما بدن ابزاری است که روح برای انجام اعمالش از آن استفاده می‌کند.

۲-۲) روایت منقول از امام موسی کاظم علیه السلام: یکی از مسائل غامض و اسرارآمیز در عالم روح، عبارت است از وقایعی که در زمان خواب برای انسان رخ می‌دهد. بنابر آیات قرآن کریم همانگونه که در زمان مرگ، روح انسان از بدنش جدا می‌شود در زمان خواب نیز چنین پدیده‌ای رخ می‌دهد با این تفاوت که در زمان مرگ، روح به بدن بازمی‌گردد اما در زمان خواب، روح به بدن بازمی‌گردد. (زمر: ۴۲).

امام کاظم علیه السلام در تبیین این رویداد می‌فرماید: آنگاه که شخص می‌خواهد روح حیوان (روح حیات) در بدن وی باقی می‌ماند و روح عقل از جسم وی بیرون می‌رود. عبدالغفار اسلمی پرسید: خداوند عزوجل می‌فرماید: «خداوند جانها را به هنگام مرگ آنها، بطور کامل می‌ستاند.....»

پس آیا به نظر شما چنین نیست که در زمان خوابیدن انسان‌ها، روح‌هایشان به سوی خداوند می‌روند؟ امام علیه السلام فرمود: فقط روح عقل بسوی خداوند می‌رود. اما روح حیات در بدنها است و از آن خارج نمی‌شود، مگر با وقوع مرگ. و هنگامی که مرگ شخص فرا رسد، روح عقل نیز از او گرفته شود و چنانچه (در زمان خواب) روح حیات بیرون رود، بدن بی حرکت می‌افتد. خداوند در کتاب خود، در قصه‌ی اصحاب کهف، نمونه‌ای از آن را بیان کرده است: «آنان را از پهلوی چپ به راست و از پهلوی راست به چپ حرکت می‌دهیم». آیا نمی‌بینی که حرکات آنها نشانه‌ی ارواح



آنهاست؟»<sup>۱۶</sup> (مجلسی، ۱۴۰۴ق: ج ۵۸، ص ۴۳ و محمدی ری شهری، ۱۳۶۲ش: ج ۴، ص ۲۰۰)

۲-۳) روایت منقول از امام صادق علیه السلام: امام صادق علیه السلام نیز در تبیین معنای جدا شدن روح از بدن در زمان خواب می فرماید: «زمانیکه که انسان مؤمن به خواب می رود، از روح وی حرکتی خارج می شود که تا آسمان امتداد دارد. [شخص سائل می گوید] عرض کردم: آیا روح مؤمن به سوی آسمان بالا می رود؟ فرمود بلی. پرسیدم: تا حدی که چیزی در بدن وی باقی نماند؟ فرمود: خیر، اگر روح کاملاً از بدن شخص خارج شود، او خواهد مرد. پرسیدم: پس چگونه خارج می شود؟ فرمود: آیا نمی بینی که چگونه خورشید در جای خودش در آسمان قرار دارد، در حالیکه نور و شعاع آن در زمین است؟ روح هم اینگونه است: اصل آن در بدن است و حرکت آن تا آسمان امتداد دارد.»<sup>۱۷</sup> (مجلسی، ۱۴۰۴ق: ج ۵۸، ص ۳۲ و محمدی ری شهری، ۱۳۶۲ش: ج ۴، ص ۲۰۰)

### ۳) شناخت روح در عرفان

عرفان به دو معنا به کار می رود؛ عرفان عملی و عرفان نظری. عرفان عملی، سیر و سلوکی فردی جهت کسب فضائل اخلاقی و ارتقای معنوی است. در عرفان عملی شخص سالک، با انجام اعمالی و ترک اعمالی دیگر و نیز با تأملات درون نگرانه به تهذیب نفس و تطهیر باطن می پردازد. مقصود و محصول چنین سیر و سلوکی، معرفتی شهودی و حضوری به عوالم غیب و ماورای طبیعت و در رأس آن خداوند است. اما، در عرفان نظری، مانند دیگر معارف نظری، تحلیلها و تفسیرهایی عقلی - ذهنی در باره ی خداوند، انسان و عالم ارائه می گردد و محصول آن، علمی حصولی است که - بر خلاف علم شهودی - قابل تعلیم و تعلم و همگانی می باشد. مباحث موجود در

کتب عرفاء، عرفان نظری است و طالبان این علم، با آموختن این مباحث به معرفتی نظری دست می‌یابند.

در کتب عرفانی، عمده‌ی مباحث معطوف به دو موضوع است؛ یکی خداوند و دیگری انسان. همه‌ی مباحثی که در کتب عرفانی راجع به انسان طرح و بررسی می‌شود، همان معرفت نفس عرفانی است. عرفاء مدّعی‌اند روش آن‌ها در شناخت نفس، بر روشهای دیگر برتری تامّ و تمامی دارد. ابن عربی در این باره‌ی می‌گوید:

هر کس خویشتن را شناخت ربّ خود را شناخت ... هیچیک از حکماء و علماء بر معرفت نفس و حقیقت آن اطلاع نیافتند مگر رسل الهی و اکابر صوفیه، اما اصحاب نظر و ارباب فکر از قدما و متکلمان در تحقیقاتشان راجع به نفس و ماهیت آن هیچیک بر حقیقت معرفت نفس مطلع نشدند و هیچگاه نظر فکری این معرفت را عطا نمی‌کند پس هر کس علم به ماهیت نفس و حقیقت آن را از طریق نظر فکری طلب کند چنان است که آماس کرده‌ی خود را فریبی پندارند و یا اینکه در آتش بدمد بدون آنچه آتش بدان افروخته می‌شود؛ لاجرم اینان از کسانی هستند که «الذین ضلّ سعیمهم فی الحیاة الدّنیة و هم یحسبون أنّهم یحسنون صنعا» فمن طلب الامر من غیر طریقہ فما ظفر بتحقیقه. (ابن عربی، ۱۳۷۸ ش: ص ۳۱۱)

بدیهی است منظور ابن عربی در ترجیح راه عرفان بر روشهای دیگر، عرفان عملی است و نه عرفان نظری. کتابهایی مانند «فصوص الحکم» و مقدمات و تعلیقات و شرحهای آن، «الفتوحات المکّیة»، «مصباح الانس»، «تمهید القواعد» و «اسرار الشریعة و اطوار الطّریقة و انوار الحقیقة» را می‌توان منابع غنی و جامعی در معرفت نفس دانست. علامه حسن‌زاده آملی معتقد است همه‌ی ۵۶۰ باب فتوحات مکّیة و همه‌ی ۲۷ فصّ فصوص الحکم در معرفت نفس است. (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۶ ش: ج ۱، ص ۴۳)

یکی از کتب عرفانی که با تیزبینی و ظرافتهای خاصّی به تبیین و تحلیل روح و

زوایای پیدا و پنهان آن همّت گمارده، مثنوی معنوی مولوی است. در اینجا به برخی از نکات روح‌شناسی مثنوی مولوی اشاره کرده و از این دریای پهناور - که به اقیانوس لایتناهی قرآن و سنت متصل است - جرعه‌ای چند می‌نوشیم:

آب دریا را اگر نتوان کشید      هم به قدر تشنگی باید چشید

(مولوی، بی تا: دفتر ششم، بیت ۲۱۶۴)

مولوی، برای ساده و سهل‌الفهم کردن حقایق متعالی و عرفانی، معمولاً از تمثیل‌های عادی و معمولی استفاده می‌نماید؛ چه اینکه از نظر وی تمثیل و قصه مانند پیمانانه، و حقایق مانند دانه است:

ای برادر قصه چون پیمان است      معنی اندر وی بسان دانه است

دانه‌ی معنی بگیرد مرد عقل      ننگرد پیمانانه را گر گشت نقل

(همان، دفتر دوم، بیت ۳۶۲۲)

الف) نزاع بین امیال روح و بدن: در وجود انسان دو نوع متفاوت از امیال و گرایشها وجود دارد، منشأ یک نوع از این امیال، روح الهی منفوخ در انسان است و منشأ نوع دیگر، بدن و طبیعت مادی انسان می‌باشد. به اعتقاد مولوی، روح و بدن دو همراه هستند که طبایع و امیال متفاوتی دارند؛ یکی به سوی عوالم بالا، بال می‌گشاید و دیگری در زمین چنگ می‌زند. اشتیاق‌های متفاوت آن دو، باعث نوعی تنازع در وجود انسان می‌گردد و در نهایت شرط موفقیت و سعادت انسان این است که بدن را در جهت خدمت رسانی به روح بکار گیرد. تن مرکب روح است تا بوسیله‌ی آن به اهداف عالیته‌ی الهیه‌ی خود برسد. بنابراین مادامی که انسان نگرش ابزاری به بدن دارد در ایجاد تعامل بین روح و بدن موفق است؛ در غیر این صورت بدن با امیال دنی و دنیویزش سرکشی خواهد کرد. مولوی برای بیان این مقصود، از قصه‌ی لیلی و مجنون کمک می‌گیرد:

هوی ناقتی خلفی و قدّامی الهوی	و ائی و ایّها لمختلفان
همچو مجنون در تنازع با شتر	گه شتر چربید و گه مجنون حرّ
میل مجنون پیش آن لیلی روان	میل ناقه از پی کرّه دوان
این دو همره یکدگر را رهن	گمره آن جان کو فرو ناید ز تن
جان ز هجر عرش اندر فاقه‌ای	تن ز عشق خاربن چون ناقه‌ای
جان گشاید سوی بالا بالها	در زده تن در زمین چنگالها

(همان، دفتر چهارم، از بیت ۲۶۴ به بعد)

ب) توجه افراطی به بدن، یکی از عوامل «از خود بیگانگی»: مولوی معتقد است حقیقت و خویشتن هر انسانی عبارت است از روح او و نه بدنش. حال اگر کسی توهم نماید که اصل اصیل در وجودش عبارت است از بدن، مبتلا به «از خود بیگانگی» شده است. مولوی برای بیان این مطلب، شخص مبتلا به این نوع «از خود بیگانگی» را به کسی تشبیه می‌کند که سرمایه‌ی خود را برای ساختن خانه‌ای مصرف نماید؛ اما در پایان کار متوجه شود که خانه‌اش را در زمین بیگانه بنا نموده است؛ لذا چیزی را که، به غلط، مملوک خود می‌دانسته، باید رها کند:

در زمین دیگران خانه مکن	کار خود کن کار بیگانه مکن
کیست بیگانه تن خاکی تو	کز برای اوست غمناکی تو
تاتو تن را چرب و شیرین می‌دهی	گوهر جان را نیابی فریبی
گر میان مشک تن را جا شود	روز مردن گند او پیدا شود
مشک را بر تن مزین بر دل بمال	مشک چبود نام پاک ذوالجلال

(همان، دفتر دوم، از بیت ۲۶۴ به بعد)

ج) هم‌سنخی روح با عالم ملکوت: خداوند موجودات متعدّد و متفاوتی آفریده است، تفاوت برخی از موجودات در نحوه و مرتبه‌ی هستی آن‌هاست. بعضی از مخلوقات

خداوند مجرّد (ملکوتی و جبروتی) و برخی، جسمانی و ناسوتیند. اما، در این میان، روح انسان عجیب‌ترین مخلوق خداوند است. این موجود ذاتاً مجرّد و جایگاه اصلی آن ملکوت است؛ هر چند، بنا بر حکمت خداوند از آن عالم هبوط نموده و پاییند بدن مادی گشته و باید مدتی در عالم مادی و ناسوتی ادامه حیات دهد و در کنار دیگر موجودات مادی، همزیستی نماید.

از اینرو بدیهی است، روح ملکوتی، این جهان مادی را نه موطن و هم‌سرخ خود، بلکه مسافرخانه‌ای نامأنوس و موقت بداند و آرزوی عروج به مأوی و موطن دائمی خود نماید و احیاناً بخواهد درد اشتیاق را شرح گوید. بدیهی‌ست طنین چنین آرزویی از مرتبه‌اعلای روح – که همان نفخه‌ی الهی موجود در انسان است – برمی‌خیزد و نه از مراتب ادنای روح که با بدن جسمانی و دنیای مادی ناسوتی آغشته گشته و به آن دل بسته است. مولوی به انحاء مختلف قصه‌ی غربت روح و جدائی و دور ماندن آن از اصل خویش و آرزوی پایان یافتن دوره‌ی هجران و فرا رسیدن موعد وصل خویش را بیان نموده است:

بشنو از نی چون حکایت می‌کند	از جدائیها شکایت می‌کند
کز نیستان تا مرا ببریده‌اند	از نفیرم مرد و زن نالیده‌اند
سینه خواهم شرحه شرحه از فراق	تا بگویم شرح درد اشتیاق
هرکسی کو دور ماند از اصل خویش	باز جوید روزگار وصل خویش
تن ز جان و جان ز تن مستور نیست	لیک کس را دید جان دستور نیست

(همان، دفتر اول، از بیت ۱ به بعد)

د) روح، فراتر از جنسیت: بعضی از مسائل کلامی جدید که به عنوان چالشی بین دین و دنیای مدرن مطرح است، می‌تواند پاسخ مناسبی در فرهنگ اصیل اسلامی بیابد. یکی از این مسائل، تفاوت یا تشابه مرد و زن می‌باشد. این مسأله دیدگاههای متعدّد و

بعضاً متعارضی را متوجه خود نموده است. بسیاری از نظریه پردازان، راه و روشهای افراطی و یا تفریطی پیموده‌اند. مولوی - با استنباط از منابع اصلی دین، یعنی قرآن و روایات - حقیقتی را بیان می‌کند که می‌توان آن را پاسخ مناسبی به مسأله‌ی تفاوت یا تشابه زن و مرد دانست. در این مبحث، مولوی معتقد است روح مافوق زن یا مرد بودن است. مؤنث یا مذکر بودن مربوط به روح منهای بدن نیست، بلکه از لوازم بدن و یا روح از آن جهت که به بدن تعلق دارد است؛ اما، مگر هیچ عقل سلیمی می‌تواند منکر تفاوت‌های مرد و زن از جهت بدن و لوازم و لواحق آن باشد!؟

بنابراین، آیات و روایاتی که مبین عدم تفاوت مرد و زن هستند، ناظر بر روح انسانند، مانند: «من عمل صالحاً من ذکر او انثی و هو مؤمن فلنحییته حیاة طیبة...» (نحل ۹۷) و هر آیه یا روایتی که مبین تفاوت مرد و زن است - مانند «الرجال قوامون علی النساء...» (نساء ۳۴) - ناظر به بدن انسان و لوازم آن و یا مربوط به روح است اما از جهت همنشینی آن با بدن:

این حمیراء لفظ تأنیث است و جان	نام تأنیثش نهند این تا زبان
لیک از تأنیث جان را باک نیست	روح را با مرد و زن اشراک نیست
از مؤنث وز مذکر برتر است	این نه آن جانست کز خشک و تراست
این نه آن جان است کافزاید ز نان	یا گهی باشد چنین گاهی چنان

(همان، دفتر اول، از بیت ۱۹۷۴ به بعد)

ه) کیفیت ارتباط روح و بدن سزای الهی: یکی از مسائل پیچیده و بحث‌انگیز در مباحث مربوط به نفس (روح)، کیفیت ارتباط و اتصال روح و بدن است، بسیاری از فلاسفه در حل این مسأله عاجز مانده‌اند. مولوی در ابیات زیر - مانند بعضی از اندیشمندان دیگر - معتقد است کیفیت ارتباط روح و بدن را باید در حکمت الهی جست و این مسأله از مسائلی است که عقل بشر را به حیرت وامی‌دارد:

حیرت اندر حیرت است ای یار من  
 هر دو او باشد ولیک از ربیع زرع  
 حکمت، این اضداد را با هم بیست  
 روح بی قالب نداند کار کرد  
 قالبیت پیدا و آن جانت نهان  
 این نه کار توست و، نه هم کار من  
 دانه باشد اصل و آن که پره فرغ  
 ای قصاب این گرد ران باگردنست  
 قالبیت بی جان فسرده بود و سرد  
 راست شد زین هر دو اسباب جهان  
 (همان، دفتر پنجم، از بیت ۳۴۲۰ به بعد)

و) سیر استکمالی روح از جمادی تا قرب الهی: در مثنوی معنوی مطالبی مطرح شده است که به سیر استکمالی روح و حرکت اشتدادی آن از مبدأ جسمانیت به مقصد روحانیت (جسمانیة الحدوث و روحانیتة البقاء بودن روح) اشاره داشته و مبین عروج روح به مراحل از معراج است که حتی ملائکه نیز توانایی همراهی با آن را ندارند:

از جمادی مردم و نامی شدم  
 مردم از حیوانی و آدم شدم  
 از دیگر هم بمیرم از بشر  
 بار دیگر از ملک پران شوم  
 وز نما مردم ز حیوان سر زدم  
 پس چه ترسم کی ز مردن کم شدم  
 تا برآرم از ملائک بال و پر  
 آنچه اندر وهم ناید آنشوم  
 (همان، دفتر سوم، بیت ۳۰۹۱ به بعد)

گرچه مولوی با سیر و سلوک در عوالم روح، حقایق گرانبهای بسیاری دیگر را کشف و بیان نموده، لکن تقریر و توضیح همه‌ی آنها در این مقاله نمی‌گنجد لذا به همین مقدار اندک، بسنده می‌کنیم.

#### ۴) شناخت روح در فلسفه

اگر فلسفه و فلسفیدن را به معنای اندیشیدن در باره‌ی مسائل مهم هستی بدانیم، با توجه به اینکه یکی از مهمترین مسائل هستی عبارت است از نفس انسان، می‌توان

ادعا کرد که فلسفه هم‌زاد بشر است؛ چرا که تا بشر بوده است، اندیشیدن در باره‌ی «خویشتن» و «نفس» نیز بوده است؛ بنابراین تا بشر بوده، فلسفه هم بوده است. اما فلسفه به معنای آثار فلسفی مکتوب و باقیمانده از پیشینیان، نیز، همیشه با معرفت نفس قرین بوده؛ بیشتر فلاسفه‌ای که در تاریخ فلسفه، کتاب، سخن و نقل قولی از آن‌ها باقی و در دسترس است، بخش مهمی از سخنان خود را به مسأله‌ی نفس اختصاص داده‌اند.

۴-۱) شناخت روح در فلسفه‌ی ایران باستان: هر چند از فلاسفه‌ی ایران باستان آثار مکتوبی در دست نیست، اما بنا بر تحقیق اکثر مورّخین منصف، بسیاری از مباحث حکمت نظری و حکمت عملی موجود در فلسفه یونان، میراث فلاسفه ایران باستان بوده است. تحقیقات این مورخین مبین این حقیقت است که حکمای ایران باستان - که به مغان مشهور بوده‌اند - نیز، به نوبه‌ی خود، حکمت را از انبیای عظام از جمله زرتشت پیامبر آموخته بوده‌اند.

مهم‌ترین آموزه‌ی مغان ایرانی، معرفت نفس - بویژه از حیث شهودی و سیر و سلوک و ریاضت‌های عملی - بوده است. فلاسفه‌ی بزرگ یونان، از جمله فیثاغورس، سقراط و افلاطون شاگردان مکتب مغان ایرانی بوده‌اند. (خامنه‌ای، ۱۳۸۴ش: صص ۶۷-۵۴)

۴-۲) شناخت روح در فلسفه‌ی یونان: بیشتر مساعی فلاسفه‌ای مانند سقراط معطوف به خودشناسی و خودسازی (اخلاق) بوده است. (کاپلستون، ۱۳۶۸ ش: ج ۱، ص ۱۲۵) مشهور است که سقراط طالبان علم را توصیه می‌کرد که بجای اشتغال به شناخت اشیاء بی‌جان، به شناختن خودشان همت بگمارند. افلاطون بخش عمده‌ای از کتب فلسفی خود را به نفس و مسائل مربوط به آن اختصاص داده است. برخی از عقاید مشهور فلسفی در خصوص نفس، منسوب به این فیلسوف است؛ از جمله قدّم



نفس و آگاهی آن به بسیاری از حقایق قبل از تعلّق گرفتن به بدن. ارسطو معرفت نفس را به سایر معارف ترجیح داده و می‌گوید:

هر دانشی به چشم ما زیبا و ستودنی است. با این همه دانشی را بر دانش دیگر رجحان می‌نهم، یا از آن رو که دقیق است و یا از آن رو که موضوع بحث آن عالی‌تر و در خور ستایش بیشتر است؛ به این دو سبب شایسته است که مطالعه نفس را در مقام اول جای دهیم. (ارسطو، ۱۳۶۶ ش: ص ۱)

این فیلسوف کتب و رسالاتی مختص به نفس و مسائل آن نوشته است از جمله کتاب «در باره‌ی نفس» که به فارسی نیز ترجمه شده است.

۳-۴) شناخت روح در فلسفه‌ی اسلامی: فلاسفه‌ی مسلمان، هم به سائقه‌ی فیلسوف بودن و هم به سابقه‌ی مسلمان بودن، انگیزه‌ای کافی برای اهتمام به معرفت نفس داشته‌اند. همانگونه که گفتیم از طرفی بحث و بررسی مسائل مربوط به نفس از لوازم لاینفک اندیشه فلسفی بوده است؛ از طرفی دیگر، قرآن کریم و سخنان معصومین علیهم‌السلام تأکید وافری بر معرفت نفس دارند. بنابراین، تحلیل و تبیین مسائل نفس جایگاه رفیعی نزد فلاسفه مسلمان دارد، و بخش قابل توجهی از کتب این فلاسفه را به خود اختصاص داده است. فلاسفه‌ی قبل از ملاصدرا، از جمله ابن‌سینا، نفس را در قسمت طبیعیّات مورد بحث و بررسی قرار می‌دادند و در توجیه این روش می‌گفتند نفس به بدن جسمانی تعلّق دارد و لذا محلّ بررسی آن طبیعیّات است.

اما، ملاصدرای شیرازی تحولات بنیادینی در فلسفه اسلامی ایجاد نمود و از جهات مختلفی، در فلسفه طرحی نو در انداخت؛ از جمله اینکه مباحث فلسفه را بر اسلوب سیر و سلوک عرفانی، در چهار سفر قرار داد؛ سفر چهارم اسفار اربعه‌ی ملاصدرا به نفس و مباحث مرتبط به آن می‌پردازد؛ چرا که غایت قصوا و عالیترین مراحل حکمت متعالیه‌ی صدرالدّین مبحث معرفت نفس است. مهمترین اصول بنیادین حکمت متعالیه

که عبارتند از: اصالت وجود، تشکیک وجود و حرکت جوهری - مقدماتی هستند جهت اثبات «حدوث جسمانی نفس» و سپس تبیین عقلی - فلسفی معاد جسمانی. ملاصدرا معتقد است: کلید علم به روز قیامت و معاد خلاق معرفت نفس است، چرا که نفس برای امور آخرت ایجاد شده است و نفس در حقیقت صراط، کتاب، میزان، اعراف، بهشت و جهنم می‌باشد. (ملاصدرا، ۱۹۸۱ م: ج ۹، ص ۲۷۸ و ص ۳۱۸)

۴-۴) شناخت روح در فلسفه‌ی معاصر غرب: در فلسفه‌ی غرب نیز نفس و معرفت آن مورد توجه بوده است. در فلسفه‌ی معاصر غرب شاخه‌ی فلسفی ویژه‌ای تأسیس گردیده که به نفس و ویژگیهای آن اختصاص دارد؛ لکن واژه‌ی مصطلح برای آن، نه «نفس» یا «روح» بلکه «ذهن» می‌باشد. این شاخه‌ی فلسفی به فلسفه‌ی ذهن (philosophy of mind) مشهور است. سابقه‌ی این اصطلاح به فلسفه و روش دکارت (۱۵۹۶) باز می‌گردد. وی با روش خاص خود جدائی و تمایز مفروطی بین روح و بدن قائل شد و به منظور تأکید بر این تمایز، عنوان «ذهن» (mind) را جایگزین عنوان «روح» (soul) نمود. در نگرش دکارت کلمه‌ی ذهن (mind) هر چند شامل روح و همه‌ی قوای آن می‌باشد؛ اما بیش از هر چیز به جنبه و نقش ادراکی روح اشاره دارد. در فلسفه‌ی غرب بعد از رواج مکتب یوزیتویسم و ماده‌گرایی و نیز بعد از آنکه دکارت از طرفی به تمایز مفروطی بین ذهن و بدن قائل شد و از طرف دیگر ضمن پذیرش ارتباط علی و معلولی بین آن دو، از تبیین این ارتباط عاجز ماند، بتدریج زمینه‌هایی برای تأسیس و ترویج نظریه‌هایی در فلسفه‌ی ذهن مهیا شد که منکر وجود نفس مجرد بوده‌اند. هم‌اکنون در فلسفه‌ی معاصر غرب دیدگاه‌هایی رایج است که اعتقادی به ذهن مجرد ندارند، اما در عین حال به تبیین مسائل مربوط به حالات ذهنی می‌پردازند. با این همه، نظریه‌ی حامی ذهن مجرد (دوگانه انگاری ذهن و بدن)، علی‌رغم آنکه مورد حملات شدید بعضی از فلاسفه‌ی غرب قرار گرفت و تا حد زیادی

نحیف و ضعیف گشت، مع الوصف هنوز هم این نظریه زنده و پابرجاست و از طرف فلاسفه‌ی مهمی بطور مستدل حمایت می‌گردد. (ایزدی، ۱۳۷۸: ص ۹) اهم دیدگاهایی که در کتب فلسفه‌ی ذهن معاصر مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرند عبارتند از:

الف) دوگانه‌گرایی (Dualism): براساس این دیدگاه وجود انسان مرکب است از دو جوهر متفاوت و متمایز که هر یک از این دو جوهر دارای صفاتی است که دیگری فاقد آن است. مهم‌ترین ویژگی یکی از این دو جوهر فکر (آگاهی) است و مهم‌ترین ویژگی جوهر دیگر امتداد است. نفس (ذهن) جوهری است غیر جسمانی و فاقد امتداد و مقدار اما واجد آگاهی و اندیشه؛ لکن بدن جوهری است جسمانی، ممتد و مکانمند اما فاقد آگاهی و اندیشه. انسان متشکل است از این دو جوهر که در عین تفاوت و تمایز، به نحو اسرار آمیزی نسبت به یکدیگر تأثیر و تأثر علی و معلولی دارند. پدیده‌های مربوط به بدن موجب احساسات، تجارب و افکار در نفس (ذهن) می‌شوند و از طرف دیگر، حالات مربوط به نفس (ذهن) منجر به عمل، گفتار و حرکات فیزیکی اعضای بدن می‌گردند. فلاسفه‌ای مانند سقراط، افلاطون، ارسطو، ابن‌سینا، ملاصدرا و دکارت معتقد به دوگانگی نفس و بدن هستند.

ب) رفتارگرایی (Behaviourism): اولین موضع مادیگرایانه در مقابل اعتقاد به روح مجرد (دوگانه‌گرایی)، رفتارگرایی بود، در اوایل قرن بیستم، بخاطر تأثیر مکتب پوزیتیویسم منطقی و اعتقاد به اصالت ماده و تجربه، اولین بار این دیدگاه از طرف گلیبرت رایل (۱۹۴۵) ساخته و پرداخته شد، هر چند این دیدگاه ابتدا در قلمرو روانشناسی مطرح گردید، اما در فلسفه نیز به شکل رفتارگرایی تحلیلی مورد استفاده قرار گرفت. در این دیدگاه آنچه جانشین نفس و ذهن و حالات ذهنی قرار می‌گیرد عبارت است از رفتارهای مشاهده و تجربه‌پذیر. حالات و رویدادهای درونی اعم از

حالات نفسانی و حالات فیزیولوژیکی به هیچ وجه مورد توجه نیستند. ملاک ارتباط انسانها و مفاهیمی بین آنها عبارت است از حرکات فیزیکی و گفتار لفظی آنها، مثلاً «فلانی دارای درد است» بدین معناست که وی آه و ناله می‌کند؛ و یا برای درمان درد اقدامی می‌نماید نظیر مصرف کردن دارو. همین داده‌های رفتاری که تجربه‌پذیر و قابل مشاهده و تحقیق هستند ملاک ارزیابی بوده و تبیین علمی را برمی‌تابند. حالات درونی چون قابل دسترسی و تجربه و مشاهده نیستند از اصل منتفیند و نبود و نبود آنها یکسان است. این نظریه به اقسامی تقسیم می‌شود. اما آنچه در بالا بیان شد وجه مشترک همه‌ی آن اقسام می‌باشد. (خاتمی، ۱۳۸۱ش: ۱۱ و لایکن ویلیام جی، ۱۳۸۳ش: ص ۱۲)

ج) این‌همانی (Identity): بعد از آنکه برای بسیاری از فلاسفه معلوم گشت که دیدگاه رفتارگرایی در تبیین ذهن و حالات ذهنی ناتوان است، و با زمینه‌ی مساعدی که در علوم فیزیولوژی و اعصاب فراهم شد، نظریه‌ی این‌همانی از طرف فلاسفه‌ای مانند جی‌جی‌سی اسمارت (۱۹۵۹) و دی‌ام آرمسترانگ (۱۹۶۸) ارائه گردید. بنابراین نظریه، ذهن همان مغز و حالات ذهنی همان حالات مغزی هستند. هر چند از جهت مفهومی، حالات ذهنی (مثلاً درد) با حالات مغزی (مثلاً تحریک رشته‌ی عصبی c) متمایزند اما از جهت مصداقی وحدت دارند. تفاوت ظاهری و مفهومی بین حالات ذهنی و حالات مغزی (فیزیکی) ناشی از تفاوت روانشناسی عرفی و روانشناسی علمی است، آنچه که در زبان عرفی به آن درد یا خوشحالی گفته می‌شود در زبان علمی به آن فعالیت سلول عصبی c یا فعالیت سلول عصبی a می‌گویند. نظریه‌ی این‌همانی بیان صریح و شفاف است از نظریه‌ی فیزیکیالیسم (ماده‌گرائی). این نظریه را به دو نوع تقسیم می‌کنند: این‌همانی نوعی و این‌همانی مصداقی. (لاکوست ژان، ۱۳۷۵ش: ص ۱۲۴)

د) کارکردگرایی (Functionalism): بخاطر ایرادها و اعتراضهای بحقی که بر علیه نظریه‌ی این‌همانی وارد شد، عده‌ای از جمله هیلاری پانتام (۱۹۶۷) طرح دیگری را ارائه نمودند تا دچار نقصها و ضعفهای نظریه‌ی این‌همانی نباشد. این طرح و تدبیر که به کارکردگرایی شهرت یافت، بر آن است که حالات ذهنی همان حالات مغزی نیستند بلکه عبارتند از نقش و کارکرد علی - معلولی که بوسیله‌ی فرایند و کنش و واکنش زیست‌شیمیایی مغز رخ می‌دهد. لذا، بعنوان مثال، درد خود شلیک رشته‌ی عصبی C نیست بلکه نقش علی و معلولی و کارکردی است که شلیک رشته‌ی عصبی C به همراه دارد. بنابراین کارکردگرایان حالات مغزی و حالات ذهنی را متمایز می‌دانند؛ هر چند منشأ و خاستگاه حالات ذهنی را حالات مغزی می‌دانند. در حقیقت از منظر کارکردگرایی سه سطح از توصیف برای این فرایندها وجود دارد: ۱- توصیفی کاملاً فیزیکی که عبارت است از فعالیت عصبی و فیزیولوژیکی ۲- توصیفی انتزاعی که عبارت است از نقش و کارکرد علی و معلولی رشته‌های عصبی و مغزی ۳- توصیفی ذهنی. البته مبدأ همه‌ی این‌ها مغز و فعالیت فیزیکی آن است. از کارکردگرایی دو تقریر مشهور است یکی کارکردگرایی ماشینی و دیگری کارکردگرایی نظری - علی. کارکردگرایی ماشینی با یک تفسیر قوی، زمینه‌ی بوجود آمدن دیدگاه نسبتاً جدیدی را فراهم نمود که به مدل کامپیوتری ذهن یا هوش مصنوعی شهرت یافت. (لایکن و یلیام جی، ۱۳۸۳ش: ص ۸۰)

و) هوش مصنوعی (Artificial intelligence): این نظریه - که جدیدترین طرح برای تبیین ذهن انسان است - محصول فعالیت‌هایی است که در رشته‌ی هوش مصنوعی (AI) در حال انجام است. این دیدگاه دارای دو تفسیر است: یکی هوش مصنوعی با تفسیر قوی و دیگری هوش مصنوعی با تفسیر ضعیف. بر اساس تفسیر قوی از هوش مصنوعی که افرادی مانند جان مک‌کارتی (۱۹۷۹) از آن طرفداری می‌کنند، ذهن انسان

مانند یک کامپیوتر رقمی عمل می‌کند. نسبت ذهن به مغز، عیناً نسبت نرم افزار (برنامه) کامپیوتر به سخت افزار آن است. عملکرد انسان در سه مرحله انجام می‌گیرد: ۱- گرفتن اطلاعات از مدخلهایی نظیر حواس پنجگانه ۲- تفکر روی این اطلاعات ۳- رفتارهای فیزیکی و گفتاری ناشی از آن تفکر، مانند کامپیوتر که همین سه مرحله را طی می‌نماید: ۱- گرفتن ورودیها (اطلاعات) ۲- پردازش اطلاعات ۳- ارائه‌ی پاسخ لازم ناشی از پردازشها به عنوان خروجی.

