

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



## آینه معرفت

(فصلنامه علمی - پژوهشی فلسفه و کلام اسلامی)

سال پنجم، شماره ۱۲ / پاییز ۱۳۸۶

صاحب امتیاز:

دانشگاه شهید بهشتی

دانشکده الهیات و ادیان

مدیر مسئول:

دکتر حسن سعیدی

سر دبیر:

دکتر محمدعلی شیخ

مدیر داخلی:

دکتر زکریا بهارنژاد

اعضای هیئت تحریریه به ترتیب الفبا:

دکتر محمد ابراهیمی ورکیانی (استادیار دانشگاه شهید بهشتی)، دکتر سیدعلی اکبر افجه‌ای (استاد دانشگاه علامه طباطبائی)، دکتر رضا اکبریان (دانشیار دانشگاه تربیت مدرس)، دکتر محسن جوادی (دانشیار دانشگاه قم)، آیت الله دکتر سیدحسن سعادت مصطفوی (دانشیار دانشگاه امام صادق)، دکتر حسن سعیدی (استادیار دانشگاه شهید بهشتی)، دکتر محمدعلی شیخ (استاد دانشگاه شهید بهشتی)، دکتر منوچهر صانعی (استاد دانشگاه شهید بهشتی) دکتر قربان علمی (دانشیار دانشگاه تهران)

همکاران علمی این شماره به ترتیب الفبا:

دکتر محمد ابراهیمی ورکیانی، دکتر احمد احمدی، دکتر حسن احمدی، دکتر رضا اکبری، دکتر سوسن آل رسول، دکتر محمد ایلهانی، دکتر ابراهیم دادجوی، دکتر غلامرضا ذکیانی، دکتر سید محمد اسماعیل سیدهاشمی، دکتر حمید طالب زاده، دکتر قربان علمی، دکتر امیرعباس علیزمانی، دکتر حسین کلباسی، دکتر منصور میراحمدی، دکتر عبدالله نصری

مترجم چکیده‌ها:

دکتر محمد رضا عنانی سراب

ویراستار:

فروغ کاظمی

صفحه‌آرا:

مریم میرزایی

نشانی: تهران، اوین، دانشگاه شهید بهشتی، دانشکده الهیات و ادیان، دفتر مجله کد پستی: ۱۹۸۳۹۶۳۱۱۳

[www.sbu.ac.ir/maaref/ayenehmarefat](http://www.sbu.ac.ir/maaref/ayenehmarefat)  
E-Mail: [ayenehmarefat@sbu.ac.ir](mailto:ayenehmarefat@sbu.ac.ir)

تلفکس: ۲۲۴۳۱۷۸۵    تلفن: ۲۹۹۰۲۵۲۷  
چاپ و صحافی: چاپخانه دانشگاه شهید بهشتی  
توجه: مقالات مندرج بازتاب آرای نویسندگان است.

فصلنامه آینه معرفت در تاریخ ۱۶/۱۱/۱۷ طی نامه ۳/۱۰۳۲۳ توسط کمیسیون نشریات وزارت علوم و تحقیقات و فناوری رتبه علمی پژوهشی را دریافت نموده است.

فصلنامه آینه معرفت در سایت‌های زیر به طور تمام متن قابل بازیابی است:

[www.SID.ir](http://www.SID.ir)  
[www.magiran.com](http://www.magiran.com)  
[www.noormags.com](http://www.noormags.com)  
[www.srlst.com](http://www.srlst.com)

## شرایط نگارش و ارسال مقاله

۱. مشخصات نویسنده: نام و نام خانوادگی، مرتبه علمی و سازمان متبوع صاحب اثر (مؤلف / مترجم)، نشانی دقیق پستی و الکترونیکی و تلفن تماس در پایان مقاله آورده شود.
۲. موضوع مقالات: مقاله‌های ارسالی مرتبط با زمینه‌های تخصصی فلسفه و کلام اسلامی به یکی از سه زبان فارسی، انگلیسی و عربی پذیرفته می‌شود.
۳. اجزای مقاله: عنوان مقاله، چکیده فارسی و انگلیسی، واژگان کلیدی، مقدمه، متن، نتیجه‌گیری، ارجاعات توضیحی، منابع.
۴. در تدوین مقاله فقط از یک روی کاغذ (A4) - حداکثر ۳۰ صفحه - استفاده شود.
۵. دو نسخه از مقاله همراه با دیسکت آن ارسال شود.
۶. نسخه اصلی مقاله ترجمه شده همراه با مشخصات کامل کتابشناسی آن ارسال شود.
۷. معادل‌های اصطلاحات و اعلام بلافاصله پس از اصطلاح یا نام در داخل پرانتز آورده شود.
۸. اعلام ناآشنا اعراب گذاری شود.
۹. منبع تبدیل سال‌ها از هجری به میلادی یا بالعکس: وستفلد، فردیناند و ماehler، ادوارد، تقویم تطبیقی هزاروپانصد ساله هجری قمری و میلادی، مقدمه و تجدیدنظر از حکیم‌الدین قریشی، تهران، فرهنگسرای نیاوران، ۱۳۶۰.
۱۰. در پایان مقاله، نخست ارجاعات توضیحی آورده می‌شود که صرفاً شامل توضیحات ضروری است نه ارجاع به منابع.
۱۱. شیوه ارجاع به منابع: به جای ذکر منابع در زیرنویس یا پایان مقاله، در پایان هر نقل قول مستقیم یا غیرمستقیم مراجع مربوط، به این شکل داخل پرانتز قرار داده شود: (نام خانوادگی مؤلف، صفحه). چنانچه بیش از یک اثر از مؤلف ذکر شود، منبع به این شکل ارائه گردد: (نام خانوادگی مؤلف، عنوان مقاله یا کتاب، صفحه).
۱۲. فهرست منابع (فارسی و غیرفارسی جدا):  
- کتاب:  
نام خانوادگی، نام (نویسنده)، عنوان کتاب، شماره جلد، مترجم یا مصحح و غیره، محل نشر، ناشر، سال نشر.  
- مقاله:  
الف) چاپ شده در مجموعه یا دایرةالمعارف:  
نام خانوادگی، نام (نویسنده)، «عنوان مقاله»، مترجم، عنوان مجموعه یا دایرةالمعارف، اهتمام کننده، محل نشر، ناشر، سال نشر، صفحه‌ها.

ب) چاپ شده در مجلات:

نام خانوادگی، نام (نویسنده)، «عنوان مقاله»، مترجم، نام مجله، دوره یا جلد، شماره (فصل / ماه و سال)، صفحه‌ها.

ج) چاپ شده در روزنامه:

نام خانوادگی، نام (نویسنده)، «عنوان مقاله»، مترجم، نام روزنامه، شماره (روز و ماه و سال)، صفحه.

- سند:

نام سازمانی که سند در آن جا نگهداری می‌شود، شماره پرونده، شماره سند.

۱۳. تصمیم‌گیری در مورد چاپ مقاله‌ها توسط هیئت تحریریه و دو داور متخصص صورت می‌پذیرد.

۱۴. مقالات ارسالی بازپس فرستاده نمی‌شود.

۱۵. مقاله در نشریه دیگر چاپ نشده یا همزمان برای سایر مجلات ارسال نشده باشد.

### راهنمای اشتراک فصلنامه آینه معرفت

همراه ارجمند

جهت درخواست اشتراک این نشریه بهای اشتراک را مطابق جدول زیر به حساب جاری شماره ۳۴۲۲۸۲۵۵۵ نزد بانک تجارت شعبه دانشگاه شهید بهشتی به نام درآمدهای اختصاصی دانشگاه واریز و اصل فیش بانکی را به همراه فرم تکمیل شده زیر به نشانی تهران، بزرگراه چمران، ولنجک، دانشگاه شهید بهشتی، دانشکده الهیات و ادیان ارسال نمایید.

خواهشمند است از ارسال وجه نقد خودداری کنید و کپی فیش واریزی را تا پایان مدت اشتراک نزد خود نگاهدارید. پس از ارسال فرم با تماس تلفنی از دریافت آن توسط نشریه و برقراری اشتراک خود مطمئن شوید.

تعرفه اشتراک	
پست عادی	نوع اشتراک
۲۴۰۰۰ ریال	اشتراک سالانه برای دانشجویان
۶۰۰۰۰ ریال	اشتراک سالانه برای اعضای هیئت علمی
۶۰۰۰۰ ریال	اشتراک سالانه برای کتابخانه و...
۲۰۰۰۰ ریال	تک شماره

### فرم درخواست اشتراک فصلنامه آینه معرفت

نام و نام خانوادگی: ..... نام مؤسسه / سازمان: .....

شغل / نوع فعالیت: ..... میزان تحصیلات: ..... رشته تحصیلی: .....

استان: ..... شهر: ..... کد پستی ۱۰ رقمی: .....

نشانی کامل پستی: .....

صندوق پستی: ..... تلفن تماس: .....

مشترک جدید تمدید اشتراک شماره اشتراک قبلی: ..... تاریخ تکمیل فرم: .....

نوع اشتراک مورد نظر: ..... تعداد نسخه: ..... شروع ارسال از شماره: .....

مبلغ واریز شده: ..... شماره فیش بانکی: ..... تاریخ واریز: .....

امضای متقاضی:

## فهرست مطالب

۱	بررسی تطبیقی برهان وجودی و برخی نتایج آن در فلسفه ملاصدرا و اسپینوزا، محمد رضا بلانیا	
۳۱	بررسی دیدگاه شیخ الرئیس درباره مسئله چگونگی پیدایش کثیر از واحد (نظام فیض)، دکتر عین الله خادمی	
۶۱	وجودشناسی و معرفت‌شناسی عقل نزد پروکلسوس، دکتر محمد ایلخانی و مزدک رجبی	
۷۹	نقد نظریه همسان‌انگاری وحی و تجربه دینی، دکتر محمد سبحانی نیا	
۱۰۹	رابطه علم با وجود ذهنی در حکمت صدرالمآلهین، دکتر اکبر گلی ملک آبادی	
۱۳۱	خلقت شرور در قرآن، دکتر سید محمد مرتضوی	
۱۵۵	گناه در نگاه غزالی، دکتر زهرا (میترا) پورسینا	
	A Comparative Study of the Ontological Argument and some of its Results in <i>Mullasadra's and Spinoza's Philosophy</i> , Mohammadreza Balanian	5
	<i>Consideration of Ibn-e-sina's Views on the Creation of Multitude from Unity (the Order of Emanation)</i> , Ainolah Khademi, Ph.D.	7
	<i>Proclus' Views on Ontology and Epistemology of Reason</i> , Mohammad Ilkhani, Ph.D. & Mazdak Rajabi. Ph.D. Student.	9
	<i>Same-supposition of Revelation and Religious Experience</i> , Mohammad Sobhaninia, Ph.D.	11
	<i>The Relationship between Knowledge and Mental Existence in Sadrolmotaalehin' Theology</i> , Akbar Goli Malekabadi, Ph.D.	13
	<i>The Creation of Evils in the Holy Quran</i> , Sayed Mahmood Mortazavi, Ph.D.	15
	<i>Ghazali's View on Sin</i> , Zahra Poursina, Ph.D.	17



## بررسی تطبیقی برهان وجودی و برخی نتایج آن در فلسفه ملاصدرا و اسپینوزا

محمدرضا بلانیان \*

### چکیده

فلاسفه بسیاری معتقدند در مسئله اثبات وجود خدا کوتاه‌ترین و محکم‌ترین راه همان است که به برهان وجودی موسوم است. ویژگی این نوع برهان این است که در آن از وسایطی چون حرکت، امکان، حدوث، نظم و... استفاده نمی‌شود و از خود هستی بر وجود واجب‌الوجود استشهاد می‌شود. این نوع برهان در غرب و شرق با تقریرهای متفاوتی از طرف فلاسفه مختلف ارائه شده و هر کس سعی کرده است بهترین و کامل‌ترین تقریر را بیان کند. در این میان باروخ اسپینوزای هلندی و صدرالمآلهین شیرازی تقریرهایی از این برهان ارائه کرده‌اند که ضمن برخورداری از اتقان و استحکام بیشتر، از جهت کارآمدی در پاسخگویی به انتقادهای نوع برهان از جهت اَنّی یا لَمّی بودن، تصویری که از خدا ارائه می‌کنند و ترسیم جایگاه مسئله وجود خدا در فلسفه دارای شباهت‌ها و قرابت‌های جالب توجهی هستند. این مقاله به تبیین، تطبیق و تقریب برهان وجودی در اندیشه این دو فیلسوف با تکیه بر شباهت‌های مذکور می‌پردازد.

واژگان کلیدی: خدا، برهان وجودی، وجود، جوهر، برهان صدیقین.

### مقدمه

آیا اسپینوزا (Spinoza) حکمت خود را از ملاصدرا گرفته است؟ این پرسشی است که هانری کوربن فصل هجدهم کتاب خود موسوم به صدرالدین شیرازی را با آن آغاز کرده است

(کوربن و همکاران، ص ۲۱۱). پاسخ این پرسش هرچه باشد دست کم می‌توان گفت که طرح این فرضیه دال بر شباهت‌های بسیار در فلسفه این دو است. البته برخی با تکیه بر روش متفاوت دو فیلسوف در بیان مباحثشان، این شباهت‌ها را کمتر به حساب می‌آورند، اما این یک واقعیت است که ماده و محتوای بسیاری از افکار اسپینوزا که فقط بیست و سه سال پیش از ملاصدرا دار فانی را بدرود گفته است<sup>۱</sup>، قرابت زیادی با فلسفه ملاصدرا دارد. بخشی از این شباهت‌ها به مسائل مربوط به شناخت هستی و هویت خدا مربوط می‌شود. در ارتباط با اثبات وجود خدا دلیلی که بیش از همه مورد توجه و دل‌بستگی دو فیلسوف بوده است، استدلالی است که در غرب به «برهان وجودی» و در فلسفه اسلامی از ابن‌سینا به بعد به «برهان صدیقین» شهرت یافته است. این نوع برهان با تقریرها و روایت‌های متنوعی در تاریخ فلسفه غرب و اسلامی از طرف اندیشمندان مختلف ارائه و از جانب کسانی دیگر مورد نقد واقع شده است. این مقاله درصدد است ضمن بیان شباهت تقریرهای ملاصدرا و اسپینوزا در این زمینه و برخی مسائل پیرامونی آن نشان دهد که این نوع برهان در فضای فکری این دو فیلسوف از اتقان و قوت بیشتری برخوردار شده و نتایج معقول‌تر و خردپسندتری به بار آورده است. به این منظور نخست به بیان تقریرهای دو فیلسوف و سپس به تبیین نتایج و برایندهای همگون این نوع تقریرها خواهیم پرداخت.

#### برهان وجودی در فلسفه اسپینوزا

هر چند برخی از شارحان فلسفه اسپینوزا براهین موجود در آثار او را بعضاً متفاوت از استدلال‌های دکارتی دانسته‌اند (پارکینسن، ص ۶۰)، اما واقعیت این است که اصل و اساس این براهین همان اصول موضوعه‌ای است که او از آثار دکارت آموخته است. البته این نوشتار (تا حد زیادی برای آشنایان به فلسفه این دو) روشن خواهد ساخت که این براهین در فضای فکری اسپینوزا قابلیت‌های کاملاً متفاوتی پیدا کرده است.

به هر حال صرف‌نظر از صحت و سقم این سخن که آیا دلایل اسپینوزا متفاوت از استدلال‌های دکارتی اثبات وجود خدا هستند یا خیر، در مجموع در این زمینه چهار برهان یا چهار تقریر مختلف از یک برهان، در آثار او قابل تفکیک هستند که در وهله اول به شرح آنها خواهیم پرداخت.

## برهان اول

نخستین تقریر از برهان وجودی که در آثار اسپینوزا وجود دارد مبتنی بر این اصل است که «گفتن اینکه چیزی مندرج در طبیعت یا مفهوم چیزی است، به منزله این است که بگوییم آن درباره این چیز صادق است» (اسپینوزا، شرح اصول فلسفه دکارت و تفکرات مابعدالطبیعی، ص ۷۷). به عنوان مثال، اگر ما مفهوم سه ضلعی را مندرج در طبیعت یا ذات مثلث می‌دانیم، بدین معنی است که مثلث‌های موجود در جهان هم سه ضلعی هستند. مقدمه دوم این برهان این است که طبق تعریف اسپینوزا از مفهوم خدا، «وجود ضروری مندرج در مفهوم خداست» (همان جا). بنابراین، در مورد خدا می‌توان گفت که «وجود ضروری در اوست یا اینکه او موجود است» (همان جا).

این برهانی است که اسپینوزا آن را برهان لمّی می‌داند و به واسطه آن با توماس آکوئیناس (Thomas Aquinas) که معتقد به عدم امکان اقامه برهان لمّی در اثبات وجود خداست، مخالفت می‌ورزد. همین برهان در قضیه ۱۱ از کتاب اخلاق به این صورت بیان شده است که «خدا یا جوهر که متقوم از صفات نامتناهی است که هر صفتی از آنها مبین ذات نامتناهی و سرمدی است، بالضروره موجود است» (اسپینوزا، اخلاق، ص ۲۱). برخی از شارحان آثار اسپینوزا با تبدیل این استدلال به قیاسی شرطی آن را به این صورت توضیح داده اند:

اگر تصور واضح و متمایزی داریم از خدا چونان موجودی که ماهیتش متضمن وجود است، پس خدا را مستقیماً ادراک می‌کنیم (Wolfson pp.174-213).

تفسیر استاد محسن جهانگیری، مفسر و منتقد آراء اسپینوزا در کشور ما نیز مشابه تبیین فوق است (اسپینوزا، اخلاق، ص ۲۲).

بر اساس چنین تفاسیری از این برهان، کسانی مانند ویلیام ارل (William earle) و ولفسن (Wolfson) معتقدند که چنین بیانی صرفاً ابراز یک شهود عقلی از ماهیت و وجود ضروری خداست و اسپینوزا در اینجا در مقام گزارش این امر است که ما تجربه‌ای از خدا داریم و یا می‌توانیم داشته باشیم که در آن وجودش را برای ماهیتش ضروری تصور می‌کنیم (حسامی فر، ص ۱۰۳-۱۰۰).

در مقابل بنابر تفسیر دیگری از این برهان که توسط هارولد ژوکیم (Harold joachim) ارائه شده است، هدف اسپینوزا از ارائه چنین بیانی آوردن استدلال محکمی در خصوص وجود خدا

بوده است. بر اساس این تفسیر، باید گفت که ماهیت جوهر اقتضا می‌کند که موجود باشد و جوهری که موجود نیست، اساساً جوهر نیست. یک جوهر ناموجود، یک امر متناقض بالذات است. بر این اساس، شما یا باید مفهوم جوهر را رها کنید یا باید بپذیرید که جوهر یعنی خدا، بالضروره موجود است، اما اگر شما مفهوم جوهر را کنار بگذارید، در آن صورت ناچارید مفهوم حالت را نیز کنار بگذارید. پس یا هیچ چیز وجود ندارد یا خدا بالضروره موجود است (همان‌جا).

روشن است که تفسیر اخیر، صرفاً با توجه به تعریف خاص فلسفه اسپینوزا از دو اصطلاح جوهر و حالت ارائه شده است. جوهر در دیدگاه او «شیئی است که در خودش است و به نفس خودش به تصور درمی‌آید، یعنی تصورش به تصور شیء دیگری که از آن ساخته شده باشد، متوقف نیست.» و مقصود او از حالت «احوال جوهر یا شیء است که در شیء دیگر است و به واسطه آن به تصور درمی‌آید» (اسپینوزا، اخلاق، ص ۴-۵). با توجه به این دو تعریف است که او در اولین اصل از اصول متعارفه کتاب اخلاق می‌گوید: «هر شیء که موجود است یا در خودش وجود دارد یا در اشیای دیگر» (همان، ص ۱۰). به عبارت دیگر، هر چیزی که وجود دارد یا جوهر است یا حالت. وجود حالت بدون وجود جوهر قابل تصور نیست و از آنجا که در فلسفه اسپینوزا تنها یک جوهر وجود دارد و آن همان ذات لایتناهی خداست، بنابراین یا هیچ چیز وجود ندارد، یا خدا بالضروره موجود است. آنچه گذشت شرح استدلالی بود که اسپینوزا در مسئله اثبات وجود خدا کارآمدی بیشتری نسبت به سایر براهین برای آن قائل بوده است.

### برهان دوم

برهان دومی را که اسپینوزا در قضیه ششم از کتاب شرح اصول فلسفه دکارت و تفکرات مابعدالطبیعی بیان کرده، دکارت نیز در تأمل سوم از کتاب تأملات در فلسفه اولی (ص ۵۷-۵۶) اقامه نموده است. در این برهان، وجود خدا از صرف این واقعیت که تصور او در ما موجود است از طریق برهان اتی مبرهن شده است. براساس این برهان:

واقعیت ذهنی هر یک از تصورات ما مقتضی علتی است که همین واقعیت نه تنها ذهناً بلکه به صورت برابر یا برتر مندرج در آن است، اما با تصویری که از خدا داریم واقعیت ذهنی این تصور به صورت برابر یا برتر مندرج در ما نیست و ممکن نیست جز خدا در چیز دیگری مندرج باشد. بنابراین تصور خدا که موجود در ماست ایجاب می‌کند که خدا علت

آن باشد و در نتیجه خدا موجود است (اسپینوزا، شرح اصول فلسفه دکارت و تفکرات مابعدالطبیعی، ص ۷۹-۷۸).

خلاصه این برهان چنین است که تصویری از خدا به عنوان موجودی مطلقاً نامتناهی که علت خود است و دارای همه کمالات در حد اعلای آن است در ما وجود دارد. از طرف دیگر ما محدود هستیم و نمی‌توانیم علت ایجاد این تصور نامتناهی در خودمان باشیم. بنابراین علت آن تصور باید در عالم واقع موجود باشد. پس خدا به عنوان علت آن تصور، دارای وجود واقعی است. البته شایان ذکر است که در مورد تصورات دیگری که در ذهن ما وجود دارد نیز قطعاً چنین نیست که وجود آنها در ذهن ما بی علت باشد، اما در مورد آنها، چون محدود و متناهی هستند این فرضیه قابل طرح است که مثلاً خود ما از طریق تخیل آنها را ایجاد کرده باشیم، ولی در مورد تصور موجود نامتناهی چنین فرضیه‌ای قابل طرح نیست. البته این امکان وجود دارد که کسی بگوید این تصور، تصویری سلبی است و نه ایجابی و وجودی تا نیاز به علتی و رای خود داشته باشد که در پاسخ به چنین اشکالی باید توجه داشته باشیم که قطعاً اسپینوزا هم به تبع دکارت که می‌گوید: «با وضوح معلوم است که واقعیت در جوهر نامتناهی بیشتر است تا در جوهر متناهی»<sup>۲</sup>، این تصور را تصویری ایجابی می‌داند.

حال این پرسش مطرح می‌شود که آیا این برهان متفاوت از برهان اول است. کوتاه‌ترین شکل برهان اول این است که ذات (طبیعت) خدا متضمن وجود اوست و این امری واضح و متمایز است و جان کلام در برهان دوم نیز این است که مفهوم خدا متضمن وجود واقعی اوست. اگر از اسپینوزا پرسش شود که چرا ذات خدا متضمن وجود اوست چنانکه ملاحظه می‌شود خواهد گفت این امری واضح و متمایز است، اما اگر او بخواهد برای کسی که نمی‌تواند این وضوح و تمایز را درک کند این مطلب را تبیین نماید چه خواهد گفت؟ به نظر می‌رسد حداقل یکی از راه‌های تبیین این مسئله این است که گفته شود امکان ندارد چنین ذاتی با چنان تعریفی علتی جز خود داشته باشد. حال ممکن است این تصور پیش آید که پس برهان اول و دوم متفاوت از یکدیگر نیستند، اما در خصوص تبیین تفاوت این دو، اسپینوزا می‌تواند بگوید در برهان دوم سخن بر سر این نیست که وجود امر لایتناهی عین تصور موجود لایتناهی در ذهن ماست و همین نکته است که این برهان را به برهانی آئی تبدیل می‌کند، اما در برهان اول که

برهانی لمّی است، اساس این برهان این است که ذات خدا عین وجود خداست و از این جهت است که او می‌گوید: «خدا علت خود یا موجودی خود تبیین است» (اسپینوزا، *اخلاق*، ص ۲۱). شاید این تصور که برهان اول و دوم که شرحشان گذشت قابل تحویل به برهان واحدی هستند از طریق این موضوع تقویت شود که اسپینوزا قائل به وحدت وجود و وحدت جوهر است و اشیا و امور موجود در عالم را به عنوان حالات آن جوهر واحد تلقی می‌کند. بنابراین ممکن است این گمان پیش بیاید که تصور موجود لایتناهی در ذهن ما نیز به عنوان حالتی از حالت‌های وجود خدا و آن جوهر لایتناهی در ماست و حالت نیز وجودی مستقل از جوهر ندارد و در حقیقت رابطه این دو رابطه این همانی است. یعنی تصور جوهر لایتناهی در ذهن ما به تعبیری همان جوهر لایتناهی است که در ذهن ما متجلی شده است که البته ذهن ما نیز چیزی جز حالت دیگر از وجود جوهر واحد نیست. بنابراین وقتی در برهان دوم گفته می‌شود وجود خدا علت بودن تصویری از خدا در ذهن ما می‌باشد، این علت از قبیل علت جوهر نسبت به حالت است. «حالتی» که هم وجودش متوقف بر وجود جوهر و هم تصورش وابسته به تصور جوهر است (همان، ص ۶). اینجاست که باید قبول کرد این برهان در زمینه فکری اسپینوزا نسبت به فضای فلسفه دکارت حامل قابلیت‌های متفاوتی است. در فلسفه دکارت علت وجود واقعی خدا نسبت به تصور خدا در ذهن ما هرگز نمی‌تواند مانند فلسفه اسپینوزا تبیین شود، چرا که دکارت ذهن انسان را جوهری جدا و متفاوت از خدا می‌داند که به دلیل قصورش نمی‌تواند تصور موجود لایتناهی را در خود ایجاد کند، اما در اندیشه وحدت وجودی اسپینوزا، ذهن انسان یک تجلی (حالت) از تجلیات (حالات) الهی است که جوهره آن، نور آن وجود لایتناهی می‌باشد که مشتمل بر تصور لایتناهی است.

با وجود این بعید است که بتوان ادعا کرد در فلسفه او برهان دوم قابل ارجاع به برهان اول است، چرا که تفاوت آشکاری است بین اینکه گفته شود تصور امر لایتناهی در ذهن ما یکی از حالات یا تجلیات آن ذات لایتناهی است و اینکه گفته شود ذات خدا عین وجود خدا است.

#### برهان سوم

در برهان سوم اسپینوزا، مانند برهان اول، اثبات وجود خدا متوقف بر تعریف خدا در اندیشه اوست. بنابراین از همین آغاز می‌توان ادعا کرد که این برهان چیزی متفاوت از برهان اول

نیست. در اینجا وجود خدا از طریق این حکم به اثبات می‌رسد که طبیعت موجودی که قدرت حفظ خود را دارد، مسلزم وجود ضروری است. در کتاب/خلاق، این برهان به این شکل بیان می‌شود:

عدم توانایی بر هستی، دلیل ضعف است و برعکس توانایی برای هستی دلیل وجود قدرت، (چنانکه بدیهی است) پس اگر آنچه اکنون بالضروره موجود است فقط اشیای متناهی باشد، در این صورت لازم می‌آید که اشیای متناهی قدرتمندتر از موجود مطلقاً نامتناهی باشد و این بالبداهه نامعقول است. بنابراین یا شیئی موجود نیست و یا موجود مطلقاً نامتناهی هم بالضروره موجود است... (ص ۲۳).

همان‌طور که اسپینوزا پس از بیان این برهان به اشاره می‌گوید که برهان یاد شده قابلیت دو تفسیر مختلف را دارد. در تفسیر اول، این بیان به برهانی آئی تبدیل می‌شود که با تکیه بر این مطلب که ما هستیم، اما خود قدرت بر ایجاد و حفظ خود نداریم (که این نشانه عدم توانایی برای هستی و ضعف است) تأکید می‌شود که باید خدا هم به عنوان موجودی که خود بنا بر طبیعتش توانایی بر بودن دارد و به عنوان علت موجدۀ ما که این توانایی را نداریم، بالضروره موجود باشد. کاملاً روشن است که با این تفسیر، این برهان، برهانی آئی خواهد بود و همان‌گونه که هابلینگ گفته است، عناصری از براهین جهان‌شناختی قرون وسطی را در بردارد (Hubbelling, pp.87-94). اما بعید است که خود اسپینوزا با چنین تلقی از این برهان صددرصد موافق باشد. او خود توضیح داده است که از آن جهت این برهان را به این شکل بیان کرده است که فهم آن آسان‌تر است، چون بیشتر مردم عادتاً درباره اشیایی می‌اندیشند که به واسطه علت‌های خارجی پیدا شده اند (اسپینوزا،/خلاق، ص ۲۴).

اما اینکه در ابتدای این قسمت گفتیم که این برهان چیزی متفاوت از برهان اول نیست به خاطر تفسیر لمّی این برهان است، زیرا وقتی اسپینوزا می‌گوید: «توانایی برای هستی دلیل بر وجود قدرت است» نتیجه می‌دهد که «شیئی که طبیعتش واقعیت بیشتری دارد، ذاتاً برای وجود قدرت بیشتری دارد.» بنابراین موجود مطلقاً نامتناهی، یا خدا برای وجود، بذاته دارای قدرت مطلقاً نامتناهی است و لذا مطلقاً وجود دارد (همان‌جا). معلوم است که بین این دو جمله که «شیئی که طبیعتش واقعیت بیشتری دارد، ذاتاً برای وجود قدرت بیشتری دارد» و «ذات خدا متضمن وجود خداست» به لحاظ ماده و محتوا تفاوتی وجود ندارد.

#### برهان چهارم

برهان چهارم را که اسپینوزا به نحو نسبتاً مبسوط‌تری به شرح آن پرداخته، می‌توان چنین بیان کرد:

اگر دلیل یا علتی نباشد که مانع وجود خدا باشد و یا وجود را از او سلب کند باید بطور یقین نتیجه گرفته شود که او بالضرورة موجود است. برای اینکه چنین دلیل یا علتی موجود باشد، یا باید در طبیعت خدا باشد یا در خارج از آن، یعنی در جوهری دیگر با طبیعتی دیگر، زیرا اگر طبیعت این جوهر با طبیعت خدا یکسان باشد، در این صورت وجود خدا پذیرفته شده است، اما جوهری که از طبیعت دیگر باشد وجه مشترکی با خدا نخواهد داشت، لذا امکان ندارد که به او وجود دهد یا از او سلب وجود کند و از آنجا که دلیل یا علتی که وجود را از خدا سلب کند ممکن نیست در خارج از طبیعت الهی باشد، بنابراین با فرض اینکه خدا موجود نیست باید آن دلیل یا علت در طبیعت خود او فرض شود و این مستلزم تناقض است و چنین سخنی در خصوص موجودی که نامتناهی مطلق و از همه جهات کامل است، نامعقول است. بنابراین نه در خدا، نه در خارج او هیچ دلیلی یا علتی موجود نیست که بتواند وجود را از او سلب کند، نتیجتاً خدا بالضرورة موجود است (همان-جا، ص ۲۳-۲۲).

ملاحظه می‌شود که این دلیل نیز نوعاً با دلایل اول و سوم تفاوتی ندارد. در اینجا نیز اسپینوزا با تکیه بر ذات و طبیعت خدا و اینکه این طبیعت جوهر لایتناهی و کامل است در حقیقت می‌گوید که اگر کسی بخواهد ادعا کند که چنین ذاتی وجود ندارد، باید بر مدعای خود دلیل بیاورد چرا که وجود و بودن این طبیعت در تعریفش مأخوذ است. حال آیا می‌توان بدون اینکه به تناقض مبتلا شویم دلیلی بر نبودن چنین ذاتی بیان کنیم؟ روشن است که خواه این دلیل در درون این طبیعت جستجو شود و خواه در بیرون از آن نتیجه‌ای جز تناقض نخواهد داشت و این تناقض از این جهت است که ذات خدا متضمن وجودش است.

بنابر آنچه گذشت دلایلی که در فلسفه اسپینوزا بر وجود خدا اقامه شده است عمدتاً تعابیر مختلفی از برهان وجودی هستند و این نشان از دل‌بستگی بسیار زیاد او به این نوع برهان است. اما آیا تقریرهای اسپینوزایی این برهان نیز در معرض حملات و انتقادات وارد بر این گونه براهین هست؟ این پرسشی است که در ادامه توجه بیشتری به آن خواهیم داشت.



### برهان وجودی در فلسفه اسلامی

چنانکه آشنایان به فلسفه اسلامی می‌دانند برهان وجودی در حوزه تفکر اسلامی، نخستین بار در کلام شیخ‌الرئیس، ابوعلی سینا تقریر و تبیین گردیده و تا قبل از آن براهین خداشناسی با بهره‌گیری از وسایطی همچون حرکت، حدوث و امکان ماهوی موجودات اقامه شده است. خلاصه برهان شیخ‌الرئیس که خود آن را برهان صدیقین و کامل‌ترین نوع برهان بر وجود خدا می‌داند به این صورت است:

سلسله موجودات امکانی یا مقتضی علت‌اند و یا مقتضی علت نیستند، اگر مقتضی علت نباشد واجب‌اند، حال آنکه به یقین برخی از افراد سلسله معلول‌اند. اما اگر سلسله مقتضی علت باشد به حصر عقلی در علت مفروض آن دو احتمال است: [آن علت] یا فرد فرد سلسله است که مستلزم تقدم شیء بر خودش و انقلاب ماهیت است و یا یکی از افراد سلسله است که این نیز به جهت بطلان ترجیح بدون مرجح باطل است. بنابراین علت سلسله باید امری و رای سلسله امکانی باشد (ابن سینا، اشارات و تنبیهات، ص ۲۶۴-۲۵۹).

این برهان در کتاب‌های نجات، مبدأ و معاد و اشارات و تنبیهات بیان شده است. برهان مذکور پس از ابن سینا با تقریرهای مختلفی از طرف فلاسفه و متفکرانی همچون شیخ اشراق، سید حیدر آملی، محقق خفری، صدرالمآلهین، حکیم سبزواری، آقامحمدرضا قمشه‌ای، شیخ غلامعلی شیرازی و علامه طباطبایی ارائه شده است (ناجی اصفهانی، ص ۲۶۸-۲۴۷). آنچه از نظر ابن سینا وجه رجحان و برتری این برهان نسبت به براهین دیگر می‌باشد این است که در این برهان:

ما برای اثبات وجود خداوند و یگانگی و بری بودن او از نقص‌ها به چیزی جز تأمل در حقیقت هستی احتیاج نداریم و نیازمند اعتبار و لحاظ خلق و فعل خداوند نیستیم (ابن سینا، اشارات و التنبیهات، ص ۶۶).

### برهان وجودی در اندیشه ملاصدرا

ملاصدرا با اینکه برهان فوق را دارای جایگاه خاصی می‌داند و ارزش زیادی برای آن قائل است، لیکن تفسیر ابن سینا از آن را شایسته عنوان برهان صدیقین نمی‌داند و معتقد است صدیقین در معرفت خداوند و صفات او کسانی هستند که از غیر خداوند (صفات) مانند امکان، حرکت،

حدوث و ... ) استفاده نمی کنند و تنها برهان صدیقین با تقریری که او در کتاب /سفر ارانه می - کند واجد این ویژگی است. اشکالهایی که از نظر صدرالمتهلین بر برهان ابن سینا وارد است این است که :

اولاً حدّ وسط این برهان مفهوم وجود است نه حقیقت وجود؛ ثانیاً مفاد این برهان، تأکید بر امکان ماهوی است نه فقری؛ ثالثاً این برهان متکی بر ابطال تسلسل است و از زمره براهین آنی محسوب می شود نه از جرگه براهین لمّی؛ رابعاً مفاد این برهان فقط بیانگر اثبات واجب است نه بیانگر حقیقت توحید (صدرالمتهلین، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، ص ۲۶- ۲۴).

اما تقریر خاص ملاصدرا که او آن را فاقد نقائص فوق و مصداق واقعی برهان صدیقین و تفسیر کامل آیه شریفه قرآن «أولم یکف بربک أنه علی کل شیء شهید» (فصلت / ۵۳) «آیا برای خدا کافی نیست که او بر هر چیزی گواه است» می داند چنین است :

وجود حقیقت عینی واحد بسیط است و بین افراد آن (حقیقت عینی وجودی) ، به ذات خودش اختلافی - جز به واسطه کمال و نقص و شدت و ضعف و یا به واسطه اموری زائد که در افراد ماهیت نوعی است - نمی باشد؛ و غایت کمال آن (حقیقت) یعنی : چیزی تمام تر از آن نیست، و آن (تمام تر) وجودی است که متعلق به غیر خودش نمی باشد و تمام تر از آن تصور نمی شود چون هر ناقصی متعلق به غیر خودش است و نیازمند به تمام خودش ؛ و پیش از این گفته شد که تمام پیش از نقص است و فعل قبل از قوه و وجود ، جلوتر از عدم، و نیز گفته شد که تمام چیزی همان چیز است به اضافه آنچه بر آن فزونی دارد، بنابراین وجود ، یا بی نیاز از غیر خودش است و یا به ذات خود نیازمند به غیر خودش است .

اولی واجب الوجود است ، وجود صرفی است که تمام تر از او نیست و آن وجود نه به عدم و نه به نقص آمیزش ندارد و دومی عبارت از ماسوای او از افعال و آثار اوست، و ماسوا را قوامی جز بدو نیست، چون پیش از این گفته شد که حقیقت وجود را نقصی نیست، بلکه نقص به واسطه معلولیت بدان ملحق می گردد و این بدان جهت است که معلول را این امکان که در برتری وجودی برابر با علت خودش باشد نیست ، پس اگر وجود مجعول نبود و غالب چیره ای او را چنان که مقتضایش هست پدید نیاورده بود و تحصیلش نبخشیده بود ، تصور اینکه گونه ای از قصور و نارسایی درش هست نمی رفت، چون حقیقت

وجود بسیط است و آن را نه حدی و نه تعینی، جز فعلیت و حصول خالص نیست، و گرنه باید در آن ترکیب بوده و یا دارای ماهیتی غیر موجود باشد. پیش از این نیز گفته شد که وجود اگر معلول بود به نفس خودش مجعول به جعل بسیط بود و ذاتش به ذات خودش نیازمند به جاعل بود و از حیث جوهر و ذات تعلق به جاعلش داشت؛ بنا بر این ثابت و روشن شد که وجود یا از حیث حقیقت، تام و از جهت هویت واجب است، و یا از حیث ذات و جوهر نیازمند به غیر می‌باشد؛ بنا بر هر یک از دو بخش ثابت و روشن می‌شود که وجود واجب‌الوجود از حیث هویت بی‌نیاز از غیر خودش است (همان، ص ۱۷-۱۴).

به نظر نویسنده این سطور، مطالبی که تحت عنوان برهان وجودی از زبان ملاصدرا نقل شد عمدتاً مقدمات و اصولی بودند که این حکیم متأله برای فهم اصل منظور او و پاسخگویی به اشکال‌های محتمل بر این برهان در بیان تفصیلی آن تقریر نموده است. روشن است که در تقریر فوق که در کتاب *مشاعر و اسرار الآیات* نیز توسط صاحب حکمت متعالیه بیان شده است (همو، مشاعر، ص ۱۰۵) از جمله اصولی که مورد تأکید ملاصدراست اصل تشکیک خاصی وجود و امکان فقری مخلوق به خالق و اصل وحدت وجود و بساطت وجود است، که به نظر می‌رسد این اصول در اصل برهان بر وجود خدا تأثیری ندارد و از جهت تبیین نسبت خدا و مخلوقات و احتراز از این اشکال که لازمه این برهان واجب‌الوجود بودن همه موجودات و عدم تفاوت بین خالق و مخلوق است، مورد تأکید می‌باشد، به همین جهت است که در بیان اجمالی این برهان که پیش از تقریر فوق در اسفار بیان شده است، صدرالمتألهین بدون استناد به این اصول می‌گوید:

ربانیون به وجود می‌نگرند و آن را محقق و ثابت می‌دارند و می‌دانند که آن [وجود] اصل تمام اشیاست، سپس به واسطه نگرش بدان، بدین مطلب می‌رسند که وجود - به حسب اصل حقیقتش - واجب‌الوجود است .... *(الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، ص ۲۶)*.

علامه طباطبایی (ره) نیز با حذف اصول مذکور از متن برهان و صرفاً با تکیه بر اصل اساسی ضرورت ازلیه وجود، برهان ملاصدرا را به گونه‌ای اصلاح می‌کند که به حق باید برای ادعای کسانی که آن را مصداق کامل‌تری از برهان صدیقین دانسته‌اند احترام قائل بود (جوادی آملی، ص ۲۱۶).

تقریر استاد شهید مطهری (ره) از برهان علامه در اصول فلسفه و روش رئالیسم به کوتاه‌ترین شکل به این صورت است :

حقیقت هستی در ذات خود، قطع نظر از هر تعینی که از خارج به آن ملحق گردد، مساوی است با ذات لایزال حق. پس اصالت وجود، عقل ما را مستقیماً به ذات حق رهبری می‌کند نه چیز دیگر (طباطبایی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ص ۱۲۳).

بنابراین، ملاحظه می‌شود که آن شکل از برهان وجودی که در حکمت متعالیه مطرح شده، به لحاظ صورت کاملاً با برخی از تقریرهای اسپینوزا از این نوع برهان همگون است. خلاصه تقریر صدرایی برهان وجودی به این صورت است که: موجود یا واجب است یا متعلق به واجب است، حال بنابر هر دو بخش وجود واجب بالذات محرز خواهد بود و وجود غیر واجب در حد تعلق و صرف الربط اعتبار خواهد شد. به عبارت دیگر، مراتب وجود به استثنای عالی‌ترین مرتبه آن که کمال نامتناهی است و بی‌نیازی و استقلال مطلق دارد، عین ربط و وابستگی است و اگر آن مرتبه عالی تحقق نمی‌داشت، سایر مراتب هم تحقق نمی‌یافت، زیرا لازمه تحقق سایر مراتب بدون تحقق عالی‌ترین مرتبه وجود این است که مراتب مزبور مستقل و بی‌نیاز از آن باشند، در حالی که حیثیت وجودی آنها عین ربط و فقر و نیازمندی است.

معادل این بیان همان است که در ارتباط با برهان اول اسپینوزا گذشت؛ به این صورت که: هر چیزی وجود دارد یا جوهر است یا حالت و وجود حالت بدون جوهر قابل تصور نیست. بنابراین طبق برهان دو فیلسوف می‌توان گفت که یا هیچ چیز وجود ندارد یا خدا ضرورتاً وجود دارد و این همان نکته مشترک همه برهان‌های اسپینوزا و برهان صدیقین ملاصدراست که خدا یا جوهر بالضروره موجود است. تنها چیزی که می‌تواند مانع این نوع تقریب آراء دو فیلسوف باشد تعریف دقیق اصطلاحات «جوهر» و «حالت» نزد اسپینوزا و «واجب الوجود» و «مراتب وجود» نزد ملاصدراست که مطالب بعدی این مقاله نکاتی را در این زمینه روشن خواهد ساخت

بررسی تطبیقی

به هر حال براهین وجودی با تقریرهایی که گذشت به استثنای آنچه تحت عنوان برهان دوم اسپینوزا بیان شد، دارای وجوه مشترک نسبتاً زیادی هستند که ما در اینجا برخی از آنها را در چهار محور اصلی مورد توجه قرار خواهیم داد.

#### برهان وجودی چه نوع برهانی است؟

یکی از پرسش‌های مطرح در مورد برهان وجودی با تقریرهای متفاوتی که از آن وجود دارد که به بعضی از آنها اشاره شد، این است که اینها چه نوع برهانی هستند؟ این پرسش به صورتی نسبتاً مفصل توسط برخی از محققان مورد کاوش قرار گرفته است.<sup>۳</sup> ما در اینجا صرفاً در جستجوی پاسخ دو فیلسوف مورد نظر هستیم. اسپینوزا چنانکه پیشتر ذکر شد، در مخالفت با توماس آکوئیناس، مدعی است که اقامه برهان لمّی بر وجود خدا امکان‌پذیر است، چرا که خدا علت همه اشیاست و حتی علت خود است و خود را به نفس خود ظاهر می‌سازد (Short, Spinoza Treatise on God Men and his Well-being: 49-45).

در مورد براهینی که شرح آنها گذشت، او صرفاً برهان دوم را آنی و سه برهان دیگر را لمّی می‌داند و از توضیحات او در کتاب/خلاق آشکارا این نتیجه حاصل می‌شود که او دل‌بستگی خاصی به این نوع برهان داشته است؛ اما پرسشی که اینجا قابل طرح است این است که آیا دلیل او برای لمّی خواندن این نوع برهان دلیل موجهی است؟ دلیل طرح این پرسش این است که براساس آنچه در بادی امر به نظر می‌رسد، امکان ندارد بر وجود خدا برهان لمّی اقامه کرد، زیرا حد وسط در برهان‌های لمّی علت نتیجه است و از آنجا که در براهین اثبات وجود خدا نتیجه، وجود خداست، نمی‌توان گفت خدا معلول علتی است. ملاصدرا با تکیه بر همین دلیل می‌گوید: ان الواجب لا برهان علیه بالذات بل بالعرض و هناك برهان شبيه باللمّي (الحكمة المتعاليه في الاسفار العقلية الاربعه ، ص ۲۹-۲۸).

بی تردید مقصود او از این عبارت نفی برهان لمّی بر وجود خداست. او معتقد است:

واجب تعالی به هیچ وجه معلول چیزی نیست، بلکه او علت تمام ماورای خود است، بنابراین هر چیزی که با آن بر وجود واجب استدلال می‌شود، دلیل آنی است و دلیل آنی معطی یقین نیست (همان، ص ۲۷).

از نظر علامه طباطبایی (ره) نیز برهان صدیقین نوعی برهان ائی است که شباهت بسیار زیادی با برهان لمّی دارد. براساس بیان ایشان در میان براهین ائی که بر اثبات وجود خدا وجود دارد شبیه‌ترین آنها به برهان لمّی برهان صدیقین است

ینبغی أن يحمل هذا البرهان الأئی من بین سایر البراهین الأئیة فی هذا الباب أشبه باللم من غیره و الا فلا معنى لعلیه الذات با النسبه الی نفسها (تعلیقات الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، ص ۱۳).

بنابر آنچه که در سطور بالا بیان شد، ظاهراً در ارتباط با لمّی یا ائی بودن برهان وجودی (یا همان برهان صدیقین) بین ملاصدرا و اسپینوزا اختلاف نظر وجود دارد. مترجم و مفسر کتاب /خلاق توجیه اسپینوزا برای لمّی دانستن این نوع برهان را موجه و خالی از اشکال دانسته است (اسپینوزا، /خلاق، ص ۲۲-۲۱)، اما به نظر می‌رسد علامه طباطبایی در نقل قولی که گذشت آن توجیه را با عبارت «فلا معنى لعلیه الذات بالنسبه الی نفسها» بی‌معنی و نامعقول می‌داند و ظاهراً نظر صدرالمتألهین نیز چیزی جز این نیست. اما حق چیست؟ آیا علیت ذات خدا نسبت به خودش چنانکه اسپینوزا می‌گوید موجه است؟ این سخن چه معنی می‌تواند داشته باشد؟ ظاهراً منظور او این است که خداوند (علت خود) «خود را به نفس خود ظاهر می‌سازد» نه اینکه خداوند «خود را ایجاد می‌کند». مسلماً اگر عبارت (self sufficient) به این معنا تفسیر شود که خود برای ایجاد خود کافی است، چیزی بی‌معنا و مستلزم تقدم شیء بر خود و محال است. اما وقتی منظور این باشد که خدا خود را به نفس خود و بدون نیاز به چیزی دیگر ظاهر می‌سازد و به عبارتی خود علت ظهور خود است، در این صورت بعید است ملاصدرا و علامه (ره) با این سخن مخالفتی داشته باشند. اصالت وجود که اساسی‌ترین اصل در فلسفه ملاصدراست چیزی جز همان ظهور وجود نیست. اگر علت ظهور وجود، ذات وجود نیست پس چیست؟ پاسخ ملاصدرا به شبهه اصالت ماهیتی شیخ اشراق چیزی جز این نیست:

موجود بودن وجود آن است که به نفس خود یافته گردد، نه اینکه چیزی باشد که به مدد وجود، وجود گیرد و باید دانست که هر تحقیقی از وجود حاصل می‌شود و تحقق وجود، ذاتی است (صدر المتألهین، مشاعر، ص ۲۱).

این سخن در سراسر آثار او کاملاً مشهود و هویدا است؛ البته اگر کسی بگوید در برهان صدیقین سخن از وجود خداست و در اصالت وجود سخن از عینیت و ظهور حقیقت وجود،

می‌گوییم در ادامه روشن خواهد شد که آیا ملاصدرا این دو را متفاوت می‌داند یا قائل به وحدت و یکی بودن آنهاست. بنابراین از مطالب این قسمت این نتیجه حاصل می‌شود که اگر علت بودن خدا برای نفس خود، این تصور را ایجاد کند که این علت از قبیل علت بودن بنا نسبت به بناست، یعنی لازمه‌اش تقدم ذات خدا بر وجود خدا باشد، چنین چیزی نه مقبول ملاصدراست و نه مرضی اسپینوزا، اما اگر سخن از ظهور یافتن وجود خدا به نفس ذات خدا (که همان وجود و حقیقتش است) باشد، این ایده با مبانی ملاصدرا نیز ناسازگار نیست. البته با این تفسیر به احتمال قوی می‌توان حق را به جانب کسانی دانست که معتقدند این گونه براهین عبارت است از خیردادن از هویدایی و ظهور وجود خدا و زدودن غفلت از علم انسان نسبت به این واقعیت (جوادی آملی، ص ۲۲۳) یا چنانکه در مورد تقریر اسپینوزایی گفته شد؛ ابراز یک شهود عقلی از ماهیت و وجود ضروری خدا و گزارش و تحلیل و توضیح آن.

#### خدا، نامتناهی، جوهر، وجود

یکی از موضوعاتی که در بحث تطبیق خداشناسی ملاصدرا و اسپینوزا لازم است مورد توجه قرار گیرد این است که الفاظ و احکامی که این دو فیلسوف در مورد خدا به کار می‌برند، شباهت زیادی دارند.

اسپینوزا می‌گوید:

مقصود من از خدا موجود مطلقاً نامتناهی است، یعنی جوهری که متقوم از صفات نامتناهی - است که هر یک از آنها مبین ذات سرمدی و نامتناهی است (اخلاق، ص ۷-۶).

او خدا را «نامتناهی مطلق» می‌داند و از نامتناهی در نوع خود تفکیک می‌کند.

نامتناهی مطلق ذاتی است متفرد، متوحد، محتوی همه واقعیات و مستجمع جمیع صفات و منزله از هر گونه نفی و سلب و متعالی از هر نوع تحدید و تعین، که هر تعین و تحدیدی نفی است و با مفهوم نامتناهی مطلق، متنافی. بنابراین همان‌طور که ولفسن فهمیده است، اصطلاح نامتناهی مطلق در فلسفه اسپینوزا به جای بی‌همتا و غیر قابل مقایسه، بی‌نشان، تعریف ناشدنی، نامتعین، نادانستنی و نظایر آنهاست (همان‌جا).

چنانکه گذشت منظورش از جوهر شیئی است که در خودش است و به نفس خودش به تصور می‌آید، یعنی تصورش به تصور شیء دیگری که از آن ساخته شده باشد متوقف نیست. (همان، ص ۴) و در توضیح سرمدی بودن خدا می‌گوید:

مقصود من از «سرمدیت» نفس وجود است، از این حیث که تصور شده است که بالضروره از تعریف شیء سرمدی ناشی می‌شود (همان، ص ۹).

از طرف دیگر ملاصدرا در مورد خدا می‌گوید:

هو واجب الوجود و هو صرف الوجود الذی لا اتم منه و لا یشوبه عدم و لا نقص (الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، ص ۱۵)

و در توضیح صرف الوجود و حقیقت وجود معتقد است:

وجودی است که چیزی از قبیل حد (جنس و فصل) و نهایت (محدودیت) و نقص (معلولیت) و عموم (کلیت) و خصوص (جزئیت و تشخیص به عوارض جانبی) بدان آمیخته نباشد و این وجود را واجب الوجود گویند (مشاعر، ص ۵۶).

بنابراین ملاحظه می‌شود که در فلسفه هیچ یک از دو فیلسوف، خدا موجود خاصی که در کنار سایر موجودات باشد، نیست. ملاصدرا می‌گوید:

بدان که ذات حق تعالی، حقیقت وجود بی نهایت و بی حد است و حقیقت وجود، عدمی با آن آمیخته نیست پس لزوماً هر شیء به اوست و او وجود همه اشیاست (شرح اصول کافی، ص ۳۳۶).

اسپینوزا هم معتقد است اگر تمایز سنتی بین خدا و خلق قائل شویم و خدا را خالق و جهان را مخلوق بدانیم، بی نهایت بودن خدا زیر پرسش رفته است. حتی او خدا را طبیعت می‌نامد و بر این باور است که طبیعت از حیث وجود متمایز از خداوند نیست، چرا که اگر چنین باشد در نامتناهی بودن خدا شک است، و بنابراین همه واقیعت باید مندرج در ذات او باشد (کاپلستون، ص ۲۷۵). البته باید توجه داشت که طبیعت نامیدن خدا (به هر معنی) در نزد هیچ یک از فیلسوفان مسلمان سابقه ندارد و البته مسلماً طبیعت در فلسفه اسپینوزا نیز معنای مصطلح آن نزد دانشمندان تجربی و علوم نیست. همچنین واژه جوهر نیز در فلسفه ملاصدرا به معنای اسپینوزایی آن نیست و در مورد خدا به کار نرفته است؛ البته اگر توضیح استاد جهانگیری در مورد اصطلاح جوهر در دیدگاه اسپینوزا که قسمت دوم تعریف آن یعنی؛ «متصور بالذات بودن» را لازمه قسمت اول یعنی «قائم به ذات بودن» دانسته‌اند و متصور بالذات بودن را به معنای بسیط بودن اخذ کرده‌اند، ملاک قرار دهیم، در این صورت مسلماً به کار بردن این لفظ در مورد خدا از نظر ملاصدرا نیز خالی از اشکال خواهد بود، چرا که خدای ملاصدرا هم قائم بالذات است و هم بسیط. به هر حال مطالب مختصری که در این باب مورد اشاره واقع شد به خوبی نشان می-



دهد که احکام سلبی و ایجابی که دو فیلسوف مورد مطالعه ما به خدا نسبت می دهند تا چه اندازه به یکدیگر نزدیک‌اند و گمان می کنم نیاز به تفصیل بیشتر نباشد. حال می توان این پرسش را مطرح کرد که خدای فلسفه این دو فیلسوف شخص است یا شیء، آیا خدایی که بر ایند منطقی چنین براهینی است قابلیت‌های خدای ادیان را دارد یا خیر؟ مثلاً آیا می توان به او عشق ورزید و توقع داشت که او نیز به ما عشق بورزد؟

ژیلسون فیلسوف مسیحی قرن بیستم در ارتباط با اسپینوزا در مورد پاسخ این پرسش تأملات جالب توجهی داشته است. او می گوید:

اسپینوزا یهودی‌ای است که «کسی که هست» را به صرف «چیزی که هست» مبدل ساخت. او می توانست به «چیزی که هست» عشق بورزد، اما هرگز نمی توانست توقع داشته باشد که خودش مورد علاقه و عشق او نیز قرار گیرد (ص ۱۰۵).

ژیلسون در مورد اسپینوزا در مقایسه با دکارت معتقد است:

دکارت یا از حیث دینی مصیب بود و از حیث فلسفی مخطی و یا اینکه به لحاظ فلسفی مصیب و به لحاظ دینی مخطی بود، اما اسپینوزا به طور کامل یا برحق بود یا بر باطل، یعنی هم از لحاظ فلسفی و هم از لحاظ دینی چنین بود (همان، ص ۱۰۲).

اما آیا ملاصدرا وضعیتی شبیه دکارت دارد یا شبیه اسپینوزا؟ مسلماً او متدینی متعبد بود و با خدای دینی خود راز و نیاز می کرد و به او عشق می ورزید و توقع داشت که مورد محبت و عشق او واقع شود. در حالی که چنانکه دیدیم خدای فلسفی او شباهت بسیاری با خدای اسپینوزا داشت. ژیلسون این سخن را به این دلیل در مورد اسپینوزا گفته است که معتقد است او «چون معتقد به هیچ نوع دینی نبود نباید از او توقع داشت که فلسفه‌ای مطابق با دینی داشته باشد» (همان‌جا). در مورد ملاصدرا هم این فرض قابل طرح است که او به خاطر احتیاط و محافظه-کاری بیش از حد (که در اسپینوزا نبوده است) چنان سخن گفته و رفتار کرده است که گویی به خدای دین خود اعتقاد دارد و فردی متدین و متشرع است، اما باید توجه داشت که این فرض و آن سخن در صورتی صحیح است که این مبنا صحیح باشد که چنان خدایی که شرحش از زبان دو فیلسوف گذشت شیء است و نه شخص؛ اما آیا چنین است؟

اصلاً چرا باید چنین خدایی را شیء تلقی کرد؟ شاید نکته اصلی که در فلسفه اسپینوزا وجود دارد و ممکن است مؤدی به چنین نتیجه‌ای گردد، به کار بردن عنوان «طبیعت» در مورد خدا

باشد. شرح مفصل این موضوع بسیار مهم در حوصله این مقال نیست، اما چنانکه قبلاً نیز مورد اشاره قرار گرفت با وجود ابهامی که در این خصوص در کلام اسپینوزا وجود دارد؛ «با توجه به طرز تفکر او و تأمل در کل نظام فلسفی وی، می‌توان قاطعانه اظهار نظر کرد که او طبیعت، به معنای توده فاقد نیرو و معطل را خدا نمی‌داند، بلکه در صورتی طبیعت را خدا می‌شناسد که با صفات نامتناهی تصور شده باشد» (جهانگیری، ص ۵۰۰). افزون بر این، او به شدت با ایده انسان-وار انگاری خدا که در اندیشه برخی از متدینان وجود دارد و براساس آن خدا مانند انسان از تن و نفس ترکیب یافته و دستخوش انفعالات است، به مخالفت برمی‌خیزد و صاحبان چنین طرز فکری را بی‌نهایت از شناخت راستین خدا دور می‌داند (اسپینوزا، اخلاق، ص ۲۷، قضیه ۱۵، تبصره).

بنابراین، چنین خدایی با توضیحی که گذشت نه شیء است و نه شخص [شخصی مانند انسان که مرکب از نفس و تن باشد و ...]، بلکه چنانکه ملاصدرا نیز معتقد به آن است وجود بی‌نهایت صرف تام یگانه‌ای است که مشخص به هستی بی‌حد خود است و انسان نیز به عنوان حالتی از حالات او یا تجلی از تجلیات او می‌تواند به او عشق بورزد و توقع عشق و محبت متقابل او را نیز داشته باشد و این خدا با خدای شخصی ادیان هیچ تعارض و غیریتی ندارد. برعکس کسانی که گمان کرده‌اند خدای ادیان شخصی است مانند یک انسان که می‌توان با محبت به او، در او ایجاد محبت انفعالی کرد و با حزن و اندوه او را منفعل ساخت و همان‌گونه که در مورد انسان‌ها صدق می‌کند با او رابطه برقرار کرد و انتظار و توقع از او داشت، تصویری خام و کودکانه از خدا دارند و به قول اسپینوزا از شناخت راستین خدا بسیار دورند.

#### براهین صدرا و اسپینوزا و اشکال‌ها و انتقادات

یکی دیگر از مواضع بررسی تطبیقی بیان اسپینوزا و ملاصدرا در خصوص برهان وجودی ملاحظه چگونگی پاسخگویی به اشکال‌هایی است که بر این نوع براهین وارد شده است. این اشکال‌ها که به زعم نویسنده این مقاله قابل ارجاع به یکدیگر هستند و در اینجا تحت عنوان صورت اول و صورت دوم اشکال طرح می‌شوند همان‌هایی هستند که واضح‌تر از هر جای دیگر در فلسفه کانت بیان شده و در قرن بیستم توسط برتراند راسل به زبان منطق جدید ترجمه شده‌اند. هدف ما در اینجا طرح و پاسخگویی به این انتقادات نیست. این کار در جاهای دیگری،

صرف نظر از موفقیت یا عدم موفقیت انجام شده است. قصد ما از طرح این موضوع این است که توجه خواننده را به سنخیت یا عدم سنخیت پاسخ‌های مأخوذ از دو فلسفه ملاصدرا و اسپینوزا معطوف کنیم. این اشکال‌ها به دو صورت یا به قول جان هیک در دو سطح از طرف کانت مطرح شده‌اند (هیک ، ص ۴۷).

