



فصلنامه علمی - پژوهشی فلسفه و الهیات

سال بیست و ششم، شماره دوم، تابستان ۱۴۰۰

۱۰۲

صاحب امتیاز: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم

پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی (پژوهشکده فلسفه و کلام اسلامی)

مدیرمسئول: محمدتقی سبحانی

سرمدیبر: محمدعلی مبینی

دبیر تحریریه: عیسی موسی زاده

کارشناس امور اجرایی: حجت امیدوی

مترجم چکیده‌ها: یاسر پوراسماعیل * مترجم منابع: علی میرعرب

یادآوری

۱. نشریه نقدونظر به استناد مصوبه ۵۸۵ مورخ ۱۳۸۷/۰۶/۲۴ شورای عالی حوزه‌های علمیه و پس از ارزیابی کمیسیون نشریات علمی حوزه، با تصویب شورای اعطای مجوزها و امتیازهای علمی در جلسه مورخ ۱۳۹۲/۰۲/۳۱ حائز رتبه علمی-پژوهشی گردید.

۲. به استناد ماده واحده مصوبه جلسه ۶۲۵ مورخ ۱۳۸۷/۰۳/۲۱ شورای عالی انقلاب فرهنگی «مصوبات شورای عالی حوزه علمیه قم در خصوص اعطای امتیاز علمی، تأسیس انجمن‌های علمی، قطب‌های علمی و واحدهای پژوهشی و همچنین امتیازات کرسی‌های نظریه‌پردازی، نقد و مناظره و آزاداندیشی در حوزه، دارای اعتبار رسمی بوده و موجب امتیازات قانونی در دانشگاه‌ها و حوزه‌های علمیه می‌باشد».

فصلنامه نقدونظر در پایگاه استنادی علوم جهان اسلام (ISC)؛ بانک اطلاعات نشریات کشور (Magiran)؛ پایگاه مجلات تخصصی نور (Noormags)؛ پایگاه استنادی سیولیکا (Civilica)، پرتال جامع علوم انسانی، مرکز اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی (SID)، کتابخوان همراه پژوهان (pajoohaan.ir) و پرتال نشریات دفتر تبلیغات اسلامی (<http://journals.dte.ir>) نمایه می‌شود.

هیئت تحریریه در اصلاح و ویرایش مقاله‌ها آزاد است. • دیدگاه‌های مطرح‌شده در مقالات صرفاً نظر نویسندگان محترم است.

نشانی: قم، پردیسان، انتهای خیابان دانشگاه، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی - اداره نشریات

صندوق پستی: ۳۷۱۸۵ / ۳۶۸۸ تلفن: ۳۱۱۵۶۹۱۳ - ۰۲۵ * سامانه نشریه: jpt.isca.ac.ir

رایانامه: naqdvanzar1393@gmail.com

قیمت: ۳۵۰۰۰ تومان

چاپ: مؤسسه بوستان کتاب



اعضای هیئت تحریریه

(به ترتیب الفبا)

علیرضا آل بویه

(استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)

سیدرضا اسحاق نیا

(استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)

رضا برنجکار

(استاد پردیس فارابی دانشگاه تهران)

محسن جوادی

(استاد دانشگاه قم)

حسن رضانی

(استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)

محمد لگنهاوسن

(استاد مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام)

احمد واعظی

(استاد دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام)

داوران این شماره

علیرضا آل بویه، حسین اترک، اکبر اقوام کرباسی، رضا اکبری، علی الله بداشتی، سیدحسن طالقانی، شهاب الدین علائی نژاد، حیدر فاطمی نیا، یارعلی کردفیروزجایی، حمیدرضا مظاهری سیف، عیسی موسی زاده.

دعوت به همکاری

فصلنامه علمی - پژوهشی نقد و نظر با صاحب امتیازی دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم (پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی: پژوهشکده فلسفه و کلام اسلامی) به منظور بهره‌مندی از ظرفیت‌های علمی و فکری مراکز حوزوی و دانشگاهی برای تولید، توسعه و ترویج دانش در قلمرو مسائل فلسفی، کلامی و الهیاتی منتشر می‌شود. انعکاس تحقیقات نوین فلسفی و کلامی با رویکرد انتقادی و نظریه‌پردازانه از وظایف اصلی این فصلنامه به شمار می‌آید.

اهداف فصلنامه علمی - پژوهشی نقد و نظر

۱. تعمیق و تقویت پژوهش‌های فلسفی، کلامی و الهیاتی؛
۲. شناساندن مسایل جدید در حوزه فلسفه و الهیات فلسفی و دین‌ورزی و ارائه دستاوردها و یافته‌ها و تولیدات فکری اندیشمندان و محققان حوزوی و دانشگاهی؛
۳. ارائه نقدهای عقلی و نقلی عالمانه بر آراء و انظار متفکران در حوزه‌های مختلف الهیات و فلسفه؛
۴. پاسخ‌یابی برای پرسش‌های فلسفی، کلامی و الهیاتی از منظر دینی؛
۵. عقلانی‌سازی اندیشه دینی و تعمیق آن و تلاش برای واردکردن دین در عرصه زندگی عملی و واقعی.

اولویت‌های پژوهشی فصلنامه با رویکرد فلسفی، کلامی و الهیاتی

۱. ایده‌پردازی و ارائه نظریات جدید؛
۲. بازخوانی، تحلیل و نقد نظرات؛
۳. روش‌شناسی؛

رویکردهای اساسی فصلنامه

۱. تمرکز محتوایی بر مباحث فلسفی، کلامی و الهیاتی؛
۲. رعایت معیارها و ضوابط علمی - پژوهشی به‌ویژه در ابعاد روشی و نظری؛
۳. پژوهش محوری با تأکید بر پژوهش‌های تحلیلی و انتقادی؛
۴. مسئله‌محوری و ایده‌پردازی؛
۵. بومی‌بودن پژوهش.

از کلیه صاحب‌نظران، استادان و پژوهشگران علاقه‌مند دعوت می‌شود تا آثار خود را جهت بررسی و انتشار در فصلنامه علمی - پژوهشی نقد و نظر بر اساس ضوابط و شرایط مندرج در این فراخوان و رعایت شیوه‌نامه مجله مندرج در بخش راهنمای نویسندگان در سامانه نشریه، به آدرس <http://jpt.isca.ac.ir> ارسال کنند.

راهنمای تنظیم و ارسال مقالات

۱. شرایط اولیه پذیرش مقاله

- ✓ نشریه *تقدونظر* در پذیرش یا رد و ویرایش علمی و ادبی مقالات، آزاد است.
- ✓ مقالات ارسالی به نشریه *تقدونظر* نباید قبلاً در جای دیگری ارائه یا منتشر شده و یا همزمان جهت انتشار به نشریات دیگر ارسال شده باشند.
- ✓ با توجه به اینکه همه مقالات فارسی ابتدا در سامانه سمیم نور مشابهنویسی می‌شوند، برای تسریع در فرایند داوری بهتر است نویسندگان محترم قبل از ارسال مقاله، از اصالت مقاله خود از طریق این سامانه مطمئن شوند.
- ✓ نشریه *تقدونظر* از دریافت مقاله مجدد از نویسندگانی که مقاله دیگری در روند بررسی دارند و هنوز منتشر نشده، معذور است.
- ✓ مقاله در محیط Word با پسوند DOCX (با قلم Noorzar نازک ۱۳ برای متن و Times New Roman نازک ۱۰ برای انگلیسی) حروف چینی گردد.

۲. شرایط مقالات استخراج شده از آثار دیگر: چنانچه مقاله مستخرج از هر کدام از موارد ذیل باشد،

- نویسنده موظف است اطلاعات دقیق اثر وابسته را ذکر کند. در غیر این صورت در هر مرحله‌ای که نشریه متوجه عدم اطلاع‌رسانی نویسنده شود، مطابق مقررات برخورد می‌کند:
- **پایان‌نامه** (عنوان کامل، استاد راهنما، تاریخ دفاع، دانشگاه محل تحصیل، دانشکده، گروه تحصیلی)
- *** مقاله ارسالی از **دانشجویان (ارشد و دکتری)** به‌تنهایی قابل پذیرش نبوده و ذکر نام **استاد راهنما** الزامی می‌باشد.

○ **طرح پژوهشی** (عنوان کامل طرح، تاریخ اجرا، همکاران طرح، سازمان مربوطه)

○ **ارائه شفاهی در همایش و کنگره** (عنوان کامل همایش یا کنگره، تاریخ، سازمان مربوطه)

۳. روند ارسال مقاله به نشریه: نویسندگان باید فقط از طریق بخش ارسال مقاله سامانه نشریه جهت ارسال مقاله

- اقدام کنند، به مقالات ارسالی از طریق ایمیل یا ارسال نسخه چاپی ترتیب اثر داده نخواهد شد.
- ✓ برای ارسال مقاله، **نویسنده مسئول** باید ابتدا در بخش «**ارسال مقاله**» اقدام به ثبت نام در سامانه نشریه نماید.
- ✓ نویسندگان باید همه مراحل ارزیابی مقاله را صرفاً از طریق صفحه شخصی خود در سامانه مجله دنبال نمایند.

۴. قالب و موضوع مقالات مورد پذیرش

- نشریه *تقدونظر* فقط مقالاتی را که حاصل دستاوردهای پژوهشی نویسنده و حاوی یافته‌های جدید است را می‌پذیرد.
- نشریه از پذیرش مقالات مروری صرف، گردآوری، گزارشی و ترجمه معذور است.

۵. فایل‌هایی که در زمان ثبت نام نویسنده مسئول باید در سامانه بارگذاری کند:

- فایل اصلی مقاله (بدون مشخصات نویسندگان)
- فایل مشخصات نویسندگان (به زبان فارسی و انگلیسی)

○ فایل تعهدنامه (با امضای همه نویسندگان)

○ تذکر: (ارسال مقاله برای داوری، مشروط به ارسال سه فایل مذکور و ثبت صحیح اطلاعات در سامانه است).

○ تکمیل و ارسال فرم عدم تعارض منافع، توسط نویسنده مسئول الزامی می‌باشد.

حجم مقاله: واژگان کل مقاله: بین ۵۰۰ تا ۷۵۰۰ واژه؛ **کلیدواژه‌ها:** ۴ تا ۸ کلیدواژه؛ **چکیده:** ۱۵۰ تا ۲۰۰

واژه (چکیده باید شامل هدف، مساله یا سوال اصلی پژوهش، روش‌شناسی و نتایج مهم پژوهش باشد).

نحوه درج مشخصات فردی نویسندگان: نویسنده مسئول در آثاری که بیش از یک نویسنده دارند باید

حتماً مشخص باشد. عبارت (نویسنده مسئول) جلوی نام نویسنده مورد نظر درج شود. فرستنده مقاله به‌عنوان

نویسنده مسئول در نظر گرفته می‌شود و کلیه مکاتبات و اطلاع‌رسانی‌های بعدی با وی صورت می‌گیرد.

وابستگی سازمانی نویسندگان باید دقیق و مطابق با یکی از الگوی های ذیل درج شود:

۱. **اعضای هیات علمی:** رتبه علمی (مربی، استادیار، دانشیار، استاد)، گروه، دانشگاه، شهر، کشور، پست الکترونیکی سازمانی.

۲. **دانشجویان:** دانشجوی (کارشناسی، کارشناسی ارشد، دکتری) رشته تحصیلی، دانشگاه، شهر، کشور، پست الکترونیکی سازمانی.

۳. **افراد و محققان آزاد:** مقطع تحصیلی (کارشناسی، کارشناسی ارشد، دکتری) رشته تحصیلی، سازمان محل خدمت،

شهر، کشور، پست الکترونیکی سازمانی.

۴. **طلاب:** سطح (۲، ۳، ۴)، رشته تحصیلی، حوزه علمیه / مدرسه علمیه، شهر، کشور، پست الکترونیکی.

ساختار مقاله: بدنه مقاله باید به ترتیب شامل بخش‌های ذیل باشد:

۱. **عنوان؛**

۲. **چکیده فارسی** (تبیین موضوع / مساله / سوال، هدف، روش، نتایج)؛

۳. **مقدمه** (شامل تعریف مساله، پیشینه تحقیق (فارسی و انگلیسی)، اهمیت و ضرورت انجام پژوهش و دلیل

جدیدبودن موضوع مقاله)؛

۴. **بدنه اصلی** (توضیح و تحلیل مباحث)؛

۵. **نتیجه‌گیری** (بحث و تحلیل نویسنده)؛

۶. **بخش تقدیر و تشکر:** پیشنهاد می‌شود از مؤسسه‌های همکار و تأمین‌کننده اعتبار بودجه پژوهش نام برده شود. از

افرادی که به نحوی در انجام پژوهش مربوطه نقش داشته، یا در تهیه و فراهم‌نمودن امکانات مورد نیاز تلاش

نموده‌اند و نیز از افرادی که به نحوی در بررسی و تنظیم مقاله زحمت کشیده‌اند، با ذکر نام، قدردانی و

سپاس‌گزاری شود. کسب مجوز از سازمان‌ها یا افرادی که نام آنها برای قدردانی ذکر می‌شوند، الزامی است؛

۷. **منابع** (منابع فارسی و غیرفارسی علاوه بر زبان اصلی، باید به زبان انگلیسی نیز ترجمه شده و با شیوه‌نامه

APA ویرایش و بعد از بخش **فهرست منابع**، ذیل عنوان **References** درج شوند).

روش استناد دهی: APA (درج پانویس، ارجاعات درون متن و فهرست منابع) می‌باشد که لینک

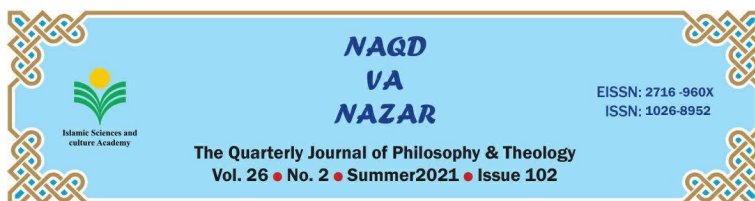
دانلود فایل آن در سامانه نشریه (راهنمای نویسندگان) موجود می‌باشد.

فهرست مقالات

- ۸ میناگرایی در معرفت‌شناسی ملاصدرا
عیسی موسی‌زاده - مهدی عباس‌زاده
- ۳۳ بررسی و نقد راه‌حل هورویچ برای پارادوکس دروغگو
مطابق نظریهٔ حداقلی صدق
هومن محمدقربانیان
- ۶۴ درنگی در اصالت حجیت ظنون عقلی؛ نقدی بر مقاله
«بررسی انتقادی دیدگاه فنایی دربارهٔ حجیت ظنون عقلی»
محسن موسی‌وند
- ۸۷ تحلیل انتقادی «معقولات ثانیه فلسفی» در اندیشهٔ قاضی سعید قمی
سید محمود یوسف ثانی - سید حسین موسویان - مهدی حریری
- ۱۱۷ بررسی مقایسه‌ای زمینه‌های گرایش به جسم‌انگاری معاد
در اسلام و مسیحیت
محمد حسین مرادی‌نسب - محمد جعفری
- ۱۵۱ شطحیات صوفیه در سنجهٔ آیات و روایات
(مطالعهٔ موردی: شطحیات ابوالحسن مزین و ابوالقاسم نصرآبادی)
سید سعیدرضا منتظری - سیده هانیه حسینی
- ۱۷۸ تحلیل و نقد قانون بازتاب عرفان حلقه
بر اساس دیدگاه علامه طباطبایی
مهدیه السادات مستقیمی - مینا جوگندی



نظر
نقد



Foundationalism in Mullā Ṣadrā's Epistemology

Isa Mousazadeh¹

Mahdi Abbaszadeh²

Received: 06/04/2020

Accepted: 16/07/2020

Abstract

Foundationalism is a major early theory concerning epistemic justification, which has the capacity to resist against many rival approaches which lead to skepticism and relativism. Given his principles such as primacy of existence and the relation between epistemology and ontology in his view, Mullā Ṣadrā's brand of foundationalism has many advantages. In this research, we adopt a descriptive-analytic method to offer a comprehensive consideration and analysis of foundationalism in the views of this prominent philosopher. We conclude that, firstly, Mullā Ṣadrā's epistemology is quite influenced by his ontology; secondly, the process of knowledge acquisition and justification can be explained only by distinguishing different stages of knowledge given the arcs of ascent and descent; thirdly, knowledge by acquisition is an act and thus a manifestation of the subject's immaterial soul. Hence, knowledge by acquisition goes back to knowledge by acquaintance; and finally, epistemic justification which solely applies to assents (*taṣdīqāt*) is accounted for by reducing theoretical assents to self-evident assents and the latter to knowledge by presence.

Keywords

Mullā Ṣadrā, foundationalism, knowledge by presence, knowledge by acquisition, assents, conceptions.

1. PhD student of philosophy, University of Tabriz, Tabriz, Iran (corresponding author). isa.mousazadeh83@gmail.com

2. Assistant professor, Research Institute for Islamic Culture and Thought, Tehran, Iran dr.abbaszadeh@iict.ac.ir

* Mousazadeh, I. & Abbaszadeh, M. (2021). Foundationalism in Mullā Ṣadrā's Epistemology. *Jornal of Naqd va Nazar (Philosophy and Theology)*, 26(102), pp. 8-31. Doi: 10.22081/jpt.2020.57309.1722

مبناگرایی در معرفت‌شناسی ملاصدرا

مهدی عباس‌زاده^۲

عیسی موسی‌زاده^۱

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۴/۲۶

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۱/۱۸

چکیده

مبناگرایی از مهم‌ترین و باسابقه‌ترین نظریه‌ها در زمینه توجیه معرفتی است که این قابلیت و ظرفیت را دارد که در مقابل بسیاری از رویکردهای رقیب که به شکاکیت و نسبی‌گرایی می‌انجامد، ایستادگی کند. در این میان، مبناگرایی در اندیشه ملاصدرا با توجه به مبانی خاص وی از جمله اصالت وجود و نسبتی که معرفت‌شناسی و وجودشناسی در اندیشه وی دارند، از نقاط قوت زیادی برخوردار است. در پژوهش حاضر با روش توصیفی-تحلیلی، به بررسی و تحلیل جامعی از مبناگرایی در اندیشه این فیلسوف نامدار پرداخته و به این نتیجه رسیده‌ایم که اولاً معرفت‌شناسی ملاصدرا کاملاً تحت تأثیر وجودشناسی وی است؛ ثانیاً تنها با تفکیک مراحل معرفت با توجه به قوس صعود و نزول می‌توان فرایند علم و توجیه آن را توضیح داد؛ ثالثاً علوم حصولی فعل و در نتیجه تجلی نفس مجرد فاعل شناسا هستند و از این رو بازگشت علوم حصولی به علوم حضوری است و رابعاً توجیه معرفتی که تنها در تصدیقات مطرح است، با بازگشت تصدیقات نظری به بدیهی و تصدیقات بدیهی به علم حضوری تبیین می‌شود.

کلیدواژه‌ها

ملاصدرا، مبناگرایی، علم حضوری، علم حصولی، تصورات، تصدیقات.

۱. دانشجوی دکتری فلسفه، دانشگاه تبریز، تبریز، ایران (نویسنده مسئول). isa.mousazadeh83@gmail.com

۲. استادیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، تهران، ایران. dr.abbaszadeh@iict.ac.ir

* موسی‌زاده، عیسی؛ عباس‌زاده، مهدی. (۱۴۰۰). بررسی تحلیلی مبناگرایی در معرفت‌شناسی ملاصدرا. ۲۶(۱۰۲)،

Doi: 10.22081/jpt.2020.57309.1722

فصلنامه علمی - پژوهشی نقد و نظر، صص ۸-۳۱.



نظر
صدر

سال بیست و ششم، شماره دوم (پیاپی ۱۰۲)، تابستان ۱۴۰۰

دغدغه اصلی معرفت‌شناسان در زمینه باورهای فاعل شناسا، صادق بودن آنها و موجه بودن فاعل شناسا در صادق‌پنداشتن آنهاست. موجه بودن در داشتن یک باور (که به معنای صادق‌پنداشتن آن است)، به اجمال عبارت است از ارائه استدلال یا شواهد لازم برای اثبات یا نمایاندن صدق آن باور. بی‌گمان در صورت فقدان توجیه، صدق یا حقیقت‌داشتن معرفت نیز زیر سؤال خواهد رفت و در نتیجه امکان معرفت حقیقی با چالش جدی مواجه خواهد شد و شکاکیت یا نسبییت معرفتی رخ خواهد داد؛ بنابراین توجیه، نقشی کاملاً محوری در معرفت‌انسانی ایفا می‌کند.

در باره چگونگی توجیه باورها بحث‌های مفصلی با عنوان کلی توجیه معرفت‌شناختی صورت گرفته و نظریه‌های مختلفی نیز ارائه شده است که به جرأت می‌توان باسابقه‌ترین، مهم‌ترین و جدی‌ترین آنها را مبنای‌گرایی دانست که سابقه‌اش به افلاطون و ارسطو می‌رسد. مبنای‌گرایی به معنای ابتدای برخی از باورهای فاعل شناسا (باورهای غیرپایه یا غیرمبنا) بر باورهای دیگر وی (باورهای پایه یا مبنا) در فرایند توجیه باور است. در واقع در اینجا باورهای غیرپایه، توسط باورهای پایه که خودموجه هستند، توجیه می‌شوند و بدین سان ساختار معرفت‌انسانی نضج می‌یابد.

با توجه به اهمیت و توان روزافزون مبنای‌گرایی برای پاسخ به نسبییت و شکاکیت معرفت‌شناختی، در نوشتار حاضر به بررسی مبنای‌گرایی از دیدگاه فیلسوف شهیر اسلامی، صدرالدین محمد بن ابراهیم قوام شیرازی، معروف به ملاصدرا و صدرالمآلهین پرداخته‌ایم. البته در زمینه مبنای‌گرایی در اندیشه ملاصدرا چندین اثر یا مقاله موجود است؛ ولی نوشتار حاضر هم به لحاظ جامعیت در عین اختصار و هم به لحاظ نوع پروریدن، تحلیل و نمایاندن دیدگاه مبنای‌گرایانه ملاصدرا دارای جنبه‌های بدیعی است که آن را از آثار مشابه متمایز می‌کند.

این مقاله می‌کوشد چگونگی توجیه تصدیقات در اندیشه صدرالمآلهین را از طریق بازگرداندن آنها به علم حضوری نشان دهد که این امر خود نمایانگر بازگشت معرفت‌شناسی به وجودشناسی است؛ بنابراین لازم دیده شد که در سه بخش نشان داده





شود که اولاً تصدیقات نظری به بدیهی، و تصدیقات بدیهی به تصورات و حکم عقل بازگشت دارند؛ ثانیاً تصورات نظری به تصورات بدیهی و تصورات بدیهی به علم حضوری باز می‌گردند. برای این منظور، توضیح مسائلی مانند ماهیت علم، مراحل ادراک و چگونگی بازگشت علم حصولی به حضوری ضروری است.

۱. علم

ملاصدرا متناسب با مبانی فلسفی اش که اصالت وجود در رأس آنهاست، حقیقت علم را از سنخ وجود می‌داند، نه ماهیت و امری مقوله‌ای؛ البته نه هر وجودی، بلکه وجودی که مجرد از ماده است (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۲۹۷). مطابق نظر وی علم، وجود مجرد (معلوم) نزد مجرد (عالِم) است که کمال آن نیز به شمار می‌آید. به نظر وی علم نوعی از حضور است؛ یعنی حضور معلوم برای عالم و شرط این حضور مجرد معلوم و عالم است؛ زیرا امر مادی، نه برای خودش حاضر است و نه ممکن است برای دیگری حاضر باشد.

از سنخ وجود بودن علم، تأثیر خود را در آنجا نشان می‌دهد که ملاحظه می‌گردد علم مشمول برخی احکام می‌شود که وجود شامل آنهاست؛ احکامی مانند نبود امکان تعریف حدی و منطقی مفهوم آن به دلیل عام‌ترین و آشکارترین مفاهیم بودن، ذو مراتب و تشکیکی بودن، قابل شناخت بودن به علم حضوری و شهودی که با حرکت جوهری نفس و رسیدن به محضر آن ممکن است و غیره. عموم فیلسوفان مسلمان نفس را حادث می‌دانستند، اما جسمانیة الحدوث بودن نفس، رویکرد ابتکاری ملاصدراست. مطابق این نظر، بدن مانند همه جواهر مادی، مشمول حرکت جوهری است و نفس که صورت بدن است (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۹، ص ۱۰۷)، در واقع محصول حرکت جوهری‌ای است که در جسم اتفاق افتاده است؛ جسمی که قوه نفس را در خود داشته است؛ به این ترتیب نفس انسان در مرحله پیدایش، از جسم به وجود آمده است و وضعیتی همانند با وضعیت صورت‌های نوعی منطبع در ماده دارد (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۳۸۲). در واقع نفس برای آنکه بتواند به عنوان یک حقیقت جزئی، تشخص پیدا کند، باید در عالم طبیعت

حادث شود و برای حدوث خود به بدن مستعدی نیاز دارد.

جسمانیة الحدوث دانستن نفس نتایج مهمی ناظر به علم (معرفت) دارد؛ مانند:
۱. از آنجا که نفس در تمام مراتب خود عالم است، علم نیز باید جسمانیة الحدوث باشد؛
۲. نفس آدمی در آغاز تولد و پیش از قرار گرفتن در مسیر کمال، از نوعی معرفت
حضوری برخوردار است؛ ۳. پیدایش معلومات در ذهن آدمی دارای سیر تکاملی است
و از محسوسات آغاز و به مخیلات و معقولات (و در نهایت در انسان‌های خاص به
شهودات) می‌رسد.

از نظر ملاصدرا انسان موجودی واحد و مشکک است و نفس و بدن دو مرتبه از
مراتب یک وجود واحد، پویا و کش‌دار است که با نظر به هر مرتبه، ماهیت ویژه آن
مرتبه را می‌توان از آن دریافت کرد (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۵، صص ۳۰۶-۳۰۷). از مرتبه پایین،
جسمانی و مادی انسان که دارای دو جنبه فعلیت و انفعال است، ماهیت بدن قابل
دریافت است و از مرتبه بالا و مجردش که تنها دارای فعلیت است و دیگر در آن از
جنبه انفعال خبری نیست، ماهیت نفس دریافت می‌شود. از طرفی طبق قاعده «النفس
فی وحدتها کل القوی»، نفس مجمع وحدانی، مبدأ و غایت قواست (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۸،
ص ۵۱) و از این رو نسبت نفس و قوای آن عینیت است و در مرتبه هر قوه‌ای عین آن
قوه است؛ به این معنا که قوای نفس عین نفس و حیث تقییدی آن است، نه وجودی
زائد بر نفس.

به باور ملاصدرا همه ارکان علم (علم، عالم و معلوم) از سنخ وجود مجرد هستند، نه
از سنخ ماهیت و نه از سنخ وجود مادی؛ از این رو ماهیت و وجودهای مادی تنها به نحو
با واسطه می‌توانند نزد عالم حاضر شوند و خواهیم دید که واسطه مزبور، وجود ذهنی
است که ماهیت امور (اعم از مادی و مجرد) به واسطه آن نزد عالم بازآفرینی شده و
حضور می‌یابند؛ بنابراین ملاصدرا بر این اساس که معلوم (متعلق علم)، بی‌واسطه نزد
عالم حاضر باشد یا صورت‌های علمی با واسطه نزد او حاضر باشد و به بیان دیگر، بر
اساس اینکه وجود علمی آن عین وجود عینی‌اش باشد و یا وجود علمی آن غیر از
وجود عینی‌اش باشد، آن را به حضوری و حصولی تقسیم می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۷۱، ص ۳۰۷).



نظر
صدر



البته به گفته وی در معلوم حصولی (حسی، خیالی و عقلی) نیز معلوم بالذات، خود صورت حاصل نزد مُدرک است و آنچه خارج از این محدوده و مَحکمی صورت یادشده باشد (شیء خارجی)، معلوم بالعرض است (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص ۱۰۹).

ماهیت با نظر به ذاتش نه اقتضای وجود دارد، نه اقتضای عدم و به طریق اولی نه اقتضای وجود در ذهن را دارد، نه اقتضای وجود در خارج و نه اقتضای وجود در هیچ مرتبه خاص دیگری؛ بنابراین ماهیت واحد می تواند موجود به وجودهایی متفاوت (به لحاظ مرتبه وجودی) باشد، همچنان که ممکن است معدوم باشد (ملاصدرا، ۱۳۹۱، ص ۲۷۵)؛ اما هرگونه حضور به وجود مربوط است؛ از این رو باید دقت داشت که اگر هم گفته می شود که ماهیت نزد عالم حاضر است، منظور از آن، حضور بالعرض و با واسطه وجود است و خود ماهیت به بیان دقیق معلوم به نحو بالعرض است، نه به نحو بالذات.

نکته پایانی اینکه از نظر ملاصدرا علم و عالم و معلوم، موجود به یک وجودند و با هم متحدند؛ از این رو عالم شدن به یک معلوم به معنای متحدشدن با آن و عین آن شدن است (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۳، صص ۴۲۲-۴۲۴). منظور ملاصدرا از معلوم در بحث اتحاد عالم و معلوم، معلوم بالذات است نه معلوم بالعرض؛ زیرا اساساً معلوم در اینجا از سنخ وجود است، نه از سنخ ماهیت (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۲۲۶) و معلومی که از سنخ وجود است، معلوم بالذات است، نه معلوم بالعرض و مراد از اتحاد عالم و معلوم بالذات، اتحاد دو امر وجودی است که یکی بالقوه است و دیگری بالفعل (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص ۲۴۲)؛ به بیان دیگر اتحاد ماده با صورت است که در آن ماده به واسطه صورت به فعلیت و کمال می رسد. درحقیقت نفسی که نخست بالقوه است، در اثر حضور صورت های علمی و اتحاد با آنها به فعلیت می رسد؛ لذا صورت های ادراکی، مقوم نفس و مایه خروج آن از قوه به فعل هستند و این همان فرایندی است که ملاصدرا با عنوان حرکت جوهری نفس در نتیجه عالم شدن آن بدان اشاره کرده است.

۲. مراحل ادراک یا شناخت

بنابر اندیشه ملاصدرا فرایند ادراک یا شناخت در دو مرحله رخ می دهد: (۱) مرحله

«قوس صعود»؛ (۲) مرحله «قوس نزول». اساساً تفکیک این مراحل ادراک برای فهم درست تبیین ملاصدرا از فرایند ادراک ضروری است؛ زیرا بیان وی درباره فرایند ادراک در پاره‌ای از موارد چنان با هم مغایر می‌نمایند که امکان جمع آنها بدون در نظر گرفتن تفکیک مراحل ادراک تقریباً غیرممکن است؛ برای نمونه ملاصدرا در زمینه نسبت معلومات به نفس، هم تعبیر انفعال و دریافت آنها از واهب الصور را دارد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۴۶۲) و هم تعبیر فعل و قیام صدوری آنها به نفس را دارد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱، صص ۲۹۱-۲۹۲).

۲-۱. مرحله اول ادراک (قوس صعود)

در این مرحله نسبت نفس به معلوماتش، نسبت ماده به صورت است و از این رو نفس در این مرحله منفعل و پذیرنده معلومات است. در واقع نفس در آغاز با کسب استعداد از طریق ادراکات جزئی، همچون قالبی می‌گردد که عقل فعال به مثابه فاعل، حقایق عقلی را در آن ظهور و بروز می‌دهد (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ج ۳، صص ۳۱۹-۳۲۱) و ملاصدرا این فرایند را بر اساس ترکیب اتحادی ماده و صورت می‌داند (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ج ۵، ص ۲۸۳).

پیش‌تر مطرح شد که به باور ملاصدرا نفس در نسبت با بدن، صورت آن است و از آنجا که همه فعلیت موجود مرکب از ماده و صورت، مربوط به صورت است، بدن تنها جنبه استعداد و قوه آن را دارد؛ همچنین نفس جسمانیة الحدوث است و با صورتی که در ابتدایی‌ترین مرتبه از مراتب تجرد است و از سوی واهب الصور (عقل فعال) افزوده می‌شود، تجرد یافته و به علم و عالم و معلوم تبدیل می‌شود. در ادامه نفس با کسب قابلیت و استعداد دریافت معلومات بیشتر، آن معلومات را در قالب صورت‌هایی (فعلیت‌هایی) از سوی عقل فعال دریافت می‌کند و با اتحاد با آن معلومات وارد حرکت جوهری شده، به تدریج به فعلیت و کمال وجودی می‌رسد.

همچنین باید گفت که بر اساس اصل اتحاد وجودی علم و عالم و معلوم، ما کاملاً با یک وجود واحد مشکک مواجهیم که در همه مراتبش علم و عالم و معلوم است؛ بنابراین به آسانی می‌توان نتیجه گرفت که معلومی که در مرتبه حس موجود است، در



نظر
صدر



مرتبۀ عقل به نحو قوی تری حضور دارد و لذا یک معلوم می تواند همانند عالم خود (که با آن متحد است)، به وحدت تشکیکی در مراتب مختلف حضور داشته باشد؛ به همین دلیل ملاصدرا در یک تقسیم بندی، معلومات را بر اساس مراتب وجودی شان و در تطابق با مراتب هستی بر سه قسم می داند. توضیح اینکه وی به مراتب سه گانه وجود قائل است که عبارت اند از: عالم جسم و طبیعت (ناسوت)؛ عالم مجرد مثالی یا مثال (ملکوت) و عالم مجرد محض یا عالم عقل (جبروت) (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ج ۳، ص ۵۰۶) و از آنجا که حقیقت علم را وجودی می داند نه ماهوی، به سه مرتبۀ ادراکی متناظر با عوالم وجود قائل است: ادراک حسی، ادراک خیالی و ادراک عقلی (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص ۳۶۲)؛ بنابراین در دیدگاه وی مراتب ادراک و در نتیجه مراتب معلومات با مراتب اصلی وجود تطابق دارند. در واقع معلومات نفس در این مرحله از ادراک (مرحله اول)، معلوماتی از سنخ وجود و حضورند و از این رو مانند وجود از وحدت تشکیکی برخوردارند و طی حرکت جوهری به تدریج از حالت حسی به خیالی و از حالت خیالی به عقلی تبدیل می شوند و لذا ما شاهد وجودی کشدار و بسیط هستیم که در عین بساطت شامل مراتب متعدد تجریدی است که در یک مرتبه از مجرد مثالی و در مرتبه ای دیگر از مجرد عقلی بهره مند است.

نکته پایانی اینکه معرفت نفس در این مرحله از ادراک، معرفتی بسیط است و معرفت بسیط در برابر معرفت مرکب، معرفتی است که در آن عالم، علمی نسبت به علم خود ندارد (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۱۱۶). در معرفت بسیط از معلومات حصولی خبری نیست و همه معلومات حضوری هستند.

۲-۲. مرحله دوم ادراک (قوس نزول)

در مرحله دوم ادراک یا قوس نزول، نفسی که در مرحله پیش و در نتیجه اتحاد با حقایق امور و شهود آنها بسط یافته و دارای معلومات حضوری و معرفت بسیط شده بود، اکنون این توانایی را دارد که به خود و شئون و حالاتش نیز توجه کند؛ یعنی از معرفت درجه دوم برخوردار باشد. این معرفت درجه دوم، به معرفت مرکب معروف

است و در برابر معرفت بسیط، معرفتی نظری و حصولی است.

همچنین در این مرحله از ادراک، نفس می‌تواند معلوماتش را در قیاس با ورای خودشان لحاظ کند؛ به این معنا که آنها را نه از آن حیث که مناط معلومیت خود هستند، بلکه از آن حیث که مناط معلومیت چیزی ورای خود هستند ملاحظه کند. نگاه اولیه و اصیل نفس به معلومات حضوری خود نگاهی نفسی است؛ یعنی آنها را از آن حیث که مناط ظهور و معلومیت خود هستند مورد ملاحظه قرار می‌دهد. از نظر ملاصدرا صورت‌های علمی (فعلیت و کمال وجودی)^۱ از این حیث صورت‌هایی نورانی به نور علم هستند (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۱۵۱)؛ اما نگاه ثانوی نفس به آنها، نگاهی قیاسی است؛ یعنی آنها را از حیث حکایتگری و اینکه حاکی از غیر خود و مناط معلومیت غیر خود هستند ملاحظه می‌کند. نتیجه چنین توجهی ایجاد صورت‌های علمی (وجودهای ذهنی) است که صوری در پرتو علم هستند و از وجودی سایه‌ای و ظلّی برخوردارند که فاقد آثار خارجی است (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۲۶۸). این وجود ظلّی همان وجودی است که به وجود ذهنی معروف است و اساساً غیر از علم است؛ زیرا علم وجودی اصیل و نفسی، اما وجود ذهنی وجودی قیاسی و ظلّی است و از همین رو باید گفت که تفاوت علم و وجود ذهنی در نشئه وجودی آنهاست، نه اینکه تفاوتی مربوط به تحلیل عقلی و در نتیجه اعتباری باشد.

وجود ذهنی و قیاسی (صورت‌های علمی) فعل خود نفس است؛ زیرا نتیجه توجه و لحاظ خاص خود نفس است. به عقیده ملاصدرا خدای متعال نفس ناطقه را به گونه‌ای آفریده است که قادر بر ایجاد صورت‌های اشیا در ذات و عالم خویش (انشای صورت) است و از این رو نفس در ذات خویش عالمی و مملکتی دارد که در بردارنده مثال و صورت‌های همه مخلوقات است که همه را در ذات خویش مشاهده می‌کند و مشاهده آنها به نفس حصول و ظهور آنها در برابر نفس است، به علم حاصل از ذات خویش به

۱. صورت نزد ملاصدرا و در مباحث معرفت‌شناختی به دو معنا به کار رفته است: یکی به معنای فعلیت و کمال وجودی که صورت در مرحله اول ادراک است و دیگری به معنای صورت ذهنی یا وجود ذهنی که صورت در مرحله دوم ادراک و علم مرکب است.





نام علم حضوری و شهود اشراقی (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص ۲۶).

در اندیشه ملاصدرا از آنجا که هر فاعلی در افعالش تجلی، ظهور و تفصیل می‌یابد، می‌توان گفت نفسی هم که برای خود حضور جمعی، بسیط و اجمالی دارد، در افعال خود، یعنی وجودهای ذهنی و در قالب ماهیت‌های متکثر، تجلی، ظهور و تفصیل می‌یابد؛ همان طور که در جهان هستی نیز خداوند در مرتبه ذاتش از هر گونه تکثر و ماهیتی میزاست؛ ولی در مقام فعل و در قالب ماهیت‌ها متجلی می‌گردد و وجود منبسط که از حق صادر می‌گردد، به مرتبه هویت‌ها تنزل کرده و همه ممکنات را در بر می‌گیرد. در واقع باید گفت که نفس از جهت ذات، صفت و فعل همانند خداوند است و علم بسیطش که فاقد ماهیت است، در اشراق و تجلی خود در مرتبه حس، خیال و عقل، ماهیت‌های حسی، خیالی و عقلی را پدید می‌آورد و به این ترتیب نفس وجودش را در قالب صورت‌های ذهنی متجلی می‌کند^۱ (ملاصدرا، ۱۳۶۳ الف، ص ۳۷). در واقع باید گفت که نفس در قوس صعود، به تدریج وجودی کامل می‌گردد و در قوس نزول به واسطه افعالش (که هم در قالب افعال عملی است و هم در قالب افعال نظری و به صورت مفاهیم و ماهیت‌ها) متجلی می‌شود که خود این تجلی نیز از علل معده کمالات بعدی‌اش می‌شود.

خلاصه اینکه در مرحله اول ادراک، تنها شاهد معلومات حضوری، بالذات، اصیل و نوری هستیم. معرفت از نوع بسیط و دارای کارکرد عملی است و در این مرحله تنها علم حضوری داریم؛ نفس نسبت به معلوماتش در حکم ماده به صورت است و از این رو نفس کاملاً نسبت به معلوماتش حالت انفعال دارد و نقش عقل فعال کاملاً برجسته است؛ یعنی نفس از وجود جمعی و اجمالی برخوردار است؛ اما در مرحله دوم ادراک، هم شاهد معلومات حضوری و بالذات هستیم و هم معلومات حصولی و بالعرض؛ پس معرفت از نوع مرکب و نظری است؛ یعنی هم علم حضوری و هم

۱. با این حال نفس نسبت به صورت‌های عقلی بر خلاف صورت‌های حسی و خیالی، در ابتدای سلوک و به دلیل ضعیف‌بودنش، سمت خلاقیت ندارد (ملاصدرا، ۱۹۸۱ م، ج ۸، ص ۲۵۹).

علم حصولی داریم؛ بدین معنا که نفس خالق صورت‌های علمی (وجود ذهنی) بوده، نسبت به آنها در حکم فاعل است. وجود ذهنی وجودی ظلی است و از این رو فاقد آثار متعلق خود است؛ نفس در صورت‌های علمی اش که معلولش هستند، تجلی کرده و تفصیل می‌یابد.

۳. فرایند توجیه معلومات

برای توضیح فرایند توجیه معرفتی لازم است که نخست تقسیم‌بندی علم و به تبع آن معلومات بیان شود.

۳-۱. تقسیم علم به حصولی و حضوری

گفتیم که علم یا معرفت نزد بسیاری از فیلسوفان اسلامی از جمله ملاصدرا در یک تقسیم‌بندی به حضوری و حصولی تقسیم می‌شود؛ به این صورت که علم یا به وجود شیء تعلق می‌گیرد و وجود علمی شیء عین وجود عینی آن است و یا به ماهیت شیء تعلق می‌گیرد و وجود علمی شیء غیر از وجود عینی آن است. علمی که متعلق آن وجود شیء باشد، علم حضوری است و علمی که متعلق آن ماهیت شیء باشد، علم حصولی است.

الف) علم حضوری

ملاصدرا علم حضوری را مساوق با علم وجودی دانسته است و این مطلب کاملاً در تعریفی که از علم یا معرفت ارائه داده و متعلق علم و معلوم عالم را وجود شیء دانسته، مشخص است. مطابق این تعریف، علم عبارت است از وجود و حضور امر مجرد نزد امر مجرد و از اینجا می‌توان دریافت که علم مورد نظر وی در عمل مساوق با علم حضوری است (حقیقت علم، حضور و وجود است).

البته باید توجه داشت که مساوق دانستن علم حضوری با خود علم از سویی و تقسیم علم به حضوری و حصولی از سوی دیگر، منافاتی با هم ندارند؛ زیرا تقسیم علم به





حضور و حصولی تقسیمی نسبی است و می‌توان همه مصادیق علم حصولی را داخل در علم حضوری دانست. در واقع در رویکرد هستی‌شناختی ملاصدرا به علم حضوری، می‌توان متناسب با دو روش متفاوت ملاحظه علم حضوری، دو قسم تعریف برای آن ارائه داد. یکی توجه به آن در نسبت و در مقابل علم حصولی و دیگری توجه فی‌نفسه و مطلق به آن. در صورت نخست، علم حضوری به معنای علمی است که تنها ملاک معلومیت خود برای عالم است، در مقابل علم حصولی که افزون بر معلومیت خود، ملاک معلومیت غیر نیز هست؛ و در صورت دوم، علم حضوری مساوق با خود علم است و به معنای حضور موجودی برای موجود دیگر است که موجب معلومیت موجود اول برای موجود دوم نیز می‌شود (عبودیت، ۱۳۸۵، ج ۲، صص ۱۹-۲۳).

علم حضوری ویژگی‌های معرفت‌شناختی خاصی دارد که از جمله می‌توان به دو مورد زیر اشاره کرد:

۱. در علم حضوری عالم و معلوم با هم متحد و به یک وجود موجودند و اختلاف میان آنها مربوط به ذهن و تحلیل است، نه واقعیت خارجی آنها؛ زیرا به لحاظ خارجی با وجود واحدی مواجهیم (ملاصدرا، ۱۳۷۱، ص ۳۰۷).

اهمیت معرفت‌شناختی خاص ویژگی یادشده این است که اگر صدق و کذب به معنای مطابقت و عدم مطابقت صورت ذهنی با واقعیت خارجی باشد، علم حضوری نه متصف به صدق می‌شود و نه کذب؛ زیرا در اینجا عالم و معلوم متحد بوده و معلوم بدون هیچ واسطه‌ای نزد عالم حاضر است و اساساً صورت ذهنی (واسطه) در علم حضوری راه ندارد تا از مطابقت و عدم مطابقت آن با واقعیت خارجی سخن به میان آید، برخلاف علم حصولی یا صورتی که با وساطت صورت ذهنی تحقق می‌یابد (ملاصدرا، ۱۳۵۴، ص ۱۱۰).

۲. خارجی بودن، عین واقعیت وجود است و از این رو حقیقت وجود قابل انتقال به ذهن و معلوم علم حصولی شدن نیست و تنها راه علم به چنین امری، حضور یافتن در محضر آن و متحد شدن با آن است و لذا تنها به کمک علم حضوری شهودی است که می‌توان به حقیقت وجود دست یافت (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص ۶).

ب) علم حصولی

همان طور که گذشت علمی که به ماهیت شیء تعلق گیرد، نزد ملاصدرا به علم حصولی مشهور است. این نوع علم، علمی با واسطه به معلومات بالعرض (امور و اشیای خارجی) است. واسطه معلوم بالعرض خارجی برای معلوم واقع شدن، ماهیتی است که نسبت به وجود و عدم اقتضایی ندارد و می تواند موجود یا معدوم باشد. ماهیت نه تنها نسبت به وجود و عدم اقتضایی ندارد؛ بلکه نسبت به مراتب مختلف وجود نیز اقتضایی ندارد و از این رو در مراتب طولی مختلف، مانند مرتبه ذهن و مرتبه عین، می تواند موجود شود. از سویی مطابق نظریه اصالت وجود، همه آثار مربوط به وجود است و وجود در هر مرتبه و متناسب با آن مرتبه، آثار ویژه ای از خود نشان می دهد؛ برای نمونه وجود ذهنی ماهیت در برابر وجود عینی آن، از ویژگی های خاصی از جمله کلیت (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۴۷)، حکایتگری، صدق و کذب پذیری و قابلیت انتقال برخوردار است.

گذشت که از دیدگاه ملاصدرا در مورد علم حضوری مسئله صدق و کذب مطرح نیست و تنها در مورد علم حصولی است که در آن وجود عینی معلوم غیر از وجود علمی آن است و از این رو امکان مطابقت داشتن یا نداشتن میان آنها وجود دارد و صدق و کذب نیز مطرح است. از سویی آنجا که امکان صدق و کذب باشد، ادعای داشتن معرفت، تنها با ارائه توجیه معرفتی قابل دفاع است؛ به این ترتیب در مورد علوم حصولی، ارائه توجیه معرفتی برای دفاع از صدق باور، کاملاً ضروری است.

۳-۲. بازگشت علوم حصولی بدیهی به علوم حضوری

صورتی از اشیای خارجی که در علم حصولی در ذهن نقش می بندد، تصویری محض یا تصویری همراه حکم است و بر همین اساس، علم حصولی به دو قسم تصویری و تصدیقی تقسیم می شود (ملاصدرا، ۱۳۷۱، ص ۳۱۲). هر کدام از علوم حصولی تصویری و تصدیقی نیز خود به دو قسم بدیهی و نظری تقسیم می شوند. علوم نظری علمی هستند که کسب آنها نیازمند تلاش فکری است، در مقابل علوم بدیهی که نفس برای کسب آنها نیازمند تلاش فکری نیست. به باور ملاصدرا بازگشت علوم حصولی نظری به



نظر
صدر



بدیهی و بازگشت علوم بدیهی نیز به علوم حضوری است. کسب تصورات نظری از تصورات بدیهی به وسیله مُعرّف (تعریف) و کسب تصدیقات نظری از تصدیقات بدیهی به واسطه حجت (استدلال) است (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۴۴۳)؛ اما چگونگی بازگشت بدیهیات به علوم حضوری چیزی است که در ادامه بدان می‌پردازیم.

الف) بازگشت تصورات بدیهی به معلومات حضوری

همان طور که در مرحله قوس صعودی ادراک ملاحظه شد، تماس بدن با عالم خارج و اثرپذیری از آن و حتی خود فعالیت‌های نفسانی (اعم از نظری و عملی)، در نقش علل معدّهای هستند که نفس را مستعد دریافت صورت‌ها و فعلیت‌های جدیدی از ناحیه واهب الصور می‌کنند؛ صورت‌هایی که نفس با اتحادش با آنها به تدریج فعلیت می‌یابد و در نهایت به محضر عقل فعال می‌رسد و حقیقت امور را بی‌واسطه از آنها مشاهده می‌کند. این صورت‌های دریافتی در واقع چیزی غیر از معلومات بالذات و حضوری نیستند؛ اما در قوس نزولی ادراک، نفسی که با امور مجرد اتحاد یافته و آنها را نزد خود حاضر می‌بیند، می‌تواند معلومات حضوری خود را از آن حیث ملاحظه کند که مناط معلومیت چیزی غیر از خود هستند و در نتیجه معلومات حصولی مناسب را در هر مرتبه از مراتب معلومات حضوری خود، یعنی حسی، خیالی و عقلی ایجاد کند. خلاصه اینکه نفس معلومات حضوری خود را از واهب الصور دریافت می‌کند و معلومات حصولی را با نگاهی قیاسی و اینکه مناط معلومیت غیر خود هستند، ایجاد می‌کند و با این کار خود در واقع وجود حضوری و اجمالی‌اش را در قالب مفاهیم و ماهیت‌ها، تفصیل و متجلی می‌سازد.

بر اساس حکمت صدرایی، انسان موجود واحد و مشکک است و نفس و بدن دو مرتبه از یک وجود واحد و کش‌دار هستند. پایین‌ترین مرتبه این وجود واحد، هم جنبه فعلیت دارد و هم جنبه قابلیت. این موجود واحد در همه مراتبش و متناسب با هر مرتبه، علم و عالم و معلوم است و به همین دلیل ملاصدرا اتحاد مزبور را اتحادی تشکیکی می‌داند (ملاصدرا، بی‌تا، ص ۲۱۱). تشکیکی بودن اتحاد علم و عالم و معلوم مستلزم

آن است که معلوم حضوری‌ای که برای یک مرتبه از نفس حاضر است، در همه مراتب و متناسب با هر مرتبه حضور داشته باشد. از سویی دقیقاً به همین دلیل، معلومات حصولی ایجادشده از مراتب مختلف یک معلوم حضوری واحد، از وحدت ماهوی برخوردارند؛ یعنی وجودهای مختلف یک ماهیت هستند؛ برای مثال درخت در مرتبه بدن حضوری مادی دارد؛ در مرتبه حس و خیال وجودی مثالی و در نهایت در مرتبه عقل از وجودی عقلی و مجرد محض برخوردار است؛ به این ترتیب ملاحظه می‌شود که تطابق یا وحدت ماهوی حاکم بر معلومات حصولی مراتب مختلف یک معلوم حضوری مشکک، قابل بازگشت به وحدت تشکیکی و عینی میان مراتب مزبور است.

ملاصدرا در همین راستا معتقد است که هر نوع جسمانی، فرد کاملی در عالم مثال دارد که اصل و مبدأ آن است و افراد دیگر آن نوع، فرع‌ها، معلول‌ها و آثار او هستند. از سوی دیگر علت، اصل یا مبدأ، واجد حقیقت معلول به نحو شریف‌تر، برتر و بسیط‌تر است و معلول رقیق آن حقیقت است (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۲۵۵)؛ بنابراین مفاهیم به‌دست آمده از مشاهده حضوری مبادی فاعلی، بر افراد خیالی و مادی آنها نیز منطبق خواهند بود. در فلسفه اسلامی ادراکات حسی (ظاهری و باطنی)، مانند درد و نور به طور مستقیم از معلومات حضوری موجود در مرتبه بدن گرفته شده‌اند و در آنها ریشه دارند. ادراکات خیالی بر دو دسته‌اند: یک دسته در واقع ادراکات حسی‌ای هستند که نه در اندام حسی بدن، بلکه در قوه خیال قرار دارند و دسته دیگر آنهایی هستند که حاصل ترکیب و تفصیل‌اند و از این رو نتیجه دخل و تصرف قوه متخیله هستند؛ مانند تصور اسب بالدار. همان طور که در مورد ادراکات حسی گذشت، دسته نخست بی‌واسطه به معلومات حضوری باز می‌گردند؛ اما دسته دوم با واسطه اجزایشان که از معلومات حضوری گرفته شده‌اند، به معلومات حضوری باز می‌گردند و وجود و اعتبار خود را مرون همان معلومات حضوری هستند.

در مورد ادراکات عقلی، یعنی معقولات نیز باید گفت که فیلسوفان مسلمان سه نوع





از معقولات را از هم تمیز می‌دهند: معقولات اولی، معقولات ثانی منطقی و معقولات ثانی فلسفی.^۱

معقولات اولی خود بر دو دسته‌اند: بسیط و مرکب. معقولات اولای مرکب که در واقع از ترکیب معقولات اولای بسیط به وجود آمده‌اند، جزو علوم نظری هستند؛ مانند مفهوم انسان که از مفاهیم جسم، نامی و غیره ساخته شده و از طریق تعریف، به معقولات اولای بسیط باز می‌گردند؛ از این رو تنها باید بازگشت معقولات اولای بسیط به معلومات حضوری را اثبات کرد تا بتوان نشان داد که وجود و اعتبار معقولات اولی به معلومات حضوری است.

ملاحظه شد که نفس دارای وجودی واحد و تشکیکی است و به همین دلیل هر آنچه برای مرتبه‌ای از آن حضور یابد، در همه مراتب نفس و متناسب با هر مرتبه نیز حضور می‌یابد؛ از این رو آنچه برای نفس در مرتبه ادراک حسی حضور پیدا کرده، در دیگر مراتب و متناسب با آن مراتب نیز حضور می‌یابد؛ از جمله مرتبه عقل. ادراکات عقلی اولای بسیط، حاصل نگاه قیاسی نفس به همین معلومات حضوری موجود در مرتبه عقل هستند؛ به این ترتیب بازگشت ادراکات عقلی اولی به معلومات حضوری و وابستگی وجودی و ارزشی آنها به معلومات حضوری روشن می‌شود.

در خصوص معقولات ثانی باید گفت که ملاصدرا به طور کلی آنها را مسبوق به معقولات اولی دانسته است و اینها در وجود و اعتبار به آنها وابسته‌اند (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۱، صص ۳۳۲-۳۳۳). در اینجا بازگشت معقولات ثانی منطقی به معلومات حضوری آشکار است؛ زیرا این معقولات بیان‌کننده ویژگی‌های مفاهیم موجود در ذهن هستند؛ مانند مفهوم کلی (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۴، ص ۱۸۹). از سویی مفاهیم موجود در ذهن، بی‌واسطه برای

۱. معقولات اولی عبارت‌اند از مفاهیمی که عروض و اتصاف‌شان بر موضوع خارجی است؛ مانند انسان و حیوان. معقولات ثانی منطقی آن دسته از محمول‌هایی هستند که عروض و اتصاف آنها به موضوع ذهنی است؛ مانند کلیت و جزئیت. بر خلاف معقولات ثانی فلسفی که عروض آنها بر موضوع (مقام مفهوم) ذهنی، ولی اتصاف آنها به موضوع (مقام مصداق) خارجی است؛ مانند علیت و وحدت. البته این تعریف‌ها با مناقشه‌هایی نیز روبه‌رو بوده است (نک: مصباح یزدی، ۱۳۸۶، ج ۱، صص ۱۹۸-۲۰۱).

نفس حاضرند. در واقع معقولات ثانی منطقی مربوط به چیزی هستند که نزد نفس حضور دارد و از این رو جزو معلومات حضوری آن هستند؛ برای نمونه مفهوم انسان به همراه ویژگی قابلیت صدق بر مصادیق کثیر، یعنی با وصف کلی بودن، یکجا برای نفس حاضر است؛ اما به گفته علامه طباطبائی معقولات ثانی فلسفی، مفاهیمی مقایسه‌ای هستند؛ به این معنا که محصول مقایسه‌ای هستند که نفس میان مفاهیم، حالات و شئون موجود در خود انجام می‌دهد (نک: طباطبائی، ۱۳۷۲، صص ۹۵-۹۹). حضوری بودن حالات و شئون نفس برای خود نفس نیز روشن است؛ لذا چگونگی بازگشت معقولات ثانی فلسفی به معلومات حضوری نیز آشکار می‌شود؛ برای نمونه نفس خودش، اراده‌اش و نسبت میان این دو را به نحو وجودی و حضوری می‌یابد و از همین جا مفاهیم علت، معلول و علیت را ایجاد می‌کند.

ب) بازگشت تصدیقات بدیهی به معلومات حضوری

ملاصدرا تصدیقات بدیهی را بر شش قسم می‌داند: اولیات، مشاهدات، مجربات، حدسیات، متواترات و فطریات (ملاصدرا، ۱۳۶۲، ص ۵۸۳). در ادامه تلاش خواهیم کرد هر از این بدیهیات را توضیح داده و چگونگی بازگشت هر کدام به معلومات حضوری را نشان دهیم:

اولیات تصدیقاتی هستند که صرف تصور موضوع و محمول و نسبت میان آنها برای اذعان عقل کافی است؛ مانند گزاره «اجتماع نقیضین محال است». به نظر ملاصدرا، اولیات بدیهیاتی هستند که همان گونه که محتاج حد وسط نیستند، به امر دیگری مانند احساس یا تجربه یا گواهی دیگران یا تواتر یا غیر آن هم نیازی ندارند و تنها تصور دوطرف نسبت کافی است (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۵۱۸).

بنابراین برای تصدیق اولیات صرفاً عقل بسنده است؛ هر چند که برای تصور دو طرف و نسبت میان آنها ممکن است به علم حضوری، حس و یا تعریف نیازمند باشیم و از این رو با در نظر گرفتن بازگشت تصورات به معلومات حضوری می‌توان بازگشت اولیات به معلومات حضوری را نیز نشان داد؛ برای نمونه در مورد گزاره «اجتماع نقیضین





محال است»، ما مفهوم وجود را آن‌چنانکه در مورد مفاهیم بدیهی از نوع معقولات ثانی فلسفی گذشت، از معلومات حضوری خود انتزاع می‌کنیم؛ برای مثال هنگامی که حالتی همچون درد بر ایمان پدید می‌آید، وجود درد را به علم حضوری می‌یابیم و می‌توانیم نخست مفهوم «وجود درد» و سپس خود مفهوم «وجود» را به تنهایی لحاظ کنیم. از سویی هنگامی که به مفهوم وجود توجه کنیم، خواهیم یافت که حقیقت وجود در ذات خود، طارد عدم است. اکنون با تکیه بر شهود درونی خود می‌توانیم گزاره‌ای بسازیم و از این طرد ذاتی خبر دهیم؛ به این ترتیب گزاره «اجتماع نقیضین محال است» شکل می‌گیرد. دیگر بدیهیات اولی نیز با همین شیوه به معلومات حضوری بازگشت می‌یابند.

مشاهدات، گزاره‌هایی هستند که عقل برای اذعان و تصدیق آنها افزون بر تصور دوطرف نسبت، به حس (باطنی یا ظاهری) هم نیازمند است. آن دسته از مشاهداتی که عقل برای اذعان به آنها نیازمند به حس باطنی است؛ مانند حکم به خوشحال بودن خود، به وجدانیات معروف هستند و دسته دیگر که عقل برای اذعان به آنها نیازمند به حس ظاهری است؛ مانند حکم به تابناکی خورشید، به محسوسات معروف هستند (ملاصدرا، ۱۳۶۲، ص ۱۲۲). در هر حال از آنجا که هم وجدانیات و هم محسوسات قابل ارجاع به معلومات حضوری هستند، می‌توان گفت که مشاهدات به کلی در معلوم حضوری ریشه دارند.

در گزاره‌های وجدانی که از معلومات حضوری ما حکایت می‌کنند، دوطرف گزاره، یعنی «مطابق» و «مطابق»، برای ما حضور دارند؛ پس می‌توانیم مطابقت و صدق آنها را نیز به وجدان احراز کنیم؛ برای نمونه کسی که گزاره «من درد دارم» را به کار می‌برد، تردیدی در صدق آن ندارد؛ زیرا گزاره همان چیزی را می‌گوید که او حقیقت آن را بی‌واسطه و با علم حضوری در خویش می‌یابد؛ به این ترتیب روشن می‌شود که چگونه در گزاره‌های وجدانی، از مفاهیم تصویری، تصدیقی شکل می‌گیرد و این گزاره‌ها هم‌زمان به علم حضوری ارجاع می‌یابند.

محسوسات نیز به علم حضوری باز می‌گردند و از یافته‌های حضوری خبر می‌دهند و از این رو اذعان به صدق آنها بدون هیچ تلاش فکری و به طور یقینی صورت می‌گیرد و

خطایی هم که در برخی از آنها دیده می‌شود، مربوط به تفسیری است که انسان در پی آن از یافته حضوری خود شکل داده است و از این رو محسوسات کاذب، گزاره‌هایی تفسیری هستند؛ نه گزاره‌هایی که بی‌واسطه از علم حضوری حکایت می‌کنند. ملاصدرا در این باره معتقد است که ایراد خطا در محسوسات، به گذر از احساس به امر عینی و انتقال از ذهن به عین مربوط می‌شود و چنین گذاری از حوزه توانایی حس فراتر است. در واقع حس ظاهری نمی‌تواند به کنه امور پی برد و حقایق اشیا را درک کند؛ بلکه تنها با ظواهر و قالب‌های اشیا و به تعبیری با اعراض آنها سروکار دارد: «إن الحس لا ینال إلا ظواهر الأشياء وقوالب الماهیات دون حقایقها وبواطنها» (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۳۶۷) و علم به این قالب‌ها (ماهیت و حدود شیء محسوس) بدیهی و به دور از خطاست و از این رو خطا تنها به گذر از ذهن به عین و تفسیر حقایق یافته‌های ذهنی مربوط است.

اما چهار قسم بعدی بدیهیات، یعنی مجربات، حدسیات، متواترات و فطریات، همگی برای مورد تصدیق و اذعان عقل واقع شدن، دارای قیاس پنهان (خفی) هستند؛ ولی از آنجا که قیاس پنهان همواره همراه با آنها حضور دارد، آنها را جزو بدیهیات به شمار آورده‌اند؛ در صورتی که به دلیل نیازمندی آنها به استدلال باید جزو تصدیقات نظری لحاظ می‌شدند؛ برای مثال مجربات گزاره‌هایی هستند که عقل برای اذعان به آنها افزون بر تصور دوطرف گزاره و نسبت میان آنها، نیازمند مشاهده و تکرار آن و تشکیل قیاس پنهان می‌باشد؛ مانند گزاره «آب در صد درجه به جوش می‌آید». بداهت مجربات همواره در میان اندیشمندان مسلمان محل اختلاف بوده است؛ زیرا تجربیات بر خلاف استقرا، به وسیله قیاس پنهان «الإتفاقی لایکون دائماً ولایکون اکثریاً» و «حکم الأمثال فی ما یجوز وفی ما لا یجوز، واحد» به دست می‌آیند (ملاصدرا، ۱۳۶۲، ص ۱۲۲)؛ به این ترتیب در مجربات، عقل برای حکم کردن نیازمند حد وسطی است که علت ثبوت محمول برای موضوع است. در هر حال مجربات به دلیل اینکه تصورات و مشاهدات به معلومات حضوری باز می‌گردند و خود قیاس پنهان به لحاظ صوری یا از اولیات است و یا به اولیات بازگشت دارد، در نهایت به معلومات حضوری باز می‌گردند.



۳-۳. فرایند توجیه تصدیقات

در میان تصورات، تصویری وجود دارد که دارای اجزای موضوع، محمول و نسبت میان آنهاست و مانند همه تصورات از ماورای خود حکایت می‌کند. همراهی حکم و اذعان فاعل شناسا بر صادق و واقع‌نمابودن آن، باعث می‌شود تا این تصور را تصویری از نوع خاص، یعنی تصدیق بنامیم. نفس در تصدیقات خود ادعای توصیف امور واقع را دارد؛ بر خلاف تصورات که در آنها با وجود اینکه حکایتگری دارد، ادعایی مبنی بر چگونگی وضع واقعی امور ندارد. حال انتظار این است که نفس بتواند از حکم و ادعای خود دفاع کند و اثبات کند که حکمش صادق است. هر پاسخی که نفس برای دفاع از ادعای خود ارائه دهد، توجیهی است که به توجیه معرفتی معروف است.