افراطی‌ترین تلقی از دیدگاه هوش مصنوعی این است که خصوصیات روانشناختی و حالات ذهنی، نظیر احساس و آگاهی به کامپیوتر نسبت داده شود؛ البته نه کامپیوترهای موجود بلکه کامپیوترهایی که انتظار می‌رود در آینده طراحی و ساخته شوند. (طهماسبی، ۱۳۸۵ش: ص ۲۶)

### ۵) شناخت روح در فراروان‌شناسی

استعدادهای موجود در انسان را می‌توان به دو قسم تقسیم کرد. قسمی از استعدادهای موجود در انسان منشأ اعمال و افعال عادی و معمولی است؛ اما قسم دیگری از استعدادهای نهفته در وجود انسان می‌تواند منشأ ظهور و بروز اعمال خارق‌العاده گردد؛ یعنی اعمالی که فراطبیعی و غیر عادی است و اکثر آنها را نمی‌توان با قوانین علمی توجیه و تبیین نمود. و لذا منشأ آنها، بدن انسان و استعدادها و خلاقیت‌های بدنی و مغزی نیست. برخی از این اعمال عبارتند از: ارتباط با ارواح، آگاه شدن از وقایع آینده و واجد علوم غیبی شدن، خلع روح از بدن (موت اختیاری)، آگاه شدن شخصی که در حالت اغماء است نسبت به وقایع این دنیا و عالم برزخ (تجربه‌ی مشرف بر مرگ)، رؤیای صادقه، معالجه یک بیمار با دعا، و تصرف در طبیعت (که شامل موارد متعددی از کارهای خارق‌العاده می‌شود).

این اعمال و افعال خارق‌العاده که مهم‌ترین آنها معجزات انبیاء و کرامات اولیاء می‌باشد، از قدیم‌الایام مورد تأمل و بررسی بوده و بویژه در عرفان و فلسفه به تفصیل از آنها سخن به میان آمده است. در جهان معاصر، اعمال خارق‌العاده تحت عنوان پدیده‌های فراروانشناختی (parapsychologic phenomena) در علمی به نام فراروانشناسی (parapsychology) مورد تحقیق و بررسی قرار می‌گیرد. به گفته یکی از محققین:

پدیده‌های فراروانشناختی همان است که در قدیم و در تاریخ ادیان و عرفان، معجزه و کرامات و خوارق عادات نام داشته است. در یک صد سال اخیر بیش از یکصد دانشگاه در سراسر جهان بویژه در غرب، رشته‌ای بنام یا با موضوع فراروانشناسی دارند، و دهها محقق برجسته با کاربرست روشهای متقن علمی این پدیده‌ها را بررسی می‌کنند تا سرانجام به قانونمندیهای نهایی و خدشه‌ناپذیر آنها دست یابند. (خرمشاهی، ۱۳۷۹: ص ۱۰)

اگرچه بعضی از مؤسسات علمی - پژوهشی، مترصد یافتن توجیحات علمی - تجربی، برای اعمال خارق‌العاده هستند اما به نظر می‌رسد جستجوی یافتن چنین پاسخها و توجیحاتی برای برخی از این گونه اعمال، بی‌راهه رفتن و جهدی بی‌توفیق است. منشأ و مصدر بسیاری از این اعمال، روح انسان می‌باشد و نه بدن و اعضاء اصلی آن مانند مغز.

## ۶) شناخت روح در فیزیولوژی و برخی دیگر از علوم تجربی

تحقیقات علوم تجربی، حقایق جدیدی را درباره نحوه عملکرد مغز و عملکردهای آن کشف نموده است. فیزیولوژیستهای مغز با تحریک الکتریکی مغز و فرو کردن الکترودهایی در میان جمجمه، حالات و رویدادهای خاصی را در انسان برمی‌انگیزند.

تحریک قسمتهای مشخصی از مغز باعث بلند کردن دست، به یاد آوردن موضوعات فراموش شده، بروز شادی و خنده یا اضطراب و گریه می‌شود. (ایان باربور، ۱۳۶۲: ص ۳۵۷)

همه علوم تجربی از جمله فیزیولوژی، از طریق مشاهده و آزمایش، اشیاء جسمانی را مورد بررسی قرار می‌دهند. آندسته از علوم تجربی که به مطالعه درباره انسان می‌پردازند، از بین دو جزء تشکیل دهنده‌ی انسان، یعنی روح و بدن، فقط بدن و لوازم فیزیولوژیک آن را مورد تحقیق قرار می‌دهند. بدیهی است، تفسیر و توصیفی که این علوم از موضوع مورد تحقیق خود ارائه می‌دهند، تفسیری مادیگرایانه است و متخصصان این علوم نیز مادامی که در مقام توصیف و گزارش یافته‌های علمی خود هستند با نگرشی تجربی و طبیعی به بیان این گزارشها می‌پردازند و با چنین نگرشی در مقام اثبات یا انکار روح مجرد نیستند. بسیاری از همین متخصصان مغز و اعصاب که در تحقیقات تجربی خود - بنابر رسالت و اقتضای علوم تجربی - توصیفی مادیگرایانه از مغز و عملکرد آن ارائه می‌دهند به شدت معتقد به تجرد روح هستند. سرجان اکلز، برنده جایزه نوبل، یکی از این دانشمندان است. (ایزدی، ۱۳۸۷ الف: ص ۱۰۷) بنابراین همان گونه که تبیینهای علمی - تجربی وقایع و پدیده‌های جهان، از طریق توسل به علل مادی و طبیعی، جانشین تبیینهای فلسفی و کلامی این پدیده‌ها از طریق علل ماوراء طبیعی نخواهد شد، تحلیل پدیده‌ها و رویدادهای مربوط به انسان از طریق تحلیل فرایندهای مغز و اعصاب و غدد نیز جانشین تبیینهای روح‌شناسانه نمی‌گردد بلکه ایندو در طول همدو و نه در عرض هم.

همانگونه که قبلاً هم گفتیم، یکی از مهم‌ترین و در عین حال غامض‌ترین مسائل فلسفی، مسأله‌ی نحوه‌ی رابطه‌ی روح و بدنو چرایی و چگونگی تأثیر و تأثر متقابل آن دو است. در اینجا به طور اجمال اشاره می‌کنیم که روح انسان، هر چند ذاتاً مجرد



است اما در مقام فعل، وابسته و متکی به بدن است و برای انجام کارهای دنیوی به ابزارهای مادی از جمله بدن نیازمند است. نیاز روح به برخی از اعضاء اصلی بدن، از جمله مغز، بسیار شدید است. روح در همه‌ی افعال خود- بجز ادراک عقلی- به بدن و اعضاء و جوارح آن، بویژه مغز، نیازمند است. بنابر موقّف‌ترین تحلیل ارائه شده از نحوه‌ی رابطه‌ی روح و بدن، این دو وجود چنان درهم تنیده‌اند که بدن از مراتب نازله‌ی روح محسوب می‌گردد. (همان: صص ۱۲۹-۱۰۵)

فقط نوادری از انسانها هستند که با تقویت و تربیت روح خود، می‌توانند بدون بکارگیری بدن و اعضاء آن، اعمال خارق‌العاده‌ای را انجام دهند؛ از اینرو تردیدی نیست که روح و بدن، بر یکدیگر تأثیر متقابل دارند و وقوع تغییر و تحوّل در یکی از آن‌ها دیگری را نیز متأثر می‌نماید. اما این سخن که علّت تامّه‌ی اعمال انسان، مغز و کنش و واکنشهای پدید آمده در آن می‌باشد، ادّعایی گزاف و مغالطه‌ای آشکار است. همچنان که ماتریالیست‌ها، که موجودات جسمانی و قوانین تکوینی جاری در نظام طبیعت را علّت تامّه‌ی پدیده‌های جهان مادی دانسته و منکر علت‌های ماوراءطبیعی-از جمله خداوند- هستند، مبتلا به کوتاه‌بینی و مغالطه می‌باشند.

منشأ اینگونه مغالطات، سطحی‌نگری و منحصر دانستن علیّت، و بلکه موجودیّت، در جسم و امور جسمانی است. این در حالیست که از منظر فلسفی، علیّت موجودات جسمانی، محدود به علیّت اعدادی و زمینه‌سازی است. بنابراین مغز و عملکردهای آن، علّت موجه‌ی اعمال انسان نیستند؛ بلکه فقط علّت معدّه و زمینه‌ساز اعمال او می‌باشد. علّت موجه‌ی اعمال انسان، بویژه اعمال خارق‌العاده، روح مجرد و ملکوتی اوست. همان‌گونه که علّت موجه‌ی وقایع و پدیده‌های عالم هستی، موجودات مجرد- و در رأس آن‌ها خداوند- می‌باشد؛ و موجودات مادی و جسمانی فقط علّت معدّه‌اند و به عبارت دیگر موجودات جسمانی معطی حرکتند و نه معطی وجود؛ هر

چند دانشمندان علوم تجربی به همین معطی حرکت، فاعل و علت می گویند.

معطی الوجود فی الالهی فاعل      معطی التحرک الطبیعی قائل

(سبزواری، ۱۳۶۹ ش: ۱۰۶)

### نتیجه گیری

از منظر دینی انسان جایگاه رفیعی دارد و لذا انسان شناسی از جهات متعددی بر معارف دیگر اولویت می یابد. حقیقتی که جایگاه انسان و در نتیجه اهمیت شناخت او را برتری و ارتقاء بخشیده، روح مجرد وی است. از این رو در قرآن کریم و روایات معصومین علیهم السلام نکات گهرباری درباره حقیقت روح، اهمیت شناخت آن و برخی صفات آن بیان شده است.

علاوه بر منبع مبرّای از خطای و حیانی و روایی - که معتبرترین منبع برای شناخت روح انسان هستند - معارف عرفانی و فلسفی نیز حاوی نکات دقیق و عمیقی در تبیین و تحلیل روح انسان هستند. اگرچه بیشتر مکاتب فلسفی و عرفانی تأملات و تنبّهات معتناهی در معرفت نفس داشته اند اما، در این میان، یافته های مولوی در عالم عرفان و ملاصدرای شیرازی در قلمرو فلسفه بسیار حائز اهمیتند. برای پی بردن به زوایای پیدا و پنهان روح - بویژه نحوه ارتباط آن با بدن - می توان از دست آوردهای علوم دیگر نظیر فراروان شناسی، فیزیولوژی و مغز و اعصاب نیز مدد جست.

### یادداشت ها

۱. ﴿ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي ﴾
۲. ﴿ اللَّهُ يَتَوَكَّلُ الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا... ﴾
۳. ﴿ وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءُ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرَزِّقُونَ ﴾

۴. ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ ... ﴾
۵. ﴿ وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ ﴾
۶. ﴿ سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ ﴾
۷. ﴿ وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِلْمُؤْمِنِينَ \* وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ ﴾
۸. ﴿ وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا ﴾
۹. ﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا ﴾
۱۰. ﴿ نَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا \* فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا ﴾
۱۱. من عرف نفسه عرف ربه.
۱۲. افضل المعرفة معرفة الانسان نفسه.
۱۳. من عرف نفسه تجرّد.
۱۴. من عرف نفسه انتهى الى غاية كلّ معرفة.
۱۵. نال الفوز الاكبر من ظفر بمعرفة النفس .
۱۶. انّ المرء اذا نام، فانّ روح الحيوان باقية في البدن و الذي يخرج منه روح العقل، فقال عبدالغفار الاسلامي يقول الله عزّوجل: «الله يتوفى الانفس حين موتها» أ فليس ترى الأرواح كلها تصير اليه عند منامها....؟ فقال له ابوالحسن عليه السلام: أنّما يصير اليه ارواح العقول. فاما ارواح الحياة فانها في الابدان لاتخرج الا بالموت؛ لكنّه اذا قضى على نفس الموت، قبض الروح الذي فيه العقل، و لو كانت روح الحياة خارجة، لكان بدأ ملقى لا يتحرك. و لقد ضرب الله لهذا مثلاً فى كتابه فى اصحاب الكهف حيث قال: «و تقلبهم ذات اليمين و ذات الشمال...» أ فلا ترى ان ارواحهم فيهم بالحركات؟
۱۷. انّ المؤمن إذا نام، خرجت من روحه حركة ممدودة الى السماء فقلت له: و تصعد روح المؤمن الى السماء؟ قال: نعم، قلت: حتّى لا يبقى شيء فى بدنه؟ فقال: لا. لو خرجت كلها حتّى لا يبقى منها شيء اذا لمات. قلت: فكيف تخرج؟ فقال: أ ما ترى الشمس فى السماء فى موضعها و ضوءها و شعاعها فى الارض؟ فكذلك الروح: أصلها فى البدن، و حركتها ممدودة.

### کتابنامه

قرآن کریم

- ۱- الآمدي، (۱۳۷۹)، عبدالواحدین محمد، غررالحکم و دررالکلم، تهران، نشر فرهنگ اسلامی
- ۳- ابن عربی محیی الدین، (۱۳۷۸)، فصوصالحکم، شرح حسن زاده آملی، تهران، فرهنگ و ارشاد.
- ۴- ارسطو، (۱۳۶۶)، درباره‌ی نفس، ترجمه و تحشیه علیمراد داوی، تهران، انتشارات حکمت.
- ۵- ایزدی، محسن، (۱۳۸۷ الف)، رابطه نفس و بدن و رهیافت‌ها موفق و ناموفق در آن (اندیشه دینی - ۲۸)
- ۶- \_\_\_\_\_، (۱۳۸۷ ب)، فلسفه ذهن (مقدمه مترجم)، شیراز، انتشارات، نوید
- ۷- باربور، ایان، ۱۳۶۲، علم و دین، ترجمه‌ی بهاء‌الدین خرّمشاهی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، تهران
- ۸- حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۸۶)، شرح اشارات و تنبیهات، ج ۱، قم، انتشارات آیت اشراق
- ۹- خاتمی، محمود، ۱۳۸۱، آشنایی مقدماتی با فلسفه ذهن، جهاد دانشگاهی، تهران
- ۱۰- خامنه‌ای، سید محمد، ۱۳۸۰، سیر حکمت در ایران و جهان، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا،
- ۱۱- خرّمشاهی، بهاء‌الدین، ۱۳۷۹، مقدمه‌ی «روح و دانش جدید»، واتسن و دیگران، ترجمه‌ی محمدرضا غفاری، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- ۱۲- سبزواری، ملا هادی، ۱۳۶۹، شرح غررالفرائد، به اهتمام مهدی محقق، تهران، انتشارات دانشگاه تهران
- ۱۳- الشیرازی، صدرالدین محمد، ۱۹۸۱، الاسفارالاربعه، بیروت، دار احیاء التراث العربی،
- ۱۴- الطباطبائی، محمدحسین، بی تا، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، منشورات جامعه المدرسین،
- ۱۵- طهماسبی، محمدرضا، ۱۳۸۵، رهیافت‌های بنیادین در هوش مصنوعی، تهران، نشریه حکمت و فلسفه دانشگاه علامه طباطبائی، شماره ۶،
- ۱۶- کاپلستون، فریدریک، ۱۳۶۸، تاریخ فلسفه ج ۱، ترجمه‌ی سید جلال‌الدین مجتبوی، تهران، سروش،
- ۱۷- لاکوست، ژان، ۱۳۷۵، فلسفه در قرن بیستم، ترجمه‌ی رضا داوری، تهران، سمت،

۱۸- لایکن، ویلیام جی، ۱۳۸۳، فلسفه‌ی نفس (نگرش‌های نوین در فلسفه)، ترجمه‌ی امیر دیوانی، تهران، سروش

۱۹- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۱، کارگردگرای (فلسفه نفس)، ترجمه‌ی امیر دیوانی، تهران، سروش، تهران،

۲۰- مجلسی، محمد باقر، ۱۴۰۴، بحارالانوار، ج ۵۸، بیروت، مؤسسه‌الوفاء،

۲۱- محمدی ری شهری، محمد، ۱۳۶۲، میزان‌الحکمة، ج ۴، قم، مکتب‌الاعلام الاسلامی،

۲۲- مولوی، جلال‌الدین، بی‌تا، مثنوی معنوی، از چاپ رینولدالین نیکلسون، بی‌جا، نشر طلوع،

۲۳- هارت، ویلیام دی، ۱۳۸۱، فلسفه‌ی نفس، ترجمه‌ی امیر دیوانی، تهران، سروش.



## جایگاه اصل علیت در الهیات اسلامی «نگاهی به حیطة عمیق و گسترده اصل علیت»

عباس ایزدپناه<sup>۱</sup>

اصغر آقایی<sup>۲</sup>

### چکیده

این تحقیق در تلاش است تا با بررسی اجمالی موضوعات مختلف کلامی و فلسفی که با علیت رابطه‌ای مستقیم دارند، دایره بسیار گسترده این بحث را روشن کند تا در پرتو آن به اهمیت شگرف بحث علیت برسیم. روشن است که از یک سو میان مسأله علیت با مسائل کلامی مانند اراده الهی، اختیار انسان و اعجاز و از سوی دیگر میان آن و برخی مسائل فلسفی و عرفانی چون قاعده الواحد و وحدت وجود، ارتباطی وثیق وجود دارد لذا شایسته است که به بحث علیت نگاهی ویژه شود تا با فهم دقیق مسئله علیت و ضرورت علی، دشواری و نکات مبهم بسیاری از این موضوعات آشکار شده و سوالات و شبهات فراوانی پیرامون آنها از میان برداشته شود.

واژگان کلیدی: علیت، اراده الهی، اختیار، اعجاز، سنت الهی، قاعده الواحد، وحدت

وجود.

abbas\_Izadpanah@yahoo.com

a.aqaei@yahoo.com

۱. عضو هیأت علمی دانشگاه

۲. دانشجوی دکتری دانشگاه زنجان

## مقدمه

گرچه در طول تاریخ معرفت بشری، به ویژه تاریخ فلسفه و کلام اسلامی، بسیاری با نگاه بداهت‌گرایانه از کنار اصل علیت گذر کرده، یا به توضیحاتی اندک پیرامون آن اکتفا نموده‌اند، لکن با نگاهی اجمالی به حیطه تاثیرگذاری این موضوع که دایره وسیعی از مباحث مختلف کلامی و فلسفی را شامل می‌شود و نیز با در نظر داشتن اهمیت موضوعات مرتبط با بحث علیت، می‌توان به راحتی و با قاطعیت تمام گفت موضوع علیت از مباحثی است که لازم است در صدر بسیاری از مباحث کلامی و فلسفی قرار گیرد.

این قلم برای اثبات این مدعا در نظر دارد به بررسی اجمالی موضوعات مرتبط با این بحث پردازد؛ موضوعاتی که هر یک به تنهایی می‌تواند مقالات متعددی را به خود اختصاص دهد. این موضوعات عبارتند از:

۱. علیت و اختیار الهی (رابطه علیت و اراده حق)

۲. علیت و حکمت الهی

۳. علیت و اعجاز

۴. علیت و اختیار انسان

۵. علیت و سنت الهی

۶. علیت و قاعده الواحد

۷. علیت و وحدت وجود

همانگونه که روشن است ارتباط تنگاتنگی میان برخی از این موضوعات، مانند علیت و رابطه آن با دو موضوع اختیار الهی و انسانی، برقرار است و این رابطه به گونه‌ای عمیق است که می‌توان گفت سخن پیرامون یکی از این دو، در واقع، سخن از



دیگری نیز خواهد بود؛ لکن به دلیل اهمیت آنها، رابطه هر یک با علیت به تنهایی و به اجمال مورد بررسی و دقت قرار گرفته است تا در پایان این بررسی‌ها به میزان اهمیت این موضوع و گستره تاثیرگذاری آن دست یابیم.

### علیت و اختیار الهی (رابطه علیت و اراده حق)

یکی از مباحث جدی و مهمی که با بحث علیت مرتبط است، مساله چگونگی تعلق و وابستگی معلول به علت خود است. این مسئله که در تاریخ فلسفه سابقه‌ای طولانی دارد، از نگاه‌ها و با مبانی مختلفی تبیین شده است (پترسون، ۱۳۸۸: ۱۱۶). در این میان بیشترین چالش‌های مطرح شده در نحوه این رابطه علی، از سوی متکلمان بوده است. آنها اراده حضرت حق را به عنوان علت (فاعل) و حوادث و اشیای جهان خلقت را به عنوان معلول (فعل) معرفی کرده‌اند و با این مبنا به بررسی حوادث و موجودات جهان پرداخته‌اند؛ لذا شایسته است اندکی در این اندیشه درنگ نماییم و به همین منظور لازم است مساله رابطه میان اراده الهی و حوادث و موجودات جهان خلقت در مکاتب مختلف کلامی، بررسی شود.

### نظریه اشاعره

آنان به دلیل دیدگاه خاصی که در توحید افعالی دارند، معتقدند هر امری که در جهان هستی صورت می‌پذیرد، از افعال شر، چون فسق و کفر و عصیان گرفته تا افعال خیر، همه طبق اراده حضرت حق صورت می‌پذیرد. اشاعره از این عقیده خویش با عنوان عمومیت اراده حضرت حق یاد می‌کنند؛ اراده‌ای که هیچگاه حقیقت آن را بیان نکرده، تنها آن را صفتی غیر از علم و قدرت دانسته‌اند (الهداشتی، ۱۳۹۰: ۳۸۰). آنان در پی رد نظریه ضرورت علی، بنیانی دیگر را بنا نهاده‌اند که از آن با عنوان

نظریه «عادت الله» یاد می‌شود.

ابوالحسن اشعری معتقد است نتیجه این سخن که در محدوده قدرت الهی، کفر و عصیانی واقع می‌شود که مراد او نیست، این خواهد بود که بسیاری از آنچه او پیدایش و وقوع آنها را اراده کرده بود، واقع نشده‌اند و بسیاری از آنچه که او عدم وقوع آنها را خواسته بود، واقع شده‌اند. وی می‌نویسد:

«هرگاه گمان کنید که در محدوده قدرت الهی کفر و عصیانی واقع شود که مراد او نباشد، چراکه او می‌خواست که همه مومن باشند ولی نشدند، نتیجه این سخن این خواهد بود که بسیاری از آنچه که او اراده کرده بود واقع شوند، واقع نشده باشند و بسیار از آنچه که او می‌خواست که نباشند، واقع شده‌اند، چراکه کفری که به عقیده شما بسیاری به آن مبتلا هستند، خواسته الهی نبود ولی واقع شده است، و این نظریه در واقع انکار اجماع مسلمین در این قول است که هر آنچه خدا خواهد واقع می‌شود و هر آنچه نخواهد، واقع نخواهد شد» (اشعری، ۱۳۹۷ق: ۱۱۸).

قاضی باقلانی نیز قابل تصور نمی‌داند که در دنیا و آخرت شیئی که مراد الهی نبوده است، واقع شود؛ خواه طاعت باشد و یا معصیت و یا هر چیز دیگری<sup>۱</sup>.  
فخر رازی نیز تمامی موجودات را مراد خداوند متعال می‌داند، چراکه خداوند خالق تمامی موجودات است و خالق شیئی در واقع آن را اراده کرده است<sup>۲</sup>.

چنین برداشتی از توحید و اراده مطلق الهی سبب شده است که با هرگونه برداشت و اندیشه ضرورت‌انگارانه علیت مخالفت کنند، چراکه ضروری پنداشتن رابطه علت و معلول آن، به معنای محدود کردن اراده نامتناهی خداوند خواهد بود. به عنوان مثال وقتی شما می‌گویید طبیعت آتش سوزاندن است یا هر زمان آتش با پنبه برخورد کند آن را بالضروره می‌سوزاند، مفهوم این سخن این خواهد بود که خداوند مجبور است از نظامی خاص در جهان هستی تبعیت کند (جرجانی، ۲۰۰۸م: ج ۱، ص ۲۴۲؛ مرزوقی،

[بی تا]: ۹۱-۹۳ و ۱۲۴-۱۳۰؛ طوسی، ۱۹۹۰م: ۳۰۶؛ غزالی، ۱۹۹۵م: ج ۱، ص ۹۴). آنان در واقع نقشی برای انسان در ایجاد فعل قائل نیستند (فاضل مقداد، ۱۴۰۵ق: ۱۱۳-۱۱۵) و به همین علت از مسئله‌ای با عنوان «عادت الله» سخن گفته‌اند.<sup>۳</sup>

این نظریه بیان می‌دارد که چون نگاه ضرورت‌گرایانه به روابط موجودات منجر به مجبور بودن خداوند خواهد شد لذا صحیح آن است که بگوییم عادت خداوند بر این قرار گرفته است که شیء الف (معلول) را پس از شیء ب (علت) ایجاد کند نه آنکه در میان آنها ضرورتی حکمفرما است.

غزالی بر اساس همین اندیشه پس از آنکه می‌گوید میان اشیاء به طوری کلی سه رابطه «تضایف، شرط و مشروطی و علیت» (طوسی، ۱۳۹۹ق: ۹۰-۹۲، و نیز: مرزوقی، [بی تا]: ۱۱۱-۱۱۲) وجود دارد، تصریح می‌کند رابطه علیت، تنها بر اساس تکرار و عادت ذهنی ایجاد شده است. البته باید متذکر شد هرچند به گفته برخی وی از شیوه رایج اشعری‌ها در بحث علیت خارج نشده است<sup>۴</sup> لکن می‌توان گفت میان عقیده وی و اندیشه غالب اشعری‌ها میان علیت تفاوتی وجود دارد؛ چراکه وی از میان اسباب گوناگون از سبب قطعی نیز سخن می‌گوید، سببی که مطابق با مشیت الهی است؛ مانند سپردن توسط نان. وی معتقد است که در اینگونه اسباب هیچگونه تغییری راه ندارد لذا در عقیده وی شرط توکل آن نیست که انسان گرسنه دست از تلاش بردارد.<sup>۵</sup>

این نظریه در میان متکلمان شیعه طرفداری نیافته، با نقدهای مختلفی نیز روبرو شده است. برخی در آن نوشته‌اند: «این نظریه از دو جهت فاسد است: یک: دیگر تفاوتی میان عمل واجب و معتاد باقی نخواهد ماند؛ دوم: اگر این امور به خاطر عادت باشد لازمه آن خواهد بود که کسی که عادات را نمی‌شناسد و میان اهل آن عادات زندگی نکرده است بتواند خانه‌ای یا کتابی حجیم را ایجاد کند» (طوسی، ۱۳۹۹ق:

(۵۱). این نظریه توسط برخی فیلسوفان نیز ابطال شده است (رک: ابن رشد، ۱۹۹۳م: ۲۹۲).

لازم به تذکر است که اشاعره به دلیل اشکالاتی که متوجه نظریه عادت بود، از نظریه دیگری با عنوان "نظریه کسب" سخن گفته‌اند. این نظریه بیان می‌دارد که خداوند خالق افعال و انسان، کاسب آن می‌باشد. ابوالحسن اشعری که پایه‌گذار این اندیشه است، در مقام اثبات نظریه خویش به آیاتی چون ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ (صافات، ۹۶) و ﴿جَزَاءُ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ (سجده، ۱۷) تمسک جسته است (رک: اشعری، [بی‌تا]: ۶۹-۷۴). این نظریه که در واقع به عنوان مکمل نظریه عادت مطرح شده است - علاوه بر تفاسیر مختلف خود متکلمان اشعری از آن (رک: اشعری، [بی‌تا]: ۶۹-۷۴؛ موسوعة مصطلحات علم الکلام الاسلامی، ۱۹۹۸م: ج ۱، ص ۷۵۵) و نیز انکار آن از سوی برخی متکلمان اشعری مانند امام الحرمین جوینی، عبدالوهاب شعرانی، شیخ عبده - با اشکالات گوناگونی مواجه شده است. (رک: خادمی، ۱۳۸۲: ۱۶۶)

### نظریه معتزله

معتزله برخلاف اشاعره، چون از یک سو معتقدند چنین نیست که هر حادثه‌ای منطبق بر اراده حضرت حق است و از سوی دیگر حسن و قبح را عقلی می‌دانند لذا با تقسیم افعال و حوادث عالم به دو دسته کلی «افعال حسن و نیکو» و «افعال قبیح و زشت»؛ گفته‌اند قسم اول منطبق بر اراده الهی است بر خلاف قسم دوم. قاضی عبدالجبار از معتزلیان مشهور در پاسخ به اشکال اشاعره که چنین اندیشه‌ای را بر خلاف عمومیت اراده مطلقه الهی می‌دانند، چنین می‌نویسد: "ما می‌گوییم: هرآنچه که مراد الهی است، به دو گونه است؛ گونه‌ای که از مقدورات اوست و دیگر از مقدورات

بندگان او، لذا هر آنچه که از مقدور خود اوست لازم است که ایجاد شود و ایجاد نشدن آن نتایج غیر قابل قبولی در مورد خداوند خواهد داشت و آنچه که از مقدور بندگان اراده می‌کند به دو گونه است؛ یکی به نحو اکراه و اجبار می‌باشد که چنین مقدوری لزوماً به هنگام اکراه و اجبار الهی باید ایجاد شود که اگر چنین چیزی واقع نشود، لازمه آن نتایج غیر قابل قبول در خداوند خواهد بود و دوم آن است که خداوند ایجاد آن مقدور را به صورت اختیار از دیگری خواسته است، مانند آنچه که از مکلفین می‌خواهد و این چنین چیزی اگر ایجاد نشود نتایج غیر قابل قبولی چون ضعف و ناتوانی و نقص را در پی نخواهد داشت. (قاضی عبدالجبار، [بی‌تا]: ج ۶ ص ۲۵۷)

### نظریه متکلمان شیعه

اگر از ادعای بداهت (علامه حلی، ۱۴۰۷ق: ۱۸۵) این مطلب بگذریم، باید گفت متکلمان شیعه در عین حال که معتقدند خداوند بر هر کاری تواناست (ابن‌نوبخت، ۱۴۱۳ق: ۴۲) لکن بر این باورند که او دو اراده تشریحی و تکوینی دارد که لازم است با توجه به این دو اراده، و اینکه اراده تشریحی، تخلف‌پذیر؛ و اراده تکوینی، تخلف‌ناپذیر است، این مسئله مورد بحث قرار گیرد. لذا باید گفت حضرت حق هر چند تنها کارهای پسندیده را اراده می‌کند لکن این به معنای آن نیست که گناهکاران و افرادی که بر خلاف اراده تشریحی او عمل کرده‌اند - همچنانکه اشاعره معتقدند - از دایره قدرت حق خارج شده‌اند و یا آنکه خداوند چنین افعال ناپسندی را اراده کرده است، چراکه این افراد در محدوده قدرت حق با اختیاری که از جانب او به ایشان داده شده است عمل کرده‌اند و هر چند از اراده تشریحی او سر باز زده‌اند لکن به هیچ عنوان از اراده تکوینی او خارج نشده، از سلطه قدرت الهی بیرون نرفته‌اند لذا این افعال ناپسند با سوء اختیار خود آنها ایجاد شده است، اختیاری که از سوی خداوند به آنان

داده شده است تا اراده تشریحی وی معنا یابد. با توجه به این اجمال باید گفت متکلمان شیعه برای اثبات و تبیین مدعای خویش دلایلی عقلی و نقلی<sup>۶</sup> مختلفی بیان داشته‌اند.

### ادله عقلی و نقلی متکلمان شیعه:

متکلمان شیعه ادله عقلی بسیاری را در مقام اثبات مدعای خویش ذکر نموده‌اند که تنها به یک مورد آن اشاره می‌کنیم. آنان در استدلالی می‌نویسند: "خداوند متعال حکیم است و موجود حکیم کار قبیح انجام نمی‌دهد و همان‌طور که انجام دادن کار زشت قبیح است، اراده کردن کار زشت نیز امری قبیح است و همان‌طور که ترک کردن کار نیکو عملی زشت است، اراده نکردن و ترک کار نیکو نیز کرداری ناشایست است؛ بنابراین خداوند تحقق افعال قبیح را اراده نمی‌کند." (علامه حلی، ۱۴۰۷ق: ۳۰۷)

از جمله آیاتی که در بحث مورد نظر مورد توجه متکلمان شیعه واقع شده است، می‌توان آیاتی را دانست که در آن تصریح شده است خداوند از بندگان خویش طاعت را خواسته است و معصیت را از ایشان نمی‌پسند. خداوند متعال می‌فرماید ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾<sup>۷</sup> و نیز ﴿وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ﴾<sup>۸</sup> و نیز می‌فرماید ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَاقٍ... كُلُّ ذَلِكَ كَانَ سَيِّئُهُ عِنْدَ رَبِّكَ مَكْرُوهًا﴾<sup>۹</sup>.

این آیات به روشنی دلالت دارند که خداوند نه تنها فعل زشت انجام نمی‌دهد بلکه آن را هیچگاه اراده نیز نمی‌کند و از بندگان خویش نیز همین را خواسته است. به راحتی می‌توان روایات فراوانی یافت که صریحا تعلق یافتن اراده الهی به معاصی را رد کرده‌اند.