#### صورت اول اشکال

کانت در نقد برهان وجودی ابتدا سعی می‌کند نشان دهد که انکار وجود واجب‌الوجود، چنانکه مدعای این‌گونه براهین است، منجر به تناقض نمی‌شود، او می‌گوید:

اگر در حکمی این همانی من محمول را رد کنم و موضوع را باقی گذارم، تناقض رخ خواهد داد و بنابر همین مطلب است که می‌گویم اولی (محمول) ضرورتاً متعلق به دومی (موضوع) است. ولی اگر موضوع را به همراه محمول با هم رد کنیم هیچ تناقضی رخ نمی‌دهد. درست همین مسئله در مورد موجود مطلقاً ضروری نیز صدق می‌کند (kant, v.2, p.399).

ملاحظه می‌شود که او از یک سو می‌پذیرد که تصور وجود تحلیلاً (به حمل اولی ذاتی) به مفهوم خدا تعلق دارد، همان‌طور که تصور سه زاویه داشتن مثلث تحلیلاً به مفهوم شکل مسطح دارای سه گوشه متعلق است، اما از سوی دیگر می‌گوید که از این امر نمی‌توان استنتاج کرد که واقعاً خدا وجود دارد. آنچه که تحلیلاً صحیح است، این است که اگر اساساً مثلثی وجود داشته باشد آن مثلث باید دارای سه زاویه باشد و اگر یک موجود مطلقاً کامل و واجب‌الوجود وجود داشته باشد، آن موجود باید از هستی برخوردار باشد. ماحصل این ایراد این است که برهان وجودی صرفاً مفهوم خاصی از خدا را بیان می‌کند، اما نمی‌تواند وجود بالفعل چنان وجودی را اثبات کند.

#### صورت دوم اشکال

جان هیک می‌گوید که کانت در سطحی عمیق‌تر، فرض بنیادینی را که برهان وجودی بر آن استوار است تخطئه می‌کند، فرضی که براساس آن وجود مانند مثلثیت محمولی است که چیزی یا شکلی می‌تواند واجد یا فاقد آن باشد و ممکن است در برخی موارد تحلیلاً به موضوعی پیوند یابد. او خاطر نشان می‌کند (همان‌طور که پیش از او هیوم در یک موضع متفاوت می‌گوید)

که مفهوم وجود، چیزی به مفهوم شیء خاص یا نوع یک شیء نمی‌افزاید (هیگ، ص ۴۸).

عین عبارت کانت چنین است:

وجود آشکارا یک محمول واقعی نیست و مفهومی از چیزی هم نیست که بتواند به مفهوم یک شیء افزوده شود. وجود صرفاً عبارت است از وضع یک شیء، یا پاره‌ای تعیین‌های فی‌نفسه آن. در کاربرد منطقی، وجود، منحصرأ عبارت است از رابط یک حکم. قضیه «خداوند قادر مطلق است» دو مفهوم را دربردارد که هر یک مابه‌ازای خود را دارند، یعنی خداوند و قدرت مطلق. واژه کوچک «است» محمولی افزایشی نیست، بلکه فقط به این کار می‌آید که محمول را در رابطه با موضوع قرار دهد. حال اگر من موضوع را با همه محمول-هایش (که قدرت مطلق هم در زمره آنهاست) یکجا بگیریم و بگوییم «خدا هست» یا خدایی وجود دارد، من هیچ مفهوم تازه‌ای را به مفهوم خدا نمی‌افزایم بلکه فقط موضوع را فی‌نفسه با همه محمول‌هایش در ارتباط با مفهومی که دارم به عنوان مابه‌ازای آن قرار می‌دهم ... بدین ترتیب امر واقعی متضمن چیزی بیشتر از امر صرفاً ممکن نیست. صد دلار واقعی پیش‌تری بیش از صد دلار ممکن دربر ندارد. زیرا از آنجا که صد دلار ممکن بر مفهوم دلالت می‌کند، و صد دلار واقعی مابه‌ازای آن است؛ پس در آنجا که متعلق و مابه‌ازا چیز بیشتری نسبت به مفهوم در خود دربرداشته باشد دیگر مفهوم من کل مابه‌ازا را بیان نخواهد کرد ... (kant, pp. 401-402).

بنابراین نتیجه این صورت از اشکال نیز مانند شکل نخست آن این است که از طریق تعریف خدا و بیان اینکه ذات او و تعریف و طبیعت او متضمن وجودش است، نمی‌توان وجود بالفعل و واقعی او را اثبات کرد و این کاری است که به زعم کانت و امثال او برهان وجودی درصدد آن است. بنابراین ملاحظه می‌شود که صورت دوم اشکال اساساً چیز متفاوتی نسبت به صورت اول نیست و چنانکه از جان هیگ نقل شد صرفاً در سطحی عمیق‌تر فرض بنیادینی را که ایراد اول نیز بر آن مبتنی است، بیان می‌کند و مورد نقد قرار می‌دهد و آن فرض این است که چون وجود حالت افزایشی نسبت به هیچ موضوعی ندارد و صرفاً رابط است با افزودن آن به هر موضوعی و از جمله مفهوم «موجود ضروری الوجود» تغییری در موضوع ایجاد نمی‌شود و بنابراین وجود خارجی آن اثبات نمی‌شود؛ بنابراین با وجود اینکه تحلیلاً وجود به مفهوم خدا تعلق دارد در قضیه خدا وجود ندارد تناقضی نیست.

#### نحوه مواجهه براهین ملاصدرا و اسپینوزا با اشکال‌ها

باید اعتراف کرد که نقدها یا بنا بر جهت‌گیری این مقاله، نقد واحدی که شرح آن گذشت، در وهله اول از چنان هیبت و جذبه‌ای برخوردار است که می‌تواند هر خواننده‌ای را در غور و تفکر فرو برد، اما در نقطه مقابل نکات بسیار مهمی نیز در اندیشه دو فیلسوف مورد بحث ما وجود دارد که عدم دقت و توجه به آنها در ارتباط با سنجش اعتبار سخنانشان در این باب، نابخشودنی به نظر می‌رسد. این نکات همان‌هایی هستند که کمابیش توسط برخی از مفسران آراء این دو مورد تبیین واقع شده‌اند و ما در اینجا بدون قصد اطلاع در جهت هدفی که این نوشتار تعقیب می‌کند به اختصار به آنها اشاره می‌کنیم.

در روایت صدرایی برهان وجودی یا همان برهان صدیقین، او ابتدا خبر می‌دهد که واقعیتی هست و به مقتضای اصل اصالت وجود، وجود است که خارجیت یا واقعیت دارد یا به تعبیر درست‌تر عین خارجیت است، بعد می‌گوید که این وجود خارجی (واقعیت خارجی) دارای ضرورت است و این ضرورت، ضرورتی است که مشروط به هیچ قید و شرطی نیست، یعنی ضرورت ازلیه است و در نهایت نتیجه می‌گیرد که وجودی که هست و دارای ضرورت ازلیه است همان خداست. این شکل صدرایی برهان صدیقین است. او هرگز در این برهان مانند آنسلم و دکارت از وجود مفهوم خدا در ذهن ما، وجود واقعی خدا را نتیجه نگرفته است تا در معرض چنین اشکال‌هایی واقع شود. در واقع، در این برهان، قضیه «خدا وجود دارد» قابلیت این را ندارد که مقید به قید «اگر ذات خدا موجود شود» گردد، چرا که این قضیه، قضیه‌ای وجودی است و ضرورت محمول برای موضوع در آن ضرورت ذاتی فلسفی است نه ضرورت ذاتی منطقی. ضرورت ذاتی فلسفی یا همان ضرورت ازلی یعنی اینکه موجودی دارای صفت موجودیت به نحو ضرورت باشد و این ضرورت را مدیون هیچ علت خارجی نباشد، یعنی مستقل و قائم به ذات باشد.<sup>۴</sup>

اما در بیان اسپینوزایی برهان وجودی، چنانکه گذشت در اکثریت قریب به اتفاق موارد تأکید او بر این است که «وجود خدا صرفاً از ملاحظه طبیعت او معلوم است» یا اینکه «خدا، ذاتش مستلزم یا متضمن وجود است». در این قضایا ظاهراً وجود خدا از ذات یا طبیعت خدا استنتاج می‌شود. مسلماً اگر منظور اسپینوزا از اصطلاحات «ذات» یا «طبیعت» همان مفهوم ذهنی

باشد، اشکال‌های کانت همچنانکه تقریرهای آنسلمی و دکارتی برهان وجودی را لرزان می‌کند تقریر او را نیز بی‌نصیب نخواهد گذاشت.

شاید اختلاف بر سر همین موضوع باعث شده که اظهارنظرها در مورد قدرت پاسخگویی برهان وجودی اسپینوزا متفاوت باشد. الدنورگ در نامه‌ای خطاب به اسپینوزا با طرح ایراد کانت، تصور خدا را متضمن وجود واقعی او نمی‌داند. او می‌گوید:

ذهن من قادر است این کمالات را تا بی‌نهایت افزایش دهد. ذهن می‌تواند کامل‌ترین و متعالی‌ترین موجود را در پیش روی خود مجسم کند، اما دلیلی ندارد، بر اینکه نتیجه بگیرد، چنین موجودی بالفعل موجود است (Elwes, v.2, p.280).

در مقابل پارکینسون معتقد است:

انتقاد کانت بر برهان وجودی را نباید متوجه برهان وجودی عقل‌گرایان قرن هفدهم دانست، چرا که احتمالاً وی شرح برهان وجودی را از کریستین ولف گرفته و از اثر لایب‌نیتس شناخت اندکی داشته است و اسپینوزا را نیز زیاد نمی‌شناخته است. به علاوه به اندازه کافی روشن است که برهان وجودی به اثبات وجود جوهر یا خداوند که از نظر اسپینوزا هر دو یکی هستند، اختصاص دارد. بنابراین اعتراض کانت دایر بر اینکه نمی‌توان با تعریف کردن، یک اسکناس صد دلاری ایجاد کرد، شامل چیزی علیه اسپینوزا نیست (ص ۴۳-۴۲).

ژیلسون نیز در این زمینه از تفاوت روایت دکارتی و تقریر اسپینوزایی برهان وجودی سخن گفته و معتقد است:

در تعالیم دکارت ممکن است هنوز تردید کرد که آیا ماهیت الهی اقتضای وجودش را در خود او می‌کند یا اینکه فقط در ذهن ما این چنین است، اما در کتاب/اخلاق اسپینوزا جایی برای چنین تردیدی باقی نمی‌ماند. همان‌طور که دایره مربع ممکن نیست وجود داشته باشد، بدین جهت که ماهیتش متناقض است، خدا نیز نمی‌تواند وجود نداشته باشد، زیرا همان‌طور که خود اسپینوزا گفته است: دلیل وجود جوهر صرف طبیعت آن است، زیرا که طبیعتش مستلزم وجود است (ص ۱۰۳).

در اینجا آنچه در مقام دفاع از اسپینوزا می‌توان گفت این است که او در هنگام سخن گفتن از خدا، اعم از اینکه با اصطلاح «ذات خدا» یا «طبیعت خدا» یا «مفهوم خدا» از این عنوان یاد کرده

باشد، نظر به متن واقع و واقعیت خارجی داشته است و نه اینکه از مفهوم ذهنی خدا بخواهد واقعیت وجودی او را اخذ کند و به احتمال قوی ژیلسون و پارکینسون نیز خواسته‌اند توجه را به همین نکته معطوف کنند. به دست آوردن شواهدی که این مطلب را تأیید کند، در آثار اسپینوزا و خصوصاً کتاب/خلاق او کار دشواری نیست.

اولاً چنانکه ژیلسون در نقل قول فوق متذکر شده است، خدا در فلسفه اسپینوزا چنانکه بارها بیان آن آمد معادل اصطلاح جوهر است و جوهر قائم به ذات است و مفهوم ذهنی قائم به ذهن است. بنابر این سخن از استنتاج یک امر وجودی از یک مفهوم ذهنی نیست.

ثانیاً بسیار بعید است که او اصطلاح «ذات»، essence, essentia را در مورد خدا معادل ماهیت به معنای منطقی آن (مایقال فی جواب ماهو) به کار برده باشد، بلکه چنانکه مترجم و مفسر دانای کتاب/خلاق نیز توضیح داده‌اند اصطلاح ذات و ماهیت به احتمال بسیار قوی [حداقل هنگام اسناد به آن به خدا] به معنای «ما به الشئی هو هو» است که در فلسفه اسلامی از آن به ذات هم تعبیر شده است (اسپینوزا، پاورقی) و این یعنی او وقتی می‌گوید ذات خدا متضمن وجودش است نظر به حقیقت وجود بی مثال الهی دارد نه مفهوم آن.

ثالثاً او هنگام توضیح سرمدی بودن ذات خدا در کتاب/خلاق می‌گوید: «مقصود من از «سرمدیت» نفس وجود است، از این حیث که تصور شده است که بالضروره از تعریف شیئی سرمدی ناشی می‌شود». منظور اسپینوزا از عبارت فوق چیست؟ استاد جهانگیری می‌گوید که او وقتی واژه سرمدی را به جوهر، یا خدا اطلاق می‌کند، آن را فقط به معنای بی آغاز و بی انجام به کار نمی‌برد بلکه به معنای واجب الوجود بالذات استعمال می‌کند که ذاتش عین وجودش است. بنابراین اینجا نیز با قاطعیت می‌توان گفت ذاتی که عین وجود است یک مفهوم ذهنی نیست بلکه یک حقیقت واقعی و هستی نامتناهی خارجی است.

رابعاً وقتی اسپینوزا از برهان وجودی خود نتیجه می‌گیرد که خدا «بالضروره» موجود است، منظور او از ضرورت در این قضیه چه نوع ضرورتی است؟ شاید بتوان گفت این موضوع بدان گونه که در فلسفه ملاصدرا مطرح بوده برای او مطرح نبوده، اما بعید است که اگر فرق ضرورت ذاتی و ضرورت ازلی برای او طرح شود، در این صورت او ضرورت قضیه مذکور را «ضرورت ذاتی» بداند و شواهد دیگری نیز که مورد اشاره قرار گرفت دال بر این است که او نیز ضرورت قضیه «خدا بالضروره وجود دارد» را «ضرورت ازلی»

می‌داند. به همین دلیل است که در پاسخ الدنبرگ که چنانکه گذشت ایراد کانت را در مقابل او مطرح می‌کند، می‌گوید:

از هر تعریفی وجود شیء تعریف شده استنباط نمی‌شود، بلکه صرفاً (آنچنان که در تبصره‌ای که به برهان ضمیمه کرده‌ام، نشان داده‌ام) از تعریف یا تصور یک صفت یعنی (همان‌طور که در تعریف داده شده از خدا به خوبی توضیح داده‌ام) تصور شیئی که در خود و از طریق خود تصور می‌شود وجود شیئی تعریف شده استنتاج می‌شود (Spinoza, The Chief Works of Benedict De Spinoza T v.2, p.283).

پس می‌توان نتیجه گرفت که انتقاد کانت بر برهان وجودی همان‌گونه و به همان دلیل که بر برهان صدیقین ملاصدرا وارد نیست، بر برهان وجودی اسپینوزا نیز وارد نیست، هر چند نوع بیان صدرا به گونه‌ای است که اگر جانب انصاف رعایت شود باید گفت به نحو بسیار واضح‌تری پاسخ اشکالات مذکور از آن حاصل می‌شود و تفسیر و تأویل‌هایی که در براهین اسپینوزا، توجه به آنها ضرورت داشت، مورد نیاز نیست. چرا که اصل اساسی اصالت وجود که بنیان فلسفه ملاصدراست و همچنین مبنای اصلی برهان صدیقین است، به گونه‌ای است که بدون توجه به آن امکان فهم هیچ چیز در فلسفه او وجود ندارد و با توجه به آن پاسخ بسیاری از این قبیل ایرادها روشن خواهد بود.

#### جایگاه مسئله «وجود خدا» در تفکر دو فیلسوف

یکی از مسائل جالب توجه در این بحث که در اینجا به اختصار مورد اشاره قرار خواهد گرفت التفات به جایگاه هستی‌شناسانه و معرفت‌شناسانه مسئله وجود خدا در فلسفه ملاصدرا و اسپینوزاست.

پرسشی که می‌خواهیم پاسخ این دو فیلسوف را در مورد آن دریا بیم این است که مباحث فلسفی<sup>۵</sup> را از کجا باید آغاز کرد؟ نظر فلاسفه مختلف در این ارتباط یکسان نبوده است. عده‌ای نخست به مطالعه طبیعت پرداخته‌اند، برخی از مابعدالطبیعه و الهیات شروع کرده‌اند، دکارت از نفس آغاز کرد و اسپینوزا معتقد است که از خدا باید شروع کرد. او می‌گوید:

همه باید بپذیرند که ممکن نیست بدون خدا چیزی وجود یابد و یا به تصور درآید، زیرا همگان قبول دارند که خدا یگانه علت اشیاست و هم علت ذات و هم علت وجود آنها (اسپینوزا، اخلاق، ص ۷۸).



بنابر این نکته، به عقیده او نظم مخصوص مطالعات فلسفی در گرو این است که طبیعت الهی در مرحله نخست مورد مطالعه قرار گیرد. وی از متفکرانی سخن می گوید که این نظم و ترتیب را رعایت نکرده‌اند، و با اینکه طبیعت الهی باید در مرحله نخست مورد مطالعه قرار گیرد، زیرا هم در نظم شناخت اول است و هم در نظام طبیعت، آن را در آخر قرار داده‌اند و برعکس محسوسات را پیش از هر چیز دیگر (همان‌جا).

با توجه به نظام فلسفی اسپینوزا و سیستم وحدت وجودی تفکر او می توان گفت:

وجود اشیا در خدا مانند وجود نتیجه در مقدمات قیاس است، همان‌طور که وجود نتیجه متوقف بر وجود مقدمات است، شناخت آن نیز به شناخت آنها وابسته است، پس درست است که گفته شود، خدا هم منبع وجود است و هم منبع شناخت (همان، ص ۲۷، پاورقی). بنابراین تقدم هستی‌شناسانه و معرفت‌شناسانه مسئله وجود خدا بر تمام مباحث و مسائل دیگر مورد تأکید نظام فلسفی اسپینوزاست. البته اینکه خدا مصدر وجود است و به هر حال به نحوی از انحاء بر تمام موجودات دیگر تقدم و پیشی دارد، نکته جدیدی نیست و نزد هر معتقد به خدایی امری پذیرفته و مقبول است، اما تقدم معرفت‌شناسانه خدا نکته‌ای است که آن را به تصریح در فلسفه اسپینوزا و به تلویح در اندیشه ملاصدرا و علامه طباطبایی می توان یافت. چنانکه قبلاً نیز مورد اشاره قرار گرفت، علامه طباطبایی در حاشیه سفار و نیز در جلد پنجم اصول فلسفه و روش رئالیسم چنانکه استاد جوادی آملی گفته‌اند:

برهانی بر اثبات وجود واجب اقامه می کند که در آن وجود خدا بدون استعانت از دیگر اصول فلسفی و به عنوان اولین مسئله فلسفه الهی مورد تبیین قرار می گیرد (جوادی آملی، ص ۲۱۶).

در این برهان، در حقیقت قضیه (خدا هست) معادل قضیه (واقعیت به ضرورت ازلی موجود است) تلقی می شود. پر واضح است که اگر بخواهیم در میان بدیهیات منطقی، قضیه‌ای را دریابیم که از همه بدیهی تر باشد و بتوان آن را «ام‌القضایا» نامید، هیچ قضیه‌ای مانند قضیه «واقعیت به ضرورت ازلی موجود است» شایستگی این عنوان را ندارد. پس اگر در تفکر همواره سیر از معلوم به مجهول و از بدیهی به نظری است، در حقیقت مبدأ اولیه و خاستگاه اصلی حرکت فکری ما قضیه «واقعیت به ضرورت ازلی موجود است» یا «خدا موجود است» می باشد. تقریر علامه در حقیقت تعبیری دیگر از برهان ملاصدراست. در فلسفه او واقعیتی که مرز

سفسطه و فلسفه است و تردید در آن به هیچ وجه ممکن نیست و از نفی آن اثباتش لازم می‌آید و معلول هیچ علتی و مقید به هیچ قیدی نیست، همان حقیقت اصیل وجود است و چنانکه گذشت از اصول و مقدمات دیگر در ارتباط با اثبات وجود خدا می‌توان چشم‌پوشی کرد چنانکه علامه (ره) چنین کرده است و این است معنای حقیقی آیه شریفه که می‌فرماید: «و کفی بالله أنه علی کل شیء شهید» یعنی برای خدا این مطلب بس است که او مقدمه اثبات وجود چیزهای دیگر است نه اینکه چیزهای دیگر مقدمه اثبات وجود او باشند و احادیث و ادعیه دیگری که این مطلب را تأیید می‌کند. پس به واقع خدا هم منبع وجود است و هم منبع شناخت.

### نتیجه‌گیری

آنچه گذشت مشتمل بر نتایجی است که مهم‌ترین آنها به قرار زیر هستند:

۱. موضوع اصلی که روایت صدرایی برهان وجودی را متمایز از تقریرهای پیش از خود کرده است، این است که در این تقریر با تکیه بر اصالت وجود، از خود وجود اصیل که عین خارجیت و اصالت است بر هستی واجب که دارای ضرورت ازلی است، استدلال شده است، نه اینکه از مفهوم واجب‌الوجود به طریق انی وجود حقیقی آن استنتاج شود، و این نکته چیزی است که با توجه به توضیحاتی که در متن گذشت، با وجود اینکه ظاهر عبارت تقریرهای اسپینوزا از آن بی بهره است فضای فکری و اندیشه وحدت وجودی او در کل از آن بی نصیب نیست و به همین جهت است که تقریرهای ظاهراً متفاوت این دو فیلسوف به نحو نسبتاً مشابهی از پس پاسخگویی به ایرادهای کانتی وارد بر برهان وجودی برمی‌آیند.

۲. در ارتباط با پاسخ این پرسش که «آیا برهان وجودی با تقریرهای دو فیلسوف، انی است یا لمی؟» روشن شد که اسپینوزا به تصریح برهان وجودی را لمی و ملاصدرا آن را شبه لمی می‌داند و البته با بیانی که گذشت توجیه اسپینوزا در مورد لمی بودن این برهان چیزی نیست که مورد مخالفت ملاصدرا باشد، هرچند او تصریح می‌کند که لمی خواندن این برهان از آن جهت که هیچ چیز را نمی‌توان علت خدا دانست و اساس برهان لمی استدلال از علت به معلول است، بی معنا می‌باشد.

۳. احکام سلبی و ایجابی‌ای که دو فیلسوف به خدا نسبت می‌دهند تا حد بسیار زیادی قابلیت تقریب به یکدیگر را دارند. البته چنانکه گذشت الفاظ و اصطلاحاتی مانند طبیعت و جوهر که در این خصوص در فلسفه اسپینوزا وجود دارد، توسط صدر المتألهین به کار نرفته است، هر چند اگر به تعریف و توضیح اسپینوزا در مورد آنها توجه شود، کاربرد این اصطلاحات در مورد خدا از منظر حکمت متعالیه نیز قابل توجیه است.

۴. بنابر تحلیلی که در این مقاله صورت گرفت بر خلاف تصور اندیشمندانی چون اتین ژیلسون، خدای فلسفه، چنین فلاسفه‌ای با خدای ادیان تنافی و تعارضی ندارد.

۵. وجود خدا در اندیشه ملاصدرا و اسپینوزا «تقدم وجودی» و «تقدم معرفتی» نسبت به همه موجودات و مسائل دارد.

### توضیحات

۱. ملاصدرا در سال ۱۶۴۰ میلادی مطابق با ۱۰۵۰ هجری قمری به حیات باقی شتافت و اسپینوزا در سال ۱۶۶۳ میلادی یعنی بیست و سه سال پس از ملاصدرا دار فانی را وداع گفت.

۲. منظور این است که ممکن است کسی گمان کند که تصور نامتناهی از طریق سلب حدود وجودی موجودات و کمالات وجودی به وجود می‌آید، مثلاً همان‌طور که از طریق سلب بینایی تصور ناینایی یا از طریق سلب توانایی تصور ناتوانی ایجاد می‌شود و با این حساب تصور کند که نامتناهی امری عدمی است و نیاز به علت وجودی ندارد. البته باید توجه داشت که مفهوم سلبی گاهی از قبیل مفهوم ناینایی است که سلب امر وجودی است و گاهی از قبیل مفهوم نامتناهی است که سلب امر عدمی است. در قسم اول ذهن عدم بینایی را از بینایی انتزاع می‌کند یعنی یک موجود زنده را نخست در حال بینایی و سپس در حال عدم بینایی لحاظ می‌کند و مفهوم ناینایی یا سلب بینایی را از آن به دست می‌آورد، اما در قسم دوم مفهوم نامتناهی به معنای حد و مرز نداشتن و گسترش و اطلاق است. رک. دکارت، ص ۵۰.

۳. به عنوان مثال رک. عسکری سلیمانی، امیری، ص ۵۹-۳۵.

۴. در ارتباط با توضیح اصطلاح ضرورت ازلی یا همان ضرورت ذاتی فلسفی رک.  
حائری یزدی، ص ۲۲۴-۲۲۲.
۵. منظور مسائلی است که نیاز به استدلال و بحث نظری دارند.

### منابع

قرآن کریم.

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، *الاشارات والتنبیهات*، الشرح خواجه نصیرالدین طوسی، ج ۳، تهران، دفتر نشر کتاب، ۱۴۰۳ ق.
- \_\_\_\_\_، *الاشارات و تنبیهات*، ترجمه و شرح حسن ملک‌شاهی، ج ۳، تهران، سروش، ۱۳۷۵.
- اسپینوزا، باروخ، *اخلاق*، ترجمه محسن جهانگیری، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۴.
- \_\_\_\_\_، *شرح اصول فلسفه دکارت و تفکرات مابعدالطبیعی*، ترجمه محسن جهانگیری، تهران، سمت، ۱۳۸۲.
- پارکینسن، جی.، *ایچ، عقل و تجربه از نظر اسپینوزا*، ترجمه محمدعلی عبداللهی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۱.
- پارکینسون، جرج و هنری رد کلیف، *نظریه شناخت اسپینوزا*، ترجمه سید محمود سیف، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۰.
- جوادی آملی، عبدالله، *تبیین براهین اثبات وجود خدا*، ج ۲، قم، اسراء، ۱۳۷۵.
- جهانگیری، محسن، *مجموعه مقالات*، تهران، حکمت، ۱۳۸۳.
- حائری یزدی، مهدی، *کاوش‌های عقل نظری*، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۱.
- حسامی فر، عبدالرزاق، «براهین اثبات وجود خدا در آثار اسپینوزا»، *فصلنامه نامه حکمت*، تهران، دانشگاه امام صادق، شماره ۸ پاییز و زمستان، ۱۳۸۵.
- ژیلسون، اتین، *خدا و فلسفه*، ترجمه شهرام پازوکی، تهران، حقیقت، ۱۳۷۴.
- دکارت، رنه، *تأملات در فلسفه اولی*، ترجمه احمد احمدی، ج ۲، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۹.

صدر المتألهين، الحكمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، ج ۶، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۰ق / ۱۹۸۱ م.

\_\_\_\_\_، شرح اصول کافی، تهران، مکتبه المحمودی، ۱۳۹۱ ق.

\_\_\_\_\_، مشاعر، ترجمه غلامحسین آهنی، ج ۲، تهران، مولی، ۱۳۶۱.

طباطبایی، محمدحسین، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۵، پاورقی به قلم مرتضی مطهری، ج ۶، تهران، صدرا، ۱۳۷۷.

\_\_\_\_\_، تعلیقات الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، ج ۶، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۰ق / ۱۹۸۱ م.

عسکری سلیمانی، امیری، «امکان یا امتناع برهان لمی و آنی بر وجود خدای متعالی»، فصلنامه قسبات، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، شماره ۴۱، ۱۳۸۵.

کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه، ترجمه غلامرضا اعوانی، ج ۴، تهران، سروش و شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۰.

کوربن، هانری و همکاران، صدرالدین شیرازی، ترجمه ذبیح الله منصور، تهران، جاویدان، ۱۳۶۱.

ناجی اصفهانی، حامد، «برهان صدیقین در گذر اندیشه‌ها»، مجموعه مقالات همایش جهانی حکیم ملاصدرا، جلد سوم (ملاصدرا و مطالعات تطبیقی)، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، زمستان ۱۳۸۰.

هیگ، جان، فلسفه دین، ترجمه بهزاد سالکی، تهران، انتشارات بین المللی الهدی، ۱۳۷۶.

Elwes, R., H., M., *Introduction to the Chief Works of Benedict Spinoza*, vol 2, New York, 1951.

Hubbell, H., G., *Spinoza's Methodology*, Assen-mcmlxvi, 1967.

Kant, Immanuel, *Critique of Pure Reason*, Trans, Man, Muller Doubleaday, Gardensity, 1966.

Spinoza, Benedict, *Short Treatise on God, Men and his Well-being*, Part1, Translated by Wolf, America, 1985.

\_\_\_\_\_, *The Chief Works of Benedict De Spinoza*, Vol. 2, Translated by Elwes, New York, Dover Publication inc, 1883.

Wolfson, Harry, *the Philosopy of Spinoza*, Massachusett, Cambridge, 1934.

## بررسی دیدگاه شیخ الرئیس درباره مسئله چگونگی پیدایش کثیر از واحد (نظام فیض)

دکتر عین‌الله خادمی\*

### چکیده

ابن سینا در تقریر نظام فیض واژه‌های مختلفی را از قبیل فیض، ابداع، صدور، فعل، خلق و تجلی به کار برده است، اما کاربرد واژه فیض از بقیه فزون‌تر است. مکتوبات او را از حیث کمیت یا بیان جزئیات نظام فیض، می‌توان به سه دسته طرح نظام فیض به صورت مفصل با ذکر جزئیات، متوسط یا موجز و غیر مستقیم تقسیم و دیدگاه او را درباره چگونگی پیدایش کثرت در عالم به چهار قسم تبیین کرد: تبیین نظام فیض بر مبنای نظام ثلاثی با استفاده از مؤلفه تعقل؛ تبیین بر اساس نظام ثنائی با استفاده از مؤلفه تعقل؛ تبیین نظام فیض بر مبنای نظام ثنائی با استفاده از مؤلفه علم و تبیین بر مبنای دو مؤلفه علم و تعقل. البته شیخ به حق و به جد یاد آور شده است که علم، عقل و فاعلیت حضرت حق را نباید از سنخ علم، تعقل و فاعلیت مخلوقات پنداشت.

واژگان کلیدی: نظام فیض، ابداع، نظام ثنائی، ثلاثی، تعقل، علم.

### بیان مسئله

حکیمان از دیرباز برای درک عمیق‌تر روابط میان مخلوقات از یک سو و فهم دقیق‌تر نسب بین ممکنات و سرسلسله ممکنات (واجب الوجود) درصدد کشف قواعد کلی بوده‌اند، یکی از این قواعد جهان‌شناختی، قاعده الواحد است. براساس تفسیر حداقلی این قاعده، از واحد به وحدت حقه حقیقه تنها یک موجود واحد صادر می‌شود (ابن سینا، الاشارات و التنبیها، ج ۳، ص ۱۲۵؛ ملاصدرا، ج ۴، ص ۲۰۵-۲۰۴؛ لاهیجی، ص ۲۲۱؛ آشتیانی،

ص ۴۴-۴۲).

از طرفی، ما در عالم هستی شاهد ظهور و بروز کثرت هستیم. حال این پرسش مطرح می‌شود که چگونه از خداوند که واحد به وحدت حقه حقیقه است، این همه موجودات کثیر صادر شده است؟

برای پاسخ بدین پرسش، از گذشته تا امروز، حکیمان متعددی به تأملات فلسفی پرداخته و نظریه‌های گوناگونی ارائه داده‌اند. یکی از این نظریه‌ها از سوی ابن‌سینا ارائه شده است. برای فهم دقیق دیدگاه ابن‌سینا در این باب، پاسخ به پرسش‌های ذیل ضروری است.

مراد شیخ از اصطلاح فیض و ابداع چیست؟ آیا ابن‌سینا در آثار متعددش درباره چگونگی پیدایش کثرت در عالم، به ویژه در عقل اول، تقریری واحد یا تقریرهایی متعدد ارائه کرده است؟ مراد ابن‌سینا از تعقل خدا چیست؟ به نظر او تعقل خدا دارای چه ویژگی‌هایی است؟ وجوه تمایز تعقل خدا از تعقل مخلوقات چیست؟ شیخ پیدایش کثرت را براساس مؤلفه علم چگونه تفسیر می‌کند؟ مراد ابن‌سینا از علم و فاعلیت خدا چیست؟ آیا دوام فیض الهی با اراده و اختیار الهی سازگار است؟ و در نهایت ابن‌سینا در ارائه دیدگاه خود درباره این مسئله تا چه حد وامدار فرهنگ و متون دینی اسلامی است؟

#### بررسی مسئله پژوهشی

برای پاسخ به مسئله پژوهشی ضروری است، ابتدا با معانی اصطلاحی برخی واژه‌های کلیدی از نظر ابن‌سینا آشنا شویم:

#### تعریف برخی واژه‌های کلیدی

برای فهم دیدگاه شیخ درباره چگونگی پیدایش کثیر از واحد، آشنایی با معانی اصطلاحی واژه فیض و ابداع اهمیت دارد.

#### معنای اصطلاحی فیض

ابن‌سینا «فیض» را چنین تعریف می‌کند:

فیض، فعل فاعلی است که به صورت دائمی از او فعل (کار) صورت می‌پذیرد و هیچ انقطاعی در میان افعالش وجود ندارد و فعل را به سبب غرض و مقصودی غیر از ذات

خویش انجام نمی‌دهد، بلکه تنها به خاطر کمال یا کمالاتی که واجد است، فعل را انجام می‌دهد (التعلیقات، ص ۲۹۲).

به خاطر همین ویژگی است که او تصریح می‌کند، واژه فیض به معنای دقیق و حقیقی تنها درباره حضرت حق و عقل قابل استعمال است:

زیرا صدور موجودات از خداوند و عقول به صورت امری لازم و دائمی - ازل و ابدی - است و خارج از زمان صورت می‌گیرد و هیچ امری نمی‌تواند مانع تحقق این امور گردد و تحقق آنها برای خدا و عقول هیچ کلفت و سختی ندارد و حضرت حق و عقول افعالشان را برای هیچ انگیزه‌ای خارج از ذاتشان انجام نمی‌دهند (همان، ص ۱۰۰).  
بر اساس همین بینش است که ابن سینا در کتاب گرانسنگ المباحثات (ص ۶۵-۶۴) کاربرد ویژه فیض را در مورد طبیعت اجسام امری مضحک می‌خواند که تنها ممکن است از افراد احمق صادر شود.

#### معنای اصطلاحی ابداع

شیخ در آثار متعدد خویش درباره معنای اصطلاحی ابداع سخن گفته است. او در رساله بسیار نفیسیش به نام الحدود<sup>۱</sup> دو تعریف برای ابداع ذکر کرده است؛ و می‌گوید:

ابداع اسم مشترک برای دو مفهوم ذیل است:

۱. چیزی از لاشیء، بدون اینکه امر دیگری نقش واسطه را ایفا کند، ایجاد شود.

۲. چیزی از طریق سبب، بدون اینکه واسطه‌ای در کار باشد، بهره‌ای از هستی یابد، در

حالی که از ناحیه ذاتش هیچ بهره‌ای از هستی ندارد (رسالة الحدود، ص ۱۱۹-۱۱۸).

در تعریف دوم، برخلاف تعریف اول، بر قید «ایجاد از لاشیء» تأکید نشده، اما بر حالت

امکانی و حدوث ذاتی امور ابداعی تأکید شده است.

او در المبدأ و المعاد می‌گوید:

به نظر عامه، مراد از «ابداع»، اختراع امر جدید از غیر ماده است، اما مقصود حکیمان از

ابداع، ادامه هستی آن چیزی است که از ناحیه ذاتش از هستی برخوردار نیست و هستی او

به علتی غیر از ذات حضرت حق - یعنی ماده، ابزار و واسطه‌ای - وابسته نیست.

به همین جهت شیخ در ادامه بحث در تعریف ابداع می‌گوید که ابداع، اعطای وجود به

صورت دائمی و منع نیستی به صورت دائمی است (همان، ص ۷۷).



شیخ در *الاشارات و التنبیها* نیز دو تعریف برای ابداع ارائه داده است. او در نمط پنجم ابداع را چنین تعریف کرده است:

هستی چیزی فقط به دیگری تعلق داشته باشد، بدون اینکه ماده یا آلت یا زمانی واسطه شود  
(ج ۳، ص ۱۲۰)؛

اما در نمط ششم یک قید «او غیر ذلک» را بر تعریف فوق افزوده است. بر این اساس، مراد از ابداع این است:

هستی چیزی فقط به دیگری تعلق داشته باشد، بدون اینکه ماده یا آلت یا زمانی یا اموری غیر اینها واسطه شود (همان، ص ۲۴۵).

با تأمل در دو تعریف اخیر می‌توان تعریف اول را به عنوان تعریف عام و تعریف دوم را به عنوان تعریف خاص تلقی کرد؛ زیرا براساس تعریف دوم، نه تنها میان معلول و علت، ماده یا آلت یا زمان واسطه نیست، بلکه هیچ چیز دیگری هم واسطه نیست. براساس تعریف اول شیخ در *الاشارات و التنبیها* همه مجردات ابداعی هستند، اما براساس تعریف دوم تنها عقل اول «مبدع بالحقیقه» و بقیه مجردات «مبدع بالعرض» هستند.

ویژگی مشترک در همه تعاریف پیش گفته آن است که در پیدایش امور ابداعی ماده ابزار یا زمان دخالت ندارد، اما در ویژگی‌های دیگر از قبیل «ایجاد از لاشیء»، «امکان و حدوث ذاتی»، وجود دائمی و منع نیستی دائمی، یا عدم وساطت امور دیگر، این تعاریف از یکدیگر متمایز می‌گردند.

#### چگونگی طرح مسئله نظام فیض در کتب و رسائل شیخ الرئیس

چگونگی پیدایش کثیر از واحد، یکی از مسائل جدی و چالش‌انگیز در فلسفه سینوی است. او برای پاسخ بدین مسئله فلسفی بسیار اهتمام ورزیده و به همین جهت، در بسیاری از کتب و رسائل خویش بدان پرداخته است. آثار او را درباره این موضوع از حیث کمیت و ذکر جزئیات بحث می‌توان به سه دسته ذیل تقسیم کرد:

۱. طرح نظام فیض به صورت مفصل با ذکر جزئیات

ابن سینا در برخی کتب و رسائل خویش، بحث نظام فیض را به صورت بالنسبه مفصل و با ذکر جزئیات بیان کرده است. این آثار عبارت‌اند از:

*الشفاء* که از مفصل‌ترین کتب ابن سیناست. او در بخش الهیات این کتاب، درباره این موضوع بیشتر از همه کتب و رسائل خویش سخن گفته است. ابن سینا در سه فصل چهارم، پنجم و ششم، مقاله نهم و فصل اول، مقاله دهم در این باره بحث کرده است.

*المبدأ و المعاد* یکی دیگر از کتبی است که ابن سینا به تفصیل درباره نظام فیض بحث کرده است. این کتاب در سه مقاله - اول، دوم و سوم - تنظیم و بحث‌های مربوط به نظام فیض در مقاله دوم این کتاب مطرح شده است. او در فصل اول، دوم و سوم مقاله دوم (ص ۷۵-۷۸) درباره نظام فیض بحث کرده، اما فصل چهارم و پنجم این مقاله (ص ۸۴-۷۸) از اهمیت بیشتری برخوردار است.

*التعلیقات* کتاب دیگری است که شیخ درباره نظام فیض به صورت مفصل بحث و مباحث را به صورت غیر نظام‌مند بیان کرده است.

*رسالة العروس*<sup>۲</sup> یکی دیگر از رسائل کوچک و مختصر شیخ‌الرئیس است. این رساله در عین اختصار، یکی از مهم‌ترین و بهترین آثار او درباره نظام فیض از جهت بیان جزئیات است.

## ۲. طرح نظام فیض به صورت متوسط

شیخ‌الرئیس در برخی کتب و رسائل خویش مباحث مربوط به نظام فیض را نه به صورت مفصل و با ذکر جزئیات و نه با ایجاز تام، بلکه به صورت متوسط بیان کرده است. یکی از این کتب *الاشارات و التنبیها* است. او در فصل‌های پایانی نمط ششم و تا حدی در نمط هفتم درباره نظام فیض به تحقیق و تدقیق پرداخته، اما مباحث عمده و اساسی را در نمط ششم بیان کرده است.

شیخ در *المباحثات بسان التعلیقات* مباحث مربوط به نظام فیض را به صورت غیر نظام‌مند مورد کنکاش قرار داده است.

از جمله رسائل مهم *رسالة سؤال الشيخ ابي سعيد عن الشيخ الرئيس*<sup>۳</sup> است. یکی از مباحثی که شیخ به صورت استطرادی در این رساله مطرح کرد، بحث نظام فیض است. شیخ در رسائل دیگرش از جمله در *رسالة مسائل عن احوال الروح*<sup>۴</sup> (ص ۶۸) و *رسالة نیروزیه* (ص ۲۳۷-۲۳۳) و *رسالة العرشیه* (ص ۲۵۶-۲۵۵) و همچنین در *الهیات دانشنامه علایی* کلیات نظام فیض را بیان کرده است.

۳. طرح نظام فیض به صورت موجز و غیر مستقیم

ابن سینا در برخی رسائل خویش، بحث ویژه‌ای را با عنوان مرتبط با نظام فیض مطرح نکرده، ولی در لابه‌لای مباحث مختلف اشاراتی نموده که به نوعی در فهم دیدگاه سینوی می‌تواند مؤثر باشد. در این مورد، برای نمونه می‌توان به رساله تفسیر سورة التوحید (ص ۳۲۱-۳۱۷)، تفسیر سورة العلق (ص ۳۲۶-۳۲۵)، تفسیر سورة الناس (ص ۳۳۳) و رساله الکشف عن ماهیة الصلاة (ص ۳۰۸، ۳۰۳، ۲۹۹) و رساله اجوبة عن عشر مسائل (۷۸-۷۹) اشاره کرد.

گزارش نظریه شیخ درباره چگونگی پیدایش کثرت در عالم

وقتی ثابت شد که عقل اول، معلول اول است، باز پرسش پیش گفته تکرار می‌شود که براساس چه مکانیسمی از عقل اول که امری واحد است، موجودات کثیر صادر شده است؟ برخلاف تصور برخی نویسندگان (کارادوفو، ص ۲۴۰-۲۳۳؛ عزت بالی؛ ص ۴۴۱-۴۳۲؛ رحیمیان، ص ۱۱۸-۱۱۷) ابن سینا پاسخ واحدی به این مسئله نداده است. او در برخی از آثارش که به صورت مستقیم یا غیر مستقیم درباره نظام فیض بحث کرده، اصلاً بدین پرسش توجهی نکرده و بدان پاسخی نداده است، اما در آثار دیگرش که بدین پرسش توجه کرده، به صورت مختلف، بدان پاسخ داده است.<sup>۵</sup> در مجموع می‌توان پاسخ‌های ابن سینا بدین پرسش را به چند دسته ذیل تقسیم کرد:

۱. تبیین پیدایش کثرت در عالم بر مبنای نظام ثلاثی با استفاده از مؤلفه تعقل

ابن سینا در برخی از آثار نفیس و گرانباشتش، چگونگی پیدایش کثرت در عقول، به ویژه عقل نخستین، را بر مبنای نظام ثلاثی و با استفاده از مؤلفه تعقل به صورت ذیل تبیین کرده است. در عقل اول (صادر نخستین) چند حیثیت از یکدیگر قابل تفکیک‌اند. از ناحیه ذاتش ممکن-الوجود است، اما اگر رابطه وجودیش با حضرت حق سنجیده شود، واجب‌الوجود بالغیر است. در تعقیب سخن، ابن سینا مؤلفه تعقل را به میدان بحث می‌کشاند و می‌گوید که در عقل اول سه تعقل - تعقل حضرت حق، تعقل ذات خویش (ممکن‌الوجود بودن) و تعقل واجب‌الوجود بالغیر بودن خویش - قابل شناسایی است؛ یا به بیان دیگر، تعقل حضرت حق سبب پیدایش عقل دوم، و تعقل ذاتش سبب پیدایش صورت فلک اقصی و امکان عقل نخستین سبب پیدایش ماده فلک اقصی می‌گردد و ماده توسط صورت ایجاد می‌شود؛ این روند ادامه می‌یابد تا به عقل

فعال منتهی شود که مدبّر نفوس ماست (الشفاء، الالهيات، ص ۴۳۹-۴۳۸؛ المبدأ و المعاد، ص ۸۰-۷۹).

ابن سینا در مراحل ابتدایی بحث در الشفاء، الهیات نظام ثلاثی را بر مبنای سه تعقل (تعقل حضرت حق، تعقل ذات خویش و تعقل واجب الوجود بالغیر بودن خویش) تقریر می کند، اما در دنباله بحث ضمن تعقیب نظام ثلاثی از دو مؤلفه تعقل بهره می گیرد و همین مکانیسم را در کتاب های المبدأ و المعاد، و النجاة پیش گرفته است. بر این اساس، شیخ چگونگی پیدایش کثرت را در عقل چنین تبیین می کند:

عقل نخستین از جهتی دارای وجود امکانی است و از جهتی دیگر ذاتش را تعقل می کند و از حیثیت دیگر به تعقل حضرت حق می پردازد. این جهات سه گانه در عقل اول سبب پیدایش سه امر می شود؛ منتهی این جهات ثلاثه از حیث شرافت و خساست یکسان نیستند و در مجموع، اشرف علت برای اشرف، و اخس علت برای اخس واقع می گردد. تعقل حضرت حق در قیاس با دو حیثیت دیگر از شرافت بالاتری برخوردار است و این جهت افضل سبب پیدایش موجود افضل، یعنی عقل دوم می گردد. حیثیت تعقل ذات عقل نخستین از حیثیت شرافت در حد وسط است، بدین جهت سبب پیدایش صورت فلک اقصی و کمالش، یعنی نفس فلک اقصی می گردد - که از حیث شرافت در حد وسط واقع می شود - امکان عقل نخستین اخس جهات است، به همین جهت سبب پیدایش جرم فلک اقصی می شود که - در مقایسه با وجود عقل دوم و صورت فلک اقصی - از حیث شرافت در پایین ترین رتبه واقع می شود.

یادآوری این نکته ضروری است که شیخ در الاشارات و التنبيهات ابتدا نظام فیض را به صورت ثنایی چنین تقریر می کند: عقل نخستین از حیث ذاتش ممکن و از حیث ارتباطش با حضرت حق واجب الوجود بالغیر است، و عقل اول هم ذات و هم مبدأ نخستین را تعقل می کند. از جهت تعقل مبدأ نخستین، سبب پیدایش عقل دیگر (عقل دوم) و از جهت تعقل ذاتش مبدأ پیدایش جوهر جسمانی می شود. شیخ بعد از این تقریر نکته ای را می افزاید و می گوید:

تعقل ذات می تواند دارای دو حیثیت باشد، از یک حیثیت مبدأ برای صورت فلک و از لحاظ دیگر می تواند مبدأ برای هیولا گردد. براساس تکمله اخیر، شیخ نظام فیض را به صورت ثلاثی منتهای کمی تفاوت نسبت به سایر آثارش مانند الشفاء، المبدأ و المعاد و النجاة تقریر می کند (الاشارات و التنبيهات، ج ۳، ۲۷۲-۲۷۱).

ممکن است کسی این پرسش را مطرح کند که براساس تحلیل پیش گفته، از خداوند امر واحدی صادر نشده، بلکه چندین امر از خداوند صادر شده است. ابن سینا به این پرسش چنین پاسخی می‌دهد:

این جهات سه گانه کثرت ارتباطی با حضرت حق ندارد، بلکه این جهات کثرت به ساختار وجودی عقل نخستین برگشت می‌کند. حضرت حق به عقل اول تنها یک چیز، یعنی هستی عطا می‌کند. در مقام تحلیل، این حیثیات مختلف ظهور می‌یابند. این جهات سه گانه در هستی صادر از سوی حضرت حق وجود ندارد و داخل در مبدأ قوام او نیست (الشفاء، الالهیات، ص ۴۳۸-۴۳۷).

۲. تبیین پیدایش کثرت بر مبنای نظام ثنائی با استفاده از مؤلفه تعقل  
شیخ در دو اثر دیگرش الشفاء و المبدأ و المعاد در ابتدا نظام فیض را به شکل ثلاثی و با استفاده از مؤلفه تعقل تقریر می‌کند، اما در هر دو کتاب، در انتهای بحث، نظام فیض را به صورت ثنائی و با استفاده از مؤلفه تعقل تبیین می‌کند، یعنی ابن سینا برای چگونگی پیدایش کثرت در عقل اول و سایر عقول به جای سه حیثیت (تعقل حضرت حق، تعقل واجب‌الوجود بودن بالغیر و تعقل ذات یا تعقل امکان) از دو حیثیت بحث می‌کند و می‌گوید که تعقل حضرت حق از سوی عقل اول سبب پیدایش وجود عقل دیگر و تعقل ذات خویش، سبب ایجاد جرم فلک - که بقایش به واسطه نفس فلک صورت می‌گیرد - می‌گردد (الشفاء الالهیات، ص ۴۴۲؛ المبدأ و المعاد، ص ۸۳).

۳. تبیین پیدایش کثرت بر مبنای نظام ثنائی و براساس مؤلفه علم  
ابن سینا در برخی آثار خویش، نظام فیض را به صورت ثنائی تقریر می‌کند و به جای مؤلفه تعقل از مؤلفه علم برای تبیین کثرت در عقل اول بهره می‌گیرد و می‌گوید که وجود عقل اول از دو حیث قابل بررسی است، یکی به اعتبار ذاتش و دیگری به اعتبار ارتباط و انتسابش به واجب‌الوجود؛ به اعتبار نخستین ممکن‌الوجود و به اعتبار ثانی واجب‌الوجود بالغیر است. وی سپس برای تکمیل تبیین خود، پای مؤلفه علم را به میان می‌کشد و می‌گوید که عقل نخستین از آن جهت که نسبت به اول (حضرت حق) علم دارد، یک حکمی دارد و از آن حیث

که نسبت به ذات خود علم دارد دارای حکمی دیگری است (دانشنامه علایی، ص ۱۱۴-۱۱۱ و ۱۵۷-۱۵۶).

حال بخشی از بیان ابن سینا را در *دانشنامه علایی* که به زبان فارسی است، در اینجا بازگو می‌کنیم:

... ورائند خود دو است، حکم ممکنیش به خویشتن و حکم واجبیش به اول وی به خود حکمی دارد و به قیاس به اول حکمی، تا اگر این چیز عقل بود و را از آنجا که اول را داند حکمی، از آنجا خود را داند حکمی بود... (همان، ص ۱۱۳).

او در *رسالة العروس* نیز نظام فیض را به صورت ثنایی و با استفاده از مؤلفه علم تبیین می‌کند: علم واجب الوجود نسبت به ذات خویش، سبب پیدایش عقل نخستین می‌گردد. این عقل نخستین هم نسبت به مبدأ اول (حضرت حق) و هم نسبت به ذات خویش علم دارد. علم عقل نخستین نسبت به خودش، سبب پیدایش نفس سپهر اطلس (فلک اقصی) - که همان عرش است - می‌گردد و علم او نسبت به مبدأ نخستین (حضرت حق) سبب پیدایش عقل دوم می‌گردد (نسخه خطی *رسالة العروس*، ص ۲).

اگر مطالب *رسالة العروس* یا *دانشنامه علایی* را درباره چگونگی کثرت در عقل نخستین باهم مقایسه کنیم، پی می‌بریم که از دو جهت ثنایی بودن و بهره‌گیری از مؤلفه علم با یکدیگر اشتراک دارند، منتها از یک جهت میان این دو اثر اختلاف وجود دارد و آن اینکه در *دانشنامه علایی* می‌گوید که علم عقل نخستین به ذاتش، سبب پیدایش جوهر جسمانی (فلک اقصی) می‌گردد، اما در *رسالة العروس* می‌گوید که علم عقل نخستین به ذاتش، سبب پیدایش نفس فلک اقصی می‌گردد.

نکته بسیار مهم در مورد *رسالة العروس* آن است که شیخ برخلاف سایر آثارش، در این رساله به جزئیات نظام فیض اشاره کرده است، یعنی این تنها اثر شیخ است که غیر از عقل اول درباره چگونگی کثرت در عقول دیگر چنین بحث کرده است:

سپس عقل دوم از مبدأ نخستین (حضرت حق) و از آنچه زیر اوست (عقل اول) آگاه شد، با آگاهی از حضرت حق عقلی دیگر (عقل سوم) پدید آمد و با آگاهی از آنچه زیر اول است، نفس سپهر (فلک) پر ستاره که همان کرسی است، پدید آمد. سپس این عقل (عقل سوم) نیز از مبدأ نخستین و آنچه زیر اوست آگاه شد، با آگاهی از نخستین عقلی پدید آمد، با آگاهی از آنچه زیر اول است، نفس فلک زحل پدید آمد. این عقل چهارم نیز از مبدأ

نخستین و از آنچه زیر اوست آگاه شد، با آگاهی از نخستین، عقل دیگری و با آگاهی از آنچه زیر اوست، فلک مشتری پدید آمد. سپس این عقل پنجم نیز از مبدأ نخستین و از آنچه زیر اوست، آگاه شد و از این رهگذر عقلی پدید آمد و نفس سپهر مریخ. سپس عقل ششم هم به همان سان از نخستین و آنچه زیر اوست، آگاه شد و باز عقلی پدید آمد (هفتم) و نفس سپهر خورشید، عقل هفتم نیز از نخستین و آنچه زیر اوست آگاه شد و عقل هشتم و نفس فلک زهره، و عقل هشتم نیز از نخستین و آنچه زیر اوست آگاه شد و عقل نهم و نفس فلک عطارد پدید آمده عقل نهم نیز از نخستین و آنچه زیر اوست آگاه شد و عقل دهم و نفس سپهر ماه پدید آمد.

این عقل اخیر (عقل دهم) عقل فعال بخشنده صورت‌ها (واهب الصور)، روح الامین، جبرئیل و ناموس اکبر نامیده می‌شود. آنچه در عالم ماده پدید می‌آید از سوی عقل دهم با همدستی افلاک است. افلاک دارای حرکت و جنبش شوقی هستند و از نزدیکی یا دوری ستارگان، بالاخص خورشید، گرما و سرما و بخارها پدید می‌آید و دودها از آنها بر می‌خیزند و از آنها پدیده‌های جوی روی می‌دهند و از آنچه در زمین می‌ماند - اگر متعددی پیدا نکرد و امتزاج حاصل شد - معادن به وجود می‌آیند و اگر امتزاج (درهم آمیزی) بیشتری روی داد، گیاهان به وجود می‌آیند و اگر امتزاج دیگری روی دهد، حیوان غیر ناطق به وجود می‌آید و اگر درهم آمیزی (امتزاج) دیگر، بهتر و شایسته‌تری رخ دهد، انسان پدید می‌آید که اشرف موجودات در عالم طبیعت (سفلی) است. به خاطر دوری‌اش از دو طرف تضاد شبیه فلک است و از طریق نفس ناطقه‌اش معارف را پذیراست... (رسالة خطی، رسالة العروس، ص ۳-۲).

یادآوری این نکته ضروری است که شیخ در رسالة سؤال الشيخ ابی سعید من الشيخ الرئيس (ص ۳۳۸-۳۳۶) گرچه درباره ثنایی یا ثلاثی بودن نظام فیض سکوت کرده و توضیحی نداده است، اما مؤلفه علم را به عنوان عامل پیدایش کثرت معرفی می‌کند و می‌گوید که مبدأ اول به صورت علی‌الاطلاق در همه موجودات مؤثر است و نسبت به همه موجودات احاطه علمی دارد و هیچ ذره کوچک یا بزرگ خارج از دایره علم الهی نیست و همین علم سبب پیدایش موجودات می‌شود.

۴. تبیین کثرت بر مبنای دو مؤلفه تعقل و علم

بر اساس مباحث پیش گفته دانستیم که شیخ در برخی آثارش از قبیل الشفا، الهیات (ص ۴۴۱-۴۳۸)، المبدأ و المعاد (ص ۸۰-۷۹)، النجاة (ص ۶۵۷-۶۵۴) و الاشارات و التنبیها (ج ۳، ص ۲۷۲-۲۶۸) تعقل حضرت حق را سبب پیدایش کثرت در عالم هستی معرفی می نماید و در برخی دیگر از آثارش مانند الهیات دانشنامه علایی (ص ۱۱۳) و المباحثات (ص ۳۰۵) و رساله العروس (ص ۲-۳)، پیدایش کثرت در عالم هستی را بر اساس مؤلفه علم تبیین می کند.

بر اساس تفحص نگارنده در آثار مختلف شیخ درباره نظام فیض، تنها در یکی از فقرات التعليقات شیخ پیدایش کثرت در عالم هستی را بر مبنای دو مؤلفه تعقل و علم توأمان تبیین می کند. البته سخن شیخ در این فقره بسیار مختصر است و ایشان درباره ثنایی یا ثلاثی بودن نظام فیض در عقل اول و سایر عقول هیچ اظهار نظر نمی کند. بیان شیخ در این فقره چنین است:

علم حضرت حق به اشیا و تعقل آنها از سوی حضرت حق سبب پیدایش آنها می شود. او اشیا را بر اساس حکمت و نظام واجب تعقل می کند، یعنی تمثیل و تصور اشیا به صورت اتفاقی و بدون حساب و کتاب صورت نمی گیرد و نباید تمثیل و تصور اشیا از سوی حضرت حق را با تمثلات و تصوراتی که از سوی انسانها صورت می گیرد مقایسه کرد، زیرا در ما انسانها در اکثر موارد این تمثیلات و تصورات بدون ضابطه درست منطقی صورت می گیرد (التعلیقات، ص ۲۵۷).

#### تحلیل دیدگاه شیخ

پس از ارائه گزارش دیدگاه ابن سینا درباره چگونگی پیدایش کثیر از واحد، بر اساس کتب و رسائل متعددش، برای فهم عمیق تر دیدگاه او درباره برخی مؤلفه های موجد کثرت از قبیل تعقل و علم، چگونگی فاعلیت خدا، رابطه بین دوام فیض الهی با اراده و اختیار و تأثر عمیق شیخ از متون دینی، به تحلیل، تأمل و ژرف کاوی در آثار او نیازمند هستیم، به همین جهت در ادامه به تحلیل مؤلفه های پیش گفته بر اساس آثارش می پردازیم.

چند نکته درباره تعقل خدا  
نکته اول: اقسام تعقل



شیخ بر این باور است که خداوند عقل محض است و به تعقل ذاتش می‌پردازد و بر این اساس کل مخلوقات از او صادر می‌شود (*النجاة*، ص ۶۵۰). با تأمل در آثار شیخ می‌توان دریافت که ایشان اقسام مختلفی برای تعقل ذکر کرده است.

از یک سو، شیخ تعقل را به سه قسم، تعقل ذات و تعقل لوازم ذات و تعقل لوازم موجودات تقسیم کرده است. او می‌گوید:

خداوند به تعقل ذات و تعقل لوازم ذاتش - معقولاتی که از جانب حضرت حق لباس هستی بر تن می‌پوشند و در سلک موجودات درمی‌آیند - می‌پردازد و تعقل حضرت حق سبب پیدایش این موجودات می‌شود و علاوه بر این، خداوند به تعقل لوازم این موجودات - که از جمله آنها زمان و حرکت است - می‌پردازد و در واقع جمیع ماسوی اللّٰه معلول تعقل حضرت حق هستند (*التعلیقات*، ص ۲۴۸).