رویکرد برگزیده ملاصدرا در دفاع از ادعاهای معرفتی و لذا داشتن توجیه معرفتی در تصدیقات، مبنای مبنای است؛ البته همان طور که گذشت، مبنای دو کارکرد متفاوت دارد که نباید با هم خلط شوند: کارکرد ثبوتی و کارکرد اثباتی. آنچه در توجیه معرفتی مورد بحث است، کارکرد اثباتی مبنای است؛ اما از آنجا که تبیین دقیق کارکرد اثباتی مبنای، وابسته به تبیینی است که از کارکرد ثبوتی آن ارائه می‌شود، از این رو به کارکرد ثبوتی نیز باید توجه شود. مبنای در کارکرد ثبوتی، تلاشی است برای توصیف چگونگی وجود یافتن معلومات با توجه به توالی علی- معلولی میان معلومات؛ اما در کارکرد اثباتی آن، تلاشی است برای نشان دادن چگونگی مدلل شدن معلومات با توجه به توالی دلیل- نتیجه میان معلومات.

مبنای به لحاظ کارکرد ثبوتی، هم در تصورات می‌تواند مورد استفاده باشد و هم در تصدیقات؛ اما به لحاظ کارکرد اثباتی‌اش، تنها در مورد تصدیقات می‌تواند اعمال شود؛ زیرا اساساً بحث از صدق و کذب تنها در حوزه تصدیقات می‌تواند ممکن باشد که همراه با حکم و ادعای صادق، یعنی مطابق بودن با واقع هستند.

بر اساس نکات فوق، توجیه معرفتی در فلسفه اسلامی، اولاً به معنای ارائه دلایلی است که از صادق بودن فاعل شناسا در حکم و اذعان خود به صدق آن حمایت می‌کند؛ ثانیاً مربوط به تصدیقات است و حوزه تصورات را دربر نمی‌گیرد؛ زیرا اساساً حوزه



تصورات به دلیل خالی بودن از حکم، محمل صدق و کذب نیست.

باید توجه داشت که مبنای گرای مورد نظر ملاصدرا از نوع حداکثری است. در مبنای گرای حداکثری از يك سو تنها بدیهیاتِ خطاناپذیر می‌توانند به عنوان مبانی توجیهی پذیرفته شوند و از سوی دیگر تنها راه مورد اعتماد در بازگشت نظریات به بدیهیات، برهان است (ملاصدرا، ۱۳۶۲، ص ۳۳)؛ به این ترتیب روشن می‌شود که تصدیقات نظری توجیه خود را به وسیله برهان (که به نظر ملاصدرا تنها راه انتقال معتبر توجیه است) از تصدیقات بدیهی دریافت می‌کنند؛ اما خود تصدیقات بدیهی باید موجه باشند تا بتوانند منبع توجیه دیگر تصدیقات باشند. از طرفی به طور قطع تصدیقات بدیهی نمی‌توانند به وسیله تصدیقی دیگر موجه باشند؛ زیرا اگر این گونه باشد، با مشکل تسلسل یا دور مواجه خواهیم شد که هر دو در نهایت به فقدان توجیه می‌انجامند و از این رو در فرایند توجیه معرفی باید به تصدیق نهایی‌ای برسیم که وجوب نفسی دارد و فی‌نفسه نزد عقل اولی و بدیهی است؛ مانند «هر چیزی خودش است» و «هیچ چیزی نقیض خودش نیست» (اصل هوهویه یا این‌همانی) (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۱، صص ۲۶-۲۷) و در اینجا است که پای تصورات به میان می‌آید. در واقع تنها چیزی که برای ما باقی مانده، اجزای تصویری این تصدیق است و به نظر ملاصدرا چنان‌که پیش‌تر اشاره شد، همین اجزا هستند که با بازگشت به علم حضوری، این امکان را فراهم می‌آورند که نفس با ملاحظه حضوریِ دوطرف گزاره و نسبت موجود میان آنها، با قطعیت در خصوص نسبتی که به طور حضوری ملاحظه کرده است، حکم صادر کند.

اما از آنجا که متعلق حکم، هم می‌تواند معلومات حضوری ما باشد، از آن حیث که عین خارجیت هستند؛ هم امور مادی‌ای که مستقل از معلومات حضوری ما هستند و هم دیگر معلومات حصولی ما، ملاصدرا چگونه می‌تواند تنها با تکیه بر معلومات حضوری، از حکم نفس در مورد همه معلومات از جمله معلومات غیر حضوری، مانند علم به امور مادی و محسوس دفاع کند؟ پاسخ ملاصدرا با توجه به مبحث وجود ذهنی، وحدت ماهوی ذهن و عین است؛ وحدتی که در نهایت باید حاصل این باشد که متعلقات علم حضوری، در مرتبه علت وجودات مادی خارجی هستند.

توضیح اینکه متعلقات صورت‌ها و فعلیت‌هایی که نفس در قوس صعود از ناحیه



نظر
صدر



عقل فعال دریافت می‌کند، در مرتبه علت صورت‌ها و فعلیت‌های مادی خارجی است؛ هرچند که نفس به دلیل آلوده‌بودن به ماده و عوارض آن، امکان فاعلیت نسبت به صورت‌های مادی خارجی را ندارد؛ بنابراین وجود مادی خارجی و وجود مثالی و مجرد حاضر نزد نفس، در واقع مراتب مختلف یک وجود هستند؛ برای نمونه درخت خارجی، درخت مثالی و درخت مجرد، هر سه مراتب مختلف وجود یک درخت هستند و از این رو تصویری هم که نفس در قوس نزولی و در هر مرتبه از مراتب معلوم حضوری خود صادر می‌کند، اتحاد نوعی با هم و با موجود خارج مادی دارند؛ به این معنا که ماهیت واحدی است که در خارج به وجود خارجی موجود است و در ذهن به وجود ذهنی؛ بنابراین ملاحظه می‌شود که چگونه در فلسفه ملاصدرا ذهن و خارج اتحاد ماهوی دارند؛ اتحادی که در اصل می‌توان گفت به وحدت تشکیکی وجود باز می‌گردد و همین اتحاد است که حکم معلومات حضوری انسان را به معلومات غیرحضوری او، مانند علم به امور مادی و محسوس تعمیم می‌دهد.

در نهایت به‌اختصار می‌توان گفت که به نظر ملاصدرا تصدیقات بدیهی، توجیه‌کننده تصدیقات نظری هستند و خود تصدیقات بدیهی، به واسطه تصوراتی که سازنده اجزای این تصدیقات (از آن حیث که تصدیق، نوعی تصور است) هستند و در نهایت به علم حضوری باز می‌گردند و از طریق معلومات حضوری توجیه می‌شوند؛ بنابراین در نظام معرفت‌شناسی صدرایی، معلومات حضوری، هم منشأ وجود همه معلومات حصولی هستند و هم منبع توجیه و اعتبار همه تصدیقات حصولی به شمار می‌روند.

نتیجه‌گیری

معرفت‌شناسی در نظام فکری ملاصدرا مستقل از وجودشناسی نیست. به بیان وی نفس در قوس صعود، به تدریج وجودی کامل می‌شود و در قوس نزول به واسطه افعالش (که هم در قالب افعال عملی است و هم در قالب افعال نظری به صورت وجود ذهنی) متجلی می‌گردد. تجلی وجود مجرد نفس در قالب وجود ذهنی، مهم‌ترین محور تبیینی نظام معرفتی ملاصدراست که به میناگرایی معروف است. میناگرایی دو کارکرد متفاوت

دارد که نباید با هم خلط شوند: کارکرد ثبوتی و کارکرد اثباتی. میناگرایی در کارکرد ثبوتی، تلاشی است برای نشان دادن چگونگی وجودیافتن معلومات با توجه به توالی علی- معلولی میان معلومات؛ اما در کارکرد اثباتی آن، تلاشی است برای نشان دادن چگونگی مدلل شدن معلومات با توجه به توالی دلیل- نتیجه میان معلومات.

ملاصدرا نخست علم را بر اساس اینکه معلوم بی واسطه نزد عالم حاضر است یا به واسطه صورت‌های علمی، به علم حضوری و حصولی تقسیم کرد و سپس خود معلومات حصولی را ابتدا به تصویری و تصدیقی (تصور همراه حکم و اذعان) و سپس هر کدام را به بدیهی و نظری دسته‌بندی کرد.

میناگرایی به لحاظ کارکرد اثباتی تنها در خصوص تصدیقات می‌تواند اعمال شود؛ زیرا اساساً بحث از صدق و کذب تنها در حوزه تصدیقات ممکن است که همراه حکم و اذعان به صدق آن، یعنی مطابقت آن با واقع هستند. ملاصدرا در زمینه کارکرد اثباتی میناگرایی، رویکردی حداکثری به میناگرایی دارد. در میناگرایی حداکثری تنها بدیهیاتِ خطاناپذیر می‌توانند به عنوان مبانی توجیهی پذیرفته شوند و از سویی تنها راه قابل اعتماد در بازگشت نظریات به آنها، برهان است. به نظر وی تصدیقات نظری توجیه خود را به وسیله برهان (که به نظر ملاصدرا تنها راه انتقال معتبر توجیه است) از تصدیقات بدیهی دریافت می‌کنند و موجه بودن تصدیقات بدیهی در گرو بازگشت اجزای تصویری آنها به معلومات حضوری است.

اما نکته مهم این است که متعلق حکم، هم می‌تواند معلومات حضوری ما باشد از آن حیث که عین خارجیت هستند و هم دیگر معلومات حصولی ما و نیز علم به امور مادی‌ای که مستقل از معلومات حضوری ما هستند. در مورد معلومات حضوری و دیگر معلومات حصولی، بازگشت اجزای تصویری تصدیق به معلومات حضوری روشن است؛ اما در مورد حکم مربوط به امور مادی خارجی، ملاصدرا با توجه به نظریه وحدت ماهوی ذهن و عین که نتیجه بودن متعلقات معلومات حضوری در مرتبه علت معلومات مادی خارجی است، چگونگی بازگشت اجزای تصویری تصدیق به معلومات حضوری را نشان می‌دهد و تنها با تکیه بر معلومات حضوری، حکم نفس در مورد همه معلومات انسان را توجیه می‌کند.



فهرست منابع

۱. عبودیت، عبدالرسول. (۱۳۸۵). درآمدی به نظام حکمت صدرایی (ج ۲، چاپ اول). تهران: سمت و قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۲. طباطبائی، سیدمحمدحسین. (۱۳۷۲). اصول فلسفه و روش رئالیسم (چاپ سوم). قم: صدرا.
۳. مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۸۶). آموزش فلسفه (ج ۱، چاپ هفتم). تهران: شرکت چاپ و نشر بین الملل.
۴. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. (۱۳۷۱). التصور و التصدیق (چاپ پنجم). قم: انتشارات بیدار.
۵. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. (بی تا). الحاشیة علی الإلهیات شفاء. قم: انتشارات بیدار.
۶. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. (۱۹۸۱م). الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة (ج ۱ و ۳ و ۴ و ۵ و ۶ و ۸ و ۹، چاپ سوم). بیروت: دار احیاء التراث.
۷. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۰). الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة (تصحیح و تعلیق: سیدجلال الدین آشتیانی، ج ۳ و ۵، چاپ دوم). مشهد: مرکز الجامعی للنشر.
۸. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. (۱۳۵۴). المبدأ والمعاد (چاپ اول). تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۹. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۳ «الف»). شرح رسالة المشاعر (مترجم: بدیع الملک میرزا عمادالدوله و ترجمه و مقدمه و تعلیقات فرانسوی هنری کربن، چاپ دوم). تهران: کتابخانه طهوری.
۱۰. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۳ «ب»). مفاتیح الغیب (مقدمه و تصحیح: محمد خواجهوی، چاپ اول). تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۱. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۲). منطق نوین (مترجم: عبدالمحسن مشکوه الدینی). تهران: آگاه.



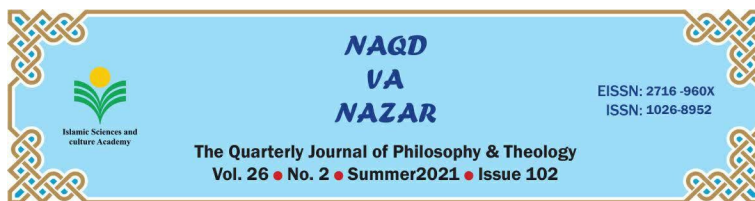
نظر
صدر

References

1. Mesbah Yazdi, M. T. (1386 AP). *Teaching Philosophy* (7th ed., Vol. 1). Tehran: International Publishing Company. [In Persian]
2. Mulla Sadra. (1354 AP). *al-Mabda' wa'l-ma'ad*. Tehran: Iranian Wisdom and Philosophy Association. [In Arabic]
3. Mulla Sadra. (1360 AP). *al-Shawahid al-rububiyyah* (S. J. Ashtiyani, Ed., 2nd ed., Vols. 3, 5). Mashhad: Public Center for Publishing. [In Arabic]
4. Mulla Sadra. (1362 AP). *Modern logic* (A. M. Mushkooh al-Dini, Trans.). Tehran: Agah. [In Arabic]
5. Mulla Sadra. (1363 a AP). *al-Masha'ir* (B. M. Emad al-Dawlah, Trans., 2nd ed.). Tehran: Tahouri. [In Persian]
6. Mulla Sadra. (1363 b AP). *Mafatih al-Ghayb* (M. Khajavi, Ed.). Tehran: Institute of Cultural Studies and Research. [In Arabic]
7. Mulla Sadra. (1371 AP). *al-Tasawwur wa'l-tasdiq* (5th ed.). Qom: Bidar.
8. Mulla Sadra. (1981 AP). *The transcendent wisdom in the four intellectual journeys* (3rd ed., Vols. 1, 3, 4, 5, 6, 8, 9). Beirut: Dar al-Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic]
9. Mulla Sadra. (n.d.). *Sharh-i Shafa*. Qom: Bidar. [In Arabic]
10. 'Oboudiat, A. R. (1385 AP). *An Introduction to the Philosophy System of Sadra* (Vol. 2). Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute. [In Persian]
11. Tabatabaei, S. M. H. (1372 AP). *Principles of Philosophy and Method of Realism* (3rd ed.). Qom: Sadra. [In Persian]



نظر
صدر



Consideration and Critique of Horwich's Solution for the Liar Paradox in terms of the Minimalist Theory of Truth

Hooman Mohammad Ghorbanian¹

Received: 07/02/2021

Accepted: 07/03/2021

Abstract

The liar paradox involves a self-referring sentence which claims its own falsity. A host of solutions have been offered for the paradox, some of which take the dismissal of the natural language and deployment of formal languages as the fundamental solution, while others try to solve the paradox in terms of natural languages. The problem of this paper is why Paul Horwich's solution for the paradox in terms of the minimalist theory of truth-which falls in the second category of solutions-is flawed. Drawing on the descriptive-analytic method, this research aims to show the inadequacy of Horwich's claim that it is possible to explain all uses of the concept of truth by making recourse to our intrinsic and linguistic tendency to endorse all instances of equivalence schema. His solution to the liar paradox is to dismiss the instances of equivalence schema related to self-referring sentences. I conclude that this answer not only fails to be a proper answer to the paradox, but also amounts to a flaw in the explanation provided by the minimalist theory of the concept of truth.

Keywords

Liar paradox, self-referring sentence, minimalist theory of truth, equivalence schema.

1. Assistant professor, Department of Philosophy, University of Isfahan, Isfahan, Iran.

h.ghorbanian@ltr.ui.ac.ir

* Mohammad Ghorbanian, H. (2021). Consideration and Critique of Horwich's Solution for the Liar Paradox in terms of the Minimalist Theory of Truth. *Jornal of Naqd va Nazar (Philosophy and Theology)*, 26(102), pp. 33-61. Doi: 10.22081/jpt.2021.60125.1818



بررسی و نقد راه‌حل هورویچ برای پارادوکس دروغگو مطابق نظریه حدافلی صدق

هومن محمدقربانیان^۱

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۱/۱۹ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۱۲/۱۷

چکیده

پارادوکس دروغگو شامل جمله خودارجاعی است که مدعی کذب خودش است. برای این پارادوکس راه‌حل‌های متعددی ارائه شده که بخشی از آنها، کنار گذاشتن زبان طبیعی و استفاده از زبان‌های صوری و مصنوعی را راه‌حل اساسی می‌دانند؛ اما شماری از راه‌حل‌ها نیز می‌کوشند این پارادوکس را در زبان‌های طبیعی رفع کنند. مسئله مقاله این است که چرا راه‌حل پل هورویچ به این پارادوکس طبق نظریه حدافلی صدق که در دسته دوم راه‌حل‌ها قرار می‌گیرد ناقص است. هدف این پژوهش که به روش توصیفی - تحلیلی انجام گرفته این است که نشان دهیم ادعای هورویچ مبنی بر امکان توضیح همه کاربردهای مفهوم صدق با توسل به تمایل ذاتی و زبانی ما به قبول همه نمونه‌های صورت هم‌ارزی کافی نیست. پیشنهاد هورویچ برای حل پارادوکس دروغگو، کنار گذاشتن نمونه‌های صورت هم‌ارزی مربوط به جمله‌های خودارجاع است. نتیجه اینکه این پاسخ نه تنها نمی‌تواند پاسخ مناسبی برای این پارادوکس باشد، بلکه پذیرفتن این راه‌حل به معنای ناقص بودن تبیین و توضیحی است که نظریه حدافلی درباره مفهوم صدق ارائه می‌دهد.

کلیدواژه‌ها

پارادوکس دروغگو، جمله خودارجاع، نظریه حدافلی صدق، صورت هم‌ارزی.

۱. استادیار گروه فلسفه دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران.

* محمدقربانیان، هومن. (۱۴۰۰). بررسی و نقد راه‌حل هورویچ برای پارادوکس دروغگو طبق نظریه حدافلی صدق.

Doi: 10.22081/jpt.2021.60125.1818

فصلنامه علمی - پژوهشی نقد و نظر، ۲۶(۱۰۲)، صص ۳۳-۶۱.



نقد و نظر

پارادوکس دروغگو^۱ مدت‌های مدیدی است که شاید از سده چهارم پیش از میلاد، ذهن فیلسوفان را به خود مشغول کرده است. از نظر تاریخی، زنون الثائی از نخستین فیلسوفانی است که همواره نامش با پارادوکس همراه بوده و مثال‌های زیادی از زبان او نقل شده است. اما ابداع پارادوکس دروغگو، باید به منطق‌دانان مگاری-رواقی نسبت داده شود. البته صورت معمایبی که در گذشته از آن به نام پارادوکس دروغگو نام می‌بردند، در طول تاریخ دگرگونی‌های زیادی کرده است؛ ولی معروف‌ترین شکل آن در تاریخ پارادوکس «مرد دروغگو» است که می‌گوید: «من دروغگو هستم». یا پارادوکس «مرد کرتی» (Pleitz, 2018, p. 27) که بدین صورت بیان می‌شود: مردی از اهالی کرت گفته بود «همه کرتی‌ها همیشه دروغ می‌گویند».^۲

پارادوکس دروغگو در میان منطق‌دانان مسلمان نیز شناخته شده بوده و با نام «شبهه جذر اصم» به آن بسیار پرداخته شده است؛ برای مثال کاتبی قزوینی از منطق‌دانان سده هفتم، تقریری دوجمله‌ای از این پارادوکس ارائه داده بود؛ بدین صورت که: «سخنی که هم‌اکنون خواهم گفت صادق است» و «سخنی که هم‌اکنون گفتم کاذب است».^۳ در ریاضیات اعدادی مانند عدد ۲ را که جذر آنها نامشخص یا از میان اعداد اصم باشد، اعدادی دارای جذر اصم می‌نامند و به نظر می‌رسد منطق‌دانان مسلمان از جمله تفتازانی این شبهه و



1. liar paradox

۲. این پارادوکس به نام پارادوکس «ایمنیدس»، یکی از اهالی کرت Cretan از جزایر یونان باستان نیز مشهور است. آقای دکتر حجی، در ترجمه کتاب فلسفه منطق، به قلم سوزان هاک، توضیح زیر را افزوده‌اند:
اگر فرض کنیم ایمنیدس دروغ بگوید، یعنی جمله «تمام کرتی‌ها دروغگو هستند» کاذب باشد، در این صورت متناقض جمله فوق - که موجه کلیه است - یک جمله جزئی می‌شود؛ یعنی «بعضی کرتی‌ها دروغگو نیستند». حال نمی‌توان دقیقاً نتیجه گرفت که شخص ایمنیدس از جمله همان بعضی، کرتی‌هایی است که دروغگو نیستند؛ بنابراین ایمنیدس نسبت به پارادوکس دروغگو کمتر پارادوکسیکال است؛ زیرا سازگاران می‌توان فرض کرد که کاذب است؛ هرچند صادق نیست (سوزان هاک، ۱۳۸۲/۱۹۴۵، ص ۲۰۴).

۳. برای مطالعه بیشتر در این زمینه، نک: رضا رسولی شریانی؛ تبیین پارادوکس دروغگو در آراء منطق‌دانان مسلمان و نقد و ارزیابی آن بر مبنای سمانتیک تارسکی (احد فرامرزاملکی).

پارادوکس را به علت دشواری حل آن «جذر اصم» نامیده‌اند (فتنازانی، ۱۳۷۰، ص ۲۸۷).

۱. صورت‌بندی‌های مشهور از پارادوکس دروغگو

اگرچه صورت‌های فراوانی از این پارادوکس وجود دارد، در روزگار جدید دو صورت زیر شهرت بیشتری دارند:

صورت‌بندی اول: «این جمله کاذب است».

به راحتی دیده می‌شود که جمله فوق به خودش ارجاع می‌دهد و خود را کاذب می‌داند و اگر کذب جمله کاذب را معادل صدق آن بدانیم، تناقضی آشکار نمایان می‌شود.

اما صورت دوم به قرار زیر است:

از میان دو ادعای زیر، هر دو درست به نظر می‌رسند، اگرچه با هم سازگار نیستند:

ادعای اول این است:

$S = S$ = جمله‌ای به نام S وجود دارد که درباره خود می‌گوید که کاذب است.

این عبارت را می‌توان به گونه‌های مختلف باز گفت؛ مثلاً:

- هر کسی می‌تواند بگوید که آنچه می‌گوید کاذب است.

- گزاره‌ای وجود دارد که آنچه می‌گوید کذب خود است.

- جمله‌ای وجود دارد که گزاره خاصی را در متنی خاص بیان می‌کند و آن گزاره

خبر از کذب جمله می‌دهد.

چنین جمله‌هایی به نظر دارای ارزش صدق یا کذب هستند و در نگاه اول نمی‌توان

آنها را بدون ارزش صدق یا کذب (یا در منطق سه‌ارزشی دارای ارزش I) دانست. حتی

آنانی که این جمله‌ها را بی‌معنا^۱ می‌دانند، آنها را درک می‌کنند و می‌فهمند و سپس

ادعای بی‌معنابودن آنها را می‌کنند.

1. nonsense



نظر
صدر



ادعای دوم این است:

T: هر جمله‌ای صادق است، اگر و تنها اگر، محتوای آن از امور واقع^۱ باشد (مثلاً اگر مدافع نظریهٔ مطابقت صدق باشیم؛ یعنی جمله مورد نظر مطابق با واقعیت است).

این صورت را می‌توان به شکل زیر نیز نشان داد:

"P" صادق است، اگر و تنها اگر، P^۲

می‌توان S و T را به گونه‌ای مثال زد که با هم هماهنگ و از یک سنخ باشند؛ مثلاً S: آنچه این جمله می‌گوید کاذب است.

T: جمله S صادق است، اما آنچه می‌گوید از امور واقع باشد.

حال می‌توان ناسازگاری S و T را به صورت زیر نشان داد:

فرض کنیم S جمله‌ای باشد که به خود ارجاع می‌دهد و می‌گوید کاذب است. S یا صادق است یا صادق نیست، اما S نمی‌تواند صادق باشد؛ زیرا S می‌گوید که صادق نیست و اگر صادق بود، آن‌گاه بنا به T نمی‌تواند صادق باشد؛ زیرا T می‌گوید زمانی S صادق است که آنچه می‌گوید از امور واقع باشد. اما آنچه S می‌گوید این است که S صادق نیست؛ بنابراین از امور واقع هم نیست و از همین رو هم‌ارزی و دوشرطی T برقرار نخواهد بود و T کاذب خواهد بود.

اما اگر S صادق نباشد و خود نیز بگوید که صادق نیست، پس بنا بر T هم‌ارزی برقرار خواهد بود و S باید صادق محسوب شود^۴ (Cargile, 2009, p. 226).

افزون بر روایت‌هایی که برخی از آنها بیان شد، مناسب است صورت‌بندی

1. facts

۲. این جمله، جنبه خاصی از مفهوم صدق را در نظر دارد که در نظریهٔ مطابقت صدق تبیین می‌شود.

۳. اما کوتاه‌نویسی برای «اگر و تنها اگر» است.

۴. بنا به آرای جیمز کارگایل، اگر جمله S افزون بر آنکه دربارهٔ خود چیزی می‌گوید، امور دیگری را نیز مطرح کند، آن‌گاه تنها گفتن اینکه آنچه مضمون و محتوای S است، نادرستی آن است، برای نشان دادن آنچه می‌گوید کافی نیست و این شاید راه فراری برای این پارادوکس باشد.

تارسکی (Tarski, 1933, p. 158) را نیز به دلیل اهمیت آن ذکر کنیم:

اگر حرف C را برای نامیدن عبارت «این جمله که به صورت ایرانیک نوشته شده است» به کار بگیریم، آن گاه پارادوکس را می توان به شکل زیر بیان کرد:

C صادق نیست (به صورت ایرانیک)

روشن است که

$C = \text{«C صادق نیست»}$

«C صادق نیست» صادق است اما C صادق نیست.

با استفاده از قوانین منطق کلاسیک، می توان از سطرهای (۱) و (۲)، تناقض زیر را

بیرون کشید:

C صادق است اما C صادق نیست.^۱

اما علت این پارادوکس چیست؟ به نظر نمی رسد دو مقدمه دارای اشکال باشند؛ زیرا گزاره (۱) گزاره ای است که از قرارداد خودمان نتیجه می شود و گزاره (۲) نیز نمونه ای از قرارداد T^۲ یا صورت هم ارزی^۳ است که همگان در مورد درستی آن هم نظرند:

قرارداد T یا صورت هم ارزی: X صادق است اما P

در جمله فوق، p نشان یک جمله و X نام آن جمله است. در صورت بندی های جدید، از «P» به عنوان نام جمله P استفاده می شود و صورت هم ارزی را بدین شکل نشان می دهند: «P» صادق است اما P.

از طرف دیگر نمی توان به قوانین منطق کلاسیک نیز برای ایجاد این پارادوکس تردید کرد؛ پس به راحتی با معما و پارادوکس سختی روبه رو هستیم.

۱. روشن است که از این جمله دوشروطی می توان «هم C صادق است و هم C صادق نیست» را نتیجه گرفت که نمایش واضح تری از تناقض است.

2. convention T

3. equivalence schema



نظر



۲. رابطه پارادوکس دروغگو و نظریه‌های صدق

بنا بر صورت‌بندی‌هایی که بیان شد می‌توان دو دسته راه‌حل متفاوت برای رفع پارادوکس دروغگو تصور کرد: دسته اول، راه‌حل‌هایی که این منازعه را ناشی از ورود جمله‌های غیردرست ساخت^۱ (جمله‌هایی که مطابق قواعد نحوی ساختار درستی ندارند) به زبان می‌دانند و معتقدند اگر جمله‌ای فرم درستی نداشته باشد، به یقین استفاده از آن مشکلاتی را به همراه می‌آورد و جمله خودارجاع، یعنی جمله‌ای که در درون خود از نام خود استفاده می‌کند، نیز از این دسته جمله‌هاست. دسته دوم نیز راه‌حل‌هایی است که معتقدند ریشه مشکل در تعریف نادرست از محمول «صادق است» و یا مفهوم «صدق» است و با تعریفی درست از مفهوم صدق در زبان، می‌توان از بروز چنین پارادوکس‌هایی جلوگیری کرد؛ برای مثال تارسکی، پیدایش شبهه دروغگو را در نقص داشتن تعریف‌هایی می‌داند که تاکنون از صدق ارائه شده‌اند؛ بدین ترتیب رابطه جدی میان مفهوم صدق و پارادوکس دروغگو وجود دارد؛ به شکلی که تمام نظریه پردازانی که تا به حال به نظریه‌های صدق پرداخته‌اند، به نوعی در مورد پارادوکس دروغگو نیز موضع‌گیری کرده‌اند و راه‌حلی برای رفع آن پیشنهاد داده‌اند.

همچنین برای نشان دادن نقش مفهوم صدق و اهمیت تعریف آن در تحلیل پارادوکس دروغگو، می‌توانیم این پارادوکس را یک‌بار با واژگان «کاذب» و بار دیگر با واژگان «غیرصادق» بیان کنیم. در پارادوکس دروغگوی تقویت‌شده^۲ که مسئله موجود را به شکلی شدیدتر نشان می‌دهد، به جای «این جمله کاذب است» با «این جمله غیرصادق است» مواجه هستیم که طبق نظر فن‌فراسن (VanFraassen, 1968, p. 149) مخصوص فیلسوفانی طراحی شده است که به منطق دوارزشی اعتقاد ندارند. اصل دوارزشی^۳ می‌گوید که هر جمله‌ای یا صادق است یا کاذب؛ بدین ترتیب در مورد هر

۱. جمله‌های درست‌ساخت در منطق به «well-formed formula» مشهور هستند.

2. strengthened liar paradox

3. the principle of bivalence

جمله‌ای با یک قضیه منفصله حقیقه روبه‌رو هستیم: هر جمله یا صادق است یا کاذب (به صورت حقیقه)؛ بدین ترتیب اگر جمله‌ای صادق نباشد، کاذب خواهد بود و اگر کاذب نباشد، صادق خواهد بود. اما اگر منطق مورد قبول، مثلاً سه‌ارزشی باشد، آن‌گاه با سه ارزش صدق، i (ارزش بین صدق و کذب) و کذب روبه‌رو هستیم؛ بدین ترتیب اگر جمله‌ای صادق نباشد، یا i خواهد بود یا کاذب. اگر فیلسوفی اصل دوازده‌گانه را نپذیرد، آن‌گاه قسمت دوم استدلال مبنی بر نبود هماهنگی و سازگاری میان S و T ، که در چند بخش قبل آمد، زیر سؤال می‌رود و ناسازگاری در اینجا چندان آشکار نیست؛ زیرا جمله S که در مورد خود می‌گوید که کاذب است، یا صادق است یا صادق نیست. اگر S صادق باشد، یعنی طبق T از امور واقع است، درحالی‌که آنچه خودش می‌گوید کذب خودش و مطابقت‌نداشتن با امور واقع است. اما اگر S صادق نباشد، طبق منطق سه‌ارزشی یا کاذب است یا ارزش i دارد. اگر کاذب باشد، طبق T محتوای آن از امور واقع نیست و اگر از امور واقع نباشد یا i است یا کاذب. اگر در همین جا فرض کنیم که i باشد، آن‌گاه با T ناسازگاری ندارد؛ زیرا غیرصادق همان کاذب نیست. البته در منطق دوازده‌گانه غیرصادق همان کاذب است و ناسازگاری مشهود می‌باشد.

۳. نشان دادن ناسازگاری در دروغگوی تقویت‌شده و راه‌حل‌های ممکن برای آن

در قسمت قبل دیده شد اگر منطق دوازده‌گانه مبنای کار نباشد (یعنی افزودن بر ارزش صدق و کذب، ارزش سوم هم داشته باشیم) و جمله S بگوید که غیرصادق است، آن‌گاه ناسازگاری هویدا نیست. اما می‌توان نشان داد که ناسازگاری بین S و T مستقل از اصل منطق دوازده‌گانه می‌باشد و پارادوکس دروغگو قدرتی فراتر از منطق‌های چندارزشی دارد و آنها را نیز تحت شعاع خود قرار می‌دهد؛ بدین منظور ادعای ضعیف‌تر S_0 را در نظر می‌گیریم:

(S_0) جمله‌ای وجود دارد که در مورد خود می‌گوید که کاذب است.

استدلال برای نشان دادن نبود سازگاری به شرح زیر است:

فرض کنیم جمله S_0 جمله‌ای از نوع دروغگوی معمولی باشد (یعنی S_0 می‌گوید که





کاذب است). نخست نشان می‌دهیم که S0 کاذب نیست.
فرض کنیم که S0 کاذب است، خود نیز می‌گوید که کاذب است؛ پس نمی‌تواند
کاذب باشد؛ پس S0 کاذب نیست.

اصلی که در اینجا استفاده شده این است که یک جمله نمی‌تواند هم صادق و هم
کاذب باشد. این اصل معناشناختی از اصل دوارزشی مستقل است؛ زیرا در هر منطقی،
چه دوارزشی و چه چندارزشی، یک جمله نمی‌تواند همزمان دو ارزش داشته باشد.
حال نشان می‌دهیم که S0 کاذب است:

S0 کاذب است؛ زیرا چیزی را می‌گوید که نفی آن صادق است و طبق اصل
منطقی، یک جمله کاذب است، اگر نفی آن صادق باشد.

پس دیده می‌شود که تناقض موجود در پارادوکس دروغگو مستقل از اصل
دوارزشی است. اصل دوارزشی می‌گوید یک جمله یا صادق است و یا کاذب و شق
سومی وجود ندارد؛ اما در استدلال فوق چنین ادعایی وجود ندارد (Martin, 1984, pp. 1-8).
اما از این ناسازگاری چه چیزی نتیجه می‌شود و یا اینکه راه گریز از این ناسازگاری
و ناهماهنگی چیست؟

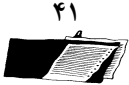
راه‌حل اول

هم S و هم T درست هستند؛ زیرا از مفاهیم معناشناختی و بدیهی، مانند مفهوم
صدق، دلالت و غیره نتیجه می‌شوند. استدلال در مورد ناسازگاری نیز درست است و
نشان می‌دهد که این مفاهیم در کنار هم ناسازگارند؛ پس راه‌حل ما باید شامل بازسازی
عقلانی^۱ و تعریف مجدد این مفاهیم باشد تا از این مفاهیم بازسازی شده، جمله‌های S
و T به شکل جدیدی حاصل شوند که به تناقض نینجامند (Chihara, 1979, p. 603). این
راه‌حل به راه‌حلی که در نظریه حدافلی صدق پیشنهاد می‌شود نزدیک است. این مطلب
را در بخش ششم توضیح خواهیم داد.

1. rational reconstruction

راه حل دوم

راه حل دوم به ابهام در درک مفهوم صدق متوسل می‌شود. به طور کلی اگر واژه صدق میان چند معنا مشترک لفظی باشد، مثلاً معنای آن طبق نظریه مطابقت صدق یا معنای آن طبق نظریه هماهنگی و یا مصادیق آن بسته به متن تغییر کند و در استدلال‌هایی که در آنها واژه صدق وجود دارد مشخص نشود کدام معنا و کدام دامنه مصادیق مورد نظر است، آن‌گاه اعتبار آن استدلال زیر سؤال می‌رود. حال به همین دلیل می‌توان در اعتبار استدلالی که حکم به ناسازگاری میان S و T می‌کند تردید کرد؛ به این ترتیب که ممکن است معنای «صدق» در جمله « S صادق نیست» که از جمله « S » نتیجه شده و معنای صدق در جمله « S صادق است» که از جمله « T » نتیجه شده، متفاوت باشد.



۴۱

نظر
صدر

بررسی و نقد راه حل هورویچ برای پارادوکس دروغگو مطابق نظریه حقایق صدق

حتی می‌توان گفت که محمول صدق، نمایه‌ای^۱ است و معنا و دامنه مصادیق آن در سطوح مختلف تغییر می‌کند؛ مثلاً جمله « S جمله موجهه جزئیه است» و به صورت «جمله‌ای وجود دارد که ...» ($\exists x$) بیان شده و جمله T به صورت جمله موجهه کلیه است و به صورت «هر جمله‌ای که ...» ($\forall x$) بیان شده است و همین تفاوت در سورها، تفاوت در سطح را نیز پدید می‌آورد و چون معنا و مصداق «صدق» بسته به سطح، در دو جمله یکسان نیست، پس نتیجه استدلال، یعنی ناسازگاری میان S و T نیز باطل است.

راه حل سوم

ادعای مطرح شده در T نادرست است؛ زیرا «صادق است» یک محمول جزئی^۲ می‌باشد؛ یعنی حمل «صادق» بر جمله‌هایی که ارزشی ندارند (یا صدق و کذب‌پذیر نیستند) به تولید جمله‌هایی منجر می‌شود که آنها نیز به نوبه خود خالی از ارزش هستند.

1. indexical

2. partial predicate



اگر جمله‌ای مثلاً دارای اسمی باشد که مدلولی نداشته باشد، آن گاه آن جمله صدق و کذب پذیر نیست؛ برای مثال در گذشته گمان می‌کردند گرما سیالی به نام کالریک است که از اجسام گرم به سرد منتقل می‌شود؛ اما اکنون که این نظریه باطل شده است، جمله «کالریک از جسم گرم خارج می‌شود» جمله‌ای دارای نامی است که به چیزی دلالت ندارد. این جمله حاوی یک گزارهٔ توخالی^۱ به شکل «... از جسم گرم خارج می‌شود» است و هیچ صدق و کذبی ندارد. جمله‌های خودارجاع هم که می‌گویند کاذب هستند، به صدق یا کذب دلالت ندارند و نمی‌توان آنها را صادق یا کاذب دانست؛ بدین ترتیب می‌توان فرض کرد جمله T که یک جمله کلیه است، نمونه‌ها یا مصادیقی دارد که تهی از ارزش هستند و یا صدق و کذب پذیر نیستند (مانند جمله‌های دروغگو). نمونه‌هایی که دارای ارزش هستند، «صادق» می‌باشند؛ ولی چون تمام نمونه‌ها، صدق و کذب پذیر نیستند؛ پس خود T نیز در باب ارزش دارای مشکل و یا تهی از ارزش است (Gupta, 2005, p. 140). پاسخی به این راه حل وجود دارد که به پارادوکس پانتک^۲ دروغگو^۲ معروف است؛ یعنی جمله ما به پارادوکس، با ضد جمله او پاسخ داده می‌شود؛ بدین ترتیب که طبق ادعای فوق، S که جملهٔ دروغگوی ماست، خالی از ارزش است و T در مورد آن کارایی ندارد؛ اما

۱. خود S می‌گوید که صادق نیست و یا کاذب است؛ پس چگونه دارای ارزش صدق یا کذب نیست.

۲. این گونه محدود کردن T مخالف شهود است و نمی‌توان گفت آنچه S می‌گوید از امور واقع است؛ اما از اظهار صدق آن طرفه رفت (Field, 2003, p. 157).

راه حل چهارم

راه حل تارسکی که در مقاله‌ای در سال ۱۹۳۳ با عنوان «مفهوم صدق در زبان‌های

1. gappy proposition

2. revenge paradox

صوری» منتشر گردید، به احتمال تأثیرگذارترین و مهم‌ترین پیشرفتی بود که در مطالعات جدید بر روی مفهوم صدق مطرح شد. از نظر تارسکی امکان حضور جمله‌هایی در زبان که دربارهٔ صدق خود صحبت می‌کنند، منشأ به وجود آمدن پارادوکس دروغگوست. او زبان طبیعی را زبانی بسته می‌داند؛ یعنی این زبان الف) عبارت‌هایی برای ارجاع به اشیا دارد؛ ب) اسامی برای ارجاع به عبارت‌های خود دارد؛ ج) دارای الفاظی مانند «صادق» است که به جمله‌های زبان ارجاع دارند؛ د) همه جمله‌هایی که کاربرد لفظ صادق را تعیین می‌کنند (صادق هستند)، در این زبان قابل بیان هستند؛ ه) همه قواعد منطق کلاسیک در این زبان برقرار هستند. این ویژگی‌ها سبب می‌شوند جمله‌های خودارجاع، مانند جمله «این جمله دروغ است»، در زبان ممکن باشند و تا زمانی که این مشکل رفع نشده باشد، بروز پارادوکس‌های معناشناختی در زبان ناگزیر است (Tarski, 1944, p. 348).

البته تمام زبان‌ها از نظر معناشناختی بسته نیستند؛ تارسکی زبان‌هایی را که در مورد نحو خود در همان زبان موضوعی سخن نمی‌گویند و شامل مفاهیمی معناشناختی نیستند، زبان‌های باز می‌نامد؛ مانند بیشتر زبان‌های ریاضی و علمی. به باور او باید انتظار تعریف مفهوم صدق را تنها به زبان‌های باز محدود کنیم؛ زیرا مطمئنیم پارادوکس دروغگو در آنها رخ نمی‌دهد؛ زیرا اساساً دارای محمول صادق یا کاذب نیستند؛ اما می‌توانیم صادق بودن جمله‌های آنها را در زبانی در سطح بالاتر (فرازبان) تعریف کنیم.

پیشنهاد تارسکی برای تعریف صدق و پرهیز از پارادوکس دروغگو در زبان‌های باز، مستلزم آن است که سلسله‌مراتبی را میان زبان‌ها در نظر بگیریم: برای تعریف صدق در یک زبان باز مفروض (L) (زبان هدف، یا در واژگان تارسکی، زبان موضوعی)^۱ لازم است از زبان باز دومی به نام فرازبان (ML) استفاده کنیم که منابع لازم را برای دلالت به تمام جمله‌های موجود در زبان موضوعی L دارد. در واقع فرازبان در سطحی بالاتر از زبان موضوعی قرار دارد و تنها در فرازبان است که می‌توان صدق جمله‌های

1. object language
2. meta language



نظر
صدر



زبان موضوعی را تعریف کرد. صدق در زبان ML نیز در زبان بالاتری (MML)^۱، قابل تعریف است. این راه حل برای پارادوکس دروغگو، راه حل سلسله مراتبی^۲ نامیده می شود؛ برای مثال هنگامی که می گوییم «برف سفید است» در مرتبه اول از زبان، یعنی زبان موضوعی قرار داریم و هنگامی که می گوییم «برف سفید است صادق است» در مرتبه دوم از زبان، یعنی فرازبان قرار داریم. حال در مورد جمله های دروغگو نیز این سطوح مختلف از زبان از بروز پارادوکس جلوگیری می کنند؛ بدین صورت که فرض کنیم جمله دروغگوی ما چنین باشد:

«این سخن من کاذب است»

حال طبق قرارداد T تارسکی یا صورت هم ارزی:

«این سخن من کاذب است» صادق است اتا این سخن من کاذب است.

اما طبق نظر تارسکی، جمله سمت چپ در مرتبه و سطح متفاوتی نسبت به جمله سمت راست است؛ بنابراین نمی توان گفت صدق و کذب بیان شده در آنها ایجاد تناقض می کند. در اینجا یادآوری این نکته مهم لازم است که پیشنهاد تارسکی مربوط به زبان های صوری خاصی است که متناسب با نظر او سازمان داده شده اند (زبان های باز) و خود او نیز معترف است که در مورد زبان طبیعی که زبانی بسته است، ارائه چنان سازمانی ممکن نیست؛ بنابراین بروز پارادوکس در زبان طبیعی چاره ناپذیر است.^۳ در واقع از میان تمام زبان های موجود، تارسکی توجه خود را به خانواده خاصی از زبان های باز، یعنی مجموعه زبان های صوری در چهارچوب منطق ریاضی متمرکز می کند. هر کدام از این زبان ها شامل موارد زیر می شود: (۱) مجموعه ای از ثابت های منطقی در بردارنده ادات با تابع صدق مشخص، سورهای کلی و وجودی و گاهی نیز این همانی؛ (۲) مجموعه نامتناهی از متغیرها؛ (۳) مجموعه ای از ثوابت غیر منطقی: ثوابت فردی،

1. meta meta language

2. hierarchical solution

۳. برای مطالعه بیشتر ر.ک: علی اکبر احمدی؛ تحلیلی بر نظریه صدق تارسکی.

محمول نشانه‌ها (باید یادآور شد که اگر L یک زبان درجه n از نوع مدل تارسکی باشد، آن گاه برای هر L دارای مجموعه‌ای نامتناهی از متغیرهای درجه i می‌باشد و تعداد علایم و فرمول‌های خوش ساخت درجه i نیز محاسبه پذیر هستند). تارسکی چنین زبان‌هایی را «زبان‌های صوری» و یا «زبان‌های صوری علوم قیاسی» می‌نامد و هدف او ارائه روشی جامع است تا بتوان صدق را در تمام زبان‌های فوق تعریف کند (Gómez-Torrente, 2019).

تفاوت نظریه تارسکی با نظریه‌های پیشین را می‌توان به صورت زیر برشمرد: (۱) این نظریه، صوری و به زبان ریاضی (و به تعبیر دیگری شبه-ریاضی) بیان شده بود؛ (۲) تعریفی دقیق و با جزئیات لازم از مفهوم صدق ارائه می‌داد؛ (۳) به طور مستقیم به معضل تمام نظریه‌های صدق، یعنی پارادوکس دروغگو (و دیگر پارادوکس‌های معناشناختی) می‌پرداخت و برای آن راه‌حل ارائه می‌کرد؛ (۴) دیدگاه او دیدگاهی بدیع در منطق جدید و روش‌شناسی علمی بود؛ (۵) از قید بحث‌های فلسفی سنتی رها شده بود؛ (۶) از منطری متفاوت برای مسائل فلسفی راه‌حل ارائه می‌کرد.

درواقع تارسکی با نظریه خود همزمان دو هدف را دنبال می‌کرد: هدف فلسفی و هدف ریاضیاتی. هدف فلسفی نظریه او، ارائه تعریفی از مفهوم صدق بود؛ زیرا این مفهوم به صورت بسیار گسترده در علوم تجربی، ریاضیات و بسیاری از گفتگوهای روزانه استفاده می‌شود. از نظر تارسکی، این مفهوم، همانی بود که با نظریه مطابقت صدق توجیه می‌شود؛ یعنی صدق یک جمله به مطابقت آن با امور واقع وابسته است. اگر بتوان برای صدق معنایی دیگری نیز یافت، این معنا منظور پروژه تارسکی نبود. تارسکی در ابتدای راه، تعریف ارسطو از صدق را پسندید که می‌گوید:

بیان ادعایی در مورد چیزی که فاقد آن ادعاست یا ادعای عدم امری در مورد چیزی که دارای آن ادعاست، کاذب است؛ درحالی‌که ادعای امری در مورد چیزی که دارای آن است و ادعای عدم امری در مورد چیزی که فاقد آن امر است، صادق است. در نتیجه کسی که ادعای امری یا ادعای عدم امری را برای چیزی می‌کند،





صادق بودن یا کاذب بودن آن را مشخص می‌کند (Aristotle, Metaphysics, 1011b).

تارسکی کوشید نظریه خود را چنان گسترش دهد که بتواند در نهایت این نظر ارسطو را به طور دقیق بیان کند.

هدف دوم تارسکی به متدولوژی پژوهش‌هایی با موضوع منطق و ریاضی مربوط بود. ریاضیات مجموعه‌ای دقیق از قواعد است که درباره ویژگی‌های صوری نظریه‌ها تحقیق می‌کند. این نظریه‌ها باید در چهارچوب منطق جدید فرمول‌بندی شده باشند؛ مانند قواعد منطق نمادین. امروزه به مجموعه این پژوهش‌های منطقی، فرامنطق گفته می‌شود. مفهوم صدق نقشی بسیار مهم در قضایای فرامنطق دارد (برای مثال قضیه ناتمامیت گودل را در نظر بگیرید)؛ ولی به‌رغم این نقش اساسی، هنوز برای پارادوکس‌هایی که این مفهوم به وجود می‌آورد فکری نشده بود. هدف دوم تارسکی این بود تا تعریفی از صدق ارائه دهد که بتواند به صورت سازگار و بدون ایجاد تناقض در فرامنطق استفاده شود (Milne, 1999, p. 141).

۴. پل هورویچ و نظریه حداقلی صدق

نظریه حداقلی صدق از زمره نظریه‌های فروکاهشی^۱ شمرده می‌شود و شعار مشترک تمام این نظریه‌های فروکاهشی، صدق این اصل است که نباید صدق یا محمول «... صادق است» را یک صفت یا محمول حقیقی و طبیعی به شمار آورد و نباید پنداشت که این محمول ویژگی خاصی را که در جهان خارج موجود بوده و اکنون در مورد جمله‌ای به وقوع پیوسته نشان می‌دهد یا از وقوع آن خبری می‌دهد؛ همچنین نباید بر خلاف آنچه که در تمام سنت دیرینه فلسفه مرسوم است برای به‌دست آوردن ذات حقیقی آن تلاش کرد و جهت پژوهش‌های فلسفی را به سوی تحقیق درباره ذات و طبیعت آن گرداند. محمول «... صادق است» مانند محمول «... قرمز است» نیست که در پژوهش‌های فلسفی درباره آن ضروری کنیم و مثلاً بگوییم که تحقیق درباره آن در

1. deflationary theories of truth

زمره پژوهش‌های تجربی می‌باشد یا حقیقت ذاتی آن زمانی مشخص و عیان می‌شود که فلان پژوهش ما در مورد بهمان مفهوم به نتیجه برسد. در مقابل، نظریه‌های دیگر صدق مانند نظریه مطابقت، هماهنگی و یا پراگماتیک، هر کدام ویژگی‌های خاصی را به امری که صادق است نسبت می‌دهند و معتقدند که امر صادق باید آن ویژگی‌ها را داشته باشد تا محمول صادق بتواند بر آن حمل شود؛ همچنین این نظریه‌ها مشخص می‌کنند که پژوهش‌ها در کدام زمینه‌ها باید متمرکز شود تا بتوان معین کرد که آیا يك گزاره دارای آن ویژگی‌هاست یا نه؛ برای مثال در نظریه مطابقت آن گونه که مورد نظر طرفداران تجربه‌گرایی است، باید پژوهش‌ها را در موارد تجربی متمرکز کرد تا بتوان آن ویژگی‌ها را یافت یا در مورد طرفداران نظریه پراگماتیک، آن ویژگی‌ها خود را در زمینه محاسبه سود و منفعت نشان می‌دهند. یا اینکه در مورد طرفداران نظریه مطابقت زمانی که رویکرد منطقی و معناشناختی دارند، صدق جمله زمانی محرز می‌شود که نظریه دلالت‌شناسی ما کامل شده باشد و بتواند از پس دلالت‌یابی جمله یادشده برآید (محمدقربان، ۱۳۸۸، ص ۱۷).



نظر
صدر

بررسی و نقد راه حل هورویچ برای پارادوکس دروغگو مطابق نظریه حداقلی صدق

نظریه حداقلی صدق که با نام پل هورویچ، فیلسوف تحلیلی معاصر گره خورده، نظریه‌ای است که دیدگاه فروکاهشی را در حداقل‌ترین شکل ممکن و بدون توسل به هیچ مفهوم دیگری غیر از یک جمله دوشروطی تبیین می‌کند. جامع و کامل بودن نظریه‌های هورویچ چنان به شهرت دیدگاه او انجامیده است که اکنون در بسیاری موارد وقتی در گفتمان فلسفه از دیدگاه فروکاهشی بحث می‌شود، نظریه حداقلی او بهترین نامزد برای نمایندگی این دیدگاه دانسته می‌شود؛ زیرا تمام شرایط و جوانب فلسفی در نظریه او لحاظ شده است. همین نکته کار را برای ارائه یک نظریه کامل فروکاهشی آسان می‌کند و هر جا که ایرادی بر سر راه دیدگاه فروکاهشی بروز می‌کند، می‌توان نظریه‌های او را چونان معیاری مناسب برای پاسخ‌گویی برگزید.

نظریه حداقلی صدق آن گونه که مورد نظر هورویچ است، شامل ادعاهای زیر

می‌شود:

۱. سودمندی و علت استفاده از محمول صادق این است که ما را قادر می‌سازد



فرمول‌بندی روشن و دقیقی از تعمیم^۱ داشته باشیم؛ برای مثال با نظریه حد اقلی می‌توانیم به آسانی نشان دهیم که چرا "P or ~P" به صورت «هر گزاره‌ای در فرم "P or ~P" صادق است» در می‌آید. یا می‌توانیم نشان دهیم چگونه باید جمله «همه حرف‌های علی صادق است» را تحلیل کرد.

۲. معنای این محمول - یا به زبان دیگر، درک ما از واژه «صادق» آن گونه که آن را به کار می‌بریم - در نتیجه تمایل طبیعی ما به قبول نمونه جانشین‌های «صورت هم‌ارزی» حاصل می‌شود. صورت هم‌ارزی به شکل زیر است:

گزاره $\langle P \rangle$ (که با جمله "P" بیان می‌شود) صادق است، اگر و تنها اگر، P.

یا

$\langle P \rangle$ صادق است \leftrightarrow P (حجتی و دیگران، ۱۳۹۳، ص ۳۳).

۳. در تمام مواردی که محمول صدق به کار رفته باشد، می‌توان تنها و تنها با استفاده از نمونه جانشین‌های صورت هم‌ارزی، علت حضور و کاربرد آن را توضیح داد (Horwich, 2001, p. 149).

اصول نظریه حد اقلی (گزاره‌هایی که برای آنها برهانی آورده نمی‌شود، بلکه تمام نظریه و مفهوم صدق بر آنها بنا می‌شود) گزاره‌هایی به شکل زیر هستند: (Horwich, 1998, p. 17).

$\langle \langle \text{برف سپید است} \rangle \text{ صادق است} \rangle$ اتا برف سپید است.^۲

و

$\langle \langle \text{دروغگویی گناه است} \rangle \text{ صادق است} \rangle$ اتا دروغگویی گناه است.^۳

I. generalization

۲. از این پس، از نمادهای $\langle p \rangle$ برای نشان دادن گزاره استفاده می‌کنیم.

۳. این گونه گفتار در زبان فارسی معمول نیست و ما معمولاً جمله‌های فوق را بدین صورت بیان می‌کنیم که:

$\langle \langle \text{برف سپید است} \rangle \text{ صادق است} \rangle$ اتا برف سپید باشد

اما به این ترتیب دوبار به گزاره بودن عبارت فوق اشاره کرده‌ایم: یک‌بار با استفاده از نمادهای $\langle \rangle$ و یک‌بار با به‌کاربردن صورت گزاره‌ای؛ یعنی گفتن «سپیدبودن برف» یا «برف سپید باشد»؛ بدین جهت هم برای جلوگیری از تکرار تأکید بر گزاره بودن عبارت فوق و هم برای حفظ ظاهر و صورت گزاره، از همان شکلی که در متن آمده است استفاده می‌کنیم.

و به طور کلی تمام گزاره‌هایی که ساختار زیر را دارند:

$$(E) \quad \langle p \rangle \text{ صادق است ات } \langle p \rangle$$

بدین ترتیب نظریه‌ای در باب صدق ساخته می‌شود که دارای ویژگی‌های زیر است:
الف) تمام اصول نظریه حداقلی توسط (E) ساخته می‌شوند و هیچ اصل دیگری وجود ندارد که به این مجموعه اضافه شود.

ب) در میان این اصول، هیچ اصلی وجود ندارد که به صورت روشن و صریح (explicit) بیان کند که صدق چیست. هیچ کدام از این اصول به صورت:
به ازای هر x ، x صادق است ات $x \dots$ باشد

یا

$$(x \text{ is true iff } \varphi(x)) (\forall x)$$

نیستند و هیچ اصلی نیز چه به صورت صریح و چه ضمنی بیان نمی‌کند «آن چیزی که باعث می‌شود گزاره‌ای صادق باشد این است که خصیصه φ را داشته باشد». در واقع این نظریه درباره هر واقعیت کلی در مورد صدق مشکوک است و اصولاً اجازه ورود چنین امر کلی را به عنوان ویژگی امور صادق نمی‌دهد.

پ) در هیچ یک از اصول این نظریه، به مفاهیمی مانند دلالت، اعتبار منطقی، اظهار^۱ و یا عبارتهایی مانند «صدق هدف پژوهش علمی می‌باشد» اشاره نمی‌شود. در واقع هدف پنهان این نظریه، استقلال مفهوم صدق از چنین مفاهیمی است. نه تنها در نظریه حداقلی مفهوم صدق مستقل از دیگر مفاهیم است، بلکه ورود این مفاهیم ما را در مشکلات منطقی مانند دور گرفتار می‌کند.

ت) تعداد اصول نظریه حداقلی بی‌نهایت است؛ زیرا به ازای هر گزاره‌ای در زبان، این نظریه یک اصل ارائه می‌دهد. وقتی گزاره‌هایی را که هنوز در زبان فعلی قابل بیان نیستند، ولی در یک زبان ممکن بیان‌پذیرند به این مجموعه بیفزاییم، به بزرگی تعداد اصول نظریه حداقلی پی می‌بریم.



1. assertion



ث) اگرچه توانستیم همه اصول نظریه حداقلی را در یک صورت منطقی، یعنی صورت (L) جمع کنیم، اما این اصل تنها در کی ضمنی^۱ از این اصول برای ما به وجود می‌آورد؛ زیرا مثلاً همان طور که گفته شد هنوز بسیاری از اصول این نظریه بیان‌پذیر نیستند یا گزاره مربوط به آنها هنوز به وجود نیامده است. در واقع باید گفت جمع تمام اصول نظریه حداقلی در یک صورت منفرد ممکن نیست.

ج) پل هورویچ در یکی از پاورقی‌های کتابش (Horwich, 1998, p. 19)، به یکی از مباحثات خود با پاتریک گریم^۲ اشاره می‌کند که در آن گریم به او یادآور می‌شود که نظریه حداقلی نمی‌تواند به عنوان مجموعه‌ای از گزاره‌ها به صورت $\langle P \rangle$ صادق است اما P لحاظ شود؛ زیرا اصولاً چنین مجموعه‌ای وجود ندارد. در استدلال لازم برای چنین نتیجه‌ای، از برهان خلف استفاده می‌شود. این استدلال به این قرار است که اگر چنین مجموعه‌ای وجود داشته باشد، آن‌گاه متناظر با هر زیرمجموعه‌ای از آن، گزاره‌ای وجود خواهد داشت و بنا بر تئینی که از اصول نظریه حداقلی دادیم، متناظر با هر کدام از این گزاره‌های جدید نیز اصلی در نظریه حداقلی وجود دارد؛ بنابراین می‌توان تابع یک به یکی میان زیرمجموعه‌های مجموعه اصول نظریه حداقلی و برخی از اعضای مجموعه اصول تعریف کرد؛ اما استدلال قطری کانتور نشان می‌دهد که چنین تابعی نمی‌تواند وجود داشته باشد.^۳

در نتیجه با پذیرفتن استدلال گریم، باید اندکی در بحث مربوط به اصول نظریه بازنگری کنیم. در واقع وقتی می‌گوییم «گزاره A، $\langle A \rangle$ ، از نظریه حداقلی نتیجه می‌شود» نباید رابطه «نتیجه می‌شود» را میان کل نظریه حداقلی و $\langle A \rangle$ برقرار کنیم؛ بلکه باید آن را رابطه‌ای میان بخشی یا زیرمجموعه‌ای از نظریه حداقلی (مجموعه‌ای از برخی گزاره‌ها به صورت $\langle P \rangle$ صادق است اما P) و $\langle A \rangle$ بدانیم.

1. implicit

2. Patrick Grim

۳. برای آگاهی از استدلال قطری کانتور ر.ک: لین، شوینگ تی و لین، یو فنک؛ نظریه مجموعه‌ها و کاربردهای آن؛ ص ۱۲۹.

۵. بررسی راه حل هورویچ، مطابق نظریه حداقلی صدق جهت رفع پارادوکس دروغگو

اگر صورت هم‌ارزی بدون هیچ استثنایی در مورد تمام گزاره‌ها و تمام رخدادهای «صادق» در زبان نقش منحصر به فرد خود را داشته باشد، آن‌گاه هیچ گریزی از پارادوکس دروغگو نیست؛ زیرا صورت هم‌ارزی امکان حضور جمله‌های خودارجاع در زبان را سد نمی‌کند. هورویچ بدون هیچ تردیدی نتیجه فوق را می‌پذیرد و بیان می‌کند که به همین دلیل باید نتیجه بگیریم که همه نمونه‌جانشین‌های صورت هم‌ارزی درست نیستند و برای جلوگیری از بروز پارادوکس دروغگو باید برخی از نمونه‌های صورت هم‌ارزی مردود دانسته شوند (Horwich, 1998, p. 40).

پیش از ارائه توضیح‌های بیشتر در این زمینه، شایسته است به چند نکته اشاره کنیم: نخست اینکه در نظریه حداقلی، طبق ادعای هورویچ، صورت هم‌ارزی افزون بر اینکه کاربردهای محمول «صادق است» را در زبان توضیح می‌دهد، چگونگی شکل‌گیری و ادراک مفهوم صدق را نیز در ذهن انسان توضیح می‌دهد؛ یعنی صورت هم‌ارزی به تنهایی برای اینکه مفهوم «صدق» در ذهن انسان شکل گیرد کافی است. حال اگر تغییری در صورت هم‌ارزی ایجاد شود، این بدان معناست که در درک مفهوم صدق در انسان نیز باید تغییری به وجود آید و یا باید بپذیریم که از همان آغاز صورت هم‌ارزی برای شکل‌گیری مفهوم صدق کافی نبوده است.

دوم اینکه راه حل هورویچ با توجه به نکته فوق، به راه حل اولی که در چند بخش پیش برای حل پارادوکس دروغگو بیان شد، بسیار نزدیک است؛ یعنی هورویچ می‌کوشد بیان کند استدلالی که نشان می‌دهد پارادوکس به تناقض می‌انجامد درست است و این مفاهیم ما هستند که تناقض‌زا هستند؛ برای رفع این مشکل باید مفاهیم را به گونه‌ای که در نظریه حداقلی بیان می‌شود اصلاح کرد تا تناقض‌های فعلی و بعدی از میان برود.

سوم اینکه اگر صورت هم‌ارزی در مورد برخی جمله‌ها صحیح نباشد، آن‌گاه مطابق نظریه‌های هورویچ نباید صدق آن جمله‌ها برای ما درک‌پذیر باشد. این نکته سوم با تأمل بیشتر نتایج جالبی در پی دارد. از یک سو خلاف فهم اولیه ماست؛ یعنی ما احساس





می‌کنیم که معنای مفهوم صدق به کاررفته در جمله‌های دروغگو را درک می‌کنیم، همان طوری که مفهوم صدق دیگر جمله‌ها را درک می‌کنیم؛ اما از سوی دیگر موافق نظر هوروویچ است؛ زیرا هرچه بیشتر بر روی جمله‌های دروغگو تمرکز می‌کنیم، کمتر معنای صدق آنها را درک می‌کنیم و در نهایت به تناقضی اساسی در دایره مفاهیم ذهنی خود می‌رسیم! یعنی به‌واقع ما نمی‌توانیم مفهوم صدق مربوط به جمله‌های دروغگو را در ذهن داشته باشیم؛ زیرا تنها وسیله ما برای رسیدن به این مفهوم، یعنی صورت هم‌ارزی، در مورد این جمله‌ها وجود ندارد.

اکنون با توجه به موارد پیش گفته، می‌توانیم راه‌حل هوروویچ برای پارادوکس دروغگو را چنین تقریر کنیم:

فرض کنیم نماد #، نام عبارت «گزاره‌ای که با حروف برجسته و بولد در اینجا نشان داده شده صادق نیست» باشد. سپس در ادامه فرض می‌کنیم:

<#> صادق است.

و با ارائه صورت هم‌ارزی متناسب یعنی:

<#> صادق است اتا #.

می‌توانیم نتیجه بگیریم که
#.

که بیان می‌کند موضوع آن، یعنی گزاره <#> صادق نیست. این بیان را می‌توان به صورت زیر نوشت:

<#> صادق نیست.

که با فرض ابتدایی متناقض است. حتی استدلال به روش‌های دیگر نیز ما را از تناقض نمی‌رهاند؛ مثلاً اگر در ابتدا فرض کنیم:

<#> صادق نیست.

سپس با استفاده از قاعده رفع تالی برای صورت هم‌ارزی (<#> ≡ <#> صادق

است)، نتیجه می‌گیریم که

~ #

که می‌گوید $\langle \# \rangle$ صادق نیست و بنابراین می‌توان بگوییم:
 $\langle \# \rangle$ صادق است.

و چون از صدق $\langle \# \rangle$ به عدم صدق آن و همین‌طور برعکس، از عدم صدق $\langle \# \rangle$ به صدقش رسیدیم می‌توانیم دوشروطی زیر را نتیجه بگیریم که آشکارا متناقض و ناسازگار است:

$\langle \# \rangle$ صادق است اما $\langle \# \rangle$ صادق نیست.