امام رضا علیه السلام فرمود: "تعلق اراده الهی و مشیئت او به طاعات به مفهوم امر به طاعات، خشنود بودن به انجام گرفتن آنها و کمک بر انجام آن است و تعلق اراده او به

معاصی به مفهوم نهی از آن و عدم خشنودی از انجام آن و عقوبت فاعل آن است." (ابن بابویه، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۲۵۰)

امام صادق علیه السلام می‌فرماید: رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمود: "هر که گمان کند که خداوند به زشتی امر می‌کند بر خدا دروغ بسته است." (کلینی، ۱۴۱۳ق: ج ۱، ص ۲۱۲)

چنانچه از روایت پیشین به وضوح آشکار است، خداوند از انجام هیچ فعل زشتی، رضایت ندارد؛ لکن در این میان نکته‌ای اساسی وجود دارد که در روایات بر آن تاکید شده است و آن اینکه آیا فاعل معصیت از ربوبیت الهی خارج گردیده است و بر خلاف اراده او چنین اراده نموده است؟

آری سوالاتی این‌چنینی و عدم رجوع به راسخان در علم، اهل بیت عصمت علیهم السلام، سبب گمراهی بسیاری شده است؛ سوالاتی که پاسخ‌های شایسته آن را معصوم علیه السلام به ما آموخته است. در ادامه روایتی که از امام صادق علیه السلام نقل کردیم آمده است: "... و هر که گمان کند که خیر و شر بدون اراده الهی صورت گرفته است، او را از سلطنتش خارج نموده است و هر که گمان کند که معاصی با نیروی الهی صورت نگرفته است بر او دروغ بسته است و چنین فردی را خداوند وارد آتش خواهد نمود." (کلینی، ۱۴۱۳ق: ج ۱، ص ۲۱۲)

ولی مفهوم این سخن چیست؟ آیا انجام پذیرفتن معاصی به نیروی الهی و صورت پذیرفتن خیر و شر به اراده الهی به این معناست که خداوند بر انجام آن راضی است و یا مفهومی دیگر دارد؟

پاسخ این شبهه از دو روایت زیر آشکار است:

امام کاظم علیه السلام فرمود: "خداوند دو اراده و مشیت دارد؛ اراده حتمی و اراده عزمی؛ گاهی از چیزی نهی می‌کند در حالی که انجام آن را می‌خواهد و گاهی به چیزی امر می‌کند در حالی که انجام آنرا نمی‌خواهد؛ مانند نهی آدم و همسرش از اکل از شجره،

در حالی که انجام آن را می‌خواست ... و مانند امر ابراهیم به قربانی نمودن فرزندش در حالی که آن را نمی‌خواست. " (مجلسی، ۱۴۰۳ق: ج ۱، ص ۱۳۹)

امام صادق علیه السلام فرمود: "در ربوبیت عظمای و الهیت کبرای الهی، چیزی نمی‌باشد مگر آنکه خداوند آن را خواست و هیچ چیز از حقیقت جوهری خویش به حقیقتی دیگر منتقل نمی‌شود مگر آنکه خداوند آن را انجام می‌دهد و هیچ شیئی از وجود به عدم نمی‌رود مگر آنکه خداوند آن را انتقال می‌دهد." (همان، ج ۴، ص ۱۴۸)

با توجه به مجموع روایات و آیات نقل شده باید گفت تعلق نگرفتن اراده الهی به معاصی و شرور به معنای آن نیست که این امور از ید قدرت حق و اراده مطلق او خارج است. در حدیثی می‌خوانیم: *أَنْتَ خَالِقُ الْخَيْرِ وَالشَّرِّ: خَدَاوِنْدَا تُو خَالِقِ خَيْرِ وَ شَرِّ هَسْتِي* (ابن بابویه، ۱۴۰۶ق: ۱۴).

لذا باید گفت عصیان و شرور در نظام احسن هستی در جایگاه خاص خود هستند و چنین عصیان و شروری لازمه نظام احسن می‌باشند؛ چنانکه از آیه ۳۰ سوره بقره نیز چنین برداشتی می‌شود: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾: و هنگامی که پروردگارت به فرشتگان گفت روی زمین خلیفه‌ای خواهم گماشت. گفتند آیا در زمین کسی را قرار می‌دهی که فساد کند و خون بریزد در حالی که ما تو را تسبیح و تقدیس می‌کنیم. فرمود من چیزی می‌دانم که شما نمی‌دانید (بقره: ۳۰).

لذا هم انسان مطیع و هم انسان عاصی، هر دو در دایره اراده الهی می‌باشند، لکن شخص مطیع و فرمانبردار، هم از اراده تکوینی الهی و هم از اراده تشریعی خداوند تبعیت کرده است؛ ولی شخص عاصی و فرمان‌ناپذیر، تنها از اراده تکوینی خداوند تبعیت کرده است زیرا که مجبور است در دایره تکوین از شیوه‌های خاصی برای



عصیان خویش استفاده کند و توان عصیان مطلق را ندارد ولی به دلیل اختیاری که در اصل آن هیچ اختیاری نداشته و مجبور است (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۱۹۷)، از اراده تشریحی خداوند سر باز زده است؛ و در واقع این اختیار خواسته و اراده حضرت حق است و خود او راه‌های گوناگونی در برابر انسان نهاده است. در حقیقت نکته اساسی بحث این است که اراده تشریحی خداوند بر خلاف اراده تکوینی او تخلف‌پذیر است و این تخلف‌پذیر بودن اراده تشریحی نیز بر اساس اراده تکوینی خداوند است زیرا که خود او انسان را مختار آفریده است و مفهوم اختیار آن است که انسان در بجا آوردن یا نیاوردن اراده تشریحی حضرت حق که در قالب دین و شریعت مطرح شده است آزاد باشد و عاقبت خویش را با این اختیار ترسیم کند. لذا اراده تخلف‌ناپذیر تکوینی خداوند، همچنان تخلف‌ناپذیر است و به دلیل آنکه انسان بر اساس اختیار خدادادی خویش از اراده تشریحی و تخلف‌پذیر خداوند، سر باز زده است، به هیچ عنوان نمی‌توان این نتیجه نادرست گرفت که کفر کافر و گناه گناهکار نیز مراد الهی بوده است زیرا خداوند با اراده تشریحی از انسان تبعیت از دین و شریعت را خواسته است لذا کفر و گناه مراد الهی نبوده‌اند لکن با سوء اختیار انسان تحقق یافته‌اند.

### ۱. علیت و حکمت الهی

حکمت الهی یکی از مشهورترین و مهمترین صفات الهی است که تمامی پیروان ادیان ابراهیمی بدان معترفند. این نام حسنا‌ی الهی که در جای جای قرآن کریم بدان اشاره و تصریح شده است، نه تنها به راحتی از برهان‌های مختلفی چون برهان نظم، برهان اتقان صنع و ... که از سوی متکلمان و فیلسوفان ادیان مختلف، بیان شده است، فهمیده می‌شود، بلکه پایه و اساس بسیاری از براهین نیز هست. براهینی که ساده‌ترین ذهن بشری نیز آن را درمی‌یابد، به طوری که در روایات بسیاری از آنها بهره گرفته

شده است و برخی نویسندگان این قبیل براهین مانند برهان نظم را از مردم‌پسندترین براهین توصیف کرده‌اند (محمدرضایی، ۱۳۸۸: ص ۳).

همانطور که دانستید متکلمان اشعری با ضرورت علی به دلایل خاص خویش مخالفند و معتقدند که این مسئله مانند بسیاری دیگر از سخنان و گفتارهای فلاسفه به تناقض می‌انجامد لذا متکلمانی همچون غزالی با نوشتن کتاب‌هایی چون تهافت الفلاسفه به تناقضات ایشان پرداخته، در ردّ آنان کوشیده‌اند؛ گرچه این ردیه‌ها از سوی فیلسوفان طرفدار این قاعده یعنی ضرورت علی، بی‌پاسخ نمانده است. یکی از فیلسوفانی که به مقابله با اندیشه آنها، به ویژه غزالی، همت فراوان گماشته، ابن‌رشد است. او معتقد است که نگاه خاص متکلمان به علیت و انکار ضرورت علی از سوی ایشان، نتایج فاسد بسیاری چون نفی حکمت الهی را در پی خواهد داشت. وی با تأمل در فهم نظریه عادت اشاعره، به تفسیر آن می‌پردازد. او می‌نویسد بر اساس تفسیری که اشاعره از علیت می‌دهند و آن را به عادت‌های ذهنی برمی‌گردانند، دیگر جایی برای روابط حقیقی میان موجودات باقی نخواهد ماند و تنها این روابط به روابطی قراردادی تنزل خواهند یافت که این با حکیم بودن خداوند سازگار نیست (ابن‌رشد، ۱۹۹۳: ص ۲۹۲).

## ۲. علیت و اعجاز

اگر از انکار صدور معجزات که از سوی برخی فیلسوفان غربی چون اسپینوزا<sup>۱</sup> مطرح شده است بگذریم، باید گفت این بحث یعنی چگونگی صدور معجزات از سوی پیامبران از مباحث دیگری است که ارتباط وثیقی با بحث علیت دارد، به طوری که به دلیل جایگاه ویژه آن در نظام معرفتی ادیان، مورد توجه قاطبه متکلمان و فیلسوفان قرار گرفته است. رابطه این بحث با مسئله علیت از سوالاتی

اینچنینی نشأت می‌گیرد که آیا صدور معجزات با کلیت اصل علیت سازگار است یا خیر؟

متکلمانی چون غزالی با توجه به مبنای خویش در بحث علیت و در مقام انتقاد از اندیشه ضرورت‌گرایانه فیلسوفان پیرامون علیت، با تأکید بر این نکته که نفی امکان صدور معجزات از توالی فاسد این اندیشه خواهد بود، می‌گوید:

«فلاسفه طبق تحلیل خاص خویش فاعل معجزات را نفس پیامبر می‌دانند که قادر است در اموری که قابلیت پذیرش معجزه را دارند، تأثیر بگذارند و لذا معجزاتی که بر خلاف این عقیده آنها است را به گونه‌ای تاویل می‌کنند.» (غزالی، [بی‌تا]: ص ۱۶۴)

البته روشن است گرچه درباره برخی مصادیق معجزات میان تمامی دانشمندان اسلامی از متکلم تا فیلسوف و مفسر اختلاف وجود دارد لکن نه تنها اصل صدور معجزات از مسلمات پذیرفته شده از جانب تمامی ایشان می‌باشد بلکه بسیاری معتقدند که اصل علیت نیز با چنین اموری نقض نمی‌شود (مکارم شیرازی، ۱۳۷۶: ج ۷، ص ۲۷۹؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶: ج ۱، ص ۹۳؛ طباطبائی، [بی‌تا]: ص ۱۸؛ مصباح، ۱۳۸۸: ص ۱۳۰؛ جوادی آملی، ۱۳۸۴: ص ۲۶۴). آنان صدور معجزات را از دلایل و نشانه‌های مهم پیامبران الهی در اثبات حقانیت‌شان می‌دانند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: مشهد پنجم، ص ۳۴۴؛ و نیز: همو، ۱۳۵۴: فن دوم، مقاله چهارم، ص ۴۸۰)، هرچند چگونگی نگرش فیلسوفان اسلامی به روابط میان موجودات با چگونگی نگرش متکلمان اسلامی<sup>۱۱</sup> متفاوت است.

بیشتر حکیمان مسلمان بر اساس مبانی‌ئی که در علیت اتخاذ نموده‌اند، خداوند را به عنوان *عله العلل* معرفی نموده‌اند ولی برای هر یک از موجودات، به اندازه سعه وجودی‌شان، بهره‌ای از علیت - علیت ناقص و اعدادی، نه علیت تامه - قائل شده‌اند، و شاید تمامی آنها در این امر رایبی واحد داشته باشند که فاعل و علت این خوارق

عادات و معجزات، نفس ناطقه پیامبر است (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۵: ج ۱، ص ۱۶۹)، لذا بر همین اساس به تحلیلی خاص درباره معجزات پرداخته‌اند که با تحلیل متکلمان متفاوت است.

به روشنی می‌توان ادعا کرد که معجزه، نافی علیت نیست بلکه فعل اعجازگونه نیز مصداقی از مصادیق علیت است؛ اما اینکه این علت، نفس پیامبر است و یا چیز دیگر، سخنی دیگر است.

### ۳. علیت و اختیار انسان

یکی دیگر از مباحث بسیار چالش برانگیز در میان فیلسوفان و متکلمان مسلمان و غیرمسلمان و نیز دانشمندان برخی علوم دیگر، رابطه جبرگونه اصل علیت با اختیار آدمی است که به مباحث مهم دیگر چون فلسفه دین و فلسفه اخلاق منجر می‌شود (تیچمن، ۱۳۸۹، ۷۳).

آنچه که مسلم است و در روایات و قرآن کریم نیز بر آن تصریح شده (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ج ۱، ص ۹۳؛ مصباح، ۱۳۸۸: ۳۷۴) این است که انسان مختار است، اختیاری که بالوجدان نیز درک می‌شود.<sup>۱۲</sup>

در کنار این امر وجدانی، بسیاری به هنگام بررسی رابطه نفس انسان با افعال او به این نکته تاکید کرده‌اند که آیا ضرورت علی با اختیار انسان منافات دارد یا خیر؟ همین امر سبب شده است که از دیرباز در میان متفکران و دانشمندان علوم مختلف همچون کلام، فلسفه، اصول، اخلاق و روانشناسی مباحث متنوعی در مورد اختیار انسان و اصل علیت مطرح شده است. این بحث همواره به صورت یک مساله دشوار و به اعتقاد بسیاری ناگشودنی رخ نمایانده است. برخی فیلسوفان غربی نیز یکی از تعارضات عقل نظری را همین بحث می‌دانند و معتقدند بر اساس فلسفه رایج میان

اختیار و علیت تعارض وجود دارد (برنجکار، ۱۳۸۴: ۴۴). لازم به ذکر است که گرچه برخی از محققان مانند وحید بهبهانی<sup>۱۳</sup> با ضرورت علی مخالفت کرده‌اند لکن برخی نیز چون محقق نائینی<sup>۱۴</sup> و محقق خوئی<sup>۱۵</sup> تنها در شمول این ضرورت تشکیک نموده‌اند.

#### ۴. علیت و سنت الهی<sup>۱۶</sup> در جهان

ابن رشد معتقد است میان علیت و سنت الهی رابطه‌ای عمیق وجود دارد، وی با این نگاه در نقد نظریه متکلمان می‌نویسد: "نظام جهان هستی منطبق بر سنت الهی است، یعنی تمام حرکات و سکونات این هستی از اراده الهی نشأت گرفته است و طبق برنامه‌ای از پیش تعیین شده در حال گذار به سوی سرانجام خویش است. لذا اگر کسی سببیت و رابطه ضروری میان علت و معلول را انکار کند در واقع سنت الهی را که به تصریح قرآن هیچ تغییر و تبدیلی در آن راه ندارد را انکار نموده است. اینک اشاعره می‌گویند خداوند عادت خویش را توسط این اسباب جاری می‌کند و این اسباب بنفسه تأثیری در مسببات ندارند، سخنی نادرست و دور از حکمت است و بلکه مبطل حکمت الهی می‌باشد، چراکه ممکن است مسببات بتوانند، همچنانکه از این اسباب ایجاد می‌شوند، از غیر آنها نیز ایجاد شوند، لذا چه حکمتی در ایجاد آنها توسط این اسباب خاص باقی خواهد ماند." (ابن رشد، ۱۹۹۸م: ۱۶۷)<sup>۱۷</sup>

#### ۵. علیت و قاعده الواحد

قاعده مشهور الواحد که در واقع در پی بیان چگونگی ارتباط کثیر با واحد مطرح شده است (میرداماد، ۱۳۷۴: ۷۷)، از قواعد چالش‌برانگیزی است که ارتباط بسیار نزدیکی با اصل علیت و قواعد مرتبط با آن دارد. از جمله این قواعد قاعده سنخیت

علت و معلول است. این ارتباط چنان مستحکم است که به تعبیر استاد مطهری حکما وقتی می‌خواهند این قاعده یعنی سنخیت میان علت و معلول را دقیق بیان کنند به این صورت می‌گویند که صدور کثیر از واحد و صدور واحد از کثیر محال است و در واقع یکی از جنبه‌های این اصل را بیان می‌کند (عبودیت، ۱۳۸۷: ۱۸۳).

چالش‌انگیزی قاعده الواحد چنان عمیق بوده است که مخالفان و مدافعان بسیار سرسختی از میان فیلسوفان و متکلمان یافته است (طوسی، ۱۴۰۵: ق: ۸۸؛ فاضل مقداد، ۱۴۰۵: ق: ۱۶۹-۱۷۰). این مخالفت‌ها تا به جایی بوده است که فیلسوفانی مانند ابن‌رشد این قاعده را در حد یک خرافه پنداشته، از فیلسوفان زبردستی چون فارابی و ابن‌سینا اظهار تعجب می‌کند. او معتقد است اینان بودند که برای نخستین بار چنین خرافه‌ای را مطرح کردند و دیگران هم از آنان تقلید کرده، چنین عقیده‌ای را به فلاسفه نسبت دادند<sup>۱۸</sup>. برخی مدافعان این قاعده، علاوه بر آنکه مفاد این قاعده را از اولیات عقلی و بی‌نیاز از برهان می‌دانند (سبزواری، ۱۳۸۳: ۲۳۴؛ شهرزوری، ۱۳۸۳: ۳۳۴؛ همو، ۱۳۷۲: ۳۲۵؛ کاتبی قزوینی، ۱۳۵۳: ۱۹۹)، صدور کثیر از واحد را محال دانسته (سهروردی، ۱۳۷۳: ۱۲۵)، آن را مستلزم اجتماع نقیضین می‌دانند (ابن‌سینا، ۱۳۷۱: ۲۵۳؛ دشتکی شیرازی، ۱۳۸۲: ۲۲۹). آنان معتقدند این عدم صدور نه از روی عجز خداوند متعال است که از روی عدم قابلیت قابل است (اهری، ۱۳۵۸: ۱۴۵) و در واقع هم وحدت و هم کثرت به خداوند باز می‌گردد لکن بازگشت کثرت به او بالعرض است (نصیرالدین طوسی، ۱۳۶۳: ۱۶).

به هر تقدیر این قاعده در دو چهره، در فلسفه اسلامی نمود یافته است:

الواحد لا یصدر الا عن الواحد

الواحد لا یصدر عنه الا الواحد

این دو چهره قاعده، یکی با نگاه به وحدت معلول و دیگری با نگاه به وحدت علت

مطرح شده‌اند و برای به دست آوردن اندیشه‌ای منسجم پیرامون آن لازم است در گستره‌ای مناسب و مجالی فراخ به بررسی آن پرداخت لکن به اجمال عرض می‌شود که سخن اصلی در این دو قاعده که موجب چالش‌های فراوانی میان فیلسوفان و متکلمان شده است، مفهوم واحد در این قاعده و مصداق آن می‌باشد لذا بهتر آن است برای فهم دقیق‌تر تاثیرگذاری تفاسیر مختلف از معنای وحدت در این قاعده، تنها نگاهی اجمالی به چهره اول این قاعده داشته باشیم.

در تفسیر قاعده «الواحد لایصدر الا عن الواحد» سه رای وجود دارد:

گروهی از فیلسوفان با دفاع مطلق از این قاعده ادعا نموده‌اند که صدور معلول واحد از علت متعدد به صورت مطلق جایز نیست؛ خواه وحدت آن معلول شخصی باشد یا نوعی. از فیلسوفان مشهور حامی این عقیده می‌توان از میرداماد نام برد (میرداماد، ۱۳۵۶: ۳۶۸).

این تفسیر از قاعده علیت در نگاه متکلمین با توجه به تفسیرهای مختلف آن از طرد و قبول‌های برخوردار شده است که پرداختن به آن از حوصله این نوشتار خارج است (نصیرالدین طوسی، ۱۴۰۵: ۲۳۶).

برخی گفته‌اند مقصود از وحدت در این قاعده، وحدت شخصی است (مصباح، ۱۴۰۵ق: ۲۴۴-۲۴۵) و برخی دیگر گفته‌اند مفهوم وحدت در این قاعده، وحدت نوعی است (همان، ص ۲۴۵).

در مورد این تحلیل و تفسیر در میان فیلسوفان مسلمان وحدت نظری وجود ندارد: گروهی بر این باورند که اگر معلول از چنین وحدتی (وحدت نوعی) برخوردار باشد دیگر نمی‌توان از این قاعده، دفاعی شایسته و قابل قبول ارائه داد و بلکه قابل دفاع نخواهد بود (سهروردی، ۱۳۵۵: ج ۱، ص ۳۷۹-۳۸۰؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م: ج ۲، ص ۲۱۱).

گروهی دیگر گرچه به صورت مطلق ادعا نموده‌اند که استناد واحد بالنوع به علل متعدد جایز نیست بلکه با تقسیم علت به دو دسته علل هستی بخش و علل غیرهستی بخش به بیان حکمی خاص برای هر یک پرداخته‌اند (مصباح، ۱۴۰۵ق: ۲۴۳).  
با توجه به این تحلیل‌های گونه‌گون که بر اساس تفاسیر مختلف از چگونگی وحدت معلول ارائه شده است، باید گفت این قاعده به شکل عمیقی با مسئله علیت در ارتباط است، در واقع حکمی از احکام علیت را بیان می‌کند.

#### ۶. علیت و مساله وحدت وجود

گرچه برای تبیین این رابطه نیاز به بحث مفصل پیرامون مسائل مختلف هستی‌شناسی فلسفی و عرفانی چون وحدت وجود، تشکیک وجود، مفهوم وحدت و کثرت، اعتبار، جعل و غیره می‌باشد لکن در راستای موضوع این مقاله یعنی تبیین حیظه گسترده اصل علیت، همین اشارت اجمالی به چالش میان حوزه‌های مختلفی هستی‌شناسی اسلامی - که بسیاری از آن نشات گرفته از این موضوع است - کافی می‌نماید. با توجه به این مطلب باید گفت عرفان اسلامی به دلیل تفسیر خاص و نگاه خاص خویش به هستی و تعبیرات مختلفی که از رابطه میان واجب و ممکنات مطرح نموده‌اند، در معرض نقدهای و اشکالات گوناگونی واقع شده است؛ از جمله آنها این است که - لا اقل - طبق بیان برخی عرفا غیر واجب اعتباری محض است (ابن‌ترکه، ۱۳۶۰: ۳۲؛ ابن‌عربی، [بی‌تا]):  
۹۰/۱؛ ابن‌فناری، ۱۳۶۳: ۲۴۷-۲۴۸؛ و نیز: خادمی، ۱۳۸۸: ۱۴۶).

این نگاه خاص که از آن با "وحدت شخصی وجود" نیز یاد شده است، به یک معنی انکار اصل علیت را در بر دارد؛ زیرا که دیگر کثرتی در عالم نیست تا علت و معلولی باشد. به دیگر سخن هنگامی که ماهیات ممکن، وهمی تلقی شده، اعتباری محض باشند، دیگر جایی برای سخن گفتن از معلول و علت هستی‌بخش آن نخواهد ماند.



با همین اشاره اجمالی، آشکار است که اصل علیت با مسائل مهم عرفانی نیز ارتباطی وثیق دارد.

### نتیجه

در ابتدای این بررسی نهائی لازم است تأکیدی دوباره بر این نکته شود که این مقاله تنها در پی تبیین گستره بسیار وسیع مسئله علیت است، گستره‌ای که موضوعات بسیار مهم کلامی، فلسفی و عرفانی را شامل می‌شود؛ لذا به همین اشاره و بررسی اجمالی مسائل مختلف مرتبط با علیت اکتفا نموده است. با توجه به این نکته باید گفت: رابطه علی، تنها یک بحث نظری صرف نیست بلکه با فهم دقیق این قاعده به چگونگی روابط و احکام میان اشیا و موجودات پی خواهیم برد و دیگر نخواهیم پذیرفت که هیچ ضرورتی میان اشیائی که علت و معلول نام گرفته‌اند وجود ندارد و با این اشکال مواجه نخواهیم شد که چگونه می‌توان به درستی و با قاطعیت و کلیت حکم نمود که شیئی از شیء دیگر صادر می‌شود و سنخیت میان علت و معلول، امری قابل فهم خواهد بود و با توجه به این سنخیت دیگر نخواهیم پذیرفت که صدور هر معلولی از هر علتی ممکن است و خواهیم پذیرفت وجود معلول با وجود علتش ضرورت می‌یابد، و با قاطعیت به وجود احکامی کلی حکم خواهیم کرد و اینکه قضیه «معلول واحد از علت واحد صادر می‌شود» قضیه‌ای صادق و قابل فهم خواهد بود و معیت میان فاعل و فعل و محرک و متحرک، بدون هیچ جبری، پرواضح و پر معنی خواهد بود و غایت‌مندی عالم و افعال بی‌مفهوم نخواهد بود و گزاف از صحنه گیتی به کلی به در خواهد شد. لذا:

۱. علیت با مسائل مختلف کلامی، فلسفی و عرفانی ارتباطی وثیق دارد.

۲. قانون علیت یکی از وثیق‌ترین سنن الهی است.

۳. حکمت الهی مقتضی پذیرش قانون علیت است.
۴. اختیار انسان با قانون علیت سازگار است.
۵. پذیرش ضرورت علی، خارج شدن از عمومیت اراده الهی نیست.
۶. تفسیر اشاعره از علیت، با حکمت و سنت الهی در تعارض است.
۷. معجزه نافی علیت نیست.
۸. قاعده الواحد با مسئله علیت ارتباطی وثیق دارد.

### پی‌نوشت‌ها

۱. واجب است که دانسته شود حادثه‌ای که واقع می‌شود به اراده الهی است، چرا که قابل تصور نیست که در دنیا و آخرت شیئی که مراد الهی نبوده، واقع شود، خواه نفع و ضرر باشد یا روزی و یا طاعت و یا معصیت و یا هر چیز دیگری و دلیل آن این است که اگر خداوند اراده امری کرده باشد و در عین حال کسی دیگر اراده‌ای غیر اراده خداوند داشته باشد و این اراده واقع شود، این دلیل ضعف خداوند خواهد بود. (باقلانی، [بی‌تا]: ص. ۴۳-۴۴).
۲. تمامی موجودات مراد خداوند متعال می‌باشند، بر خلاف نظریه معتزله؛ چراکه همچنان که بیان داشتیم خداوند خالق تمامی موجودات است و گذشت که خالق شیء، در واقع ایجاد آن را اراده نموده است و همچنین وقتی دانستیم که ایمان از کافر ایجاد نمی‌شود، لذا ایجاد یافتن آن از کافر محال خواهد بود و البته خداوند به محال بودن آن آگاه است و روشن است که هرکه عالم به محال بودن شیئی باشد ایجاد آن، مرادش نخواهد بود لذا محال است که خداوند ایمان را از کافر اراده نموده باشد. (فخر رازی، ۱۴۰۵ق: ۳۳۴).
۳. در تعریف عادت نوشته‌اند: العادة عبارة عن الامر المُستمرّ المُشاهد مراراً: عادت عبارت از امری که بارها به صورت بی در پی دیده شده است (طوسی، ۱۹۹۰م: ۳۰۶).
۴. غزالی از شیوه عام مکتب اشعری پیرامون علیت، خارج نشده است (نقیسه، ۲۰۱۰م: ۱۳۴).
۵. وی از شش سبب "قطعی، ظنی، وهمی، حسنی، فقهی و عقلی" سخن به میان آورده است (غزالی، ۱۴۰۶ق: ج ۴، ۲۸۲-۲۸۴؛ و نیز: مرزوقی، [بی‌تا]: ص ۱۰۷-۱۱۱).
۶. صاحب قواعد المرام می‌نویسد: باری تعالی تمامی طاعات را اراده نموده است و هیچ یک از معاصی مراد وی نیستند، بر خلاف اشعریه؛ و ما در اثبات عقیده خویش ادله عقلی و نقلی داریم (ابن میثم بحرانی، ۱۴۰۶ق؛ ابوالقاسم بن محمدحسن، ۱۳۸۸).
۷. و ما جن و انس را نیافریدیم مگر برای آنکه ما را عبادت نمایند (ذاریات: ۵۶)
۸. و غیر از این امر نشده بودند که خدا را مخلصانه عبادت کرده، دین راستین را تبعیت کنند (بینه: ۵)

۹. و فرزندان را از ترس فقر نکشید... که همه این کارها گناهانی است که پروردگارت نمی‌پسندد (اسراء: ۳۸)
۱۰. او معتقد است "موقعی که کتاب مقدس می‌گوید... نابینایان به وسیله ایمان درمان یافته‌اند، ما نباید به این سخن و به سخنانی از این قبیل... توجهی داشته باشیم. این سخنان یا سخنانی مشابه آن یا سخنانی شاعرانه [است و] یا به عقاید و تعصبات خاص نویسنده بستگی دارند. ما باید کاملاً مطمئن باشیم که هر حادثه‌ای که در کتاب مقدس آمده است باید مثل هر چیز دیگر الزاماً طبق قانون طبیعت روی داده باشد و اگر بر اثر شرایطی خاص معلوم شود که این رویدادهای کتاب مقدس با نظام طبیعت متعارضند یا نمی‌توان آنها را از آن استنتاج کرد، باید یقین داشته باشیم که بی‌دینان آن را در کتاب مقدس وارد کرده‌اند زیرا هرچه که خلاف طبیعت باشد خلاف عقل و هر چیز که خلاف عقل باشد بوج و لغو است." (دورانت، ۱۳۹۰: ۷۱۷)
۱۱. بیشتر متکلمان شیعه معجزه را فعل خداوند می‌دانند. (رک: مفید، [بی‌تا]: ج ۱۰، ص ۳۷؛ ابوصلاح حلبی، ۱۳۶۳: ۱۰۴؛ علم‌الهدی، ۴۱۱ق: ۳۲۸)
۱۲. البته باید تاکید کرد که در قرآن کریم مراحل بالاتری از معرفت نیز نسبت به افعال اختیار انسانی ذکر شده است "زیرا گاهی کار آنان را ضمن اسناد به آنها، به خدای سبحان نسبت می‌دهد... و ما رَمِيتَ اذ رَمِيتَ و لکن الله رمی (انفال: ۱۷)؛ گاهی بالاتر از این، اصل کار را رأساً از دیگران سلب کرده و تنها از آن خداوند می‌داند؛ فلم تقتلونهم و لکن الله قتلهم (انفال: ۱۷)" (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ج ۱۲، ص ۷۹)
۱۳. وی لازمه قول به ضرورت علی را تعارض میان این اصل و اصل اختیار می‌داند و می‌نویسد: "عقل منصف اگر خودش باشد و به وجدان خود رجوع کند در می‌یابد که آنگاه که عملی را از روی اختیار انجام می‌دهد همو قادر بر ترک آن نیز هست... و اصل علیت و قاعده ترجیح بلا مرجح، علمی بیش از این را افاده نخواهد کرد یعنی علم وجدانی به اختیار و توانایی بر فعل و ترک" (برنجکار، ۱۳۸۳: ۱-۲؛ به نقل از: محمدباقر بن محمداکمل وحید بهبهانی، رساله جبر و اختیار، ص ۴۶۹)
۱۴. محقق نائینی در درس‌های خارج اصولشان، قانون علیت ضروری را شامل افعال اختیاری نمی‌داند. (خوئی، ۴۱۹ق: ج ۱، ص ۱۹۱؛ نائینی، ۴۰۴ق: ج ۱، ص ۱۳۲)
۱۵. وی می‌گوید: آنچه محال است وجود فعل بدون سبب و فاعل است اما صدور فعل اختیاری از فاعل، بدون مرجح محال نیست زیرا فعل اختیاری از طریق اعمال قدرت انسان در خارج محقق می‌شود (خوئی، [بی‌تا]: ج ۲، ص ۴۷)
۱۶. مقصود از سنت الهی قوانین کلی و تغییرناپذیری است که در روابط میان پدیده‌های جهان حکمفرما است.
۱۷. وی در جایی دیگر می‌نویسد: "بس هرگاه که ما می‌گوییم واجب است که در این عالم نظامی خاص باشد که متقن‌تر و تام‌تر از آن پیدا نمی‌شود و اینکه ترکیبات و روابط بین موجودات محدود و مقدر می‌باشند، و ایجاد موجودات از این اسباب واجب و این رابطه دائمی است، دیگر ممکن نخواهد بود که این چنین نظامی به صورت اتفاق ایجاد شده باشد... و به همین نکته در این آیه اشاره شده است: صنع الله الذی اتقن کل شیء (نمل: ۸۸)" (ابن‌رشد، ۱۹۹۸م: ۱۶۸)
۱۸. العجب کل العجب کیف خفی هذا علی ابی نصر و ابن سینا لانهما اول من قال هذه الخرافات فقلدهما الناس و نسبوا هذا القول الی الفلاسفة (ابن‌رشد، ۱۹۹۳م: ۱۴۵).