از سوی دیگر، شیخ لوازم حضرت حق را به دو قسم ذیل تقسیم می‌کند:

۱. لازم بالذات (بالحقیقه): براساس دیدگاه وی تعقل ذات از سوی حضرت حق سبب پیدایش عقل نخستین می‌گردد و وجود عقل اول لازمه این تعقل است؛ یا به بیان دیگر، عقل اول لازم بالذات یا بالحقیقه تعقل خداست که امری واحد و بی‌واسطه است، یعنی علاوه بر اینکه وجود عقل نخستین بسیط است، واسطه‌ای میان آن و حضرت حق وجود ندارد.

۲. لازم بالعرض (بالواسطه): به نظر ابن‌سینا همه موجودات و ممکنات دیگر غیر از عقل اول، که از طریق تعقل عقل اول و یا تعقل سایر عقول و با وساطت اجرام و نفوس فلکی و... به وجود می‌آیند، همه با واسطه، جزء لوازم حضرت حق محسوب می‌شوند - این لوازم قابل احصاء نیستند، بلکه نامتناهی‌اند - و در حقیقت لوازم لازم حضرت حق محسوب می‌شوند، از این جهت می‌توان از آنها به عنوان، لوازم بالعرض یاد کرد (همان، ص ۲۵۰). ممکن است این تصور به ذهن برخی خطور کند که حضرت حق برای خلقت مخلوقات به این لوازم نیازمند است و در نتیجه با این تحلیل نقص و خلل در ساحت ذات ربوبی رخنه می‌کند.

شیخ نسبت به این شبهه متفطن است و در پاسخ به آن می‌گوید:

قوام ذات حضرت حق به لازم و همچنین لوازم لازم نیست، بلکه ذات حضرت حق موجب پیدایش لازم می‌گردد و اقتضای پیدایش آن را دارد، در واقع ذات حضرت حق، علت و لازم - همچنین لوازم لازم - معلول - معلول‌های معلول - حضرت حق هستند، پس در حقیقت وجود لازم - همچنین لوازم لازم - وابسته به وجود ذات حضرت حق است (همان-جا).

پس با این تحلیل، دیگر امکان رسوخ نقص و خلل در ساحت ذات ربوبی مرتفع می‌شود و شبهه از بن برکنده می‌شود.

#### تکته دوم: تعقل موجودات با ترتیب سببی و مسببی

حکیمان مشایی بر این باورند که در عالم خارج همه موجودات براساس اصل علیت به وجود آمده‌اند و میان موجودات رابطه علی و معلولی حاکم است و اگر سلسله علل هر موجودی را تعقیب کنیم، در نهایت به واجب الوجود می‌رسیم.

ابن سینا می‌گوید که همین نظام و سلسله مراتبی که در میان موجودات در عالم خارج وجود دارد، در تعقل حضرت حق نیز به همین سان است؛ زیرا همه موجودات از ذات حضرت حق فیضان یافته‌اند. سخن ابن سینا در *التعلیقات* چنین است:

حضرت حق موجودات (کل نظام) را با ترتیب سببی و مسببی تعقل می‌کند. او کل نظام را از ناحیه ذاتش تعقل می‌کند، زیرا همه موجودات از ذات او فیضان یافته‌اند. ذات حضرت حق هم عاقل و هم معقول است و همه موجودات معقول هستند، زیرا از حضرت حق فیضان یافته‌اند، نه اینکه در ذات حضرت حق باشند (همان، ص ۲۵۸).

ممکن است این شبهه در ذهن برخی کوتاه‌اندیشان یا کج‌فهمان منعقد شود که براساس دیدگاه شیخ، ذات حضرت حق، محل حدوث حوادث و حضور مخلوقات است. او با افزودن آخرین قید، این شبهه را زایل می‌کند و می‌گوید که معنای سخن او فیضان همه ممکنات از ذات حضرت حق است نه چیز دیگر.

#### تکته سوم: تعقل اشیا موجب علو و مجد حضرت حق نیست، بلکه علو و مجدش به خود ذاتش است

ممکن است این شبهه در ذهن افرادی که اهل تأملات فلسفی نیستند رسوخ یابد که علو و عظمت حضرت حق به خاطر تعقل این همه موجودات یا شگفتی‌های خارق العاده و نظام متقن آنهاست. ابن سینا در پاسخ به چنین افرادی می‌گوید که علو و مجد حضرت حق به تعقل اشیا

نیست، بلکه علو و مجدش به این است که اشیای معقوله از او فیضان یابند؛ پس علو و مجد حضرت حق به ذاتش است و به لوازمش - معقولانش - نیست. او تصریح می‌کند که همین مطلب درباره خالقیت حضرت حق نیز صادق است، از آن جهت که خداوند منشأ خلق و آفرینش است، صاحب علو و مجد است، نه به اشیایی که او خلق کرده، پس در نهایت می‌توان گفت: علو و مجد ذات حضرت حق تنها به ذاتش است نه به اموری که از ذات فیضان می‌یابند (همان، ص ۴۶۴).

#### تکته چهارم: تفاوت تعقل خدا با تعقل مخلوقات

بر آگاهان به حکمت اسلامی پوشیده نیست که وجود خدا از وجود مخلوقات از جهت مصداقی متمایز است؛ زیرا وجود خدا وجودی بالذات و هستی‌اش از ناحیه ذاتش است، اما همه موجودات هستی خویش را وامدار حضرت حق هستند، در نتیجه وجود آنها بالغیر است. ابن‌سینا معتقد است همان‌طور که وجود حضرت حق مغایر با وجود همه موجودات - از جهت مصداقی - است، به همین سان اوصاف خدا از جمله تعلقش با اوصاف مخلوقات متفاوت است و از این حیث خداوند با مخلوقات قابل تشبیه نیست، گرچه شیخ در آثارش تفاوت‌های میان تعقل خدا و تعقل مخلوقات را به صورت نظام‌مند بیان نکرده است، اما با کندوکاو در آثار شیخ می‌توان برخی از این تفاوت‌ها را رصد کرد.

#### تفاوت اول: تعقل خدا برخلاف تعقل مخلوقات سبب پیدایش موجودات می‌شود.

برخی از مبتدیان یا ناآگاهان به مبانی حکمت اسلامی، ممکن است دچار این سوء تفاهم گردند که معنای تعقل خدا، با تعقل انسان‌ها یکسان است، یعنی همان‌گونه که ما ابتدا موجودی را با یکی از حواس احساس می‌کنیم و سپس به تعقل درباره آن می‌پردازیم، خداوند نیز اول موجودات را خلق می‌کند، و سپس به تعقل درباره روابط میان آنها می‌پردازد. ابن‌سینا برای رفع این شبهه می‌گوید:

اضافه تعقل خدا نسبت به موجودات از نوع اضافه مخصصه (تخصیصی) است، یعنی موجودات از ناحیه تعقل حضرت حق لباس هستی بر تن می‌پوشند، نه اینکه موجودات اول به وجود آیند، بعد خداوند به تعقل درباره آنها بپردازد (همان، ص ۲۵۱-۲۵۰).

یا به بیان دیگر، تعقل حضرت حق بر خلاف تعقل انسان‌ها، پیش از پیدایش موجودات است و سبب پیدایش آنها می‌گردد، اما تعقل انسان مربوط به مرحله بعد از آفرینش موجودات است. بر همین اساس، شیخ بر این باور است که تعقل نظام خیر از سوی حضرت حق، سبب پیدایش نظام خیر می‌گردد. او می‌گوید:

ذات حضرت حق خیر است و خداوند به تعقل نظام خیر در کل نظام هستی می‌پردازد و در سایه همین تعقل نظام خیر لباس هستی بر قامت موجودات می‌پوشاند، همان سان که در بحث تعقل بیان کردیم، شرافت ذات حق به پیدایش نظام خیر نیست، بلکه شرافت نظام خیر به ذات حضرت حق است و ذات او عقل و خیر محض است. (همان، ص ۲۵۱).

**تفاوت دوم: تعقل حضرت حق به معنای حصول اشیا در ذاتش نیست.**  
ممکن است کسی تصور نماید که تعقل موجودات از سوی حضرت حق، بدان معنی است که در هنگام تعقل حضرت حق، اشیا در ذات او حصول می‌یابند. ابن سینا بر این باور است که این تصور از مقایسه تعقل خدا با تعقل انسان‌ها ناشی شده و تصویری باطل است، زیرا تعقل حضرت حق بدین معنی است که اشیا از ذات حضرت حق صادر می‌شوند و ذات حق سبب تحقق موجودات است (همان، ص ۲۵۸).

**تفاوت سوم: تعقل خدا از نوع تعقل بسیط است نه مفصل.**  
شیخ تعقل را به دو نوع بسیط و مفصل تقسیم می‌کند. در تعقل مفصل، معقولات امری خارج از ذات عاقل و لازم او هستند، اما در تعقل بسیط معقولات امری خارج از ذات عاقل و لازم او نیستند. او در *التعلیقات* چنین می‌گوید:

اگر در مورد حضرت حق گفته شود که او به تعقل پرداخت، تعقل او به معنای بسیط است، نه به معنای مفصل، تا معقولات خارج از ذات حضرت حق و لازم او باشند و ذات حضرت حق با تکرار این لوازم - یعنی معقولات - تکرار نمی‌یابد (همان، ص ۴۶۴).

برای فهم ادعای شیخ سیر تعقل در انسان را چنین می‌توان تبیین کرد. ما در مرحله اول، ذات حضرت حق را تعقل می‌نماییم و در مرحله دوم، موجوداتی را که از او صادر شده‌اند، تصور می‌کنیم و در مرحله سوم، رابطه موجودات را با حضرت حق می‌سنجیم، آنگاه حکم می‌کنیم که حضرت حق مبدأ همه این موجودات است، اما حضرت حق برای درک مبدئیت خود نسبت

به همه موجودات نیاز به چنین مقایسه‌ای ندارد و بدون مقایسه، این مبدهت برای او معلوم است (همان، ص ۲۵۸).

در واقع حضرت حق ذات خود را آن چنان که هست و نیز مبدهت ذاتش را برای موجودات تعقل می‌کند. این درک مبدهت برای ذات با عقل بسیط صورت می‌گیرد، اما این سخن بدان معنی نیست که حضرت حق در مرحله اول، ذات خویش و در مرحله دوم، مبدهت ذاتش را نسبت به موجودات تعقل کند و تعقل ذات دو مرتبه صورت گیرد. نفس تعقل ذات همان نفس تعقل مبدهت ذات نسبت به موجودات است و تعقل حضرت حق نسبت به اشیا بسان تعقل ما نیست. ما علت و معلول را از طریق لوازم هریک از آنها و از طریق مقایسه می‌شناسیم، یعنی ما در مرحله اول موجود بودن او و در مرحله دوم، مبدهت او نسبت به موجودات را از طریق قیاس و نظر و در مرحله سوم، تعقل درباره چنین امری را تعقل می‌کنیم. تعقل حضرت حق بسان تعقل ما نیست، زیرا او نیاز به طی چنین مراحل ندارد. حضرت حق با عقل بسیط همه این مراحل را یکجا انجام می‌دهد، در غیر این صورت تسلسل پیش می‌آید (همان، ص ۲۵۹ و ۲۶۳).

#### تبیین کثرت براساس مؤلفه علم با ترتیب سببی و مسببی

از مباحث پیش گفته دانستیم که ابن سینا در اکثر آثارش تعقل حضرت حق را به عنوان علت پیدایش موجودات معرفی کرده، اما در برخی آثارش به جای مؤلفه تعقل، از مؤلفه علم یاد و علم را به عنوان عامل پیدایش موجودات معرفی می‌کند، منتها بسان بحث تعقل یادآور می‌شود، همان گونه که ما در عالم خارج شاهد سلسله مراتب علی و معلولی میان موجودات هستیم، همین سلسله مراتب در علم حضرت حق وجود دارد. بیان شیخ چنین است:

اول (حضرت حق) سبب لزوم معلوماتش است و وجوب این معلومات از ناحیه حضرت حق است، منتها این معلومات با ترتیب سببی و مسببی صورت می‌گیرد. حضرت حق مسبب الاسباب و مسبب معلوماتش است و علم به بعضی اشیا در نزد حق مقدم بر برخی دیگر است. حضرت حق نسبت به معلول‌هایش شناخت دارد. در حقیقت علت هر معلوم و سبب هر معلومی است، زیرا نسبت به هر چیزی علم دارد. به بیان دیگر حضرت حق علت است، زیرا نسبت به عقل اول شناخت دارد، همچنین عقل اول علت است، زیرا نسبت به لازم عقل اول (عقول بعدی و افلاک) شناخت دارد (همان، ص ۴۵۳).

چند نکته درباره علم خدا

نکته اول: ابن سینا در نمط هفتم، فصل سیزدهم *الاشارات و التنبیها* (ج ۳، ص ۲۹۹-۲۹۸) ابتدا علم را به دو قسم علم فعلی و انفعالی تقسیم می کند و می گوید که مراد از علم خدا علم فعلی است نه انفعالی و در توضیح دو قسم علم می گوید که صور عقلی موجود در قوه عاقله از دو روش ممکن است به وجود آیند:

الف. این صور بازتابی از صور عینی و خارجی اشیا مانند در، دیوار، دریا، کوه، آسمان و... باشند.

ب. ممکن است انسان ابتدا صورتی را در ذهنش ایجاد کند و سپس در خارج لباس هستی بر آن بپوشاند، برای نمونه یک مهندس ابتدا نقشه ساختمانی را در ذهنش ایجاد می کند و در مرحله بعد آن ساختمان ساخته می شود.

به صور عقلی قسم اول، علم انفعالی و به صور عقلی قسم دوم، علم فعلی می گویند. ابن سینا بر این باور است که علم خدا به همه موجودات از ازل و پیش از پیدایش موجودات از نوع علم فعلی است که به تبع آن موجودات در عالم خارج لباس هستی بر تن می پوشند.

ابن سینا در فصل بعدی - فصل چهارم نمط هفتم - (*الاشارات و التنبیها*، ج ۳، ص ۲۹۹) این نکته را یادآور می شود که هر کدام از علم فعلی و انفعالی به دو قسم ذاتی و غیر ذاتی تقسیم می شوند. به بیان دیگر، هر کدام از دو صورت علم فعلی و انفعالی گاهی ممکن است در قوه عاقله یک فرد، از طرف یک عامل عقلانی مجرد ایجاد شوند، یا علوم و ادراکات عقلی برای جوهر عاقل ذاتی باشند، یعنی در خود داشته و از دیگران وام نگرفته باشد.

شیخ معتقد است که علم فعلی خدا ذاتی است نه غیر ذاتی و این ادعا را چنین مبرهن می کند که به همان قیاس که در نهایت همه موجودات بالغیر به موجودات بالذات منتهی می شوند، به همین بیان همه عالم های بالغیر نیز باید به یک علم بالذات برسند. اگر علم خدا ذاتی نباشد، به غیر نیازمند می شود تا این علم را در او ایجاد کند و این با وجوب وجود سازگار نیست.

نکته دوم: ابن سینا بر این باور است که علم خدا به تمام موجودات قبل و بعد از ایجاد آنها، از طریق صور مرتسمه است و با توجه به عدم پذیرش نظریه اتحاد عاقل و معقول از سوی ابن سینا

و با امعان نظر به تعقل همه اشیا از سوی حضرت حق، ممکن است این اشکال مطرح شود که ذات خدا محل کثرات واقع می‌شود.

شیخ بدین امر توجه دارد و در پاسخ می‌گوید که علم حضرت حق به ذاتش، بالذات است نه به سببی زاید بر ذات. وقتی حضرت حق ذات خویش را تعقل کند، از این تعقل قیومی - یعنی حضرت حق علاوه بر آنکه قائم بالذات است قیّم غیر نیز هست و ذات او هستی بخش صور خارجی موجودات است - به صورت ذاتی لازم می‌آید که کثرت معلول‌های خود را تعقل کند، اما این کثرت عین ذات یا جزو ذات یا داخل در ذات واجب نیست، بلکه لازم متأخر از ذات اوست. بنابراین صور مرتسم لازم علم به ذات و متأخر از ذاتند، نه اینکه داخل در ذات و مقوم ذات باشند و کثرت آنها سبب کثرت در ذات نمی‌شود و علم خداوند به ذات که مبدأ صدور کثرات است، بدین معنا نیست که محل کثرت‌ها باشد. علاوه بر این، صدور این کثرت‌ها به نحو ترتب علی و معلولی است، نیز واجب نخست یک شیء را تعقل می‌کند و تعقل آن شیء مستلزم تعقل در شیء بعدی است و تعقل آن دو شیء مستلزم تعقل دو شیء دیگر است و... و کثرت لوازم ذات - اعم از لوازم مباین و غیر مباین - به وحدت ذات آسیب نمی‌زند. مسئله دیگر درباره چگونگی علم خدا به جزئیات، از طریق صور مرتسمه مطرح می‌شود و آن این است که چگونه حضرت حق نسبت به حوادث متغیر علم پیدا می‌کند و نحوه انعکاس این تغییرات در علم خدا چگونه است؟

شیخ در پاسخ به این پرسش می‌گوید که خدا متغیرها را به صورت ثابت و جزئی‌ها را به صورت کلی ادراک می‌کند. البته مراد ابن سینا از جزئی و کلی، مفهوم منطقی آن نیست، بلکه مرادش از جزئیات، متغیرها و از کلیات، ثابت‌هاست. به بیان دیگر، حضرت حق یک پدیده را در ارتباط با علل و اسباب آن تعقل می‌کند. به همین جهت پدیده‌های متغیر و جزئی را به صورت ثابت و کلی تعقل می‌کند، زیرا حوادث متغیر زمانی را از راه علل و عوامل مشخصه آنها به گونه‌ای می‌توان تعقل کرد که گویی یک نوع منحصر به فرد است. ابن سینا در این مورد کسوف را مثال می‌زند و می‌گوید انسانی که شاهد کسوف در فلان روز و ساعت است، به تدریج علمش شکل می‌گیرد، همزمان با تغییرات کسوف تا لحظه پایان کسوف، علم او نیز در تغییر است، اما این کسوف را به صورت دیگر نیز می‌توان تصور کرد، یعنی کسوف جزئی را همراه با علل و اسباب جزئی آن تعقل کرد، در این صورت گویی یک نوع منحصر به

فرد از کسوف را - کسوف در فلان روز، ساعت و مدت - تعقل کرده است، این کسوف یک مفهوم قابل صدق بر کثیرین - کلی منطقی - نیست، اما با توجه به اسباب زمانی و مکانی و... می‌توانیم این حادثه جزئی و متغیر را به عنوان یک حقیقت کلی که نوع آن منحصر به فرد است، تعقل کنیم. این نوع علم، یک علم ثابت است نه متغیر (ابن سینا، الاشارات و التنبيهات، ج ۳، ص ۳۱۱-۳۰۲؛ همو، الشفاء، الالهيات؛ یثربی، ص ۱۸۶-۱۸۳؛ ذیحی، ص ۴۲۸-۴۱۹).

#### چند نکته درباره فاعلیت خدا

نکته اول: شیخ در آثارش درباره فاعلیت حضرت حق داورهای متعدد و به ظاهر متعارض کرده است، اما در اواخر بحث فاعلیت خدا در خواهیم یافت که در واقع تعارضی میان مدعیاتش وجود ندارد. او در برخی آثارش مانند رسالة العروس (ص ۱۷۲) تصریح کرده که به دو دلیل جهان فعل خدا نیست.

دلیل اول: در صورتی که جهان فعل خدا باشد، باید حضرت حق پیش از انجام فعل فاقد کمال باشد و بعد از انجام فعل - خلقت جهان - صاحب کمال شود و این امر با واجب الوجود بودن او سازگار نیست.

دلیل دوم: اگر جهان فعل خدا باشد، صدور فعل از حضرت حق، از دو حال خارج نیست: یا این صدور فعل به وسیله ابزار صورت می‌گیرد یا بدون ابزار. فرض نخست (صدور فعل همراه با ابزار) در مورد خدا محال است، زیرا آن ابزار نیز به ابزار دیگر نیاز دارد و این روند ادامه می‌یابد و به تسلسل منجر می‌شود.

اگر بگوییم صدور فعل (خلقت جهان) از حضرت حق بدون ابزار تحقق یافت، لازم می‌آید خداوند دارای طبایع گوناگون باشد و هر کاری را با طبیعت خاصی انجام دهد و این امر منجر به پیدایش کثرت در ذات حضرت حق می‌شود که امری محال است.

#### نکته دوم: نفی فاعل بالطبع و بالغرض بودن و اثبات فاعل بالعنايه بودن خدا

حکیمان مسلمان معمولاً در ذیل بحث علیت، مسئله علت فاعلی و اقسام آن را مورد نقد و بررسی قرار می‌دهند. در این بحث، فیلسوفان اقسام مختلفی برای علت فاعلی ذکر نموده‌اند. ابن سینا در آثارش دو قسم علت فاعلی را از ساحت مقدس حضرت حق دور می‌داند



و تصریح می کند که خداوند فاعل بالطبع<sup>۷</sup> و فاعل بالغرض<sup>۸</sup> نیست، بلکه فاعلیت حضرت حق از نوع فاعل بالعنایه است.

معمولاً حکیمان در تعریف فاعل بالعنایه می گویند که این قسم فاعل دارای چند ویژگی است: اولاً، صدور فعل از او مبتنی بر اراده است؛ ثانیاً، نسبت به کارش، پیش از انجام فعل علم تفصیلی دارد؛ ثالثاً، انگیزه زاید بر ذات ندارد؛ رابعاً، علم او به کارش زاید بر ذات او هست. برخی حکیمان یادآور می شوند که حکیمان مشایی بر این باورند که فاعلیت خدا دارای ویژگی های پیش گفته است (سبزواری، ص ۱۲۳-۱۱۸؛ محمدتقی آملی، ص ۳۵۰-۳۴۵؛ طباطبایی، *نهایة الحکمه*، ص ۱۷۵-۱۷۲؛ همو، *بدایة الحکمه*، ص ۹۵-۹۳). اما بیان این نکته ضروری است که انتساب و ویژگی اخیر (علم زاید بر ذات است) به حضرت حق از طرف برخی فیلسوفان به ابن سینا براساس برخی آثارش کاملاً محل تردید است.

شیخ در یکی از فقرات کتاب *التعلیقات* تصریح می کند که عنایت حضرت حق امری خارج از ذات او نیست، بلکه عین ذات اوست. او می گوید:

عنایت حضرت حق سبب عارضی خارج از ذات حضرت حق - مثل اراده، غرض یا داعی یا سبب خارج از ذات حضرت حق - نیست؛ بلکه عین ذات اوست. صدور اشیا از او به سبب ذاتش است، نه سببی خارج از ذات و ذاتش نفس نظام خیر است و هر آنچه که از او صادر می شود واجب است مناسب ذاتش باشد و خیر آن متناسب با خیریت ذات حضرت حق باشد و جایز نیست که منافای با ذات حضرت حق باشد، پس واجب است که هر چیزی امری منظم و خیر باشد تا منافاتی با ذات حضرت حق نداشته باشد و معنای خیر و نظام در موجودات این است که امری منافات با ذات حق ندارد. پس عنایت خدا همان تعقلش و تعقل لذاته اش همان مبدأ و خیر بودن است و تعقل لذاته حضرت حق با این صفت همان وجودش با عنایتش است و این سخن که حضرت حق نظام و خیر را تعقل می کند، یعنی این اشیا از ناحیه او وجود می یابند که وجودی ملایم با اوست و ذاتش خیر و نظام است، پس این اشیا دارای نظم و صاحب خیریت هستند و همان گونه که موجودند به همان سان دارای نظم هستند و به همان سان که معقول هستند، موجود هستند، یا به بیان دیگر نفس وجود اینها عین نظم و معقولیت با این صفت است و حضرت حق همان سان که خیر و عنایت است با همان حیثیت مبدأ و فاعل است و این اوصاف از حیث مصداقی امری واحد

هستند، و تنها از جهت حیثیات و اعتبارات با هم متفاوت هستند، زیرا در ذات حضرت حق هیچ کثرتی وجود ندارد (التعلیقات، ص ۴۵۷).

تکته سوم: فاعل کل بودن خدا

ابن سینا در برخی دیگر از آثارش از خداوند به عنوان فاعل کل یاد می کند و یادآور می شود که مراد او از فاعل کل این است که همه موجودات، وجودشان از فیض وجود حضرت حق است و وجود حضرت حق بالذات، اما وجود ماسوی الله بالغیر است و از این جهت وجود حضرت حق، مابین با وجود همه موجودات است.

او یادآور می شود که برخی از ناآشنایان با مبانی فلسفی تصور درستی از این اصطلاح ندارند و فاعل کل بودن خدا را چنین تفسیر می نمایند که عالم (ماسوی الله) در مقطعی از زمان در حالت نیستی بود، بعد حضرت حق لباس هستی بر آنها پوشاند. شیخ می گوید که این تفسیر عامه پسند و نادرست است، زیرا فاعلی که وجود به صورت دائمی از او صادر می شود، نسبت به فاعلی که در مقطعی از زمان، فعلی از او صادر نشد، افضل است. خلاصه براساس تصور عامه نسبت خداوند به کل مخلوقات این است که آنها در مقطعی از زمان لباس هستی بر تن نداشتند، سپس خداوند لباس فاخر هستی بر ردای آنها پوشاند. او یادآور می شود که ما برای پرهیز از چنین تصور نادرستی، نام دیگری برای نسبت خداوند به کل مخلوقات برگزیدیم و از آن به ابداع تعبیر کردیم.

شیخ می افزاید که کاربرد واژه ابداع بر واژه فعل در مورد کارهای خداوند ارجحیت دارد، زیرا اولاً از جهت ذاتی، ابداع اشرف از فعل است، ثانیاً از جهت لوازم نیز ابداع اشرف از فعل است، زیرا فاعل بعد از مدتی که فعلی را انجام نداد، فعل را در ماده و به توسط حرکت در زمان انجام می دهد، در صورتی که حضرت حق مبدأ هر ماده، زمان، حرکت و همه سلسله است.

ابن سینا با افزودن نکته ای می گوید که اگر علت اولی نسبت به کل مخلوقات (باهم) سنجیده شود، مبدع کل است و اگر اجزا از هم جدا شوند و به اجزا (به تفصیل) نسبت داده شود، علت اولی بدون واسطه، مبدع صادر اول است، اما نسبت به بقیه مخلوقات مبدع با واسطه است (المبدأ والمعاد، ص ۷۷-۷۶؛ النجاة، ص ۶۵۱).

در مجموع می توان دیدگاه ابن سینا را در مورد فاعلیت خدا چنین جمع بندی کرد: در مواضعی که ابن سینا انکار می کند که جهان فعل خداست یا فاعلیت بالطبع یا بالغرض (بالقصد)

بودن خداوند را انکار می‌کند، این انکار به معنای انکار اصل فاعلیت خدا نیست، بلکه انکار تفسیر عامیانه از فاعلیت خداست، او پس از انکار این تصویر عامیانه، توضیح می‌دهد که خدا فاعل بالعنایه و فعل او از نوع فعل ابداعی است، بر این اساس فاعل کل است.

تکته چهارم: صدور موجودات با واسطه از حضرت حق بیاتگر نقص در فاعلیت او نیست. از مباحث پیش گفته دریافتیم که تنها عقل نخستین مبدع بالحقیقه است و سایر موجودات هیچ کدام مبدع بالحقیقه نیستند، با مقداری تسامح بر مبنای تعریف عام ابداع، مجردات، مبدع بالعرض و بالمجاز هستند. این سخن بدین معناست که تنها عقل نخستین از خداوند بدون واسطه صادر شده است و سایر مخلوقات، همه مخلوق با واسطه حضرت حق هستند. برخی متکلمان و افرادی که اهل تأملات و تدقیقات عقلانی نیستند، بر این باورند که چنین تحلیلی درباره فاعلیت خداوند مبین نقص فاعلیت خداست. اما ابن سینا در پاسخ به این افراد می‌گوید:

از آن جهت که میان موجودات سلسله مراتبی وجود دارد و موجوداتی که در رتبه پایین‌تر هستند، و امدار هستی خویش از رتبه‌های بالاترند، بنابراین هستی همه موجودات به عقل نخستین و در نهایت به حضرت حق منتهی می‌شود و این سلسله هم سیر نزولی‌اش از حضرت حق آغاز می‌شود و هم دوام هستی آنها وابسته به استمرار فیض وجود از سوی حضرت حق است و هم در سیر صعودی، هستی همه موجودات، به حضرت حق ختم می‌شود (رسالة العرشیه، ص ۲۵۵).

او می‌افزاید که فیض حضرت حق عام است و هیچ بخلی و منعی از سوی او وجود ندارد، اما مخلوقات که نقش قابل را در دریافت فیض حضرت حق دارند، دارای نقص و ضعف هستند، در واقع ضعف به قابلیت قابل برمی‌گردد نه فاعلیت فاعل. عین همین تحلیل را ابن سینا در مورد شرور و نواقصی که در موجودات مشاهده می‌شود، ارائه می‌دهد (همان، ص ۲۵۶).

چند تکته درباره رابطه دوام فیض الهی با اراده و اختیار  
تکته اول: ممکن است کسی اشکال کند دوام فیض الهی با اراده حضرت حق سازگار نیست. در پاسخ باید گفت ملائک قدرت یا اراده فاعل آن نیست که فعل او مدتی در حالت نیستی بوده، بعد در برهه‌ای از زمان لباس هستی بر آن پوشانده شود. بلکه حکیمان بر این باورند که مناسبت قدرت بر شیء آن است که اگر خواست آن فعل را انجام دهد و اگر نخواست انجام ندهد. هیچ حکیمی بر این باور نیست که اگر خداوند می‌خواست عالم را خلق نکند، نسبت به این امر عاجز

بود و یا اگر بخواهد عالم را نابود سازد، بر این کار قادر نیست. حکیمان معتقدند با توجه به جود و حکمت و فیاضیت حضرت حق این امکان به وقوع نمی‌رسد.

علاوه بر این، ضرورت موجودات مجعول، تابع ضرورت ازلی الهی است، زیرا در واقع، ضرورت آنها، مادام‌الافاضه و الجعل است نه فی حد نفسها و با قطع نظر از ارتباط با وجود تام الهی. بدین جهت ضرورت آنها، ضرورت دائمی ذاتی مادام‌الذات است، نه ضرورت ازلی ذاتی و ضرورت ذاتی موجود (مادام‌الجعل و الربط) با امکان ذاتی موجود ناسازگار نیست.

نکته دوم: ممکن است اشکال پیش گفته در مورد اختیار نیز مطرح شود و گفته شود که دوام فیض الهی با اختیار او سازگار نیست. در پاسخ می‌توان گفت ضرورت دوام فیض از سوی حضرت حق ضرورتی همراه با اضطرار نیست، بلکه ضرورتی فلسفی است که براساس قاعده «الوجوب بالاختیار لاینافی الاختیار» با اختیار فاعل ناسازگاری ندارد. فیضان حضرت حق که متضمن خیر کثیر است، به جهت علم تامل به نظام احسن، حکمت و اراده‌اش، همواره رخ می‌دهد و این امر با اختیار و اراده‌اش نسبت به دوام فیض ناسازگاری ندارد.

و اسپین تکت: تأثر ابن‌سینا از فرهنگ و متون دینی

بر آگاهان نسبت به حکمت مشایی، پوشیده نیست که بنیانگذار حکمت مشایی در جهان اسلام، یعنی فارابی (فارابی، ص ۲۳-۲۲) و بزرگ‌ترین شارح و نماینده حکمت مشایی در جهان اسلام، یعنی ابن‌سینا، در تقریر نظام فیض و همچنین در مجموع نظام فلسفی‌شان متأثر از قرآن و فرهنگ اسلامی‌اند. ما در این نوشتار، تنها درصدد کشف و اظهار آن بخش از آثار ابن‌سینا درباره نظام فیض هستیم که به صورت مستقیم متأثر از فرهنگ اسلامی است، یعنی برای تقریر نظام فیض از آیات قرآن یا احادیث یا واژه‌های به کار رفته در فرهنگ واژه‌های حکمت مشایی خالص یافت نشود، اما در متون دینی اسلامی به وفور استعمال گردد. در برخی آثار ابن‌سینا چنین شواهدی یافت می‌شود.

یکی از آثار ابن‌سینا درباره نظام فیض، که تأثر او از متون دینی در آن بسیار پررنگ است، رساله العرشیه است. او در این رساله آورده است که صادر اول یا عقل نخستین جوهر مجردی است که شرع مقدس اسلام گاهی از آن به نام عقل و گاهی به نام قلم یاد می‌کند و برای تأیید گفتارش به دو حدیث از پیامبر گرامی اسلام - اول ما خلق الله العقل و اول ما خلق الله القلم -

استناد می‌کند و سپس می‌افزاید که ما سوی الله شامل دو عالم است: یکی عالم امر یا عالم مجردات و دیگر عالم مادیات. فیضان هستی از سوی حضرت حق به سوی هر دو عالم به صورت علی‌الدوام استمرار می‌یابد. او برای تأیید این گفتار به آیه کریمه «و لن تجد لسنة الله تبديلاً و لن تجد لسنة الله تحويلاً» اشاره می‌کند (رسالة العرشیه، ص ۲۵۵).

شیخ از این شیوه نیز در رساله سؤال الشيخ ابی سعید من الشيخ الرئيس یا رساله سبب اجابة الدعاء و کیفیت الزیارة استفاده می‌کند. او در این رساله برای تبیین پیدایش کثرت در عالم هستی از مؤلفه علم بهره می‌گیرد و می‌گوید که حضرت حق به صورت علی‌الاطلاق در همه موجودات مؤثر است و نسبت به همه موجودات احاطه علمی دارد و هیچ ذره کوچکی در آسمان و زمین از علم الهی مخفی نمی‌ماند (همان، ص ۳۳۶-۳۳۷).

مشاهده می‌کنیم که شیخ برای اثبات احاطه علمی حضرت حق از آیه قرآن سود می‌جوید. او همچنین در این رساله از عقول به ملائکه مقرب الهی تعبیر می‌کند و می‌گوید که همه موجودات از او (حضرت حق) پدید آمدند. در مرحله بعد نوبت معرفت به جواهر هشت گانه مفارق از ماده - یعنی ملائکه مقرب الهی که حکما از آن به عقول فعال تعبیر می‌کنند - می‌رسد (همان، ص ۳۳۶).

او همچنین در این رساله از فلک اقصی یا فلک اول به «عرش» و از فلک مکوکب و پرستاره به «کرسی» و از عقل فعال به «روح الامین» ناموس اکبر و جبرئیل تعبیر می‌کند. ناگفته پیداست که همه این اصطلاحات در واقع مأخوذ از فرهنگ اسلامی هستند.

### نتیجه‌گیری

این سینا برخلاف تصور برخی نویسندگان، در کتب و رسائلش، مسئله چگونگی پیدایش کثیر از واحد را به صورت واحد تقریر نکرده، بلکه با کنکاش در آثار مختلفش می‌توان دیدگاه او را در این باره به چهار قسم تبیین کرد - تبیین مسئله براساس نظام ثلاثی با استفاده از مؤلفه تعقل؛ تبیین براساس نظام ثنایی با استفاده از مؤلفه تعقل؛ تبیین بر مبنای دو مؤلفه تعقل و علم - او به حق و به جد یادآور شده است که علم، تعقل و فاعلیت حضرت حق را نباید از سنخ علم، تعقل و فاعلیت مخلوقات پنداشت.

## توضیحات

۱. شیخ این رساله را بنا به درخواست برخی دوستدارانش نگاشته و در ابتدای این رساله دربارهٔ صعوبت و ثقلت بسیار زیاد اجرای این خواسته و توان سوز بودن آن، سخن گفته است. هدف اصلی شیخ از نگارش این رساله، ارائهٔ تعاریفی برای برخی اصطلاحات رایج در حکمت نظری بوده است.
۲. این رسالهٔ خطی در مجموع سه صفحه است و عنوان کامل آن که در اختیار نگارنده است چنین است: رسالهٔ العروس من کلام الشیخ الرئيس قدس الله روحه فی الالهی و سمی برسالة العرش ایضا نسخهٔ مورد استفادهٔ نگارنده، رسالهٔ ۷ از مجموعهٔ ۸۶۱ از سری کتب اهدایی دکتر مشکوة به دانشگاه تهران است. مجموعهٔ ۸۶۱، ۱۶ رساله دارد که همه به خط نسخ محمد بن حاجی نادعلی است.
۳. نام‌های دیگر این رساله، رسالهٔ سبب اجابة الدعاء و کیفیت الزیارة یا رسالهٔ ابی سعید الشیخ الرئيس فی معنی الزیارة و کیفیت تأثیرها می‌باشد. پرسش اصلی ابوسعید ابوالخیر دربارهٔ سبب استجاب دعا، کیفیت زیارت و تأثیر آن در ابدان و نفوس است. ابوسعید قبل از آغاز پرسش خویش از ابن سینا، با احترام فراوان از او یاد می‌کند و القاب بسیار زیادی که حاکی از تکریم فوق العادهٔ شخصیت اوست، دربارهٔ او به کار می‌برد. این رساله دارای نسخ متعددی است و این نسخ از حیث کمیت و کیفیت تا حدی با یکدیگر متفاوت هستند.
۴. شیخ این رساله را در پاسخ به پرسش از ابوعلی مسکویه می‌نگارد. ابن مسکویه از ابن سینا این پرسش را می‌پرسد که روح از کجا هبوط کرده، الآن در کجا و در چه قالبی است و چگونه قابل تصور است و در نهایت به کجا می‌رود؟
۵. همچنین تقریر برخی از شارحان آثارش (فخر رازی، ص ۵۳۰-۵۲۹؛ خواجه نصیرالدین طوسی، نقد المحصل، ص ۵۱۶-۵۰۹، ۴۵۴، ۳۳۸-۳۳۶؛ همو، مصارع المصارع، ص ۸۹-۸۷؛ همو، شرح الاشارات و التنبیها، ۲۶۷/۳-۲۷۲) تا حدی با تبیین شیخ متفاوت است.
۶. اقسام علت فاعلی عبارت‌اند از: فاعل بالطبع، فاعل بالقسر، فاعل بالجبر، فاعل بالرضا، فاعل بالقصد، فاعل بالعنایه، فاعل بالتجلی، فاعل بالتسخیر. ممکن است این پرسش مطرح

شود که چرا ابن سینا فقط دو قسم علت فاعلی را برای حضرت حق نفی کرد، در صورتی که تعداد اقسام قابل نفی از دیدگاه او بیشتر از دو قسم است. در پاسخ به این پرسش می‌توان گفت: دو قسم فاعلیت - فاعل بالرضا از سوی حکیمان اشرافی و فاعل بالتجلی از سوی ملاصدرا - بعد از ابن سینا مطرح شد، بنابراین نفی آن از سوی ابن سینا موضوعیتی نداشت، اما عدم ذکر دو قسم - فاعل بالقسر و فاعل بالجبر - از سوی ابن سینا چندان قابل دفاع نیست، جز اینکه همچون برخی محققان (مصباح یزدی، ص ۲۵۵-۲۵۴) مدعی شویم، بحث درباره استقصای اقسام علت فاعلی قبل از ملاصدرا مرسوم نبود، بدین جهت ابن سینا نسبت به این اقسام تظن نداشت.

۷. مراد از فاعل بالطبع (طبعی یا طبیعی) فاعلی است که اولاً به فعل خودش علم ندارد - مراد از علم در اینجا، علمی است که در فعل مؤثر و دخیل است - و ثانیاً فعل با طبیعت فاعل تلائم دارد و به اقتضای طبیعت فعل از فاعل صادر شده است. حکیمان یکی از مصادیق این قسم فاعل را نفس در مرتبه قوای طبیعی بدنی - در صورتی که از صحت و سلامت برخوردار باشد - می‌دانند.

۸. مراد از فاعل بالغرض (بالقصد) فاعلی است که دارای چند ویژگی ذیل است: اولاً، فعلش از روی علم از فاعل صادر شده است؛ ثانیاً، فاعل، فعل را با اراده خود انجام می‌دهد؛ ثالثاً، فاعل کارش را براساس قصد و انگیزه زاید بر ذات انجام می‌دهد. یکی از مصادیق این قسم فاعل، انسان نسبت به کارهای اختیاری‌اش است، متکلمان فاعلیت خداوند را نیز از این قسم می‌دانند (ملاصدرا، ج ۲، ص ۲۲۶-۲۲۰، سبزواری، ص ۱۲۳-۱۱۸؛ آملی، ص ۳۴۵-۳۵۰؛ طباطبایی، نه‌ایته الحکمه، ص ۱۷۵-۱۷۲ و بدایته الحکمه، ص ۹۵-۹۳؛ مصباح یزدی، ص ۲۵۵-۲۵۴).

#### منابع

- آشتیانی، میرزا مهدی، اساس التوحید، تهران، مولی، ۱۳۶۰.  
 آملی، محمدتقی، دررالفوائد، ج ۱، قم، مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، ۱۳۷۷ق.  
 ابن سینا، حسین بن عبدالله، التعلیقات، تحقیق الدكتور حسین مجید العییدی، بغداد، بیت الحکمه، ۲۰۰۲م.

- \_\_\_\_\_، المباحثات، تحقیق و تعلیق محسن بیدارفر، قم، بیدار، ۱۴۱۳ق، ۱۳۷۱.
- \_\_\_\_\_، الاشارات والتنبيهات، ج ۳، تهران، دفتر نشر کتاب، ۱۴۰۳ق.
- \_\_\_\_\_، رسالة الحدود، جزئی از رسائل الشيخ الرئيس ابی علی الحسین بن عبدالله بن سینا، قم، بیدار، ۱۴۰۰ق.
- \_\_\_\_\_، المبدأ والمعاد، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل با همکاری دانشگاه تهران، ۱۳۶۳.
- \_\_\_\_\_، رسالة العرشیه، جزئی از رسائل الشيخ الرئيس ابن علی الحسین بن عبدالله بن سینا، قم، بیدار، ۱۴۰۰ق.
- \_\_\_\_\_، تفسیر سورة العلق، جزئی از رسائل الشيخ الرئيس ابن علی الحسین بن عبدالله بن سینا، قم، بیدار، ۱۴۰۰ق.
- \_\_\_\_\_، تفسیر سورة التوحید، جزئی از رسائل الشيخ الرئيس ابن علی الحسین بن عبدالله بن سینا، قم، بیدار، ۱۴۰۰ق.
- \_\_\_\_\_، تفسیر سورة الناس، جزئی از رسائل الشيخ الرئيس ابن علی الحسین بن عبدالله بن سینا، قم، بیدار، ۱۴۰۰ق.
- \_\_\_\_\_، رسالة الكشف عن ماهية الصلوة، جزئی از رسائل الشيخ الرئيس ابن علی الحسین بن عبدالله بن سینا، قم، بیدار، ۱۴۰۰ق.
- \_\_\_\_\_، الشفاء، الالهيات، تحقیق حسن زاده آملی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۱۸ق / ۱۳۷۶ش.
- \_\_\_\_\_، رسالة سؤال الشيخ ابو سعید من الشيخ الرئيس با نام‌های سبب اجابة الدعاء و كيفية الزيارة و رسالة ابو سعید الى الشيخ الرئيس فی معنى الزيارة و كيفية تأثیرها، در مجموعه رسائل ابن سینا با تصحیح میکائیل بن یحی المهرس، لیدن، بریل، ۱۸۸۹م و نیز در مجموعه رسائل الشيخ الرئيس ابی علی الحسین بن عبدالله بن سینا، قم، بیدار، ۱۴۰۰ق چاپ شده و همچنین رساله فوق توسط ضیاء الدین دری ترجمه و همراه چند رساله دیگر توسط انتشارات کتابخانه قیام در سال ۱۳۲۶ش چاپ شده است.



- \_\_\_\_\_ ، رسالة العروس، نسخة خطی، رسالهٔ ۷ از مجموعهٔ ۸۶۱ از سری کتب اهدایی  
دکتر مشکوة به دانشگاه تهران.
- \_\_\_\_\_ ، رسالهٔ مسائل عن احوال الروح، الجواب لابن مسکویه، از مجموعهٔ ابن سینا با  
تصحیح ضیا اولکن، استانبول، ابراهیم فروز، ۱۹۵۳م.
- \_\_\_\_\_ ، رسالهٔ نیروزیه، در مجموعه‌ای تحت عنوان «تسع رسائل فی الحکمه و  
الطبیعیات» چاپ شد.
- \_\_\_\_\_ ، دانشنامهٔ علایی، الهیات، با مقدمه، حواشی و تصحیح دکتر محمد معین،  
چ ۲، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی و دانشگاه بوعلی سینا، ۱۳۸۲.
- \_\_\_\_\_ ، النجاة من الغرق فی بحر الضلالت، تصحیح و مقدمهٔ محمدتقی دانش‌پژوه،  
تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۴.
- \_\_\_\_\_ ، رسالهٔ اجوبه عن عشر مسائل، از مجموعه رسائل ابن سینا، تصحیح ضیا  
اولکن، ج ۲، استانبول، ابراهیم فروز، ۱۹۵۳م.
- حسن‌زاه آملی، حسن، دروس شرح اشارات و تنبیهات، نمط هشتم بهجه و سعاده، قم،  
مطبوعات دینی، ۱۳۸۲.
- ذیحی، محمد، فلسفهٔ مشاء، با تکیه برآهیم آراء ابن سینا، تهران، سمت، ۱۳۸۶.
- رحیمیان، سعید، فیض و فاعلیت وجودی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۱.
- فخر رازی، محمد بن عمر، المباحث المشرقیه، ج ۲، تحقیق محمد المعتصم بالله البغدادی،  
قاهره، دارالکتب العربی، ۱۴۱۰ق، ۱۹۹۰م.
- سبزواری، ملاحادی، شرح المنظومه، قم، انتشارات دارالعلم، بی تا.
- شیرازی (ملاصدرا)، صدرالدین محمد، الاسفار الاربعه، ج ۲ تا ۷، قم، مصطفوی، ۱۳۶۸.
- طباطبایی، محمدحسین، نهاییه الحکمه، قم، مؤسسهٔ النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسین،  
۱۳۶۲.
- \_\_\_\_\_ ، بدایة الحکمه، قم، نشر دانش اسلامی، ۱۴۰۴ق.
- طوسی، خواجه نصیر، نقد المحصل، چ ۲، بیروت، دارالاضواء، ۱۴۰۵ق / ۱۹۸۵م.

- \_\_\_\_\_، مصارع المصارع، قم، مكتبة آیت الله العظمی المرعشی النجفی، ۱۴۰۵ق.
- عزت بآلی، د. مرفت، الاتجاه الاشرافی فی فلسفه ابن سینا، بیروت، دارالجيل، ۱۴۱۴ق / ۱۹۹۴م.
- فارابی، کتاب السياسة المدنیة، بیروت، دار و مكتبة الهلال، ۱۹۹۶م.
- کارادوفو، البارون، ابن سینا، ترجمه عادل زعیتیر، چ ۲، انجمن آثار و مفاخر فرهنگي و دانشگاه بوعلی، ۱۳۸۲.
- لاهیجی، گوهر مراد، قم، اسلامیه، ۱۳۷۷.
- مصباح یزدی، تعلیقه علی نهایة الحکمه، قم، مؤسسه در راه حق، ۱۴۰۴ق.
- یثربی، یحیی، فلسفه مشاء، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۳.

## وجودشناسی و معرفت‌شناسی عقل نزد پروکلووس

دکتر محمد ایلخانی\*  
مزدک رجبی\*\*

### چکیده

در این مقاله معانی گوناگون و جایگاه وجودشناختی و معرفت‌شناختی عقل نزد پروکلووس (Proclus) (۴۸۵-۴۱۱م)، فیلسوف نوافلاطونی متأخر، مورد پژوهش قرار گرفته است. در اندیشه او، واقعیت، نظامی پیچیده از مراتب گوناگون است. نزد این فیلسوف همانند دیگر متفکران نوافلاطونی و برخلاف نظر ارسطو حقیقت واقعیتی عینی است و عقل علاوه بر جایگاه معرفت‌شناختی، کارکردی وجودشناختی دارد. نخست انواع عقل به لحاظ وجودی بررسی و سپس به نقش معرفتی هر یک از آنها پرداخته می‌شود. در ادامه جایگاه وجودی و معرفتی لوگوس به عنوان عقلی که نقش محوری دارد، تحلیل و تبیین خواهد شد. واژگان کلیدی: عقل (νοῦς)، عقل کلی (νοῦστα)، موناδ (μοναδ) عقل، لوگوس (λογος).

فلاسفه مسلمان با اندیشه پروکلووس که آن را به نام "ابرقلس" می‌شناختند، به طور مستقیم از طریق کتاب العلیل یا رساله فی خیر المحض، که ترجمه خلاصه رساله عناصر الاهیات او بود آشنا شدند؛ البته این رساله را به نام ارسطو می‌شناختند. پروکلووس از طریق ذکر آراء و نقل قول‌های گوناگون نیز در تاریخ فلسفه اسلامی به عنوان یکی از مهم‌ترین فلاسفه یونان مدنظر و تأثیرگذار بوده است.

یکی از مسائل اساسی در فلسفه یونان تبیین رابطه وحدت با کثرت در عالم است.<sup>۱</sup> در این ارتباط عقل جایگاه برجسته‌ای دارد. هراکلیتوس، لوگوس (λογος) را به عنوان عقلی که قانون و نظم عالم است و آناکساگوراس، نوس (νους) را به عنوان عقلی که به نظم عالم پرداخت مطرح کرد. در واقع، نزد هر دو متفکر، عقل به عنوان یک واقعیت عینی در عین ایجاد وحدت، کثرت را نیز در عالم نظم می‌بخشد و قانونمندی بین ثبات و وحدت را از یک طرف و تغییر و کثرت را از طرف دیگر پدید می‌آورد.<sup>۲</sup> این دو ویژگی لوگوس و نوس در فلسفه‌های یونانی و رومی حفظ گردید؛ البته افلاطون و ارسطو علاوه بر اینکه بر نقش عقل به عنوان قانون و ناظم عالم تأکید کردند به جنبه معرفت‌شناختی آن به ویژه در انسان نیز نظر داشتند، اما برجستگی عقل را می‌توان در فلسفه‌های افلاطونی میانه مشاهده کرد، که لوگوس و نوس را همراه با موجود (το ον)، صانع (δημιουργος) و جوهر - ذات (ουσια) در اقنوم (ηποστασις) دوم از اقانیم سه‌گانه احد، عقل و نفس عالم قرار دادند. عقل به عنوان یک اقنوم، عامل کثرت پس از احد است.<sup>۳</sup> افلوپین (قرن سوم میلادی) نیز طرح افلاطونیان میانه را پی گرفت و اقانیم سه‌گانه را مطرح کرد و در وجودشناسی صدوری خود سریان کثرت را از واحد تبیین نمود و سیر صعودی را نیز از کثرت به وحدت در نظر گرفت.

برای پروکلوس نیز مانند افلاطونیان میانه و نوافلاطونیان دیگر، واقعیت متشکل از سلسله‌مراتب طولی است که از وحدت محض به کثرت منتهی می‌شود. این سلسله مراتب عبارت است از: احد (το εν)، واحدها (εναδ)، موجود (το ον)، حیات (ζωη)، عقل (νους)، نفس (ψυχη)، طبیعت (φυσικς) و ماده (σωμα) (Proclus, *The Elements of Theology*, pp.150-157). البته او تعداد اقنوم‌ها را افزایش داد و هر مرتبه را یک اقنوم (μοναδ) نامید که دارای کثرت طولی و عرضی است؛ بدین ترتیب که نخستین عضو هر اقنوم مونا د آن است. مونا د ذاتاً بهره‌مند نشده و عضو متعال و نمونه‌اعلای آن است. از مونا د هر اقنوم اعضای دیگر آن به واسطه بهره‌مندی صادر می‌شوند. نزد پروکلوس همانند افلوپین دو قوس نزولی و صعودی مشاهده می‌شود. حرکت از وحدت به کثرت نزولی است و دوجنبه وجودشناختی و معرفت‌شناختی دارد، ولی جنبه وجودشناختی آن برجسته‌تر است. حرکت صعودی از کثرت به وحدت است که جنبه معرفت‌شناختی آن برجسته‌تر است. جنبه وجودشناختی این سیر در جدایی نفس

از جسم، پیوستن آن به عقل و اتحادش با احد مشاهده می‌شود؛ در واقع سیر صعودی، حرکتی معرفتی همراه با نوعی اتحاد وجودی و بازگشت عقل به مبدأ خود است.

### وجودشناسی عقل

#### انواع عقل

نزد پروکلس عقل<sup>۴</sup> به عنوان علت مراتب پایین‌تر از خود همه چیز را دربردارد (*Ibid.*, Proposition 173, pp. 150-153). این قانون به قانونی فراگیرتر بازمی‌گردد (*Ibid.*, pp. 30-31) که بنا بر آن هر علتی شامل معلول یا معلول‌های خود است. خود این قانون نیز به یک قانون فراگیرتر اشاره دارد که ام‌القوانین وجودشناسی پروکلس است: همه چیز در همه چیز هست (*Ibid.*, Proposition 1, pp. 2-3)، اما در عین حال، هر عقل نیز به سبب بهره‌مندی از عقول بالاتر آنان را به نوعی در خود دارد. در واقع معلول فعلیت چیزی است که بالقوه در علت است؛ بدین ترتیب می‌توان گفت که در مجموع همه عقول از آن جهت که عقل‌اند یکی هستند (*Ibid.*, pp. 150-153) و همه کثرات در نهایت در وحدت محض یعنی احد قرار دارند.

سلسله مراتب عقل از نظر پروکلس چنین است:

۱. موناذ عقل (عقل نخستین)؛

۲. عقل کلی؛

۳. مثل (صور معقول، کلیات مجرد)؛

۴. لوگوس؛<sup>۵</sup>

۵. عقول فردی انسان‌ها.

با نظر به سلسله مراتب عقول، تقسیم‌بندی دیگری نیز می‌توان از لحاظ وجودشناختی ارائه کرد:

۱. عقل بهره‌مند نشده: بهره‌مند نشدن عین ذات اوست و همه متعلقات خود را به نحو بسیط می‌شناسد. این عقل، موناذ عقل یا عقل نخستین یا عقل فی‌نفسه است.

۲. عقول بهره‌مند شده: این عقول، پایین‌تر از عقل بهره‌مند نشده هستند و متعلقات آن را می‌شناسند، ولی علاوه بر آن هر یک متعلقات خود را نیز از جهت یا جنبه‌ای خاص می‌شناسد (*Ibid.*, Proposition 170, pp. 148-149). از این عقول می‌توان به عنوان لوگوس، مثل و عقل کلی را نام برد. لوگوس در سلسله مراتب واقعیت پایین‌تر از عقل کلی و مثل قرار دارد و از

آنان بهره‌مند است. با توجه به اینکه مثل در عقل کلی هستند، لوگوس با اتحاد با عقل کلی با مثل نیز متحد می‌شود؛ بدین ترتیب، مثل به درون لوگوس راه می‌یابد (Id., In )  
*Platonis Timaeum Commentaria*, P.246

نزد پروکلوس وجود عقل با تعقل او یکی است. (Id., *The Elements of Theology*, op.cit., Proposition 174, pp.152-153)؛ در واقع وجود او عین تعقلش است، و از سوی دیگر فعل آفریننده او نیز همان تعقلش است. به عبارت دیگر وجود، تعقل و آفرینش در عقل یکی است. از این رو، لوگوس با شناخت خود، موضوعات یا متعلقات شناخت خود را می‌آفریند. او با شناخت مثل به روگرفت آنها یا محسوسات نیز پی می‌برد. البته لوگوس چون در رتبه‌ای فراتر از محسوسات است آنها را در زمان نمی‌شناسد و خارج از آن آنها را ایجاد می‌کند. بدین ترتیب شناخت اقنوم عقل از محسوسات از طریق لوگوس و به واسطه حضور مثل آنها در لوگوس است.

با اینکه رابطه عقول بر اساس صدور است و صدور نیز از کلی به جزئی است، ولی در نظام فلسفی پروکلوس هر عقل یک کل واحد است و رابطه عقول با یکدیگر رابطه یک کل با کل دیگر است. این امر حتی درباره عقول فردی انسان‌ها نیز صادق است و رابطه آنها با عقل کلی رابطه کل با کل است.

#### عقول و رابطه آنها با ایزدان

پروکلوس موضوع صُنع در عقل و در عالم را با تفسیری رمزی از اسطوره یونان توضیح می‌دهد. او همراه با جهان‌بینی تعدد ایزدان (polytheism) در یونان و روم عقول را همان ایزدان اسطوره‌های یونان در نظر می‌گیرد و در نظر دارد که بین فلسفه و اسطوره هماهنگی برقرار کند. بدین ترتیب در ارتباط با نسبت ایزدان با عقول او از پنج نوع ایزد سخن می‌گوید:

۱. ایزدان - پدر، که منشأ وجود اقنوم وجود و علت کل جهان و موجودات جاویدان هستند؛

۲. ایزدان - صانع، که منشأ فعلیت اقنوم وجود و علت موجودات زمانمند و مکانمند هستند؛

۳. ایزدان - پدر - صانع، منشأ وجود اقنوم عقل هستند؛

۴. ایزدان - صانع - پدر، که منشأ فعلیت اقنوم عقل هستند؛

۵. ایزدان خالص ( $\alpha\chi\rho\alpha\nu\tau\omicron\iota\ \theta\epsilon\omicron\iota$ )، که مجموعه ایزدان محافظ هستند- (Ibid., pp. 253,318)

(324). این ایزدان محافظت و نگهداری از اقنوم عقل را به عهده دارند.

در این بین، عقول بهره‌مند شده یا ایزد هستند یا در پیوند با ایزدان اند (Ibid., pp. 158-159). عقل کلی نیز که از عقول بهره‌مند شده است ایزد است، اما لوگوس به عنوان فعلیت عقلانی محض (νοούματα) ایزد نیست، ولی در پیوند با ایزدان است. لوگوس صفت فعلیت محض خود را از موناذ عقل دریافت می‌کند، درحالی‌که عقولی که ایزد هستند الوهیت خود را به واسطه بهره‌مندی از واحدها صاحب می‌شوند (Ibid., pp. 159-161).

همان‌طور که ذکر شد، واحدها در رتبه پایین‌تر از احد هستند و از حد و بی‌حدی احد صادر می‌شوند. واحدها ریشه و مبنای وحدت هر موجودند. فراتر از اقوم عقل اقایم احد، واحدها، موجود و حیات قرار دارند. نظر به اینکه اقوم عقل بهره‌مند از این اقایم است وحدت، موجود و حیات نیز در آن مشاهده می‌شود. علاوه بر این سه واقعیت، فعلیت نیز در اقوم عقل هست. در واقع کثرت در این اقوم به واسطه موجود، حیات و فعلیت است و وحدت آن همان موناذ عقل است. در اینجا به سبب محدودیت حجم مقاله فقط به بررسی نخستین گروه از ایزدان یعنی ایزد-پدر می‌پردازیم.

نخستین ایزد - پدر، کرونوس (Κρόνος) پسر ایزد آسمان، اورانوس، است که پدر نیز خوانده می‌شود (θεός πατήρ). او فرمانروا و محیط بر مرتبه وجود عقل است (Ibid., pp. 256-265).

در وجود عقل نیز تکثر موجود، حیات و فعلیت یافت می‌شود و هریک نیز ایزدی را نمایندگی می‌نماید. ایزدان پایین‌تر از کرونوس اداره و سرپرستی اقایم پایین‌تر از اقوم عقل همانند نفس، طبیعت و همین‌طور اجرام سماوی را به عهده دارند.

دومین ایزد-پدر (θεός πατήρ) در مرتبه اقوم عقل حیات عقل است و پروکلوس آن را رئا می‌داند (Ibid., pp. 265-268). این ایزد با اینکه در میان ایزد-پدرهاست، اما مؤنث است. این ایزد بانو بنابر اسطوره یونان خواهر و همسر کرونوس و مادر زئوس است؛ او حیات-نیروی درونی است که اقوم عقل را به عنوان یک کل با حیات علی و بیرونی عقل که منبع و سرچشمه (πηγή) حیات و حرکت در اقوم نفس است گره می‌زند.<sup>۶</sup>

حیات عقل هفت مرتبه دارد: اولین مرتبه آن یک موناذ است که به کرونوس پیوسته است. در مراتب بعدی به صورت دو سه گانه است. سه گانه نخست به دیمتر و تیتان‌ها تعلق دارد. دیمتر خواهر زئوس و دیگر فرزند رئا و کرونوس است. سه گانه دوم به زئوس متعلق است.