اما چه گزینه‌هایی را می‌توانیم اختیار کنیم تا به این تناقض دچار نشویم:

۱. می‌توانیم برخی قوانین منطق کلاسیک، مانند رفع تالی، وضع مقدم، حذف دو سلب متوالی و یا قاعده جانشینی لایب‌نیس را رد کنیم.

۲. می‌توانیم مانند تارسکی اعلام کنیم که مفهوم صدق نمی‌تواند به یکسان بر گزاره‌هایی که خود شامل این مفهوم هستند، مانند $\langle \# \rangle$ حمل شود.

۳. می‌توانیم به دلایلی بیان کنیم که جمله " $\#$ " هیچ گزاره‌ای را در بر ندارد یا به اصطلاح از بیان یک گزاره، به دلایلی مانند خودارجاع بودن یا درست‌ساخت‌نبودن ناتوان است.

۴. برخی نمونه‌جانشین‌های صورت هم‌ارزی را مردود اعلام کنیم؛ به‌ویژه نمونه‌هایی را که شامل جمله‌هایی مانند $\#$ می‌شوند.

گزینه (۱) بسیار پرهزینه است و کل نظام منطقی را زیر سؤال می‌برد؛ گزینه (۲) بسیار افراطی است و به علت وجود چند نوع جمله پارادوکسیکال، کل جمله‌هایی را که دارای مفهوم صدق یا کذب هستند، از دسترس خارج می‌کند؛ گزینه (۳) خلاف این حقیقت است که به ازای هر شرایطی مانند C، ممکن است فردی باور داشته باشد گزاره‌ای که منطبق با شرایط C است صادق نیست و از آنجا که هر متعلق باور یک گزاره است، نتیجه می‌شود «گزاره‌ای که با شرایط C منطبق است کاذب است» گزاره‌ای را بیان می‌کند. و این بسیار ممکن است که گزاره‌ای که بیان می‌شود، همانی باشد که با شرایط C منطبق است؛ بنابراین $\#$ به حتم گزاره‌ای را بیان می‌کند؛ به این ترتیب تنها گزینه





ممکن از نظر هورویچ، گزینه (۴) است؛ یعنی فقط نمونه‌های معینی از صورت هم‌ارزی صحیح هستند.

البته این محدودیت در نمونه‌های صورت هم‌ارزی نباید باعث نگرانی باشد؛ زیرا گستره آن وسیع نیست. بسیاری از گزاره‌های علمی از این محدودیت خارج هستند؛ زیرا به خودی خود مفهوم صدق را در بر ندارند. اما اینکه به‌راستی چه میزانی از نمونه‌های صورت هم‌ارزی باید کنار گذاشته شوند یا اینکه چه میزان از جمله‌ها به تولید پارادوکس دروغگو می‌انجامند، یکی از جالب‌ترین پرسش‌هایی است که در فلسفه معاصر بدان پرداخته می‌شود.

برای هدف ما در این مقاله، همین کفایت می‌کند که بپذیریم برخی نمونه‌های معین از صورت هم‌ارزی جزو اصول موضوع نظریه حداقلی صدق نیستند. اما باید برخی از ویژگی‌های این موارد طردشده را به شکل زیر بیان کنیم:

- نمونه‌هایی که به تولید پارادوکس‌هایی مانند پارادوکس دروغگو می‌انجامند؛
- گستره این موارد باید تا حد امکان کوچک باشد؛
- باید خصیصه‌ای در این موارد یافت شود که در همه مشترک باشد و نیز از وسیع شدن این موارد جلوگیری کند.

۶. بررسی و نقد راه‌حل هورویچ برای پارادوکس دروغگو

همان‌طور که دیدیم راه‌حل هورویچ برای رفع پارادوکس دروغگو، شامل اندکی دست‌بردن در مفاهیم ذهنی و اندکی عدول از ادعای اولیه نظریه حداقلی، مبنی بر توضیح تمام موارد استفاده از مفهوم صدق است؛ از همین رو انتقادهای اساسی زیر به راه‌حل هورویچ وارد می‌شود:

انتقاد اول اینکه شاید ارائه نظریه‌ای که صدق را به گونه دیگری تعریف کند و آن را ویژگی مفهومی مهمی بداند، بتواند این مسائل را حل کند؛ البته هورویچ این ادعا را به شدت انکار کرده است؛ انتقاد دوم اینکه چه بسا پژوهش‌های بیشتر بر روی پارادوکس‌ها، به راه‌حلی برای این موارد منجر شود و سپس روشن شود که دست‌بردن

در ریشه‌های مفهومی و بنیادهای معناشناختی کار صحیحی نبوده است. اما انتقاد سوم و مهم‌تر، همان‌طور که آنیل گوپتا به هورویچ یادآور می‌شود (Horwich, 1998, p. 42)، به مواردی مربوط است که جمله‌های خودارجاع و دروغگو در غیر موارد پارادوکسیکال به کار می‌روند؛ مثلاً فرض کنیم مطابق تنها خاصیتی که هورویچ برای مفهوم صدق قائل است، یعنی امکان تعمیم، بیان کنیم:

هرچه علی می‌گوید صادق است.

اما اگر یکی از جمله‌هایی که علی به زبان می‌آورد، "# باشد، آن‌گاه با حذف صورت هم‌ارزی متناسب با این جمله، نظریه حداقلی از توضیح جمله زیر ناتوان خواهد بود:

اگر علی بگوید #، آن‌گاه # صادق است.

بنابراین به‌رغم ادعاهای هورویچ، پارادوکس دروغگو همچنان یک معضل اساسی برای نظریه‌های صدق باقی می‌ماند (Armour-Garb, 2004, p. 491) و باید منتظر پژوهش‌های بیشتری بود تا درباره این مشکل توضیح دهند.

انتقاد چهارم اینکه نکته کلیدی در نظریه حداقلی این است که ما بدون هیچ محدودیتی این تمایل را داریم که همه نمونه‌های صورت هم‌ارزی را بپذیریم؛ یعنی حتی نمونه‌های مربوط به پارادوکس دروغگو را هم می‌پذیریم و به همان دلیل، معنای مفهوم صدق در آنها را درک می‌کنیم. اما بنا بر راه‌حل هورویچ، باید به شکل مصنوعی این تمایل را در مورد جمله‌های خودارجاع از میان ببریم و نمونه‌های صورت هم‌ارزی را که پارادوکس به وجود می‌آورند نپذیریم. به نظر می‌رسد این راه‌حل هیچ پاسخ محصلی به پارادوکس دروغگو نداده است و تنها آن را به مسئله حذف نمونه‌های خاص صورت هم‌ارزی و نداشتن تمایل به قبول آنها تبدیل کرده است که خود مسئله‌ای پیچیده و هم‌اکنون بدون پاسخ است. تمایل به قبول همه نمونه‌های صورت هم‌ارزی در نظریه حداقلی، امری پیشینی است و ما پیش از مواجهه با هر مصداقی از کاربرد مفهوم صدق، صورت هم‌ارزی مربوط به آن را قبول داریم؛ اما پاسخ هورویچ پاسخی پسینی است؛ یعنی نخست باید بررسی کنیم که آیا قبول نمونه‌ای خاص از تخصیص صورت هم‌ارزی به پارادوکس می‌انجامد یا نه و اگر پارادوکسیکال بود، آن را حذف کرد.





هورویچ بعد از سال‌ها بحث و گفتگو، بالاخره در سال ۲۰۱۰ به این مسئله اعتراف کرد و آن را پذیرفت (Horwich, 2010, p. 47).

انتقاد پنجم اینکه همان طور که در مورد راه‌حل تارسکی دیدیم، می‌توان از پارادوکس دروغگو در زبان‌های صوری پرهیز کرد؛ اما در زبان‌های طبیعی و بسته این امر میسر نیست. نظریه حداقلی صدق، نظریه‌ای درباره زبان‌های طبیعی است. اگر راه‌حل هورویچ برای فرار از این پارادوکس محدود کردن درک شهودی ما از مفهوم صدق باشد، آن‌گاه آنچه از این نظریه حاصل می‌شود درکی ناقص از مفهوم صدق خواهد بود؛ بدین ترتیب راه‌حل هورویچ نه تنها مسئله دروغگو را حل نمی‌کند، بلکه کل نظریه حداقلی را نیز زیر سوال می‌برد؛ زیرا نشان می‌دهد نظریه حداقلی نتوانسته است به شکل کافی توضیح دهد کاربرد صدق در زبان طبیعی از چه قواعدی پیروی می‌کند.

نتیجه‌گیری

با توجه به مطالب پیش گفته، به نظر نگارنده مقاله، نظریه حداقلی صدق در توضیح کاربردهای روزمره ما از مفهوم صدق در زبان‌های طبیعی به خوبی عمل می‌کند و می‌تواند ما را به چگونگی درک مفهوم صدق به خلاصه‌ترین شکل ممکن و بدون بهره‌گیری از مفروض‌های دیگر آگاه کند. اما این نظریه در برخورد با جمله‌های مصنوعی و خودارجاع، مانند پارادوکس دروغگو، پاسخ درخوری ندارد و انتقادهای مطرح‌شده در مورد آن نشان می‌دهد تعیین قاعده کلی در مورد مفهوم صدق که همه کاربردهای این مفهوم را در زبان معین کند غیرممکن است. شکاکیت در مورد وجود قاعده‌های کلی درباره چگونگی کاربرد واژه‌ها، تنها به مفهوم صدق مربوط نیست و مطابق هشدار پیشین ویتگنشتاین باید در مورد تعیین قانون‌های کلی در مورد کاربرد واژگان در زبان بسیار محتاط باشیم. در پایان به این گفته کریپکی اشاره می‌کنیم که این تردید را به بهترین شکل بیان کرده است:

من خودم را بین دو دیدگاه رقیب گرفتار می‌دانم: اول دیدگاه چامسکی که معتقد است قواعد بنیادی زبان طبیعی را باید به کمک ترکیبی از تکنیک‌های فرمال،

تجربی و شهودی کشف کرد؛ دوم دیدگاه مقابل آن یعنی دیدگاه ویتگنشتاین دوم که بسیاری از «ساختارهای بنیادین» یا «فرم‌های منطقی» که زیربنای معناشناختی هستند یا «تعهدهای وجودشناختی» و غیره را که فیلسوفان مدعی هستند با تکنیک‌های فوق یافته‌اند، خانه‌ای پوشالی^۱ می‌داند (Kripke, 1977, p. 412).



فهرست منابع

۱. احمدی، علی اکبر. (۱۳۸۲). تحلیلی بر نظریه صدق تارسکی. تبریز: دانشگاه تبریز، مؤسسه تحقیقاتی علوم انسانی.
۲. تفتازانی، مسعود بن عمر. (۱۳۷۰-۱۳۷۱). شرح المقاصد (محقق: عبدالرحمان عمیره، ج ۴). قاهره: ناشر: الشریف الرضی ۱۴۰۹ق/م/۱۹۸۹). قم: افست قم.
۳. حجتی، سیدمحمدعلی؛ محمدقربانیا، هومن؛ نبوی، لطف الله؛ گلغام، ارسلان. (۱۳۹۳). دفاع از نظریه معناداری هورویچ در برابر برخی انتقادات، فلسفه و کلام اسلامی، ۴۷(۱). صص ۳۱-۴۶.
۴. رسولی شریانی، رضا. (۱۳۸۲). تبیین پارادوکس دروغگو در آراء منطق دانان مسلمان و نقد و ارزیابی آن بر مبنای سمانتیک تارسکی (احد فرامرزقاملکی). پایان نامه دکتری فلسفه؛ گرایش منطق. دانشگاه تربیت مدرس، دانشکده علوم انسانی، گروه فلسفه.
۵. هاک، سوزان. (۱۹۴۵م). فلسفه منطق (مترجم: سیدمحمدعلی حجتی، ۱۳۸۲). قم: کتاب طه.
۶. لین، شووینگ تی؛ لین، یو فنگ. (۱۳۸۲). نظریه مجموعه‌ها و کاربردهای آن. (مترجم: عمید رسولیان). تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۷. محمدقربانیا، هومن؛ حجتی، سیدمحمدعلی. (۱۳۸۸). پل هورویچ، تئوری حداقلی صدق و مسئله واقع گرایی علمی. پژوهشنامه فلسفه دین (نامه حکمت)، ۷(۱)، صص ۵-۳۴.
8. Armour-Garb, B. (2004). Minimalism, The Generalization Problem and The Liar. *Synthese*, 139(3), pp. 491– 512.
9. Barnes, J. (1984). *Complete Works of Aristotle*, Vol. 1 (Bollingen Series ed.). Princeton University Press.
10. Cargile, J. (2009). *Paradoxes: A Study in form and predication* (1st ed.). Cambridge: Cambridge University Press.
11. Chihara, C. (1979). The Semantic Paradoxes: A Diagnostic Investigation. *The Philosophical Review*, 88(4). pp. 590-618.



12. Field, H. (2003). A Revenge-Immune Solution to the Semantic Paradoxes. *Journal of Philosophical Logic*, 32(2), pp. 139–177.
13. Gómez-Torrente, Mario. (2019). Alfred Tarski. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Edward N. Zalta, Ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/tarski/>>.
14. Gupta, Anil. (2005). Do the Paradoxes Pose a Special Problem for Deflationism? *Deflationism and Paradox*, Oxford University Press. pp. 133-147.
15. Horwich, P. (1998). *Truth* (2nd Ed.). Oxford University Press.
16. Horwich, P. (2001). A Defense of Minimalism. *Synthese*, 126(1/2), pp. 149-165.
17. Horwich, P. (2010). *Truth -- Meaning -- Reality* (1st Ed.). Oxford University Press.
18. Kripke, S. (1977). *Is There a Problem about Substitutional Quantification?* .Oxford: Clarendon Press.
19. Martin, R. L. (1984). *Recent Essays on Truth and the Liar Paradox*. Oxford: Oxford University Press.
20. Milne, P. (1999). Tarski, Truth and Model Theory. *Proceedings of the Aristotelian Society*, 8(99), new series, pp. 141-167.
21. Pleitz, M. (2018). *Logic, Language, and the Liar Paradox* (English and German Edition) (Bilingual Ed.). Mentis.
22. Tarski, A. (1944). The Semantic Conception of Truth: and the Foundations of Semantics. *Philosophy and Phenomenological Research*, 4(3), p. 341.
23. Tarski, Alfred. (1933). Der Wahrheitsbegriff in den formalisierten Sprachen. *Studia Philosophica*, 1(1), pp. 261–405. Translation: Woodger, J. H. (1983). The concept of truth in formalized languages. *Logic, Semantics, Metamathematics*, Indianapolis: Hackett, second edition, pp. 152–278.
24. Van Fraassen, B. (1968). Presupposition, Implication, and Self-Reference. *The Journal of Philosophy*, 65(5), pp.136-152.



References

1. Ahmadi, A. A. (1382 AP). *An Analysis of Tarski's Theory of Truth*. Tabriz: University of Tabriz. [In Persian]
2. Armour-Garb, B. (2004). Minimalism, The Generalization Problem and The Liar. *Synthese*, 139(3), pp .491 – 512.
3. Barnes, J. (1984). *Complete Works of Aristotle* (Bollingen Series ed., Vol. 1). Princeton: Princeton University Press.
4. Cargile, J. (2009). *Paradoxes: A Study in form and predication* (1st ed.). Cambridge: Cambridge University Press.
5. Chihara, C. (1979). The Semantic Paradoxes: A Diagnostic Investigation. *The Philosophical Review*, 88(4). pp. 590-618.
6. Field, H. (2003). A Revenge-Immune Solution to the Semantic Paradoxes. *Journal of Philosophical Logic*, 32(2), pp. 139–177.
7. Gómez-Torrente, Mario. (2019). Alfred Tarski. The Stanford Encyclopedia of Philosophy (E. N. Zalta, Ed.). Retrieved from <https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/tarski/>.
8. Gupta, Anil. (2005). *Do the Paradoxes Pose a Special Problem for Deflationism?* Deflationism and Paradox. Oxford: Oxford University Press.
9. Haack, S. (1945). *Philosophy of Logics* (S. M. A. Hojjati, Trans.). Qom: Taha. [In Persian]
10. Hojjati, S. M. A., & Mohammad Ghorbaniyan, H., Nabawi, L., & Golfam, A. (1393 AP). In Defense of Paul Horwich's Theory of Meaning against Critics. *Islamic philosophy and theology*, 47(1), pp. 31-46. [In Persian]
11. Horwich, P. (1998). *Truth* (2nd Ed.). Oxford: Oxford University Press.
12. Horwich, P. (2001). A Defense of Minimalism. *Synthese*, 126(1/2), pp. 149-165.
13. Horwich, P. (2010). *Truth-Meaning-Reality* (1st Ed.). Oxford University Press.
14. Kripke, S. (1977). *Is There a Problem about Substitutional Quantification?* Oxford: Clarendon Press.
15. Lin, Sh. T., & Lin, Y. F. (1382 AP). *Set theory with applications* (A. Rasouliyan, Trans.). Tehran: Institute for University Publishing. [In Persian]

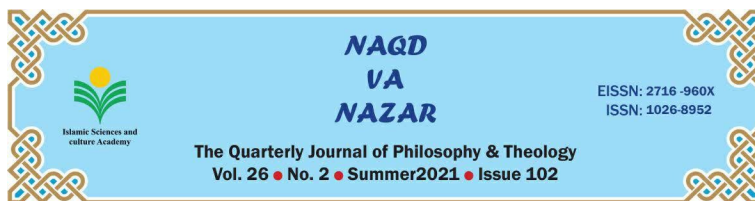


نظر
هدر

سال بیست و ششم، شماره دوم (پیاپی ۱۰۲)، تابستان ۱۴۰۰

16. Martin, R. L. (1984). *Recent Essays on Truth and the Liar Paradox*. Oxford: Oxford University Press.
17. Milne, P. (1999). Tarski, Truth and Model Theory. *Proceedings of the Aristotelian Society*, 8(99), new series, pp. 141-167.
18. Mohammad Ghorbanian, H., Hojjati, S. M. A. (1388 AP). Paul Horwich: Minimalist Theory of Truth and Scientific Realism. *Philosophy of Religion (Letter of Wisdom)*, 7(1), pp. 5-34. [In Persian]
19. Pleitz, M. (2018). *Logic, Language, and the Liar Paradox* (English and German Edition) (Bilingual Ed.). Mentis.
20. Rasouli Sharbiani, R. (1382 AP). *Explaining the paradox of the liar in the views of Muslim regionalists and criticizing and evaluating it based on Tarski's semantics* (doctoral dissertation). Tarbiat Modares University, Tehran, Iran. [In Persian]
21. Taftazani, M. (1370-1371). *Sharh al-Maqasid* (A. R. Amira, Ed., Vol. 4). Cairo: al-Sharif al-Radhi. [In Arabic]
22. Tarski, A. (1933). Der Wahrheitsbegriff in den formalisierten Sprachen. *Studia Philosophica*, 1(1), pp. 261-405.
23. Tarski, A. (1944). The Semantic Conception of Truth: and the Foundations of Semantics. *Philosophy and Phenomenological Research*, 4(3), p. 341.
24. Van Fraassen, B. (1968). Presupposition, Implication, and Self-Reference. *The Journal of Philosophy*, 65(5), pp.136-152.





A Reflection on the Presumption of Reliability of Rational Conjectures; A Critique of the Paper “A critical review of Fanaei's view of validity of rational and experimental conjectures”

Mohsen Moosavand¹

Received: 07/04/2020

Accepted: 13/02/2021

Abstract

In the traditional jurisprudence, it is said that there is a presumption in favor of the unreliability of conjectures (*ẓunūn*), and only certain conjectures, buttressed with reliable evidence, are reliable or authoritative. Some contemporary intellectuals have challenged the unreliability of rational conjectures, believing that evidence adduced for the above claim in the traditional jurisprudence does not go through. In volumes 92 and 96 of *Naqd va Nazar*, an article was published by Hossein Kamkar in critique of Abolqasem Fanaei's claim and in defense of the principle of the unreliability of rational conjectures. The critic tries to establish the principle of the unreliability of rational conjectures (the claim in traditional jurisprudence), responds to Abolqasem Fanaei's objections, and raises objections against his arguments. In my view, the critic's attempt to undermine Fanaei's arguments and defend the traditional jurisprudence fails, and the principle of reliability of rational conjectures (Fanaei's claim) is flawless. Drawing on a rational-analytic method, the paper seeks to show the implausibility of the claim by the traditional jurisprudence to the effect that

1. PhD, Imami Theology, University of Tehran, Tehran, Iran. moosavand@gmail.com

* Moosavand, M. (2021). A Reflection on the Presumption of Reliability of Rational Conjectures A Critique of the Paper “A critical review of Fanaei's view of validity of rational and experimental conjectures”. *Journal of Naqd va Nazar (Philosophy and Theology)*, 26(102), pp. 64-85.

Doi: 10.22081/jpt.2021.57318.1718

conjectures are unreliable, and indeed the contrary is plausible and reasonable; that is, the idea that the presumption is in favor of the reliability of all conjectures except in cases where there is conclusive evidence for their unreliability. The conclusion I draw from my consideration of the two papers by Hossein Kamkar is that his objections against Fanaei's claim involve negligence of chains of transmissions and implications of hadiths and of the priority of rational evidence over transmitted evidence. I believe that the religious legislator could not rule out the reliability of rational conjectures, arguments adduced by Muslim jurists and scholars of principles of jurisprudence are not sufficiently cogent, and rational conjectures are like certitudes essentially reliable.

Keywords

Reliability of rational conjectures, methodology of jurisprudence, Abolqasem Fanaei, traditional jurisprudence, methodological flaws.



درنگی در اصالت حجیت ظنون عقلی؛ نقدی بر مقاله «بررسی انتقادی دیدگاه فنایی درباره حجیت ظنون عقلی»

محسن موسی‌وند^۱

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۱۱/۲۵

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۱/۱۹

چکیده

در فقه سنتی، اصل اولی، عدم حجیت ظن است و تنها برخی ظنون خاص که به دلیل معتبر ثابت شده‌اند، حجیت و اعتبار دارند. برخی اندیشمندان معاصر، اصل عدم حجیت ظنون عقلی را به چالش کشیده‌اند و ادله فقه سنتی بر این ادعا را ناتمام می‌دانند. در شماره ۹۲ و ۹۶ مجله نقد و نظر مقاله‌ای از حسین کامکار در نقد مدعای ابوالقاسم فنایی و دفاع از اصل «عدم حجیت ظنون عقلی» منتشر شد. ناقد در این دو مقاله کوشیده است اصل عدم حجیت ظنون عقلی (مدعای فقه سنتی) را تثبیت کند و ضمن پاسخ به اشکال‌های ابوالقاسم فنایی، ادله ایشان را نقد نماید. به عقیده ما، کوشش ایشان در نقد ادله فنایی و دفاع از فقه سنتی، ناتمام است و اصل حجیت ظنون عقلی (مدعای فنایی) بدون ایراد پابرجاست. این مقاله با روش عقلی - تحلیلی در پی آن است نشان دهد که مدعای فقه سنتی مبنی بر اصالت عدم حجیت ظنون، اساس قابل دفاعی ندارد و آنچه معقول و منطقی است خلاف آن است؛ بدین معنا که اصل، حجیت همه ظنون است، مگر آن ظنونی که دلیل قاطع بر عدم حجیتشان داشته باشیم. نتایجی که از بررسی دو مقاله حسین کامکار به دست آمد نشان می‌دهد ضعف روش شناختی، نقد ضعیف ادله فنایی، دقت نداشتن به حیث صدور و دلالت حدیث و بی‌توجهی به تقدم ادله عقلی بر نقلی، از جمله ضعف‌ها و کاستی‌های نقدهای مطرح بر مدعای فنایی است. نگارنده بر این باور است که حجیت ظنون عقلی، از سوی شارع غیر قابل ردع است و ادله فقیهان و اصولیان ما در بی‌اعتباری حجیت ظنون عقلی از قوت لازم برخوردار نیست و حجیت ظنون عقلی، همانند قطع، ذاتی است.

کلیدواژه‌ها

حجیت ظنون عقلی، روش‌شناسی فقه، ابوالقاسم فنایی، فقه سنتی، ضعف روش شناختی.

moosavand@gmail.com

۱. دکتری کلام امامیه از دانشگاه تهران، تهران، ایران.

* موسی‌وند، محسن. (۱۴۰۰). درنگی در اصالت حجیت ظنون عقلی؛ نقدی بر مقاله «بررسی انتقادی دیدگاه فنایی درباره حجیت ظنون عقلی». فصلنامه علمی - پژوهشی نقد و نظر، ۲۶(۱۰۲)، صص ۶۴-۸۵.

Doi: 10.22081/jpt.2021.57318.1718



نظـر

سال بیست و ششم، شماره دوم (پیاپی ۱۰۲)، تابستان ۱۴۰۰

بحث حجیت از مباحث بسیار مهم اصول فقه است. اینکه چه معرفت‌هایی در طریق معرفت دینی، حجّت و قابلیت استناد دارد، به تفصیل مورد عنایت اصولیان است.^۱ مشهور آن است که تنها ظنون خاصی همچون خبر ثقه یا ظواهر کتاب و سنت معتبرند و دیگر ظنون همچون ظنّ حاصل از قیاس یا استحسان یا ظنون عقلی هیچ اعتبار و حجیت شرعی ندارند و استناد به آنها در دین پژوهی، باطل و نارواست (طهرانی، ۱۴۳۶ق، ص ۱۸۵). ابوالقاسم فنایی از دین‌پژوهان معاصر، این ادعای مشهور اصولیان را به نقد کشیده و کوشیده است اصل حجیت ظنون عقلی را در ساختاری منظم و منطقی، تبیین و اثبات نماید. در این راستا، حسین کامکار در دو مقاله مفصل، به نقادی دیدگاه‌های فنایی پرداخته است. در ادامه نخست به اختصار دیدگاه فنایی درباره حجیت ظنون عقلی را تقریر می‌کنیم و سپس به بررسی و سنجش نقدهای حسین کامکار بر مدعای فنایی می‌پردازیم.

۱. تبیین دیدگاه ابوالقاسم فنایی

مدعای فنایی این است که «پاره‌ای از ظنون عقلی (و تجربی) معتبر یا باارزش‌اند» و «در صورت تعارض ظنون، ظنّ قوی‌تر مقدم است، فرقی نمی‌کند هر دو عقلی (یا تجربی) باشند یا نقلی، یا یکی عقلی (یا تجربی باشد) و دیگری نقلی» (فنایی، ۱۳۸۹، صص ۶۰ و ۶۱). او بر این باور است که «تبعیض بین ظنون عقلی (و تجربی) و ظنون نقلی، نامعقول است؛ چون از نظر عقل، آنچه مهم است احتمال صدق و تقرّب به حقیقت است» (فنایی، ۱۳۸۹، ص ۶۲). فنایی معتقد است در تعارض احکام فقهی و احکام اخلاقی مستند به عقل و وجدان، هیچ دلیلی بر تقدم همیشگی احکام فقهی وجود ندارد (فنایی، ۱۳۸۹، ص ۷۶). در نتیجه «خدا نمی‌تواند ظنّی را امضا کند و ظن قوی‌تر از آن را امضا نکند؛ زیرا چنین

۱. بحث از حجیت قطع و ظنّ و ظواهر قرآن و خبر واحد و شهرت و اجماع، بخشی از مباحث گسترده حجیت در اصول فقه است.





کاری یعنی ترجیح مرجوح بر راجح که قبح و زشتی اخلاقی آن بیشتر از ترجیح بلامرجح است؛ همچنین خدا نمی‌تواند ظنی را امضا کند و ظن مساوی با آن را امضا نکند؛ زیرا این کار ترجیح بلامرجح است» (فناپی، ۱۳۸۹، ص ۷۷). اگر فقه سنتی برای عدم حجیت ظنون به ادله نقلی تمسک کند، فناپی پاسخ می‌دهد به دلیل ظنی بودن همان ادله نقلی، به لحاظ منطقی ممکن نیست از آنها بی‌اعتباری ظنون عقلی را استنتاج کرد؛ از این رو هیچ دلیل قانع‌کننده‌ای برای عدم حجیت و اعتبار ظنون عقلی و ضرورت امضای حجیت ظنون از سوی شارع وجود ندارد و ما موظفیم بر طبق ظنون حاصل از راه‌های قابل اعتماد عمل کنیم (فناپی، ۱۳۸۹، ص ۷۸). مدعای فناپی را در چهار اصل اساسی می‌شود صورت‌بندی کرد:

۱. اصل عدم حجیت ظن - که باور مشهور اصولیان است - فاقد دلیل است.
۲. حجیت ظنون عقلی - در صورت تعارض نداشتن با ظن اقوی - موجه است و نیازمند امضای شارع نیست.
۳. در تعارض ظنون، ظن قوی‌تر - چه عقلی چه نقلی - مقدم است.
۴. اعتبار نداشتن ظنون عقلی به تعطیلی عقل می‌انجامد.

۲. بررسی نقدهای وارد بر دیدگاه فناپی

پاسخ‌های حسین کامکار (که از این پس با عنوان ناقد از او یاد می‌کنیم)، در دفاع از دیدگاه فقه سنتی و نقد دیدگاه فناپی را می‌توان در شش عنوان کلی دسته‌بندی کرد:

۱. لزوم تفکیک حجیت معرفتی و حجیت داوری.
 ۲. حجیت ظنون عقلی در غیر افتاء.
 ۳. وجود تناقض در دیدگاه فناپی.
 ۴. دفاعیه‌های ناقد در خردستیز نبودن نهی از عمل به ظنون عقلی.
 ۵. عدم استلزام تعطیلی عقل در صورت عدم حجیت ظنون عقلی.
 ۶. خودشکن نبودن نهی از عمل به ظنون عقلی.
- اما بررسی تفصیلی پاسخ‌ها و دفاعیه‌های ناقد از دیدگاه فقه سنتی به شرح زیر است:

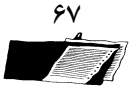
۲-۱. مسئله تفکیک حجیت معرفتی و حجیت داوری

ادعای ناقد آن است که:

مقام معرفت، متفاوت از مقام داوری است. مقام معرفت، بی‌شمار ارزشی، بی‌آستانه و قانون‌ناپذیر است؛ حال آنکه مقام داوری، دو ارزشی، آستانه‌مند و قانون‌پذیر است. در مقام داوری چه بسا جنبه‌های غیر معرفتی نیز ترجیح یابند. حجت‌های اصولی حجت‌های مقام داوری فقهی هستند و در نصوص فراوانی، قانون‌گذار از عمل به ظنون عقلی در مقام افتاء نهی کرده است. چشم‌پوشیدن از این نصوص بدون ارائه دلیل قوی‌تر از آنها امکان‌پذیر نیست (کامکار، ۱۳۹۷، ص ۲۸).

او همچنین بر این باور است که «آنچه در روش اجتهاد متداول مورد تأکید است، تعبدپذیری حجت‌های اصولی - ارزش‌های داوری فقهی - است، نه حجت‌های معرفتی» (کامکار، ۱۳۹۷، ص ۳۳)؛ از این رو دو گونه حجت درست کرده است؛ اول حجت معرفتی به معنای صلاحیت برای ایجاد باور یا تقویت باور یا صلاحیت برای توجیه؛ و دوم، حجیت داوری به معنای صلاحیت استناد در دادگاه. این حجیت دوم، بالذات بار حقوقی دارد و بالعرض ممکن است بار معرفتی نیز داشته باشد یا نداشته باشد (کامکار، ۱۳۹۷، ص ۳۳). فقیه اصولی «در پی حجت‌هایی است که در پیشگاه دادگاه الهی استناد به آنها از جانب مولا یا عبد، صلاحیت داشته باشد ... و حجیت یافتن یک امر در دادگاه به سبب جنبه معرفت‌زایی آن است و گاهی به اموری غیر معرفتی باز می‌گردد» (کامکار، ۱۳۹۷، صص ۳۳-۳۴). ناقد برای تفکیک حجیت معرفتی و حجیت داوری به مثال زیر تمسک جسته است:

برای مثالی از تفکیک حجیت معرفتی و داوری، فرض کنید که تجمیع مجموعه شواهد ما را به این راهنمایی می‌کند که شخص A قاتل است و به موجب آن شواهد، گمان معقول ۷۰ درصدی در ذهن قاضی شکل می‌گیرد. در چنین فرضی، باور به قاتل بودن A ترجیح دارد به باور به قاتل نبودن A؛ ولی این ترجیح الزاماً به حکم به قاتل بودن او نمی‌انجامد؛ یعنی حکم و داوری به سود قاتل بودن A بر داوری و حکم به قاتل نبودن A ترجیح ندارد؛ زیرا در اینجا جنبه‌های غیر معرفتی مثل اصل برائت افراد نیز دخالت دارند؛ بنابراین چنین شواهدی در عین ارزش معرفتی، فاقد





صلاحیت استناد برای داوری و حکم است. در این مسئله، وقتی قاضی که حکم به تبرئه A می‌کند، نتیجه را مبتنی بر نکاتی غیر معرفتی ترجیح داده است؛ زیرا از نظر معرفتی، ۷۰ درصد (احتمال قاتل بودن) بر ۳۰ درصد (احتمال بی‌گناه بودن)، ترجیح دارد. کرامت انسانی، اهمیت آبروی افراد، لزوم سهل‌گیری بر مردم و تضمین آزادی‌های فردی، از جمله مواردی هستند که جنبه‌های غیر معرفتی در داوری می‌آفرینند (کامکار، ۱۳۹۷، ص ۳۴).

در این مثال از یک نکته غفلت شده است و آن اینکه اگر ما بودیم و عقلمان (بدون وجود شرع)، چرا نباید این‌گونه عمل می‌کردیم و چرا نباید بر اساس گمان ۷۰ درصدی مان عمل کنیم؟ ناقد در ادامه تصریح می‌کند «اگر قانون‌گذار درباره امکان استناد به شواهد و مدارک، قانونی وضع نکرده باشد، استناد به شواهد و مدارک به نحو عقلایی و متعارف نزد خردمندان در نظر گرفته می‌شود» (کامکار، ۱۳۹۷، ص ۳۷). طبیعی و روشن است که اگر اموری مانند قبح محکومیت فرد بی‌گناه یا کرامت افراد یا حفظ عرض و آبروی آنها ظنّ و گمانی بیش از گمان حاصل از «ضرورت عمل به شواهد ۷۰ درصدی قاتل بودن A» در ما ایجاد کند، مسئله صورت دیگری می‌یابد؛ زیرا در اینجا ظنّ حاصل از ادله ضرورت حفظ آبروی افراد یا ...، ظنّی اقوی در ما ایجاد کرده است که مانع عمل به شواهد دالّ بر قاتل بودن فرد A است؛ پس در اینجا هم در واقع به «ظنّ اقوی» عمل شده است.

۲-۱-۱. بررسی قانون‌گذاری برای مقام داوری

ناقد بیان می‌دارد «عقل حکم می‌کند که با صرف ترجیح معرفتی، امکان داوری وجود ندارد؛ بلکه نصابی از شواهد لازم است که اطمینان و وثوقی لازم برای داوری را فراهم آورد» (کامکار، ۱۳۹۷، ص ۳۵). آیا سنخ خود این وثوق، مگر چیزی غیر از معرفت است؟! اصولاً چنین چیزی امکان ندارد که انسانی متعبد به جهل شود؛ پس این «وثوق و اطمینان» قطعاً نمی‌تواند امری «غیر معرفتی» باشد و بازگشت نقد ناقد به همان «ترجیح معرفتی» (مدعای فنایی) است.

ناقد در تحلیل ادعای خود می نویسد:

قانون‌پذیری مقام داوری نیز بدین معناست که قانون‌گذار می‌تواند یا می‌بایست برای نحوه داوری قاضی، قانون‌گذاری کند؛ برای مثال قانون‌گذار می‌تواند برخی از موارد مُحرز جرم را فاقد ارزش در محکمه بداند؛ مثلاً اثبات جرم را به شهادت دو نفر منوط بکند، به رغم اینکه به لحاظ عقلی متصور است شهادت یک نفر نیز در بعضی اوضاع و احوال، ارزش معرفتی مشابه داشته باشد. در بحث حدود و تعزیرات، راه احراز زنا در شریعت اسلامی، تعیین مشخصی دارد؛ یعنی در مواردی چهار شاهد عادل می‌بایست برای احراز عنوان شهادت دهند؛ بنابراین شهادت سه نفر عادل حتی اگر موجب وثوق به جرم بشود، قابل استناد نیست؛ زیرا قانون‌گذار تنها وضعیت خاصی (شهادت چهار نفر) را معتبر دانسته است (کامکار، ۱۳۹۷، ص ۳۶)؛

درحالی‌که اولاً مقام بحث، درباره «تأسیس اصل» برای حجیت یا عدم حجیت ظنون عقلی است و در این مقام، شریعت و غیرشریعت نیز برای ما یکسان است و فعلاً هیچ کدام ترجیحی بر دیگری ندارند؛ پس استناد به قوانین فقهی اسلام، خروج از موضوع و مصب بحث و تمسک به چیزی است که یا مورد پذیرش مستشکل نیست یا حجیت آن در مقام بحث، اساساً مورد تردید است و در مقام بحث معرفت‌شناسانه هنوز حجیت آن اثبات نشده است؛ ثانیاً سخن و نزاع در جایی است که حکم و داوری عقل، معارض داوری شرع باشد؛ پس اگر نزد عقل، شهادت یک نفر، ارزش معرفتی داشت و نوعاً از آن وثوق و اطمینان حاصل می‌شد و شرع، شهادت دو نفر را لازم دانست، در اینجا تعارضی رخ نداده است که بخواهیم از حکم عقل و شرع، یکی را رها کنیم و از یکی به سود دیگری چشم‌پوشیم؛ زیرا وثوق ما به شهادت نفر اول، ملغی یا مخدوش نشده است. اما در باب زنا ادعا می‌شود که اگر از راهی غیر از شهادت چهار نفر شاهد یا اقرار گناهکار به وقوع زنا، قطع یا ظن حاصل شد، ممکن نیست شارع از داوری طبق آن قطع یا ظن اقوی نهی کند؛ به دلیل آنکه اولاً درباره قطع، مطلب روشن است و نهی از عمل طبق قطع، مستلزم تضاد (خراسانی، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۴۱۴) یا تناقض (طهرانی، ۱۴۳۶ق، ص ۶۷) است. درباره عمل بر طبق ظن غیرمعارض هم ادعای ما این است که عیناً همانند عمل به



۶۹

نظر

حجیت ظنون عقلی»
درنگی در اصالت حجیت ظنون عقلی؛ نقدی بر مقاله «بررسی انتقادی دیدگاه فناهی درباره



قطع است که قابل ردع نیست؛ زیرا مستلزم ترجیح مرجوح بر راجح است؛ ثالثاً ما بر این باور هستیم که شهادت شهود، طریقت دارد نه موضوعیت و عقلاً دربارهٔ اسباب حصول قطع و ظن، اصل را طریقی بودن این اسباب می‌دانند، نه موضوعی بودن؛ از این رو در هنگام تعارض معرفت‌ها به معرفت اقوی عمل می‌کنند؛ حتی اگر واسطهٔ معرفت ضعیف، ثقه و صادق عادل باشد؛ همچنین به این دلیل که اثبات موضوعیت داشتن اسباب حصول معرفت (که مدعای ناقد است)، مؤونه زائد می‌خواهد و محتاج دلیل و برهان است که بر عهده فقه سنتی است؛ در حالی که طریقی بودن اسباب حصول معرفت، محتاج بیینه و دلیل نیست و از باب «قضایا قیاساتها معها» است؛ پس مثال ناقد از چند جهت مخدوش و به کلی زیر سؤال است.

ناقد برای نشان دادن برخی جنبه‌های غیر معرفتی در مقام داوری می‌گوید:

برای مثال دربارهٔ احراز زنا می‌توان چنین گمانه‌زنی کرد که شارع بنا ندارد هر موردی از فحشا که امکان وثوق عقلائی به آن هست، در پیشگاه دادگاه اسلامی اثبات پذیر باشد؛ بلکه تنها مواردی که جنبه علنی تر داشته و شاهدان بیشتری آن را دیده‌اند محکوم به مجازات شود. این نکته، ترجیحی غیر معرفتی است و شاید بر نوعی پرده‌پوشی مبتنی باشد (کامکار، ۱۳۹۷، ص ۳۶).

اولاً ناقد، خود معترف است که این یک گمانه‌زنی است؛ پس به مقتضای فقه سنتی - که ناقد به آن باورمند است - چنین گمانه‌زنی هیچ ارزشی ندارد و تحلیل و دفاع ایشان به هیچ دلیل عقلی و نقلی معتبری مستند نیست؛ ثانیاً چرا این گمانه‌زنی - بر فرض صحت - دربارهٔ قتل نفس محقق نشده است و تعداد شهود کمتری در اثبات قتل، معتبر شمرده شده است؟ آیا می‌توان گفت شارع بنا داشته است انسان‌های بیشتری قصاص شوند تا اینکه شلاق بخورند؟! آیا شارع در مسئله جان انسان‌ها تسامح بیشتری نسبت به آبروی آنها به خرج داده است؟^۱ ثالثاً اگر بر اساس فقه رایج و اصول فقه مرسوم هم

۱. افزون بر اینکه همهٔ موارد زنا هم مصداق تجاوز به عنف نیست؛ بلکه چه بسا دوطرف با رضایت خود مرتکب شده‌اند و حتی از اینکه دیگران بر این عمل شنیع مطلع شوند، ابایی هم نداشته باشند.

مشی کنیم، می‌گوییم برای کسی که چنین گمانه‌زنی شکل گرفته است و نسبت به غرض شارع، قطع یا ظنّ قوی حاصل شده است، به طور قطع عمل به آن، مصداق عمل بر اساس ظنّ اقوی است و دیگر نمی‌تواند به ظنون عقلی یا ظنون حاصل از غیر شهادت شهود اعتنا کند؛ پس حتی بر اساس مبانی فقه سنتی نیز مدعای ما ثابت است. ناقد در ادامه می‌نویسد: «دلایل اثباتی به اموری محدود می‌شوند که در پروندهٔ کیفری مضبوط بوده و در جریان رسیدگی قرار گرفته و در مرجع بالاتر قابل کنترل باشد؛ بنابراین چنین دلیلی نمی‌تواند علم شخصی خارج از پرونده - مثلاً خواب دیدن - باشد» (کامکار، ۱۳۹۷، ص ۳۶). این مثال هم مخدوش است؛ زیرا خواب دیدن حتی اگر ظنّ هم تولید کند، مصداق معرفت (باور صادق موجه) نیست؛ زیرا نه صدقش قابل احراز است و نه قابل توجیه معرفتی است. یادمان نرود که ناقد گفته بود «از نظر هنجارها، روش‌ها و منابع، هیچ تفاوتی میان معرفت‌شناسی عام و معرفت‌شناسی دین وجود ندارد» (کامکار، ۱۳۹۷، ص ۳۱) و اذعان کرده بود که: «شناخت‌های قاضی یا مفتی نیز لازم است مقید به هنجارهای معرفت‌شناسانه باشد» (کامکار، ۱۳۹۷، ص ۳۴).

پس اینکه گفته شود:

بنیان‌گذار یا بنیان‌گذاران يك دين نیز می‌توانند دربارهٔ شیوهٔ احراز و اثبات احکام خویش، قوانینی را برای پیروان خود تشریح کنند؛ برای مثال می‌تواند برخی از دلایل اثباتی را در مقام داوری معتبر و حجّت بداند؛ هر چند آن امور موجب اطمینان کافی برای قاضی یا مفتی نباشند (کامکار، ۱۳۹۷، ص ۳۷).

خارج از موضوع است؛ زیرا بحث در جایی است که عقل، ظنّی به دست آورده که یا معارض شرعی ندارد یا اگر دارد، ظنّ شرعی اضعف از ظنّ عقلی است؛ پس اگر شارع، برخی دلایل اثباتی را - که عقل هیچ موضعی دربارهٔ آنها ندارد - حجت و معتبر بداند و ظنّ معارض اقوی هم دربارهٔ آن وجود ندارد، محل نزاع و اختلاف نیست.^۱ اما

۱. افزون بر اینکه همین حجیت ادله بادشده نیز از طریق قطعی یا اطمینانی ثابت شده است؛ پس بر مبنای فقه سنتی نیز عمل به آنها در واقع عمل به حجت قطعی یا ظنّ عقلایی است؛ هر چند مدلولش اطمینان‌زا نباشد.





اینکه شارع می‌تواند «برخی دلایل اثباتی را در مقام داوری معتبر و حجت نداند، هر چند آن امور موجب اطمینان کافی برای قاضی یا مفتی باشد» (کامکار، ۱۳۹۷، ص ۳۷)، مقبول نیست؛ زیرا اگر شارع بتواند از عمل بر طبق ظنون نهی کند، باید بتواند از عمل بر طبق قطع هم نهی کند و تالی به اجماع یا مشهور اصولیان باطل و محال است؛ فالمقدم مثله؛ پس وقتی ثبوتاً چیزی محال شد، دیگر هیچ دلیلی در مقام اثبات نمی‌تواند آن را توجیه معرفتی کند.

ناقد خود معترف است که:

اگر قانون‌گذار دربارهٔ امکان استناد به شواهد و مدارک، قانونی وضع نکرده باشد، استناد به شواهد و مدارک به نحو عقلایی و متعارف نزد خردمندان در نظر گرفته می‌شود. آستانه داوری به صورت پیش‌فرض،^۱ همان آستانه عقلایی در سیره خردمندان است و سکوت قانون‌گذار نشانه تأیید آن است (کامکار، ۱۳۹۷، ص ۳۷).

پس اکنون روش منطقی آن است که قانون‌گذار (شارع) مواردی را که مردود می‌داند بیان کند و این چیزی جز اصل حجیت ظنون نیست، مگر آنچه با دلیل قطعی خارج شود؛ حال آنکه سیره اصولیان (و ناقد) خلاف این است. نتیجهٔ دوم آنکه شارع (طبق اقرار ناقد) نمی‌تواند معیاری مخالف و متضاد با سیرهٔ عقلا وضع کند، پس قطعاً نمی‌تواند قانونی وضع کند که حاصلش عمل به ظنّ ضعیف و بی‌اعتنایی و کنار گذاشتن ظنّ قوی باشد؛ از این رو استنتاج ناقد مبنی بر اینکه «در معرفت‌هایی که به درجه و ثوق عقلایی (اطمینان) رسیده‌اند، اصل بر حجیت است» (کامکار، ۱۳۹۷، ص ۳۷)، ناقص است و انحصاری در اطمینان ندارد؛ بلکه دربارهٔ ظنّ هم صادق است؛ از این رو عمل به هر ظنّی (بالای ۵۰ درصد و بدون معارض اقوی) حجت است؛ مگر دلیلی اقوی از خود آن ظنّ، بر نهی از عمل به آن اقامه شود.

ناقد عقیده دارد فنایی میان حجیت معرفت‌شناسی و حجیت مقام داوری فقهی (افتاء) خلط کرده است (کامکار، ۱۳۹۷، ص ۴۱)؛ حال آنکه با توضیحاتی که گذشت روشن شد هیچ خلطی صورت نگرفته و حجت‌های فقهی و مقام داوری نمی‌توانند مصداق

1. default

حجیت‌های معرفت‌شناسانه نباشند و این دو قسم حجت - آن گونه که ناقد گمان کرده - اصلاً قسیم هم نیستند؛ بلکه حجت‌های فقهی نیز باید معرفتی باشند؛ و گرنه مستلزم تبعیت از جهل و افتاء بر اساس جهل و وهم خواهد شد.

۲-۲. بررسی ادعای پذیرش ظنون عقلی در غیر مقام افتاء

ناقد مدعی است فنایی که در مقام دفاع از حجیت معرفت‌شناسانه ظنون عقلی است، کاری بیهوده می‌کند؛ زیرا:

فقیهان و اصولیان، بلکه اخباریان نیز منکر حجیت معرفت‌شناسانه ظنون عقلی نیستند؛ بلکه در زندگی خویش و بسیاری از حیطه‌های دیگر غیر از مقام افتاء، به معارف تجربی بشری و همه ظنون عقلی بها داده‌اند و بدان‌ها اتکا کرده‌اند؛ از جمله در علوم ادبی و زبان‌شناختی یا در طبیعیات، طب و نجوم. هم اینکه اصولیان، بحث حجیت قطع را طرح می‌کنند، فارغ از پاسخی که بدان می‌دهند، نشان آن است که آنان درباره مقام داوری (اعتذار و احتجاج) سخن می‌گویند، نه کشف (کامکار، ۱۳۹۷، ص ۴۳).

چند بی‌دقتی در این عبارت‌ها رخ داده است: اولاً تفکیک حجیت معرفت‌شناسانه از حجیت مقام داوری، غیر معقول و ناممکن است (که توضیح آن بیان شد)؛ ثانیاً اصولاً حجیت اگر به معنای معذرت و منجزیت باشد (کامکار، ۱۳۹۷، ص ۳۳)، متوقف بر معرفت است؛ در غیر این صورت باید به حجیت شک و یا جهل تن بدیم؛ ثالثاً ویژگی معرفت، کاشفیت از واقع است و این ویژگی در قطع و ظن (هر دو) وجود دارد و از آنها قابل سلب نیست؛ پس حجیت مقام داوری نمی‌تواند به چیزی غیر از معرفت عقلایی (قطع و ظن) تعلق گیرد؛ از این رو اگر اخباریان - به تعبیر ناقد - در زندگی خویش و بسیاری حیطه‌های دیگر به ظنون عقلی و تجربی تمسک کرده‌اند، ولی در افتاء و دین‌شناسی از آن پرهیز داشته‌اند، به تناقض دچار شده‌اند؛ زیرا حجیت، امری اعتباری و به دست معتبر نیست که چیزی را حجت کند یا نکند؛ چه رسد به اینکه چیزی را در جایی حجت کند و همان را در جای دیگر بی‌اعتبار بدانند؛ پس استناد به سیره اخباریان نه تنها نقدی بر





فناپی نیست؛ بلکه بزرگ‌ترین نقص روش شناختی آنان را آشکار کرده است. نکته آخر اینکه ناقد که بارها سخن از حجت‌های اصولی گفته است بی‌گمان می‌داند که در اصطلاح اصولی، حجت تنها به امارات گفته می‌شود، نه به قطع (مظفر، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۱۹)؛ پس بر این اساس باید نتیجه بگیریم اگر کسی به قطع خود عمل کند، در دادگاه عدل الهی قابل استناد و عذرآور نخواهد بود! چون به چیزی عمل کرده که در اصول، حجت به شمار نیامده است.

۲-۳. بررسی ادعای تناقض در نظریه فناپی

ناقد معتقد است خود فناپی به لوازم نادرست نظریه خویش واقف است؛ چون معترف است که در امور مهم به هر ظنی عمل نمی‌شود و ظن هم باید نوعی باشد (مظفر، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۴۴). این گمان که فناپی در نظریه‌اش دچار تناقض شده و خود او هم در برخی موارد از عمل به ظن اقوی امتناع کرده و به ظن ضعیف تن داده است، کاملاً خطاست؛ زیرا به این نکته مهم و ظریف توجه نشده است که در همان مسائلی که پیامدهای خطیر و مهم دارند، ما به یک «ظن اقوی» دچاریم و همان است که مانع عمل ما به ظنون ضعیف می‌شود. فناپی تصریح کرده «مقصود از تناسب حکم و سند این است که هر حکمی را نمی‌توان با هر دلیلی اثبات یا توجیه کرد و هر چقدر که حکم مربوطه دارای پیامدها و تبعات سنگین‌تری باشد... برای اثبات آن، دلیل قوی‌تری لازم است» (فناپی، ۱۳۸۹، ص ۲۷۶). با اندک تأملی روشن می‌شود که در مسائل مربوط به جان و مال و ناموس انسان‌ها، ظن به حرمت و اهمیت فوق‌العاده جان و مال و ناموس به نحوی است که عقلاً را از عمل به ظن حاصل از ادله‌ای همچون اخبار آحاد برحذر می‌دارد و فقه سنتی نمی‌تواند با استناد به اخبار آحاد (حتی مستفیض یا با سند صحیح)، درباره جان و مال و آبروی مسلمان داوری کند؛ پس اینکه ناقد گمان کرده است در این موارد «به ظن قوی‌تر عمل نمی‌شود، ولی به ظن ضعیف عمل می‌شود؛ زیرا ظن قوی‌تر تبعات بیشتری برای انسان‌ها در پی دارد یا خطیر است» (کامکار، ۱۳۹۷، ص ۴۴)، ناشی از بی‌دقتی و بی‌توجهی به وجود یک ظن اقوی عقلی است.

۲-۳-۱. بررسی تمسک به روایت‌ها برای نقد مدعای فنایی

فنایی اعتقاد دارد که هیچ دلیل قانع‌کننده‌ای برای اصل عدم حجیت ظنون نیست و حجیت ظنون در گرو امضای شارع نیست و ناقد هم بدون هیچ پاسخ علمی و نقد منطقی و حتی بدون ارائه یک دلیل بر صحت مدعای فقه سنتی مبنی بر اصالت عدم حجیت ظن، صرفاً مدعای فقه سنتی را تکرار کرده است که «در ظنونی که پایین‌تر از مرتبه اطمینان عقلایی هستند، اصل بر عدم حجیت است» (کامکار، ۱۳۹۷، ص ۳۴). اما اینکه چرا چنین است، ناقد هیچ پاسخی نمی‌دهد؛ جز آنکه اصل مدعا را به عنون دلیل ارائه می‌کند! و جالب‌تر آنکه برای اثبات عدم اعتبار ظنون عقلی به برخی روایت‌ها تمسک می‌جوید! (کامکار، ۱۳۹۷، صص ۴۷-۴۸)؛ ولی به این پرسش پاسخ نمی‌دهد که حجیت ظن حاصل از این روایت‌ها و اخبار آحاد (در همه ابواب فقه)، بر چه اساس و مبنایی است؟ اگر مستند التزام به این ظنون نقلی، دلیلی نقلی است که به دور می‌انجامد و اگر دلیل آن یک استدلال عقلی است که دلیل عقلی، عام و تخصیص‌ناپذیر است و حجیت همه ظنون را ثابت خواهد کرد و اگر آن دلیل عقلی، تنها حجیت ظنون نقلی را ثابت می‌کند، از ناقد می‌خواهیم آن دلیل را ارائه دهد؛ پس اینکه بگوییم «احادیث صحیح السند و مستفیض و با دلالت واضحی در منابع اسلامی موجود است که گویای عدم جواز اتکا به ظنون متکی به حدس، مثل رأی و نظر و قیاس در مقام افتاء است» (کامکار، ۱۳۹۷، ص ۴۸)، سودی برای ایشان ندارد؛ زیرا اولاً مدلول اخبار آحاد جز ظن، چیزی تحویل محقق نمی‌دهد و صحت یا ضعف سند آن، دخلی در این مطلب ندارد؛ ثانیاً مستفیض بودن برخی روایت‌ها نیز تنها اطمینان به «صدور» آن را مدلل و موجه و تقویت می‌کند؛ ولی نمی‌تواند دلالت آن را تصحیح یا تقویت نماید. حتی تواتر روایت نیز با میزان دلالت متن آن ملازمه‌ای ندارد. چه بسا روایتی با متن مجمل و مبهم متواتر باشد و یا روایتی با دلالتی روشن، ضعیف باشد؛ پس ادعای ناقد مبنی بر اینکه «دلالت و کثرت این احادیث به حدی است که وثوق و قطع عرفی به صدور فی الجمله چنین مضمونی از اوصیای پیامبر حاصل می‌شود. با اتکا به این احادیث، در فقه امامیه، آرای ظنی عقلی





فاقد حجیت در مقام افتاء هستند» (کامکار، ۱۳۹۷، ص ۴۹)، معلول بی توجهی به تفکیک مقام صدور و مقام دلالت احادیث است.

فنایی معتقد است نهی از عمل به ظنون عقلی، مستلزم اموری همچون تعطیل عقل و تجربه و امری خودشکن است. ناقد در مقاله دوم اعتراف کرده است که بدون پاسخ به این مناقشه‌ها، استدلال‌های او در مقاله اول، عقیم است (کامکار، ۱۳۹۸، ص ۵۲). حال به بررسی مقاله دوم ناقد می‌پردازیم تا ببینیم آیا مناقشه‌های فنایی پاسخ داده شده است یا خیر.

۲-۴. بررسی خردستیزبودن نهی از عمل به ظنون عقلی

ناقد در مقاله دوم کوشیده است به مناقشه خردستیزبودن نهی شارع از عمل به ظنون عقلی پاسخ دهد و اساساً مقاله دوم را پاسخی به این استدلال فنایی درباره عدم نهی از عمل به ظنون دانسته است (کامکار، ۱۳۹۸، ص ۵۳).

ایشان پیش از ورود به نقد مدعای فنایی به یک استدلال مقدماتی پرداخته و آن اینکه (۱) چون سیره خردمندان بر عمل به ظنون عقلی است و (۲) کنارزدن یا نهی از سیره خردمندان همواره امری خردستیز است؛ پس نهی از عمل به ظنون عقلی، خردستیز است (مدعای فنایی). البته ناقد در این بخش، تنها به نقد مقدمه (۲) پرداخته و پاسخ داده است که چون بر اساس اقرار فنایی، عقلانیت امری زمینه‌مند^۱ متفاوت و مشکک است و سطح دسترسی خداوند به اطلاعات بیش از خردمندان است، پس ممکن است فعلی، سیره خردمندان باشد، ولی در نظر خداوند دانای کل، نامعقول قلمداد شود (کامکار، ۱۳۹۸، ص ۵۴). سپس به سیره خردمندان در جواز رباخواری مثال زده که با نهی خدا مواجه گردیده است؛ همچنین بر اساس استدلال فنایی بر تعبد خردمندان نیز پذیرش نهی از ظنون عقلی از سوی شارع حکیم و عالم را کاملاً معقول می‌داند؛ حتی اگر دلایل تفصیلی آن را ندانیم (کامکار، ۱۳۹۸، ص ۵۵). آنچه گفته شد لبّ پاسخ و دفاع ناقد از جواز

1. contextual

نهی از عمل به ظنون عقلی و نقد مدعای فنایی بود. حال آنکه این پاسخ، خلاف همه استدلال‌هایی است که اصولیان در تثبیت قاعده ملازمه آورده‌اند و انکار حکم عقل از سوی شارع را تخلف در عاقل بودن شارع یا عقلی بودن ادراک عقل دانسته‌اند (مظفر، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۲۲۲).^۱ افزون بر اینکه این پاسخ چندین اشکال دارد که حتی خود ناقد نیز به آنها ملتزم نخواهد بود. اشکال اول آن است که اگر بتوان از صرف قیاس‌نشدن اطلاعات خداوند با اطلاعات خردمندان به جواز نهی شارع از عمل به ظن عقلی غیر معارض برسیم، عین همین استدلال در اعتقادات هم جاری و ساری است و نتایج ویرانگری خواهد داشت؛ از جمله:

۱. بنیان علم کلام و همه ادله و برهان‌های کلامی بر نبوت، معاد و امامت از اعتبار خواهد افتاد؛ زیرا دیگر نمی‌توان به صرف فهم و ادراک عقل مبنی بر ضرورت معاد و نبوت، به ضرورت آنها حکم داد؛ چون احتمال دارد خداوند به واقعیت‌هایی علم و آگاهی دارد که از عقل ما پنهان است که اگر آگاه بودیم نبوت و معاد را ضروری نمی‌دانستیم؛ پس ممکن است ارسال نبی و تعیین امام، مفاسدی داشته باشد که ما ناآگاهیم؛ از این رو باور به معاد، نبوت و امامت، باوری بی‌برهان خواهد شد!

۲. حتی با پذیرش این استدلال از ناقد، شارع می‌تواند از عمل به قطع نیز نهی کند؛ حال آنکه همه یا مشهور اصولیان چنین چیزی را مردود، بلکه محال می‌دانند (هاشمی شاهرودی، ۱۴۱۷ق، ج ۴، ص ۳۳؛ خمینی، ۱۴۱۸ق، ج ۶، ص ۳۰؛ عراقی، ۱۴۲۰ق، ج ۲، ص ۱۲).

۳. اگر قرار باشد به صرف علم بیشتر خداوند، ادراک عقلی و ظنون عقلی از اعتبار بیفتد، چرا عقل به عنوان حجت الهی و ملاک ثواب و عقاب معرفی گردیده است؟ (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۰). ممکن است ناقد بگوید تنها قطع و یقین عقلی حجیت دارد و نه ظنون عقلی؛ اما این تحلیل و تفسیر از حجیت عقل، به برهان متکی نیست و صرف ادعاست.

۱. برخی حکم به بدهت قاعده ملازمه داده‌اند و برخی دیگر، حکم عقل را ملازم اراده یا کراهت شارع دانسته‌اند که در غیر این صورت، خلاف حکمت لازم می‌آید (قماش، ۱۳۸۴، صص ۱۳۳-۱۳۴).





دربارهٔ مثال رباخواری نیز به همین اندازه بسنده می‌کنم که ناقد- و همه همفکران ایشان- باید ثابت کنند رباخواری محصول سیرهٔ عقلا و مورد تأیید عقل است؛ ولی با این حال مورد نهی خدا قرار گرفته است و اُنّی لهم ذلک.

اما در پاسخ به تعبد خردمندان نیز به همین مقدار بسنده می‌کنیم که آن تعبدی خردمندانه است که در تعارض با اصول، بدیهیات، فطریات، وجدانیات و ادراکات عقلی نباشد. اگر قرار باشد ذیل عنوان «تعبد خردمندانه» هر سخن منسوب به شارع را پذیرفت و با استناد به آن، ادراک‌های عقلی یا تجربی معارض آن را کنار گذاشت، دیگر مفهوم تعبد خردمندانه، لفظی تهی از معنا می‌شود و قید خردمندانه هیچ بار معنایی نخواهد داشت؛ زیرا اگر قرار باشد «پذیرش چنین معنی بر مبنای اعتمادی که به قانون‌گذار وجود دارد» معقول باشد، «حتی اگر دلایل تفصیلی این منع در دست نباشد» (کامکار، ۱۳۹۸ ص ۵۵)، دیگر چه فرقی می‌کند محتوای امر و نهی شارع چه باشد؟ بر اساس تفسیر ناقد، شارع می‌توانست قتل نفس محترمه یا زنا یا محارم یا تجاوز به عنف را مجاز و ادای امانت و وفای به عهد را ممنوع اعلام کند! چنین تفسیر دهشتناکی از شریعت، برای کدام عقل و فطرت سلیمی قابل پذیرش است و آیا چنین تفسیری به انکار حُسن و قبح نمی‌انجامد که شیعه خود را قائل به آن می‌داند.

۲-۴-۱. بررسی تفکیک میان ظنون عقلی و ظنون نقلی

فناپی معتقد است تبعیض میان ظنون عقلی و نقلی اشکال دارد و مستلزم این است که «ظنون عقلی همواره از ظنون نقلی ضعیف‌ترند و این بالوجدان کاذب است» (کامکار، ۱۳۹۸، ص ۵۶). ناقد این را اصلی‌ترین استدلال فناپی می‌داند (کامکار، ۱۳۹۸، ص ۵۵) و تلاش می‌کند آن را نقض کند. او مدعی است این استدلال سه پیش‌فرض دارد: نخست اینکه «برای جعل حجیت یا تشریح قوانین، ملاک قانون باید همواره و در همه افراد و احوال صادق باشد». سپس در نقد آن می‌نویسد: «برای تشریح، کافی است ملاک قانون به صورت نوعی و غالبی برقرار باشد، نه در همه افراد و احوال» (کامکار، ۱۳۹۸، ص ۵۶). پیش‌فرض دوم طبق ادعای ناقد آن است که «احتمال خطای ظنون در نظر قانون‌پذیر، همان احتمال خطای ظنون در نظر

قانون گذار است» (کامکار، ۱۳۹۸، ص ۵۷). وی آن گاه با ذکر یک مثال، چنین استنتاج می کند:

فرض کنید احتمال صدقِ باورهایی که از منبع A و B دست آمده‌اند، از نظر قانون پذیر ۷۰ درصد باشد، ولی در نفس الأمر (یا از منظر دانای کل) باورهای منبع A تنها در ۴۰ درصد موارد و باورهایی که از منبع B به دست آمده‌اند، در ۹۰ درصد موارد با واقعیت منطبق باشند. در چنین فرضی، معقول است که قانون گذار، ظنون ۷۰ درصدی ناشی از A را بی اعتبار، و ظنون ۷۰ درصدی ناشی از B را معتبر اعلام کند؛ بدون اینکه اشکال ترجیح بلامرجح پیش بیاید (کامکار، ۱۳۹۸، ص ۵۸).