### کتابنامه

۱. ابن بابویه، علی بن محمد. (۱۳۷۲). *عیون اخبار الرضا*. ترجمه حمیدرضا مستفید. علی اکبر غفاری. ج ۱. تهران: نشر صدوق
۲. ابن ترکه، علی بن محمد. (۱۳۶۰). *تمهید القواعد*. با تصحیح جلال الدین آشتیانی. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران
۳. ابن رشد، محمد بن احمد. (۱۹۹۳م). *تهافت التهافت*. بیروت: دارالفکر اللبنانی
۴. \_\_\_\_\_ (۱۹۹۸م). *الكشف عن مناهج الادلة فی عقائد الملة*. با مقدمه محمدعابد جابری. بیروت: مرکز دراسات الوحدة العربية
۵. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۷۱). *المباحثات*. قم: بیدار
۶. ابن عربی، محمد بن علی. (بی تا). *الفتوحات المکیة*. ج ۱. بیروت: دار صادر
۷. ابن فناری، محمد بن حمزه. (۱۳۶۳). *مصباح الانس*. با تعلیقات حسن حسن زاده آملی. [بی جا]: فجر
۸. ابن میثم بحرانی، میثم بن علی. (۱۴۰۶ق). *قواعد المرام فی علم الکلام*. تحقیق سید احمد حسینی. چاپ دوم. قم: مکتبه آیه الله العظمی المرعشی
۹. ابن نوبخت، ابراهیم بن نوبخت. (۱۴۱۳ق). *الیاقوت فی علم الکلام*. قم: مکتبه آیه الله العظمی المرعشی
۱۰. ابوالقاسم بن محمدحسن، ۱۳۸۸. *رساله ای در اراده الهی*. مشهد: آستان قدس رضوی، بنیاد پژوهشهای اسلامی
۱۱. ابوصلاح حلبی، تقی الدین بن نجم. (۱۳۶۳). *تقریب المعارف فی الکلام*. [قم: بی نا]
۱۲. اشعری، علی بن اسماعیل. (۱۳۹۷ق). *الایاتة عن اصول الدیانة*. بیروت: دارالانصار
۱۳. \_\_\_\_\_ (بی تا). *اللمع فی الرد علی الزیغ و البدع*. تحقیق حموره غرابه، المکتبه الازهریه
۱۴. الهبداشتی، علی. (۱۳۹۰). *توحید و صفات الهی: درسنامه کلام تخصصی*. قم: دانشگاه قم
۱۵. اهری، عبدالقادر بن حمزه. (۱۳۵۸). *الاقطاب التطیبة او البلغة فی الحکم*. تهران: انجمن فلسفه

ایران

۱۶. باقلانی، محمد بن طیب. (بی تا). *الانصاف فیما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به باقلانی*. مکتبه الازهریه للتراث

۱۷. پترسون، مایکل. (۱۳۸۸). *عقل و اعتقاد دینی: درآمدی بر فلسفه دین*. ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی. چاپ هشتم. تهران: طرح نو

۱۸. تیچمن، جنی و کاترین اوانز. (۱۳۸۹). *فلسفه به زبان ساده*. ترجمه اسماعیل سعادت. چاپ سوم. تهران: سهرودی

۱۹. جرجانی، علی بن محمد. (۲۰۰۸م). *شرح المواقف*. ج ۱. قاهره: دارالبصائر

۲۰. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۴). *تبیین براهین اثبات خدا*. چاپ چهارم. قم: مرکز نشر اسراء

۲۱. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۶). *تسنیم*. ج ۱۲. قم: مرکز نشر اسراء

۲۲. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۶). *تفسیر موضوعی قرآن*. ج ۱. چاپ هفتم. قم: مرکز نشر اسراء

۲۳. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۹). *انسان از آغاز تا انجام*. گردآوری و تنظیم سید مصطفی

موسوی تبار. قم: مرکز نشر اسراء

۲۴. حسن زاده آملی، حسن. (۱۳۷۵). *هزار و یک کلمه*. ج ۱. چاپ دوم. قم: دفتر تبلیغات اسلامی

حوزه علمیه قم

۲۵. خادمی، عین الله. (۱۳۸۲). *علیت از دیدگاه متکلمان مسلمان*. قم: بوستان کتاب

۲۶. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۸). *علیت از دیدگاه فیلسوفان مسلمان و فیلسوفان تجربه گرا*. قم:

بوستان کتاب

۲۷. خوئی، ابوالقاسم. (بی تا). *محاضرات فی اصول الفقه*. ج ۲. قم: امام موسی صدر

۲۸. \_\_\_\_\_ (۱۴۱۹ق). *اجود التقریرات*. ج ۱. قم: موسسه صاحب الامر (عج)

۲۹. دشتکی شیرازی، غیاث الدین منصور. (۱۳۸۲). *اشراق هیاکل*. تحقیق علی اوجبی. تهران: نشر

میراث مکتوب

۳۰. دورانت، ویل. (۱۳۹۰). *تاریخ تمدن*. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی

۳۱. ربانی گلپایگانی، علی. (۱۳۸۲). *درآمدی بر علم کلام*. چاپ سوم. قم: دارالفکر

۳۲. سبزواری، هادی بن مهدی. (۱۳۸۳). *اسرار الحکم*. تصحیح کریم فیض. قم: مطبوعات دینی
۳۳. سهروردی، یحیی بن حبش. (۱۳۷۳). *حکمة الاشراق*. به تصحیح هانری کرین. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی
۳۴. \_\_\_\_\_ (۱۳۵۵). *المشارع والمطارحات* (از مجموعه مصنفات شیخ اشراق). به تصحیح و مقدمه هنری کرین. ج ۱. تهران: انجمن شاهنشاهی فلسفه ایران
۳۵. شهرزوری، محمد بن محمود. (۱۳۸۳). *رسائل الشجرة الالهية في علوم الحقايق الربانية*. تهران: مؤسسه حکمت و فلسفه ایران
۳۶. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۲). *شرح حکمة الاشراق*. تهران: مؤسسه مطالعات فرهنگی
۳۷. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۵۴). *المبدأ و المعاد*. با مقدمه و تصحیح سید جلال الدین آشتیانی. پیشگفتار سید حسین نصر. تهران: انجمن فلسفه ایران
۳۸. \_\_\_\_\_ (۱۳۶۰). *الشواهد الربوبية*. با حواشی ملاهادی سبزواری. تصحیح و مقدمه سید جلال الدین آشتیانی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی
۳۹. \_\_\_\_\_ (۱۹۸۱م). *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*. چاپ سوم. ج ۲. بیروت: دار احیاء التراث العربی
۴۰. طباطبائی، محمدحسین. (بی تا). *اعجاز از نظر عقل و قرآن*. قم: نشر فاخته
۴۱. طوسی، علاءالدین. (۱۹۹۰). *تهافت الفلاسفة*. بیروت: دارالفکر اللبانی
۴۲. عبودیت، عبدالرسول. (۱۳۸۷). *فلسفه مقدماتی: برگرفته از آثار استاد شهید مرتضی مطهری*، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (قدس سره)
۴۳. علامه حلی، حسن بن یوسف. (۱۴۰۷ق). *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*. تحقیق حسن حسن زاده آملی. قم: مؤسسه نشر اسلامی
۴۴. علم الهدی، علی بن حسین. (۱۴۱۱ق). *الدخیره فی علم الکلام*. قم: مؤسسه النشر الاسلامی
۴۵. غزالی، محمد بن محمد. (بی تا). *تهافت الفلاسفة*. چاپ هفتم. بیروت: دارالمعارف
۴۶. \_\_\_\_\_ (۱۴۰۶ق). *احیاء علوم الدین*. ج ۴. بیروت: دارالکتب العلمیة

۴۷. \_\_\_\_\_ (۱۹۹۵م). *المستصنفی من علم الاصول*. تصحیح محمدیوسف نجم. ج ۱. بیروت: دارصادر
۴۸. فاضل مقداد، مقداد بن عبدالله. (۱۴۰۵ق). *ارشاد الطالبین الی نهج المسترشدین*. تحقیق مهدی رجائی، قم: مکتبه آیه الله المرعشی العامة
۴۹. فخر رازی، محمد بن عمر. (۱۴۰۵ق). *تقد المحصل*. بیروت: دارالاضواء
۵۰. قاضی عبدالجبار بن احمد. (بی تا). *المغنی فی ابواب التوحید و العدل*. ج ۶. مصر: وزارة الثقافة و الارشاد القومي، المؤسسة المصرية العامة
۵۱. کاتبی قزوینی، علی بن عمر. (۱۳۵۳). *حکمة العین و شرحه*. میرک بخاری (شارح). مشهد: دانشگاه فردوسی
۵۲. کلینی، محمد بن یعقوب کلینی. (۱۴۱۳ق). *اصول الکافی*. ج ۱. بیروت: دارالاضواء
۵۳. مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق). *بحار الانوار*. ج ۴. چاپ دوم. بیروت: مؤسسة الوفا. دار احیاء التراث العربی
۵۴. محمدرضایی، محمد. (۱۳۸۸). مقاله "برهان نظم" (از کتاب جستارهایی در کلام جدید) تهران: سمت، قم: دانشگاه قم
۵۵. مرزوقی، ابوعرب. (بی تا). *مفهوم السببیه عند الغزالی*. تونس: دار بوسلامة
۵۶. مصباح، محمدتقی. (۱۴۰۵ق). *تعلیقه علی نهایة الحکمة*. قم: مؤسسة فی طریق الحق
۵۷. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۸). *معارف قرآن*. قم: مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره)
۵۸. (۱۹۹۸م). *موسوعة مصطلحات علم الکلام الاسلامی*. ج ۱. بیروت: مکتبه لبنان ناشرون
۵۹. مفید، محمد بن محمد. (بی تا). *النکت الاعتقادیه* (از مجموعه مصنفات الشیخ المفید). ج ۱۰. [بی جا]: المؤتمر العالمی بمناسبة ذکری الفقیه الشیخ المفید
۶۰. مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۶). *پیام قرآن*. ج ۷. چاپ ششم. تهران: دار الکتب الاسلامیه
۶۱. میرداماد، محمد بن محمد. (۱۳۵۶). *القیسات*. تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل (شبعه تهران)، دانشگاه تهران
۶۲. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۴). *نبراس الضیاء و تسواء السواء فی شرح باب البداء و*

- اثبات جدوی الدعاء. قم، تهران: میراث مکتوب، انتشارات هجرت
۶۳. نائینی، محمدحسین. (۱۴۰۴ق). *فوائد الاصول*. تقریر محمدعلی کاظمی خراسانی. ج ۱. قم: مؤسسه النشر الاسلامی
۶۴. نفیسه، محمود محمد عید. (۲۰۱۰م). *مبدأ السببية في الفكر الاسلامي في العصر الحديث*. بیروت: دارالنوادر
۶۵. نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد. (۱۴۰۵ق). *مصارع المصارع*. تحقیق حسن معزی. قم: مکتبه آیه الله المرعشی
۶۶. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۹ق). *الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد*. نجف: جمعیه منتدی للنشر
۶۷. \_\_\_\_\_ (۱۳۶۳). *تصورات یا روضة التسليم*. تهران: نشر جامی

### مقاله نامه

۱. برنجکار، رضا، ۱۳۸۳، نقد اصولیان بر علیت فلسفی، خردنامه (ویژه نامه روزنامه همشهری)، ۱۲، خرداد
۲. \_\_\_\_\_، اختیار و علیت از دیدگاه ملاصدرا و اسپینوزا، فصلنامه علمی پژوهشی انجمن معارف اسلامی ایران، سال اول، شماره چهارم



## هماهنگی عقل و نقل در مسأله توحید صفاتی از دیدگاه ملاصدرا

علی محمد ساجدی<sup>۱</sup>

فاطمه زارع<sup>۲</sup>

### چکیده

پرسش اصلی تحقیق حاضر چگونگی هماهنگی میان عقل و نقل در مسأله توحید صفاتی در منظومه فلسفی ملاصدرا است. پس از تبیین هماهنگی عقل و نقل از دیدگاه صدرا، و با ذکر پیشینه ای از آراء متکلمان (اشاعره و معتزله) در خصوص رابطه میان ذات و صفات الهی و گذری نیز به آراء ابن سینا در این موضوع، به اندیشه های صدرا در باب توحید صفاتی روی آورده، برهان وی بر نظریه "عینیت ذات و صفات" را که عمدتاً بر محوریت برهان صدیقین و قاعده عقلی «بسیط الحقیقه» استوار است بیان، و استناد به آیات مربوطه را معلوم نموده ایم. آیات مورد استناد همگی دال بر این است که خدا وجود محض بوده، و واجد جمیع کمالات وجود است. همچنین، با نظر به قواعد فوق، صدرا با تحلیل دقیقی نشان می دهد که کثرت اوصاف کمالی خداوند با وحدت و بساطت ذاتش همخوانی داشته، و از ناحیه کثرت صفات، کثرت و

drsajedi@yahoo.com

fatemeh\_zare20@ymail.com

۱. عضو هیئت علمی دانشگاه شیراز

۲. دانش آموخته ارشد فلسفه و کلام اسلامی از دانشگاه شیراز.

ترکیبی در ساحت قدس ربوبی پدید نمی آید. ادله عقلی ملاصدرا مبنی بر عینیت ذات و صفات که جمعا ۵ دلیل از مجموعه آثار وی استخراج، و در پی مباحث فوق مطرح شده است، همگی با کلام نورانی مولی الموحدین امام علی علیه السلام که؛ کمال توحید را نفی صفات از او می داند مهر تأیید خورده، و تأثیر پذیری صدرا از آموزه های بلند خداشناسی در نهج البلاغه و سایر جوامع روایی را نمایان می سازد. در پایان نیز به تناسب بحث از صفات به ذکراقسام صفات و نیز طرح مسئله تشبیه و تنزیه جهت نشان دادن اصل امکان شناخت صفات در حدود کارایی عقل بشری همراه با ادله عقلی و نقلی صدرا پرداخته ایم.

واژگان کلیدی: قرآن، نهج البلاغه، ملاصدرا، توحید صفاتی، برهان صدیقین، قاعده بسیط الحقیقه



#### مقدمه

چنان که می دانیم؛ از جمله دغدغه های مهم اندیشمندان اسلامی - از دیرباز - مسأله چگونگی رابطه میان عقل و دین یا رابطه دست آوردهای بشری با کلام وحی بوده است. به ویژه، در جهان اسلام رابطه عقل و وحی آرای فقیهان، متکلمان و فیلسوفان را به سوی خود جلب کرده است به گونه ای که؛ موجب شده هر یک به گونه ای و از زاویه خاص، به این مهم پرداخته، و اظهار نظر کنند.

فیلسوفان مسلمان پیوسته کوشیده اند تا با بهره گیری از خرمن پرفیض معارف دینی، زوایای تاریک اندیشه های فلسفی خود را روشن نموده، با توجه به حقایق فلسفی، فهمی دقیق تر از دین ارائه دهند، و به تبیینی معقول از ارکان دین برسند. این تلاش ها در اوایل قرن یازدهم هجری توسط صدرالمتألهین به اوج خود می رسد به طوری که او، آفت اندیشه اسلامی را دوری از آیات می داند و همواره سعی دارد با

تأملات عقلی، چهره علمی گزاره های دینی را نمایان سازد او به تعامل دو جانبه قرآن و حکمت می اندیشد از این رو در کتب فلسفی خود از آیات مدد می گیرد و در تفسیر قرآن حکیمانه سخن می گوید. علاوه بر این، صدرالمتألهین در بسیاری از موارد، به صورت صریح و روشن دیدگاه خود را در مورد رابطه عقل و دین بیان کرده، و عدم تنافی میان آن دو را مورد تأکید قرار داده است: «منزه است شریعت پاک حقه الهیه از این که احکام و آموزه های آن، با معارف یقینی ضروری ناسازگار باشد و نابود باد فلسفه ای که قوانین آن با کتاب و سنت سازگار و همراه نباشد.» (صدرالدین، ۱۹۸۱: ج ۸، ص ۳۰۳ و همو، ۱۳۷۹: ج ۱، ص ۲۶) وی بر این باور بود که حکمت راستین و فلسفه واقعی فلسفه ای است که در خدمت وحی باشد، و اصولاً فیلسوفانی را که سخنی خلاف سخن دین داشتند، فیلسوف نمی دانست و می گفت: «من لم یکن دینه دین الانبیاء ﷺ فلیس من الحکمة فی شیء»؛ فیلسوفی که دینش دین پیامبران نباشد، بهره ای از حکمت نبرده است. (همو، ۱۹۸۱: ج ۵، ص ۲۰۵)

از دیدگاه ملاصدرا کلام خداوند و پیامبر دو منبع اصلی برای نیل به معارف الهی است و به تعبیر او نور و علم و حکمت از چیزی جز چراغ نبوت اقتباس نمی شود. (همان، ۱۷۶) او با این عقیده خطاب به اهل علم می گوید پس تو ای عالم تا وقتی که آموخته هایت از چراغ نبوت اقتباس نشده باشد عالم حقیقی نیستی بلکه در نام و به صورت مجازی عالم هستی. (همان، ۱۵۵)

حال با توجه به این که بررسی هماهنگی عقل و دین در اصول و مبانی و آموزه های دینی دارای دامنه گسترده و افق وسیعی است. اما، آن چه کانون توجه نگارندگان قرار گرفته است دیدگاه ملاصدرا درباره نحوه سازگاری عقل و دین در مسأله توحید صفاتی است:

مسأله صفات خدا و کیفیت اتصاف ذات اقدس ربوبی به اوصاف کمالیه و ارتباط

آن با توحید حقیقی و خالص پروردگار از اساسی ترین مسأله معرفتی در حوزه مبدأشناسی است که از دیرباز همواره معرکه آرای اصناف مختلف اندیشمندان اسلامی از مفسران، متکلمان و فیلسوفان و عرفا بوده است و منشأ بروز و ظهور اندیشه ها و عقاید گوناگون در این عرصه شده است.

بی شک مسأله توحید خداوند متعال و برخوردار بودن خداوند از اسما و صفات گوناگون باید به گونه ای مورد بحث واقع شود که نه منافات با کثرت صفات پیدا کند و نه صفات کثیر منافی با توحید تلقی گردد بنابراین ضرورت بحث و کاوش در این مسأله از آن جا نشأت می گیرد که چگونه می توان از سویی بر توحید اصرار ورزید که نفی هرگونه کثرت است و از دیگر سو به صفات گوناگون قائل شد که به ظاهر کثیر یا مستلزم کثرت اند؟ لذا، آنچه در پی می آید تبیین هماهنگی درادله عقلی و نقلی صدرا برای نشان دادن دغدغه های دینی این فیلسوف حکمت الهی در خصوص گره گشایی او از این مسأله غامض فلسفی است.

### نظری بر پیشینه تاریخی کیفیت اتصاف ذات واجب به اوصاف کمالی

۱. اشاعره معتقدند که صفات حقیقیه خداوند مانند: علم، قدرت، حیات، اراده، سمع و بصر و... قدیم و در عین حال زاید بر ذات واجب تعالی هستند، چنان که ابوالحسن اشعری می گوید: خداوند تعالی عالم است به علمی، قادر است به قدرتی، حی است به حیاتی، مرید است به اراده ای و متکلم است به کلامی، سمیع است به سمعی و بصیر است به بصری. او می گوید: این صفات ازلی و قائم به ذات اویند نه می توان گفت آن ها خود اویند و نه می توان گفت غیر اویند و نه می توان گفت نه اویند و نه می توان گفت نه غیر اویند. (شهرستانی، ۱۳۶۴: ۱۰۸)

و سعدالدین تفتازانی می گوید: نزد اهل حق یعنی - اشاعره - خداوند دارای

صفات اصلی زاید بر ذات است. او عالمی است که علم برای اوست، قادر است که قدرت برای اوست، حیّی است که حیات برای اوست، و چنین است در سایر صفات، مانند سمیع و بصیر و متکلم و جز این ها. (تفتازانی، ۱۴۰۹: ح ۴، ۶۹-۷۰)

و فخر رازی بیان می کند: ما-اشاعره- ثابت نمی کنیم مگردو امر ذات و نسبت را، مثلاً در وصف علم خدا، ذات، خداوند و نسبت عالمیت است و مدعی هستیم که این نسبت از ذات جدا است و عین ذات نیست، بلکه زاید بر ذات و موجود در ذات است. (فخر رازی، ۱۴۰۷: ج ۳، ۲۲۴)

اشاعره برای اثبات زیادت صفات بر ذات ادله ای را ذکر می کنند:

الف- خدای سبحان یا بنفسه عالم است و یا عالم به علمی است که مغایر با ذات اوست. شق نخست باطل است، زیرا لازمه اش آن است که ذات خداوند علم باشد و همان علم، عالم باشد در حالی که هرگز علم همان عالم و عالم همان علم نخواهد بود و این دو همواره مغایر و مباین یکدیگر می باشند بنابراین کسی که می گوید علم خداوند همان ذات خداوند است و صفات خداوند عین ذات اوست نمی تواند خداوند را عالم و قادر و مانند آن بخواند. بنابراین، شق دوم متعین می شود و آن این که بگوییم خداوند عالم به علمی است که زاید بر ذاتش است (ابوالحسن اشعری، بی تا: ۳۱)

نقد: حکم به محال بودن اتحاد صفت و موصوف برگرفته از آن چیزی است که در انسان و سایر موجودات ممکن الوجود می یابیم حتی در ممکنات در مواردی صفت و موصوف عین یکدیگرند مانند علم حضوری انسان به خودش. که در آن نفس، عین علم به خودش است و در عین حال عالم به خودش می باشد بنابراین دلیلی بر مغایرت صفت و موصوف وجود ندارد

ب- خدای سبحان یا بنفسه عالم است و یا عالم به علمی است که مغایر با ذات اوست. شق نخست باطل است زیرا مستلزم حمل شیء بر نفس خود است. بنابراین،

شق دوم متعین می شود و آن این که بگوییم خداوند عالم به علمی است که زاید بر ذاتش است. (جرجانی، ۱۳۲۵: ج ۸، ص ۴۶)

نقد: بحث از زاید نبودن صفات بر ذات یا عینیت صفات با ذات، از جهت مصداق است نه از جهت مفهوم، وگرنه متغایر بودن مفاهیم علم، قدرت و حیات با یکدیگر و با ذات امری روشن است و در صحت حمل، تغایر مفهومی موضوع با محمول کافی است و حمل واقعی درجایی است که موضوع و محمول از نظر مصداق متحد و از نظر مفهوم متغایر باشند (همان)

ج - عینیت صفات با ذات مستلزم این است که علم عین قدرت باشد و مفهوم آن دو یکی باشد در حالی که این ضروری البطلان است (همان)

نقد: در این دلیل مفهوم با مصداق خلط شده است و منشأ این دلیل آن ها عدم فرق بین مفهوم با مصداق است. (همان)

با قطع نظر از ضعف ادله اشاعره، مدعای آن ها مبنی بر زیادت صفات بر ذات دارای اشکال است زیرا صفات خداوند از دو حال بیرون نیست صفات خداوند یا معلولند و یا نه، اگر گفته شود آنها معلول چیزی نیستند و وجوب ذاتی دارند نتیجه اش آن است که هشت واجب الوجود بالذات (یک ذات و هفت صفت) درکار باشد و این برخلاف برهان هایی است که توحید واجب الوجود را اثبات می کند. اما اگر گفته شود: این صفات معلولند. می پرسیم آن ها معلول چیزی غیر از ذاتی که به آن ها متصف است، می باشند یا آن که معلول همان ذاتند؛ در فرض اول، این صفات وجوب گیری دارند و این وجوب گیری به یک واجب ذاتی غیر از واجبی که موصوف به یک صفات است منتهی می گردد و برهان های توحید واجب این فرض را نیز - همانند فرض سابق - ابطال می کند. افزون بر این که این فرض مستلزم آن است که واجب الوجود ذاتی در اتصافش به اوصاف کمال محتاج دیگری باشد و این امری محال است

در فرض دوم لازم می آید آفریننده این صفات درحالی که فاقد آن ها است تقدم علی بر آن ها داشته باشد و این نشدنی است علاوه براین که به مقتضای این فرض واجب الوجود در مرتبه ذات تهی از صفات کمال است حال آن که او وجود محض است و از هیچ وجود و کمال وجودی خالی نیست بنابراین چنین چیزی خلاف فرض است (طباطبایی، ۱۴۰۴: ۲۸۶)

۲. معتزله: متکلمین معتزلی قائل به نیابت ذات از صفاتند در واقع معتزله با این نظریه در صدد رد اعتقاد اشاعره مبنی بر اثبات صفات زاید بر ذات بودند اگر چه نفی صفات مورد اتفاق معتزله بود اما در فروع و جزئیات این مسأله تفاسیر مختلفی از سوی متکلمین معتزلی مطرح شده است که مهمترین آن ها عبارتند از:

نظریه واصل بن عطا: که صرفاً به انکار صفات می پرداخت زیرا به اعتقاد او اگر کسی معنا و صفتی قدیم را برای خداوند ثابت بداند به اثبات دو خدا پرداخته است و لازمه اثبات صفات قدیم برای خداوند تعدد خدایان است که امری محال است. (شهرستانی، ۱۳۶۴: ج ۱، ص ۶۰)

نظریه ابوالهذیل علاف: او در تحلیل مسأله صفات، به عینیت صفات الهی با ذات او رسیدگفتاری که از ابوالهذیل در این باره نقل شده چنین است: خداوند عالم است به علمی که علم او ذات اوست و قادر است به قدرتی که قدرت او ذات اوست و حی است به حیاتی که حیات او ذات اوست. بنابراین تقریر، صفات الهی، مثل علم مورد پذیرش است اما این صفات چیزی غیر از ذات نبوده بلکه عین ذاتند. (همان، ص ۶۴ و ابوالحسن اشعری، ۱۴۰۰: ۱۶۵)

نظریه ابوعلی جبّایی که به انکار صفات و نیابت ذات از صفات باور داشت و در بیان نظر خویش می گفت: «الباری تعالی عالم لذاته» یعنی خداوند برای عالم بودن به صفت علم نیازی ندارد بلکه او به ذات خویش عالم است و جاهل نیست

(شهرستانی، ۱۳۶۴: ج ۱، ص ۹۲ و ابوالحسن اشعری، ۱۴۰۰: ۱۶۵)

نظریه ابوهاشم جبایی: از نظر ابوهاشم خداوند لذاته عالم است بدین معنی که دارای حالتی است که آن حالت صفتی معلوم و ورای آن می باشد که او ذاتی موجود است. صفت با ذات شناخته می شود و نه به تنهایی. او بدین ترتیب احوالی را ثابت دانسته که صفاتی هستند نه معلوم و نه مجهول. یعنی آن که به خودی خود و به تنهایی به عنوان صفت شناخته نمی شوند، بلکه به همراه ذات به چنین عنوانی شناخته و دانسته می شوند. این وجوه نه به ذات بر می گردد و نه به عرضهایی که ورای ذات هستند. زیرا چنین چیزی موجب قیام عرض به عرض می شود. پس باید گفت که این وجوه، احوال هستند». (الشهرستانی، ۱۳۶۴: ج ۱، ۹۲)

دلیل معتزله بر ادعای خود مبنی بر نیابت ذات از صفات وحدت و بساطت ذات اقدس الهی است. آنان معتقدند که هر گاه گفته شود خداوند عالم است، ذات و صفتی مطرح می شود. اگر این صفت عالم بودن زائد بر ذات حق باشد، یعنی چیزی غیر از آن ذات، و برای آن عینیت و واقعیتی هم قائل شوند. پس اگر به قدیم بودن آن نظر داشته باشند به تعدد قدما گرائیده اند و از توحید که اصل مسلم اسلام است دور شده اند و این عین شرک است و اگر این صفت (علم) را زائد بدانند ولی به حدوث آن قائل باشند در این صورت ذات خدا را محل حوادث دانسته اند که این با بساطت ذات و غنای ذاتی منافات دارد (همان، ص ۵۷).

معتزله با این استدلال بر سر دو راهی قبول یا رد صفات خداوند قرار گرفتند؛ چرا که از یک طرف قبول صفت و واقعیت قائل شدن برای آن به هر حال با بساطت ذات منافات داشت، حال چه صفات را قدیم می دانستند چه حادث، و از طرف دیگر نفی صفات هم مستلزم عدول از ظاهر آیات و مواجبه با باور عامه بود. به همین دلیل بود که نظریه نیابت ذات از صفات مطرح کردند



اما پایه و اساس سخن متکلمین معتزله مبنی بر نیابت ذات از صفات مردود و باطل است زیرا لازمه آن، خالی بودن ذات واجب الوجود از صفات کمال است در حالی که واجب تعالی وجود محضی است که در بردارنده هر وجود و کمال وجودی می باشد (طباطبایی، ۱۴۰۴: ۲۸۷)

ابن سینا: او معتقد است صفات نسبت به ذات واجب که لحاظ می گردد تغایر مفهومی با یکدیگر ندارند حیات، علم، قدرت، اراده، و... همه از نظر مفهوم یکی هستند در کتاب مبدأ و معاد می گوید: «فبان المفهوم الحیات، و العلم و القدرت و الوجود و الارادة المقولات علی واجب مفهوم واحد و لیست لا صفات ذاته، ولا اجزا ذاته» یعنی: مفهوم حیات، علم، قدرت، جود و اراده و قتی برواجب تعالی اطلاق می شوند مفهوم واحدی دارند و صفات و اجزای متعدد برای ذات نیستند (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۲۱). و در الهیات نجات در فصلی تحت عنوان «فصل فی وحدانیه الاول بان علمه لا یخالف قدرته و ارادته و حیاته فی المفهوم بل ذلک کله واحد، لا تتجزأ لاحدی هذه الصفات ذات الواحد الحق» (همو، ۱۳۶۴، ۲۴۹) می گوید مغایرتی از حیث مفهوم بین علم، قدرت، اراده و حیات او نیست بلکه تمامی این ها واحدند این دیدگاه از سوی فلاسفه و متکلمان بعد از او نه تنها مورد قبول واقع نگردید بلکه به شدت مورد بی مهری قرار گرفت چنان که ملاصدرا در کتاب اسفار قول به اتحاد مفهومی صفات با ذات را رأیی نا صواب و غیر صحیح می شمارد و می گوید: «واعلم ان کثیرا من العقلاء المدققین ظنوا ان معنی کون صفاته عین ذاته هو ان معانیها و مفهوماتها لیست متغایرة بل کلها ترجع الی معنی الواحد و هذا ظن فاسد و هم کاسد» (صدرالدین، ۱۹۸۱، ج ۶، ۱۴۵). بسیاری از خردمندان اهل دقت چنین پنداشته اند که معنای عینیت ذات با صفات در خدای تعالی به این معنا است که معانی و مفاهیم مختلف صفات هیچ گونه تغایر و بیگانگی با هم ندارند لیکن این پنداری اشتباه و دیدگاهی نادرست است. سپس ادامه

می دهد که اگر الفاظ علم، قدرت، اراده، حیات و غیر این ها از مفاهیم دیگر با هم مترادف باشند یعنی؛ آن چه از یکی (علم) فهمیده می شود عین همان چیزی باشد که از دیگری (قدرت) مفهوم می گردد باید اطلاق یکی از صفات بر خداوند ما را از اطلاق سایر صفات بر او بی نیاز گرداند و به بیان دیگر چنان چه صفات در مورد خدا تغییر مفهومی نداشته باشد باید اطلاق یک صفت بار معنایی تمام صفات را داشته باشد و اطلاق سایر صفات بر او بدون فایده باشد و این امری است که فساد آن بین و ظاهر است بنابراین معنای صحیح عینیت ذات و صفات این است که همه صفات کمالی خداوند به یک وجود که همان وجود ذات باشد موجودند و ذات او تمایز وجودی از صفتی از صفات او ندارد.

#### برهان ملاصدرا بر اثبات صفات خداوند

به طور کلی دو راه برای اثبات صفات خداوند وجود دارد در یکی خود ذات دلیل بر صفات قرار گرفته است و در راه دیگر، مخلوقات آینه و مرآت صفات حق قرار گرفته اند.

اما این که خود ذات، برهان بر صفات قرار گیرد همان راهی است که مبنای برهان صدیقین بر اثبات واجب و وحدت واجب قرار گرفته است بنابراین او با برهان معروف به برهان صدیقین، هم وجود خداوند و وحدت او را اثبات می نماید و هم کمالات و اوصاف کمالی خداوند را. او در تبیین برهان صدیقین، اصولی را که بعضی از آن ها بدیهی یا قریب به بدیهی است در نظر می گیرد و بیان می کند: موجود یا ماهیت است و یا وجود و در این مرحله استدلال می کند که ممکن نیست که هر دو اصالت داشته باشند و متن واقع را تشکیل دهند بنابراین، یکی از آن ها اصیل و دیگری اعتباری است او اثبات می کند که آنچه اصالت داشته و متن عالم هستی را تشکیل می دهد

وجود است نه ماهیت. صدرا پس از اثبات اصالت وجود به این مسأله توجه می کند که حقیقت وجود در برابر عدم و ماهیت، یک حقیقت دارای مراتب است به این معنی که حقیقت وجود کثرت تباینی نداشته از وحدت برخوردار است و تکثراتی که می پذیرد تشکیکی و مراتبی است یعنی کثرتی که در وجود متصور است کثرتی است که به کمال و نقص و شدت و ضعف وجود مربوط است یعنی ما به الاختلاف همان ما به الاتحاد و به عبارت دیگر، کثرت عین وحدت و وحدت عین کثرت است همچنین او اثبات می کند که حقیقت وجود، قطع نظر از هر حیثیت تعلیلی یا تقییدی، واجب است نه ممکن. زیرا حقیقت وجود که در برابر عدم است قطع نظر از هر حیث و جهتی که به او ضمیمه شود و صرفاً به دلیل این که حقیقت وجود است یعنی به دلیل ذاتش، عدم را نمی پذیرد و چیزی که به دلیل ذاتش عدم را نپذیرد واجب است نه ممکن. سپس صدرا به این حقیقت توجه می دهد که حقیقت وجود اگر بدون هر گونه قید و شرطی در نظر گرفته شود مساوی با کمال و فعلیت و اطلاق و غنا خواهد بود و نقص و ماهیت و امکان و تعیین در صورتی مطرح می شود که شی، حقیقت هستی نبوده و وجودی محدود و تباین با نیستی باشد. عبارت صدرا چنین است:

فالربانیون ينظرون إلى حقيقة الوجود أولاً، و يحققونها و يعلمون أنها أصل كل شيء و أنها واجب الوجود بحسب الحقيقة. و أما الإمكان و الحاجة و المعلولية، فإنما تلحق الوجود لا لأجل حقيقته، بل لأجل نقائص و أعدام خارجة عن أصل حقيقته. ثم بالنظر فيما يلزم الوجود و الإمكان، و الغنى و الحاجة، يصلون إلى توحيد صفاته، و من صفاته إلى كيفية أحواله و آثاره. (صدرالدین، ۱۹۸۱: ج ۶، ص ۱۴ و همو، ۱۳۶۳: ب: ص ۶۸)

صدرا پس از اثبات ذات باری تعالی از همان طریق برهان صدیقین، صفات خداوند متعال را نیز اثبات می کند چون پس از اثبات اصالت وجود و اثبات این که خداوند

متعال وجود محض و فعلیت خالص است، که عدم و ماهیت به هیچ وجه در او راه ندارد و با توجه به اینکه در نظر صدرا کمال مساوی با وجود است و کمال واقعی آن است که به وجود و واقعیت برگردد به طور روشن اثبات می شود که ذات احدیت چون وجود محض است و هیچ گونه تعین و محدودیتی ندارد جمیع شئون وجود و کمالات وجود را به نحو اعلی و اشرف داراست (همان و صدرالدین، بی تا: ۶) ا صدرا که می کوشد تا استدلال خود را با رهیافت آیات قرآنی تأیید نماید از جمله موارد استشهد ایشان آیات ذیل است: «او داننده همه چیز است»<sup>۱</sup> (بقره، ۲۹)، (بقره، ۲۸۴) «او بر هر چیزی توانا است»<sup>۲</sup> (بقره، ۲۸۴)، «هر چه در آسمان ها و زمین است از آن اوست»<sup>۳</sup> (نساء، ۱۷۱)، «چیزی را اراده نمی کنید مگر آن که خداوند اراده کند»<sup>۴</sup> (انسان، ۳۰) این آیات بیانگر آن است که علم و قدرت و اراده خداوند صرف حقیقت علم و قدرت و اراده است و خداوند وجود محض است و جمیع کمالات وجود در او منحصر است. (صدرالدین، ۱۳۶۰، ص ۳۸) اما نکته مهم آن است که صدرا با ابداع قاعده «بسیط الحقیقه» با تحلیل دقیقی نشان داد که کثرت اوصاف کمالی خداوند متعال با وحدت و بساطتش همخوانی داشته و از ناحیه کثرت صفات و تعدد آن ها، کثرت و ترکیبی در ساحت الهی پدید نمی آید. (همو، ۱۹۸۱: ج ۶، ص ۱۱۰)

اما راه دوم که در آن مخلوقات آینه صفات قرار گرفته اند آن است که معطی هر کمالی محال است فاقد آن کمال باشد، و چون کمالاتی همچون علم، قدرت، حیات و اراده در مخلوقات دیده می شود، می توان نتیجه گرفت که مبدأ و منشأ اصلی موجودات، که همانا خداوند است واجد آن کمالات است ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ، وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ (ملک، ۱۴) آیا آن کس که آفریده است نمی داند (صدرالدین، ۱۳۵۴: ۹۰) و ﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ (بقره، ۲۹) او به همه چیز عالم است (صدرالدین، ۱۳۶۴: ج ۲، ص ۲۹۳) این آیات بیانگر آن است که خداوند که علت و آفریننده و

معطی همه موجودات است صرف حقیقت علم است و صرف حقیقت قدرت است و...  
واجد همه کمالات است.