سومین ایزد - پدر اقوم عقل، فعلیت عقل است و پروکلوس آن را زئوس نامیده است (Id., *Platonic Theology*, V., *op.cit.*, pp. 268-318). زئوس به عنوان عقل صنعتگر (δημιουργικός νοός) از دیگر عقول متمایز است. او نزد پروکلوس جایگاه دمیورگوس یا صانع افلاطون را دارد و عقل فاعل و موجد است. در این مرتبه از عقل یعنی فعلیت عقل همه صفات جهان مادی که به عنوان علت در وجود عقل و حیات عقل به صورت بالقوه و متحد با هم حضور دارند، بالفعل می‌شوند؛ چرا که در مرتبه فعلیت برای نخستین بار تمایز میان این‌همانی (ταυτοτης) و غیریت (ετεροτης) ظاهر می‌گردد.

زئوس به عنوان فعلیت عقل و صانع جهان ممکن نیست که در اقامیم موجود و حیات باشد، چرا که صانع جهان علت نخستین جهان نیست بلکه تنها ناظم آن است. صانع حتی در وجود و حیات عقل نیز نیست و تنها در فعلیت عقل می‌توان او را یافت (Ibid., pp. 269-270). زئوس منشأ عدالت (δικη) و علت قضاوت (χριστις) نیز هست.<sup>۷</sup> زئوس فرمانروا و پادشاه کل جهان و ایزد ایزدان نیز هست.<sup>۸</sup> از نظر پروکلوس صفات زئوس تنها به صانع جهان متصف می‌شود؛ بنابراین زئوس می‌باید همان صانع جهان باشد (Ibid., *op.cit.*, V, pp. 269-270, 290-304). او به عنوان یک موجود الهی، واحد و خیری است که افلاطون در رساله‌های پارمنیدس و جمهوری درباره آن بحث کرده بود (Ibid., pp. 273-280-pp.288-290). در ضمن پروکلوس او را پدر و مولد (πατηρ και ποιητης) جهان نیز خطاب می‌کند (Ibid., pp. 276-280). نزد پروکلوس مفهوم مولد (ποιητες) با مفهوم صنعتگر (δημιουργικός) تفاوت دارد. مفهوم صنعتگر شمول بیشتری از مفهوم مولد دارد. صنع و صنعت ویژگی و صفت دمیورگوس است. دمیورگوس جهان را بر اساس مثل می‌آفریند و علت فاعلی جهان است؛ در واقع او جهان را از توده‌ای بی‌نظم می‌سازد. در حالی که مفهوم مولد صفتی است که به انسان هم نسبت داده می‌شود. انسان فاقد صفت صنعت در معنایی است که دمیورگوس است. نزد پروکلوس تولید مرتبه خفیف‌تر و ضعیف‌تری نسبت به صنعت است.

علاوه بر ویژگی‌هایی که پیشتر ذکر شد، صانع دارای صفتی است که پروکلوس از آن با عنوان حیات زئوسی (δία ζωη) یاد می‌کند (Ibid., pp. 281,283). این حیات، نیرویی بیرونی یا خارجی است که به وسیله آن عقل صانع مصنوعات (δημιουργια) خود را ایجاد می‌کند. به نظر پروکلوس این اساطیر اشاره به این مفهوم دارند که بین موجودات این جهان و صفاتشان در عالم



مثل شباهت وجود دارد. در واقع ایزدان نیز همانند دیگر موجودات نمونه خود را در اقنوم عقل دارند. همچنین مشاهده می‌شود در حالی که افلاطون از ایزدان به عنوان موجودات ایجاد شده در طبیعت سخن می‌گوید، پروکلوس آنها را در مرتبه عقل متعالی قرار می‌دهد. او همچنین برخلاف اسطوره‌های یونان و افلاطون که شناخت ایزدان را در کسب سعادت دخیل نمی‌دانستند و اتصال و اتحاد با آنها را مد نظر قرار نمی‌دادند، معتقد است که لوگوس به عنوان فعل محض عقل به ایزدان متصل است. انسان‌ها با اشتغال به فلسفه به لوگوس رسیده و به ایزدان می‌پیوندند و به شناخت مثل نائل می‌گردند و از این راه جوهر و ذات معقول جهان را می‌شناسند. بالارفتن از سلسله‌مراتب واقعیت از راه فلسفه و با کمک لوگوس وحدت وجودشناسی و معرفت‌شناسی نظام فلسفی پروکلوس را آشکار می‌سازد.

### معرفت‌شناسی عقل

#### انواع تعقل

می‌توان شش گونه ادراک یا به تعبیر پروکلوس تعقل<sup>۹</sup> را در فلسفه او یافت: تخیل، استدلال، تعقل عقول فردی، شهود، شهود بر مبنای لوگوس، تعقل عقل کلی و تعقل موناخ اقنوم عقل. پروکلوس از ادراک حسی نام نمی‌برد، چون معتقد است که ادراک حسی تعقل نیست و به درون اشیا راه نمی‌یابد.

۱. ادراک تخیلی (φανταστική νοησις) که ارسطو آن را نوعی معرفت یا تعقل دانسته است (Aristotle, De Anima, Γ 10, 433 A 9-12)، از نظر پروکلوس تعقل حقیقی نیست. او آن را به سبب اینکه اشیا را با کمک تصاویر یا اشکال آنها می‌شناساند، تخیل یا عقل منفعل می‌نامد. در واقع تخیل در شناخت موجودات به درون (ενδον) آنها راه می‌یابد. نظر به اینکه قوه تخیل قادر به درک صورت نوعیه نیست نمی‌توان با آن به شناخت موجود حقیقی نائل گردید.

۲. تعقل استدلالی (μετα δατική): این گونه از تعقل مربوط به بخش عقلانی نفس انسان است، که از اقنوم نفس نشأت می‌گیرد. اقنوم نفس صادر از اقنوم عقل است و در نتیجه قابلیت تعقل را به نفس انسان اهدا می‌نماید. از آنجا که ذات نفس تحرک و حیات است به نظر پروکلوس تعقل نفس زمانمند است، درحالی‌که عقل فراتر از زمان و در سرمدیت تعقل می‌کند.<sup>۱۰</sup>

۳. تعقل عقول فردی انسان‌ها (τῶν μεριχῶν νοῶν): هر عقل فردی مثال ویژه خود را دارد و در صفات خود از آن مثال بهره‌مند است. او به کمک هر یک از صفات خود نه تنها با مثل رابطه برقرار می‌کند، بلکه کل عالم مثل را نیز به یکباره درک می‌کند. از سوی دیگر، هر عقل فردی از هر سه نوع دیگر عقول یعنی عقل کلی، لوگوس و مثل، صفات متفاوتی را به نحوی جزئی (μεριχῶς) بهره‌مند می‌شود.

۴. شهود بر مبنای لوگوس: در تعقل عقول فردی دوگانگی بین مثل و عقل فردی انسان باقی می‌ماند، اما در شهود بر مبنای لوگوس اتحادی بین عقل انسان و موناذ عقل از طریق لوگوس انجام می‌پذیرد. این تعقل، فعلیت صرف عقل (νοερα νοησις) یا عقل صرف (αυτο νοησις) است. در این فعلیت، عقل انسان تبدیل به لوگوس می‌شود و از طریق عقل کلی با موناذ عقل متحد می‌گردد (Ibid., pp158-159).

۵. تعقل عقل کلی (νοητα): این مرتبه فراتر از عقل انسان است و به اقنوم عقل بدون ارتباط با اقلانیم پایین‌تر مربوط می‌شود. این تعقل، عقل کلی را با موناذ عقل متحد می‌سازد. صفات این تعقل، نیرو و حیات است. عقل کلی از موناذ عقل پُر شده و موناذ عقل همه ذات او را دربرمی‌گیرد.

۶. تعقل موناذ اقنوم عقل: این تعقل، تعقل فی‌نفسه (νοητη νοησις) مربوط به عقل فی‌نفسه (νοησις η νοητη) یا موناذ عقل است. به عبارت دیگر موناذ عقل به خود می‌اندیشد. در موناذ عقل جوهریت (ουσιωδης) عین عقل است و هیچ غیریتی در این موناذ نیست (Id., The Elements of Theology, op. cit., Proposition 166, pp.144-145). این تعقل بسیط‌ترین شکل تعقل است.

حال کدام یک از انواع تعقل نزد پروکلووس می‌تواند به شناخت مثل یا حقیقت دست یابد؟ به باور او ادراک تخیلی به سبب اینکه مربوط به اشکال محسوس است و توانایی معرفت عقلانی را ندارد، از حوزه شناخت مثل خارج است. تعقل استدلالی نیز قادر به معرفت به مثل نیست، زیرا فاقد معرفت به کلیات است (το γαρ αθροον ουχ εχει). نفس عاقله هم از این حوزه معرفتی خارج است؛ به سبب اینکه رابطه‌ای بسیار ناچیز با مثل (το τοις αιωνι οις συστοι κον) دارد و تنها می‌تواند اشیای جزئی را به نحو زمانمند بشناسد. عقل فردی انسان‌ها نیز به طور مستقل قادر

به شناخت مثل نیست، چون با عقل کلی ارتباط ندارد و تعقل آن در حوزه جهان غیر متعالی باقی می ماند.

عقل کلی و موناخ اقوم عقل نیز به سبب فراتر بودن از مثل، شناختی از آن ندارند. شناخت مثل از اتحاد لوگوس با عقل کلی (του μεριχου νους) به دست می آید. البته شایان ذکر است که شناخت لوگوس از عالم مثل، مستمر و دائمی نیست و تنها می تواند گاهی آن را بشناسد. پروکلوس در این باب چنین می نویسد:

به راستی عقل کلی بی واسطه فراتر از ذات ما جای دارد. او ذات ما را رشد می دهد، بالا می برد و کمال می بخشد. او تا آنجا ما را ارتقا می بخشد یا به خود بازمی گرداند، که ما به یاری و از راه فلسفه تطهیر شویم و بتوانیم به یاری موناخ عقل، عقل [فردی] خود را با نیروی عقل کلی (νοεραν δυναμιν) متحد سازیم. این گونه نیست که عقل کلی یک عقل باشد و به عقول فردی تقسیم شده باشد؛ عقول فردی بخش هایی از عقل کلی نیستند، به نحوی که از آن بهره مند شده باشند، بلکه از طریق نفوس فرشتگان است که نفوس فردی ما به عقل کلی و واحد می پیوندند. نفوس فرشتگان و دایمون ها (δαιμον) پیوسته به واسطه عقل کلی فعلیت دارند، و به جهت رابطه با نفوس فرشتگان و دایمون هاست که نفوس فردی ما از نور عقل کلی بارها و بارها پیوسته بهره مند می شود (Ibid., P. 245).

هنگام تعقل در باب امور کلی، لوگوس با کمک عقل کلی به واسطه "نور عقلانی" (του νοερου φωτος) در ما ظهور می کند. در این هنگام، عقل فردی انسان از عقل کلی بهره مند می شود. در این روند معرفت شناختی، فرشتگان و دایمون ها به عنوان علل معده حضور دارند؛ بدین ترتیب انسان در این مرتبه از ادراک بهره مند از عقل کلی مملو شده و لوگوس در او به فعلیت می رسد (Ibid., P. 245). باید خاطر نشان کرد که در روند معرفت شناختی، لوگوس مستقلاً فعلیت دارد. فعلیت آن از اتحاد با نفس یا عقل انسان شکل می پذیرد؛ بدین ترتیب اتحاد لوگوس با انسان در دو مرتبه انجام می گیرد: مرتبه نفس و مرتبه عقل. انسان از طریق اتحاد نفس با لوگوس، معرفت استدلالی کسب می کند و به واسطه اتحاد عقل با آن به معرفت شهودی (νοησις) دست می یابد. در تعقل شهودی همه متعلقات معرفت یکباره و به گونه ای بسیط (νοησις) شناخته می شود. این شناخت زمانمند نیست (Ibid., P. 246).

باید خاطر نشان کرد که لوگوس نزد پروکلوس دارای دو وجه است: از لحاظ وجود شناختی، واقعیتی جوهری و وجودی بین سایر عقول دارد، اما در روند معرفت

شناختی به حالت متعالی عقل انسان در شناخت عالم مثل یا حقیقت تبدیل می‌شود. نزد پروکلس می‌توان از مفهوم جدیدی به نام عقل جزئی - لوگوس - عقل کلی سخن گفت. در واقع لوگوس، حالت یا وضعیت عقل انسان در اتحاد با عقل کلی است.

همان‌طور که مشاهده شد فعل شناخت لوگوس با نوعی فعل ایجاد توأم است. در واقع لوگوس با تعقل، همزمان، متعلقات خود را می‌آفریند و رابطه‌ای بی‌واسطه با آنها برقرار می‌کند. در ضمن او با شناخت مثل به روگرفت آنها یا محسوسات نیز پی می‌برد؛ بدین ترتیب او محسوسات را هم می‌آفریند. همان‌طور که ذکر شد لوگوس، محسوسات را به طور زمانمند نمی‌شناسد، چرا که او مرتبه بالاتر از آنهاست و به عنوان علت آنها را در خود دارد. به این ترتیب لوگوس شناختی شهودی به محسوسات دارد. معنای شناخت شهودی از بنیانی وجود شناختی سرچشمه می‌گیرد. از آنجا که شناخت شهودی حضور بی‌واسطه مدرک نزد مدرک است، مفارقتی میان لوگوس و محسوسات نیست، چرا که او علت محسوسات یعنی مثل را در خود دارد.

همان‌طور که ذکر شد شناخت استدلالی ( $\delta\iota\alpha\nu\omicron\iota\alpha$ ) از همراهی لوگوس و نفس پدید می‌آید. نفس، محسوسات را به نحو زمانمند می‌شناسد و پروکلس بر خلاف ارسطو معتقد است که استدلال در ارتباط با زمان است و از توالی مقدمات در زمان و استنتاج از آنها شکل می‌گیرد، اما این ویژگی نفس از کدام واقعیت وجود شناختی سرچشمه می‌گیرد؟ همه عقول سرمدی هستند. نخستین واقعیاتی که از اقوم عقل بهره‌مند می‌شوند در وجود و فعل خود، عقلانی، *Ibid.*, (op.cit., Proposition 175, pp. 152-153) و سرمدی هستند. فعلیت آنها زمانمند نیست؛ بنابراین نفس که افعال خود را به نحو زمانمند انجام می‌دهد، بی‌واسطه از اقوم عقل بهره‌مند نشده است؛ از این رو ممکن نیست نفس، معرفت ویژه عقل را دارا باشد.

عقول همه صور ( $\epsilon\tau\delta\omicron\nu\nu$ ) معقول یا مثل را در خود دارند. در سلسله مراتب واقعیت، عقول بالاتر، صور را به گونه‌ای فراگیر در خود دارند و عقول پایین‌تر همان صور را به گونه‌ای جزئی در بر می‌گیرند (*Ibid.*, Proposition 177, pp.156-157)؛ عقول پایین‌تر تفصیل بیشتری به صور می‌دهند و از این راه آنها را جزئی‌تر می‌سازند، ولی عقول بالاتر صور را به گونه‌ای بسیط‌تر می‌شناسند. اجمال و تفصیل میان معرفت عقول بالاتر و عقول پایین‌تر تفاوتی معرفت شناختی پدید می‌آورد که ریشه در وجودشناسی عقول دارد.

بنا بر واقعیت وجودشناختی، لوگوس همهٔ مثل را مانند عقل کلی می‌شناسد، ولی شناخت او از آنها به کلیت ادراک عقل کلی نیست؛ او آنها را گسترش داده است و با ویژگی‌های جزئی بیشتری درک می‌کند. لوگوس شناخت شهودی خود را از عقل کلی می‌گیرد، با این تفاوت که شناخت شهودی او در قیاس با شناخت شهودی عقل کلی اجمال کمتری دارد. لوگوس با شناختی جزئی‌تر به صور کلی یا مثل، با صور محسوس رابطهٔ نزدیک‌تری پیدا می‌کند و به جزئیات جهان محسوس معرفت دارد، اما شناخت او از عالم محسوس مستقیم نیست، بلکه از طریق عقل فردی انسان صورت می‌پذیرد. بدین گونه در قیاس با عقل کلی نزدیکی بیشتری با عالم محسوس دارد. لوگوس واسطه‌ای میان عقل کلی و نفس است.

#### تعریف و انواع لوگوس

افلاطون، لوگوس را به سه معنی به کار برده است (Plato, *Theaetetus*, 189-190):

۱. بیان یک اندیشه به وسیلهٔ واژگان؛
  ۲. اتحاد عناصری (στοιχειων) که یک شیء را می‌سازند؛
  ۳. مفاهیمی که بر صفات گوناگون یک موضوع دلالت می‌کنند.
- پروکلوس افزون بر معانی فوق، معانی دیگری نیز در ارتباط با انسان برای لوگوس ذکر کرده است (In *Platonis Timaeum Commentaria*, op.cit., I, pp. 246-247):

۱. معنای ظنی (δοξαστικός)؛
  ۲. معنای استدلالی یا علمی (επιστημονικός)؛
  ۳. معنای شهودی (νοερός).
- این سه معنی بدان جهت است که در انسان سه نوع لوگوس به معنای سه نوع تعقل وجود دارد:

۱. ظن؛
  ۲. تعقل استدلالی که بنیاد شناخت علمی (επιστημη) است؛
  ۳. تعقل شهودی که همان تعقل بسیط است.
- البته معنای اصلی لوگوس همان عقل شهودی است؛ ولی می‌توان گفت که لوگوس سه نوع تجلی در انسان دارد:

۱. ظن یا گمان که پایین‌تر از عقل است؛
۲. عقل استدلالی یا علمی که نمی‌تواند با عقل کلی رابطه‌ای غیرمانمند داشته باشد؛

۳. عقل شهودی که از ارتباط لوگوس با عقل کلی به وجود می‌آید و اشیای مادی را به نحوی غیرزمانمند می‌شناسد.

البته پروکلوس یادآور می‌شود که عقل استدلالی هم مثل را به نحو زمانمند می‌شناسد (Plato, *Republic*, VI, 511 D 8- E1). تنها لوگوس در معنای سوم تعقل حقیقی است و عقل استدلالی یا علمی که واسطهٔ میان مثل و ظن است تعقل حقیقی نیست. پیشتر مشاهده شد که تعقل استدلالی به سبب حضور نفس عالم در نفس یا عقل انسان است، اما باید خاطر نشان کرد که حضور نفس عالم در انسان همراه با حضور لوگوس است، زیرا لوگوس به عنوان علت نفس عالم، در انسان است و به همین دلیل پروکلوس از حضور لوگوس نه تنها در استدلال بلکه در ظن نیز سخن می‌گوید.

افلاطون (Plato, *Timaeus*, 37 A 5ss) لوگوس را همان تعقل می‌داند و هنگامی که لوگوس انسان به مثل می‌اندیشد معرفت حقیقی در او ایجاد می‌شود، ولی پروکلوس و سایر نوافلاطونیان برخلاف افلاطون تعقل را به معرفت استدلالی منحصر نمی‌کنند (In *Platonis Timaeum Commentaria*, op.cit., I, pp. 246-247). برای آنها معرفت حقیقی از معرفت استدلالی متعالی‌تر و بسیط‌تر است، زیرا معرفت استدلالی موضوعات گوناگون را با کمک مفاهیم می‌شناسد، ولی تعقل حقیقی صرفاً با شهودی بی واسطه و یکباره بدون رجوع به مفاهیم رخ می‌دهد. همان‌طور که ذکر شد در اقوم دوم یعنی عقل، مثل نیز نوعی عقل می‌باشند که از لوگوس برتراند. اتحاد لوگوس با عقل کلی به نحوی است که او همزمان دارای فعلیتی واحد و دوگانه است؛ همان‌گونه که مثل همزمان دارای وحدت و کثرت هستند؛ آنها به دلیل اینکه عقلند یک واحدند، ولی در عین حال به سبب اینکه هر یک مثالی جداگانه هستند دارای کثرت نیز می‌باشند. لوگوس نیز از جهت اینکه در درون خود مثل را دارد، هنگامی که به خود می‌اندیشد، با همان فعلیت به مثل می‌اندیشد، اما از جهت دیگر چون مثل در عقل کلی، هستند لوگوس فعل دیگری نیز انجام می‌دهد: اتحاد با عقل کلی و ادراک مثل از طریق این اتحاد.

مسئلهٔ بنیادی جهان‌شناسی پروکلوس، دوگانگی میان موجود حقیقی، که همواره هست، و موجودات در حال شدن است. او در نظر دارد تا نشان دهد که چگونه می‌توان موجود حقیقی را شناخت. برای او تنها لوگوس با فرا رفتن از ظن، تخیل و تعقل استدلالی، می‌تواند از طریق اتحاد با عقل کلی و مثل، موجود حقیقی را بشناسد. لوگوس در وحدت با مثل و عقل کلی،

جوهر و ذات اشیا را شهود می‌کند، چرا که جوهر و ذات واقعی هر شیء در مثال آن شیء نهفته است. همان‌طور که قبلاً ذکر شد نزد پروکلووس همانند دیگر نوافلاطونیان قوس صعود در مراتب واقعیت، عملی معرفت‌شناسانه و همزمان وجودشناسانه است؛ در نتیجه عمل معرفت‌شناختی لوگوس، فعلی وجودشناختی نیز هست، که به واسطه آن اتحاد میان لوگوس و مثال هر شیء رخ می‌دهد.

بدین ترتیب می‌توان مشاهده کرد که در فلسفه پروکلووس احساس نه توانایی شناخت ذوات اشیا را دارد و نه می‌تواند علل آنها را بشناسد، اما ظن (δοξη) با بهره‌گیری از مفاهیم محسوس (τους των αισθητων λογους) به نوعی ذوات اشیا را می‌شناسد، ولی ناتوان از معرفت به علل اشیاست. افلاطون مطرح کرده است که عقل استدلالی می‌تواند ذوات و علل اشیا را بشناسد (Plato, *Theaetetus*, 186 C 7-D5)، و ظن میان عقل استدلالی (διανοια) و حواس (αισθητων) جای دارد. معرفت علمی از عقل استدلالی سرچشمه می‌گیرد و می‌تواند ذوات و علل چیزها را تنها از طریق استدلال بشناسد، ولی ظن چنین توانی ندارد، اما پروکلووس تعقل شهودی را فراتر از عقل استدلالی می‌داند و به نظر او تعقل شهودی تنها تعقلی است که می‌تواند ذوات و علل اشیا را جدای از زمان بشناسد (In *Platonis Timaeum Commentaria*, op.cit., I, p. 248).

در واقع برای پروکلووس دو گونه معرفت وجود دارد: معرفت استدلالی و معرفت شهودی. معرفت استدلالی، انسان را در ارتباط با عالم واقع قرار می‌دهد و او از طریق عالم واقع کسب علم می‌کند. در این طریق، تأثیر معرفت‌شناسی افلاطون و ارسطو بر وی مشاهده می‌شود. معرفت شهودی از طریق اشراق و ارتباط لوگوس با عقل انسان و در انتها با اتحاد وجودی کامل بین عقل انسان و لوگوس متعالی صورت می‌پذیرد. این دو نوع معرفت نزد افلاطونیان میانه و نوافلاطونیان به دو نوع معرفت منجر می‌گردد: یکی محدود به شناخت عالم است و علم (scientia) و دیگری حکمت (sapientia) نامیده می‌شود.

### ظن و حس

پروکلووس با استدلال‌های متعدد در باب نمونه‌ها و تعاریفی که از محاوره‌های گوناگون افلاطون مانند "جمهوری"، "ثئایتوس" و "گورگیاس" ارائه می‌دهد (Ibid., I, p. 250)، ظن را از حس و حس مشترک متمایز و بالاتر قرار داده و ویژگی‌های غیر عقلانی آن را بیان می‌کند.

به باور پروکلووس ظن در پایین‌ترین رتبه معرفت جای می‌گیرد و دورترین فاصله را از لوگوس و عقل کلی دارد. ظن قوه‌ای است که با کمک قوه حس که داده‌های حسی را به او می‌دهد، شیء مادی را می‌شناسد و در نتیجه از مفاهیم حسی فراتر رفته و به ذوات محسوسات معرفت می‌یابد؛ دقیقاً به همان گونه که لوگوس در اتحاد با عقل کلی با شناختی شهودی می‌تواند مثل را درک کند (*Ibid.*, I, p. 251). ظن ذوات موجودات محسوس را در این جهان می‌شناسد، ولی لوگوس ذوات مثالی آنها را در اقلونوم دوم یعنی اقلونوم عقل در می‌یابد.

شیء مادی فقط به وسیله ظن درک می‌شود، ولی در درون آن باقی نمی‌ماند، بلکه محسوسات از طریق آن به لوگوس انسان فرستاده می‌شوند. بدین ترتیب لوگوس انسان در عین معرفت به محسوسات به مثل آنها نیز معرفت دارد (*Ibid.*, I, p. 251). نظر به اینکه لوگوس انسان دارای صور معقول و محسوس است از ظن که فقط حاوی صور محسوس است رتبه وجود شناختی و در نتیجه معرفت‌شناختی فراتری دارد.

برخلاف لوگوس که با صور عقلی متحد می‌گردد، اتحادی بین ظن و داده‌های حسی به لحاظ وجودی رخ نمی‌دهد. به عبارت دیگر، ظن آنها را تنها از راه حواس گرد می‌آورد و سپس درباره آنها داوری می‌کند. این داوری غیر عقلانی است، زیرا همان‌طور که پیشتر بیان شد، تعقل حقیقی در آن راه ندارد. اگر ظن را فی‌نفسه در نظر بگیریم صور محسوس (τῶν) θεωρεῖ λογους خارج از خود را تأمل می‌کند، ولی اگر لوگوس انسان را در نظر بگیریم، صور موجود در مثل را مورد تأمل قرار می‌دهد.

به نظر می‌رسد که در درک کلی و در ارتباط با شناخت ذات موجودات پروکلووس بین افلاطون و ارسطو جمع می‌کند. افلاطون هر آنچه را به ظن مربوط است (προς δόξαν) محسوس می‌نامد (Plato, *Parmenides*, 162-163)؛ محسوسات بنا به طبیعت خود متعلق به ظن هستند. آنچه معرفت حقیقی به آن تعلق می‌گیرد ذوات حقیقی موجودات در عالم مثل است؛ اما نزد پروکلووس معرفت به شیء مادی هم به ظن و هم به حس تعلق دارد. ظن با کمک حواس، ذات شیء مادی را درک می‌کند و کلیت آن را به عنوان یک شیء واحد می‌شناسد (*In Platonis Timaeum Commentaria, op.cit.*, I, p. 252) در اینجا پروکلووس با در نظر گرفتن شناختی مقدماتی از کلی در موجود محسوس از افلاطون فاصله گرفته و به ارسطو نزدیک می‌شود. اما آنجا که شناخت حقیقی را معرفت به مثل و ذات عقلانی موجودات در اقلونوم دوم می‌داند، همانند افلاطون می‌اندیشد و مبانی مشابهی شناخت حقیقی به موجود را رد می‌کند.



در باب نسبت میان ظن و لوگوس باید خاطر نشان کرد که لوگوس هم خود و هم ظن را می‌شناسد. ظن نیز هم به خود و هم به لوگوس شناخت دارد، ولی میان شناخت این دو از یکدیگر تفاوتی عمیق وجود دارد. نظر به اینکه نزد نوافلاطونیان هر علت به نحوی معلول را در خود دارد لوگوس، خود را به عنوان علت و ظن را به عنوان معلول می‌شناسد. معلول نیز به سبب بهره‌مندی از علت از آن شناخت دارد. در نتیجه ظن، لوگوس را می‌شناسد. همراهی و اتفاق لوگوس و ظن باعث می‌شود که هر دو به نفس عالم و جسم عالم شناخت پیدا کنند ( *Ibid.*, I, P. 257). در این باب به نظر می‌رسد که پروکلوس تا حد زیادی راه افلاطون را پی می‌گیرد (*Timaeus, op.cit.*, 52 B 2s).

#### احد و عقل کلی

نزد پروکلوس احد فراتر از وجود و این‌همانی و غیریت است. در نتیجه نمی‌توان به او همانند دیگر موجودات معرفتی عقلانی داشت. به نظر او فقط عقل کلی و ظن قادر به شناخت احد هستند. دلیل او این است که احد را نمی‌توان از راه شناخت علت به معلول درک کرد، زیرا او نخستین علت است. بنابراین درک از احد از راه معلول به علت است. ویژگی مشترک عقل کلی با احد در این است که عقل کلی نیز دارای صفت یا بخشی غیر-عقلانی (τῶ) *εαυτου μηνω* است. او این صفت را از احد دریافت کرده است و همان گونه که احد فراتر از وجود و عدم است، عقل کلی نیز فراتر از معرفت و جهل یا عقل و غیر عقل است. عقل کلی دقیقاً به واسطه دارا بودن همین ویژگی است که می‌تواند احد را بشناسد (*In Platonis Timaeum Commentaria, op.cit.*, I, p. 258). از طرف دیگر، عقل کلی به سبب بهره‌مندی از احد و به دلیل درک کاملاً بسیط قادر است او را به عنوان علت بشناسد. این شناخت به عقل کلی خاتمه می‌یابد و به عقول دیگر سرایت نمی‌کند، چرا که دیگر عقول دارای درک کاملاً بسیط نیستند. شگفت‌آور این است که پروکلوس ظن را که پایین‌ترین مرتبه معرفت است قادر به شناخت احد می‌داند؛ یعنی بالاترین مرتبه واقعیت که فراتر از موجود و عقل است توسط آن شناخته می‌شود. دلیل آن را چنین ذکر می‌کند که ظن متعلق خود را به عنوان علت نمی‌شناسد. شناخت آن از محسوسات بدین سبب نیست که محسوسات معلول هستند. در واقع ظن، عدم معلول بودن را در درک محسوسات لحاظ می‌کند. واقعیتی که ذاتاً معلول نیست احد است؛ بدین ترتیب ظن همان رابطه‌ای را که با محسوسات دارد با احد نیز برقرار می‌کند و آن را همانند

محسوسات می‌شناسد. ولی باید خاطر نشان کرد که شناخت آن از احد سلبی است و دارای ابهام است؛ در حالی که شناخت عقل کلی از احد شهودی و واضح است.

در خاتمه می‌توان گفت که پروکلوس برخلاف ارسطو و همراه با افلاطون حقیقت را امری عینی و همان واقعیت حقیقی دانسته و عقل جایگاهی وجودشناختی و معرفت‌شناختی یافته است. اما در پی سنت افلاطونی میانه و به‌خصوص نوافلاطونی، فرایند هستی‌بخشی را با اشراق معرفت‌شناختی همراه کرده است. این امر در فرایند نزول از وحدت به کثرت یا قوس نزولی به ایجاد موجودات مختلف و ارتباط معرفت‌شناختی آنان و در قوس صعودی از کثرت به وحدت به شناخت حقیقی و اتحاد موجودات می‌انجامد. در واقع نزد پروکلوس همه چیز در همه چیز است و هیچ چیز خارج از احد نیست. به عبارت دیگر نزول و صعود در احد صورت می‌گیرد و کثرت در عین وحدت است. این نظریه به نحوی نزد افلوپین نیز یافت می‌شود، اما عقل‌شناسی پروکلوس بسیار پیچیده‌تر از عقل‌شناسی افلوپین و جایگاه عقل در این فرایند برجسته‌تر است. پروکلوس در تبیین جایگاه عقل از مفاهیم مشائی و اسطوره‌ای بهره بسیار برده و در حوزه معرفت‌شناسی ضمن بیان اینکه معرفت حقیقی شناخت عالم مثل و اتحاد با عقل متعالی است، معرفت به این عالم را نیز فراموش یا نفی نکرده است. در اینجا حضور ارسطو بیشتر به چشم می‌خورد؛ در واقع وی پس از فورفورئوس و شبیه به وی فیلسوفی افلاطونی است که به ارسطو و مبانی فلسفه مشائی نیز توجه داشته، هر چند در بسیاری موارد به نقد دیدگاه‌های ارسطو پرداخته است.

### توضیحات

۱. لامبروس کولوباریتسیس با تأکید بر محوری بودن این مسئله در فلسفه‌های یونانی و رومی مطالعات چندی در این زمینه انجام داده است. به عنوان مثال نک: Couloubaritsis. 2. *Les écoles présocratiques*, pp. 49-107, 593-660.
- همچنین رجوع شود به: شرف الدین خراسانی (شرف)، ص ۲۳۱-۴۴ و ۳۹۳-۴۲۲.
۳. برای آشنایی با فلسفه‌های افلاطونی میانه رجوع شود به: Dillon.
۴. نوس (νους) در زبان یونانی به معنای عقلی است که فعلیت و ایجاد را نیز در خود دارد. از زمان آناکساگوراس νους عقلی است که همزمان با تعقل ایجاد هم می‌کند. نزد

افلاطونیان میانه نوافلاطونیان نیز νοϋς با تعقل خود مراتب پایین تر عالم یعنی نفس و عالم جسمانی را ایجاد می کند. در زبان لاتین آن را intellectus و ratio ترجمه کرده اند، اما بارها به سبب نارسایی معادل های انتخاب شده همان واژه nous را به کار برده اند. ما آن را عقل ترجمه می کنیم.

۵. معمولاً در زبان فارسی لوگوس (λογος) به عقل ترجمه می شود. ما برای نوس (νοϋς) واژه عقل را برگزیده ایم و برای احتراز از خلط معنایی آن را با همان نام اصلی (یونانی) ذکر می کنیم.

۶. مقایسه شود با: Plato, *Sophist*, 251. Plotinus, *Enneads*, op.cit., VI, iii, 21.

۷. Plato, *Protagoras*, 321 D. Cf., Plato, *Laws*, op.cit., VI, 757 B.

۸. Plato, *Cratylus*, 396 A. Cf., *Critias*, 121 B.

۹. از نظر پروکلوس، واژه تعقل که در عبارت افلاطون (το νοησει περιληπτον) به کار رفته است دارای چند معنی است و هر یک برای نوعی از ادراک به کار می رود.

۱۰. اساس اندیشه افلوپین و پروکلوس درباره عقل و نفس بر این مفهوم استوار است که ذات عقل این همانی و سرمدیت و ذات نفس حرکت و حیات است. نفس واسطه ای میان عقل و عالم مادی است، از این رو هم دارای تعقل است و ویژگی تعقل را داراست و هم دارای حرکت است که حرکت از ویژگی های ذاتی عالم مادی است. نفس خود علت حرکت عالم مادی و نیز علت حیات آن است؛ در حالی که عقل ایستا و بدون حرکت است، چراکه همه چیز برای او به نحوی سرمدی حضوری جاودانی دارد. برای افلوپین نگاه کنید به: Plotinus, *Enneads*, IV

برای پروکلوس نگاه کنید به: Proclus, *Platonic Theology*, VI, 1<sup>st</sup> Half, V, pp. 149-152. ۱۱. دایمون ها موجودات بین انسان ها و ایزدان در ادیان یونانیان باستان بودند که پروکلوس آنها را نیز در نظام فلسفه خود به عنوان موجودات ماوراء طبیعی جای داده بود.

#### منابع

خراسانی (شرف)، شرف الدین، نخستین فیلسوفان یونان، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۰.

- Aristotelis Opera, *De Anima*, Edited by I. Bekker, 5 volumes, Berlin, Reimer, 1831-1870.
- Aristotle, *On the Soul*, edited by R.D. Hicks, Cambridge, Cambridge University Press, 1907; Books II-III, Translated by D.W. Hamlyn, Clarendon Aristotle Series, Oxford, Oxford University Press, 1968.
- Blumenthal, H.J., "Neoplatonic Interpretations of Aristotle on Phantasia", *Review of Metaphysics*, 31, 1977, pp. 242-257.
- Couloubaritsis, L., *Histoire de la philosophie ancienne et médiévale*, Paris, 1998.
- J. Dillon, J., *Middle Platonists*, London, 1977.
- Les écoles présocratiques*, Edition établie par J.-P. Dumont, Paris, 1991.
- Plato, *Platonis Opera*, Edited by J. Burnet, 5 Vols, Oxford, Clarendon Press, 1900-1905.
- Plotinus, *Enneads*, Translated by A.H. Armstrong, Loeb Classical Library, Cambridge, MA: Harvard University Press and London, Heinemann, 1966-1988.
- Proclus, *The Elements of Theology*, Translated & Commentary By E.R. Dodds, Clarendon Press, Oxford, 1992.
- , *In Platonis Timaeum Commentaria*, Amsterdam, 1965.
- , *Commentaire Sur Le Timée*, tr. A.J. Festugière, Paris, Vrin, 1966-8.
- , *Platonic Theology*, Translated by Thomas Taylor, London, 1816.
- , *The Elements of Theology*, Translated & Commentary by E.R. Dodds, Clarendon Press, Oxford, 1992.
- "Proclus on Perception", *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, 29(1982), pp.1-11.
- Rosan, L. J., *The Philosophy of Proclus: The Final Phase of Ancient Thought*, New York: Cosmos, 1949.

## نقد نظریه همسان‌انگاری وحی و تجربه دینی

دکتر محمد سبحانی نیا \*

### چکیده

این مقاله، ابتدا شرح و بیانی اجمالی از برداشت‌ها و دیدگاه‌های متفاوت در مورد سرشت وحی ارائه می‌دهد، سپس از نظریه سنتی وحی گزاره‌ای دفاع می‌کند و دیدگاه وحی تجربی را به چالش می‌کشانند. این نوشتار می‌کوشد همسان‌انگاری «تجربه دینی» و «وحی» و نادیده انگاشتن تفاوت‌های اساسی میان وحی و تجربه دینی را نقد کند و پیامدهای آن را مشخص نماید و به پرسش‌های زیر پاسخ دهد:

۱. چه دیدگاه‌هایی در باره چیستی وحی وجود دارد؟
  ۲. منظور تجربه‌گرایان از تجربه دینی بودن وحی کدام است؟
  ۳. تجربه دینی در مسیحیت با مکاشفات عرفانی در اسلام چه تفاوتی دارد؟
  ۴. تفاوت تجربه دینی با وحی در چیست؟
  ۵. تجربه‌انگاری وحی چه پیامدهایی دارد؟
- واژگان کلیدی: وحی، تجربه، مکاشفه، تجربه دینی، گزاره‌ای، افعال گفتاری، بسط تجربه نبوی.

### مقدمه

بدون شک یکی از مباحث مهم فلسفه دین و کلام معاصر، چیستی و سرشت وحی است. «وحی» در ادیان ابراهیمی، اهمیت و جایگاه ارزشمندی دارد و سنگ زیربنای آنها محسوب می‌شود. وحی اساس و محور اصلی آموزه‌های دینی و منبع همه معارف، حکمت‌ها و هدایت‌های بشر به شمار می‌آید که قرآن مجید تبلور اصیل و ماندگار و اعجاب‌انگیز آن است و

از دید مسلمانان، لفظ، صوت، حروف و زبان آن عین کلام خداوند است و انسان می‌تواند با تلاوت آن، به طور مستقیم با خالق خویش ارتباط برقرار کند و سخن بگوید. بی‌تردید، پایه و قوام بعثت انبیا و مرز تمایز ادیان الهی از اندیشه‌های برساخته بشری، «وحی» است که مقوله‌ای فراتر از افق فکری بشر می‌باشد و با دلایل و نشانه‌های قطعی در متن خود، حقایق و حقیقت خویش را به اثبات می‌رساند و فقط از ناحیه خداوند سبحان به برخی از انسان‌های شایسته افزوده می‌شود، اما مدتی است که برخی از روشنفکران مسلمان به تبع اندیشمندان مسیحی، وحی را همان تجربه دینی پیامبر دانسته‌اند. آیا می‌توان قرآن را نیز نوعی تجربه دینی پیامبر، به سان دیگر تجارب دینی تلقی کرد؟

نظریه وحی تجربی با اعتقادات سنتی در تعارض است و به جای مشکل‌گشایی و راززدایی، فقط جنبه غیبی و قدسی را از وحی و قرآن می‌زداید و با تاریخ‌مند شمردن قرآن، آن را از مقام کتاب آسمانی به مقام یک کتاب زمینی تنزل می‌دهد، بی‌آنکه مشکلی را حل کند. تجربی بودن وحی، بیشتر با مسیحیت فعلی سازگار است تا با اسلام، چرا که در اسلام زبان وحی و کتاب در وحی محوریت دارد، ولی در مسیحیت چنین نیست. از این رو، در اسلام کتاب، محور است و در مسیحیت، شخص. وحی خدا در اسلام، با القای حقایق و انجام افعال گفتاری از جانب خداست و وحی خدا در مسیحیت، تجربه خدا از جانب عیسی (ع) است.

هرچند خاستگاه و ریشه «تجربه‌گرایی دینی»، در مسیحیت است و اساساً مسئله جهان اسلام نیست، اما چون از سوی برخی از روشنفکران مسلمان<sup>۱</sup> جانبداری شده و اخیراً در محافل علمی و پژوهشی مطرح گردیده، لازم است مورد بحث و بررسی قرار گیرد و روشن شود که این دیدگاه نتایج غیر قابل قبولی در تحلیل وحی، دین و اعتقادات دینی در پی دارد.

### دیدگاه‌های مختلف درباره چستی وحی

در باب سرشت وحی، سه برداشت و دیدگاه متفاوت موجود است؛ هر چند این سه دیدگاه همزمان مطرح نبوده‌اند: وحی گزاره‌ای، وحی تجربی و افعال گفتاری.

#### ۱. دیدگاه وحی گزاره‌ای

دیدگاه گزاره‌ای نوعی برداشت است که در قرون وسطی مطرح بوده و امروز هم البته طرفدارانی دارد. متکلمان مسیحی قرون وسطی چنین دیدگاهی را نسبت به وحی داشته‌اند. بنابر

این دیدگاه که قدیمی‌ترین و رایج‌ترین دیدگاه در باره وحی است، وحی مجموعه‌ای از گزاره‌هاست که به پیامبر القا شده است .

از متون اصلی ادیان وحیانی چنین به دست می‌آید که وحی، گونه‌ای ارتباط انتقال حقایق است که میان خدا و پیامبر صورت می‌گیرد.

براساس دیدگاه وحی گزاره‌ای، وحی، گونه‌ای انتقال اطلاعات است. خدا حقایق را به پیامبر انتقال می‌دهد و مجموعه این حقایق، اساس وحی را تشکیل می‌دهند. این برداشت از وحی «دیدگاه گزاره‌ای» نام گرفته است. انتقال اطلاعاتی مذکور در اثر گونه‌ای ارتباط میان پیامبر و خدا صورت می‌گیرد. پیامبر، قدرت ویژه‌ای دارد که در پرتو آن، اطلاعاتی را که خدا به او عرضه می‌دارد، می‌فهمد و سپس آنها را در اختیار دیگران قرار می‌دهد. خدا به واسطه وحی، با بشر ارتباط برقرار کرده و پیامی به او داده است. این پیام یا حقایق از سنخ گزاره‌هاست، یعنی مجموعه‌هایی از آموزه‌ها که به صورت گزاره‌هایی تقریر شده‌اند (قائمی‌نیا، ص ۳۵).

#### ارکان وحی گزاره‌ای

هنگام برقراری ارتباط زبانی با هم‌نوعان شش رکن دخیل‌اند: گوینده، مخاطب، پیام، مواجهه، زمینه و نمادها. در وحی گزاره‌ای سه رکن در کار است که عبارت‌اند از: فرستنده، گیرنده و پیام. فرستنده وحی، خدا (و یا فرشته وحی) و گیرنده وحی، پیامبر است. در عمل وحی، پیامبر پیامی را از خداوند دریافت می‌کند. دریافت این پیام در پرتو مواجهه‌ای صورت می‌گیرد که پیامبر با خداوند یا بر فرشته وحی دارد.

#### ۲. دیدگاه وحی تجربی

طبق دیدگاه دیگر، وحی، گونه‌ای تجربه دینی است. وقتی درباره تجربه دینی وهم‌سان بودن آن با وحی سخن می‌گوییم، نخست باید مشخص کنیم که تجربه دینی از چه سنخی است و سرشت و ماهیت آن چیست و منظور تجربه‌گرایان از تجربه دینی بودن وحی کدام است؟

#### سرشت تجربه دینی

واژه Experience به معنای تجربه، اثبات، کوشش، آزمایش و همچنین به معنای دیگری چون خطرناک و فعالیت آمده است. در ساختار اصلی این واژه معنا و مفهوم آزمایش و تجربه نهفته

است؛ لکن در زبان انگلیسی جدید، به ویژه از دوران "جان لاک" به بعد، این واژه، با نوعی توسعه، در مورد هر چیزی که در ذهن انسان یافت شود و هر احساس درونی‌ای که انسان واجد آن باشد، اطلاق شده است؛ گرچه آزمایش و تکرار در آن وجود نداشته باشد. به همین جهت، کسانی را که راه شناخت را منحصر در معرفت حسی می‌دانند، آمپریست (Empiricist) می‌نامند. در ترجمه فارسی واژه Experience، معمولاً کاربرد قدیم آن مورد لحاظ قرار گرفته و این در حالی است که این واژه در انگلیسی متأخر، به معنای دیگری از قبیل احساس و حالت نیز به کار رفته است و عمده توجه فیلسوفان دین در بحث تجربه دینی به همین معنای متأخر است. از این رو، برخی از مترجمان، واژه «حالت دینی» و یا «احساس دینی» را برای ترجمه Experience Religious مناسب‌تر یافته‌اند و افرادی مانند شلایر ماخر، از نوعی از تجربه‌های دینی به عنوان انتباه دینی تعبیر کرده‌اند (قمی، ص ۳۶۵).

هر چند صاحب‌نظران، تعریف روشن و مورد توافقی از تجربه دینی ارائه نکرده‌اند، در عین حال، به طور کلی، درباره چستی و ماهیت تجربه دینی، سه دیدگاه مطرح شده است:

۱. «فردریک شلایر ماخر» و «رودلف اتو»، تجربه دینی را نوعی احساس می‌دانند. شلایر ماخر ادعا کرد:

تجربه دینی، تجربه‌ای عقلی یا معرفتی نیست، بلکه از مقوله احساسات است. این تجربه، تجربه‌ای شهودی است که اعتبارش را از جای دیگر نمی‌گیرد و اعتبار قائم به ذات دارد. از آن رو که این تجربه نوعی احساس یا عاطفه است و از حد تمایزات مفهومی فراتر می‌رود، نمی‌توانیم آن را توصیف کنیم (پراودفوت، ص ۳۴).

۲. «ویلیام آلستون»، تجربه دینی را، نوعی ادراک حسی می‌داند. او معتقد است: همان‌گونه که ادراک حسی از سه رکن «مدرک» (شخصی که - مثلاً کتابی را می‌بیند)، «مدرک» (کتاب) و «پدیدار» (جلوه و ظاهری که کتاب برای شخص دارد) تشکیل می‌شود، در تجربه دینی هم سه جزء وجود دارد: «شخصی که تجربه‌ای را از سر می‌گذرانند»، «خداوند که به تجربه درمی‌آید» و «ظهور و تجلی خداوند بر آن شخص تجربه‌گر» (آلستون، ص ۱۴).



۳. «وین پراودفوت» تجربه دینی را ارائه نوعی تبیین مافوق طبیعی دانسته است. به نظر او، تجربه دینی تجربه‌ای است که صاحبش آن را دینی تلقی کند؛ چرا که این تجربه بر اساس امور طبیعی برای او تبیین‌پذیر نیست (پراودفوت، ص ۲۵۳-۲۴۴). در تعریفی کوتاه می‌توان گفت، تجربه دینی یعنی «شهودی که تبیین طبیعی ندارد. شهود خدا، موجود غایی، فرشتگان، بهشت، جهنم، برزخ، بهشتیان، جهنمیان و کسانی که از دنیا رفته‌اند از مصادیق «تجربه دینی‌اند». تجربه در این تعریف، به معنای مصطلح در علوم تجربی، (آزمون‌های مکرر) نیست. تجربه به معنای احساس درونی است؛ احساسی نه از طریق حواس پنج‌گانه؛ به عبارت دیگر، معرفت شهودی به موجود متعالی یا ماورای عالم مادی را «تجربه دینی» می‌گویند. این مواجهه قلبی و شهودی گاه به خود خدا تعلق می‌گیرد و گاه به حقایقی از آن جهان (یزدانی، ص ۱۷).

به‌رغم این اختلاف، از مجموع آرای فلاسفه غربی می‌توان ویژگی‌های ذیل را برای تجربه دینی به دست آورد:

- الف. تجربه دینی امری عمومی و همگانی است و اختصاص به پیامبران ندارد؛
- ب. در تجربه دینی امکان خطا وجود دارد؛
- ج. تجربه دینی همواره تعبیری بشری دارد؛
- د. تجربه دینی از فرهنگ، زبان و سایر ویژگی‌های جامعه، دست‌کم در مقام تعبیر متاثر است؟
- ه. در تجربه دینی مجموعه‌ای منظم و منسجم از «بایدها» و «نبایدها» که از آن به شریعت تعبیر می‌شود، وجود ندارد؛ بلکه عمدتاً امری مربوط به «هست» ها و «نیست» ها مورد کشف و تجربه قرار می‌گیرد (رک. پراودفوت، ص ۲۵۳-۲۴۴).
- و. شخصی بودن، ویژگی تمام تجارب دینی است. تنها شخص پیامبر و نه کسی دیگر، می‌تواند این تجربه را داشته باشد.

#### ارکان وحی تجربی

وحی تجربی بر اساس این دیدگاه متکی به سه رکن است: خدا، پیامبر، تجربه و حیانی. پیامبر با خدا مواجهه‌ای دارد و خدا در تجربه او ظاهر گشته است. وحی در این برداشت، همین تجربه

و حیانی است. گزاره‌هایی که پیامبر به عنوان پیام وحی به دیگران ارائه می‌دهد ترجمه و حیانی او و تفاسیرش از آنهاست؛ چیزهایی که مستقیماً در تجربه رد و بدل شده‌اند (قائمی‌نیا، ص ۴۶).

### ۳. افعال گفتاری

بر اساس دیدگاه سوم، وحی مجموعه‌ای از افعال گفتاری خداست. این نظریه که توجه بسیاری از فلاسفه قرن بیستم را به خود جلب کرده، متأثر از آثار فیلسوف مشهور زبان، «جی. ال. آستین» بوده است. بر اساس این نظریه، مهم‌ترین ویژگی زبان، برقرار کردن ارتباط میان انسان‌هاست. از زمان‌های بسیار دور گفته‌اند:

واحد ارتباط زبانی جمله است؛ یعنی وقتی ارتباط زبانی برقرار می‌کنیم، جملات را رد و بدل می‌کنیم. آستین، در مقابل، این تصویر را طرح و به جای آن نظریه بدیعی را مطرح کرد. به نظر آستین، واحد ارتباط زبانی، افعال گفتاری است به این معنا که ارتباط زبانی، هنگامی تحقق می‌یابد که گوینده‌ای افعال گفتاری را انجام دهد (همان، ص ۲۰۷-۲۰۶).

گفتار گوینده، پیام‌ها و نتایج خاصی دارد. ممکن است این گفتار مخاطب را به کاری خاص وادار کند، مثلاً جمله «در را ببندید»، مخاطب را وامی‌دارد که در را ببندد. همچنین، پرسش «آیا درس خوانده‌ای؟» ممکن است در مخاطب ترس ایجاد کند و یا او را وادار کند درس‌هایش را دوباره مرور کند. اینها افعالی هستند که با خود گفتار مرتبط می‌شود و «فعل بعد گفتار» نام دارد و افعالی هستند که با گفتن جمله‌ای از زبان خاص انجام می‌دهیم.

### دو ادعای دیدگاه افعال گفتاری

دیدگاه افعال گفتاری در باب وحی، دست کم دو ادعا دارد:

اولاً، وحی سرشت زبانی دارد. وحی از زبان مستقل نیست. خدا بر پیامبر وحی کرده است، به این معناست که او با خدا ارتباط زبانی برقرار کرده است. ثانیاً، خدا در این ارتباط زبانی افعالی گفتاری را انجام داده است. خدا جملاتی معنادار را از زبان خاص برای پیامبر اظهار کرده است، این جملات، محتوا و مضمون خاصی داشته‌اند و خدا به واسطه این جملات پیامبر را به کارهایی واداشته و تأثیراتی را بر او داشته است. طبق این دیدگاه، «خدا وحی کرده است» به این معناست که خدا افعال گفتاری انجام داده است.

در دیدگاه افعال گفتاری، وحی، سرشت زبانی دارد. در این دیدگاه، مواجهه و تجربه پیامبر امری همراه و ملازم با افعال گفتاری است؛ ولی در سرشت وحی داخل نیست.

ارکان وحی گفتاری عبارت‌اند از: ۱. گوینده؛ ۲. مخاطب؛ ۳. زبان خاص؛ ۴. پیام وحی.

در وحی گفتاری، خدا افعال گفتاری را برای پیامبر انجام می‌دهد. بنابراین یکی از ارکان وحی گفتاری، گوینده (یعنی انجام دهنده افعال گفتاری) است که خداست. خدا با انجام این افعال گفتاری، با پیامبر ارتباط زبانی برقرار می‌کند. بنابراین مخاطب (یعنی پیامبر) رکن دیگر وحی گفتاری است. در دیدگاه افعال گفتاری زبان خاص در سرشت وحی داخل است؛ به این معنا که خدا جملاتی معنادار را از زبانی خاص بر پیامبر اظهار می‌کند. زبان خاص رکن سوم وحی گفتاری است. زبان خاص همان فعل گفتار است. این جملات مضمون و محتوایی خاص دارند که همان پیام وحی است و پیام وحی در حقیقت، همان فعل ضمن گفتاری است؛ فعل ضمن گفتاری یا پیام وحی، رکن چهارم وحی است.

با توجه به محدودیت این نوشتار و با عنایت به اینکه دیدگاه افعال گفتاری، تناسب و همخوانی ویژه‌ای با وحی اسلامی دارد، از نقد و بررسی آن صرف نظر می‌کنیم (رک. قائمی‌نیا، ص ۲۰۷-۲۰۶).

### پیشینه نظریه وحی تجربی

تفسیر تجربی وحی، ابتدا، به دلیل برخی مشکلات درونی دین مسیحیت، در دوره مدرن و در مورد وحی مسیحی طرح شد. گفته شده است:

اولین کسی که در دنیای مسیحیت وحی را به تجربه دینی کاهش داد، شلاپر ماخر - بنیانگذار الهیات جدید - است که «وحی را با انکشاف نفس خداوند در تجربه دینی یکی دانست» (پراودفوت، ص ۹ و ۲۴۹).

بر اساس این دیدگاه، مضمون وحی، مجموعه‌ای از حقایق درباره خداوند نیست، بلکه خداوند از راه تأثیر گذاشتن بر تاریخ، به قلمرو تجربه بشری وارد می‌گردد. از نظر این دیدگاه، احکام الهیات مبتنی بر وحی نیستند، بلکه مبین کوشش‌های انسانی برای شناخت معنا و اهمیت حوادث و حیاتی به شمار می‌روند (هیک، ص ۱۵۰).

دیدگاه شلایر ماخر در مورد وحی تجربی، پس از وی از سوی برخی از متکلمان الهیات لیبرال پی گرفته شد. رودلف بولتمان، یکی از مهم‌ترین متکلمان مسیحی معاصر معتقد است که وحی عبارت است از افعال عظیم خداوند در عیسی مسیح و بنابراین، واقعۀ وحی، نه از سنخ گزاره، بلکه «انکشاف خداوند» است (جان مک کواری، ص ۳۲۰).

درعالم اسلام، اقبال لاهوری اولین اندیشمندی است که برای نخستین بار از تجربه دینی و همسان بودن وحی با آن سخن گفته است. ایشان به مناسبت، در برخی از موارد از کتاب/حیای فکر دینی در اسلام درباره تجربه دینی بحث کرده است. وی در بحث تفاوت «پیامبر» و «عارف» به تجربه دینی پیامبر نیز اشاره نموده و معتقد است که مرد باطنی (عارف) وقتی تجربه اتحادی می‌یابد، نمی‌خواهد به زندگی این جهانی بازگردد و هنگامی که بنا به ضرورت بازمی‌گردد، بازگشت او برای تمام بشر سود چندانی ندارد، اما بازگشت پیامبر جنبه خلاقیت و ثمربخشی دارد. برای پیامبر، بیدار شدن نیروهای روان‌شناختی او جهان را تکان می‌دهد و این نیروها چنان حساب شده‌اند که به طور کامل جهان بشری را تغییر می‌دهند (اقبال لاهوری، ص ۱۴۳). بدین سبب، وقتی وحی تجربه دینی شد، آشکار است که آن را نمی‌توان به دیگری انتقال داد. حالت‌های باطنی، بیش از آنکه به اندیشه شباهت داشته باشند به احساس شباهت دارند. تفسیر و تعبیری که مرد باطنی یا پیغمبر به محتوای خودآگاهی دینی خویش می‌دهد، ممکن است به صورت جمله‌هایی به دیگران انتقال داده شود، ولی خود محتوا قابل انتقال نیست (همان، ص ۲۶).

برخی از روشنفکران دینی معاصر بر این باورند که باید الگوهای سنتی را کنار گذاشت و به پدیده‌هایی همچون وحی از چشم‌انداز تجربه دینی نگریست:

در طی تاریخ ادیان و حیانی، پیروان این ادیان وقتی می‌خواستند بفهمند وحی چیست، آن را با پارادایم‌های معرفتی که در دست داشتند تفسیر کردند. در میان یهودیان، مسیحیان و مسلمانان، مدل معرفتی ارسطو بوده است و لذا با آن مدل به مسئله نزدیک می‌شده‌اند. امروز اگر مدل معرفتی دیگری پذیرفته شود، مثل مدل تجربه دینی، در این صورت با این پارادایم باید به وحی نزدیک شد و تمام مسائل را از این زاویه دید (مجتهد شبستری، ص ۴۰۵).

دکتر سروش اخیراً در گفتگویی با میشل هوبینک، به صراحت از تجربه دینی بودن وحی دفاع و تأکید کرده است که پیامبر (ص) آفریننده و تولیدکننده قرآن است. هرچند ایشان

بیشتر در کتاب بسط تجربه نبوی، به گونه‌ای این ادعا را مطرح کرده است، اما اکنون با صراحت بیشتر نظر واقعی خود را بیان می‌کند. ایشان در این باره می‌نویسد:

... مقوم شخصیت و نبوت انبیا و تنها سرمایه آنها همان وحی یا به اصطلاح امروز «تجربه دینی» است (سروش، ص ۳).

از نظر وی، پیامبر کسی است که می‌تواند از مجاری ویژه‌ای به مدرکات ویژه‌ای دست یابد که دیگران از دست یافتن به آنها ناتوان و ناکام‌اند. مقوم شخصیت انبیا و تنها سرمایه آنها همان «تجربه دینی» (وحی) است که هم‌سنخ تجربه‌های عارفان است. در این تجربه، پیامبر چنین می‌بیند که «گویی» کسی نزد او می‌آید و در گوش و دل او پیام‌ها و فرمان‌هایی را می‌خواند. بنابراین، دین تجربه روحی و اجتماعی پیامبر است و کلام خداوند همان کلام پیامبر است؛ قرآن که تجربه پیامبر است، از خود او سرچشمه گرفته است و در واقع، «ترجمان تجربه» وحی است، نه خود وحی (همان، ص ۱۰-۳).

دکتر سروش در مقاله بسط تجربه نبوی، وجود حجت الهی را پذیرفته است، اما تعالیمی را که این حجت بیان می‌کند، از آن خود او می‌داند نه وحی و تعلیم خداوندی. بدین معنی که در مورد پیامبر اسلام می‌گوید تمام آنچه خدا به امت مسلمان اعطا کرده، همان وجود و شخصیت پیامبر است و همین وجود و شخصیت اوست که عین وحی است نه اینکه علاوه بر آن، تعالیمی هم بدو وحی کرده باشد. البته شخصیت پیامبر را مؤید و قول و فعل او را عین هدایت و تجارب روحی و اجتماعی یا به تعبیر دیگر تجارب درونی و بیرونی او را - که دین نیز عبارت از مجموعه همین تجارب است - برای همه پیروان و شخص او متبع و الزام‌آور می‌دانند (همان، ص ۱۹) و سخن او را حجت و شخصیت او را پشتوانه سخنش می‌شمرند (همان، ص ۲۷). او معتقد است:

اگر پیامبر عمر بیشتری می‌کرد و حوادث بیشتری بر سر او می‌بارید، لاجرم مواجهه‌ها و مقابله‌های ایشان هم بیشتر می‌شد و این است معنی آنکه قرآن می‌توانست بسی بیشتر از این باشد که هست (همان، ص ۲۰).