سپس مثال‌های دیگری نیز برای تقویت پاسخ خود ارائه می دهد (کامکار، ۱۳۹۸، ص ۵۹).

پیش فرض سوم آن است که «از منظر خردمندان، تنها درجهٔ ظنون [برای داوری] مهم است»^۱ (کامکار، ۱۳۹۸، ص ۶۰). به باور ناقد نقدهای اساسی تر این پیش فرض در مقاله اول آمده است و «قانون گذاران افزون بر درجه ظن، به امور دیگری همچون منشأ ظن، میزان اصابت واقع، پیامدهای عمل به ظن و ترجیح‌های غیر معرفتی اعتنا می کنند» (کامکار، ۱۳۹۸، ص ۶۰). وی این پرسش را مطرح می کند که آیا در خصوص نهی از عمل به ظنون عقلی، می توان ادعا کرد که جنبه‌های غیر معرفتی نیز مطرح است؟ ناقد پاسخ نهایی را به مقاله سوم حواله داده است؛ هر چند به دو روایت استناد می کند تا ثابت کند ظنون عقلی در کشف تشریح اسلامی ناتوان است و نهی از عمل به ظن عقلی به دلیل تقویت روحیه تسلیم در برابر خداوند نیز بوده است (کامکار، ۱۳۹۸، ص ۶۱).

۲-۴-۲. نقد و بررسی پاسخ ناقد

هر سه نقد ناقد به فنایی، مخدوش و ناتمام است؛ زیرا هر چند این سخن که «ملاک قانون در تشریح به صورت نوعی و غالبی است» درست است، چه دلیلی وجود دارد که غالب و اکثر ظنون عقلی، ضعیف تر از ظنون نقلی است؟ اشکال، دقیقاً اینجاست؛ نه آن اصل کلی که فنایی نیز از پذیرش آن ابایی ندارد. ناقد حتی یک دلیل بر ادعای خویش

۱. مطلب داخل کروشه از ناقد است.





و در اثبات «ضعیف بودن غالب ظنون عقلی نسبت به ظنون نقلی» ارائه نکرده است. نقد ناقد به پیش فرض دوم نیز اشکال ضعیفی است؛ زیرا اولاً این ادعا که «از منظر خداوند، ظنون عقلی آدمیان نوعاً پرخطاتر از ظنون نقلی آنهاست» (کامکار، ۱۳۹۸، ص ۵۸)، نه بدیهی است و نه دلیلی بر اثبات آن وجود دارد. ناقد از کجا به رأی و نظر خدا دست یافته است؟ وقتی اصل و اساس نقد ناقد، فاقد شاهد و برهان است، دیگر نیازی به نقد مثال‌ها و شواهد نقلی او (کامکار، ۱۳۹۸، ص ۵۹) نیست.

نقد ایشان به پیش فرض سوم نیز تام نیست؛ زیرا ایشان باز در خطایی روش شناختی به متون نقلی و روایی استناد کرده است (کامکار، ۱۳۹۸، صص ۶۱-۶۲) که عین اشکال پیش گفته در تحلیل پیش فرض دوم به این نوع استدلال هم وارد است. ناقد باید برای ادعای خویش دلیلی پیشینی و عقلی ارائه دهد؛ چون حجیت، مقوله‌ای عقلی است، نه اعتباری و قراردادی که بتوان با روایات (که خودشان ظنی‌اند)، آن را تحلیل کرد و بتوان اعتبار ظنون عقلی را زیر سؤال برد؛ از این رو این گفته ناقد که «صرف این‌که در ذهن مؤمنان، ظنون عقلی شکل می‌گیرد و خداوند خالق این ظنون است، دلیل مناسبی نیست که تعبیر شود مؤمن، این ظنون را از ربّ خود گرفته است؛ زیرا می‌دانیم که در ذهن پاره‌ای از مؤمنان، جهل مرکب نیز شکل می‌گیرد» (کامکار، ۱۳۹۸، ص ۶۱)، اشکالی است که بیش از ظنون عقلی، گریبان خود ناقد و فقه سنتی را می‌گیرد که حجیت قطع را ذاتی (تقوی اشتهاردی، ۱۴۱۸ق، ج ۴، ص ۶۹۱) و نهی ناپذیر از سوی شارع می‌دانند (حکیم، ۱۴۱۸ق، ص ۲۷)؛ چون عیناً درباره قطع هم می‌توان گفت بسیاری از قطع‌ها جهل مرکب است که در ذهن پاره‌ای مؤمنان شکل می‌گیرد؛ پس عمل بر اساس آنها حجیت ندارد و مکلف معذور نیست. ناقد چه پاسخی به این اشکال دارد؟

۲-۵. بررسی تعطیلی عقل در صورت عدم حجیت ظنون عقلی

ناقد در ادامه به نقد ادعای دوم فنایی مبنی بر استلزام تعطیلی عقل و لغو آفرینش آن می‌پردازد. فنایی بر این باور است که کنار گذاشتن ظنون عقلی مستلزم تعطیل شدن عقل و نیز نسبت دادن فعل لغو به خداوند حکیم است (حکیم، ۱۴۱۸ق، ص ۶۲). به باور ناقد

استفاده از ظنون عقلی، تنها در مقام افتاء و کشف شریعت، ممنوع شده است، نه در مطلق زندگانی مسلمانان؛ از این رو در حیطة اخلاق و خیرات و عرفیات، اتکاء به هر نوع ظن عقلی مُجاز است (حکیم، ۱۴۱۸ق، ص ۶۳) و

در حیطة خیرات، مسلمان مجاز است که از ظنون عقلی، قیاس، استحسان، مصالح مرسله، استقرای ناقص و حتی مواردی از ذوق و سلیقه شخصی بهره گیرد ... استفاده از ظنون عقلی در اوّلی [خیرات و عرفیات] موجب کمال عمل خواهد شد و استفاده از ظنون عقلی در دومی [حیطة شریعت] موجب بدعت خواهد بود^۱ (حکیم، ۱۴۱۸ق، صص ۶۳-۶۴).

این پاسخ‌ها و دفاعیه‌ها نیز به شدت عقیم است و چند اشکال دارد: اولاً ابهام در این پاسخ موج می‌زند. اینکه گفته شده در اخلاق، عرفیات و خیرات استفاده از ظنون عقلی معقول و بایسته است، مراد چیست؟ آیا ظنون عقلی، در فهم و درک «ملاک» فعل اخلاقی حجت است یا در کشف «مصدق» فعل اخلاقی؟ آیا به افعال اخلاقی مستند به ظنون عقلی می‌شود استدلال کرد و آن را برای همه بشریت تجویز کرد؟ آیا با ظنون عقلی می‌توان ملاک فعل اخلاقی را کشف کرد و نسخه اخلاق جهانی نگاشت؟ ناقد این ابهام‌ها را بی‌پاسخ رها کرده است؛ ثانیاً ناقد از سویی مدعی است تشریح و جعل (اعتبار) در حوزه عرفیات، خیرات و امور اخلاقی وجود ندارد و از سوی دیگر در چندین سطر بعدی می‌نویسد: «ارشادهای قرآنی در حیطة خیرات، تعبّدی (مبتنی بر جعل و اعتبار) نیست؛ هر چند می‌تواند الزام‌آور باشد و سعادت یا هلاکت آدمی را در پی آورد» (حکیم، ۱۴۱۸ق، ص ۶۳). پرسش این است که این الزام‌های قرآنی که ناقد در حیطة خیرات و عرفیات از آن سخن گفته است، چه نسبتی با جعل و اعتبار دارد؟ آیا می‌توان موضوعی را خارج از حوزه جعل و اعتبار دانست که قرآن به آن الزام کرده باشد؟ در این صورت منشأ این الزام از کجاست؟ اگر گفته شود الزام آن از عقل است و قرآن نیز ارشاد به حکم عقل داشته است، می‌پرسیم آیا احکام ظنی عقل در حوزه خیرات، اخلاق و عرفیات هم موجب هلاکت و سعادت انسان خواهد شد؟

۱. مطالب داخل کروشه از نگارنده است.





۲-۶. بررسی خودشکن بودن نهی از عمل به ظنون عقلی

ناقد در ادامه مقاله، در نقد خودشکن بودن نهی از ظنون عقلی مدعی است که با یک پاسخ ساده، جواب این اشکال فنایی را داده است و آن اینکه دلایل توجیه گر نهی از عمل به ظنون عقلی برای ما اطمینان آفرین است؛ بلکه قطع عرفی به مفاد آنها پیدا می شود (حکیم، ۱۴۱۸ق، ص ۶۶). این پاسخ ساده چیزی جز یک ادعای بی دلیل و پناه بردن به فهم فقیهان سنتی برای رد ادعای فنایی نیست. نه ادعای اطمینان آور بودن ادله بی اعتباری ظنون عقلی برای ناقد سودمند است و نه اتفاق نظر فقه سنتی درباره مفاد این ادله (که همه آنها روایت های ظنی الدلالة هستند)، با صحت فهم آنها ملازمه دارد. چه بسیار فهم های مشهور و مورد قبول قاطبه فقیهان سنتی که با تیزی و موشکافی دیگران از بام عقلانیت سقوط کرده اند.^۱

ناقد می کوشد اشکال خودشکن بودن را به استدلال فنایی هم وارد بداند با این توضیح که دلایل فنایی برای حجیت ظنون عقلی، خود از سنخ ظنون عقلی است؛ پس اشکال دور متوجه خود فنایی نیز می شود (حکیم، ۱۴۱۸ق، ص ۶۹)؛ غافل از آنکه مدعای فنایی، «ذاتی بودن حجیت ظنون عقلی» است و تمام ادله اقامه شده برای این مدعا تنبیهی است. عقیده ای که اثباتش بر پذیرش آن وابسته باشد، از بدیهیات شمرده می شود. فنایی تصریح کرده است که «خدا نمی تواند ظنی را امضا کند و ظن قوی تر از آن را امضا نکند...؛ همچنین خدا نمی تواند ظنی را امضا کند و ظن مساوی با آن را امضا نکند» (فنایی، ۱۳۸۹، ص ۷۷). این سخن آیا چیزی غیر از ذاتی بودن حجیت ظنون است؟ اگر قرار باشد استدلال فنایی برای حجیت ظنون عقلی خودشکن باشد، این اشکال به فقه سنتی هم وارد است؛ زیرا آنان نیز برای حجیت قطع، اقامه دلیل می کنند (طباطبایی حکیم، ۱۴۱۴ق، ج ۳، ص ۲۲) و باید پرسید اگر این ادله، ظنی است که به یقین قادر به اثبات حجیت قطع نیستند و اگر قطعی اند که مصادره بر مطلوب کرده اند!

۱. از همه جالب تر مخالفت های شیخ طوسی با فتاوی ای است که خودش بر آنها ادعای اجماع کرده؛ ولی با این حال خود خلاف آنها فتوا داده است (نک: هاشمی شاهرودی، موسوعة الشهد الثانی، الجزء الرابع، رساله «مخالفة الشیخ الطوسی لاجماع نفسه»، ۱۴۳۴ق).

۳. ظنون عقلی و دشواری‌های اجتهاد سنتی

در پایان مقاله، ناقد به نقد دشواری‌های اجتهاد متداول در کلام فنایی پرداخته و با اشاره به ادعای فنایی در ناکارآمدی فقه سنتی، در پاسخ به برخی مسائل فقهی مدعی شده است چنین نیست که پاسخگویی به همه مسائل دشوار در دوره غیبت امام عصر، شرط لازم برای اعتبار سرمشق‌های فکری فقه باشد و برخی مسائل هست که تنها با ظهور آن حضرت حل می‌شوند! (طباطبایی حکیم، ۱۴۱۴ق، ج ۳، ص ۷۱). این اقرار دقیقاً در تقابل با کارآمدی فقه سنتی در پاسخ به همه معضلات و نیازهای بشر امروز است. ادعایی که تقریباً در همه محافل فقه سنتی شنیده می‌شود و عنوان فقه پاسخگو، کلیدواژه بسیاری از قائلان به فقه سنتی است. اگر چنین تحلیلی را بپذیریم، باید از ادعای پاسخگویی فقه کوتاه بیایم و با احتیاط بیشتری پیش برویم.

نتیجه‌گیری

اصولاً از آنجا که حجیت، مقوله‌ای معرفت‌شناختی^۱ است، از سنخ مقولات عقلی است، نه شرعی؛ از این رو پی‌جویی از دلیل حجیت یا عدم حجیت از ادله نقلی، به لحاظ روشی کاملاً خطاست. تبیین چستی حجیت و تعیین حدود و ثغور آن اساساً به دست عقل است و استناد به مقولات شرعی از سوی مخالفان (به دلیل تأخر رتبی دین از عقل)، یک خطای روش‌شناختی فاحش است. ناقد در دو مقاله مبسوط به نقد ادعای فنایی درباره «اثبات حجیت ظنون عقلی» پرداخته بود که با ارائه ضعف‌ها و ایرادهای پاسخ‌های ایشان، مصون‌بودن مدعای فنایی در «اصالت حجیت همه ظنون عقلی» به اثبات رسید و روشن گردید که ناقد در دفاع از مدعای فقه سنتی مبنی بر اصل عدم حجیت ظنون عقلی ناکام مانده است.



۸۳

1. Epistemologic.

فهرست منابع

۱. تقوی اشتهاردی، حسین. (۱۴۱۸ق). تنقیح الاصول. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
۲. حکیم، محمدتقی. (۱۴۱۸ق). الاصول العامة في الفقه المقارن. قم: مجمع جهانی اهل بیت علیهم السلام.
۳. خراسانی، محمد کاظم. (۱۳۸۸). کفایة الأصول (محقق: مسلم قلی پور الجیلانی). قم: مرکز مدیریت حوزه علمیه قم.
۴. خمینی، مصطفی. (۱۴۱۸ق). تحریرات فی الأصول. قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
۵. طباطبایی حکیم، محمد سعید. (۱۴۱۴ق). المحکم فی اصول الفقه. قم: مؤسسه المنار.
۶. طهرانی، سید محمد حسین. (۱۴۳۶ق). رساله فی القطع و الظن. مشهد: نشر علامه طباطبایی.
۷. عراقی، آفاضیاء. (۱۴۲۰ق). مقالات الأصول. قم: مجمع الفکر الاسلامی.
۸. فنایی، ابوالقاسم. (۱۳۸۹). اخلاق دین شناسی. تهران: انتشارات نگاه معاصر.
۹. قماش، سعید. (۱۳۸۴). جایگاه عقل در استنباط احکام. قم: نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۱۰. کامکار، حسین. (۱۳۹۷). بررسی انتقادی دیدگاه فنایی درباره حجیت ظنون عقلی (۱). نقد و نظر، ۲۳(۹۲)، صص ۲۸-۵۴.
۱۱. کامکار، حسین. (۱۳۹۸). بررسی انتقادی دیدگاه فنایی درباره حجیت ظنون عقلی (۲). نقد و نظر، ۲۴(۹۶)، صص ۵۱-۷۵.
۱۲. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). الکافی (محقق: علی اکبر غفاری). تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۱۳. مظفر، محمدرضا. (۱۳۸۳). اصول الفقه. قم: دار الفکر.
۱۴. هاشمی شاهرودی، سید محمود. (۱۴۱۷ق). بحوث فی علم الأصول. قم: نشر مؤسسه دایرة المعارف فقه اسلامی.
۱۵. هاشمی شاهرودی، سید محمود. (۱۴۳۴ق). موسوعة الشهيد الثاني، الجزء الرابع، رساله «مخالفة الشيخ الطوسي لإجماعات نفسه». قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.



References

1. al-Kulayni. (1407 AH). al-Kafi (A. A. Ghaffari, Ed.). Tehran: Islamic Bookstore. [In Arabic]
2. Fanaei, A. (1389 AP). *Ethics of theology*. Tehran: Negah-e Mo'aser. [In Persian]
3. Hakim, M. T. (1418 AH). *General principles in comparative jurisprudence*. Qom: Ahl al-Bayt (AS) World Assembly. [In Arabic]
4. Hashemi Shahroudi, S. M. (1417 AH). *Research in the science of Fiqh*. Qom: Publication of the Encyclopedia of Islamic Jurisprudence. [In Arabic]
5. Hashemi Shahroudi, S. M. (1434 AH). *Mawsuat of Shahid Thani*. Qom: Islamic Sciences and Culture Academy. [In Arabic]
6. Iraqi, A. (1420 AH). *Maqamat al-Usul*. Qom: Islamic Thought Association. [In Arabic]
7. Kamkar, H. (1397 AP). A Critical Study of Fanaei's View on the Legitimacy of Rational Suspicion (1). *Naqd va Nazar*, 23(92), pp. 28-54.
8. Kamkar, H. (1398 AP). Critical study of Fanai's view on the legitimacy of rational suspicion (2). *Naqd va Nazar*, 24(96), pp. 51-75. [In Persian]
9. Khomeini, M. (1418 AH). *Tahrirat fi al-usul*. Qom: Imam Khomeini Publishing House. [In Arabic]
10. Khorasani, M. K. (1388 AP). *Kifayat al-usul* (M. Qoliypour al-Jilani). Qom: Qom Seminary Management Center. [In Arabic]
11. Muzaffar, M. R. (1383). *Usul al-Fiqh*. Qom: Dar al-Fikr. [In Arabic]
12. Qomashi, S. (1384 AP). *The position of reason in inferring rulings*. Qom: Islamic Sciences and Culture Academy. [In Persian]
13. Tabatabaei Hakim, M. S. (1414 AH). *al-Muhkam fi Usul al-Fiqh*. Qom: al-Manar Foundation. [In Arabic]
14. Taqawi Eshtehardi, H. (1418 AH). *Tanqih al-usul*. Tehran: Imam Khomeini Publishing House. [In Arabic]
15. Tehrani, S. M. H. (1436 AH). *Risalah fi al-Qat' wa al-Zan*. Mashhad: Allameh Tabatabaei Publishing. [In Arabic]



A Critical Analysis of “Philosophical Secondary Intelligibles” according to Qāḏī Sa‘īd Qumī

Sayyed Mahmoud Yousef Sani¹

Sayyed Hossein Mousavian²

Mahdi Hariri³

Received: 28/08/2020

Accepted: 13/10/2020

Abstract

The issue of philosophical secondary intelligibles is an essential prelude to a rediscovery of Qāḏī Sa‘īd Qumī’s philosophical system, particularly his rejection of the primacy of existence (*iṣālat al-wujūd*). With a careful study of those of his work which are attributed to him beyond any doubts and drawing on the descriptive-analytic method, we seek to analyze Qāḏī’s views of philosophical secondary intelligibles and their laws. It turns out that he never uses the term “secondary intelligibles,” instead referring to them as “general things,” in which he includes concepts such as existence, object, possibility, and necessity. He describes these as general, self-evidence concepts, and “infinite” notions occurring to, and predicated of, all things, taking them to be the weakest things in terms of existence with a trace of existence in the fact itself (*naḥs al-amr*). Some of his statements refer to a kind of metaphysical occurrence of philosophical concepts. In his discussion of generation (*ja‘l*), however, he takes the “quiddity” to be essentially created and other accidents and implications of a thing as accidentally created. His emphasis on simple generation sheds light on certain confusions. From Qāḏī’s words two distinct levels of externality of philosophical concepts can be derived: first, these concepts have a faint trace of realization and objectivity; and second, they have no realization and objectivity over and above the essence.

Keywords

Philosophical secondary intelligibles, general things, quiddity, primacy of existence, Qāḏī Sa‘īd Qumī.

1. Associate professor, Iranian Research Institute of Philosophy. Tehran, Iran. yosefsani@irip.ac.ir

2. Assistant professor, Iranian Research Institute of Philosophy. Tehran, Iran. mousavian@irip.ac.ir

3. PhD student, Iranian Research Institute of Philosophy. Tehran, Iran. montazar_mahdi@yahoo.com

* Yousef Sani, S. M. & Mousavian, S. H. & Hariri, H. (2021). A Critical Analysis of “Philosophical Secondary Intelligibles” according to Qāḏī Sa‘īd Qumī. *Journal of Naqd va Nazar (Philosophy and Theology)*, 26(102), pp. 87-114.

Doi: 10.22081/jpt.2020.58699.1767

تحلیل انتقادی «معقولات ثانیه فلسفی» در اندیشه قاضی سعید قمی

سید محمود یوسف ثانی^۱ سیدحسین موسویان^۲ مهدی حریری^۳

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۶/۰۷ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۷/۲۲

چکیده

شناخت معقولات ثانیه فلسفی، مقدمه‌ای ضروری در بازشناخت نظام اندیشه فلسفی قاضی سعید قمی به ویژه مخالفت وی با قائلان به اصالت وجود است. این پژوهش با بررسی دقیق و تفصیلی آثار قطعی الانتساب به وی به روش توصیفی-تحلیلی تلاش می‌کند آرا و مبانی قاضی درباره معقولات ثانیه فلسفی و احکام آن را استخراج و تحلیل کند. بررسی‌ها نشان می‌دهد وی اصطلاح معقول ثانی را به کار نبرده، بلکه از معقولات ثانیه فلسفی با عنوان «امور عامه» سخن گفته و مفاهیمی همچون وجود، شیء، امکان و وجوب را از امور عامه برشمرده و آنها را مفاهیمی عام، بدیهی و معانی مصدری عارض و محمول بر همه اشیا می‌خواند که ضعیف‌ترین اشیا از جهت تحقق و دارای حظی از وجود در نفس الامر هستند. برخی اقوال وی بر نحوه‌ای عروض مابعدالطبیعی مفاهیم فلسفی دلالت دارد؛ البته او در بحث جعل، «ماهیت» را مجعول بالذات و دیگر اعراض و لوازم شیء را مجعول بالعرض می‌داند. تأکید وی بر جعل بسیط، برخی ابهام‌های یادشده را برطرف می‌سازد. از سخن قاضی، دو سطح متمایز از خارجی بودن مفاهیم فلسفی فهمیده می‌شود: یکی آنکه این مفاهیم بهره ضعیفی از تحقق و عینیت دارند؛ دوم آنکه هیچ تحقق و عینیت زائد بر ذات ندارند.

کلیدواژه‌ها

معقول ثانی فلسفی، امور عامه، ماهیت، اصالت وجود، قاضی سعید قمی.

۱. دانشیار مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، تهران، ایران. yosefsani@irip.ac.ir
۲. استادیار مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، تهران، ایران. mousavian@irip.ac.ir
۳. دانشجوی دکتری مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، تهران، ایران. montazar_mahdi@yahoo.com

* یوسف ثانی، سید محمود؛ موسویان، سیدحسین و حریری، مهدی. (۱۴۰۰). تحلیل انتقادی «معقولات ثانیه فلسفی» در اندیشه قاضی سعید قمی. ۲۶(۱۰۲)، فصلنامه علمی - پژوهشی نقد و نظر، صص ۸۷-۱۱۴.

Doi: 10.22081/jpt.2020.58699.1767



نقد و نظر

مقدمه

پژوهش‌ها در اندیشه و آرای قاضی سعید قمی (۱۰۴۹-۱۱۰۷ق)، اغلب ناظر بر اقوال وی در الهیات سلبی و همچنین موضع وی در نفی اصالت وجود بوده است؛ زیرا به عنوان یکی از حکیمان برجسته مکتب فرعی اصفهان (دینانی، ۱۳۷۷، ص ۳۷؛ زادهوش، ۱۳۹۱، صص ۳۷-۴۰) در مسائلی همچون اشتراک معنوی وجود، اصالت وجود و مسئله اسما و صفات واجب تعالی، به تقابل با حکمت متعالیه برخاسته است (کربن، ۱۳۵۸، ص ۱۶۵؛ آشتیانی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۲۴۱؛ دینانی، ۱۳۸۲، صص ۱۰-۱۲). با وجود تجلیل‌ها از جایگاه بلند علمی و عرفانی او،^۱ مبادی تصویری و تصدیقی نظام فلسفی وی ژرف کاوی نشده و از همین رو به تزلزل و تشکک رأی متهم گردیده است.^۲ بررسی اعتبار این ارزیابی‌ها با لحاظ تأکیدی که قاضی بر التزام به مضامین آیات و احادیث دارد، اهمیت بیشتری می‌یابد.

نکته دیگر آنکه هویت، شرح حال و آثار منسوب به این حکیم و عارف نیز به‌درستی شناخته نشده و دچار اشتباهات جدی است تا بدانجا که در طی این پژوهش و در شناخت آثار قطعی‌الانتساب وی، بدین آگاهی مهم دست یافتیم که شرح حال و آثار دو حکیم، یعنی «قاضی سعید قمی» و «محمدسعید حکیم»، خلط و همگی شرح حال و آثار قاضی سعید قمی تلقی گردیده است (روضانی، ۱۳۸۶، ص ۱۱). بر اساس این آگاهی، با تفکیک آثار این دو حکیم، بسیاری از تعارض‌های منتسب به قاضی سعید برطرف گردیده و امکان دستیابی به یک نظام فلسفی سازگار فراهم‌تر خواهد بود.

بنابراین نظام فلسفی وی نیازمند پژوهش‌هایی دقیق‌تر با اولویت شناخت مبادی تصویری و تصدیقی در آثار قطعی‌الانتساب به اوست که تاکنون پژوهشگران از آن

۱. از وی با عبارت «مولی‌الحکیم العارف الفقیه» (خوانساری، ۱۳۹۱، ص ۹) یا «المولی‌الفاضل‌الحکیم العارف المتشرع‌الادیب‌الکامل‌المحقق‌الصمدانی» یاد کرده‌اند (خوانساری، ۱۳۹۱، ص ۹) و هانری کربن وی را از برجسته‌ترین نمایندگان عرفانی شیعی امامی دانسته است (کربن، ۱۳۵۸، ج ۲، ص ۱۶۵). امام خمینی نیز وی را از نظر عرفان، عدل محی‌الدین عربی دانسته (محمدی گیلانی، ۱۳۹۳، ص ۴۸) و با تعبیرهایی همچون «شیخ‌العرفاء الکاملین، قدوة اصحاب القلوب والسالکین و ...» یاد کرده است (الموسوی‌الخمینی، ۱۳۷۸، ص ۳۷).

۲. برخی آرای وی را در تعارض با صدر المتألهین سست خوانده‌اند (آشتیانی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۲۴۱؛ کدیور، ۱۳۷۴، صص ۱۳۴-۱۴۴؛ یوسف ثانی، ۱۳۸۳، ص ۲۰۰؛ بکایان، ۱۳۸۹).



غفلت کرده‌اند و بی‌گمان تحقیق آرا و مواضع فلسفی او، موجب تعمیق شناخت مسائل اصلی فلسفه بوده و نقشی موثر در شناخت بهتر حکمت متعالیه صدرالمتهلین خواهد داشت؛ طرفه آنکه قاضی سعید نیز نظام فلسفی و بستر مباحث خویش را همان حکمت متعالیه می‌خواند (قمی، ۱۳۸۱، صص ۱۲۲، ۱۳۴، ۱۳۷؛ قمی، ۱۳۷۹، ص ۳۱۰).

در این مسیر، بررسی تحلیلی جایگاه معقولات ثانیه فلسفی در اندیشه وی، دارای تقدم و اهمیت بسیار است؛ زیرا معقولات ثانیه فلسفی یا امور عامه، نقشی اساسی در تبیین نظام‌های فلسفی دارند؛ فیلسوفان مسلمان متأخر، «معقول» را نخست به معقول اول و ثانی و سپس معقول ثانی را به معقول ثانی فلسفی و معقول ثانی منطقی تقسیم کرده، به طور عموم ملاک تمایز این سه دسته را در کیفیت «عروض» و «اتصاف» آنها دانسته‌اند (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۱، صص ۳۲۱-۳۲۳؛ سیزواری، ۱۳۷۹، ج ۲، صص ۱۶۴-۱۶۶؛ مطهری، ۱۳۸۳، ج ۵، صص ۲۷۵-۲۷۹؛ مصباح، ۱۳۷۴، ج ۱، صص ۱۹۸-۲۰۰)؛ اما این تقسیم در آثار حکمای پیشین، بدین وضوح و دقت، در نظر نبوده و سیری تکاملی داشته است. البته در ارزیابی تقسیم یادشده و چگونگی این عروض و اتصاف، اختلاف آرا بسیار است.

از آنجا که قاضی داعیه ارائه نظام فلسفی کامل و منسجمی در نگاه‌های خویش ندارد و به بسیاری از آرای خویش در ضمن شرح آیات و احادیث اشاره کرده است، سخن از معقولات ثانیه فلسفی در قالب انعقاد بحث‌های مستقل در آثار وی قابل مشاهده نیست. به‌ویژه اینکه وی در مبانی معرفت‌شناسی‌اش نیز تمایزاتی جدی با دیگر حکیمان دارد. بدین جهت پس از بیان دو نکته مهم از این تمایزات، به بررسی اقوال وی درباره معقولات ثانیه فلسفی و احکام آن خواهیم پرداخت.

گستره پژوهش‌ها درباره معقولات ثانیه فلسفی بسیار است. در بخشی از این پژوهش‌ها اقوال حکمای مختلف در باب این مفاهیم و احکام و تمایزات آنها با دیگر معقولات بررسی شده و در بخشی دیگر به تأثیر شناخت این مفاهیم و احکام آن بر موضع‌گیری حکیمان در مسائل مختلف فلسفی پرداخته شده است؛ اما به نظر می‌رسد تاکنون هیچ پژوهشی معقولات ثانیه فلسفی را در آثار این حکیم و عارف شیعی، قاضی سعید قمی، پی‌جویی نکرده است.





۱. مبانی شناخت‌شناسی قاضی سعید

در آثار قاضی سعید اثر یا مبحث مستقلی در بیان مبانی معرفت‌شناسی وی مشاهده نمی‌گردد؛ بلکه وی به طور پراکنده و به تناسب بحث‌هایش به بیان دیدگاه‌های خود پرداخته است. برخی آرای وی نظیر آرای حکمای مشاء است؛ اما آنچه در این پژوهش مورد نظر ماست، نه مرور مبانی شناخت‌شناسی وی، بلکه بیان دو نکته‌ای است که متمایز می‌نماید و در این بررسی مفید خواهد بود. او در نحوه ادراک، انسان را «کاشف» و «خالق» صور دانسته و درعین حال، نظریه «وجود ذهنی» را مردود می‌شمارد (قمی، ۱۳۸۱، ص ۲۰۵).

۱-۱. ادراک

قاضی سعید همچون مشائیان، نفس را جوهری روحانی می‌داند که همراه ماده جسمانی می‌شود (قمی، ۱۳۸۱، صص ۲۶۹-۲۷۰) و حقیقتی روحانیه الحدوث و روحانیه البقاء است (قمی، ۱۳۸۱، ص ۱۵۲)؛ بنابراین اضافه نفس به بدن، اضافه ذاتی نیست؛ نفس، مدرکات را در حقیقت عقلانی خویش دارد و به‌مناسبت با این مدرکات مرتبط شده و ادراک انجام می‌دهد (قمی، ۱۳۸۱، ص ۹۸). وی در نحوه ادراک از انطباق یا ارتسام صور در نفس سخن نمی‌گوید؛ بلکه در همه مراتب، نفس را خالق انواع مدرکات (قمی، ۱۳۸۱، صص ۲۴۸-۲۴۹، ۲۹۳) و انسان را در مبدأ امر خویش، «جوهری عقلی» از «معقولات» می‌خواند (قمی، ۱۳۸۱، ص ۱۶۲) و «تعقل» شیء را تملک آن دانسته است؛ به گونه‌ای که «معقول» غذای نفس ناطقه بوده و جزء ذات آن جوهر شریف می‌شود (قمی، ۱۳۸۱، صص ۲۴۹-۲۵۰).

در مبنای وی، التفات و توجه مدرک، به معنای «رجوع به ذات» و دریافت صورتی مطابق با مدرک یا ایجاد آن است و نفس در هر مرتبه‌ای که باشد، چیزی خارج از ذاتش را ادراک نمی‌کند. این مدرکات، همچون جزء برای نفس، بلکه از جمله آثاری است که از نفس ظاهر شده است و قیام آنها به نفس همچون قیام فعل به فاعل است (قمی، ۱۳۷۷، ج ۲، صص ۷۵-۷۷).

وی تعقل شیئی را که از تمام وجوه، خارج از عاقل باشد، محال دانسته، نظریه

حصول صورت مدرک نزد مدرک را رد می‌کند و لازماً تعقل را آن می‌داند که عاقل مشتمل بر معقول گردد؛ آن‌گونه که چیزی بر کمالات باطنی خویش که در وی ظهور یافته، مشتمل است؛ یعنی معقول از جمله آثار و بروز تفصیلی حقیقت و امر مجمل در ذات عاقل باشد؛ همان‌گونه که علت، معلول خویش را تعقل می‌کند (قمی، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۱۳۷).

علم یا همان احاطه عقلی بر معلوم خواهد بود یا مستلزم احاطه عقلی بر معلوم است (قمی، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۱۳۶)؛ هر معقولی ضرورتاً محدود خواهد بود (قمی، ۱۳۷۹، ص ۹۰). قاضی تأکید می‌کند که معرفت تنها به «شیء موجود» تعلق می‌یابد و تعلق معرفت به «وجه الی ربه» ممکنات است که از آن جهت «موجود» هستند و از ناحیه علت خویش ادراک می‌گردند و دارای احکامی هستند (قمی، ۱۳۷۷، ج ۳، صص ۶۲۷-۶۲۸)؛ بنابراین «عینی» یا «موجود» بودن و «محدود بودن» دو ویژگی امر معقول خواهد بود. این دیدگاه در احاطه باطنی عاقل بر معقول، با موضع اساسی سهروردی و همچنین اندیشه نوافلاطونی قرابت دارد و به‌ظاهر وی تلاش دارد تقریری متعالی یا دقیق‌تر ارائه دهد که در پژوهشی مستقل شایان بررسی بیشتر است.

۱-۲. نفی وجود ذهنی

حکمای پیش از صدرا، علم را همان وجود ذهنی دانسته‌اند با این اعتقاد که ذهن و عین، تطابق ماهوی دارند و علم همان وجود ذهنی ماهیت معلوم خارجی است.^۱ این نظریه در حکمت متعالیه صدرالمتألهین تعالی یافته (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۳۹۶؛ ملاصدرا، ۱۳۶۳ الف، ص ۱۷۰) و برخی اشکال‌های آن برطرف می‌گردد؛^۲ اما چنانکه گفته شد

۱. فخر رازی و خواجه نصیر را اولین حکمایی دانسته‌اند که به تصریح از وجود ذهنی سخن گفته‌اند و البته آرا و اختلافات بسیاری نیز در این مسئله در میان قدام مطرح بوده است (نک: مطهری، ۱۴۰۷ق، ج ۱، صص ۲۷۰-۲۷۶)؛ همچنین (نک: ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۱، صص ۲۹۷-۲۹۸؛ ملاصدرا، ۱۳۶۳ الف، ص ۱۶۷).
۲. تقریرهای مختلف صدرا نیازمند پژوهشی مستقل است. سید جلال الدین آشتیانی تقریرهای مختلف ملاصدرا را به سبب تلاش وی برای سخن گفتن به طریقه قوم و بیان مختصر نظر تحقیقی به طریق حکمت متعالیه دانسته است (آشتیانی، ۱۳۸۰، ص ۱۴۰). برای بررسی بیشتر نک: گلی ملک‌آبادی، ۱۳۸۸، صص ۱۹۷-۲۱۷.





قاضی سعید معتقد است علم انسان از طریق توجه نفس به ذات خود به دست می‌آید و نفس در فرایند ادراک، به دارایی‌های خود عالم می‌گردد و بدین ترتیب نفس، «کاشف» صور و مدرکات خویش خواهد بود و از آنجا که ادراک معقولات، نه به واسطه حصول صورت آنهاست و نه به واسطه حضور آنها، وجود ذهنی را انکار می‌نماید؛ زیرا در نظر وی اساساً وجود دیگری برای معلوم نزد عالم، چه به نحو حصول صورت و چه به نحو حضور، تحقق نمی‌یابد تا بحث مطابقت در میان آید.

وی در رساله مقصد الأسنی با ارائه یکی از برهان‌های خویش،^۱ تفاوت احکام و عوارض ماهیت و صورت شیء در ذهن با مصداق و وجود آن در خارج را ناپذیرفتنی دانسته، معتقد است لوازم نوع نمی‌تواند منفک از نوع گردد؛ بنابراین قول به وجود ذهنی، مستلزم تناقض، و تحقق ماهیت خارجی در ذهن ممتنع خواهد بود (قمی، ۱۳۸۱، صص ۲۰۶-۲۰۵). بی‌شک این اشکال‌های قاضی سعید بر پذیرش اصالت ماهیت مبتنی است؛ یعنی آنکه بپذیریم آنچه موجود و محقق است، ماهیت است و با این مبنا، قبول اینکه ماهیتی که در ذهن متحقق است با ماهیت خارجی متحد الذات باشد و در عین حال لازم‌های مختلفی داشته باشند، در نظر وی امکان‌پذیر نیست.

برای درک بهتر این سخن در انکار وجود ذهنی، باید توجه داشت آنچه که قاضی بر آن تأکید دارد، «شیء خارجی» بودن کلیه مدرکات (قمی، ۱۳۸۱، صص ۲۰۶-۲۰۵) و انکار اعتقاد به تحقق ماهیت‌ها در ظرفی غیر از ظرف خارج است. وی در ابتدای سخن درباره بطلان وجود ذهنی می‌گوید: «اینکه بگوییم بعضی ماهیات، وجودی در ذهن دارند بدون آنکه در خارج متحقق باشند، چنانکه قائلان به وجود ذهنی معتقدند، سدی بزرگ در رسیدن به شهر علم است» (قمی، ۱۳۸۱، ص ۲۰۵). بدین تقریر، نفی وجود ذهنی، علاوه بر نفی نظریه علم حصولی و علم حضوری، نفی خارجی‌ندانستن بعضی مدرکات است و به نظر می‌رسد وی با نفی وجود ذهنی در صدد بستن راه تمایز احکام ماهیت مدرک و

۱. در رساله کلید بهشت، سه دلیل در رد وجود ذهنی مطرح شده است که به سبب ضعف انتساب آن به قاضی سعید به بررسی آن نپرداخته‌ایم (قمی، ۱۳۶۲، ص ۱۰۹).

ماهیت متحقق در خارج است. نفی وجود ذهنی، سازگار با تلقی وی از ماهیت^۱ است. ماهیت، حقیقت عینی اشیا است که ادراک آن نیز مستلزم کشف و شهود و مشاهده تفصیلی از طریق توجه به ذات و احاطه بر معلوم است.

۲. معقولات ثانیة فلسفی

اصطلاح «معقولات ثانیة» عموماً درباره مفاهیم منطقی به کار رفته است و اگرچه برخی حکما همچون بهمنیار و نصیرالدین طوسی، بعضی مفاهیم فلسفی را نیز از معقولات ثانیة شمرده‌اند، عنوان معقولات ثانیة برای بحث از مفاهیم فلسفی، نزد حکمای پیش از عصر قاضی سعید، چندان رایج و مورد توجه نبوده، تا زمان میرداماد و ملاصدرا بر تفکیک میان معقولات ثانیة منطقی و فلسفی نیز تصریح نشده است (نک: فنایی اشکوری، ۱۳۷۵؛ همچنین نک: جوادی آملی، ۱۳۸۸، صص ۶۵-۹۴). جستجو در متن آثار قاضی سعید نشان می‌دهد نشانی از کاربرد اصطلاح «معقولات ثانیة» در آنها نیست. البته وی با عناوینی دیگر درباره بعضی از این مفاهیم سخن گفته است؛ از جمله در موضعی برخی مفاهیم فلسفی را از امور عامه و معانی مصدری شمرده و به برخی ویژگی‌های این مفاهیم اشاره کرده است.

«امور عامه» اصطلاحی است که از زمان حکمای پیشین همچون ابن سینا مطرح بوده و به مباحث فلسفی که در آن از احکام و ویژگی‌های موجود از آن حیث که موجود است سخن گفته می‌شود، اطلاق گردیده و به عنوان مقدمه‌ای بر الهیات بالمعنی الاخص به شمار می‌آمده است (ابن سینا، ۱۹۶۰م، صص ۱۵-۱۶؛ ابن سینا، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۸). حکمای دیگر نیز اصطلاح «امور عامه» را برای مفاهیم فلسفی به کار برده‌اند.^۲ بررسی آثار قاضی سعید

۱. او ماهیت را به «ما به الشیء هو هو»، یعنی ماهیت بالمعنی الأعم تعریف کرده، آن را اصیل می‌داند (قمی، ۱۳۸۱، صص ۱۲۶-۱۲۷ و ۱۵۷-۱۶۰).

۲. فخر رازی، کتاب اول از مباحث مشرفیه خود را به بحث از امور عامه اختصاص داده است. وی به روشنی نشان می‌دهد که مراد وی از امور عامه، مفاهیم وجود، ماهیت، کثرت، وحدت، وجوب، امکان، قدم و حدوث است (رازی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۹۵). نصیرالدین طوسی نیز مقصد اول از تجرید الاعتقاد را در «امور عامه» قرار داده و در فصول و مسائل این مقصد از وجود و عدم، وجود و ماهیت، شیئیت، وجوب و امکان و ... بحث کرده است ←





نشان می‌دهد وی نیز این اصطلاح را به کار برده و برخی مفاهیم فلسفی را از مفاهیم ماهوی تفکیک کرده، از جمله «امور عامه» دانسته است. او «وجود»، «شیئیت»، «اجوب»، «امکان» و دیگر معانی مصدری عقلی را از امور عامه شمرده است (قمی، ۱۳۷۹، ص ۲۳۰؛ قمی، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۱۱۰). او در شرح اربعین، ویژگی‌های امور عامه را چنین بر می‌شمارد: «امور عامه، معانی «مصدری»، «عرضی»، «محمول بر جمیع اشیا» هستند و معانی مصدری، «اضعف اشیا از جهت تحقق‌اند» (قمی، ۱۳۷۹، ص ۲۳۰).

قاضی از امور عامه به «معانی مصدری» تعبیر کرده،^۱ در موضعی دیگر درباره معانی مصدری می‌گوید: خود امور مصدری به طور مستقل متعلق جعل قرار نمی‌گیرند؛ بنابراین جعل آنها بالتبع و بالعرض خواهد بود؛ مثلاً درباره مشیت استدلال می‌کند که مشیت، نسبت نیست؛ زیرا نسبت متأخر از دو طرف خویش است و امری عینی مازاد بر دو طرف نسبت نیست. مشیت همان فاعل است از جهتی که فعل از آن صادر می‌شود. وی اشاره می‌کند که این سخن شبیه آن است که بگویند همه اشیا به وجود، موجود شده است و وجود به خودش موجود است؛ چنانکه صدرایان این گونه گمان کرده‌اند (قمی، ۱۳۷۷، ج ۲، صص ۵۱۲-۵۱۳).

ویژگی دوم آنکه امور عامه معانی «عرضی» هستند. البته اگر آن را تنها به معنای محمول تلقی نماییم، بدیهی و روشن خواهد بود؛ اما این معنا، مشترک لفظی فنی تلقی می‌شود و در مباحث قاضی سعید نیز در موارد متعددی به کار رفته و سبب ابهام‌ها و استنتاج‌های نادرستی در بیان کیفیت عروض معقولات ثانیه فلسفی شده است که به مواردی از آن اشاره خواهیم کرد.

ویژگی سوم آنکه امور عامه محمول بر همه اشیا هستند. قاضی بر عمومیت این مفاهیم تصریح می‌کند. مفاهیم فلسفی، احکام و اوصاف «موجود» هستند که بر آن حمل

→

(نصیرالدین طوسی، ۱۴۰۷ق). ملاصدرا نیز از امور عامه-فلسفه اولی-سخن گفته و آن را «دانش بحث از عوارض ذاتی موجود مطلق بما هو موجود مطلق» می‌خواند (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۱، صص ۲۸-۳۵) و اجوب و امکان را از امور عامه بر می‌شمارد (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۱، صص ۱۳۹-۱۴۰).

۱. صدرالمتهین نیز معقولات ثانیه فلسفی را تعبیری برای «طبایع مصدری» می‌داند (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۱، صص ۳۳۲-۳۳۳).

می‌شوند. امور عامه و مفاهیم فلسفی به جهت اعم‌بودن موضوع فلسفه از عام‌ترین مفاهیم هستند، هرچند این عمومیت، مطابق تذکر ملاصدرا، مطلق و برای همه مفاهیم فلسفی نیست (ملاصدرا، ۱۹۸۱ م، ج ۱، صص ۲۸-۳۵).

ویژگی چهارم آنکه امور عامه از جهت تحقق خارجی، ضعیف‌ترین اشیا هستند. وی دلایلی را برای این مدعای خویش آورده است؛ از جمله آنکه تحقق آن بر تحقق دوطرف آن متوقف است و عارض دیگر اشیا می‌گردند و بر مصادیق خود حمل می‌شوند (قمی، ۱۳۷۹، ص ۲۳۰). چگونگی این عروض را که همواره محل بحث و اختلاف میان حکما بوده است در سخنان قاضی پی خواهیم گرفت. بی‌گمان وی مطابق مبانی شناخت‌شناسی خویش، امور عامه را «شیء» و «مخلوق» می‌داند (قمی، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۲۵۰). تعبیر «اضعف الاشياء تحققاً» نشان می‌دهد که وی این مفاهیم را نه فاقد هرگونه تحقق خارجی، بلکه دارای نحوه‌ای تحقق - و البته ضعیف‌ترین نحوه تحقق - دانسته است. این سخن وی با موضع صدرالماتلهین در نحوه وجود معقولات ثانیه فلسفی به وجود رابط، و حظ آنها از وجود نزدیک است (ملاصدرا، ۱۹۸۱ م، ج ۱، ص ۳۳۶؛ ملاصدرا، بی‌تا، ص ۱۵۰). البته قاضی سعید درباره نحوه تحقق این مفاهیم، آرای دیگری هم دارد که تمایز موضع وی با ملاصدرا در آنجا آشکار خواهد شد.

با توجه به محدودیت مواضع بحث قاضی از امور عامه، بهتر است نظری بر اقوال وی درباره مصادیق امور عامه نیز بیفکنیم. «وجود» و «امکان» از بارزترین مصادیق معقولات ثانیه فلسفی‌اند که تتبع در سخن قاضی از آنها، تلقی وی از معقولات ثانیه فلسفی یا امور عامه را روشن‌تر خواهد کرد.

وی مفهوم «وجود» و «موجود» را بدیهی و فاقد تعریف دانسته (قمی، ۱۳۸۱، ص ۲۳۶)، این معنای وجود را ویژه ممکنات می‌شمارد و اطلاق آن بر حق تعالی را به اشتراک لفظی محض می‌داند؛ زیرا وجود حق تعالی بدیهی نیست (قمی، ۱۳۸۱، صص ۱۴۰-۲۳۹)؛ همچنین تأیید می‌نماید که نفی «وجود»، حکم به «عدم» شیء است و این حکم در میان واجب و ممکن، یکسان است (قمی، ۱۳۷۷، ج ۳، صص ۴۲۲-۴۲۳) و نفی آن، به معنای سلب محض است (قمی، ۱۳۷۹، ص ۲۸۰).



نظر
صدر



قاضی سعید وجودی را که ممکنات بدان متصف می‌گردند، «وجود عام» می‌خواند (قمی، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۴۷۵)؛ اما افزون بر وجود عام، از «وجود خاص» اشیا نیز سخن می‌گوید که همان «ماهیت» بالمعنی‌الاعم، «هویت» یا «حقیقت خاص شیء» است (قمی، ۱۳۷۷، ج ۲، صص ۱۱۲ و ۴۵۵). وجود خاص، همان چیزی است که حد شیء شامل آن است (قمی، ۱۳۷۹، صص ۲۸۰-۲۸۱). وجود خاص شیء، همان شیء است نه امری که عارض شیء گردد؛ چنانکه «وجود» حق تعالی عارض بر ذات نیست و از افراد مفهوم وجود عام نمی‌باشد؛ بدین ترتیب این دو معنای وجود، تمایزی اساسی با یکدیگر می‌یابند. وجود خاص اشیا آن چنانکه دیگر حکما همچون ابن سینا و خواجه نصیر نیز گفته‌اند مصداق عینی شیء است و وجود عام یا مفهوم عام وجود به معنای اثبات است که قاضی سعید آن را عارض بر ماهیت و اعتباری می‌داند (قمی، ۱۳۷۹، صص ۲۸۰-۲۸۱). به نظر می‌رسد دیگر حکما همچون سهروردی و خواجه نصیر نیز همین معنای وجود را اعتباری و از معقولات ثانیه خوانده‌اند و صدرالمتالهین نیز به این اطلاق وجود توجه داشته، آن را موجودیت مصدری، مفهوم عام عقلی و از اعراض عامه (ملاصدرا، ۱۳۶۳، صص ۲۵-۲۶) و امر لازم اعتباری انتزاعی همچون شیئیت شمرده است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۶۳)؛ اما آنچه بر اصالت آن اقامه برهان کرده، نه این معنای مصدری و اعتباری، بلکه حقیقت عینی وجود است (ملاصدرا، ۱۳۶۰، صص ۱۳۴-۱۳۵).

وجود عام، مشترک معنوی و مشکک است که البته این شدت و ضعف به عرض ماهیت‌ها به وجود نسبت داده می‌شود (قمی، ۱۳۷۷، ج ۲، صص ۴۷۵-۴۷۶). او همچنین وجود را از طبایع کلی و مفاهیم ماهوی در داشتن «فرد» و «طبیعت کلی» بودن، متمایز دانسته، تصریح می‌نماید که وجود، «فرد» ندارد؛ ولی «مصادق» دارد؛ زیرا فرد همان حقیقت کلی است با قید؛ اما وجود، کلی نیست و شیئیت که مساوق وجود عام است، از عوارض ماهیت نیز دانسته شده است (قمی، ۱۳۷۹، ص ۹۳)؛ از این رو همان‌گونه که ماهیت و شیئیت از حق تعالی نفی شده است، نسبت آن به حق تعالی نیز مردود و به اشتراک لفظی است (قمی، ۱۳۷۹، ص ۹۹). بداهت و عمومیت وجود، نفی فرد برای وجود و عرضی دانستن آن برای مصادیق خود و مساوق بودن آن با شیئیت از احکامی است که قاضی برای

وجود، که از مصادیق بارز معقولات ثانیه است، برشمرده است.

«امکان» نیز وصف ذات و ماهیت اشیا قرار می‌گیرد (قمی، ۱۳۷۹، صص ۴۱۶-۴۱۷). وی درباره مفهوم امکان تصریح می‌کند که امکان از لوازم ماهیت ممکنات است (قمی، ۱۳۷۷، ج ۳، ص ۱۰۰). سخن وی چنین است: «ما به چیزی که از علت موجود شده از آن جهت که وجودش بر چیزی جز اختیار فاعل و افاضه وجود از او متوقف نیست، حکم می‌کنیم که وجود بر حسب استحقاق و نیاز آن چیز، برایش واجب شده است؛ همان طور که عقل حکم می‌کند که این شیء قبل از وجودش، ممکن بود؛ درحالی که امکان لامحاله - همان طور که سخن تحقیقی همین است - متأخر از وجود است» (قمی، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۱۵۸). تحلیلی بودن مفهوم امکان و اتصاف ذات شیء ممکن به امکان، پیش از وجود، بیانگر تحلیل صحیح وی از این مفهوم فلسفی است. وی یادآور می‌شود که امکان، امری ثانوی و تحلیلی است که عقل از تحلیل ماهیت موجود به آنکه این شیء می‌توانسته موجود شود و یا نشود، استخراج نموده و این تحلیل را به قبل وجود شیء در نسبت با اختیار علت نسبت می‌دهد. وی در نقد اقوالی که به مشائیان نسبت می‌دهد نیز یادآور می‌گردد که صفت «وجوب وجود»، نمی‌تواند سبب ثبات وجود حق تعالی باشد (قمی، ۱۳۷۷، ج ۳، ص ۲۴). اگرچه قاضی سعید تصریحی به تفکیک یا تقسیم‌بندی میان مفاهیم ماهوی و معقولات ثانیه فلسفی ندارد، تحلیل دقیق نسبت امکان بالذات و وجوب یا امتناع بالغیر، از تلاش وی در تمیز عبارات مختلف نشان دارد.^۱

۳. عروض معقولات ثانیه

قاضی سعید بسیاری از مفاهیم و صفات از جمله امور عامه را عارض بر ذات اشیا خوانده، آنها را «عرضی» یا «عرض» دانسته و به استناد قاعده «کل ما بالعرض لابد و أن ینتهی إلی

۱. کاربرد تعبیر «طبیعة الإمكان» در موضعی دیگر، نشان از بی‌دقتی وی در تفکیک کامل مفاهیم فلسفی از مفاهیم ماهوی دارد (قمی، ۱۳۷۷، ج ۳، ص ۱۴۲). البته می‌دانیم در آثار دیگر حکما نیز چنین تعبیرهایی مشاهده می‌شود؛ چنانکه صدرالمناهلین از معانی مصدری به «طایع مصدری» تعبیر کرده است (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۱، صص ۳۳۲-۳۳۳).



نظر
صدر



ما بالذات» نتایج متعددی را در اثبات آرای خویش در الهیات سلبی حاصل نموده است. تبیین چگونگی «عروض» مفاهیم فلسفی به ویژه در بیان کیفیت رابطه مابعدالطبیعی وجود و ماهیت، اهمیت دارد.

قاضی امور عامه همچون وجود و شیئیت را هم «عرضی» و هم «عرض»^۱ می نامد (قمی، ۱۳۷۹، ص ۱۷۰). وی این مفاهیم را هم «اعراضی» می خواند که عارض اشیا می گردند و هم آنها را «محمول» بر آنچه در دایره مصادیق در ذیل آن واقع می گردد، می خواند. بیان قاضی در «عروض» معقولات ثانیه فلسفی، با تعبیرهای مختلفی همراه است که ابهام‌هایی را که در آثار ابن سینا در خلط بعضی اطلاق‌های عرض و عرضی مطرح است (حریری، ۱۳۸۷، صص ۲۰۲-۳۰۸) به ذهن متبادر می سازد. نخست به این اقوال اشاره کرده و سپس در جمع‌بندی آن خواهیم کوشید.

وی «وجود» را عارض و صفت ذوات ممکنات می داند و در مقابل درباره حق تعالی تصریح می کند که «لیس وجوده عارضاً لذاته» و «فوجوده سبحانه لیس من افراد هذا الوجود العام» (قمی، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۴۷۵). وی به روشنی از «وجود» حق تعالی که می توان آن را مصداق «وجود خاص» دانست، سخن می گوید و یادآور می شود که این وجود، عارض بر ذات نیست و از افراد مفهوم وجود عام که عارض بر ممکنات است نمی باشد؛ بنابراین عروض وجود امری مسلم است. او در بحث از مجعولیت بالذات ماهیت، وجود را «مثل عرض» دانسته است؛ اما عرضی که فاقد مستقر است (قمی، ۱۳۸۱، ص ۱۶۰)؛ یعنی از اعراض مقولی و نیازمند موضوع نیست. او در نفی پرسش از «کیف» و «این» درباره

۱. «عرض» یا «عرضی» از الفاظی است که در باب‌های مختلف منطق و فلسفه اسلامی، در معانی مختلف به کار رفته است و می توان آن را مشترک لفظی فنی نامید (حائری یزدی، ۱۳۶۰ الف، ص ۱۲۵). عمده این معانی عبارت است از عرض در باب «برهان»، عرض در باب «کلیات خمس» و عرض در باب «مقولات» و همچنین «عرض ذاتی». مرتضی مطهری با اشاره بدین نکته، می افزاید خلط میان این اصطلاح‌ها در میان قدما وجود داشته؛ ولی متأخرین آنها را از هم تفکیک کرده‌اند (مطهری، ۱۳۸۳، ج ۱۱، ص ۱۵۰). مهدی حائری یزدی نیز به مشکلات نظری بسیاری که از خلط اطلاق‌های مختلف عرض و عرضی نزد ارباب علم و معرفت پدید آمده، پرداخته است (حائری یزدی، ۱۳۶۰ ب، صص ۱۶-۲۶).

وجود حق تعالی، «وجود» ممکنات را نه عرض، بلکه «من قبیل العرض» می خواند (قمی، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۴۷۵). وجود، عرض است؛ اما بر خلاف اعراض مقولات عشر که نیازمند موضوع است، نیازمند به موضوع یا محل استقرار نیست؛ اما به جهت آنکه صفت اشیا قرار گرفته و بر آن حمل می شود، آن را از قبیل اعراض می خواند. به نظر می رسد تمایز عروض و وجود با عروض دیگر اعراض - باب مقولات عشر - نیز مورد توجه اوست؛ اما شواهدی از اینکه وی این عروض را منحصر در ذهن یا منحصر در مقام حمل بر موضوع بداند، در آثار او مشاهده نمی شود.

وی در حمل مفاهیم وجودی بر اشیا، به قاعده‌ای منطقی در باب برهان استناد می کند که این محمولات که بر امور متکثر حمل می گردد، تمام ذات یا جزء ذات یا خارج از ذات است و صفت موجودات دارای ذوات متخالف قرار می گیرد، نمی تواند تمام حقیقت یا ذاتی آنها باشد و از این رو عارض خواهد بود. وی سپس به این قاعده استناد می کند که هر محمول عرضی مشترک، ضروری است که مستند به ذات یا ذاتی مشترک باشد (قمی، ۱۳۷۷، ج ۳، ص ۱۱۱). وی در جایی دیگر این قاعده را درباره لازم عرضی بیان می کند (قمی، ۱۳۷۹، ص ۲۲۴) و از اینجا بر اشتراک لفظی صفات حق تعالی و مخلوقات استدلال می کند. در این استدلال روشن است که این قاعده منطقی، در اعراض یا لوازم ماهوی اشیا جاری است؛ اما جاری دانستن آن در عروض مفاهیم فلسفی یا عرض باب برهان، مغالطه است.

وی در ضمن نفی صفات از واجب تعالی در همراهی با سخن ارسطو، با اشاره به سخن وی درباره «لازم شیء»، دو ویژگی را برای آن بیان می کند: اول آنکه ملزوم به لازم وصف می شود؛ دوم آنکه لازم از کمالات ثانوی ملزوم است و از آنجا که واجب تعالی به چیزی استکمال نمی یابد، بدین سبب هیچ یک از اشیا عقلی و حسی، لازم حق تعالی نخواهند بود (قمی، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۷۹۷).^۱ از آنجا که قاضی سعید در بحث از

۱. وی، این ویژگی لازم را که ملزوم بدان موصوف می گردد، وجه تمایز میان لازم و معلول می داند؛ زیرا لازم و معلول، هر دو متعلق جعل هستند؛ اما علت یا خالق به معلول یا مخلوق خویش موصوف نمی گردد.



امور عامه و طبایع مصدری، این مفاهیم را محمول می‌داند و به سبب محمول‌بودن، آنها را معلول می‌شناسد و نیز مفاهیمی همچون امکان و شیئیت را نیز از لوازم ماهیت‌ها بر می‌شمارد، ویژگی‌های یادشده برای لازم در این موضع را می‌توان برای معقولات ثانیه فلسفی یا امور عامه نیز صادق دانست.

همچنین در بحث صدور شرّ از واجب‌تعالی و نیز در بحث از لوازم ماهیت، لازم را حکایت و صورت ظاهری ملزوم و مرتبه نزول آن بر می‌شمارد (قمی، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۱۶۹)؛ همچنان‌که بنا بر مبانی حکمت متعالیه، عرض از شئون جوهر دانسته شده است. اینکه قاضی سعید لازم ماهیت را «صورت ظاهره»، «مرتبه نزول» یا «کمال ثانوی» ملزوم می‌خواند، این امر بر نحوه‌ای تحقق خارجی این عوارض و لوازم دلالت دارد؛ بنابراین می‌توان گفت عروض معقولات ثانیه فلسفی در اندیشه قاضی سعید افزون بر عروض محمول بر موضوع در مرتبه مفهوم، بر نحوه‌ای عروض خارجی این مفاهیم دلالت دارد و البته کیفیت آن در سخن قاضی مبهم است. او این عقیده را که وجود حقیقتی باشد که از حق تعالی جدا شود و به عنوان امری عینی افاضه گردد، نفی کرده، این گمان برخی اندیشمندان را که «أَنَّ الوجود یفیض منه کالماء الفائض من الكأس الممتلی» مردود می‌داند (قمی، ۱۳۷۹، ص ۳۲۱)؛ اما تبیین دقیق جایگاه مابعدالطبیعی وجود و دیگر معقولات ثانیه همچنان در آرای وی مغفول می‌نماید. با بررسی سخن قاضی در اتصاف و جعل این مفاهیم، در روشن ساختن این ابهام‌ها خواهیم کوشید.

۴. اتصاف به معقولات ثانیه

قاضی سعید به دلیل رویکرد جدّی در تبیین الهیات سلبی، اغلب مباحث خویش را در قالب بحث از ذات و صفات مطرح ساخته است و چگونگی اتصاف موجودات به معقولات ثانیه نیز در پرتو بحث از این مفاهیم به عنوان صفات و چگونگی اتصاف ذات به این اوصاف قابل پی‌جویی است. او در موارد فراوانی، از «ذات» و «صفات» سخن می‌گوید و ذات را برابر همان تعریف «ماهیت بالمعنی الاعم» و صفت را نیز مطابق مبانی خویش، «لما یکون معه الشیء بحال» تعریف می‌نماید (قمی، ۱۳۷۷، ج ۳، ص ۱۱۳)؛ بنابراین

صفت شیء، به ضرورت غیر از خود شیء خواهد بود (قمی، ۱۳۷۷، ج ۲، صص ۲۵۲-۲۵۳).
 صفت، غیر موصوف و موصوف، غیر صفت است (قمی، ۱۳۷۷، ج ۲، صص ۲۵۳-۲۵۴؛ قمی،
 ۱۳۷۹، ص ۹۴). او صفت را به عنوان نهایت موصوف می‌شناسد (قمی، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۲۲۹)
 و در سخنی دیگر، هرگونه تعریف را مستلزم رؤیت عینی، وهمی یا عقلی دانسته، هر
 توصیفی را که از مخلوق آغاز شود، مستلزم صورتی برای موصوف می‌داند (قمی، ۱۳۷۷،
 ج ۱، ص ۲۳۷).

ذات که همان ماهیت و حقیقت شیء است، دارای شیئیت است؛ اما افزون بر ذات،
 صفات نیز «شیء» هستند (قمی، ۱۳۷۷، ج ۳، صص ۴۲۲-۴۲۳). لوازم ذات، از کمالات ثانوی
 ذات و متعلق جعل و مخلوق هستند. هرچند ذات مقدم بر صفت است، صفت از جهت
 آنکه نیازمند عروض بر ذات است، محتاج و مخلوق است. با چشم‌پوشی از تعریف وی
 از «صفت»، اینکه وصف، جهت احاطه، صورت ذات و مستلزم محدودیت ذات
 موصوف باشد، در اوصاف به عنوان مفاهیم ماهوی که به ذات نسبت داده شود، قابل
 فهم است؛ اما در دیگر اقسام مفاهیم و معقولات، به‌ویژه معقولات ثانیه محل تردید است
 و حکما نیز چنین قاعده‌ای را مطرح نکرده‌اند؛ از همین رو گفته‌اند گویا خود او واضح
 این اصطلاح بوده است (دینانی، ۱۳۹۶، ص ۱۶۹).

مفاهیم گوناگونی که بر ذات حمل می‌شوند، از حیث احکام متمایزند؛ اما این
 تمایزها به قدر کافی تقسیم‌بندی‌های مؤثری را در اندیشه وی شکل نمی‌دهد.
 قاضی سعید صفات را به دو دسته اعتباری و حقیقی تفکیک می‌کند^۱ و در بیان رجوع
 صفات ذات حق تعالی به سلب نقایض خود، صفات را به «حقیقی» و «اعتباری» تقسیم
 کرده، بر آن این‌گونه استدلال می‌کند:

اگر صفات در آنجا اموری ثبوتی و مفاهیمی وجودی باشند، یا معانی‌شان با آنچه
 در خلق یافت می‌شود مشترک است یا نیست؛ اگر مشترک باشد، محال ذکر شده

۱. همان‌گونه که شیخ اشراق و گاهی صدرالمتألهین در سخن از معقولات ثانیه، بر اساس تفکیک صفات به
 اعتباری و حقیقی سخن گفته‌اند (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۱، صص ۱۶۳ و ۳۶۴؛ سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۵۸۸؛
 ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۱، صص ۳۳۳-۳۳۴).