### دیدگاه ملاصدرا در کیفیت اتصاف ذات واجب به اوصاف کمالیه

صدر المتألهین شیرازی و پیروان مکتب فلسفی او (مانند حکیم سبزواری و...) در باب اوصاف الهی به نظریه عینیت ذات و صفات معتقد شده‌اند، از منظر این حکیم الهی اوصاف کمالیه خداوند مانند علم، قدرت، حیات، و... هر چند مفهوماً با یکدیگر متفاوت و متغایرنند و مثلاً مفهوم علم متمایز از مفهوم حیات و مفهوم هر یک از آن‌ها نیز مغایر با مفهوم قدرت است، ولی ذات حق تعالی بذاته مصداق تمام اوصاف کمالیه است و میان ذات و صفات مصداقاً جدایی و تمایزی نیست، بلکه همان گونه که وجود واجب تعالی عین ذات او است صفات حق تعالی نیز عین ذات اوست، پس ذات اقدس الهی عین هستی و علم و قدرت و حیات و... است.

صدر المتألهین شیرازی در اسفار اربعه در این خصوص می‌گوید:

الحق فی معنی کون صفاته عین ذاته آن هذه الصفات المتکثرة الکمالیه کألها موجودة به وجود الذات الأحدیة بمعنی أنه لیس فی الوجود ذاته تعالی متمیزاً عن صفته بحیث یکون کل منها شخصاً علی حده و لا صفه منه متمیزة عن صفة أخرى بالحیثیه المذكورة بل هو قادر بنفس ذاته و عالم بنفس ذاته... (همو، ۱۹۸۱: ج ۶، ص ۱۴۵)

معنای عینیت ذات و صفات آن است که این صفات متکثره کمالیه به وجود واحد احدی موجود، و در تحقق و هستی هیچ یک از دیگری متمیز و جدا نیست، بلکه او قادر است بنفس ذات خویش و عالم است به عین ذات خود و همین گونه است سایر اوصاف.

### دلایل ملاصدرا بر عینیت ذات و صفات

۱\_ اگر اوصاف کمالیه خداوند زاید بر ذات اقدس الهی باشد ضرورتاً متأخر از مرتبه ذات خواهد بود، بنابراین لازم آید که ذات الهی در مرتبه ذات از صفات کمال خالی باشد و ذات در آن مرتبه مصداق هیچ یک از نعوت و کمالات نباشد، یعنی در مرتبه ذات باید عالم و قادر وحی و مرید نباشد، که این امری باطل است زیرا خداوند مبدأ و منشأ تمام خیرات و کمالات است، چرا که در غیر این صورت خداوند باید در مرتبه ذات ناقص یا مستکمل به غیر باشد که این نقصی بر ذات واجب تعالی و منافی با وجوب وجود است. (همان، ۱۳۳ و جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۳۰۵)

۲\_ چنان چه صفاتش زائد بر ذات باشد و فاعلیت و قابلیت قابل اجتماع نباشند، چون حق تعالی فاعل همه صفات است، مستلزم تعدد اقتضا در ذات می شود؛ زیرا هر صفتی مقتضی جهتی در ذات است و وقتی فاعلیت و اقتضا متعدد گردید مقتضی نیز متعدد می شود در نتیجه ذات حق مشتمل بر کثرت می گردد و این خلاف فرض است زیرا ذات حق «احدی الذات و بسیط الحقیقه» است (همو، ۱۳۵۴: ۷۱ و همان، ۱۳۸۷: ۳۰۶)

۳\_ اگر صفات زائد بر ذات باشد، یا از خود ذات بر ذات افاضه می شوند و یا از ناحیه غیر. صورت دوم به این معنا است که ذات معلول چیزی قرار گیرد تعالی الله عن ذلک علواً کبیراً و چنان چه خود ذات صفات را به ذات افاضه کند، مستلزم دو محذور است:

الف\_ لازم می آید ذات، از حیث این که فائض و واجد آن ها است، اشرف باشد و از حیث این که مستفیض و فاقد کمالات است، غیر اشرف یعنی ذات از خود اشرف باشد.  
ب\_ ذات، از حیث این که افاضه می کند، واجد کمالات باشد و از حیث این که

استفاضه می کند؛ فاقد کمالات. لازم این سخن تکثر و ترکیب در ذات احدیت است چون از یک جهت، دهنده است و از یک جهت، گیرنده. این دو جهت با هم متفاوتند و هر کدام حیثیتی جداگانه دارند (همان، ۱۳۵۴ و همو، ۱۹۹۰: ج ۶، ۱۳۴)

۴- عقل به بداهت حکم می کند موجودی که صفات کمالیه عین ذاتش باشد، از موجودی که به آن صفات آراسته گردیده اشرف و برتر است؛ زیرا موجودی که صفات عین ذاتش نیست یک درجه پایین تر از ذات به صفات متصف است؛ و به حکم بداهت و ضرورت موجودی که صفات عین ذاتش باشد، برتر و کامل تر است حال اگر چنین موجودی داشته باشیم که صفات عین ذاتش باشد، هوالمطلوب؛ و اگر چنین موجودی نداشته باشیم تصوّر آن ممکن است در نتیجه ما موجودی تصوّر کرده ایم که صفاتش عین ذات می نماید و از واجب که صفات عین ذاتش نیست برتر است؛ و این محال است زیرا تصوّر موجودی اشرف و برتر از صرف الوجود و فعلیت محض که همه موجودات کمالاتشان از او مستفیض است، ممکن نیست و هر چه ثانی صرف الوجود فرض گردد چیزی جز همان صرف الوجود نیست زیرا در صرف شیء ثانی داشتن و تمایز راه ندارد (همو، ۱۳۶۶: ج ۴، ۱۰-۱۱)

۵- صدرا معتقد است صفات حقیقیه حق تعالی در زمره معانی کمالیه عامه قرار داشته و عارض موجود بما هو موجود می گردد موجود برای این که معروض معانی کمالیه عامه و حقایق کلیه واقع شود به ماده معین و استعداد خاص یا تجسم و تغییر نیازمند نمی باشد به همین جهت می توان گفت این گونه صفات به هیچ وجه عارض ماهیت نبوده و با وجود مساوقت دارند بنابراین می توان گفت هر یک از صفات حق تعالی همه کمالات خود را به طور وجوب و بالفعل دارا بوده و چیزی از آن در مکن قوه و بقعه امکان باقی نمانده است زیرا در مورد حق و صفات حق جز فعلیت چیز دیگری تحقق ندارد یعنی همان گونه که هستی حق، حقیقت هستی بوده و هیچ گونه

شائبه امکان و نیستی در آن راه ندارد هر یک از صفات کمالیه او نیز عین ذات او بوده و از هرگونه نقص و عیب منزّه و مبرا می باشد به این ترتیب وجود صرف حق تبارک و تعالی هم همه وجود است و هم همه آن وجود است علم حق تعالی نیز ضمن این که همه علوم است همه آن نیز علم است قدرت حق نیز ضمن این که همه قدرت ها است همه آن قدرت است و این سخن در مورد همه صفات کمالیه صادق است بنابراین تحلیل؛ صدرا همه صفات حق را عین ذات او شمرده است (همو، ۱۳۶۰: ۳۸) در پی این نظریه او احادیث و روایاتی را که صراحتاً کمال توحید را در نفی صفات از خداوند دانسته اند بر نفی صفات زاید بر ذات الهی حمل کرده است، چنان که امیر مؤمنان و سرور یکتاپرستان در یکی از خطبه های مشهورش در باب زائد نبودن صفات حق تعالی فرموده:

«کمال التوحید نفی الصفات عنه» (دشتی، ۱۳۸۱: خ ۱، ۳۲ و صدرالدین، ۱۳۸۷: ۳۲) این جمله نیز به دو گونه تفسیر شده است:

الف) اشاره به مرتبه احدیت است: در مبحث حضرات خمس در عرفان نظری که اشاره به اعتباری از ذات حق است که در آن ذات را معزّا و مجرد از هر صفت توصیف می کنند یعنی لحاظ ذات با قطع نظر از صفات در مقابل واحدیت که ذات را با لحاظ همه صفات شهود می کنند. (ابن میثم، ۱۳۶۲: ۱۲۲)

ب) اشاره به نفی صفات زائد بر ذات است و اشاره بر عینیت ذات و صفات حق در جانب مصداق (نه مفهوم) که این مرام حکما است (همان، ۱۲۳-۱۲۴ و صدرالدین، ۱۳۸۷: ۳۴) هر چند معتزله آن را بر مذهب خویش، یعنی نفی هرگونه صفات و نیابت ذات از صفات حمل کرده اند (همان)

مرام معتزله با توجه به دیگر فرازهای همین خطبه که ظاهر در اثبات و انتساب صفات به خداوند است، موجه نیست امام خود در تثبیت معنای صحیح از توحید



صفاتى به اقامه برهان پرداخته در قالب قیاسی موصول نتایج چنین فرموده اند: «لشهادة كل صفة أنّها غير الموصوف و شهادة كل موصوف أنّه غير الصفة» زیرا هر وصفی شهادت بر مغایرتش با موصوف می دهد و هر موصوفی نیز بر تغایر با صفت دلالت دارد. (دستی، ۱۳۸۱: خ ۱، ۳۲ و صدرالدین، ۱۹۹۰: ج ۶، ۱۳۶)

بنابراین، قول به صفات زاید بر ذات به تجزّی و ترکب در ذات حق یا قائل شدن به شریک و... برای حق منجر می شود. هم چنین می فرماید:

«فمن وصف الله سبحانه فقد قرنه و من قرنه فقد ثناه و من ثناه فقد جزأه و من جزأه فقد جهله و من جهله فقد اشار اليه و من اشار اليه فقد حدّه، و من حدّه فقد عدّه» (همان، ۱۳۸۱ و همان، ۱۹۹۰)

بدین سان، با برقرار کردن تلازم بین هشت مفهوم اثبات کرده اند که توصیف حق به صفات زاید بر ذات ملازم است با نفی وجوب و در نتیجه ممکن و محدود پنداشتن حق بدین قرار:

- ۱- توصیف حق به وصف زاید بر ذات.
- ۲- قرین و شبیه ساختن وصف با ذات از حیث ازلیت و وجوب.
- ۳- شرک به واسطه لحاظ ذات و وصف به عنوان دو واجب ازلی.
- ۴- قول به ترکب ذات از اجزا به جهت امتناع شریک بدون وجه اشتراک و وجه افتراق.
- ۵- جهل به ذات حق، چون خداوند تلقی کردن شیء مرکب خود جهل مرکب است.
- ۶- اشاره (حسی یا وهمی یا عقلی) به ذات حق.
- ۷- محدود دانستن حق، چون هر چه اشاره پذیر باشد از سایر امور مقارن و مجاور جدایی پذیر است.

۸- ممکن دانستن ذات واجب: به شمار آوردن ذات حق به منزله یکی از موجودات محدود (به وحدت عددی)

### دیدگاه ملاصدرا درباره اقسام صفات

صفات خداوند به صفات ثبوتیه و سلبيه تقسیم می‌شوند، که گاهی از آن به اوصاف جمال و اوصاف جلال نیز یاد می‌کنند. و آیه شریفه ﴿تَبَارَكَ اسْمُ رَبِّكَ ذِي الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ (الرحمن: ۷۸)، نیز اشاره به آن‌ها است. صدر المتألهین شیرازی در این خصوص گوید:

اعلم أن الصفات إما سلبية و إما ثبوتية و قد عبر القرآن عن هاتين بقوله تَبَارَكَ اسْمُ رَبِّكَ ذِي الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ فَصفة الجلال ما جلت ذاته عن مشابهة الغير و صفة الإكرام ما كرمت ذاته بها و تجمل

پس صفات جلال آن است که به آن‌ها تجلیل و تمجید ذات اقدس کنند مانند: قدوس و سبوح، زیرا قدوسیت و سبوحیت تنزه از ماهیت و موارد و عوارض جسمانی است، و صفات جمال آن است که تجمل و بهاء ذات اقدس به آن‌هاست، مانند: علم و اراده و قدرت و مانند این‌ها. (صدرالدین، ۱۳۶۳ الف: ۲۵۳)

او صفات ثبوتیه را به دو قسم تقسیم کرده و می‌گوید:

الصفات الثبوتية تنقسم الى حقیقیه كالعلم و الحیوه، و اضافیه كالخالقیه و الراضیه و التقدّم و العلیه (همو، ۱۹۸۱ م: ج ۶، ص ۱۱۸).

اما صفات حقیقیه عین ذاتند نه زاید بر ذات. زیرا نفس حقیقت ذات مبدأ انتزاع این صفات و مصداق حمل آن‌ها بر ذات است و برای انتزاع این صفات از ذات به مضاف الیه نیاز نیست و صفات اضافیه که حالت مصدری دارند، متقوم به دو طرف شمرده می‌شوند و همیشه از مرتبه ذات متأخرند زاید بر ذاتند و همگی به یک صفت که همان

اضافه قیومیه حق تعالی که عین ذات است باز می گردند. این صفات اگر چه زاید بر ذاتند اما به بساطت و وحدانیت حق آسیب نمی رسانند؛ ذهن آن ها را پدید می آورد. ذهن، از اضافه خالق به مخلوق و رازق به مرزوق، خالقیت و رازقیت را انتزاع می کند. علو و مجد خداوند به این صفات نیست. مجد خداوند به این است که منشأ این صفات شمرده می شود؛ یعنی ذات حق تعالی چنان است که خود ذات از حیث ذات واجد کمالاتی است که منشأ انتزاع این صفات می گردد. خداوند پیش از آن که موجودی را پدید آورد دارای این صفات است و با داشتن این صفات مخلوقات را می آفریند پس خالقیت و رازقیت مجد و علو حق نیستند این صفات نشان دهنده مجد و کمالی اند که عین ذات حق تعالی است. (همو، ۱۳۵۴: ۷۴)

و باید دانست که صفات سلبی به صفات ثبوتی باز می گردند زیرا وجود حضرت حقّ جلّ و علا، وجود صرف لا یتناهی و کمال محض است. پس صفات او همگی صفات ثبوتیه اند زیرا سلب به معنای نیستی و عدم در ذات او راه ندارد، از این رو باید صفات سلبيه خداوند را به سلب سلب یا نفی نفی ارجاع دارد، و البته آن هم به صورت قضیه سالبه محضله نه موجه معدوله المحمول که آن در حقیقت اثبات صفت سلبی برای خداوند است که این امر با صرافت وجود واجب سازگار نیست. پس تمام صفات سلبيه به سلب نقایص و حدود و اعدام از ذات اقدس الهی باز می گردد و در واقع تمام این سلوب نیز به یک سلب راجع است که آن سلب صفت امکان از ذات اقدس الهی است که عبارت دیگری از وجوب وجود است همانطور که تمام صفات ثبوتیه نیز به وجوب وجود و صرافت هستی واجب تعالی باز می گردند. (همو، ۱۹۸۱: ج ۶، ص ۱۱۸-۱۲۰)

### تشبیه و تنزیه

یکی از مسائلی که در بحث صفات مطرح می شود این است که آیا عقل و اندیشه

بشر، خود می تواند دریابد که ذات خداوند دارای چه صفاتی است و دارای چه صفاتی نیست؟ چه صفاتی در خورد ذات اویند و کدام صفات این گونه نیستند؟ یا عقل نمی تواند پای در این میدان گذارد بلکه شرعاً هم از بحث در این مسأله و مانند آن ممنوع است؟ بنابراین، شایسته است که قبل از هر چیز قوه عقل و اندیشه انسان را بررسی کنیم و حدود توانایی آن را روشن سازیم. این مسأله از آن جهت مهم است که ما خداوند را تنها با صفاتش می شناسیم. بنابراین اگر کسی معتقد باشد که عقل انسان قادر به شناختن صفات الهی نیست از نظر چنین کسی در واقع، شناختن خداوند محال است. پس این که انسان قادر به شناخت خداوند است یا نه؟ منوط است به این که بینیم عقل انسان قادر به شناخت صفات الهی است یا نه و حدود توانایی آن چقدر است. این مسأله همان مسأله مشهور تشبیه و تنزیه است

### آرای مختلف در باب تنزیه و تشبیه و نقد آن از منظر صدرا

بعضی از دانشمندان اسلامی معتقدند علو و شموخ و برتری ذات اقدس الهی از خیال و قیاس و گمان و وهم ایجاب می کند که جلو پرواز مرغ اندیشه را از اول بگیریم و راه تنزیه بیوییم و گر نه در ورطه خطرناک «تشبیه» می افتیم. ذات خداوند را به هیچ مخلوقی در هیچ جهتی نمی توان تشبیه کرد. از سوی دیگر، هر صفتی از صفات را که ما می شناسیم صفت مخلوق است، نه صفت خالق. زیرا آن را از مخلوقی گرفته ایم. بنابراین ما به هیچ صفتی از صفات خداوند راه نداریم و خداوند واقعاً ممکن است برخی صفات را داشته باشد ولی ما به هیچ وجه به معرفت آن صفات راه نداریم همین قدر می دانیم که آن صفات به کلی با صفاتی که ما می شناسیم و غالب آنها را از خود قیاس گرفته ایم مغایرند.

افرادی که چنین نظری دارند می گویند اگرچه قرآن کریم اسماء و صفاتی را برای

خداوند بر شمرده است از قبیل علیم و قدیر و... ما باید این نام‌ها را از معانی‌ای که به ذهن می‌آید مجرد سازیم؛ معانی واقعی این‌ها را خداوند می‌داند و بس. به عبارت دیگر جایز نیست کسی بر خداوند حکمی کند و او را به وصفی متصف سازد مگر اوصافی که در شرع وارد شده‌اند آن‌هم از باب تعبد و بدون اندیشه و تفحص در معنای آن‌ها.

برخی دیگر تنزیه را به این پایه نمی‌رسانند آنان معتقدند که ما صفات سلبی خداوند را می‌توانیم درک کنیم اما نمی‌توان خداوند را با صفات ثبوتی و ایجابی توصیف کرد. تشبیه آن‌گاه واقع می‌شود که برای خداوند صفات ثبوتی اثبات کنیم زیرا آن صفت ثبوتی خوا ناخواه میان خالق و مخلوق مشترک خواهد بود چنان‌که گروه‌هایی همچون معتزله و افرادی مانند قاضی سعید قمی بر این عقیده‌اند (طباطبایی، ۱۳۶۲: ۱۶۳-۱۶۵ و سبحانی، بی تا: ۹۵-۱۱۴)

اما صدرالمتألهین که اشتراک لفظی مفاهیم مشترک بین خالق و مخلوق را نمی‌پذیرد و بر اشتراک معنوی مفهوم وجود و به تبع، سایر مفاهیم مشترک بین خالق و مخلوق تأکید می‌کند اما اشتراک معنوی را ملازم با تساوی و عدم اختلاف در ناحیه مصادیق تفسیر نمی‌کند (صدرالدین، ۱۹۸۱: ج ۱، ص ۳۵-۳۶) بنابراین از منظر صدرالمتألهین در این دیدگاه، مفهوم با مصداق خلط گردیده و لازمه اشتراک مفهومی را تساوی در مصداق تلقی کرده‌اند؛ حال آن‌که روشن است که می‌توان یک مفهوم را به طور مشترک معنوی برای مصادیقی که تفاوت‌های زیادی داشته، بلکه یکی متناهی و دیگری نامتناهی است نیز به کار برد و از اشتراک معنوی مفهوم، تساوی در مصادیق به دست نمی‌آید.

همچنین عقل و شرع اگر چه این مطلب را صحیح می‌شمارند که خداوند مانندی ندارد ﴿لیس کمثله شیء﴾ اما نفی مثلثیت مستلزم اثبات ضدیت نیست. این گونه تنزیه

که هر چه در مخلوق است مابین با آنچه در خالق است مستلزم اثبات ضدیت است در حالی که از منظر صدر المتألهین مخلوق ضد خالق نیست بلکه مخلوق پرتو و آیت و مظهر و شأنی از شئون خالق است چنان که او پس از اقامه برهان بر وحدت شخصی وجود بیان می کند: *أن لجميع الموجودات أصلا و احدا أو سنخا فاردا هو الحقيقة و الباقي شئونه و هو الذات و غيره و أسماؤه و نعوته و هو الأصل و ما سواه أطواره و شئونه و هو الموجود و ما وراءه جهاته و حیثياته*. (همان، ج ۲، ص ۳۰۰)

همچنین بر عقیده کسانی که خداوند را تنها با صفات سلبی درک می کنند این اشکال وارد است که هر امر سلبی امری اثباتی را پیش فرض دارد و تا از چیزی، اگر چه به طور اجمال، آگاهی نداشته باشیم، سلب نمودن آن ناممکن است.

اما برخی دیگر از متکلمین از غایت تفریط به تشبیه گرفتار شده اند و صفات را با تشبیه و تکییف برای خداوند اثبات می کنند. آنان معتقدند که خداوند صفات را به همان معنا و کیفیتی که در مخلوقات وجود دارد، دارد و از این جهت میان خالق و مخلوق شباهت تمام وجود دارد. آنان با استناد به آیات قرآن کریم همانند ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ (طه، ۵) ﴿فَأَيْنَمَا تُولُوْا فَثُمَّ وَجَّهُ اللهُ﴾ (بقره، ۱۱۵) ﴿يَدُ اللهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ (فتح، ۱۰) ﴿وَلِثُنَّعَ عَلَى عَيْنِي﴾ (طه، ۳۹) ﴿يَا حَسْرَتَى عَلَى مَا فَرَطْتُ فِي جَنبِ اللهِ﴾ (زمر، ۵۶) به کلی تنزیه را کنار نهاده و قائل به تشبیه هستند.

و همچنین اشاعره هم قائل به تشبیه هستند اما قید بلا تشبیه و بلا تکییف را بر این صفات اضافه کرده اند بنابراین از نظر آن ها خداوند دو دست دارد اما دست خداوند بدون کیفیت است همان طور که خداوند می فرماید ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ (مائده، ۶۴) همچنین خداوند چشم دارد اما بدون کیفیت چنان که می فرماید ﴿تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا﴾ (قمر، ۱۴) (سبحانی، بی تا: ۹۵-۹۷)

از نظر صدرا عقیده اشاعره و مشبهه عقلا و شرعا باطل است و برای فهم مدلول

حقیقی آیات مذکور باید آن‌ها را با متون دال بر تنزیه صرف جمع کرد بنابراین از نظر او باید تشبیه و تنزیه جمع شود تنزیه در مقام ذات و تشبیه در مقام فعل.

فالتنزیه و التقدیس یرجع إلی مقام الأحدیة الّتی یرتفع فی کل شیء و هو الواحد القهار الذی لیس أحد غیره فی الدار و التشبیه راجع إلی مقامات الکثرة و المعلولیة و المحامد کلها راجعة إلی وجهه الإحدی (صدرالدین، ۱۹۸۱: ج ۶، ص ۳۷۴)

فلاسفه معتقدند که هر وصفی را که ثبوتی و کمالی باشد مشروط به این که مستلزم محدودیت و نیاز و به اختصار مستلزم امکان ذاتی موصوف نباشد می‌توان به خداوند نسبت داد مانند وجود و علم و قدرت و حیات در صورتی که عین ذات تصویر شوند نه زاید بر ذات. متقابلاً هر وصفی را که مستلزم محدودیت و نیاز و امکان ذاتی موصوف است هر چند ثبوتی و کمالی باشد نمی‌توان به خداوند نسبت داد.

انّ کلّ کمال مطلق للموجود من حیث هو موجود لا یمتنع علی واجب الوجود، فیجب له. و معنی قولنا «کمال مطلق» ای لایکون کمالاً من وجه و نقصاً من وجه من جهة ما یجب له من تکرّر و ترکیب و جسمیة و نحوه (شیخ اشراق، ۱۳۷۵: ج ۱، ص ۴۸۷)

از دیدگاه صدرالمتألهین، آن‌ها تنها به مقام ذات توجه کرده‌اند آن‌ها فقط به یک جنبه آن. به این جنبه که خداوند وجود خاص هیچ ماهیت و هیچ مفهوم کمالی امکانی ای نیست و در نتیجه، تنها مشمول تنزیه و تقدیس است اما از جنبه دیگر ذات و از مقام فعل غفلت ورزیده یعنی از این جنبه ذات که در عین وجود، مقام کثرت در وحدت است و به موجب آن خداوند وجود برتر الهی همه ماهیات و مفاهیم کمالی است غفلت کرده است و همچنین به این مقام که فعل او از آن جهت که عین ربط به ذات اوست مستلزم کثرت و امکان و تشبیه در مقام فعل است توجه نکرده است بنابراین صدرالمتألهین هم به تنزیه قائل است اما در مقام ذات و هم به تشبیه اما در مقام فعل. (عبودیت، ۱۳۸۶: ج ۲، ص ۲۳۷ و صدرالدین، ۱۹۸۱: ج ۶، ص ۳۷۴)

## تقریر ملاصدرا از تشبیه و تنزیه

صدر المتألهین دیدگاه خود را مبنی بر تشبیه و تنزیه باری تعالی با توجه به قاعده «بسیط الحقیقه» تبیین می‌کند. به نظر او با این که خداوند وجود خاص هیچ ماهیتی نیست تا مستلزم امکان او باشد وجود برتر الهی همه ماهیات و مفاهیم کمالی است چه این که او در غایت بساطت و احدیت است و هیچ امری نیست جز این که او محیط و غالب بر آن است: «او مراقب اعمال همه است»<sup>۵</sup> (رعد، ۳۳). «و هو مع کل شیء لا بمقارنه و غیر کل شیء لا بمزایله» او با هر چیزی است نه با جفت بودن و غیر هر چیزی است نه با دور بودن. و «او پروردگاری است که در آسمان و زمین خداست»<sup>۶</sup> (زخرف، ۸۴) و «او با شماست هر جا که باشید»<sup>۷</sup> (حدید، ۴).

به موجب این اولاً تمایز وجود برتر ماهیت و وجود خاص آن، که ضرورتاً امکانی است، از نوع تمایز تشکیکی بین کامل و ناقص است که مشمول وحدت عینی تشکیکی اند نه از نوع تباین به تمام ذات که مستلزم نفی هر نوع مناسبتی بین وجود خدا و وجود مخلوق است و ثانیاً تعبیراتی همچون «یدالله» و «وجه الله» و امثال آنها معانی الهی غیر امکانی پیدا می‌کنند بی آن که مستلزم تجسم و امکان خداوند باشند و بی آن که مستلزم حمل این تعبیرات برخلاف ظهور نهایی آن‌ها باشد همچنین به نظر او اوصاف وجودی مخلوق همچون علم و قدرت و حیات او و امثال آنها و نیز فعل مخلوق همه و همه از همان جهت که به او منسوبند به خداوند هم منسوبند اما اولاً به مرتبه ذات خداوند منسوب نیستند بلکه منسوب به اویند در مرتبه فعل او، یعنی در مرتبه مخلوقی که دارای وصف مذکور یا فاعل فعل مزبور است و ثانیاً از آن حیث که مصداق وجودند به او منسوبند نه از آن حیث که مصداق نقص و عدمند نتیجه چنین انتسابی این است که در عین این که مخلوقات واجد کمالات مذکور و فاعل افعال



مزبورند باز به حقیقت می توان گفت علمی نیست جز علم خداوند، حال یا علم در مقام ذات و یا علم در مقام فعل و در مرتبه مخلوق. با چنین تعدیلی، تنزیه فلسفی نه با ظاهر آیات و روایاتی که اوصاف وجودی و نیز فاعلیت و تأثیر را بر خداوند منحصر می دانند منافی است: «او است که داننده همه چیز است»<sup>۸</sup> (بقره، ۲۹) «او بر هر چیزی توانا است»<sup>۹</sup> (بقره، ۲۸۴) «برای اوست آنچه در آسمان ها و زمین است»<sup>۱۰</sup> (نساء، ۱۷۱) «خداوند یکتا آفریننده هر چیزی است»<sup>۱۱</sup> (زمر، ۶۲) (صدرالدین، ۱۳۶۰، ص ۳۸) و «آیا درباره آن چه کشت می کنید اندیشیده اید؟ آیا شما آن را می رویانید یا ما می رویانیم؟»<sup>۱۲</sup> (واقع، ۶۳-۶۴) و «آیا درباره آتشی که می افروزید فکر کرده اید؟ آیا شما درخت آن را آفریده اید یا ما آفریده ایم؟»<sup>۱۳</sup> (صدرالدین، ۱۳۶۰، ص ۵۱) و نه با ظهور نهایی آیات و روایاتی که افعال مخلوق را به خداوند هم منسوب می کنند: «تو نینداختی هنگامی که تیر را انداختی بلکه خدا بود که انداخت»<sup>۱۴</sup> (انفال، ۱۷) و: «با آنان پیکار کنید تا خداوند آنان را با دست های شما عذاب کند»<sup>۱۵</sup> (توبه، ۹) « شما چیزی را اراده نمی کنید مگر آن که خدا بخواهد»<sup>۱۶</sup> (انسان، ۳۰) (صدرالدین، ۱۳۶۰: ۳۸) عبارت صدرا چنین است:

أن نسبة الفعل و الإيجاد إلى العبد صحيح كنسبة الوجود و السمع و البصر و سائر الحواس و صفاتها و أفعالها و انفعالاتها من الوجه الذي بعينه ينسب إليه فكما أن وجود زيد بعينه أمر متحقق في الواقع منسوب إلى زيد بالحقيقة لا بالمجاز و هو مع ذلك شأن من شؤون الحق الأول فكذلك علمه و إرادته و حركته و سكونه و جميع ما يصدر عنه منسوبة إليه بالحقيقة لا بالمجاز و الكذب - فالإنسان فاعل لما يصدر عنه و مع ذلك ففعله أحد أفاعيل الحق على الوجه الأعلى الأشرف اللائق بأحدية ذاته بلا شوب انفعال و نقص و تشبيهه و مخالطة بالأجسام و الأرجاس و الأنجاس تعالى عن ذلك علوا كبيرا. (صدرالدین، ۱۹۸۱: ج ۶، ص ۳۷۴)

## نتیجه

به اعتقاد ملاصدرا، میان آموزه های قطعی دین و احکام قطعی عقل ناسازگاری مشاهده نمی شود وی از افراط و تفریط درباره پیوند عقل و وحی پرهیز نمود و در جهت ارائه اندیشه ای معتدلانه در این زمینه تلاش فراوانی به عمل آورده است و همواره سعی دارد با تأملات عقلی، چهره علمی گزاره های دینی را نمایان سازد او به تعامل دو جانبه قرآن و حکمت می اندیشد از این رو در کتب فلسفی خود از آیات مدد می گیرد و در تفسیر قرآن حکیمانه سخن می گوید او در اندیشه ژرف خود در هماهنگ ساختن عقل و دین دو انگیزه دارد اول تأیید شرع به وسیله عقل است او کتاب های فلسفی خود را در همین موضوع نگاشته است و هدف او از این کار تأیید و اثبات موضوع های بیان شده در شریعت اسلامی به وسیله عقل و فلسفه است دوم تأیید عقل به وسیله شرع است وی کتاب های دینی خود را در این خصوص نگاشته تا مسائلی را که در فلسفه خود با دلیل اثبات کرده است به تأیید شرع برساند. و در زمینه توحید صفاتی علی رغم، این که اقوال گوناگون وجود دارد از یک سو اشاعره قائل اند که خداوند دارای صفات زائد بر ذات است از سوی دیگر معتزله به نیابت ذات از صفات معتقد است و ابن سینا قائل به اتحاد مفهومی و مصداقی ذات و صفات است اما ملاصدرا معتقد به عینیت ذات و صفات است به این معنی که این صفات هر چند مفهوماً با یکدیگر متغایرند اما ذات حق تعالی بذاته مصداق تمام اوصاف کمالیه است چنان که او کلام امیرالمؤمنین - کمال التوحید نفی الصفات عنه - را بر نفی صفات زائد بر ذات و عینیت ذات و صفات حق در جانب مصداق حمل کرده است و در باره این که آیا عقل انسان قادر است به خداوند به وسیله صفات معرفت یابد یا نه؟ اگر چه اهل حدیث قائل به تنزیه اند و معتقدند جایز نیست کسی بر خداوند حکمی کند و او را

به وصفی متصف سازد مگر اوصافی که در شرع وارد شده اند آن هم از باب تعبد و بدون اندیشه و تفحص در معنای آن ها. افرادی چون قاضی سعید قمی و معتزله قائل به تنزیه هستند اما معتقدند که خداوند را تنها با صفات سلبی می توان درک کرد نه با صفات ثبوتی و فلاسفه قائل به تنزیه هستند و عقیده دارند که هر وصفی را که ثبوتی و کمالی باشد مشروط بر آن که مستلزم محدودیت و نیاز و به اختصار مستلزم امکان ذاتی موصوف نباشد می توان به خداوند نسبت داد و گروهی از متکلمین به تشبیه معتقدند اما صدر المتألهین ضمن انتقاد از دیدگاه متکلمان و فلاسفه، قائل به تنزیه در مقام ذات و تشبیه در مقام فعل است زیرا او با ابداع قاعده «بسیط الحقیقه» بر آن است که خداوند در عین حال که وجود خاص هیچ ماهیتی نیست تا مستلزم امکان او باشد وجود برتر الهی همه ماهیات و مفاهیم کمالی است و به موجب آن تمایز وجود برتر ماهیت و وجود خاص آن تمایز تشکیکی است و تعبیراتی همچون یدالله و وجه الله معانی الهی غیر امکانی پیدا می کنند و همچنین اوصاف وجودی مخلوق از همان جهت که به او منسوبند به خداوند هم منسوبند اما در مرتبه فعل به او منسوبند نه در مرتبه ذات و از آن حیث که مصداق وجودند منسوب به اویند نه از آن حیث که مصداق نقص و عدمند. براساس چنین تحلیلی تنزیه نه با ظاهر آیاتی که اوصاف وجودی را در خداوند منحصر می دانند منافی است و نه با ظهور نهایی آیات و روایاتی که اوصاف و افعال مخلوق را به خداوند هم منسوب می کنند.

### پی نوشت ها

۱- ﴿ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴾

۲- ﴿ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴾

- ۳- ﴿لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ﴾  
۴- ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾  
۵- ﴿هُوَ قَائِمٌ عَلَى كُلِّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ﴾  
۶- ﴿هُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهُ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهٌ﴾  
۷- ﴿هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ﴾  
۸- ﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾  
۹- ﴿وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾  
۱۰- ﴿وَلَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ﴾  
۱۱- ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾  
۱۲- ﴿أَفَرَأَيْتُمْ مَا تَحْرُثُونَ أَأَنْتُمْ تَزْرَعُونَهُ أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ﴾  
۱۳- ﴿أَفَرَأَيْتُمُ النَّارَ الَّتِي تُورُونَ أَأَنْتُمْ أَنْشَأْتُمْ شَجَرَتَهَا أَمْ نَحْنُ الْمُنشِئُونَ﴾  
۱۴- ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾  
۱۵- ﴿فَاتِلُوهُمْ يُعَذِّبُهُمُ اللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ﴾  
۱۶- ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾

### کتابنامه

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه. (۱۳۸۱). محمد دشتی. قم: انتشارات مشهور.
۳. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۶۳). المبدأ والمعاد، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی.
۴. ----- (۱۳۶۴). النجاة، تهران: مرتضوی.
۵. ابن میثم بحرانی، کمال الدین میثم. (۱۳۶۲). شرح نهج البلاغه. تصحیح خاتمی. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۶. اشعری، ابوالحسن (بی تا). اللمع فی الرد علی اهل الزيغ والبدع. قاهره: المكتبة الازهریه للتراث
۷. ----- (۱۴۰۰). مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین. آلمان: شتاينر.
۸. تفتازانی، سعدالدین. (۱۴۰۹). شرح المقاصد. قم: الشریف الرضی.
۹. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۷). توحید در قرآن، قم: نشر اسراء
۱۰. جرجانی، میر سید شریف. (۱۳۲۵). شرح المواقف. قم: الشریف الرضی
۱۱. الرازی، فخرالدین. (۱۴۰۷). المطالب العالیهنی العلم الالهی. بیروت: دارالکتاب العربی
۱۲. سبحانی، جعفر. (بی تا). بحوث فی الملل و النحل، قم: مؤسسه النشر الاسلامی
۱۳. سهروردی، شهاب الدین یحیی. (۱۳۷۵). مجموعه مصنفات. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی
۱۴. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم. (۱۳۶۴). الملل و النحل. قم: الشریف الرضی.
۱۵. صدرالدین، محمد بن ابراهیم. (۱۹۸۱). الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعه العقلیه. (ج ۱ و ۲ و ۵ و ۸) بیروت: دارالاحیاء التراث.
۱۶. ----- (۱۳۷۹). تفسیر القرآن الکریم. سورة البقره. ج ۱. قم: بیدار
۱۷. ----- (۱۳۶۴). تفسیر القرآن الکریم. سورة البقره. ج ۲. قم: بیدار
۱۸. ----- (۱۳۶۱). تفسیر القرآن الکریم. ج ۷. قم: بیدار.
۱۹. ----- (۱۳۷۸). المظاهر الالهیه فی اسرار العلوم الکمالیه. تهران: بنیاد حکمت صدرا
۲۰. ----- (۱۳۶۰). الاسرار آیات. تهران: انجمن حکمت و فلسفه

۱۱۰ □ هماهنگی عقل و نقل در مسأله توحید صفاتی از دیدگاه ملاصدرا

۲۱. ----- (۱۳۶۳ الف). *مفاتیح الغیب*. تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
۲۲. ----- (۱۳۵۴). *المبدأ والمعاد*. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۲۳. ----- (۱۳۶۶). *شرح اصول الکافی*. (ج ۴). تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی
۲۴. ----- (۱۳۶۳ ب). *المشاعر*. تهران: کتابخانه طهوری.
۲۵. ----- (بی تا). *العرشیه*. غلامحسین آهنی. اصفهان: انتشارات مهدوی
۲۶. طباطبایی، محمد حسین. (۱۴۰۴). *نهایة الحکمه*. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۲۷. ----- (۱۳۶۲). *اصول فلسفه و روش رئالیسم*. ج ۵. مقدمه و پاورقی به قلم مرتضی مطهری. تهران: صدرا
۲۸. عبودیت، عبدالرسول. (۱۳۸۶). *درآمدی به نظام حکمت صدرا*. تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی

## رابطه عقل و ایمان در اندیشه کی‌یرکه‌گارد و ملاصدرا

عبدالعلی شکر<sup>۱</sup>

### چکیده

کی‌یرکه‌گارد در مقام دفاع از ایمان مسیحی بر این باور تاکید دارد که ایمان حقیقی در گرو پایان یافتن عقل است و هیچ‌گونه استدلال عقلی را بر نمی‌تابد. وی با استناد به تورات، حضرت ابراهیم علیه السلام را شهسوار ایمان می‌خواند؛ زیرا تنها با خطر کردن، شورمندی و از سر خرد ستیزی، تسلیم فرمان الهی شد و مبادرت به ذبح فرزند کرد. وی دلایلی که بر مدعای پارادوکسیکال ایمان‌گرایی افراطی اقامه می‌کند، وافی به مقصود او نیست. به همین جهت ادعای او مورد انتقاد فراوانی از سوی صاحب‌نظران واقع شده است. آنچه کی‌یرکه‌گارد در خصوص اوصاف شهسوار ایمان پردازش می‌کند، فراتر از کتاب مقدس و غیر مطابق با آن است.

در مقابل، صدرالمتالهین با استناد به قرآن و روایات، ایمان حقیقی را وامدار براهین عقلی و مکاشفه قلبی می‌داند. به عقیده او امور غیبی همچون معاد و مسایل آن، گرچه از طریق برهان عقلی قابل دسترسی نباشد، اما ایمان به آن از طریق تزکیه نفس و انکشاف قلبی حاصل می‌گردد. بنابراین از منظر ایشان،

Alishokr97@yahoo.com

۱. عضو هیأت علمی دانشگاه شیراز.

ایمان نه تنها ناسازگار با عقل نیست، بلکه براهین عقلی به استحکام و درجه آن می‌افزایند.

این مقاله به نقد و بررسی این دو دیدگاه پرداخته و با بیان انگیزه‌گرایی افراطی کی‌یرکه‌گارد به ایمان‌گرایی، نارسایی‌ها و پی‌آمدهای اساسی آن را خاطر نشان می‌کند. در ادامه، تبیین می‌گردد که دیدگاه صدرالمتالهین، سازگاری عمیقی با موازین عقلی و دینی دارد. واژگان کلیدی: ایمان، عقل، ایمان‌گرایی، کی‌یرکه‌گارد، ملاصدرا.

\*\*\*

### طرح مسئله

صدرالمتالهین به عنوان فیلسوف متاله مسلمان در قرن یازدهم هجری و کی‌یرکه‌گارد<sup>۱</sup> متفکر مسیحی و عارف مشرب دانمارکی در قرن نوزدهم میلادی به عنوان مدافع ایمان‌گرایی<sup>۲</sup>، هر دو دغدغه ایمان دینی داشته و در باب ایمان و ارتباط آن با عقل، دو دیدگاه متفاوت را مطرح کرده‌اند.

کی‌یرکه‌گارد معتقد است ایمان مبتنی بر عقل نیست و با استدلال عقلی ایمان حاصل نمی‌شود. دین قلمرو عشق است نه عقل، قلمرو خطر کردن است نه استدلال. درستی باورهای دینی را باید بر مبنای خود ایمان پذیرا شد و در این مسیر نیازی به برهان و استدلال نیست. به نظر وی عظمت انسان در این است که با سر سپردن به یک بی‌یقینی عینی، شورمندانه دست به انتخاب بزند و مسئولیت‌گزینه‌های خطیر و سرنوشت ساز را خود به تنهایی به عهده بگیرد (ر.ک: پترسون و دیگران، ۱۳۷۹: ۸۰). اما ملاصدرا با استناد به قرآن، نقش اساسی عقل و استدلال عقلی را در کنار مکاشفه قلبی، در تحقق ایمان حقیقی نادیده نمی‌گیرد. وی به خصوص در قبال باور به امور غیبی نظیر معاد و حشر و نشر اخروی، بر لزوم دو عنصر فوق تاکید



می‌ورزد(ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۳۸۰-۳۸۱).

حال باید دید پشتوانه و دلایل این دو متفکر چیست؟ تا چه اندازه دلایل آنان استحکام دارد؟ آیا این مباحث قابل تطبیق با منابع دینی هستند یا خیر؟

### پیشینه ایمان‌گرایی

منتقدان کتاب مقدس با ارایه مستندات و دلایلی نشان دادند که عهد قدیم و جدید را نویسندگانی ناشناخته با استفاده از منابع در دسترس خود، قرن‌ها پس از حضرت موسی علیه السلام و حضرت عیسی علیه السلام، نوشته‌اند(ایان بار بور، ۱۳۶۲: ۱۳۰-۱۳۱). علاوه بر این، بسیاری از مطالب موجود در این کتب مقدس زیر سوال رفت و نقادان معتقد شدند کتاب‌ها و قسمت‌هایی که در باره وقایع آینده پیش‌گویی شده است، پس از انجام وقایع نوشته شده‌اند(هوردن، ۱۳۶۸: ۳۸). همچنین برخی از عقاید موجود در این کتاب‌ها، به ویژه در عهد جدید، خردستیز است، مانند شخصیتی که پولس<sup>۳</sup> و یوحنا در نوشته‌های خود برای عیسی علیه السلام قایل شده‌اند. کسانی چون ترتولیانوس<sup>۴</sup> و آگوستین<sup>۵</sup> نیز به این مدعا گرایش داشته‌اند. ترتولیانوس ایمان آوردن به امری که محال است را بر خود روا می‌داند(پترسون و دیگران، ۱۳۷۹: ۷۰).

### استدلال کی‌یر که گارد بر مدعای ایمان‌گرایی

ایشان در اثبات عقیده ناسازگاری ایمان با عقل چند دلیل بیان می‌کند. در بیان اول<sup>۶</sup> چنین استدلال می‌کند که امور یقینی به ویژه در مسایل تاریخی از طریق تقریب و تخمین حاصل می‌گردد و به همین جهت خطا پذیرند. از طرف دیگر روشن است که تقریب و تخمین برای ایمان دینی که مبنای سعادت ابدی است کفایت نمی‌کند. بنابراین

این شخص مومن اگر بخواهد ایمان خود را حفظ کند باید سخت به بی‌یقینی آفاقی‌اش راسخ باشد.

او در استدلال دیگری که دلیل تعویق<sup>۷</sup> نام دارد، بر این عقیده است که هیچ‌کس نمی‌تواند ایمان دینی اصیلی داشته باشد، مگر این که به آن التزام کامل داشته باشد و هرکس برای این که به یک عقیده التزام کامل داشته باشد، باید عزم خود را جزم کرده تا در هر وضع و حالی که حصول آن را به شکل نظری ممکن می‌داند، از آن عقیده دست نکشد.

از سوی دیگر هیچ‌کس نمی‌تواند به عقیده‌ای التزام کامل داشته باشد که آن را بر تحقیقاتی مبتنی ساخته است که در آینده ممکن است به تجدید نظر در نتایج آن‌ها حاجت افتد. التزام کامل به عقیده‌ای که بر چنین مبنایی استوار است، ناگزیر به تعویق می‌افتد. بنابراین ایمان اصیل دینی نمی‌تواند مبتنی باشد بر تحقیقاتی که خود مومن قبول دارد در آینده ممکن است به تجدید نظر در نتایج آن‌ها حاجت افتد.

اما ایشان در دلیل شورمندی<sup>۸</sup> چنین استدلال می‌کند که مهمترین شاخصه ایمان، شورمندی بی‌حد و حصر و با بیشترین شدت و حدّت ممکن است. البته این شاخصه مقتضی نامحتمل بودن آفاقی و عینی است. در نتیجه آنچه در تدین اساسی‌تر و ارزشمندتر از هر خصیصه دیگری است، مقتضی نامحتمل بودن آفاقی و عینی است (کی‌یرکه‌گارد، ۱۳۷۴: ۶۵).

اگر از ایمان‌گرایان افراطی سوال شود که در صورت بی‌حاصل بودن براهین، چگونه می‌توان صاحب ایمان شد؟ در پاسخ خواهند گفت که شما باید بدون هیچ قرینه‌ای که حاکی از صدق اعتقاد شماست، به درون ایمان جست‌بزنید<sup>۹</sup> (پترسون، ۱۳۷۹: ۸۰).

بنابراین کی‌یرکه‌گارد ایمان را تعهد شورمندانه از سر اراده می‌داند. یعنی ایمان باید

همراه با تعهد و التزام باشد. التزام می‌بایست ثابت و دائمی باشد و چنانچه ایمان مبتنی بر ادله باشد، در معرض تغییر خواهد بود. شورمندانه بودن ایمان، مستلزم خطر کردن است؛ همان‌طور که اگر عاشق بر مبنای توانایی شنا و قدرت نجات غریق به داخل آب جست‌و‌جست زند، هیچ‌گونه عشق و علاقه‌ای به محبوب در فعل او دیده نمی‌شود، ایمان نیز اگر با استدلال عقلی همراه شود، انسان دست به خطر نمی‌زند و در واقع محاسبات عقلی، به انسان نقش تماشاگر را می‌دهد نه بازیگر. شورمندی بازیگر زندگی است. ارادی بودن نیز به معنای این است که ایمان از سنخ آگاهی نیست، بلکه از سنخ تصمیم‌گیری است و تصمیم‌گیری است که یک طرف احتمال، خود را بر انسان تحمیل نکند. وقتی ادله قاطع برای یک طرف وجود داشته باشد، قدرت تصمیم‌گیری از انسان گرفته می‌شود.

کی‌یرکه‌گارد معتقد است متعلق ایمان باید پارادوکسیکال باشد تا این که تعهد، شورمندی و ارادی بودن را برآورد. وی بر اساس بیان تورات<sup>۱۰</sup>، بر این باور است که حضرت ابراهیم علیه السلام به دلیل عمل خردستیز ذبح فرزند، شورمندانه‌ترین تعهد و التزام را به خداوند از خود نشان داد. به همین جهت او شهسوار ایمان است (کی‌یرکه‌گارد، ۱۳۸۶: ۱۰۴).

### بررسی و نقد ادله کی‌یرکه‌گارد

منتقدان، کاستی‌های فراوانی را متوجه این ادله ساخته‌اند<sup>۱۱</sup> که در این قسمت ضمن اشاره به پاره‌ای از آن‌ها، نکات دیگری را نیز بیان خواهیم کرد.

۱- اگر کسی بخواهد به یکی از ادیان گرایش پیدا کند، آیا از نظر شما باید چشم بسته جست‌و‌جست بزند یا این که باید آگاهانه انتخاب کند؟ در صورت نخست اگر به عنوان مثال در دینی غیر از مسیحیت جست‌و‌جست بزند، آیا شما او را مؤمن و رستگار می‌دانید؟

حال اگر بخواهد انتخاب کند، مگر غیر از این است که معیاری برای انتخاب لازم است که آن هم تنها عقل ارایه می‌کند؟

۲- آیا شورمندی بی حد و حصر، شما را وادار به اقامه استدلال‌های عقلی بر ایمان‌گرایی نموده است، یا نتایج استدلال‌ها موجب شده است تا ایمان را شورمندی بی حد و حصر بدانید؟ آیا همین باور شما، بر ادله و تحقیقی مبتنی نیست که به بازنگری نتایج آن در آینده نیاز داشته باشید؟ چگونه باور شما به تعویق نیفتاد؟ اگر ظهور ایمان اصیل مستلزم پایان یافتن عقل باشد، در میان عقلای عالم چه زمانی منتظر ظهور ایمان اصیل باشیم؟ آیا ایمان اصیل شما پس از پایان عقل شکل گرفت؟

۳- تجربه نشان می‌دهد که هیچ انسان عاقلی چشم بسته جست نمی‌زند، بلکه انسان‌ها حتی تصمیمات جزئی و نه چندان مهم را بدون تامل و تفکر انجام نمی‌دهند. صاحب این مدعا نیز خود با تامل و استدلال چنین رویکردی پیدا کرده است.

۴- این باور، محصول تردیدهایی بود که در اصل کتاب مقدس بوجود آمد. منتقدان کتاب مقدس، روشن ساختند که پدید آورنده پنج کتاب اول کتاب مقدس، حضرت موسی علیه السلام نیست؛ بلکه نویسندگان آن، دست کم چهار شخص گوناگون بودند؛ همچنین درباره انجیل یوحنا که محبوب‌ترین انجیل مسیحیان است، تردید روا داشتند. حتی در این مسئله شک کردند که عیسای تاریخی و واقعی با عیسایی که در انجیل ظاهر شده، یکی باشد. بخش اعظم ترکیب دین به پولس نسبت داده شد، نه به مسیح (اسمارت، ۱۳۸۲: ۲۵۵). از این جهت کی‌یرکه‌گارد تحقیق تاریخی را معتبر نمی‌داند و این اساس دلیل اول او را شکل داده است.

اما آیا هیچ تحقیق تاریخی افاده یقین و اطمینان نمی‌کند؟ در منطق و علم اصول یکی از یقینیات، خبر متواتر شناخته شده است؛ بدین معنی که اگر خبری از چند طریق به دست ما رسید که احتمال تبانی در آن‌ها نمی‌رود، به صحت و صدق آن یقین پیدا

می‌کنیم (صدر، ۱۳۷۸: ۳۴۲؛ حلی، ۱۳۷۱: ۲۰۱).

در مسیحیت عقایدی همچون تجسد، تثلیث، فدیة گناه آدم، عشای ربانی، نه تنها با عقل قابل تبیین نیستند؛ بلکه ناسازگاری و ضدیت با آن نیز دارند. به همین جهت کی‌یرکه‌گارد این اصول را اسرارآمیز و رازآلود تلقی می‌کند که تنها با شورمندی و دور از هرگونه ملاحظه عقلانی باید درون آن جست زد. ایمان اصیل و راستین، این‌گونه حاصل می‌شود. اگر بخواهیم پایبند استدلال عقلی بی ثبات باشیم، هرگز به سعادت ابدی نخواهیم رسید. به عقیده وی اگر شروع کننده برهان<sup>۱۲</sup> باشیم، تمام کننده آن نخواهیم بود. عجیب است که وی برای اثبات ایمان‌گرایی با برهان شروع کرد و آن را با نتیجه قطعی به پایان برد و بر علیه استدلال عقلی، استدلال کرد. اگر استدلال عقلی قطعیت ندارد در مورد استدلال‌های قطعی علمی همچون علم ریاضی چه باید گفت؟ اگر کسی در ترجیح ایمان‌گرایی بر عقل‌گرایی از ایشان مشورت کند لابد باز هم باید جست بزند!

۵- اگر ایمان بدون خطر کردن حاصل نمی‌شود و خطر کردن مستلزم بی‌یقینی عینی است و هر چقدر از درجه یقین کاسته شود بر ارزش شورمندی ایمان دینی افزوده می‌گردد، تا جایی که اگر بساط یقین به کلی برچیده شود شورمندی به اوج خود می‌رسد، در این صورت اگر یک مومن شورمند مسیحی به حقانیت مسیحیت پی برد و به حد یقین رسد، ایمان خود را به کلی از دست داده است. ولی شخص دیگری که اناجیل را از تقدس ساقط ساخته و به تحریف آن اطمینان حاصل کرده و آیین مسیحیت را ساخته دست پولس می‌داند و احتمال حقانیت مسیحیت چنان کم می‌داند که اصلاً قابل تصور نیست، زمینه مساعدی برای حصول ایمان به مسیحیت پیدا کرده و تنها یک جست، کافی است که به نهایت شورمندی نسبت به مسیحیت برسد!

۶- حضرت ابراهیم علیه السلام در مقام تسلیم امر الهی، جانب عقل را فرو نگذاشت، بلکه

مقابل هوای نفس ایستاد و شیطان را رجم نمود. اگر ماجرای حضرت ابراهیم علیه السلام اوج شورمندی تلقی شود، باید گفت که آن نوع شورمندی که کی‌یرکه‌گارد اشاره می‌کند، اقتضا می‌کند انسان خودش را فدای محبوب کند نه دیگری را. حضرت ابراهیم علیه السلام فرزندش را قربانی می‌کند؛ پس این شورمندی در فرزند بیشتر دیده می‌شود؛ زیرا پذیرفت که قربانی امر خداوند شود.

ایشان در کتاب ترس و لرز، چیزهایی به حضرت ابراهیم نسبت داده است که حتی از متن کتاب مقدس هم چنین برداشت نمی‌شود. در جایی می‌گوید: «ابراهیم گلوي اسحاق را گرفت و او را به زمین زد و گفت: اي پسر نادان پنداشته‌اي که من پدر توام؟ من يك بت پرستم» (کی‌یرکه‌گارد، ۱۳۸۶: ۳۷). در این عبادت نسبت دروغ و بت پرستی به ابراهیم داده است. او برای پارادوکس نشان دادن اراده حضرت ابراهیم علیه السلام، معتقد است هرکس به شکلی بزرگ شد، اما ابراهیم با اراده امر ناممکن از همه بزرگتر شد. در ادامه می‌گوید او با معجزه خویش محال را تحقق بخشیده بود و به محال ایمان داشت (همان: ص ۴۱ - ۴۶). کی‌یرکه‌گارد برای اثبات شورمندی و خطر کردن ایمان ابراهیم علیه السلام، ماجرای قربانی کردن را با عباراتی توأم با تحیر و تردید می‌پروراند؛ اما همان‌گونه که از عبارات تورات بر می‌آید خداوند ایمان ابراهیم علیه السلام را آزمایش می‌کند و او از این آزمایش سخت سربلند بیرون آمده است. حضرت ابراهیم علیه السلام نه خشن بود و نه در کلام خدا تردید کرد. او در انجام وظیفه لحظه‌ای درنگ نکرده است. بنابراین برداشت‌هایی کی‌یرکه‌گارد از تورات غیر مطابق با متن آن است.

ماجرای ذبح در قرآن کریم نیز آمده است. تامل در آیات قرآن، نه تنها ادعای کی‌یرکه‌گارد را تایید نمی‌کند، بلکه نقش عقل در این آزمون نیز قابل برداشت است. مطابق آیات شریفه قرآن حضرت ابراهیم علیه السلام با فرزندش در این باره مشورت کرد:

﴿قَالَ يَا بُنَيَّ إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ فَانظُرْ مَاذَا تَرَى قَالَ يَا آبَتِ افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ

سَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّابِرِينَ ﴿صافات/۱۰۲﴾.

«گفت ای پسر من در خواب دیدیم که تو را قربانی می‌کنم؛ نظر تو در این باره چیست؟ گفت: ای پدرجان، آنچه به تو امر شده است انجام بده! ان شاء الله مرا از شکیبایان و صابران خواهی یافت».

این که می‌فرماید: «فانظر ماذا ترى» یعنی نظر و رای تو چیست؟ دستور الهی را با او در میان می‌گذارد و با او به مشورت می‌نشیند. در کلام امیر مومنان آمده است که مشورت با دیگران مشارکت در عقل آنهاست<sup>۱۳</sup>. حضرت ابراهیم علیه السلام و فرزندش با این مشورت و محاسبات به این نتیجه عقلانی رسیدند که باید امر خدا را اجرا کرد؛ زیرا خیر و صلاح را تنها خدا می‌داند و اگر او را به عنوان معبود حق پذیرفته‌ایم باید تسلیم خواسته او باشیم. چرا که او امر او خارج از دایره حکمت نیست. بنابر این تسلیم و تصمیم آن دو حاصل یک استدلال بود.

مطابق بیان قرآن کریم حضرت ابراهیم علیه السلام در این آزمایش الهی تزلزل به خود راه نداد و محبت پدری نسبت به اسماعیل را فرو نگذاشت. او حقیقت را از پسر مخفی نکرد و فرزند نیز از امر الهی سرباز نزند. بنابر این داستان ذبح فرزند که سراسر کتاب ترس و لرز را به خود اختصاص داده است، نمی‌تواند شاهد مدعای ایمان‌گرایی خردستیزانه کی‌یرکه‌گارد باشد، بلکه بر مبنای قرآن، ایمان توأم با عقلانیت است.

اگر پیامبری چون ابراهیم علیه السلام، امر محال را ممکن بداند، آنگاه چگونه می‌تواند در مقابل بت پرستان محاجه کند که آن بتان بی‌حرکت محال است که به جای معبود حقیقی قرار گرفته و یاری‌رسان شما باشند. استدلال‌های حضرت ابراهیم علیه السلام در محاجه با مشرکان، به قصد پرهیز از بت‌ها و ایمان آوردن به خدای یگانه بوده است. چگونه می‌توان با ایمان به محال، اقامه برهان نمود؟ این که حضرت از خداوند سوال می‌کند چگونه مردگان را زنده می‌کنی؟<sup>۱۴</sup> به دلیل این است که محال را امر غیر ممکن

می‌داند، نه این که به آن ایمان داشته باشد. با این پرسش نه تنها ایمان او، آن گونه که کی‌یرکه‌گارد می‌گوید، زایل نشد، بلکه به اطمینان قلبی او نیز کمک کرد.

### ایمان در اندیشه صدرالمتهین

ملاصدرا با اتکای به آیات و احادیث، نه تنها ایمان را در تعارض با عقل نمی‌بیند، بلکه خردورزی را مایه استحکام ایمان حقیقی قلمداد می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۶۳ الف: ص ۲؛ همو، ۱۹۸۱: ج ۲، ص ۳۰۳). ایمان کامل علاوه بر کشف و شهود باطنی و تابش نور الهی، به کمک دلیل و برهان نیز حاصل می‌شود:

«تأكيد الاعتقاد بالدليل و البرهان، فهذا هو الايمان الكامل الذي لا يتطرق اليه الخلل، و لا يخاف على صاحبه الزيغ و الزلل» (ملاصدرا، ۱۹۹۰: ج ۹، ص ۳۱۵). به باور وی در عقاید دینی نمی‌توان به تقلید اکتفا کرد. هر چه قوه نظری در فهم معارف قوی‌تر و راسخ‌تر شود، نفس ناطقه در کمال مطلوب خود، تمام‌تر و مراتب و درجات او در معاد و آخرت عالی‌تر می‌باشد؛ همچنین تعلق انسان به عوالم ربوبی قوی‌تر خواهد شد (آشتیانی، ۱۳۸۱: ۲۶۳). ایشان با اشاره به آیه ﴿أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ﴾ (مجادله/۲۲)، معتقد است قلم این کتابت عقل است که به روش حکمت و برهان صورت می‌پذیرد و لوحی که این نگارش بر آن نقش می‌بندد، نفس انسانی است (ملاصدرا، ۱۳۶۳ ب: ۵۲۵؛ همو، ۱۳۶۰ الف: ص ۴۲؛ همو، ۱۹۹۰: ج ۹، ص ۲۸۶) که این گونه آراسته به کیمیای ایمان می‌گردد. برترین اجزای حکمت را این ایمان حقیقی تشکیل می‌دهد (ملاصدرا، ۱۹۹۰: ج ۶، ص ۷).

### سیر عقلی و سلوک قلبی در ایمان به امور غیبی

ایمان به آخرت و حشر و نشر آن از نظر ملاصدرا به قدری ضروری است که



گرچه برای افراد ضعیف چاره‌ای جز تقلید نیست، اما دیگران می‌بایست از راه استدلال و برهان به این امر مهم ایمان پیدا کنند؛ زیرا در اعتقادات تقلید روا نیست و ایمان حقیقی نیاز به برهان یقینی دارد (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۳۸۰-۳۸۲) به همین جهت است که خداوند می‌فرماید: ﴿قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ (نمل/۶۴)؛ ایمان به غیب رکن عظیمی است که با تقلید سازگاری ندارد و برهان از شرایط لازم آن است (ملاصدرا، ۱۳۷۸: ۱۰). در واقع مومن حقیقی راسخ در علم است (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ب: ۱۱-۱۲) علمی که از راه اندیشه و خردورزی به یقین منتهی شده است.

نکته اساسی در تفکر ایمانی صدرالمتهلین این است که وی در باب ایمان واقعی به غیب همانند حشر و نشر عالم آخرت، در کنار تعقل و استدلال، مکاشفه قلبی و طریق تزکیه نفس و رسیدن به مقام روح نیز ضرورت دارد (حسینی اردکانی، ۱۳۷۵: ۲۳؛ ملاصدرا، ۱۳۴۰: ج ۱، ص ۴۲؛ همو، ۱۳۶۳: ب: ۶۲۴). یعنی اساس ایمان به امور و حوادث اخروی به معرفت دل و شهود قلبی خواهد بود (حسینی اردکانی، ۱۳۷۵: ۳۳؛ ملاصدرا، ۱۳۴۰: ج ۱، ص ۱۳). به عبارت دیگر ملاصدرا در خصوص ایمان به امور غیبی دو رکن اساسی برهان و مکاشفه را ضروری می‌داند که یکی سیر عقلی و دیگر سلوک قلبی است؛ اما آن که از اهمیت بیشتری برخوردار بوده و ضروری‌تر به نظر می‌رسد، همان کشف و شهود قلبی است که با ریاضت و تزکیه نفس حاصل می‌شود.

### نورانیت قلب و مراتب ایمان

ایمان از نظر ملاصدرا به لحاظ شدت و ضعف مراتبی دارد. این مراتب و درجات بستگی به میزان نور الهی دارد که از سوی خداوند و پیامبر برگزیده‌اش بر قلب مومن می‌تابد. مرتبه ضعیف ایمان مربوط به عوام است که تقلیدی و سمعی است، اما مرتبه قوی ایمان به ارباب مشاهده اختصاص دارد که از نور مشکات نبوت و ولایت بهره‌مند

می‌شوند (ملاصدرا، ۱۳۶۳ ب: ۳۲۱). مومن حقیقی قلبش محل نزول کلمات خدا و رفت و آمد ملائکه است (همو، ۱۳۶۰ ب: ۲۸).

ملاصدرا در تکمیل این ادعا با اشاره به آیه شریفه: ﴿أَفَمَنْ شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ فَهُوَ عَلَى نُورٍ مِنْ رَبِّهِ﴾ (زمر/۲۲) معتقد است که این ایمان با شرح صدر<sup>۱۵</sup> و منور شدن قلب انسان مومن به نور الهی به دست می‌آید (همو، ۱۳۶۳ ب: ۶۶۹، همو، ۱۳۶۰ ب: ۲۹ - ۱۰). با این بیان معلوم می‌شود که از نظر ایشان، ایمان علاوه بر نور الهی که بر قلب انسان می‌تابد، به واسطه نور عقلی نیز هست و این دو در کنار یکدیگر ایمان حقیقی را به اعماق وجود مومن مستقر می‌سازند:

«فإذا صقلت بصقالة العقل القدسي للعبودية التامة و زالت عنه غشاوة الطبيعة و رين المعصية لاح له حينئذ نور المعرفة و الإيمان و هو المسمى عند الحكماء بالعقل المستفاد و بهذا النور العقلي يتراءى فيه حقائق الملكوت و خبايا الجبروت» (همو، ۱۳۶۳ ب: ۳۳ - ۳۴).

همچنین با اشاره به برخی آیات کریمه به این نتیجه می‌رسد که نفس از طریق نور عقلی از قوه و نقص به کمال و فعل می‌رسد که همان عقل بالفعل است:

«دلت الآيات على أن الإيمان نور عقلي يخرج به النفس من القوة و النقص إلى الفعل و الكمال، و يرتقي من عالم الأجسام و الظلمات إلى عالم الأرواح و الأنوار، و يستعد للقاء الله تعالى، و ذلك النور هو المسمى عند الحكماء السابقين بالعقل بالفعل» (همو، ۱۳۶۰ ب: ۲۸).

ملاصدرا با عنایت به آیه شریفه: ﴿يَوْمَ تَرَى الْمُؤْمِنِينَ وَ الْمُؤْمِنَاتِ يَسْعَى نُورُهُمْ بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَ بِأَيْمَانِهِمْ﴾ (حدید/۱۲)، درجات ایمان سعادت‌مندان را به میزان معرفت و یقین و ایمان آنها متوقف می‌سازد که با میزان نورانیت آنها مرتبط است (همو، ۱۳۶۰ ب: ۱۹۳-۱۹۲؛ همو، ۱۹۹۰ ج: ۹، ص ۲۸۶).

مراد از علمی که در کلام امام صادق علیه السلام آمده است: « العلم نور یقذفه الله فی قلب من یشاء» (مصطفوی، ۱۳۶۰: ۳۴۳)، همان ایمان حقیقی به خدا و ملائکه است (ملاصدرا، ۱۳۴۰: ج ۱، ص ۱) و این ایمان عطایی نوری است که خدا بر دل مومن می‌افکند (همان: ص ۴۴ یا ۶۹).

بنابر این ملاصدرا جایگاه خاصی برای عقل و استدلال عقلی در شکل‌گیری ایمان حقیقی قایل است، زیرا وی ایمان تقلیدی را آسیب‌پذیر می‌داند به گونه‌ای که با کوچک‌ترین شبهه‌ای ممکن است زایل شود و ایمان فرد به کفر مبدل گردد. اما پشتوانه عقلی و استدلالی در کنار نور هدایت الهی و مکاشفه قلبی، استحکامی به ایمان انسان می‌بخشد که طوفان شبهات و وساوس شیطانی قادر نخواهند بود آن را متزلزل کنند. این نکته را باید اضافه کرد که از فحوای کلام صدرالمتألهین چنین بر می‌آید که وی در تحقق ایمان حقیقی نقش مکاشفه قلبی با استعانت از نور الهی را اساسی و برتر از عقل و استدلال می‌داند.

### نتیجه

با توجه به دو دیدگاهی که از کی‌یرکه‌گارد و صدرالمتألهین پیرامون حقیقت ایمان مورد بررسی قرار گرفت می‌توان از مقایسه آنها نتایج زیر را به دست آورد:

نقد کتاب مقدس و ناسازگاری برخی آموزه‌های مسیحی با عقلانیت باعث شد که ایمان مسیحی دچار تزلزل شود. به همین خاطر کی‌یرکه‌گارد در چاره‌اندیشی خود به جای حل مسئله به حذف آن مبادرت می‌ورزد و ایمان را با عقلانیت قابل جمع نمی‌داند. ملاصدرا که به حقانیت اسلام و اعتبار قرآن و قابل دفاع عقلانی دانستن آموزه‌های آن باور عمیق دارد، ایمان را با تعقل قابل می‌داند.

۱. کی‌یرکه‌گارد به ادله خود برای اثبات ایمان‌گرایی التزام عملی ندارد و با تکیه به

استدلال عقلی به اثبات ناسازگاری ایمان با خردورزی می‌پردازد، اما صدرالمتالهین در آثار فلسفی و کلامی خود نشان می‌دهد که پایبند به ادعای خویش است و در کنار شهود باطنی به براهین عقلی در جهت تحکیم ایمان دینی نیز می‌پردازد.

۲. ملاصدرا به ابعاد معرفتی، عقلانی و شهودی ایمان حقیقی توجه شده است؛ اما در ایمان‌گرایی به بُعد عاطفی و احساسی ایمان حصر توجه شده و بُعد معرفتی و عقلی آن مغفول مانده است. حق این است که شورمندی ایمان با خردورزی و معرفت عقلانی قابل جمع است؛ بلکه به استحکام و تثبیت آن نیز کمک می‌کند.

۳. داستان ذبح فرزند توسط حضرت ابراهیم علیه السلام به روایت تورات، شاهدهی بر مدعای ایمان‌گرایی کی‌یرکه‌گارد تلقی نمی‌شود؛ زیرا او فراتر از تورات داوری کرده و باور افراطی خود را با این استشهاد نادرست در معرفی ایمان و ناسازگار نشان دادن آن با عقل و استدلال عقلی بروز داده است. از آن طرف، صدرالمتالهین در تلاش است که فراتر از شواهد قرآنی که برای بیان تلازم ایمان حقیقی با عقل و استدلال عقلی نرود.

### پی‌نوشت‌ها

1. Kierkegaard.

2 . Fideism.

۳ - پولس یک یهودی متعصب بود که به آزار مسیحیان مشغول بود و سپس ادعا کرد که نور عیسی را دیده و به دستور او مسیحی شده است. وی با تلاش زیاد به تبلیغ مسیحیت پرداخت و آن را رسالت از جانب عیسی علیه السلام می‌دانست. اندیشه‌های تازه او در میان رسولان تنش ایجاد کرد و درگیری‌های زیادی با آنان به وجود آورد که در رساله‌هایش موجود است. مطابق برخی روایات (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۸، ص ۳۱۱) و نیز بنا بر گفته محققان غربی مسلم شده است که اعتقادات کنونی در مسیحیت حاصل تلاش پولس است و به همین جهت وی را معمار مسیحیت می‌نامند (رک: توفیقی، ۱۳۸۵: ص ۱۲۸).

4 . Tertullianus.

5 . Augustine.

۶ - این بیان تحت عنوان دلیل تقریب یا تخمین شناخته می‌شود. (Approximation argumen)

7 . Postponement argument.

8 . Passion argument.

9 - Leap of faith.

۱۰ - این داستان در تورات چنین بیان شده است:

«و واقع شد بعد از این وقایعی که خدا ابراهیم را امتحان کرده، بدو گفت: ای ابراهیم، عرض کرد: لبیک! گفت: اکنون پسر خود را که یگانه توست و او را دوست می‌داری، یعنی اسحاق را بردار و به زمین موریاء برو و او را در آنجا بر یکی از کوره‌هایی که به تو نشان می‌دهم برای قربانی سوختی بگذران. بامدادان ابراهیم برخاسته، الاغ خود را بیاراست و دو نفر از نوکران خود را با پسر خویش اسحاق برداشته و هیزم برای قربانی سوختنی شکسته، روانه شد... در روز سوم ابراهیم چشمان خود را بلند کرده، آن مکان را از دور دید. آنگاه ابراهیم به خادمان خود گفت: شما در اینجا نزد الاغ بمانید تا من با پسر بدانجا رویم و عبادت کرده، نزد شما باز آییم. پس ابراهیم هیزم قربانی سوختنی را گرفته، بر پسر خود اسحاق نهاد و آتش و کارد را به دست خود گرفت و هر دو با هم می‌رفتند. و اسحاق پدر خود ابراهیم را خطاب کرده گفت: ای پدر من، گفت: ای پسر من، گفت: اینک آتش و هیزم، لکن برده قربانی کجاست؟ ابراهیم گفت: ای پسر من، خدا بره قربانی را برای خود مهیا خواهد ساخت و هر دو با هم رفتند. چون به آن مکانی که خدا بدو فرموده بود رسیدند، ابراهیم در آنجا مذبح گذاشت. و ابراهیم دست خود را دراز کرده، کارد را گرفت تا پسر خویش را ذبح نماید. در حال فرشته خداوند از آسمان وی را ندا در داد و گفت: ای ابراهیم، عرض کرد: لبیک! گفت: دست خود را بر پسر دراز مکن و بدو هیچ مکن، زیرا که الان دانستم که تو از خدا می‌ترسی؛ چون که پسر یگانه خود را از من دریغ نداشتی» (رحمان پور و دیگران، ۱۳۶۴: ص ۲۲-۱-۱۲).

۱۱ - در خصوص ایرادهای وارد شده به ایمان‌گرایی به منابع زیر نیز رجوع شود: پترسون و دیگران، ۱۳۷۹: ص ۸۲؛ صادقی، ۱۳۸۲: ص ۳۶؛ سلیمانی اردستانی، ۱۳۸۴: ص ۶۹ - ۸۲.

۱۲ - منظور وی همان برهان نظم است.

۱۳ - «مَنْ سَاوَرَ الْوَجَالَ سَاَرَكَهَا فِي عُقُولِهَا» (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۷۲، ص ۱۰۴).

۱۴ - ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُخَيِّسُ الْمُؤْتَى﴾ (بقره/۲۶۰).

۱۵ - از نظر صدرالمتألهین شرح صدر غایت حکمت عملی و نور غایت حکمت نظری است و مومن حقیقی جامع هر دو است (همو، ۱۹۹۰: ج ۹، ص ۱۴۰).

## کتابنامه

۱. قرآن کریم.
۲. آشتیانی، سید جلال‌الدین. (۱۳۸۱). شرح بر زاد المسافر. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۳. اسمارت، نینیان. (۱۳۸۲). تجربه دینی بشر. ترجمه محمد محمدرضایی و ابوالفضل محمودی. تهران: انتشارات سمت.
۴. ایان بار بور. (۱۳۶۲). علم و دین. ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۵. پترسون، مایکل و دیگران. (۱۳۷۹). عقل و اعتقاد دینی، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی. تهران: طرح نو.
۶. توفیقی، حسین. (۱۳۸۵). آشنایی با ادیان بزرگ. تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها (سمت) و موسسه فرهنگی طه و مرکز جهانی علوم اسلامی.
۷. حسینی اردکانی، احمد بن محمد. (۱۳۷۵). مرآت الاکوان (تحریر شرح هدایه ملا صدرا شیرازی). مقدمه و تصحیح و تعلیق از عبد‌الله نورانی. تهران: میراث مکتوب.
۸. حلی، جمال‌الدین حسن بن یوسف. (۱۳۷۱). الجوهر النضید. قم: انتشارات بیدار.
۹. رحمان پور، ماشاء‌الله، داوود و موسی زرگر. (۱۳۶۴). ترجمه کتاب تورا (تورات) مقدس. تهران: انتشارات علمی.
۱۰. سلیمانی اردستانی، عبدالرحیم. (۱۳۸۴). «خردورزی در ماجرای ذبح فرزند توسط ابراهیم خلیل». مجله معارف اسلامی. شماره ۲. صفحات ۶۹ - ۸۲.
۱۱. صادقی، هادی. (۱۳۸۲). درآمدی بر کلام جدید. قم: کتاب طه و نشر معارف.
۱۲. صدر، محمدباقر. (۱۳۷۸). قواعد کلی استنباط. ترجمه و شرح: رضا اسلامی. قم: بوستان کتاب.
۱۳. کی‌یرکه‌گارد، سورن. (۱۳۷۴). «انفسی بودن حقیقت است». ترجمه مصطفی ملکیان. مجله نقد و نظر. سال اول. ش ۳ و ۴. صفحات ۶۲ - ۸۱.
۱۴. ----- (۱۳۸۶). ترس و لرز. ترجمه عبدالکریم رشیدیان. تهران: نشر نی.
۱۵. مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق). بحار الانوار. بیروت: دارالوفاء.
۱۶. مصطفوی، حسن. (۱۳۶۰). ترجمه مصباح الشریعة، تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
۱۷. ملاصدرا. (۱۳۶۳ الف) / المشاعر. به اهتمام هانری کربن. تهران: کتابخانه طهوری.

۱۸. ----- (۱۹۸۱-۱۹۹۰م). *الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة*. ج ۲ و ۶ و ۹. بيروت: دار احياء التراث.
۱۹. ----- (۱۳۶۳ب). *مفاتيح الغيب*. مقدمه و تصحيح از محمد خواجهوى. تهران: موسسه تحقيقات فرهنگى.
۲۰. ----- (۱۳۵۴). *المبدأ والمعاد*. تصحيح سيد جلال الدين آشتياني. تهران: انجمن حكمت و فلسفه ايران.
۲۱. ----- (۱۳۶۰الف). *الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية*. تصحيح و تعليق از سيد جلال الدين آشتياني. مشهد: المركز الجامعى للنشر.
۲۲. ----- (۱۳۷۸). *رسالة في الحدوث*. تصحيح و تحقيق از دكتور سيد حسين موسويان. تهران: بنياد حكمت اسلامى صدرا.
۲۳. ----- (۱۳۶۰ب). *اسرار الآيات*. مقدمه و تصحيح از محمد خواجهوى. تهران: انجمن حكمت و فلسفه.
۲۴. ----- (۱۳۴۰). *رسالة سه اصل*. به تصحيح و اهتمام دكتور سيد حسين نصر. تهران: دانشگاه علوم معقول و منقول تهران.
۲۵. هوردرن، ويليام. (۱۳۶۸). *راهنمای الهيات پروتستان*. ترجمه طاطهوس ميكائيليان. تهران: شركت انتشارات علمى فرهنگى.





## رویا انگاری وحی؛ لوازم و پیامدها

محمد نجاتی<sup>۱</sup>

### چکیده

نظریه رویا انگاری وحی، یکی از عمده ترین شبهاتی است که پیرامون مساله وحی مطرح شده است. در مقاله حاضر با تجزیه و تحلیل این نظریه به مسائل محتمل آن، ابتدا ماهیت نظریه مذکور به جهت مبانی و لوازم آن، تبیین و در ادامه مورد سنجش قرار گرفته است. مبنای اصلی تاکید بر نقش روایتگری پیامبر ﷺ و نفی مخاطب بودن ایشان در نزول وحی است. مدعی این نظریه با تاکید بر بشری بودن منشاء قرآن، زبان آن را از جنس رویا و مکاشفه می داند. وی در نهایت با اذعان به تکلف تفاسیر موجود به ضرورت گذار از تفسیر به تعبیر قرآن معتقد می شود. در قسمت دوم مقاله، نظریه رویا انگاری به جهت لوازم و پیامدهای ناسازگار و متناقض آن مورد بررسی قرار گرفته است. از جمله این لوازم که به ساحت قدسی پیامبر بازگشت می کند؛ جواز اتهام کذب و جهل ایشان در حین روایت رویاهای قدسی خویش است. لازمه دیگر نیز تردید در ادعای نبوت و رسالت حضرت ختمی مرتبت و

نهایتا غفلت از وحدت سامع و قائل و اتهام توهّم دوگانگی پیامبر عظیم الشان است. بخش دیگری از این لوازم متناقض نیز به کلام الهی بازگشت می‌کند. نظریه رویا انگاری نه تنها جامعیت دستوری و محتوایی قرآن را انکار می‌کند؛ بلکه مستلزم سخافت حداکثری آن نیز خواهد بود. همچنین به جهت اینکه قرآن تجربه عرفانی پیامبر لحاظ شده؛ محتمل است روایت پیامبر از رویای خویش مشوب به ابهام و تناقض از نوع شطح باشد که مسلما تهافتی آشکار خواهد بود.

- واژگان کلیدی: رویا انگاری، تفسیر، تعبیر، وحی، پیامبر.

#### مقدمه

یکی از مهمترین ملزومات مساله نبوت، وحی و حقیقت آن است. پیرامون این مساله، شبهات عمده ای مطرح شده است. به جهت ماهیت خاص مساله وحی، غالب این انتقادات به حوزه معرفت شناختی آن معطوف شده اند. نظریه رویا انگاری وحی نبوی سروش را می‌توان از سنخ این گونه انتقادات محسوب نمود. دکتر سروش ذیل دو مقاله خویش (محمد ص، راوی رویاهای رسولانه) مفهوم وحی نبوی را به گونه ای از وحدت و تجربه عرفانی پیامبر ﷺ تحت عنوان رویا تقلیل می‌دهد. سروش براساس این فروگاهی، قرآن کریم را خوابنامه ای می‌داند که با وجود اتصاف آن به صدق، ماهیتی از جنس خواب های بشری دارد. رویکرد دکتر سروش در این موضع کاملا متفاوت از دو اصل تاریخی بودن فهم دینی و تاریخی بودن حقایق دینی است. وی در این موضع فهم صحیح قرآن را مستلزم گذار از تفسیر به تعبیر دانسته و مدعی است که آنچه پیامبر گزارش کرده است نه از سنخ مجاز است و نه نماد؛ بلکه خوابی است که نیازمند خوابگزار بوده تا به علم تعبیر، رموز و حقایق آن را مکشوف سازد. واکاوی موضع رویا انگاری سروش مستلزم تبیین ادعای ایشان از یک سو و همچنین

بررسی لوازم و پیامدهای خواسته و ناخواسته این نظریه است. بر این اساس در مقاله حاضر ابتدا نظریه فوق به جهت گزاره‌های مشتمل و پیامدهای سازگار و یا ناسازگار با اصل ادعای آقای سروش تبیین شده و در نهایت اتقان و استحکام نظریه رویا انگاری وحی مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

### رویا انگاری وحی

دکتر سروش را می‌توان یکی از بزرگترین منتقدان حوزه کلام و فلسفه اسلامی و خاصه بومی سازی الهیات پروتستانی در عصر حاضر دانست. نگرش انتقادی وی در حوزه دین را می‌توان از دو جنبه ایجابی و سلبی مورد واکاوی قرار داد. از جنبه ایجابی به جهت اینکه عمده شبهات ایشان درون دینی و محتوایی هستند؛ کارکرد سازنده ای دارند<sup>۱</sup>. به جهت شاخصه مذکور شبهات دکتر سروش در عین اینکه در تنقیح و رخنه پوشانی مواضع مهجور حوزه دین کاربرد دارند؛ همچنین با شرح و بسط زوایای مبهم و مشارکت علمی معرفت‌زا بوده و ابواب جدیدی را پیش روی اندیشمندان می‌گشاید. با این وجود از جنبه سلبی، انتقادات وی از گونه ای سیاست بازی و اخلاق‌گریزی رنج می‌برد. این مساله از آن جهت است که مباحث بنیادین و پیچیده حوزه دین را می‌بایست در محافل علمی و تخصصی مطرح نمود. از جهت دیگر نحوه طرح این شبهات به گونه ای است که به نظر می‌رسد نگارنده کمتر دغدغه علمی داشته و اهتمام حداکثری وی در این باب برخاسته از دغدغه‌های سیاسی بوده و بیشتر معطوف به تبیین پیامدهای سیاسی است<sup>۲</sup>.

در جهت سنجش و بررسی نظریه رویا انگاری کلام الهی می‌بایست ابتدا مبانی و لوازم این نظریه تبیین گردد. مدعای دکتر سروش در دو مقاله «محمد ﷺ»: راوی رویاهای رسولانه» را می‌توان در تقریر ذیل ارائه نمود:

اولین گزاره که می توان آن را مبنای اصلی نظریه رویا انگاری کلام حق محسوب کرد؛ تاکید بر نقش روایتگری پیامبر ﷺ و نفی مخاطب بودن ایشان در نزول نص خالده قرآن مجید است.<sup>۲</sup> دکتر سروش در تکمله این مبنا مفهوم رویا را مطرح می کند. از نظر وی انتخاب واژه رویا در نسبت به واژگانی همچون مکاشفه و واقعه و خیال منفصل و متصل و اقلیم هشتم و جابلقا و جابلسا و ارض ترجیح دارد زیرا از ابهامات هولناک این واژگان مبری است و همچنین به جهت شاخصه عمومیت، برای بشر دست یافتنی تر است.<sup>۳</sup> نگارنده مقاله بر اساس این مبانی، به طرح لوازم و پیامدهای نظریه خویش می پردازد. اولین لازمه در کلام وحی، تاکید بر بشری بودن قرآن مجید و انکار وجه نزولی آن است. از نظر سروش زبان قرآن، انسانی و بشری است و محصول بی واسطه تجربه پیامبری است که مانند هر مخلوقی در برهه ای از تاریخ محصور بوده و در صراط تکامل و اشتداد قرار دارد.<sup>۴</sup> ایشان گامی فراتر گذاشته و کلام الهی و نص خالده قرآن را در مقام تکون متاثر از احوال شخصی و صور ذهنی و حوادث محیطی و وضع جغرافیایی و زیست - قبائلی پیامبر می داند.<sup>۵</sup>

لازمه دیگر بر اساس مدعای نگارنده مقاله رویا انگاری، زبان رویا و خوابگزارانه قرآن است. دکتر سروش مدعی است صرف نظر از مباحث وجودی و معرفتی رؤیا و خواب، رویکردی پدیدارشناسانه به مقوله وحی دارد و معتقد است به جهت اینکه زبان قرآن، زبان خواب و رویاست، معادل زبان بیداری دانستن آن و سعی در تفسیر و یا هرگونه تاویل به مجاز و کنایه و نماد در آن خطا و مغالطه ای بس عظیم است.<sup>۶</sup> از نظر وی به جهت غفلت از این مساله، عموم تفاسیر مفسران قرآن و تاویل موجود آلوده به مغالطه خوابگزارانه بوده و به همین دلیل تکلف زیادی در آنها مشاهده می شود.<sup>۷</sup>

آخرین لازمه در کلام دکتر سروش که خود وی تاکید زیادی بر آن دارد، گذار از تفسیر و تاویل قرآن به تعبیر آن است. خود وی از این گذار با عنوان یک شیفت

پارادایمی و تغییر الگوی بنیادی یاد می‌کند. شیوه نگارش مقالات نشان می‌دهد گذار از تفسیر به تعبیر مهمترین دغدغه نگارنده محسوب می‌شده است و ایشان در جای جای کلام خود به این مساله به عنوان غایت اصلی نوشتار خویش اهتمام ورزیده است.<sup>۹</sup>

### بررسی و سنجش نظریه رویا انگاری وحی

بر اساس مبانی پیش گفته می‌توان نظریه رویا انگاری وحی را به اجزاء ذیل تفکیک و مورد بررسی قرار داد:

۱. بررسی ماهیت نظریه رویا انگاری وحی به جهت مبانی و لوازم مد نظر دکتر سروش.

۲. بررسی لوازم و پیامدهای محتمل سازگار یا ناسازگار این نظریه که سهوا یا عمدا مورد توجه مولف قرار نگرفته است.

۳. بررسی شواهد و ادله ای که آقای سروش در جهت نفی وجه خطایی آیات قرآن، ناکارآمدی و تکلف تفاسیر موجود و همچنین ضرورت گذار از تفسیر ارائه کرده است.

۴. بررسی شواهد و ادله ای که وی در تبیین صحت گذار از تفسیر به تعبیر و جایگزینی راهکار رویا انگاری وحی ارائه کرده است.

۵. بررسی امکان به کار بردن راهکار تعبیر و رویا انگاری و همچنین کارآمدی آن در جهت رفع تکلف موجود در تفاسیر که مدعای مولف محترم است.

به جهت گستردگی مباحث و مسائل مطروحه در این مقاله به بررسی دو مورد اول، یعنی واکاوی ماهیت و مبانی نظریه رویا انگاری و همچنین بررسی لوازم و پیامدهای محتمل سازگار یا ناسازگار این نظریه پرداخته شده و موارد دیگر نیز در مقالات

متعاقب مورد بررسی تفصیلی قرار خواهد گرفت. بر این اساس پس از تبیین ماهیت نظریه رویا انگاری وحی و مبانی و لوازم مدنظر دکتر سروش، در این بخش از مقاله لوازم و پیامدهایی مترتب بر این نظریه مورد بررسی قرار می‌گیرد.

### ۱. لوازم و پیامدها

نظریه رویا انگاری کلام حق مضاف بر لوازم و پیامدهای چندگانه مد نظر دکتر سروش که تفصیل آن تقدیم شد؛ دارای یکسری لوازم و پیامدهایی می‌گردد که سهوا و یا تعمداً مورد توجه مولف محترم قرار نگرفته و اهمال نسبت به آنها می‌تواند تبعات ناگواری برای این حوزه داشته باشد.

۱. اولین لازمه‌ای که در این قسمت مورد سنجش و بررسی قرار می‌گیرد به کلام مولف نظریه رویا انگاری بازگشت می‌کند. یکی از مبانی مهم دکتر سروش در نظریه مذکور که در مقالات خود به آن تاکید دارد؛ صدق گفتار پیامبر در روایات رویاهای خویش است. در واقع از دیدگاه وی محمد ﷺ روایتگری است راستگو که در بیان تجارب و رویاهایش از خطا و اشتباه مصون است.<sup>۱۰</sup> اما باید دانست اذعان به روایتگری رویاهای پیامبر ﷺ و اعتقاد به صدق گفتار ایشان در این روایتگری، موضعی ناسازگار بوده و اجتماع آن با توجه به محتوای بسیاری از آیات محال است. این در حالی است که آقای سروش به جهت غلبه دغدغه نفی و گذار از تفسیر، بدون توجه به این استحاله و ناسازگاری به تراضی و اجتماع این دو موضع معتقد شده است.<sup>۱۱</sup> مویده استحاله اجتماع دو موضع روایتگری رویاها توسط پیامبر و اعتقاد به صدق گفتار ایشان، آیاتی است که فعل «قل و مشتقات آن و کلیه افعال امری که مشتمل بر وجه خطابی به پیامبر، مومنین و حتی کفار هستند» در آن وجود دارد. اینگونه آیات که در غالب سوره‌های قرآن به وفور یافت می‌شوند؛ اگر از سنخ رویا

یا تجربه دینی پیامبر دانسته شوند؛ مستلزم این خواهد بود که «نعوذ بالله» پیامبر فردی دروغگو لحاظ شود و یا با رویکردی معتدل تر ایشان را به جهل نسبت به آنچه می فرموده اند؛ متهم سازیم<sup>۱۲</sup>. بر این اساس می بایست یا به بطلان نظریه رویا انگاری وحی نبوی معتقد شد و یا لازمه دهشتناک آن را پذیرفت.

۲. لازمه دیگر نظریه رویا انگاری وحی نبوی، فارغ از ادعای نگرش پدیدارشناسانه دکتر سروش، به خود مساله نبوت بازگشت می کند. آقای سروش در مقالات دوگانه مدعی است که اساس نظریه اش در پدیدارشناسی وحی و زبان آن بوده و قبول یا رد نبوت و وحی مدنظرش نیست<sup>۱۳</sup>. اما باید دانست بر خلاف ادعای ایشان، تردید در نبوت و رسالت پیامبر خاتم یکی از لوازم اساسی این نظریه است. بدین بیان که بر فرض اغماض از وجه موکد خطابی آیات قرآن، نظریه رویا انگاری با تاکید بر منشاء انسانی کلام حق و دین مبین اسلام، اعجاز قرآن را مطلقا انکار می نماید (مصباح یزدی، ۱۳۷۹: ص ۲۶۳)<sup>۱۴</sup>. این در حالی است که اعجاز قرآن اصلی ترین شاهد صدق ادعای نبوت پیامبر عظیم الشان اسلام است و نفی اعجاز آن می تواند صحت ادعای نبوت و اساس دین مبین اسلام را دچار چالشی جدی نماید<sup>۱۵</sup>.

۳. لازمه دیگر نظریه رویا انگاری ذیل مدعای توهم دوگانگی مولف محترم مطرح می شود. دکتر سروش در جهت تبیین نظریه خویش و رفع ناسازگاری احتمالی آن با وجه خطابی غالب آیات قرآن، معتقد می گردد که صحبت کردن با خویشتن، خود را دیگری پنداشتن و یا احساس شنوندگی و مخاطب بودن، ناشی از شگفتیهای عالم رویا بوده و در این گونه موارد فرد به اشتباه چنین می پندارد که به او گفته شده بگو یا بشنو یا برو، در حالی که در تمام این حالات شنونده و گوینده شخص واحدی است و تصور دوگانگی و مخاطب بودن، امری موهوم است<sup>۱۶</sup>. توضیح اینکه بر اساس موضع رویا انگاری کلام حق، می بایست به وحدت سامع و قائل معتقد شد؛ این در حالی

است که وجه خطابی آیات با نفی وحدت انگاری، بر اثبیت سامع و قائل و مخاطب بودن حضرت در فرایند وحی تاکید می کند. دکتر سروش سعی دارد با رویکردی مشابه وجه خطابی آیات قرآن و تفکیک بین سامع و قائل را بر اساس موضع موهوم انگاری دوگانگی تبیین نماید. وی در جهت اثبات مطلب خویش شواهدی را از مولوی و ابن عربی تذکر می دهد.<sup>۱۷</sup> در بررسی راهکار ارائه شده توسط آقای سروش باید گفت وی به جهت رفع ناسازگاری میان دو موضع رویا انگاری وحی و اثبیت سامع و قائل، نظریه توهم دوگانگی را مطرح نمود؛ اما به نظر می رسد این راهکار نه تنها ناسازگاری مذکور را رفع نمی کند؛ بلکه خود تبعات و لوازم صعبتی را پیش روی مولف محترم قرار می دهد. توضیح اینکه در سنت تفکر اسلامی مولوی، ابن عربی و دکتر سروش با اندکی مخالف جزو نخبگان و اندیشمندان طراز اول محسوب می شوند. اما بدون هیچ شکی ادعای همطرازی یا حتی علو وجودی این بزرگان در مقایسه با ذات شریف و قدسی پیامبر عظیم الشان اسلام غیر معقول بوده و هیچ عقل سلیمی آن را نمی پذیرد. این مطلب بدان جهت است که نظریه توهم دوگانگی آقای سروش مستلزم چنین ادعای سخیفی است. بدین بیان که پیامبر ﷺ به عنوان اشرف و اکمل مخلوقات خداوند در هنگام روایت رویای قدسی خویش، متوجه وحدت قائل و سامع نبوده و توهم دوگانگی، مخاطب بودن و ظرفیت داشته و این خلط جماعتی را به تکلف تفسیر و تاویل بیهوده کشانده است. مولف محترم پس از اتهام توهم و خلط دوگانگی به جای وحدت سامع و قائل، گامی فراتر نهاده و استبصار بزرگانی همچون مولوی و ابن عربی به این توهم را به عنوان شاهد صحت مدعای خویش ذکر می کند.<sup>۱۸</sup> بدیهی است اعتقاد به استبصار این بزرگان به توهم دوگانگی و غفلت پیامبر از این مساله در روایت رویاهای خود، مبنایی است که هیچ عقل سلیمی به آن اعتراف نمی کند.