به گفته وی:

پیامبری نوعی تجربه و کشف بود ... هر جا سخن از تجربه می‌رود، سخن از تکامل تجربه هم درست است. هر جا سخن از مجرب شدن است، سخن از مجرب‌تر شدن هم رواست. شاعر با شاعری شاعرتر می‌شود و سخنران با سخنرانی، سخنران‌تر و این امر در هر تجربه‌ای جاری است... به سیر جدلی و دیالکتیکی آزمون و آزمونگر بنگرید، این دو در

هم اثر می‌کنند... پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله نیز که همه سرمایه‌اش شخصیتش بود، این شخصیت، محل و موجد و قابل و فاعل تجارب دینی و وحیی بود، و بسطی که در شخصیت او می‌افتاد، به بسط تجربه و (بالعکس) منتهی می‌شد و لذا وحی تابع او بود، نه او تابع وحی (همان، ص ۱۱ و ۱۳).

استاد مطهری این دیدگاه را تحت عنوان «نظریه روشنفکرانه» چنین تقریر می‌کند: بعضی از افراد خواسته‌اند که تمام این تعبیرات وحی از جانب خدا و نزول فرشته و سخن خدا و کانون آسمانی و همه اینها را یک نوع تعبیرات بدانند؛ تعبیرات مجازی که با مردم عوام جز با این تعبیرات نمی‌شد صحبت کرد؛ می‌گویند: پیغمبر یک نابغه اجتماعی است، ولی یک نابغه خیرخواه. یک نابغه اجتماعی که این نبوغ را خداوند به او داده است، در جامعه‌ای پیدا می‌شود، اوضاع جامعه خویش را می‌بیند، بدبختی‌های مردم را می‌بیند، فسادها را می‌بیند، همه اینها را درک می‌کند و متأثر می‌شود و بعد فکر می‌کند که اوضاع این مردم را تغییر بدهد، با نبوغی که دارد یک راه صحیح جدیدی برای مردم بیان می‌کند. می‌گویی: پس وحی یعنی چه؟ روح‌الامین و روح‌القدس یعنی چه؟ می‌گویند: روح‌القدس همان روح باطن خودش است، عمق روح خودش است که به او الهام می‌کند، از باطن خود الهام می‌گیرد، نه از جای دیگر... (مطهری، نبوت، ص ۲۲-۲۱).

### عوامل پیدایش دیدگاه تجربه دینی

این دیدگاه در باب وحی، در پرتو علل و عوامل خاصی به وجود آمد که در اینجا به اختصار، به مهم‌ترین آنها اشاره می‌کنیم:

#### ۱. شکست الهیات طبیعی

با ظهور تجربه‌گرایی (اصالت حس و تجربه)، الهیات طبیعی (که در آن فرض می‌شود اعتقاد به خداوند و نیز سایر اعتقادات دینی را می‌توان به مدد براهین فلسفی اثبات کرد) در غرب دچار نوسان شد؛ در این میان، دیوید هیوم برجسته‌ترین نقش را ایفا کرد و با تکیه بر مکتب اصالت تجربه، عناصر مختلف الهیات طبیعی مانند وجود معجزات و برهان نظام را خدشه‌دار کرد. از سوی دیگر، معرفت‌شناسی کانت، تمام گزاره‌ها و نظریات دینی را در مورد جهان از اعتبار ساقط نموده و آنها را از جنبه نظری به ادعاهای مشکوک و غیر یقینی تبدیل کرده بود.

## ۲. تعارض علم و دین

ناهمخوانی عقاید مسیحیت و مضامین کتاب مقدس با فهم عمومی انسان‌ها، سبب شدگروهی مانند شلایر ماخر با اصلاح دینی و ارائه تجربه دینی به عنوان گوهر و اساس دین، درصدد ارائه تعریف و تفسیرهای جدید از ماهیت دین برآیند. شلایر ماخر ادعا کرد که گوهر دین، احساس و توجه باطنی به بی‌نهایت است و اساساً دین از مقوله احساس و شور و شوق به موجود نامتناهی است و افکار و عقاید و اعمال دینی جنبه ثانوی دارد و در واقع چیزی جز تجلی احساسات دینی نیست. از نظر شلایر ماخر، دین، هویت مستقلی دارد و نباید به متافیزیک یا اخلاق ارجاع شود (پراودفوت، ص ۳۱۶-۳۱۳). شلایر ماخر، نجات را در این دید که حوزه دین را از حوزه علم مجزا کند تا اساس نزاع را برکند. از این رو، به دو نوع تجربه معتقد شد: تجربه دینی و تجربه علمی. گوهر دین، تجربه دینی است و اگر تعارضی میان دین و علم دست می‌دهد در محدوده باورها و اعتقادات دینی است، نه تجربه دینی که اساس و مرکز دین است.

## ۳. نقادی کتاب مقدس

در دو قرن اخیر، کتاب مقدس مسیحیان مورد انتقادهای شدیدی قرار گرفت. این انتقادات که متنوع و روزافزون بود، فلاسفه‌ای نظیر شلایر ماخر را بر آن داشت که مرکز ثقل ایمان را از کتاب مقدس به درون قلب مؤمن انتقال دهند تا بتوانند به گمان خویش اصل دین را از آسیب برهانند. آنان معتقد بودند که پیام اصلی کتاب مقدس، احیای تجربه دینی در انسان است. این در حالی است که هیچ یک از این عوامل، نمی‌تواند در تبیین نگرش تجربی به وحی، در اسلام پذیرفته شود.

## تجربه دینی و مکاشفات عرفانی

مبحث مکاشفات عرفانی و حالات روحانی را که در اسلام مطرح است، با تجربه دینی که عالم مسیحیت و غرب از آن یاد می‌کند، نباید یکی دانست، چرا که این دو از جهات مختلف متفاوت‌اند:

۱. ریشه مسئله مکاشفه به قرآن می‌رسد و این بحث از این کتاب آسمانی شروع می‌شود. مسئله رؤیت، القاء و مکاشفه، مولود قرآن کریم است. این کتاب مقدس، از رؤیت خدا، لقاء الله و کشف سخن گفته است. مثلاً می‌فرماید:

وجوه یومئذ ناضرة الی ربها ناظره (قیامت / ۲۲ و ۲۳)؛ آن روز رخسار طایفه‌ای از شادی برافروخته و نورانی است و به چشم قلب جمال حق را مشاهده می‌کنند.

اما در جهان مسیحیت سر آغاز مسئله تجربه دینی، نقادی کتاب مقدس است و طراحان تئوری تجربه دینی برای مصون‌سازی کتاب مقدس از آسیب‌ها و انتقادات دست به ارائه این نظریه زدند. بنابراین مکاشفه، رویکردی قرآنی و آسمانی دارد، اما تجربه دینی، رویکردی انتقادی و زمینی.

۲. جریان تجربه‌گرایی دینی، رویکردی عقل‌گروانه ندارد. ویلیام جیمز بر این باور است که اصولاً مذهب یک امر باطنی و شخصی است؛ یک حالت روحانی است که به قالب منطق و استدلال در نمی‌آید (جیمز، ص ۱۲۱). وی سرچشمه زندگی مذهبی را حالات درونی و تجربه‌های عرفانی می‌داند، در حالی که عرفا، منطق و استدلال هم دارند.

۳. ظهور تجربه دینی در جهان غرب، پس از ظهور علم جدید است. به عبارت دیگر تعارض علم و دین از عوامل مهم طرح مسئله تجربه دینی بود، اما مسئله مکاشفه در جهان اسلام، از قرن سوم تا قرن ششم رخ داده است که دقیقاً مصادف و مقارن رشد و توسعه علم در سرزمین‌های اسلامی است.

۴. مکاشفه و مشاهده، در اصطلاح تصوف و عرفان دیدار حق است و این دیدار تنها با چشم دل و پس از گذراندن مقامات و ریاضات سخت حاصل می‌شود.

سالکان طریق حقیقت با تصفیة باطن و تزکیة نفس مستعد دریافت حالات و مقاماتی می‌شوند، چشم باطن و سر آنها پرده‌ها را یک به یک به کناری می‌نهد و از ماورای حجاب‌ها کسب اطلاع می‌کنند. امام علی (ع) از آن حالت، چنان توصیف کرده که تنها می‌توان آن را به (وحی) تشبیه کرد:



قد احيا عقله وامات نفسه حتى دقّ جليله ولطف غليظه وبرق له لامع كثير البرق فأبان له الطريق وسلک به السبيل و تدافعتہ الابواب الی باب السلامة ودارالاقامة وثبتت رجلاه بطمأنينة بدنه فی قرار الامن والراحه بما استعمل قلبه وارضى ربه (نهج البلاغه، صبحی صالح، خطبه ۲۲۰). خرد خویش را زنده ساخته و نفس خویش را میرانده است، تا در وجودش درشت‌ها نازک، و غلیظ‌ها لطیف گشته است و نوری درخشان در قلبش مانند برق جهیده است. آن نور راهش را آشکار و او را سالک راه ساخته است و درها یکی پس از دیگری او را به پیش رانده است تا آخرین در که آنجا سلامت است و آخرین منزل که بارانداز اقامت است. آنجا قرارگاه امن و راحت است. پاهایش همراه با آرامش بدنش استوار است. همه اینها به موجب این است که قلب خود را به کار گرفته و پروردگار خویش را راضی ساخته است.

۵. مکاشفات، بر خلاف تجربه دینی معرفت‌زا هستند.

این گونه حالات به انسان بصیرت و اشرافی می‌دهند که انسان می‌تواند تا عمق حقایق اشیا پیش برود. صاحب تجربه عرفانی بر این باور است که این گونه تجربه‌ها او را با واقعیت آشنا و امری از امور حقیقی را بر او مشخص می‌سازند چون نتیجه و ثمره یک رشته پیشرفت‌های اخلاقی و مراحل تزکیه نفس و سلوک معنوی است. پس به فرقان و تشخیص حق از باطل رسیده است، اما تجربه دینی معرفت‌زا نیست.

### نقد نظریه همسان انگاری وحی و تجربه دینی

نظریه همسان انگاری وحی و تجربه دینی، با دو اشکال اساسی روبرو است:

#### اشکال اول

میان وحی و تجربه دینی، تفاوت‌هایی اساسی وجود دارد، به گونه‌ای که توهم یکسان‌انگاری این دو را، به کلی طرد می‌نماید. این تمایزها را می‌توان چنین برشمرد:

۱. ناسازگاری تجربه دینی با حقیقت وحی

توجه به حقیقت وحی، ناسازگاری تجربه دینی را با حقیقت وحی آشکار می‌سازد. وحی در لغت:

به معنای «اشاره سریع» است که از طریق الهام یا اشاره یا صوت و یا کتابت صورت می‌پذیرد (راغب اصفهانی، ص ۵۱۵).

وحی در اصطلاح: واژه وحی و مشتقات آن بیش از هفتاد بار در قرآن آمده است. قرآن مجید برای دریافت‌کننده وحی، مصادیق متعددی ذکر کرده است که شامل پیامبران، دیگر انسان‌ها و دیگر موجودات زنده مانند زنبور عسل و گاه موجودات دیگری چون آسمان و زمین است (فصلت / ۱۲؛ زلزله / ۴۵؛ نحل / ۶۸). به نظر می‌رسد کاربردهای مختلف واژه وحی در قرآن، به‌رغم اختلاف در جزئیات، دارای نوعی اشتراک معنوی‌اند و آن القای معنا به مخاطب است. این القاء، گاه الهی و گاه شیطانی است. گاه دریافت‌کننده آن پیامبر است و گاه فرشتگان و گاه دیگران. القای آن، گاه مستقیم و گاه غیرمستقیم است، اما معنای اصطلاحی وحی که در اینجا مورد بحث است، همان ارتباط ویژه‌ای است که میان خداوند و پیامبرانش برقرار می‌شد که ما از کم و کیف آن بی‌خبریم و تنها همان توصیف‌هایی را می‌دانیم که خود پیامبران، از حالات خویش در قالب‌های تنگ زبان عادی بیان کرده‌اند.

در واقع، وحی را می‌توان نوعی از کلام خداوند دانست که به گفته قرآن به یکی از سه طریق القا می‌شود:

و ما کان لبشر ان یکلمه الله الا وحیا او من وراء حجاب او یرسل رسولا فیوحی باذنه مایشاء انه علی حکیم (شوری / ۵۱)؛ هیچ بشری را نرسد که خدا با او سخن گوید جز (از راه) وحی یا از فراسوی حجابی، یا فرستاده‌ای بفرستد و به اذن او هر چه بخواهد وحی کند، آری اوست بلند مرتبه و صاحب حکمت.

در این آیه کریمه سه طریق برای وحی اصطلاحی ذکر شده است که عبارت است از: الف. وحی مستقیم (الا وحیا): در این طریق، حقایق و معارف الهی مستقیماً بر قلب پیامبر نازل می‌شود و هیچ واسطه و حجابی در کار نیست.

ب. ایجاد صوت (من وراء حجاب): در این طریق، معارف الهی از طریق صوتی به گوش می‌رسد که در یک شیء خاص مانند درخت، سنگ و... ایجاد شده باشد. در این حالت، شخصی دیده نمی‌شود، اما گویی کسی از پس پرده سخن می‌گوید.

ج. وحی به واسطه فرشته (او یرسل رسولا): در این طریق، خداوند فرشته‌ای می‌فرستد تا حقایق الهی را بر گوش و جان پیامبر بخواند.

اقسام سه‌گانه وحی نسبت به شخص واحد «مانعة الجمع» نیستند و ممکن است انسان کاملی از هر سه طریق، وحی الهی را دریافت کند، چنان که وجود مبارک رسول اکرم (ص) هر سه قسم وحی را دریافت نموده است و خدای سبحان پس از بیان اقسام وحی می‌فرماید:

و كذلك اوحينا اليك روحا من امرنا» (شوری / ۵۲). ای رسول گرامی، ما این گونه که گفتیم با تو تکلم نمودیم، یعنی گاه بدون واسطه، گاه با واسطه حجاب و گاه به وساطت ملک و فرشته.

آنچه را که جبرئیل امین می‌آورد، از قسم (یرسل رسولا) است که فرمود:

نزل به الروح الامین علی قلبک (شعراء/ ۱۹۴-۱۹۳). روح الامین آن را بر قلب تو نازل کرده است.

آنچه را که آن حضرت در رؤیا و مانند آن دریافت می‌فرمود، از قسم (من وراء حجاب) است و آن حقیقتی را که در مقام لدن دریافت کرد، وحی بدون واسطه بود که فرمود:

انک لتلقى القرآن من لدن حکیم علیم (نمل / ۶). همانا تو قرآن را از نزد حکیم علیم دریافت نمودی.

بنابراین وحی، نوعی القای معنا و پیام به پیامبران است که گاه می‌تواند به صورت تکلم آشکار و یا نهان صورت گیرد و این با تجربه دینی اختلاف ماهوی دارد.

۲. تجربه دینی، بر خلاف وحی، دارای هیچ گونه ارزش معرفتی نسبت به خدا نیست، زیرا ممکن است در هر تجربه دینی، تجربه گر، نفس خود را تجربه نماید نه موجود متعالی را، ولی به خطا گمان کند که موجود متعالی را تجربه نموده است.

گرچه تجربه دینی یک نوع احساس است و به علم حضوری برای صاحب تجربه دینی معلوم است و در مرحله احساس صرف و بسیط او، خطا وجود ندارد و همچنین اگر از این احساس خود بخواهد خبر بدهد و بگوید احساسی به من دست داده است، در این مرحله نیز خطایی وجود ندارد؛ یعنی این خبر او که احساسی به او دست داده و برای او حاصل شده است، نیز درست و مطابق با واقع می‌باشد، ولی اگر بخواهد نزد خود تحلیل و تفسیر نموده و بگوید

خداوند این احساس را در من پدید آورده است و به عبارت دیگر، خداوند علت این احساس می‌باشد و یا فرشته یا پیامبر و یا شخصیت دیگری علت این احساس بوده و آن را در من به وجود آورده است، چنین ادعایی از صحت و درستی و صدق یقینی برخوردار نیست بلکه ادعایی است مشکوک، یعنی معلوم نیست که تحلیل او درست بوده و واقعاً نیز خداوند یا یکی از اولیای او، علت پدید آمدن آن احساس در او باشند بلکه ممکن است عوامل دیگری مانند اختلالات روانی یا بیماری شدید علت حصول آن احساس باشد و بدین جهت ادعاهای صاحب تجربه دینی، نسبت به بیرون از خودش، هیچ ارزش معرفتی ندارد. اما از موارد کاربرد وحی در قرآن، می‌توان دریافت که وحی به جنبه معرفتی، شناختی و دریافت اطلاعات آن اطلاق می‌شود نه جنبه احساسی و عاطفی‌اش که نوعی تجربه دینی و درونی است.

۳. با توجه به تعریف تجربه دینی، به خوبی روشن می‌شود که این تجربه، نسبتاً همگانی است و مخصوص پیامبران نیست؛ در حالی که مستفاد از قرآن این است که وحی ویژه پیامبران است. قرآن می‌فرماید:

قَالَتْ لَهُمْ رُسُلُهُمْ إِنْ نَحْنُ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ يُمْنُ عَلَىٰ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ  
(براهیم/۱۱)؛ پیامبرانشان به آنان گفتند که ما کسانی جز انسان‌هایی مانند شما نیستیم؛ ولی خداوند بر برخی بندگان خود که بخواهد منت می‌گذارد.

از این آیه می‌توان دریافت که تنها وجه تمایز پیامبران الهی - که دیگران نمی‌توانند بدان دست یابند - یک ویژگی است. که خدا تنها به آنان اختصاص داده است.

۴. تجربه دینی متعارف، تعبیری انسانی دارد، اما در وحی الهی، لفظ و معنا از سوی خداست: قرآن مجید می‌فرماید:

لَا تَحْرُكْ بِهِ لِسَانِكَ لِتَعَجَّلَ بِهِ، إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ، فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ  
(قیامت/۱۸-۱۶).

مرحوم علامه طباطبایی ره در ذیل همین آیه می‌نویسد:

کلمه «قرآن» در این جا، مثل «فرقان» و «رجحان»، مصدر است و خداوند سبحان طبق این آیه، قرائت قرآن بر پیامبر اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله را خود به عهده گرفته و به حضرت

فرموده است: وقتی ما قرآن را خواندیم، هنگام پایان آن، با پیروی از ما، تو نیز بخوان (ص ۱۰۹).

۵. حصول تجربه دینی، مستلزم اعتقاد به خدای واحد نیست، بلکه برای پیروان ادیان غیر توحیدی نیز چه بسا ممکن است حاصل شود؛ در حالی که وحی نه تنها بر منکران خدا نازل نمی‌شود، بلکه از موحدان نیز تنها بر پیامبران فرو فرستاده می‌شود.

۶. اعتبار تجربه دینی، شخصی است و برای دیگران معتبر نیست، زیرا این تجربه، احساسی درونی است که برای افرادی خاص حاصل می‌شود. دلیلی ندارد که کسی احساسات درونی و شخصی دیگران را معتبر بشمارد؛ در حالی که مقتضای دلیل عقلی لزوم نبوت و فرو فرستادن وحی برای هدایت بشر، حجیت و اعتبار مضمون وحی برای همه انسان‌هاست.

تجربه دینی متعارف، حتی برای خود فرد صاحب تجربه نیز، چندان معتبر نیست؛ زیرا منشأ آن متعدد است و هر کس بر اساس وضعیت روانی و فکری و محیطی خود می‌تواند تجارب قدسی مختلف حاصل کند. از این رو تجربه‌های دینی می‌توانند به تعداد افراد صاحب تجربه، متفاوت و گاهی متضاد باشند، اما اقتضای دلیل عقلی، صدور وحی از منبعی مطمئن و خطاناپذیر است.

۷. تجربه دینی احساسی است که با خواست انسان و فراهم شدن شرایط روحی خاص حاصل می‌شود، ولی دریافت وحی برای پیامبر به دلخواه او نیست. چنین نبوده که هر گاه پیامبر به خدا توجه کند یا اراده کند، وحی بر او نازل شود.

۸. از ویژگی‌های اساسی وحی، اعجاز بودن آن است که آن را از تجربه دینی متمایز می‌کند. با اندک تأملی می‌توان فهمید که تجربه دینی نمی‌تواند معجزه باشد.

۹. تجربه صاحب تجربه، از فرهنگ و باورهای پیشین او متأثر می‌باشد. وقتی تجربه‌گر به سیر و سلوک و تجربه عرفانی مشغول است، محصولات حال یا گذشته خود را در خواب یا بیداری می‌یابد و از این رو، فرهنگ و اعتقادات شخص تجربه‌گر به تجربه او تعیین و تشخیص خاصی

می‌بخشند. اما وحی پیامبران برعکس تجارب دینی است؛ وحی‌ای که پیامبر اخذ و تلقی می‌کرد، علیه افکار و عقاید زمان خود و کاملاً دگرگون‌کنندهٔ اوضاع و احوال حاکم بر فرهنگ و زمانه‌اش بوده است و نه تنها افکار، عقاید و بینش‌های حاکم بر جامعه را دگرگون می‌کرد، بلکه ارزش‌های اخلاقی و اجتماعی را نیز متحول می‌ساخته است. بنابراین، وحی پیامبران، برخلاف تجارب دینی و عرفانی، که متأثر از فرهنگ و زمانهٔ خود بوده، بر فرهنگ و زمانه تأثیرگذار بوده است.

۱۰. تفاوت دیگر وحی و تجربهٔ دینی در این است که هدایت لازمهٔ وحی پیامبر است. در حالی که تجربهٔ دینی، چنین استلزامی ندارد. استاد مطهری می‌گوید:

پیامبری با آنکه از مسیر معنوی به سوی خدا و تقرب به ذات او و بریدن از خلق (سیر من الخلق الی الحق) آغاز می‌شود که مستلزم انصراف از برون و توجه به درون است، ولی سرانجام یا بازگشت به خلق و برون، به منظور اصلاح و سامان بخشیدن به زندگی انسان و هدایت آن در یک مسیر صحیح (سیر بالحق فی الخلق) پایان می‌یابد (وحی و نبوت، ص ۱۶۳).

اقبال لاهوری، با اینکه خود تفسیری تجربه‌گرایانه از وحی دارد، این تفاوت را چنین بیان می‌کند:

مرد باطنی نمی‌خواهد که پس از آرامش و اطمینانی که با «تجربهٔ اتحادی» پیدا می‌کند، به زندگی این جهان بازگردد. در آن هنگام که بنا به ضرورت بازمی‌گردد، بازگشت او برای تمام بشریت سود چندانی ندارد، ولی بازگشت پیغمبر، جنبهٔ خلاقیت و ثمربخشی دارد، بازمی‌گردد و در جریان زمان وارد می‌شود، به این قصد که جریان تلخ تاریخ را تحت ضبط درآورد و از این راه، جهان تازه‌ای از کمال مطلوب‌ها خلق کند. برای مرد باطنی آرامش حاصل از «تجربهٔ اتحادی» مرحله‌ای نهایی است؛ برای پیغمبر، بیدار شدن نیروهای روان‌شناختی اوست که جهان را تکان می‌دهد و این نیروها چنان حساب شده است که کاملاً جهان بشری را تغییر دهد (اقبال لاهوری، ص ۱۴۳).

استاد مطهری پس از ذکر سخن اقبال و تأیید این تفاوت بین وحی و تجربهٔ عرفانی - که اقبال ذکر می‌کند، می‌نویسد:

بنابراین، رهبری خلق و سامان بخشیدن و به حرکت آوردن نیروهای انسانی در جهت رضای خدا و صلاح بشریت، لازمهٔ لاینفک پیامبری است (وحی و نبوت، ص ۱۶۴).

۱۱. برخی از پیامبران، به تعبیر قرآن اولوالعزم بودند که مستقلاً به خود آنها یک سلسله قوانین و دستورات وحی شده است و مأموریت یافته‌اند آن قوانین را به مردم ابلاغ و مردم را بر اساس آن قوانین و دستورات هدایت نمایند. بنابراین، دست کم، برخی از اقسام وحی، شریعت‌آفرین و برخی از پیامبران، صاحب شریعت بوده‌اند، در حالی که در تجارب دینی چنین چیزی مشاهده نمی‌شود و هیچ‌یک از صاحبان تجربهٔ دینی، چنین ادعایی در سر نداشته، بلکه معمولاً تابع شریعت پیامبر خویش بوده‌اند.

۱۲. در وحی پیامبران، شاهد اخبار عینی و نیز خبرهایی از گذشتگان هستیم؛ مثلاً، پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله، که به اعتراف مورخان، درس ناخوانده و مکتب ندیده و «پیامبر اُمّی» بوده است، چطور می‌توانست جزئیات احوال حضرت موسی علیه‌السلام و فرعون و نجات بنی‌اسرائیل از چنگال فرعون و احوالات سایر گذشتگان و پیامبران را به خوبی بداند و آن‌ها را برای مردم بگوید؟ در کدام یک از تجارب دینی، چنین چیزی یافت می‌شود؟

### اشکال دوم

التزام به تجربهٔ دینی پیامدهایی دارد که به خاطر آنها نمی‌توان وحی پیامبران را همسان با آن دانست:

#### ۱. لغو ارسال رسولان

تجربی بودن وحی به این معناست که تجارب و احساسات پیامبر در شکل‌گیری وحی نقش ذاتی دارند. اگر نفس پیامبر در تبیین وحی دخالت داشته باشد، موجب بشری بودن گوهر دین می‌شود و از آنجا که بشری بودن معارف، خطاپذیری را نیز به دنبال دارد، این تجارب (دینی) نیز مستثنی از خطاپذیری نیستند؛ در این صورت احتمال دارد آموزه‌های دینی خطا و اشتباه باشند، زیرا هر تجربهٔ شخصی ممکن است اشتباه باشد و یا تحت تأثیر القائنات شیطانی و یا هواهای نفسانی تجربه‌گر قرار گرفته باشد. خطاپذیری وحی، موجب سلب اعتماد از مردم می‌شود و این با هدف بعثت پیامبران سازگاری ندارد.

توضیح آنکه هدف از ارسال انبیا، هدایت بشر به سوی سعادت و کمال است و زمانی این هدف خداوند محقق می‌شود که احتمال خطا در گفتار و هدایتگری پیامبران موجود نباشد، حال اگر، وحی که تنها راه ارتباط پیامبران با خداوند است، همان تجربه دینی باشد که از خطا مصون نیست، لازم می‌آید وحی قابل اعتماد نباشد و این به معنای آن است که هدف خداوند حکیم از ارسال انبیا محقق نگردیده بلکه غرض او نقض می‌شود و در نتیجه، اصل ارسال رسل لغو خواهد بود در حالی که صدور کار بیهوده از خدای متعال محال است.

## ۲. مخالفت با ادعای پیامبران و واقیت تاریخی ادیان

تجربه دینی خواندن وحی، مخالف ادعای خود ادیان است.. ادیان ادعا دارند که حقایقی را از طریق گزارش‌های پیامبران به دیگران انتقال می‌دهند؛ به عبارت دیگر، از دقت در متون درمی‌یابیم که گزارش‌های ادیان موضوعیت دارند. در این متون، به جای آنکه بر تجارب پیامبران تأکید شده باشد، بر گزارش‌های آنها از وحی تأکید گردیده و پیروی و رفتار دیگران بر پایه همین گزارش‌ها استوار شده است.

علاوه بر اینکه در متون دینی بر گزارش‌های پیامبران تأکید شده است نه بر تجارب آنها، در تاریخ هم می‌بینیم که پیامبران وقتی ادعای پیامبری می‌کردند، بر گزارش‌های خود از وحی تأکید داشتند؛ یعنی دیگران را دعوت می‌کردند که به پیام وحی گوش دهند و اوامر و نواهی آن را اطاعت کنند. پیامبران هیچ‌گاه دیگران را دعوت نمی‌کردند که تجاربی مانند تجارب آن‌ها داشته باشند.

## ۳. تنزل دادن مقام وحی

اگر وحی را نوعی تجربه و احساس دینی بپنداریم، در این صورت، معارف وحی چیزی جز یافته‌های شخصی پیامبر نیست. پیامبری که تجربه او با تجارب دیگر افراد، یک سنخ است. طبق این نظریه، دیگر الفاظ و معارف وحی، از عظمت و فیض الهی نشأت نمی‌گیرند، بلکه این انسان‌ها هستند که به آن معارف معنا می‌دهند. در واقع، تجربه‌گرایی دینی، نوعی تنزل دادن مقام الهی وحی است که آن را به احساسات شخصی و درونی محدود می‌کند.



#### ۴. کثرت ادیان

اگر ملاک و اساس وحی، همان تجربه شخصی باشد، این یعنی هر تجربه دینی می‌تواند تعالیم دینی را شکل دهد. از طرفی، برای انسان‌های دیگر (غیر از انبیاء) نیز این امکان وجود دارد که صاحب تجارب دینی شوند؛ پس هر صاحب تجربه دینی می‌تواند دین شخصی جدیدی را با تعالیمی جدید تجربه نماید. در نتیجه ما می‌توانیم ادیان زیاد و متنوعی داشته باشیم که در واقع همان تجارب شخصی افراد هستند.

#### ۵. تعمیم نبوت

تجارب دینی در همه انسان‌ها می‌تواند یافت شود؛ پس هر انسانی می‌تواند به واسطه تجارب دینی، به مقام نبوت برسد پس چرا چنین تجربه‌هایی در همه افراد دیده نمی‌شود و در اعصاب گوناگون فقط در افراد خاصی این تجلیات مشاهده می‌شود؟ اگر وحی را تجربه دینی بدانیم پس وحی الهی خاتمه نیافته است؛ بلکه هنوز هم رو به گسترش است و بسط نبوت با خاتمیت و آیات قرآن کریم سازگار نیست.

#### ۶. عدم حجیت معارف و حیانی برای دیگران

همه می‌دانیم که اثر تجربه دینی شخصی است، نه عمومی. پس تجارب دینی اشخاص، نمی‌توانند برای دیگران قابل استفاده باشند. این یک معرفت شخصی است که صرفاً برای خود آن شخص می‌تواند حجت باشد؛ همچنان که خواب و رؤیا اگر «اضغاث احلام» نباشد فقط برای شخص تجربه کننده حجیت دارد. اگر قرآن کریم، تجارب شخصی پیامبر (ص) باشد، چرا دیگران باید از آن اطاعت کنند؟

#### ۷. عدم اعتبار معارف و حیانی برای همه اعصار

از آنجا که تجارب شخصی افراد، تحت تأثیر فرهنگ و ارزش‌های تاریخی قرار می‌گیرند، تجارب به دست آمده نمی‌تواند برای همه عصرها، ملاک و محور باشد. اگر قرآن را تجربه دینی بدانیم، جای این سخن است که کسی بگوید: «تاریخ مصرف قرآن گذشته و در این زمان-

ها باید معرفت دیگری داشته باشیم. در حالی که طبق صریح آیات قرآن، معارف آن برای همه اعصار و همه جهانیان است.

#### ۸. به حاشیه رفتن وحی

وحی تجربی در واقع، به «نفی وحی» می‌انجامد، زیرا در این تصویر از وحی، «تجارب پیامبر» به صحنه آمده، خود «متن وحی» به حاشیه می‌رود و از صحنه خارج می‌شود. کالبدشکافی این نگرش نشان می‌دهد که در آن، وحی الهی و قرآن کریم به صورت پدیده‌ای صرفاً تاریخی، حاصل تجربه‌های دینی مواجهه شخصی انسان‌هایی است که واجد آن احساس‌های قدسی شده‌اند و دیگران نیز، همانند آنان می‌توانند مشابه تجربه‌های آنان را در خود بیافرینند. ریشه این تحلیل به جایگزین کردن انسان محوری (اومانیزم) به جای خدامحوری باز می‌گردد و برای خدا هیچ نقشی در نظر گرفته نشده است.

#### ۹. خطاپذیری وحی

وحی گزاره‌ای (که طبق آن پیامبر، حقایق و پیام‌هایی را عیناً از جانب خداوند اخذ می‌کند) خطاناپذیری وحی را در ضمن خود به اثبات می‌رساند. اما خطاپذیری وحی از نتایج مهم تجربه‌گرایی وحی است، چرا که (بر اساس اصول پذیرفته شده در بحث تجربه دینی) شخص تجربه‌گر، باورها و عقاید خویش را در تجربه خود و تفسیر آن دخالت می‌دهد. جوشش وحی از درون و باطن پیامبر، با حقانیت و عصمت وحی در تعارض است. چه، دیگر نمی‌توان آنچه را که بر پیامبر وحی می‌شود، عاری از خطا دانست. هیچ دلیلی وجود ندارد که ظهور مکنونات درونی شخص پیامبر، حق و صحیح باشد از این رو الزامی هم بر پذیرش آن از جانب افراد نیست.

دکتر سروش می‌گوید:

از دیدگاه سنتی، در وحی خطا راه ندارد. اما امروزه، مفسران بیشتر و بیشتری فکر می‌کنند وحی در مسائل صرفاً دینی مانند صفات خداوند، حیات پس از مرگ و قواعد عبادت خطاپذیر نیست. آنها می‌پذیرند که وحی می‌تواند در مسائلی که به این جهان و جامعه انسانی مربوط می‌شوند، اشتباه کند. آنچه قرآن درباره وقایع تاریخی، سایر ادیان و سایر

موضوعات عملی زمینی می گوید، لزوماً نمی تواند درست باشد. این مفسران اغلب استدلال می کنند که این نوع خطاها در قرآن خدش‌های به نبوت پیامبر وارد نمی کند؛ چون پیامبر به سطح دانش مردم زمان خویش «فرود آمده است» و «به زبان زمان خویش» با آنها سخن گفته است. من دیدگاه دیگری دارم. من فکر نمی کنم که پیامبر «به زبان زمان خویش» سخن گفته باشد؛ در حالی که خود دانش و معرفت دیگری داشته است. او حقیقاً به آنچه می گفته، باور داشته است. این زبان خود او و دانش خود او بود و فکر نمی کنم دانش او از دانش مردم هم عصرش درباره زمین، کیهان و ژنتیک انسان‌ها بیشتر بوده است. این دانشی را که ما امروز در اختیار داریم، نداشته است و این نکته خدش‌های هم به نبوت او وارد نمی کند چون او پیامبر بود، نه دانشمند یا مورخ (به نقل از سایت شخصی دکتر سروش).

سخن فوق به جز پذیرش خطاپذیری وحی و قرآن چه توجیهی می تواند داشته باشد؟ اینکه دانش پیامبر، دانش عصر و روزگار خود بوده و امروزه نیز ثابت شده که آن دانش خطا بوده، نشانه آن است که پیامبر خطا کرده است. اگر دانش پیامبر در مورد زمین و کیهان و ژنتیک انسان‌ها، بیش از دانش سایر مردم نبوده است، پس در واقع پیامبر با بسیاری از عرفای کم‌دانش عصر و زمان خود فرق چندانی نداشته است. کلام ایشان از دو حال خارج نیست: یا خطا را مربوط به صورت‌بخشی به مضمون بدانند که از سوی پیامبر صورت می گیرد، در این فرض باید راه‌یابی خطا به حریم وحی و قرآن و خطاپذیری پیامبر را بپذیرد؛ یا خطا را مربوط به مضمون بدانند، نه صورت‌دهی به آن و مضمون را از جانب خداوند بدانند، نه پیامبر، پس باید خطا را مربوط به خدا بدانند. به هر جهت لازمه پذیرش هر یک از فرض‌های فوق این است که خطا در متن قرآن راه یافته است؛ یعنی یک دسته از آیات قرآنی - که مربوط به علوم تجربی و تاریخ است - خطاست و این در حالی است که یکی از اصول مشترک بین همه انبیا، عصمت آنان در تلقی، نگهداری و تبلیغ وحی است. خداوند هر گونه نقص و عیبی را از انبیا سلب کرده و به صورت اصلی کلی، در قرآن می فرماید:

وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَغُلَّ (آل عمران / ۱۶۱)؛ هیچ پیامبری اهل خیانت نیست و نمی تواند خیانت کند. نه تنها در مسائل مادی و مالی، بلکه در وحی هم نباید خیانت کند و آنچه را اخذ کرده است، باید بدون کم و زیاد بازگو کند.

بنابر آموزه‌های دینی، وحی نبوی در سه مرحله از هر اشتباهی مصون است:

۱. دریافت و اخذ کلام خدا؛

۲. حفظ و نگهداری کلام خدا؛

۳. املا و ابلاغ پیام الهی و معارف و حیانی به دیگران.

آیات متعددی در قرآن کریم درباره هر سه محور مصونیت وحی نبوی وجود دارند که به برخی از آنها اشاره می‌شود:

۱. وَإِنَّكَ لَتَلْقَى الْقُرْآنَ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ عَلِيمٍ (نمل/۶)؛ همانا تو [ای پیامبر!] قرآن را از نزد [پروردگار] حکیم و علیم اخذ می‌کنی.

این آیه شریفه به عصمت پیامبر در تلقی وحی (مرحله اول) اشاره دارد. پیامبر در منطقه «لدن» که وحی را تلقی می‌کند، معصوم است؛ زیرا موطن لدن، جای شک و اشتباه نیست. شک و اشتباه در جایی برای انسان حاصل می‌شود که حق و باطلی باشند و انسان نداند یافته او از انواع حق است یا از نوع باطل؛ ولی در جایی که هرگز باطل وجود ندارد، شک هم فرض ندارد؛ چنان که در منطقه لدن، که خاستگاه و نشئه وحی است، باطل وجود ندارد. از این رو، خطا و اشتباه نیز نیست.

۲. سُنُّرْتُكَ فَلَا تَنْسَى (اعلی/۶)؛ وحی را بر تو می‌خوانیم و تو آن را فراموش نمی‌کنی.

این آیه مبارکه مبین این نکته است که پیامبر اکرم (ص) در مرحله حفظ و نگهداری وحی (مرحله دوم) نیز معصوم است و به فرمایش مرحوم علامه طباطبایی، این جمله وعده‌ای است از خدای تعالی به پیامبرش، به اینکه علم به قرآن و حفظ قرآن را در اختیارش بگذارد، طوری که قرآن را آن‌طور که نازل شد، همواره حافظ باشد و هرگز دچار نسیان نشود و همان‌گونه که نازل شد، قرائتش کند (طباطبایی، ص ۲۶۷).

۳. آیه دیگری که در قرآن مجید بر عصمت پیامبر درباره وحی و درون پیکره آن به طور مطلق (هم در مرحله اخذ و هم در مرحله حفظ و هم ابلاغ آن) دلالت می‌کند، آیات ۲۶ تا ۲۸ سوره مبارکه جن است:

عَالَمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَدًا إِلَّا مَنْ ارْتَضَىٰ مِنْ رَسُولٍ فَانَّهُ يَسْلُكُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ رَصَدًا لِيَعْلَمَ أَنْ قَدِ ابْلَغُوا رِسَالَاتِ رَبِّهِمْ وَأَحَاطَ بِمَا لَدَيْهِمْ وَأَحْصَىٰ كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا.  
این آیه دلالت می‌کند بر اینکه وحی الهی از مصدر وحی (مُرسل) گرفته تا رسول و از رسول گرفته تا مردم (مُرسلٌ اليهم)، از هر تغییر و تبدیلی محفوظ اند (همان، ص ۵۷).

۴. وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ (نجم/۳ و ۴)؛ و [پیامبر!] از روی هوا و هوس نمی‌گوید؛ آنچه می‌گوید، به جز وحی‌ای که به وی می‌شود، نیست.

عبارت «ماینطق» مطلق است و مقتضای اطلاق آن است که هوای نفس از مطلق سخنان پیامبر نفی شده باشد (حتی در سخنان عادی و روزمره‌اش). اما چون خطاب در این آیات به مشرکان است - مشرکانی که دعوت پیامبر و قرآنی را که برایشان می‌خواند، دروغ و افترا بر خدا می‌پنداشتند - باید به سبب این قرینه مقامی گفته شود: منظور آیه شریفه این است که پیامبر، در آنچه شما را به سوی آن (قرآن) دعوت می‌کند، پیرو هوای نفس نیست، بلکه آنچه می‌گوید وحی‌ای است که از سوی خداوند به او شده است. خلاصه آنکه این آیه، ناظر به مقام سوم عصمت یعنی عصمت در مرحله تبلیغ وحی است.

بنابراین، پیامبران نه تنها در اخذ و تلقی وحی، بلکه در حفظ و ابلاغ آن، از تأیید الهی برخوردارند و آموزه‌های وحیانی را بی‌آنکه با کاهش یا افزایشی همراه شوند، به مردم انتقال می‌دهند.

تا که ما ینطق محمد عن هوی	ان هو الا بوحی احتوی
زان سبب قل گفته دریا بود	گرچه نطق احمدی گویا بود
گرچه قرآن از لب پیغمبر است	هر که گوید حق، نگفت او، کافر است

(مولوی، ابیات ۴۶۹۶، ۲۱۲۳، ۸۲۱)

استاد مطهری در مورد عصمت و خطاناپذیری وحی می‌نویسد:

از جمله مختصات پیامبران "عصمت" است، عصمت یعنی مصونیت از گناه و اشتباه؛ یعنی پیامبران نه تحت تأثیر هواهای نفسانی قرار می‌گیرند و مرتکب گناه می‌شوند و نه در کار خود دچار خطا و اشتباه می‌شوند. برکناری آنها از گناه و از اشتباه حدّ اعلای قابلیت اعتماد را به آنها می‌دهد (وحی و نبوت، ص ۱۱).

#### ۱۰. نفی وحیانی بودن الفاظ قرآن

لازمه تجربه دینی بودن وحی، نفی وحیانی بودن الفاظ و کلمات قرآن است؛ بدین معنا که الفاظی که پیامبر تحت عنوان «وحی» بیان می‌کند، منشأ الهی و آسمانی ندارد؛ یعنی این الفاظ از طرف خدا نازل نشده‌اند، بلکه ساخته و پرداخته ذهن و زبان پیامبر (به عنوان فاعل تجربه دینی) هستند، در حالی که به اجماع مسلمان و ادله‌ای که در خود قرآن آمده است، تمامی الفاظ و کلمات قرآن کریم از ناحیه خداوند متعال نازل شده‌اند و پیامبر اکرم (ص) بدون هیچ‌گونه تغییر و تصرفی در وحی، آنان را به مردم ابلاغ می‌کردند.

در چندین آیه از قرآن کریم از آن به قول یاد شده است که بر الهی بودن ساختار جمله‌های قرآن دلالت دارد:

أَنَّهُ لَقَوْلُ فَضْلٍ (طارق / ۱۳)؛ إِنَّا سُلِّقَى عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا (مزمّل / ۵).

همچنین در آیه دیگری، تعبیرهای «قرائت»، «تلاوت» و «ترتیل» به کار رفته‌اند:

فَإِذَا قَرَأَهُ فَاتَّبِعْ قِرْآنَهُ (قیامت / ۱۸)؛ وَرَتَّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلًا (زمر / ۴)؛ فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ (نحل / ۹۸)؛ ذَلِكَ نَتْلُوهُ عَلَيْكَ مِنَ الْآيَاتِ وَالذِّكْرِ الْحَكِيمِ (آل عمران / ۵۸)؛ وَاتْلُ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنَ كِتَابِ رَبِّكَ لَا مَبْدَلَ كَلِمَاتِهِ (كهف / ۲۷).

با توجه به اینکه «قول» بر مجموع دال و مدلول و نه مدلول تنها اطلاق می‌شود و همچنین «قرائت» بازگو کردن عبارات و الفاظی است که دیگری تنظیم کرده در برابر تکلم که انشای معنا با الفاظ و عباراتی است که خود انسان تنظیم می‌کند، نتیجه این می‌شود که الفاظ و عبارات قرآن از آن پیامبر نیست. از این رو، نمی‌گوییم: پیامبر، قرآن را تکلم کرد، بلکه می‌گوییم: قرآن را قرائت یا تلاوت نمود.

چون قرآن سخن و قول خداوند است و در این واژه، عنایت ویژه‌ای به لفظ شده، پس الفاظ قرآن کریم نیز از سوی خداوند می‌باشند.

### نتیجه‌گیری

خاستگاه و ریشه نظریه «تجربه‌گرایی دینی»، در مسیحیت است. تفسیر تجربی وحی، در دوره مدرن و در مورد وحی مسیحی، به دلیل شکست الهیات طبیعی، نقادی کتاب مقدس، تعارض علم و دین طرح شد. پس می‌توان گفت که این موضوع، مسئله اسلام نیست.

به طور کلی، در باب سرشت وحی، سه برداشت و دیدگاه متفاوت وجود دارد: وحی گزاره-ای، وحی تجربی و افعال گفتاری. بنابر وحی گزاره‌ای (که قدیمی‌ترین و رایج‌ترین دیدگاه درباره وحی است)، وحی مجموعه‌ای از گزاره‌هاست که به پیامبر القا شده است. وحی گزاره‌ای سه رکن دارد: فرستنده؛ گیرنده؛ پیام. وحی تجربی نیز سه رکن دارد: خدا؛ پیامبر؛ تجربه وحیانی. در دیدگاه افعال گفتاری، وحی، چهار رکن دارد: گوینده؛ مخاطب؛ زبان خاص؛ پیام وحی.

مبحث مکاشفات عرفانی و حالات روحانی را که در اسلام مطرح است با تجربه دینی که عالم مسیحیت و غرب از آن یاد می‌کند، نباید یکی دانست، چرا که این دو از جهات مختلف، با هم تفاوت دارند: رویکرد قرآنی و آسمانی، رویکرد عقل‌گروانه، معرفت‌زا بودن، محور بودن احوال و مقامات از راه ریاضت نه تجربه ادراکی؛ مکاشفات و حالات روحی را از تجربه دینی ممتاز می‌سازد.

به دو دلیل، نظریه همسان‌انگاری «تجربه دینی» و «وحی» باطل شد: اولاً؛ میان وحی و تجربه دینی تفاوت‌هایی اساسی وجود دارد: اعجاز بودن، جنبه معرفتی، شناختی، همگانی نبودن، الهی بودن لفظ و معنا، حجت بودن برای دیگران، اعجاز بودن، متأثر از فرهنگ و زمانه خود نبودن، لزوم رهبری دینی، شریعت‌آفرینی، خبر دادن از غیب، لزوم تبعیت، وحی را از تجربه دینی متمایز می‌کند. پس با توجه به اختلاف ماهوی بین وحی و تجربه دینی نمی‌توان وحی پیامبران را همسان با آن دانست.

ثانیاً؛ تجربه‌انگاری وحی با اشکالاتی مانند: لغو ارسال رسولان، ناسازگاری تجربه دینی با حقیقت وحی، مخالفت با ادعا و واقیت تاریخی ادیان، تنزل دادن مقام وحی، کثرت‌گرایی دینی، تعمیم نبوت، عدم حجیت معارف و حیانی برای دیگران، عدم اعتبار معارف و حیانی برای همه اعصاب، به حاشیه رفتن وحی، خطاپذیری وحی، نفی و حیانی بودن الفاظ قرآن همراه است که برهیچ کس پوشیده نیست. پس حق آن است که بگوییم ماهیت وحی، زبانی است نه تجربی. وحی، مضمون کلام الهی و مطالبی است که خداوند به پیامبر خود نازل کرده است، گرچه دریافت آن همراه تجارب دینی و حالات روحی خاصی است. الفاظی که پیامبر تحت عنوان «وحی» بیان می‌کند، منشأ الهی و آسمانی دارد؛ یعنی این الفاظ از طرف خدا نازل شده‌اند و ساخته و پرداخته ذهن و زبان پیامبر (به عنوان فاعل تجربه دینی) نیستند.

### توضیحات

۱. چنان که دکتر سروش، دین و وحی را امر بشری دانسته (سروش، بسط تجربه نبوی، پیش-گفتار) و از قرآن، به عنوان الفاظ و تعبیرات شخص رسول اکرم (ص) یاد کرده است (همو، فصلنامه پژوهش قرآنی فراراه).

## منابع

قرآن مجید.

نهج البلاغه، به تصحیح صبحی صالح.

اقبال لاهوری، محمد، *احیای فکر دینی در اسلام*، ترجمه احمد آرام، تهران، کانون نشر پژوهش‌های اسلامی. بی تا.

آلستون، ویلیام، «تجربه دینی ادراک خداوند است»، ترجمه مالک حسینی، کیان، ش ۵۰.

پراودفوت، وین، *تجربه دینی*، ترجمه عباس دینی، قم، مؤسسه فرهنگی طه، ۱۳۷۷.

جیمز، ویلیام، *دین و روان*، بی جا، بی نا، بی تا.

راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین، *المفردات فی غریب القرآن*، تهران، دفتر نشر کتاب، ۱۴۰۴ق.

سروش، عبدالکریم، *بسط تجربه نبوی*، ج ۲، تهران، انتشارات مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۸.

\_\_\_\_\_، سایت شخصی.

\_\_\_\_\_، «مصاحبه با عبدالکریم سروش»، *فصلنامه پژوهش قرآنی فراراه*، سال اول،

شماره ۱، زمستان ۱۳۷۷، ص ۲۰.

طباطبایی، محمدحسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ج ۲۰، قم، انتشارات اسلامی، بی تا.

قائمی نیا، علی رضا، *دیدگاه افعال گفتاری وحی و افعال گفتاری*، قم، انجمن معارف اسلامی

ایران، ۱۳۸۱.

قمی، محسن، «برهان تجربه دینی»، *نقد و نظر*، شماره ۲۵.

مولوی، جلال‌الدین محمد، *مثنوی معنوی*، ج ۲، تهران، اقبال.

مجتهد شبستری، محمد، *نقد قرائت رسمی از دین*، تهران، طرح نو، ۱۳۷۹.

مک کواری، جان، *الهیات اکثریتانسیالیستی*، ترجمه مهدی دشت بزرگی، قم، دفتر تبلیغات

اسلامی، بی تا.

مطهری، مرتضی، *وحی و نبوت*، ج ۶، تهران، صدرا، ۱۳۷۱.

\_\_\_\_\_، *نبوت*، تهران، صدرا، ۱۳۷۳.



هيك، جان، فلسفه دين، ترجمه بهزاد سالكي، چ ۳، تهران، انتشارات بين المللي الهدى،

۱۳۸۱.

يزداني، عباس، تجربه ديني، قم، انجمن معارف اسلامي ايران، ۱۳۸۱.

## رابطه علم با وجود ذهنی در حکمت صدر المتألهین

دکتر اکبر گلی ملک آبادی \*

### چکیده

ملاصدرا تلاش کرده تا مسئله وجود ذهنی و علم را به گونه‌ای از هم جدا سازد و در کتاب‌هایش مرزهای هر کدام را مشخص کند. وی در کتاب اسفار مسئله وجود ذهنی را در باب امور عامه مطرح کرده و آن را از تقسیمات اولی وجود به شمار آورده است و بحث علم را در مرحله دهم کتاب اسفار در جلد سوم مطرح ساخته است. ملاصدرا وجود ذهنی را ظل علم می‌داند و معتقد است علم وجود خارجی است و وجود ذهنی در سایه علم به وجود می‌آید. بین علم و وجود ذهنی تفاوت جوهری وجود دارد، علم وجود اصیل است ولی وجود ذهنی وجود ظلی است. بین علم که امری نفسی است و وجود ذهنی که امری قیاسی می‌باشد تفاوت وجود دارد، لذا هر یک از این دو، بخشی از فلسفه را اشغال کرده‌اند. تفاوت علم با وجود ذهنی از حیث نشأه وجود است نه از لحاظ اعتبار و حیثیت. علم از شئون عقل نظری و وجود خارجی است که موطن آن نفس است نظیر دیگر اوصاف نفسانی مانند تقوی، شجاعت و ... که از شئون عقل عملی است و موطن آن نفس است. واژگان کلیدی: وجود ذهنی، وجود خارجی، علم حصولی، علم حضوری، قیام صدوری، قیام حلولی.

### مقدمه

بحث وجود ذهنی و کیفیت ادراک و شناخت از جمله مباحث مهم فلسفه است که همواره ذهن فلاسفه را به خود مشغول داشته است. نظریه وجود ذهنی در پرتو فلسفه اسلامی رشد و نمو یافته

و در یونان قدیم و در دوره‌های اول فلسفه اسلامی به صورت یک مسئله مستقل مطرح نبوده است.

به اعتقاد حکما برای اشیا دو نحو از وجود و تحقق ثابت است: ۱. وجود خارجی یا عینی و اصیل؛ ۲. وجود ذهنی یا ظلی و غیر اصیل که در تحقق وجود اول نزاع و اختلافی نیست، اما در مورد وجود دوم بین حکما و متکلمان نزاع و اختلاف موجود است.

گروهی با انکار وجود ذهنی، علم ما به اشیای خارجی را تنها یک نوع اضافه می‌دانند و گروهی دیگر معتقدند که هنگام حصول به یک شیء ماهیت آن در ذهن نمی‌آید، بلکه شیخ آن شیء است که با آن مشابهت دارد و از آن حکایت می‌کند و دسته دیگر بر این باورند که آنچه به ذهن می‌آید کاملاً با آن مابین است و هیچگونه حکایتی از آن ندارد.

معتقدان به نظریه وجود ذهنی دو وظیفه مهم پیش روی دارند: ۱. وجود ذهنی و صور و مفاهیم را اثبات کنند و پاسخ مناسب را به ایرادات و اشکالات وارد شده بر آن ارائه نمایند؛ ۲. اثبات کنند که وجود ذهنی حاکی از موجودات عینی و مطابق با آنهاست.

آنچه اندیشمندان برای اثبات وجود ذهنی به آن تمسک جستند ناظر به جنبه اول است و در مورد جنبه دوم که بحث ارزش معلومات و مطابقت آنها با موجودات عینی مطرح است در فلسفه اسلامی کمتر به آن پرداخته شده است.

فلاسفه، عرفا و متکلمان هر کدام با مبانی خود در شکوفایی این بحث کوشیده‌اند. اشکالات و ایرادات متکلمان به مسئله وجود ذهنی، فلاسفه را در تحکیم مبانی خود تشویق کرد و صدرالمتألهین بر اساس مبانی فلسفی خود در صدد برآمد تا با ابتکارات و ارائه نظرات بدیع اشکالات وارد شده بر وجود ذهنی را مرتفع سازد.

وی ابتدا دلایل وجود ذهنی را برمی‌شمارد و سپس موضع گیری‌ها و مسلک‌های مختلف در مورد اشکالات وارد شده را بر آن روشن می‌سازد و در طی پاسخ به اشکالات از نظر حکمای مشاء و اشراق و عرفای شامخ استفاده می‌کند.

### طرح مسئله

یکی از مباحث مطرح در کنار بحث وجود ذهنی، مسئله ارتباط علم با وجود ذهنی است که پیش از پرداختن به این بحث لازم است پیرامون دو واژه «ذهن» و «علم» بحث و تعریفی

از آنها ارائه گردد.

### ذهن

ذهن در اصطلاح فلسفه اسلامی به نیرویی که نفس برای اکتساب علوم و ارتباط با جهان بیرون از هستی خود دارد گفته می‌شود (ملاصدرا، *مفاتیح الغیب*، ص ۱۳۷) و بر اساس این تفسیر حکیمانه از ذهن معلوم می‌شود که ذهن لفظاً هم‌ردیف نفس نیست، بلکه از قوی و مراتب نفس است و ذهن هم مانند قوی و مراتب نفس و خود نفس یک وجود عینی است که تحقق آن دیگر در ذهن نیست و نمی‌توان آن را یک پدیده ذهنی اعتبار کرد، زیرا اگر ذهن هم ذهنی باشد تسلسل در صورت های ذهنی به وجود خواهد آمد.

### علم

حکمای مسلمان با دو دیدگاه به مبحث علم و ادراک نظر انداخته‌اند: گاهی از نظر وجود شناختی به علم نگاه کرده‌اند و مباحثی از قبیل کیفیت حصول ادراک، قوای مدرکه و مجرد ادراک را مطرح نموده‌اند و گاهی نیز با دیدگاه مفهوم‌شناختی و منطقی به این بحث نگرسته و مسائلی همچون تصور و تصدیق، علم حصولی و حضوری و ارزش علم را بیان کرده‌اند.<sup>۱</sup>

### علم حصولی و علم حضوری

از دیدگاه معرفت‌شناختی و منطقی برای علم تعاریف مختلف و متعددی ذکر کرده‌اند. علم ما به یک شیء یا علم به ماهیت آن شیء است و یا علم به وجود آن و از طرفی، در هر شیء دو جنبه و حیثیت وجود دارد: حیثیت ماهیت و حیثیت وجود، هنگام علم ما به یک شیء یا ماهیت آن، شیء بدون وجود خارجی آن و یا وجود خارجی آن نزد ما حاصل می‌گردد. در صورت اول، علم به آن شیء «حصولی» و در صورت دوم علم ما به آن «حضوری» می‌باشد (طباطبایی، *بدایة الحکمه*، بخش یازدهم، فصل اول: فی تعریف العلم و انقسامه الاولی).

آنچه در بحث وجود ذهنی به اثبات می‌رسد در حقیقت همان علم حصولی ما به اشیاست که از طریق حصول ماهیت آنها نزد ما تحقق می‌یابد.

علم حضوری به یک شیء به معنی حضور وجود خارجی و هویت خارجی آن شیء نزد عالم است، مانند علم ما به نفس خود و یا علم ما به قوی و حالات نفسانی خود و همچنین علم ما به علم خود (همان جا).

در اصطلاح خاص ملاصدرا گاهی علم مطلق (اعم از حضوری و حصولی) مساوق با وجود و حضور در برابر فقدان و نیستی آورده شده و این تعریف شامل علم حصولی نیز می‌گردد، اما باید توجه داشت که در این مقام حضور به معنی بود و هستی است چنانکه غیبت هم به معنی نیستی و نابودی است نه به معنای ناپیدایی.<sup>۲</sup>

ملاصدرا علم را فوق مقوله و امری وجودی و غیر قابل تعریف دانسته است و آن را «حضور مجرد عند مجرد» تلقی می‌کند (الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، ج ۳، ص ۲۹۳).

معنی جامع و شاملی که تمام اقسام علم، چه علم حضوری و چه علم حصولی و چه علم واجب و چه علم ممکن، چه ادراک عقلی و چه ادراک حسی را فرا می‌گیرد، جز وجود یا حضور در پیش مجرد و یا وجود شیء مجرد نمی‌باشد. بنابراین علم، وجودی است که از پیرایه های ماده، برهنه و مجرد است.<sup>۳</sup>

علم چه حصولی و چه حضوری، وجود، آن هم وجودی مجرد و غیر مادی است و از این جهت که وجود است از سنخ مادیات و مقولات جواهر و اعراض بیرون می‌باشد و در حد ذات خود یک طبیعت جنس یا نوعی نیست که به فصول و انواع و اشخاص تقسیم گردد و چیزی که از سنخ وجود است و در گروه ماهیات نیست همچون وجود در تشخیص، نیازی به وجود دیگری ندارد و با این ترتیب آنچه را از کثرت و وحدت و سایر احکام وجود برای حقیقت وجود گفته شده برای علم نیز حاصل خواهد بود.

### رابطه علم با وجود ذهنی

ملاصدرا وجود ذهنی را ظل علم می‌داند و معتقد است علم، وجود خارجی است و وجود ذهنی در سایه علم به وجود می‌آید.<sup>۴</sup> بین علم که امری نفسی است و وجود ذهنی که امری قیاسی است تفاوت وجود دارد، و هر یک از این دو امر (علم و وجود ذهنی) بخشی از فلسفه را به خود اختصاص داده‌اند و این تفکیک از مظاهر اعتلای حکمت متعالیه ملاصدراست، زیرا وجود ذهنی غیر از علم است که وجود خارجی است و موطن آن نیز نفس می‌باشد، نظیر سایر اوصاف

نفسانی از قبیل: عدل، تقوی، شجاعت و ... که از شئون عقل عملی و موجود خارجی‌اند، و موطن آنها نفس می‌باشد. هر چند علم که از شئون عقل نظری است شأنی از وجود است. تغایر علم با وجود ذهنی از لحاظ تفاوت در نشأه وجود است نه از لحاظ اعتبار و حیثیت.<sup>۵</sup>

همان‌طور که موجود خارجی در تحلیل ذهنی دارای وجودی و ماهیتی است، درک ما هم نسبت به یک شیء دارای وجود و ماهیتی است. البته همه موجودات ممکن، در تحلیل ذهنی دارای وجود و ماهیتی هستند؛ علم نیز از وجود و ماهیتی برخوردار است و یا دارای سایه و حقیقتی است. مثلاً انسان عالم به درخت در صحنه نفس خود، دارای علمی است که چون حقیقت ذات، اضافه متعلق خود را روشن می‌کند و آن متعلق صورت درخت است که وجود ذهنی است پس وجودی که در صحنه نفس است وجود خارجی است، اما محل آن نفس است مانند شجاعت که وجود خارجی است. علم نیز چنین است و متعلقش اموری است که علم به آنها تعلق و رابطه دارد و کاشف از آنهاست و وجود ذهنی انسان عالم به درخت، سهمی از آثار وجود خارجی درخت ندارد بلکه سایه درخت است.<sup>۶</sup>

درخت موجود در خارج دارای سه امر است: اصل وجود درخت، ماهیت درخت و سایه مخروطی آن (منظور از سایه معنا و مفهوم آن است نه جنبه فیزیکی یا مادی آن).