نظر
صدر



در مقام اول - محذور اشتراک در ذات یا ذاتی - لازم خواهد آمد، و اگر مشترک نباشد، این مفاهیم یا مفهوم از ذات است که باطل است. به سبب آنچه دانستی که صفت، چیزی است که با آن، شیء حالتی دارد غیر آنچه به سبب ذات دارد، و اگر از ذات فهمیده نمی‌شود - و فرض آن است که این مفاهیم اموری ثبوتی هستند - اگر امور حقیقی باشند - که بر اساس بطلان اعتباریات، رأی صحیح همین است، لازم می‌آید که از عوارض ذات و از معلولات آن باشند؛ اما اگر امور اعتباری باشند - چنانکه خصم بر این اعتقاد است - تکرر حیثیت‌ها در ذات لازم خواهد آمد؛ زیرا حیثیت‌های مختلف، مغایر یکدیگرند و این مطلب به براهین مختلف عقلی و نقلی اثبات شده است که هیچ تکرری در مرتبه احدیت نیست؛ نه در معانی حقیقی و نه در جهات و حیثیت‌های اعتباری (قمی، ۱۳۷۷، ج ۳، ص ۱۱۳).

در این استدلال، قاضی همچنان به قاعده «کلّ ما بالعرض لابدّ و أن ینتهی الی ما بالذات» استناد کرده، آن را بدون هیچ قیدی درباره عروض صفات بر ذات جاری می‌داند؛ همچنین بر مبنای خویش درباره مغایرت صفت و ذات و عدم امکان انتزاع صفات از ذات استناد می‌کند که البته هر دو با توجه به تمایز اطلاق‌های مختلف عرض و عرضی و احکام آن، و نیز تمایز احکام مفاهیم ماهوی، فلسفی و منطقی، محل اشکال و پرسش‌های جدی است.

نکته دیگر آنکه وی هر آنچه از مفاهیم و صفات ذات را که ثبوتی و دارای تحقق عینی باشند، عارض بر ذات شیء و معلول آن می‌داند. البته فرض صفات غیر ثبوتی را که ادعای مابازای عینی برای آنها نشود، مردود نمی‌شمارد؛ یعنی اگر صفاتی را به ذات حمل کنیم، اما آن صفات، غیر ثبوتی و فاقد مابازای عینی باشند، این امر در باور قاضی سعید محذور زیادت آن بر ذات نخواهد بود؛ اما این نکته به تقسیم‌بندی بنیادی در میان صفات نمی‌انجامد.

وی اصطلاح «حقیقی» را در برابر «اعتباری» به کار می‌برد؛ مفاهیم حقیقی، اموری ثبوتی و دارای مابازای عینی هستند که وی از معلول بودن یا مخلوق بودن آنها سخن می‌گوید. در مقابل، مفاهیم اعتباری، امور وجودی و نیازمند جعل نیستند؛ بلکه وی آنها را «باطل» می‌خواند؛ اما در عین حال تکرر این صفات اعتباری را ملاک تکرر حیثیت‌ها در

ذات می‌داند؛ پس هر صفت اعتباری، مفهوم از حیثیتی از ذات است که صفت اعتباری دیگر نمی‌تواند از همان حیثیت فهمیده شود؛ بلکه باید حیثیتی دیگر در ذات لحاظ شود تا مفهوم دوم، انتزاع گردد؛ بدین ترتیب تکثر امور اعتباری انتزاع شده از ذات، مستلزم تکثر حیثیت‌ها در ذات خواهد بود؛ پس صفات اعتباری، فاقد مابازای عینی، ولی دارای منشأ انتزاع هستند. چنانکه می‌دانیم لزوم منشأ انتزاع در حقیقت شیء خارجی، ویژگی انتزاع معقولات ثانیه فلسفی از حقایق خارجی و عروض بر آنهاست؛ همچنین لزوم وجود منشأ انتزاع، این مفاهیم را از مفاهیم اعتباری به معنای مفاهیمی که کاملاً بر اعتبار معتبر متوقف‌اند و ملاکی در خارج ندارند، جدا می‌کند؛ بدین ترتیب قاضی سعید در مفاهیمی که آنها را «صفت» می‌خواند، تفکیک مهمی را با عنوان «حقیقی» و «اعتباری» مطرح ساخته است.

وی در اتصاف حق تعالی به «قبل» و «بعد»، تقدم و تأخر را صفاتی می‌خواند که چه لازم و چه عارض ذات باشند، باید قیام در ذات داشته باشند؛ زیرا مفاهیم حقیقی، دارای «حظی از وجود» در «نفس الامر» هستند و تابع فرض یا اعتبار اعتبارکننده نیستند (قمی، ۱۳۷۷، ج ۳، ص ۳۷). در این اطلاق، تقدم و تأخر که از معقولات ثانیه فلسفی‌اند، مفاهیم حقیقی دانسته شده‌اند. مفاهیم حقیقی در این اطلاق دوم، نمی‌تواند تابع فرض فرض کننده یا اعتبار معتبر باشد؛ به تعبیر دیگر نمی‌تواند بدون ضابطه و ساخته و پرداخته ذهن باشد؛ بلکه دارای حظی از وجود در نفس الامر است. این مفاهیم که عارض یا لازم ذات هستند، قیام در ذات دارند. این ویژگی‌ها، نه تنها تمایزی را میان مفاهیم ماهوی و فلسفی ارائه نمی‌دهد؛ بلکه حتی از تمایزی که پیش‌تر میان صفات حقیقی و انتزاعی مطرح ساخته بود، غفلت می‌ورزد؛ زیرا این ویژگی‌ها در مباحث قاضی، هم درباره مفاهیم ماهوی و هم درباره مفاهیم فلسفی جاری است؛ مثلاً سخن قاضی درباره «انفعال» ذات در اتصاف، در عروض اعراض - ماهوی - صادق است؛ اما در لوازم ذات صادق نیست. توجه به لوازم ماهیت‌ها این واقعیت را به اثبات می‌رساند؛ زیرا در مورد لوازم ماهیت‌ها، اتصاف تحقق دارد؛ ولی انفعال در ماهیت‌ها مشاهده نمی‌شود (دینانی، ۱۳۹۶، صص ۲۲۵-۲۲۶)؛ بنابراین توسعه حکم عرض باب مقولات عشر به تمامی اعراض، لوازم و صفات اشیا، یک مغالطه روشن در سخن وی خواهد بود. در مخلوق یا معجول بودن



نظر
صدر

صفات نیز دلیل وی بر نیازمندی به علت، در عروض اعراض باب مقولات بر ذات پذیرفتنی است؛ ولی اینکه صرف عروض و حمل هرگونه صفت بر ذات، ملاک معلول بودن باشد، مدعایی فاقد دلیل می‌نماید.

۵. جعل مقولات ثانیه

در شناخت مقولات ثانیه، شناخت چگونگی تحقق مصادیق مقولات ثانیه در خارج امری ضروری است. چنانکه گفتیم قاضی سعید امور عامه را «شیء» و «مخلوق» می‌داند (قمی، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۲۵۰). تعبیر «اضعف الاشياء تحقّقاً» دلالت دارد که وی این مفاهیم را نه فاقد هرگونه تحقق خارجی، بلکه دارای نحوه‌ای تحقق و البته ضعیف‌ترین نحوه تحقق می‌داند (قمی، ۱۳۷۹، ص ۱۷۰) و مفاهیمی همچون «تقدم» و «تأخر» را از جمله مفاهیم حقیقی بر می‌شمارد که «حظی از وجود» در «نفس الأمر» دارند (قمی، ۱۳۷۷، ج ۳، ص ۳۷).

اما به تصریح قاضی سعید مقولات ثانیه در بحث از «جعل» و «اصالت ماهیت»، متعلق جعل مستقل نیستند. وی بسیاری از حقایق از جمله اکثر صفات حق تعالی و همه امور اعتباری را که ناظر بر مقولات ثانیه است، از دایره جعل بیرون دانسته، تنها انتساب آنها به مبدأ اعلی را صحیح می‌شمارد: «به بسیاری از حقایق، جعلی تعلق نمی‌گیرد؛ مانند بسیاری از صفات «الله تعالی» و همه امور اعتباری - البته مطابق رأی کسانی که قائل به امور اعتباری هستند - و تنها حادث کردن، انشاء و انتساب آن حقایق به مبدأ اعلی صحیح است» (قمی، ۱۳۷۷، ج ۳، ص ۲۴۳).

وی در نقد ادعای کسانی که می‌گویند با تحقق علت تامه، «وجوب» حاصل می‌شود، مواد ثلاث (وجوب، امکان و امتناع) را که از امور عامه - یا مقولات ثانیه فلسفی - هستند، متعلق جعل بالعرض دانسته، درباره مفهوم امکان تصریح می‌کند که امکان از لوازم ماهیت ممکنات است و اساساً جعل لوازم ماهیت، به جعل خود ماهیت است و لوازم شیء، جعلی مستقل ندارد (قمی، ۱۳۷۷، ج ۳، ص ۳۰۰). جعل ماهیت، جعلی بسیط است (قمی، ۱۳۸۱، صص ۱۲۵-۱۲۶) و لوازم، مجعول به همان جعل ملزوم خویش هستند؛ به این معنا که ما یک جعل واحد و اثری یکتا داریم که به اعتبار لوازم خویش، متکثر می‌گردد.



نظر
صدر

این تکرر، تکرر، تکرر بالعرض است که عقل آن جعل را اصالتاً برای ملزوم و به تبع برای لازم می‌داند و لازم شیء را مجعول تلقی می‌کند (قمی، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۲۴۴). او تصریح می‌کند امور مصدری متعلق جعل به طور مستقل قرار نمی‌گیرند (قمی، ۱۳۷۷، ج ۲، صص ۵۱۲-۵۱۳).

اگر این سخن قاضی را موضع مبنایی وی تلقی کنیم، آن‌گاه باید اقوال وی در انحصار تحقق خارجی معقولات ثانیه را به جعل بالعرض آنها و تحقق در ضمن افراد ماهیت‌ها تفسیر کنیم؛ نظیر سخنی که سهروردی درباره مفاهیمی همچون جوهر مطرح می‌کند. وی افزون بر اعتباری و فاقد تحقق خارجی دانستن بسیاری از معقولات ثانیه فلسفی، اگرچه مفاهیمی مانند جوهر و رنگ را متحقق در خارج می‌داند، تصریح می‌کند که تحقق آنها نه به نحو انضمامی، بلکه به عین وجود جسمیت در خارج است (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، صص ۶۹-۷۰)؛ از این رو «نفی تحقق انضمامی» مفاهیم فلسفی در خارج به روشنی از اقوال قاضی سعید مستفاد می‌گردد؛ اما همان‌گونه که ملاصدرا پس از پذیرش عروض ذهنی و اتصاف خارجی معقولات ثانیه فلسفی، به عنوان موضع پیشینی، به عروض و اتصاف خارجی این مفاهیم منتقل شده و معقولات ثانیه را دارای حظّ و مرتبه‌ای از وجود، البته به نحو وجود اندماجی و نه انضمامی، دانسته است (ملاصد، ۱۹۸۱م، ج ۱، صص ۳۳۶-۳۳۷؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۳۹۵)، اقوال قاضی سعید مبنی بر بهره ضعیف معقولات ثانیه فلسفی از وجود و تحقق را نیز می‌توان بدین معنا ارجاع داد و آن را تبیینی برای حل تهافت و ابهام اقوال وی دانست. این ارزیابی، در فهم اعتقاد قاضی به جعل بالذات ماهیت‌ها و جعل بالعرض لوازم و توابع ماهیت‌ها که از جمله آن معقولات ثانیه فلسفی است، راهگشا خواهد بود.

نتیجه‌گیری

قاضی سعید اصطلاح معقول ثانی را در آثار خویش به کار نبرده، بلکه از معقولات ثانیه فلسفی، با عنوان «امور عامه» سخن می‌گوید و مفاهیمی همچون وجود، شیء، امکان و وجوب را از امور عامه دانسته است. در اندیشه قاضی، امور عامه، مفاهیمی عام، بدیهی و معانی مصدری هستند که عارض و محمول بر همه اشیا و دارای حظّی از وجود و ضعیف‌ترین امور از جهت تحقق است.





در اتصاف ذات اشیا به صفات، افزون بر ذات و ماهیت - بالمعنی الأعم - اشیا که مجعول و مخلوق است، صفت نیز «شیء» و «مخلوق» است. تقسیم اصلی وی، تقسیم صفات به حقیقی و اعتباری است؛ چنان که تصریح می‌کند که اعتباریات متعلق جعل نیستند؛ همان‌گونه که در آرای صدرالمتألهین و سهروردی نیز مورد بحث است؛ اما وی به لوازم این تقسیم ملتزم نمانده و برای کلیه صفات از جمله امور عامه حظی از وجود قائل شده، آنها را ضعیف‌ترین اشیا از جهت تحقق خوانده است. برخی اقوال وی بر نحوه‌ای عروض مابعدالطبیعی دلالت دارد، اما این ابهام را می‌توان ناشی از خلط میان اطلاق‌های مختلف «عرض» و «عرضی» و احکام آنها دانست؛ چنان که استفاده مکرر قاضی از قاعده منطقی «کلّ ما بالعرض لا بدّ و أن ینتهی إلی ما بالذات» برای کلیه اوصاف و اعراض، بیانگر بی‌توجهی وی به تمایز احکام معقولات ثانیه فلسفی و معقولات اولی است.

البته او در بحث جعل، بر جعل بسیط تأکید کرده، مجعول را امری یکتا و همان «ماهیت» و «حقیقت» شیء می‌داند. «ماهیت شیء»، مجعول بالذات است و دیگر اعراض و لوازم، مجعول بالعرض‌اند. اساساً جعل لوازم ماهیت، به جعل خود ماهیت است و لوازم شیء، دارای جعلی مستقل نیست؛ یعنی یک جعل واحد و اثری یکتا داریم که به اعتبار لوازم خویش، متکثر می‌گردد. این تکثر، تکثری بالعرض است که عقل آن جعل را اصالتاً برای ملزوم می‌داند و لازم شیء را بالعرض و به تبع، مجعول تلقی می‌کند.

از سخن قاضی سعید دو سطح از بهره‌مندی از تحقق و خارجی بودن مفاهیم فلسفی فهمیده می‌شود: یکی آنکه این مفاهیم هیچ تحقق و عینیت زاید بر ذات ماهیت متحقق و ملزوم خویش نداشته باشند؛ دوم آنکه بهره ضعیفی از تحقق و عینیت داشته باشند. این مسئله، به‌رغم تهافت ظاهری، مانند جمع تقریرهای مختلف ملاصدرا در تحقق خارجی معقولات ثانیه فلسفی، قابل تفسیر سازگار است. نتایج این مواضع قاضی به‌ویژه درباره «وجود» در مسئله اصالت ماهیت و اعتباریت وجود، جاری خواهد بود که در پژوهشی مستقل شایسته بررسی است.

فهرست منابع

۱. آشتیانی، سیدجلالدین. (۱۳۷۸). منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران (ج ۱). قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۲. آشتیانی، سیدجلالدین. (۱۳۸۰). شرح حال و آرای فلسفی ملاصدرا (چاپ چهارم). قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۳. ابراهیمی دینانی، غلامحسین. (۱۳۷۷). نیایش فیلسوف (مجموعه مقالات) (چاپ اول). مشهد: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.
۴. ابراهیمی دینانی، غلامحسین. (۱۳۸۲). قاضی سعید قمی، یکی از حکمای حوزه فلسفی اصفهان. خردنامه صدرا. شماره (۳۲). صص ۱۰-۱۲.
۵. ابراهیمی دینانی، غلامحسین. (۱۳۹۶). اسما و صفات حق (چاپ هفتم). تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۶. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۸۳). الإشارات والتبیهات (مع شرحی الخواجه نصیرالدین الطوسی والمحاکمات لقطب الدین الرازی، تحقیق: کریم فیضی، ج ۳، چاپ اول). قم: مؤسسه مطبوعات دینی.
۷. بکایان، بی بی زهرا. (۱۳۸۹). موضع قاضی سعید قمی درباره مبانی فلسفی ملاصدرا. پایان نامه کارشناسی ارشد. دانشگاه الزهراء. پژوهشکده فلسفه و کلام اسلامی.
۸. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۶). رحیق مختوم (ج ۲، چاپ سوم). قم: مؤسسه نشر اسراء.
۹. جوادی آملی، مرتضی. (۱۳۸۸). معقول ثانی در اندیشه حکما. حکمت اسراء. شماره (۲). صص ۶۵-۹۴.
۱۰. حائری یزدی، مهدی. (۱۳۶۰ الف). متافیزیک (به کوشش: عبدالله نصری). تهران: نهضت زنان مسلمان.
۱۱. حائری یزدی، مهدی. (۱۳۶۰ ب). کاوش های عقل نظری (چاپ دوم). تهران: شرکت سهامی انتشار.





۱۲. حریری، مهدی. (۱۳۸۷). بررسی تطبیقی مسئله وجود و ماهیت در فلسفه ابن سینا و سهروردی. پایان نامه کارشناسی ارشد. دانشگاه تربیت مدرس. دانشکده علوم انسانی.
۱۳. حسن پور، مریم؛ پورعباس، محمد و اکبری، قدسیه. (۱۳۹۴). بررسی تطبیقی معقول ثانی فلسفی در اندیشه سهروردی و صدرالمتهلین. معرفت فلسفی. شماره (۴۹). صص ۵۳-۷۸.
۱۴. خوانساری، سیدمحمدباقر. (۱۳۹۱ق). روضات الجنّات (الجزء الرابع). قم: مکتبه اسماعیلیان.
۱۵. رازی، فخرالدین. (۱۴۱۱ق). المباحث المشرقیه (ج ۱، چاپ دوم). قم: بیدار.
۱۶. روضاتی، سیدمحمدعلی. (۱۳۸۶). دومین دوگفتار (چاپ اول). قم: مؤسسه فرهنگی مطالعاتی الزهراء.
۱۷. زادهوش، محمدرضا. (۱۳۹۱). مکتب فلسفی اصفهان از نگاه دانش‌پژوهان (چاپ اول). تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۱۸. سبزواری، حاج ملاهادی. (۱۳۷۹). شرح المنظومه (تصحیح و تعلیق: حسن زاده آملی، مقدمه و محقق: مسعود طالبی، ج ۲، چاپ اول). قم: نشر ناب.
۱۹. سهروردی، شهاب الدین یحیی. (۱۳۸۰). مجموعه مصنفات شیخ اشراق (تصحیح و مقدمه: هانری کرین، ج ۱ و ۲، چاپ سوم). تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۲۰. سیار، محمدمهدی، سعیدی‌مهر، محمد. (۱۳۹۴). جایگاه نظریه عروض وجود بر ماهیت در الهیات بالمعنی الأخص ابن سینا. پژوهشنامه فلسفه دین. شماره (۲۶). صص ۱۳۵-۱۵۴.
۲۱. شانظری، جعفر؛ انشائی، مهدی. (۱۳۸۹). وجودشناسی معقولات ثانی فلسفی. متافیزیک دوره جدید، ۲ (۵ و ۶)، صص ۸۷-۱۰۴.
۲۲. طوسی، نصیرالدین. (۱۴۰۷ق). تجرید الاعتقاد (محقق: حسینی جلالی، چاپ اول). قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۲۳. فنایی اشکوری، محمد. (۱۳۷۵). معقول ثانی (چاپ اول). قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۲۴. قمی، قاضی سعید. (۱۳۶۲). کلید بهشت (مترجم: سیدمحمد مشکوه، چاپ دوم). تهران: انتشارات الزهراء.

۲۵. قمی، قاضی سعید. (۱۳۷۷). شرح توحید صدوق (تصحیح: نجفقلی حبیبی، ج ۱، ۲ و ۳، چاپ اول). تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۲۶. قمی، قاضی سعید. (۱۳۷۹). شرح الاربعین (تصحیح: نجفقلی حبیبی). تهران: میراث مکتوب.
۲۷. قمی، قاضی سعید. (۱۳۸۱). الاربعینات لکشف القدسیات (تصحیح: نجفقلی حبیبی). تهران: میراث مکتوب.
۲۸. کدیور، محسن. (۱۳۷۴). منزلت فلسفی قاضی سعید قمی. آینه پژوهش. شماره (۳۲). صص ۲۰-۳۰.
۲۹. کرین، هانری. (۱۳۵۸). تاریخ فلسفه اسلامی (با همکاری سیدحسین نصر و عثمان یحیی، مترجم: اسدالله مبشری، چاپ دوم). تهران: امیرکبیر.
۳۰. گلی ملک آبادی، اکبر. (۱۳۸۸). تفاوت علم با وجود ذهنی از دیدگاه ملاصدرا. پژوهش‌های اسلامی شماره (۵). صص ۱۹۷-۲۱۸.
۳۱. محمدی گیلانی، محمد. (۱۳۹۳). اسم مستأثر (چاپ ششم). تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
۳۲. مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۷۴). آموزش فلسفه (ج ۱، چاپ هفتم). تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
۳۳. مطهری، مرتضی. (۱۳۸۳). مجموعه آثار (ج ۵ و ۱۱، چاپ ششم). تهران: صدرا.
۳۴. مطهری، مرتضی. (۱۴۰۷ق). شرح مبسوط منظومه (ج ۱، چاپ دوم). تهران: حکمت.
۳۵. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۰). الشواهد الربوبیه (تصحیح: سید جلال‌الدین آشتیانی، چاپ دوم). مشهد: مرکز الجامعی للنشر.
۳۶. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۳الف). مفاتیح الغیب (تصحیح: محمد خواجوی، چاپ اول). تهران: تحقیقات فرهنگی.
۳۷. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۳ب). المشاعر (به اهتمام: هانری کرین، چاپ دوم). تهران: طهوری.



۳۸. ملاصدرا، محمد بن ابراهيم. (۱۹۸۱م). الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الاربعة (ج ۱ و ۳، چاپ سوم). بيروت: دار احياء التراث العربى.
۳۹. الموسوى الخمينى، روح الله. (۱۳۷۸). التعليقه على الفوائد الرضويه. تهران: مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خمينى رحمته الله.
۴۰. يوسف ثانى، سيد صدرالدين. (۱۳۸۳). انتقادات امام خمينى بر قاضى سعيد قمى. پژوهشنامه متين. شماره (۳۲). صص ۱۹۷-۲۰۸.



نظر
صدر

References

1. Ashtitani, S. J. (1378 AP). *Selections from the works of the divine sages of Iran* (Vol. 1). Qom: Islamic Propagation Office of Qom Seminary. [In Persian]
2. Ashtitani, S. J. (1380 AP). *Biography and philosophical views of Mulla Sadra* (4th ed.). Qom: Islamic Propagation Office of Qom Seminary. [In Persian]
3. Ayatollah Khomeini. (1378 AP). *al-Ta'liqat ala al-Fawaid al-Razaviya*. Tehran: Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works. [In Arabic]
4. al-Fakhr al-Razi, (1411 AH). *Mabahith al-mashriqiyya*. Qom: Bidar. [In Arabic]
5. Bokaiyan, B. Z. (1389 AP). *The position of Judge Saeed Qomi on the philosophical foundations of Mulla Sadra* (Master's thesis). al-Zahra University, Tehran, Iran. [In Persian]
6. Corbin, H. (1358 AP). *History of Islamic Philosophy* (in collaboration with Seyyed Hossein Nasr and Osman Yahya, A. Mobasheri, Trans., 2nd ed.). Tehran: Amirkabir. [In Persian]
7. Ebrahimi Dinani, Gh. H. (1377 AP). *Philosopher's Prayer* (Collection of Articles). Mashhad: Razavi University of Islamic Sciences. [In Persian]
8. Ebrahimi Dinani, Gh. H. (1382 AP). Judge Saeed Qomi, one of the scholars of the philosophical field of Isfahan. *Kheradname-ye Sadra*, (32), pp. 10-12. [In Persian]
9. Ebrahimi Dinani, Gh. H. (1396 AP). *Names and Attributes of God* (7th ed.). Tehran: Printing and Publishing Organization of the Ministry of Culture and Islamic Guidance. [In Persian]
10. Fanaei Eshkevari, Mohammad. (1375 AP). *Second Reasonable*. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute. [In Arabic]
11. Goli Molkabadi, A. (1388 AP). The difference between science and mental existence from Mulla Sadra's point of view. *Islamic Studies*, (5), pp. 197-218. [In Persian]



نظر
صدر

12. Haeri Yazdi, M. (1360 AP). *Metaphysics* (A. Naseri, Ed.). Tehran: Muslim Women's Movement. [In Persian]
13. Haeri Yazdi, M. (1360 b AP). *Explorations of Theoretical Wisdom* (2nd ed.). Tehran: Enteshar Co. [In Persian]
14. Hariri, M. (1387 AP). *A Comparative Study of the Problem of Existence and Nature in the Philosophy of ibn Sina and Suhrawardi* (Master's Thesis). Tra-biat Modares University. [In Persian]
15. Hasanpour, M., Pour-Abbas, M., & Akbari, Q. (1394 AP). *A rational comparative study of the second philosophical thought of Suhrawardi and Sadr al-Mutallahin*. Ma'rifat-e Falsafi, (49), pp. 53-78. [In Persian]
16. Ibn Sina. (1383 AP). *al-isharat wa al-tanbihat* (K. Feizi, Ed.). Qom: Religious Press Institute. [In Arabic]
17. Javadi Amoli, A. (1386 AP). *Ar-Raheeq al-Makhtum* (3rd ed., Vol. 2). Qom: Esra. [In Arabic]
18. Javadi Amoli, M. (1388 AP). *Reasonable second in the thought of the sages. Isra Hikmat*, 1(2), pp. 65-94. [In Persian]
19. Kadivar, M. (1374 AP). The Philosophical status of Judge Saeed Qomi. *Ayeneh-ye-Pazhooresh*, (32), pp. 20-30. [In Persian]
20. Khansari, S. M. B. (1391 AH). *Rawdat al-Jannat*. Qom: Ismaili Library. [In Arabic]
21. Khwajih Nasir al-Din al-Tusi. (1407 AH). *Tajrid al-i'tiqad* (H. Jalali, Ed.). Qom: Islamic Propagation Office of Qom Seminary. [In Arabic]
22. Mesbah Yazdi, M. T. (1374 AP). *Teaching Philosophy* (7th ed., Vol. 1). Tehran: Islamic Propagation Office of Qom Seminary. [In Persian]
23. Mohammadi Gilani, M. (1393 AP). *Impressed name* (6th ed.). Tehran: Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works. [In Persian]
24. Motahari, M. (1383 AP). *Collection of works* (6th ed., Vols. 5, 11). Tehran: Sadra. [In Persian]
25. Motahhari, M. (1407 AH). *Sharh-e-Manzume* (2nd ed., Vol. 1). Tehran: Hekmat. [In Persian]



نظر
هدیه

26. Mulla Sadra, Muhammad ibn Ibrahim (1363 b AP). *al-Masha'ir* (H. Corbin, Ed., 2nd ed.). Tehran: Tahoori. [In Arabic]
27. Mulla Sadra. (1360 AP). *al-Shawahid al-rububiyah* (S. J. Ashtiani, Ed., 2nd ed.). Mashhad: Jamei Publishing Center. [In Arabic]
28. Mulla Sadra. (1363 a AP). *Mafatih al-Ghayb* (M. Khajavi, Ed.). Tehran: Cultural Research. [In Arabic]
29. Mulla Sadra. (1981). *The Transcendent Philosophy of the Four Journeys of the Intellect* (Vols. 1, 3, 3rd ed.). Beirut: Dar al-Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic]
30. Qomi, Q. S. (1362 AP). *The Key to Heaven* (2nd ed.). Tehran: al-Zahra Publications. [In Arabic]
31. Qomi, Q. S. (1377 AP). *commentary on the Ketab al-tawhid* (N. Habibi, Ed., Vols. 1-3). Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance Publications. [In Arabic]
32. Qomi, Q. S. (1379 AP). *Sarh al-arba'in* (N. Habibi, Ed.). Tehran: Mirath-e Maktoob. [In Arabic]
33. Qomi, Q. S. (1381 AP). *al-Arba'niyat le-kasf anwar al-qodsiyat* (N. Habibi, Ed.). Tehran: Mirath-e Maktoob. [In Arabic]
34. Rawzati, S. M. A. (1386 AP). *The second two speeches*. Qom: al-Zahra Cultural Studies Institute.
35. Sabzavari, H. (1379 AP). *Sharh-i manzumah* (H. Hassanzadeh Amoli, Ed., Vol. 2). Qom: Nashr-e Nab.
36. Sayyar, M. M., & Saeedimehr, M. (1394 AP). "Attribution of Existence to Essence": Its Role in Avicennian Theology. *Philosophy of Religion Research*, 13(2), pp135-154. [In Persian]
37. Shanzari, J., Enshaei, M. (1389 AP). Ontology of Second Philosophical Rationalities. *Metaphysics*, 2(5 & 6), pp. 87-104.
38. Suhrawardi, Sh. Y. (1380 AP). *Collection of Shaykh Ishraq's works* (H. Corbin, Ed., 3rd ed., Vols. 1-2). Tehran: Institute of Humanities and Cultural Studies. [In Arabic]



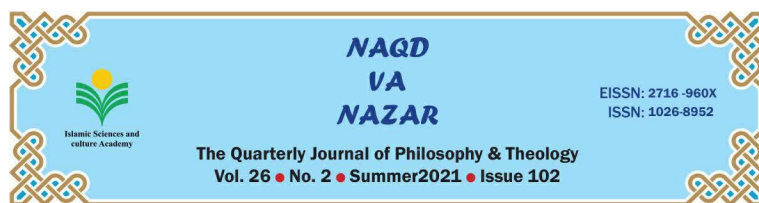
نظر
صدر

39. Yousef Thani, S. S. (1383 AP). Imam Khomeini's criticisms of Judge Saeed Qomi. *Matin Research*, (32), pp. 197-208. [In Persian].
40. Zadhoosh, M. R. (1391 AP). *Isfahan doctrine of Philosophy from the Perspective of Scholars*. Tehran: Research Institute of Iranian Wisdom and Philosophy. [In Persian]



نظر
صدر

سال بیست و ششم، شماره دوم (پیاپی ۱۰۲)، تابستان ۱۴۰۰



A Comparative Consideration of the Grounds of Tendency to Bodily Resurrection in Islam and Christianity

Mohammad Hossein Moradi Nasab¹

Mohamad Jafary²

Received: 30/01/2021

Accepted: 18/03/2021

Abstract

Some Muslim and Christian intellectuals adopt a monistic position about the human being, and thus, provide a merely bodily portrayal of resurrection. Bodily accounts of resurrection in Islamic and Christian contexts imply that the intellectuals in both religions have gone the same path. Points of similarity and difference between these thinkers are brought out by contexts of monism and bodily accounts of resurrection in Islamic and Christian contexts. In this paper, by a consideration of the work of Muslim and Christian corporealists, we highlight their motivations, concluding that the grounds for the formation of physicalism in Islamic and Christian contexts are dissimilar. Given the abundant textual evidence for bodily resurrection, Muslim intellectuals have taken it for granted, and in order to prove bodily resurrection, they reduced the human nature to the body and the bodily things, while in the Christian realm, because of the development of empirical sciences and a physicalist outlook of phenomena in the world, dualism about the human nature was called into questions. For this reason, Western intellectuals turned to bodily accounts of resurrec-

1. MA, Imam Khomeini Education and Research Center, Qom, Iran. mhmoradinasab@gmail.com

2. Assistant professor, Imam Khomeini Education and Research Center, Qom, Iran.

mjafary125@yahoo.com

* Moradi Nasab, M. H. & Jafary, M. (2021). A Comparative Consideration of the Grounds of Tendency to Bodily Resurrection in Islam and Christianity. *Jornal of Naqd va Nazar (Philosophy and Theology)*, 26(102), pp. 117-149.
Doi: 10.22081/jpt.2021.58798.1813

tion to prove the doctrine of resurrection. In the Islamic context, the growth of philosophical thoughts and rational sciences led to the establishment of dualism and rejection of bodily account, whereas in the Christian context, the growth of rational and philosophical schools led to the rejection of dualism and tendency toward materialistic accounts of the human nature, and hence, of resurrection.

Keywords

Corporealism, physicalism, monism, eternity, bodily resurrection.



نظر
صدر

سال بیست و ششم، شماره دوم (پیاپی ۱۰۲)، تابستان ۱۴۰۰

بررسی مقایسه‌ای زمینه‌های گرایش به جسم‌انگاری معاد در اسلام و مسیحیت

محمد جعفری^۲

محمدحسین مرادی‌نسب^۱

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۱۲/۲۸

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۱/۱۱

چکیده

برخی اندیشمندان مسلمان و مسیحی با نگاهی یگانه‌انگارانه به انسان، تصویری صرفاً جسمانی از معاد ارائه می‌دهند. تبیین‌های جسم‌انگارانه از معاد در فضای اسلامی و مسیحی این تصور را پدید می‌آورد که آیا اندیشمندان هر دو مذهب، مسیری یکسان را پیموده‌اند. بررسی زمینه‌های یگانه‌انگاری و جسم‌انگاری معاد در فضای اسلامی و مسیحی، نقاط اشتراک و افتراق این اندیشمندان را نمایان می‌سازد. در این نوشتار با مطالعه آثار جسم‌انگاران اسلامی و مسیحی، به انگیزه گرایش آنان توجه شد و این نتیجه به دست آمد که زمینه‌های شکل‌گیری اندیشه جسم‌انگاری در فضای اسلامی و مسیحی، متفاوت از یکدیگر است. اندیشمندان اسلامی به دلیل وجود نصوص فراوان درباره معاد جسمانی، آن را مسلم دانسته و از این‌رو برای اثبات معاد جسمانی، حقیقت انسان را به جسم و جسمانی فرو کاسته‌اند؛ اما در فضای مسیحی، به سبب رشد علوم تجربی و نگاه فیزیکالیستی به پدیده‌های عالم، در ایده دوگانه‌انگاری انسان خدشه وارد شده است؛ از این‌رو اندیشمندان غربی برای اثبات معاد به تبیین‌های جسم‌انگارانه از معاد روی آورده‌اند. در فضای اسلامی رشد اندیشه‌های فلسفی و علوم عقلی سبب شد دوگانه‌انگاری و نفی تبیین‌های جسم‌انگارانه تثبیت گردد؛ اما در فضای مسیحی رشد مکتب‌های عقلی و فلسفی، عامل نفی دوگانه‌انگاری و گرایش به تبیین‌های مادی‌انگارانه از انسان و به تبع آن معاد گشت.

کلیدواژه‌ها

جسم‌انگاری، فیزیکالیسم، یگانه‌انگاری، جاودانگی، معاد جسمانی.

۱. کارشناس ارشد مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی علیه السلام، قم، ایران.

۲. استادیار مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی علیه السلام، قم، ایران.

mhmoradinasab@gmail.com

* مرادی‌نسب، محمدحسین؛ جعفری، محمد. (۱۴۰۰). بررسی مقایسه‌ای زمینه‌های گرایش به جسم‌انگاری معاد در اسلام و مسیحیت. فصلنامه علمی-پژوهشی نقد و نظر، ۲۶(۱۰۲)، صص ۱۱۷-۱۴۹.

Doi: 10.22081/jpt.2021.58798.1813

mjfary125@yahoo.com





مقدمه

معاد از آموزه‌های بنیادین ادیان ابراهیمی است؛ از این رو اندیشمندان اسلامی و مسیحی همواره بدان توجه داشته‌اند. اصل معاد جزو اصول تمام فرقه‌های اسلامی بوده که انکار آن به خروج از اسلام می‌انجامد. آموزه رستاخیز عیسی و رستاخیز مردگان نیز جزو جدایی‌ناپذیر الهیات مسیحی است که با ابطال آن، خداشناسی مسیحی با مشکلی اساسی روبه‌رو می‌گردد (هیگ، ۱۳۸۲، ص ۴۰۲).

در فضای اسلامی دو رویکرد عمده به مسئله نفس و بدن وجود دارد. رویکرد نخست حقیقت انسان را جوهری مستقل و مجرد به نام روح می‌داند که البته در تبیین ماهیت روح، چگونگی رابطه روح با بدن و آفرینش آن پیش یا پس از ابدان، میان متفکران اسلامی اختلاف نظر وجود دارد. در مقابل متکلمان، فقیهان و محدثان با توجه به نصوص وارد شده درباره خلق ارواح پیش از ابدان، آرای متفاوتی بیان کرده‌اند. حتی برخی بر مبنای تناسخ معتقدند روح پس از مرگ به نبات و جماد انتقال می‌یابد (شهرزوری، ۱۳۸۰، ص ۵۱۵)؛ هرچند این اعتقاد مربوط به متن اسلام نیست و به واسطه ساسان از فرهنگ هندی به ایران آمد (شیرازی، ۱۳۷۷، ص ۴۶) و سپس هندی‌ها و ایرانیان (زردشتی) در زمان حاکمیت بنی‌عباس آن را وارد فضای اسلامی کردند و برخی از فرقه‌های مسلمان بدان گرایش یافتند (ابن‌میثم، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۹۵؛ ابوریحان بیرونی، ۱۴۱۸ق، ص ۴۴). رویکرد دوم، حقیقت انسان را به جسم یا جسمانی بودن فرو می‌کاهد؛ از این رو یا منکر روح هستند یا نگاهی جسمانی به آن دارند. چهار رویکرد عمده جسم‌انگار در فضای اسلامی، عبارت‌اند از: عرض جسمانی، هیکل محسوس، جسم لطیف و انرژی.

در فضای مسیحی، آموزه معاد دو منبع اصلی دارد (بیکر، ۱۳۹۲، ص ۴۴۰): یکم، منبع یهودی که آموزه معاد بدن‌ها را مطرح می‌کند^۱ و دوم، فلسفه یونان که ایده جاودانگی نفس را طرح می‌کند (Cullman, 1973, pp. 53-58). معاد در کتاب مقدس یک اصل اساسی شمرده شده است (متی، ۲۲: ۲۳-۳۰؛ یوحنا، ۶: ۳۹-۴۰؛ نامه اول به قرنتیان، ۵: ۱۴؛ نامه به رومیان، ۶: ۲۴-۲۵؛

۱. برخی دوگانه‌انگاران معتقدند در عهد عتیق مغایرتی بین نفس و بدن وجود ندارند (Gunder, 1987, p. 119).

یوحنا، ۱۱: ۲۱-۲۴؛ لوقا، ۱۴: ۱۲) و آیاتی در تبیین امکان وقوعی آن وجود دارد.^۱ در اعتقادنامه کاتولیک (بایرناس، ۱۳۸۸، ص ۶۳) و رسولان (پترسون و همکاران، ۱۳۷۸، صص ۳۱۹-۳۲۱)، بر اعتقاد به حیات جاودانه با رستاخیز ابدان تأکید شده است. مولتمان مسیحیت را مبتنی بر معادشناسی می‌داندست (Moltmann, 1967, p. 16) و پانبرگ معاد را از پایه‌های مسیحیت و سنت دینی مسیحیان می‌شمارد (Panneberg, 1970a, p. 31).

آیات کتاب مقدس افزون بر معاد روحانی (یوحنا، ۶: ۶۳) بر معاد جسمانی نیز دلالت دارد (رساله رومیان، ۸: ۱۱-۱۳؛ متی، ۲۷: ۵۲-۵۳؛ انجیل برنابا، ۱۷۶: ۳-۶ و ۱۷۳: ۱۰-۱۳).^۲ آبی کلیسا و تمام فرقه‌های مسیحی به‌ویژه کاتولیک^۳ و ارتودکس (بگزوس، ۱۳۷۳، صص ۷-۱۰) در سده‌های متمادی به معادی روحانی- جسمانی اعتقاد داشتند. البته در سده‌های اولیه مسیحی، گروهی به نام ترتولیان^۴ به دلیل یگانه‌انگاری انسان، به معادی صرفاً جسمانی قایل بودند (Williams, 2009, p. 215). این در حالی است که در کتاب مقدس آیات روشنی

۱. «مسیح از مردگان برخاسته و شما به آن ایمان آوردید؛ پس چگونه است که بعضی از شما اکنون می‌گویید که مرده‌ها هرگز زنده نخواهند شد؟ اگر مرده‌ها در روز قیامت زنده نشوند، بنابراین مسیح هم زنده نشده است و اگر مسیح زنده نشده، پس تمام پیغام‌ها و موعظه‌های ما دروغ و ایمان و اعتقاد شما به خدا، بی‌اساس و بیهوده است؛ در این صورت ما رسولان نیز دروغگو هستیم؛ زیرا گفته‌ایم که خدا مسیح را زنده کرده و از قبر بیرون آورده است؛ اگر قیامت مرده‌گان وجود نداشته باشد، این گفته ما نیز دروغ است» (نامه اول به قرنتیان / ۱۵: ۱۲-۳۲).

«شاید کسی بپرسد: چگونه مردگان زنده خواهند شد؟ هنگام زنده شدن چه نوع بدنی دارند؟ چه سؤال ناآگاهانه‌ای! جواب سؤالتان را می‌توانید در باغچه خانه‌تان بیابید! وقتی دانه‌ای در خاک می‌کارید، پیش از آنکه سبز شود، نخست می‌پوسد و می‌میرد؛ و هنگامی که سبز می‌شود، شکلش با آن دانه‌ای که کاشتید، خیلی فرق دارد؛ زیرا چیزی که شما می‌کارید، دانه کوچکی است، خواه گندم، خواه دانه‌ای دیگر؛ اما خدا به آن دانه بدنی تازه و زیبا می‌دهد» (نامه اول به قرنتیان / ۱۵: ۳۵-۴۴).

۲. رک: عنایت‌الله شریفی، محمدحسین خوانین‌زاده، علیرضا انصاری‌منش، «معاد جسمانی در قرآن و عهدین»، پژوهش‌نامه معارف قرآنی، صص ۷-۴۱.

۳. یوحنا دمشقی: «ما به قیامت مردگان ایمان داریم؛ پس به حیات جاویدان معتقدیم؛ مردگان حقیقتاً به‌زودی بر خواهند خواست و مقصود ما از قیامت، قیامت اجساد است؛ چون برخاستن دوباره همان چیزی است که ساقط شده است» (به نقل از: سلیمان اردستانی، ۱۳۸۵، صص ۲۱۰-۲۱۲).

۴. ترتولیان Tertullian (حدود ۱۶۰م) در کارتاژ-تونس فعلی- متولد و با دگراندیشی در مسیحیت، کلیسای ترتولیان را بنیان‌گذار. البته به دلیل رغبت نکردن مردم به وی خیلی زود به افول گرایید.





بر دوگانه‌انگاری وجود دارد (متی، ۱۰: ۲۸؛ لوقا، ۱۶: ۱۹-۳۱ و ۲۳: ۳۹-۴۳؛ نامه دوم به قرنتیان، ۵: ۱-۱۰) و حتی آیاتی دال بر عینیت جسم دنیوی و اخروی هست که این همانی بدن دنیوی و اخروی از آن استنباط می‌شود (نامه به رومیان، ۸: ۱۱؛ نامه اول به قرنتیان، ۱۶: ۳۵-۴۶).

از میانه سده بیستم با شکل‌گیری حلقه وین و گسترش مکتب پوزیتیویسم،^۱ بسیاری از اندیشمندان غربی، تنها قضایای تحلیلی و هر چیزی را که تجربه‌پذیر باشد، معنادار دانسته، انسان را موجودی صرفاً مادی تصور کردند و امور فرامادی از جمله وجود و بقای روح و معاد را انکار کردند (هیک، ۱۳۷۸، ص ۲۲۱). این نگاه به همراه رشد دانش‌های جدید به کنار گذاشته شدن اندیشه دوگانه‌انگاری انجامید. علمی همچون پزشکی جدید و روان‌شناسی، میان حیات روحی و حیات جسمی انسان تفکیک قایل نشد (Kaufman, 1968, p. 464)؛ مردم‌شناسی جدید اساس اندیشه جاودانگی روح را از میان برد (Pannenberg, 1970b, p. 48). جهان‌بینی غربی با نگاهی طبیعت‌گرایانه به نوعی ماتریالیسم کشیده شد که تمام واقعیت جهان را ماده می‌دانست و ذهن را به عنوان بخشی از این واقعیت، چیزی جز پدیده‌ای مادی تلقی نمی‌کرد. در این جهان‌بینی، ذهن همان توده یک و نیم کیلویی از سلول‌ها پنداشته شد که مغز را تشکیل می‌دهد؛ بنابراین ذهن^۲ همان مغز^۳ دانسته شد (Hick, 2006, p. 57).

برخی اندیشمندان مسیحی با حفظ این حقیقت که خدا امری غیرفیزیکی و فراطبیعی است، در موارد دیگر فیزیکالیسم را پذیرفته و به تبیین و دفاع از آموزه‌های دین، مطابق با فیزیکالیسم پرداخته‌اند (Taliaferro & Gotez, 2008, p. 30). با شکل‌گیری فیزیکالیسم و پذیرش آن از سوی برخی از اندیشمندان مسیحی، الهیات فیزیکالیستی پدید آمد که در پی تبیین‌های فیزیکی از آموزه‌های مسیحی بود؛ به طوری که برخی از این اندیشمندان،

۱. در دهه ۱۹۲۰ برخی فیلسوفان مکتب جدیدی بنا نهادند که به پوزیتیویسم منطقی مشهور شد. از نظر آنان، معیار معناداری یک گزاره، تحقیق‌پذیری آن است. یک گزاره به طور عینی و حقیقی معنادارست، اگر و تنها اگر، از نظر تجربی اثبات‌شدنی و تحقیق‌پذیر باشد.

2. mind

3. brain

فیزیکالیسم را تنها راه اثبات معاد دانستند (Merricks, 1999, p. 276) و اعتقاد به وجود روح را مخالف با باورهای همچون معاد و رستاخیز تلقی کردند (Taliaferro & Gotez, 2008, p. 30). افرادی مانند هیک (Hick, 1976, p. 278)، بیکر (سنایی، ۱۳۹۳، صص ۱۲۸-۱۳۶)، ون اینواگن (Van Inwagen, 1998, p. 54)، زیمرمن (Zimmerman, 1999, p. 196)، تیپلر (Tipler, 1994, p. 1) و بسیاری دیگر (See: Green, 2008)، انسان را فاقد روح و نفس مجرد دانسته و با نگاهی مادی به انسان در پی ارائه تبیین‌های جسم‌انگارانه از معاد برآمده‌اند.

در نگاه تطبیقی، توجه به عوامل، زمینه‌ها و اهداف شکل‌گیری اندیشه‌ها اهمیت دارد و چراغ راهی برای فهم بهتر موضوع است. اهمیت این بحث افزون بر اینکه بخشی از تاریخ اندیشه‌ی الاهیات اسلامی و مسیحی است، دامنه‌ی آن تا عصر حاضر نیز ادامه یافته و حتی برخی گرایش‌های شیعی مانند مکتب تفکیک بر این اندیشه اصرار دارند؛ همچنین رشد اندیشه‌های فیزیکالیستی و انتقال آن به فضای اسلامی، ضرورت این بررسی را دوچندان می‌کند.

این نوشتار با مراجعه به منابع و متون اندیشمندان تأثیرگذار هر دو مذهب با تبیین فضای حاکم در اسلام و مسیحیت، زمینه‌های گرایش اندیشمندان هر دو مذهب را بررسی می‌کند و اشتراک‌ها و افتراق‌های آن‌دو را نمایان می‌سازد.

۱. زمینه‌های جسم‌انگاری معاد در اسلام

شکل‌گیری یک دیدگاه، تحت تأثیر شرایط و زمینه‌هایی است که بررسی آنها افق‌های جدیدی را نمایان می‌سازد. این موضوع از آن جهت اهمیت دارد که بدانیم بخش قابل توجهی از متفکران اسلامی دو گانه‌انگار هستند. از گذشته تاکنون فیلسوفان، متکلمان و محدثان بسیاری در مسیر دو گانه‌انگاری قدم زده‌اند؛ پس ضروری است زمینه‌های گرایش آن دسته از اندیشمندانی که از این مسیر خارج شده‌اند، بررسی گردد.

به طور کلی، زمینه‌های مادی‌انگارانه در جهان اسلام، از عواملی بیرونی و درونی تأثیر پذیرفته است:





۱-۱. زمینه‌های بیرونی

زمینه‌های بیرونی، مجموعه عوامل خارج از آموزه‌های اسلام است که سبب گرایش به جسم‌انگاری شده است:

۱-۱-۱. حسن‌گرایی

برخی نویسندگان تأثیر مبانی حسن‌گرایانه (کاپلستون، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۴۴۳) و دیدگاه‌های مادی‌انگارانه از نفس (کاپلستون، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۴۸۸ و ۴۹۱) در مکتب رواقی را عاملی برای گرایش معتزله به جسم‌انگاری بیان کرده‌اند (راوی، ۱۴۰۰، ص ۳۵۶) و برخی بر تأثیر فلسفه یونان (سامی‌النشار، ۱۹۷۵، ج ۱، ص ۴۶۹) و مکتب گنوسی (Eliade, 1987, p. 566) تأکید دارند (غلامی، ۱۳۹۵، صص ۴۶-۵۰). این نویسندگان، جسم‌انگاری در اسلام را در عامل بیرونی منحصر می‌دانند. البته شواهد ارائه‌شده آنها تنها از اندیشه‌های مستشرقان و در خصوص معتزله است که همین شواهد در حدی نیست که بتوان ادعای انحصار کرد.

تأثیر مبانی حسن‌گرایانه در اندیشه افرادی همچون ابوبکر اصم که در تبیین مادی و محسوس از انسان می‌گوید: «لااعرف الا ما شاهدته بحواسی» (ابن حزم، ۱۴۱۶، ج ۳، ص ۲۵۳) نمایان است (ابن‌میثم، ۱۴۰۶، ص ۱۳۸). به باور برخی، متکلمان در تمامی آموزه‌های فکری، نگاه مادی به نفس داشته‌اند و این تصویر مادی از نفس، از دیدگاه مادی رواقیان وارد تفکر اسلامی شده است (راوی، ۱۴۰۰، ص ۳۵۶). رواقیان تمام معرفت را در ادراک حسی منحصر می‌دانستند و حتی معرفت به فعالیت و حالات درونی را به ادراکات حسی تأویل می‌بردند؛ زیرا اینکه حالات و فعالیت‌ها شامل فراگردهای مادی است، آسان‌ترین تعبیر به نظر می‌آمد (کاپلستون، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۴۴۳). البته با توجه به آنچه در ادامه خواهد آمد، مشخص می‌گردد هر چند حسن‌گرایی متأثر از اندیشه‌های غیراسلامی است، عامل اصلی جسم‌انگاری در اسلام نیست.

۱-۱-۲. تمسک به علوم طبیعی برای اثبات آموزه‌های دینی

متکلم از روش‌های گوناگون برای اثبات، تبیین و توجیه آموزه‌های دینی استفاده

می‌کند. قرار گرفتن جهان اسلام در میان اندیشه‌های یونانی و هندی سبب ورود اندیشه‌های علوم طبیعی آنان به نگاه‌های مسلمانان شد (بدوی، ۱۹۸۳م، ج ۱، صص ۱۸۴-۱۸۵؛ Wolfson, 1976, pp. 473-486 & pp. 487-495). یکی از این موارد، نظریه اتم یا جزء لایتجزی است که برخی برای اثبات حدوث عالم از آن استفاده کردند (ابن فورک، ۱۹۸۱، ج ۱، صص ۲۰۳-۲۰۴) و در ادامه به مباحث نفس‌شناسی و شناخت حقیقت انسانی و آموزه‌های دیگر تسری یافت. اندیشمندان اسلامی با پذیرش جزء لایتجزی (جوهر فرد)، هم در اثبات حدوث عالم و نفس کوشیدند و هم توانستند آموزه‌های دیگر را تبیین کنند.^۱ چنان‌که تفتازانی (۷۹۲ق) می‌نویسد: «هذا اصل یبتنی علیه کثیر من قواعد الاسلام کاثبات القادر المختار و کثیر من احوال النبوة و المعاد» (تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۳، ص ۸۳).

همچنین برخی اندیشمندان معاصر، مانند بازرگان (۱۳۷۳ش)، ابوالحسن ندوی (۱۹۹۹م)، فرید وجدی (۱۹۵۴م) با مشاهده پیشرفت‌های خیره‌کننده علوم طبیعی در غرب در تلفیق و تطبیق آموزه‌های دین با علوم جدید کوشیدند (مطهری، بی‌تا، ج ۱۶، صص ۳۸۷-۳۸۸) که با توجه به نگاه تجربی و حسی علم جدید، این گروه به جسم‌انگاری گرایش یافتند.

البته در استفاده از علوم طبیعی و تجربی در میان عموم اندیشمندان مسلمان با نواندیشان مسلمان تفاوتی آشکار وجود دارد. متکلمان در جهت تطبیق علم با دین، به علوم طبیعی به عنوان یک مؤید و قرینه برای دلیل و استدلال کلامی خود نگاه می‌کنند و همواره اصالت را به آموزه‌هایی می‌دهند که به آن معرفت یقینی دارند؛ اما نواندیشان با هدف تطبیق دین با علم، اصالت را به علوم طبیعی می‌دهند.

۱-۳. دشواری فهم فلسفی

هیچ‌کدام از حکمای اسلامی به جسم‌انگاری قایل نیست و این اهمیت اتکا به فلسفه را نشان می‌دهد. فهم دقیق فلسفی و درک درست واقعیت و هستی، مانع خطای فیلسوفان

۱. برای آشنایی بیشتر ر.ک: بنیاد دائرة المعارف اسلامی، ج ۱، ص ۴۶۳۸.



نظر
مقدّم



در شناخت حقیقت انسان گردید. البته قدرت فهم و درک اندیشه‌های فلسفی دشوار است؛ از همین رو برخی با عدم درک حقیقت وجود، عدم، تشخص، تجرّد و مانند آنها به دیدگاه‌های جسم‌انگارانه روی آوردند؛ برای نمونه درک ناقص و نادرست از مفهوم تجرّد روح، برخی را به اشتباه انداخته و تجرّد روح را مستلزم مماثلت با خدا و نامحدود بودن انسان پنداشتند و منکر روح و تجرّد آن شدند (مجلسی، بی‌تا، صص ۳۷۸-۳۷۹). برخی با اصالت دادن به ماهیت، معدوم را نیز شیء تصور کردند که وجود چونان صفتی بر آن عارض می‌گردد و با این تفکر به تبیین جسمانی از انسان پرداختند. قایلان به مکتب تفکیک استفاده از فلسفه را در فهم معاد، مخالف اساس دین می‌دانند و استفاده از علوم عقلی همچون فلسفه را مردود می‌شمارند (قزوینی، ۱۳۸۷، صص ۵۹۱-۵۹۴).

۱-۲. زمینه‌های درونی

زمینه‌های درونی، مجموعه عوامل داخلی در آموزه‌های اسلام که سبب گرایش اندیشمندان به جسم‌انگاری شده است:

۱-۲-۱. ظاهرگرایی

ظاهرگرایی به معنای تأکید بر ظاهر آیات و روایت‌ها در فهم معارف دینی و نپذیرفتن معانی باطنی و تأویل آنهاست. معنای ظاهری و ابتدایی برخی آیات و روایت‌ها بر معاد جسمانی صدق می‌کند. اعتقاد به معاد جسمانی از آموزه‌های اصیل اسلام است و نصوص فراوانی در خصوص آن وجود دارد که بر قیام انسان با همین بدن دنیایی از قبر دلالت می‌کند. البته برخی اندیشمندان مسلمان تأویل این آیات را جایز ندانسته‌اند. ابن میثم بحرانی (۶۷۹م) پس از تأکید بر نصوص فراوان دالّ بر معاد جسمانی، حمل نصوص بر معنای ظاهری آنها را درست می‌داند (ابن میثم، ۱۴۰۶ق، ص ۱۴۹).

متکلمان و محدثان با انگیزه دفاع و اثبات معاد جسمانی، پذیرش تجرّد نفس و معاد روحانی را منافی با ظاهر نصوص انگاشتند. آنان گمان کردند تنها با جسم‌انگاری انسان می‌توان معاد جسمانی را اثبات کرد (جرجانی، ۱۳۲۵، ج ۸، ص ۲۹۴؛ بغدادی، ۱۴۰۱ق، ص ۲۳۶؛

شیخ طوسی، بی تا، ج ۷، ص ۳۵۳؛ تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۵، ص ۸۵. بازرگان با تمسک به ظاهر آیاتی مانند «وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ» (انبیاء، ۳۰)، انسان را موجودی مادی تصور کرد (بازرگان، بی تا، ج ۱، ص ۱۱۶). مکتب تفکیک تمام مخلوقات عالم از روح و بدن انسان گرفته تا فرشتگان، بهشت، جهنم، برزخ و عوالم آن را با تمسک به همین آیه جسمانی می‌پندارد (مروارید، ۱۴۱۸ق، ص ۲۱۱).

برخی اعتقاد به معاد جسمانی را «بشهادة نصوص القرآن فی المواضع المتعددة بحیث لا یقبل التأویل» (دوانی، ۱۳۱۷، ج ۲، ص ۲۴۷) انکارناپذیر می‌دانستند. علامه مجلسی (۱۱۱۱ق) «تأویل بما یوجب إنکار ظاهره» را کفر می‌خواند (مجلسی، ۱۳۸۷، ص ۱۲۹) و تأویل آیات و روایات به معاد روحانی را مصداق این نوع تأویل می‌پنداشت (مجلسی، ۱۳۸۷، ص ۱۲۹). شیخ مجتبی قزوینی (۱۳۸۶ق) از بزرگان تفکیک می‌نویسد: «ای کاش با این تأویلات انکار ظواهر نمی‌کردند» (قزوینی، ۱۳۸۷، صص ۵۹۰-۵۹۴).

۱-۲-۲. فهم نادرست از آموزه‌های دینی

فهم اشتباه اندیشمندان از مفاهیم و آموزه‌های دینی از زمینه‌های درونی جسم‌انگاری انسان به شمار می‌آید که چند نمونه بارز این اشتباه‌ها عبارت‌اند از:^۱

الف) تجرد مخصوص ذات باری تعالی

جسم‌انگاران اختصاص نداشتن تجرد به ذات الهی را ناقض توحید می‌پنداشتند (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۰م، ج ۱۱، ص ۳۲۲) و تجرد روح را با قدم آن یکسان می‌انگاشتند. آنان چه در سده‌های اولیه با عبارت «لا مجرد فی الوجود الا الله» (اسفراینی، ۱۳۸۳، ص ۲۱۲) و چه در عصر حاضر با عبارت‌هایی مانند «أَنَّ المَجْرَدَ هُوَ النُّورُ القَوِیُّ القَاهِرُ الخَارِجُ عَنِ حَقِیْقَةِ النُّفْسِ» (مروارید، ۱۴۱۸ق، ص ۲۳۱)، خداوند را تنها موجود مجرد می‌دانند؛ زیرا گمان کرده‌اند از آنجا که تمام موجودات هستی دارای نقص و نیازمند به ذات الهی هستند، پس نمی‌توانند مجرد باشند.

۱. چهارنمونه پیش رو برگرفته است از: مهدی قجاوندی و سیدصدرالدین طاهری، ۱۳۹۳.





ب) نفی تشبیه

جسم‌انگاران اسلامی بر اساس آیه شریفه «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» (شوری، ۱۱) هر گونه شباهت به ذات و صفات الهی را نفی کردند (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۰م، ج ۱۱، ص ۳۲۲؛ اسفراینی، ۱۳۸۳، ص ۲۱۲؛ بغدادی، ۱۴۰۸ق، ص ۱۴۰). بر خلاف فیلسوفان که در مفاهیم بسیاری همچون وجود، تجرد و مانند آن به تشکیک قایل شده‌اند و آن مفاهیم را میان خالق و مخلوق مشترک می‌دانند، متکلمان و محدثان اسلامی به بینویت کامل میان خدا و غیر خدا قائل‌اند و با استناد به «أَنَّهُ تَعَالَىٰ شَيْءٌ لَّا كَالْأَشْيَاءِ» (صدوق، ۱۴۱۴ق، ص ۲۲)، پذیرش بُعدی مجرد برای انسان را نفی و آن را مستلزم تشبیه مخلوق به خالق می‌دانند (جزائری، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۴۹ و ج ۲، ص ۴۰۱).

ج) حدوث و قدم

وجود به اعتبار قدم و حدوث، به قدیم و حادث تقسیم می‌گردد. متکلمان قدم خداوند را بر اساس حدوث زمانی ماسوی‌الله اثبات کرده‌اند (مرورید، ۱۳۸۳، صص ۱۰۲ و ۵۷)؛ به این ترتیب که هر حادثی محدثی دارد یا بنا بر برخی آرای متکلمان، حادث همواره در حال تجدید وجود است. آنچه حادث نیست، در زمان نبوده و قدیم و مجرد است. خداوند تنها موجود قدیم، خارج از زمان و تجدد است و نفس انسانی موجودی زمانمند و در معرض حوادث است؛ از این رو نفس انسان نمی‌تواند مجرد باشد و می‌بایست در حیطه اجسام قرار گیرد؛ زیرا در غیر این صورت تعدد قدما لازم می‌آید (قاضی عبدالجبار، ۱۹۷۱م، ص ۱۶۹؛ بغدادی، ۱۴۰۸ق، ص ۳۱۶؛ ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۴۷)؛ بر این اساس حدوث نفس با فرض تجرد که مساوق قدم است، منافات دارد.

د) فناپذیری عالم

برخی با استناد به آیات «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» (قصص، ۸۸) و «كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ

وَيُنْفِقُ وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ» (الرحمن، ۲۷-۲۶) جهان را فناپذیر دانسته‌اند (باقلائی، ۱۴۲۵ق، ص ۶۶؛ صدوق، ۱۳۹۵، ج ۲، ص ۶۱۱)؛ زیرا از نظر آنان هر حادثی فناپذیر است. از طرفی تصور جسم‌انگاران از تجرد، فناپذیری است؛ پس قول به روحی مجرد مطرود است؛ چنان‌که فناپذیری عالم یکی از مبانی اشاعره در اعاده معدوم و تبیین مادی‌انگاران از معاد است.

۱-۲-۳. انحصار معرفت دینی در وحی

بسیاری از متکلمان و حدیث‌گرایان با اعتقاد به انحصار معارف دینی در وحی، راه دستیابی به آموزه‌های دینی را تنها از طریق وحی درست می‌دانستند و هر راه دیگری را بیراهه می‌پنداشتند. در عصر حاضر، مکتب تفکیک مصداق بارز این نگرش است (ارشادی‌نیا، ۱۳۷۹، صص ۲۳۶-۲۶۹). با این نگاه، فهم عقلی و فلسفی که می‌توانست چراغ راهی برای شناخت درست ابعاد وجودی انسان باشد، کنار گذاشته شد. شیخ مجتبی قزوینی می‌نویسد:

با تحقیقاتی که در باب طبیعیات صورت پذیرفت، به کلی اساس حکمت و فلسفه اختراعی از بین رفت و نشان داد اعتمادی به چنین معارفی نیست و آنچه که آنان در ارتباط با حقایق شرعی چون جبرئیل، معاد، بهشت و جهنم و تفسیر آنها گفته‌اند، مخالف قرآن و روایات و حتی برخی تأویلات آنها شرم‌آور است (قزوینی، ۱۳۸۷، صص ۵۹۱-۵۹۴).

بنابر آنچه گذشت، زمینه‌های متعددی در گرایش مسلمانان به جسم‌انگاری نقش داشته است. اما نقطه مشترک میان تمام آنان، اعتقاد قطعی به آموزه معاد جسمانی است که سبب شد برای دفاع از آن به هر طریقی تمسک کنند. آنان گاهی با نفی فلسفه و گاهی با پذیرش نظریه علمی در اثبات معاد جسمانی کوشیدند. آنان با وجود اینکه تمسک به ظاهر را در نصوص دال بر تشبیه و تجسیم خدا جایز نمی‌دانند، در اثبات معاد جسمانی به ظاهر تمسک کردند (ابن میثم، ۱۴۰۶ق، ص ۱۴۹).





۲. زمینه‌های جسم‌انگاری در مسیحیت

به لحاظ تاریخی اغلب مسیحیان معتقدند انسان افزون بر بُعد جسمانی دارای چیزی فراتر از بعد مادی است (مرفی، ۱۳۹۱، ص ۴۰)؛ ازاین رو به معادلی جسمانی-روحانی اعتقاد داشتند. باور به دوگانه‌انگاری، نه تنها در میان مسیحیان متأثر از افلاطون و سنت افلاطونی (آگوستین)، بلکه در میان طرفداران سنت ارسطویی (آکویناس) نیز رواج داشت؛ اما به دلایلی زمینه‌های اندیشه‌ی یگانه‌انگاری درباره‌ی انسان رونق گرفت و توجه اندیشمندان غربی به تبیین‌های صرفاً مادی و فیزیکی از انسان و رستاخیز معطوف شد. این زمینه‌ها عبارت‌اند از: آیات متشابه کتاب مقدس، انقلاب‌های علمی، پوزیتویسم و پیشرفت‌های جدید علمی و اندیشه‌های فلسفی.