۴. گفته شد نظریه رویا انگاری مستلزم اتصاف ساحت شریف پیامبر به کذب، جهل و توهم وحی و حتی انکار نبوت ایشان است. لازمه دیگر این نظریه به کلام وحی بازگشت می کند. بدون شک قرآن منشاء و مبنای اساسی تمامی مکاتب و مذاهب اسلامی و مایه وحدت تمام مسلمین جهان است. این مساله به جهت منشاء الهی و غیر انسانی نزول آن و همچنین جامع و کامل بودن محتوای آن در همه ابعاد است. اذعان به مبنای رویا انگاری کلام وحی نه تنها موجب انکار جنبه وحیانی و الهی نص خالده قرآن مجید می شود؛ بلکه جامعیت و کمال محتوایی آن را نیز به چالش کشیده و مستلزم سخافت حداکثری کلام الهی خواهد شد.<sup>۱۹</sup> این مطلب از آن جهت است که بسیاری از تالیفات بشری به جهت جامعیت و احاطه علمی و اخلاقی مولف آن، از سخافت و تهافت به دور بوده و در اوج غنای علمی و محتوایی قرار دارند. اما بر اساس مبنای رویا انگاری کلام وحی حتی نمی توان قرآن را چنین نگاشته ای دانست؛ زیرا بر این اساس آورنده آن فردی خواهد بود که در مقام روایت تجربه رویاگونه خود، به جهت تاثیر از احوال شخصی و صور ذهنی و حوادث محیطی و وضع جغرافیایی و زیست - قبائلی خویش، عمدتاً دچار غفلت از وحدت و استقلال فردی و توهم دوگانگی می شود. همچنین به جهت غلبه جهل بر راوی رویا، احتمالاً مدعیات و گزاره های آن به کذب متصف می شوند. بر این اساس یا می بایست با اذعان به نظریه رویا انگاری، منشاء الهی و جامعیت و کمال ذوابعاد آن را نفی نمود و آراء همه محققان مسلمان و غیر مسلمان در تبیین شرافت کلام الهی را غیر صائب و بر سبیل خطا دانست و یا اینکه با نفی نظریه رویا انگاری وحی از لوازم غیر عقلانی آن گریخت.<sup>۲۰</sup>

۵. آخرین لازمه ای که در این نوشتار مورد بررسی قرار می گیرد؛ به نحوه روایت و زبان قرآن بازگشت می کند. توضیح اینکه نظریه رویا انگاری با وجود سبک ادبی -

عرفانی که دارد و با تمام اصطلاحات فنی که بر غنای ادبی آن افزوده است؛ مهمترین شاخصه نبوت پیامبر (نقش قابلی و ظرف گونه ایشان در دریافت و انتقال وحی) را نفی می نماید. وی بر اساس این نظریه پیامبر را در حد یک عارف تقلیل می دهد که محصول روایت تجربه عرفانی وی و آنچه در رویا مشاهده نموده؛ همان کتاب قرآن است. اما باید دانست تقلیل قرآن به گزارش و روایت تجربه عرفانی پیامبر مستلزم شباهت زبان روایت آن با دیگر تالیفات عرفانی خواهد بود که بداهتا این مساله با مبانی نظریه دکتر سروش ناسازگار خواهد بود. در تبیین ناسازگاری مذکور باید گفت: بررسی تاریخی نشان می دهد غالب عرفای بزرگ، فارغ از صحت و سقم مدعایشان، در روایت تجربه عرفانی خویش<sup>۲۱</sup> دچار تناقض گویی و ابهام در کلام یا به اصطلاح شطح گویی<sup>۲۲</sup> می شده اند. استیسی معتقد است: شطح بروز تناقض<sup>۲۳</sup> در روایت کیفیت تجربه قدسی و عرفانی است که به جهت ناهمسانی وجود شناختی نفس عارف و مابازاء تجربه قدسی (عوالم غیب و ملکوت) اتفاق می افتد (استیسی، ۱۳۸۴: ص ۲۷۳). در مقام بررسی قرآن و امکان بروز شطح در بیان کیفیت تجربه قدسی توسط پیامبر باید گفت: رسول الله در روایت تجربه و رویای قدسی خویش یا اینچنین است که قرین ناهمسانی وجود شناختی بوده و در نتیجه در روایت وی تناقض و ابهام از نوع شطح بروز یافته است و یا اینکه به جهت تعالی و شرافت وجودی پیامبر، رویای وی از ناهمسانی مذکور مبری بوده و در نتیجه روایت وی متعالی از ابهام و تناقض از نوع شطح و در نهایت وضوح و روشنی بیان شده است<sup>۲۴</sup>. در بررسی سازگاری یا ناسازگاری لازمه مذکور با مبانی نظریه رویا انگاری دکتر سروش باید گفت: هر دو فرض مذکور با مبانی آقای سروش ناسازگار است. توضیح اینکه فرض مبتنی بر نفی ناهمسانی وجودی و شرافت پیامبر و به تبع آن روایت واضح و متمایز، با مبنای ضرورت گذار از تفسیر به تاویل و اساسا هرگونه تغییر الگوی بنیادی در نگرش به

قرآن ناسازگار است. زیرا چنین فرضی به جهت شاخصه وضوح و تمایز نیاز به تعبیر، تاویل و یا هرگونه نگرش تخصصی دیگر به قرآن را منتفی می نماید. و در حقیقت نص قرآن به جهت روایت روشن آن با اندکی آگاهی و بدون هرگونه تکلف برای همگان قابل فهم خواهد بود.

در بررسی فرض دوم<sup>۲۵</sup> باید گفت: فرض بروز ابهام، تناقض و احتمالاً شطح گویی در روایت پیامبر نیز با مبانی نظریه رویا انگاری ناسازگار است. توضیح اینکه نص خالده قرآن مجید از چنین اتهام بزرگی مبری است. اما پذیرش چنین فرضی صعوبتی دو چندان دارد. زیرا شطحیات بر خلاف تفاسیر مدعیان به جهت اشتغال بر دعوی ارتفاع حجاب و رویت ذات خداوند و همچنین اتحاد و حلول با ذات اقدس الهی، مقوله ای متناقض بوده و آفت دین است<sup>۲۶</sup> و در نتیجه اتصاف قرآن تحت هر عنوانی به این شاخصه تهافتی آشکار محسوب می شود.

### نتیجه گیری

در مقاله حاضر نظریه رویا انگاری وحی به عنوان یکی از عمده ترین شبهاتی که اخیراً توسط دکتر سروش مطرح شده؛ مورد بررسی قرار گرفته است. مبنای اصلی دکتر سروش در نظریه مذکور را می توان در تاکید وی بر نقش روایتگری پیامبر در فرایند وحی و نفی جنبه خطابی آیات قرآن رصد نمود. ایشان بر این اساس منشاء قرآن را بشری و زبان آن را از جنس رویا و مکاشفه می داند. محصول این معجون نیز تاکید بر تکلف تفاسیر موجود و ضرورت گذار از تفسیر به تعبیر قرآن است که در حقیقت اهتمام مولف بیشتر معطوف به این مساله شده است. بررسی و سنجش نظریه مذکور نمایانگر پیامدها و لوازم متناقض و ناسازگاری است که سهوا یا تعمداً در کلام مولف به آنها اشاره نشده است. رویکرد مبتنی بر رویا انگاری ساحت قدسی پیامبر را

در معرض اتهام کذب و جهل قرار می دهد. این نظریه همچنین مستلزم تردید جدی در صحت ادعای نبوت رسول الله خواهد بود. علاوه بر دو محذور فوق، صحت مبنای رویا انگاری در مورد وحی نبوی موید غفلت پیامبر از وحدت سامع و قائل و توهم دوگانگی و اثنبیت ایشان در حین روایت تجربه قدسی است. در بحث کلام الهی، نظریه رویا انگاری جامعیت و کمال دستوری و محتوایی قرآن را انکار و مستلزم سخافت حداکثری آن خواهد بود. در نهایت به جهت اینکه از دیدگاه دکتر سروش قرآن تجربه عرفانی پیامبر است؛ هیچ ملاکی برای تمایز آن از سایر تجربه های عرفانی ارائه نشده است و در نتیجه محتمل است روایت پیامبر از رویای خویش مشوب به ابهام و تناقض از نوع شطح باشد که بدهاها تهافتی آشکار خواهد بود.

### یادداشت‌ها

۱. با نگاهی کلی در عمده شبهات مطرح شده از جانب ایشان در می یابیم هر موضعی که در بین اندیشمندان مسلمان یا مهجور مانده است و یا اینکه کمتر در مورد آن مذاقه ای صورت گرفته است؛ مورد اهتمام و توجه دکتر سروش بوده است. از جمله این مواضع می توان به حوزه معرفت شناسی نبوت و مساله وحی اشاره نمود. برای اطلاع بیشتر رک: سروش، ۱۳۷۸؛ همو، ۱۳۷۴.
۲. نوع نگارش دو مقاله اخیر و مدعای رویا انگاری وحی نبوی، نشان می دهد عمده دغدغه نگارنده معطوف به حوزه سیاست و تعصبات سیاسی، خاصه گذار از تفسیر و انکار آن بوده و سپس در جهت تحصیل این غایت، نظریه رویا انگاری وحی و وضع تعبیر به جای تفسیر مطرح شده است.
۳. کلام سروش در این باب چنین است: «محمد ﷺ راوی است، یعنی مخاطب و مخبر نیست. چنان نیست که مخاطب آواهایی قرار گرفته باشد و در گوش باطنش سخنانی را خوانده باشند و فرمان به ابلاغ آن داده باشند، بل محمد ﷺ روایتگر تجارب و ناظر مناظری است که خود دیده است و فرقی است عظیم میان ناظر راوی و مخاطب خبر. به او نگفته اند برو و به مردم بگو خدا یکی است، بل او خدا را به صفت وحدت خود دیده و شهود کرده و روایتش از این مشاهده را با ما به زبان خود باز می گوید و...» برای اطلاع بیشتر رک: سروش، مقاله محمد ﷺ راوی رویاهای رسولانه {۱}.
۴. عین بیان نگارنده در این باب چنین است: «سؤال: این نظاره ها و مشاهده ها در کجا رخ داده است؟ پاسخ: در رؤیا،

خواننده می‌تواند به جای واژه رؤیا، از واژه‌هایی مانند مکاشفه و واقعه و مثال و خیال منفصل و متصل و اقلیم هشتم و جابلقا و جابلسا و ارض ملکوت استفاده کند (چنانکه کرده اند)، اما نگارنده بدون مخالفت با آن‌ها، واژه رؤیا را به عمد برگزیده است تا اولاً از ابهامات دست‌وپا گیر آن مفاهیم کهن و متافیزیک هولناکشان حذر کند، و ثانیاً حقیقت تجربه پیامبرانه محمد ﷺ را آشکارتر و دست‌یافتنی‌تر نماید. همان.

۵. بیان وی چنین است «مدّعی من در این نوشتار این است که ما در فهم کلام وحیانی از نکته‌ای ساده و مهم غفلت کرده‌ایم. تا کنون بر این معنای درست پای فشرده‌ایم که زبان قرآن، انسانی و بشری است، و قرآن مستقیماً و بی‌واسطه، تألیف و تجربه و جوشش و رویش جان محمد ﷺ و زبان و بیان اوست، محمدی که تاریخی است و در صراط تکامل است و پایه‌های زمان پیامبرتر می‌شود، جانش شکوفاتر و چشمش بیناتر می‌گردد و در صید معانی و معارف تیزپنجه‌تر می‌شود. خدا را بهتر می‌شناسد و وصف می‌کند، درکش از رستاخیز و عوالم برین و پسین، ژرف‌تر می‌شود» همان.

۶. بیان وی در این باب چنین است: «گفته‌ایم که آن دستاوردهای کلان به زبان عربی و عرفی و بشری و در خور فهم آدمیان عرضه شده‌اند و از منبع ضمیر پیامبر برخاسته‌اند، و قدسی بودن تجربه، زبان تجربه را قدسی و الهی نکرده است. حتی در مقام تکوّن هم، احوال شخصی و صور ذهنی و حوادث محیطی و وضع جغرافیایی و زیست - قبائلی پیامبر، صورت‌بخش تجارب او بوده‌اند و بر آن‌ها جامه تاریخ و جغرافیا پوشانده‌اند». برای اطلاع بیشتر رک: سروش، مقاله محمد ﷺ راوی رویاهای رسولانه {۱}.

۷. بیان وی در این باب چنین است: «باری، آنچه در این مقال دنبال می‌شود، هستی‌شناسی خیال و مثال و حضرات خمس و معرفت‌شناسی آن‌ها نیست، بل پدیدارشناسی خیال و بیان ویژگی‌های روایت رؤیاهاست. ما هنگام قرائت قرآن، گویی فراموش می‌کنیم که «خواب‌نامه» ای را می‌خوانیم که زیانش، زبان بیداری نیست، بلکه زبان خواب است. خواب همواره و در صریح‌ترین صورتش، باز هم رمزآلود و مه‌آلود است و نیازمند خوابگزاری، و زبان آن را معادل زبان بیداری گرفتن، خطایی مهلک و عظیم است». برای اطلاع بیشتر رک: سروش، مقاله محمد ﷺ راوی رویاهای رسولانه {۱}.

۸. دکتر سروش می‌گوید: «می‌توانم ادعا کنم که تفسیر عموم مفسران مسلمان آلوده به مغالطه خوابگزارانه است. یعنی واژه‌های آتش، خورشید، باغ، غضب، رحمت، آب، تخت، حور، ترازو، کتاب، و... را که در قرآن دیده‌اند، گمان برده‌اند که مراد همین آب و باد و آتش و کتاب و ترازوست که در بیداری می‌بینیم و می‌شناسیم، و غافل بوده‌اند از این‌که روایتگری تیز چشم، آن‌ها را در رؤیا و خیال دیده و شنیده است، آنهم با زبانی رمزی که بیگانه با زبان بیداریست». همان.

۹. آقای سروش به تفسیر علامه طباطبائی از آیه ۱۰ الصافات چنین انتقاد می‌کند: «صاحب المیزان اگر بدین نکته متفطن بود که رمی شیاطین، رؤیایی است که پیامبر دیده است، آن‌گاه دست از آن تأویل متکلفانه می‌کشید و به خوابگزاری و آنتروپولوژی می‌پرداخت و به دنبال کشف این معنا می‌رفت که اگر کسی (در تاریخ و جغرافیای حجاز و در دل فرهنگ آن دوران) در خواب ببیند که شهابی در تعقیب دیوی است، تعبیرش چیست؟ نه اینکه هم شهاب را و هم شیطان را به زبان بیداری بخواند و بفهمد و آن‌گاه در مخصّصه تفسیریِ رهایی‌ناپذیری درافتد. تکلفات این مفسّر معاصر را در باب شکافتن ماه، به منزله اعجاز پیامبر، باید هم ازین جنس دانست. او همچون همه پیشگامان خویش،

یک مفسر بود نه یک معبر! و جان کلام همین است. رفتن از تفسیر به تعبیر، مستلزم یک شیفت پارادایمی و یک تغییر الگوی بنیادی است. سروش، مقاله محمد ﷺ راوی رویاهای رسولانه {۱}. و یا «غفلت از زبان رؤیا و مغالطه خوابگزارانه، جمعی را بر آن داشته است تا روح الامین را، تعبیر نکرده، واسطه‌ای بیندارند که قرآن را به قلب محمد می‌رساند. دیگری مندرج است و آن این که نظم قرآنی پریشان است. اینک سؤال بدین برمی‌گردد که چرا نظم قرآنی پریشان است، و چرا ابتدای سوره با میان و انتهای آن پیوند ندارد. مفسران در گشودن این راز تعبیرانگیز، بخت‌آزمایی بسیار کرده‌اند. پاره‌ای از آنان کوشیده‌اند تا به تکلف، پیوندهای نهانی میان آیات گسسته بیابند. جلال‌الدین سیوطی در الاتقان فی علوم القرآن شرح نیکویی ازین کوشش‌ها به دست می‌دهد. پاره‌ای دیگر چون شیخ مفید، متکلم بزرگ شیعی قرن چهارم، این گسستگی و پریشانی انکارناپذیر را کار مخالفان دانسته‌اند و اکثریت مفسران، قرآن را چنان که هست، پذیرفته‌اند و حتی روایتی از پیامبر (صلوات الله علیه) آورده‌اند که جای آیات را در سوره‌ها او خود معین کرد و بر این پریشانی مهر تأیید نهاد». سروش، مقاله محمد ﷺ راوی رویاهای رسولانه {۲}.

۱۰. عین بیان وی در این باب چنین است: «آوردم که محمد ﷺ روایتگری است که راستگویانه رویاهای رسولانه و رمزآلود خود را به زبان عرف و به عربی مبین، بی‌مجاز و بی‌کنایه، برای ما باز می‌گوید و قرآن که «خوابنامه» اوست، نیازمند خوابگزاران است تا حقایقی را که به زبان ویژه رؤیا بر او پدیدار شده‌اند، به زبان شهادت برای ما بازگویند و زبان خواب را به زبان بیداری برگردانند و تعبیر را به جای تفسیر و تأویل متن بنشانند و بی‌میانگی زبان، خود را به جهان پرغموض و پررموز رؤیا نزدیک کنند، و چشم ما را به عکس مهرویان بستان خدا بکشایند». سروش، مقاله محمد ﷺ راوی رویاهای رسولانه {۲} ابتدای مقاله.

۱۱. به نظر می‌رسد مولف محترم تاحدودی به این ناسازگاری وقوف داشته است و تکلف فراوانی در جهت رفع آن کشیده است که ناکارآمدی آن در ادامه مشخص خواهد شد. بیان وی در این باب چنین است «در خواب هم به خفته می‌گویند «بگو» و «بشنو» و «برو» و... و مگر این خطاب‌ها زبان خواب را به زبان بیداری بدل می‌کنند و سامع و قائل را دوتا می‌سازند؟ از پیش خود به پیش خود شدن، و با خود سخن گفتن، و خود را دیگری پنداشتن، و سخن خود را از دهان دیگری شنیدن، و... از شگفتی‌های عالم رؤیا است، همان شگفتی‌های فریبده که توهم دوگانگی را دامن می‌زند و میان شنونده و گوینده فاصله می‌افکند» سروش، مقاله محمد ﷺ راوی رویاهای رسولانه {۲}.

۱۲. لازم به ذکر است ذکر کلمه «قل» در آیات قرآن کریم، برای حفظ اصالت قرآن و نقل عین کلماتی است که بر پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) وحی شده است؛ به عبارت دیگر، نشان می‌دهد که حضرت هیچ گونه تغییری در الفاظی که برایشان وحی شده نمی‌دادند و حتی کلمه «قل» را که خطاب پروردگار متعال به او است، عیناً ذکر می‌کردند و به همین دلیل نیز کلمه «قل» جزء آیه محسوب می‌شود. همچنین خطابات قرآن کریم، هر چند در ظاهر، متوجه پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) است، ولی مفهوم عامی دارد که شامل همه مسلمانان می‌شود (جز موارد معدودی که دلیل بر اختصاص آن به حضرت وجود دارد). برای اطلاع بیشتر در این باره رک: مکارم شیرازی، بی تا، ج ۶ و ۲۷.

۱۳. بیان وی در این باب چنین است: «باری، سخن نه در قبول نبوت است و نه در حقیقت وحی، که مومنان داوری خود را در باب آن‌ها کرده‌اند و بدان‌ها اعتقاد ورزیده‌اند؛ بل سخن در پدیدار وحی و زبان رؤیایی و فضای رمزآلود و مه‌آلود آن است که میراث ماندگار پیامبر است و گشودن قفلش را به کوشش ما و نهاده‌اند» سروش، مقاله محمد ﷺ

راوی رویاهای رسولانه {۲}.

۱۴. برای اطلاع بیشتر در باب وجوه اعجاز قرآن رک: مصباح یزدی، ۱۳۷۹.

۱۵. موید این مطلب آیات سه گانه تحدی در قرآن است که خداوند منکران و مخالفان را تحدی به کل قرآن (آیات ۳۳ - ۳۴) طور و آیات ۴۹ - ۵۰ (قصص)، آیات تحدی به ده سوره (آیات ۱۳ - ۱۴ هود) و آیات تحدیه یک سوره (آیه ۳۸ یونس و آیات ۲۳ و ۲۴ بقره) دعوت نموده است.

۱۶. بیان ایشان در این باب چنین است: «در خواب هم به خفته می‌گویند «بگو» و «بشنو» و «برو» و... و مگر این خطاب‌ها زبان خواب را به زبان بیداری بدل می‌کنند و سامع و قائل را دوتا می‌سازند». سروش، مقاله محمد ﷺ راوی رویاهای رسولانه {۲}.

۱۷. عین سخن وی چنین است «از جلال‌الدین بلخی بشنویم:

همچو آن وقتی که خواب اندر روی	تو ز پیش خود به پیش خود شوی
بشنوی از خویش و پنداری فلان	با تو اندر خواب گفتست آن نهران
تو یکی تو نیستی‌ای خوش رفیق	بلکه گردونی و دریای عمیق

از پیش خود به پیش خود شدن، و با خود سخن گفتن، و خود را دیگری پنداشتن، و سخن خود را از دهان دیگری شنیدن، و... از شگفتی‌های عالم رؤیا است، همان شگفتی‌های فریبنده که توهم دوگانگی را دامن می‌زند و میان شنونده و گوینده فاصله می‌افکند و خلقی را گرفتار خطا می‌کند. محی‌الدین عربی هم که گفت: فمن شجرة نفسه جنی ثمرة علمه (کاشف، میوه علم را از درخت وجود خویش می‌چیند)، به همین لطیفه نظر داشت و بر رؤیایی بودن عالم کشف و درون‌زا بودن آن صحه می‌گذاشت» سروش، مقاله محمد ﷺ راوی رویاهای رسولانه {۲}.

۱۸. این در حالی است که این بزرگان خاصه مولوی و ملاصدرا، مبنایی متفاوت در قبال مساله وحی دارند.

۱۹. به نظر می‌رسد لازمه اول یعنی اذعان به منشاء انسانی قرآن، عین مدعای دکتر سروش است ولی ظاهراً لازمه دوم که سخافت محتوایی باشد، با مبنای ایشان ناسازگاری دارد. زیرا وی در جای جای مقاله خویش به صدق و غنای قرآن اذعان نموده است.

۲۰. لازم به ذکر است که لوازم دهشتناک این نظریه به ساحت پیامبر اسلام و قرآن محدود نمی‌شود؛ بلکه ابتدا کتب آسمانی پیامبران و در ادامه کتب انبیاء صاحب عزم و شریعت مستقل را نیز به چالش جدی می‌کشانند. زیرا بر اساس مبنای خطایی بودن نبوت و وحی برخی انبیاء موظف به ثبت و ضبط کلام الهی بوده‌اند و برخی دیگر به جهت ظرفیت بالاتری که داشته‌اند؛ آیین و شریعت مستقلی را ارائه کرده‌اند. این در حالی است که بر اساس مبنای رویا انگاری نبوت، ملاک و مناط شایسته‌ای در جهت تفکیک مذکور نمی‌توان ارائه نمود. برای اطلاع بیشتر رک: طباطبایی، ۱۳۹۳-هـ. ق، ج ۲: صص ۱۴۶-۱۴۵.

۲۱. بنا بر ادعای آقای سروش قرآن محصول تجربه قدسی پیامبر فارغ از مسمای رویا، مکاشفه، واقعه و... بوده که با زبان بشری بروز یافته است. با این حال حالات ظاهری پیامبر در هنگام دریافت وحی را نمی‌توان به منزله خواب و تجربه وی را به تبع رویا نامید؛ اما در جهت مماشات، فرض صحت تجربه عرفانی مورد بررسی قرار می‌گیرد.

۲۲. لغت شطح دراصل سریانی خویش به معنای توسعه دادن و گسترش بخشیدن است. این واژه به تدریج وارد زبان عربی شده و به مناسبت هایی معنای آن تفاوت هایی را یافته است (داراشکوه، ۱۳۵۲: ص ۱۶).

به لحاظ لغوی شطح عبارت از حرکت و جنبش است و در اصطلاح عرفا به معنای حرکت و بی قراری دل هنگام غلبه وجد و بیان آن حالت به عبارتی که به نظر غیر اهل، غریب و درک آن مشکل، ظاهر آن ناپسندیده و گاه خلاف شریعت است (رجایی بخارایی، ۱۳۷۰: ص ۳۶۷).

تهانوی در باب شطح و کیفیت بروز آن چنین می گوید: شطح عبارت است از کلام فراخ گفتمن بی التفات و مبالات؛ چنانچه بعضی عباد هنگام غلبه حال و سکر و غلبات گفته اند: شطح نه پذیرفتنی است و نه مواخذه کردنی (تهانوی، ۱۹۶۷: ص ۷۳۵).

۲۳. در باب رابطه شطح و تناقض در بیان لازم به تذکر است قاطبه شطحیات مشهور تاریخ عرفان و تصوف واجد این شاخصه هستند؛ اما این بدان معنا نیست که رابطه تساوی یا عموم و خصوص مطلق بین این دو برقرار باشد. به نظر می رسد معقول ترین رابطه در این باب عموم و خصوص من وجه باشد. برای اطلاع بیشتر رک: چناری، ۱۳۷۷: ص ۳۱.

۲۴. البته باید در نظر داشت بر اساس نظریه رویا انگاری، مکاشفه پیامبر کاملاً متعالی از مکاشفه دیگر عرفا بوده و از جنس رویای رسولانه بوده و شاخصه تعالی و تقرب به ساحت قدسی واجب تعالی، احتمال بروز تناقض و توهم اتحاد را افزایش می دهد.

۲۵. با توجه به تصویری که دکتر سروش از شخصیت پیامبر در مقالات خود ارائه می دهد، دیدگاه وی در باب شان و منزلت پیامبر بر خلاف ادعای وی به فرض دوم نزدیکتر است.

۲۶. دکتر سروش ادعا می کند دیدگاه وی در لحاظ قرآن به عنوان رویا و تجربه عرفانی پیامبر به دیدگاه ملاصدرا در تفسیر قرآن نزدیک است. این در حالی است که صدرا در آثارش از جمله کسر اصنام الجاهلیه صراحتاً چنین تجربه ای را به عنوان آفت دین مطرح می کند. وی ضرر این گونه سخنان برای عقاید عوام را زیانمندتر از سموم مهلک و زهرهای کشنده برای ابدان می داند. بیان صدرالمتألهین در این باب چنین است: «و هذا فنّ من الکلام عظم ضرره في العوامّ أعظم من السموم المهلکة للأبدان، حتّی ترک جماعة من أهل الفلاحة فلاحتهم و أظهروا مثل هذه الدعاوی؛ فإنّ هذا الکلام يستلذّه طبائع الأنام، إذ فيه البطالة في الأعمال مع تزکیة النفس بدرك المقامات و الأحوال. فلا يعجز الأغبياء عن دعوی ذلك لأنفسهم و لا عن تلفيق کلمات مخیطة مزخرفة» (ملاصدرا، ۱۳۸۱: ص ۴۶). برای اطلاع بیشتر در باب دیدگاه ملاصدرا در باب ماهیت شطح رک: نجاتی، ۱۳۹۳: صص ۴۹-۶۰.



## کتابنامه

۱. استیسیس، وت، ۱۳۸۴، عرفان و فلسفه، ترجمه بهالدین خرمشاهی، چاپ سوم، تهران، سروش، صص ۲۶۵-۲۶۹.
۲. تهانوی، محمد اعلی بن علی، کشف اصطلاحات الفنون، تهران، انتشارات خیام، ۱۹۶۷.
۳. چناری، امیر، متناقض‌نمایی در شعر فارسی، چاپ اول، تهران، فروزان، ۱۳۷۷.
۴. داراشکوه، محمد، حسنات العارفين، تهران، ویسمن، ۱۳۵۲.
۵. رجایی بخارایی، احمد علی، فرهنگ اشعار حافظ، تهران، انتشارات علمی، ۱۳۷۰.
۶. سروش، عبدالکریم، بسط تجربه نبوی، تهران، صراط، ۱۳۷۸.
۷. همو، قبض و بسط تئوریک شریعت، تهران، صراط، ۱۳۷۴.
۸. همو، مقالات محمد ﷺ راوی رویاهای رسولانه (۱ و ۲).
۹. چناری، امیر، متناقض‌نمایی در شعر فارسی، چاپ اول، تهران، فروزان، ۱۳۷۷.
۱۰. طباطبایی، محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت، مؤسسة الاعلمی، ۱۳۹۳ ق.
۱۱. مصباح یزدی، محمد تقی، آموزش عقاید، تهران، شرکت چاپ و نشر بین الملل، ۱۳۷۹.
۱۲. ملاصدرا، کسر اصنام الجاهلیه، تصحیح و تحقیق محسن جهانگیری، چاپ اول، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۱.
۱۳. مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه (منبع الکترونیکی)، مؤسسه تحقیقات و نشر معارف اهل البیت علیهم‌السلام، ۲۷ جلد.
۱۴. نجاتی، محمد، تبیین شطحیات عرفانی در حوزه معرفت‌شناسی حکمت متعالیه، خردنامه صدرا، شماره ۷۵، بهار ۹۳، صص ۴۹-۶۰.

## The theory of revelation dream; consequences and outcomes

Mohammad Nejati<sup>1</sup>

### *Abstract*

The doctor Soroush's theory of revelation dream, is one of the major Suspicions have been raised about the revelation. In this paper through analysis of the possible problems of this theory, have been explained nature of theory of the principles and components consider the author, and is examined later. Soroush's main base in theory of revelation dream, is Emphasizing the role of narrative Prophet and Denial of his audience in Revealed of revelation.

He through emphasizing the human origin of the Qur'an considers its language of dreams and vision. Soroush finally believe to the necessity of passing the interpretation to expression acknowledging the hardship of existing interpretation. In the second part of the paper, the theory of revelation dream Have been studied of the Incompatible consequences.among this consequences that will return to the realm of the divine prophets, is prophet's false accusations and ignorance during his narrative of the sacred dreams. Another requirement is Doubt on the claim of prophet hood of the Prophet and finally ignoring the unity listener and speaker and Accusation Illusion of duality of the Holy Prophet. Another part of the conflicting parts will be returned to the Word of God. The s theory of revelation dream not only denies the Grammatical and content integrity of Qur'an but it would also require the maximum banality. In addition to the Qur'an, was consider as a mystical experience of prophet; it is possible that the Prophet narrative of his dream was mixed to ambiguity and inconsistency of *shatah* that It will be apparent contradiction impromptu.

**Keywords:** theory of revelation dream, interpretation, expression,

1- Islamic Azad University, Bandar abbas, Iran .

mnejati1361@yahoo.com

## Relationship between reason and faith in thought of Mulla Sadra and Kierkegaard

Abd-o Al- ali Shokr<sup>1</sup>

### *Abstract*

Kierkegaard is the first person who turned to radical fideism and was convinced that true faith lies within the end of reason and tolerates no rational argument. Referring to the story of Abraham (peace be upon him) and the slaughter of his son, as told by the Torah, Kierkegaard describes his lord as a cavalier of faith, who only by risking, enthusiasm and confronting intelligence, he surrendered to God's will. The reasons he brings for the paradoxical claims of faith are not enough for his purpose. What he develops about the knight of faith is further than the context of the Torah.

But Mulla Sadra; according to the Quran and the hadith; believes that the true faith indebted on the heart revelation and rational arguments. He says faith in occult matters such as the resurrection, although through rational argument not accessible, but it is possible through the cleansed and revelation heart.

So from his perspective, the fait is not inconsistent with the wisdom and rational arguments, but also the rational arguments enhance the strength of the faith.

This paper presents an evaluation of two approaches and illustrates the orientation stimulus of Kierkegaard on the extreme fideism. Also it points out the essential problems and consequences of Kierkegaard's view. In the end, we can see that Mulla Sadra's view makes a deep compatibility between reason and faith that will be accordance with the criteria of reason and religion.

**Keywords:** Reason, Faith, Fideism, Mulla Sadra, Kierkegaard.

---

1- Shiraz university, Shiraz, Iran.

Alishokr97@yahoo.com

## Investigation of the harmony between reason and tradition on the Unity of Divine Attributes in Mulla Sadra,s transcendental philosophy

Alimohammad sajadi<sup>1</sup>

Fatemeh Zare<sup>2</sup>

### *Abstract*

The main issue of this article is the harmony between reason and tradition about Identity & unity of Divine attributes in Mulla Sadra,s philosophical system .

At first, we review the speculative thoughts of Mutazilites & Ash,arites school and philosophical thoughts of Avicenna's peripatetic philosophy concerning the Divine Essence and Attributes .

Mulla Sadra,s theology contains the following few reasoning in which there are rational and traditional arguments for justification the above issu :

1. Rule of Oneness and Simplicity of God,s Essence .
- 2 . Absolutely perfecteness God,s Existence and Atributes .

In addition, this article demonstrates that multiplicity of Divine perfect Attributes and absolutely Oneness & Simplicity of Divine Essence are harmonous . Hence, the Holy Quran and traditions including Nahjolbalaghe have often confirmed the above – mentioned harmony, that, Mulla Sadra has shown in many of his thoughtful works.

**Keywords:** Quran, Nahjolbalaghe , Mulla Sadra , the Unity of Divine Attributes , the rule of simplicity in Essence.

---

1- university of shiraz, Iran .

drsajedi@yahoo.com

2- Msc, Islamic philosophy & kalam .

fatemeh\_zare20@ymail.com

## The place of principle of causality in Islamic theology

Abbas Izad panah<sup>1</sup>

Asghar Aghaei<sup>2</sup>

### *Abstract*

In this paper we have examined various theological and philosophical issues which are directly linked to causality, with the intention to enlighten on the wide spectrum and importance of this subject. It is clear that on one hand, causality is closely related to theological subjects such as, the Will of God, Human Will, and Miracles, and on the other hand, philosophical and mystical issues such as, *Qa'edat ul-wahed*, and Unity of Existence. Therefore, it is significant to show special attention to causality in order to understand its arduousness and the ambiguities which hover around it, and discover the answer to the many doubts and questions which are raised, by fully understanding this subject and its importance.

**Keywords:** Causality, Will of God, Choice, Miracle, God's Tradition,

---

1. Qom university, Qom, Iran.

abbas\_Izadpanah@yahoo.com

2. PHD student in Zanjan university, Zanjan, Iran .

a.aqaei@yahoo.com

## **An introduction to soul cognition in divine and human thought**

**Mohsen Izadi<sup>1</sup>**

### ***Abstract***

The cognition of soul always has been the most important problems in Divine and also human thought. According to Quran and tradition the fact of man is his soul. Although the sufies by intuition and philosophers by innate ration could gain some important cognition about soul, but undoubtedly their teachings has been influenced by religious teachings. We can also know the soul by sciences such as parapsychology and physiology. The parapsychology studies human meta - natural actions and physiology and neurology study body and brain which output can be used in mind-body problem.

**Keywords:** Soul- Qoran- tradition –gnosis –philosophy - parapsychology – physiology

---

1. Qom university - Qom - Iran.

mohseneizadi@yahoo.com

## Extremism, opposite of rationality and religious law

Ahmad Beheshti<sup>1</sup>

### *Abstract*

This writing, first reviews the nature of extremism and its harms, then discusses about the methods of campaign against it. Extremism is tribal or racial or sectarian and gregarious or religious. Since extremism is spawned by arid prejudice and exiting from road of equality and rationality and religious law, in order to combat with all of kinds is recommended explanation of extremism harms and equality and moderation profits.

There are worth subjects and useful recommendation about religious extremism and equality in islamic original References –Quran and tradition of innocents-, that this writing has enjoyed them enough.

**Keywords:** Extravagance, Wasting, Equality, Rationality, Prejudice, The kinds of extremism.

---

1- Science and Research Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran. [www.ahmadbeheshti.ir](http://www.ahmadbeheshti.ir)

## **Reason and Religion**

**Biquarterly journal of Nor Al-ssaghalain of qom volume 6,**

**Number 11 Autumn & Winter 2014**

**concessionaire:** Ayatollah Ahmad Beheshti

**Managing Editor:** Mohsen Izadi

**Editor in chief:** saeid Beheshti

**Executive Manager:** mahdi Behshti

## **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.