وجود درخت اصیل است و ماهیت درخت دارای وجود تبعی یا عرضی است. از آنجا که وجود اصیل است دارای آثار فراوانی است، ماهیت هم به تبع وجود موجود می‌شود، لذا آثارش را به تبع وجود اظهار می‌کند، اما سایه هیچ اثری ندارد. حقیقت سایه عبارت است از سطح زمینی که مقدار کمتری نور به آن تابیده است لذا تاریک‌تر است.

در ذهن نیز این سه امر متحقق است: اصل وجود، ماهیتی که با آن وجود موجود می‌شود و سایه این موجود، یعنی توسط علم متعلقش که معلوم باشد روشن می‌شود و معنای درخت در ذهن آشکار می‌گردد، ولی اصل وجود درخت در صحنه نفس موجود نیست بلکه سایه آن وجود دارد که به آن وجود ظلی می‌گویند، لذا آثار درخت را ندارد ولی آثار علم را داراست که همان عالم بودن شخص است.

**کاشفیت علم از خارج**

مسئله ارزش و اعتبار علم با بحث وجود ذهنی که درباره ماهیت علم است ارتباط دارد. در واقع مسئله وجود ذهنی پل ارتباطی موجود میان ذهن و عین است و اگر این پل ارتباطی وجود نداشته باشد ما هیچ علمی نسبت به جهان پیرامون خود نخواهیم داشت. به عبارت دیگر، وجود ذهنی دیدگاهی است که شکاف میان ذهن و عین را پر می‌کند (طباطبایی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، مقاله چهارم).

حقیقت علم حصولی عبارت است از حضور ماهیت معلوم در نزد عالم، پس برای ماهیت دو نحوه وجود است:

وجود خارجی (عینی) و وجود ذهنی (ظلی).<sup>۷</sup>

آنچه متفاوت است، نحوه وجودهاست که یکی وجود قوی (خارجی) و دیگری وجود ضعیف است و نه ماهیت، زیرا ماهیت در هر دو موطن چه ذهنی و چه در خارج یکی است (ذهنی) (صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعه، تعلیقه علامه طباطبایی، ج ۳، ص ۲۶۴).

از این رو، رابطه ذهن و خارج رابطه‌ای ماهوی است و تنها با این رابطه است که انسان می‌تواند از استعداد کشف واقعیات خارجی و واقع‌بینی سخن بگوید.

اگر این پل و معبر از انسان گرفته شود راه علم بر انسان بسته خواهد شد و علم یکباره به جهل مبدل می‌گردد. مبحث وجود ذهنی دو جنبه دارد: جنبه وجودشناختی، از آن لحاظ که نوعی وجود است که بسیار ضعیف شده و خواص و آثار وجود خارجی را از دست داده است و دارای جنبه معرفت‌شناختی است که به بررسی تشکیل علم و آگاهی در انسان و رابطه انسان با جهان خارج مربوط می‌شود.

اگر ماهیت و ذات شیء خارجی مغایر با ماهیت و ذات شیء ذهنی باشد، علم جنبه کاشفیت از خارج را ندارد. وقتی ما به چیزی علم پیدا می‌کنیم ذات و ماهیت آن در ذهن ما وجود دیگری می‌یابد.

حکمای اسلام از جمله ملاصدرا از طریق اتحاد ماهوی میان متعلق وجود ذهنی و متعلق وجود خارجی فاصله میان ذهن و خارج را برداشته و مسئله کاشفیت و حکایتگری و انطباق را حل کرده‌اند.

از آنجا که ملاصدرا قیام صور به نفس را قیام صدوری می‌داند و نه قیام حلولی و چنانچه حکمای مشاء معتقد بودند الگوهای کلی نفس را حقایق عقلی می‌داند که بر نفس افزه می‌شود و رقیقه آن وجودات عالم خارج است و محاکات بین حقیقت و بازتاب آن که رقیقه است صورت می‌گیرد.

اتحاد نفس با عقل فعال به صورت حقیقه و رقیقه است و هرچه نفس کمال بیشتری پیدا کند خطای کمتری دارد و هرچه خطا کمتر باشد انطباق بیشتری خواهد داشت.

بحث وجود ذهنی در واقع حلقه‌ی رابط میان معرفت‌شناسی و وجودشناسی است که رابطه‌ی انسان و جهان را روشن می‌سازد و مشکل انطباق عالم خارج با ذهن حل می‌شود.

صور ماهوی در هر دو موطن از وجود خارجی و ذهنی دارای وحدت‌اند، به این معنی که اختلاف آثار که به تفاوت مراتب وجود خارجی و ذهنی و در نتیجه به تفاوت علل وجودات خارجی و وجودات ذهنی (نفس انسانی) بازمی‌گردد، هیچگاه موجب اختلاف ماهیاتی که به این دو وجود موجودند نمی‌شود، زیرا اگر همراه با اختلاف آثار، ماهیت معلوم نیز تغییر یابد، هرگز یکی از آن دو، وجود ذهنی دیگری نخواهد بود.

در فلسفه پس از اثبات وجود ذهنی از طریق وحدت ماهیت در دو موطن ذهن و عین، به اثبات اصالت وجود می‌پردازند، چنانچه حاج ملاهادی سبزواری در منظومه حکمت بیان می‌کند که «تفاوت بین دو نحوه وجود ذهنی و عینی برای استدلال بر اصالت وجود کفایت می‌کند» و الفرق بین نحوی الکوون یفی» (ص ۱۱).

تفاوت آثار ذهنی و عینی ماهیت که به تبع دو نحوه وجود آن می‌باشد، به دلیل شدت و ضعف علت خارجی و ذهنی آن دو وجود است، به این معنی که نفس که علت وجود ذهنی است چون از مبدأ آفرینش دور است، بر آنچه ایجاد می‌نماید اثری که از وجود خارجی آنها مشهود است مترتب نمی‌گردد. بنابراین ترتب آثار خارجی بر معالیل نفس تنها در صورت تقرب آن به مبدأ آفرینش ممکن است.

نفوسی که از لباس تعین بشری مجرد و جدا می‌شوند و به مقام فنا می‌رسند، می‌توانند به اذن خداوند کراماتی را اظهار و اموری را که آثار خارجی بر آنها مترتب است ایجاد نمایند.

بین متعلق دو وجود (خارجی و ذهنی) مماثلت است که همان اتحاد ماهیت خارجی و ذهنی است. به اعتقاد ملاصدرا آنچه در ذهن شکل می‌گیرد، همان ذات و ماهیت شیء است نه یک



تصویر یا شیخ، به طوری که اگر ماهیتی ناظر به موجود خارجی و در واقع از مقوله علم و شناخت باشد، آن ماهیت همان ماهیت شیء خارجی است که منهای وجود عینی و آثار خارجی آن به ذهن منتقل شده است.

در مواردی که سخن از وجود ذهنی و علم حصولی است سخن از کلیت است. موجود ذهنی به یقین کلی است چون که یا ماهیت است یا مفهوم و وجودش متعلق به علم است نه متعلق به ماهیت و یا مفهوم.

ماهیت و مفهوم قابل صدق بر کثیرین است، هیچ ماهیت جزئی را نمی توان پیدا کرد مگر آنکه به وجود خارجی تشخیص و تعیین یافته باشد و آنجا هم به دلیل مساوقت وجود با تشخیص و تعیین ماهیت رنگ جزئی یافته است.

اما در مورد موجودات ذهنی ماهیات که وجودشان ظلی است واصل وجود از آن دیگری است تعیین نیز نخواهد داشت و بر همان ابهام کلی و صدق بر کثیرین باقی خواهد ماند.

#### ارتباط بحث وجود ذهنی با مسائل مربوط به وجود و عدم

نکته دیگر چگونگی ارتباط بحث وجود ذهنی با مسائل مربوط به وجود و عدم است. بحث وجود ذهنی بحث شناخت است، یعنی ارزش علم و علم، حضور ماهیت معلوم است در نزد عالم و حضور، نوعی وجود یافتن است، پس مسئله وجود ذهنی وارد مباحث وجود و عدم می شود. در نتیجه جزء تقسیمات اولیه وجود، تقسیم وجود به وجود خارجی و وجود ذهنی است (مطهری، ص ۲۶۶-۲۶۰).

ملاصدرا بحث علم و در کنار آن بحث وجود ذهنی را از سطح کیف ارتقا داده و در سطح مسائل اولی و مهم و درجه اول مباحث فلسفی قرار داده است.

وی در حکمت متعالیه (سفار) مسئله وجود ذهنی را در باب امور عامه مطرح کرده و آن را از تقسیمات اولی وجود به شمار آورده است با این بیان که موجود یا خارجی است یا ذهنی. وی همچنین بحث علم را در مرحله دهم/سفار در جلد سوم مطرح ساخته است و فرموده است:  
من عوارض الموجود بما هو موجود... هو ان الموجود اما عالم او معلوم (ص ۲۷۸).

ملاصدرا مسئله علم را جزء عوارض موجود بماهو موجود دانسته است یعنی از مسائل فلسفی که از وجود و موجود بحث می کند نه از مباحث منطقی که درباره مفاهیم کارایی دارد و می گوید:

الموجود الممكن اما جوهر و اما عرض و العرض اما کیف و اما .... و العلم من کیف.<sup>۸</sup>

### دیدگاه نهایی ملاصدرا در مورد علم

ملاصدرا با مسئله علم و ادراک دو گونه برخورد کرده است. وی در *سفار* در بابی با عنوان وجود ذهنی در جلد اول در صدد است که اثبات کند هر یک از ماهیات، همان گونه که در جهان خارج دارای وجود خارجی هستند در عالم ذهن هم وجود ذهنی دارند. وی در این باب خود را هماهنگ با فلاسفه پیشین نشان داده و علم را از مقوله کیف دانسته است و برای حل مسئله وجود ذهنی و رفع اشکالات وارد شده از مسئله «حمل» کمک گرفته است (الشواهد الربوبیه فی مناهج السلوکیه، ص ۲۹).

ملاصدرا در جلد سوم *سفار* در مبحث علم، نظر نهایی و قاطع و برگرفته از ذوق عرفانی و سلوک اشراقی خویش را اعلام می کند که علم چیزی جز هستی نیست. وی حقیقت علم را یک امر سلبی به معنای تنها منزله بودن از ماده نمی داند و آن را هم یک امر اضافی به شمار نمی آورد، زیرا در مورد علم به معدوم و علم انسان به ذات خویش به هیچ وجه معنی اضافه تحقق نمی یابد، بلکه با توجه به این مطلب که علم حصولی سرانجام به علم حضوری باز می گردد بیان می کند که حقیقت علم اعم از حصولی و حضوری عبارت است از حضور همه هویت معلوم در نزد عالم.

ملاصدرا علم را مانند وجود از افق ماهیت و انواع مقولات خارج و آن را نحوی از وجود و از سنخ وجود یعنی وجود تجردی نوری و مباین با سایر انحاء وجودات مادی می داند؛ لذا آن را بدیهی و مستغنی از تعریف و تحدید دانسته است.<sup>۹</sup>

ملاصدرا بر خلاف نظر جمهور حکما که علم را کیف نفسانی می دانستند، با تکیه بر مبانی اصالت وجود و وحدت تشکیکی وجود، نه تنها علم را از سنخ وجود دانسته، بلکه آن را همانند وجود، یک حقیقت مشکک و ذو مراتب می داند.

### اتحاد عاقل و معقول از نظر ملاصدرا

بر اساس نظریه اتحاد عاقل و معقول<sup>۱۱</sup>، ملاصدرا معتقد است که هنگام ادراک، صور ادراکی اشیای خارجی با نفس متحد شده و به سبب این اتحاد، تغییر و تحول جوهری در نفس رخ می‌دهد. به تعبیر دیگر هر چه به ادراک نفس افزوده شود بر مرتبه‌ای از نفس افزوده می‌شود.<sup>۱۱</sup> وی برای اثبات این مذهب از طریق تضایف<sup>۱۲</sup> وارد شده است و نتیجه می‌گیرد که معقول بالفعل همان عاقل بالفعل است، و گرنه تفکیک بین این دو لازم می‌آید، چون متضایفان در وجود-هم از نظر اصل وجود و هم از جهت مرتبه آن- مساوی و متكافی می‌باشند.<sup>۱۳</sup>

ملاصدرا بر اساس حرکت جوهری و سیر باطنی نفس از مرحله ضعف و نقص به شدت و کمال وجودی، ثابت کرده که وجود نفس متحرک، به حرکت جوهری است و به وجود علم که حقیقتی مجرد است می‌رسد و با آن متحد می‌گردد، و چون وجود علم حقیقتی مجرد و ثابت است، به نزد خودش حاضر است، لذا سه مفهوم معروف، علم، عالم و معلوم، از متن همان وجود ثابت مجرد انتزاع می‌شوند، زیرا علم یعنی حضور شیء مجرد برای شیء مجرد، حال آن شیء مجرد که چیزی نزد او حاضر باشد، قطعاً به نزد خودش نیز حضور خواهد داشت. پس از آن جهت که حاضر است از وی مفهوم معلوم انتزاع می‌گردد و از آن حیث که چیزی که شیء مجرد نزد وی حاضر است، از او مفهوم عالم انتزاع می‌شود و از آن جهت که خود، نفس حضور است، از او مفهوم علم انتزاع می‌شود.

بنابراین، موجود مجرد مفروض، هم علم و هم عالم و هم معلوم است و چون نفس با حرکت جوهری به همین وجود ثابت می‌رسد و با وی متحد گردد، هم عالم است و هم معلوم. پس در حقیقت وجود نفس با وجود علم که حقیقت مجرد و ثابت است، متحد می‌شود و هرگز سخن از اتحاد مفهومی یا ماهوی و مانند آن مطرح نیست، یعنی نه مفهومی با مفهوم یا ماهیت دیگر متحد می‌شود و نه مفهوم یا ماهیت، با وجودی، بلکه وجود عالم، یعنی انسان با وجود علم متحد می‌شود، که راه اتحاد هم فقط حرکت جوهری است.

حکمای پیش از ملاصدرا نسبت علم را با نفس، رابطه ظرف و مظروف می‌دانستند،<sup>۱۴</sup> ولی ملاصدرا ثابت کرد که معلومات و معقولات نفس، حاصل تلاش نفس و حرکت و فعالیت تکاملی وجود انسان است و با هر معلوم، در واقع به وجود انسان (و کمال اول نفس) افزوده می-

شود. هر علم که به نفس انسان می‌رسد، وجود را در او گسترده‌تر و کامل‌تر می‌سازد. پس علم انسان جزئی از وجود انسان به شمار می‌رود و عرضی از عرض‌ها نیست. همان‌گونه که مولانا گفته است:

ای برادر تو همان اندیشه‌ای مابقی تو استخوان و ریشه‌ای

حضرت علی(ع) در مورد علم سخنی دارند که می‌توان از آن برداشت نوعی از اتحاد عاقل و معقول داشت:<sup>۱۵</sup> هر ظرفی با آنچه درون آن می‌گذارند تنگ می‌شود(پر می‌شود) مگر ظرف علم و دانش (سینه یا دل) که چون علم در آن راه یافت فراخ و گسترده می‌گردد(و گنجایش برای پذیرفتن علم دیگر دارد).

#### قیام صور به ذهن قیام صدوری است نه حلولی

ملاصدرا برای اثبات وجود ذهنی تمهید دو مقدمه را ضروری می‌داند: اول اینکه ممکنات دارای ماهیت و وجود هستند و وجود مجعول و مشکک است و دوم اینکه خداوند متعال نفس انسان را طوری آفریده که توانایی ایجاد صورت‌های اشیای مجرد و مادی را دارد، چون نفس از سنخ و نوع ملکوت و عالم قدرت و فعلیت است.<sup>۱۶</sup>

همه فلاسفه پیش از ملاصدرا- غیر از شیخ اشراق- معتقد بودند که صور اشیا نسبت به ذهن قیام حلولی دارند یعنی این صور در ذهن ترسیم می‌گردند و به عبارت دیگر، علم را عارض بر ذهن یا نفس می‌دانستند، همان‌طور که رنگ بر دیوار نقش می‌بندد.

ملاصدرا این مطلب را نپذیرفت، زیرا بر اساس مبانی او اولاً نفس، خلاق است و می‌تواند وجود خارجی را از ماهیات موجود در خارج سلب کند و عیناً در خود بسازد و بیافریند و به آنها وجود ذهنی بدهد.<sup>۱۷</sup>

او معتقد است که قیام صور به ذهن قیام صدوری است یعنی ذهن صور اشیا را ایجاد و خلق می‌کند نه اینکه صور اشیا را انتزاع بکند. وی معتقد است نفس، خلاق صور است و آنها را در ذهن ایجاد، ابداع و خلق می‌کند، پس نفس موجد و خلاق صور است. ثانیاً صورت علم یعنی علمی که صورت آن در ذهن ساخته می‌شود، مانند صورت که نیاز به ماده دارد و ماده صورت ذهن و علم، همان نفس انسان است و در واقع علم و تعقل انسان بخشی از هویت(یعنی پاره ای از نفس) اوست و به وجود او تکامل می‌بخشد.

ملاصدرا بر این باور است که نفس انسان دارای عالم و مملکت ویژه‌ای شبیه به مملکت خالق و آفریننده خود است (*الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه*، ج ۱، ص ۲۶۵). این مطلب را می‌توان به صورت قیاس منطقی بیان کرد نفس موجودی مجرد، و از سنخ ملکوت است (صغرای قیاس) و موجودات مجرد و ملکوتی قدرت بر خلاقیت و ابداع صور مجرد از ماده و همچنین تکوین صور کائنه مادی را دارند (کبرای قیاس) پس نفس قدرت ایجاد صور اشیای مجرد و یا مادی را در صفحه ذهن که محدوده حوزه هستی آن است دارا می‌باشد (نتیجه).

نفس قادر است صور عقلی قائم به ذاتی را انشا کند و صور مادی قائم به موادی را تگگون بخشد. هر صورتی که از فاعلی صادر می‌شود دارای حصول است که عین حصول فاعلش می‌باشد. از شرایط حصول چیزی برای چیزی این نیست که در آن حلول کند و یا وصف آن باشد، همچنانکه فاعلیت حق تعالی موجب نمی‌شود که مخلوقات در ذات حق تعالی حلول کنند و وصف او باشند.

#### اتحاد نفس ناطقه انسانی با عقل فعال

به تعبیر ملاصدرا اتحاد نفس با عقل فعال از مباحث مهمی است که برای کشف آن تلاش و مجاهده زیادی کرده است (همان، ج ۳، ص ۳۳۶). وی علت انکار این مطلب را از جانب شیخ‌الرئیس قائل نبودن وی به حرکت جوهری ذکر کرده است (همان، ص ۴۴۲).

ملاصدرا معتقد است که نفس خالق صورتهای محسوس است و با صورتهای کلی عقلی از طریق عقل فعال که واهب‌الصور است متحد می‌باشد. نفس انسان، خالق صور است و صورتهای حسی و خیالی را در درون خودش می‌سازد و با مطابقت با خارج است که نام علم بر آن نهاده می‌شود و به علت کاشفیت از واقع بودن، قاعده بسیط الحقیقه را که در کل آفرینش جاری است، در نفس انسانی هم جاری می‌داند و معتقد است که «النفس فی وحدتها کل القوی» این کون جامع و عالم صغیر کاملاً با عالم کبیر مطابق است. همان‌طوری که کتاب تدوینی با عالم تکوینی همسوست و در واقع سیر انفس با سیر آفاق، پیرامون یک هدف است، اما همه می‌دانند که هر چه که باشد همه از اوست و نفس از پیش خود چیزی ندارد.

هر صورتی که برای موجود مجرد حاصل می شود همان ملاک و مناط عالمیت آن موجود به آن صورت است، خواه قائم به ذات باشد مانند اینکه نفس به خویش عالم گردد و صورتی از نفس برای نفس حاصل شود و خواه قائم به ذات نباشد.

پس نفس دارای عالمی است که دارای جواهر و اعراض مفارق و ساری و افلاک متحرک و ساکن و عناصر و مرکبات و سایر حقایقی است که آنها را مشاهده می کند.

خداوند نفس انسان را مثالی برای خویش قرار داده است - نه مثل خویش - یعنی نفس انسان در ذات و صفات و افعال همچون خداوند است، نفس انسانی دریچه و آینه‌ای است که از طریق آن می توان به خالق هستی رسید.

ملاصدرا با همین مبنا ادراکات خیالی و حسی را انشا شده نفس انسانی دانسته و در مورد ادراکات عقلی معتقد شده است که بین نفس و عالم عقل اضافه اشراقی ایجاد شده و نفس با کمال خود تعالی پیدا کرده و خود را به آن عالم رسانده و آن ادراکات را کسب نموده است (همان، ج ۱، ص ۲۸۹). بر این اساس است که دیگر نه جمع بین مقولات مطرح است و نه نیازی است که برای رفع اشکالات وارد شده بر وجود ذهنی به تفاوت حاصل در ذهن و قائم به ذهن پناه بریم، چون همه این اشکالات بر مبنای قوم وارد می شد که معتقد بودند نفس محل و ظرف مدرکات است و قیام به چیزی عبارت از حلول در آن است (همان، ص ۲۸۷).

ملاصدرا معتقد است که نفس در یک سیر صعودی از محسوس به متخیل منتقل می - گردد، بدین معنی که با ارتباط با محسوسات این توان برای نفس حاصل می شود که بتواند از خود تخیلاتی را که در خارج یافت نمی شوند به وجود آورد و با تقویت نفس ارتباطش با عالم بالا افزون می شود و به معقولات دست می یابد و قدرت ادراک معقولات را می یابد، در واقع او به سه عالم اجرام، مثال و عقول معتقد است.<sup>۱۸</sup>

ملاصدرا از طریق عوالم سه گانه متطابق بر هم و اینکه نفس انشا کننده ادراکات حسی و خیالی است و در ادراکات عقلی برای نفس اضافه اشراقی با عالم عقول حاصل می شود اشکال انطباع کبیر در صغیر را مرتفع ساخته اند.

ملاصدرا معتقد است که اتحاد عالم و معلوم یا عاقل و معقول در این جهان به نحو اتم صورت نمی گیرد و این اتحاد به نوعی نسبی است.

وی در نتیجه گیری این بحث تصریح می کند که با ادله وجود علمی برای اشیای دارای صورت، عالم دیگری اثبات می شود و این صور و اشباح در آن عالم دارای وجود دیگری غیر از آنچه بر حواس ظاهر می شود می باشند، همان طور که ادراک نفس ذات خویش و حقایق عقلی را بر وجود عالم عقلی که غیر از دو عالم قبلی (عالم اجرام و عالم مثال) است و برتر از آنهاست دلالت می کند، چرا که عالم ماده دارای خصوصیات و مشخصات مادی از قبیل مقدار و شکل و وضع است، ولی در عالم مثال ما موجودات غیر مادی را با آن مقدار و شکل و وضع ادراک می کنیم یعنی عالم مثال اگر چه تعلق به ماده ندارد، لیکن از ویژگی ها و مشخصات آن برخوردار است که آن را افلاطون عالم مثال نامید که فاقد مکان و جهت هستند و واسطه بین عالم عقل و عالم حس می باشند، اما عالم عقل هم از ماده و هم از توابع آن از قبیل مکان و شکل و کم و رنگ و امثال آن به طور کلی مبراست و از آنجا که عالم ماده دارای تشخیصات و جهت و مکان است زوال پذیر است، ولی عالم مثال به دلیل اینکه از این محدودیت ها منزّه است ثابت و از گونه ای تجرد برخوردار است (همان، ص ۲۹۹).

ملاصدرا درباره ادراک کلیات و حقایق عقلی هم عقیده با افلاطون است و شناخت مفاهیم کلی را شناخت حقایق نمی داند بلکه از دیدگاه او تنها شناخت شهودی شناخت حقایق عقلی است. از نظر او کلی بودن حقایق، کلی بودن از جهت مفهوم نیست بلکه از جهت سعه وجودی آن است.

ملاصدرا بر اساس اصول مسلم حکمت متعالیه خود همچون مجعول بودن وجود و اصالت وجود و مرکب دانستن ممکن از ماهیت و وجود و تشکیک وجود درصدد بیان این حقیقت است که چون اثر و ظهور متعلق به وجود است و وجود مشکک است و ماهیت نیز به تبع وجود ظهور و بروز می یابد، پس یک ماهیت یا یک مفهوم واحد به تبع دو مرتبه از وجود دارای دو نوع متفاوت از اثر و ظهور است. مانند ماهیت و مفهوم جنسی جوهر که از مراتب متفاوت هستی با آثار و خواص گوناگونی که متعلق به وجودات مختلف است یافت می شود، به گونه ای که در یک مرتبه از ثبات، تجرد و فعلیت و استقلال برخوردار بوده و در مرتبه ای دیگر حتی از سکون و انفعال هم منزّه است. البته صورت ذهنی جوهر از آن جهت که حاکی از حقیقت جوهر و مفهوم آن است اثر جواهر عالیّه مجرده، یعنی فعلیت و ثبات، و یا اثر جواهری مادی،

یعنی ضعف و حرکت سکون را ندارد، اما از جهت دیگر که کیف نفسانی و رافع جهل از آدمی است، دارای ماهیت و یا مفهوم مختص به خود می‌باشد که همان ماهیت و مفهوم علم است.

### نتیجه‌گیری

وجود ذهنی و علم در برخی از امور نفسانی با یکدیگر مشترک‌اند. جدا کردن مسئله وجود ذهنی از موضوع علم بحث دقیقی دارد و در پرتو آن روشن می‌شود که وجود ذهنی در سایه علم (نه معلوم خارجی) که وجود خارجی دارد جایگاهش در نفس است و از این جهت وجود ظلی نامیده می‌شود.

ملاصدرا در مورد علم و وجود ذهنی دو گونه عمل کرده است:

نخست، از طریق هماهنگی و همراهی با قوم که مثلاً متعلق علم را همانند آنان از مقوله کیف نفسانی می‌داند، و سپس از طریق واردات قلبی خود که معتقد است از عنایات خداوند است که در اثر تضرع و التجاء به درگاهش به او عطا کرده است از جمله اینکه نفس را خالق صور محسوسه و خیالیه می‌داند که با صور عقلیه کلیه از طریق عقل فعال متحد است.

پاسخ‌های صدرالمتألهین مبتنی بر مبانی فلسفی او از جمله اصالت وجود، تشکیک وجود و حرکت جوهری است. وی بحث علم و در کنار آن بحث وجود ذهنی را از مرتبه کیف نفسانی ارتقا داده و آن را در زمره مسائل عمده و اساسی فلسفی به شمار آورده است.

او معتقد است که وجود ذهنی خود نوعی از وجود و از سنخ وجود است و علم چیزی جز هستی نیست و علم را وجود تجردی نوری و مابین با سایر انحاء وجودات مادی دانسته است. مباحث وجود ذهنی او می‌تواند در بسط و توسعه مبانی شناخت‌شناسی در فلسفه اسلامی نقش عمده‌ای ایفا کند.

مسئله ارزش و اعتبار علم با بحث وجود ذهنی که درباره ماهیت علم است ارتباط دارد. در واقع مسئله وجود ذهنی پل ارتباطی ممکن میان ذهن و عین است و اگر این پل ارتباطی وجود نداشته باشد ما هیچ علمی نسبت به جهان پیرامون خود نداریم.

### توضیحات



۱. مشهور فلاسفه علم را از مقولهٔ کیف دانسته و در تعریف آن می گویند: «العلم هو الصورة الحاصلة من الشيء عند العقل» که ملاصدرا در توضیح آن می گوید: «العلم عبارة عن حصول اثر من الشيء في النفس و لا بد ان يكون الاثر الحاصل من كل شيء غير الاثر الحاصل من الشيء الاخر، و هذا هو المراد بحصول صورة الشيء في العقل.» (رسالة تصور وتصديق، ص ۳۰۸) تعریف علم به «حصول صورة الشيء عند العقل» با تعریف «الصورة الحاصلة عند العقل» متفاوت است، زیرا تعریف اول جنبهٔ مصدری و تعریف دوم جنبهٔ حاصل مصدر دارد.

۲. شیخ شهاب‌الدین سهروردی نیز علم را حضور شیء برای یک ذات مجرد دانسته و این آشکاری و پنهان نبودن از ذات مدرک را اساس علم و ادراک شمرده است. «فاعلم ان التعقل هو حضور الشيء للذات المجردة عن المادة و ان شئت قلت عدم غيبته عنها و هذا اتم لأنه يعم ادراك الشيء لذاته و لغيره....» (التلويحات، ص ۷۲).

۳. علم به معنی «حضور المدرک عند المدرک» است و این حضور مرتبه‌ای از وجود است که این علم ممکن است علم فعلی باشد مانند علم حق تعالی به همهٔ موجودات که موجب وجود آنهاست همان گونه که در قرآن مجید آمده است: «ألا يعلم من خلق و هو اللطيف الخبير» (ملک / ۱۴) و گاه علم انفعالی است مثل علم ما به موجودات، از این رو شیخ اشراق و خواجه نصیرالدین همهٔ موجودات را به منزلهٔ صور علمی می‌دانند و رابطهٔ موجودات را با حق تعالی بسیار قوی‌تر از صور علمی ما با نفس ما می‌دانند، ولی در علم ما اگر علم حصولی باشد، حصول ماهیت اشیا در ذهن است، ولی در علم حضوری، حضور وجود اشیاست. به هر حال علم چه حصول صورت شیء و چه حضور وجود شیء باشد حصول و حضور همان وجود است؛ البته از جهت آنکه مرتبه‌ای از وجود است نه جوهر است و نه عرض و از مقولات نیست، ولی صور ذهنی از آن جهت که عارض بر نفس آدمی می‌باشد کیف نفسانی است، خواه معلوم به علم حضوری باشد مانند غم و شادی و امید و نوامیدی و سایر کیفیات نفسانی و خواه معلوم به علم حصولی باشد، مانند ماهیات خارجی.

۴. در فرهنگ معارف اسلامی گاهی مراد از وجود ظلی وجود ذهنی در مقابل وجود خارجی است و از نظر عرفا وجود ظلی وجود تمام ممکنات است که ظل و نمونه و شرح فیض ذات حق‌اند.

۵. جوادی آملی، ریحی مختوم، جلد ۱، بخش چهارم، ص ۱۸. (علم از جهت متعلق آن یعنی صور علمی که عارض بر نفس است، کیف نفسانی است. علم از آن جهت که عارض بر نفس است و نفس در خارج وجود دارد، یک حقیقت خارجی است ولی از آن جهت که کاشف امور خارجی است از آن به وجود ذهنی یعنی وجود ادراکی تعبیر شده است، البته وجود ذهنی ظل وجود نفس است. وجود ذهنی همان علم است از آن جهت که کاشف حقیقتی است اما علم در همه مراتب وجود ذهنی نیست مثل علم حق تعالی به ذات خود و همه موجودات).

۶. این امر درباره اختلافی است که در فلسفه بسیار مفصل درباره آن بحث شده است که متعلق علم ماهیت اشیاست یا شبح آن. ملاصدرا قائل به انحفاظ ذاتیات ماهیت در ذهن است و ماهیت ذهنی و ماهیت خارجی را یکی می‌داند و بسیاری از فلاسفه چنین پنداشته‌اند که اعتقاد به شبح مستلزم سفسطه و عدم امکان علم به حقایق است.

۷. در حالی که علم حضوری عبارت از حضور وجود معلوم نزد عالم است.

۸. ملاصدرا صور ماهیات را در ذهن از مقوله کیف، ولی حصول و حضور آنها را در ذهن از مراتب وجود می‌داند. وی علم را به اعتبار متعلق علم (نه خود علم) از مقوله کیف و خود علم را از مقوله وجود می‌داند لذا نه جوهر است و نه عرض ولی به اعتبار متعلق آن از مقوله کیف است. در واقع علم را از مقوله کیفیت دانستن اسناد مجازی است نه اسناد حقیقی.

۹. فی تحقیق معنی العلم: العلم لیس امرأ سلیباً کالتجرد عن الماده و لا اضافیاً بل وجوداً و لا کلّ وجود بل وجوداً بالفعل لا بالقوه و لا کلّ وجود بالفعل بل وجوداً خالصاً غیر مشوب بالعدم و بقدر خلوصه عن شوب العدم یکون شدّة کونه علماً. (الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، ج ۳، ص ۲۹۷). (از این جهت علم حق تعالی عین ذات اوست زیرا ظهور اتم دارد و ذاتش عین ظهور است).

۱۰. اتحاد عاقل و معقول بخشی از مسئله معرفت‌شناسی در فلسفه ملاصدراست که عهده‌دار رابطه علم و شناخت انسان با خود اوست. این مسئله سابقه تاریخی و ریشه در حکمت ایران باستان دارد و برای اولین بار فروریوس شاگرد فلوطین (۳۰۴-۲۳۲ م) درباره آن کتابی نوشته و به نام او معروف شده است. ابن‌سینا و گروهی از فلاسفه مشاء این نظر را نپذیرفتند، زیرا به نظر آنها راهی عقلی و استدلالی برای اثبات آن وجود نداشت. ملاصدرا برای اثبات رابطه ذاتی علم و عالم و معلوم براهین قابل قبولی ارائه کرده است. وی با براهین فلسفی اثبات کرد که شخص ادراک کننده و شیء ادراک شده ذهنی و علم با هم متحد و یکی هستند و به اصطلاح خود او، عقل، عاقل و معقول یا علم، عالم و معلوم بالذات بایکدیگر متحدند. اختلاف فلاسفه در این مسئله بر سر این است که آیا ماهیت اشیا در ذهن یا عقل و نفس او متحد است یا نیست؟ اگر متحد باشند علم و عالم یک حقیقت‌اند و تجزیه آن به سه چیز، معلول و ساخته و پرداخته نیروی ذهن انسان می‌باشد و اصطلاحاً رابطه آنها رابطه خالق و مخلوق است نه رابطه ظرف و مظروف. ملاصدرا این مسئله را پذیرفت و براهین آن را یافت و از راه فلسفی اثبات کرد. اساس استدلال ملاصدرا در این مسئله بر اصول دیگر او از جمله اصالت وجود، حرکت جوهری، خلاقیت نفس، تشکیک وجود و اختلاف حمل اولی ذاتی و حمل شایع صناعی بنا شده است.

۱۱. صدرالدین شیرازی، *المشاعر*، شعر سابع، قسمت ۱۱۲، عبارت ایشان چنین است: «ثم انّ کلّ صورة ادراکیّة - سواء کانت معقولة او محسوسة - فهی متحدة الوجود مع وجود مدرکها ببرهان فائض علینا من عند الله».

۱۲. تضایف یعنی دو امر وجودی که تعقل هر یک از آنها بدون تعقل دیگری ناممکن است، مانند پدری و فرزندگی. این نسبت دو جانبه هر جا باشد لازم است که با وجود یک طرف یا با فرض آن، بلافاصله طرف دوم هم وجود پیدا کند یا فرض شود و جدایی آن دو ناممکن است که در اصطلاح به آن تضایف می‌گویند. توضیح اینکه میان شیء ادراک شده و شخص ادراک کننده، رابطه‌ای دو طرفه است. بنابراین هر جا مُدرکی باشد حتماً مُدرکی هست و معنی ندارد که یکی از آنها بالفعل وجود داشته باشد

و دیگری وجود نداشته باشد و چون این نسبت فقط یک «رابطه وجودی» است معنی ندارد که بیش از یک وجود آن دو را پوشش داده باشد. پس چون نسبت بین مدرک و مدرک نسبت تضایف است، پس این دو دارای یک وجود هستند. به عبارت دیگر، می‌دانیم که ادراک همان حضور و وجود صورت شیء ادراک شده است و چیزی به عنوان ادراک جدای از صورت شیء ادراک شده در ذهن نداریم، (ادراک هر چیز به معنی «حضور» است و حضور به معنای «وجود» آن نزد مدرک است، نه ظهور آن برای ادراک کننده، و حضور غیر از ظهور است) «ادراک» و «مدرک» یا صورت علمیت در مفهوم دو چیز ولی در وجود یک چیزند. یعنی: ادراک (یا علم یا تعقل) = معلوم و مدرک (معلوم بالذات) از طرف دیگر، «ادراک» فعل شخص ادراک کننده است و هیچ فعلی از فاعل جدا نیست و وجود آن دو، دو وجود جدا نمی‌باشد، بلکه وجود افعال و انفعالات به خود آن وجودی است که شخص فاعل یا منفعل دارد. پس وجود شخص ادراک کننده (یا عالم و عاقل) از وجود علم و تعقل خود جدا نیست و آن دو و با یک «وجود» موجودند و فقط یک وجود دارند و با هم متحدند. لذا هر جا علم باشد ناگزیر، عالم هم هست و این دو لازم و ملزوم یکدیگرند، به طوری که اگر وجود مدرک زایل شود، برای مدرک هم وجودی باقی نمی‌ماند. پس ادراک (یا علم و تعقل) = شخص مدرک یا ادراک کننده (عالم یا عاقل) از جمع این دو رابطه نتیجه می‌شود که عالم و معلوم (و علم) با یک وجود، موجودند و دو وجود با هم متحدند یعنی: ادراک کننده = ادراک شده. بدیهی است که مقصود از شیء ادراک شده، مفهوم و ماهیت ذهنی آن است که در اصطلاح به آن «معلوم بالذات» می‌گویند، نه معادل خارجی آن که آن را «معلوم بالعرض» می‌نامند.

۱۳. در اصطلاح فلسفه اسلامی می‌گویند دو متضایف با هم در جهت وجود و عدم و قوه و فعل متکافی و همانند هستند (المتضائفان متکافئان قوه و فعلاً).

۱۴. بعضی رابطه عرض با موضوع یعنی علم را عارض و نفس را معروض آن می‌دانستند. بحث اتحاد علم و عالم و معلوم حتی حس، حاس و محسوس نخستین بار در آثار کندی مطرح شده فارابی نیز به اتحاد علم و عالم و معلوم تصریح کرده است. ابن سینا با آنکه

اتحاد عقل و عاقل و معقول را به شدت رد کرده است، ولی در مبداء و معاد با استدلالی بسیار قوی و مفصل به اثبات آن پرداخته است.

۱۵. « کَلَّ و عَاءٍ يَضِيقُ بِمَا جَعَلَ فِيهِ أَلَا و عَاءَ الْعِلْمِ فَإِنَّهُ يَتَسَعُ بِهِ » (نهج البلاغه، حکمت شماره ۲۰۵).

۱۶. صدرالدین شیرازی، المسائل القدسیه فی قواعد الملکوتیه، مقاله الثالثه فی اثبات الوجود الذهنی و الظهور الظلی، عبارت ایشان چنین است: «... الاول: انَّ للممکنات ماهیه و وجوداً ... الثانی: انَّ الله تعالی قد خلق النفس الانسانیه بحيث یكون لها اقتدار علی ایجاد صور الاشیاء المجرده و المادیه ...».

۱۷. ان الله سبحانه خلق النفس الانسانیه بحيث یكون لها اقتدارٌ علی ایجاد صور الاشیاء فی عالمها ... (الشواهد الربوبیه فی مناهج السلوکیه، الأشرار الثالث، ص ۲۵).

۱۸. الحاصل ان النفس عند ادراكها للمعقولات الکلیه تشهد ذاتاً عقليه مجردة لا بتجرد النفس اياها و انتزاعها معقولها من محسوسها كما هو عند جمهور حکما بل بانتقال لها من المحسوس الی المتخیل ثم الی المعقول، و ارتحال من الدنیا الی الآخره ثم الی ماورائهما و سفر من عالم الاجرام الی عالم المثال ثم الی عالم العقول (الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه، ج ۱، ص ۲۸۹).

## منابع

### نهج البلاغه

جوادی آملی، عبدالله، ریحی مختوم، ج ۱، قم، مرکز نشر اسراء، ۱۳۷۵ ش / ۱۴۱۷ ق.  
سهرودی، شهاب الدین یحیی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۱، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۳.

سبزواری، ملاحادی، منظومه حکمت، قم، چاپ سنگی، انتشارات مصطفوی، ۱۲۹۸ ق.  
صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا)، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، ج ۱ و ۳، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.

\_\_\_\_\_، المشاعر، ترجمه میرزا عمادالدوله، اصفهان انتشارات مهدوی، بی تا.

- \_\_\_\_\_، المسائل القدسیه فی قواعد الملکوتیه، انتشارات دانشگاه مشهد، ۱۳۵۲.
- \_\_\_\_\_، رسائل فلسفی، با تعلیق، تصحیح و مقدمه سید جلال الدین آشتیانی، چاپخانه دانشگاه تهران، ۱۳۷۲
- \_\_\_\_\_، الشواهد الربوبیه فی مناهج السلوکیه، مقدمه سید جلال الدین آشتیانی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۰.
- \_\_\_\_\_، شرح و تعلیق الهیات شفاء، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، تهران، ۱۳۸۲.
- \_\_\_\_\_، مفاتیح الغیب، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۶۳.
- طباطبایی، سید محمد حسین، اصول فلسفه و روش رئالیسم، مقدمه و پاورقی استاد مرتضی مطهری، ج ۱، ج ۹، تهران، صدرا، ۱۳۸۱.
- \_\_\_\_\_، بدایة الحکمه، قم، مؤسسه النشر الاسلامی (التابعه) لجماعه المدرسین بقم المشرفه، ۱۳۶۴ ش / ۱۴۰۵ ق.
- \_\_\_\_\_، نهایة الحکمه، قم، مؤسسه النشر الاسلامی (التابعه) لجماعه المدرسین بقم المشرفه، ۱۳۶۲ ش / ۱۴۰۴ ق.
- مطهری، مرتضی، شرح مبسوط منظومه، ج ۱، تهران، حکمت، ۱۴۰۴ ق.

## خلقت شرور در قرآن

دکتر سید محمد مرتضوی \*

### چکیده

در جهان پیرامون ما پدیده‌هایی وجود دارند که خوشایند افراد نیستند از قبیل سیل، زلزله، مرض، مرگ و... از این گونه مسائل به شرور تعبیر می‌شود. مسئله شرور و راز آفرینش آنها از گذشته دور ذهن بشر را به خود مشغول کرده است. حل مسئله خلقت شرور برای خدا باوران دشوارتر بوده، زیرا از خداوند حکیم، رحمن، رحیم، آفرینش چنین شروری دور از انتظار بوده است؛ از این جهت در طی تاریخ عده‌ای برای حفظ قداست خداوند، آفرینش این امور را به او نسبت نداده‌اند و برای آنها خالق دیگری به نام اهریمن در نظر گرفته‌اند که این اندیشه مشهور به ثنویت شده است.

در اسلام نیز حل مشکل شرور برای اندیشمندان اسلامی همواره به صورت یک دغدغه مطرح بوده، زیرا آنان با اندیشه توحیدی نمی‌توانند به ثنویت معتقد باشند و از طرفی خلقت شرور با تصویر خدای رحمن و رحیم سازگار نیست؛ از این جهت، اندیشمندان اسلامی گاه منکر شر بودن این امور و گاه منکر آفرینش استقلالی این امور شده‌اند و گاه آنها را ضرورت جهان ماده دانسته‌اند که به دلیل تراحم مادیات به وجود می‌آیند و اگر ضرورت جهان ماده نبود اصلاً به وجود نمی‌آمدند و گاه به دلیل آنکه براینده کلی جهان خیر است خلقت آنها را منطقی دانسته‌اند.

خداوند در قرآن، در پیدایش این امور واژه‌هایی را به کار می‌برد که حاکی از آن است که این امور وجود دارند و وجود آنها وجود استقلالی است نه وجود تبعی از قبیل ارسلنا، دمرنا، اغرقنا، خلقنا... مشروح این ادله را باید در مقاله جستجو کرد:  
واژگان کلیدی: شر، جعل، جعل بالاصالة، جعل بالتبع، حکمت الهی.

### طرح مسئله

بشر از دیرباز با حوادثی از قبیل سیل، مرض، مرگ و... آشنا بوده است و به دلیل تأثیر منفی این حوادث در زندگی او از آنها به شرور یاد می‌کند. در این بین خدا باوران برای توجیه آفرینش این نوع امور تلاش زیادی انجام داده‌اند، زیرا در نگاه آنان از خداوند رحمن و رحیم آفرینش چنین شروری دور از انتظار است. از این جهت، برای حفظ قدسیت خداوند آفرینش این امور را به خداوند نسبت نداده‌اند و برای آنها خالق دیگری در نظر گرفته‌اند که این اندیشه مشهور به ثنویت شده است (مطهری، ص ۱۵۷). در اسلام نیز حل مسئله شرور برای دانشمندان اسلامی همواره به صورت یک دغدغه مطرح بوده است، زیرا وجود این امور انکارکردنی نیست و شر بودن آنها نیز امری حسی است و از طرفی با پذیرش اندیشه توحیدی نمی‌توان دو مبدأ برای جهان آفرینش در نظر گرفت، از این جهت اندیشمندان اسلامی ضمن پذیرش اصل وجود آنها گاه منکر شر بودن این امور شده‌اند. سید مرتضی (قدس سره) در پاسخ به این پرسش که آیا خیر و شر مخلوق خداوند هستند، می‌گوید:

اگر مقصود از شر این است که عاقبت و گرفتاری، نیازمندی و بی‌نیازی، سلامتی و بیماری، حاصلخیزی و خشکسالی، سختی و فراوانی، این امور از خداوند است؛ آری تمام اینها از خداست و گاهی سختی‌های دنیا شر نامیده می‌شود، درحالی که اینها بر اساس حکمت و حق و عدل است و اگر مقصودت این است که نافرمانی، پرده‌داری، دروغ‌گویی، زورگویی، ناسپاسی، زشتی‌ها و... از خداوند است؛ پس هرگز ما چنین سخنی را نمی‌گوییم (علم‌الهدی، ص ۱۹۳).

گاه منکر آفرینش استقلالی این امور شده‌اند (مطهری، ص ۱۶۴) و گاه آنها را ضرورت جهان ماده دانسته‌اند که به دلیل تراحم مادیات به وجود آمده‌اند و اگر ضرورت جهان ماده نبود اصلاً به وجود نمی‌آمدند (ممان، ص ۱۶۸) و گاه چون برابند کلی جهان خیر است خلقت آنها را منطقی دانسته‌اند (مصباح یزدی، ص ۴۲۴).

خداوند در قرآن در پیدایش این امور واژه‌هایی را به کار می‌برد که حکایت از آن دارند که این امور وجود دارند و وجود آنها وجود استقلالی است نه وجود تبعی، از قبیل ارسلنا، دمرنا، اغرقنا و... و آفرینش آنها صرفاً به دلیل تراحم مادیات نبوده است بلکه با هدفی خاص آنها را آفریده است، از قبیل اخذنا، بلونا، نبلونکم و... برای روشن شدن مسئله ابتدا به تعریف خیر و شر می‌پردازیم.



### تعریف خیر و شر

نخست لازم است تعریف روشنی از خیر و شر ارائه کنیم تا محور آراء و نقدها روشن شود و آژیه‌شناسان خیر و شر را چنین معنا کرده‌اند: خیر عبارت است از هر چیزی که انسان‌ها به آن تمایل دارند و شر عبارت است از آنچه انسان‌ها از آن نفرت دارند (زیبیدی، ص ۲۹۴؛ جوهری، ج ۲، ص ۶۵۱؛ ابن اثیر، ص ۹۱؛ راغب اصفهانی، ص ۴۴۸).

در اینکه شرور وجود دارد جای هیچ شک و تردیدی نیست. برای روشن شدن بحث ابتدا اقسام شرور را بررسی می‌کنیم.

۱. شروری که به طور مستقیم در طبیعت اتفاق می‌افتد مانند سیل، زلزله، خشکسالی، قحطی و...  
به طور قطع این نوع شرور در طبیعت وجود دارند و انکار وجود آنها، به معنی انکار واقعیت‌های موجود است.

فلاسفه بر این باورند که این امور، اموری عدمی هستند. شهید مطهری در توضیح عدمی بودن این امور می‌گوید:

مقصود کسانی که می‌گویند: شر عدمی است این نیست که وجود ندارد تا گفته شود این خلاف ضرورت است با لحس و العیان می‌بینیم که کوری و کری و بیماری و ظلم و ستم و جهل و ناتوانی مرگ و زلزله و غیره وجود دارد نه می‌توان منکر وجود اینها شد و نه منکر شر بودنشان و هم این نیست که چون شر عدمی است پس شر وجود ندارد... پس سخن در اینها نیست؛ سخن در این است که همه اینها از نوع عدمیات و فقدانات می‌باشند و وجود اینها از نوع وجود کمبودها و خلأها هستند و از این جهت شر هستند که خود نابودی و نیستی و یا کمبودی و خلأ هستند و یا منشأ نابودی و نیستی و کمبودی و خلأ می‌باشند (ص ۱۵۹، ۱۶۰).

### نقد این نظریه

اموری همانند زلزله، سیل، مرگ و... صرف نظر از اینکه شر هستند یا نه و صرف نظر از اینکه مخلوق بالا‌صالة هستند یا بالعرض، که بعداً بحث خواهد شد، نمی‌توان گفت اینها از مقوله نیستی و کمبود هستند یا منشأ نیستی و کمبود می‌باشند که در کلام شهید مطهری است، زیرا زلزله از مقوله نیستی نیست بلکه یک انرژی متراکم است؛ سیل یک انرژی متراکم است؛ مرگ

یک واقعیت است که دامن گیر موجود زنده می شود. از این جهت که یک واقعیت است در تعریف واژه موت گفته شده است:

صفة وجودية خلقت ضدالحياة (جرجانی، ص ۱۰۴).

از این جهت که صفت وجودی است، هر انسانی آن را می چشد:

كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ (آل عمران/۱۸۵).

بر این اساس تعریف شده است:

بابانة الروح عن الجسد (راغب، اصفهانی، ص ۷۸).

و بر این اساس که امر وجودی است آفریده شده است:

الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيُبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا وَهُوَ الْعَزِيزُ الْغَفُورُ (ملک/۲).

آن کس که مرگ و حیات را آفرید تا شما را بیازماید که کدام یک از شما بهتر عمل می کنید و او شکست ناپذیر و بخشنده است.

همان گونه که ملاحظه می کنید در این آیه، آفرینش و خلق به طور مستقیم به مرگ پیوند خورده است و مرگ آفریده شده است، بنابراین امر وجودی است. گذشته از آن، چگونه قابل تصور است که بگوییم اینها عدمیات هستند، ولی در عین حال منشأ نابودی و نیستی می شوند، زیرا نابودی و کمبود که نمی تواند منشأ نیستی و نابودی شود؟

۲. شروری که به طور مستقیم در انسان به وجود می آیند مانند امراض، آلام و... به طور قطع

این نوع شروور نیز وجود دارند، انکار وجود آنها، انکار واقعیت های جهان است.

شهید مطهری درباره وجود این نوع شروور هم می گوید:

خوبی و بدی نیز همچون هستی و نیستی است بلکه اساساً خوبی عین هستی و بدی عین

نیستی است (ص ۱۶۱).

نقد این نظریه

امراض و آلام نیز صرف نظر از اینکه شر هستند یا نه و صرف نظر از اینکه وجودشان اصلی است یا تبعی، وجود دارند و نمی توان آنها را از مقوله نیستی و نابودی و کمبود دانست، زیرا مرض یک میکروب است که وجود دارد و وجود آن انکار کردنی نیست. از این جهت که وجود دارند، خداوند درباره این نوع شروور واژه ارسال را به کار می برد به عنوان نمونه:

فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمُ الطُّوفَانَ وَالْجَرَادَ وَالْقُمَّلَ وَالضَّفَادِعَ وَالْدَّمَ آيَاتٍ مُّفَصَّلَاتٍ فَاسْتَكْبَرُوا وَكَانُوا قَوْمًا مُّجْرِمِينَ (اعراف/۱۳۳)

سپس (بلاها را پشت سر هم بر آنها نازل کردیم) طوفان و ملخ و آفت گیاهی و قورباغه‌ها و خون را - که نشانه‌هایی از هم جدا بودند- بر آنها فرستادیم (ولی باز بیدار نشدند و) تکبر ورزیدند و جمعیت گنهکاری بودند!

ارسال درباره امر وجودی به کار می‌رود نه درباره امر عدمی. وجود امراض و اینکه امور وجودی هستند موجب تلاش بشردر طی تاریخ برای نابودی و از بین بردن آنها شده است که مجموعه تلاش بشری در رشته‌های پزشکی و پیراپزشکی تجلی یافته است.

۳. شروری که توسط انسان ایجاد می‌شود مانند ظلم، تجاوز، کفر و فسق که از آنها به معاصی و فواحش یاد می‌شود.

وجود این نوع شرور نیز انکار کردنی نیست و بحث درباره اصل وجود آنها اتلاف وقت است و باید درباره کیفیت وجودشان بحث کنیم. اکنون این پرسش مطرح است، آیا شرور مخلوق اصلی هستند یا تبعی؟ با توجه به اینکه در اندیشه فلاسفه هر سه نوع از شرور از مقوله امور عدمی هستند جعل آنها تبعی و عرضی است. شهید مطهری در توضیح این نوع جعل می‌فرماید:

در جهان یک نوع موجود بیش نیست و آن خوبی‌هاست. بدی‌ها همه از نوع نیستی است و نیستی مخلوق نیست، نیستی از خلق نکردن است نه از خلق کردن. نمی‌توان گفت جهان دوخالق دارد یکی خالق هستی‌ها و دیگری خالق نیستی‌ها مثل هستی و نیستی، مثل آفتاب و سایه است. وقتی شاخص را در آفتاب نصب می‌کنیم قسمتی را که به خاطر شاخص تاریک مانده و از نور آفتاب روشن نشده است سایه می‌نامیم. سایه چیست؟ سایه ظلمت است و ظلمت چیزی جز نبودن نور نیست. وقتی می‌گوییم نور از کانون جهان افروز خورشید تشعشع یافته است نباید پرسید که سایه از کجا تشعشع کرده و کانون ظلمت چیست؟ سایه و ظلمت از چیزی تشعشع نکرده و از خود مبدأ و کانون مستقلی ندارند این است معنی سخن حکما که می‌گویند: شرور مجعول بالذات نیستند بلکه مجعول بالتبع و بالعرضند (ص ۱۶۴).

نقد این نظریه

فلاسفه هر سه قسم شرور را اموری عدمی می‌پندارند و همه آنها را امور تبعی می‌دانند، ولی بیشتر گفته شد هر سه قسم وجود دارند با این تفاوت که دو قسم اول مخلوق خداوند و قسم سوم مخلوق انسان است بر این اساس نقدها باید جداگانه باشد.

ما بر این باوریم که شرور قسم اول، یعنی شروری که به طور مستقیم در طبیعت واقع می‌شوند مجعول بالاصاله هستند یعنی اراده خداوند با هدفی خاص به خلق همین امور تعلق گرفته است نه اینکه مانند خلقت خورشید و تولید سایه باشد.

### مؤیدات قرآنی جعل استقلالی

**الف. سیل:** آیات فراوانی تصریح می‌کند که خداوند سیل را ایجاد می‌کند:

وَقَوْمٌ نُوحٍ لَمَّا كَذَّبُوا الرُّسُلَ أَغْرَقْنَاهُمْ وَجَعَلْنَا لَهُمُ لِلنَّاسِ آيَةً وَأَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ عَذَابًا أَلِيمًا (فرقان/۳۷)؛ و قوم نوح را هنگامی که رسولان (ما) را تکذیب کردند غرق نمودیم و آنان را درس عبرتی برای مردم قرار دادیم و برای ستمگران عذاب دردناکی فراهم ساخته‌ایم! «ثُمَّ دَمَرْنَا الْآخِرِينَ. وَأَمْطَرْنَا عَلَيْهِمْ مَطَرًا فَسَاءَ مَطَرُ الْمُنْذَرِينَ (شعراء / ۱۷۲ و ۱۷۳). سپس دیگران را هلاک کردیم! و بارانی (از سنگ) بر آنها فرستادیم؛ چه باران بدی بود باران انداز شدگان!».

همان گونه که ملاحظه می‌کنید واژه‌های اغرقنا، دمرنا و امطرنا به صراحت بیان می‌کنند که اینها مخلوق خداوندند، افزون بر آنکه دلالت می‌کنند جعل استقلالی به اینها تعلق گرفته است نه جعل تبعی.

**ب. زلزله:** آیات فراوانی تصریح می‌کند که خداوند زلزله را ایجاد می‌کند؛ برای نمونه پس از نقل داستان لوط علیه السلام می‌فرماید:

قَالُوا يَا لَوِطُ إِنَّا رُسُلُ رَبِّكَ لَنْ يَصِلُوا إِلَيْكَ فَأَسْرَبَ بِهِمْ إِلَى مَنَ اللَّيْلِ وَلَا يَلْتَفِتْ مِنْكُمْ أَحَدٌ إِلَّا أَمْرًا تَكُنْ إِنَّهُ مُصِيبُهَا مَا أَصَابَهُمْ إِنَّ مَوْعِدَهُمُ الصُّبْحُ أَلَيْسَ الصُّبْحُ بِقَرِيبٍ فَلَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا جَعَلْنَا عَالِيَهَا سَافِلَهَا وَأَمْطَرْنَا عَلَيْهَا حِجَارَةً مِّنْ سِجِّيلٍ مَّنْضُودٍ (هود/ ۸۱ و ۸۲)؛ (فرشتگان عذاب) گفتند: «ای لوط! ما فرستادگان پروردگار توایم! آنها هرگز دسترسی به تو پیدا نخواهند کرد! در دل شب، خانواده‌ات را (از این شهر) حرکت ده! و هیچ یک از شما پشت سرش را نگاه نکند؛ مگر همسرت، که او هم به همان بلایی که آنها گرفتار می‌شوند، گرفتار خواهد شد! موعده آنها صبح است؛ آیا صبح نزدیک نیست؟!» و هنگامی که فرمان ما

فرارسید، آن (شهر و دیار) را زیر و رو کردیم؛ و بارانی از سنگ [= گِل‌های متحجر] متراکم بر روی هم، بر آنها نازل نمودیم...

با توجه به تفسیر سنین که گفته‌اند مقصود خشکسالی و قحطی است (طبرسی، مجمع‌البیان لعلوم القرآن، ص ۴۴۶) و کاربرد واژه اخذنا به روشنی دلالت می‌کند که اینها مخلوق خداوند هستند و جعل استقلالی به آنها تعلق گرفته است نه جعل تبعی.

ج. مرگ: آیات فراوانی تصریح می‌کند که خداوند مرگ را خلق کرده است.

الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيُبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا وَهُوَ الْعَزِيزُ الْعَفُورُ (ملک/۲)؛ آن کس که مرگ و حیات را آفرید تا شما را بیازماید که کدام یک از شما بهتر عمل می‌کنید و او شکست‌ناپذیر و بخشنده است و اینکه هر انسانی آن را می‌چشد.

كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ (آل عمران/۱۸۵)؛ و اینکه به وسیله همین شرور آزمون می‌کند. وَكُنْتُمْ لَكُمْ بَشِيرًا مِّنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصِ مَنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَالثَّمَرَاتِ وَبَشِيرِ الصَّابِرِينَ الَّذِينَ إِذَا أَصَابَتْهُمُ مُصِيبَةٌ قَالُوا إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ (بقره/۱۵۶-۱۵۵)؛ قطعاً همه شما را با چیزی از ترس، گرسنگی، و کاهش در مال‌ها و جان‌ها و میوه‌ها آزمایش می‌کنیم و بشارت ده به استقامت‌کنندگان! آنها که هر گاه مصیبتی به ایشان می‌رسد، می‌گویند: «ما از آن خداییم و به سوی او بازمی‌گردیم!»

این نوع واژه‌ها حکایت از آن دارند که اینها مخلوق خداوند هستند و جعل استقلالی به آنها تعلق گرفته است نه جعل تبعی. اما شرووری که به طور مستقیم در انسان به وجود می‌آیند نیز گذشته از آنکه وجود دارند جعل استقلالی دارند نه جعل تبعی.

### مؤیدات جعل استقلالی

در آیات به کلیت این‌گونه شرور اشاره شده است:

فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمُ الطُّوفَانَ وَالْجَرَادَ وَالْقُمَّلَ وَالضَّفَادِعَ وَالْدَّمَ آيَاتٍ مُّفَصَّلَاتٍ فَاسْتَكْبَرُوا وَكَانُوا قَوْمًا مُّجْرِمِينَ (اعراف/۱۳۳)؛ سپس (بلاها را پشت سر هم بر آنها نازل کردیم) طوفان و ملخ و آفت گیاهی و قورباغه‌ها و خون را - که نشانه‌هایی از هم جدا بودند - بر آنها فرستادیم؛ (ولی باز بیدار نشدند) تکبر ورزیدند و جمعیت گنهکاری بودند!

با توجه به تفسیری که از امام صادق علیه السلام رسیده که مقصود از طوفان طاعون است (کاشانی، ص ۶۰۵) و با توجه به کاربرد واژه ارسلا شکی باقی نمی ماند که این گونه شرور هم مخلوق خداوند می باشند و جعل استقلالی به آنها تعلق گرفته است نه جعل تبعی.

در کلام شیعه اصل وجود آلام و درد و رنجها و اصل صدور این آلام از طرف خداوند مسلم فرض شده است. بر این اساس در کلام شیعه درباره آلام چندین بحث مطرح گردیده است:

**موارد قبح آلام:** به عنوان نمونه شیخ طوسی قدس سره می گوید:

الم در سه صورت زشت است: در صورتی که ظلم باشد یا در آن مفسده ای باشد و یا بی هدف و لغو باشد و گرنه الم نیکوست (تمیهد الاصول فی علم الکلام، ص ۲۲۵).

**موارد حسن الم:** به عنوان نمونه حمص رازی می گوید:

رهبران عدلیه بر این باورند که الم گاهی نیکوست به دلایلی از جمله آنکه شخص سزاوار آن باشد یا اینکه الم برای شخص سودی داشته باشد و یا اینکه با این الم ضرر بزرگ تری از شخص دفع شود (ص ۳۰۷).

#### وجوب عوض الم بر خداوند

با توجه به اینکه متکلمان شیعه اصل آلام و صدور آن از خداوند را مسلم فرض کرده اند، در مواردی که بنده گناهی نکرده که سزاوار آن باشد وجوب عوض دادن خداوند به این بندگان را مسلم گرفته اند، به عنوان نمونه، علامه حلی قدس سره می گوید:

مسئله ششم آنکه بر خداوند واجب است عوض آلامی را که از او صادر شده اند به بندگان بدهد... و واجب است این عوض بیش از الم باشد؛ و گرنه کار عبثی خواهد بود (ص ۳۳).

#### اقسام عوض

بحث اقسام عوض با توجه به مسلم بودن عوض در کلام شیعه مطرح شده است، به عنوان نمونه علامه بحرانی می گوید:

بحث سوم درباره اقسام عوض است که عوض یا مساوی با الم می باشد... یا بیشتر از الم (ص ۱۲۰).

#### عمومیت الم

در کلام شیعه هیچ انسانی از شمول آلام صادره از خداوند مستثنی نیست؛ از این رو در صدد توجیه آلامی که متوجه انبیا می شود برآمده اند. به عنوان نمونه شیخ طوسی قدس سره می گوید: همچنین پیامبران نیز به آلامی گرفتار شده اند و نمی توان گفت این آلام به دلیل گناهان آنان بوده است، زیرا دلیل داریم که انبیاء هم قبل از پیامبری و هم بعد از پیامبری معصوم می باشند (الاقتصاد الهادی الی الطریق الرشاد، ص ۸۸).

بنابراین اصل وجود آلام و مصائب و به تعبیری شرور قطعی است و صدور آنها نیز از خداوند قطعی است و عوض دادن خداوند نیز قطعی و عوض بیشتر به خاطر آلام دنیا می باشد، به گونه ای که امام صادق (ع) درباره میزان پاداش خداوند در برابر مصائب می فرماید:

اگر مؤمن می دانست که چه پاداشی در برابر گرفتاری های دنیا به او می دهند هر آینه آرزو می کرد او را با قیچی قطعه قطعه کنند (طبرسی، مشکاة الانوار فی غرر الاخبار).

از نظر روایات اسلامی، خداوند در قیامت، از بعضی از بندگان که در دنیا به خاطر مصالح کلی آفرینش مشکلاتی متوجه آنان شده است عذرخواهی می کند. به عنوان نمونه، امام صادق علیه السلام می فرماید:

بدون تردید خداوند از بنده نیازمندش در دنیا عذرخواهی می کند، همان گونه که برادری از برادرش عذرخواهی می کند و خطاب به بنده می گوید: سوگند به عزتم نیازمندی تو در دنیا بدین خاطر نبود که نزد من ارزش نداشتی. این پرده را کنار بزن و بین در مقابل دنیا چه به تو داده ام پس پرده کنار می رود و به عوضی که خداوند نسبت به دنیا به او داده است نگاه می کند و می گوید: ای پروردگرم با آنچه که به من داده ای نسبت به آنچه از من بازداشته ای در دنیا هرگز زیان نکرده ام (طبرسی، مشکاة الانوار، ص ۲۴۱).

این گونه روایات به روشنی دلالت می کنند که اولاً در دنیا مشکلات و شروری وجود دارند و ثانیاً این مشکلات، حساب شده، متوجه بندگان شده است و گرنه عذرخواهی خداوند معنا ندارد.

از شروری که توسط انسان ایجاد می شود، مانند ظلم، تجاوز، کفر و فسق به مثابه معاصی و فواحش و قبایح یاد می شود. این نوع از افعال بندگان مورد نزاع اشعری و معتزلی و شیعه می باشد. اندیشمندان شیعه انتساب این نوع شرور را به خداوند به شدت رد کرده اند و در این باره دلایل فراوانی وجود دارد که به بعضی از آنها اشاره می کنیم.

**الف. قرآن:** در قرآن آیات فراوانی وجود دارد که خداوند متعال را از این گونه افعال بری می - داند و این گونه افعال یا شرور را به خود انسان‌ها نسبت می دهد، به عنوان نمونه:

#### نفی شرک:

وَيَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ وَيَقُولُونَ هَؤُلَاءِ شُفَعَاؤُنَا عِنْدَ اللَّهِ قُلْ أَتُبْتُونَ اللَّهَ بِمَا لَا يَعْلَمُ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ (يونس/۱۸)؛ آنها غیر از خدا، چیزهایی را می پرستند که نه به آنان زیان می رساند و نه سودی می بخشد و می گویند: «اینها شفیعان ما نزد خدا هستند!» بگو: «آیا خدا را به چیزی خبر می دهید که در آسمان‌ها و زمین سراخ ندارد؟! منزّه است او و برتر است از آن همتایانی که قرار می دهند!

#### نفی ظلم:

ذَلِكَ بِمَا قَدَّمْتُمْ أَيْدِيكُمْ وَأَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ (آل عمران/۱۸۲)؛ این به خاطر چیزی است که دست‌های شما از پیش فرستاده (و نتیجه کار شماست) و به خاطر آن است که خداوند به بندگان (خود) ستم نمی کند.

#### مطلق گناهان:

وَإِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آيَاتِنَا وَاللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا قُلْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ أَتَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ (عراف/۲۸)؛ و هنگامی که کار زشتی انجام می دهند می گویند: «پدران خود را بر این عمل یافتیم و خداوند ما را به آن دستور داده است!» بگو: «خداوند (هرگز) به کار زشت فرمان نمی دهد! آیا چیزی به خدا نسبت می دهید که نمی دانید؟!»

**ب. روایات:** در روایات شیعه تبریّه خداوند از معاصی بندگان بسیار برجسته مطرح شده است. در اینجا به چند نمونه اشاره می کنیم:

رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم ضمن روایتی فرمود پنج چیز را برای من تضمین کنید من بهشت را برایتان تضمین می کنم: ... از آن جمله: و گناهانتان را بر خدا تحمیل نکنید (علم الهدی، ص ۲۰۲).

رسول خدا (ص) در روایت دیگری فرمود: جبرئیل نزد من آمده و گفت: ای محمد دو خصلت است که با وجود آنها نماز و روزه فایده‌ای ندارد؛ یکی شرک به خداوند و دیگری اینکه بنده‌ای تصور کند که خداوند او را بر نافرمانی خویش مجبور کرده است (همان جا).



رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم در روایت دیگری فرمود: در آینده، مردمی در این امت خواهند بود که گناهان را انجام می‌دهند و تصور می‌کند این گناهان کار خداست. اگر آنان را دیدید آنها را تکذیب کنید و بعد هم آنان را تکذیب کنید (همان‌جا). آنچه بیان شد بخشی از روایات باب می‌باشد که در آنها به شدت نسبت دادن گناهان به خداوند نهی شده است.

تنها پرسشی که در این گونه مطرح می‌شود این است که رابطه این گونه شرور با ربوبیت خداوند چگونه خواهد بود، در پاسخ به این پرسش باید گفت با توجه به تفکر جبر و تفویضی که از طرف اهل سنت درباره این گونه از رفتارهای انسان مطرح گردیده، نقد این دو تفکر در روایات شیعه بسیار پررنگ آمده است که تنها به ذکر یک روایت اکتفا می‌کنیم:

راوی می‌گوید: نزد امام رضا (ع) بحث جبر و تفویض مطرح شد آن حضرت فرمود: نمی‌خواهید در این مورد یک قاعده کلی در اختیار شما بگذارم که دیگر در آن اختلاف نداشته، با هر کس که بحث کنید او را شکست دهید؟ گفتیم: اگر دوست دارید بفرمایید، پس فرمود: بدون تردید خداوند نه مردم را با قدرت، به اطاعت یا گناه و معصیت واداشته و نه آنها را در ربوبیت خود رها کرده است. او مالک آنها و مالک آنچه در اختیار آنها گذاشته می‌باشد و قادر به توانمندی است که به آنان داده است. پس اگر مردم قصد اطاعت کردند خداوند مانع آنها نمی‌شود و اگر قصد معصیت کردند، اگر خواست بین آنها و بین آن گناه فاصله ایجاد می‌کند و اگر مانع نشد و آنان آن گناه را انجام دادند خداوند آنان را وادار به گناه نکرده است، سپس فرمود: هر کس حدود این کلام را درک کند بر مخالفانش در این بحث پیروز می‌شود...

راوی می‌گوید: به امام رضا (ع) عرض کردم: ای پسر پیامبر برای ما از امام صادق علیه السلام نقل کرده‌اند که آن حضرت فرموده است: نه جبر است و نه تفویض، بلکه امری بین این دو است. معنای این سخن چیست؟

حضرت فرمود: هر کس تصور کند خداوند کارهای ما را انجام می‌دهد سپس به خاطر این کارها ما را عذاب می‌کند قائل به جبر شده است و هر کس تصور کند خداوند مسئله آفرینش و روزی‌رساندن به بندگان را به بندگان خاصش واگذار کرده است قائل به تفویض شده است. قائل به جبر کافر است و قائل به تفویض مشرک.

پس از آن به حضرت عرض کردم: ای پسر پیامبر، پس امر میان دو امر است یعنی چه؟ پس فرمود: وجود راهی برای انجام دادن واجبات و رها کردن محرمات.

به آن حضرت عرض کردم: آیا خداوند در این مورد مشیت و اراده‌ای دارد؟ فرمود: اما در طاعات مشیت و اراده خدا دستور دادن به آنها و رضایت به آنها و کمک کردن به انجام آنهاست و اما در گناهان مشیت و اراده خدا نهی از آنها و ناخشنودی از آنها و کمک نکردن بر انجام آنهاست.

به آن حضرت عرض کردم: آیا خداوند در این مورد قضایی دارد؟ فرمود: آری، هیچ کاری را بندگان انجام نمی‌دهند (چه خیر و چه شر) مگر اینکه خداوند در آن قضایی دارد. به آن حضرت عرض کردم: معنای قضای خداوند در این مورد چیست؟ فرمود: حکم کردن بر بندگان به آنچه سزاوار آن هستند؛ چه ثواب و چه عقاب، چه در دنیا و چه در آخرت (عطاردی، ص ۳۶-۳۷).

بدین سان این گونه از افعال انسان یا به تعبیری شرور هم از حوزه ربوبیت خدا خارج نیست. بر همین اساس، امام خمینی (قدس سره) پس از بحث درباره شرور و ابعاد آن به عنوان نظر نهایی چنین بیان می‌نماید:

بلکه امامیه و ائمه آنها در هیچ فعلی از افعال عباد اراده حق را معزول نمی‌دانند و امر هیچ چیز را مفوض به بندگان نمی‌دانند (ص ۶۴۱).

با توجه به اینکه شرور وجود دارند و وجود آنها اصلی است نه تبعی اکنون پرسش این است که فلسفه خلقت شرور چیست؟

### تحلیل جامع شرور

برای رسیدن به تحلیل جامع درباره شرور نیازمند توجه به نظام معرفتی اسلام هستیم. طرح جامع نظام معرفتی اسلام در اینجا ممکن نیست، ولی تذکر چند اصل کلی آن ضروری می‌باشد. این اصول عبارت‌اند:

#### ۱. عالم غیب و شهود

در اندیشه اسلامی، جهان هستی به دو بخش غیب و شهود تقسیم شده است. مقصود از عالم شهود جهان مادی است که با حواس انسان قابل درک می‌باشد و مقصود از جهان غیب، جهان و موجوداتی است که با حواس بشری قابل درک نیست. بر این اساس، ایمان به جهان غیب از اوصاف پرهیزگاران شمرده شده است. آیات بسیاری بر این مسئله دلالت دارند به عنوان نمونه:

الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ (بقره/۳)؛ (پرهیزکاران) کسانی هستند که به غیب [=آنچه از حس پوشیده و پنهان است] ایمان می‌آورند.

## ۲. هستی مخلوق الله

در اندیشه دینی مجموعه هستی یعنی موجودات مجرد و مادی از جمله انسان، همه مخلوق و آفریده موجودی غیر مادی به نام الله می‌باشند. آیات بسیاری بر این مسئله دلالت دارند؛ به عنوان نمونه:

اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ (زمر/۶۲)؛ الله آفریدگار همه چیز است.

## ۳. هدفدار بودن خلقت

در نظام معرفتی اسلام مجموعه نظام هستی از جمله انسان برای هدفی خاص آفریده شده است. آیات فراوانی به این مسئله دلالت دارند به عنوان نمونه:

وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا ذَلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ النَّارِ (ص/۳۷)؛ ما آسمان و زمین و آنچه را میان آنهاست بیهوده نیافریدیم؛ این گمان کافران است؛ وای بر کافران از آتش (دوزخ)!

از طرف دیگر آیات فراوانی دلالت می‌کنند که تمام هستی بدون استثنا به سوی آن هدف در حرکت می‌باشند؛ به عنوان نمونه:

وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ (سور/۴۲)؛ و از برای خداست حکومت و مالکیت آسمان‌ها و زمین؛ و بازگشت (تمامی موجودات) به سوی اوست!

## ۴. زندگی چند مرحله‌ای انسان

در اندیشه اسلامی برای انسان چند مرحله زندگی تصویر شده است که در اینجا از دو مرحله به هم پیوسته آن یاد می‌شود.

زندگی دنیوی

این مرحله از زندگی انسان با تولد آغاز می‌شود و با مرگ او پایان می‌پذیرد. در این جهان انسان از آزادی عمل نسبی برخوردار است. کیفیت و کمیت رفتار او در دنیا در سرنوشت او در این جهان و جهان بعدی اثر دارد که آیات بسیاری بر این مسئله دلالت دارند؛ به عنوان نمونه:

وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَىٰ وَأَنَّ سَعْيَهُ سَوْفَ يُرَىٰ (نجم / ۳۹ و ۴۰)؛ و اینکه برای انسان جز آنچه با تلاش خود انجام داده است نخواهد بود و بدون تردید نتیجه تلاشش به زودی دیده می‌شود.

#### زندگی اخروی

زندگی اخروی انسان با مرگ آغاز می‌شود و جاودان است، با این تفاوت که خوشبختی انسان در دنیا بسته به تلاش او در دنیا است، ولی سعادت او در آخرت برآیند تلاش او در دنیا است و از آنجا که انسان‌ها در دنیا دو گونه عملکرد دارند، زندگی اخروی آنها نیز دو گونه بازتاب دارد که در متون دینی به بهشت و جهنم تعبیر می‌شود. آیات فراوانی وجود دارند که هر دو گونه زندگی را معلول عملکرد انسان در دنیا می‌دانند، به عنوان نمونه درباره بهشت پس از ورود بهشتیان به آنان گفته می‌شود:

وَنُودُوا أَنْ تِلْكَمُ الْجَنَّةُ أَوْرَثْتُمُوهَا بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ (اعراف / ۴۳)؛ و (در این هنگام) به آنان ندا داده می‌شود که «این بهشت را در برابر اعمالی که انجام می‌دادید، به ارث بردید!».

درباره جهنم نیز پس از آنکه بیان می‌کند عده‌ای طلا و نقره را گرد آورده، در راه خدا انفاق نمی‌کنند می‌فرماید:

يَوْمَ يُحْمَىٰ عَلَيْهَا فِي نَارِ جَهَنَّمَ فُتَّكُوَىٰ بِهَا جِبَاهُهُمْ وَجُنُوبُهُمْ وظُهُورُهُمْ هَذَا مَا كَنَزْتُمْ لِأَنْفُسِكُمْ فَذُوقُوا مَا كُنتُمْ تَكْتُمُونَ (توبه / ۳۵). در آن روز که آن را در آتش جهنم، گرم و سوزان کرده، و با آن صورت‌ها و پهلوها و پشت‌هایشان را داغ می‌کنند؛ (و به آنها می‌گویند): این همان چیزی است که برای خود اندوختید (و گنجینه ساختید)! پس بچشید چیزی را که برای خود می‌اندوختید!

#### ۵. هدف خلقت انسان

پیشتر بیان شد که مجموعه هستی هدفمند است، ولی با توجه به اینکه بحث شرور با انسان پیوند می‌خورد، درباره هدف خلقت انسان تأکید می‌کنیم. در متون اسلامی برای خلقت انسان اهداف

مقدماتی، متوسط و نهایی در نظر گرفته شده که هدف نهایی قرب الی الله یا به تعبیر دیگر عبادت و تسلیم شدن در برابر خداوند بیان شده است؛ چنان که آیات فراوانی بر این مسئله دلالت دارند، به عنوان نمونه:

وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ (ذاریات / ۵۶)؛ جن و انس را نیافریدم مگر برای اینکه مرا پرستش کنند.

#### ۶. ضرورت تربیت

رسیدن به هر هدفی در گرو تلاش سازمان یافته است. تحقق هدف خلقت انسان نیز از این قاعده مستثنی نیست. بر اساس اصول یاد شده اگر انسان دارای آفریدگاری است و او در خلقت انسان هدفی دارد، برای تحقق این هدف باید کار سازمان یافته انجام شود یا به تعبیر دیگر انسان را برای این کار تربیت کند. امیرالمومنین علیه السلام این کار سازمان یافته را چنین بیان می کند: ای کمیل خداوند رسول خدا (ص) را تربیت کرد و او مرا تربیت کرد و من مؤمنان را تربیت می کنم (ابن شعبه، ص ۱۶۵).

#### تربیت کاری عملی است

تربیت در هر بخشی چه بدنی و چه روحی از دو قسمت تشکیل می شود: آموزش و عمل. آموزش از سوی مربی آغاز می گردد، ولی عمل باید از طرف متربی انجام گیرد تا نتیجه به دست آید. بنابراین درگیر کردن متربی در مقام عمل وظیفه مربی است، ولی به پایان رساندن یا نرساندن آن بستگی به تلاش متربی دارد؛ به عنوان نمونه به این شیوه درباره حضرت ابراهیم (ع) توجه کنید:

وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ أِمَامًا (بقره / ۱۲۴)؛ (به خاطر آورید) هنگامی که خداوند، ابراهیم را با وسایل گوناگونی آزمود و او به خوبی از عهده این آزمایش ها برآمد، خداوند به او فرمود: «من تو را امام و پیشوای مردم قرار دادم!»

در این آیه، همان گونه که ملاحظه می کنید ابتلا و درگیر کردن به خداوند و اتمام و به پایان رساندن آن به حضرت ابراهیم علیه السلام نسبت داده شده و نصب به امامت نیز بر ایند این تلاش شمرده شده است.

#### ضرورت آزمون

اگر در خلقت انسان هدفی مطرح است که با تلاش او تحقق می‌یابد، باید آزمونی وجود داشته باشد. قرآن ضرورت آزمون را چنین بیان می‌کند:

أَحْسِبَ النَّاسُ أَنْ يُتْرَكُوا أَنْ يَقُولُوا آمَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ وَلَقَدْ فَتَنَّا الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَلَيَعْلَمَنَّ اللَّهُ الَّذِينَ صَدَقُوا وَلَيَعْلَمَنَّ الْكَاذِبِينَ (عنکبوت / ۳ و ۲)؛ آیا مردم پنداشته‌اند که تا گفتند ایمان آورده‌ایم رها شده‌اند و آنها آزمایش نخواهند شد؟ به تحقیق کسانی که قبل از آنان بودند را نیز آزمودیم.

#### فراگیر بودن آزمون

با توجه به اصول چهارم و پنجم و ششم، آزمون باید بدون استثنا همه انسان‌ها را دربرگیرد. این نکته در روایات شیعه مورد تأکید قرار گرفته است، به گونه‌ای که اگر انسانی هر چه دعا کند که خداوند او را از آزمون معاف دارد چنین دعایی هرگز برآورده نخواهد شد. امیرالمومنین علیه السلام فرمود:

لَا يَقُولَنَّ أَحَدُكُمْ اللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ مِنَ الْفِتْنَةِ - لِأَنَّهُ لَيْسَ أَحَدٌ إِلَّا وَهُوَ مُشْتَمِلٌ عَلَيَّ فِتْنَةٍ (نهج البلاغه، حکمت ۹۳)؛ کسی از شما نگوید خدایا من از آزمودن به تو پناه می‌برم؛ زیرا هیچ کس نیست مگر اینکه آزمونی دارد.

#### هدف آزمون

در آزمون‌های انسانی که پس از تلاش آموزشی انجام می‌گیرد مقصود ارزیابی تحقق آموزش و میزان پیشرفت متربی است، ولی همواره آزمون‌ها از این مقوله نیست، زیرا اگر مربی نسبت به متربی دلسوز و مهربان باشد حتی اگر میزان پیشرفت متربی را بداند باز هم اقدام به آزمون می‌کند. هدف از این نوع آزمون به نمایش گذاشتن و نشان دادن ضعف‌های متربی به اوست تا با تلاش بیشتر درصدد برطرف کردن آنها برآید. قرآن پس از بیان شکست مسلمانان در احد درصدد افشاگری اندیشه‌های نادرست مسلمانان برمی‌آید که اینان تصور می‌کنند اگر از شهر خارج نمی‌شدند و به احد نمی‌آمدند کشته نمی‌شدند، سپس پیش آوردن این حوادث را چنین بیان می‌کند:

قُلْ لَوْ كُنْتُمْ فِي بُيُوتِكُمْ لَبَرَزَ الَّذِينَ كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقَتْلُ إِلَى مَضَاجِعِهِمْ وَلِيَبْتَلِيَ اللَّهُ مَا فِي صُدُورِكُمْ وَلِيُمَحَّصَ مَا فِي قُلُوبِكُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ (آل عمران / ۱۵۴)؛ بگو اگر در

خانه‌های خود بودید باز آنان که سرنوشت آنها کشته شدن بود (با پای خود) به قتلگاه خویش می‌رفتند. اینها برای این است تا خدا آنچه در سینه دارید بیازماید و هر چه در دل دارید خالص گرداند و خدا از راز درون ما آگاه است.

#### مراتب آزمون

اگر آزمون از سر محبت و دلسوزی برای اطلاع متریبی از ضعف‌های خود و تلاش بیشتر برای تکامل باشد هر کسی که نزد انسان محبوب‌تر باشد، مورد آزمون بیشتر و دشوارتری قرار می‌گیرد. خداوند نیز چنین عمل می‌کند که هر کس نزد او محبوب‌تر باشد گرفتاری‌های بیشتری برایش به وجود می‌آورد تا زمینه‌های تکامل بیشتر را برایش فراهم کند. این مسئله در روایات ما بسیار پر رنگ مطرح شده است؛ به عنوان نمونه:

نزد امام صادق (ع) بحث گرفتاری‌ها و اینکه مؤمنان بیشتر گرفتارند مطرح بود، آن حضرت فرمود: از رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم پرسیدند: بیشترین گرفتاری در دنیا از آن کیست؟ حضرت فرمود: پیامبران، پس برترین‌ها و گرفتاری مؤمن به اندازه ایمان و کارهای خوب اوست. پس اگر ایمانش نیکو و کارهایش شایسته باشد گرفتاری‌اش زیاد می‌شود و کسی که ایمانش ضعیف و اعمالش ناچیز باشد گرفتاری‌اش اندک می‌باشد (طبرسی، مشکاة الانوار فی غرر الاخبار، ص ۲۴۵).

#### ابزار آزمون

اگر هدف از آزمون، نمایاندن ضعف‌های متریبی است تا با تلاش خود آنها را برطرف کند، پس در آزمون باید ابزاری را به کار گرفت که ضعف متریبی برطرف شود. از طرف دیگر، انسان‌ها در دنیا تحت تأثیر عوامل تربیتی و تلاش شخصی خود دارای شخصیت‌های گوناگون و قوت و ضعف‌های متفاوت می‌باشند. بر این اساس ابزار امتحان نسبت به افراد باید متفاوت باشد. چه بسا ابزار امتحان چیزی باشد که خوشایند من نیست یا به تعبیری شر است و چه بسا ابزار امتحان چیزی باشد که خوشایند من یا به تعبیری خیر است، بدین سان هر دو می‌تواند وسیله امتحان باشد. این نکته در آیات و روایات فراوانی مطرح شده است، به عنوان نمونه:

#### قرآن

وَتَلَوْنَاهُمْ بِالْحَسَنَاتِ وَالسَّيِّئَاتِ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ (اعراف / ۱۶۸)؛ و آنها را با نیکی‌ها و بدی‌ها آزمودیم، شاید باز گردند!

كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ وَنَبَلُّوكُمُ بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً وَإِلَيْنَا تُرْجَعُونَ (انبیاء / ۲۵)؛ هر انسانی طعم مرگ را می‌چشد! و شما را با بدی‌ها و خوبی‌ها آزمایش می‌کنیم؛ و سرانجام به سوی ما بازگردانده می‌شوید!

وَكُنْتُمْ أَشْءًا مِّنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصِ مِنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَالثَّمَرَاتِ وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ (بقره / ۱۵۵)؛ قطعاً همه شما را با چیزی از ترس، گرسنگی، و کاهش در مال‌ها و جان‌ها و میوه‌ها آزمایش می‌کنیم؛ و بشارت ده به استقامت‌کنندگان!

آنچه بیان شده نمونه‌هایی از ابزار امتحان می‌باشد و در آیاتی تأکید شده است آنچه در اختیار انسان می‌باشد ابزار امتحان اوست؛ به عنوان نمونه:

وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ الْأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِّيُبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ إِنَّ رَبَّكَ سَرِيعُ الْعِقَابِ وَإِنَّهُ لَغَفُورٌ رَّحِيمٌ (انعام / ۱۶۵)؛ و او کسی است که شما را جانشینان (و نمایندگان) خود در زمین ساخت و درجات بعضی از شما را بالاتر از بعضی دیگر قرار داد، تا شما را به وسیله آنچه در اختیارتان قرار داده بیازماید؛ به یقین پروردگارت سریع-العقاب و آمرزنده مهربان است (کیفر کسانی را که از بونه امتحان نادرست درآیند، زود می‌دهد و نسبت به حق پویان مهربان است).

حتی در بعضی از آیات تأکید شده است که آنچه در زمین است وسیله آزمون است؛ به عنوان نمونه:

إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى الْأَرْضِ زِينَةً لِّهَا لِيُبْلُوهُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا (كهف / ۷)؛ ما آنچه را روی زمین است زینت آن قرار دادیم، تا آنها را بیازماییم که کدامینشان بهتر عمل می‌کنند!

#### روایات

در روایات نیز بر این نکته تأکید شده است که آنچه در اختیار انسان است و یا به سرانسان می‌آید ابزار آزمون الهی است. به عنوان نمونه:

امام صادق علیه السلام فرمودند: در برابر هر گرفتاری صبر را پیشه کن چه گرفتاری در مال و چه در فرزند و چه در مصیبت زیرا آنچه را که خدا می‌گیرد عاریه اوست که خود بخشیده است این دادن و گرفتن برای این است که صبر و ستایش تو را امتحان می‌کند (ابن شعبه، ص ۳۰۵).



## ۷. ربوبیت خداوند

اگر انسان‌ها باید تربیت شوند و آزمون بدهند برای امتحان ایزاری لازم است، تشخیص ضعف‌ها و تعیین مواد امتحان و زمان امتحان نسبت به افراد متفاوت و حائز اهمیت است. این کار به اطلاعات گسترده و عمیق درونی و بیرونی انسانی نیاز دارد که تنها در اختیار خداوند می‌باشد. بر این اساس تدبیر و نظارت بر هستی تنها شایسته خداست. این نکته در آیات و روایات مورد تأکید قرار گرفته است.

قرآن: به عنوان نمونه:

لَلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَإِنْ تُبَدُّوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفَوُا يُحَاسِبِكُمْ بِهِ اللَّهُ فَيَغْفِرُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (بقره/۲۸۴)؛ آنچه در آسمان‌ها و زمین است، از آن خداست و (از این رو) اگر آنچه را در دل دارید، آشکار سازید یا پنهان، خداوند شما را بر طبق آن محاسبه می‌کند. سپس هر کس را بخواهد (و شایستگی داشته باشد)، می‌بخشد؛ و هر کس را بخواهد (و مستحق باشد)، مجازات می‌کند و خداوند به همه چیز قدرت دارد.

با توجه به اصولی که در پیش فرض‌ها مطرح کردیم اکنون می‌توان شرور را به چند گروه تقسیم کرد:

۱. شرور اخروی: بر اساس اصل چهارم از اصول یاد شده تمام عذاب‌های آخرت و شرور آن نتیجه عملکرد انسان در دنیاست بدون آنکه چیزی بر آن افزوده شود.

۲. شرور دنیوی: مقصود از شرور دنیوی هر نوع گرفتاری است که برای انسان پیش می‌آید. این شرور خود به چند گونه تقسیم می‌شوند:

شروری که بازتاب اعمال پیشین انسان است. مقصود اعمالی است که بازتاب آنها در همین دنیا گریبانگیر انسان می‌شود. این مسئله هم در آیات و هم در روایات به روشنی منعکس شده است؛ به عنوان نمونه:

وَمَا أَصَابَكُمْ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكُمْ (نساء / ۷۹)؛ هر چه بدی به تو می‌رسد از خودت می‌باشد. فَكَيْفَ إِذَا أَصَابَتْهُمْ مُصِيبَةٌ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ (نساء / ۶۲)؛ پس چگونه خواهد بود وقتی که مصیبتی به آنها برسد که نتیجه عملکرد خود آنهاست.

وَمَا أَصَابَكُمْ مِّنْ مُّصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ وَيَعْفُو عَن كَثِيرٍ (شوری/۳۰)؛ و آنچه از مصائب به شما می‌رسد از دست خود شماست در صورتی که خدا بسیاری از اعمال بد را عفو می‌کند.

همان گونه که ملاحظه می‌کنید در پایان این آیه اشاره شده است که اگر بنا بود انسان‌ها بازتاب همه اعمال خود را در این دنیا ببینند زندگی ممکن نبود. بنابراین از بازتاب بسیاری از کارهای ناشایست انسان‌ها چشم‌پوشی شده است.

شروزی که کفاره گناهان گذشته است. گاه مؤمن گناهی مرتکب می‌شود و کار خیری که بتواند کفاره آن گناه شود و آن را جبران کند وجود ندارد. خداوند شری را متوجه او می‌کند تا کفاره گناهانش شود؛ به عنوان نمونه امام صادق علیه السلام فرمود:

بدون تردید وقتی گناهان بنده‌ای زیاد شود و چیزی که آنها را جبران کند نداشته باشد خداوند او را به اندوه مبتلا می‌کند و بدین وسیله گناهانش جبران می‌شود (مفید، ص ۲۴).

شروزی که وسیله تکامل بیشتر است. هرگاه خداوند بنده‌ای را دوست داشته باشد او را گرفتار می‌کند تا تلاش بیشتری کند و هرچه بنده محبوب‌تر باشد گرفتاری‌اش بیشتر می‌شود؛ به عنوان نمونه:

جمعی نزد امام باقر علیه السلام نشسته بودند، حمران بن اعین پرسید: فدایت شوم با توجه به آیه «ما اصابکم من مصیبة فبما کسبت ایدیکم» نظرت چیست؟ آیا گرفتاری‌هایی که برای پیامبر، امیرالمؤمنین و اهل بیت علیهم السلام پیش آمده است به خاطر گناهان آنهاست؟

حضرت فرمود: ای حمران گرفتاری‌هایی که برای آنان پیش آمده است به سبب گناه نیست، بلکه خداوند گرفتاری‌های بسیاری متوجه آنان می‌کند تا بدین سبب به آنان پاداش دهد بدون آنکه گناهی داشته باشند (طبرسی، مشکاة الانوار، ص ۲۵۰).

### نتیجه‌گیری

با توجه به تعریف خیر و شر مشخص شد اولاً شرور تنها امور مادی که در طبیعت اتفاق می‌افتد نیستند، بلکه امراض، آلام و... را نیز شامل می‌شوند؛ ثانیاً بر خلاف تصور عده‌ای شرور امور عدمی نیستند، بلکه در جهان وجود دارند؛ ثالثاً با توجه به ربوبیت خداوند بر جهان هستی، شرور مخلوق خداوند هستند و خلقت آنها تبعی نیست، بلکه جعل استقلالی دارند؛ رابعاً فلسفه وجودی شرور با توجه به هدف خلقت انسان، ضرورت تربیت انسان، ضرورت آزمودن و تلاش

برای برطرف کردن ضعف‌های انسان قابل توجه می‌باشد؛ خامساً مشخص گردید شرور اخروی معلول عملکرد انسان در دنیا و شرور دنیوی، بخشی نتیجه عملکرد انسان و بخشی کفاره گناهان و بخشی وسیله ثواب بیشتر انسان است.

### منابع

قرآن کریم.

- نهج البلاغه، سیدرضی، محمد، قم، دارالهجره، بی تا.
- ابن اثیر، مجدالدین، *النهاية في غريب الحديث و الاثر*، ج ۲، قم، اسماعیلیان، ۱۳۶۴.
- ابن شعبه، حسن بن علی، *تحف العقول*، تهران، اسلامیة، ۱۴۰۰ق.
- بحرانی، میثم بن علی، *قواعد المرام فی علم الکلام*، قم، بی تا، ۱۳۹۸ق.
- جرجانی، میرشریف، *التعريفات*، تهران، ناصر خسرو، بی تا.
- جوهری، اسماعیل بن حماد، *تاج اللغة وصحاح العربية*، تحقیق عبدالغفور عطار، بیروت، دارالعلم للملایین، ۱۹۶۵م.
- حلی، حسن بن یوسف، *الباب الحادی عشر*، تحقیق دکتر مهدی محقق مشهد، آستان قدس رضوی، ۱۳۷۴.
- زیبیدی، مرتضی، *تاج العروس*، ج ۳، بیروت، دارمکتبة الحیة، بی تا.
- الرازی، سدیدالدین محمود، *المنقذ من التقليد*، ج ۱، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۲ق.
- راغب اصفهانی، حسین، *المفردات فی الفاظ القرآن*، تحقیق صفوان عدنان، قم، طلیعة نور، ۱۴۲۶ق.
- طوسی، محمدبن حسن، *تمهید الاصول فی علم الکلام*، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۲.
- \_\_\_\_\_، *الاقتصاد الهادی الی الطريق الرشاد*، قم، خیام، ۱۴۰۰ق.
- طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البیان لعلوم القرآن*، ج ۴، تهران، اسلامیة، ۱۳۹۰ق.
- \_\_\_\_\_، *مشکاة الانوار فی غرر الاخبار*، ج ۲، قم، مؤسسه آل البيت، ۱۴۲۳ق.
- علم الهدی، سید مرتضی، *رسائل الشریف المرتضی*، ج ۲، قم، دارالقرآن الکریم، ۱۴۰۵ق.
- عطاردی، عزیزالله، *مسند الامام الرضا(ع)*، ج ۱، مشهد، آستان قدس، ۱۴۰۶ق.
- کاشانی، فیض، صافی، ج ۱، تهران، اسلامیة، ۱۳۹۳ق.

موسوی، روح الله، چهل حدیث، قم، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۳.  
مطهری، مرتضی، عدل الهی، چ ۸، تهران، اسلامی، ۱۳۵۵.  
مصباح یزدی، محمد تقی، آموزش فلسفه، ج ۲، چ ۲، تهران، سازمان تبلیغات، ۱۳۶۶.  
مفید، محمد بن محمد بن نعمان، الامالی، قم، مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۱۸ق.

## گناه در نگاه غزالی

دکتر زهرا (میترا) پورسینا \*

### چکیده

مقاله پیش رو به تبیین دیدگاه غزالی در خصوص "گناه" می‌پردازد. ارتباط گناه با دیدگاه غزالی در خصوص سرشت و غایت انسان، معنا و منشأ گناه، چگونگی تحقق گناه در ساحت‌های وجودی انسان، اقسام گناه و تبیین دیدگاه وی در باره ارتباط گناه، معرفت و اراده، نیز منبع شناخت مصداق‌های گناه، مباحثی است که در این نوشتار طرح و تحلیل می‌شوند.

واژگان کلیدی: غزالی، گناه، غایت، شهوت، غضب، ساحت‌های نفسانی.

### مقدمه

نگاه غزالی به «گناه» بر مبنای نگاه غایت‌گرا<sup>۱</sup> او به سرشت انسان و تحلیل‌های روان‌شناختی‌اش نسبت به او شکل می‌گیرد. در نگاه غزالی انسان جز برای رسیدن به سعادت، که عبارت از «معرفت خدای - تعالی - و مشاهدت جمال حضرت وی» (کیمی<sup>۱</sup>، ج ۱، ص ۱۵) است آفریده نشده است. بنابراین تمامی جهت وجودی و کمالی انسان رو به سوی این هدف آفریده شده است. به بیان دیگر، همه آنچه در وجود انسان قرار داده شده ارتباطی معنادار با این غایت می‌یابد. گویا هر جزء وجود او از همان آغاز آفرینشش «تعریف شده» است و اگر جز برای آنچه برای آن «تعریف شده»، به کار گرفته شود به بیراهه رفته، به مقصود نمی‌رسد. بنابراین نگاه هستی‌شناختی غزالی به انسان نگاهی ارزش‌گرایانه است و این دو نگاه در یکدیگر ادغام می‌شوند. به همین جهت است که معنای «واجب» در نظر غزالی:

... آن است که در رسیدن به سعادت ابدی و نجات از هلاکت ابدی واجب باشد؟<sup>۲</sup> پس اگر چنانچه سعادت و شقاوت به انجام دادن کاری و ترک آن تعلق نگیرد، برای وصف آن به اینکه واجب است معنایی وجود ندارد و گفته کسی که می گوید: به ایجاب واجب شد، سخن محض است. بنابراین آنچه نه در حال و نه در آینده، در انجام دادن و ترکش برای ما مقصودی نباشد، مشغول شدن ما به آن معنا ندارد، خواه دیگری آن را بر ما واجب کند یا واجبش نکند... معنای وجوب... عبارت از وسیله برای سعادت ابدی است... (حیاء، چهارم، ص ۵).

پس بایدها و نیایدها از دید غزالی ارتباط مستقیمی با سعادت نهایی انسان دارند که اساس آفرینش او بر رسیدن به آن قرار داده شده است. همان گونه که می گوید:

دل را که آفریده اند برای آخرت آفریده اند و کار وی طلب سعادت است (کیمیا، ج ۱، ص ۱۸).

بنابراین هر آنچه وسیله رسیدن به این هدف باشد «باید» انجام گیرد و هر آنچه مانع رسیدن به آن باشد «باید» ترک شود. مفهوم «گناه» در نظر غزالی در چنین حوزه فکری ای شکل می گیرد.

#### معناشناسی گناه

بر اساس آنچه گفته شد، نگاهی به تحلیل روان‌شناختی ای که غزالی از ماهیت انسان ارائه می کند نشان می دهد که جایگاه خاصی که او برای هر یک از اجزای وجودی انسان قائل می شود به گونه ای است که مجموع آنها در ارتباط با یکدیگر، تصویری منسجم از وجود انسان می سازند که به سوی سعادتش جهت گیری می شوند. چنانچه می گوید:

بدان که مثال تن چون شهری است و دست و پای و اعضا چون پیشه‌وران شهرند و شهوت چون عامل خراج است و غضب چون شحنة شهر است و دل پادشاه شهر است و عقل وزیر پادشاه است و پادشاه را بدین همه حاجت است تا مملکت راست کند (همان، ص ۱۹).

بنابراین به نظر غزالی، همه آنچه در وجود آدمی هست، باید یکسره چنین سمت و سویی یابد، یعنی باید دید که هر جزء وجود انسان چه سهمی در رساندن او به سعادتش دارد. در چنین تصویری غزالی جایگاه «شهوت و غضب» را به عنوان لشکرهای دل در خدمت به بدن برای حفظ آن معرفی می کند تا بدن به منزله خادم حواس و حواس به منزله خادم عقل و عقل به منزله «شمع و چراغ» دل راهنمای آن به سوی تحصیل معرفت باشند (نک. همان، ص ۲۰).

اما اگر به رغم چنین انتظاری، هر کدام از جنبه‌های وجود انسان به تنهایی و بی‌ارتباط با نقشی که به عنوان یک جزء از یک کل منسجم دارد، به سوی غرضی منحاز حرکت کند با برهم زدن نظام آن مجموعه موجبات *ویرانی و هلاکت آن* را فراهم می‌آورد.

بنابراین همان «شهوة» و «غضب» ای که برای «طعام و شراب و نگاه داشتن تن آفریده» (همان‌جا) شده‌اند، پا از حد بیرون می‌گذارند و به جای آنکه به فرمان «عقل» باشند بر آن سرکشی می‌کنند. دو لشکر غضب و شهوت گاهی انقیادی تام در برابر دل دارند، بنابراین آن را در راهی که می‌پیماید امداد و در سفری که درصدد [پیمودن] آن است حُسن همراهی می‌کنند، و [الی] گاهی با سرپیچی و سرکشی، بر آن عصیان می‌کنند تا مغلوبش سازند و آن را بنده خود گردانند. این کار سبب هلاکت او و انقطاعش از سفری است که به واسطه آن به سعادت ابدی می‌رسد) *احیاء، سوم، ص ۷*.

در این حالت است که شخص به «گناه» آلوده می‌شود، یعنی به انجام افعالی که «مقتضای باعث هوی»<sup>۳</sup> آند دست می‌زند.

غزالی در تعریف گناه می‌گوید: «گناه عبارت از هر آن چیزی است که با امر خدای تعالی مخالف باشد؛ خواه در ترک کردن، خواه در انجام دادن».<sup>۴</sup>

قراردادن دو بیان فوق در کنار یکدیگر نشان می‌دهد که به «مقتضای هوی» عمل کردن، انسان را در برابر فرامین الهی قرار می‌دهد، زیرا به قول غزالی:

آفرینش این شهوت چنان است که بر حد خویش نایستد و بسیار خواهد و عقل را بیافریده است تا وی را به حد خویش بدارد و شریعت فرستاده است، بر زبان انبیا تا حدود وی پیدا کند (کیمیا، ج ۱، ص ۷۳).

بنابراین آن قوه‌ای در انسان که می‌تواند ارتباط میان ابعاد وجودی او را با غایت نهایی‌اش ببیند (یعنی عقل) وظیفه دارد تا به تدبیر امور آنچه در مملکت وجود انسان است پردازد و در این کار از آن که این همه را در او تعبیه کرده است مدد بگیرد (یعنی از خداوند در قالب شریعت) تا اجازه ندهد که آنچه همچون ابزار سعادت در اختیار انسان قرار گرفته مقصود وی را شکل دهد.

اما دشواری کار انسان اینجاست که چون شهوت و غضب به ضرورت، در ابتدای آفرینش او با او همراه می‌شوند، تا پیش از ظهور عقل، در او اقتضائاتی پدید می‌آورند که شکل عادت به خود می‌گیرند و در این صورت علاوه بر آنکه او در ساحت *افعال* به کارهایی با منشأ «مقتضای هوی» دست می‌زند، در ساحت عواطف نیز دوستی چیزهایی را به دل می‌گیرد که با دوستی خداوند به

منزله عالی‌ترین غایتش در برابر هم قرار می‌گیرند، ضمن اینکه در مبادی افعال خود نیز اراده‌هایی با منشأ مرزشکنی‌های شهوات را تجربه کرده است.

غزالی می‌گوید:

... گناهان ... عبارت‌اند از روی گرداندن از خداوند و پیروی کردن از آنچه شیاطین، که دشمنان خدا و دورشدگان از حضرت او هستند، دوست می‌دارند که سبب محجوب و دورشدن از خدای تعالی می‌شوند... (احیاء، چهارم، ص ۵).

او دورشدن از خداوند و لقای او را نتیجه «پیروی کردن از شهوت‌ها و انس به این عالم فانی و حریص شدن بر دوستی چیزی» می‌داند که «به یقین ناچار است از آن جدا شود».<sup>۵</sup> از سوی دیگر، چون به اعتقاد غزالی گناه کردن افزون بر اینکه ریشه در حب شهوات دارد، امداد نیروهای فوق طبیعی‌ای چون لشکر شیاطین را هم در کنار خود دارد، بنابراین کار عقل را برای غلبه بر سرپیچی‌های شهوت‌ها دشوار می‌بیند:

... غریزه عقل جز پس از کمال غریزه شهوت و غضب و سایر صفات نکوهیده که وسایل شیطان برای اغوای انسان اند کامل نمی‌شود ...

و چون شهوات در کودکی و جوانی پیش از کمال عقل کامل می‌شوند، پس لشکر شیطان پیشی گرفته و بر جایگاه مستولی شده و قلب به واسطه آن به ناچار با مقتضیات شهوات از راه عادت انس و الفت گرفته و این امر بر او غلبه کرده و [بنابراین] جداسدن از آن برایش دشوار گشته است؛ پس از آن عقل که همان حزب خدا و لشکر او و نجات‌دهنده دستان او از دست دشمنان او است کم‌کم و به تدریج پدیدار می‌شود؛ آن‌گاه اگر نیرومند نشود و کامل نگردد مملکت قلب در اختیار شیطان قرار داده می‌شود ... و اگر عقل کامل گردد و نیرومند شود نخستین کار او مقهور کردن لشکر شیاطین از راه شکستن شهوت‌ها و کنار گذاشتن عادت‌هاست تا طبیعت را از روی قهر به عبادت‌ها وارد گرداند.<sup>۷</sup> (همان، ص ۱۰)

این تحلیل روان‌شناختی از ماهیت انسان نشان می‌دهد که به نظر غزالی زمینه‌های گناه کردن و سرپیچیدن از اوامر الهی یا ارتکاب کارهایی که در مقابل سعادت‌مند شدن انسان قرار دارند، در سرشت همه انسان‌ها وجود دارد، خواه این انسان آدم ابوالبشر باشد، خواه هر انسان دیگری.<sup>۸</sup> در واقع ساختمان وجودی انسان (هر که باشد) و کمال‌نهایی او اقتضای چنین وضعی را دارد و گرنه هیچ انسانی در ابتدای تولد «گناهکار» آفریده نمی‌شود. به قول غزالی:



آنان که به نور بصیرت می‌بینند و از انوار قرآن استمداد می‌جویند... می‌دانند که قلب در اصل به سلامت آفریده شده است و هر که به دنیا می‌آید بر فطرت زاده می‌شود و سلامت تنها به واسطه کدورتی که از غبار گناهان و تاریکی آنها روی او را می‌پوشاند از دست می‌رود ... .  
(همان، ص ۱۴)

به همین دلیل است که نگاه غزالی به گناه، که در حوزه اندیشه اسلامی شکل می‌گیرد، با آنچه در سنت مسیحی با عنوان گناه ذاتی مطرح است موافق نیست.<sup>۹</sup>  
آنچه به اعتقاد او انسان را به «گناه» کردن وامی‌دارد همان طبیعتی است که برای بودن او در دنیا در او سرشته شد (یعنی داشتن شهوت و غضب)؛ اما از آنجا که انسان علاوه بر داشتن دو «لشکر شهوت و غضب»، «در نفس خود امری ربانی» است، «دعوی ربوبیت برای خود می‌کند و مستولی شدن و برتری‌جویی و ... را دوست می‌دارد»؛ نیز چون قوه «تمیز» دارد «شیطنت در او حاصل می‌شود و بنابراین شریر می‌گردد و [قوه] تمیز [خود] را برای استنباط وجوه بدی به کار می‌گیرد» (همان، سوم، ص ۱۲).

به این ترتیب داشتن چنین سرشتی منشأ ارتکاب او به افعال گناهکارانه می‌شود، افعالی که مخالف سعادت وی و مخالف فرامین الهی‌اند، اما از آنجا که انجام همین افعال، حال و وصفی را نیز در قلب انسان پدید می‌آورد که غزالی از آن تعبیر به «خُلُق» می‌کند، لذا یکی از تعاریفی که او برای «گناه» ارائه می‌کند در همین قالب شکل می‌گیرد. او می‌گوید:

و به حقیقت بشناس که هر حرکتی که بکنی، صفتی در دل تو حاصل شود که آن در تو بماند ...  
و آن صفات را اخلاق<sup>۱۰</sup> گویند...

و این افعال که از وی اخلاق بد پدیدار آید، وی را معصیت<sup>۱۱</sup> گویند و آن که از آن اخلاق نیک پدید آید، آن را طاعت<sup>۱۲</sup> گویند (کیما، ج ۱، ص ۲۴-۲۵).

### گناه و ساحت‌های وجودی انسان

توجه به بحث گذشته نشان می‌دهد که اصلی‌ترین چیزی که سبب ارتکاب گناهان می‌شود، از خاطر بردن غایت و ارتباط اجزای وجودی انسان با آن است و این خود ریشه در سرشت انسان دارد. غزالی همین نگاه را به بیان دیگری نیز تحلیل می‌کند.

به رأی غزالی، درست است که انسان برای رسیدن به سعادتش باید زندگی در دنیا را تجربه کند، اما آمدن او به دنیا عوارض دیگری را نیز برای او دنبال دارد. «دنیا» برای انسان دلمشغولی هم پدید می‌آورد، هم از این حیث که دل او بدان مرتبط می‌شود و در آن دوستی‌ای نسبت به آن پدیدار

می‌شود و هم از آن حیث که او را برای نصیب بردنش مشغول می‌سازد؛ و همین دو نوع وابستگی سبب می‌شود که او معنای وجودی خود و مبدأ و منتهایش را فراموش کند.

بدان که دنیا عبارت است از عین‌هایی که موجودند و انسان از آنها بهره‌ای و برای اصلاح آنها اشتغالی دارد ... اعیان موجود که دنیا را تشکیل می‌دهند، عبارت از زمین و هر چیزی است که بر روی آن است.

[و] آنها با بنده [یعنی انسان] دو [نوع] پیوند دارند: پیوندی با قلب که همان دوست داشتن آن و بهره‌بردن از آن و صرف شدن همت او برای آن است تا آنجا که قلب او همچون بنده یا دوستدار و دل‌باخته دنیا می‌شود. ...

[و] پیوند دوم با بدن است و آن عبارت از اشتغال او به اصلاح این اعیان است تا آن را برای بهره‌مندی‌های خود و بهره‌مندی‌های دیگران مناسب سازد. ...

به این ترتیب مردم به دلیل این دو [نوع] پیوند، یعنی پیوند قلب به دوستی [آن]، و پیوند بدن به مشغول شدن [به آن]، نفس‌های خود و بازگشت و برگشت خود را به دنیا<sup>۱۳</sup> فراموش کرده‌اند) /حیاء، سوم، ص ۲۳۹-۲۳۸.

همین ارتباطی که میان دنیا و «قلب» انسان برقرار می‌شود و در قلب دوستی و شیفتگی به دنیا را پدید می‌آورد منشأ همه گناهان و رذایل اخلاقی می‌شود.

غزالی در کیمیای سعادت می‌گوید:

دنیا سر همه شرهاست و دوستی وی اصل همه معصیت‌هاست (کیمیا، ج ۲، ص ۱۳۳).

و در /حیاء در دنباله گفته سابق خود که دوستی دنیا قلب را بنده یا دوستداری دل‌باخته نسبت به خود می‌کند، می‌گوید:

و در این پیوند [میان قلب و دنیا] همه آن صفات قلب که به دنیا تعلق دارد، مانند کبر و غل و حسد و ریا، و سمعه و سوءظن و مداهنه و دوستی ثناء و دوستی زیاده‌خواهی و فخرفروشی، داخل می‌شود (/حیاء، سوم، ص ۲۳۹).

چنانچه ملاحظه می‌شود غزالی اشتغال و احساس دل‌بستگی به این دنیا را مبنای اصلی فراموش کردن هدفی می‌داند که انسان باید همه زندگی خود را بر آن اساس شکل دهد و این فراموشی در پی خود حامل همه نقصان‌ها<sup>۱۴</sup>، معصیت‌ها و رذایل اخلاقی می‌شود.

حال اگر در گفته‌های گوناگون غزالی دقت کنیم می‌بینیم که او مصداق‌های گناه را به همه ساحت‌های وجودی انسان گسترش می‌دهد، یعنی آن گاه که در ساحت عاطفی انسان شیفته دنیا و

متعلقات آن می‌شود، هم احساس‌های گناهکارانه دیگری از این ریشه سر می‌زنند<sup>۱۵</sup>، و هم بر مبنای تأییراتی که این دل‌بستگی در ساحت ارادی دارد، او را به افعال گناهکارانه می‌کشاند، و هم در باورهای او اعتقادات گناهکارانه پدید می‌آورد.

برای روشن شدن این مطلب لازم است به تقسیم‌بندی‌های گوناگونی که غزالی برای «گناه» در نظر می‌گیرد نگاهی داشته باشیم تا از میان آنها با مصداق‌های مختلف گناه از دید او آشنا شویم.

### تقسیمات گناه

غزالی در «کتاب التوبه» از ربع چهارم *احیاء سه* (و به بیانی چهار) نوع تقسیم‌بندی را برای گناهان برمی‌شمرد. نخستین تقسیم‌بندی او براساس نسبتی است که گناهان با صفات اصلی انسان پیدا می‌کنند.

از دید او، با وجود وصف‌های گوناگونی که در انسان هست، چهار نوع وصف‌اند که اوصاف اصلی او محسوب می‌شوند. این اوصاف عبارت‌اند از: اوصاف ربوبی، اوصاف شیطانی، اوصاف بهیمی و اوصاف سبعی، که هر یک ویژگی خاصی دارند. بنابراین هنگامی که انسان مرتکب گناهی می‌شود آن گناه به اقتضای یکی از این اوصاف است که پدید می‌آید. چنانچه غزالی می‌گوید:

پس اما گرایش به صفت‌های ربوبی چیزهایی چون کبر و فخر و سلطه‌گری<sup>۱۶</sup> و دوستی مدح و ثنا و بی‌نیازی، و دوستی ماندگاری<sup>۱۷</sup> [در دنیا]، و طلب برتری‌جویی بر همه را اقتضا می‌کند، چنانکه گویی که می‌خواهد *انا ربکم الاعلی* بگوید... (همان، چهارم، ص ۱۷)

و همین است که به اعتقاد غزالی منشأ گناهان کبیره<sup>۱۸</sup>، و به منزله مهلکاتی بزرگ و سرچشمه بیشتر گناهان واقع می‌شود.

و بسیاری از گناهان کبیره<sup>۱۹</sup> از آن نشأت می‌گیرند و مردم از آنها غافل‌اند و گناه به حسابشان نمی‌آورند؛ در حالی که آنها مهلکاتی بزرگ‌اند که همچون ریشه برای بیشتر گناهان‌اند، چنانکه در ربع مهلکات آنها را بر شمردیم (همان‌جا).

او سپس در ادامه، گناهانی را که به اقتضای سه دسته صفات دیگر پدید می‌آیند چنین معرفی می‌کند:

دوم صفت شیطانی است که حسد و ستمگری<sup>۲۰</sup> و فریبکاری و نیرنگ و امر به فساد و مکر از آن نشأت می‌گیرند و غش و نفاق و دعوت به بدعت و گمراهی [نیز] در آن وارد می‌گردند.

سوم صفت بهیمی است و ولع و آزمندی و حرص در برآوردن آرزوی شهوت شکم و فرج از آن نشأت می‌گیرند و زنا و لواط و دزدی و خوردن مال یتیم و جمع کردن مال دنیا برای شهوت‌ها از آن<sup>۲۱</sup> سرچشمه می‌گیرند. چهارم: صفت سبعی، که غضب و کینه‌توزی و حمله‌ور شدن بر مردم با زدن و دشنام دادن و کشتن و از بین بردن اموال از آن نشأت می‌گیرند و بسیاری از گناهان از آن سر می‌زنند<sup>۲۲</sup> (همان، ص ۱۸-۱۷).

اوصاف فوق همراه با رشد تدریجی انسان در او پدید می‌آیند، چنانکه صفت بهیمی در دوران نخست زندگی غلبه دارد و صفت سبعی پس از آن به ظهور می‌رسد. آن گاه با ظهور عقل، این ویژگی‌ها عقل را نیز در جهت اقتضاهای خود به کار می‌گیرند و در نتیجه وصف شیطانی در انسان پدید می‌آید و اوصاف ربوبی اوصافی است که در آخر خود را بیشتر نشان می‌دهند؛ یعنی در حدود میانسالی است که انسان بیشتر گرفتار کبر و فخر و برتری‌جویی می‌شود (نک. همان، ص ۱۸). گویی انسان در نخستین مراحل زندگی بیشتر با اوصاف حیوانی خود سروکار دارد و هنگامی که عقل در او ظاهر می‌شود، در صورتی که نتواند به تدبیر امر آن اوصاف حیوانی پردازد تحت استیلای آنها قرار می‌گیرد و دچار نوعی شیطان‌صفتی می‌گردد و از آن بالاتر، به دلیل اینکه خداوند او را به وصف خود آفریده، اگر حقیقت امر خود را و غایت خود را نیابد، خود غایت خود می‌شود و بزرگ‌ترین گناهان را مرتکب می‌گردد.

چنین ویژگی‌های بنیادی‌ای در انسان، در عین اینکه به اقتضای خود اصلی‌ترین گناهان را پدید می‌آورند، خود سرچشمه گناهان دیگری نیز می‌شوند. به همین دلیل غزالی می‌گوید:

اینها امهات گناهان و منابع آنهایند؛ آن گاه گناهان از این منابع به جوارح سریان می‌یابند. پس برخی از آنها خاص قلب‌اند مانند کفر و نفاق و بدگمانی به مردم<sup>۲۳</sup>، و برخی از آنها بر چشم و گوش، و برخی بر زبان، و برخی بر شکم و فرج، و برخی بر دو دست و دو پا و برخی بر سراسر بدن [جاری می‌شوند] و چون روشن‌اند نیازی به بیان تفصیلی آنها نیست (همان‌جا).

همان گونه که ملاحظه می‌شود غزالی در عین اینکه با این بیان معرفی کامل‌تری از گناهان دسته اول ارائه می‌کند، تقسیم‌بندی دیگری را نیز تلویحاً بیان می‌دارد و آن تقسیم گناهان به جوانحی و جوارحی است، علاوه بر اینکه او اعتقاد دارد که گناهان جوارحی نشأت گرفته از درون‌اند.

پس می‌توان گفت که از نظر غزالی گناه در اصل، گناه مربوط به درون است ولو اینکه ظهورات بیرونی نیز دارد، مانند کفر و نفاق؛ اما گناه خود گناه، گناه مربوط به اندام‌هاست، چنانکه مثلاً دروغ‌گویی گناهی مربوط به زبان است.

از سوی دیگر، منشأ گناه در اصل به درون انسان و ویژگی‌های نفسانی او باز می‌گردد، چنانکه او «حبّ دنیا» را که در قلب جای می‌گیرد به منزلهٔ مبدأ و ریشهٔ همهٔ گناهان معرفی می‌کند، یا اینکه می‌گوید:

... و اگر هم ظاهر خویش را از معصیت خالی کرد باطن وی از تخم این معاصی خالی نبود، چون شرّ طعام و شراب و شره سخن و دوستی مال و جاه و حسد و کبر و ریا و امثال این مهلکات، که این همه خیانت دل است و اصول معاصی است ... (کیمیاء، ج ۲، ص ۳۲۱).

در کتاب *فاتحة العلوم* نیز می‌نویسد:

ریشهٔ گناه در قلب است (سرآغاز دانش، ص ۷۵).

حال اگر تحلیلی را که کمی پیشتر بیان کردیم و حاکی از شکل‌گیری گناهان به واسطهٔ «حب دنیا» است با بیان دیگری از غزالی در کیمیاء در کنار هم قرار دهیم، نسبت درون و بیرون انسان را در ارتباط با شکل‌گیری گناهان بهتر درمی‌یابیم.

غزالی در کیمیای سعادت برای تحلیل «ریشه‌های خوب و بد در آدمی»، به ارتباطی که میان دل انسان با لشکرهایش برقرار می‌شود اشاره می‌کند و می‌گوید که ارتباط دل با هر یک از آنها خلق و صفتی را در انسان پدید می‌آورد که برخی بد و مهلک‌اند و برخی خوب و سعادت‌آور. اما در اصل همهٔ این خلق‌ها به چهار خلق در او باز می‌گردند که عبارت از «اخلاق بهایم و اخلاق سباع و اخلاق شیاطین و اخلاق ملائکه» هستند، به این بیان:

به سبب آنکه در وی شهوت و آز نهاده‌اند، کار بهایم کند چون شره نمودن در خوردن و جماع کردن؛ و به سبب آنکه در وی خشم نهاده‌اند، کار سگ و گرگ و شیر کند چون زدن و کشتن و در خلق افتادن به دست و زبان؛ و به سبب آنکه در وی مکر و حیل و تلبیس و تخلیط و فتنه انگیختن میان خلق نهاده‌اند، کار دیو کند؛ و به سبب آنکه در وی عقل نهاده‌اند کار فریشتگان کند چون دوست داشتن علم و صلاح و پرهیزیدن از کارهای زشت و صلاح جستن میان خلق و عزیز داشتن خود را از کارهای خسیس و شاد بودن به معرفت کارها و عیب داشتن از جهل و نادانی... (کیمیاء، ج ۱، ص ۲۲).

اما آنچه به آدمی دستور داده شده این است که با نور عقل، «تلیس و مکر شیطان» را کشف کند، و خوگ خرس و سگ خشم را «زیردست عقل دارد» که اگر چنین کند، وی را از این، اخلاق و صفات نیکو حاصل آید که آن، تخم سعادت وی باشد.

و اگر خلاف این کند و کمر خدمت ایشان برنهد، در وی اخلاق بد پدید آید که تخم شقاوت وی می‌گردد (همان، ص ۲۳).

در واقع آنچه سبب پدید آمدن چنین خُلق‌هایی در انسان می‌شود، حرکات و سکنات و افعالی است که به تدریج به منشأ ارتباط قلب با هر یک از قوایش انجام می‌شود. زیرا غزالی کمی پس از آن می‌گوید:

هر حرکتی که بکنی صفتی در دل تو حاصل شود که آن در تو بماند ...  
... اگر طاعت خنزیر شهوت داری، در تو صفت پلیدی و بی‌شرمی و حریصی و چالپوسی و خسیسی و شماتت و حسد و غیر آن پدید آید؛ و اگر وی را مقهور گردانی و به ادب و زیر دست داری، در تو صفت قناعت و خویشتن‌داری و شرم و آرام و ظریفی و پارسایی و بی‌طمعی و کوتاه‌دستی پیش آید؛ و اگر کلب غضب را طاعت داری، در تو تهور و ناباکی و لاف زدن و بارنامه کردن و بزرگ‌خویشتنی و افسوس کردن و استخفاف کردن و خوار داشتن و در خلق افتادن پدید آید؛ و اگر این سگ را به ادب داری، در تو صبر و بردباری و عفو و ثبات و شجاعت و ساکنی و شهامت و کرم پدید آید؛ و اگر آن شیطان را - که کار وی آن است که این سگ و خوگ را از جای برمی‌انگیزد و ایشان را دلیر می‌کند و حیل و مکر می‌آموزد - طاعت داری، در تو صفت گریزی و خیانت و تخلیط و بداندرونی و فریفتن و تلیس پدید آید؛ و اگر وی را مقهور داری و به تلیس وی فریفته نشوی و لشکر عقل را نصرت کنی، در تو زیرکی و معرفت و علم و حکمت و صلاح و حسن خلق و بزرگی و ریاست پدید آید... (همان، ص ۲۴).

وی آن گاه در ادامه می‌گوید:

و این افعال که از وی اخلاق بد پدیدار آید، وی را معصیت گویند و آن که از آن اخلاق نیک پدید آید آن را طاعت<sup>۲۴</sup> گویند (همان، ص ۲۵).

پس گناهان به منشأ نوع ارتباطی که قلب انسان با شهوت و غضب و عقل پیدا می‌کند پدید می‌آیند و چون این قوا خود به دلیل آمدن انسان به این دنیا در او قرار داده شده‌اند، رابطه میان قلب با قوای درونی خودش که او را به بیرون از او مرتبط و متوجه می‌کند، سبب ایجاد ارتباطی میان قلب با «دنیا»

می‌شود. این ارتباط که هم نوعی اشتغال است و هم دلبستگی، او را به انجام کارهایی خلاف عقل و فرمان‌الاهی وامی‌دارد، یعنی گناهان.<sup>۲۵</sup> آن‌گاه گناهان به نوبه خود در قلب تأثیراتی می‌گذارند که آن را اوصافی خاص (یعنی اخلاق بد) می‌بخشند. سپس خود این اوصاف باز به اقتضای خود منشأ ارتکاب گناه می‌شوند، چنانکه غزالی آن‌ها را در تقسیم‌بندی نوع اول آورد. پس ریشه اصلی گناهان به حالات و اوصاف درونی انسان برمی‌گردد.<sup>۲۶</sup>

تقسیم‌بندی دومی که غزالی برای گناهان طرح می‌کند آنها را بر مبنای اینکه به نسبت میان بنده با خداوند متعال تعلق دارد یا به حقوق بندگان، از یکدیگر جدا می‌کند. مثل اینکه نماز، روزه و سایر واجبات خاص مربوط به رابطه میان بنده با خداوند را در دسته اول و ترک زکات و قتل نفس و غصب اموال و بردن آبرو را در دسته دوم جای می‌دهد (نک. احیاء، چهارم، ص ۱۸).

تقسیم بندی سوم، تقسیم گناهان است به کبائر و صغائر. غزالی در این بخش به طرح برخی اختلاف‌نظرها در باب معیار کبیره یا صغیره بودن گناه می‌پردازد و در نتیجه‌گیری خود اظهار می‌دارد که بیان‌های گوناگونی که در شرع آمده است دلالت می‌کنند بر اینکه ما نمی‌توانیم حد جامع و مانعی برای «گناه کبیره» و «گناه صغیره» بیابیم و اصلاً به نظر می‌رسد که در شرع هم غرض، تعیین دقیق آنها نبوده تا انسان‌ها نسبت به گناهان همچنان ترسان باشند. اما ما می‌توانیم دیدگاهی کلی داشته باشیم تا براساس آن جنس و نوع کبائر را بشناسیم، ولی به مصداق‌های عینی‌اش به نحو ظنی شناخت پیدا کنیم (نک. همان، ص ۲۱).

در نتیجه غزالی در اینجا معیاری کلی عرضه می‌کند و آن اینکه چون غرض همه شریعت‌ها سوق دادن انسان‌ها به سوی خداوند و لقای اوست و انسان‌ها جز با معرفت به خداوند و صفات او و پیامبران و کتاب‌های او بدان نمی‌رسند و این غرض هم جز با آمدن به دنیا و عبور از آن فراهم نمی‌گردد، پس هر چیزی که مانع معرفت خداوند باشد بزرگترین کبیره‌هاست و هر چه زندگی انسان‌ها و لوازم آن را در این دنیا از بین ببرد در رتبه بعدی قرار می‌گیرد. بر این اساس، او سه مرتبه را در میان گناهان کبیره از یکدیگر جدا می‌کند: اول، آنچه مانع معرفت خدا و پیامبران اوست که همان «کفر» است و کبیره‌ای بالاتر از آن نیست. و پس از آن گناهایی چون ایمنی از مکر خداوند و ناامیدی از رحمت او و سپس همه بدعت‌هایی که به ذات و صفات و افعال خداوند مربوطند قرار می‌گیرند.

دوم، آنچه به حفظ نفوس مربوط است مانند قتل نفس و قطع اعضای بدن و هر چیزی که به هلاکت منجر شود مانند زدن و امثال آن.

و سوم، آنچه به اموال مربوط است، زیرا با معیشت انسان‌ها ارتباط پیدا می‌کند، مانند دزدی و خوردن مال یتیم.

از این بیان غزالی و بیان‌های دیگری از او می‌توان فهمید که او به وجود «مراتب» در میان گناهان قائل است، هم از این حیث که خود گناهان را نسبت به یکدیگر در مراتب گوناگون می‌بیند، یعنی برخی گناهان را بزرگ‌تر از برخی دیگر می‌بیند، چنانچه کبیره و صغیره بودن گناهان نیز همین مطلب را می‌رساند، و هم از این حیث که به نسبت مراتب کمالی افراد درجه گناه بودن کاری متفاوت می‌شود، طوری که مثلاً او پرداختن به تزینات خانه را برای کسانی که در طریق تصوف قدم برداشته‌اند حرام می‌داند<sup>۳۷</sup> (نک. میزان، ص ۳۷۸) یا توبه از گناه را نسبت به مراتب متفاوت اشخاص معنا می‌کند.

پس بدانستی که اول توبه از کفر واجب شود و اگر کافر نبود، از ایمان عادت‌ی و تقلیدی، پس اگر این نیز بگذرد غالب آن بود که از معصیتی خالی نبود، از آن توبه واجب باشد و اگر همه ظاهر خویش را از معصیت خالی کرد باطن وی از تخم این معاصی خالی نبود، ... و از این همه توبه واجب است تا هر یکی را از این با حد اعتدال برد، و این شهوات را مطیع عقل و شرع گرداند ... و اگر از این نیز خالی بود از وسواس و حدیث نفس و اندیشه‌های ناکردنی خالی نبود و از آن همه توبت واجب بود؛ اگر از آن نیز خالی شد، هم از غفلت از ذکر حق - تعالی - در بعضی از احوال خالی نبود ... و از این توبه واجب بود؛ و اگر به مثل چنان شد که همیشه بر سر فکر و ذکر است و خالی نیست از فکر و ذکر، نیز مقامات مختلف است و متفاوت، هر یکی از آن درجات نقصانی است به اضافه با آنکه فوق وی است و قناعت کردن به درجه نقصان - با آنکه تمامتر از آن ممکن است - غبن و خسران است و توبه از آن واجب است. و آنکه رسول گفت (ص) من در روزی هفتاد بار توبه کنم و استغفار کنم این بوده باشد که کار وی بر دوام در ترقی و زیادت بود و به هر قدمگاهی که رسیدی کمالی دیدی که آن قدم پیشین در وی مختصر بودی، از آن قدم گذشته استغفار کردی و توبه کردی ...

و برای این گفته‌اند: *حسنات الابرار سیئات المقربین*.<sup>۳۸</sup> کمال پارسایان در حق بزرگان نقصان باشد، که از آن استغفار کنند (کیمی، ج ۲، ص ۳۲۱).



به این ترتیب، گناهان در نظر غزالی بنا به معیارهای متفاوت تقسیم‌هایی متفاوت می‌پذیرند؛ نیز در همهٔ ساحت‌های نفسانی می‌توانند مصداق یابند؛ چنانکه کفر و نفاق گناهی مربوط به ساحت باورها، دوستی مدح و ثنا و دوستی ماندگاری (در دنیا) مربوط به ساحت عواطف و احساسات، و حسد و حرص و طلب برتری‌جویی، گناهی مربوط به ساحت خواست‌ها و اراده‌هایند. از سوی دیگر گناهی چون زنا، دزدی، و امر به فساد گناهی‌اند که در ساحت افعال جلوه‌گر می‌شوند.

از نگاهی دیگر، آنچه غزالی به منزلهٔ مصادیق گناه معرفی می‌کند علاوه بر افعال، صفات را هم شامل می‌شوند، یعنی «چگونه بودن» و «چگونه کردن» هر دو مشمول گناه واقع می‌شوند مثل اینکه کبر، حسد، حرص، غضب، و کینه از جملهٔ صفات و حیل، امر به فساد، دعوت به بدعت‌ها، دزدی، خوردن مال یتیم، و حمله بردن بر مردم از جملهٔ افعال‌اند. اگرچه باید توجه داشت که غزالی «عقاید» را هم از «اعمال دلها» محسوب می‌کند و به علاوه تصریح می‌کند که آنچه در احیاء آورده مربوط به علم معامله است؛ پس علاوه بر اینکه «باورها» را نیز جزء «اعمال» می‌داند، آن‌هم از «اعمال ظاهری قلب»، صفات نیک و بد اخلاقی را نیز که در کتاب‌های مهلکات و منجیات می‌آورد، از «اعمال» می‌شمرد، البته از «اعمال باطنی قلب».

او در کتاب قواعد العقائد احیاء می‌گوید:

... پس عقایدی که یاد کردیم از جمله اعمال قلوب‌اند که ما با قبول و تصدیق از راه عقد قلب بر آن، به تلقینش متعبدیم<sup>۲۹</sup> نه به این امر که به کشف شدن حقایقش برای ما برسد؛ [زیرا] که همهٔ مردم به آن مکلف نشده‌اند و اگر از جملهٔ اعمال نبود در این کتاب واردش نمی‌کردیم و اگر عمل ظاهری قلب و نه عمل باطنی آن، نبود، آن را در نیمهٔ نخست کتاب وارد نمی‌کردیم... (احیاء، اول، ص ۱۲۰).

پس غزالی به این بیان، باور و تصدیق یا قبول قلب را از جمله «اعمال ظاهری قلب» محسوب می‌کند.<sup>۳۰</sup> نیز در همان ابتدای احیاء که غرض خود را از نوشتن این کتاب روشن می‌کند بیان می‌دارد که

... مقصود از این کتاب تنها علم معامله است [که همراه با کشف معلوم، عمل به آن در آن مطلوب است]، نه علم مکاشفه [که در آن تنها کشف معلوم مطلوب است].  
.... علم معامله تقسیم می‌شود، به علم ظاهر، که مراد از آن علم به اعمال جوارح است، و به علم باطن، که مراد از آن علم به اعمال قلوب است. حال آنچه بر جوارح جاری می‌شود یا عادت است یا عبادت، و آنچه بر قلب‌ها وارد می‌شود... یا پسندیده است یا نکوهیده (همان، ص ۱۲).

حال موضوع دیگری که در بحث «گناه» اهمیت دارد این است که بدانیم غزالی چه نقشی برای «اراده» در «گناه» قائل است و اینکه آیا آن را از مؤلفه‌های اصلی گناه به حساب می‌آورد یا خیر.

### گناه و اراده

دیدگاه غزالی را درباره نقش اراده در گناه از بحث او درباره مواردی که انسان از بابت عمل خود مسئول است و مورد مؤاخذه قرار می‌گیرد به روشنی می‌توان به دست آورد. او این مسئله را هم در *احیاء* (سوم، ص ۴۷-۴۴) و هم در *کیمیاء* (دوم، ص ۴۶۲-۴۵۹) طرح می‌کند و رسیدن به پاسخ را کاری دشوار می‌شمرد، زیرا می‌گوید در آیات و احادیث به مضامین به ظاهر متعارضی بر می‌خوریم که در برخی انسان تنها از بابت اعمال ظاهری خود مسئول شمرده می‌شود و در برخی علاوه بر اعمال ظاهری، آنچه در دل می‌گذرد نیز موجب مؤاخذه دانسته می‌شود (نک. *احیاء*، سوم، ص ۴۴).

غزالی برای رسیدن به پاسخ، پس از طرح دو دسته آیات و اخبار فوق، مراحل رسیدن به اعمال ظاهری را از یکدیگر تفکیک می‌کند و هر یک را جداگانه تحلیل می‌کند. او این مراحل را خاطر یا حدیث نفس، میل، هیجان رغبت، حکم قلب یا عقل، و تصمیم قاطع یا نیت می‌داند. درباره مرحله حدیث نفس که چیزی در دل خطور می‌کند یا به ذهن می‌آید به صراحت می‌گوید که انسان از بابت خواطر خود مورد مؤاخذه قرار نمی‌گیرد زیرا «خاطر ... در تحت اختیار در نمی‌آید» (*احیاء*، سوم، ص ۴۵). چنانچه میل و هیجان رغبت یا شهوت نیز، به اعتقاد او، چنین حکمی دارند چرا که «آن دو نیز در تحت اختیار داخل نمی‌شوند» (*همان‌جا*). به همین دلیل آنجا که پیامبر (ص) می‌فرماید: «عفی عن امتی ما حدثت به نفوسها» یعنی «برداشته شد از امتم [مؤاخذه] آنچه نفس‌های ایشان بدان حدیث کنند» مراد این است که انسان از بابت آنچه «بی‌اختیار» به ذهن یا قلب او خطور می‌کند مورد مؤاخذه قرار نمی‌گیرد. اینها همان خواطر یا حدیث نفس‌هاست که انسان با آنها «تصمیم قاطع» برای انجام کاری نمی‌گیرد. اما در مرحله بعد که شخص حکم به کاری (اعم از کردن یا نکردن) می‌کند، بسته به اینکه تا چه اندازه در این مرحله به اراده خود پیش رفته است مورد مؤاخذه قرار می‌گیرد. غزالی می‌گوید:

و اما درباره [مرحله] سوم که عبارت از اعتقاد و حکم قلب است به اینکه کاری را انجام دهد، تردید است در اینکه به اضطرار انجام شده یا به‌اختیار، و [بنابراین] احوال در آن مختلف است.

پس به واسطه آن قسمت از آن که اختیاری است مورد مؤاخذه خواهد بود و به واسطه آن که اضطراری است، مورد مؤاخذه نخواهد بود (همان جا).

این بیان به روشنی تأثیر «اختیار» یا «اراده» انسان را در آنجا که مسئول کارش شمرده می‌شود نشان می‌دهد. به همین دلیل غزالی مرحله چهارم را به نحو قاطع مرحله‌ای می‌داند که انسان از بابت آن مورد مؤاخذه قرار می‌گیرد زیرا نقش «اراده» در آن صراحت دارد:

و اما چهارم؛ که عبارت از قصد<sup>۳۱</sup> انجام دادن است، پس به واسطه آن مورد مؤاخذه خواهد بود مگر اینکه آن را انجام ندهد، که در این صورت محل تأمل است: پس اگر آن را از خوف خدای تعالی و پشیمانی بر اینکه آن را قصد کرده، ترک کرده باشد نیکی‌ای برایش نوشته می‌شود زیرا قصد او بدی بوده اما اجتناب از آن و مجاهده‌اش، خود، نیکی است، ... و اگر انجام آن کار به دلیل مانعی به تعویق افتد یا به دلیل عذری آن را ترک کند، نه به دلیل خوف از خدای تعالی، برایش بدی نوشته می‌شود، زیرا قصد او، که کاری قلبی است، اختیاری بوده است (همان، ص ۴۶-۴۵).

با این توصیف غزالی نشان می‌دهد که معیار تعیین نیکی یا بدی کاری که شخص انجام داده «ارادی بودن» آن است، خواه این ارادی بودن در اعمال قلبی ظهور پیدا کند خواه در اعمال ظاهری یا جوارحی و خصوصاً چون در توصیف مرحله سوم هم که عبارت از «حکم» است مسئول بودن شخص را موکول به میزان دخالت اراده در آن می‌کند، معلوم می‌شود که عنصر اصلی‌ای که در بحث «گناه»، ماهیت گناه را شکل می‌دهد تخلف «ارادی» یا رویگردانی «ارادی» از فرامین الهی است.

از سوی دیگر، اعتقاد غزالی به اینکه مراحل علم، اراده و قدرت در پی یکدیگر واقع می‌شوند و هنگامی که انسان در مرحله «علم» به «حکم» رسید به ضرورت اراده برانگیخته می‌شود، و به دنبال اراده قدرت، یعنی اگر کاری «ارادی» بود به ضرورت به دنبال «علم» حاصل شده است ( نک . احیاء، چهارم، ص ۲۶۶-۲۶۵ و ص ۲۷۰ و کیمیا، ج ۲، ص ۴۵۵)، نشان می‌دهد که از نظر او کاری ارادی نمی‌شود مگر اینکه آگاهانه باشد. غزالی بر عنصر معرفت در کار ارادی تأکیدی بلیغ دارد. او در واقع کار ارادی را برحسب معرفت تفسیر می‌کند. به بیان دیگر، «اختیاری بودن» کار وقتی از نظر غزالی معنا پیدا می‌کند که عقل به «خیر بودن» کاری قطع پیدا کرده باشد. «اختیار» از دید او مشتق از «خیر» و به معنای اراده‌ای خاص است که پس از تردیدهایی که ذهن درباره صورت‌های گوناگون کار می‌کند یا درباره شقوق مختلف آنچه پیش رویش است تأمل می‌کند، هنگامی که به سکون

درباره یکی از آنها می‌رسد، برانگیخته می‌شود (نک. /حیاء، چهارم، ص ۲۷۱). در این حالت است که گفته می‌شود شخص کاری را برگزید یا «اختیار کرد». به همین دلیل است که غزالی این آیه قرآن: «لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ» (بقره/ ۲۲۵) را نیز در میان آن آیات و شواهدی قرار می‌دهد که بر مؤاخذه دلالت دارند، زیرا نشان می‌دهد که آنچه بی‌توجه و بدون اندیشه (یعنی به صورت «لغو») (نک. ترجمه /حیاء، سوم، ص ۸۶) گفته می‌شود از سوی خداوند مورد مؤاخذه قرار نمی‌گیرد. ولی آن گاه که شخص با تأمل و اندیشه کاری می‌کند، یعنی اراده‌اش پس از به نتیجه رسیدن ذهن یا قلب او بر انجام یا ترک کاری برانگیخته شده است، آن کار، کار او و کسب قلب او محسوب می‌شود و بنابراین از بابت آن مورد مؤاخذه خواهد بود.

با این حساب، اگر انسان آگاهانه و با قصد کاری را انجام دهد، در هر مرحله‌ای از آن که باشد، یعنی در مرحله «حکم قلبی یا عقلی» یا در مرحله «قصد و تصمیم قاطع به انجام کار» یا «آن گاه که آن کار به انجام می‌رسد» از بابت آن مسئول است.

غزالی در تبیین این رأی خود از شواهد گوناگون استفاده می‌کند، از جمله از این شاهد قاطع که از پیامبر (ص) روایت شده که فرمود:

«هنگامی که دو مسلمان با شمشیرشان یکدیگر را ملاقات کنند، پس قاتل و مقتول [هر دو] در آتش‌اند». پس پرسیدند: «یا رسول الله، این درباره قاتل [روشن است]، اما گناه مقتول چیست؟» فرمود: «زیرا او قتل یار خود را اراده کرده بود» (حیاء، سوم، ص ۴۶).

آن گاه غزالی می‌گوید:

و این نصّ است در اینکه او به صرف اراده از جمله اهل آتش شده با اینکه به ظلم کشته شده است؛ پس چگونه گمان می‌شود که خداوند [انسان را] از بابت تبت و قصد مؤاخذه نمی‌کند، بلکه هر قصدی در تحت اختیار بنده وارد می‌شود. بنابراین به واسطه آن مورد مؤاخذه خواهد بود مگر اینکه به واسطه نیکی‌ای آن را بپوشاند ...

ولی خواطر و حدیث نفس و هیجان رغبت، همگی، در تحت اختیار وارد نمی‌شوند، پس مؤاخذه به آنها تکلیف مالا یطاق است. ... [و] هر آنچه از اعمال قلبی که در وسع وارد نمی‌شود همان است که به واسطه آن مورد مؤاخذه نیست (همان جا).

او سپس با اشاره به ضرورت تفکیک این مراحل از یکدیگر و بیان خطای کسانی که گمان می‌کنند «هر چه بردل می‌گذرد از قبیل حدیث نفس است» و بنابراین شخص را از بابت خود مسئول نمی‌کند می‌گوید:

و چگونه به واسطه اعمال قلبی‌ای چون کبر و عجب و ریا و نفاق و حسد و همه خباثی که عمل قلبی‌اند، مؤاخذه‌ای نباشد؟ در حالی که سمع و بصر و فؤاد همگی از بابت آن مسئول‌اند؟<sup>۳۳</sup> یعنی آنچه در تحت اختیار وارد می‌شود. پس اگر نگاه بی‌اختیار به نامحرم افتد به واسطه آن مورد مؤاخذه نیست، پس اگر به دنبالش دوباره نگاه کند از بابت آن مورد مؤاخذه است زیرا که به اختیار بوده است. پس خطورات قلبی هم همین گونه‌اند، بلکه قلب به اینکه مؤاخذه شود اولی است زیرا که آن اصل است (همان، ص ۴۶-۴۷).

غزالی در این بیان خود و با کمک گرفتن از مضمون آیه ۳۶ سوره اسراء<sup>۳۳</sup> میان اینکه عملی جوارحی باشد یا جوارحی تفاوتی نمی‌بیند. اگر این بیان غزالی را با نظر او درباره انواع گناهان در کنار هم قرار دهیم، درمی‌یابیم که گناه بودن گناه در اصل به آگاهانه و ارادی بودن آن و اینکه بتوان آن را «کسب بنده» دانست باز می‌گردد، خواه آن گناه به واسطه اندام‌های بدنی به انجام برسد مانند نگاه ارادی به نامحرم یا به واسطه آنچه در قلب جای می‌گیرد مثل کبر و عجب.

این دیدگاه را از تحلیلی که غزالی در نسبت میان فعل خداوند و فعل بنده در بحث «رضا به قضای الاهی» مطرح می‌کند نیز می‌توان فهمید. در آن بحث غزالی در برابر این پرسش قرار می‌گیرد که اگر بنا به آیات و اخبار باید به قضای الاهی راضی بود، درباره گناهان چه باید کرد؟ اگر بگوئیم گناهان به غیر قضای الاهی تحقق می‌یابند، چنین چیزی محال است و منافی توحید، و اگر به قضای الاهی رخ می‌دهند پس کراهت داشتن از آنها کراهت داشتن نسبت به قضای الاهی است و چگونه ممکن است نسبت به یک چیز هم رضایت داشت و هم کراهت (نک. همان، چهارم، ص ۳۷)؟ غزالی ضمن اینکه روشن می‌کند که در اینجا تناقضی وجود ندارد، زیرا خشنودی و کراهت در آن نسبت به یک چیز و از یک جهت واحد نیست، می‌گوید:

... گناه<sup>۳۴</sup> دو وجه دارد: وجهی به سوی خدا، از این جهت که فعل او و اختیار او و اراده او است. پس از این جهت و از این حیث که ملک تسلیم مالک ملک است و به آنچه در آن انجام می‌دهد خشنود است [باید] به آن خشنود باشد؛ و وجهی به سوی بنده از این جهت که آن [= گناه] کسب او و وصف اوست و نشانه این است که او نزد خدا منفور و مورد بیزاری است، زیرا

اسباب دوری و نفرت را بر او مسلط کرده است، پس از این وجه منکر و ناپسند است (همان، ص ۳۷۲).

در واقع نسبت گناه با بنده این است که گناه کسب اوست و به اراده او انجام شده ولو اینکه این اراده اراده‌ای مجبوره از سوی خداست.<sup>۳۵</sup>

همین مطلب در کیمیا هم طرح و بدان این گونه پاسخ داده می‌شود:

هر چند که معصیت قضای خدای - تعالی - است ولیکن وی را دوروی است: یکی با بنده دارد، که آن به اختیار وی است و نشان آن است که ممقوت حق است و دیگر روی با حق - تعالی - دارد، بدانکه قضا و تقدیر وی است. پس بدان وجه که قضا کرده است که عالم از معصیت و کفر خالی نباشد بدین رضا باید داد، اما بدان وجه که اختیار بنده است و صفت و نشان آن است که خدای وی را دشمن دارد، بدین رضا نباید داد (کیمیا، ج ۲، ص ۶۱۱).

بنابراین ارادی بودن گناه از دید غزالی قطعی است و همین عامل است که سبب دور شدن بنده از خداوند می‌شود. بنابراین وقتی که او معنای «مورد مؤاخذه قرار گرفتن» به واسطه آنچه به اختیار انجام می‌شود را توضیح می‌دهد می‌گوید:

اما این دو که در اختیار می‌آید و آن حکم دل است بدانکه کردنی است و عزم دل به کردن آن، بدین هر دو مأخوذ باشد؛ اگر چه نکند به سبب شرم و هراس یا عایقی دیگر، نه برای خدای - تعالی - و معنی آنکه بنده مأخوذ بود نه آن است که کسی را از وی خشم آید و اکنون وی را به انتقام عقوبت کند، که حضرت الاهیت از خشم و انتقام منزّه است؛ لیکن معنی آن است که بدین قصد که کرد دل وی صفتی گرفت که از حضرت الاهیت دورتر افتاد و این شقاوت وی است ... که سعادت وی آن است که روی از خود و از دنیا با حق - تعالی - آورد و روی وی خواست وی است و علاقت وی آن است که به هر خواستی و قصدی که می‌کند که به دنیا تعلق دارد علاقت وی با دنیا محکم تر می‌شود، و از آنچه می‌باید دورتر می‌افتد و معنی آنکه مأخوذ شد و ملعون شد این است که گرفته تر شد و دورتر شد و این کاری هست هم از وی با وی و در وی... (همان، ص ۴۶۱).

این بیان غزالی در شناخت ماهیت گناه و آثار و نتایج آن بسیار مهم است. انسان در ارتکاب گناه به اراده و اختیار خود عمل می‌کند و همین عمل کردن و همان منشأیی که او را به گناه می‌کشاند که هر دو مرحله «حکم دل» و «عزم دل» را در بر می‌گیرد، وصفی در درونش پدید می‌آورد که او را از خداوند دورتر و به شقاوت نزدیک تر می‌سازد و این همان چیزی است که غزالی در توضیح معنای

«وَجُوب» بیان کرد. یعنی آنچه در رسیدن به سعادت ابدی و نجات از هلاکت ابدی ضرورت پیدا می‌کند. «گناه کردن» کاری است که ارتکاب آن مانع رسیدن به سعادت ابدی می‌شود. بنابراین اگر غزالی می‌گوید فرد به جهت آنچه به اختیار انجام می‌دهد مورد مؤاخذه قرار می‌گیرد، یعنی هر انتخاب و گزینشی که می‌کند در واقع یا او را به سعادت ابدی نزدیک‌تر می‌کند یا از آن دورتر می‌سازد و غرض او از اینکه می‌گوید «بدین قصد که کرد دل وی صفتی گرفت که...» تأثیری است که خواسته‌ها و اراده‌های انسان در درون او بر جای می‌گذارند. به همین دلیل است که غزالی می‌گوید که اگر انسان «قصد معصیتی کند و آن گناه نکند از بیم خدای - تعالی - وی را حسنه بنویسند... اما اگر به سبب عجز دست بدارد و آن را هیچ کفارت نرفته باشد، آن ظلمت از او نیفتد و بدان مأخوذ بود» (همان، ص ۴۶۲).

بنابراین هر کاری که انسان انجام می‌دهد «کاری هست هم از وی با وی در وی» (همان، ص ۴۶۱).

با این حساب اراده گناه از درون خود انسان نشأت می‌گیرد، و در او وصفی پدید می‌آورد که میان او و غایت نهایی‌اش فاصله می‌اندازد.

اما غزالی با اینکه اصل گناه و عصیان را به قلب باز می‌گرداند و قلب را «اولی به مؤاخذه» می‌داند، خود فعل گناه را هم در ماهیت گناه داخل می‌داند. یعنی به اعتقاد او نمی‌توان گناه را با نیت خیر مرتکب شد و آن را گناه ندانست. البته او کسانی را که از سر جهل مرتکب گناه می‌شوند به جهت قصور در تحصیل علم هم گناهکار می‌داند. مضافاً به اینکه خود جهل را وسیله‌ای می‌داند که شیطان با آن فرد جاهل را فریب می‌دهد و جالب این است که زمینه فریب خوردن را نیز شهوت و هوای نفس پنهانی در درون خود او می‌داند.

بنابراین به اعتقاد او طاعت‌ها و کارهایی که مباح‌اند می‌توانند به واسطه «نیت» ماهیت دیگری پیدا کنند، ولی معصیت‌ها با نیت خیر قلب ماهیت نمی‌دهند. به همین دلیل می‌گوید:

پس بنابراین گفتار او علیه السلام: «أَمَّا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ» از آن اقسام سه گانه، به طاعت‌ها و مباح‌ها اختصاص دارد نه به معصیت‌ها، زیرا طاعت به جهت قصد، به معصیت تبدیل می‌شود و مباح به واسطه قصد، به معصیت و طاعت مبدل می‌گردد، ولی معصیت به واسطه قصد اصلاً به طاعت تبدیل نمی‌شود. بله، نیت دخلی در آن دارد، بدین صورت که وقتی قصدهای پلید به آن افزوده

شود بارش<sup>۳۶</sup> بیشتر و وبالش بزرگ تر می گردد - چنانکه در کتاب التوبه یاد کردیم (حیاء، چهارم، ص ۳۹۰).

غزالی دربارهٔ معصیت‌ها اختصاصاً چنین توضیح می دهد:

معصیت‌ها... به دلیل تبت از وضعی که دارند تغییر نمی کنند، بنابراین سزاوار نیست که شخص نادان از عمومیت گفتار او علیه اسلام که می فرماید: «انما الاعمال بالنیات» گمان کند که معصیت به دلیل تبت به طاعت تبدیل می شود، مانند کسی که غیبت کسی را می کند تا مراعات دل کس دیگر را کرده باشد، یا فقیر را با قصد خیر از مال دیگری اطعام کند... پس این همه از نادانی است و تبت آن را از اینکه ستم و دشمنی و معصیت باشد بیرون نمی کند. بلکه قصد خیر او برای شری - که خلاف مقتضای شرع است - [خود] شرّ دیگری است، که اگر آن را بشناسد دشمن شرع است و اگر آن را نداند پس معصیت کاری است که نسبت به آن نادان است؛ زیرا طلب علم بر هر مسلمانی واجب است، و خیر بودن خیرات به دلیل شرع است<sup>۳۷</sup>، پس چگونه ممکن است که شر خیر باشد؟ هیئات، بلکه شهوت پنهانی و هوای درونی است که آن را بر قلب رواج می دهد<sup>۳۸</sup>؛ پس اگر قلب مایل به طلب جاه و جلب دل‌های مردم و دیگر حظوظ نفس باشد، شیطان به واسطهٔ آن به اغفال کردن جاهل متوسل می شود... (همان، ص ۳۸۸).

از این گفتار معلوم می شود که با اینکه غزالی ریشهٔ گناهان را در قلب و برخی گناهان را هم قلبی می داند، اما همچنانکه پیشتر گفته شد، گناهان ظاهری را هم از جملهٔ گناهان می شمرد. در این قسم گناهان، خود فعل هم در ماهیت گناه وارد می شود و تغییر حالت‌های قلبی نمی تواند تغییری در ماهیت آن ایجاد کند.

#### معرفت‌شناسی گناه

تأکید غزالی بر تحصیل معرفت نسبت به کارهایی که در راه کسب سعادت باید انجام شوند نشان می دهد که به اعتقاد او، اگر کسی به دنبال سعادت است در قدم‌های نخست باید ارتباط میان افعال گوناگون و سعادت خود را بیابد تا درک کند که با انجام دادن یا ترک کردن کدام یک به هدف خود نزدیک تر یا از هدف خود دورتر می شود. به رأی او، این سعادت نهایی است که تعیین می کند که ماهیت هر فعلی چگونه است. اگر انسان را به آن نزدیک تر می کند، پس تقرب بخش او به آن (یعنی به لقاء یا معرفت خداوند) است و بنابراین طاعت است و اگر دورترش می کند، یعنی سبب



هلاکتش می‌شود، پس معصیت است. از این رو عنصر معرفت برای انسان طالب سعادت در درجه اول از اهمیت قرار دارد.

همین مطلب موضوع دیگری را نیز در بحث گناه پیش می‌کشد و آن معرفت‌شناسی گناه است؛ یعنی اینکه از کجا باید دانست که کاری گناه است یا خیر.

معیار اصلی غزالی برای معرفت به گناهان شرع است، چنانکه در بیان پیشین او به نحوی بدان اشاره شد. اگر انسان تصور کند که گناهی را به نیت خیر می‌تواند انجام دهد در اشتباه است زیرا خیر یا شر بودن چیزی به شرع معلوم می‌شود: «خیر بودن خیرات به دلیل شرع است» (همان‌جا).

غزالی در "کتاب قواعد العقائد" نیز به همین مطلب اشاره دارد:

از کجا دانسته می‌شود که خدای تعالی بر معصیت<sup>۳۹</sup> و طاعت ثواب می‌دهد و به واسطه آنها عقاب نمی‌کند با اینکه طاعت و معصیت در حق او یکسان‌اند. زیرا او میلی به یکی از آن دو ندارد و یکی از آن دو به او اختصاص ندارند و تمیز آن تنها به شرع شناخته می‌شود<sup>۴۰</sup> (همان، اول، ص ۱۳۴).

غزالی کمی پیشتر از این گفتار، دلیل اینکه تمیز میان طاعت و معصیت را باید از راه شرع دریافت، ثواب و عقاب اخروی آنها معرفی می‌کند که عقل قادر به درک آنها نیست. یعنی می‌گوید کفر و ایمان، و طاعت و معصیت در نسبت با خداوند یکسان‌اند و آنچه در این امور مطرح است نتیجه‌ای است که به خود انسان بازمی‌گردد و این نتیجه نه در این دنیا بلکه در عالم آخرت به او می‌رسد. انسان در این دنیا به واسطه طاعت‌ها ای بسا که دچار رنج شود و از ارضای شهوات خود باز بماند و در نتیجه نتواند وجوب آنها را دریابد. بنابراین اگر باید فهمید که نتیجه اخروی اعمال که سعادت انسان بدان مربوط است چگونه است باید به شرع رجوع کرد (نک. همان‌جا).

او در کیمیای سعادت نیز شناختن آنچه را مورد محبت یا کراهت خداوند متعال است به شرع بازمی‌گرداند، اما در آن بر شناخت تفصیلی محبوب و مکروه خداوند به وسیله شرع تأکید دارد:

و محبوب از مکروه به تفصیل تمام جز به شرع نتوان دانست (کیمیای ج ۲، ص ۳۶۳).<sup>۴۱</sup>

### نتیجه‌گیری

آنچه از مجموع بحث‌های گذشته می‌توان دریافت این است که تلقی غزالی از گناه ارتباط مستقیمی با دیدگاه او در باره سرشت و غایت انسان دارد. او مبانی گناه را به ساختار ذاتی انسان، در صورتی

که در جهت غایت نهایی اش قرار نگیرد، باز می‌گرداند. در واقع آن گناه که انسان در نتیجه فراموش کردن غایت نهایی اش آنچه را که در سرشت او برای سیر استکمالی اش قرار داده شده، در غیر جای خود به کار می‌گیرد، به گناه آلوده می‌شود.

نیز گناه در نظر غزالی در همهٔ ساحت‌های نفسانی (یعنی ساحت‌های عقیدتی، عاطفی و ارادی) و در ساحت فعل گسترده می‌شود.

بر اساس تقسیم‌بندی‌های گوناگونی که غزالی برای گناه در نظر می‌گیرد می‌توان گفت که با اینکه او ریشهٔ گناهان را به "قلب" باز می‌گرداند، هم به گناهان جوانحی قائل است و هم به گناهان جوارحی. از سوی دیگر، گناهان را به لحاظ تأثیری که در سیر استکمالی نفس دارد در یک مرتبه جای نمی‌دهد؛ برخی را بزرگ‌تر و برخی را کوچک‌تر از برخی می‌داند و از سوی دیگر بسته به مراتب کمالی اشخاص تأثیرات متفاوتی برای گناهان واحد در اشخاص مختلف قائل است.

غزالی "اراده" و "آگاهی" را از مؤلفه‌های اصلی گناه به حساب می‌آورد به نحوی که به رأی او، حذف ارادهٔ آگاهانه گناه را از گناه بودن ساقط می‌کند. نیز به اعتقاد او برای شناخت مصادیق گناه تنها باید به شرع مراجعه کرد.

### توضیحات

۱. در ارجاعات مربوط به کتاب‌های غزالی، نام مختصر شدهٔ منبع او، بدون آوردن نام غزالی ذکر می‌شوند.

۲. تأکیدهایی که در نقل قول‌ها می‌آیند، جز در صورتی که تصریح شوند، از آن مؤلف است.

۳. «... المعاصی مقتضی باعث الهوی» (احیاء، چهارم، ص ۷۴).

۴. «والذین عبارة عن کل ما هو مخالف لامر الله تعالی فی ترک أو فعل» (احیاء، چهارم، ص ۱۷).

۵. «... لا مبعد عن لقاء الله الا اتباع الشهوات والانس بهذا العالم الفانی والاکیاب علی حب ما لا بد من فراقه قطعاً...» (همان) به این بیان، که حاکی از واشکافی منشأ گناهان است توجه شود. ما در ادامه به این منشأ، یعنی دوستی دنیا خواهیم پرداخت.

۶. و وقع القلب به انس و الف لا محالة مقتضیات الشهوات بالعاده

۷. ورد الطبع علی سبیل القهر إلی العبادات
۸. «پس توبه از گناهان ... آغاز طریق سالکان و ... سرآغاز برگزیدن و انتخاب کردن برای مقربان و برای پدرمان آدم (ع) و سایر انبیاء همگی است ... پس عجیب نیست اگر آدمی گناه کند و جرمی مرتکب شود که آن ویژگی‌ای است که آن را از آدم می‌شناسیم و هر که مانند پدرش باشد پس ستم نکرده است» (حیاء، چهارم، ص ۳).
- «فلا غر و إن أذنب الآدمی و اجترم، فهی شنشنة نعرفها من أخزم، و من أشبه أباه فما ظلم».
۹. محمد احمد شریف در کتاب نظریه غزالی در باب فضیلت می‌گوید: «برخلاف فهم مسیحی از توبه که بر گناه ذاتی به ارث رسیده از آدم مبتنی است، غزالی آموزه خود را بر حسب تحلیلی روان‌شناختی از سرشت انسان تبیین می‌کند که از سستی فلسفی نشأت می‌گیرد» (Sherif, p.126).
- ۱۰، ۱۱ و ۱۲. تأکید از نویسنده است.
۱۳. یعنی اینکه برای چه به دنیا آمده‌اند.
۱۴. «و اصل نقصان‌ها فراموش کردن حق - تعالی - است» (کیمیاء، ج ۲، ص ۳۲۱).
۱۵. چنانچه عبدالکریم عثمان در کتاب خود، الدراسات النفسیه عند المسلمین و الغزالی بوجه خاص می‌گوید:
- آنچه باید مورد ملاحظه قرار گیرد این که برخی از چیزهایی مثل استعلاء و سیطره را که غزالی ذکر می‌کند می‌توان در تحت انفعالات و عواطف جای داد تا عنصر وجدانی در آن تمییز داده شود، همان‌گونه که در حالت کبر چنین است، زیرا در انسان اعتماد [به نفس] و هیجان و شادمانی و تکیه بر آنچه بدان باور دارد را پدید می‌آورد.
۱۶. الجبریه
۱۷. حبّ دوام البقاء
۱۸. تقسیم گناهان به کبیره و صغیره پس از این می‌آید.
۱۹. و هذا ینشعب منه جملة من کبائر الذنوب
۲۰. بغی

۲۱. یعنی از حرص در برآوردن آرزوی شهوت شکم و فرج
۲۲. ویتفرع عنها جمل من الذنوب
۲۳. اضمار السوء للناس
۲۴. تأکیدها از نویسنده است.
۲۵. «شرع .... فرموده است که خشم و شهوت را زیردست کنند و چنان دارند که بر شریعت و بر عقل غالب نباشد و سرکشی نکند...» (کیمیا، ج ۱، ص ۶۶).
۲۶. «و بیخ اعمال بد اخلاق بد است...» (کیمیا، ج ۲، ص ۲۹۸).
۲۷. غزالی در همان جا می گوید: «مباحات الصوفیه فریضه و فریضتهم مباحات» (میزان، ص ۳۷۹).
۲۸. تأکید از نویسنده است.
۲۹. و قد تعبدنا بتلقینها بالقبول و التصدیق بعقد القلب علیها لا بأن يتوصل إلی أن ینکشف لنا حقانقها.
۳۰. البته او خود موضوع نیمه نخست /حیاء را علم به اعمال جوارح معرفی می کند و گفتن اینکه چون «عقائد» جزء اعمال ظاهری قلب محسوب می شوند در نیمه نخست آورده شده با سخن خود او سازگار نیست مگر اینکه آنها را از این حیث که به بیان یا به «اقرار» (در شهادتین) در می آیند جزء اعمال محسوب کنیم که از قلب بر اندامها جاری می شوند.
۳۱. هم
۳۲. اشاره به آیه « وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا » (اسراء / ۳۶) که غزالی در آن شواهد مربوط به مواردی که انسان را مسئول می کند، ذکر می کند (نک. /حیاء، سوم، ص ۴۴).
۳۳. « وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا »
۳۴. المعصیه
۳۵. «... معنی اینکه او صاحب اختیار است این است که او محل اراده است که در او به جبر، پس از اینکه عقل حکم کرد که کار، خیری محض و موافق [او] است پدید آمده

و حکم نیز به جبر پدید آمده؛ بنابراین *او بر اختیار مجبور است*. ... فعل انسان بر منزلتی بین دو منزلت [جبر محض و اختیار محض] است؛ پس آن، جبر بر اختیار است. پس اهل حق تعبیر سومی برای این جستجو کردند ... و در آن از کتاب خدای تعالی پیروی کردند، پس آن را کسب نام نهادند که نه نقض کننده جبر است و نه اختیار، بلکه نزد کسی که فهمش کند جامع آن دو است. «*احیاء*، چهارم، ص ۲۷۱). بحث مربوط به جبر و اختیار در جاهای مختلفی از *احیاء* و *کیمیای طرح* می شود که از جمله می توانید به *احیاء*، اول، ص ۱۳۲ و چهارم، ص ۲۷۱-۲۷۰ مراجعه کنید.

۳۶. وزرها

۳۷. و الخیرات إنما يعرف کونها خیرات للشرع

۳۸. هیئات، بل المروج لذلك علی القلب خفی الشهوة و باطن الهوی

۳۹. در ترجمه *احیاء*، خوارزمی، ص ۲۵۴، «معرفت» آمده، که به نظر می رسد با سیاق مطلب که درباره ایجاب معرفت خدا و طاعت او به ایجاب خدا و شرع (و نه عقل) است سازگارتر است.

۴۰. و إنما عرف تمیز ذلك بالشرع.

۴۱. البته باید توجه داشت که این سخن غزالی منافاتی با قدرت تشخیص کلی خیر و شر توسط عقل، که در بحث حسن و قبح باید بدان پرداخت، ندارد. این بحث را که معیار شناخت مصادیق گناه را هم در بر می گیرد می توانید در پژوهش *تأثیر گناه بر معرفت*، با تکیه بر *آراء امام محمد غزالی* که نگارنده در دست انجام دارد، دنبال کنید.

شایان ذکر است که نگارنده در تنظیم طرح مقاله از راهنمایی استاد مصطفی ملکیان در خصوص طرح کلی بحث گناه سود برده و سپاسگزار ایشان است.

#### منابع

غزالی، ابو حامد محمد بن محمد، *احیاء علوم الدین*، ربع اول، ربع سوم، ربع چهارم، بیروت، دارالفکر، دارالکتب العلمیه، ۱۴۰۶ ق. / ۱۹۸۶ م. (= *احیاء*).

\_\_\_\_\_ ، *احياء علوم الدين*، ترجمة مؤيدالدين محمد خوارزمي، ربيع سوم، تهران،  
انتشارات علمی و فرهنگي، ۱۳۸۱.

\_\_\_\_\_ ، *سراغاز دانش (ترجمة فاتحة العلوم)*، حسين خطيبى نوري، بي جا، بي نا، ۱۳۱۶.  
\_\_\_\_\_ ، *کيمياى سعادت*، چ ۱۱، ج ۱ و ۲، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگي،  
۱۳۸۳ (=کيميا).

\_\_\_\_\_ ، *ميزان العمل*، با تحقيق و مقدمة سليمان دنيا، مصر، دارالمعارف، ۱۹۶۴.  
عثمان، عبدالکريم، *الدراسات النفسية عند المسلمين والغزالي بوجه خاص*، بي جا، مكتبة  
وهبة، ۱۳۸۲هـ / ۱۹۶۳م.

Sherif, Mohamed,Ahmed,*Ghazali's Theory of Virtue*, Albany, State University of  
New York Press, 1975.

## **AYENEH MA'REFAT**

*(Research Journal of Islamic Philosophy and Theology)*

No.12 / Autumn 2007

### **Proprietor**

Shahid Beheshti University  
Faculty of Theology and Religious Studies

### **Director**

Hassan Saeidi, Ph.D.

### **Editor-in- chief**

Mohammad Ali Sheykh, Ph.D.

### **Executive Manager**

Zakaria Baharnezhad,, Ph.D.

### **Advisory Panel**

*Seyyed Ali Akbar Afjei, Ph.D.; Reza Akbaryan, Ph.D.; Mohammad Ebrahimi V., Ph.D.; Ghorban Elmi, Ph.D.; Mohsen Javadi, Ph.D.; Seyyed Hassan Sa'adatMostafavi, Ph.D.; Hassan Saeidi, Ph.D.; Manoochehr Sanei, Ph.D.; Mohammad Ali Sheykh, Ph.D.*

### **Reviewers**

*Ahmad Ahmadi, Ph.D.; Hasan Ahmadi, Ph.D.; Reza Akbari, Ph.D.; Sousan Alerasoul, Ph.D.; Amir Abbas Alizamani, Ph.D.; Ebrahim Dadjouy, Ph.D.; Mohammad Ebrahimi V., Ph.D.; Ghorban Elmi, Ph.D.; Mohammad Ilkhani, Ph.D.; Hossein Kalbasi, Ph.D.; Mansour MirAhmadi, Ph.D.; Abdoullah Nasri, Ph.D.; Seyyed Mohammad Esmail Seyyed Hashemi, Ph.D.; Hamid Talebzadeh, Ph.D.; Gholam Reza Zakiyani, Ph.D.*

### **Translator**

Mohammad Reza Anani Sarab, .Ph.D.

### **Executive Editor**

Forough Kazemi

### **Typesetter**

Maryam Mirzaie

**Address**

*'Ayeneh Ma'refat' Office, Faculty of Theology and Religious Studies,  
Shahid Beheshti University, Evin, Tehran*

**Postal Code**

1983963113

[www.sbu.ac.ir/maaref/ayenehmarefat](http://www.sbu.ac.ir/maaref/ayenehmarefat)

E-Mail:[ayenehmarefat@sbu.ac.ir](mailto:ayenehmarefat@sbu.ac.ir)

**Tel.Fax** :+98-21-22431785    **Tel**:+98-21-29902527

**Print & Binding:** *Shahid Beheshti University Printing House*

**Note:** *The published articles are not the view points of the Quarterly .*

*Ayneh Ma'refat is available in following Web Sites in fulltext form*

[www.SID.ir](http://www.SID.ir)

[www.magiran.com](http://www.magiran.com)

[www.noormags.com](http://www.noormags.com)

[www.srlst.com](http://www.srlst.com)



## ABSTRACTS

Comparative Study of the Ontological Argument and some of its Results in <i>Mullasadra's and Spinoza's Philosophy</i> , Mohammadreza Balanian	5
Consideration of Ibn-e-sina's Views on the Creation of Multitude from Unity ( <i>the Order of Emanation</i> ), Ainolah Khademi, Ph.D.	7
Proclus' Views on Ontology and Epistemology of Reason, Mohammad Ilkhani, Ph.D. & Mazdak Rajabi. Ph.D. Student.	9
Same-supposition of Revelation and Religious Experience, Mohammad Sobhaninia, Ph.D.	11
The Relationship between Knowledge and Mental Existence in Sadrolmotaalehin' Theology, Akbar Goli Malekabadi, Ph.D.	13
The Creation of Evils in the Holy Quran, Sayed Mahmood Mortazavi, Ph.D.	15
Ghazali's View on Sin, Zahra Poursina, Ph.D.	17

۱	بررسی تطبیقی برهان وجودی و برخی نتایج آن در فلسفه ملاصدرا و اسپینوزا، محمد رضا بلانیان	
۳۱	بررسی دیدگاه شیخ الرئیس درباره مسئله چگونگی پیدایش کثیر از واحد (نظام فیض)، دکتر عین الله خادمی	
۶۱	وجودشناسی و معرفت‌شناسی عقل نزد پروکلوئوس، دکتر محمد ایلخانی و مزدک رجیبی	
۷۹	نقد نظریه همسان‌نگاری وحی و تجربه دینی، دکتر محمد سبحانی نیا	
۱۰۹	رابطه علم با وجود ذهنی در حکمت صدر المتألهین، دکتر اکبر گلی ملک آبادی	
۱۳۱	خلقت شرور در قرآن، دکتر سید محمد مرتضوی	
۱۵۵	گناه در نگاه غزالی، دکتر زهرا (میترا) پورسینا	

## **A Comparative Study of the Ontological Argument and some of its Results in Mullasadra's and Spinoza's Philosophy**

Mohammadreza Balanian

Yazd University

### **Abstract**

Many philosophers are convinced that the shortest and the strongest way of proving the existence of God is the ontological argument. The specific feature of this kind of argument is the fact that it does not use any mediators such as motion, possibility, occurrence, order, etc. and provide witness to the existence of God from existence itself. This kind of proof has been presented by different philosophers in the west and the east with different words in which all of them have tried to present the most complete forms of expression.

Among them, Baroch Spinoza from the Netherlands and Mullasadra from Shiraz (Iran) have provided different expressions of the same argument which in addition to their firmness and consistency, resemble closely in terms of their usefulness in answering adequately to objections, the kind of argument with respect to being a priori or posteriori, the image of God drawn by these arguments and their portrayal of the issue of God's existence in philosophy.

The present paper intends to explain, compare and approximate the ontological argument in the context of these two philosophers' ideas relying on their resemblances.

**Key Terms:** *God, ontological argument, existence, substance, argument of the faithful.*

**Consideration of Ibn-e-sina's Views on the Creation of Multitude  
from Unity  
(the Order of Emanation)**

Ainolah Khademi, Ph.D.

Shahid Rajaei University

**Abstract**

Ibn-e-sina uses different words to describe *the order or emanation*, but he uses the word '*emanation*' more than the other words. His writings about the order of emanation, in terms of generality or the mention of particulars, can be divided into three:

- (a) detailed presentation;
- (b) presentation with some detail;
- (c) brief indirect presentation.

His views on the nature of the creation of multitude from unity in the world can be divided into four:

- (a) the explanation of the order of emanation on the basis of the triple order using reasoning;
- (b) explanation based on the double order using reasoning;
- (c) explanation on the basis of the double order using knowledge;
- (d) explanation based on both elements, that is, reasoning and knowledge.

He has truly and strictly insisted that God's and man's knowledge, reasoning and efficiency are different in kind.

**Key Terms:** *order of emanation, innovation, double order, triple order, reasoning, knowledge.*

## **Proclus' Views on Ontology and Epistemology of Reason**

Mohammad Ilkhani, Ph.D.  
Mazdak Rajabi, Ph.D. Student

Shahid Beheshti University

### **Abstract**

This present article is concerned with the different ontological and epistemological meanings of Reason in Proclus' philosophy. From his viewpoint, reality is a complex system of different orders.

Proclus like other Neo-Platonists, unlike Aristotle, believed that truth is real and Reason, in addition to its epistemological position, has an ontological function. The article first reviews the different kinds of reason and their epistemological function and then explains the ontological and epistemological functions of *logos* as the central type of Reason.

**Key Terms:** *reason, universal intellect, logos, monad.*

## Same-supposition of Revelation and Religious Experience

Mohammad Sobhaninia, Ph.D.

Tafresh University

### Abstract

This present article, first, describes in brief the different interpretations of and viewpoints on the nature of revelation; then it defends the traditional theory of predicative revelation and challenges the experiential view of revelation.

It is an attempt to criticise the same-supposition of religious experience and revelation and the act of ignoring the major differences which exist between revelation and religious experience and to determine the consequences. The following questions inform the present article:

1. What are the different views expressed on the nature of revelation?
2. What is the purpose of experientialists when they suppose that religious experience and revelation are the same?
3. What is the difference between religious experience in Christianity and mystical revelations in Islam?
4. What is the difference between religious experience and revelation?
5. What are the consequences of the same-supposition of revelation?
6. What are the consequences of supposing revelation as a religious experience?

**Key Terms:** *revelation, experience, religious experience, predicative, verbal actions, extending the prophetic experience.*

## **The Relationship between Knowledge and Mental Existence in Sadrolmotaalehin' Theology**

Akbar Goli Malekabadi, Ph.D.

Shahinshahr Payamnoor University

### **Abstract**

Mullah Sadra tried to detach, in some way, the problem of mental existence from knowledge and made an effort to determine the domain of each in his books. In *Asfar*, he set forth the issue of mental existence as a general concept and knowledge in the tenth stage of volume three of *Asfar*.

Mulla Sadra considers mental existence as the shadow of knowledge. He holds that knowledge is an aspect of existence by which mental existence is produced. There is a substantial difference between knowledge and mental existence. Therefore, knowledge existence is essential but mental existence is shadowy.

In other words, the existence of the former is independent and that of the latter is dependent, therefore, each of these two has its own place in philosophy. They differ in terms of their existence and not their validity. Knowledge is a level in speculative reasoning and in nature a sort of existence settled in the soul like other spiritual qualities such as piety, courage, etc. which are levels of practical reasoning.

**Key Terms:** *mental existence, external existence, acquired knowledge, subsisting of issuing, subsisting of acquiring.*

## **The Creation of Evils in the Holy Quran**

Sayed Mahmood Mortazavi, Ph.D.

Ferdowsi University of Mashhad

### **Abstract**

There are phenomena in the world like flood, earthquake, disease, death and so on which are not pleasant to everybody. The issue of evils and their creation has engaged man's mind since antiquity. Finding a solution to the creation of evils has been more difficult for the believers, as they do not expect these evils to emanate from God who is wise, merciful, and compassionate.

That is why, throughout history, some have tried not to attribute evils to God to keep His holiness. They, instead, have assumed a creator for evils other than God, that is, the Satan. This idea is known as duality.

In Islam, finding a solution to the issue of evils has also engaged the Islamic scholars' mind for whom duality is not consistent with monotheism. For them there is also the problem of the inconsistency of this idea with God's image as being compassionate and merciful. They have argued that these phenomena are not evil in nature, even if they are considered as evil they are not created independently, they are a necessary part of this world in which substances may clash, if it was not for the demands of the materialistic world they would not have been created, and as the general trend of the world is toward the good there should be a logic behind the evils.

In the holy Quran, God uses words which indicate that evils do exist and their existence is independent not dependent.

The present article tries to provide a detailed account of these Quranic words and the above-mentioned arguments.

**Key Terms:** *good, evil, fatalism, free will, theology.*

## **Ghazali's View on Sin**

Zahra Poursina, Ph.D.

Shahid Beheshti University

### **Abstract**

The present article is concerned with the explanation of Ghazali's view on sin. It specifically deals with issues such as the relationship between sin and Ghazali's view on man's nature and his ultimate end, the meaning and the origin of sin, the way sin is realized in the existential realms of man, the different kinds of sin and an account of Ghazali's idea about the relationship between sin and knowledge and will, and also the source of the knowledge of the cases of sin.

**Key Terms:** *Ghazali, Sin, end, appetites, anger, mental realms.*