۲-۱. آیات متشابه کتاب مقدس

کتاب مقدس آیاتی متشابه در زمینه‌ی دوگانه‌انگاری و یگانه‌انگاری دارد که طرفداران هر دو نظریه به آن تمسک می‌کنند (مرفی، ۱۳۹۱، صص ۲۰-۲۵).

برخی آیات کتاب مقدس بر دوگانه‌انگاری دلالت دارد و بدون استدلال نظری میان نفس و بدن تمایز گذارده است. به آیات زیر توجه کنید: «روح است آنچه زنده می‌کند و جسم هیچ فایده ندارد، سخن‌هایی که من به شما می‌گویم روح و حیات است» (یوحنا، ۶: ۶۳)؛ «آنهايي که در قید جسم‌اند، سرشت آنها جسمانی است و آنانی که تابع روح‌اند، مزاج روحانی دارند. سرشت جسمانی فنا و فطرت روحانی حیات و آرام است... آنانی که در جسم‌اند پسندیده‌ی خدا نمی‌شوند؛ لیکن شما در جسم نیستید؛ بلکه در روحید» (نامه به رومیان، ۸-۱۰)؛ «چنین نیست که به روش جسم زندگانی نماییم؛ زیرا اگر به روش جسم زندگانی نمایید، مرگ را آماده‌اید و اگر افعال بدن را به روح بی‌جان سازید، زندگی را خواهید» (نامه به رومیان، ۵: ۱۲-۱۳) و «عیسی می‌گوید که ترسید از کسانی که انسان‌ها را می‌کشند؛ زیرا آنها جسدشان را از بین می‌برند و نه روح آنها را؛ از کسی بترسید که روح و جسم را در جهنم قرار می‌دهد» (متی، ۱۰: ۲۸).

با توجه به این آیات، برخی معتقدند کتاب مقدس به طور قطع وقوع رستاخیزی جسمانی-روحانی را نشان می‌دهد. کوپر در کتاب بدن، نفس و زندگی جاوید (Cooper, 1989) دو گانه‌انگاری را پیش فرض پذیرش آموزه حالت برزخی بیان کرده است (به نقل از: مرفی، ۱۳۹۱، ص ۳۷). تالیور می‌نویسد: «کوپر به طور قطع نشان داده که گواهی متون مقدس مسیحی عمیقاً دو گانه‌انگار است؛ به این معنا که متون مقدس بدون استدلال نظری تمایز عرفی نفس و بدن را پیش فرض می‌گیرند» (تالیور و گوتر، ۱۳۹۲، ص ۳۹)؛ به عبارت دیگر چون تأکید کتاب مقدس بر حالت برزخی روشن و مسلم بود، اندیشمندان، دو گانه‌انگاری را پیش فرض می‌گرفتند.

در مقابل، برخی ادعای صراحت کتاب مقدس در بیان دو گانه‌انگاری و رستاخیز را نادرست می‌دانند (Green, 2002, pp. 33-55). از سوی دیگر، آباء اولیه کلیسا، اعتقاد به جاودانگی نفس را با اعتقاد به معاد جسمانی، لازم و ملزوم می‌دانستند؛ زیرا اعتقاد به رستاخیز حضرت عیسی پس از به صلیب کشیده شدن، مستلزم وجود روحی بود که پس از مرگ او باقی بماند و پس از سه روز به بدنش بازگردد (Cullman, 1973, pp. 53-85). در مقابل گروه اول، برخی با مؤید قرار دادن آیاتی مانند «خداوند به وسیله روح القدس بدن‌های فانی ما را بر خواهد انگیخت» (رساله رومیان، ۸: ۱۱-۱۳)؛ «قبرها شکافت و بسیاری از اجساد قدیسین آرمیده، پس از زنده شدن عیسی از قبر بیرون آمدند و داخل شهر مقدس شدند و برای بسیاری از مردم نمودار گشتند» (متی، ۲۷: ۵۲-۵۳)؛ «اگر عیسی زنده نشود، ایمان بیهوده خواهد بود» (اول قرنتیان، ۱۵: ۱۴-۱۶)^۱ و مانند اینها، مدعی هستند که کتاب مقدس تنها بر یگانه‌انگاری و رستاخیز مادی دلالت دارد و تبیین‌های فیزیکی با متون مقدس سازگار است. جان هیک پس از تبیین دیدگاه فیزیکالیستی خود و نفی روح می‌نویسد:

در این دیدگاه جایی برای مفهوم روح در تمایز با بدن وجود ندارد و اگر روحی

۱. فیزیکالیست‌ها معتقدند اگر دو گانه‌انگارانه فکر کنیم، بر خلاف آموزه‌های کتاب مقدس دیگر نیازی به رستاخیز ابدان وجود ندارد؛ زیرا هیچ‌گاه انسان با مرگ نمی‌میرد.





متمایز از بدن وجود نداشته باشد، مسئله بقای روح پس از مرگ بدن منتفی می‌شود... . باور یهودی و مسیحی به معاد جسمانی با این برداشت از انسان به عنوان یک واحد تجزیه‌ناپذیر روانی - جسمی سازگار است و درعین حال امکان معنایی تجربی برای مفهوم زندگی پس از مرگ را فراهم می‌آورد (Hick, 1976, p. 278).

ننسی مرفی پس از بررسی یافته‌های مربوط به عهد عتیق و تفسیرهای متعارض عهد جدید، دو نتیجه می‌گیرد:

چیزی به عنوان دیدگاه معروف کتاب مقدس درباره [دوگانه‌انگاری] سرشت انسان وجود ندارد. نویسندگان کتاب مقدس، به‌ویژه نویسندگان عهد جدید، در محیطی با دیدگاه‌های بسیار متنوع، شاید به تنوع دیدگاه‌های روزگار ما می‌نوشتند، اما موضع روشنی درباره این یا آن نظریه اتخاذ نکردند... . می‌توان نتیجه دیگری نیز گرفت و آن اینکه مسیحیان معاصر آزادند که از میان گزینه‌های متعدد [مطرح در کتاب مقدس] دست به انتخاب بزنند (مرفی، ۱۳۹۱، صص ۳۹-۴۰).

۲-۲. انقلاب‌های علمی

با شروع انقلاب علمی و عصر روشنگری، ایده دوگانه‌انگاری به شدت تحت تأثیر قرار گرفت. روند تنزل دوگانه‌انگاری به یگانه‌انگاری در غرب به سه گام مهم علمی در فضای مسیحی مرتبط است. انسان در اندیشه الهیات سنتی در مرکز آفرینش قرار داشت و خداوند انسان را به صورت خود آفریده بود و تمام جهان را به خاطر او خلق کرده بود. در مسیحیت انسان اشرف مخلوقات شمرده می‌شد؛ از این رو غایتمندی و هدف‌دار بودن زندگی انسان تنها با معاد و جاودانگی معنا می‌یافت. اما با شروع انقلاب علمی در این اندیشه خدشه وارد شد. دست کم سه انقلاب علمی در دورشدن انسان از مرکزیت آفرینش تأثیرگذار بود:

۲-۲-۱. انقلاب کپرنیکی

در سده‌های میانه، رابطه وثیقی میان انسان‌شناسی (عالم صغیر) و کیهان‌شناسی (عالم

کبیر) با الهیات و مابعدالطبیعه برقرار بود (آوانز، ۱۳۹۲، ص ۱۷۳)؛ از این رو کیهان‌شناسی به مثابه بخشی از الهیات به شمار می‌آمد. تا سده شانزدهم میلادی جامعه مسیحی به دیدگاه بطلمیوسی قایل بود؛ بنابراین دیدگاه نظام افلاک به صورت دایره‌های تو در تو بود و هر فلک مرکزی داشت که خود به دور مرکزی دیگر در حال چرخش بود و زمین در مرکز این افلاک قرار داشت (هال، ۱۳۶۹، ص ۱۲۰). از آنجا که نظام بطلمیوسی، سازگاری خوبی با آموزه‌های مسیحی داشت، به دیدگاه رایج کلیسا تبدیل شد (بریه، ۱۳۸۰، ص ۳۸۲). در واقع تفکر بطلمیوسی با اثبات زمین مرکزی بر جایگاه ویژه انسان در مرکز عالم تأکید می‌کرد و این سازگاری موجب پذیرش و رواج آن در جامعه مسیحی شد.

با ظهور کپرنیک (۱۵۴۳م) و ارائه دیدگاه خورشیدمرکزی، زمین ویژگی مرکزی خود را از دست داد و در عرض دیگر سیاره‌ها قرار گرفت (هال، ۱۳۶۹، صص ۱۵۶-۱۵۷). با وجود آنکه عموم مسیحیان تا مدت‌ها دیدگاه وی را نپذیرفتند (هال، ۱۳۶۹، ص ۱۸۶)، در جامعه علمی از همان ابتدا گرایش شدیدی به این دیدگاه حاصل شد. دستاوردهای ریاضیاتی مبتنی بر نگاه کپرنیک و گالیله، علم مدرن را دارای زبانی کرده بود که بسیاری از پدیده‌های رازآلود جهان مانند ماوراءالطبیعه، روح، معجزه و مانند آن را می‌توانست به صورت مادی تبیین کند (کورنر، ۱۳۶۷، صص ۲۱-۲۲). نظریه کپرنیکی افزون بر مرکززدایی از انسان، موجب تحول در فیزیک گردید. فیزیکی که بر دیدگاه اتمیسم تأکید داشت و دیدگاه ارسطویی و فیلسوفان مدرسی را به چالش می‌کشید. مرفی می‌نویسد:

اگر نظریه خورشیدمرکزی کپرنیک پذیرفته شود، دیگر نیازی به تبیین بر اساس دیدگاه ارسطو در این مورد نخواهد بود که چرا اشیای سنگین به سمت سطح زمین سقوط می‌کنند. یک فیزیک به کلی جدید لازم بود و حرکت آشکار، تلاش برای احیای اتمیسم باستان بود (مرفی، ۱۳۹۱، ص ۶۷).

۲-۲-۲. انقلاب فیزیکی

تا پیش از سده هفدهم در کنار دیدگاه بطلمیوسی، دیدگاه ارسطویی در توصیف





جهان مادی مورد قبول کلیسا و مسیحیان بود.^۱ این دیدگاه به ضمیمه نظریه باستانی عناصر چهارگانه (که جایگاه طبیعی عنصر خاک را زمین - مرکز عالم - و جایگاه طبیعی آب، هوا و آتش را پیرامون زمین می‌دانست) بر جایگاه انسان در نظام عالم تأکید داشت. با آغاز انقلاب علمی، رشد فیزیک و ارائه نظریه‌های اتم‌گرایانه از جهان، در دیدگاه ارسطویی مناقشه شد و بار دیگر به دیدگاه اتمی توجه گردید؛ برای نمونه توماس هابز (۱۶۹۷م) تمام سرشت انسان را بنابر ذرات متحرک تفسیر کرد و احساس را به سبب فشار ذرات متحرک بر اندام‌های حسی تبیین کرد. وی تفکر را مربوط به حرکت‌های کوچک مغز دانست. می‌توان فیزیک مدرن را پایان دستگاه ارسطویی خواند (هال، ۱۳۶۹، ص ۱۹۷).

با سقوط دستگاه ارسطویی، انسان یک گام دیگر از مرکزیت خود عقب نشست و هم‌تراز اشیای دیگر سنجیده شد. در اینجا بود که دکارت در مقام دفاع از انسان، دیدگاه دوگانه‌انگاری جوهری را مطرح کرد؛ ولی وی نتوانست تبیینی معقول از رابطه نفس و بدن ارائه دهد. تغییر موضع از دیدگاه ماده و صورت به نظریه اتم و دوگانه‌انگاری، خود به مسائل لاینحلی در فضای مسیحی انجامید که اندیشمندان را بیشتر به سمت یگانه‌انگاری سوق داد (مرفی، ۱۳۹۱، صص ۶۰-۷۵).

۲-۳. انقلاب داروینی

نظریه تکامل،^۲ رشد و تکامل انسان - بلکه همه موجودات - را به انتخاب طبیعت می‌دانست. طرفداران این سنت نمی‌پذیرند که برای انسان‌ها نفسی وجود داشته باشد؛ بلکه انسان، نوع تکامل یافته حیوان است. نظریه تکامل پیش از داروین (۱۸۸۲م) مطرح

۱. اندیشه رایج در فضای مسیحی، نخست تحت تأثیر دیدگاه آگوستینی بر مبنای اندیشه افلاطونی پی‌ریزی شد؛ اما از سده سیزده، آکوئیناس با استفاده از نگاه ماده و صورت ارسطو، نظریه نفس خود را مطرح کرد که مورد قبول کلیسا واقع شد.

2. Evolution theory.

شد؛^۱ اما هیچ‌گاه توجه فیلسوفان و الهی‌دانان را جلب نکرد تا اینکه داروین کتاب منشأ انواع را منتشر کرد. با اینکه در این کتاب نامی از انسان به میان نیامده است،^۲ بسیاری از اندیشمندان دینی مدعی بودند که این اثر در تقابل با اشرافیت انسان و آموزه‌های مسیحی است (Cobren, 2008, p. 22). چند سال بعد وی کتابی با عنوان هبوط انسان (*Descent Of Man*) نگاشت که به‌صراحت از انسان سخن می‌گفت.

با رشد نظریه تکامل، جایگاه ممتاز انسان در آفرینش با چالشی اساسی روبه‌رو گشت؛ چون با پذیرش این نظریه، دیگر انسان موجودی برتر از سایر موجودات محسوب نمی‌شد؛ بلکه به واسطه تکامل و انتخاب طبیعی به اینجا رسیده و با موجودات دیگر که با انتخاب طبیعی تکامل یافته‌اند، تفاوتی نداشت. در واقع نظریه داروین نقشی مهم در مرکز‌دایی انسان داشت. با این مرکز‌دایی دیگر تبیین‌های متافیزیکی از سرشت انسان و غایت‌مندی او، صرفاً داستان‌سرایی به شمار می‌آمد. به ادعای برخی اندیشمندان، دیدگاه تکامل دو قطبی میان مؤمنان و ملحدان را شکل داد (Hankins, 2009, P. 53) که بی‌شباهت به زمان گالیله نبود؛^۳ زیرا انقلاب داروینی به این مسئله اهمیت بخشید که چرا انسان باید نفس داشته باشد؛ در حالی که خویشاوندان نزدیک انسان (حیوان‌ها) نفس ندارند؟!^۴

۱. نظریه تکامل با ژرژ بوفون (Georges Buffon) (۱۷۸۸م) شکل گرفت. به اعتقاد وی اجداد انسان و میمون مشترک بوده، جانوران همیشه در حال تغییر و تکامل‌اند و امکان دارد که نوع کنونی یک موجود از نوع قدیمی آن قابل شناخت نباشد (هال، ۱۳۶۹، ص ۲۸۸). سپس اراسموس داروین (۱۸۰۲م) -پدر بزرگ داروین- بر اصل مشترک همه جانداران تأکید کرد (Sarkar, 2008, p. 21). با ظهور لامارک (۱۸۲۹م) نظریه تکامل رشد یافته و در ادامه با رابرت داروین (Charles Robert Darwin) به بلوغ و شهرت رسید.

۲. در دو مورد از این کتاب، به شباهت انسان و حیوان و تفاوت‌نداشتن آنها اشاره می‌شود.

۳. هرچند نوشته‌های گالیله از ایمان او به قدرتی مطلق حکایت دارد، طرفداری سرسخت وی از دیدگاه کپرنیکی و مباحثات وی با کاردینال روبرت بلارمین و مناظره‌های بی‌نتیجه وی با کلیسای روم در سال ۱۶۱۶م، دو قطبی میان طرفداران دیدگاه کپرنیک و راست‌کیشان سنتی را به راه انداخت.

۴. این زمینه‌ها سبب شد با شروع سده بیستم دو دیدگاه هستی‌شناسانه در مقابل هم قرار گیرد؛ دسته‌ای از اندیشمندان به اصل بی‌جهتی کیهان (Ubiquity Cosmological Principle) قایل شدند و فهم جهان را بر فرض مرکزیت انسان مبتنی ندانستند؛ از این‌رو هیچ نقطه‌ای از سراسر کیهان را برتر از نقاط دیگر نمی‌دانستند. در مقابل، دسته‌ای فهم جهان را بدون امتیازبخشی به موجودی هوشمند، کامل ندانسته و نقش انسان را همچنان با اهمیت تلقی کردند. مقتضای روش‌شناسی علمی مبتنی بر این بود که آیا به هنگام بررسی تحولات کیهانی باید



۲-۳. پوزیتویسم

با آغاز جنبش حلقه وین در سده بیستم و شکل‌گیری پوزیتویسم منطقی بر مبنای اصل تحقیق‌پذیری^۱ گزاره‌های فلسفی، دینی و مانند آن بی‌معنا قلمداد شد (استیور، ۱۳۸۰، ص ۱۵) و تنها گزاره‌هایی معنادار شناخته شد که به کمند تجربه و حس درآید (خرم‌شاهی، ۱۳۸۱، صص ۵-۶ و ۲۴-۲۵)؛ از این رو گزاره‌های دینی محل نزاع فیلسوفان دین قرار گرفت. برخی فیلسوفان با نفی تحقیق‌پذیری گزاره‌های دینی، این گزاره‌ها را بی‌معنا تلقی کرده و از همین رو آموزه‌هایی همچون وجود روح، رستاخیز و زندگی پس از مرگ را به جهت تجربه‌ناپذیر بودن بی‌معنا قلمداد کردند.

اندیشمندان در برابر تحقیق‌پذیری دو نوع واکنش نشان دادند: گروهی به نفی و نقد دیدگاه تحقیق‌پذیری پرداختند؛ چنان‌که این دیدگاه در ادامه به تأیید‌پذیری و سپس به ابطال‌پذیری انجامید و از آن نگاه رادیکالی پیشین فاصله گرفت؛ اما با غلبه دیدگاه پوزیتویسم بر دیدگاه‌های رایج، برخی از اندیشمندان مسیحی آن را پذیرفتند و در ارائه تبیین‌هایی فیزیکی از انسان و معاد کوشیدند تا افزون بر نفی نکردن اصل تحقیق‌پذیری، سازگاری آموزه‌هایی مانند جاودانگی و زندگی پس از مرگ را نیز با اصل تحقیق‌پذیری به اثبات رسانند؛ همچنان‌که جان هیک با تقریری جدید از اصل تحقیق‌پذیری به اثبات جاودانگی و معاد پرداخت.^۲

۲-۴. بیدایش علوم جدید

توسعه علوم پزشکی، مردم‌شناسی، روان‌شناسی، عصب‌شناسی و مانند آن در

مکانی را به عنوان مرکز انتخاب کرد یا نه. در واقع اختلاف در این بود که چگونه می‌توان طبیعت را بهتر پیش‌بینی کرد، با مرکز قرار دادن چیزی یا مرکز قرار ندادن آن. این بحث با جدال فیزیکدانانی همچون دیراک و دیکه اهمیت یافت.

1. Principle of verification

۲. هیک با طرح نظریه تحقیق‌پذیری اخروی (Eschatological verification) نشان داد که گزاره‌های دینی و نقایض آنها در این دنیا به لحاظ منطقی قابل اثبات یا ابطال نیستند و صدق این گزاره‌ها تنها در عالم دیگر مشخص می‌گردد (صادقی، ۱۳۷۹، فصل دوم؛ ۵، p. 2001, Hick).



نظر
هدیه

دهه‌های اخیر، در گرایش به تبیین‌های فیزیکیالیستی از انسان و معاد تأثیرگذار بود. هیک بخششی از رویگردانی اندیشمندان از جاودانگی را به نگرش‌های اخلاقی مربوط می‌داند؛ ولی عامل اصلی را نگرش علمی به انسان به عنوان موجودی با مغزی بزرگ که آگاهی و شعور، نتیجه عملکرد مغز اوست (هیک، ۱۳۷۸، ص ۲۲۱) بیان می‌کند. پانبرگ معتقد است که مردم‌شناسی جدید، اساس اندیشه جاودانگی روح را از میان برده است (Pannenberg, 1970b, p. 48). کافمن در الهیات نظام‌مند، «علم پزشکی جدید و روان‌شناسی انسان را یک واحد جسمی - روانی می‌داند که حیات روحی انسان را از حیات جسمانی‌اش قابل تفکیک نمی‌داند؛ از این رو پایان کار بدن، یعنی پایان هر فرد» (Kaufman, 1968, p. 464). با این نگاه تمام واقعیت جهان، ماده است و ذهن به عنوان بخشی از این واقعیت، چیزی جز پدیده‌ای مادی نیست (Hick, 2006, p. 57).

با پیشرفت دانش عصب‌شناسی، تمام استعداد و قوایی که روزی به ذهن یا نفس انسانی نسبت داده می‌شد، به فرایندهای مغزی نسبت داده شد. تا پیش از این ادعا، نفس انسانی حامل استعدادهای عالی انسانی شامل عقلانیت، اخلاق و ارتباط با امری الوهی بود؛ اما با این نگاه تقلیل‌گرایانه، دیگر چیزی به نام عقلانیت، اخلاق و مانند آن که تمییزدهنده انسان از حیوان باشد، واقعیت نداشت و این موارد چیزی جز فرایند مغزی نبود (مرفی، ۱۳۹۱، صص ۷۹-۹۰). از نگاه آنان دو‌گانه‌انگاری در تضاد با عصب‌شناسی بود:

وقتی اجزای خاصی از مغز تباه شود، آدمی برخی از قابلیت‌های ویژه ذهنی خود را از کف می‌دهد. با توجه به اینکه نفس و بدن دو چیز متمایزند، این ذهن است که وقایع را به خاطر می‌آورد؛ پس باید بتوان این کار را کاملاً جدا از اعمال مغز که مادی است، انجام دهد. با این همه، وقتی برخی از سلول‌های مغز کشته شوند، برخی از خاطرات ما هم نابود شده و زندگی با اختلال مواجه می‌شود (حکمت‌مهر، ۱۳۹۰، ص ۱۹۵).

۱. منکران معاد، میل به جاودانگی را عملی خودخواهانه و منفعت‌طلبانه می‌پنداشتند؛ زیرا بر میل به بقای فردی (نه جمعی) تأکید دارد (هیک، ۱۳۸۲، ص ۴۱۰).





با چنین روند علمی، افرادی همچون نیوبرگ با توجه به یافته‌های پزشکی، در ایجاد الهیاتی هماهنگ با آن کوشیدند و کتابی با عنوان مبانی الهیات عصب‌شناسی نگاشتند.^۱ پیشرفت‌های جدید علمی گرایش به تبیین‌هایی مادی و فیزیکی از انسان و استعداد‌های او را شدت بخشید. انسان در نگرش علمی جدید همین بدن مادی است و هرگونه اثر و استعدادی که از انسان بروز می‌کند، از آثار و خواص ماده است (Shaffer, 1972, pp. 5-10).

۲-۵. نظریه‌های متفاوت فلسفی

رشد فلسفه‌های مادی در فضای مسیحی، به تغییر دیدگاه اندیشمندان به مسئله انسان و معاد انجامید. کج‌فهمی و کج‌روی‌های موردی در فلسفه غرب نسبت به امور ماورای طبیعی، یکی از عوامل گرایش اندیشمندان غربی به سمت مادی‌انگاری انسان و معاد بود؛ چنان‌که فضای مادی‌انگارانه منجر شد حتی فیلسوفان دین‌دار با وجود دغدغه اثبات معاد در این چارچوب قدم بردارند.

گفتنی است فیلسوفان نگاه متفاوت خود را با عنوان پیشرفت‌های بدیع فلسفی ستودند و از آن برای تبیین دیدگاه‌های یگانه‌انگارانه از انسان و تبیین‌هایی فیزیکالیستی از معاد استفاده کردند (بیکر، ۱۳۹۲، ص ۴۶۷). البته توجه داریم که فیلسوفان تحلیلی معاصر، دیگر در پی اثبات منطقی نظریه‌های خود نیستند؛ بلکه بیشتر در جهت اثبات معقولیت آرا تلاش می‌کنند؛ چنان‌که نظریه جاودانگی هیک باید متأثر از این نگاه و در این چارچوب فهم گردد.

نتیجه‌گیری

در فضای اسلامی و مسیحی، برخی اندیشمندان انسان را موجودی تک‌بعدی و صرفاً جسمانی پنداشته، در تبیین معاد تنها به معاد جسمانی اعتقاد یافتند.

۱. در این خصوص سه اثر از نیوبرگ با همکاری دیگران نگاشته شد که عبارت‌اند از:

Newberg, A. & Waldman, M. R., *Principles of Neurotheology* (2010); Newberg A. & Eugene D'Aquili, *Why God Won't Go Away* (2001); Newberg, A. & Waldman, M. R., *How God Changes Your Brain*, (2009).

بنابر آنچه گذشت، هر چند جسم‌انگاران مسلمان و مسیحی انسان را موجودی مادی و معاد را به گونه‌ی جسمانی تبیین کردند، باید گفت زمینه‌های گرایش به جسم‌انگاری انسان و معاد در فضای اسلامی و مسیحی متفاوت است. گرایش به جسم‌انگاری معاد در فضای اسلامی متأثر از زمینه‌های درون‌دینی همچون ظاهر‌گرایی، فهم نادرست آموزه‌های دینی و انحصار معارف در وحی می‌باشد؛ اما در فضای مسیحی، زمینه‌های برون‌دینی مانند وجود انقلاب‌های علمی، رشد پوزیتیویسم و گسترش علوم جدید، بیشترین تأثیر را در گرایش مسیحیان به جسم‌انگاری معاد داشتند.

با توجه به این زمینه‌ها، تفاوت روشی محسوسی در جسم‌انگاری معاد در فضای اسلامی و مسیحی وجود دارد. در فضای اسلامی اندیشمندان از جسم‌انگاری معاد به یگانه‌انگاری انسان رسیدند؛ ولی در فضای مسیحی، از یگانه‌انگاری انسان به جسم‌انگاری او قایل شدند. فرض وجود قطعی اندیشه‌ی معاد جسمانی با وجود نصوص فراوان دالّ بر آن، سبب شد جسم‌انگاران مسلمان برای تبیین معاد جسمانی به مادی‌انگاری انسان گرایش یابند. در فضای مسیحی، رشد پوزیتیویسم و فیزیکالیسم به انکار امور غیرمادی همچون نفس منجر شد و اندیشمندان، دیگر به شیوه‌ی دکارت به تبیین معاد قادر نبودند؛ از این رو به تبیین‌های فیزیکالیستی روی آوردند.

از منظر معرفت‌شناسانه، در فضای اسلامی، فیلسوفان و گروهی از متکلمان با اتکا به علوم عقلی و استفاده از برهان‌های عقلی انسان را دوساحتی دانسته، از تبیین‌های جسم‌انگارانه درباره‌ی معاد پرهیز کردند؛ اما در فضای مسیحی با شروع انقلاب‌های علمی و تمسک به اندیشه‌های جدید فلسفی، اندیشمندان - بر خلاف جریان غالب کلیسا - اندیشه‌ی انکار روح را مطرح کردند و به تبیین‌های مادی از آن پرداختند؛ به عبارت دیگر هر اندازه اندیشه‌های فلسفی در فضای اسلامی باعث گرایش به دوگانه‌انگاری انسان و تثبیت آن شد، این امر در فضای مسیحی به تزلزل این دیدگاه منجر شد.



فهرست منابع

۱. آواز، گلپان رزماری. (۱۳۹۲). فلسفه و الهیات در سده‌های میانه (مترجم: بهنام اکبری). قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.
۲. ابن حزم (اندلسی). (۱۴۱۶ق). الفصل فی الملل والأهواء والنحل (تعلیق: احمد شمس‌الدین، ج ۳). بیروت: دار الکتب العلمیه.
۳. ابن فورک، محمد بن الحسن. (۱۹۸۷م). مجرد مقالات الشیخ ابی الحسن الاشعری (به کوشش: دانیل ژیماره، ج ۱). بیروت: بی‌نا.
۴. ابن میثم (بحرانی). (۱۴۰۶ق). قواعد المرام فی علم الکلام (محقق: سیداحمد حسینی، چاپ دوم). قم: مکتبه آیه‌الله المرعشی النجفی.
۵. ابن میثم (بحرانی). (۱۴۱۲ق). شرح نهج البلاغه (به کوشش: یوسف علی، ج ۱). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۶. ابوریحان بیرونی، محمد بن احمد. (۱۴۱۸ق). تحقیق ماللهند. قم: بیدار.
۷. ارشادی‌نیا، محمدرضا. (۱۳۷۹). مبانی فهم در متون دینی از نگاه مکتب تفکیک. پژوهش‌های قرآنی، ۶(۲۱)، صص ۲۳۶-۲۶۹.
۸. استیور، دان. (۱۳۸۰). فلسفه زبان دینی (مترجم: حسن نوزوزی). تبریز: انتشارات علوم اسلامی و انسانی دانشگاه تبریز.
۹. اسفراینی، اسماعیل. (۱۳۸۳). انوار العرفان (محقق: سعید نظری). قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۱۰. بازرگان، مهدی. (۱۳۹۱). مباحث بنیادین (مجموعه آثار بازرگان، ج ۱، چاپ دوم)، تهران: انتشارات قلم.
۱۱. باقلائی، ابوبکر. (۱۴۲۵ق). الانصاف فی ما یجب اعتقاده (محقق: شیخ زاهد کوثری). بیروت: دار الکتب العلمیه.
۱۲. بایرناس، جان. (۱۳۸۸). تاریخ جامع ادیان (مترجم: علی اصغر حکمت). تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.



نظر
هدیه

۱۳. بدوی، عبد الرحمان. (۱۹۸۳م). مذاهب الاسلامیین (ج ۱). بیروت: دار العلم للملایین.
۱۴. بریه، امیل. (۱۳۸۰). تاریخ فلسفه قرون وسطی و دوره تجدد (مترجم و تلخیص: یحیی مهدوی). تهران: انتشارات خوارزمی.
۱۵. بغدادی، عبد القاهر. (۱۴۰۱ق). اصول الدین. بیروت: دار الکتب العلمیه.
۱۶. بغدادی، عبد القاهر. (۱۴۰۸ق). الفرق بین الفرق. بیروت: دار الجیل و دار الآفاق.
۱۷. بگروس، ماریوس. (۱۳۷۳). مجموعه مقالات سمپوزیوم بین المللی اسلام و مسیحیت ارتدوکس. آتن: مرکز مطالعات و تحقیقات فرهنگی بین المللی با همکاری انجمن دوستی ایران و یونان.
۱۸. بیکر، لین رادر. (۱۳۹۲). مرگ و حیات پس از مرگ، در: مسیحیت و مسئله ذهن و بدن (مجموعه مقالات). (مترجم: سیدمهدی حسینی)، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۱۹. پترسون، مایکل؛ بازیجر، دیوید؛ هاسکر، ویلیام؛ رایشناخ بروس (۱۳۷۸). عقل و اعتقاد دینی (مترجم: احمد نراقی و ابراهیم سلطانی). تهران: طرح نو.
۲۰. تیلور، چارلز؛ گوتر، استوارت. (۱۳۹۲). چشم انداز مادی انگاری مسیحی، در: مسیحیت و مسئله ذهن و بدن (مجموعه مقالات). (مترجم: مهدی ذاکری)، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۲۱. تفتازانی، سعدالدین. (۱۴۰۹ق). شرح المقاصد (مقدمه و محقق: عبد الرحمن عمیره، ج ۳ و ۵، افست). قم: الشریف الرضی.
۲۲. جزائری، سید نعمت الله. (۱۴۱۷ق). نور البراهین (محقق: سیدمهدی رجایی، ج ۱ و ۲). قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
۲۳. جمعی از نویسندگان. (۱۳۷۵). دانشنامه جهان اسلام (ج ۱). ایران: بنیاد دائرة المعارف اسلامی.
۲۴. حکمت مهر، محمد مهدی. (۱۳۹۰). بررسی و نقد دو گانه انگاری دکارتی. ذهن، شماره (۴۵)، صص ۱۷۵-۲۱۴.
۲۵. خرماهی، بهالدین. (۱۳۸۱). پوزیتیویسم منطقی. تهران: مرکز انتشارات علمی و فرهنگی.



۲۶. دوانی (علامه)، جلال‌الدین. (۱۳۱۷ق). حاشیه علی شرح العقاید العضدیه (ج ۲، الطبعة الثالثة). بی‌جا: دارالسعادة خورشید (مطابع عثمانیه).
۲۷. راوی، عبدالستار. (۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م). العقل والحریه دراسة فی فکر القاضی عبدالجبار المعتزلی. بیروت: المؤسسة العربیة لدراسات والنشر.
۲۸. سامی النشار، علی. (۱۹۷۵م). نشأة الفکر فی الاسلام (الجزء الاول، الطبعة السادسة). مصر: دار المعارف.
۲۹. سلیمانی اردستانی، عبدالرحیم. (۱۳۸۵). درآمدی بر الهیات تطبیقی اسلام و مسیحیت (چاپ اول). قم: مؤسسه طه.
۳۰. شهرزوری، محمد بن محمود. (۱۳۸۰). شرح حکمة الاشراق (به کوشش: ضیایی تربتی). تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۳۱. شیرازی، میرزا ابوطالب. (۱۳۷۷). اسرار العقائد (به کوشش: کرمانی). قم: مکتب اسلام.
۳۲. صادقی، هادی. (۱۳۷۹). الهیات و تحقیق‌پذیری. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۳۳. صدوق (شیخ). (۱۴۱۴ق). الاعتقادات (چاپ دوم). قم: کنگره شیخ مفید.
۳۴. صدوق (شیخ). (۱۳۹۵ق). کمال‌الدین و تمام النعمة (ج ۲، چاپ دوم). تهران: انتشارات اسلامیة.
۳۵. عبدالجبار، قاضی ابی‌الحسن. (۱۹۷۱م). المختصر فی اصول الدین (محقق: محمد عماره). بیروت: دار الهلال.
۳۶. عبدالجبار، قاضی ابی‌الحسن. (۱۹۶۵م). المغنی فی ابواب التوحید والعدل (محقق: محمدعلی نجار و عبدالحلم النجار، الجزء الحادی عشر، ج ۱۱). قاهره: بی‌نا.
۳۷. غلامی، طیه. (۱۳۹۵). جسم‌انگاری در کلام اسلامی و فیزیکالیسم نقد و تطبیق (استاد راهنما: حسن احمدی‌زاده). دانشگاه کاشان، کارشناسی ارشد، دانشکده ادبیات و زبان‌های خارجی.
۳۸. قجاوندی، مهدی؛ طاهری، سیدصدرالدین. (۱۳۹۳). جسم‌انگاری متکلمان درباره نفس (از قرن سوم تا هفتم هجری). انسان‌پژوهی دینی، (۳۱)، صص ۱۲۵-۱۴۶.
۳۹. قزوینی، مجتبی. (۱۳۸۷). بیان الفرقان. قزوین: حدیث امروز.



نظر
صدر

سال بیست و ششم، شماره دوم (پیاپی ۱۰۲)، تابستان ۱۴۰۰

۴۰. کاپلستون، فردریک. (۱۳۸۰). تاریخ فلسفه (مترجم: جلال‌الدین مجتبیوی، ج ۱، چاپ چهارم). تهران: انتشارات علمی و فرهنگی سروش.
۴۱. کورنر، اشتفان. (۱۳۶۷). فلسفه کانت (مترجم: عزت‌الله فولادوند). تهران: انتشارات خوارزمی.
۴۲. مجلسی، محمدباقر. (۱۳۸۷). اعتقادات. اصفهان: مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان.
۴۳. مجلسی، محمدباقر. (بی‌تا). حق‌الیقین. قم: انتشارات اسلامی.
۴۴. مرفی، ننسی. (۱۳۹۱). چیستی سرشت انسان (مترجم: علی شهبازی و محسن اسلامی). قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.
۴۵. مروارید، حسنعلی. (۱۴۱۸ق). تنبیهات حول المبدأ والمعاد (چاپ دوم). مشهد: انتشارات آستان قدس.
۴۶. مروارید، حسنعلی. (۱۳۸۳). مبدأ و معاد در مکتب اهل‌البیت (مترجم: ابوالقاسم تجری گلستانی). قم: مؤسسه انتشارات دار‌العلم.
۴۷. مطهری، مرتضی. (بی‌تا). مجموعه آثار، (ج ۱۶). قم: انتشارات صدرا، بازیابی شده در ۲۱ اردیبهشت ۱۳۹۱، از <http://www.mortezamotahari.com>
۴۸. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. (۱۹۸۱م). الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة (ج ۶). بیروت: دار احیاء التراث.
۴۹. جرجانی. (۱۳۲۵ق). شرح‌المواقف (مصحح: بدرالدین نعلانی، ج ۵، ج ۶ و ج ۸، افسست). قم: الشریف‌الرضی.
۵۰. هال، لوئیس ویلیام هلزی. (۱۳۶۹). تاریخ و فلسفه علم (مترجم: عبدالحسین آذرنگ). تهران: انتشارات سروش.
۵۱. هیک، جان. (۱۳۷۸). مباحث پلورالیسم دینی (مترجم: عبدالکریم گواهی). تهران: مؤسسه فرهنگی و انتشاراتی تبیان.
۵۲. هیک، جان. (۱۳۸۲). بعد پنجم (مترجم: بهزاد سالکی). تهران: انتشارات قصیده سرا.
53. Cobren, Bill. (2008). *One Christians Perspective on Creation and Evolution*, America: Western Michigan University.



نظر
مطرح

54. Cooper, Johan. (1989). *Body, Soul and Life Everlasting: Biblical Anthropology and the Monism-Dualism Debate* Rapids: Eerdmans.
55. Cullman, Oscar. (1973). Immortality of the Soul or Resurrection of the Dead? In *Immortality* (Terence Penelhum, ed.), pp 53–85.
56. Eliade, Mircea. (1987). Gnosticism. in, *The Encyclopedia of Religion*, (ed) Macmillan
57. Green, Jeff. (2008). Resurrection. *Internet Encyclopedia of Philosophy*, Available at <https://iep.utm.edu/resurrec/>
58. Green, Jole B. (2002). Eschatology and the Nature Of Humans: A Resurrection of Pertinent Biblical Evidence. *Science and Christian Belife*, 14(1), pp. 33-55.
59. Gunder, Robert. (1987). *Soma in Biblical Theology: With Emphasis an Pauline Anthropology*. Grand Rapids, Zondervan press.
60. Hankins, Barry. (2009). *American Evangelicals*. America: Yowmanlitt Lefiel.
61. Hick, john. (1976). *Death and Eternal life*. Newyork: Harper And Row.
62. Hick, john. (2006). *The New Frontier of Religion and Science Religious Experience, Neuroscience and the Transcendent*. N.Y. Palgrave: Macmillan.
63. Hick, john. (2001). *Dialogues in the philosophy of religion*. New York: Pal G Rave.
64. Kaufman, Gordon. (1968). *systematic theology*. NewYork: Charles scribners Sons.
65. Merricks, T. (1999). *The Resurrection of the Body and the Life Everlasting: Reason for the Hope Within* (Michal Murray, Ed.). Grand Rapids: Erdmans.
66. Moltmann, Jurgen. (1967). *theology of hope*. London: scm.
67. Newberg, A. & Eugene D'Aquili. (2001). *Why God Won't Go Away*. New York: Ballantine Books.



نگار
هدیه

سال بیست و ششم، شماره دوم (پیاپی ۱۰۲)، تابستان ۱۴۰۰

68. Newberg, A. & Waldman, M. R. (2009). *How God Changes Your Brain*. New York: Ballantine.
69. Newberg, A. & Waldman, M. R. (2010). *Principles of Neurotheology*. England: Ashgate.
70. Pannenberg, Wolfhart. (1970a). can christianity do without an Eschatology? in *the Christian hope* (G.B.Carid et al, Ed.). London: SPCK.
71. Pannenberg, Wolfhart. (1970b). *What is Man?: Contemporary Anthropology in Theological Perspective*. Fortress Press.
72. Sarkar, Sahotra. (2008). Doubling Darwin? Creationist Design on Evolution. *International Journal for Philosophy of Religion*, 64(3), pp. 167-171
73. Shaffer, Jerome. (1967). Mind Body problem. *The Encyclopedia of philosophy* (Paul Edwards, Ed.). New York: Macmillan Publishing, Vol. 5, pp.336-346.
74. Taliaferro, C. & Gotez, S. (2008). The Prospects of Christian Materialism. *Christian Scholars Review*, 27(3), pp.303-322. Holland.
75. Williams, D. H. (2009). Tertullian. in *The Blackwell companion to the theologians*, (Ian S. Markham, Ed.) wily-black weel, uk, 1. pp155-225
76. Wolfson, Harry Austray. (1976). *The philosophy of the kalam*. Harvard University Press & Cambridge, Mass.
77. Van Inwagen, Peter. (1998). *The Possibility of Resurrection and Other Essays in Christian Apologetics*. United States of America Boulder, CO: Westview Press.
78. Zimmerman, D. (1999). *The Compatibility of Materialism and Survival: The 'Falling Elevator' Model*. Faith and Philosophy, 16(2).



References

1. A group of authors. (1375 AP). *Encyclopedia of the Islamic World* (Vol. 1). Iran: Islamic Encyclopedia Foundation. [In Persian]
2. Abdul Jabbar, Judge Abi al-Hassan (1965). *Kitāb al-Mughnī Fī Abwāb al-Tawhīd wa al-'Adl* (M. A. Najjar & A. H. al-Najjar, Ed., Vol. 11). Cairo: n.p. [In Arabic]
3. Abdul Jabbar, Judge Abi al-Hassan (1971). *Summary in the principles of religion* (M. Amarah, Ed.). Beirut: Dar al-Hilal. [In Arabic]
4. Abu Rayhan al-Biruni. (1418 AH). *Tahqiq ma li-l-Hind*. Qom: Bidar. [In Arabic]
5. Allamah Majlesi. (1387 AP). *al-I'tiqadat*. Isfahan: Ghaemieh Computer Research Center. [In Arabic]
6. Allamah Majlesi. (n.d.). *Reality of Certainty*. Qom: Islamic Publications. [In Arabic]
7. al-Shaykh al-Saduq. (1395 AH). *Kamal al-din wa tamam al-ni'mah* (2nd ed., Vol. 2). Tehran: Islamic Publications.
8. al-Shaykh al-Saduq. (1414 AH). *E'teqadatal-Emamiya* (2nd ed.) Qom: al-Shaykh al-Mufid Congress.
9. Badawi, A. R. (1983). *Mazahib-ul Islamien* (Vol. 1). Beirut: Dar al-Elm Lil Mala'ain. [In Arabic]
10. Baghdadi, A. Q. (1401 AH). *Usul al-Din*. Beirut: Dar al-Kotob al-ilmiyah. [In Arabic]
11. Baghdadi, A. Q. (1408 AH). *al-Farq bayn al-Firaq*. Beirut: Dar al-Jeil. [In Arabic]
12. Baker, L. R. (1392 AP). *Death and life after death*. Proceedings of the Christianity and the mind and body issues. (S. M. Hosseini, Trans.). Qom: Islamic Sciences and Culture Academy. [In Persian]
13. Baqalani, Abu Bakr. M. (1425 AH). *al-Insaf fima Yajib I'tiqaduh* (Z. Kowsari, Ed.). Beirut: Dar al-Kotob al-ilmiyah. [In Arabic]
14. Bazargan, M. (1391 AP). *Fundamental Topics* (Bazargan Collection, 2nd ed., Vol. 1). Tehran: Qalam.



نظر
صدر

سال بیست و ششم، شماره دوم (پیاپی ۱۰۲)، تابستان ۱۴۰۰

15. Begzos, M. (1373 AP). *Proceedings of the International Symposium on Islam and Orthodox Christianity*. Athens: Center for International Cultural Studies and Research in collaboration with the Iran-Greece Friendship Association. [In Persian]
16. Brehier, E. (1380 AP). *History of Medieval Philosophy and the Period of Modernity* (Y. Mahdavi, Trans.). Tehran: Kharazmi. [In Persian]
17. Cobren, B. (2008). *One Christians Perspective on Creation and Evolution*. America: Western Michigan University.
18. Cooper, J. (1989). *Body, Soul and Life Everlasting: Biblical Anthropology and the Monism-Dualism Debate Rapids: Eerdmans*.
19. Copleston, F. Ch. (1380 AP). *A History of Philosophy* (J. Mojtaba, Trans., 4th ed., Vol. 1). Tehran: Soroush Scientific and Cultural Publications. [In Persian]
20. Cullman, O. (1973). Immortality of the Soul or Resurrection of the Dead? In *Immortality* (Terence Penelhum, ed.), pp 53–85.
21. Davani, J. (1317 AH). *Margin note on the explanation of other beliefs* (3rd ed., Vol. 2). n.p.: Dar al-Sa'adah Khorshid. [In Arabic]
22. Eliade, M. (1987). *Gnosticism. in, The Encyclopedia of Religion*, (ed) Macmillan
23. Ershadiniya, M. R. (1379). Fundamentals of Understanding in Religious Texts from the Perspective of the School of Separation, *Quranic Research*, 6(21), pp. 236-269. [In Persian]
24. Esfarayeni, I. (1383 AP). *Anwar al-Irfan* (S. Nazari, Ed.). Qom: Islamic Propagation Office of Qom Seminary. [In Arabic]
25. Evans, G. R. (2013). *Philosophy and theology in the Middle Ages* (B. Akbari, Trans.). Qom: University of Religions and Denominations Publications. [In Persian]
26. Gholami, T. (1395 AP). *Physics in Islamic Theology and Physicalism Criticism and Adaptation* (Master's Thesis). Kashan University, Iran. [In Persian]
27. Green, J. (2008). *Resurrection*. Internet Encyclopedia of Philosophy, Available at <https://iep.utm.edu/resurrec/>

۱۴۵



نظر
صدر

بررسی مقایسه‌ای زمینه‌های گرایش به جسم‌انگاری معاد در اسلام و مسیحیت

28. Green, J. B. (2002). Eschatology and the Nature Of Humans: A Resurrection of Pertinent Biblical Evidence. *Science and Christian Belife*, 14(1), pp. 33-55.
29. Gunder, R. (1987). *Soma in Biblical Theology: With Emphasis an Pauline Anthropology*. Grand Rapids, Zondervan press.
30. Hankins, B. (2009). *American Evangelicals*. America: Yowmanlitt Lefiel.
31. Hekmatmehr, M. M. (1390 AP). Review and critique of Cartesian dualism. *Mind*, 12(45), pp. 175-214. [In Persian]
32. Hick, J. (1378 AP). *Problems of religious pluralism* (A. K. Gawahi, Trans.). Tehran: Tebyan Cultural and Publishing Institute. [In Persian]
33. Hick, J. (1382 AP). *Fifth dimension* (B. Saleki, Trans.). Tehran: Qasideh Sara. [In Persian]
34. Hick, J. (1976). *Death and Eternal life*. Newyork: Harper And Row.
35. Hick, J. (2001). *Dialogues in the philosophy of religion*. New York: Pal G Rave.
36. Hick, J. (2006). *The New Frontier of Religion and Science Religious Experience, Neuroscience and the Transcendent*. N.Y. Palgrave :Macmillan.
37. Hull, L. W. H. (1369 AP). *History and Philosophy of science: an introduction* (A. H. Azarang, Trans.). Tehran: Sorous. [In Persian]
38. Ibn Furak, Muhammad ibn al-Hasna. (1987). *Mujarrad Maqalat al-Ash'ari* (Vol. 1). Beirut: n.p. [In Arabic]
39. Ibn Hazm. (1416 AH). *al-Fasl fi al-milal wa-al-ahwa' wa-al-nihal* (A. Shamsuddin, Ed., Vol. 3). Beirut: Dar al-Kotob al-ilmiyah. [In Arabic]
40. Ibn Maytham al-Bahrani. (1406 AH). *Qawa'id al-maram fi 'ilm al-kalam* (S. A. Hosseini, Ed., 2nd ed.). Qom: Library of Ayatollah al-Marashi al-Najafi.
41. Ibn Maytham al-Bahrani. (1412 AH). *Commentary on Nahj al-Balagha* (Vol. 1). Beirut: Dar al-Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic]
42. Jazayeri, S. N. (1417 AH). *Noor al-Barahin* (S. M. Rajaei, Ed., Vols. 1, 2). Qom: Islamic Publishing Foundation. [In Arabic]
43. Jorjani, A. (1325 AH). *Sharh al-Mawaqif* (B. Na'sani, Ed., Vols. 5, 6, 8). Qom: al-Sharif al-Radhi. [In Arabic]



44. Kaufman, G. (1968). *systematic theology*. New York: Charles Scribner's Sons.
45. Kerner, S. (1367 AP). *Kant's Philosophy* (E. Fooladvand, Trans.). Tehran: Kharazmi. [In Persian]
46. Khorramshahi, B. (1381 AP). *Rational positivism*. Tehran: Scientific and Cultural Publishing Center. [In Persian]
47. Merricks, T. (1999). *The Resurrection of the Body and the Life Everlasting: Reason for the Hope Within* (Michal Murray, Ed.). Grand Rapids: Erdmans.
48. Moltmann, J. (1967). *theology of hope*. London: scm.
49. Morvarid, H. A. (1383). *Origin and Resurrection in the doctrine of Ahl al-Bayt* (A. Tajri Golestani, Trans.). Qom: Dar al-'Elm. [In Persian]
50. Morvarid, H. A. (1418 AH). *Tanbihat Hawl al-Mabda' wal-Ma'ad* (2nd ed.). Mashhad: Astan Quds Razavi. [In Arabic]
51. Motahhari, M. (n.d.). *Collection of works* (Vol. 16). Qom: Sadra. [In Persian]
52. Mulla Sadra. (1981). *The Transcendent Philosophy of the Four Journeys of the Intellect* (Vol. 6). Beirut: Dar al-Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic]
53. Murphy, N. (1391 AP). *What is human nature* (A. Shahbazi & M. Eslami, Trans.). Qom: University of Religions and Denominations Publications. [In Persian]
54. Newberg, A. & Eugene D'Aquili. (2001). *Why God Won't Go Away*. New York: Ballantine Books.
55. Newberg, A. & Waldman, M. R. (2010). *Principles of Neurotheology*. England: Ashgate.
56. Newberg, A. & Waldman, M. R. (2009). *How God Changes Your Brain*. New York: Ballantine.
57. Noss, J. B. (1388 AP). *Man's religions* (A. A. Hekmat, Trans.). Tehran: Elmi Farhangi Publishing Co. [In Persian]
58. Pannenberg, W. (1970a). *Can Christianity do without an Eschatology? in the Christian hope* (G. B. Carid et al, Ed.). London: SPCK.
59. Pannenberg, W. (1970b). *What is Man? Contemporary Anthropology in Theological Perspective*. Fortress Press.



60. Peterson, M., Hasker, W., Reichenbach, B., & Basinger, D. (1378 AP). *Reason & Religious Belief: An Introduction to the Philosophy of Religion* (A. Naraghi & E. Soltani, Trans.). Tehran: Tarh-e No. [In Persian]
61. Qajavandi, M., & Taheri, S. S. (1393 AP). Theologians` Corporeal View of Human Soul (from the Third Century to the Seventh). *Religious Anthropology*, 11(31), pp. 125-146. [In Persian]
62. Qazvini, M. (1387 AP). *The expression of differences*. Qazvin: Hadith-e Emrooz. [In Persian]
63. Ravi, A. S. (1400 AH). *The intellect and freedom are studied in the thought of Judge Abdul Jabbar al-Mu'tazilite*. Beirut: Arab Foundation for Studies and Publishing. [In Arabic]
64. Sadeqi, H. (1379 AP). *Theology and research*. Tehran: Institute for Islamic Culture and Thought. [In Persian]
65. Sami al-Nashar, A. (1975). *The origin of philosophical thought in Islam* (7th ed.). Egypt: Dar al-Maarif. [In Arabic]
66. Sarkar, S. (2008). Doubting Darwin? Creationist Design on Evolution. *International Journal for Philosophy of Religion*, 64(3), pp. 167-171
67. Shaffer, J. (1967). Mind Body problem. *The Encyclopedia of philosophy* (Paul Edwards, Ed.). New York: Macmillan Publishing, Vol. 5, pp.336-346.
68. Shahrzuri, M. (1380 AP). *Explanation of the Hikmat al-Ishraq*. Tehran: Institute of Humanities and Cultural Studies. [In Arabic]
69. Shirazi, M. A. (1377 AP). *Secrets of beliefs*. Qom: Maktab-e Islam. [In Arabic]
70. Soleimani Ardestani, A. R. (1385 AP). *An Introduction to the Comparative Theology of Islam and Christianity*. Qom: Taha. [In Persian]
71. Stiver, D. R. (1380 AP). *The philosophy of religious language: sign, symbol, and story* (A. Sajedi, Trans.). Tabriz: Islamic and Humanities Publications, Tabriz University. [In Persian]
72. Taftazani, S. (1409 AH). *Sharh al-Maqasid* (A. R. 'Omira, Vols. 3, 5). Qom: al-Sharif al-Radhi. [In Arabic]
73. Taliaferro, C. & Gotez, S. (2008). The Prospects of Christian Materialism. *Christian Scholars Review*, 27(3), pp. 303-32.



۱۴۸

نظر
هدیه

سال بیست و ششم، شماره دوم (پیاپی ۱۰۲)، تابستان ۱۴۰۰

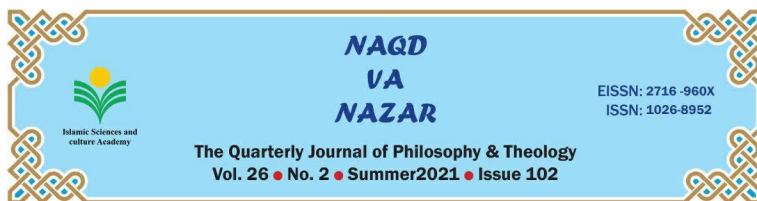
74. Taliver, Ch., & Guterres, S. (1392 AP). *The Perspective of Christian Materialism*. Proceedings of the Christianity and the Mind and Body Issues. (M. Zakeri, Trans), Qom: Islamic Sciences and Culture Academy. [In Persian]
75. Van Inwagen, P. (1998). *The Possibility of Resurrection and Other Essays in Christian Apologetics*. United States of America Boulder, CO: Westview Press.
76. Williams, D. H. (2009). *Tertullian*. in *The Blackwell companion to the theologians*, (Ian S. Markham, Ed.) wily-black weel, uk, 1. pp. 155-225
77. Wolfson, H. A. (1976). *The philosophy of the kalam*. Harvard University Press & Cambridge, Mass.
78. Zimmerman, D. (1999). The Compatibility of Materialism and Survival: The 'Falling Elevator' Model. *Faith and Philosophy*, 16(2), pp. 194-212.

۱۴۹



نظر
صدر

بررسی مقایسه‌ای زمینه‌های گرایش به جسم‌انگاری معاد در اسلام و مسیحیت



Sufi Ecstatic Utterances (*Shaṭḥiyyāt*) in terms of Quranic Verses and Hadiths

(A Case Study: Ecstatic Utterances of Abu-l-Ḥusayn Muzayyan and Abu-l-Qāsim Naṣrābādī)

Sayyed Saeed Reza Montazery¹

Sayyedeḥ Haniyeh Hosseini²

Received: 17/06/2020

Accepted: 31/12/2020

Abstract

Muslim Sufis and mystics have uttered controversial and problematic words in that they appeared to be conflict with the religion and beyond the human comprehension. In his *Sharḥ Shaṭḥiyyāt*, Rūzbahān Baqlī Shīrāzī sought to interpret away the extremely notorious Sufi words. In this paper, we address the notion and history of “*shaṭḥ*” and then consider ecstatic utterances by two Sufis: Abu-l-Ḥusayn Muzayyan and Abu-l-Qāsim Naṣrābādī because of the significance of their contents, which include issues of servitude, Lordship, and seeking forgiveness as the most challenging issues in mysticism and Sufism. We have consider these cases in terms of Quranic verses and hadiths from the Infallibles in a descriptive and library method, seeking to determine how they relate to the practice of the Household of Prophet Muhammad. We conclude by showing that these ecstatic utterances are immensely in conflict.

Keywords

Shaṭḥ (ecstatic utterance), servitude, Lordship, Rūzbahān Baqlī Shīrāzī, Abu-l-Ḥusayn Muzayyan, Abu-l-Qāsim Naṣrābādī.

1. Assistant professor, Farabi Campus, University of Tehran, Qom, Iran. ssmontazery@ut.ac.ir

2. MA, Religions and Mysticism, Farabi Campus, University of Tehran, Qom, Iran (corresponding author) ghasedak.h_70@yahoo.com

* Montazery, S. S. R. & Hosseini, S. H. (2021). Sufi Ecstatic Utterances (*Shaṭḥiyyāt*) in terms of Quranic Verses and Hadiths (A Case Study: Ecstatic Utterances of Abu-l-Ḥusayn Muzayyan and Abu-l-Qāsim Naṣrābādī). *Jornal of Naqd va Nazar* (Philosophy and Theology), 26(102), pp. 151-176.

Doi:10.22081/jpt.2020.58014.1743

شطحیات صوفیه در سنجه آیات و روایات (مطالعه موردی: شطحیات ابوالحسین مزین و ابوالقاسم نصرآبادی)

سیدسعیدرضا منتظری^۱ سیده هانیه حسینی^۲
 تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۳/۲۸ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۱۰/۱۱

چکیده

صوفیان و عارفان مسلمان، گفتارها و سخنانی از خود بر جای گذاشته‌اند که جنجال‌آفرین و پر مسئله بوده است؛ زیرا دست‌کم در ظاهر مخالف دین و درک آدمی قلمداد می‌شده است. روزبهان بقلی شیرازی نیز با نگارش کتاب شرح شطحیات، در تأویل و توجیه آن دسته از سخنان صوفیه که خارج از حد معروف بوده، کوشیده است. در این نوشتار ضمن پرداختن به معنا و تاریخچه «شطح»، شطحیات دو تن از صوفیان در کتاب یادشده، یعنی ابوالحسین مزین و ابوالقاسم نصرآبادی به دلیل اهمیت محتوا بررسی شده است. محتوای شطحیات این دو تن، شامل مباحثی در باب عبودیت، ربوبیت و استغفار است که از چالشی‌ترین موضوع‌های حوزه عرفان و تصوف است. این موارد در سنجه آیات قرآن و روایت‌های معصومان علیهم‌السلام به شیوه توصیفی و با روش کتابخانه‌ای واکاوی شده و میزان نزدیکی یا دوری این باورها با سیره اهل بیت علیهم‌السلام تعیین گشته است. نتیجه این بررسی‌ها، نشان‌دادن تعارض شدید این شطحیات با هم بوده است.

کلیدواژه‌ها

شطح، عبودیت، ربوبیت، روزبهان بقلی شیرازی، ابوالحسین مزین، ابوالقاسم نصرآبادی.

۱. استادیار پردیس فارابی دانشگاه تهران، قم، ایران. ssmontazery@ut.ac.ir

۲. کارشناس ارشد ادیان و عرفان، پردیس فارابی دانشگاه تهران، قم، ایران (نویسنده مسئول).

gshadedak.h_70@yahoo.com

* منتظری، سیدسعیدرضا؛ حسینی، سیده هانیه. (۱۴۰۰). شطحیات صوفیه در سنجه آیات و روایات (مطالعه موردی: شطحیات ابوالحسین مزین و ابوالقاسم نصرآبادی). فصلنامه علمی - پژوهشی نقد و نظر، ۲۶(۱۰۲).
 Doi: 10.22081/jpt.2020.58014.1743 صص ۱۵۱-۱۷۶.



صوفیان و عارفان ایرانی که از دیرباز در شعر و ادب فارسی دستی داشته‌اند، برای رساندن تصاویر ذهنی خود، مفاهیم و اصطلاحاتی خلق کرده‌اند که در بستر فکری و زبانی آنان معنا می‌یابد. این غلیان‌های زبانی یا شطحیات، مظهر شهودات و یافته‌های درونی صوفیان و عارفان است و از این رو واجد اهمیت فراوانی است. از آنجا که این دریافت‌های درونی و تصاویر ذهنی به بیان درآمده‌اند، رخصت سنجش ساختاری خود را به ما می‌دهند. عارفان و صوفیان مسلمان قائل هستند که این شطحیات بیان حقیقت و لبّ دین است، پس می‌سزد که در این سنجش، میزان تطابق شطحیات با سنت دینی و به‌ویژه تفکر شیعی بررسی شود. امید است که این نوشتار گامی مفید هرچند کوچک، در راستای ادراک وضعیت شطحیات درون بافتار اعتقادی، بردارد و وجوهی از آن را روشن نماید.

در این میان کتاب روزبهان بقلی شیرازی که به جمع‌آوری شطحیات و تفسیر آنها پرداخته، شایان توجه است؛ از این رو در این نوشتار، دو شخصیت از این کتاب که شطحیاتشان جنبه اعتقادی پررنگ‌تری دارد، بررسی و با میزان معارف قرآن و روایت‌های اهل بیت علیهم‌السلام به عنوان منبع دین در میان مسلمانان، سنجیده خواهد شد.

۱. معنا و تاریخچه شطح

الف) معنای لغوی: شطحیات از اصطلاح‌های خاص صوفیه است که لغت‌نامه‌ها در تعریف لغوی آن اختلاف نظر دارند؛ اما می‌توان گفت:

ماده «شطح» که در فرهنگ‌های عربی همچون قاموس المحيط، لسان العرب و المنجد نیامده است، به احتمال از آن جهت است که این واژه را مقلوب «شطح» می‌دانند؛ برای نمونه لسان العرب «شطح» را «دورشدن» - چه از اصل کلام و چه از مکان - و «چانه‌زدن و به‌دراز‌آکشانیدن سخن و تجاوز کردن از حد» معنا کرده است و المنجد هم با نقل چند معنای مختلف از «شطح»، از جمله آن را «دورشدن از مکان» و جمله «شطحه علی الارض؛ او را روی زمین کشید» آورده است و در این معنا، اصل



کلمه را سریانی دانسته است (جوکار، ۱۳۸۴، صص ۴۶-۴۷).

همچنین فرهنگ‌های جدیدی مانند لاروس، اقرب الموارد و معجم الوجیز، ماده «شطح» را ضبط کرده و معانی تقریباً نزدیک و گاه یکسانی با «شحط» برای آن نقل کرده‌اند: دور شدن، به‌درازا کشانیدن سخن، مقلوب شحط (لاروس عربی-عربی)؛ دوری (اقرب الموارد)؛ به‌درازا کشانیدن سخن (معجم الوجیز). چنان‌که در المنجد اشاره شده و دیگران هم تصریح کرده‌اند، اصل واژه «شحط» سریانی است، منتها در این صورت، معنای آن بنا بر ضبط المنجد، «کشیدن» و عبارت «شحطه علی الارض»، «سجبه علی الارض» می‌شود. می‌توان گفت وقتی واژه از سریانی وارد زبان عربی شده، نخست آن را مقلوب کرده‌اند (شحط به شطح قلب شده) و سپس معانی دیگری نیز به آن بار شده و در معانی متفاوت به کار رفته است (جوکار، ۱۳۸۴، ص ۴۷).

در شرح شطیحات شیخ روزبهان بقلی آمده است که ریشه «شطح، یشطح» وقتی به کار می‌رود که حرکتی، جنب و جوشی یا ریخت و پاشی در کار باشد؛ برای مثال عرب دکان نانویی را که انبار آرد نیز باشد، مشطاح می‌خوانند؛ زیرا عمل آرد کردن گندم حرکت و جنب و جوش فراوان به همراه دارد و در آن از هر سو آرد لبریز می‌شود و همه جا می‌ریزد و می‌پاشد (بقلی شیرازی، ۱۳۴۴، ص ۵۶).

ب) معنای اصطلاحی: صاحب تاج العروس که شارح احیاء العلوم نیز هست و به‌جز فن لغت از فن تصوف و عرفان هم بهره‌ای دارد، تفسیر اصطلاحی شطح را از شیخ خود چنین نقل کرده است: «وَأَشْتَهَر بَيْنَ الْمُتَصَوِّفَةِ الشُّطْحَاتِ وَهِيَ فِي اصطلاحهم عبارةٌ عن كلمات تصدر منهم في حالة الغيبة وَغَلْبَةِ شُهُودِ الْحَقِّ تَعَالَى عَلَيْهِمْ بَحِيثٌ لَا يَشْعُرُونَ حِينَئِذٍ بِغَيْرِ الْحَقِّ؛ وَآزَةُ شُّطْحَاتٍ فِي مِثَالِ الْمُتَصَوِّفَةِ مَشْهُورٌ شَدِيدٌ وَآنَ فِي اصطلاح آنان عبارت است از سخنانی که در حال بی‌خودی و غلبه شهود حق بر آنان، از آنها صادر می‌گردد؛ به طوری که در آن هنگام جز حق نبینند» (حسینی زبیدی، ۱۴۱۴ق، ص ۱۰۵).

در جامع العلوم نیز شطح این‌گونه معنا شده است: «شطح سخنی است که در حال مستی و غلبه سلطان حقیقت گفته شود و آن کلماتی است که از آنها بوی هیجان و بیهوده‌گویی به مشام رسد و ظاهر آن مخالف علم و خارج از حد معروف باشد» (احمد نگری، ۱۳۹۵، ص ۴۱۲).





سراج الدین طوسی نیز ضمن اشاره به همین معنایی که روزبهان درباره مشطاح و دکان آرد، بیان می‌دارد، می‌نویسد:

الا ترى ان الماع الكثير اذا جرى في نهر ضيق فيفيض من حافته؟! يقال شطح الماء في النهر! فكذلك المرید الواحد: اذا قوى وَجْدُهُ ولم يطق حَمَلٍ ما يَرُدُّ على قلبه من سطوه انوار حقائقه، سطع ذالك على لسانه، فيترجم عنها بعبارة مستغزبه... فَشَمَى ذلك على لسان اهل الاصطلاح: شَطْحاً؛ بدین معنا که شطح مانند آب سرشاری است که در جویی تنگ ریخته شود و از دو سوی جوی فرا ریزد و خرابی کند. به این عمل نیز عرب‌ها می‌گویند: «شطح الماء في النهر»، مرید واجد نیز آن‌گاه که وجد در جانش نیرو می‌گیرد و توان کشیدن آن را ندارد، آب معنا را بر زبان می‌ریزد و با سخنانی شگفت و شگرف، از یافته‌های درون پرده بر می‌دارد... سرریزی‌های روح را در زبان تصوف، شطح می‌گویند (ابونصر سراج، ۱۴۲۱ق، صص ۳۲۱-۳۲۲).

پس در معنای اصطلاحی و مجازی که صوفیه به این واژه داده‌اند، شطح به معنای گفته‌ای است پیچیده و عجیب در توصیف وجد درونی که نیرومند و استوار بر صاحب وجد چیره می‌شود و از گرمی و جوشش روح بیرون می‌تراود (طوسی، ۱۳۸۲، ص ۴۰۳)؛ به عبارت دیگر شطح، یعنی حرکت و جوشش که حالت‌های وجد در سر عارف پدید می‌آورد؛ مانند: «سبحانی ما اعظم شانی» از بایزید بسطامی و «انا الحق» از حلاج.

۲. شطحیات ابوالحسین المزین^۱

«ابوالحسین مزین گوید در شطح که «هر که از مشاهده حق اعراض کند، حق او را به خدمت و طاعت خود مشغول گرداند».

روزبهان:

جانا! دل مراقب را مشاهده است از جلال حقّ که در زمان تجلّی، چون خورشید

۱. ابوالحسن علی بن محمد المزین (متوفی سال ۳۲۸ ق)، از صوفیان بغدادی سده چهارم و از اصحاب سهل بن عبدالله و جنید بوده است (قشیری، ۱۳۷۴، ص ۷۵).

جمال از فلك قدم در برج جان بدرفشید، به شربتی وصال در اصل دل نوشد. جان از مشاهده خط عشق گیرد. سر صمیم در آن جمال بیاساید. محل معرفت بسکران نعمت در بذل وجود آویزد. عقل رعنا حدیث «إِنَّهُ كَانَ عَبْدًا شَكُورًا» خواند. دیده بان «فَتَهَجَّجْتُ» کمند «مقام محمود» در اندازد. رعونت نظر از فنا در قدم، در رسوم ایمان گریزد. خواهد که از مشاهده شکر توحید را خدمتی کند. بدین وسیله ترك فریضه در مشاهده و صبر در مکاشفه و اشتغال در فضائل، حجاب اقتضا کند. بنگر که ایزد چون نقل نافله از امیر شاهدان «مقام محمود» چون برداشت، گفت «طه ما أُنزِلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَى». در مشاهده مجاهده بتابد (بقلی شیرازی، ۱۳۷۴، ص ۲۱۶).

این سطح در حقیقت اشاره‌ای است به نردبان سلوک شریعت، طریقت و حقیقت. از این منظر هر آن کس که به مشاهده حق نایل آید و به حقیقت رسد، دیگر لازم نیست به پوسته دین، یعنی شریعت عمل کند.

جداساختن سه سطح از دین با سه عنوان شریعت (سطح اول و ابتدایی)، طریقت (سطح دوم و میانی) و حقیقت (سطح سوم و نهایی)، از دیرباز در اندیشه صوفیانه جایگاه ویژه‌ای داشته است و صوفیان زیادی در تبیین و پرداخت آن قلم زده‌اند. در این نوع نگاه، شریعت به مثابه نردبانی عمل می‌کند که به وسیله آن می‌توان به لب دین و شهود حق نایل شد. اما بعد از اینکه آدمی به مقصد خویش رسید، دیگر استفاده از وسایل نیل به مقصد، نیازی نیست؛ برای مثال، مولوی در این باب در مقدمه دفتر پنجم مثنوی می‌گوید:

شریعت همچو شمع است، ره می‌نماید و بی آنکه شمع به دست آوری، راه رفته نشود و چون در ره آمدی، آن رفتن تو طریقت است و چون رسیدی به مقصود، آن حقیقت است و جهت این گفته‌اند که «لو ظهرت الحقائق بطلت الشرايع»... چنان که گفته‌اند: «طَلَبُ الدَّلِيلِ بَعْدَ الْوُصُولِ إِلَى الْمَدْلُولِ قَبِيحٌ وَ تَرْكُ الدَّلِيلِ قَبْلَ الْوُصُولِ إِلَى الْمَدْلُولِ، مَذْمُومٌ» (مولوی، ۱۳۹۰، ص ۷۱۹).

و در بخش پنجاه و دوم دفتر سوم مثنوی، مولوی این‌گونه توضیح می‌دهد که:

آن یکی را یار پیش خود نشانند نامه بیرون کرد و پیش یار خواند





بیت‌ها در نامه و مدح و ثنا زاری و مسکینی و بس لابه‌ها
گفت معشوق این اگر بهر من است گاه وصل این عمر ضایع کردن است
من به پشت حاضر و تو نامه‌خوان نیست این باری نشان عاشقان
(مولوی، ۱۳۹۰، ص ۳۹۹).

ابوالحسین نیز با اشاره به همین مضمون می‌گوید آنان که به این جایگاه نرسیده‌اند و حق را مشاهده نکرده‌اند، از تحمل تکلف عبادت‌ها ناچارند و آن کسانی که با مشاهده جمال حق مست شده‌اند، عبادت از دوششان برداشته شده است. روزبهان نیز در شرحی که دارد، با این ادعا که در مقام مشاهده، فریضه و مجاهده برداشته می‌شود، محتوای شطح ابوالحسین را تأیید می‌کند.

این رویکرد را باید با عرضه بر آیات قرآن و روایت‌های شیعی بررسی کرد تا روشن شود که آیا سیره اهل بیت علیهم‌السلام با این مشرب عرفانی موافق است یا خیر؟
از آیات قرآنی شایان ذکر در این زمینه، آیه شریفه «يَا أَيُّهَا الْمُرْتَلُّ. قُمْ الْيَلَّ إِلَّا قَلِيلًا» (مزل، ۱-۲) و نیز آیه «وَمِنَ الْيَلِّ فَتَهَجَّدْ بِهِ نَافِلَةً لَّكَ عَسَىٰ أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَّحْمُودًا» (اسراء، ۷۹) می‌باشد. بر اساس تفسیرهای واردشده، این آیات خطاب به رسول گرامی اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم است که وی را به خواندن نماز شب امر می‌کند (طباطبایی، ۱۳۷۰ الف، صص ۲۹۲-۲۹۳؛ طباطبایی، ۱۳۷۰ ب، ص ۲۲۷) تا اینکه خداوند وی را به مقام محمود برگزیند؛ بدین صورت مقام محمود، مقامی رفیع است که تنها از طریق طاعت و عبادت خداوند به رسول الله صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم اعطا می‌شود؛ از این رو مقام قرب و تکالیف الهی رابطه مستقیمی با هم دارند و به میزان رفعت درجه انسان نزد خداوند، تکالیف و عبادت‌های وی نیز بیشتر می‌گردد و به عکس. همان طور که نماز شب برای مقرب‌ترین فرد در بارگاه الهی، یعنی پیامبر خاتم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم واجب بود؛ درحالی که بر مسلمانان این گونه نیست. به یقین نمی‌توان گفت رسول الله صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم از مشاهده حق اعراض کرده بود؛ پس به مشقت عبادت دچار شده بود! بلکه چون پیوسته در حضور به سر می‌برد، شأنی می‌یافت که لازمه آن عبودیت بیشتر و عمیق‌تر می‌بود.

از سوی امیر مؤمنان علیه‌السلام نیز در خطبه ۱۲۹ نهج البلاغه می‌فرماید: «جز با عبادت،

رضایت او (خدا) را نمی‌توان به دست آورد» (الشریف الرضی، ۱۳۷۹، ص ۲۴۷)؛ پس به‌ویژه در سیره اهل بیت علیهم‌السلام نمی‌توان انجام‌دادن عبادت‌ها را «مشغولیتِ اعراض‌کنندگان از مشاهده حق» معرفی کرد.

رسول الله صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم نیز فرموده‌اند: چیزی که مسلمان را کافر می‌کند، ترک عمدی نماز واجبش است و فاصله میان ایمان و کفر، ترک نماز است (حرّ عاملی، ۱۴۰۳ق، ص ۲۹).
بر اساس این احادیث، سازگار کردن این دو شیوه فکری که «با رؤیت و مشاهده حق عبادتی نیست» و اینکه «عبودیت که عمیق‌ترین جلوه آن در نماز است، مظهر ایمان است و بلکه حقیقت ایمان را می‌رساند»، ناممکن می‌نماید.

وقتی از امام صادق علیه‌السلام پرسیدند چرا زناکار را کافر نمی‌نامید؛ درحالی که تارک نماز را کافر می‌خوانید؟ دلیل این امر چیست؟ آن حضرت فرمود: برای اینکه زناکار و امثال او چنین اعمال ناروایی را تنها به دلیل شهوت انجام می‌دهد؛ زیرا شهوت بر او دست یافته و اختیارش را سست کرده است؛ ولی ترک‌کننده نماز، ترک نماز نمی‌کند، مگر از روی کوچک‌شمردن و خفیف‌داشتن آن. دلیل این سخن آن است که تو زناکاری را نمی‌یابی که با زنی نزدیکی کند، مگر اینکه از نزدیکی با آن زن قصد لذت‌جویی و کامیابی داشته باشد و به این منظور به او میل کرده باشد؛ ولی هر کس که نماز را از روی قصد ترک می‌کند، منظورش از ترک آن دست‌یابی به لذت نیست؛ پس وقتی لذتی نباشد، به‌ناچار خفیف‌شمردن نماز واقع گردد و چون خفیف‌شمردن واقع شد، کفر واقع گشته است (ابن بابویه، ۱۴۰۵ق، ص ۱۳۲).

از این کلام امام صادق علیه‌السلام بر می‌آید که مطابق سیره اهل بیت علیهم‌السلام ترک عبادت با خفیف‌دانستن نماز مطابقت بیشتری دارد تا تقرب به درگاه الهی.

خداوند در قرآن کریم می‌فرماید: «إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ؛ آنان که از عبادت کردن به خداوند تکبر می‌ورزند، هرچه زودتر ذلیلانه به جهنم فرو خواهند رفت» (غافر، ۶۰).

در این فراز از قرآن کریم نیز ترک عبودیت، بیشتر مؤید کبر است تا مشاهده حق و قرب به او. درحقیقت والاترین مقام نزد خداوند همان عبودیت و بندگی خداست و





اصولاً فلسفه آفرینش انس و جن همین بندگی خدا بوده است: «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» (ذاریات، ۵۶). انبیا و ائمه علیهم السلام نیز، چون بنده‌ترین و عبدترین افراد برای خداوند بودند تا این اندازه محبوب حق تعالی گشته‌اند.

از منظر قرآن، مقام عبودیت، بارزترین ویژگی پیامبران الهی و زمینه‌ساز دستیابی آنان به مقامات والای الهی بوده است: «وَأَذْكُرُ عَبْدَنَا دَاوُودَ ذَا الْأَيْدِ إِنَّهُ أَوَّابٌ» و به خاطر بیاور بنده ما داوود صاحب قدرت را که او بسیار توبه کننده بود (ص، ۱۷).

همچنین خداوند در قرآن کریم مقام عبودیت ایوب علیه السلام را این گونه توصیف می‌کند: «وَأَذْكُرُ عَبْدَنَا أَيُّوبَ إِذْ نَادَى رَبَّهُ أَنِّي مَسَّنِيَ الشَّيْطَانُ بِنُصْبٍ وَعَذَابٍ» و به خاطر بیاور بنده ما ایوب را، هنگامی که پروردگارش را خوانده و گفت: پروردگارا! شیطان مرا به رنج و عذاب افکنده است» (ص، ۴۱).

و نیز قرآن کریم رسول الله صلی الله علیه و آله را چنین معرفی می‌کند:

«تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا» با برکت است خداوندی که قرآن را بر بنده‌اش نازل کرد تا بیم‌دهنده جهانیان باشد» (فرقان، ۱). (پاک‌نیا، ۱۳۸۷، صص ۱۳-۱۴).

«فَأَوْحَىٰ إِلَىٰ عَبْدِهِ مَا أَوْحَىٰ؛ خداوند آنچه را وحی کردنی بود، [در معراج] به بنده‌اش وحی کرد» (نجم، ۱۰).

شُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ؛ پاک و منزّه است خدایی که بنده‌اش را در یک شب از مسجد الحرام به مسجد الاقصی - که گرداگردش را پربرکت ساخته‌ایم - برد تا برخی از آیات خود را به او نشان دهیم؛ زیرا که او شنوا و بیناست (اسراء، ۱).

در همه این آیات خداوند انبیای الهی را با واژه «عبد» یاد می‌کند و این امر نشان می‌دهد عبودیت با مقام والای آنان نه تنها رابطه‌ای مستقیم داشته، بلکه بستر و زمینه‌ساز همه مقامات ایشان بوده است؛ از همین رو در خواندن تشهد نمازهایمان، پیش از ذکر رسالت پیامبر خاتم صلی الله علیه و آله مقام بندگی آن حضرت را یاد می‌کنیم (موسوی خمینی، ۱۳۶۸، ص ۱۴).

خداوند به رسول الله ﷺ که مقرب‌ترین فرد در عالم است، می‌فرماید: «فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَكُنْ مِنَ السَّاجِدِينَ. وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّى يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ؛ پس با ستایش پروردگارت تسبیح گوی و از سجده‌کنندگان باش. و پروردگارت را پرستش کن تا اینکه مرگ تو فرا رسد» (حجر، ۹۸-۹۹) (پاک‌نیا، ۱۳۸۷، ص ۱۴).

اکثر مفسران قرآن بر این باورند که منظور از «یقین» در اینجا مرگ است (طباطبایی، ۱۹۷۲م، ج ۱۲، صص ۱۹۵-۱۹۶)؛ همان‌طور که این واژه در آیه ۴۶ و ۴۷ سوره مدثر، از قول دوزخیان در همین معنا آمده است: «وَكُنَّا نَكْذِبُ يَوْمَ الدِّينِ. حَتَّى آتَانَا الْيَقِينُ؛ ما همواره روز رستاخیز را تکذیب می‌کردیم تا اینکه یقین (مرگ ما) فرا رسید»؛ بنابراین معنا و مقصود آیه این است که تا زمانی که زنده هستی، لحظه‌ای عبادت خدا را ترک نکن و از پرستش او دست بردار: «وَأَوْصَانِي بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيًّا؛ و تا زمانی که زنده‌ام، مرا به نماز و زکات توصیه کرده است» (مریم، ۳۱).

همچنین امام صادق علیه السلام در روایتی فرمود: «مَا خَلَقَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ يَقِينًا لَا شَكَّ فِيهِ أَشْبَهَ بِشَكِّ لَا يَقِينُ فِيهِ مِنَ الْمَوْتِ؛ خداوند هیچ یقینی را که شکی در آن نیست، شبیه‌تر از مرگ نیافرید» (ابن بابویه، ۱۴۰۵ق، ص ۱۲۴).

اساساً معیار ارزش انسان نزد خدای متعال به نمازها، دعاها، نیایش‌های عاشقانه و خالصانه و مقام عبودیت اوست؛ همچنان‌که قرآن می‌فرماید: «قُلْ مَا يَعْجُبُكُمْ رَبِّي لَوْلَا دُعَاؤُكُمْ؛ بگو اگر دعا و مناجات (عبادت) شما نباشد، پروردگارم هیچ ارزشی برای شما قائل نیست (فرقان، ۷۷)؛ بنابراین آنچه به ما ارزش و قیمت در پیشگاه خدا می‌دهد، همان ایمان، دعا و توجه به پروردگار و بندگی اوست» (پاک‌نیا، ۱۳۸۷، ص ۱۶).

این کلام امیرالمؤمنین علیه السلام که «خدای سبحان طاعت را غنیمت زیرکان قرار داد؛ آن‌گاه که مردم ناتوان، کوتاهی کنند» (نهج‌البلاغه، حکمت ۳۳۱) در بیان ارزش اطاعت و بندگی، در مقابل سخن ابی‌الحسین قرار می‌گیرد.

پس کاملاً واضح است که انسان به هر مرتبه‌ای از قرب الهی برسد، نتیجه عبادت و بندگی اوست و این وظیفه هیچ‌گاه از انسان ساقط نمی‌گردد. هرگاه که انسان از عبادت خدا روی برگرداند، هر قدر هم که مقرب باشد، مغضوب حق تعالی واقع





می‌شود؛ همان طور که ابلیس، بلعم باعورا و ... چنین بوده‌اند.

البته صوفیان ترک عبادت را بر مبنای یک اندیشه عرفانی لازم می‌دانند و استکبارورزیدن به حق تعالی را علت این عمل نمی‌دانند؛ اما رویه اهل بیت علیهم‌السلام و به ویژه دستور خداوند به پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم در آیه ۷۹ سوره اسراء می‌رساند که صعود در مراتب کمال روحی منتهایی ندارد و آدمی هیچ‌گاه از آن بی‌نیاز نمی‌گردد؛ زیرا وسیله و هدف در اینجا ملازم هم‌اند و ترک اولی، ترک دومی را هم سبب می‌شود.

۳. شطحیات ابوالقاسم النصرآبادی^۱

۳-۱. شطح اول

نصرآبادی در شطح گوید که «صفات ربوبیت بر ما مستولی شد و صفات عبودیت از ما بینداخت. نسبت اشیا ما را نیست، الا حد نسبت».

روزبهان:

این سخن سرّ عین جمع و اتحاد و حقیقت حرّیت است؛ یعنی حق کسوت حقیقت در سر ما پوشید، نور ما را از نور قدس روشن کرد، در جمال ربوبیت، عبودیت خویش را فراموش کردیم و به نعت حرّیت از رؤیت حدث بیرون آمدیم. این يك ذره از تجرید توحید، سید آوه گران عشق و مراقب سیر صفات شوق، چو از اکوان و حدثان بیرون رفت، در کمال احدیت و رؤیت قدم عبودیت خود فراموش کرد. نزد بحر عظمت ربوبیت گفت: «لا أحصى ثناء عليك» (بقلی شیرازی، ۱۳۷۴، صص ۳۱۲-۳۱۳).

همان طور که پیش‌تر بیان شد، صفت عبودیت از صفات والای مؤمن است و خداوند نیز هنگام یادکردن رسولانش، از عبد به عنوان صفتی که مایه گرامی‌داشت آنان می‌باشد، استفاده کرده است؛ پس از میان رفتن صفات عبودیت بدان معنا که گذشت، در

۱. ابراهیم بن محمد محمودیه ابوالقاسم نصرآبادی از مشایخ خراسان و متولد سده سوم هجری قمری است. وی در تصوف مرید شبلی بود و در مجلس بزرگانی همچون اسفراینی شرکت کرده و هم‌صحبت ابوعلی رودباری، مرتعش و ابوبکر طاهر ابهری بوده است. نصرآبادی از مهم‌ترین مروّجان افکار حلاج بود و در خراسان، به نشر عقاید وی می‌پرداخت (صادقی، ۱۳۶۷، ص ۱۸۱).

سنت عملی و فکری اهل بیت علیهم السلام و قرآن مؤیدی ندارد؛ اما مستولی شدن صفات ربوبیت که با انداخته شدن صفات عبودیت قرین می‌باشد، به خدایی شدن انسان اشاره دارد و در واقع گریزی است به مهم‌ترین اندیشه عرفانی، یعنی وحدت وجود.

در اینجا بهتر است به معنای ربّ توجه کنیم. لغت‌شناسان بر این باورند که واژه «ربّ» به صورت مطلق تنها در مورد خداوند به کار می‌رود؛ اما به صورت مضاف در مورد غیر خداوند نیز به کار می‌رود؛ مانند «ربّ البیت» و «ربّ الإبل». راغب اصفهانی ریشه اصلی این واژه را از تربیت می‌داند؛ یعنی آفریدن یک چیز لحظه به لحظه و در حالت‌های مختلف تا به حد کمال برسد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۳۳۶). علامه طباطبایی در توضیح این واژه می‌نویسد: «ربّ» مالکی است که امر مملوک خود را تدبیر کند و قائل است که معنای مالک در واژه «ربّ» مستتر است و از طرفی ملک را در ظرف اجتماع، نوعی از اختصاص می‌داند که قائم به مالک خود می‌باشد و لازمه این امر، صحت تصرفات است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ص ۵۵).

آیت‌الله مصباح یزدی نیز در توضیح واژه «ربّ» گفته‌اند: اطلاق «ربّ» بر خدای متعال بدین لحاظ است که او صاحب اختیار آفریدگان خود است و برای تصرف و تدبیر امور آنها به اذن و اجازه تکوینی و تشریحی کسی نیازی ندارد؛ پس اعتقاد به ربوبیت کسی، بدین معناست که او می‌تواند به طور مستقل و بدون نیاز به اذن دیگری، در شأنی از شئون مربوط خود تصرف کند؛ یعنی مالک شأنی از شئون کسی یا چیزی است که می‌تواند بی‌اجازه وی در آن تصرف کند (مصباح یزدی، ۱۳۸۹، ص ۶۱).

بنا بر توضیح‌های پیش گفته و با توجه به معنای «تصرف مطلق در موجودات» در واژه «ربّ» بدون هیچ مزاحمت و مانعی، اطلاق آن به غیر از خداوند ممکن نیست؛ همچنین آیت‌الله مصباح یزدی افزوده‌اند:

همه کسانی که به وجود «الله» قائل بودند، توحید در خالقیت را قبول داشتند و کسی یافت نمی‌شود که به وجود الله معتقد باشد؛ اما خدا را خالق جهان نداند یا شریکی برای خدا در خالقیت قرار دهد؛ اما بسیاری از کسانی که به وجود الله معتقد بودند و توحید در خالقیت را باور داشتند، توحید در ربوبیت را انکار





می کردند و ربوبیت خدا برای عالم را قبول نداشتند (مصباح یزدی، ۱۳۸۹، ص ۱۸۱).
به طور کلی کسانی که ربوبیتی برای غیر خدا قائل اند، به چهار دسته تقسیم می شوند:
دسته اول معتقد بودند هر نوع و گروهی از مخلوقات، ربی دارند که آن رب،
صاحب اختیار آن نوع و گروه است و با استقلال تمام و بدون ارتباط با الله، به تدبیر و
اداره نوعی خاص می پردازد.

دسته دوم برای هر شأنی از شئون موجودات ربی قائل بودند؛ مثلاً برای هر يك از
رزق و روزی، مرگ، تداوم حیات، عشق و محبت ربّ خاصی معرفی می کردند که به
طور مستقل به تدبیر همان شأنی می پردازد که بر عهده اوست.

دسته سوم معتقد بودند خداوند همچنان که عالم را آفرید، اربابانی نیز قرار داد و
اداره هر يك از بخش های عالم را به یکی از آنان سپرد و به وی اجازه تصرف و تدبیر
در آن بخش را واگذار کرد؛ ... مبتنی بر همین اعتقاد، برخی از اعراب معتقد بودند که
فرشتگان، دختران خدا هستند و خداوند به سبب علاقه ای که به آنان دارد و ارزشی که
برایشان قائل است، تدبیر مجموعه ای از عالم را به هر يك از دختران خود سپرده ... این
گروه نیز مشرک بودند؛ چون ملائک را شریک خدا در ربوبیت قرار می دادند...

دسته چهارم، یعنی افلاطون و طرفداران او به مُثُل و عقول عرضی معتقد بودند که هر
يك از عقول عرضی، در ازای يك نوع مادی قرار دارد که آن نوع را می پروراند و به
تدبیر امور آن می پردازد.^۱

به اعتقاد آیت الله مصباح یزدی، خداوند برای اداره عالم واسطه هایی دارد که به اذن خدا
به تدبیر امور عالم می پردازند؛ مثلاً خداوند حضرت میکائیل را مسئول زنده کردن و دمیدن
روح در موجودات زنده قرار داده... و به دیگر فرشتگان نیز در تدبیر عالم وظایفی سپرده
شده است. خداوند در آیه «فَالْمُدَبِّرَاتِ أَمْرًا» (نازعات، ۵) به فرشتگانی که تدبیر برخی از
امور و حوادث را بر عهده دارند، قسم می خورد (مصباح یزدی، ۱۳۸۹، صص ۱۸۱-۱۸۴).

۱. درحقیقت این دسته نیز برای غیر خدا ربوبیت قائل اند؛ اما اگر این ربوبیت را به طور مستقل بدانند،
شرک است و در غیر این صورت، همانند عقیده شیعه به اختیارات فرشتگان است که به اذن الهی به
تدبیر امور می پردازند.

همان گونه که در این دسته‌بندی آمد، برخی از فرشتگان به اذن الهی عهده‌دار بعضی امور هستند؛ اما این تدبیر امور کاملاً در حیطة قدرت و اذن الهی است و نیز همین فرشتگانِ مدبّر، عبد خداوند هستند؛ نه اینکه صفات عبودیت را از دست داده، به ربوبیت رسیده باشند؛ بلکه چون عبد و فرمان‌بردار الله هستند، در بعضی از شئونی که خداوند اراده نموده عهده‌دار امور هستند و این تدبیر امور، متفاوت از تعریفی است که آیت الله مصباح یزدی از واژه ربّ به معنای تصرف در امور به طور مطلق و بدون مانع داده‌اند.

از این منظر ادعای نصرآبادی که صفات عبودیت را برای خود رد کرده و ادعای ربوبیت کرده است، محل اشکال می‌باشد. این اشکال با توجه به تلازم الوهیت و ربوبیت، عمق بیشتری می‌یابد؛ زیرا اعتقاد به الوهیت کسی یا چیزی مستلزم ربوبیت اوست؛ یعنی کسی شایسته پرستش است که مالک و صاحب اختیار مطلق و مستقل باشد و بتواند به طور مستقل در همه امور دخل و تصرف داشته باشد (مصباح یزدی، ۱۳۸۹، ص ۶۲).

با توجه به این قرینه که نصرآبادی صفات عبودیت را برای خود نفی می‌کند، نمی‌توان گفت که وی ربوبیت خویش را همراه با استقلال نمی‌داند؛ زیرا اگر ربوبیت را ذیل اذن الهی می‌دید، باید آن را به واسطه عبودیت و توأم با آن تصور می‌کرد. از سویی در منابع شیعی، از امامان معصوم احادیثی نقل شده است که با عنوان «تَزَلُّونَا عَنِ الرَّبُّوبِيَّةِ» مشهورند. متن این روایت‌ها به الفاظ گوناگونی در میراث حدیثی شیعه وارد شده است و مدلول آن در دو جهت خلاصه می‌شود: نفی غلّ و تبیین دامنه مقامات اهل بیت علیهم‌السلام. این روایت‌ها، از سویی به مبارزه با افکار غالیانه پرداخته و از سوی دیگر به بلندی مقام و جایگاه امامان معصوم علیهم‌السلام اشاره دارد.

علامه مجلسی می‌گوید این احادیث در مصادر فراوانی نقل شده‌اند و از حیث متن نیز الفاظ متنوعی دارند که همگی ناظر به نفی از غلّ و جایزدانستن هرگونه مقام غیرخدایی برای معصومان علیهم‌السلام هستند (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۳۴۷).

برای نمونه از امام رضا علیه‌السلام نقل شده است که: «فمن ادّعى للأئبياء ربوبية أو ادّعى للأئمة ربوبية أو نبوة أو لغير الأئمة إمامة فنحن منه براء في الدنيا والآخرة؛ هر کس برای پیامبران ادعای خدایی کند یا برای ائمه ادعای خدایی یا پیامبری داشته باشد یا برای





غیراِئمه ادعای امامت نماید، ما در دنیا و آخرت از او بیزاریم (صدوق، ۱۳۸۹، ص ۳۸۰).

حافظ رجب بررسی که خود در مظانّ غلوّ قرار دارد، در کتابش مشارق الانوار احادیثی می آورد که به شدّت بحث انگیز بوده و با اعتراض صاحب نظران روبه رو گشته^۱ است؛ ولی وی با این حال حدیثی از ائمه اطهار آورده است که فرموده اند: ما را از مقام ربوبیت منزّه و از جایگاه بشری، یعنی نصیب هایی که برای شما سزاوار است، بالاتر بدانید (حافظ بررسی، ۱۴۲۲ق، ص ۱۰۵).

همچنین در برخی روایت ها می خوانیم:

عن مالك الجهني قال: كنا بالمدينة حين أجلبت الشيعة وصاروا فرقا فتنحنينا عن المدينة ناحية ثم خلّونا فجعلنا نذكر فضائلهم و ما قالت الشيعة إلى أن خطر ببالنا الربوبية فما شعرنا بشئ إذا نحن بابي عبدالله واقف على حمار فلم ندر من أين جاء! فقال: يا مالك ويا خالد! متى أحدثتما الكلام في الربوبية؟ فقلنا: ما خطر ببالنا إلا الساعة. فقال: إعلمنا ان لنا ربا يكلّونا بالليل والنهار نعبده؛ يا مالك ويا خالد! قولوا فينا ما شئتم و اجعلونا مخلوقين، فكزرها علينا مرارا وهو واقف على حماره؛ مالك جهني گوید: ما عده ای از شیعیان مدینه بودیم که در چند گروه، از مدینه به سمت منطقه ای می رفتیم. سپس از یکدیگر جدا شدیم (در مسیر راه). از فضائل اهل بیت سخن می گفتیم تا اینکه برخی از شیعیان مطالبی گفتند که سبب شد ربوبیت ائمه به ذهنمان خطور کند. توجهی به اطرافمان هم نداشتیم تا اینکه امام صادق علیه السلام را سوار بر الاغی در کنار خود دیدیم و ما نفهمیدیم که حضرت از کجا آمده است! حضرت فرمود: ای مالک و ای خالد! سخن در ربوبیت ما چه زمانی برای شما پیش آمد؟ عرض کردیم: همین الآن به ذهنمان خطور کرد. حضرت فرمود: بدانید ما خدایی داریم که در شب و روز از ما مواظبت می کند و او را می پرستیم. ای مالک و ای خالد! درباره ما هر چه می خواهید بگویید؛ اما ما را مخلوق بدانید. حضرت در حالی که بر الاغ نشسته بود، این مطلب را برای ما تکرار فرمود (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ص ۱۴۸).

۱. نک: محمدرضا رجبی، ۱۳۸۳، صص ۱۲۱-۱۴۶.

امیرالمؤمنین علیه السلام می فرماید: «لاتتجاوز بنا العبودية ثم قولوا ما شئتم و لن تبلغوا...» در مورد ما از عبودیت فراتر نروید، سپس هر آنچه می خواهید در (مقام) ما بگویید، اما به کنه آن نمی رسید (نجل المرتضی، ۱۴۰۹ق، ص ۵۰).

امیرمؤمنان علیه السلام به ابوذر فرمود:

اعلم یا أباذرا! أنا عبد الله عزوجل و خليفته على عباده، لا تجعلونا أربابا و قولوا في فضلنا ما شئتم فإنكم لا تبلغون كنه ما فينا ولا نهائيه، فإن الله عزوجل قد أعطانا أكبر وأعظم؛ بدان ای ابوذر! من بنده خدای عزوجل و خلیفه او بر بندگانش هستم. ما را پروردگار قرار ندهید و هر چه خواستید در فضائل ما بگویید؛ پس به نهایت آن نمی رسید؛ زیرا خداوند به ما بیشتر و بزرگ تر از آن را داده است (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج، ص ۲).

همچنین در روایتی معروف به «حدیث اربعمائه»، ائمه علیهم السلام چهارصد دستور به اصحابشان تعلیم فرموده اند که یکی از فرازهای آن، به بحث حاضر مربوط است. شیخ صدوق در خصال این حدیث را این گونه نقل کرده است:

... أن أمير المؤمنين علیه السلام علم أصحابه في مجلس واحد، أربعمائة باب مما يصلح للمسلم في دينة و دنياه .. إياكم و الغلو فينا! قولوا إنا عبيد مربوبون و قولوا في فضلنا ما شئتم؛ روایت کرد ... امام صادق علیه السلام از پدراناش، از امیرالمؤمنین علیه السلام که حضرت در یک مجلس، چهارصد نکته از مواردی که برای دین و دنیای مسلمان شایسته است به اصحابشان آموخت ... از غلو در مورد ما پرهیزید! در مورد ما بگویید که ما بندگانی تربیت یافته ایم و آن گاه هر چه می خواهید در فضل ما بگویید (صدوق، ۱۳۷۷ الف، صص ۴۰۰-۴۰۴).

با توجه به این احادیث که امامان علیهم السلام همواره خود را از مقام ربوبیت برکنار می دانستند، عبارت نقل شده از نصرآبادی با توجه به اینکه قرینه تعدیل کننده ای نیز ندارد، نمی تواند پذیرفتنی باشد.

اما درباره قسمت دوم این شطح که می گوید: «نسبت اشیا ما را نیست، الا حد نسبت»، بهتر است به این فراز از خطبه مشهور امیرالمؤمنین علیه السلام توجه شود که می فرماید: «حَدَّ الْأَشْيَاءَ كُلَّهَا عِنْدَ خَلْقِهِ إِبَانَةً لَهَا مِنْ شَبْهِهِ وَإِبَانَةً لَهُ مِنْ شَبْهِهَا؛ خداوند همه



اشیا را در هنگامه آفرینش حد زده و محدود کرد تا آن اشیا از مشابهت با خداوند جدا گردیده و خداوند نیز از مشابهت با آن اشیا جدا گردد^۱ (کلینی، ۱۴۰۷ق، ص ۱۳۵؛ الشریف الرضی، ۱۳۷۹، ص ۳۰۶)؛ بنابراین این سخن نصرآبادی نیز با کلام نورانی امیر مؤمنان علیه السلام هم خوانی ندارد.

۲-۳. شطح دوم

نصرآبادی در شطحی گوید که «طلب عذر در عشق از نقصان عشق است».

روزبهان:

عشق حقیقی چون غالب شد بر عاشق، او را از دون معشوق معزول کرد. عذر عاشق رؤیت نفس است و این نقصان است در عشق. در عشق نفس کفر است، نسبت قدرت با نفس کردن شرك است. او سرّ «قُلْ كُلُّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ» (نساء، ۲) نداند. آنک از دام ناسوتی به طارم لاهوتی برنپزیده است و خطئه خطا ملکوت نخوانده است، عیسی وار به جان لاهوت و به چشم آدم قدم ندیده است. در وصال وحدت قطرات خطای عشق بداند که آن مکر تلبیس قدم است. شبکه مهر بدیع محبت از بدیهه صفت است در ظریفی که جان سپاران عشق راه براه ملامت روند. کوتاه دیدگان امر را بر دروازه عدم بگذارند. آن گاه قدم از قدم بردارند. کفر در عشق توحید ایمان است. خطا در عشق از عشق برهان است. عاشق بی خود عذر از که خواهد؟ که عشق و عاشق و معشوق هر سه یکی است. زاهد از عشق باری کی است که نعره خر از بانگ روح القدس باز نداند؟ صفای صفت و حرف و ظرف کون نیست. از آن، عروس پرده شرم قدم، زخم خوار سراپرده عدم، خلق بخش خلق نواز علیه السلام گفت: «تفکروا فی آلاء الله ولا تفکروا فی ذات الله» (بقی شیرازی، ۱۳۷۴، صص ۳۱۴-۳۱۵).

طلب عذر در عشق اشاره‌ای است به استغفار و در واقع طلب بخشش از خداوند. باید

۱. نک: نهج البلاغه، خ ۱۶۳.

به بررسی این امر پرداخت که در چه فضایی طلب عذر و استغفار، بر نقصان محبت به خداوند دلالت می‌کند! خداوند در قرآن کریم در بیان صفات مؤمنان راستین می‌گوید: «الصَّابِرِينَ وَالصَّادِقِينَ وَالْقَانِتِينَ وَالْمُنْفِقِينَ وَالْمُسْتَغْفِرِينَ بِالْأَسْحَارِ؛ آنان شکیبایند و راستگو؛ همواره اطاعت پیشه‌اند و انفاق‌گر و سحرگاهان به استغفار می‌پردازند» (آل عمران، ۱۷).

و در جای دیگر می‌فرماید: «كَانُوا قَلِيلًا مِّنَ اللَّيْلِ مَا يَهْجَعُونَ وَبِالْأَسْحَارِ هُمْ يَسْتَغْفِرُونَ؛ شبانگاه اندکی می‌آزمند و سحرگاهان به استغفار می‌پردازند» (ذاریات، ۱۷-۱۸). همچنین در حدیث نبوی آمده است: «إِنَّهُ لِيَغَانِ عَلَى قَلْبِ وَإِنِّي اسْتَغْفِرُ اللَّهَ فِي كُلِّ يَوْمٍ مِائَةَ مَرَّةٍ؛ گاهی بر دل غبار می‌نشیند و من هر روز صد بار از خدا آمرزش می‌خواهم» (نوری، ۱۴۰۸ق، ص ۳۳۰).

امام خمینی علیه السلام در شرح این حدیث می‌نویسد:

اولیای خدا همواره انقطاع به سوی خدا دارند؛ ولی به جهت مأموریت الهی خود، گاه به ناچار در مرآت عالم کثرات، توجه به حضرت حق می‌کنند و همین، نزد آنان کدورت محسوب شده و برای زدودنش استغفار می‌کنند. این امام سجاد علیه السلام است که مناجات‌هایش را شما می‌بینید و می‌بینید چه طور از معاصی می‌ترسد... مسئله غیر از این مسائلی است که در فکر ما یا در عقل عقلا یا در عرفان عرفا بیاید. ... از گناه خودشان گریه می‌کردند تا صبح. از پیغمبر صلی الله علیه و آله گرفته تا امام عصر علیه السلام همه از گناه می‌ترسیدند. گناه آنها غیر از این است که من و شما داریم. آن که یک عظمتی را ادراک می‌کردند که توجه به کثرت، نزد آنها از گناهان کبیره است... آنان در مقابل عظمت خدا، وقتی که خودشان را حساب می‌کنند، می‌بینند که هیچ نیستند و هیچ ندارند. واقع مطلب همین است؛ ... و از اینکه حضور در مقابل حق تعالی دارند و مع ذلک دارند، مردم را دعوت می‌کنند؛ از همین کدورت حاصل می‌شده [است]...^۱ (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، صص ۸۷-۸۸؛ شاکرین، ۱۳۹۰، ص ۱۴).

۱. سخنرانی به تاریخ ۱۳۶۶/۳/۸.





به یقین رسول الله ﷺ به طور تمام و کمال محبّ خدا بوده و در محبتش به خدا نقصی نبوده است. البته می توان گفت که بر خلاف توجیه روزبهان، نصر آبادی در صدد بیان این مطلب بوده است که اگر عاشقی حقیقی باشیم، عملی از ما سر نخواهد زد که با مکدر کردن خاطر معشوق به عذرخواهی مجبور شویم؛ اما با توجه به سیره ائمه علیهم السلام این مطلب درست نمی نماید. گفتنی است توبه و استغفار پیامبر ﷺ و ائمه علیهم السلام به دلیل ارتکاب معصیت نیست؛ چنان که امام صادق علیه السلام فرمود: «أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ كَانَ يَتُوبُ إِلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَيَسْتَغْفِرُهُ فِي كُلِّ يَوْمٍ وَلَيْلَةٍ مِائَةَ مَرَّةٍ مِنْ غَيْرِ ذَنْبٍ...؛ رسول خدا ﷺ به سوی خدای عزوجل توبه می کرد و در هر روز و هر شب، صد مرتبه استغفار می کرد، بدون اینکه مرتکب گناهی شده باشد» (صدوق، ۱۳۷۷، ص ۳۹۳).

امام سجاد علیه السلام در «مناجات الذاکرین» از مناجات های خمسۀ عشره به خداوند عرض می کند:

إِلَهِي وَاسْتَغْفِرُكَ مِنْ كُلِّ لَذَّةٍ بَغَيْرِ ذِكْرِكَ، وَمِنْ كُلِّ رَاحَةٍ بَغَيْرِ أُنْسِكَ، وَمِنْ كُلِّ سُورٍ بَغَيْرِ قُرْبِكَ، وَمِنْ كُلِّ شُغْلٍ بَغَيْرِ طَاعَتِكَ؛ خداوندا! از هر لذتی که از غیر یاد تو برایم حاصل شده و هر آسایشی که به غیر از انس با تو نصیب من شده و از هر سرور و شادمانی که به غیر از قرب تو برای من پدید آمده و از هر کاری جز طاعت تو، آمرزش می خواهم و استغفار می کنم (قمی، ۱۳۸۸، ص ۲۴۴).

از امام علی علیه السلام حدیثی نقل شده است که به جهت ارتباط با موضوع اهمیت بسزایی دارد: «الاستغفار درجة العلیین؛ استغفار درجه بلند پایگان است» (نهج البلاغه، ح ۴۱۷). این حدیث می رساند که استغفار و عذرخواهی، نشانه مقامات معنوی است.

البته روزبهان در شرح شطح، می گوید: طلب عذر، یعنی رؤیت نفس (بقلی شیرازی، ۱۳۷۴، ص ۳۱۴) و شخص عاشق چون اصلاً خود را نمی بیند، پس نمی تواند که استغفار کند؛ چون نه خود را می بیند و نه لغزش خود را؛ یعنی شدت عشق به اندازه ای است که انسان جز محبوب نمی بیند؛ پس اگر چیزی جز محبوب را دید، از قبیل لغزش و خطایای خود، عشق وی به آن درجه از کمال و وسعت نرسیده است که چشم را بر هر چه غیر او ببندد.

این گونه شرح و توجیه با سیره اهل بیت علیهم السلام و آیات قرآن سازگاری ندارد. امام حسین علیه السلام در دعای عرفه می فرماید: «وَيَا مَنْ أَلْبَسَ أَوْلِيَاءَهُ مَلَائِسَ هَيْبَتِهِ، فَقَامُوا بَيْنَ يَدَيْهِ مُسْتَغْفِرِينَ؛ ای کسی که اولیا بر اثر تجلی هیبت و جلال تو در پیشگاهت استغفارگویان می ایستند» (قمی، ۱۳۸۸، ص ۵۰۶).

در این فراز از دعای عرفه، امام حسین علیه السلام تجلی هیبت خداوند نزد اولیا را علت توبه، استغفار و طلب عذر بیان می دارد و نه رؤیت نفس.

توجیه دیگری که روزبهان در شرح خود بر این شطح آورده این است که: «عاشق بی خود عذر از که خواهد؟ که عشق و عاشق و معشوق هر سه یکی است» (بقلی شیرازی، ۱۳۷۴، ص ۳۱۵).

این سخن در واقع اشاره‌ای به وحدت وجود است که از باورهای صوفیان است. اینکه وجود و موجود یکی بیش نیست و آن خداست و سوی الله تعالی هیچ موجودی نیست و تمام پدیده‌ها مظاهر آن موجود واحدند که تنها از جهت تقید و تعیین به قیود اعتباری، متکثر به نظر می آید. این کلام همان طور که برخی از منتقدان وحدت وجود گفته‌اند، با اصل خالقیت خدا در تناقض است؛ زیرا موجودات، دیگر خلق خدا نیستند؛ بلکه جلوه‌های او هستند و البته قائلان به وحدت وجود، خود نیز خلقت را ذیل عناوین دیگری چون صدور و ... معنا می کنند.

نقد و بررسی وحدت وجود در این مقام نمی گنجد؛ اما توجه به دو حدیث در اینجا خالی از لطف نیست:

امام علی علیه السلام: «الَّذِي بَانَ مِنَ الْخَلْقِ فَلَا شَيْءَ كَمِثْلِهِ؛ خداوند کسی است که مباین و غیر از مخلوقات خودش است و هیچ چیز مانند او نیست» (صدوق، ۱۳۸۴، ص ۳۴).

امام باقر علیه السلام: «إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى خَلَقَ مِنْ خَلْقِهِ وَخَلَقَهُ خَلْقًا مِنْهُ؛ خداوند تبارک و تعالی خالی از خلق خود می باشد و مخلوقات وی هم خالی از خصوصیات اویند» (مجلسی، ۱۴۰۳ق الف، ص ۳۲۲).

در این زمینه، علامه محمدتقی جعفری می گوید:

مکتب وحدت وجود و موجود، با روش انبیا، سفرای حقیقی مبدأ اعلی تقریباً دو



نظر

ابوالقاسم نصر آبادی

سطحیات صوفیه در سنجة آیات و روایات (مطالعه موردی: سطحیات ابوالحسن مسزین و

جاده مخالف بوده و به همدیگر مربوط نیستند؛ زیرا انبیا همگی و دائماً بر خدای واحد، ماورای سنخ این موجودات مادی و صوری تبلیغ و دعوت کردند و معبود را غیر از عابد تشخیص و خالق را غیر از مخلوق بیان کرده‌اند (جعفری، ۱۳۳۷، ص ۷۴).

نتیجه‌گیری

ابوالحسین المزین با اعتقاد به بحث نردبان شریعت، طریقت و حقیقت، عبادت‌ها را مشغولیتی قلمداد می‌کند که به دلیل روی گردانی از مشاهده حق تعالی، بر گردن بندگان قرار می‌گیرد. اما با توجه به آیات و روایات، عبادت امری است که مقربان درگاه الهی به واسطه آن به مقام خود رسیده‌اند و اساساً هدف آفرینش انس و جن عبودیت است و اگر مشاهده‌ای هم باشد، در عبودیت است؛ نه همانند نردبان که عبادت وسیله آن باشد و این دو لازم و ملزوم یکدیگرند.

نصرآبادی نیز همین مفهوم پیش گفته را با تمسک به رسیدن شخص به ربوبیت کنار می‌زند؛ همچنین او استغفار و توبه را به دلیل نقصان عشق و محبت می‌داند. این باور که با توجه به آیات و روایات نقل شده در این نوشتار، بر خلاف سنت پیامبر ﷺ و اهل بیت  است، به گفته روزبهان ناشی از عقیده به وحدت وجود است؛ چون عاشق و معشوق و عشق یکی هستند و طلب عذر نشان از رؤیت نفس دارد. بررسی عقیده وحدت وجود در مجال این نوشتار نبود؛ اما با مطالب پیش گفته روشن شد که رویه و اندیشه یادشده با سیره اهل بیت  هم‌خوانی و سازگاری ندارد.



نظر
هدیه

فهرست منابع

* قرآن

* نهج البلاغه

۱. ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۴۰۵ق). من لا یحضره الفقیه (محقق: حسن خراسان، ج ۱). بیروت: دار الاضواء.
۲. ابونصر سراج، عبدالله بن علی. (۱۴۲۱ق). اللمع فی التاریخ التصوف الاسلامی (مصصح: کامل مصطفی هنداوای). بیروت: دار الکتب العلمیه.
۳. احمدنگری، عبدالنبی بن عبد الرسول. (۱۳۹۵). جامع العلوم فی اصطلاحات الفنون (دستور العلماء) (ج ۲). بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
۴. بقلی شیرازی، روزبهان. (۱۳۴۴). شرح شطحیات؛ شامل گفتارهای شورانگیز و رمزی صوفیان. تهران: انستیتو ایران و فرانسه.
۵. پاک‌نیا، عبدالکریم. (۱۳۸۷). عبادت و بندگی پیامبر اکرم ﷺ. مبلغان، دوره ۹ (۱۱۲)، صص ۱۳-۲۱.
۶. جعفری، محمدتقی. (۱۳۳۷). مبدأ اعلی. تهران: چاپخانه حیدری.
۷. جوکار، منوچهر. (۱۳۸۴). ملاحظاتی درباره شطح و معانی آن. مطالعات عرفانی، دوره ۱(۱)، صص ۴۶-۶۵.
۸. حرعاملی، محمد بن الحسن. (۱۴۰۳ق). وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه (ج ۳). تهران: اسلامیه.
۹. حسینی زبیدی، سید مرتضی. (۱۴۱۴ق). تاج العروس من جواهر القاموس (ج ۴). بیروت: دارالفکر.
۱۰. راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ق). المفردات فی غریب القرآن. بیروت: دار الشامیه.
۱۱. رجیبی، محمدرضا. (۱۳۸۳). نگاهی به کتاب مشارق انوار یقین. هفت آسمان، ۶ (۲۴)، صص ۱۲۱-۱۴۶.
۱۲. شاکرین، حمیدرضا. (۱۳۹۰). عصمت و استغفار؛ تعاند، تلاثم یا تلازم؟ معرفت کلامی، ۲(۲)، صص ۵-۲۶.





۱۳. شریف الرضی، محمد بن الحسین. (۱۳۷۹). نهج البلاغه (مترجم: محمد دشتی). تهران: رامین.
۱۴. صادقی، مریم. (۱۳۶۷). ابوالقاسم نصر آبادی. در: دایرة المعارف بزرگ اسلامی (محمد کاظم موسوی بجنوردی، ج ۶، صص ۱۸۱-۱۸۲). تهران: مرکز دایرة المعارف بزرگ اسلامی.
۱۵. حافظ برسی، رجب بن محمد. (۱۴۲۲ق). مشارق انوار الیقین. بیروت: اعلمی.
۱۶. صدوق، محمد بن علی. (۱۳۸۹). عیون اخبار الرضا (ج ۲). قم: نشر مسجد مقدس جمکران.
۱۷. صدوق، محمد بن علی. (۱۳۷۷الف). الخصال (مترجم: محمد باقر کمره‌ای، ج ۲). تهران: کتابچی.
۱۸. صدوق، محمد بن علی. (۱۳۷۷ب). معانی الأخبار (مترجم: عبدالعلی محمدی شاهرودی، ج ۲). تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۱۹. صدوق، محمد بن علی. (۱۳۸۴). التوحید (مترجم: محمد علی سلطانی). تهران: ارمان طوبی.
۲۰. طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۹۷۲م). المیزان فی تفسیر القرآن (ج ۱۲). بیروت: مؤسسه علمی للمطبوعات.
۲۱. طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۳۷۰الف). المیزان فی تفسیر القرآن (مترجم: مکارم شیرازی و دیگران، ج ۱۳). تهران: مرکز نشر فرهنگی رجا.
۲۲. طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۳۷۰ب). المیزان فی تفسیر القرآن (مترجم: مکارم شیرازی و دیگران، ج ۲۰). تهران: مرکز نشر فرهنگی رجا.
۲۳. طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۳۷۴). المیزان فی تفسیر القرآن (مترجم: محمد باقر موسوی همدانی، ج ۱). قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۲۴. طوسی، ابونصر سراج. (۱۳۸۲). اللمع فی التصوف (مترجم: مهدی محبتی). تهران: اساطیر.
۲۵. قشیری، عبدالکریم بن هوازن. (۱۳۷۴). رساله قشیری (مترجم: حسن بن احمد عثمانی). تهران: شرکت انتشارات علمی فرهنگی.
۲۶. قمی، عباس. (۱۳۸۸). مفاتیح الجنان. تهران: حافظ نوین.
۲۷. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). الکافی (ج ۱). تهران: نشر دار الکتب الاسلامیه.
۲۸. مجلسی، محمد باقر. (۱۴۰۳قالف). بحار الانوار (ج ۳). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۹. مجلسی، محمد باقر. (۱۴۰۳ق ب). بحار الانوار (ج ۲۵). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳۰. مجلسی، محمد باقر. (۱۴۰۳ق ج). بحار الانوار (ج ۲۶). بیروت: دار احیاء التراث العربی.

۳۱. مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق.د). بحار الانوار (ج ۴۷). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳۲. مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۸۹). خدانشناسی؛ مجموعه کتب آموزشی معارف قرآن (ج ۱). قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۳۳. موسوی خمینی، روح الله. (۱۳۶۸). آداب الصلاة (مترجم: سیداحمد فهری). بی جا: ناصر.
۳۴. موسوی خمینی، روح الله. (۱۳۷۸). صحیفه نور (ج ۲۰). تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۳۵. مولوی، جلال الدین. (۱۳۹۰). مثنوی معنوی همراه با کشف الآیات. تهران: هرمس.
۳۶. نجل المرتضی، سیدمحمدباقر. (۱۴۰۹ق). التفسیر المنسوب الی الامام الحسن العسکری علیه السلام. قم: مدرسه امام المهدي علیه السلام.
۳۷. نوری، حسین بن محمدتقی. (۱۴۰۸ق). مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل (ج ۵). قم: آل البيت علیهم السلام.



References

* Holy Quran.

* Nahj al-Balagha.

1. Abu Nasr as-Sarraj. (1382 AP). *Kitāb al-luma' fi'l-taṣawwuf* (M. Mohabbati, Trans). Tehran: Asatir. [In Persian]
2. Abu Nasr as-Sarraj. (1421 AH). *Kitab al-luma' fi'l-tasawwuf* (K. M. Hinduvi, Ed.). Beirut: Dar al-Kotob al-ilmiah. [In Arabic]
3. Ahmad Negri, A. N. (1395 AP). *jami' al-'ulum fi istilahat al-funun* (Vol. 2). Beirut: al-A'alami. [In Arabic]
4. al-Hurr al-Amili. (1403 AH). *Wasa'il al-Shia* (Vol. 3). Tehran: Islamieh. [In Arabic]
5. al-Kulayni. (1407 AH). *al-Kafi* (Vol. 1). Tehran: Dar al-Kotob A-Islamiyah. [In Arabic]
6. al-Qushayri, A. K. (1374 AP). *al-Risala al-Qushayriyya* (H. Osmani, Trans.). Tehran: Elmi Farhangi Publishing Co. [In Arabic]
7. al-Raghib al-Isfahani. (1412 AH). *al-Mufradat*. Beirut: Dar al-Shamiya. [In Arabic]
8. al-Sharif al-Radhi. (1379 AP). *Nahj al-Balagha* (M. Dasht, Trans.). Tehran: Ramin. [In Persian]
9. al-Shaykh al-Saduq. (1405 AH). *Man La Yahduruhu al-Faqih* (H. Khorsan, Ed.). Beirut: Dar al-Azwa. [In Arabic]
10. al-Zabidi, M. (1414 AH). *Taj al-Arus Min Jawahir al-Qamus* (Vol. 4). Beirut: Dar al-Fikr.
11. Ayatollah Khomeini. (1368 AP). *Adab as-Salat* (S. A. Fahri, Trans.). n.p: Nasser. [In Persian]
12. Ayatollah Khomeini. (1378 AP). *Sahifeh-ye Nur*. Tehran: Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works. [In Persian]
13. Baqli Shirazi, R. (1344 AP). *Sharh-e shathiat*. Tehran: Institute of Iran and France. [In Persian]
14. Hafiz Barsi, R. (1422 AH). *Mashriq Anwar al-Yaqin*. Beirut: al-A'alami. [In Arabic]



۱۷۴

نظر
هدیه

سال بیست و ششم، شماره دوم (پیاپی ۱۰۲)، تابستان ۱۴۰۰

15. Jafari, M. T. (1337 AP). *Mabda' A'la*. Tehran: Heidari.
16. Jokar, M. (1384). Notes on Shath and its meanings. *Mysticism Studies*, 1(1), pp. 46-65. [In Persian]
17. Majlisi, M. B. (1403 AH). *Bihar al-Anwar* (Vol. 3, 25, 26, 47). Beirut: Dar al-Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic]
18. Mesbah Yazdi, M. T. (1389 AP). *Theology; Collection of educational books on Quranic teachings* (Vol. 1). Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute Publications. [In Persian]
19. Muhaddith Nuri. (1408 AH). *Mustadrak al-Wasa'il wa-mustanbat al-masa'il* (Vol. 5). Qom: Aal al-Bayt.
20. Najl al-Murtada, S. M. B. (1409 AH). *Tafsir al-Imam al-Hasan al-Askari*. Qom: Madrasa al-Imam al-Mahdi.
21. Pakniya, A. K. (1387 AP). Worship and servitude of the Holy Prophet. *Mobalaghan*, 9(112), pp. 13-21. [In Persian]
22. Qomi, A. (1388 AP). *Mafatih al-Jannan*. Tehran: Hafez Novin. [In Arabic]
23. Rajabi, M. R. (1383 AP). Take a look at the book Mashreq Anwar Yaqin. *Haft Aseman*, 6(24), pp. 121-146. [In Persian]
24. Rumi, J. (1390 AP). *Masnavi-ye-Ma'navi*. Tehran: Hermes. [In Persian]
25. Sadeqi, Maryam (1367). *Abolghasem Nasrabadi. The Great Islamic Encyclopedia* (M. K. Mousavi Bojnourdi, Ed., Vol. 6, pp. 181-182). Tehran: Center of the Great Islamic Encyclopedia. [In Persian]
26. Shakerin, H. R. (1390 AP). Esmat and Istighfar, Adherence, fit or continuity? *Ma'rifat-i Kalami*, 2(2), pp. 5-26. [In Persian]
27. Shaykh al-Saduq. (1377 a AP). *al-Khisal* (M. B. Kamarehei, Trans., Vol. 2). Tehran: Ketabchi. [In Persian]
28. Shaykh al-Saduq. (1377 b AP). *Ma'ani al-Akhbar* (A. A. Mohammadi Shahrودي, Trans., Vol. 2). Tehran: Islamic Bookstore. [In Persian]
29. Shaykh al-Saduq. (1384). *Kitab al-Tawheed* (M. A. Soltani, Trans.). Tehran: Armaghane Toobi.



نظر
صدر

30. Shaykh al-Saduq. (1389 AP). *Uyoun Akhbar al-Ridha* (Vol. 2). Qom: Jamkaran Holy Mosque Publishing. [In Arabic]
31. Tabatabaei, S. M. H. (1370 AP). *al-Mizan fi Tafsir al-Quran* (N. Makarem Shirazi et al. Trans., Vol. 13, 20). Tehran: Raja Cultural Publishing Center.
32. Tabatabaei, S. M. H. (1374 AP). *al-Mizan fi Tafsir al-Quran* (M. B. Mousavi Hamedani, Trans., Vol. 1). Qom: Islamic Publications Office.
33. Tabatabaei, S. M. H. (1972). *al-Mizan fi Tafsir al-Quran* (Vol. 12). Beirut: Scientific Institute for Publications.



نظر
صدر

سال بیست و ششم، شماره دوم (پیاپی ۱۰۲)، تابستان ۱۴۰۰

An Analysis and Critique of the Law of Reflection in Interuniversal Mysticism (‘*Irfān-i Ḥalqih*’) according to the Views of ‘Allāma Ṭabāṭabā’ī

Mahdiyeh al-Sadat Mostaghimi¹

Mina Jogandi²

Received: 11/02/2020

Accepted: 29/09/2020

Abstract

The law of reflection in Interuniversal Mysticism states how reflections of human good and bad deeds, after being measured by the criterion of human capacity, is reflected in higher worlds (God), and how they prepare the ground for human guidance and misguidance and human enjoyment of positive and negative consciousness through positive and negative networks. A study of the background of this law reveals that there has been no scientific examination of it. Drawing on the descriptive, analytic, and critical method, and in order to provide a critical analysis of the law of reflection, we relied on ‘Allāma Ṭabāṭabā’ī’s theological mystical views to examine the law. Although we note the upsides of the law, we level objections against it such as its equal treatment of the reflection of good and bad deeds, its incompatibility with the framework of justice, and its negligence of the embodiment of actions in the afterlife. Moreover, we raise objections such as its ambiguous and problematic account of the place and parameters of the individual’s capacity in reflection, and why and how the emergence of the reflection stops.

Keywords

Interuniversal Mysticism (‘*Irfan-i Ḥalqih*’), ‘Allāma Ṭabāṭabā’ī, law of reflection, embodiment of action.

1. Associate professor, University of Qom, Qom, Iran (corresponding author).

adat.mostaghimi2831@gmail.com

2. MA, Theology, University of Qom, Qom, Iran. minajogandi8019@gmail.com

* Mostaghimi, M. S. & Jogandi, M. (2021). An Analysis and Critique of the Law of Reflection in Interuniversal Mysticism (‘*Irfān-i Ḥalqih*’) according to the Views of ‘Allāma Ṭabāṭabā’ī. *Journal of Naqd va Nazar* (Philosophy and Theology), 26(102), pp. 178-203. Doi: 10.22081/jpt.2020.56841.1699

تحلیل و نقد قانون بازتاب عرفان حلقه بر اساس دیدگاه علامه طباطبایی علیه السلام

مهديه السادات مستقیمی^۱ مینا جوگندی^۲
 تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۱۱/۲۲ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۷/۰۸

چکیده

قانون بازتاب از دیدگاه عرفان حلقه بیانگر آن است که چگونه بازتاب اعمال خیر و شر انسان پس از آن که با معیار وسع انسانی سنجیده شود به سوی عوالم بالا (خداوند) انعکاس می‌یابد و به شیوه خاصی از طریق شبکه‌های مثبت و منفی زمینه‌ساز اشتداد هدایت و ضلالت انسان و بهره‌وری او از برخی آگاهی‌های مثبت و منفی می‌شود. پیشینه کاوی این قانون نشان می‌دهد که نقد و بررسی علمی خاصی درباره آن انجام نشده است. در این مقاله با روش توصیفی، تحلیلی و انتقادی و با هدف تحلیل انتقادی قانون بازتاب، با تکیه بر اندیشه کلامی و عرفانی علامه طباطبایی، ضمن توجه به نقاط مثبت این قانون، نقدهای متعددی همچون نادرستی مساوی‌پنداری بازتاب خیر و شر و بطلان انگاره انطباق آن بر چارچوب عدالت و بی‌توجهی به حقیقت تجسم عمل در عوالم دیگر و... به این قانون وارد کرده‌ایم؛ همچنین در نقدهایی مانند ابهام در تبیین جایگاه و شاخصه‌های وسع فرد در نمودار بازتاب و چرایی و چگونگی توقف ظهور بازتاب و... به ضعف مبانی و ظرفیت این قانون در تبیین زوایای این مباحث پرداخته‌ایم.

کلیدواژه‌ها

عرفان حلقه، علامه طباطبایی، قانون بازتاب، تجسم عمل.

۱. دانشیار دانشگاه قم، قم، ایران (نویسنده مسئول). sadat.mostaghimi2831@gmail.com
 ۲. دانشجوی کارشناسی ارشد رشته کلام، دانشگاه قم، قم، ایران. minajogandi8019@gmail.com

* مستقیمی، مهديه السادات؛ جوگندی، مینا. (۱۴۰۰). تحلیل و نقد قانون بازتاب عرفان حلقه مبتنی بر دیدگاه علامه طباطبائی. فصلنامه علمی - پژوهشی نقد و نظر، ۲۶(۱۰۲)، صص ۱۷۸-۲۰۳. Doi: 10.22081/jpt.2020.56841.1699

عرفان کیهانی (حلقه) از جریان‌های معنویت‌گرای نوپدید است که فعالیت‌های آن از دهه‌های اخیر آشکار شده است. این عرفان مشتمل بر دو بخش عرفان نظری و عملی است و با التقاط برخی چشم‌اندازهای عرفان اسلامی با مباحث مکتب‌های عرفانی شرق و غرب و ایجاد تغییراتی در آنها، برای خود اصول اولیه و اهدافی طراحی کرده است. این جریان عرفانی از مفاهیمی مانند وحدت، کمال، تجلی، خدا، فلسفه خلقت، عدالت، حرکت، عقل، عشق، چینش جهان و... (طاهری، ۱۳۸۹، صص ۸۱-۲۲۱)، تصویرهایی ارائه می‌دهد که بر آنها نقدهایی جدی وارد است؛ همچنین از نقاط عطف این عرفان، مسئله هوشمندی جهانی و شبکه‌های مثبت و منفی و... است. تصویرپردازی این عرفان از شعور کل، یا همان هوشمندی حاکم بر جهان هستی و تعریف چگونگی ارتباط انسان با این شعور، زمینه‌ای را تشکیل می‌دهد که در برخی قوانین و از جمله قانون بازتاب مطرح می‌گردد. اساس این عرفان بر اتصال به حلقه‌های متعدد شبکه شعور کیهانی استوار است و مسیر سیر و سلوک بر این اساس ترسیم می‌شود.

پیشینه‌کاوی مسئله مورد بحث نشان می‌دهد که در تک‌نگاره‌ها و مقالاتی که درباره عرفان حلقه موجود است، به این مسئله توجهی نشده و خلأ محسوس پژوهشی در زمینه آن وجود دارد.

پژوهش در عرفان حلقه از این نظر اهمیت دارد که قانون بازتاب به نسبت قوانین و قواعدی که قوام هویت این عرفان بر آنها مبتنی است، از سویی قانونی فرعی شمرده می‌شود و از سوی دیگر با قانون متناظر خود در آیات و روایات و کلام و عرفان اسلامی که به قانون عمل و عکس‌العمل معروف است، تفاوت چندانی ندارد. نقطه عطف اهمیت انتخاب این موضوع در این است که می‌تواند نشان دهد در برخی مکتب‌های عرفانی از جمله عرفان حلقه اگر مطالبی به‌ظاهر هم‌افق، هم‌سو و کم فاصله با اندیشه اسلامی است، در سنجه دقت و تأملات پژوهشی قرار گیرد تا انحراف‌ها و اعوجاج‌های ضعیفی که در نگاه اول جدی انگاشته نمی‌شوند، اندک‌اندک خودنمایی





کنند. قانون بازتاب از جمله این موارد است که این مقاله آنها را در سنجش نگاه معیار قرآنی بر اساس تفسیر المیزان تبیین کرده است.

شالوده قانون بازتاب این است: «هر انسانی در هر لحظه، دارای بازتابی وجودی است که نتیجه پندار و گفتار و کردار اوست و می‌تواند مثبت یا منفی باشد» (طاهری، ۱۳۸۶، ص ۱۹۵). قانون بازتاب در جهان دوقطبی برقرار است و هر فردی، بر اساس این قانون که رحیمیت خداوند در آن جریان دارد، با بازتاب آثار خود مواجه می‌شود و به نتیجه انتخاب هدایت یا ضلالت دست می‌یابد. البته بازتاب هر یک از آثار او بر مبنای وسع وی خواهد بود (نک: طاهری، ۱۳۸۹، ص ۱۰۳).

به‌رغم آنکه این قانون نقاط مثبتی دارد، نقدهایی هم بر آن وارد است. این نقدها را می‌توان از منظرهای مختلف دسته‌بندی کرد. برخی از این نقدها به ضعف مبانی و زیرساخت‌های این قانون باز می‌گردد و برخی از آنها بر فرازهایی از محتوای آن و برخی دیگر بر چگونگی تقریر و تبیین آن وارد می‌شود. این قانون همانند بعضی دیگر از قوانین و اصول این عرفان، به تفصیل مطرح نگردیده، بلکه به‌اختصار در آثار محدودی بیان شده است.

تمامی موارد نقدها از نوآوری‌های این مقاله است؛ زیرا پیش‌تر قانون بازتاب در چشم‌انداز نقدهای جدی قرار نگرفته است؛ به‌ویژه آنکه در این تحقیق، به صورت تخصصی دیدگاه تفسیری علامه طباطبایی معیار اصلی نقد است و با چنین رویکردی ضعف‌های یکی از قوانین عرفان حلقه روشن شده است.

۱. منحصرشدن قانون بازتاب به رویکرد انسان‌شناسانه در عرفان حلقه

یکی از نقدهای مهم قانون بازتاب، نقدی است که به ضعیف‌بودن گستره رویکرد عرفان حلقه نسبت به این قانون بازگشت دارد و آن این است که این قانون در دیدگاه این عرفان تنها درباره اعمال وجودی انسان مطرح شده است؛ درحالی که قانون بازتاب از نگاه اسلامی قانونی فراگیر است که تمامی قلمرو عالم هستی را شامل می‌شود و می‌توان آن را هم با رویکردهای هستی‌شناسانه و هم با رویکرد معرفت‌شناسانه و هم با رویکرد

انسان‌شناسانه با روش‌های بنیادی و کاربردی تبیین و تحلیل کرد؛ ولی آنچه در عرفان حلقه در باب تبیین آن بیان شده تنها ناظر به مبحث انسان‌شناسی است و از همه ظرفیت‌های وسیعی که برای نگرش و بررسی این قانون وجود دارد استفاده نشده است. در نگاه علامه طباطبایی، انسان جزئی از عالم هستی است و قوانین طبیعت و قانون بازتاب همه ذرات و قوانین کائنات را شامل می‌شود؛ بنابراین قانون بازتاب ناشی از قانون علیت و در قالب یک رابطه وجودی میان علت و معلول تبیین می‌شود. تحلیل مسئله نظام علیت عامه با توجه به پیامدها و استلزام‌ها می‌تواند ثابت‌کننده این امر باشد (نک: طباطبایی، ۱۳۸۷، ص ۱۸۱-۱۸۳)؛ همچنین نتیجه‌ای را که هر جاننداری جز انسان به عنوان نتیجه بازتاب فعل خود دریافت می‌کند، شاهد صدقی بر این مدعاست (نک: طباطبایی، ۱۳۸۷، ص ۱۹۱).

از دیدگاه عرفان حلقه «هر انسانی در هر لحظه دارای بازتابی وجودی است که نتیجه پندار و گفتار و کردار است و می‌تواند مثبت یا منفی باشد» (طاهری، ۱۳۸۶، ص ۱۹۵). اگر قانون بازتاب را به مکتب علامه طباطبایی عرضه کنیم همه جلوه‌های اعمال انسان اعم از عمل جوارحی و جوانحی را به مثابه علتی وجودی در نظر می‌گیریم که معلولی در پی دارد؛ ولی این نقد بر عرفان حلقه وارد است که نمی‌تواند با نگاه هستی‌شناسانه درباره بازتاب اعمال انسان تبیین وجودی ارائه دهد و نمی‌تواند به خوبی بازتاب‌های مورد نظر خویش را به صورت شفاف زیرمجموعه‌ای از قانون بازتاب در کل عالم هستی و قانون علیت نشان دهد. البته چه بسا در مباحث این عرفان عبارت‌ها و مطالبی باشد که با بازخوانی، بازسازی و انسجام‌بخشی به آن بتوان به این نتیجه رسید که این عرفان ظرفیت آن را دارد که قانون بازتاب اعمال انسانی را به قانون جهانی بازتاب در جهان هستی مرتبط کند؛ ولی در هر حال در مقام تبیین و تقریر از انسجام‌بخشی به این امر ناتوان مانده است.

۲. تبیین‌نشدن موانع ظهور موقت یا دائم قانون بازتاب در این جهان در عرفان حلقه

در عرفان حلقه در ترسیم بازتاب عمل در این جهان به موارد استثنا توجه جدی نشده و جایگاه توقف ظهور موقت عمل معلوم نگردیده است.





از نگاه علامه طباطبایی برای اینکه بازتاب عمل انسان در این جهان هویدا شود، باید علیت تام گردد. علت تامه آن است که همه آنچه را وجود معلول بر آن متوقف است در برداشته باشد؛ به طوری که جز تحقق معلول چیزی باقی نماند؛ ولی ممکن است تام شدن علت بر طبق فرمول‌ها و قوانینی مخدوش شود یا به طول انجامد و ممکن است بنا به دلایلی بازتاب اعمال در این جهان و در زمان سریعی محقق نگردد. یکی از نقدها بر عرفان حلقه این است که نتوانسته است این مهم را به روشنی تقریر کند (نک: طاهری، ۱۳۸۶، ص ۱۹۵)؛ در صورتی که در اندیشه علامه طباطبایی همه این زوایا تبیین شده است. در اندیشه فلسفی علامه طباطبایی علت تامه عبارت است:

۱. وجود مقتضی؛ ۲. وجود شرایط؛ ۳. رفع موانع (طباطبایی، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۲۷۲).

بنابراین گاهی مشاهده می‌شود که به‌رغم وجود مقتضی و وجود شرایط، بازتاب عمل هویدا نمی‌گردد و این مسئله ناشی از آن است که مانعی به وجود آمده و جلوی اقتضای قانون بازتاب را گرفته است؛ زیرا بازتاب اعمال انسانی، گاهی بر طبق یک سنت الهی که بدان سنت امهال گفته می‌شود به صورت موقت متوقف می‌شود. قرآن در این زمینه می‌فرماید: «فَمَهَّلِ الْكَافِرِينَ أَفْمَهِّلُهُمْ زُويِدًا؛ کافران را مهلت بده و مدت اندکی آنان را در این حالی که هستند، واگذار» (طارق، ۱۷).

علامه طباطبایی درباره سنت امهال می‌فرماید واژه «تمهیل» مصدر باب تفعیل است که فعل امر «مهّل» مشتق از آن و به معنای مهلت‌دادن است و معنای آیه این است که کمی مهلتشان ده که به‌زودی آنچه در تهدیدشان وعده داده‌ام خواهد آمد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲۰، ص ۴۳۳).

در سنت الهی «امهال»، «امد» و زمان نهایی تحقق بازتاب عمل انسان در دنیا به تعویق می‌افتد و بنابراین گاهی سنت امهال مانع از ظهور سنت بازتاب عمل می‌شود؛ چون بین سنت‌های الهی روابطی وجود دارد. گاهی یک سنت تکوینی سنت دیگر را «تخصیص» می‌زند و گاهی بر آن «حاکم می‌شود» و گاهی بر آن «وارد» می‌گردد.

یکی دیگر از سنت‌هایی که از دیدگاه علامه مانع ظهور سریع بازتاب عمل می‌شود سنتی به نام «استدراج» است. قرآن در این رابطه می‌فرماید: «وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا

سَسْتَدْرِجُهُمْ مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ؛ و کسانی را که آیات ما را تکذیب کردند، به تدریج از جایی که نمی‌دانند به عذاب می‌کشانیم» (اعراف، ۱۸۲). سنت استدراج در این معادله دخالت می‌کند و فردی که عمل شری انجام داده به جای دریافت بازخورد شَر از این جهان، نعمت‌های پی‌درپی خداوند را دریافت می‌دارد. علامه طباطبایی سنت استدراج را که به مثابه مانعی موقت برای ظهور بازتاب عمل است، در کنار سنت هدایت، ضلالت، تمحیص و... مطرح کرده‌اند (طباطبایی، ۱۳۸۸ «الف»، ص ۸۳). به باور ایشان یکی از اموری که سبب فزونی شقاوت انسان بدبخت می‌شود، نعمت‌های گوناگونی است که به انسان در قالب سنت استدراج داده می‌شود (طباطبایی، ۱۳۸۸ «الف»، ص ۱۴۴).

«استدراج» در لغت به معنای این است که کسی درصدد برآید گام به گام و به تدریج از مکانی یا امری بالا رود یا پایین آید و یا به آن نزدیک شود؛ ولی در این آیه قرینه مقام دلالت دارد بر اینکه منظور نزدیک شدن به هلاکت است و این نزدیک شدن آشکارا نیست؛ بلکه در همان سرگرمی به تمتع از مظاهر زندگی مادی مخفی است؛ پس استدراج تجدید نعمتی بعد از نعمت دیگری است تا بدین وسیله التذاذب به آن نعمت‌ها ایشان را از توجه به وبال کارهایشان غافل سازد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۸، ص ۴۴۷).

۳. نادرستی تعیین میزان بازتاب عمل بر اساس چارچوب عدالت

یکی از مهم‌ترین نقدهای قانون بازتاب در عرفان حلقه، این است که این عرفان چارچوب عدالت را در قانون بازتاب به عنوان میزان بازتاب عمل ارائه می‌دهد؛ درحالی که خداوند فرموده است که با جهانیان با فضل خود رفتار می‌کند. در ادعیه نیز ما از خداوند می‌خواهیم که با فضل خود با ما رفتار کند، نه با عدالت خود: «الهی عاملنا بفضلک ولا تعاملنا بعدلک؛ خدایا با فضل خود با ما رفتار کن، نه با عدل خود» (کلینی، ۱۳۷۹، ج ۱۰، ص ۱۹۱).

یکی از اصلی‌ترین نظریه‌پردازان این عرفان در این زمینه می‌گوید: «هر انسانی در هر لحظه، ... بازتاب مناسبی را منطبق بر چارچوب عدالت، ... به شبکه‌های مثبت و منفی ارجاع می‌دهد...» (طاهری، ۱۳۸۶، ص ۱۹۵).





نوک پیکان نقد به همین تعبیر عدالت مربوط است؛ زیرا عدالت در تعبیر و تقریر ایشان، نوعی موازنه پایاپای بین عمل و بازتاب عمل است؛ این در حالی است که منطق قرآن برای پاداش و جزا، بر اساس سبقت گرفتن فضل خدا بر عدل اوست: «إِنَّ رَحْمَتِي سَبَقَتْ غَضَبِي...» (حر عاملی، ۱۳۸۰، ص ۶۵۴).

از دیدگاه علامه همه جهان هستی بر پایه عدالت است (طباطبایی، ۱۳۸۷، ص ۸۱) و خداوند در تشریح و تکوین بر اساس عدل حکم می‌کند: «وَوَكَّمْتُ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا...» و سخن پروردگارت از روی راستی و عدل کامل شد...» (انعام، ۱۱۵). مراد از تمام شدن کلمه به صدق و عدل، تشریح شریعت اسلام است و مراد از تمامیت کلمه از جهت عدل این است که هر چیز را آن طور که شأنش هست می‌سنجد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۷، ص ۴۵۲).

خداوند در محاسبه جزا و پاداش انسان‌ها هر چند ظلم نمی‌کند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۰، ص ۹۹)، عدالت جزایی خداوند نیز بر پایه منطق «فضل» است. تفاوت فضل و عدالت در این است که در عدالت معامله پایاپای است؛ ولی در فضل این گونه نیست. از دیدگاه علامه فضل از رحمت و در واقع نوعی رحمت بدون استحقاق است (طباطبایی، ۱۳۸۷، الف، ص ۲۰۲).

از نقدهای مهم بر عرفان حلقه این است که جایی برای رحمت بدون استحقاق خداوند باز نمی‌کند و این نقد جدی است که بازتاب عمل را تنها بر اساس عدل خدا تبیین می‌کند و برای فضل او جایگاه خاصی در نظر نمی‌گیرد؛ در حالی که در نگاه علامه خداوند از بازگشت دادن بسیاری از بازتاب‌های اعمال انسان درمی‌گذرد: «وَمَا أَصَابَكُمْ مِّنْ مُّصِيبَةٍ فِيمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ وَيَعْفُو عَنْ كَثِيرٍ» اگر آسیبی به شما رسد، به سبب اعمالی است که مرتکب شده‌اید و او از بسیاری در می‌گذرد» (شوری، ۳۰). عدالت و فضل خداوند هر دو از سنت‌های الهی‌اند؛ چنانچه رحمت و غضب الهی هر دو از صفات و اسما و سنت‌های الهی می‌باشند؛ ولی هر یک از این اسمای الهی برای ظهور و تجلی، بر اساس قوانین و فرمول‌های خاصی است و خداوند با فضل خود بیش از عدل خود با بندگان رفتار می‌کند: «...لَئِنَّ اللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْعَالَمِينَ» (بقره، ۲۵۱) خداوند بر همه اهل عالم فضل و کرم دارد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۴۴۲). معنای فضل این است که در مقابل

عمل کوچک، پروردگار منان جزای بزرگ عنایت می فرماید (حسینی طهرانی، ۱۳۴۵، ص ۵۴).

۴. تبیین نشدن دقیق جایگاه وسع فرد در قانون بازتاب اعمال

عرفان حلقه ظرفیت وسیعی برای تبیین شاخصه‌های وسع فرد ندارد و در نمودار بازتاب اعمال و کتاب‌های مربوط در مقام تبیین جایگاه محاسبه وسع فرد در بازتاب عمل دارای تشتت آراست. یکی از نظریه پردازان عرفان حلقه می گوید:

هر انسانی در هر لحظه، دارای بازتابی وجودی است که نتیجه پندار و گفتار و کردار اوست و می تواند مثبت یا منفی باشد. این بازتاب به عالم بالا انعکاس پیدا کرده و از یک فیلتر که وسع فرد را سنجش می کند، عبور کرده و متعاقب آن، بازتاب مناسبی را منطبق بر چارچوب عدالت، مثبت یا منفی برای آن تعیین می کند و به شبکه‌های مثبت و منفی ارجاع می دهد (نک: طاهری، ۱۳۸۶، ص ۱۹۵).

علامه طباطبایی نیز به وسع فرد در مسئله تکلیف توجه ویژه دارد. وی تصریح می فرماید که تکلیف به غیرمقدور عقلاً جایز نیست و تکلیف حرجی و تکلیف به شخص عاجز ظلم است (طباطبایی، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۲۶۰). البته با واکاوی دقیق و عمیق نگاه علامه طباطبایی، نقدی را به عبارت‌های جایگاه قرار گرفتن فیلتر وسع فرد در عرفان حلقه می توان وارد کرد؛ زیرا هر عملی دارای ظاهر و باطنی است و باطن هر عمل بر اساس وسع فرد ساخته می شود؛ به عبارت دیگر وسع فرد برای خیر و شرّ بودن عمل محاسبه می شود؛ نه برای تعیین بازتاب عمل؛ به بیان دیگر در دیدگاه علامه طباطبایی وقتی این دو مبنا در کنار یکدیگر قرار می گیرند، میزان وسع فرد معلوم می شود.

مبنای اول: «وَأَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى؛ و اینکه برای انسان جز آنچه تلاش کرده هیچ نصیبی نیست» (نجم، ۳۹)؛ مبنای دوم: «لَا يَكْلَفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا؛ خداوند هیچ کس را جز به اندازه توانش تکلیف نمی کند» (بقره، ۲۸۶).

به گفته علامه واژه «سعی» در مطلق جد و جهد در هر کاری، چه خیر و چه شر نیز استعمال می شود. لام در واژه «للاسان» لام ملك حقیقی است؛ باطن تمام اعمال انسان چه خیر و چه شرّ با او خواهد بود. این معنای ملك حقیقی است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۵، ص ۵۷).





وقتی خداوند در قرآن از این حقیقت خبر می‌دهد که هیچ تکلیفی بر عهده کسی گذاشته نمی‌شود مگر اینکه نخست وسع او سنجیده می‌شود، این مطلب نشان از آن دارد که وسع فرد در شاکله عمل ملاحظه می‌گردد؛ نه آنکه نخست فردی عملی را انجام دهد و آن عمل به عالم بالا رود و سپس هنگام بازتاب از فیلتر وسع عبور کند؛ بلکه خداوند خارج از وسع فرد از آغاز برای او تکلیفی تعیین نمی‌کند و تکلیف بر اساس وسع او رقم می‌خورد.

علامه طباطبایی در این باره می‌فرماید: تکلیف نکردن به آنچه در قدرت و اختیار انسان نیست، سنت خداوند در میان بندگان است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۵، ص ۲۲۸)؛ ولی نظریه پردازان عرفان حلقه در پردازش نظریه بازتاب در اینجا مرتکب اشتباه فاحشی شده‌اند که از بی‌توجهی به مبانی کلامی و عقلی ناشی می‌شود.

۵. ناتوانی عرفان حلقه در تبیین چگونگی سنخیت عمل و بازتاب عمل

در قوانین عام علیت در جهان هستی، «سنخیت» میان علت و معلول شرط است و بین فاعل طبیعی و معلول آن باید سنخیت وجود داشته باشد. با تطبیق این شرط بر قانون بازتاب، سنخیت عمل و عکس‌العمل را می‌توان نتیجه گرفت. البته در این باره که عمل انسانی علت مفیضه یا موجدیه یا اعدادی است، مباحثی مطرح است که آنها را نیز می‌توان از قوانین کلی بازتاب هستی به دست آورد.

قاعده «سنخیت مستلزم آن است که از علت معین معلول معین صادر شود و معلول معین فقط از علت معین صادر گردد» (طباطبایی، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۲۷۲)؛ ولی در عرفان حلقه به‌خوبی نشان داده نمی‌شود که گاهی کل بازتاب عمل نمی‌تواند در همین جهان انعکاس یابد. جهان از نظر ظرفیت‌های مختلف، دارای محدودیت‌هایی است؛ برای مثال فردی که صدها هزار انسان را به آتش کشیده است، چگونه بازتاب عملش را می‌تواند در این جهان ببیند. یا یک انسان کامل که قطب عالم هستی است، بازتاب عملش مقتضی آن است که در رأس حاکمیت جهان قرار گیرد؛ ولی موانعی برای ظهور این بازتاب وجود دارد؛ بنابراین باید میان بازتاب در عالم دنیا و آخرت تفکیک قائل شد و

رابطه آنها را بیان کرد؛ ولی قانون بازتاب در عرفان حلقه دارای آن چنان دستگاہ تفکر منظم و گسترده‌ای نیست که این زوایا را در آن به خوبی ترسیم کرده باشد.

۶. نادیده‌انگاشتن حقیقت عمل و صورت عینی آن (در قالب تجسم عمل)

بازتاب یک عمل، انعکاس، بازگردانده شدن و تابش عمل است. وقتی که نوری به یک صفحه برخورد می‌کند و آن صفحه ویژگی آیینگی و بازگرداندن نور را داشته باشد، آن نور دوباره باز می‌گردد. در فرایند بازتاب، مثل بازتاب نور یا بازتاب صدا آنچه محقق می‌شود این است که نور یا صدا هنگام بازتاب با نور یا صدای اصلی خود متفاوت می‌شود و این تفاوت در بیشتر موارد، از حیث تنزل و اشتداد وجودی است و بازتاب نوعی عکس، سایه و اصل شمرده می‌شود؛ بنابراین از یک چشم‌انداز بر مفهوم بازتاب و انحصار استفاده ابزاری از این مفهوم برای تبیین آثار عمل این نقد وارد است که حقیقت عمل در نشئه‌های دیگر که عین عمل است، توجه نشده است. البته تجسم عین عمل امری غیر از بازتاب است و در عرفان حلقه تنها به بازتاب عمل که از لوازم تجسم و عینیت عمل است، توجه شده است. آنچه در دیدگاه علامه طباطبایی مشاهده می‌گردد این است که ایشان هم به بازتاب و عکس‌العمل اعمال در این نشئه که از لوازم عمل و تجسم عمل است توجه دارند، و هم حقیقت عمل و عینیت آن را در عوالم بالا ملاحظه می‌فرماید؛ از این رو در دیدگاه علامه میان مفهوم بازتاب عمل و عینیت عمل تفاوت است.

به بیان دیگر در دیدگاه علامه طباطبایی تجسم عمل نوعی عینیت عمل است و از خود عمل حقیقت بیشتری دارد (حسینی طهرانی، ۱۳۴۵، ص ۹۳). وقتی انسان عملی را انجام می‌دهد، ظاهر این عمل در این عالم نمودار می‌شود؛ ولی حقیقت عمل در عوالم بالاتر جلوه می‌کند؛ ولی اگر برخی از آثار وضعی آن عمل در همین جهان نمایان شود، چه بسا بتوان به آن آثار مفهوم بازتاب را اطلاق کرد؛ ولی در نگاه عرفان حلقه به بازتاب اعمال در جهان آخرت در مقایسه با این جهان چنان اصالتی داده نشده است. در بحث قانون بازتاب بین بحث تجسم و عینیت عمل در جهان‌های دیگر با آثار تکوینی و





وضعی عمل در این جهان تفاوتی گذاشته نمی‌شود و بیشتر آثار منفی و مثبت عمل به صورت بازتاب و انعکاس در نظر گرفته می‌شود. علامه طباطبایی، هم به تجسم عمل در صورت‌های برزخی و هم به تجسم آن در عوالم بالاتر از برزخ در آثار مختلف خود اشاره کرده‌اند (نک: طباطبایی، ۱۳۸۷ «الف»، ص ۸۷).

در نظر گرفتن چنین ظرافت‌هایی تنها از لوازم نگاه بسیار دقیق جهان‌بینی اسلامی و حکیمان حکمت متعالیه از جمله علامه طباطبایی امکان‌پذیر است و از آنجا که عرفان حلقه بر همه این مبانی استوار نیست، در تحلیل بحث عمل و رابطه آن با انسان و جهان فاقد ظرفیت وسیع برای تبیین عینیت بازتاب عمل با خود عمل است و در مطالبی که درباره قانون بازتاب آمده، به این زوایا توجهی نشده است.

۷. نقد مساوی‌پنداری بازتاب عمل مثبت و منفی

یکی از نقاط مثبت قانون بازتاب در عرفان حلقه این است که به بازتاب عمل در قالب هدایت و ضلالت توجه ویژه‌ای کرده است؛ ولی یکی از سوبیه‌های مهم اشتباه این عرفان در تبیین قانون بازتاب این است که باور دارد بازتاب عمل خیر، حالت مثبت را اشتداد می‌بخشد و بازتاب عمل شرّ، حالت منفی را اشتداد می‌بخشد و چگونگی تفریر نیز به گونه‌ای است که نوعی مساوی‌پنداری در تبیین عمل مثبت و منفی ارائه می‌دهد. از بررسی اندیشه‌های کلامی علامه به دست می‌آید که نه تنها هیچ شاهد روایی و قرآنی بر این مطلب وجود ندارد؛ بلکه حتی دلایل صریحی نیز هست که این بیان را نفی کند. یکی از آیاتی که نشان می‌دهد بازتاب عمل منفی همانند عمل مثبت فی حد نفسه بازتابی اشتدادی نیست، این آیه شریفه است:

«مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا وَمَنْ جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَلَا يُجْزَى إِلَّا مِثْلَهَا وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ؛ هر کس کار نیک بیاورد پاداشش ده برابر آن است و آنان که کار بد بیاورند، جز به مانند آن مجازات نیابند و بر ایشان ستم نمی‌شود» (انعام، ۱۶۰).

این آیه که کلامی مستقل و تمام است، یکی از منت‌های خداوند بر بندگان را یاد می‌کند. مطابق این آیه، خداوند یک عمل نیک را ده عمل به شمار می‌آورد و یک گناه

را یک گناه حساب می‌کند و هرگز در آن ظلمی نمی‌کند؛ یعنی از پاداش آن نمی‌کاهد و کیفر آن را بیشتر نمی‌دهد؛ همچنین از آیه «مَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنْبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلَ فِي كُلِّ سُنبُلَةٍ مِائَةٌ حَبَّةٌ وَاللَّهُ يَضَاعِفُ لِمَنْ يَشَاءُ...» مثل آنها که اموالشان را در راه خدا انفاق می‌کنند مانند دانه‌ای است که هفت خوشه برویاند. در همه خوشه صد دانه باشد و خداوند هر که را بخواهد چند برابر می‌کند...» (بقره، ۲۶۱)، استفاده می‌شود که اگر ممکن باشد پاداش عمل نیک را بیش از ده برابر می‌دهد و نیز اگر ممکن باشد اصلاً گناه را به شمار نمی‌آورد.

از دیدگاه علامه طباطبایی، در حسنه و سیئه جزا و پاداش باید مناسب عمل باشد و کسی که حسنه‌ای انجام می‌دهد، ممکن است جزایش تا ده برابر مضاعف هم بشود و کسی که سیئه‌ای به جا می‌آورد، جزای او مانند عمل بدش است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۷، ص ۵۴۱).

خداوند در جای دیگر می‌فرماید: «ثُمَّ بَدَّلْنَا مَكَانَ السَّيِّئَةِ الْحَسَنَةَ حَتَّىٰ عَفَوْا وَقَالُوا قَدْ مَسَّ آبَاءَنَا الضَّرَّاءُ وَالسَّرَّاءُ فَأَخَذْنَاهُمْ بَغْتَةً وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ؛ پس به جای آن مصیبت‌های فراوان، نعمت قرار دادیم تا فزونی یافتند و گفتند به پدران ما هم به طور طبیعی تهی‌دستی و سختی رسید؛ پس به ناگاه آنان را درحالی که درک نمی‌کردند گرفتیم» (اعراف، ۹۵). علامه طباطبایی در ذیل این آیه نیز از عفو و رحمت الهی و اعمال نکردن بازتاب همه اعمال شرّ گزارش می‌دهد. ایشان می‌فرماید: ممکن هم هست خطاب در آیه منحصر به خطاب‌های جزئی و متوجه به فرد بشر بشود؛ آن وقت مراد از «مصیبت» (که در اینجا مراد همان بازتاب عمل است)، نامالایماتی است که متوجه جان و مال و فرزند و عرض تک‌تک افراد می‌شود و ناشی از گناهی است که هر کس خودش مرتکب شده و خدا از بسیاری از آنها در می‌گذرد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۸، ص ۵۹).

۸. تبادر اشتباه انحصار بازتاب عمل در هدایت و ضلالت انسان از چگونگی تقریر قانون بازتاب در عرفان حلقه

از نقاط مثبت دیگر در دیدگاه عرفان حلقه این است که هدایت و ضلالت را بازتاب





عمل خیر و شرّ معرفی می‌کند و هادی و مضلّ بودن خداوند را بر این اساس تبیین می‌کند (طاهری، ۱۳۸۹، ص ۱۰۳).

از دیدگاه علامه طباطبایی هرچند برخی از اقسام هدایت و ضلالت نتیجه و بازتاب عمل اوست، خداوند هدایتی را که انبیا و معصومین علیهم‌السلام به مردم عرضه می‌کنند، در اختیار همگان قرار می‌دهد. این هدایت را هدایت عامه می‌نامند (طباطبایی، ۱۳۸۸، ص ۱۹۳) و اگر این هدایت نباشد، برنامه هدایت عمومی به هم می‌خورد (طباطبایی، ۱۳۸۸، ص ۱۵۰). هدایت تکوینی، همان نظام و سازمان خلقت است که خداوند موجودات را بر اساس آن آفریده است؛ به طوری که تمام هستی، هماهنگ و متحد، به سوی غایتی در حرکت و تکاپوست: «رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ حَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى؛ پروردگار ما کسی است که به هر موجودی آفرینش او را آن‌گونه که سزاوارش بود عطا کرد و سپس هدایت کرد» (طه، ۵۰). در برابر این هدایت، هیچ‌گونه ضلالتی وجود ندارد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۷، ص ۴۰۷)؛ ولی برخی از اقسام هدایت، بازتاب عمل است. هرچند اصلی‌ترین بازتاب یک عمل در بازگرداندن هدایت و ضلالت به سوی فرد است، همه ماجرای قانون بازتاب این نیست و بازتاب عمل غیر از جلوه هدایت و ضلالت در جلوه‌های دیگری نیز ظهور می‌یابد؛ ولی از نحوه تقریرات و نمودارهای تبیینی قانون بازتاب نوعی انحصار متبادر می‌شود.

در اندیشه تفسیری علامه طباطبایی آثار و بازتاب‌های منفی اعمال منفی فراتر از هدایت و ضلالت فرد به کائنات نیز سرایت می‌کند و پدید آمدن فساد در زمین و دریا بر اثر اعمال منفی است: «ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُمْ بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ؛ در خشکی و دریا به سبب اعمال زشتی که مردم به دست خود مرتکب شدند، فساد نمودار شده است تا خداوند کیفر برخی از آنان را که انجام داده‌اند به آنان بچشاند؛ باشد که برگردند» (روم، ۴۱). نزول برکت‌ها نیز در اثر اعمال مثبت است: «وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَى آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ وَلَٰكِنْ كَذَّبُوا فَأَخَذْنَاهُمْ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ؛ و اگر اهل آبادی‌ها ایمان می‌آوردند و پرهیزگاری پیشه می‌کردند، به یقین برکاتی از آسمان و زمین بر آنان می‌گشودیم؛ ولی

تکذیب کردند و ما هم به کیفر اعمالی که همواره مرتکب می‌شوند، بر آنان سخت گرفتیم» (اعراف، ۹۶). این امر از جمله بازتاب‌هایی است که در قرآن کریم گزارش شده است. لفظ این آیه به‌ظاهر عام است و مخصوص یک زمان یا یک مکان و یا یک واقعه نیست و در نتیجه مراد از «بَرّ و بحر» همان معنای معروف است که شامل همه روی زمین می‌شود. مراد از فساد در زمین نیز مصیبت‌ها و بلاهای عمومی است که بر یک منطقه وارد می‌شود و مردمان آنجا را نابود می‌سازد؛ مانند زلزله، نیامدن باران، قحطی، مرض‌های مسری، جنگ‌ها، غارت‌ها و سلب امنیت. کوتاه‌سخن اینکه فساد هر بلایی است که نظام آراسته و صالح جاری در عالم را بر هم می‌زند؛ چه اینکه مستند به اختیار بعضی از مردم باشد و یا نباشد؛ چون همه آنها فساد است که در دریا و خشکی عالم پدید می‌آید و خوشی و طیب عیش انسان‌ها را نابود می‌کند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۶، ص ۲۹۴). علامه در اندیشه کلامی‌اش از آیات دیگری نیز بهره می‌برد که دلالت دارند بر اینکه بین اعمال آدمی و نظام عالم ارتباطی خاص برقرار است؛ به طوری که اگر جوامع بشری عقاید و اعمال خود را مطابق اقتضای فطرت وفق دهند، دریچه‌های خیر به سویشان سرازیر و درهای برکت به رویشان باز می‌شود و اگر در این دو مرحله به فساد گرایند، زمین و آسمان هم تباه می‌شود و زندگی‌شان را تباه می‌سازد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۸، ص ۸۶).

۹. نقد وجودی انگاشتن ضلالت و شرّ در تصویر جهان دوقطبی

تصویر هدایت و ضلالت در اندیشه علامه طباطبایی بسیار زیباتر از عرفان حلقه پردازش می‌شود. وقتی خداوند می‌خواهد هدایت را از کسی منع کند، راه‌های هدایت را بر او تنگ می‌کند و در اثر تنگ‌شدن راه‌ها و مجرای افاضه هدایت، فرد به ضلالت دچار می‌شود. البته این گونه نیست که ضلالت امری وجودی باشد و خداوند همان‌گونه که هدایت را به برخی از افراد می‌دهد، ضلالت را نیز به مثابه امری وجودی به برخی دیگر بدهد. خداوند می‌فرماید: «فَمَنْ يَرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَنْ يَرِدْ أَنْ يَضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا...؛ پس هر کس را که خداوند بخواهد هدایت کند، سینه‌اش





را برای اسلام می‌گشاید و کسی را که بخواهد گمراه کند سینه‌اش را تنگ می‌کند (به حال گمراهی واگذارند) ...» (انعام، ۱۲۵).

«اضلال» معنای مقابل «هدایت» است و از همین رو اثرش هم مقابل اثر آن است (طبرسی، ۱۳۵۹، ج ۳، ص ۳۶۲)؛ بنابراین در اندیشه علامه سازوکار بازتاب ضلالت این است که مجرای پذیرش هدایت تنگ می‌شود و بنا به گفته وی عبارت «كَانَّمَا يَصَّعَّدُ فِي السَّمَاءِ؛ گویی می‌خواهد از زمین بر فراز آسمان رود»، به منزله تفسیر برای کلمه «ضيقاً» و اشاره‌ای است به اینکه امتناع دل‌های گمراهان از قبول حق شبیه است به امتناع ظرفی که بخواهند چیزی را که حجمش بیشتر از حجم آن است در آن جای دهند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۷، ص ۴۷۳).

از دیدگاه علامه عبارت «كَذَلِكَ يَجْعَلُ اللَّهُ الرَّجْسَ...؛ این چنین خدا آنان را که به حق نمی‌گروند مردود می‌گرداند» (انعام، ۱۲۵)، قاعده‌ای کلی را در مسئله اضلال تعیین می‌فرماید. خداوند رجس (ضلالت) را نصیب کسانی می‌کند که فاقد حالت تسلیم بودن در برابر خدا و رام بودن در برابر حق‌اند. آیه «يَشْرَحُ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ؛ سینه‌اش را برای اسلام می‌گشاید» و آیه «يَجْعَلُ صَدْرَهُ ضَيْقًا حَرَجًا؛ سینه‌اش را تنگ می‌کند» فرایند دریافت ضلالت و هدایت را به خوبی تبیین می‌کند و بازتاب اعمال خوب انسان زمینه شرح صدر را که خود زمینه دریافت هدایت برای انسان است فراهم می‌کند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۷، ص ۴۷۳).

علامه برخی راهبردهای ضلالت و هدایت را نیز بر می‌شمارد؛ برای مثال یکی از زمینه‌های اضلال افراد در اندیشه علامه این است که نمی‌توانند ولی و مرشدی پیدا کنند: «هر کس را که خدا راهنمایی کند، به حقیقت هدایت یافته و هر که را در گمراهی واگذارند، دیگر هرگز برای چنین کسی هیچ یار و راهنمایی یافت نمی‌شود (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۷، ص ۴۷۳).

۱۰. نادرستی تبیین جایگاه رحمانیت و رحیمیت خداوند در قانون بازتاب

در عرفان حلقه قانون بازتاب بر اساس رحیمیت خداوند تبیین می‌شود. از دیدگاه این عرفان «رحمانیت و رحیمیت خداوند هم در آفرینش و هم در معاد و هم در

روزی‌رسانی به انسان نقش دارد...» (طاهری، ۱۳۸۹، ص ۱۰۱). یکی از نقاط مثبت عرفان حلقه این است که در تبیین جایگاه رحیمیت و رحمانیت تا حدود قابل توجهی با دیدگاه مکتب علامه طباطبایی همسوست. نظریه پرداز این قانون به نکته لطیفی در این رابطه دست یافته و به زیبایی مطرح کرده است و آن اینکه بین روزی‌رسانی بازتابی و غیربازتابی فرق گذاشته و روزی‌رسانی بازتابی را به رحیمیت و غیربازتابی را به رحمانیت الهی نسبت داده است (نک: طاهری، ۱۳۸۹، ص ۱۰۳).

با بررسی معنای رحمان و رحیم در دیدگاه علامه طباطبایی، می‌توان همسویی‌هایی میان این دو دیدگاه به دست آورد؛ زیرا از منظر عرفان حلقه و در اندیشه علامه، خداوند با تجلی اسم رحیم، حکمت خاص خودش را به عده‌ای منعطف می‌کند و در نتیجه عده‌ای دیگر از دایره توجه رحیمیت خداوند بیرون می‌مانند؛ درحالی که هرگز کسی از دایره رحمانیت خداوند خارج نمی‌شود.

در قانون بازتاب انسان بر اساس نوع عملکرد خودش از رحمت خداوند بهره‌مند می‌شود. عرفان حلقه در این باره معتقد است: «نوعی روزی‌رسانی بازتابی (حتمی) در هر لحظه از زندگی انسان وجود دارد که ناشی از رحیمیت خداوند است و نوعی روزی‌رسانی غیربازتابی (انتخابی) در هر اتصال و ارتباط وجود دارد که مربوط به رحمانیت خداوند است...» (طاهری، ۱۳۸۹، ص ۱۰۳).

از دیدگاه علامه طباطبایی نیز دو صفت رحمان و رحیم از ماده رحمت اشتقاق یافته‌اند؛ به عبارت دیگر رحمت در حق تعالی به معنای تأثیر قلبی نیست؛ بلکه باید نواقص امکانی آن را حذف کرد و معانی‌ای مانند اعطا و افاضه و رفع حاجت نیازمند را به خدا نسبت داد (نک: طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۱۷۰).

صفت «رحمان» صیغه مبالغه است که بر کثرت و بسیاری رحمت دلالت می‌کند و صفت «رحیم» نیز بر وزن فعلیل صفت مشابه است که ثبات و بقا و دوام را می‌رساند؛ پس معنای خدای رحمان، خدای کثیر الرحمة و معنای خدای رحیم نیز خدای دائم الرحمة است؛ به همین جهت مناسب کلمه رحمت این است که دلالت کند بر رحمت کثیری که شامل حال عموم موجودات و انسان‌ها از مؤمنان و کافران می‌شود؛ از این رو





خداوند می‌فرماید: «قُلْ مَنْ كَانَ فِي الضَّلَالَةِ فَلْيَمْدُدْ لَهُ الرَّحْمَنُ مَدًّا؛ بگو آنان که در گمراهی قرار دارند باید خدای رحمان بر پایه سنت جاری خود به آنان مهلتی معین دهد» (مریم، ۷۵)؛ به همین جهت گفته‌اند: رحمان عام است و شامل مؤمن و کافر می‌شود و رحیم خاص مؤمنین است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۱۷۰).

یکی از خطاها در عرفان حلقه در تبیین معنای رحیمیت این است که تنها وجود و بقای هر چیزی را ناشی از رحمانیت خداوند می‌داند؛ ولی بازگشت آن به سوی مبدأ را نتیجه رحیمیت او تلقی کرده است (نک: طاهری، ۱۳۸۹، ص ۱۰۳)؛ درحالی که این گونه نیست و اسم «الرحمن» سعه بسیاری دارد و نه تنها در وجود و بقای اشیا دخالت دارد؛ بلکه برخی از قوانین عام و تکوینی آفرینش که مربوط به قوس صعود و بازگشت عالم هستی به سوی مبدأ است، با تجلیات اسم «الرحمن» سامان می‌یابد؛ هرچند که برخی از امور مربوط به قوس صعود نیز مانند آسانی قبض روح انسان و یا سختی جان‌کندن و یا عذاب و عقاب پس از مرگ نیز به تجلیات اسم «الرحیم» بازگشت دارد.

۱۱. نقد جایگاه عشق در قانون بازتاب

نظریه پردازان قانون بازتاب کوشیده‌اند برای عشق در این قانون جایگاهی باز کنند؛ از این رو تصریح کرده‌اند که ساختار همه اجزای هستی بر پایه عقل و هوشمندی است و انسان افزون بر آن از جوهره عشق نیز برخوردار است (طاهری، ۱۳۸۹، ص ۱۰۱).

سیاق جمله‌بندی این نظریه پرداز به این امر اشاره دارد که تنها انسان است که افزون بر عقل از جوهره عشق نیز برخوردار است؛ درحالی که از دیدگاه علامه طباطبایی^ع عشق در جوهره همه ذرات کائنات وجود دارد؛ زیرا علامه به تبع مبانی حکمت متعالیه به اصل سریان عشق در همه موجودات قائل است (نک: ملاصدرا، ۱۳۸۰ الف، ص ۲۷۳؛ نک: ملاصدرا، ۱۳۸۰، ب، ص ۱۳۶).

علامه در این زمینه چنین سروده است:

نباشد جهان جز دل و مهر یار به جز توده‌هایی و پندارها

(طباطبایی، ۱۳۸۱، ص ۳).

از دیدگاه حکمت متعالیه که علامه از شارحان آن است، به عینیت «عشق» با «هستی» تأکید ویژه‌ای شده است؛ چنانچه صدرا عشق را عین وجود می‌داند (نک: ملاصدرا، ۱۳۸۰ الف، ص ۲۷۳).

«دمش» و «بازدمش» یا «دهش» و «بازدهش» از اصطلاح‌های ابداعی و کم‌کاربردی است که نظریه‌پردازان عرفان حلقه برای تبیین عمل و بازتاب آن به کار برده‌اند و کوشیده‌اند آن را به عشق ربط دهند؛ ولی این گونه تبیین جایگاه عشق در قانون بازتاب با اجمال و ابهام و نقد همراه است. در کتاب انسان و معرفت آمده است: «به تبع وجود عشق که کششی دوطرفه است، دمش و بازدمش یا دهش و بازدهش برای انسان نیز تحقق پیدا می‌کند» (طاهری، ۱۳۸۹، ص ۱۰۳)؛ درحالی که در اندیشه علامه طباطبائی^ع به تبع حکمت صدرایی جایگاه عشق در نظام احسن به گونه‌ای تبیین شده است که در پرتو آن و در یک دیدگاه وجودی همه بازتاب‌ها به خوبی تبیین می‌شوند و عشق مجازی تحت عنوان عشق ظرفا به عنوان پرتو عشق حقیقی براساس اصل مشالکت نفسانی با دیدگاه هستی‌شناسانه به صورت روشن و دقیق بیان می‌شود (نک: ملاصدرا، ۱۳۸۰ الف، ص ۱۷۳).

۱۲. ارائه تعریف ناکارآمد مفهومی و مصداقی از آگاهی مثبت و منفی در قانون بازتاب عرفان حلقه

یکی از نقاط مثبت عرفان حلقه توجه به تفکیک آگاهی‌های دریافتی مثبت و منفی است. این عرفان القای همه آگاهی غیبی را از ناحیه شبکه مثبت تلقی نمی‌کند. از دیدگاه این عرفان شبکه منفی کلیه آگاهی‌ها را که سبب انحراف انسان می‌شود و او را از مسیر کمال دور می‌سازد، در اختیار انسان قرار می‌دهد (طاهری، ۱۳۸۶، ص ۱۹۴). در اینجا نقدی جدی بر زوایای این نظریه آن است که این عرفان می‌گوید: «آگاهی منفی عبارت است از دانش، قدرت‌نمایی، خودنمایی، حس برتری نسبت به دیگران، رسیدن به منافع و اهداف دنیوی و ...» (طاهری، ۱۳۸۶، ص ۱۹۷)؛ همچنان که ملاحظه می‌شود دانش و آگاهی به این موارد تنها یک ابزار است. اگر فردی از این ابزار در راه خلاف و به نیت منفی بهره برد، اقدام منفی انجام داده است؛ ولی اگر این آگاهی علیه دشمنان خدا و به نیت ایجاد رفاه الهی و برای استخدام منافع دنیوی در راه خدا به کار گرفته شود، دیگر منفی





تلقی نمی‌شود؛ بلکه مثبت است. یکی از نقدهای قانون بازتاب این است که جایگاه آگاهی‌های الهامی پیشینی در هدایت و ضلالت را به‌خوبی تبیین نکرده است. البته از دیدگاه علامه طباطبایی بخشی از آگاهی مربوط به هدایت و ضلالت، آگاهی‌هایی است که با عنوان بازتاب عمل به انسان افاضه می‌شود و بخشی از آنها آگاهی‌های پیشین و ابتدایی است. علامه طباطبایی با استناد به آیه «فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا؛ خدایوند تقوا و فجور نفس را به او الهام کرده است» (شمس، ۸)، می‌فرماید: هر کس نفس خود را بر اساس این آگاهی‌ها تزکیه کند، رستگار می‌شود (طباطبایی، ۱۳۸۸، ص ۴۰۳). در قانون بازتاب از دیدگاه عرفان حلقه، جایگاه نوع هدایت پیشینی و الهام‌های درونی به‌خوبی روشن نشده است؛ ولی وقتی که انسان به این آگاهی‌ها عمل کند، برای او آگاهی‌های جدیدتری در قالب هدایت خاصه ایجاد می‌شود؛ چنان‌چه قرآن می‌فرماید: «وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا؛ و کسانی که برای ما کوشیدند، بی‌تردید آنان را به راه‌های خود راهنمایی می‌کنیم» (عنکبوت، ۶۹). علامه طباطبایی نیز آگاهی‌هایی را که به‌صورت هدایت خاصه مطابق این آیه به افراد افاضه می‌شود پیامد عمل و بازتاب عمل بر می‌شمارد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۶، ص ۲۳۰). علامه با استناد به آیه «وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْحَيْلِ تُرْهَبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ...؛ و در برابر آنان آنچه که قدرت دارید، از نیرو و اسبان و ورزیده آماده کنید تا به‌وسیله آنان دشمن آنان و دشمن خودتان را بترسانید...» (انفال، ۶۰) بر این مسئله تأکید کرده است (نک: طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۹، ص ۱۵۱).

در دیگر آرای تفسیری علامه نیز شواهدی بر این مدعا یافت می‌شود که آگاهی‌های که از دیدگاه عرفان حلقه منفی تلقی می‌شود، همیشه منفی نیستند. چنانچه سلیمان هدهد را به اقلیم سبا فرستاد و تخت بلقیس را برای قدرت‌نمایی حاضر کرد و برخی آگاهی‌ها را از طریق ارتباط با اجنه و فردی که علمی از علوم کتاب را می‌دانست (رعد، ۴۳) به دست آورد (نک: طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۱، ص ۵۲۶)؛ ولی همه اینها چون در راستای اهداف عالی توحیدی قرار گرفت، از جمله آگاهی‌های مثبت تلقی می‌شود؛ ولی در عرفان حلقه به این ظرایف توجهی نشده است.

نقد دیگر بر مواردی که عرفان حلقه آنها را به عنوان آگاهی منفی معرفی می‌کند، آن است که این عرفان بعضی از آگاهی‌های مربوط به حریم شخصی افراد و امنیت خصوصی آنها را آگاهی منفی تلقی می‌کند؛ ولی اگر این آگاهی‌ها از سوی خداوند به برخی از مقربان و اولیای خودش افاضه شود، دیگر منفی تلقی نمی‌شود؛ به بیان دیگر در اندیشه علامه طباطبایی گاهی بنا بر مصلحت و حکمت، خداوند برخی از مسائل شخصی دیگران را به بندگان خاص خود می‌نمایاند.

علامه با استناد به آیه «كَلَّا إِنَّ كِتَابَ الْأَنْبِيَاءِ لَفِي عِلِّيِّينَ ... بِشَهَادَةِ الْمُقَرَّبُونَ» (مطففین، ۱۸ و ۲۱) به آگاهی برخی از مقربان بر کتاب وجودی و حریم شخصی برخی از ابرار اشاره می‌فرماید (نک: طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲۰، ص ۳۸۷). یا اینکه در ذیل آیه «وَنَادَى أَصْحَابُ الْأَعْرَافِ رِجَالًا يَعْرِفُونَ نَهْمَ بِسِيمَاهُمْ...»، اصحاب اعرف را کسانی معرفی می‌کند که به احوال دیگران آگاهی‌هایی دارند (اعرف، ۴۸) (نک: طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۸، ص ۱۶۳). حتی پیامبر وقتی به منافقان می‌رسید بر اساس آگاهی‌های شبکه مثبت آنها را می‌شناخت؛ بنابراین گاهی شبکه مثبت آگاهی‌هایی را افاضه می‌کند که ممکن است به زعم عرفان حلقه ناقض ستارالعیوبی خداوند باشد؛ ولی در همه این موارد این آگاهی‌ها منفی نیستند. این نقدی مهم بر عرفان حلقه است که این عرفان القای هر نوع آگاهی مربوط به حریم شخصی افراد را آگاهی منفی تلقی می‌کند؛ در حالی که این چنین نیست.

البته در بعضی موارد شبکه‌های منفی، آگاهی‌هایی درباره حریم خصوصی افراد، انجام اعمال زشت و ناروا در اختیار برخی افراد قرار می‌گیرد: «... شَيَاطِينُ الْإِنْسِ وَالْجِنَّ يُوْحِي بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ...؛ برای پیامبر دشمنانی از شیاطین انس و جن قراردادیم که به یکدیگر وحی می‌کنند...» (انعام، ۱۱۲). علامه طباطبایی با توجه به این آیه بیان می‌کند آگاهی‌هایی که شیاطین به یکدیگر وحی می‌کنند، از شبکه منفی صادر می‌شود (نک: طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۷، ص ۱۱۲)؛ ولی در همه موارد این گونه نیست. گاهی آگاهی‌هایی را که عرفان حلقه این گونه تلقی می‌کند، از شبکه مثبت صادر می‌شود و اگر این آگاهی در راه مثبت به کار گرفته شود، دیگر منفی نخواهد بود؛ چون هم مبدأ صادرکننده آنها مثبت است و هم در طریق مثبت به کار رفته است.



نتیجه گیری

نقد و بررسی قانون بازتاب در عرفان حلقه از دیدگاه علامه طباطبایی نشان می دهد که این عرفان به قانون بازتاب که تمامی گستره و قلمرو عالم هستی را شامل می شود، در دیدگاه هستی شناسانه توجهی نکرده است تا قانون بازتاب اعمال انسانی را تابعی از آن قرار دهد.

یکی از نادرستی های دیدگاه عرفان حلقه در تبیین این قانون آن است که می گوید عمل پس از انعکاس به عوالم بالا از فیلتر وسع فرد می گذرد؛ درحالی که پیش از انعکاس عمل به عوالم بالا محاسبه می شود. شاخصه های وسع فرد هم در دیدگاه علامه با تفصیل و روشنی بیشتری بیان شده اند. از دیگر ایرادهایی که از منظر علامه می توان به قانون بازتاب عرفان حلقه وارد کرد این است که بازتاب را منطبق بر چارچوب عدالت می داند؛ درحالی که این بازتاب بر اساس فضل الهی رقم می خورد، نه عدل الهی.

همچنین عرفان حلقه وجوب سنخیت عمل و بازتاب عمل و محدودیت جهان مادی برای بازگرداندن برخی بازتاب ها را نمی تواند به خوبی تبیین کند؛ درحالی که در اندیشه علامه این زوایا تبیین می شوند. عرفان حلقه انعکاس، پژواک و شعاع های عمل را ملاحظه کرده و به حقیقت عمل و تجسم آن در عوالم برتر توجهی نکرده است؛ ولی ظرفیت دیدگاه علامه هم در اندیشه فلسفی و هم در اندیشه تفسیری می تواند حقیقت عمل را که با آن عینیت دارد تبیین کند و هم می تواند بازتاب عمل را که از لوازم عمل است به خوبی روشن سازد.

عرفان حلقه میان نتیجه عمل مثبت و منفی تفاوتی نگذاشته است؛ درحالی که در دیدگاه علامه مطابق آیات قرآن کریم بازتاب عمل مثبت ده برابر و بازتاب عمل منفی یک برابر محاسبه می شود. در عرفان حلقه قانون بازتاب تنها در بخش بازتاب هدایت و ضلالت تصویرپردازی شده است؛ درحالی که بازتاب اعمال در دنیا در دیدگاه علامه اعم از این امر است و حتی می تواند موجب فساد در زمین و دریا و یا حتی نزول برکت از آسمان شود.

در عرفان حلقه جایگاه قانون بازتاب در تصویر جهان دوقطبی عرضه می شود؛



در حالی که در اندیشه طباطبایی تلاش می‌شود جایگاه شرور در عالم هستی به نحو
عدمی تلقی گردد. در قانون بازتاب رحیمیت الهی اساس قانون بازتاب معرفی می‌شود
که با تحلیل دیدگاه علامه می‌توان همسویی‌هایی در این دیدگاه ملاحظه کرد. عرفان
حلقه می‌کوشد جایگاه عشق را در قانون بازتاب تبیین کند؛ ولی به خوبی نمی‌تواند از
عهده این امر برآید؛ ولی در اندیشه علامه ظرفیت بیشتری برای این امر وجود دارد.



فهرست منابع

* قرآن کریم

۱. حرّ عاملی، محمدحسن. (۱۳۸۰). کلیات حدیث قدسی. تهران: دهقان.
۲. حسینی طهرانی، محمدحسین. (۱۳۴۵). رساله لب اللباب. تهران: علامه.
۳. شیرازی، صدرالدین. (۱۳۸۰ الف). الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة (ج ۱، ۷). تهران: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته الله.
۴. شیرازی، صدرالدین. (۱۳۸۰ ب). مبدأ و معاد (مترجم محمد ذبیحی). قم: دانشگاه قم، اشراق.
۵. طاهری، محمدعلی. (۱۳۸۶). انسان از منظری دیگر. تهران: ندا.
۶. طاهری، محمدعلی. (۱۳۸۹). انسان و معرفت. تهران: خوشبین.
۷. طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۳۷۰). بررسی های اسلامی (به کوشش: هادی خسروشاهی، ج ۱). قم: دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم.
۸. طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۳۷۴). تفسیر المیزان (مترجم: سید محمدباقر موسوی همدانی، ج ۱، ۲، ۷، ۸، ۹، ۱۰، ۱۱، ۱۵، ۱۶ و ۲۰). قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه، دفتر انتشارات اسلامی.
۹. طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۳۸۱). مرزبان وحی و خرد. قم: بوستان کتاب.
۱۰. طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۳۸۷). نهاية الحکمة (مترجم: علی شیروانی، ج ۲). قم: دارالفکر.
۱۱. طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۳۸۷ الف). انسان از آغاز تا انجام (به کوشش: هادی خسروشاهی). قم: دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم.
۱۲. طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۳۸۷ ب). تعالیم در اسلام (به کوشش: هادی خسروشاهی). قم: بوستان کتاب.
۱۳. طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۳۸۷ د). روابط اجتماعی در اسلام (مترجم: محمدجواد حجّتی کرمانی). قم: بوستان کتاب.



نظر
هدیه

۱۴. طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۳۸۷ه). اصول فلسفه رئالیسم (شارح مرتضی مطهری). قم: بوستان کتاب.
۱۵. طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۳۸۸الف). رسائل توحیدی (مترجم: علی شیروانی، به کوشش: هادی خسروشاهی). قم: دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم.
۱۶. طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۳۸۸ب). شیعه در اسلام. قم: بوستان کتاب.
۱۷. طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۵۹). مجمع‌البیان (مترجم: حسین نوری همدانی، ج ۳). تهران: فراهانی.
۱۸. کلینی، محمدباقر. (۱۳۷۹). شرح اصول کافی (ج ۱۰). تهران: دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی.



References

* Holy Quran.

1. al-Hurr al-Amili. (1380 AP). *al-Jawaher al-saniya fa al-ahadith al-qudsiya*. Tehran: Dehqan. [In Arabic]
2. al-Kulayni. (1379 AP). *al-Kafi* (Vol. 10). Tehran: Office of History and Islamic Studies [In Arabic]
3. Husayni Tehrani, S. M. H (1345 AP). *Lubb al-Lubab*. Tehran: Allameh. [In Arabic]
4. Mulla Sadra. (1380 a AP). *The Transcendent Philosophy of the Four Journeys of the Intellect* (Vols. 1, 7). Tehran: Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works. [In Arabic]
5. Mulla Sadra. (1380 b AP). *al-Mabda' wa'l-ma'ad* (M. Zabihi, Trans.). Qom: Qom University, Ishraq. [In Persian]
6. Shaykh Tabarsi. (1359 AP). *Majma' al-Bayan fi-Tafsir al-Qur'an* (H. Nouri Hamedani, Trans., Vol. 3). Tehran: Farahani. [In Persian]
7. Tabatabaei, S. M. H. (1370 AP). *Islamic studies* (H. Khosroshahi, Ed., Vol. 1). Qom: Islamic Propagation Office of Qom Seminary.
8. Tabatabaei, S. M. H. (1374 AP). *al-Mizan fi Tafsir al-Quran* (S. M. B. Mousavi Hamedani, Trans. Vols. 1, 2, 7, 8, 9, 10, 11, 15, 16, 20). Qom: Islamic Publications Office.
9. Tabatabaei, S. M. H. (1381). *The frontier of revelation and wisdom*. Qom: Bustaneketab.
10. Tabatabaei, S. M. H. (1387 a AP). *Man from the beginning to the end* (H. Khosroshahi, Ed.). Qom: Islamic Propagation Office of Qom Seminary.
11. Tabatabaei, S. M. H. (1387 AH). *Principles of the Philosophy of Realism* (Commentary by Morteza Motahhari). Qom: Bustaneketab.
12. Tabatabaei, S. M. H. (1387 AP). *The End of Wisdom* (A. Shirvani, Trans., Vol. 2). Qom: Dar al-Fikr.
13. Tabatabaei, S. M. H. (1387 b AP). *Teachings in Islam* (H. Khosroshahi, Ed.). Qom: Bustaneketab.



14. Tabatabaei, S. M. H. (1387 c AP). *Social Relations in Islam* (M. J. Hojjati Kermani, Trans.). Qom: Bustaneketab.
15. Tabatabaei, S. M. H. (1388 a AP). *Monotheistic treatises* (H. Khosroshahi, Ed., A. Shirvani, Trans.). Qom: Islamic Propagation Office of Qom Seminary.
16. Tabatabaei, S. M. H. (1388 b AP). *Shiites in Islam*. Qom: Bustaneketab.
17. Taheri, M. A. (1386 AP). *Man from another perspective*. Tehran: Neda. [In Persian]
18. Taheri, M. A. (1389 AP). *Man and Ma'rifat*. Tehran: Khoshbin.



نظر
صدر

تحليل و نقد قانون بازنائب عرفان حلقه بر اساس دیدگاه علامه طباطبائی

The Editorial Board (Persian Alphabetical Order)

Alireza Ale bouyeh

Assistant Professor of Academy of Islamic Sciences and Culture

Sayyid Reza Eshaq nia

Assistant Professor of Academy of Islamic Sciences and Culture

Reza Berenjkar

Professor of University of Tehran (Farabi Campus)

Mohsen Javadi

Professor of Qom University

Hassan Ramzani

Assistant Professor of Academy of Islamic Sciences and Culture

Muhammad Legenhausen

Professor of Imam Khomeini Education and Research Institute

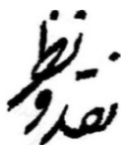
Ahmad Vaezi

Professor of Baqir al-'Ulum University



Reviewers of this volume

Alireza Alebuyeh, Hossein Atrak, Akbar Aqwam Karbasi, Reza Akbari, Ali Allah Bedashti, Seyed Hassan Taleghani, Shahaboddin Alaeinejad, Haidar Fatemina, Yar Ali Kordfiroozjaei, Hamidreza Mazaheri Saif, Issa Musazadeh.



Naqd va Nazar
The Quarterly Journal of Philosophy & Theology

Vol. 26, No. 2, Summer 2021

102

Islamic Sciences and Culture Academy
www.isca.ac.ir

Manager in Charge:
Mohammad Taqi Sobhani

Editor in Chief:
Mohammad Ali Mobini

Secretary of the Board:
Isa Mousazadeh

Executive Expert:
Hojjat Omidy

Translator of Abstracts:
Yasser Pouresmaeil

Translator of References:
Ali Mirarab

Tel.: + 98 25 31156913 • P.O. Box. 37185/3688

jpt.isca.ac.ir



راهنمای اشتراک مجلات تخصصی دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم



ضمن تشکر از حسن انتخاب شما

مرکز توزیع مجلات تخصصی دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم عهده دار توزیع و اشتراک مجلات ذیل می باشد. لطفاً پس از انتخاب مجله مورد نظر، فرم ذیل را تکمیل کرده و به نشانی ارسال فرمایید.

فرم اشتراک

حوزه	فقه	نقد و نظر	آینه پژوهش	جستارهای فقهی و اصولی
یک سال اشتراک ریال ۸۰۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۱/۴۰۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۱/۴۰۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۹۶۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۸۰۰/۰۰۰
پژوهشهای قرآنی	اسلام و مطالعات اجتماعی	علوم سیاسی	تاریخ اسلام	آیین حکمت
یک سال اشتراک ریال ۱/۴۰۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۱/۴۰۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۳۲۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۳۲۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۳۲۰/۰۰۰

نام پدر:	نام و نام خانوادگی:	نام:
میزان تحصیلات:	تاریخ تولد:	نهاد:
		شرکت:

نشانی:	استان:	کد پستی:
شهرستان:	شهرستان:	کد اشتراک قبل:
خیابان:	خیابان:	پیش شماره:
کوچه:	کوچه:	تلفن ثابت:
پلاک:	پلاک:	تلفن همراه:
		رایانامه:

هزینه های بسته بندی و ارسال به عنوان تخفیف محاسبه شده است.

قم، چهارراه شهدا، ابتدای خیابان معلم، نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی
کد پستی: ۳۷۱۵۶-۱۶۴۳۹
تلفن: ۰۲۵-۳۷۱۱۶۶۶۷
شماره پیامک: ۳۰۰۲۷۰۲۵۰۰۰۰
رایانامه: magazine@isca.ac.ir

شماره حساب سیبایانک ملی ۰۱۰۹۱۴۶۰۶۱۰۰۵ نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی