

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

امیرالمومنین علیه السلام

مَنْ زَعَمَ أَنَّ إِلَهَ الْخَلْقِ مَحْدُودٌ فَقَدْ جَهِلَ الْخَالِقَ الْمَعْبُودَ

هر که خداوند را محدود پندارد آفریننده شایسته

پرستش را نشناخته است.

(شیخ طوسی، التوحید، ص ۷۹)

نسیم خرد



دو فصلنامه علمی ترویجی فلسفه اسلامی

سال چهارم / شماره دوم / پیاپی ۷ / پاییز - زمستان ۱۳۹۷

هیئت تحریریه (به ترتیب الفبا)

رضا اسحاق‌نیا

فاضل حوزوی، استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

علی امینی‌نژاد

فاضل حوزوی، استاد فلسفه و عرفان حوزه علمیه قم

محمد حسین‌زاده

فاضل حوزوی، استادیار موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

احمد حیدرپور

فاضل حوزوی، استادیار موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی *

حسن رضائی

فاضل حوزوی، استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

روح‌الله سوری

فاضل حوزوی، استاد فلسفه و عرفان حوزه علمیه قم

سیدیدالله یزدان‌پناه

فاضل حوزوی، استاد عالی فلسفه و عرفان حوزه علمیه قم

یارعلی کردفیروزجایی

دانشیار دانشگاه باقرالعلوم *

مجتبی مصباح

دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی *

صاحب امتیاز: مرکز آموزش تخصصی فلسفه اسلامی

مدیر مسئول: غلامرضا فیاضی

سرمدیر: روح‌الله سوری

مدیر اجرایی: ابوالفضل عسگری‌کاشی

ویراستار: سیدمهدی قافله‌باشی

طرح جلد و صفحه‌آرایی: محمدحسن محرابیون

دفتر نشریه: قم - خیابان ۱۹ادی (باجک)

کوچه ۳ (کوچه مسجدسیداسماعیل) مدرسه مهدیه

(مرکز آموزش تخصصی فلسفه اسلامی)

کدپستی: ۳۷۱۴۷۱۷۸۶۳

تلفن: ۰۲۵ - ۳۷۷۵۹۳۷۵

وب سایت: www.nasimekherad.ismc.ir

قیمت: ۵۰۰۰ تومان

پست الکترونیک: nasemkherad@gmail.com

مجوز نشر: ۷۶۶۹۰ مورخ ۱۳۹۴/۱۲/۱۰

شاپا (ISSN): ۲۴۷۶-۴۳۰۲

این مجله در پایگاه‌های استنادی ذیل نمایه می‌گردد:

۱. پایگاه استنادی علوم جهان اسلام (www.isc.gov.ir)

۲. پایگاه اطلاعات نشریات کشور (www.magiran.com)

۳. پرتال جامع علوم انسانی (www.ensani.ir)

۴. پایگاه مجلات تخصصی نور (www.noormags.ir)

مجله «نسیم خرد» به استناد مصوبه ۶۲۵ شورای عالی انقلاب فرهنگی و براساس مصوبه ۵۸۵ شورای عالی حوزه‌های علمیه، در جلسه ۹۴ مورخ ۱۳۹۷/۳/۳۰ کمیسیون نشریات علمی حوزه، رتبه «علمی - ترویجی» دریافت نمود.

شیوه‌نامه تنظیم مقالات

۱. مقالاتی قابل چاپ است که پیش‌تر چاپ نشده و برای چاپ در مجله دیگری مدّ نظر نباشد؛
۲. مقالات دریافتی مسترد نشده و ممکن است در شماره‌های بعدی چاپ گردد؛
۳. دیدگاه‌های مطرح شده در مقالات صرفاً نشان‌گر نظر نویسندگان محترم خواهد بود؛
۴. مجله در ویرایش مطالب آزاد است؛
۵. کم‌ترین امتیاز لازم برای چاپ در مجله ۷۵ (از ۱۰۰ امتیاز برگه ارزیابی) خواهد بود. مقالات با امتیاز ۶۰ برای اصلاح به مؤلف مسترد شده و پس از کسب امتیاز ۷۵ به چاپ خواهد رسید؛
۶. هر مقاله دست‌کم توسط دو داور ارزیابی خواهد شد؛
۷. مشخصات کامل نویسنده (شامل: نام، نام خانوادگی، سمت علمی، سوابق تحصیل، تدریس و پژوهش، نشانی پستی، ایمیل، شماره تماس، شماره حساب) در صفحه‌ای مستقل ذکر شود؛
۸. مقالات ارسالی می‌بایست تایپ شده و در سامانه مجله به آدرس www.nasimekherad.ismc.ir بارگذاری شود.
۹. تعداد کلمات مجموعه مقاله بین ۴۰۰۰ - ۷۵۰۰ کلمه باشد، بر اساس نرم‌افزار «word»؛
۱۰. هر مقاله باید دارای چکیده (خلاصه‌ای از کلّ مقاله و حداکثر ۲۰۰ کلمه)، کلید واژه (حد اکثر ۱۰ کلمه)، مقدمه (تبیین، ضرورت، پیشینه و اهداف مسئله)، متن اصلی (محتوای اصلی در نظامی منطقی و منسجم)، جمع‌بندی (نتیجه بحث و اهداف به دست آمده)، فهرست منابع (اطلاعات کامل کتاب شناسی به ترتیب ذیل: نام خانوادگی نویسنده، نام نویسنده، نام کتاب، شماره چاپ، انتشارات، مکان چاپ، تاریخ چاپ) باشد؛
۱۱. استفاده از عناوینی چون بخش، فصل و... مناسب مقالات علمی نبوده، و عنوان باید برگرفته از متن و مشیر بدان باشد؛
۱۲. نقل قول‌های مستقیم باید، در پاراگرافی مستقل، و به صورت چپ چین، درج شود. در نقل‌های محتوایی نیازی به گیومه نبوده و تنها پس از نقل محتوا آدرس آن در پاورقی ذکر می‌گردد.
۱۳. استنادها در پاورقی به طور خلاصه (نام نویسنده، نام کتاب، شماره جلد و شماره صفحه) نوشته شود؛

۱۴. آیات، روایات و نقل‌های غیر فارسی در پاورقی ترجمه گردد؛
۱۵. در صورت امکان عنوان مقاله، چکیده، کلیدواژه‌ها به زبان عربی ترجمه گردد؛
۱۶. استفاده از فونت مناسب و یکدست در همه صفحات به شرح ذیل:
- نام مقاله (2titr-14)، عناوین: (blotus-13) به صورت درشت، متن: (blotus-13)، پاورقی: (blotus-10)، عبارات عربی در متن: (bbadr-13)، عبارات عربی در پاورقی: (bbadr-10)، عبارات انگلیسی در متن: (times new roman-12)، عبارات انگلیسی در پاورقی: (times new roman-10).
۱۷. آرایش صفحه نخست هر مقاله: نام مقاله در میانه صفحه؛ نام نویسنده به صورت چپ چین؛ چکیده؛ کلیدواژه؛
۱۸. نقل مطالب مجله با ذکر منبع بلامانع است.

فهرست مطالب

۷	سرمقاله
۹	نقد و بررسی مکتب تفکیک با تاکید بر دیدگاه ایشان مبنی بر مخالفت دین با فلسفه
	روح‌الله سوری
۳۹	ارائه معنایی جامع برای نفس‌الآمر و بررسی قلمرو آن
	هادی کاظمی
۶۷	معرفت نفس در آثار علامه حسن‌زاده
	حسین شریفی
۷۹	بررسی شبهات وارده بر منطق
	غلامرضا عباسلو
۹۹	تشکیک عرضی
	محمدهادی رحمانی
۱۱۳	حیات علمی حکیم سبزواری
	علی‌اکبر مردانی



سرمقاله

سرمقاله این شماره معناهای واژه «عقل» را از نگاه فیلسوفان، کوتاه، بررسی می‌کند. واژه «عقل» در زبان عرب به معنای نگاه داشتن و مرز نهادن یاد شده است.^۱ نیروی تعقل را بدان جهت عقل نامیده‌اند که معقول‌ها را شکار کرده و در خود نگاه می‌دارد. عقل به معنای نیروی ادراکی انسان، دارای دو ساحت نظری و عملی است.^۲ گرچه واژه «عملی»، بیش‌تر کنش و جنبش اندام‌های بدنی را به یاد می‌آورد، اما باید توجه داشت که عقل نظری و عملی هر دو از نیروهای ادراکی نفس هستند. با این تفاوت که عقل عملی باید‌ها و نبایدها و عقل نظری هست‌ها و نیست‌ها را ادراک می‌کند. نامیدن عقل به عملی، تنها بدان سبب است که گاه مدرک این نیرو از سنخ مسائل عملی است.

به‌باور بوعلی‌سینا نیاز انسان به عقل عملی به جهت تدبیر بدن است؛ زیرا عقل عملی می‌تواند امور جزئی شایسته‌ای را تشخیص دهد که نفس برای دستیابی به هدف‌های متعالی خویش، ناگزیر از انجام آنها است.^۳ در واقع عقل عملی، حسن و قبح فعل‌های اختیاری انسان را ادراک کرده و آنرا در قالب باید‌ها و نبایدها بیان می‌دارد تا سهم ارشادی خود

۱. رک: حسن مصطفوی، «التحقیق فی کلمات القرآن الکریم»، ج ۸، ص ۱۹۴؛ فخرالدین بن محمد طریحی، «مجمع البحرین»، ج ۵، ص ۴۲۵.

۲. آیا آدمی را دو قوه عاقله جداگانه است یا یک قوه عاقله با دو سنخ ادراک؟ پاسخ این پرسش خارج از گنجایش تحقیق حاضر است، اما به اجمال می‌توان گفت: داشتن دو عاقله متفاوت دور از باور است.

۳. خواجه نصیرالدین الطوسی، «شرح الاشارات و التنبیها مع المحاکمات»، ج ۲، ص ۳۵۲: «فمن قواها [النفس] ما لها بحسب حاجتها إلی تدبیر البدن، و هی القوة الّتی تخصّ بإسم العقل العملی، و هی الّتی تستنبط الواجب فیما یجب أن یفعل من الأمور الإنسانیة جزئیة لتتوصل إلی أغراض اختیاریة».

را به خوبی انجام دهد.^۱ عقل عملی در وادی اخلاق و آراستن نفس به خوهای نیکو نقش به سزایی دارد. سفارش کتاب‌های اخلاقی آن است که عقل، سلطان مملکت انسان باشد و نفس را به پیروی احکامی که خود یافته و یا از راه نقل دریافته، وادار نماید. فیلسوفان نیرویی که حقیقت‌های کلی را می‌یابد عقل نظری می‌نامند. به باور بوعلی سینا ویژه‌ترین ویژگی انسانی یکی تصور معناها کلی مجرد از ماده، و دیگری دستیابی به ناشناخته‌های تصدیقی به کمک شناخته‌ها است. نیرویی که این خدمت را برای نفس انسانی انجام می‌دهد عقل نظری نامیده می‌شود.^۲ به باور استاد جوادی آملی «عقل نظری» نیروی ادراکی نابی است که از گزند وهم و خیال در امان باشد و پیش از هر چیز گزاره اولی «اصل تناقض» را به خوبی دریابد و در سایه آن گزاره‌های بدیهی^۳ (مانند بطلان جمع دو ضد) را ادراک کند. آن‌گاه دیگر مطالب نظری را با بازگردانی به بدیهی روشن نماید.^۴

آنچه گذشت تبیین عقل به مثابه یکی از نیروهای نفس انسانی بود. اما «عقل» گاه به معنای موجود مجرد عقلی یا همان فرشتگان الهی به کار می‌رود. فیلسوفان هنگامی که گونه‌های جوهر^۵ را بر می‌شمارند آنها را به مجرد و مادی، و مجردها را به عقل و نفس دسته‌بندی می‌کنند.^۶ قرار دادن عقل در کنار نفس، به مثابه دو گونه از جوهر، نشان می‌دهد که عقل تنها به معنای نیروی ادراکی نفس نبوده و گاه به معنای جوهری مستقل از نفس به کار می‌رود. واژگانی چون «عالم عقل»، «عقول عشره»، «عقل اول»، «عقل فعال» و... به این معنای دوم اشاره می‌کنند.

روح الله سوری

۱. رک: «منزلت عقل در هندسه معرفت دینی»، ص ۴۱.

۲. حسین بن عبدالله سینا، «الشفاء (الطبیعیات)»، ج ۲، ص ۱۸۵-۱۸۶: «أخصّ الخواص بالإنسان تصوّر المعانی الكلية العقلية المجردة عن المادة كلّ التجريد علی ما حکیناه و بیّناه، و التوصلُ إلى معرفة المجهولات تصدیقاً و تصوّراً من المعلومات العقلية... فالقوة الأولى للنفس الإنسانية قوة تنسب إلى النظر فیقال عقل نظری».

۳. اولی و بدیهی هر دو بی‌نیاز از استدلال‌اند، اما اولی غیر قابل استدلال نیز هست، در صورتی که بدیهی قابلیت استدلال دارد. رک: «منزلت عقل در هندسه معرفت دینی»، ص ۳۱.

۴. «منزلت عقل در هندسه معرفت دینی»، ص ۳۱.

۵. به باور فیلسوفان جوهر ماهیتی است که اگر در خارج موجود شود یا نیازمند محل نیست (مانند عقل، نفس، جسم و ماده) و یا نیازمند محلی است که در وجودش به جوهر حالّ نیاز دارد (مانند صور جسمیه و نوعیه که در ماده حلول می‌کنند و ماده بدان‌ها نیازمند است).

۶. بنگرید: ملاهادی سبزواری، «أسرار الحکم»، ص ۶۵۴.

نسخه

دوفصلنامه علمی ترویجی فلسفه اسلامی
سال چهارم / شماره دوم / پیاپی ۷ / پاییز - زمستان ۱۳۹۷

نقد و بررسی مکتب تفکیک با تاکید بر دیدگاه ایشان مبنی بر مخالفت دین با فلسفه^۱

روح الله سوری^۲

چکیده

اخباری گری رویکردی ظاهرگرایانه است که به ترک بحث‌های مستقل عقلی در استنباط احکام فقهی توصیه می‌کند. به کارگیری این شیوه در مباحث اعتقادی «مکتب تفکیک» نامیده می‌شود. نحله سستی مکتب تفکیک به گونه کامل با عقل و استدلال مخالف بوده، هم‌نوایی آن‌دو را با نقل برنمی‌تابد. اما نحله جدید ضمن پاس‌داشت عقل، دستاورد آنرا بشری و بیگانه از دین معرفی می‌کند. پیروان تفکیک، دلیل‌های گوناگونی بر مخالفت دین با فلسفه به دست می‌دهند که برخی از مهم‌ترین آنها عبارتند از: ۱. اهداف سوء خلفا از ترجمه فلسفه؛ ۲. وجود برخی روایت‌های ضد فلسفی؛ ۳. مخالفت فقیهان با فلسفه. مقاله پیش‌رو پس از معرفی اجمالی مکتب تفکیک، به نقدهای یادشده پاسخ می‌دهد. برپایه این پاسخ‌ها: ۱. خاستگاه و انگیزه طرح یک اندیشه، دلیل درستی یا نادرستی آن نیست؛ ۲. در مجموعه روایی شیعه تنها دو روایت ضد فلسفی یافته می‌شود که یکی درباره فیلسوف نمایان و دیگری پیرامون فلاسفه دنیاطلب است. اما روایت‌های بسیاری در ستایش روش فلسفی (تعقل مستقل) دیده می‌شود؛ ۳. ضرورت رجوع به متخصص در مسائل تخصصی، روشن می‌کند که مخالفت برخی فقیهان بزرگوار که آشنایی کاملی با فلسفه ندارند ادعای اهل تفکیک را تایید نمی‌کند.

کلید واژگان

مکتب تفکیک، رابطه عقل و دین، خاستگاه فلسفه، فلسفه و روایات، فلسفه و فقیهان.

۱. تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۵/۱۵، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۸/۱۴.

۲. دانش‌آموخته سطح چهار حوزه، دکتری فلسفه اسلامی، مدرس حوزه و دانشگاه (r.s.jelveh@chmail.ir).

درآمد

پس از پیروزی انقلاب اسلامی به دست امام خمینی علیه السلام فرصت مناسبی برای رشد و ترویج فلسفه و عرفان روی نمود، مردم و نخبگان گرایش بیشتری به این علوم نشان می‌دادند. دروس فلسفه و عرفان به گونه رسمی در حوزه‌های علمیه تدریس می‌شد و دانشجویان نیز با عطشی فراوان پی‌گیر این مباحث بودند. این همه بدان سبب بود که از یک سو رهبر این انقلاب فقیه، فیلسوف و عارفی بزرگ بود که در کلام و قلم خویش به این علوم دعوت می‌نمود و از سوی دیگر روحیه معنویت‌گرایی نسل انقلاب پاسخ خود را در این مباحث می‌دید. با وجود پیوند شدید ملت و رهبر، مخالفان فلسفه و عرفان مجال زیادی برای ابراز مخالفت نداشتند، اما هر از چندگاه به گونه‌ای ابراز اندام می‌نمودند.

اما امروز شاهد آنیم که موج جدیدی از هجمه‌ها نسبت به فلسفه و مباحث آزاد عقلی شکل گرفته است. این موج علاوه بر حوزه، دانشگاه را نیز فرا گرفته است. روحیه ظاهرگرایی و پرهیز از تفکرهای مستقل عقلی توصیه اصلی مخالفان می‌باشد. گرچه گفتمان غالب در حوزه و دانشگاه موافق فلسفه است اما گسترش این امواج موجب تردیدها و بدبینی‌هایی شده است. مقاله پیش‌رو می‌کوشد با بررسی شبهات و خواستگاه آنها دریچه‌ای به حقیقت گشوده و پاسخ مناسبی ارائه دهد.

معرفی اجمالی مکتب تفکیک

می‌دانیم که جریان **اخباری‌گری** در طول تاریخ، مخالف عقل‌گرایی بوده و هست. این جریان بر اُصالت و حجیت ظواهر دینی، چنان اصرار دارد که حتی با علم اصول فقه (که خادم فقه و فقهات است) نیز مخالفت نموده و به آن‌ها می‌گوید: «شما عقل را در کار دین دخالت می‌دهید. اصلاً این فضولی‌ها به عقل نیامده است؛ عقل هزاران خطا می‌کند؛ عقل اشتباه می‌کند؛ عقل حق ندارد در کار دین دخالت کند. آدم باید عقل خودش را تبرئه کند... اخباریین می‌گفتند، اساساً عقل حق ندارد در موضوعات دینی دخالت بکند».^۱ با این بیان، روشن است که منافات و مبارزه اخباری‌ها با اندیشه‌های فلسفی و عرفانی، دوچندان خواهد بود. بیشتر ایشان تحصیل و تحقیق در فلسفه و عرفان را در تضاد با دین و حرام شرعی می‌پندارند و حکمت و معرفت را از علوم ضاله می‌شمارند.

۱. مرتضی مطهری، *اسلام و مقتضیات زمان*، ج ۱، ص ۱۴۷.

البته اخباری‌گری مختص به اسلام نیست و در همه ادیان الهی که دارای متون مقدس هستند، قابل تصور بوده، در بیشتر آنها طرفدار دارد. این نگرش در بین مسلمانان، چه اهل سنت و چه شیعیان، دارای پیروانی است. آنچه امروزه به اسم سلفی‌گری در بین اهل سنت می‌بینیم (که وهابیت شاخه‌ای از آن است)، نوعی اخباری‌گری و کنار گذاشتن عقل در پژوهش‌های دینی و اعتقادی است. در مذهب شیعه، خواستگاه اصلی این جریان، حوزه علمیه خراسان است.^۱ روشن است که نقد و بررسی دیدگاه اخباری‌گری و نزاع آنها با اصولی‌ها، خود موضوع رساله‌ای مستقل بوده و از حوصله تحقیق حاضر خارج است، از این روی به همین گزارش اندک، بسنده می‌شود.

از آنجا که اخباری‌ها فلسفه و عرفان را از اساس باطل و ضاله می‌دانستند، داوری ایشان در مورد هم‌نوایی قرآن و عرفان و برهان، بسیار روشن خواهد بود؛ زیرا کسی که فلسفه و عرفان را از اساس باطل و منافی با معارف دینی می‌شمارد، هرگز به هم‌نوایی و هم‌افزایی این سه، تن نخواهد داد، بلکه توصیه به زدودن غبار فلسفه و عرفان از ساحت مقدس دین خواهد کرد. شاید به همین دلیل است که مکتب معرفتی خراسان، خواستگاه جریان فکری - عقیدتی شد، که بعدها «مکتب تفکیک» نام گرفت. این واژه نخستین بار در سال ۱۳۷۱، توسط محمدرضا حکیمی مطرح گشته و اجمالاً معرفی شد.^۲

بنیان‌گذار اصلی این مکتب میرزا مهدی غروی اصفهانی (۱۳۰۳-۱۳۶۵ق) است،^۳ اما می‌توان از سید موسی زرابادی (۱۲۹۴-۱۳۵۳ق) و شیخ مجتبی قزوینی (۱۳۱۸-۱۳۸۶ق) به عنوان دیگر بزرگان این مکتب یاد کرد.^۴ البته عالمان دیگری نیز هستند که در نشر تفکیک، کوشیده‌اند مانند؛ میرزا جواد ذهنی تهرانی، شیخ محمود حلبی، شیخ محمد باقر ملکی میانجی، شیخ علی نمازی شاهرودی، شیخ حسنعلی مروارید، محمد رضا حکیمی، سیدجعفر سیدان.^۵ استاد حکیمی (که از مروّجین کنونی مکتب تفکیک است) معتقد است که واقعیت تفکیک امری کهن بوده و به صدر اسلام باز می‌گردد و افراد مذکور، تنها احیاگر این تفکر در دهه‌های اخیر می‌باشند.^۶

۱. اگر چه در حوزه‌های قم و نجف نیز طرفدارانی دارد.

۲. مجله کیهان فرهنگی، سال نهم، اسفند ۱۳۷۱.

۳. غلامحسین ابراهیمی دینانی، ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام، ج ۳، ص ۴۲۳.

۴. محمدرضا حکیمی، مکتب تفکیک، ص ۴۵.

۵. ر.ک: حسین مظفری، بنیان مرصوص، ص ۳۵-۴۹.

۶. محمدرضا حکیمی، مکتب تفکیک، ص ۱۸۶.

ایشان در تعریف این مکتب، می‌گویند: «تفکیک در لغت به معنای «جداسازی» است. (چیزی را از چیزی جدا کردن)، «ناب سازی» چیزی و «خالص کردن» آن. و «مکتب تفکیک»، مکتب جدا سازی سه راه و روش معرفت، و سه مکتب شناختی است در تاریخ شناخت‌ها و تأملات و تفکرات انسانی، یعنی راه و روش قرآن، راه و روش فلسفه، و راه روش عرفان. و هدف این مکتب، ناب‌سازی و خالص‌مانی شناخت‌های قرآنی و سره فهمی این شناخت‌ها و معارف است، به دور از تأویل و مزج با افکار و نحله‌ها و برکنار از تفسیر به رأی و تطبیق، تا «حقایق وحی» و اصول «علم صحیح» مصون ماند و با داده‌های فکر انسانی و ذوق بشری در نیامیزد و مشوب نگردد».^۱

وی در جای دیگری چنین می‌گوید: «هنگامی که می‌گوییم «مکتب تفکیک»، یعنی آن جهان‌بینی و جهان‌شناسی و نظام شناختی و دستگاه فکری و مبانی اعتقادی (و سیستم عقلی)، که میان مفاهیم و اصطلاحات بشری، یا ممتزج، از سویی؛ و معارف خالص الهی و آسمانی (متخذ از کتاب و سنت) از سویی دیگر، تفاوت قایل است و فرق می‌گذارد؛ و در واقع و به عبارت بهتر، تفاوتی را که هست و واقعیت دارد می‌پذیرد، و بیان می‌کند و روشن می‌سازد... و در مورد این سه مبنی و مکتب (وحی، فلسفه، عرفان) «تفکیکی» است نه «تأویلی» و «مزجی» و «التقاطی» و «تطبیقی»؛ زیرا این امر را ناشدنی می‌داند، و این سه جهان‌بینی و جهان‌شناسی را در حدهم و عین هم نمی‌شناسد، و تأویل و انطباق دادن را به زیان مبانی وحی و معارف قرآنی می‌بیند؛ چون استقلال و خودبستگی آنها را مخدوش می‌سازد (و سطح آنها را پایین می‌آورد)، و این چگونگی را عقلا و شرعا مردود می‌شمارد».^۲

اصول اساسی مکتب تفکیک از دیدگاه آقای حکیمی، عبارتند از:^۳

جدایی فلسفه، دین و عرفان.

برتری و اصالت شناخت دینی.

استناد شناخت دینی به قرآن و حدیث.

اِتکا به ظاهر آیات و روایات.

ردّ هر گونه تأویل.

البته اصول دیگری نیز ذکر شده است که از فروع و لوازم همین اصول پنجگانه است.

۱. محمدرضا حکیمی، مکتب تفکیک، ص ۴۶-۴۷.

۲. همان، ص ۱۶۱.

۳. محمدرضا حکیمی، مقاله عقل خود بنیاد دینی.

به اعتقاد آقای حکیمی: «مکتب تفکیک - به طور خلاصه عرض می‌کنم - دارای سه جریان است که این جریان‌های سه گانه تنیده در هم، «مکتب تفکیک» را تشکیل می‌دهد: بیان مطالب فلسفی و عرفانی - مسئله، مسئله - به دقیق‌ترین صورت، با ذکر مستوفای ادله هر مسئله، و گاه تحریرهایی به سود مسئله و اثبات آن.

نقد کاملاً روشمند (متدیک) و علمی، و به دور از هر مغالطه و بی‌انصافی و مَجْهَله‌گویی،^۱ و روشن کردن تار و پود اشکالات فلسفی مسئله.

بیان داده و حیانی (قرآنی و حدیثی)، با تعقل خودبنیاد دینی (و بی‌نیاز از تکیه‌ای از دیگران) درباره مسئله.^۲

نکته‌ای که پیرامون سخنان فوق دارای اهمیت است، به رسمیت شناختن فلسفه و عرفان به عنوان یکی از راه‌های کسب معرفت است، هر چند که از دیدگاه ایشان فلسفه و عرفان به دلیل بشری بودن، و به عبارت بهتر خطاپذیر بودن، باید از ساحت مقدس دین اخراج گردند.^۳ نکته‌ای که هم‌اکنون لازم به ذکر است، زاویه‌گیری دیدگاه آقای حکیمی با بنیان‌گذاران اصلی مکتب تفکیک است. آنچه ایشان به عنوان مکتب تفکیک معرفی می‌کند، دست‌کم در سه مسئله، با دیدگاه اساتید وی، متفاوت است:

به رسمیت شناختن ارزش معرفتی فلسفه

بنیان‌گذاران اولیه، معتقد بودند که فلسفه، امری خارج از اسلام است که از یونان و برای بستن در خانه اهل بیت وارد شده است. آنها این انگیزه خطا را دلیل بر نادرستی این علوم می‌دانستند.^۴ در میان آثار ایشان، مطالبی به چشم می‌خورد، که گویا از اساس، به دانش عقلی و استدلالی و اقامه برهان، اعتراض دارند.

میرزا مهدی اصفهانی - مؤسس مکتب تفکیک - معتقد است: «فان وضع الدین علی المقایس و اثبات ربّ العزة بها، إبطال لكل ما جاء به النبی».^۵ او استوار کردن دین، و اثبات پروردگار، به وسیله قیاس را به منزله انکار آن چیزی که پیامبر ص آورده است (یعنی قرآن و حدیث، و در یک کلام نبوت) می‌شمارد. استدلال وی بر ابطال برهان (که بهترین نوع قیاس است) چنین است: «لأنّ أكبر

۱. نقدهای فراوانی بر عقل‌ستیزی بنیان‌گذاران تفکیک، ارائه شده است، و این تأکیدهای آقای حکیمی، به خاطر دفع آنها و پیشگیری از هر گونه نقد جدید، از سوی مخالفین است.

۲. شیخ مجتبی قزوینی، مثاله قرآنی، ص ۶۰.

۳. البته پاسخ این شبهه به زودی تقدیم خواهد شد.

۴. میرزا مهدی اصفهانی، ابواب الهی، ص ۳.

۵. همو، مصباح الهدی، ص ۶.

لمقایس و أحسنها قياس البرهان و هو مؤسسة على العلية و المعلولية و هي مؤسسة على قياس الواجب بالممكن و النور بالظلمة و العلية من أصلها باطلة فأحسن الاقيسة أقبحها.^۱ از آنجا که ایشان اصل علیت را باطل می‌داند، قیاس برهانی که خود مبتنی بر علیت است را معتبر نمی‌داند و بهترین قیاس‌ها را زشت‌ترین آنها می‌داند. در جای دیگری چنین می‌گوید: «أن طلب المعرفة و كشف الحقائق من الأقيسة، عين الضلال المبین لأنه ليس إلا إلقاء في الظلمات...».^۲ در کلام فوق، ایشان طلب معرفت و کشف حقایق، به وسیله قیاس را فرو رفتن در تاریکی می‌شمارد و در جای دیگری اساساً استدلال را مفید علم، نمی‌داند.^۳ او «نه تنها با موازین فلسفی مخالفت می‌کند، بلکه با موازین منطقی نیز روی خوش نشان نمی‌دهد و آنها را مردود می‌شمارد».^۴ با این مواضع شدید بر ضد قیاس منطقی و استدلال عقلی، جایگاه شهودهای قلبی و معرفت مترتب بر آن بسی سست‌تر خواهد بود؛ زیرا قیاس منطقی مقبول طبیعت عقلانی هر انسانی است اما شهود عرفانی هم اصل و هم حجیت آن، مورد تردید بسیاری است.

غرض از نقل عبارات مذکور، روشن شدن اختلاف دیدگاه آقای حکیمی، با موسسان اصلی این مکتب، پیرامون ارزش معرفتی استدلال عقلی و شهود قلبی است. نحله متقدم (موسسان اصلی مکتب) هیچ گونه حجیت و ارزش معرفتی، برای استدلال و شهود قایل نیستند، اما نحله متأخر (یعنی استاد حکیمی و هم‌فکرانش) برای این دو ارزش معرفتی قایل‌اند، گرچه انتقاداتی نیز دارند. بنابراین، نقطه اشتراک دو نحله، تأکید بر جدا سازی فلسفه و عرفان از ساحت دین، و نقطه افتراق، انکار متقدمین و اعتراف متأخرین به شأن و منزلت استدلال و شهود، در دریافت معارف است.

نسبت میان وحی، کشف و عقل

تفاوت دیگر نحله جدید، آن است که گاه مدعی می‌شود: «نسبت میان فلسفه الهی اسلامی با وحی قرآنی، تباین کلی نیست، بلکه عدم تساوی کلی است»^۵ و معتقد است: «مکتب تفکیک... ضمن تکریم فیلسوفان و عارفان می‌گوید، مطالب فلسفه و عرفان چنان نیست که صد در صد و در همه جا و همه مسائل و موارد، منطبق با مبانی وحیانی باشد».^۶ از دیدگاه آقای حکیمی،

۱. میرزا مهدی اصفهانی، مصباح الهدی، ص ۴.

۲. همان، ص ۶.

۳. همان، ص ۱۱.

۴. غلامحسین ابراهیمی دینانی، ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام، ج ۳، ص ۴۲۴.

۵. محمدرضا حکیمی، معاد جسمانی در حکمت متعالیه، ص ۳۰۸. نیز ر.ک: اجتهاد و تقلید در فلسفه، ص ۶۶.

۶. همو، اجتهاد و تقلید در فلسفه، ص ۱۵۴ و ۶۶.

تحصیل فلسفه و عرفان، برای کسانی که شرایط آنرا دارا هستند، لازم است.^۱ حتی در ضمن احترام به فیلسوفان گذشته، خواستار آن است که محتوای فلسفه اسلامی از سه جهت بازنگری شود: نقد، تجدید و تکمیل، و سخن از فلسفه پویای اسلامی به میان می‌آورد.^۲ این درحالی است که تفکیک سنتی، راه عقل و عرفان را از راه دین، کاملاً جدا می‌دانستند و تاکید داشتند که علوم الهی برای ریشه‌کنی علوم بشری نازل شده است،^۳ بدون وحی هیچ راهی برای شناخت خداوند وجود ندارد،^۴ سخن علوم الهی از علوم بشری کاملاً متمایز است،^۵ و حتی علوم بشری، یکسره جهالت و تاریکی است.^۶

پرداختن به جنبه‌های سیاسی - اجتماعی

آقای حکیمی بر این باور است که: «چون مکتب تفکیک، مبتنی بر اصول کلیدی و مبانی اصلی تعالیم قرآنی و اوصیایی است، در موضوعات مهم و حیاتی سیاست و جامعه و اقتصاد و تربیت، مسائلی را مطرح می‌کند که جامعه‌سازی قرآنی، جز با آنها تحقق نمی‌پذیرد».^۷ همچنین ایشان در چند جلد از کتاب *الحیة*،^۸ به طرح مباحث اقتصادی اسلام، می‌پردازد.^۹ این رویکردهای سیاسی - فرهنگی درحالی است که بنیان‌گذاران اصلی مکتب، هرگز چنین رویکردی نداشتند. به گونه‌ای که در کشاکش مبارزات سیاسی امام خمینی ره و ملت ایران، بر ضد نظام ستم‌شاهی، یکی از شاگردان میرزا مهدی اصفهانی، یعنی شیخ محمود حلبی، انجمن حجتیه را پایه‌گذاری کرد^{۱۰} که یکی از اصول آن عدم دخالت در امور سیاسی بود. با توجه به مطالب فوق می‌توان گفت، مکتب تفکیکی که آقای حکیمی معرفی می‌نماید، با آنچه بنیان‌گذاران تفکیک، بدان معتقد بودند تفاوتی دارد. اما به‌راستی سبب این تفاوتها چیست؟ دو احتمال متصور است؛ اول اینکه پیروان تفکیک، به مرور متوجه اشتباهات

۱. محمدرضا حکیمی، *معاد جسمانی*، ص ۳۴۲.

۲. همو، *اجتهاد و تقلید در فلسفه*، ص ۱۸۸.

۳. میرزا مهدی اصفهانی، *ابواب الهی*، ص ۶.

۴. همان، ص ۷.

۵. همان، ص ۱۲.

۶. همان، ص ۷۳.

۷. *معاد جسمانی*، ص ۳۴۳.

۸. که دایرةالمعارفی از آیات و روایات در موضوعات مختلف است، و بیانیه عقیدتی یا مانیفست دیدگاه تفکیک است.

۹. ر.ک: *رویای خلوص*، ص ۱۲۹.

۱۰. ر.ک: *بنیان مرصوص*، ص ۴۴.

راهبردی خویش، در نفی کامل استدلالهای عقلی شده و در پی جبران آنها برآمدند. احتمال دیگر آن است که نحله سنتی، آنقدر دور از باور و خلاف طبع عقلانی انسان بود که پذیرش آن سخت می‌نمود، از این روی مکتب تفکیک، ظاهر خود را بازسازی کرده و با ارائه چهره‌ای جدید و جذاب توانست در حوزه و حتی دانشگاه پیروانی پیدا کند، والله أعلم. امروزه شاهد آنیم که این دیدگاه در فضاهای عمومی (علاوه بر علمی) انتشار یافته و رونق گرفته است، استاد مطهری درباره مقبولیت این نوع تفکرها در میان عوام، بر آن است که: «یک چیز که باعث رشد و نفوذ طرز فکر اخباری در میان عوام می‌شود، جنبه حق به جانب و عوام پسندی است که دارد، زیرا صورت حرف این است که می‌گویند ما از خودمان حرفی نداریم، اهل تعبّد و تسلیم هستیم، ما جز قال الباقی و قال الصادق علیه السلام سخنی نداریم، از خودمان حرف نمی‌زنیم، حرف معصوم را می‌گوییم... اخباری‌گری همچنان در مغز ما وجود دارد».^۱

اصحاب تفکیک نیز دقیقاً همین ادعا را داشته و می‌گویند: «واقعیت جریان تفکیک امری است مساوی با خود اسلام و ظهور آن، یعنی قرآن و حدیث، کتاب و سنت، معارف قرآن و اهل بیت علیهم السلام و خلاصه هر چه از ثقلین (دو میراث پیامبر) استفاده می‌شود».^۲ بنابراین، مخالفان تفکیک، اولاً «سر و کار چندانی با احادیث آل محمد و معارف منحصر به فرد آنها ندارند» و ثانیاً «باید بدانند که طرف آنان ما [اصحاب تفکیک] نیستیم؛ اگر نیک بنگرند، و از برخی ملاحظات و عناوین دل بکنند، به خوبی درمی‌یابند، که قرآن کریم و اهل بیت و خلوص استغنائی معارف قرآنی و اوصیایی... طرف ایشانند نه ما».^۳ نتیجه آن‌که، آنان که به نقد تفکیک برخیزند «خواه‌ناخواه، در حوزه سیاست بنی‌امیه و بنی‌عباس حرکت می‌کنند، که می‌خواستند، امت اسلامی، به ائمه اهل بیت رجوعی و توجهی نداشته باشند».^۴

گرچه اصطلاح/اخباری در برابر/اصولی و در فضای دانش فقه است، اما شباهت‌های فراوان روشی و محتوایی مکتب تفکیک و اخباری‌گری، سبب شده که اندیشه تفکیک با اینکه نگاهی فراقه‌ی داشته و به تمام گستره دین می‌نگرد، از سوی مخالفانش نوعی اخباری‌گری جدید شمرده می‌شود. ولی هواخواهان این مکتب، نه تنها این اتهام را از خود دفع می‌کنند،

۱. مرتضی مطهری، ده گفتار، ص ۱۰۷.

۲. مکتب تفکیک، ص ۱۸۷.

۳. محمدرضا حکیمی، پیام جاودانه، ص ۲۳۴.

۴. مثاله قرآنی، ص ۶۹.

نقد و بررسی مکتب تفکیک با تاکید بر دیدگاه ایشان مبنی بر مخالفت دین با فلسفه ۱۷

بلکه بر آن هستند که با این نگرش، هم به فلسفه و عرفان خدمت می‌کنند و هم به دین. چرا که با تعیین محدوده هر یک، سهم آنها را ادا می‌نمایند.^۱

در پایان یادآوری چند نکته ضروری است:

نکته اول: باید بدانیم که «این مکتب به جز جداسازی سه جریان شناختی از یکدیگر، بُعد دیگری نیز دارد و آن بیان معارف ناب و سره قرآنی است، بدون هیچ امتزاجی و خلطی و تأویلی، از نوع تأویل‌هایی که می‌دانیم و همین خود جوهر غایی این مکتب است»^۲، بنابراین، مکتب تفکیک باید بتواند بدون هیچ وام‌گیری از شهود، عقل و علوم بشری، تفسیرهایی ناب و سره، از متون دینی ارائه دهد. این آرمان بلندی است که پیروان تفکیک، موظف به تحقق آن هستند. باید دید که موفقیت آنها در این زمینه، تا چه اندازه است.

مراجعه به آثار ایشان، روشن می‌نماید که «روای خلوص» تابه‌حال تعبیر صحیحی نیافته است، و تفکیکی‌ها خود بارها و بارها، دچار تأویل شده‌اند. البته بررسی دقیق این مسئله مجال دیگری می‌طلبد، محققین گرامی می‌توانند به فصل سوم، از بخش دوم کتاب *روای خلوص* مراجعه نمایند.^۳

از دیدگاه استاد جوادی آملی، هیچ غیر معصومی به خلوص کامل دست نخواهد یافت؛ زیرا «واقعیت آن است که، در بسیاری از موارد باورها و اعتقادات و نقطه نظرات قبلی مفسر و قرائت‌کننده متن - حتی به صورت غیر ارادی و ناآگاهانه - در فهم او تأثیر می‌گذارد، پس بر عهده مفسر است که کوشش کند ذهن خویش را از دخالت‌های ناروای پیش دانسته‌ها و باورها و معتقدات خود عاری سازد؛ اما چنین نیست که بتواند ذهن را از همه آگاهی‌ها و دانش‌ها و معارف تهی کرد. این امر نه اساساً امکان‌پذیر است و نه حتی مطلوب و توصیه‌پذیر، زیرا بسیاری از معارف جزء سرمایه‌های اولیه و اصول نخستین امکان فهم درست و صائب دینی است... اگر شخص مراجعه‌کننده آنها را کنار بزند و بخواهد خالی‌الذهن (عوامانه) با این متون مواجه شود (بر فرض امکان‌پذیر بودن چنین چیزی) یا به جمود متهمی می‌شود و یا کژفهمی».^۴

نکته دوم: در نگاهی گذرا به آثار مدافعان تفکیک، متوجه خطاهای اخلاقی متعددی می‌شویم. که به جهت ضیق مجال، به طور خلاصه، در پنج محور ذیلارایه می‌گردد:

۱. سید حسن اسلامی، *روای خلوص*، ص ۲۷.

۲. مکتب تفکیک، ص ۴۷.

۳. فصل مذکور، در حدود صد صفحه، موارد متعددی از نقض قواعد تفکیک، توسط پیروان آن، را به تصویر می‌کشد.

۴. عبدالله جوادی آملی، *منزلت عقل در هندسه معرفت دینی*، ص ۱۹۶-۱۹۷.

انتحال شخصیت؛

تفکیکی دانستن اشخاصی مانند؛ ملاصدرا و علامه طباطبائی.

نسبت نادرست به افراد؛

تکفیر ملاصدرا از سوی آقا علی حکیم، شیخ محمد تقی آملی، حائری سمنانی، میرزا احمد آشتیانی،

علامه رفیعی قزوینی، امام خمینی، شهید مطهری.

استفاده از انواع مغالطات منطقی؛

مانند: مغالطه منشا، خلط انگیزه و انگیزه، پهلوان پنبه، مسموم کردن چاه، نقل قول ناقص.

بستن راه نقد مکتب تفکیک؛

تحقیر ناقدان مکتب تفکیک.

پژوهشگران محترم، جهت بررسی تفصیلی و داوری در این موارد، می‌توانند به بخش دوم

از کتاب *رویای خلوص* مراجعه فرمایند.^۱

بررسی و پاسخ به شبهه‌ها

با توضیحاتی که پیرامون معرفی مکتب تفکیک تقدیم شد، به راحتی می‌توان نتیجه گرفت

که بیشترین حجم شبهه‌ها و اساسی‌ترین آنها، از سوی اصحاب تفکیک مطرح شده است؛

ایشان علاوه بر سرشماری اشکال‌های پیشینیان، خود نیز شبهه‌های جدیدی بر آن افزوده‌اند.

اصحاب تفکیک با طرح این شبهات، دو هدف اساسی را دنبال می‌نمایند؛ هدف اول که بیشتر

نحله سنتی هواخواه آن است، نشان دادن این نکته است که اساس استدلال، قیاس و فلسفه

باطل است، بنابراین جداسازی فلسفه و عرفان، از معارف دینی ضرورت دارد. هدف دوم،

که نحله جدید سردمدار آن است، در عین احترام به ارزش معرفت‌شناختی منطق و فلسفه

و عرفان، قایل به جداسازی قرآن و عرفان و برهان بوده و دخالت فلسفه در الهیات

و در تفسیر متون دینی، را پدیده‌ای شوم و ناصواب می‌داند. پیش‌تر آمد که هر دو نحله در نهایت

به جداسازی این سه حوزه معرفتی فتوا می‌دهند.

خلاصه شبهه‌های ایشان عبارتند از:^۲

اهداف سوء خلفاء از ترجمه فلسفه یونانی؛

مخالفت ائمه و اصحاب ایشان با فلسفه؛

۱. بخش مذکور، در حدود ۱۵۰ صفحه، پیرامون خطاهای اخلاقی مکتب تفکیک، بحث می‌کند.

۲. دسته‌بندی شبهات از کتاب بنیان مرصوص اخذ شده است.

مخالفت برخی فقیهان و محدثان با فلسفه؛

اشکال‌هاییه روش فلسفه، در کسب معرفت؛

یادآوری تنگناهای عقل و لزوم مراجعه به وحی در کشف حقایق؛

بی‌نیازی از فلسفه، در فهم متون دینی.

پیش از نقد و بررسی این پرسش‌ها یادآوری این نکته ضروری است که نقد و بررسی پیروان تفکیک به معنای مخالفت با شخصیت‌های ایشان نیست؛ در بین ایشان شخصیت‌های اخلاقی و معنوی هستند که ضمن احترام به ایشان و پاس‌داشت زحمات علمی‌شان، معتقدیم که نه نقد گفتار به معنای نقد گوینده است، و نه پذیرش کورانه سخن به منزله احترام به سخنران. سرمشق این تحقیق سفارش قرآن کریم است که: «الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُو الْأَلْبَابِ»^۱.

باید بپذیریم که در امت اسلام چهارده معصوم بیشتر نداریم و علما هرچند بزرگ باشند، پیوسته در معرض احتمال خطایند و بزرگی بزرگان نیز این احتمال را برطرف نمی‌سازد؛ به بیان سقراط: «سزاوار نیست که من احترام یک فرد را بر احترام حقیقت مقدم شمارم، بلکه لازم است عقیده خود را بیان نمایم»^۲. شاید این احتمال خطا هرگز تحقق نیابد، اما ما دلیلی برای نفی این احتمال نداریم و همین احتمال خطا است که به ما حق انتقاد می‌دهد. پیشاپیش از تمام بزرگانی که به جهتی مورد نقد قرار گرفته‌اند پوزش طلبیده و ایشان را به تعامل و تضارب آراء دعوت می‌نماییم.

(۱) اهداف سوء خلفاء از ترجمه فلسفه یونانی

میرزا مهدی اصفهانی، نگارنده *ابواب الیهادی*، از قول علامه مجلسی^۳ چنین نقل می‌کند: «این جنایت بر دین و ترویج کتاب‌های فلاسفه در میان مسلمانان، از بدعت‌های خلفای جور و دشمنان امامان دین و به منظور باز داشتن مردم از ایشان و از دین مبین بوده است. شاهد این، مطلبی است که صفدی در کتاب *لامیه العجم* گفته است و آن این‌که مأمون، در آن هنگام که با برخی از پادشاهان مسیحی - که گمان می‌کنم پادشاه قبرس باشد - پیمان صلح و دوستی برقرار کرد، از آنها درخواست کرد که کتاب‌های کتابخانه یونان را برای او بفرستند و مجموعه‌ای از کتاب‌ها نزد آنها بود که کسی بدان‌ها آگاهی نداشت. آن پادشاه، خواص از مشاوران خود

۱. الزمر، ۱۸: آنان که تمام سخنان را می‌شنوند و از بهترین آن پیروی می‌نمایند، خداوند هدایتشان نموده که صاحبان خرد هستند.

۲. افلاطون، *جمهور*، ص ۵۵۴.

را جمع و در این رابطه با آنها مشورت کرد. همه آنها نظرشان بر این قرار گرفت که او این کار را نکند، جز یکی از روحانیان آنها که گفت: این کتابها را به سوی آنها بفرست؛ چه، این کتابها بر دولتی شرعی و دینی وارد نشده، مگر آن که آن را به فساد کشانیده و در میان پیروانش اختلاف افکنده است»^۱.

از دیدگاه مکتب تفکیک، «در زمان مولایمان امام رضا علیه السلام و پس از ایشان، مصیبت بزرگ دیگری، بزرگتر از مصیبت اول [سقیفه] برای اسلام اتفاق افتاد و آن هم ترجمه فلسفه و انتشار آن در میان مسلمانان به دستور رشید ملعون بود، تا اینکه قواعد آن تثبیت و دلایل آن در قلوب مسلمانان راسخ شد»^۲. نتیجه اینکه «بعد از ترجمه فلسفه، (مسلمانان) با داشتن آن از علوم آل محمد ص احساس بی‌نیازی کردند، تا آنجا که به احتجاج با ایشان برخاستند، آن چنان که از تاریخ (حوادث زمان) امام رضا ع این مسئله بدست می‌آید؛ بلکه مسئله بدانجا منتهی شد که علوم ایشان [اهل بیت] در میان پیروانشان کوچک شد و در نتیجه، کلمات ایشان را به علوم بشری یونانی تأویل کردند و پنداشتند که فهم مراد ایشان، متوقف بر فراگیری علوم یونانی است»^۳. این سخنان، حاکی از اوج بدبینی‌ها نسبت به فلسفه است، که آنرا از حادثه تلخ سقیفه، پلیدتر می‌شمارد. بدین ترتیب، اصحاب تفکیک، تأکید دارند که فلسفه، چون از ابتدا با انگیزه‌ای شوم وارد اسلام شد، باید از آن پرهیز شود. البته در میزان این پرهیز، اختلاف نظر دارند؛ نحله سستی معتقد به حذف کامل استدلال و فلسفه‌ورزی هستند، و نحله جدید بر حذف فلسفه، هنگام تفسیر متن دینی تأکید دارند.

سخنان اصحاب تفکیک، از چند جنبه جای تامل دارد؛

۱-۱. مغالطه خلط انگیزه و انگیزه

هر دو نحله، دچار مغالطه خلط انگیزه و انگیزه (محتوا) شده‌اند، یعنی به جای بررسی حقانیت محتوای سخن، خواستگاه آنرا بررسی کرده و عدم حقانیت آنرا نتیجه گرفته‌اند. باید توجه داشت که انگیزه سوء و باطل خلفاء از ترجمه متون فلسفی، سرایتی به حقانیت و عدم حقانیت خود فلسفه نمی‌کند. تأکید بر یونانی بودن فلسفه اسلامی، برای دور کردن طلاب و دانش‌پژوهان از فلسفه، مغالطه‌ای تأسفبار و تعصبی دور از منطق، و روشی به دور از آموزه‌های اسلامی است. امامان و پیامبران نیز، هیچگاه چنین جفایی در حق علوم و معارف

۱. ابواب الهدی، ص ۵۴.

۲. میرزا مهدی اصفهانی، تقریرات، ص ۱۵۶.

۳. ابواب الهدی، ص ۴.



نقد و بررسی مکتب تفکیک با تاکید بر دیدگاه ایشان مبنی بر مخالفت دین با فلسفه

را نمی‌پذیرند، این حضرت عیسی علیه السلام است که چنین سفارش می‌کند: «خذوا الحق من اهل الباطل، و لا تأخذوا الباطل من اهل الحق، کونوا نقاد الکلام».^۱ حضرت علی علیه السلام نیز می‌فرماید: «الحکمة ضالة المؤمن، فاطلبوها و لو عند المشرکین کونوا أحق بها و أهلها».^۲

اگر قرار باشد که بطلان انگیزه در انگیزه سرایت نماید، باید بپذیریم که قرآن کریم، باطل و گمراه‌کننده بوده و برای مغلوب نمودن اهل بیت آمده است؛ زیرا در جنگ صفین قرآن را بر نیزه کردند و با شعار *حسبنا کتاب الله*، جماعتی را گمراه نموده، علی علیه السلام را مغلوب ساختند. آیا اصحاب تفکیک چنین سخنی را می‌پذیرند؟ از سوی دیگر آیا مطالبی که وهابیت از حرمین شریفین یعنی مکه و مدینه منتشر می‌کند حقیقت اسلام است؟ روشن است که موصوف شدن به مکانی خاص دخالتی در درستی یا نادرستی یک گزاره علمی ندارد.

۱-۲. دلیل اخص از مدعا

اگر بپذیریم که انگیزه سوء به انگیزه سرایت می‌کند، نهایت تأثیر آن اثبات این مطلب است که در فهم متون دینی نباید از دستاوردهای فلسفی استفاده کرد، اما استنتاج این که فلسفه و استدلال عقلی، از اساس باطل است، بسیار فراتر از دلیل ارائه شده است.

۱-۳. نزدیکی فلسفه به علوم اهل بیت علیهم السلام

دشمنان، برای دور کردن مردم از اهل بیت، می‌بایست علوم و معارفی را مطرح نمایند، که توانایی رویارویی با اقیانوس علم اهل بیت را داشته باشد. پر واضح است که اهل بیت علیهم السلام به دلیل اتصال به علم نامتناهی الهی، هیچگاه مغلوب کسی نخواهند شد، اما اگر قرار باشد، علمی به مصاف علم اهل بیت رود، می‌بایست عالی‌ترین و محکم‌ترین علوم باشد، یعنی شباهت بالایی به علوم اهل بیت داشته باشد.

برای نمونه؛ در جنگ صفین، برای تقابل با علم، معنویت و شجاعت علی علیه السلام و فریب مردم، قرآن را بر نیزه کردند؛ زیرا می‌دانستند چیزی غیر از قرآن نمی‌تواند با علی علیه السلام هم‌آوردی نماید. این خود دلیل آن است که دشمنان نیز می‌دانستند که علی علیه السلام هم‌سنگ قرآن است، بلکه قرآن ناطق است.

۱. محمدتقی، مجلسی، *بحار الانوار*، ج ۲، ص ۹۶: سخن حق را از اهل باطل بپذیرید، و سخن باطل را از اهل حق قبول نکنید. نقاد کلام باشید.

۲. همان، ج ۲، ص ۹۷، ح ۴۵: حکمت گمشده مؤمن است، پس جویای آن باشید حتی اگر نزد مشرکین باشد، شما سزاوارتر به آن و اهل آن هستید.

اکنون با لحاظ نکته نخست (اینکه بطلان انگیزه دلیل بر بطلان انگیزه نیست) می‌توان استنتاج کرد که ترجمه فلسفه به منظور مقابله با علوم اهل بیت ع نه تنها موجب قدح و سرزنش نیست، بلکه موجب مدح و ستایش فلسفه است، چراکه اگر فلسفه نزدیک‌ترین علوم به علوم اهل بیت ع نبود، برای این رویارویی انتخاب نمی‌شد.

۴-۱. ترجمه فلسفه موجب گرایش بیشتر به علوم اهل بیت ع

باید توجه داشت که دشمنان اسلام و اهل بیت ع چه زناده و یهودیان و چه ناصبی‌ها و دیگران، هم قبل از نهضت ترجمه و هم بعد از آن، با اسلام و اهل بیت ع دشمنی و معارضة داشته و دارند. بنابراین ترجمه فلسفه تأثیر چندانی در آنها نداشت.

اما در مورد شیعیان، و حتی محبان سنی مذهب اهل بیت، ترجمه فلسفه و خصوصاً مسائل الهی آن، نه تنها موجب بی‌رغبتی مسلمانان به اهل بیت نشد، بلکه سبب شد که بیش از پیش به مقام علمی و معنوی ائمه پی ببرند و با اعتقادی ژرف‌تر به اهل بیت، تمسک جویند؛ زیرا آن‌که گوهر گران‌بهایی را آسان به کف آرد، ارج چندان نهد. اما اگر به بازار گوهریان بُرد و یافت که دُرّ نایاب در کف اوست، دو چندان ارج نهد.

«هرکه او ارزان خرد ارزان دهد گوهری طفلی به قرصی نان دهد»^۱

برای درک بهتر این مسئله، یک پزشک برجسته مغز و اعصاب را تصور کنید که به جهتی، مدتی را در یک روستای دورافتاده و بدون هیچ سطح سواد، زندگی می‌کند. نهایت سوال و توقعات مردم از او، پانسمان جراحات و کمک به وضع حمل بانویی باردار، و... خواهد بود. در چنین فرضی تخصص اصلی پزشک، بی‌فایده خواهد ماند. حال فرض کنیم که با رشد فرهنگ و رواج علم، مردم آن دیار به تحصیلات عالیه روی آورند، در این صورت است که تخصص اصلی او، در کلاسهای درس، شکوفا خواهد شد.

تخصص اصلی پیامبران ع و امامان ع و تعلیم توحید و لوازم اخلاقی و فقهی آن به امت است، اما گر گدا کاهل بود تقصیر صاحب‌خانه چیست. فراموش نکنیم که شیوه اهل بیت، آن است که پیوسته به اندازه فهم و درک مخاطبان با ایشان سخن می‌کنند؛ «إنا معاشر الانبياء أمرنا أن نكلّم الناس على قدر عقولهم»^۲، بنابراین اگر ترجمه فلسفه، دانش، بینش و در نتیجه سطح سؤال‌های مسلمین را بالا برده باشد، جای صد شکر دارد، چرا که پیشوایان معصوم، می‌توانند معارف

۱. مولوی، مثنوی معنوی، ص ۸۰.

۲. محمدبن یعقوب بن اسحاق، الکافی، ج ۱، ص ۲۳.



نقد و بررسی مکتب تفکیک با تاکید بر دیدگاه ایشان مبنی بر مخالفت دین با فلسفه

بالا‌تری به مخاطبان ارائه کنند. شاید به همین جهت کِنَدی، نخستین فیلسوف مسلمان، نامه‌ای به امام رضا علیه السلام نگاشت و از آن حضرت سؤالاتی داشت.^۱ با این بیان، گرچه هدف خلفاء از ترجمه فلسفه سوء بود، اما عدو شود سبب خیر، گر خدا خواهد. یا به عبارت بهتر: گاه باشد که کودکی نادان، به خطا بر هدف زند تیری.

۵-۱. حق، از مناظره نمی‌هراسد

آنان که در مجالس مناظره با امام رضا علیه السلام حاضر می‌شدند، متکلمانِ زندیق، یهودی، مسیحی و دیگرانی بودند که برای دفاع از آیین خویش مناظره می‌کردند، نه به خاطر پیروی از فلسفه. پس ترجمه فلسفه، موجب رواج مناظرات با ائمه نشد.

وانگهی، حق هیچ هراسی از مناظره و مباحثه علمی ندارد، بلکه آنرا فرصتی برای انتشار حقایق می‌داند. کسی از بحث علمی و فضای استدلالی می‌هراسد که به ضعف علمی خویش آگاه است. چنین کسی می‌کوشد که ضعف علمی خود را پشت نقاب تعبد پنهان نماید و پیروان خود را به تعبد صرف دعوت کند، او مجبور است که هر نوع فلسفه‌ورزی و استدلال‌طلبی را به منزله ستیز با دین بشناساند. اما مکتب اهل بیت و قرآن «الذین یستمعون القول و یتبعون أحسنه»^۲ را با عبارت «أولوالباب» می‌ستاید و به پیامبر خویش سفارش می‌نماید که: «أدع الی سبیل ربک بالحکمة و الموعظة و جادلهم بالتی هی أحسن».^۳

با این بیان، اگر فرض کنیم که ترجمه فلسفه، بستری فراهم نمود که مناظراتی صورت گیرد، آیا این به سود اسلام و شیعیان نیست؟ آیا روایاتی که در غالب این مناظرات به ما رسیده است، از ناب‌ترین روایات اعتقادی ما نیست؟ با این وجود آیا باز هم می‌توان گفت که فلسفه موجب تضعیف علوم اهل بیت شده است؟ خیر، فلسفه با رونق حکمت در میان مسلمین، بستری شد که ابعاد اعتقادی اسلام نمود بیشتری پیدا کند.

۶-۱. ترجمه فلسفه ضربه‌ای به اسلام نزد

اگر ترجمه علوم یونانی از جمله فلسفه ضربه‌ای سخت‌تر از سقیفه به اسلام می‌زند، چرا پیامبر صلی الله علیه و آله و امامان علیهم السلام به فراگیری علم از دورترین کشور شناخته شده در آن روزگار، یعنی چین، دستور داده‌اند: «أطلبوا العلم ولو بالصین فان طلب العلم فریضة علی کل مسلم»؟^۴ چرا دستور به فراگیری

۱. محمد محسن فیض کاشانی، الوافی، ج ۱، ص ۳۷۷.

۲. زمر، ۱۸.

۳. نحل، ۱۲۵.

۴. شیخ حر عاملی، وسائل الشیعه، ج ۲۷، ص ۲۷.

دانش حتی از مشرک و منافق داده‌اند؟ و چرا از ارسطو و افلاطون به بزرگی یاد کرده‌اند؟^۱ دیلمی در محبوب القلوب از جناب رسول‌الله ﷺ چنین نقل کرده است: «فقال ﷺ: ... إن ارسطاطاليس كان نبياً فجهله قومه». ^۲ سیدبن طاوس کلامی دارد که موید این روایت است: «... أبرخس و بطليموس، و يقال انهما كانا من بعض الانبياء و اكثر الحكماء كذلك و إنما إلتبس على الناس امرهم لعل أسمائهم باليونانية...».^۳

۷-۱. سبب مهجور ماندن اهل بیت

با مراجعه کوتاهی به تاریخ، می‌یابیم که مهجور ماندن اهل بیت ع و علوم ایشان، همچنین تحت فشار بودن شیعیان، محصول وقایع تلخی همچون حادثه سقیفه است، نه نهضت ترجمه. این حکومت‌های جائر بودند که یکی پس از دیگری حق امامان را غصب کرده و مانع انتشار علوم ایشان شدند.

۸-۱. فلسفه کنونی اسلامی است

اگرچه شاکله مباحث فلسفه اسلامی، برگرفته از فلسفه یونانیان است ولی تغییرات یکه فیلسوفان مسلمان با الهام از معارف متعالی قرآن و اهل بیت در فلسفه ایجاد کردند، چنان وسیع و گسترده است که هرگز نمی‌توان فلسفه موجود را میراث یونانیان دانست.^۴ از دیدگاه استاد مطهری «فلسفه یونان در ابتدای ورود در حوزه اسلامی مجموعاً بیش از دویست مسئله نبود، در فلسفه اسلامی بالغ بر هفتصد مسئله شده است و علاوه بر اصول و مبانی و طرق استدلال حتی در مسائل اولیه یونان به کلی تغییر کرده»،^۵ بنابراین، استفاده از آن در فهم متون دینی، نه تنها نکوهیده نیست، بلکه ستوده است.

۹-۱. حکمای یونان، اندیشمندان الهی

این پندار که همه یا بیشتر حکمای یونان مشرک بوده‌اند بی‌انصافی است؛ زیرا براساس برخی روایات، بعضی حکمای یونان از پیامبران الهی بوده‌اند،^۶ حتی اگر نبوت ایشان تکذیب شود، بسیاری از آن‌ها قرن‌های متمادی با تقوا و تهذیب نفس و دوری از شهوت‌های نفسانی،

۱. ر.ک: بحار الانوار، ج ۱۰، ص ۱۷۲.

۲. دیلمی، محبوب القلوب، ص ۱۴: همانا ارسطو پیامبری بود که قومش او را نشناختند.

۳. سید ابن طاووس، فرج المهموم فی تاریخ علماء النجوم، ص ۱۵۱: گفته می‌شود أبرخس و بطليموس از انبیا بوده‌اند، و بیشتر حکماء چنین‌اند، اما نام‌های یونانی ایشان موجب شد که امر نبوتشان بر مردم مشتبه شد.

۴. ر.ک: مجموعه آثار، مرتضی مطهری، ج ۵، ص ۲۶-۳۲.

۵. مجموعه آثار، ج ۱، ص ۳۶.

۶. ر.ک: قرآن و عرفان و برهان از هم جدایی ندارند، ص ۲۰.

نقد و بررسی مکتب تفکیک با تاکید بر دیدگاه ایشان مبنی بر مخالفت دین با فلسفه ۲۵

در مسائل الهی اندیشیده‌اند و خدای متعال نیز کسانی را که با اخلاص در راه کسب حقیقت قدم برمی‌دارند، از لطف و فیض خود محروم نمی‌فرماید: «الذین جاهدوا فینا لنهیدنهم سبلنا».^۱

۲) مخالفت ائمه و اصحاب ایشان با فلسفه

اصحاب تفکیک براین باورند که روایات صحیح‌ای در نکوهش فلاسفه و عرفا وارد شده است، به گونه‌ای که اصحاب ائمه از فلسفه و عرفان روی‌گردان بودند و حتی کتاب‌هایی در رد آن نوشته‌اند.^۲ پیرامون این سخن، جای چند تامل است:

۲-۱. دو روایت ضد فلسفی

با وجود تاکید تفکیکی‌ها بر وجود روایات صحیح‌ه در نکوهش فلسفه، در سراسر آثار ایشان، تنها دو روایت در این زمینه یافت می‌شود.^۳

۲-۲. بررسی روایت نخست

اولین حدیث، بخشی از روایت «توحید مفضل»، از فرمایشات امام صادق علیه السلام است. در کتاب‌های اصحاب تفکیک، تنها این بخش از حدیث نقل شده است: «فتباً و خیباً لمن تحلی الفلسفة»؛ نابودی و ناکامی باد بر مدعیان فلسفه. در مورد این روایت باید گفت که واژه «متحل» در لغت عرب، به کسی گویند که به دروغ و بی دلیل، خود را به چیزی (که معمولاً از سنخ کمالات است) نسبت دهد.^۴ از این روی نفرین امام بر مدعیان دروغین فلسفه است که با پیمودن استدلال‌های مغالطی، از کفر و زندقه سر در می‌آورند.^۵ عبارت کامل امام چنین است: «فتباً و خیباً و تعساً لمن تحلی الفلسفة کیف عمیت قلوبهم عن هذه الخلقة العجیبة حتی انکروا التدبیر فیها...». از این عبارت به دست می‌آید که مدعیان دروغین فلسفه، کسانی هستند که چشم اندیشه‌شان بر عجائب خلقت بسته است و منکر تدبیر الهی در این نظام احسن‌اند، ایشان همان فلاسفه مادی هستند که در لسان روایات به زندیق خوانده می‌شوند.

در جای دیگری از این حدیث، گروهی از مدعیان دروغین فلسفه^۶ معرفی شده‌اند، که برای عالم دو خدای خیر و شر قائلند. اما فیلسوف راستینی چون ارسطو، که اتفاقی بودن عالم را مردود شمرده،

۱. عنکبوت، ۶۹.

۲. ابواب الیهادی، ص ۴۴.

۳. بنیان مرصوص، ص ۷۲.

۴. لسان العرب، ج ۱۴، ص ۷۴ و تاج العروس، ج ۸، ص ۱۲۹.

۵. ر.ک: بنیان مرصوص، ص ۷۵.

۶. مانوی‌ها که پیروان «مانی» هستند.

به نیکی یاد شده است.^۱ اکنون جای این پرسش است که؛ اگر قول و فعل و تقریر معصوم حجت است، چگونه کسی را که امام صادق علیه السلام ستوده است، برخی دشنام می دهند و پیروان مکتب علمی او را کافر و مشرک می خوانند.

۲-۳ بررسی روایت دوم

حدیث دوم، اندکی طولانی تر بوده و سیاق آن، مشابه احادیث آخرالزمان است. این حدیث، توسط شیخ مجتبی قزوینی در *بیان الفرقان*، از امام عسگری علیه السلام ذکر شده است. ترجمه بخشی از آن چنین است: «ای ابوهاشم! زمانی بر مردم خواهد آمد که... [پس از نقل پاره‌ای از دگرگونی‌های فرهنگی آخرالزمان] علمای ایشان بدترین خلق خدا در روی زمین‌اند؛ زیرا به فلسفه و تصوف متمایل‌اند و قسم به خدا که همانا ایشان، اهل روی گردانی از دین خدا و تحریف در آن‌اند، در دوستی مخالفان ما افراط می‌ورزند و شیعیان و دوستان ما را به گمراهی می‌کشند. اگر به مقام و منصبی برسند، از رشوه سیر نمی‌شوند و اگر در میان مردم خوار گردند، ریاکارانه خدا را عبادت می‌کنند. همانا ایشان رهزن راه مؤمنان و فراخوانندگان به مرام بی‌دینان هستند. پس هرکه ایشان را درک کرد، از آن‌ها برحذر باشد و دین و ایمان خود را از ایشان حفظ کند. ای ابوهاشم! این چیزی است که پدرم از پدرانش از جعفر بن محمد علیه السلام برایم روایت کرده است و این از اسرار ما است، پس آن را کتمان کن».^۲

پیرامون روایت دوم، جای چند تامل است؛

نخست اینکه؛ اینگونه نکوهش‌ها در مورد اهل اسلام، اهل قرآن، فقیهان، متکلمان و... نیز وجود دارد، و مطمئناً هیچ‌گاه اهل بیت اصل اسلام، قرآن و فقه را سرزنش نمی‌نمایند، آنچه شایسته تحقیر است فقیه، متکلم، فیلسوف و قاری قرآنی است که این علوم را به ابزاری برای کسب ثروت و شهرت خویش تبدیل نموده و از معارف اهل بیت علیهم السلام اعلام بی‌نیازی کنند، نه فیلسوفی که تمام سعی او در کشف مبانی عقلی و استدلالی قرآن و حدیث است. برای نمونه؛ یونس بن یعقوب از امام صادق علیه السلام می‌پرسد «فدایت شوم، شنیده‌ام که شما از کلام نهی می‌کنید...». امام جواب می‌دهد: «توییخ من در مورد ایشان، تنها در موردی است که آن‌چه را من می‌گویم رها کنند و به دنبال خواسته خود بروند».^۳

۱. بحار الانوار، ج ۳، ص ۱۴۹.

۲. مجتبی قزوینی، *بیان الفرقان*، ج ۱، ص ۱۰-۱۱.

۳. محمد بن یعقوب کلینی، *الکافی*، ج ۱، ص ۱۷۷.



نقد و بررسی مکتب تفکیک با تاکید بر دیدگاه ایشان مبنی بر مخالفت دین با فلسفه

دوم اینکه؛ نکوهش عالمان یک علم، به دلیل دنیاطلبی و گرایش‌های مادی، نکوهش هواهای نفس اماره است، نه خود علم. حدیث مذکور نیز، به نکوهش فلاسفه‌ای اختصاص دارد که «اگر به مقام و منصبی برسند، از رشوه سیر نمی‌شوند و اگر در میان مردم خوار گردند، ریاکارانه خدا را عبادت می‌کنند»، بنابراین روایت مذکور، در نکوهش فلاسفه دنیاطلب و ریاکار است، نه مطلق دانش فلسفه. البته باید توجه نمود که گرفتن رشوه بیشتر مناسب برخی قضات و فقهای دروغین است، زیرا معمولاً گرفتن رشوه به منظور جابجایی ناحق حقوق و اموال است که در اختیار ایشان است نه فلاسفه. سوم اینکه؛ این حدیث در بحارالانوار و مصادر آن و کتب اربعه یافت نمی‌شود،^۱ بنابراین صدور آن از امام عسکری علیه السلام محل تردید است.

۴-۲. روایات مؤید فلسفه

بر فرض اینکه روایت مذکور، که خبر واحد است، مستقیماً به نکوهش دانش فلسفه می‌پردازد، باز هم قابل پذیرش نیست؛ زیرا از یک سو با ادله عقلی قطعی که مفید حجیت عقل و تفکر فلسفی هستند، تضاد دارد و از سوی دیگر، با آیات و روایات بسیاری که به ستایش و توصیه تعقل و تفکر می‌پردازند، در تعارض است. حتی برخی روایات مستقیماً به ستایش فلسفه و فلاسفه می‌پردازد، مانند روایتی که پیش‌تر در مورد ارسطو نقل شد. شاید روایاتی که در ستایش فلسفه و فلاسفه وارد شده است نیز از جنبه سندی مورد خدشه قرار گیرد و گفته شود که روایات معتبری در دفاع از فلسفه در دست نیست، بنابراین همان خبر واحد حجیت دارد و فلسفه مردود است. اما باید توجه داشت که موضوع روایت اول، فلاسفه دروغین بود و موضوع روایت دوم، فلاسفه دنیا طلب، بنابراین نکوهش این روایات به اصل دانش فلسفه سرایت نمی‌نماید. حال که روایت معتبری در نفی فلسفه نرسیده است، می‌یابیم که اهل بیت مخالفتی با فلسفه نداشته‌اند. زیرا اگر ترجمه فلسفه (چنان‌که اصحاب تفکیک ادعا می‌کنند) از حادثه سقیفه خطرناک‌تر باشد، بر پیشوایان دینی لازم است که نسبت به آن پرهیز دهند. «اگر بنا بود که نظر اسلام درباره علم، نظر منفی و مخالف بود و علم خراب‌کننده و منهدم‌کننده دین می‌بود، ائمه اطهار این عمل خلفا را که دستگاه وسیعی از مترجمین و ناقلین به وجود آورده بودند و انواع کتاب‌های نجومی، منطقی، فلسفی، طبی، حیوان‌شناسی، ادبی، تاریخی ترجمه شد، انتقاد می‌کردند؛ همان‌طوری که بعضی کارهای دیگر

۱. ر.ک: بنیان مرصوص، ص ۷۶.

خلفا را شدیداً مورد انتقاد قرار دادند... ولی هیچ اثری در طول صد و شصت سال که بر این قضیه گذشت، از انتقاد دیده نمی‌شود».^۱

۲-۵. یگانگی روش فلسفه و قرآن در مباحث اعتقادی

موضوع‌هایی که فلسفه (خصوصاً در بخش الهیات) بدان‌ها می‌پردازد، همان موضوع‌هایی است که روایات و آیات نیز بدان‌ها پرداخته است. در بسیاری موارد محمول‌ها (احکام) نیز یکسان است. از سوی دیگر روش مباحث اعتقادی در آیات و روایات نیز همچون فلسفه، بحث استدلالی آزاد و بدون تقلید و تسلیم است؛ «قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي».^۲ بنابراین اگر نكوهش‌ای بر فلسفه وارد باشد که؛ چرا این موضوع‌ها، روش بحث و محمول‌ها را داراست، این نكوهش دامن کتاب و سنت را نیز خواهد گرفت.

۲-۶. سخن علامه طباطبایی

شایان ذکر است که علامه طباطبایی رحمته‌الله در کلامی موجز و متقن، می‌فرماید: «دو سه روایتی که در بعضی کتب در ذمّ اهل فلسفه در آخرالزمان نقل شده است، بر تقدیر صحت، متضمن ذمّ اهل فلسفه است، نه خود فلسفه؛ چنان‌که روایاتی نیز در ذمّ فقهای آخرالزمان وارد شده و متضمن ذمّ فقها است، نه فقه اسلامی. همچنین روایاتی در ذمّ اسلام و اهل قرآن در آخرالزمان وارد شده است (لا یبقی من الاسلام الا اسمه و من القرآن الا رسمه) و متوجه ذمّ خود قرآن نیست. اگر این روایت‌ها - که خبر واحد ظنی می‌باشند - در خود فلسفه بود - در حالیکه مسائل فلسفی مضموناً همان مسائلی است که در کتاب و سنت وارد شده - این قدح عیناً در کتاب و سنت بُود که این مسائل را با استدلال آزاد بدون تعبد و تسلیم مشتمل شده است. اصولاً چگونه متصور است که یک خبر ظنی در برابر برهان قطعی یقینی قد علم کرده و ابطالش کند؟».^۳

۲-۷. بررسی مخالفت اصحاب ائمه با فلسفه

چنان‌که گذشت، از میان انبوه روایات وارده از طریق عامه و خاصه، تنها دو - سه روایت آن- هم با ضعف سند یا دلالت، در نكوهش فلسفه یافت می‌شود، بنابراین مخالفان فلسفه راه‌کار دیگری برگزیده و چنین وانمود می‌کنند که: «اصحاب ائمه از فلاسفه و عرفا روی گردان

۱. مرتضی مطهری، بیست گفتار، ص ۲۱۹-۲۲۰.

۲. یوسف، ۱۰۸: ای پیامبر بگو این راه و روش من و پیروانم است، که دعوتم به سوی خدا، از روی بصیرت است.

۳. محمد حسین طباطبایی، بررسی‌های اسلامی، ج ۲، ص ۸۵-۸۶.

نقد و بررسی مکتب تفکیک با تاکید بر دیدگاه ایشان مبنی بر مخالفت دین با فلسفه ۲۹

بودند»^۱ چنانکه؛ هشام بن حکم، کتاب ردّ بر ارسطو در توحید، را نگاشت و فضل بن شاذان - که از یاران امام رضا علیه السلام و امام جواد علیه السلام است -، کتاب‌های ردّ بر فلاسفه و نقض بر مدعیان فلسفه در توحید، را نوشته، و حسن بن موسی نوبختی، که در زمان غیبت صغری زنده بوده، کتاب‌های رد بر اهل منطق و توحید کبیر و توحید صغیر را نوشته است و...^۲ در پاسخ این سخن، باید متذکر شویم که نوشتن کتابی (توسط هشام بن حکم) در ابطال توحید ارسطویی، نشانه مخالفت با فلسفه شمرده نمی‌شود؛ زیرا فیلسوفان مسلمان نیز، بسیاری از مطالب منسوب به ارسطو را مورد نقد و نظر قرار داده‌اند. به طور کلی، در هر علمی دانشمندان به نقض و ابرام سخنان یکدیگر می‌پردازند و این مطلب، نشانه مخالفت ایشان با اساس یک دانش نیست.

فضل بن شاذان نیز، به گفته نجاشی کتابی دارد به نام کتاب الاعراض و الجواهر،^۳ که روشن‌گر علاقه او به فلسفه است. اگر هم کتابی در رد فیلسوفان نوشته، در آن به مخالفت با برخی از عقاید فیلسوفان یونان برخاسته است، نه اینکه فلسفه یا فیلسوفان را بطور کلی رد کرده باشد. شیخ طوسی درباره حسن بن موسی نوبختی می‌گوید: «حسن بن موسی نوبختی، خواهرزاده ابوسهل بن نوبخت، مکنی به ابو محمد، متکلم و فیلسوف است. جماعتی از نقل کنندگان کتاب‌های فلسفی... نزد او جمع می‌شدند. او شیعه و دارای اعتقادی نیکو بود. به دست خود کتاب‌های زیادی نوشت و در کلام و فلسفه و علوم دیگر دارای تصنیفات فراوانی است...»^۴ با این بیان، ایشان نه تنها از مخالفان فلسفه نبوده، بلکه دارای آثار زیادی در علوم مختلف و از جمله فلسفه و کلام بوده و حتی برخی از کتاب‌های فلسفی ارسطو را خلاصه کرده است. پس اگر مطلبی در مخالفت با فلسفه و منطق دارد، تنها به مخالفت با برخی از دیدگاه‌های مطرح شده در منطق و فلسفه یونان است نه اینکه با این علوم به طور کلی مخالف باشد. نتیجه اینکه؛ یاران ائمه به پیروی آن بزرگواران، هرگز منطق و فلسفه و هیچ علمی را بطور مطلق رد نمی‌کردند، بلکه با اجتهاد و استقلال فکری، مطالب صحیح این علوم را از سقیم آنها جدا نموده، گاه در تأیید یا رد برخی از مطالب منطقی یا فلسفی کتاب‌هایی می‌نگاشتند و از این راه قدمی در راه تکامل این علوم بر می‌داشتند.^۵

۱. ابواب الهادی، ص ۴۰.

۲. علی نمازی شاهرودی، تاریخ فلسفه و عرفان، ص ۱۴۲-۱۴۳.

۳. احمد بن علی نجاشی، رجال النجاشی، ص ۳۰۷.

۴. شیخ طوسی، فهرست کتب الشیعه و اصولهم، ص ۱۲۱.

۵. بنیان مرصوص، ص ۹۳.

بر فرض اینکه اصحاب ائمه، از فلسفه روی گردان باشند، ولی روایت معتبری در ردّ فلسفه صادر نشده باشد، آیا عمل ایشان حجیتی دارد؟ آیا ما شیعیان همچون اهل سنت، قائل به حجیت عمل اصحاب هستیم؟ آیا شهرت و اجماع، را مستقلاً حجت می‌دانیم؟

۳) مخالفت بسیاری از فقها و محدثان با فلسفه

بنیان‌گذاران مکتب تفکیک براین باورند: «لازم است که در بدگویی‌ها و سخت گرفتن‌ها و انکارهای فقهای بزرگوار نسبت به این گمراه‌کنندگان، و بلکه نسبت به فلسفه به ارث رسیده از یونانیان، تدبّر کنی و بیندیشی؛ زیرا فقها کاستی - بلکه گمراه‌کنندگی - علوم ویرانگر و کمالات پوسیده ایشان را خوب می‌دانستند و از این رو همه طلاب و دانش‌پژوهان را از این کلمات و کمالات موهوم برحذر می‌داشتند»^۱، و در طول تاریخ اسلام، فقها از حکما و عرفا بیزاری جسته‌اند.^۲ آقای حکیمی نیز، بزرگانی مانند شیخ صدوق، شیخ مفید، علامه حلی، علامه مجلسی و... را مخالف فلسفه و عرفان دانسته و به تأمل در این مطلب دعوت می‌کند.^۳ میرزا جواد تهرانی از علامه مجلسی چنین نقل می‌کند: «فلاسفه در هر زمان از ترس کشته شدن و مورد تکفیر قرار گرفتن از سوی مؤمنان معاصر خود، برخی از اصول و ضروریات ادیان را بر زبان جاری می‌کنند؛ پس ایشان تنها به زبان ایمان دارند و قلب‌های ایشان از پذیرفتن ایمان إبا دارد و بیشتر ایشان کافرند».^۴

قبل از بررسی تفصیلی این سخنان، باید یادآور شویم؛ اینکه فلسفه را مطالبی ویران کننده و کلماتی وهم آمیز و گمراه کننده و میراث یونانیان و... نامیده‌اند، خارج از ادبیات علمی و اخلاق نقد است؛ اگر پیروی از منطق و برهان، و پرهیز از تقلید و تعبد کورکورانه در کشف حقایق و معارف اعتقادی، گمراه کننده و کمال موهوم است، هدایت و کمال چیست؟ البته پیرامون یونانی بودن فلسفه اسلامی، به تفصیل بحث خواهد شد.

پس از این نقد اخلاقی، سخنان فوق از جنبه علمی شایسته چندین تأمل است؛

۳-۱. کلام بزرگان ملاک حق نیست

از روایات اهل بیت علیهم‌السلام چنین بر می‌آید که در سنجش سخن، باید به سخن پرداخت، نه سخن‌پرداز؛

۱. میرزاهمدی اصفهانی، *تقریرات*، ج ۲، ص ۱۳۷.

۲. ر.ک: بیان الفرقان فی توحید القرآن، ج ۱، ص ۲.

۳. ر.ک: مکتب تفکیک، ص ۱۰۷.

۴. ر.ک: *بحار الانوار*، ج ۸، ص ۳۲۵.

«فاعرف الحق و تعرف اهلہ»،^۱ «کونوا نقاد الکلام».^۲ بنابراین ردیف کردن نام شماری از فقیهان^۳، برای ترس و تردید طلاب و پژوهش‌گران از تحصیل فلسفه، با فرهنگ و ذائقه دین مبین بیگانه است. اگر شخصی امروز به دلیل مخالفت برخی علما با فلسفه، از آن روی‌گردان شود و فردا با شنیدن گرایش برخی علمای دیگر، بدان روی‌آورد، همواره در شگفتی و سرگردانی به سر خواهد برد. این فرمایش گهربار علی ع است که؛ در هر مسئله‌ای ابتدا حق را تشخیص دهید و به واسطه آن اهلش را بشناسد، نه آنکه رجال و بزرگان را ملاک تشخیص حق قرار دهید.^۳

۳-۲. موافقت برخی فقها با فلسفه

اساس این ادعا؛ که در طول تاریخ اسلام، فقها از حکیمان و فیلسوفان بیزاری جسته‌اند، سخن ناصوابی است؛ زیرا در این صورت باید بزرگانی چون علامه حلی، قطب رازی، میرداماد، شیخ بهایی، آقا حسین و آقا جمال خوانساری و ملامهدی و ملا احمد نراقی، مرحوم کمپانی و امام خمینی را از فقها به شمار نیاوریم! تاریخ اسلام با نام افراد بسیاری آشنا است که جامع معقول و منقول بوده‌اند و افراد نام برده شده، تنها بخش اندکی از ایشان هستند. فقیه نام‌دار شهید ثانی در خاتمه منیه‌المرید (چاپ جامعه مدرسین) از تفسیر عرفانی فیض کاشانی به بزرگی یاد می‌نماید، گرچه این مطلب در چاپ‌های اخیر به نقطه‌چین تبدیل شده است.

۳-۳. توقف تکذیب بر تصور

ناگفته معلوم است که فقه و فقاہت، مرزبان شریعت اسلامی و نگهدارنده احکام نورانی آن است، اما باید متوجه بود که فقه و فلسفه دو دانش جداگانه‌اند که تحصیل و اجتهاد در هر یک، سال‌ها کوشش علمی می‌طلبد. بنابراین نباید توقع داشت، آن عزیزی که سال‌های عمر را صرف علم نورانی فقه نموده است، در دانش فلسفه نیز صاحب‌نظر باشد. البته این مسئله در تمام علوم صادق است؛ چنانکه مهندس، نقشه‌ساختمان را تهیه می‌کند، پزشک طبابت می‌نماید، فقیه احکام شرعی را استخراج می‌نماید و فیلسوف با روش استدلالی خویش، به طرح و بحث مسائل الهی می‌پردازد.

اگر طبیب، به خاطر آنکه سال‌ها درس پزشکی خوانده است، در تهیه نقشه‌ساختمان ورود نموده و طرح مهندس را نکوهش کند، شایسته نیست. زیرا درس پزشکی، دانش پزشکی می‌دهد نه مهندسی.

۱. الکافی، ج ۵، ص ۵۴۷.

۲. محمدتقی مجلسی، بحارالانوار، ج ۲، ص ۹۶.

۳. بنیان مرصوص، ص ۱۱۲.

البته مهندس نیز نمی‌تواند به بهانه دانش هندسه خویش، تجویز پزشک را انکار نماید. مسئله زمانی بحرانی‌تر می‌شود که پزشک یا مهندس، با غرور خاص علمی، دانش فقه را به سُخره گرفته و تقلید از فقیه را کار میمون تلقی نماید، و با رواج چنین سخنان جنجالی‌ای سعی کند دانش فقه را بی‌فائده، بلکه زیان‌بخش معرفی نماید. چنین شخصی پیش از آنکه فقه و فقاہت را نکوهش کند، فهم و شعور خویش را نکوهیده است؛ زیرا اولاً تقلید جاهل از عالم در رشته‌های تخصصی، پدیده‌ای کاملاً معقول و متداول است. و ثانیاً بدبینی و انکار او نتیجه بی‌خبری او از فقه است، کسی که از موضوعات، مسائل، احکام و روش تحقیق یک علم بی‌خبر است، چگونه می‌تواند درباره آن قضاوتی داشته باشد.

اساساً همان‌طور که تصدیق یک مطلب، فرع بر تصور دقیق آن است، تکذیب آن نیز متفرع بر تصور است.^۱ تکذیب بدون تصور زائیده جهل تکذیب‌کننده است، او در واقع برداشت ناصحیح خود را انکار می‌کند و بی‌اطلاعی خود را نمایش می‌دهد. از این‌روی، فقیه نیز در تشخیص موضوعات به اهل خبره رجوع می‌نماید، برای نمونه؛ اگر بخواهد حکم شرعی را در مورد شبیه‌سازی انسان با علم ژنتیک، صادر نماید، ابتدا معنا و چیستی دقیق شبیه‌سازی را از اهل خبره سوال می‌نماید، سپس حکم شرعی را استخراج می‌نماید. او نمی‌تواند بدون سوال از اساتید فن به کتب ژنتیک مراجعه نموده و تصور دقیقی از شبیه‌سازی به دست آرد، زیرا تخصص این دانش را ندارد. اگر چنین عمل نماید، ممکن است برداشتی اشتباه از شبیه‌سازی پیدا نماید که در صدور حکم تأثیر ناروایی بگذارد. البته اگر فقیهی خود دانشمند ژنتیک باشد، نیاز به چنین کاری نیست.

با این بیان، روشن است که فقیه نمی‌تواند در مسائل فلسفی ورود نموده، به انکار پردازد، مگر فقیهی که خود فیلسوف باشد، یا اینکه مراد فلاسفه را از ایشان سوال نموده و تصور دقیقی از آن حاصل نماید. فقیه بزرگ و فیلسوف راستین، امام خمینی^ع در این زمینه می‌فرماید: «هیچ یک از علمای یکی از این علوم [علوم مربوط به احکام، اخلاق، عقائد] حقّ اعتراض به دیگری ندارند، و لازم نیست اگر انسان دارای علمی نشد از آن تکذیب کند و به صاحب آن علم جسارت نماید. پیش عقل سلیم همان‌طور که تصدیق بی‌تصور از اغلاط و قبايح اخلاقيه به شمار می‌آید، تکذیب بی‌تصور نیز همین‌طور، بلکه حالش بدتر و قبحش

۱. زیرا مقابل تصدیق است.



نقد و بررسی مکتب تفکیک با تاکید بر دیدگاه ایشان مبنی بر مخالفت دین با فلسفه

افزون است. اگر خدای تبارک و تعالی از ما سؤال کند که شما که مثلاً معنی «وحدت وجود» را به حسب مسلک حکما نمی‌دانستید و از عالم آن علم و صاحب آن فن اخذ نکردید و تعلم آن علم و مقدمات آن را نکردید، برای چه کور کورانه آنها را تکفیر و توهین کردید، ما در محضر مقدس حق چه جوابی داریم بدهیم جز آنکه سر خجلت به زیر افکنیم. و البته این عذر پذیرفته نیست که «من پیش خود چنین گمان کردم». هر علمی مبادی و مقدماتی دارد که بدون علم به مقدمات، فهم نتیجه میسر نیست، خصوصاً مثل چنین مسئله دقیقه که پس از عمرها زحمت باز فهم اصل حقیقت و مغزای آن بحقیقت معلوم نشود. چیزی را که چندین هزار سال است حکما و فلاسفه در آن بحث کردند و موشکافی نمودند، تو می‌خواهی با مطالعه یک کتاب یا شعر مثنوی مثلاً با عقل ناقص خود ادراک آن کنی! البته نخواهی از آن چیزی ادراک کرد، رحم الله امرأ عرف قدره و لم يتعد طوره؛ [خدا بیامرزد کسی را که جایگاه خویش را شناخت و از آن تجاوز ننمود].^۱

یادآوری این نکته ضروری است که؛ آشنایی اندک و بدبینانه گروهی با فلسفه، مشکل را حل نموده و تحصیل فلسفه به منظور مبارزه با آن، هیچ کمکی به تصور دقیق مسائل آن نمی‌کند، زیرا چنین شخصی به دور از انصاف علمی و اخلاق پژوهشی، وارد مسئله شده و از ابتدا به جستجوی اشتباهات است، در نتیجه؛

پیش چشم داشتی شیشه‌ی کبود زان سبب عالم کبودت می‌نمود^۲

او هر مطلبی که درک آن سخت و سنگین باشد را حمل بر اشتباه می‌کند، در حالیکه اگر این بدبینی را نداشت و کمی بیشتر تأمل می‌نمود، مجهول معلوم می‌شد. بله، سراسیمگی در ردّ و انکار سخنان بزرگان هنر نیست؛ زیرا شیوه عوام است. به قول حاجی سبزواری: «تا مشکلی می‌رسد تبادر به ردّ و انکار نکنید، که مطالب عالیّه را فهمیدن هنر است نه ردّ و انکار»،^۳ و به قول علامه حسن-

هنر در فهم حرف بخردان است نه تعجیل سخن در ردّ آن است

البته فلاسفه‌ای که از دانش فقه بی‌بهره‌اند نیز حق دخالت در امور فقهی را نداشته و نمی‌توانند فقها را قشری و ظاهری بخوانند، امام خمینی^۴ به این نکته نیز توجه می‌دهد.

۱. امام خمینی^{رحمه‌الله}، شرح چهل حدیث، ص ۳۹۰.

۲. مولوی، مثنوی معنوی، دفتر اول، ص ۶۲.

۳. محقق سبزواری، اسرار الحکم، ص ۵۴.

۴. رک: شرح چهل حدیث، ص ۳۹۱.

۳-۴. دیدگاه شیخ صدوق، شیخ مفید و علامه حلی

آقای حکیمی برخی بزرگان را به عنوان مخالفان فلسفه نام برده و معتقد است؛ شیخ صدوق در مقدمه‌ی کتاب *کمال‌الدین*، به طعن فیلسوفان پرداخته است. مقدمه گفته شده چنین است: «بعد از بازگشت از زیارت امام رضا در شهر نیشابور، یکی از علمای بخارا را دیدم و ایشان سخن یکی از بزرگان فلاسفه و منطق‌یون آنجا را نقل کرد که آن سخن باعث شده بود این شخص در مسئله امام زمان دچار شک و تردید شود؛ بدین جهت که غیبت حضرت به طول انجامیده و اخبار ایشان منقطع گردیده است».^۱ این رویداد انگیزه می‌شود تا شیخ، کتاب مذکور را بنویسد. ایشان در مقدمه خود، هیچ اسم دیگری از فلسفه و فیلسوفان نمی‌برد. بارها گفته شد که خطای دانشمند، غیر از خطای دانش است. آیا می‌توان اشتباهی را به حساب همه فیلسوفان، بلکه دانش فلسفه گذاشت؟ آیا می‌توان مخالفت مرحوم صدوق با سخن نادرست یک فیلسوف را، طعن به فلسفه و فیلسوفان قلمداد نمود؟ از مثل شیخ صدوق، چنین اشتباهی بعید است.

آقای حکیمی همچنین، شیخ مفید را به استناد کتاب *ردّ الفیلسوف فی الاتحاد*، و قطب راوندی را به سبب کتاب *تهافت الفلاسفه*، و ابن زهره حلبی را به دلیل کتاب *نقض شبه الفلاسفه*، در شمار مخالفین فلسفه قرار می‌دهد. عجیب‌تر آنکه؛ علامه حلی نیز در جرگه مخالفان قرار می‌گیرد. او که در *منطق الجوهر النضید و الدر المکنون فی علم القانون*، در *فلسفه الاسرار الخفیة فی العلوم العقلیة و المحاکماتین شراح الاشارات و در کلام عقلی کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد و مناهج البقین فی اصول الدین* را نگاشته است.

اگر بنا باشد مخالفت با برخیدیدگاه‌های فیلسوفان، مخالفت با فلسفه و فلاسفه محسوب شود، بزرگ‌ترین مخالف فلسفه، ملاصدرا است؛ زیرا با طرح دیدگاه‌های نوین، بسیاری از اقوال پیشینیان خود را ردّ نمود، اساساً هیچ فیلسوف بزرگی را نمی‌توان یافت که با برخی از آرای فیلسوفان پیشین مخالفت نکرده باشد. از سوی دیگر با این منطق باید همه فقهای بزرگ را هم مخالف سرسخت فقه و فقهات دانست.^۲

۳-۵. نقدی به علامه مجلسی

ضمن ادای احترام به شخصیت بزرگ و زحمات سترگ مرحوم علامه مجلسی رحمته‌الله، عرض می‌کنیم؛ استدلال ایشان در تکفیر فلاسفه، خارج از اخلاق پژوهشی است. اگر فیلسوفی همچون ابن‌سینا،

۱. شیخ صدوق، *کمال‌الدین و تمام النعمه*، ص ۲-۳.

۲. بنیان مرصوص، ص ۱۰۹.

انصاف علمی را رعایت کرده و می‌گوید: «دلیل علمی و عقلی، ما را فقط در حد معاد روحانی راهنمایی می‌کند ولی اینکه معاد جسمانی باشد، چیزی است که ما از راه عقل نمی‌توانیم کشف کنیم ولی چون مخبر صادق خبر داده (اخْبَرَ بِهَا الصَّادِق) ما قبولش داریم»^۱، آیا می‌توان گفت: تو در نهاد خویش بدان‌چه می‌گویی باور نداری؟ اگر کسی می‌گوید به معاد جسمانی معتقد است، ما چه اصراری بر تکذیب وی داریم. تنها خداوند و اولیاء او آگاه به ضمائرند، اما دیگران مأمور به ظواهرند.

جمع‌بندی

پیروان تفکیک می‌پندارند که فلسفه به‌عنوان یک دانش عقلی مستقل، در برابر دین و در تناقض با اوست. از این رو خود را در انتخاب یکی از این دو و رها نمودن دیگری، مخیر می‌بینند. آن‌گاه به سبب گرایش‌های دینی خویش، فلسفه را طرد نموده و دین را برمی‌گیرند. اما این خانه از پای‌بست ویران و این مسئله از اساس پریشان است؛ زیرا تعقل فلسفی خادم و نگهبان دین است نه رقیب و در برابر آن. بنابراین نیازی به تایید یکی و نفی دیگری نیست. فقدان تصویری دقیق از عقل و فلسفه، سبب شد که تصدیق درستی در این باره صورت نپذیرد. از این رو نحله سنتی تفکیک اصل فلسفه و نیز تفسیر گزاره دینی با مبانی فلسفی را ناروا شمردند. و نحله جدید گرچه پژوهش‌های مستقل عقلی را ارج نهادند، اما تفسیر گزاره‌های دینی با آنها را نادرست دانستند.

درستی یا نادرستی یک دانش، با ارزیابی محتوای درونی آن روشن می‌شود، نه خاستگاه پیدایش و نیت افرادی که آنرا گسترش می‌دهند. از این رو ناروا انگاری فلسفه به سبب خاستگاه یونانی آن، یا نیت سوء خلفا از ترجمه آن، مغالطه‌ای نارواست. از سوی دیگر در مجموعه روایی شیعه تنها دو روایت ضد فلسفی هست که ضدیت آن دو نیز با رویکرد دنیاطلبانه و شهرت‌جویانه برخی فیلسوفان است، نه اساس دانش فلسفه. چنین نقدهایی درباره دنیاطلبی برخی فقیهان، مفسران و دیگر عالمان دینی نیز وارد شده، که نفی اساس این دانش‌ها را نتیجه نمی‌دهد.

از سوی دیگر تصدیق یا تکذیب اندیشه‌ها در گرو تصور موشکافانه آنهاست. از این رو

۱. ابن‌سینا، الهیات من کتاب الشفاء، ص ۴۶۰.

۲. مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۴، ص ۵۳۷.

مخالفت برخی فقیهان بزرگوار که آشنایی کاملی با فلسفه ندارند دلیل نادرستی این دانش، یا مخالفت دین با آن نخواهد بود. چنان که یاد شد درستی یا نادرستی یک آموزه با ارزیابی محتوای درونی آن انجام می شود، نه تایید و تکذیب شخصیت های مشهور. کوتاه سخن آن که دلیل هایی که پی روان تفکیک بر نادرستی تعقل فلسفی و مخالفت دین با آن به دست می دهند، پایه استواری ندارد و مدعای ایشان را اثبات نمی کند.

فهرست منابع

* قرآن کریم.

۱. ابراهیم دینانی، غلامحسین، *ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام*، طرح نو، تهران، ۱۳۷۹.
۲. ابن سینا، حسین، *الهیات من کتاب الشفاء*، حسن حسن زاده آملی، دفتر تبلیغات، قم، ۱۳۷۶.
۳. ابن طاووس، علی بن موسی، *فرج المهموم فی معرفة نهج الحلال من علم النجوم* (تاریخ علماء النجوم)، دار الذخائر، قم، چاپ اول، ۱۳۶۸ق.
۴. ابن منظور، *لسان العرب*، دار احیاء التراث، بیروت، ۱۴۰۸ق.
۵. اسلامی، سیدحسن، *رویای خلوص* (بازخوانی مکتب تفکیک)، چاپ اول، موسسه بوستان کتاب، قم، ۱۳۸۷.
۶. اصفهانی، میرزامهدی، *ابواب الهدی فی بیان طریق الهدایة الالهیة و مخالفته مع العلوم اليونانیة*، سیدمحمدباقر یزدی، مشهد، ۱۳۶۳.
۷. _____، *تقریرات*، مرکز اسناد آستان قدس رضوی، مشهد، شماره ۱۲۴۸۰.
۸. _____، *مصباح الهدی*، سید محمد باقر نجفی یزدی، ۱۳۶۳ش.
۹. افلاطون، جمهور، ترجمه فؤاد روحانی، علمی فرهنگی، تهران، ۱۳۷۴.
۱۰. جوادی آملی، عبدالله، *منزلت عقل در هندسه معرفت دینی*، چاپ دوم، مرکز نشر اسراء، قم، ۱۳۸۶.



نقد و بررسی مکتب تفکیک با تاکید بر دیدگاه ایشان مبنی بر مخالفت دین با فلسفه

۱۱. حکیمی، محمدرضا، پیام جاودانه، دلیل ما، قم، ۱۳۸۱.
۱۲. _____، عقل خود بنیاد دینی، همشهری ماه، شماره ۹، آذر ۱۳۸۰.
۱۳. _____، معاد جسمانی در حکمت متعالیه، دلیل ما، قم ۱۳۸۱.
۱۴. _____، مکتب تفکیک، نشر فرهنگ اسلامی، تهران، ۱۳۷۵.
۱۵. دیلمی، حسن بن محمد، محبوب القلوب، طبع اول (رحلی)، ایران.
۱۶. رومی (مولوی)، جلال الدین، مثنوی معنوی، مؤسسه خدمات کامپیوتری نور.
۱۷. شیخ حر عاملی، محمد بن حسین، وسائل الشیعه، ج ۲۷، مؤسسه آل البیت، قم، ۱۴۰۹ ق.
۱۸. شیخ صدوق، کمال الدین و تمام النعمه، مؤسسه نشر اسلامی، قم، ۱۴۱۶ ق.
۱۹. شیخ طوسی، محمد بن حسن، فهرست کتب الشیعه و أصولهم، تحقیق سید عبد العزیز طباطبایی، مکتبه المحقق الطباطبایی، قم، ۱۴۱۴ ق.
۲۰. طباطبایی، سید محمد حسین، بررسی های اسلامی، ج ۲، هجرت، قم، ۱۳۹۷ ق.
۲۱. فیض کاشانی، محمد محسن، الوافی، مکتبه الامام امیر المؤمنین علی ع، ۱۴۰۶ ق.
۲۲. قزوینی، شیخ مجتبی، بیان الفرقان، ج ۱، مرکز جامعه تبلیغات اسلامی، تهران، ۱۳۷۳.
۲۳. _____، مثاله قرآنی، دلیل ما، قم، ۱۳۸۲.
۲۴. کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق، الکافی، دارالکتب الاسلامیه، تهران، ۱۴۰۷ ق.
۲۵. مجلسی، محمد باقر، بحار الانوار، دار الکتب الاسلامیه، تهران.
۲۶. محقق سبزواری، اسرار الحکم، مطبوعات دینی.
۲۷. مطهری، مرتضی، اسلام و مقتضیات زمان، صدرا، تهران، ۱۳۷۳.
۲۸. _____، بیست گفتار، پنجم، صدرا، تهران، ۱۳۵۸.
۲۹. _____، ده گفتار، صدرا، تهران، ۱۳۶۸.
۳۰. _____، مجموعه آثار، ج ۴، صدرا، تهران، ۱۳۸۱.
۳۱. _____، مجموعه آثار، ج ۵، صدرا، تهران، ۱۳۸۱.

۳۲. مظفری، حسین، بنیان مرصوص فلسفه اسلامی / از نگاه مکتب تحکیک، چاپ اول،
مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره)، قم، ۱۳۸۵.
۳۳. نجاشی، ابوالعباس احمد بن علی، رجال النجاشی، تحقیق سید موسی شبیری زنجانی،
پنجم، مؤسسه النشر الاسلامی، قم، ۱۴۱۶ق.
۳۴. نمازی شاهرودی، علی، تاریخ فلسفه و عرفان، مؤسسه فرهنگی نبأ، تهران، ۱۳۷۸.

نسیخه

دوفصلنامه علمی ترویجی فلسفه اسلامی
سال چهارم / شماره دوم / پیاپی ۷ / پاییز - زمستان ۱۳۹۷

ارائه معنایی جامع برای نفس الامر و بررسی قلمرو آن^۱

هادی کاظمی^۲

چکیده

آنچه به بداهت اولیه مورد پذیرش فیلسوف قرار می‌گیرد، اصل وجود واقعیت خارجی و نفس الامر به نحو فی الجمله است و نه حقیقت معانی و انحای نفس الامر؛ زیرا موضوع فلسفه، موجود بما هو موجود است و موجود بما هو موجود همان «واقعیت» است. ولی می‌توان به طور کلی و مطلق، «نفس الامر» را همان واقع به جمیع مراتب دانست. از این رو در تعریف نفس الامر پیش از بسط، می‌توانیم بگوییم: «واقع به معنای اعم». اما تعریف نفس الامر پس از بسط را می‌شود به این صورت بیان کرد: «حقیقت نفس الامر وجودات اصیل (خارجی، ذهنی، در ساحت عمل انسان، معقول ثانی فلسفی و عدم) به عنوان موطن اصلی، و توابع و لوازم آن (خواه لوازم وجودی و خواه لوازم عدم) به عنوان موطن فرعی (برآمده از واقع وجودی متن) به خودی خود خواهد بود». در مراحل نهایی حتی می‌توان نفس الامر را به عقل فعال، علم الهی و ذات تعالی تسری داد.

در نهایت کار به این نتیجه می‌رسیم که مطابقت چیزی با نفس الامر را باید در هر مرتبه‌ای که هستیم، با آن مرتبه بسنجیم. همچنین می‌توانیم بین مراتب نیز مرتبه اصلی نفس الامر درست کنیم و بقیه مراتب را تابع آن بدانیم، و این مرتبه اصلی، چیزی جز ذات حق تعالی نیست؛ به این معنا که وجود، اخلاق، زیبایی و همه حقایق از او سرچشمه می‌گیرند.

کلیدواژگان

نفس الامر، مراتب طولی واقعیت، موطن اصلی و فرعی حقیقت.

۱. تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۴/۰۶، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۰۷/۱۱.

۲. دانش‌پژوه سطح سه رشته فلسفه اسلامی (Kazemihadi110@gmail.com).

در بحث نفس الأمر، اقوال متعدد و گاهی متضاد بین فلاسفه اسلامی مشاهده می‌شود؛ از این رو به ذهن رسید که باید بین دو حوزه معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی تفکیک قائل شد. با این کار، هم مرز بحث روشن می‌شود و هم می‌توان میان اقوال جمع صورت داد. همچنین با تبیین دقیق حقیقت نفس الأمر (هستی‌شناسی آن) به مباحث معرفت‌شناسی کمک زیادی می‌شود.

اثبات و توضیح معنای جامعی که از نفس الأمر ارائه می‌دهیم، لوازمی، هم در فلسفه و هم معرفت‌شناسی در پی خواهد داشت که این پژوهش آنها را بررسی خواهد کرد. در این زمینه با اینکه چند تحقیق انجام شده است، ولی نوعاً پژوهشگران به تبیین حقیقت نفس الأمر از منظر یکی از فلاسفه پرداخته‌اند؛ در چند مورد هم گزارشی اجمالی از چند تبیین از نفس الأمر ارائه کرده‌اند و در نهایت به نقد و بررسی آن اقوال پرداخته‌اند. در مواردی هم پژوهشگر در پایان به تبیین نظری از خود درباره نفس الأمر (گاهی به حیث معرفت‌شناسی نظر شده و گاهی هم از منظر هستی‌شناسی نگاه کرده‌اند) پرداخته است.

در این پژوهش، دو حوزه معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی نفس الأمر از هم تفکیک شده و در نتیجه، مراتب نفس الأمر شکل گرفته است. با این کار علاوه بر روشن شدن حدود بحث، توان جمع کردن میان اقوال برای پژوهشگر حاصل می‌شود. همچنین در این پژوهش در صدد تبیین معنای جامع نفس الأمر و قلمرو آن نیز هستیم. از امتیازات دیگر این پژوهش، بررسی لوازم بحث است. ورود به بحث نفس الأمر دو تبیین دارد:

تبیین اول: در این تبیین، بحث نفس الأمر در فضای علم حصولی و صدق آن پدید آمده است. در این نوع علم قرار است که گزارشی از معنا داده شود؛ لذا بحث صدق و کذب گزاره‌های حصولی پدید می‌آید و زمانی که بحث صدق گزاره پدید می‌آید، بحث مطابقت آن با واقع و نفس الأمر شکل می‌گیرد. بنابراین نظر کسانی که معیار صدق را انسجام^۱ یعنی صرف سازگاری و عدم تناقض می‌دانند، صحیح نیست؛ چراکه انسجام، لازمه تطابق با واقع است، نه معیار آن. معیار صدق باید در جایی باشد که بتوان گفت یک گزاره، صحیح گزارش می‌دهد. همچنین نظر کسانی که عمل‌گرایی^۲ را معیار صدق با واقع می‌دانند و معتقدند هر گزاره‌ای که در عمل سودمند باشد صادق است، درست نیست؛ زیرا داشتن رویکرد عمل‌گرایانه

۱. این نظریه به لایپ نیس، اسپینوزا، هگل، برادلی و لوتز نسبت داده شده است (ر. ک: عباس عارفی، *مطابقت صور ذهنی با خارج*، ص ۲۰۷-۲۰۸).

۲. این نظریه هم به پیرس، ویلیام جمیز، ژان دیویی نسبت داده شده است (ر. ک: همان، ص ۲۰۹-۲۱۰).

یک بحث است و تطابق با واقع، بحث دیگری است. پس در علم حصولی، بحث درباره گزاره‌هایی است که در آن ما باور و تصدیق داریم که به ورای خود اشاره دارند و ما به آن ورا در واقع باور داریم. بحث تطابق یا عدم تطابق گزاره با ورای خود در چنین فضایی شکل می‌گیرد؛ چراکه هویت گزاره و اعتقاد، یک هویت گزارشی است. این نحوه ورود به بحث نفس الأمر، معرفت‌شناسانه است؛ زیرا در این مرحله است که بحث نفس الأمر با صدق و کذب گره خورده است. در این مرحله می‌گوییم که چگونه به نفس الأمر می‌رسیم و چگونه مطابقت را درست می‌کنیم. بعد از عبور از این مرحله، بحث هستی‌شناسانه مطرح می‌شود که اصلاً نفس‌الأمری که ورای گزاره قرار گرفته، چیست و چگونه است؛

تبیین دوم: در این تبیین از راه خود علم و یقین و معرفت وارد بحث می‌شویم. حقیقت علم، خاصیت انکشاف و حکایت از واقع را دارد؛ به عبارت دیگر، برابرنمایی با خارج را دارد و این، همان مطابقت با واقع است. در این راه از خود علم که حاکی بودن از ورا ذاتی آن است، وارد بحث می‌شویم و می‌پرسیم که آن ورا و نفس‌الامر چیست که این علم از آن حکایت می‌کند؟ باز بعد از عبور از این مرحله است که بحث هستی‌شناسانه نفس‌الامر مطرح می‌شود.

۱. بیان اجمالی اقوال درباره نفس‌الامر

۱-۱. دیدگاه خواجه نصیر

در عین حال که این مسئله در دوره بوعلی استقرار یافته بود، ولی آغازگر بحث نفس‌الامر جناب خواجه است. خواجه نصیر در باب قضایای خارجییه مبنای خاصی دارد و آن اینکه اگر موضوع و محمول قضیه‌ای در خارج نباشد، مانند «ممكن الوجود فقیر»، یا فقط یک طرف آن در خارج باشد، مانند «الانسان ممكن»، نمی‌شود آن قضیه را در خارج نشان داد و باید در ورای خارج به دنبال آن بود. خواجه همچنین معتقد است که قضایای کاذب نیز وجود دارند، و وجه اشتراک قضایای صادق و کاذب، حضور هر دو در ذهن است؛ یعنی هم قضایای صادق و هم قضایای کاذب در ذهن حضور دارند. پس تطابق با ذهن هم نمی‌تواند معیار صدق و کذب باشد.^۱

با این بیان، قضایای که دو طرف یا یک طرف آنها در خارج نباشند، نه در خارج حضور دارند و نه در ذهن؛ زیرا بر خلاف امور خارجی، وضع و محاذات ندارند و از این رو در خارج مادی نیستند.^۲

۱. نصیر الدین طوسی، *تجريد الاعتقاد*، ص ۱۱۷: وإذا حکم الذهن علی الأمور الخارجیة بمثلها، وجب التّطابق فی صحیحه، وإلا فلا. ویكون صحیحه باعتبار مطابقتها لما فی نفس الأمر، لإمكان تصوّر الكواذب.

۲. ر.ک: نصیر الدین طوسی، *تلخیص المحصل المعروف بنقد المحصل*، ص ۴۷۹: ذلك الثابت الخارج إمّا أن یکون قائما بنفسه أو متمثلا فی غیره، والقائم بنفسه یکون اما ذا وضع أو غیر ذی وضع.

پس این دسته از قضایا در خارج نیستند؛ در ذهن هم نیستند؛ در مُثُل افلاطونی^۱ هم نیستند (چون این نظریه باطل است). پس یا باید در خدا باشند یا در عقل مجرد. ولی در واجب هم راه ندارند؛ چون راه دادن صور حصولی در واجب، موجب وجود تکثر در ذات واجب می‌شود؛^۲ پس در عقل مجرد هستند.^۳

نکته مهم در بیان خواجه این است که ممکن در خارج وجود ندارد؛ همچنین معدوم، عدم، امکان و... . خواجه در پاسخ اینکه چرا در ذهن نیستند، می‌فرماید که اگر بگوییم در ذهن وجود دارند با کواذبی که در ذهن هستند، مشترک می‌شوند.

خواجه ابتدا می‌گوید که این قضایا در خارج نیستند (که البته ما می‌توانیم به ایشان عرض کنیم که می‌توانند در خارج هم باشند)؛ در ادامه می‌گوید که در ذهن هم نیستند؛ چون با کواذب مشترک می‌شوند (در حالی که اینجا هم می‌توانیم معیاری برای تشخیص صادق از کاذب ارائه کنیم). بنابراین ایشان تقریباً راه را هم در ذهن و هم در خارج می‌بندند. وقتی به اینجا رسیدیم، باید یک واقعی داشته باشیم و آن همان عقل فعال است.

خلاصه اینکه از نظر ایشان واقعی هست که نه می‌تواند در خارج باشد و نه در ذهن؛ بلکه در عقل فعال است.

۱-۲. دیدگاه علامه حلی

علامه حلی چند اشکال بر بیان استاد خود (خواجه طوسی) مطرح، و بعد از طرح آنها نظر خود را اعلام می‌کند.

اشکال اول: به چه دلیل باید بیرون از ذهن، دنبال نفس الامر قضایای صادق بود؟ گاهی قضایایی ذهنی داریم که هر دو طرف آنها در ذهن هستند و در عین حال هر دو واقعیت و نفس الامر دارند. باید بین «ما به ينظر» و «ما فيه ينظر» تفکیک ایجاد کنیم؛^۴

اشکال دوم: خواجه گفت که نفس الامر یعنی عقل فعال. ولی عقل فعال مربوط به کلیات است،

۱. ر.ک: نصیر الدین طوسی، تلخیص المحصل المعروف بنقد المحصل، ص ۴۸۰.

۲. ر.ک: همان، ص ۴۸۱.

۳. همان، ص ۴۸۱: فاذن، ثبت وجود موجود غیر الواجب الأول تعالی وتقدس بهذه الصفة، ونسبیه بعقل الكل. همچنین علامه حلی، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، ص ۷۰: وقد كان في بعض أوقات استفادتي منه جرت هذه النكتة وسألته عن معنى قولهم إن الصادق في الأحكام الذهنية هو باعتبار مطابقتها لما في نفس الأمر والمعقول من نفس الأمر إما الثبوت الذهني أو الخارجي وقد منع كل منهما هاهنا. فقال المراد بنفس الأمر هو العقل الفعال فكل صورة أو حكم ثابت في الذهن مطابق للصورة المنتقشة في العقل الفعال فهو صادق وإلا فهو كاذب.

۴. علامه حلی، نهاییه المرام فی علم الکلام، ج ۲، ص ۲۳۵: و الاعتراض: لا يلزم من اشتراك العلم والجهل المركب في الوجود الذهني واختلافهما في المطابقة واللامطابقة أن يكون للصورة العلمية متعلق ثابت في الخارج عن أذهاننا، بل تكفي مطابقتها لمتعلقها.

و ما قضایایی جزئی‌ه نیز داریم؛ پس نفس‌الامر این امور را در کجا باید بیابیم؟^۱ (البته خود خواجه اذعان دارد که نفس‌الامر احکام خارجی در خارج است)؛

اشکال سوم: درباره خود صور عقل فعال نیز این سؤال پیش می‌آید که آیا صادق‌اند یا خیر؟ اگر صادق باشند، موطنی که ورای آنهاست و باید با آن صدق کنند، کجاست؟ اما فرض این است که موطنی ورای خود ندارد؛ لذا باید با خودشان مطابقت کنند که البته این هم محال است؛^۲ اشکال چهارم: لازمه قائل شدن به این قول، تقدم شیء بر خودش است.^۳

بیان علامه: هم در تصور و هم در تصدیق مطابقت وجود دارد. تطابق در تصورات به این نحو است که متعلق تصور یا در خارج است یا در ذهن. در صورت اول مطابقت راحت صورت می‌گیرد؛ زیرا یکی در ذهن است و دیگری در خارج. در صورت دوم نیز حاکی و محکی، هر دو در ذهن‌اند و باید بین این دو فرق گذاشت؛ مثلاً مفهوم کلی که حاکی و محکی دارد، یکی کلی در ذهن است و یکی هم خود مفهوم «کلی» است که از آن حکایت می‌کند.^۴ تطابق در تصدیقات نیز به این صورت است که اساساً نفس‌الامر گزاره‌های حق و صادق و مطابق با واقع، همان حقایق معقولی‌اند که به حسب ضرورت یا برهان به دست می‌آیند. هر آنچه مطابق با ضرورت و برهان باشد، صادق، و هر آنچه مطابق با ضرورت و برهان نباشد، کاذب است. بر اساس مبانی علامه، این امر به فرض فراض و ادراک مدرک بستگی ندارد؛ بلکه امر برهانی و ضروری، متن و خود حقیقت است. نفس‌الامر یعنی المعقول فی حد نفسه.^۵ پس به نظر علامه نفس‌الامر در حیطه عقل است که الشیء فی حد نفسه را معقول فی حد نفسه دانسته است. این حیث ذات هیچ‌جا پیدا نمی‌شود؛ مگر اینکه عقل آن را در موطن عقل بیابد؛ اگرچه مقید به وجود ذهنی نباشد.

۱. همان، ص ۲۳۶: ثم الأحكام الصادقة كما تقع في الكليات تقع في الجزئيات، كقولنا: زيد حيوان، فيجب ارتسامه في شيء حتى تتحقق المطابقة، ولا يجوز أن يكون هنا ما أشرتم إليه لامتناع ارتسام الجزئيات فيه عندكم.

۲. همان، ص ۲۳۶: ولأن تلك الصور المرتسمة في ذلك المجرد صادقة لأنها طابقت الأحكام الذهنية الصادقة، ولا معنى للصادق إلا ما يطابق ما في نفس الأمر، فتلك الصور أيضا مطابقة لما في نفس الأمر، فلا يكون هو نفس الأمر لامتناع مطابقة الشيء لنفسه.

۳. ر.ک: همان، ص ۲۳۶-۲۳۷.

۴. ر.ک: همان، ص ۲۳۷.

۵. همان، ص ۲۳۷: وأما التصديق فإنه حكم عقلي لا غير فالصادق منه ما وافق الحكم العقلي الذي لا تشوبه معارضة الوهم والخيال، إما ابتداء، أو بواسطة ... وبالجمله لا يجب أن يكون المعلوم ثابتاً إما في الذهن أو في الخارج، بل أن يكون على ما عليه الأمر نفسه.

۱-۳. دیدگاه قیصری

قیصری بعد از پذیرش قول خواجه، اضافه می‌کند که اگر کسی توجه داشته باشد به اینکه منشأ پدید آمدن اشیای مادون، عقل فعال است (اصل و حقیقت اینها در آنجاست (عقل فعال))، پس می‌شود گفت که عقل فعال، نفس الامر است؛ بلکه بالاتر از این، می‌توانیم بگوییم که نفس الامر، «علم ربوبی» است؛ زیرا علم متکثر حق در تعین ثانی است و تمام حقایق در آنجا وجود دارد؛ لذا نفس الامر اصلی تمام اشیا به کمالش و تمام مراتبش به نحو جمعی الهی ربانی و احدیتی، آنجا هست. قیصری می‌گوید: نفس الامر صور علمیه در صقع ربوبی و در تعین ثانی است؛ چون هم خاصیت منشائیت، و هم خاصیت حقیقت شیء بودن را دارد.

سؤالی که مطرح است اینکه آیا قیصری نفس الامر را فقط به علم ربوبی می‌داند؟ در پاسخ باید بگوییم که خیر؛ بلکه پایین‌تر از علم ربوبی، عقل اول هم می‌تواند نفس الامر به شمار آید؛ بعد از آن هم نفس کل (تمام کلیات و جزئیات) است که می‌تواند نفس الامر باشد. بنابراین از آنجا که علم حضرت حق علم فعلی است و منشأ و اصل آنجاست، حقیقت اشیا فی حد ذاته و به حسب تابش آن چیزی است که در علم ربوبی وجود دارد. از جهت دیگر، علم حق زمانی که به اشیا تعلق می‌گیرد، به خود اشیا تعلق می‌گیرد؛ پس اگر به «الامر فی نفسه» و تمام لوازمش توجه شود، نفس الامر آن چیزی است که در صقع ربوبی می‌گذرد. از این رو می‌توان گفت که ذات و نفس الامر هر شیء در مقام احدیت است.^۱ می‌توانیم این بیان را بر اساس دغدغه هستی‌شناسانه به شمار آوریم.

۱-۴. دیدگاه میرداماد

در کار میرداماد الشیء فی حد نفسه یا برجاست. برای وجود خارجی یک نوع نفس الامر، برای وجود ذهنی هم یک نوع نفس الامر، و برای غیر از وجود ذهنی و خارجی هم یک نوع نفس الامر وجود دارد. میرداماد جهت اشتراک را پیدا کرده^۲ و آن را حقیقی می‌داند که مبتنی بر فرض فارض نباشد. ایشان الشیء فی حد نفسه را هم درباره عالم ماده و هم درباره عوالم بالا جاری می‌داند.^۳ او با این کار، جمع بین اقوال را شروع کرده است. میرداماد در ادامه،

۱. قیصری، شرح فصوص الحکم، ص ۵۰: فففس الامر عبارة عن العلم الذاتي الحاوی لصور الأشياء كلها، کلیها و جزئها، صغیرها و کبیرها، جمعاً و تفصیلاً، عینیه کانت أو علمیه. همچنین ر.ک: صدرالدین شیرازی، الحکمہ المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، ج ۶، ص ۲۶۱-۲۶۴.

۲. که عمدتاً ناظر به این مطلب است که این گزاره‌ها باید یک مطابقی داشته باشند.

۳. ر.ک: میرداماد، القیسات، ص ۳۸-۳۹.

وجود فی الاعیان، و سپس وجود فی الاذهان، و وجود نه در عین و نه در ذهن را توضیح می‌دهد و می‌فرماید: نفس الامر، همه این سه را شامل می‌شود.^۱

به گفته میرداماد، یک نوع تقرر و تحقق می‌خواهیم که قضیه با آن مطابقت کند. تقرر در قضایای خارجی، خارجی، و در قضایای ذهنی، ذهنی است و در قضایای نفس الامری، نفس الامر است؛ یعنی ذات شیء در هر ظرفی که واقع باشد، با همان مطابقت پیدا می‌کند.^۲ او همچنین معتقد است که در عالم عقل هم نفس الامر داریم؛ به معنای شیء فی حد نفسه. ولی نفس الامر در آنجا به نحو اعلی و اتم است که از لوازم عقل فعال است.^۳ با این بیان می‌توانیم از مراتب نفس الامر سخن به میان آوریم. بنابراین بحث مراتب نفس الامر از زمان میرداماد شروع شکل گرفته و آغاز شده است.^۴

حاصل اینکه میرداماد به نفس الامر عام (شامل ذهن و خارج و نفس الامر) و نفس الامر خاص (در برابر وجود ذهنی و خارجی) رسید؛ نفس الامر عام را هم به هر نوع تقرری تسری داد.

۱-۵. دیدگاه ملاصدرا

به اجمال می‌گوییم که صدرا نفس الامر را علم الهی می‌داند. در مرتبه بعدی هم بنا به فرموده خودش، از آنجا که علم الهی عین ذات حق است و ذات حق نیز بسیط الحقیقه می‌باشد و «بسیط الحقیقه کل الاشياء» و ذات حق مرتبه حقیقی همه حقائق مادون است، پس واقع حقیقی همه حقایق و واقعیات، حضرت حق است.^۵ در نهایت می‌توان گفت صدرا نفس الامر را در ذات خداوند جست‌وجو می‌کند. در ادامه این پژوهش، کلمات او خواهد آمد و توضیح مختصری هم اضافه می‌کنیم.

۱. میرداماد، *القبسات*، ص ۳۹: و الوجود فی نفس الامر هو ثبوت الشیء و تحققه فی حد نفسه، لا بتعمّل العقل فی ای طرف و وعاء کان. فهو [وجود فی نفس الامر یا الشیء فی حد نفسه، که چه طبیعت مرسله در ذهن و چه طبیعت مخلوطه در خارج] اعم من الوجود فی الاعیان. همچنین ر.ک: همو، *مصنفات میرداماد*، ص ۱۸.

۲. همو، *مصنفات میرداماد*، ص ۴۶: مطابق الخارج فی الخارجیة هو تقرر الموضوع و نحو وجوده فی الاعیان... و فی الذهنیة تقرر الموضوع و نحو وجوده فی ذهن ما... فی الحقیقة قوام ماهیة الموضوع فی مطلق عالم التقرر؛ و إنه و المحمول فی مطلق نفس الامر.

۳. همو، *القبسات*، ص ۳۸۶: ثم التحقیق ان اعتبار نفس الامر هو اعتبار كون الشیء متحققا فی حد نفسه، لا بتعمّل و اعتمال من العقل، سواء علیه أ كان تحققه لا بتعمّل العقل فی لوح الذهن، ام فی متن الخارج. و الصواب مرتسمة فی العقل الفعّال بما هی متحققة فی حد نفسه.

۴. همو، *مصنفات میرداماد*، ص ۴۸: بل هو من مراتب نفس الامر،..... فاذن، نفس الامر أوسع من هذه المرتبة، كما البلدة مثلا أوسع من دار من دورها. فنفس الامر بمنزلة المدينة، وهذه المرتبة بمنزلة دار من دورها.

۵. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *الحکمه المتالیة فی الاسفار العقلیه الاربعه*، ج ۶، ص ۲۶۲: ونفس الامر عند التحقیق عبارة عن هذا العلم الإلهی الحاوی لصور الأشياء كلها کلیها و جزئها قديمها و حادثها فإنه یصدق علیه أنه وجود الأشياء علی ما هی علیها إذ الأشياء كما أن لها وجودا طبیعیا و وجودا مثالیاً و وجودا عقلیاً فکذلك لها وجود إلهی عند العرفاء و هذا الوجود أولی بأن یکون عبارة عن نفس الامر.

۱-۶. دیدگاه علامه طباطبائی

نفس الأمر در نگاه علامه عبارت است از موجودیت و ثبوت به معنای وسیع آن. البته تعبیری که در *نهایه الحکمه* به کار رفته، دقیق‌تر است؛ آنجا که علامه می‌فرماید: مقصود از نفس الأمر ظرفی است که عقل برای مطلق ثبوت و تحقق در نظر می‌گیرد، اعم از ثبوت حقیقی (وجود) و ثبوت‌هایی که عقل به واسطه وجود برای ماهیات و مفاهیم اعتباری عقلی، اعتبار می‌کند. به نظر علامه طباطبائی، نفس الأمر ظرفی است که عقل برای مطلق ثبوت و تحقق در نظر می‌گیرد. در واقع، نفس الأمر همان معنای عام ثبوت است که شامل مراتب سه‌گانه آن، یعنی ثبوت وجود، ثبوت ماهیت و ثبوت مفاهیم اعتباری عقلی می‌گردد.^۱

در این نظریه، دو توسعه اضطرابی مطرح شده است: یکی در ماهیات و دیگری در مفاهیم اعتباری. ماهیات به دلیل آنکه ظهور خودکار و اضطرابی وجودها در ذهن هستند و به تعبیر دیگر نمود اضطرابی بوده‌ها هستند، عقل به نحو اضطرابی موجودیت را به محکی و مطابق این مفاهیم سرایت داده و وعائی اضطرابی و ریشه‌دار برای این مفاهیم در نظر می‌گیرد. این توسعه در موجودیت، به تبع واقع اصیل خارجی است؛ به این نحو که اگر واقع اصیل خارجی را بپذیریم، باید این وعاء اضطرابی و ریشه‌دار و توسعه در موجودیت و واقع را نیز بپذیریم و راهی برای فرار از این توسعه اضطرابی نداریم. صدق در مورد قضایای تشکیل‌شده از ماهیات، به مطابقت آن با وعای اضطرابی و ریشه‌دار است؛ زیرا طبق اصالت وجود، ماهیت بهره‌ای از وجود در واقع خارجی ندارد؛ ولی نمود اضطرابی وجودها در ذهن است. پس در قضیه «الانسان موجود» باید ببینیم این وجود خاص خارجی، نمودی اضطرابی به صورت ماهیت انسان در ذهن دارد یا نه؟ اگر دارد، حکم می‌کنیم «الانسان موجود» قضیه صادقی است؛ زیرا آن وجود خاص، حقیقتاً چنین نمودی دارد. بنابراین «عالم نمود» به تبع «عالم بود» موجودیت پیدا می‌کند. نفس الأمر قضایایی نظیر «الانسان موجود» همان وعای اضطرابی و ریشه‌دار، یعنی «عالم نمود» است، نه وجود خارجی و «عالم بود»، و اگر گفته شود ماهیت در خارج موجود است، مقصود خارج اضطرابی و ریشه‌دار است، نه واقع اصیل، و از آنجا که این عالم حقیقتاً نمود آن عالم بوده است، ماهیات به خارج راه پیدا می‌کنند و به آن نسبت داده می‌شوند.^۲

در مورد مفاهیم اعتباری هم مرحوم علامه فرموده‌اند که مفاهیم اعتباری لوازم عقلی ماهیات هستند که ذهن در توسعه اضطرابی دوم برای آنها وعائی اضطرابی در نظر می‌گیرد.

۱. رک: طباطبائی، محمدحسین، *نهایه الحکمه*، ص ۹؛ صدرالدین شیرازی، *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*، ج ۷، ص ۲۷۰، حاشیه علامه طباطبائی.

۲. رک: صدرالدین شیرازی، *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*، ج ۱، ص ۲۱۵، حاشیه علامه طباطبائی؛ طباطبائی، محمدحسین، *نهایه الحکمه*، ص ۱۵.

صدق و کذب این گونه مفاهیم و گزاره‌های تشکیل شده از آنها به مطابقت با این وعای توسعه یافته و اضطراری است.^۱ این وعای اضطراری نیز به دلیل ریشه دار بودن، تنها ساخته و پرداخته ذهن نبوده و می تواند محکی، مطابق و «نفس الامر» مفاهیم اعتباری و قضایای تشکیل یافته از آنها را تأمین کند.^۲

۱-۷. دیدگاه آیت الله مصباح یزدی

استاد در بعضی از تحقیقات خود نفس الامر را به معنای ظرف ثبوت عقلی محکیات می داند و این طور مطرح می کنند که:

منظور از نفس الامر غیر از واقعیات خارجی، ظرف ثبوت عقلی محکیات می باشد که در موارد مختلف تفاوت می کند و در مواردی مرتبه خاصی از ذهن است؛ مانند قضایای منطقی و در مواردی ثبوت خارجی مفروض است؛ مانند محکی قضیه محال بودن اجتماع نقیضین و در مواردی بالعرض به خارج نسبت داده می شود؛ چنان که می گویند علت عدم معلول عدم علت است، که رابطه علیت در حقیقت بین وجود علت و وجود معلول برقرار است و بالعرض به عدم آنها هم نسبت داده می شود.^۳

در مواردی هم نفس الامر را به معنای واقع هر شیء به حسب خودش (در امور وجودی، وجود، و در امور عدمی، عدم) می دانند و می فرمایند: «نفس الامر هر چیز، واقع همان چیز است و واقع شیء، گاهی امر خارجی است، گاهی ذهنی، گاهی عدم، گاهی عدمی و گاهی محال».^۴

۲. علت پیدایش اقوال مختلف

در بحث نفس الامر مشاهده می شود که آرای مختلفی از سوی فیلسوفان ارائه شده است. پس باید ببینیم که به چه دلیل در این بحث اقوال مختلفی از فلاسفه پدید آمده است. گاهی تنوع قضایا باعث شده است که بحث نفس الامر پدید بیاید^۵ و برخی هم دغدغه معرفت شناسانه را در آن آمیخته کرده اند؛ یعنی برخی از دغدغه های معرفت شناسانه باعث شد که برخی از اندیشه ها پدید بیاید.^۶ گاهی نیز دیده می شود که به گونه ای این بحث توضیح داده شده است که طبق سنت اسلامی، بحث ها را با دغدغه های هستی شناسانه بیان می کنند

۱. ر.ک: صدرالدین شیرازی، *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*، ج ۷، ص ۲۷۱، حاشیه علامه طباطبائی.

۲. ر.ک: همان، ج ۱، ص ۳۴۵، حاشیه علامه طباطبائی.

۳. مصباح یزدی، محمدتقی، *آموزش فلسفه*، ج ۱، ص ۲۲۵.

۴. مصباح یزدی، محمدتقی، *تعلیقه علی نهاییه الحکمة*، ص ۶۳؛ مطهری، مرتضی، *شرح مبسوط منظومه*، ص ۳۱۴.

۵. مثلاً دیدگاه خواجه نصیر را می توان زیرمجموعه آن قرار داد.

۶. می توان دیدگاه علامه حلی را ناظر به این قسم دانست.

و دغدغه‌های معرفت‌شناسانه ندارند. اما می‌توانیم بگوییم که گاه در فلسفه اسلامی، دغدغه‌های معرفت‌شناسانه هم وجود داشته است.^۱

برخی از آرا هم به دلیل منشأهای وجودی است؛ یعنی بحث نفس‌الامر را در مناشی وجودی حقیقت‌کشانده‌اند. برخی هم بحث را بر روی مناشی علمی عالم گسترش داده‌اند.^۲

برخی نیز، همچون علامه طباطبایی، به دلیل اصالت وجود (وجود متن واقع را پر کرده و واقع وجود است)، نفس‌الامر را بر اساس اصالت وجود تقریر کرده‌اند. برخی هم مانند عابدی شاهرودی سعی کرده‌اند میان دغدغه‌های هستی‌شناسانه و معرفت‌شناسانه جمع کنند.^۳

در کل می‌توان گفت که اصل اصطلاح مستقر، مشخص بوده، ولی دغدغه‌هایی که وجود داشت، سبب شد در مورد حقیقت نفس‌الامر اختلاف پیش بیاید و نظریات مختلفی به وجود بیاید. لذا می‌بینیم که بسیاری از اندیشه‌ها برای حل و فصل واقع و نفس‌الامر به کار رفته است. حال سؤال این است که آیا این اقوال قابل جمع‌اند یا خیر؟

۳. شکل‌گیری مراتب نفس‌الامر

۳-۱. توضیح و تبیین مراتب نفس‌الامر

در ابتدا ما در کلمات میرداماد شاهد شکل‌گیری مراتب نفس‌الامر هستیم و او به نوعی خواسته جمع بین اقوال کند؛ به این بیان که می‌گوید در عالم عقل هم نفس‌الامر داریم؛ به معنای شیء فی حد نفسه. ولی نفس‌الامر در آنجا به نحو أعلا و أتم است که از لوازم عقل فعال است. البته نه به این صورت که ذواتی داشته باشیم که معنای نفس‌الامر از آنها گرفته شود؛ بلکه از لوازم ذات خودش است؛ یعنی خودش را می‌بیند، و این لوازم را به نحو علوم انطباعی می‌بیند.^۴

میرداماد با این بیان به نفس‌الامر عام (شامل ذهن و خارج و نفس‌الامر) و نفس‌الامر خاص (در برابر وجود ذهنی و خارجی) رسید؛ همچنین نفس‌الامر عام را به هر نوع از تقرر تسری داد.^۵

میرداماد درباره موطن نفس‌الامر خاص (که نه خارج است و نه در ذهن) گفت: «به تقرر مطلق او، نه مقید به ذهن و نه خارج». این تعبیر میرداماد بسیار خوب و مهم است و بر اساس آن، نفس‌الامر به شکل محقق خارجی در می‌آید، نه مثل برخی که صرفاً نفس‌الامر را به عقل فعال یا به ذهن بکشانند.

۱. که علامه طباطبایی و آیت‌الله عابدی شاهرودی در این بحث به هر دو دغدغه پرداخته‌اند.

۲. مثل دیدگاه قیصری.

۳. ر.ک: اردستانی، محمدعلی، *نفس‌الامر در فلسفه اسلامی*، ص ۲۰۹-۲۱۱.

۴. ر.ک: میرداماد، *القبسات*، ص ۳۸۶؛ همو، *مصنفات میرداماد*، ص ۴۸؛ بل هو من مراتب نفس الامر، فاذن، نفس الامر أوسع من هذه المرتبة، كما البلدة مثلاً أوسع من دار من دورها. فنفس الامر بمنزلة المدينة، و هذه المرتبة بمنزلة دار من دورها.

۵. ر.ک: همو، *مصنفات میرداماد*، ص ۴۶.

با این بیان می‌توانیم سخن از مراتب نفس الأمر به میان آوریم، و همچنین در خصوص عقل فعال که در آنجا معقولات به نحو خالص و صراح وجود دارند.

می‌توان گفت که علامه طباطبایی هم به مراتب نفس الأمر را قائل است. البته با اینکه علامه در مرحله اول می‌خواهد بحث نفس الأمر را حل کند، ولی ایشان در مرتبه عقل فعال هم این طرح را جاری می‌کنند. ایشان در تعلیقات خود بر/سفار، بعد از اینکه نفس الأمر را با طرح خودش تمام می‌کند (به این صورت که وجود اصیل است و ماهیات ظهورات وجودند، ماهیت ثابت است به حقیقت وجود، و در توسعه اضطراری نفس به معقولات ثانی منطقی می‌رسیم، و معقولات ثانی هم به تقرر ماهیات متقررند و اینها از لوازم ماهیات است و ماهیات هم از لوازم وجود است)، می‌فرماید: تمام این حقایق در مراتب بالاتر (که فقط عقل فعال را نام می‌برد) به نحو حضوری وجود دارند.^۱

حال سؤال اصلی این است که اگر عوالم برتر را بپذیریم، می‌توانیم مواطنی برای نفس الأمر در مراتب مافوق عالم در نظر بگیریم که در مراتب مادون نیز هست؟ اینجاست که با مسئله‌ای به نام عوالم برتر و منشائیت عوالم برتر نسبت به عوالم مادون، روبه‌رو هستیم. با قبول این عوالم برتر و منشائیت آنها برای مراتب مادون، می‌توان گفت همچنان که حقایقی که در عالم مادون داریم و خود، نفس الأمر هستند، حقایق و صور علمیه‌ای که در عوالم برتر هستند نیز خود، نفس الأمر هستند.

تمام آنچه در این عالم مادون وجود دارد، در علم ربوبی نیز هست؛ افزون بر اینکه تمام حقایقی که اینجا هست، در آنجا هم به عنوان مراتب نفس الأمر وجود دارد.

آیا می‌توان علم ربوبی را واقعاً به عنوان نفس الأمر همین حقایق مادون دانست؟ یا اینکه آیا صور علمیه‌ای که در عقل فعال هستند، می‌توانند نفس الأمر باشند؟ در یک کلام می‌توانیم بگوییم: بله؛ می‌شود گفت نفس الأمر است. با وجود منشائیت، صور علمیه معنای خاصی پیدا می‌کند؛ زیرا این صور علمیه به نام صور علمیه فعلیه شناخته می‌شوند که در این صورت می‌توان اینها را نفس الأمر دانست.

درباره صور علمیه در عقل فعال دو طرح وجود دارد که یک طرح، این صور را به صورت حضوری مطرح می‌کند و طرح دوم آن را به صورت حصولی قبول می‌کند.

۱. به نحو حضوری: حقایق وجودی آنجا هستند و عقل فعال به آنها علم حضوری پیدا می‌کند؛

۱. صدرالدین شیرازی، *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*، ج ۷، ص ۲۷۱، تعلیقات علامه طباطبایی: فظرف الثبوت المطلق هو المعنى بنفس الأمر و القضاء الكلية منها خاصة مطابقة لما فى عالم العقل من صور العلوم الحضورية على النحو الذى يشير إليه المصنف.

یعنی حقایق وجودی‌اند و الأمر فی نفسه بر آن صدق می‌کند. از این رو امور به خودی خود و ورای فرض فارض بر آن صدق می‌کند. این حقایق، منشأ برای پیدایش مادون خود هستند. پس باید گفت آن وجود در عقل فعال، اصل این حقیقت مادون است، و همین حقیقت فی حد نفسه در خارج به نحو أعلا و اشرف در آنجا هست. می‌توان به نحو حضوری این طور بیان کنیم که چون قرار است همان حقیقت، خودش را تنزل دهد و به این حقیقت مادون تبدیل شود، این حقیقت در آنجا نیز هست.

نکته‌ای هم که در بحث تشکیک باید دقت کنیم، این است که این همانی بالا و پایین، در قالب حمل حقیقت و رقیقت بیان می‌شود و عالی، دانی را در خود تفسیر می‌کند. در اینجا هم حقیقت علم حضوری، حقیقت و واقعیت خارجی است؛ ولی حقیقت عقلی این شیء آنجاست. البته باید بدانیم که به نحو کلی در آنجاست؛ ولی این طور نیست که خبری از جزئیات نباشد؛ بلکه تمام جزئیات در کلی هست.

۲. به نحو حصولی: علم از آن جهت که علم است، خاصیت کشف از ورای خود را دارد. در علم حضوری کشف از ورا در کار نیست؛ بلکه خودش را نشان می‌دهد. ولی علم حصولی کاشف از ورای خود است. علم از حقیقت و الأمر فی حد نفسه خبر می‌دهد. علم، یک حقیقت نفس‌الأمری است؛ ولی محتوایی که در علم هست، از ورا خبر می‌دهد. در واقعیت علم، حتی در علم حصولی (که این علم منشأ ایجاد مخلوقات می‌شود) هم نفس‌الامر مطرح است؛ زیرا اینجا بحث از علم فعلی و ایجادگر (نه علم انفعالی) است. این نوع علم در منشأهای وجودی قرار می‌گیرد. حال باید پرسید که منشأ وجودی (که می‌خواهد حقیقت مادون را بیاورد) باید از سنخ مادون باشد یا خیر؟ این مطلب در بیان حکمای مشائی چندان شفاف نیست. ولی اگر کسی علم حصولی را در مورد خداوند متعال قبول کند (که مشائیان هم گفته‌اند) این علم، علم ایجادگر است، و وقتی می‌خواهد شیء را بیاورد، حقیقتی را که مادون است، می‌آورد. گرچه ما این علم حصولی را قبول نداریم، ولی اگر محقق باشد، یک حقیقت وجودی است و هویت وجودی دارد.

پس این نوع بحث، به لحاظ علم فعلی بودن است، نه علم انفعالی بودن؛ علم فعلی هم به معنای علم ایجادگر است. همچنین باید بگوییم که این نوع علم، حقیقت هستی‌شناسانه دارد. لذا در این نوع علم، این طور نیست که ابتدا چیزی باشد و این علم از آن پدید آید؛ بلکه طبق تحلیل مشائیان، عقل فعال خود را یافت و در عین یافت خود، حقایق معلولی خود را هم یافت؛ مثل حقیقت انسان و سنگ و

۱. بر خلاف علامه که به این صورت توضیح دادند. ر.ک: صدرالدین شیرازی، *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*، ج ۷، ص ۲۷۱، تعلیقات علامه طباطبائی.

پس با قبول کردن این طرح، می‌گوییم این نوع علم، علم فعلی است و در مناشئ هستی قرار می‌گیرد و دیگر تحت علم بما هو علم نیست؛ چون علم بما هو علم می‌خواهد حکایتگری داشته باشد. اما تا این طرح به عنوان مناشئ هستی مطرح می‌شود، از نوع علم وجودی و ایجادگر می‌شود. اگر به طرحی که مشائیان ارائه می‌دهند دقت شود، باز در علم حصولی هم به حقیقت می‌رسیم؛ با این توضیح که صور علمیه عقل فعال، خود حقیقت و الأمر فی نفسه‌اند؛ گرچه هویت علمی دارند. با این توضیح، ما دو طرح داریم: گاه می‌گوییم صورت علمیه بما هی صورت علمیه که در این صورت مساوی با انکشاف است؛ گاهی نیز می‌گوییم صورت علمیه به نفس حقایق که در این صورت، مساوی با علم به حقیقت است و بُعد ایجاد است؛ یعنی متعلق، خود حقیقت، اما حقیقت علمی است؛ به عبارت دیگر حقایق عقلیه هستند.

گرچه این طرح دارای اشکالاتی است و در این دو طرح، همان طرح علم حضوری پسندیده است، ولی حتی با طرح علم حصولی هم علم عقل فعال به حقایق عقلیه تعلق می‌گیرد؛ لذا می‌شود آنها را نفس‌الأمر دانست.

خلاصه مراتب نفس‌الأمر در عقول و مفارقات اینکه، حقیقت مادی در حقیقت مثالی ریشه دارد و حقیقت مثالی در حقیقت عقلی ریشه دارد. لذا تمام حقایق مادون باید از بالا بیاید. در کلمات مشاء هم تمام حقایق مادون از بالا می‌آید و هر امر مادون، خزینه‌ای دارد که در آنجا به نحو أعلا و اتم موجود است. پس خود عقل و تمام صور در آنجا، حقایق نفس‌الأمر هستند. می‌توان گفت موطن اصلی و فرعی در آنجا این چنین است: خود عقل، موطن اصلی است و تمام صور علمیه، چه به نحو حضوری و چه به نحو حصولی، همگی از لوازم فرعی او به شمار می‌آیند و اگر کسی به عالم عقل دست پیدا کند، به همه این لوازم دست پیدا می‌کند؛ حتی به جزئیات. اما درباره نفس‌الأمر در علم ربوبی و آنچه حکما در علم ربوبی گفته‌اند (چه به نحو حضوری و چه به نحو حصولی) که باطن اشیاست، سؤالی مطرح است و آن اینکه فرق علم ربوبی با عقول و مفارقات در چیست؟

صدرا معتقد است که اشیا حقایقی دارند در مرتبه مادی، مثالی، عقلی و الهی؛ یعنی هر شیئی که با آن روبه‌رویم، می‌تواند مادی، مثالی، عقلی و الهی باشد که در این صورت علم الهی، نفس‌الأمر اشرف از علم عقلی است.

نکته شایان ذکر اینکه علم الهی در مرتبه وجودی (نه در مرحله امکانی) است و مرتبه وجودی، احکام خاص خودش را خواهد داشت و حتی حقایق عقلیه هم در آنجا به نحو اندماجی هستند. لذا می‌توان گفت حقیقت شیء آنجاست آنجاست و معلومات حق تعالی از حیث علم، حقیقت اشیا بوده و منشا تمام اشیا است.

درباره نفس الامر در ذات حق تعالی هم با اینکه کسی این مورد و مرتبه را به عنوان نفس الامر مطرح نکرده است، ولی باید آن را نیز به مراتب نفس الامر اضافه کنیم. البته می توان این مرتبه را از کلمات صدرا به دست آورد.

اما این بیان از نفس الامر کجا قابل طرح است؟ در جایی که کسی علم ربوبی را در تعین ثانی و ورای ذات بدان. طبق این طرح، باید گفت نفس الامر اصلی، خود حضرت حق است. البته باید بدانیم که این مرتبه از نفس الامر بسیار مهم است و باید مرتبه اصلی نفس الامر به شمار آید. توضیح درباره این مرتبه اینکه گاهی نگاه ما به اشیا به خودی خود (اشیا به حسب ذات آنها) است. حال آیا اشیا به حسب ذات باید در مراتب ما فوق باشند تا تنزل کنند یا خیر؟ در بحث علیت هم که گفته می شود «علت می خواهد آنچه را در درون است، بیرون بریزد»، به چه معناست؟ علت معطی شیء است و نمی تواند فاقد شیء باشد. اگر این نظر را قبول کردیم، حضرت حق علة العلل می شود؛ البته طبق نظام فلاسفه؛ ولی در دستگاه عرفانی، حضرت حق تنها وجود هستی است. او به تنهایی ذات الذوات، حقیقه الحقایق و امرا الامور می شود. «الامر فی حد نفسه» در آنجا به امرا الامور و حقیقه الحقایق و ذات الذوات تبدیل می شود. از این رو صدرا درباره رابطه رب النوع با صنم خودش می گوید: «رب النوع فرد بالذات انسان است، و رب النوع را در عقل اول جمع می کند و آن هم به خداوند متعال برمی گردد».^۱ با این توضیح، وجود حق تعالی ذات الذوات و حقیقت اصلی تمام موجودات است.

گاهی هم نظر به واقع داریم که در این صورت گفته می شود یک واقع اصیل داریم و واقع هایی که تابع آن واقع اصیل هستند (واقع چه وجود و چه ماهیت باشد). در خود این واقع ها با طرح علیتی که بینشان برقرار است، می بینیم که حقیقتی هست که تمام واقع ها را در خود جمع کرده است. خداوند متعال واقع الواقعیات است؛ به این بیان که خداوند سبحان آن متن واقعی است که همه واقع ها در او به نحو اطلاقی مندمجاً هست. پس با قبول این طرح، ذات حق یک مرتبه از نفس الامر و بلکه مرتبه اعلای نفس الامر می شود.

گاهی هم با دید اصالت وجود به مسئله نظر می کنیم. در این صورت وجود اصیل می شود متن اصلی و مابقی، مانند ماهیات، معقولات ثانی فلسفی و منطقی و...، از دل متن وجود اصیل در می آید. این وجودات اصیل در حقیقت برتر و علة العلل ریشه دارند که او وجود اصیل است و وجودالوجودات و اصیل الاصلیات می شود. با این توضیح می توانیم او را نفس الامر اصلی عالم بدانیم.

۱. ر.ک: صدرالدین شیرازی، *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*، ج ۲، ص ۵۷

اگر این طرح را مطرح کردیم، باید تبیین کنیم که چگونه این حقایق را به بالا ببریم و چگونه این کثرات در ذات او باشند؛ زیرا با این طرح، ذات حق تعالی، ذات برابر و مقابل باقی نمی‌گذارد و باید همه چیز را در وجود نامتناهی جست‌وجو کرد.

در پایان بحث مراتب نفس الامر باید به این پرسش هم پاسخ گفت که نفس الامر اصلی در این مراتب چیست؛ زیرا با قبول مراتب نفس الامر، یکی نفس الامر بالاتر و متن است (به این معنا که مابقی از او ظهور پیدا می‌کنند) و همین، نفس الامر اصلی می‌شود. به تعبیر دیگر می‌توان گفت که اولی به نفس الامر چیست، با اینکه مراتب دیگر هم نفس الامر هستند؟ از توضیحات قبل به خوبی روشن می‌شود که اولی به نفس الامر، وجود خداوند متعال است، بعد از آن علم ربوبی، و همین طور تا مراتب نازل‌تر. در ادبیات صدرای می‌توان تعبیر کرد به نفس الامر اصلی که بقیه، تابع او و برخاسته از ذات اویند.

با این توضیح و بیان، باید پذیرفت که حتی نفس الامر عدم‌ها هم خداوند متعال است. نتیجه‌ای که می‌توان در بحث نفس الامر به لحاظ هستی‌شناسانه گرفت این است که نفس الامر اصلی، ذات پروردگار است. گرچه به لحاظ معرفت‌شناسی و اثباتی، ما در قدم اول با او (ذات حق) مواجه نیستیم بلکه با نفس الامر طبیعی روبه‌رو هستیم، اما نفس الامر اصلی به لحاظ ثبوتی، ذات حق تعالی است.

پیش‌تر گفتیم که از کلام صدرای به دست می‌آید که ذات پروردگار نفس الامر است؛ چون او به «بسیط الحقیقة کل الاشياء» را قائل است و علم را عین ذات می‌داند؛ وگرنه صدرای در خصوص علم ربوبی این گونه تعبیر کرده که اولی به نفس الامر است.^۱

آقاعلی مدرس در مجموعه مصنفات حاشیه‌ای دارد که در آن، برداشتی را که ما داشتیم، بیان کرده است. صدرای در جایی گفته است: اشیا وجود الهی دارند (البته منظورش علم ربوبی است). ولی آقاعلی مدرس از این عبارت، وجود حق تعالی را برداشت می‌کند: «الامر المطلق هو الامر الحقیقی... فنفس الامر الذی یطابق علیه... فی القضاء الصادقه لهو الوجود الحق الحقیقی، لانه جامع جوامع الوجودات و احکامها فی نفسه او فی مرتبة متأخرة فی نفسه...»^۲

پس در نهایت باید گفت که نفس الامر اصلی اولی حقیقی، وجود خداوند متعال است؛ به این معنا که وجود، اخلاق، زیبایی و تمام حقایق، از او سرچشمه می‌گیرند.

۲-۳. تطبیق مراتب نفس الامر در کلمات حکما

میرداماد: «بل هو من مراتب نفس الامر... فاذن، نفس الامر أوسع من هذه المرتبة، كما البلدة مثلا أوسع من دار من دورها. فنفس الامر بمنزلة المدينة، وهذه المرتبة بمنزلة دار من دورها».^۳

۱. صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج ۶، ص ۲۶۲.

۲. آقاعلی مدرس زنوزی طهرانی، مجموعه مصنفات آقاعلی مدرس، ج ۱، ص ۳۷۱.

۳. میرداماد، مجموعه مصنفات، ص ۴۸.

قیصری: «الأمر فی نفسه کذا، أى تلك الحقيقة التي يتعلّق بها العلم و ليست غير الذات فی نفسها کذا».^۱
 دوانی: «علی ان کلام ارسطاطاليس فی اثولوجيا... انما هو الحق یعنی انه الواقع لا المطابق للواقع، ...ای انہ عین نفس الامر...»؛^۲ یعنی علم ربوبی، خود واقع (نه مطابق با واقع) می شود و در آنجا بحث صدق مطرح نیست؛ به این صورت است که هر آنچه در مادیون هست، در بالا به نحو الهی هست و حقیقت نفس الامر، ظرفی است که تمام حقایق در آنجا هست.
 صدرا: «فإن الأشياء موجودة بهذا الوجود الإلهی الحاوی لكل شیء إذ الأشياء كما أن لها وجودا طبعیا ووجودا مثالیا ووجودا عقليا فکذلك لها وجود إلهی عند العرفاء وهذا الوجود أولى بأن يكون عبارة عن نفس الامر».^۳
 مثلاً این انسان در اینجا، در عالم مثال هست، ولی به نحو مثالی؛ در عقل هم به نحو عقلی هست؛ در فوق آن هم که صقع ربوبی است، به نحو الهی است. صدرا می گوید که اشیا در این مرتبه به شکل وجود الهی هستند و همه حقایق حضوری، به صورت اندماجی (که وجودی اجمالی اند) در آنجا حضور دارند.
 در واقع صدرا با حفظ الشیء فی حد نفسه، آن را در تمام مراتب وجودی، جاری ساخت؛ به این بیان که وجود الهی اشیا در علم ربوبی هستند.

۴. تبیین نفس الامر به معنای مطلق واقعیت

در ابتدای بحث لازم است که چهار مولفه و پایه مختصاتی نفس الامر (أمر - وراء فرض فارض - امر واقع و متقرر - به خودی خود) توضیح داده شود. با اینکه همه ما بالوجدان این امور را در نفس خود داریم.

۱. «أمر»

أمر به معنای شیء و ذات به معنای أعم است و این معنا شامل لاشیء و لأمر هم می شود و این خود، یک نوع امر و شیء است. اگر یک نحوه لاشیء را تصور کنیم، در این صورت یک نوع حکم و مفهوم می پذیرد. البته منظور از لاشیء، شیئی است که در برابر شیء قرار می گیرد؛ بدین معنا که اگر فرض کنیم لاشیئی که برابر شیء خاص است، لاشیئش یک خاصیتی دارد و آن این است که می توان از آن گزارشی داد. با این توضیحی که گفتیم، مراد از «أمر» در نفس الامر، عبارت است از هر چیزی که بتوان از آن گزارش یا اخبار تصویری ارائه داد. لذا می توان به آن ذات بالمعنی الأعم بگوئیم. پس هر چیزی که مشتمل بر کن است، از آن به شیء یاد می کنیم؛ چه بی ذات باشد، مثل عدم، و چه ذات بالمعنی الاعم داشته باشد، مثل ماهیت.

۱. مقدمه قیصری، ص ۵۰.

۲. دوانی در حواشی بر شرح قوشچی، ص ۷۵.

۳. صدرالدین شیرازی، *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*، ج ۶، ص ۲۶۲.

در مورد «امر» می‌توان تعابیر متعددی به کار برد؛ مانند الشیء فی حد نفسه، الذات فی حد نفسه، الأمر فی حد نفسه؛ از این رو وقتی گفته می‌شود که چیزی نفس الامر دارد، یعنی ما می‌توانیم بگوییم: «هست»، و اگر نتوانیم وجودش را اثبات کنیم، در این صورت می‌گوییم: «امکانش هست»؛ یعنی می‌تواند باشد و ما به آن علم نداریم.

تبیین دایره شمول کلمه امر: با این توضیحی که بیان کردیم «امر» این موارد را شامل می‌شود: وجود، عدم، ماهیت، معقولات ثانی فلسفی نظری، معقولات ثانی فلسفی عملی، عمل انسان و ارزش‌های اخلاقی و عملی، ارزش‌های زیباشناختی، بلکه همه امور جزئی و کل (صحبت فقط در علوم نیست، بلکه زید جزئی را هم شامل می‌شود) همه امور طبیعی و مافوق طبیعی (اگر مافوق طبیعی باشد، نفس الامر به شکل نفی و اثباتی است)، همه امور نظری و عملی، و از یک منظر همه علوم ریاضی، طبیعی، منطقی (معقولات ثانی منطقی)، و به طور کلی، «امر» هر چیزی را که حظی از شئیت دارد، در بر می‌گیرد.

نکته‌ای که در پایان مناسب است که بیان شود این است که چند راه و نحوه ورود معرفت‌شناسانه به بحث نفس الامر وجود دارد: یک نحوه ورود معرفت‌شناسانه، از راه صدق است و اینکه آیا چنین گزاره‌ای صادق است یا خیر؛ روش دیگر ورود معرفت‌شناسانه، از راه تثبیت است؛ روش دیگر نیز همین نحوه ورود، یعنی ورود از راه «امر» است که بحث مورد نظر ماست.

۲. وراء فرض فارض

گزاره‌ها حالت و فضای شناختاری و حالت انفعال دارند؛ چه این گزاره‌ها صادق باشند و چه نباشند. به تعبیر دیگر مفهوم گزاره، حالت شناختاری، یعنی یک حالت وراء دارد. این در حالی است که ما از وراء منفعل هستیم و می‌خواهیم از وراء خبر دهیم. به بیان دیگر چیزی که آنجاست، خودش چنین چیزی را اقتضا کرده است. لذا به دست فاعل شناسا و فرض فارض نخواهد بود؛ بلکه بدین گونه است که هر چه خود خواست، به وجود آورد. برای مثال می‌توان گفت: «الان شب است»؛ در حالی که روز است. من شب را فرض می‌کنم و می‌گویم شب است. این، خودساخته و خودخواسته است. در این صورت، فرض فارض وجود دارد.

تبیین دیگر: گزاره از امری و رای مفهوم و گزاره خبر می‌دهد و به آن اشاره دارد. در حالت اخبار و اشاره، نمی‌خواهیم چیزی را بیفزاییم؛ بلکه می‌خواهیم به چیزی که آنجا هست، اشاره کنیم. ولی در فرض فارض، سخن در جایی است که امر آن گونه که هست، نیست؛ بلکه آن گونه که من می‌خواهم هست، و این یک نوع فرض خاص است. در فرضی که به دست فارض است، فرض هر گونه که خواست، فرض می‌کند.

بنابراین وقتی گفته می‌شود که گزاره‌ای به فرض فارض نیست، یعنی هویت گزاره و مفهوم، هویت اخبار و اشاره است، نه هویت ایجاد و خواست و تصمیم؛ هویتی است مستقل

از خواست، تصمیم و فرض ما. در حالی که در فرض فارض، اشاره به خواست اوست، نه وراء. این حالت، خاصیت فرض فارض است و خاصیت نفس الامر نیست. در این مرحله می توان این سؤال را مطرح کرد که آیا می شود اموری را فرض کرد، در حالی که نفس الامر هم دارند؟

در جواب باید بگوییم که بله؛ زیرا ما دسته ای از قضایای شرطیه داریم که هرچند صحیح نیستند و فرضی خلاف واقع کرده ایم (مثل اگر آفتاب نتابد، زمین تاریک خواهد بود)، ولی نفس این مفروض، فرض شده است و به خواست فارض مقید نیست و لذا احکام و اقتضائات خاص خود را دارد. از این رو نفس فرض به لحاظ اینکه پدید آمده است، نفس الامر دارد؛ ولی محتوای مفروض، نفس الامر ندارد. این محتوا (مثل پری دریایی و...) لزومی ندارد که نفس الامر داشته باشد.

۳. «امر واقع و مقرر»

منظور از امر واقع و مقرر، برابر ایستای خارجی است. لذا وقتی می گویند امری ورای گزاره و مفهوم و ورای فرض فارض است، طبیعتاً آن امر نیازمند موطن و متن خاصی است که ورای فرض فارض باشد. از این رو وقتی بحث موطن و متن خاص به میان می آید، لازمه اش نوعی تقرر است؛ زیرا تا تقرر نداشته باشیم، موطن معنا ندارد.

یک تبیین هم این است که بگوییم منظور از امر واقع و مقرر، مساوقت شیء اعم با واقع اعم است. با توضیحی که در مورد امر دادیم و آن را به معنای اعم گرفتیم، پس «امر» یک نوع شیئیت دارد و طبیعتاً مراد از واقع، آن امر و شیئی که در نظر می گیریم، واقع اعم می شود. واقع اعم باید به گونه ای باشد که همه چیز را شامل شود؛ امور وجودی^۱ و حتی امور عدمی و عدم. بنابراین واقع باید به گونه ای توضیح داده شود و تبیین گردد که همه امور وجودی و عدمی را در بر گیرد.

۴. «به خودی خود»

به خودی خود دو جنبه دارد: یکی جنبه سلبی، یعنی مستقل از فرض فارض و مستقل از گزاره و مفهوم؛ به عبارت دیگر یعنی فرض فارض و موطن گزاره را کنار بگذاریم؛ دیگری جنبه اثباتی که اینجا محل بحث است و می خواهیم به آن بپردازیم. جنبه اثباتی به این معناست که هر شیء و هر امر و ذاتی، در هر موطنی به حسب خود و اقتضائات خود است.

۱. امور وجودی: الف) وجود، مفاهیم فلسفی و ماهیت مربوط به وجود (نه ماهیت من حیث هی)؛ ب) وجود ذهنی و مفاهیم منطقی؛ ج) وجود عمل و مفاهیم عملی؛ د) وجود زیبایی و مفاهیم زیبایی شناختی؛ ه) قضایای حقیقی وجودی؛ و) ماهیت من حیث هی (مرتبه ماهیت)؛ ز) امور جزئی وجودی؛ ح) امور فرضی وابسته به وجود.

۲. در قسمت آخر این بخش، از نفس الامر عدم و امور عدمی بحث خواهیم کرد.

اقتضائات را هم به معنای عامی در نظر می‌گیریم که تمام آنچه را در تصور و تصدیق منعکس می‌شود، شامل شود. مقصود از مواطن هم موطن عدمی، موطن وجودی متن و موطن وجودی فرع است. پس «به خودی خود» یعنی همان موطنی که خودش هست و اقتضائاتی که خودش به حسب خودش دارد. این همان تعبیر به «الشیء فی حد نفسه» است.

۴-۱. تعاریف نفس‌الأمر

با تبیین این قیود، تعاریفی را که از نفس‌الأمر شده است، ارائه می‌کنیم و توضیح مختصری ذیل هر یک می‌دهیم.

تعریف اول: «امور به خودی خود، واقع و متقرر در خارج از موطن گزاره و مفهوم و ورای فرض فارض». این تعریف، یک تعریف حقیقی است؛ یعنی حقیقت نفس‌الأمر این چنین است، و از آنجا که بحث فلسفی است، تعریف را به شکل مختصاتی ارائه می‌دهیم، نه اینکه لزوماً متشکل از جنس و فصل باشد.

قیود افزوده تعریف اول: امور (به معنای اعم)، به خودی خود (در موطن خود)، واقع و متقرر (به معنای اعم)، در خارج از موطن گزاره و مفهوم (بعینه)، و ورای فرض فارض (فرض خودخواسته فارض). الشیء فی حد نفسه، تمام قیود فوق در آن هست.

مفاد ثبوتی: امور به خودی خود و در موطن خود.

مفاد سلبی: خارج از موطن گزاره و ورای فرض فارض.

تعریف دوم: «واقع وجودی متن (خواه ماهیت، خواه وجود. پیش از اثبات اصالت وجود و اعتباریت ماهیت) به عنوان موطن اصلی و توابع و لوازم آن (خواه لوازم وجودی و خواه لوازم عدم) به عنوان مواطن فرعی (برآمده از واقع وجودی متن) به خودی خود خواهد بود که طبیعتاً به عنوان برابریستای گزاره و مفهوم، ورای فرض فارض و مستقل از گزاره و مفهوم می‌باشد».

تعریف سوم: «حقیقت نفس‌الأمر وجودات اصیل (خارجی، ذهنی، در ساحت عمل انسان، معقول ثانی فلسفی و عدم) به عنوان موطن اصلی و توابع و لوازم آن (خواه لوازم وجودی و خواه لوازم عدم) به عنوان مواطن فرعی (برآمده از واقع وجودی متن) به خودی خود خواهد بود که طبیعتاً به عنوان برابریستای گزاره و مفهوم، ورای فرض فارض و مستقل از گزاره و مفهوم می‌باشد».

نفس‌الأمر وجود، متن (حقیقت متنی و اصلی) و نفس‌الأمر ماهیت (ماهیت همراه وجود) حقیقت نفادی متن (که توابع و لوازم متن بودن خودش را نشان می‌دهد) و نفس‌الأمر معقولات ثانی فلسفی، لوازم اندماجی متن و نفس‌الأمر عدم، حقیقت سلبی متن است. همچنین نفس‌الأمر ماهیت من حیث هی هی، تخلیه عین تخلیه است. این هم به عنوان حقیقت برآمده از وجود با حیثیت تقییدیه وجود در اشاره عقلیه است، و در حقیقت اشاره عقلیه یک نحوه وجود اصیل دارد.

۲-۴. بسط واقع

در این مرحله با اینکه بحث نفس‌الامر تمام است، ولی کمی مسئله را بسط می‌دهیم و در بخش لوازم بحث، آن را تکمیل‌تر می‌کنیم.

اساساً همه امور و واقع‌های عدمی، به واقع‌های وجودی و امور وجودی بر می‌گردند؛ یعنی از توابع و لوازم آن می‌شوند. اگر این مسئله توضیح داده شود که واقع‌های عدمی، لازم سلبی وجودند، نفس‌الامر آن حل می‌شود.

در بحث عدم مضاف گفته شده است که عدم مضاف می‌خواهد انکشاف داشته باشد و از بطلان (بطلان آن امر) خبر می‌دهد؛ یعنی بطلان معنون خارجی است. هرگاه که یک واقع وجودی را نداشته باشیم، عدم می‌شود. به عبارت دیگر عدم بحث از واقع است.^۱

اما در مورد مفهوم محال و گزاره محال، اگر مثلاً درباره دایره مربع می‌گوییم که ضرورت بطلان (به لحاظ دایره) دارد؛ یعنی یکی از لوازم وجودی دایره است. پس ضرورت بطلان هم از احکام واقع وجودی است، در برابر واقع عدمی.

گزاره سلبیه هل بسیطه (مثلاً زید نیست) این نیز همان بطلان وجود و بطلان معنون وجودی است. همین‌طور در گزاره سلبیه هل مرکبه، سلب ارتباط است. از آنجا که ارتباط یک امر وجودی است، برای همین سلب ارتباط نیز به احکام امور وجودی برمی‌گردد.

درباره گزاره‌هایی در مورد معدومات، مانند «عدم علت علت برای عدم معلول است»، باید گفت که در این گونه گزاره‌ها، در حقیقت وجود علت است که وجود معلول را اقتضا می‌کند، و اگر وجود علت نباشد، وجود معلول هم نخواهد بود. بنابراین اینجا هم از احکام وجودات و اقتضائات امر وجودی است.

پس به اصطلاح باید تمام واقع‌های عدمی را به واقع‌های وجودی برگرداند (به عنوان لوازم واقع‌های وجودی).

نکته‌ای که باید خاطرنشان کنیم اینکه این طرح، فقط در مورد عدم جاری نیست؛ بلکه در امور وجودی هم می‌تواند مطرح شود؛ به این بیان که یک متن و یک واقع وجودی به عنوان متن داریم، ولی بعضی از چیزها به عنوان توابع وجودی متن است؛ مثلاً معقول ثانی فلسفی نسبت به متن چگونه است؟ این طرح به خوبی پاسخگوست.

با این توضیح به راحتی می‌توانیم سخن از نفس‌الامر واقع به میان آوریم؛ یعنی در بین واقع‌های وجودی، دسته‌ای بر دسته دیگر ترتب دارد و یکی مترتب بر دیگری است

۱. صدرالدین شیرازی، *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*، ج ۱، ص ۳۵۰. والنفس الأمریة فی معنونة عدم المعنون الوجودی فحقیقة الباطل ومعنونه و مصداقه أو ما شئت فسمه بنحو البطلان.

و در نهایت به یک واقع متن و یک احوال متن می‌رسیم. همچنین همان گونه که احوال وجودی داریم، احوال سلبی هم داریم. ما به یک واقعی می‌رسیم که دارای احوال واقع وجودی و احوال واقع عدمی است.

اگر نفس‌الآمر به این شکل باشد، مانند جزیره‌ای است که دارای یک متن وجودی (به عنوان واقع وجودی) و همچنین دارای احوال وجودی (که آنها واقع‌اند) و احوال عدمی (که آنها هم واقع‌اند) می‌باشد. با این بیان، می‌توانیم ادبیات جدیدی با عنوان «مواطن واقع» پدید آوریم. همچنین متن واقع را دارای احوالی بدانیم. پس در حقیقت ما با مواطن نفس‌الآمر روبه‌رویم. مواطن نفس‌الآمر چند مرحله دارد:

- واقع وجودی متن؛

- واقع‌های وجودی پس از متن؛

- واقع‌های عدمی پس از متن؛ مثل ممتنعات، عدم و... که هر یک موطن خاص به خود را دارد. در تعریف نفس‌الآمر پیش از بسط، می‌توانیم بگوییم: واقع به معنای اعم. اما در تعریف نفس‌الآمر پس از بسط، می‌توانیم بگوییم: «نفس‌الآمر واقع وجودی متن (به عنوان موطن اصلی) و توابع و لوازم آن، خواه سلبی و خواه ایجابی، به عنوان مواطن متعدد (فرعی) نفس‌الآمر برآمده از واقع وجودی نفس‌الآمر خواهد بود».

در حقیقت مواطن وجودی، به معنای مواطن واقعی ثبوتی است. این تعبیری که از نفس‌الآمر ارائه دادیم، هم با اصالت وجود و هم با اصالت ماهیت سازگار است.

۵. قلمرو معنای جامع نفس‌الآمر

از توضیحات بخش قبل این نتایج به دست می‌آید که اولاً باید بین حوزه معرفت‌شناسی نفس‌الآمر و حوزه هستی‌شناسی آن تفکیک قائل شد؛ ثانیاً در حوزه هستی‌شناسی هم می‌توان به مراتب طولی نفس‌الآمر قائل شد و در خود هر مرتبه هم می‌توان موطن اصلی و مواطن فرعی را برای نفس‌الآمر ارائه داد.

در مرتبه اول، که با امور خارجی سر و کار داریم، می‌توانیم بگوییم که «وجود» موطن اصلی این مرتبه است و مواطن فرعی این مرتبه نیز عبارت‌اند از: ماهیات، معقولات ثانی منطقی، معقولات ثانی فلسفی و معدومات و امور عدمی نام برد.^۱

در مرتبه بعد می‌توان عقل فعال را به عنوان نفس‌الآمر مطرح کرد.^۲ در این مرحله چون عقل فعال حقیقت مراتب پایین و مادون خود است، کمالات آنها را به نحو اتم و اکمل در خود دارد. از این رو او هم می‌تواند در یک رتبه طولی نفس‌الآمر قرار گیرد.

۱. در کلام علامه طباطبائی به خوبی این مرتبه قابل برداشت است که ثبوت‌ها و اضطراهای ثانوی را به ثبوت وجود برگشت داده‌اند.

۲. این قول از جناب خواجه نقل شد.

در مرتبه بالاتر، علم الهی را نیز می‌توان گفت که یک مرتبه از نفس‌الامر است.^۱ در مرتبه نهایی باید بگوییم که اولی به نفس‌الامر، ذات حق تعالی است. این مرتبه در کلمات صدرا به طور صریح آمده است: «فإن الأشياء موجودة بهذا الوجود الإلهي الحاوي لكل شيء إذ الأشياء كما أن لها وجودا طبيعيا ووجودا مثاليا ووجودا عقليا فكذلك لها وجود إلهي عند العرفاء وهذا الوجود أولي بأن يكون عبارة عن نفس‌الامر».^۲

در نهایت کار به این نتیجه می‌رسیم که مطابقت چیزی با نفس‌الامر را باید در هر مرتبه‌ای که هستیم، با آن مرتبه بسنجیم؛ مثلاً اگر چیزی به نحو برتر در عقل فعال وجود دارد، نفس‌الامر آن به نحو برتر و کلی است.

یک نتیجه کلی هم می‌توانیم بگیریم و آن اینکه در بین مراتب هم می‌شود مرتبه اصلی نفس‌الامر درست کنیم و بقیه مراتب را تابع آن بدانیم. این مرتبه اصلی چیزی جز ذات حق تعالی نیست. به این معنا که وجود، اخلاق، زیبایی و همه حقایق، از او سرچشمه می‌گیرند.

۶. لوازم معنای جامع نفس‌الامر

۶.۱. عروض در قضایای ذهنی

می‌دانیم که گزاره‌های ذهنی، به شرط وجود موضوع آنها، در ذهن هستند و عوارض و احکام خود ذهن را بیان می‌کنند. به تعبیر دیگر می‌توان گفت قضیه‌ای که محمول آن از معقولات ثانی منطقی باشد، ذهنیه است (موضوع هم معقول ثانی منطقی باشد یا نباشد).

نفس‌الامر گزاره ذهنی، این است که واقع آن گزاره به خودی خود و با قطع نظر از فرض فارض، دارای نفسیت است. در این گونه گزاره‌ها حیثیت نفس‌الامری آنها غیر از حیثیت ذهنی آنهاست. سؤالی هم که در مورد تغایر بین مطابق و مطابق گزاره‌های ذهنی، که وجود تغایر آنها در نفس‌الامر داشتن این گزاره‌ها ضروری است، مطرح می‌شود، با توجه به مراتب ذهن به خوبی پاسخ داده می‌شود.^۳ البته می‌توان بر اساس تغایر اعتباری بین مطابق و مطابق هم پاسخ این سؤال را بدهیم.^۴

یکی از امور وجودی که واقع اعم شامل آن می‌شود، وجود ذهنی و مفاهیم منطقی است. در نتیجه ما حتی در وجود ذهنی، هم دارای موطن اصلی نفس‌الامر و هم موطن فرعی هستیم.

۱. این قول از تکمیل سخنان جناب قیصری قابل برداشت است و حتی خودشان به آن تصریح می‌کنند؛ البته با آن بیانی که ما قبلاً ذکر کردیم که به دو شکل حضوری و حصولی ایجادگر توضیح دادیم.

۲. صدرالدین شیرازی، *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*، ج ۶، ص ۲۶۲.

۳. ر.ک: اردستانی، محمدعلی، *نفس‌الامر در فلسفه اسلامی*، ص ۳۰۹-۳۱۳.

۴. ر.ک: محمد تقی آملی، *در الفوائد*، ج ۱، ص ۱۸۳-۱۸۲.

ارائه معنایی جامع برای نفس‌الامر و بررسی قلمرو آن ۶۱

یکی از تبیین‌هایی که از وجود ذهنی ارائه شده، از این قرار است که به تحلیل ذهنی ما با چهار حیث و مؤلفه در وجود ذهنی روبه‌رو هستیم. آنچه از نفس‌انشا می‌شود (به طور فاعلیت) وجود‌العلم است.^۱ این وجود به دلیل خاصیت اضافی داشتن، یک وجود ظلی را به همراه خود دارد که نام آن را وجود‌المعلوم می‌گذاریم.^۲ از آنجا که هر وجود، یک ماهیت را به همراه خود دارد، لذا با وجود‌العلم، ماهیت‌العلم، و با وجود‌المعلوم، ماهیت‌المعلوم هم وجود دارد،^۳ و آنچه در وجود ذهنی به عنوان این همانی ماهیت مطرح می‌شود، این همانی بین ماهیت شیء خارجی و ماهیت‌المعلوم است. از این تبیین به‌خوبی می‌توان نتیجه گرفت که وجود‌العلم، موطن اصلی، و بقیه، موطن فرعی نفس‌الامر در گزاره‌های ذهنی است.

۶-۲. نفس‌الامر ماهیت

در مورد ماهیات می‌توانیم در دو حوزه بحث داشته باشیم: حوزه تحقق ماهیت و حوزه حقیقت ماهیت.

۶-۲-۱. حوزه تحقق ماهیت

یکی از موطن فرعی که در مرتبه اول نفس‌الامر ذکر کردیم، ماهیات بودند. چون ماهیات برخاسته از متن وجودند، پس می‌توان آنها را موطن فرعی نفس‌الامر به شمار آورد. در بخش اول این پژوهش گفتیم که وجود به سبب قرار گرفتن در مرتبه خاص و حد ایجابی و سلبی داشتن و به دلیل محدودیت؛ تعین، ظهور، حالت ظلی پیدا می‌کند که برآمده و تراوش شده از وجود است، که به آن ماهیت می‌گوییم.^۴ حتی بنا به نظر علامه، ماهیت از خارج و از حدود وجودی گرفته شده است و مراد از حد وجودی، ویژگی‌ها

۱. صدرالدین شیرازی، الحاشیه علی الهیات الشفاء، ص ۱۹۰ (أن هذا الوجود يجب أن يكون قائما بذهن و أن لا يكون له إلا الوجود التابع الظلي الغير المتأصل)

۲. صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیه / الأریة، ج ۱، ص ۲۹۶ (و إذا وجدت فی الذهن من حیث طبیعتها و تشخصت بالتشخصات الظلیة - يكون تلك الطبائع حاملة لمفهومات الذاتیات من غیر أن یترب عليها آثارها إذ الآثار للموجود لا للمفهوم مثلا الحاصل من السطح فی الذهن متضمن لمعنی الكم - لكن لیس بحیث یترب فیہ آثار الكمیة ای لیس الحاصل فی الذهن من حیث إنه - موجود ذهنی و قائم به قابلا للانقسام إلى الأجزاء لذاته بل هو معنی بسیط مجرد)

۳. همان، ص ۴۰۳-۴۰۲ (أما المسمى بالماهية فإنما هي متحدة معه ضربا من الاتحاد بمعنى أن للعقل أن يلاحظ لكل وجود من الوجودات معنى منتزعا من الوجود و يصفه بذلك المعنى بحسب الواقع فالمحكى هو الوجود و الحکایة هی الماهیة و حصولها من الوجود كحصول الظل من الشخص و لیس للظل وجود آخر كما فهمناک مرارا)

۴. ر.ک: صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیه / الأریة، ج ۱، ص ۴۰۳-۴۰۲: أما المسمى بالماهية فإنما هي متحدة معه ضربا من الاتحاد بمعنى أن للعقل أن يلاحظ لكل وجود من الوجودات معنى منتزعا من الوجود و يصفه بذلك المعنى بحسب الواقع فالمحكى هو الوجود و الحکایة هی الماهیة و حصولها من الوجود كحصول الظل من الشخص و لیس للظل وجود آخر كما فهمناک مرارا.

و خصوصیات وجود است که این وجود را از دیگران ممتاز می‌کند. در نتیجه چنین حدی خارج از وجود نیست و بنا بر تشکیک از سنخ وجود است.^۱ پس طبق دو تبیین می‌توان گفت که ماهیت موجوده، از توابع وجود است و نفس‌الأمر داشتن آن هم به تبع وجود تصحیح می‌گردد (به عنوان موطن فرعی).

۲-۲. حوزه حقیقت ماهیت

ذات ماهیت، هیچ چیزی غیر از آن چیزی که باید داشته باشد، ندارد. در حقیقت در ذاتش امری غیر از خودش وجود ندارد. به عبارت دیگر ماهیت، در مقام حمل اولی و مفهومی به این شکل ظهور می‌کند که در حریم ذاتی اش مفهومی غیر از مفهوم جنس و فصل نیست و به حمل اولی چیزی غیر خودش نیست.

در این حوزه باید گفت که نفس‌الأمر برای ماهیت در مقام ذات هم قابل طرح است و نفس‌الأمر ماهیت من حیث هی هی، تخلیه عین تحلیل است؛ یعنی اگرچه ماهیت از نظر مرتبه ذاتش از همه اغیار و اوصاف تهی می‌باشد، اما از خود تهی نیست و برای خود ثابت است. از این رو ماهیت در متن ذات خود پدیده‌ای نفس‌الأمری در مطلق نفس‌الأمر است. ولی نفس‌الأمر برای ماهیت به ذاتش بستگی ندارد؛ بلکه ماهیت در ظرف هستی به عنوان ماهیت مطرح است؛ لذا ماهیت به خودی خود و با قطع نظر از تحقق و هستی، نفس‌الأمر ندارد و از مراتب نفس‌الأمر نیست؛ زیرا اگر ماهیت دارای هیچ گونه وجودی (حتی ذهنی و إدراکی) نباشد، یکسره هیچ و باطل است و ذاتی نیست تا «خود» باشد.^۲

به طور روشن می‌توان نفس‌الأمر داشتن ماهیت را در ضمن وجود به دست آورد. طبق تقریری که ارائه کردیم، ماهیت بتبع وجود موجود بوده و لذا می‌توان آن را از لواحق وجود دانست، و ماهیت هم به عنوان حقیقت برآمده از وجود، با حیثیت تقیدیه وجود در اشاره عقلیه است، و اشاره عقلیه هم یک نحوه وجود اصیل دارد. از این رو ماهیت در هر مرتبه‌ای که موجود شود، جزء موطن فرعی وجود به حساب می‌آید.

۲-۳. نفس‌الأمر معقولات

درباره نفس‌الأمر مفاهیم ماهوی و معقولات ثانی منطقی در فصل قبل توضیح داده شد. در این فصل فقط به بررسی معقولات ثانی فلسفی می‌پردازیم. صدرا وجود معقولات ثانی فلسفی در خارج را از سنخ وجود رابط می‌داند و لذا مفاهیم فلسفی،

۱. ر.ک: طباطبائی، محمدحسین، *نهایة الحکمة*، ص ۱۴: إن الماهیات حدود الوجود؛ همان، ص ۳۷: أن الواجب بالذات حقيقة

وجودیه لا ماهیه لها تحداه؛ همان، ص ۲۶۹، ۲۷۶، ۲۹۶، ۳۱۲، ۵۴ و ۵۷.

۲. ر.ک: اردستانی، محمدعلی، *نفس‌الأمر در فلسفه اسلامی*، ص ۳۱۶-۳۱۴.

معانی‌ای اسمی هستند که از وجود رابط انتزاع می‌شوند و از آن حکایت می‌کنند. به عبارت دیگر وجود محمولی آنها که از معنای اسمی گرفته شده و از معانی حرفی است، در عقل موجود است.^۱ دغدغه صدرا در این مسئله در درجه اول، اثبات خارجیت این مفاهیم است^۲ و در مرحله بعدی به گونه‌ای، خارجیت حیثیات خارجی این مفاهیم را به زیادت یا عروض خارجی آنها ارتقا می‌دهد و وحدت مصداقی آنها با معروضاتشان را نیز می‌پذیرد.^۳ علامه طباطبایی هم رابطه معقولات ثانی فلسفی با مصداقیشان را به این می‌داند که تنها بر آنها صادق است، و از این رو دارای فرد خارجی نیستند، بلکه مصداق خارجی دارند.^۴ پس علامه در تصویر خارجیت مفاهیم فلسفی، با صدرا هم عقیده است.^۵

همان طور که ملاحظه می‌شود، مصداق خارجی داشتن این مفاهیم مورد پذیرش است و لذا می‌توان برای نفس الامر معقولات ثانی فلسفی، قائل شد که این معقولات از لوازم اندماجی متن هستند. به عبارت دیگر در امور وجودی می‌توانیم بگوییم که یک متن وجودی و یک واقع وجودی به عنوان متن داریم؛ ولی بعضی چیزها به عنوان توابع وجودی متن وجود دارد. یکی از این توابع وجودی، معقولات ثانی فلسفی است. با این طرح به راحتی می‌توان نفس الامر داشتن معقولات ثانی فلسفی را تصور کرد؛ زیرا این معقولات برخاسته از متن وجودند و به عنوان موطن فرعی، قابل پذیرش‌اند.

۶.۴. نفس الامر عدم

در مورد هویت عدم باید بگوییم مصداق عدم و تقرر بطلان، وقوع بطلان است. زمانی که می‌گوییم عدم واقع است، یعنی بطلان واقع است. درباره موطن عدم محض (بطلان محض) نیز باید گفت که هر جا وجود محض هست، عدم محض نیز همان جاست. لذا هر جا بحث از عدم می‌شود، موطنش نیز همان جاست.

مصداق عدم، همان بطلانی است که در خارج هست، و تقرر عدم در خارج به معنای تقرر بطلانی است. در جایی که مفهوم عدم داریم، مصداق برابریستایش فقدان و نبود است؛ در هر موطنی که باشد. این در حالی است که مفهوم محال^۶ به صورت مفهومی، مصداق ندارد. چیزی که بخواهد

۱. ر.ک: صدرالدین شیرازی، *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*، ج ۱، ص ۱۴۳ و ۴۰۶؛ فنایی اشکوری، محمد، *معقول ثانی*، ص ۷۶.

۲. صدرالدین شیرازی، *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*، ج ۷، ص ۲۹۴، ج ۲، ص ۲۳۵، ج ۴، ص ۲۲۷ و ج ۹، ص ۱۸۵.

۳. ر.ک: همان، ج ۱، ص ۳۳۶-۳۳۷ و ج ۹، ص ۱۸۵.

۴. ر.ک: طباطبایی، محمدحسین، *نهایة الحکمة*، ص ۲۵۶.

۵. ر.ک: همان، ص ۴۵، ۴۶ و ۲۵۸؛ همو، *تعلیق بر اسفار*، ج ۱، ص ۳۳۹، تعلیق ۱.

۶. مفهوم محال یعنی خودش نمی‌تواند در هیچ موطن و مرحله‌ای باشد؛ به عبارت دیگر نمی‌تواند به یک مصداق برابریستای محقق، اشاره کند.

اجتماع نقیضن باشد، در هیچ موطنی محقق نخواهد شد؛ یعنی ضرورت بطلان دارد؛ به عبارت دیگر هیچ مصداق قابل نشان دانی برای «اجتماع نقیضین» نداریم. بر این اساس در خارج، هیچ گاه چیزی به اسم اجتماع نقیضین نیست.

با این توضیحات به راحتی می توانیم بحث درباره نفس الامر عدم و امور عدمی را پیش ببریم. در مورد محال می توان گفت که وقتی محال در گزاره قرار می گیرد، به حسب همان گزاره، نفس الامر پیدا می کند. درباره عدم می دانیم که عدم در شمار معقولات ثانی فلسفی، و به صورت مندمج (اندماج به نحو سلبی) است. آن واقع وجودی، طرد عدم خود را قبول می کند؛ پس می توان عدم را از لوازم وجود دانست و به عنوان واقع های پس از متن برایش نفس الامر قائل شد. درباره گزاره های مربوط به معدومات (مثل عدم العله عله لعدم المعلول)، باید گفت که در این گونه گزاره ها، در حقیقت، وجود علت است که وجود معلول را اقتضا می کند و اگر این وجود علت نباشد، وجود معلول هم نخواهد بود. بنابراین اینجا هم از احکام وجودات و اقتضائات امر وجودی است.

اساساً همه امور و واقع های عدمی، به واقع های وجودی و امور وجودی برمی گردد؛ یعنی از توابع و لوازم آن می شود. پس به اصطلاح باید تمام واقع های عدمی را به واقع های وجودی به عنوان لوازم واقع های وجودی برگرداند. نتیجه اینکه واقع های عدمی پس از متن، مثل ممتنعات، عدم و...، که هر یک موطن خاص به خود را دارند نیز دارای نفس الامر هستند.

جمع بندی

در بحث نفس الامر مشاهده می شود که اقوال متعدد و گاه متضادی بین فلاسفه اسلامی مطرح می شود. از این رو در ابتدا ما بین دو حوزه معرفت شناسی و هستی شناسی تفکیک قائل شدیم. همچنین در حوزه هستی شناسی هم، طرح مراتب طولی نفس الامر را ارائه کردیم و در خود هر مرتبه هم موطن اصلی و موطن فرعی را برای نفس الامر به تصویر کشیدیم؛ به این صورت که موطن نفس الامر چند مرحله دارد: ۱. واقع وجودی متن؛ ۲. واقع های وجودی پس از متن؛ ۳. واقع های عدمی پس از متن؛ مثل ممتنعات، عدم و... که هر یک موطن خاص خود را دارد. لذا می توانیم بگوییم که «وجود» موطن اصلی این مرتبه است و از موطن فرعی این مرتبه می توان به ماهیات، معقولات ثانی منطقی، معقولات ثانی فلسفی و معومات و امور عدمی نام برد. در مرتبه بعدی عقل فعال را به عنوان نفس الامر مطرح کردیم؛ به این بیان که چون عقل فعال حقیقت مراتب پایین و مادون خود است، کمالات آنها را به نحو اتم و اکمل در خود دارد. در مرتبه بالاتر به علم الهی رسیدیم و آن را نیز یک مرتبه بالاتر برای نفس الامر مطرح ساختیم و در مرتبه نهایی، ذات حق را به عنوان اولی به نفس الامر، به تصویر کشیدیم و گفتیم که از میان مراتب طولی، می توانیم این مرتبه را مرتبه اصلی نفس الامر بدانیم.

ارائه معنایی جامع برای نفس الامر و بررسی قلمرو آن ۶۵

با این تقریری که ارائه دادیم، نفس الامر ماهیات، معقولات ثانی منطقی، معقولات ثانی فلسفی، حتی نفس الامر امور عدمی و معدوم، به راحتی قابل تبیین می گردد. ضابطه کلی این شد که وجود، موطن اصلی نفس الامر است و هر آنچه به وجود بازگشت می کند، موطن فرعی نفس الامر به شمار می آید.

فهرست منابع

۱. اردستانی، محمدعلی، *نفس الامر در فلسفه اسلامی*، تهران، انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ اول، ۱۳۹۱ ش.
۲. آقاعلی مدرس زنوزی طهرانی، *مجموعه مصنفات*، تهران، کتابخانه مؤسسه اطلاعات، چاپ اول، ۱۳۷۸ ش.
۳. آملی، محمدتقی، *درر الفوائد، تعلیقه علی شرح المنظومه السبزواری*، تهران، مرکز نشرالکتاب، ۱۳۷۷ ق.
۴. طباطبایی، سیدمحمدحسین، *نهاية الحکمة*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی التابعه لجماعه المدرسین، چاپ دوازدهم، ۱۳۶۰ ش.
۵. عارفی، عباس، *مطابقت صور ذهنی با خارج*، تهران، انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ اول، ۱۳۸۸ ش.
۶. علامه حلی، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، مقدمه و تصحیح و تعلیق آیت الله حسن زاده آملی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی التابعه لجماعه المدرسین، چاپ چهارم، ۱۴۱۳ ق.
۷. علامه حلی، *نهاية المرام فی علم الکلام*، قم، مؤسسه الإمام الصادق علیه السلام، چاپ اول، ۱۴۱۹ ق.
۸. فنایی اشکوری، محمد، *معقول ثانی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چاپ اول، ۱۳۷۸ ش.
۹. قیصری، داود، *شرح فصوص الحکم*، تصحیح و تعلیق جلال الدین آشتیانی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵ ش.
۱۰. مصباح یزدی، محمدتقی، *آموزش فلسفه*، قم، نشر بین الملل، چاپ یازدهم، ۱۳۸۹ ش.
۱۱. مطهری، مرتضی، *شرح مبسوط منظومه*، تهران، حکمت، چاپ دوم، ۱۳۶۶ ش.
۱۲. ملاصدرا، صدرالدین محمد بن ابراهیم شیرازی، *الحاشیه علی الهیات الشفاء*، قم، انتشارات بیدار، بی تا.

۱۳. _____، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، بیروت، داراحیاء التراث العربی، چاپ سوم، ۱۹۸۱م.
۱۴. _____، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، (با حاشیه علامه طباطبائی) قم، مکتب المصطفوی، چاپ اول، بی تا.
۱۵. میرداماد، محمدباقر، القبسات، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ دوم، ۱۳۶۷ش.
۱۶. _____، مصنفات میرداماد، تهران، انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، چاپ اول، ۱۳۸۱-۱۳۸۵ش.
۱۷. خواجه نصیرالدین طوسی، تجرید الاعتقاد، تحقیق حسینی جلالی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ اول، ۱۴۰۷ق.
۱۸. _____، تلخیص المحصل المعروف بنقد المحصل، دار الأضواء، دوم، بیروت، ۱۴۰۵ق.

نسخه

دوفصلنامه علمی ترویجی فلسفه اسلامی
سال چهارم / شماره دوم / پیاپی ۷ / پاییز - زمستان ۱۳۹۷

معرفت نفس در آثار علامه حسن زاده^۱

حسین شریفی^۲

چکیده

آنچه در این مقاله مورد توجه خوانندگان قرار می‌گیرد روزنه کوچکی به معرفت نفس انسانی است، معرفتی که به جرأت می‌توان گفت ریشه معارف عقلی و نقلی است. در این مقاله بعد از اشاره به تعریف نفس به مراحل تکامل نفس ناطقه پرداخته شده، سپس تجرد همه مراتب خصوصاً تجرد عقلی و فوق عقلی نفس تبیین شده است. از جمله ویژگیهای برجسته این مقاله اشاره به اتحاد نفس و بدن می‌باشد که در مواضع متعددی از آثار علامه حسن زاده به آن اشاره شده است. در نهایت بدن از مراتب نازله نفس معرف می‌شود. در منظر ایشان انسان متعلق به یک نشأ از وجود نیست بلکه موجودی طبیعی، مثالی، عقلی، الهی و دارای مقام تجرد و فوق تجرد است و وحدت انسان وحدت عددی نیست بلکه وحدت حقّه ظلیّه است که حدّ یقف برای او نیست.

کلیدواژگان

نفس، مراتب تجرد، تجرد عقلی، اتحاد نفس و بدن، تجرد فوق عقلی

۱. تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۲/۱۳، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۷/۱۰.

۲. سطح سه فلسفه اسلامی (sharifi1357@mihanmail.ir).

خدای سبحان را سپاس گذاریم که از بین روزیهای گوناگون، روزی علم را به ما عنایت فرمود، و از بین همه مخلوقات انسان را با «فتبارک الله احسن الخالقین» معرفی کرد، بهترین و بالاترین سلام و صلوات عالمیان را هدیه می‌کنیم به اشرف مخلوقات و اول ما خلق که ما را به خودشناسی و خداشناسی آشنا کرد، و فرمود: «من عرف نفسه فقد عرف ربه»^۱.

معرفت نفس انسانی بالاترین معارف است که موجب می‌شود انسان با تمام عوالم اعم از حس و خیال و عقل آشنا شود و با سیر در عالم درونی خویش، ارجاع کثرات به وحدت و انتشار کثرت از وحدت را مشاهده کند. مبحث نفس و معرفت آن از قدیم الایام مورد توجه حکما و عرفا بوده است، لکن حکمای سابق، آن را در طبیعیات مطرح می‌کردند، اما صدر المتالهین آنرا در بحث الهیات وارد نمود.

از متاخرین، علامه حسن زاده تنها شخصیتی است که در بحث نفس بیش از دیگران کار کرده و به تفصیل به تبیین مباحث آن پرداخته، امید است در کنار این سفره گسترده هرکس به اندازه وسعش توشه بردارد تا این ذخایر علمی در طریق سیر عملی روشنی راه باشد. اما نا گفته نماند:

بسا فرق است دیدن تا شنیدن شنیدن کی بود مانند دیدن

تذکر این نکته ضروری است که در این اثر سعی شده است که بیشتر از عبارات خود استاد استفاده شود و مولف با چینش عبارات ایشان از کتب مختلف، مطلب مورد نظر را القاء نموده است.

دسته‌بندی موجودات مشهود

ابتدا با دسته‌بندی موجودات عالم مشهود آشنا می‌شویم و آنها را از اخس به اشرف ذکر می‌کنیم: ۱. یک قسم از مشهودات خود را می‌بینیم که به ظاهر هیچ حس و حرکتی ندارند و دارای رشد و نمو نیستند. مثل جمادات؛ ۲. یک قسم دیگر را می‌بینیم که تا حدی حس و حرکت دارند و رشد و نمو می‌کنند. مانند نباتات؛ ۳. موجوداتی را می‌بینیم که دارای حرکات گوناگون هستند و حس آنها به مراتب شدیدتر و قویتر از حس نباتات است و حرکتشان با اراده صورت می‌گیرد. مانند حیوانات؛ ۴. و قسم دیگری را می‌بینیم که تمام آثار وجودی حیوان را دارا است و علاوه بر آن، افعالی از او صادر می‌شود که از هیچ حیوانی ساخته نیست. و می‌بینیم که همه حیوانات و نباتات و جمادات مسخر اویند و این موجود عجیب انسان است.^۲

۱. علامه مجلسی، بحار الانوار، ج ۲، ص ۳۲.

۲. برگرفته از کتاب معرفت نفس، ص ۲ و ۳.

شناخت «من»

اکنون باید ببینیم آنکه این دسته بندی را انجام می‌دهد و این سنجش و تمیز بین موجودات را نتیجه می‌گیرد کیست؟ بالوجدان می‌دانیم که این ممیز و حاکم هر یک از ما است. یعنی هر یک از ما دارای این چیز تمیز دهنده است. حال می‌پرسیم ذات آن چیز و گوهر و سرشت آن چیست؟ بیرون از ما است یا در ما، اگر بیرون است چگونه با ما ارتباط دارد؟ و آنگاه ما کیستیم که او در بیرون ما است؟ آیا مادی است یا مجرد؟

اینک قبل از پرداختن به این سوالات، آنچه بی‌دغدغه به آن اعتراف داریم این است که بالاخره هر یک از ما دارای چیزی است که با آن تمیز می‌دهد و مقایسه می‌کند و حکم می‌نماید و نتیجه می‌گیرد. آن چیز را باید به نامی بخوانیم تا در صحبت‌های بعدی برای اشاره به آن از این نام استفاده کنیم. فعلاً در نامگذاری اختلاف نداریم خواه قوه ممیزه‌اش خوانی، خواه قوه عاقله‌اش نامی، خواه نفس ناطقه‌اش دانی و خواه به روح یا عقل یا جان یا (من) یا (انا) یا به دیگر نامها به آن اشاره کنی.^۱

آنچه در این مقام اهمیت دارد اینست که ببینیم این قوه ممیزه چیست و چه مرتبه وجودی دارد و تا چه مراتبی می‌تواند پیش برود و چه امتیازی از بدن و سایر نفوس حیوانی و احیاناً نباتی دارد. اگر حوصله اقتضا کرد ممکن است به نحوه اتحاد نفس و بدن در آثار حضرت علامه اشاره کنیم.

تعریف نفس

حکما در تعریف نفس آورده‌اند: «النفس کمال اول لجسم طبیعی آلی ذی حیاة بالقوه»^۲ نفس، نخستین کمال است برای جسم طبیعی اندام دار که دارای حیات بالقوه است. علامه حسن‌زاده در کتاب معرفت نفس در توضیح اجزاء این تعریف می‌فرماید: مقصود از «کمال جسم طبیعی» این است که وقتی نفس به جسم تعلق گرفت جسم به نهایت کمال خود می‌رسد. و معنی «آلی» این است که جسم را آلات و قوایی است که محل آنها است چون دماغ و قلب و چشم و گوش، در مقابل چوب و آهن که جسم است ولی آنها را آلات نیست. هر جسم طبیعی که آلی است زنده است و اگر جسم طبیعی آلات مختلف برای وظائف و کارهای گوناگون نداشته باشد نفس ندارد.^۳ و مراد از «ذی حیاة بالقوه» این نیست که بالفعل حیات ندارد؛ بلکه مراد اینست که لازم نیست همه علائم حیات بالفعل در او باشد، بلکه گاه بالقوه باشد گاه بالفعل و آن افعال عبارت است

۱. برگرفته از کتاب معرفت نفس، ص ۴ و ۵.

۲. شرح اشارات و تنبیها، با تحقیق علامه حسن‌زاده، ج ۱، ص ۳۷۲.

۳. علامه حسن‌زاده، دروس معرفت نفس، ص ۳۸۶.

از نطق و ادراک و حرکت ارادی و تغذیه و تنمیه و تولید مثل و غیر آنها.^۱ البته این تعریف که از ارسطو به یادگار مانده در واقع تعریف نفوس ارضیه، اعم از نفوس نباتی و حیوانی و انسانی است (چنانکه در کتب مربوطه مثل نمط سوم از اشارات و التنبیها آمده است) و الا در بحث تجرد فوق عقلی افس انسانی خواهید دانست که نفس قابل تحدید به ماهیت نیست. و علامه طباطبایی در بدایة الحکمة در تعریف نفس می‌فرماید: نفس جوهری است که ذاتا مجرد از ماده ولی در مقام فعل به ماده تعلق دارد.^۲ علامه حسن زاده در توضیح این تعریف چنین می‌فرماید: البته اینکه در تعریف نفس آورده‌اند به حسب ذات مفارق از ماده ولی به حسب فعل متعلق به ماده است. مراد مطلق افعالش نیست چون نفس پس از تکامل جوهرش، در بسیاری از افعالش بی نیاز از ماده است، بلکه مطلقا، چه بعد از تکامل و چه قبل از آن، در علم و آگاهی به ذاتش مفارق از ماده و بی نیاز از آن است.^۳

ادله تجرد نفس

ادله تجرد نفس به صورت تفصیلی در علم النفس مطرح می‌شود و چون بحث ما در معرفت نفس است^۴ بدان جهت از اطناب اعراض کرده و در این مقاله به قدر ضرورت بسنده می‌کنیم. علامه حسن زاده در کتاب دروس معرفت نفس درس صد و یکم در اثبات مجرد بودن نفس و اینکه نفس انسانی حدوثا جسمانی و بقاا روحانی است می‌فرماید: طفره^۵ - مطلقا چه در حسیات و چه در عقلیات - باطل است و نفس انسانی حدوثا جسمانی است و بقاا روحانی. یعنی در ماده منی قوه‌ای منطبع است که متدرجا اشتداد وجودی می‌یابد و موجودی می‌گردد که امتداد وجودی او از زمین ماده و جسمانیت تا آسمان روح و عقلیات را شامل می‌شود، که هم نفس است که مدبّر بدن و متصرف آن است و هم عقل است که کار مفارق را می‌کند؛ و با برهان ثابت شده که این نیروی متکون در ماده به حسب ارتقا و اعتلای وجودش به جایی می‌رسد که می‌توان در عین حال که تعلق و تصرف به بدن دارد تصرف در ماده کاینات کند و جهان به منزلت بدن او گردد که تکوینیات مثل اعضا و جوارح او در تحت اطاعت او، مسخر فرمانش باشند.^۶

۱. علامه حسن زاده، دروس معرفت نفس، ص ۳۹۰.

۲. محمدحسین طباطبایی، بدایة الحکمة (تعلیقه سبزواری)، ص ۸۹.

۳. علامه حسن زاده، دروس معرفت نفس، ص ۳۹۲.

۴. علم النفس تنها از راه علم حصولی به شناخت نفس می‌پردازد، اما معرفت نفس بیشتر به علوم شهودی و حضوری مبتنی است.

۵. طفره یعنی انتقال جسم از مکانی به مکانی یا از صورتی به صورت دیگر دفعتا و بدون طی مسافت.

۶. علامه حسن زاده، دروس معرفت نفس، ص ۴۰۴.

و از جمله ادله‌ای که برای تجرد نفس آورده‌اند اینست که علم مجرد است (همچنان که در محل خود ثابت شده) پس مُدرک صور علمی و به تعبیری وعاء [ظرف] علم هم باید مجرد باشد. شاهد بر این مطلب اینست که امیر المومنین علی علیه السلام فرموده‌اند: «كُلُّ وَعَاءٍ يَضِيقُ بِمَا جُعِلَ فِيهِ إِلَّا وَعَاءَ الْعِلْمِ فَإِنَّهُ يَتَّسِعُ بِهِ»^۱. روشن است که ظرف علوم اگر مادی بود با قرار گرفتن علوم در آن، فضایی از آن را اشغال می‌کرد و مضیق می‌شد نه اینکه وسعت پیدا کند. پس نفس که مدرک صور است مجرد است.

دلیل دیگر بر تجرد نفس اینست که نفس در خواب و شبه آن از بدن طبیعی بی نیاز می‌شود چون نفس در عالم خواب، بدن مثالی را به کار می‌گیرد و آن را تحریک می‌کند و به آن فاعل و منفعل می‌شود.^۲ و در عالم رؤیا به کشف و ادراک مطالب و معارف پوشیده‌ای پی می‌برد که در بیداری به آنها آگاهی نداشت. پس نفس غیر از بدن بوده و عاری از مقیدات زمان و مکان است.

مراحل تکامل نفس ناطقه

این نحو از تکامل که از حیث عقل نظری یا نحوه ادراک، به تقسیم نفس می‌پردازد در مرحله یازده از بدایه و نهاییه الحکمه تحت عنوان مراتب عقل ذکر شده و گاهی از آنها به درجات عقل نظری نام برده می‌شود، استاد حسن زاده در تبیین این مراحل می‌فرماید: نفس انسانی را از این جهت که قابل است همه صور را بپذیرد عقل هیولانی گویند که او را تشبیه به هیولای اولای ماده کرده‌اند؛ یعنی همچنانکه هیولی قابل پذیرفتن صور طبیعی از بسائط و مرکبات مطلقاً می‌باشد و با هریک از آنها ترکیب اتحادی در وجود پیدا می‌کند نه انضمامی، همچنین نفس انسانی قابل پذیرفتن صور علوم و معانی است مطلقاً و با هر یک از آنها اتحاد وجودی پیدا می‌کند و از پذیرفتن هیچ صورت علمیه ابا ندارد. خلاصه وزان نفس با صور علمیه وزان هیولی است با صور طبیعی، که آنچه در عالم کیانی است در عالم انسانی است. پس از عقل هیولانی عقل بالملکه است، که نفس در این مرحله با اولیات و بدیهیات آشنا می‌شود و این علوم اولیه (که آن را معقولات اولی نیز گویند) آلت اکتساب نظریات (که معقولات ثانیه و علوم مکتسبه اند) می‌باشد که به واسطه و اعداد آنها اینها را کسب می‌کند و بدانها قدرت اکتساب و ملکه انتقال به نشأ معقولات ثانیه پیدا می‌کند. یعنی برای ادراک معقولات ثانیه از معقولات اولی کمک گرفته می‌شود.

پس از عقل بالملکه عقل بالفعل است، و آن موقعی است که نفس، ملکه و اقتدار بر استحضار علوم نظری را تحصیل کرده است و به مدد استعدادی که در خویش تحصیل نموده هر وقت

۱. نهج البلاغه، کلمات قصار، حکمت ۲۰۵، ص ۵۰۵.

۲. علامه حسن زاده، دروس معرفت نفس، ص ۲۳۴.

بخواهد می‌تواند نظریات را به دست آورد. در این حال، نفس را تعبیر به عقل بالفعل می‌کنند که از قوت به فعل رسیده است.^۱

و چون خود معقولات ثانیه - که کمالات علمی و معارف نوری عقلی‌اند - در نزد گوهر نفس حضور بیابند، حضور این معقولات را عقل مستفاد گویند، از این جهت که آن حقایق علمی [مستقیماً] از مخرج نفوس از نقص به کمال - که او را به زبان فلاسفه و حکما عقل فعال^۲ و به زبان مذهبیون روح القدس و جبرئیل می‌گویند و روح القدس شأنی از شئون عالم ماورای طبیعت است - استفاده شده است؛ ولی هر یک از عقل هیولانی و عقل بالملکه و عقل بالفعل قوه‌ای از قوای نفس است اما عقل مستفاد قوه نیست بلکه نفس حضور معقولات ثانیه بالفعل در نزد نفس است.^۳ در این قسم اخیر - همچنان که تبیین شد - نفس با مافیض صور ارتباط بلکه اتحاد پیدا می‌کند و هر نفسی به قدر استعدادی که دارد دریافت می‌کند. ملاصدرا در اتحاد نفوس با عقل فعال کلام جالبی دارند که عین آن را در ذیل می‌آوریم. فتعین وجود نور علوی و جوهر قدسی الهی یتنور به النفوس وتصیر بالاتصال به عقلاً کاملاً بالفعل یعقل و ینال کل شیئی و یصل الی کل شیئی و قیاس ذلک النور العقلی فی انفسنا کقیاس النور الحسی فی ابصارنا، اذا اتصل بالبصر خرجه من حد کونه مبصراً بالفعل فیتحد به، وان العقل بالفعل کل الموجودات.^۴

ایشان بعد از ذکر مراتب نفس می‌فرماید؛ مقصود این است که نفس ناطقه انسانی را مقام فوق مجرد است و نفس از عقل هیولانی ارتقا می‌یابد عقل بالفعل می‌شود بلکه با عقل فعال ارتباط بلکه اتصال بلکه اتحاد بلکه فوق اتحاد می‌یابد. این تعبیرات را عمق بسیار است. امید است که تشنگان معارف حقه بتوانند آنها را در خود بیابند.

غرض این که شأن نفس انسانی این است که از عقل هیولانی به عقل بالفعل رسد و عقل مستفاد گردد و با عقل فعال پیوندد؛ و در اینکه نفس این شأنیت را دارد تردیدی نیست و هر عاقلی بدان تصدیق دارد و می‌بیند که خود هر چه از قوه به فعل می‌رسد قدرت و سلطان وی بیشتر می‌شود و نور بینش وی فزونی می‌یابد و از تاریکی نادانی رهایی می‌یابد، و هر چه

۱. علامه حسن‌زاده، دروس معرفت نفس، ص ۴۰۹.

۲. حکمای مشاء به عقول ده گانه قائل هستند معتقدند که این عقول کثرت طولی دارند و از صادر اول که آنرا عقل اول می‌دانند شروع می‌شود تا اینکه به عقل دهم منتهی می‌شود که آخرین عقول و نزدیکترین آنها به عالم ماده است و نفوس ناطقه و ادراکات آن و همچنین موجودات غیر ناطقه این عالم به افاضه اوست و آنرا عقل فعال می‌نامند. ر ک: نه‌ایة الحکمة، با تعلیقه استاد فیاضی، ج ۴، ص ۹۷۶. البته حصر عقول در ده تا در نزد متأخرین پذیرفته نیست.

۳. علامه حسن‌زاده، دروس معرفت نفس، ص ۴۱۰.

۴. صدرالمتألهین، مفاتیح الغیب، ۵۸۰.

داناتر می‌شود استعداد و آمادگی وی برای معارف بالا قویتر می‌گردد و گنجایش وی برای گرد آوردن حقایق دیگر بیشتر می‌شود، از این معنی پی می‌بریم که گوهر نفس ناطقه از نشأه دیگر و ماورای عالم طبیعت و ماده است. و نیز پی می‌بریم که مخرج او از قوه به فعل، که مفید و علت اوست، وجودش اتم از وجود اوست، چون علت اوست، و علاوه بر این که وجودش اتم از اوست مفارق است یعنی عقل بالفعل است، برای اینکه تأثیر صورت جسمانی بدون وضع و محاذات صورت نمی‌گیرد و سبب وجود مفارق دیگر یعنی نفوس انسانی نمی‌گردد.^۱

مراتب نفس

اولین صورتی که بر ماده منی تعلق می‌گیرد صورت طبیعی است که مقوم آن و حافظ مزاج اوست. این صورت طبیعی مانند صورت معدنی است که عامل حفظ جسم معدنی است. صورت وارده در این قسم را نفس نمی‌گویند، سپس رو به تکامل می‌نهد و همچون نباتی رشد نباتی می‌نماید که لا جرم دارای نفس نباتی خواهد بود و به تدریج نفس حیوانی که مبدأ حس و حرکت است به او تعلق می‌گیرد و پس از آن به نفس ناطقه انسانی که مبدأ افعال انسانی (چون تعقل و تفکر است) می‌رسد. لذا فرموده‌اند که در انسان نفوس نباتی و حیوانی و انسانی است. و هر شخص انسان دارای این سه نفس است.

در این قسمت استاد به اقسام ارواحی که یک انسان می‌تواند دارا باشد اشاره می‌کند. و می‌فرماید: چه بسیار که از نفس تعبیر به روح شده و فرموده‌اند که انسان دارای سه روح است بلکه از قلم اعلای بزرگان دانش و پیشوایان کاروان بینش صادر شده است که در برخی از انسانها چهار روح است و در برخی دیگر پنج روح است. اما مراد این نیست که ارواح، هر یک به طور مستقل و جداگانه در انسان قرار دارند، زیرا بالوجدان می‌یابیم هر فرد انسان را یک شخص و یک هویت است و هیچ کس دو کس نیست و همه آثار وجودی هر کسی در همه مراحل و منازل بلکه در همه عوالم به یک شخص اسناد داده می‌شود؛ بلکه مراد این است که صورت طبیعی نطفه واجد نیرویی است که آن نیرو از نباتی به حیوانی و از حیوانی به انسانی ارتقا می‌یابد و محال است که مثلاً تا واجد کمال نباتی نشده نفس حیوانی بیابد و یا تا دارای نفس حیوانی نشده به سر منزل نفس انسانی برسد و در این منزل هم تا مراحل ابتدای را طی نکرده به مقامات عالی قدم گذارد. باز به این معنی نفس انسانی که متصرف بدن است، در عین حال که صورت طبیعی را، که به منزلت صورت معدنی است داراست صورت حیوانی را هم داراست و صورت انسانی را هم داراست و این یک روح [در واقع] سه روح یا چهار روح یا پنج روح است. آنکه دارای پنج روح است انسان عجیبی است.^۲

۱. علامه حسن‌زاده، دروس معرفت نفس، ص ۴۱۳.

۲. همان، ص ۴۰۵.

مراتب تجرد نفس

ایشان در کتاب عیون مسائل النفس درباره مراتب تجرد نفس می‌فرماید؛ اما تجرد نفس مراتبی دارد. نخست باید دانست که از دیدگاه بسیاری از حکمای اسلامی نفس حیوان نیز مجرد است، اما تجرد نفس حیوانی تام نیست. حیوان از قوه خیال برخوردار است و ذات خود را به صورت جزئی درک می‌کند. تخیل، امر مادی نیست بلکه متعلق به عالمی است بین عالم ماده و عالم مفارقات و از همین جهت تجردش ناقص است پس چون نفس حیوانی از تخیل برخوردار است مجرد است، اما چون ادراک کلی ندارد و فاقد نفس ناطقه است تجردش تام نیست.^۱ نفس انسان نیز به جهت واجد بودن قوه خیال دارای تجرد خیالی و برزخی است، اما مراتب برتر تجرد را نیز دارد. نفس انسان ادراک کلیات می‌کند و از این رو تجرد تام عقلی دارد. از نظر استاد حسن زاده برترین دلیل بر تجرد تام عقلی نفس انسانی این است که نفس انسانی وعاء علم است. - و قبلاً گذشت که هر ظرفی با قرار گرفتن مطروف در آن به همان مقدار پر می‌شود مگر ظرف علم که نه تنها مضیق نمی‌شود بلکه توسعه پیدا می‌کند- فرا تر از این، نفس انسانی دارای تجرد اتم فوق عقلی است.^۲

معنای تجرد فوق عقلی

معنای تجرد فوق عقلی این است که برای کمال نفس انسانی حد یقفی وجود ندارد و نقطه پایانی برای سیر کمال نفس انسان نمی‌توان تصور کرد. از این رو که انسان کامل ظل حق است احکام وجود و وحدت بر او غالب است و وحدتش نه وحدت عددی بلکه وحدت حقه ظلیه است.^۳ وحدت دارای اقسامی است که تفصیل آنرا در مرحله هشتم بدایة الحکمة می‌توانید ملاحظه کنید. البته در آنجا اسمی از وحدت ظلیه برده نشده، لکن وحدت ظلیه از اقسام وحدت حقه حقیقیه است، وحدت حقه حقیقیه عبارت است از وحدتی که عین ذات واحد است بگونه‌ای که تثنیه و تکرار در آنجا راه ندارد ولی وحدت حقه ظلیه عبارت است از وحدت موجوداتی که فوق عالم ماده و اجسامند و اساساً در آنجا عدد راه ندارد، مثل عقول و موجودات ملکوت اعلا که وحدتی برتر از وحدت عددی دارند. و مثل نفس که «ظل الله» است و وحدت حقه ظلیه دارد، نه عددیه.^۴

۱. علامه حسن‌زاده‌آملی، عیون مسائل النفس، ص ۱۰.

۲. همان، ص ۱۱.

۳. همان، ص ۱۱. وحدت عددی در مقابل کثرت عددی، جزو اعداد نیست ولی عدد ساز است همه کثرات و انواع اعداد بالقوه در ذات وحدانی وحدت عددی بالقوه موجودند، وحدت عددی مثل انسان واحد.

۴. برای توضیح بیشتر رجوع کنید به مرآت الاکوان، ص ۶۱۲ و اسرار الحکم، ص ۴۱۴ و ۳۱۶.

حاصل اینکه نفس ناطقه انسانی در یک حد ثابت نیست و وجودش حد یقف ندارد و انسان به همین خصوصیت ذاتیش از سایر موجودات ممتاز است و به حسب ذاتش اجل است از این که اضافه تدبیری به بدن باشد یا کمال بدن باشد؛ چه اینکه در مقام ذات خود، که عقل و عاقل و معقول است، غنی از بدن و آلات آن است... و چون نفس ناطقه به حسب جوهر ذات خود مجرد است، پس چگونه مجرد، کمال جسم می‌تواند باشد و یا با ماده ترکیب حقیقی یابد و یا خود که بدون وضع است صورت نوعیه ماده‌ی وضع دار بشود. و معنی «فوق تجرد» این است که نفس علاوه بر این که مجرد از ماده است از ماهیت نیز مجرد است. بنابراین قابل تحدید به تعریف حدی نیست، بلکه فوق این تجرد هم هست، که در یک حد ثابت نیست و حد یقف ندارد چنانکه شیخ اشراق فرموده‌اند «نفس و ما فوق آن انیات محضه و وجودات صرفه‌اند» و ماهیت، جنس و فصل اشیا یعنی چیستی آنهاست، و حدود هر موجودی محدود است.^۱ شاید مراد شیخ اشراق و حضرت استاد از این فرمایش این باشد که در نفس و ما فوق آن احکام وجودی غلبه بر احکام ماهوی دارند و الا هر ممکنی زوج ترکیبی است از ماهیت و وجود.^۲ این حقیر گوید احتمال دارد گفته شود چون نفس هر آن در سیر اشتدادی است و حد یقف ندارد بدان جهت ماهیت معینی برای آن - که بتواند حدود آنرا مشخص کند - نمی‌توان در نظر گرفت.

بدینسان می‌توان گفت که نفس انسان دارای تجرد خیالی، عقلی و فوق عقلی است، چنانکه دارای ادراک خیالی، عقلی یا فوق عقلی یا کشفی است. پس انسان متعلق به یک نشأه از وجود نیست بلکه نشأه‌های چهارگانه دارد. به تعبیر حکما انسان موجودی طبیعی، مثالی، عقلی و الهی است. نشأه طبیعی او در خانه و بازار و بهرحال در عالم ماده است. به حسب وجود مثالی خود با ارواح و اشباح برزخی محشور است. و به اعتبار عالم عقلی خود با حقایق عقلی سر و کار دارد و به حسب اصل الهی خود در «مقعد صدق عند ملیک مقتدر» حضور دارد. سعادت انسان عبور از این مراحل و رسیدن به مقام تجرد و بی نیازی از بدن و نیل به فوق تجرد است.

لذا دانشمندان بزرگ فرموده‌اند انسان وحدت عددی ندارد بلکه وحدت حقه ظلیه دارد که حد یقف برای او نیست و این ظلیت به لحاظ وحدت حقه حقیقیه است که حقیقت دار هستی است و این بود غرض ما در این که انسان را مقام فوق تجرد است و او را حد یقف نیست و وحدت عددی ندارد.^۳

۱. علامه حسن زاده، دروس معرفت نفس، درس صدم، ص ۳۹۵.

۲. ر.ک: تعلیقه استاد بر شرح منظومه، ج ۵، ص ۱۴۹؛ یا شرح العیون فی شرح العیون، ص ۴۰۳.

۳. علامه حسن زاده، دروس معرفت نفس، درس صد و چهارم، ص ۴۱۴.

بنابراین چون نفس انسان مجرد است محکوم به احکام عالم طبیعت نیست و با زوال و فساد بدن عنصری زایل و فاسد نمی‌شود. به عبارت دیگر، هر چند نفس انسان ازلی نیست اما چون حقیقتی بسیط و نوری است هلاک و نابودی در آن راه ندارد به بقاء فاعلش باقی و ابدی است.

راههای ادراک نفس

نفس چون مجرد است عالم است. علم نفس به خود حضوری است و علمش به اشیاء خارج از طریق صور علمی است، اما علم نفس به خود صور علمی بی واسطه و حضوری است. صور علمی از جهت حکایتشان از اشیاء خارجی حصولی و ذهنی‌اند. پس علم حصولی همان علم حضوری محاکی است و علم حضوری، چون عین معلوم است محاکی نیست. بنابراین می‌توان گفت که علم نفس مطلقاً حضوری است.

حواس ظاهری و باطنی راه‌هایی‌اند که نفس از طریق آنها در خواب و بیداری از حقایق ملک و ملکوت آگاه می‌گردد. حواس ظاهری برای درک عالم طبیعت است و به فوق این عالم راه ندارد اما در قبال حواس ظاهری حواس باطنی هم هست که نفس با آنها عوالم دیگری را درک می‌کند. در میان حواس ظاهری حس لامسه بیشترین انغمار را در طبیعت دارد و پس از آن دو حس شامه و ذائقه‌اند. اما حس بینایی و بیش از آن حس شنوایی، به عالم تجرد نزدیک‌ترند. و حواس باطنی عبارتند از حس مشترک، خیال، حافظه، واهمه و مفکره.^۱ که برای توضیح هر کدام به کتب مفصل که در علم نفس نوشته شده مراجعه کنید.

باید دانست که نفس طبیعی نگاهدارنده و حفظ کننده است که اجزاء متفرق نشود و متلاشی نگردد، نفس نباتی رویاننده و نمو دهنده است، نفس حیوانی حرکت دهنده به اراده است، نفس ناطقه انسانی مدرک عقلیات است و جامع کمالات ما قبل خود است و در حقیقت یک نفس است که دارای همه این کمالات است و یک تشخص و هویت است که او را در هر مرتبه و مقامی نامی است، و استکمالات او را به سبب مراتبش تشبیه کرده‌اند به حرارتی که در ذغال از آتش مشتعل مجاورش حادث می‌شود سپس آن حرارت به تجمر و تشعل و تنور اشتداد می‌یابد و به مقام تجرد می‌رسد. ولی استعداد فطری او این است که به هر مقامی برسد برای مقام عالتر آمادگی پیدا می‌نماید و هیچ گاه او را مقام معلومی که در آن حد و مقام وقوف کند نیست.^۲

۱. علامه حسن‌زاده‌آملی، عیون مسایل النفس و شرح العیون فی شرح العیون، ص ۱۵.

۲. همو، دروس معرفت نفس، ص ۴۰۸.



اتحاد نفس و بدن

بسیاری از مباحث نفس شناسی که در فلسفه الهی و عرفان مطرح است مبتنی بر مغایرت نفس و بدن جسمانی است. اگر نفس عین بدن یا جزئی از آن باشد بسیاری از اینگونه مباحث قابل طرح نخواهد بود. پس باید قبل از طرح بحث ببینیم آیا نفس غیر از بدن است یا نه. البته طبیعیات قدیم نفس را جوهری مغایر با بدن می‌دانند.^۱

اما باید گفت نفس و بدن دو جوهر بیگانه از هم نیستند، بلکه نفس مدبر بدن و بدن مرتبه نازله نفس است. نفس رب بدن است و از این جهت روح نامیده می‌شود و بدن تجسد و تجسم آن و مظهر کمالاتش در عالم شهادت است. آثار بارز بدن همه از اشراقات نفس است. نفس آن مرتبه لطیف انسانی و بدن مرتبه کثیف همان حقیقت است. نفس محیط به بدن است و به این اعتبار می‌توان گفت بدن در نفس است نه نفس در بدن، البته مراد، احاطه است نه ظرفیت آن بر این، یعنی بدن مُحاط و نفس محیط بر آن است. از این رو نفس هیچگاه بدون بدن نیست. اما باید دانست که در هر نشأه‌ای از هستی بدنی متناسب با آن هست و تفاوت این بدن‌ها طولی و از جهت کمال و نقص است.^۲

اساساً نفس و بدن دو چیز جدا نیستند؛ انسان حقیقت واحد و یکپارچه اما دارای مراتب است. انسان از مرتبه نفس تا مرحله بدنش یک موجود متشخص ممتد است و به عبارت دیگر انسان موجود ممتدی است که از مرحله اعلی تا به انزل مراتبش همه یک شخصیت است.^۳

نتیجه‌گیری

آنکه خود را شناخت چگونه خدایش را می‌شناسد:

ای شده از شناخت خود عاجز	کی شناسی خدای را هرگز
چون تو در علم خود زبون باشی	عارف کردگار چون باشی
آنکه او نفس خویش نشناسد	نفس دیگر کسی چه پرماسد ^۴
و آنکه او دست و پای را داند	او چگونه خدای را داند

خلاصه معرفت نفس گردنه‌ای سهمگین و سنگین است که بسیاری از خاکیان که در دشت وسیع طبیعت، در علوم تجربی و طبیعی تا قدری سیر کرده‌اند همینکه به این گردنه که حس

۱. علامه حسن زاده، گنجینه گوهر روان، ص ۹۵.

۲. همو، عیون مسائل النفس، ص ۲۱۸.

۳. همو، دروس معرفت نفس، درس بیست هفت، ص ۷۳.

۴. پرماسد یعنی لمس کردن، دانستن.

از صعود آن عاجز است رسیدند روی بر تافتند و احیانا بر ارباب معرفت تاختند. و از این گردنه که در حقیقت پلی از طبیعت به ماورای آنست باز ماندند و برخی به عناد و انکار برخاستند، ذالک مبلغهم من العلم (نجم / ۳۱).

منابع

✽ نهج البلاغه

۱. حسن زاده آملی، حسن، دروس معرفت نفس، چاپ نوید اسلام.
۲. _____، عیون مسائل النفس و شرح آن، ترجمه ابراهیم احمدیان و سید مصطفی بابایی، نشر بکاء.
۳. _____، گنجینه گوهر روان، نثر طوبی، چاپ اول.
۴. صدر المتالهین، مفاتیح الغیب، مؤسسه تحقیقات فرهنگی، چاپ اول.
۵. طباطبایی، محمدحسین، بدایة الحکمة، مؤسسه النشر الاسلامی، چاپ ۱۸.
۶. طوسی، نصیرالدین، شرح اشارات و تنبیهات، چاپ اول، بوستان کتاب.
۷. مجلسی، بحار الانوار، بیروت، ۱۴۰۴ قمری.

نسخه

دوفصلنامه علمی ترویجی فلسفه اسلامی
سال چهارم / شماره دوم / پیاپی ۷ / پاییز - زمستان ۱۳۹۷

بررسی شبهات وارده بر منطق^۱

غلامرضا عباسلو^۲

چکیده

علم منطق در گذر روزگار کانون توجه مکاتب مختلف فکری بوده است و هر مکتبی با توجه به اصول خویش آن را ارزیابی کرده و به طبع، موضع خاصی در برابر این علم گرفته است. برخی مکاتب این علم را دارای شرافت والایی می‌دانند و به مدح و ستایش آن پرداخته‌اند؛ گروهی دیگر آن‌چنان به تقبیح آن همت گمارده‌اند که گویی مکر شیطان است؛ ازاین‌رو، فراوان بر آن اشکال گرفته، شبهاتی وارد ساخته‌اند.

در این نوشتار ما بر آن شدیم این سؤالات و اشکالات و شبهات را بررسی کنیم و به ارزیابی صحت و سقم آن بپردازیم. شاید از این رهگذر برای مبتدیانی که تحصیل منطق را آغاز می‌کنند و با این سؤالات روبه‌رو می‌شوند، سودمند باشد؛ ازاین‌رو، مختصری از کلیات منطق را مطرح کردیم تا ذهنیتی صحیح به مخاطب دهیم و چهارچوب کلی و محدوده مسائل آن را روشن سازیم؛ سپس به طرح اشکالات و پاسخ به آنها پرداخته، در نهایت فواید منطق را بیان می‌کنیم. از آنجاکه، مخاطب این مختصر مبتدیان علم منطق‌اند، در پایان این نوشتار راهکاری برای آموختن بهتر علم منطق به مبتدیان پیشنهاد می‌شود.

کلیدواژگان

منطق، چهارچوب منطق، اشکالات به منطق، فواید منطق.

۱. تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۵/۲۰، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۰۸/۰۱.

۲. دانش‌پژوه سطح سه فلسفه اسلامی (abbasloo1358@mihan mail.ir).

مقدمه

علوم عقلی که بخش عمده‌ای از معارف اسلامی و انسانی را تشکیل می‌دهد با اندیشه و تفکر به دست می‌آید. علوم نقلی نیز با اندیشه و تفکر فهمیده می‌شود، پس اندیشیدن و تفکر کردن اساس معارف الهی است و بدون آن فهم علوم دینی امکان‌پذیر نیست.

پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله می‌فرماید: *فكرة ساعة خير من عبادة سنة*.^۱

امام علی علیه السلام: *فضل فکرو تفهم انجح من فضل تکرار ودراسة*؛^۲ «حاصل فکر کردن (خود انسان) و دریافتن مطلب، بیشتر است از حاصل درس و تکرار کردن [بدون اندیشه]».

بنیادی‌ترین مسائل انسانی با اندیشه بررسی می‌شود؛ مسائلی همچون: انسان چیست؟ از کجا آمده؟ به کجا می‌رود؟ چرا می‌رود؟ چگونه می‌رود؟

اینها پرسش‌های بنیادی بشر است که هر پاسخی به آن آدمی را در مسیری مشخص قرار می‌دهد و ممکن است مسیر انبیا، اولیا، الهیون یا مسیر کفار، مشرکان و مادیون باشد.

هرچه جهان‌بینی انسان، که مجموعه پاسخ به این پرسش‌هاست، محکم‌تر و مبتنی‌بر اندیشه عمیق و مستقل و بدور از تقلید و تأثیرپذیری از جو جامعه باشد، آدمی شخصیتی مستقل و پولادین‌تر خواهد داشت؛ «صفا کانه بنیان مرصوص» و با هیچ باد و جریانی از جای خود تکان نخواهد خورد «المومن کالجبل الراسخ لا تحرکه العواصف» و نفس آن چنان سکون و آرامشی پیدا خواهد کرد که اگر همه عالم با او مخالفت کنند، دچار تزلزل و حیرانی نخواهد شد. با توجه به همین نکته بسیار مهم است که تقلید در جهان‌بینی و اصول عقاید نادرست است. محققان اسلامی در این مسئله تردید ندارند و چه شیعه و چه سنی به وجوب تعقل و تفکر در جهان‌بینی و اصول عقاید قائل‌اند.^۳

آنچه باعث می‌شود یک اعتقاد محکم و خلل‌ناپذیر باشد، یقینی بودن آن است. اگر اعتقادی یقینی شد، دیگر هیچ تردیدی در آن راه نخواهد یافت و نفسی که متصف به اعتقاد یقینی شد مانند خود یقین خلل‌ناپذیر و محکم می‌گردد. نکته مهم اینجاست که راه به‌دست‌آوردن یقین چیست و چگونه اندیشه ما به یقین دست می‌یابد؟ پاسخ به این سؤال بنیادین و بسیار مهم مجال واسعی می‌طلبد، اما ما به‌اندازه توانمان بدان می‌پردازیم.

تفکر و اندیشه از دو نظر بررسی می‌شود که اگر هر دوی آنها شرایط خاصی داشته باشند، که در علم منطوق مذکور است، نتیجه آن تفکر و اندیشه یقینی خواهد بود. آن دو جهت یکی

۱. محمدرضا، محمد و علی حکیمی، *الحیات*، ج ۱، باب نخست فصل چهارم حدیث اول.

۲. همان، حدیث بیستم.

۳. عبدالله جوادی آملی، *معرفت شناسی در قرآن*، ص ۳۱.

ماده تفکر و دیگری صورت آن است:

ماده تفکر: معلومات ذهنی ماست که عمل تفکر بر روی آن انجام می‌شود؛ صورت تفکر: شکل و چگونگی چیدن معلومات برای رسیدن به نتیجه است؛ مثال: «اهل تقوا عزت نفس دارند» و «آنکه عزت نفس دارد، زیر بار ظلم نمی‌رود»، در نتیجه «اهل تقوا زیر بار ظلم نمی‌روند». اگر به این اندیشه بنگرید دو جمله «اهل تقوا عزت نفس دارد» و «آنکه عزت نفس دارد، زیر بار ظلم نمی‌رود» ماده اندیشه حساب می‌شود و طرز چینش این دو جمله به صورت اقترانی که در نهایت به نتیجه‌ای ختم شود، صورت استدلال می‌نامند. اگر بخواهیم نتیجه اندیشه و استدلال ما یقینی باشد باید هم ماده و هم صورت استدلال ما یقینی باشد و علم منطق متکفل آن است. در مثال مذکور باید دید دو ماده «هر متقی عزت نفس دارد» و «هر که عزت نفس دارد، زیر بار ظلم نمی‌رود» جزو قضایای یقینی اند که اگر از قضایای یقینی نباشند، نتیجه این استدلال یقینی نخواهد بود. شرایط و ضوابط ماده را در بخش مبادی اقیسه منطق می‌خوانیم؛ همچنین باید صورت استدلال نیز یقینی باشد؛ لذا اگر معلوماتی که داریم یقینی باشد، اما درست از آنها استفاده نشود و شیوه چینش درست در استدلال به آن مواد یقینی رعایت نشود، باز هم نتیجه مطلوب حاصل نمی‌شود، مانند چینش این دو ماده: «بعضی از انسان‌ها سفیدند»، «از جمله چیزهای سفید برف است» هر چند که هر دو قضیه یقینی است، اما چینش این دو ماده در کنار هم نتیجه درستی نمی‌دهد و نمی‌توان از آن نتیجه گرفت که «انسان برف است»؛ زیرا صورت صحیح در این استدلال لحاظ نشده است.

از آنچه بیان شد درمی‌یابیم که علم منطق برای تصحیح اندیشه و تفکر است تا از این روش به نتیجه قطعی و یقینی برسد؛ چنانچه پیش‌تر بیان شد، منطق از دوبرخش عمده تشکیل می‌شود: صورت و ماده.

منطق در بخش «صورت» راه به دست آوردن صورت صحیح را به ما نشان می‌دهد و در بخش «ماده» ضوابط ماده یقینی را بیان می‌کند، اما راه به دست آوردن هر ماده به علم خاص خود موکول است.

بخش اول

قبل از بررسی شبهات و پاسخگویی به آنها، بحث مختصری درباره اجزای علم منطق می‌کنیم که نمایانگر علم منطق و نشان‌دهنده چهارچوب و شاکله آن و بیانگر ارتباط بین اجزایش است تا با این کار پاسخ‌ها وضوح بیشتری پیدا کند.

منطق دو بخش اصلی دارد: صورت و ماده

بخش صورت نیز دو گونه است: مفردات (تصورات) و مرکبات (تصدیقات).

در قسم مفردات (تصورات) هدف نهایی تعریف است و تعریف یعنی معلوم ساختن تصور مجهول با معلومات؛ پس، قبل از اینکه بخواهیم مجهولات خود را روشن کنیم،

باید معلوماتمان را بشناسیم و در بکوشیم به‌خوبی از آنها در تعاریف استفاده کنیم. این دقت باعث می‌شود، قبل از مبحث تعریف، ابواب و مباحثی برای بررسی معلومات مطرح گردد، مباحثی مانند اینکه علم یا حضوری است و یا حصولی، علم حصولی یا بدیهی است یا نظری، و یا کلی است و یا جزئی و یا سنجیدن کلیات از نظر مفهوم یا مصداق (کلیات خمس و نسب اربعه...) و... درواقع، بیان این مقدمات و مطالب، که بخش اعظمی از مسائل تصورات را در علم منطق شامل می‌شود، برای روشن ساختن معلوماتی است که در تعاریف به آنها نیازمندیم و مجهولات به مدد آنها معلوم می‌گردد.

بحث الفاظ مهم است، اما درواقع، بحث منطقی نیست و تنها از این نظر در کتاب‌های منطقی مطرح می‌شود که آدمی بدون لفظ نمی‌تواند معلومات خود را بیان کند و برای بیان معلومات خود باید از ضوابطی پیروی کند که مفصل آن در علوم ادبی و به‌اندازه‌ای که برای علوم منطقی لازم است در منطق ذکر می‌شود؛ لذا این مبحث هم پیرو سایر مباحث برای روشن کردن معلومات است.

بخش تصورات از مهم‌ترین قسمت‌های منطق است؛ زیرا اگر تصور یک شیء به‌خوبی روشن شود، تصدیق و حکم کردن و حمل محمولات مختلف به آن ساده‌تر خواهد شد. آنچه بیشتر باعث سردرگمی می‌شود و متعلمان را حیران و عالمان را دچار اختلاف می‌کند، مسئله تصورات مختلف از یک شیء واحد است که به‌شیوه‌ای صحیح به دست نیامده است و موجبات اختلاف را فراهم می‌آورد؛ مثلاً در کشورهای غربی انسان‌های بی‌شماری با اسلام مخالف‌اند و دربین آنان غیرمغرض و غیرمتعصب نیز به چشم می‌خورد که دشمنی‌شان از روی عناد و کینه‌توزی نیست. زمانی که با دیده دقت به این ماجرا می‌نگریم می‌بینیم تصویری که این انسان‌ها از اسلام دارند، تصویری است که از تبلیغات سوء دشمنان به وجود آمده است. آن اسلامی که آنها تصور می‌کنند، حکم آن و محمول آن چیزی جز بدی و تنفر نیست، اما اگر می‌توانستند از زیر بار تبلیغات سوء دشمن رها شوند و دمی با حقیقت روبه‌رو و خود از نزدیک با متن متین اسلام آشنا گردند، مطمئناً بیشتر آنان اسلام را دینی مناسب می‌یافتند و چه‌بسا به آن می‌گرویدند. پس اختلافات بر سر تصورات مختلف از اسلام است که بدون ضابطه درست حاصل شده است، همچنین، دیگر مسائل عمده بشری مانند حقوق جهانی بشر، آزادی، عدالت، دین، انسانیت، اخلاق، آداب، اقتصاد، سیاست، عقل، علم، تکنولوژی از این نظر درخور توجه است.

چه‌بسا همین نکته مهم بوده است که هدف و غرض باب تصورات را حد (تعریف) نام نهاده‌اند که البته واژه مناسبی است. «حد» یعنی محدوده یک شیء در ذهن که اگر هر تصویری محدوده خاص خود را در ذهن داشته باشد و با دیگر تصورات خلط نشود، از اشتباهات



علمی بسیار کاسته می‌شود، اما این درهم آمیختگی‌ها، خلط‌ها و ابهامات مفهومی آسیب‌های فراوانی به علم و دانش وارد ساخته است.

اقسام تعریف و شرایط آن از مسائل مهمی است که در منطق ارسطویی بسیار بدان پرداخته‌اند؛ هم‌اکنون نیز جا برای کار و دقت در آن فراوان یافت می‌شود. هدف و فایده تعریف، تفاوت تعریف ذاتی با غیری، شرایط تعریف، انواع تعریف و تفاوت آنها و کاربرد هریک (حد تام، حد ناقص، رسم تام، رسم ناقص، تعریف به اعم، تعریف به مثال، تعریف به تشبیه، تعریف به نقیض و...) و مسائل عمده دیگری که در شناخت حقایق و تعریف آنها نقش فراوانی دارد، لکن مجال ورود بدان در این مختصر نیست.

قسم مرکبات (تصدیقات یا قضایا)

غرض اصلی از این قسم، راه صحیح استدلال کردن یا چگونگی پی بردن از معلومات تصدیقی (قضایا) به مجهولات تصدیقی است.

در این بخش مطلبی که در بخش تصورات گفتیم، بازگو می‌کنیم؛ یعنی قبل از اینکه بخواهیم مجهولات تصدیقی خود را معلوم سازیم، باید معلومات تصدیقی را به خوبی بشناسیم تا بتوانیم از آنها به گونه‌ای صحیح بهره گیریم؛ لذا مباحثی که قبل از شیوه درست استدلال کردن در منطق می‌آید همگی مقدمه‌ای برای استدلال صحیح است؛ مانند بحث اجزای قضایا، انواع قضایا، احکام قضایا که به همه آنها برای بهتر روشن شدن معلومات در استدلال نیازمندیم؛ مانند اینکه هر معلوم تصدیقی چه خصوصیتی و چه کاربردی دارد و در کدام استدلال به کار می‌رود؟ که پاسخ آنها در همین مقدمات به دست می‌آید.

برگشت همه استدلالات به دو استدلال است: ۱. اقترانی، ۲. استثنایی.

قیاس اقترانی آن است که نتیجه در هیچ یک از دو مقدمه به طور کامل نیامده است، بلکه در دو مقدمه پخش شده است: مانند این آیه شریفه سوره جن قُلْ أُوْحِيْ اِلَيَّ اَنْهُ اسْتَمَعَ نَفَرٌ مِّنَ الْجِنِّ فَقَالُوا إِنَّا سَمِعْنَا قُرْآنًا عَجَبًا * يَهْدِيْ اِلَى الرُّشْدِ قَامَنَا بِهِ.^۱ از این آیه برمی‌آید که گروه پریان با ضرب اول قیاس اقترانی منطق راه رستگاری خویش را یافتند. چنین منطقی قیاس چنین است «القرآن یهدی الی الرشده»، «وکل ما یهدی الی الرشده یجب ان یومن به» و نتیجه «فامنا به». همچنین در آیه شریفه وکذلک نری ابراهیم ملکوت السموات والارض ولیکون من الموقنین ولمل جن علیه اللیل رای کوکب قال هذا ربی فلما افل قال لا احب الافلین،^۲ صورت منطقی قیاس چنین است «ستاره، ماه و خورشید غروب کننده‌اند»، «غروب کننده خدا نیست» در نتیجه «این ستاره، ماه و خورشید خدا نیستند».

۱. جن، ۱ و ۲.

۲. انعام، ۷۶.

قیاس استثنایی قیاسی است که نتیجه در یکی از مقدمات وجود دارد و با ضمیمه کردن مقدمه دیگر، نتیجه حاصل می شود؛ مانند آیه شریفه سورة بقره وان کنتم فی ریب مما نزلنا علی عبدنا فاتوا بسورة من مثله وادعوا شهدائکم من دون الله ان کنتم صادقین فان لم تفعلوا ولن تفعلوا فاتقوا النار التی وقودها الناس والحجارة اعدت للکافرین،^۱ که در آن صورت منطقی قیاس چنین است «اگر شک در آسمانی بودن قرآن دارید، مثل ان را بیاورید»، «لکن شما نمی توانید مثل آن را بیاورید» نتیجه: «پس به آن ایمان بیاورید و از مخالفت با آن بپرهیزید که سرانجامش آتش دوزخ است»، و مانند این آیه الم تر الی الذین حاج ابراهیم فی ربه ان اتاه الله الملك اذ قال ابراهیم ربی الذی یحیی ویمیت قال انا احییی وامیت قال ابراهیم فان الله یاتی بالشمس من المشرق فات بها من المغرب فبهت الذی کفر والله لا یهدی القوم الظالمین،^۲ صورت قیاس چنین است: «هرکس بتواند خورشید را از کرانه خاور برآورد، او خداست»، «خدای من بر ان تواناست» نتیجه: «پس خدای من خدای واقعی است نه توای نمرود»^۳ آنچه ذکر شد، بحث اجمالی درباره بخش صورت منطق بود، اکنون ماده منطق را در سه بحث مهم بررسی می کنیم: ۱. مبادی اقیسه، ۲. برهان، ۳. مغالطه.

۱. مبادی اقیسه: یعنی موادی (قضایایی) که در قیاس های پنج گانه (برهان، مغالطه، جدل، خطابه و شعر) استفاده می شود که شامل یقینیات، مظنونات، مشهورات، مسلمات و... می شود. بحث از یقینیات و اقسام آن و ویژگی های هر یک از آنها از مسائل پر اهمیت منطق است و چنانچه گذشت هدف اصلی منطق به دست آوردن علم یقینی است و ماده یقینی از شرایط اصلی علم یقینی به شمار می رود که بحث آن در مبادی اقیسه کتاب های منطق به طور مفصل ذکر می شود.

تعریف اقسام یقینیات

اولیات: قضیه ای یقینی است که ثبوت محمول برای موضوع، نه نیازمند به سبب درونی، و نه محتاج به سبب بیرونی است. دلیل بی نیازی آن در این است که ذات موضوع تنها سبب ثبوت محمول است. با این تعریف قضیه اولی قضیه ای منحصر به فرد است و آن همان قضیه امتناع اجتماع نقیضین است که از آن به عنوان «مبدأ المبادی» یا «ام القضایا» یا «احق الاقوال» یاد می شود. فطریات: قضایای فطری، قضایای روشنی اند که ثبوت محمول برای موضوع در آنها نیازمند به دلیل است، لکن دلیل آنها در کنار قضیه و همراه با آن در ذهن موجود است؛ لذا شدت روشنی و بداهت برخی این قضایا موجب شده است تا بسیاری از قضایای فطری از زمره اولیات شمرده شوند، حال آنکه قضیه اولی ان است که بی نیاز از دلیل باشد، بلکه اقامه دلیل برای ان ممکن نباشد.

۱. بقره، ۲۳ و ۲۴.

۲. بقره، ۲۵۸.

۳. بیشتر مثال های قرآنی یاد شده برگرفته از کتاب قرآن عرفان برهان از هم جدایی ندارد نوشته علامه حسن زاده آملی است.

حسیات: قضایایی اند که نیازمند دلیلی خارج از خود باشند که آن دلیل حس است، مانند گرمی آتش و سردی برف و احساس گرسنگی و محبت. حس شامل حواس ظاهری و باطنی می‌شود، البته تفاوت ظریفی میان حسیات ظاهری و حسیات باطنی است که مجال طرح آن در اینجا نیست. تجربیات: به قضایایی گفته می‌شود که برای اثباتشان به دو امر نیاز است: یک، تکرار مشاهده و دو، قیاس خفی.

متواترات: قضایای یقینی‌اند که با تکرار سماع و قیاس خفی حاصل می‌شوند. تکرار خبری که شنیده می‌شود باید همراه با قیاسی باشد که هم استحالة توطئه بر کذب را اثبات کند و هم با قیاسی همراه شود که احتمال اشتباه گویندگان آن را رد کند؛ زیرا اگر تنها توطئه بر کذب متفی شود، با بقای احتمال اشتباه راه یقین، به حادثه‌ای که از آن خبر داده می‌شود، منسد می‌گردد. حدسیات: قضایای یقینی‌اند که گرچه نیاز به استدلال دارند، لکن حد وسط آنها دفعتاً و بدون نیاز به تفکر در ذهن حاصل می‌شود؛ بنابراین در حدسیات نیز قیاس خفی وجود دارد. خصوصیت قضایای حدسی این است که حدس پدیده‌ای شخصی است؛ یعنی اگر شخصی توانست حدس بزند، این حدس تنها برای او یقین‌آور است، اما برای دیگران تا وقتی قضیه واضح نشود، شایسته یقین نیست. البته بین منطقیون اختلافی در این وجود دارد که آیا قضیه حدسی جزو قضایای بدیهی است یا نظری؛ مثلاً آیا حدس قسمی از فکر است یا قسم آن. دقت در مبادی اقیسه و مسایل مطرح شده در آن به مبتدیان کمک می‌کند ارزش معلومات مختلف را بهتر به دست آورند و بدانند که هر ماده‌ای در چه استدلالی کاربرد دارد؛ مثلاً، تفاوت یقینیات با مظنونات چیست؟ و تفاوت این دو با مشهورات در چیست؟ یا مسلمات برای چه کاری مفیدند و در چه نوع استدلال‌هایی به کار برده می‌شوند؟ و اثر هریک بر متکلم و مخاطب آن چیست؟

نکته پایانی اینکه اوصاف یادشده (یقین، ظن، شهرت، مسلم بودن و...) اوصافی‌اند که برای نفس عالم حاصل می‌شوند؛ بنابراین، امکان دارد قضیه‌ای برای کسی یقینی و برای شخص دیگر ظنی و برای شخص ثالث مشهور باشد، پس این اوصاف، وصف عالم‌اند نه علم، اما به علم نسبت داده می‌شوند.

۲. برهان: یعنی قیاسی که نتیجه آن یقین باشد؛ به فرموده بزرگان این علم هدف اصلی منطق و همه ابواب آن، مقدمه برهان است.

درضمن، بزرگان منطق با مهم خواندن این بخش از منطق به متعلمان علوم توصیه می‌کنند تا تدقیق در مباحث کتاب برهان را مقدم بر کاوش در دیگر کتاب‌های منطقی قرار دهند؛ زیرا در صورت عدم کفایت وقت از آنچه اهم منطق است محروم نمانند. گاه این بخش

از منطق را بخش فریضه منطق می خوانند و دیگر مباحث منطق را نافله آن می دانند؛ یعنی این بخش، بخشی است که آموختن آن بر طالبان علوم لازم و حتمی است.^۱

۳. مغالطه: قیاسی که نتیجه آن غلط و اشتباه است و به اشتباه می اندازد. در واقع، برهان و مغالطه دوروی یک سکه اند، بدین معنا که هرکس راه درست استدلال کردن را بداند، به اشتباه نمی افتد و به اشتباه نمی اندازد؛ لذا کسی که برهان را خوب بفهمد و شرایط آن را خوب درک کند، با اجمال مغالطه را نیز دانسته است از آنجاکه بیراهه چیزی جز از انحراف از راه درست نیست، قرآن کریم می فرماید: وماذا بعد الحق الا الضلال؛^۲ ولاتتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله؛^۳ «اگر راه حق را رها کردی چیزی جز راه اشتباه نخواهد بود».

البته اینکه گفتیم هرکس برهان را بداند، مغالطه را می داند، منظور به طور اجمال است، اما تفصیل آن در خود باب مغالطه می آید. چون راه های کج و باطل زیادند و احاطه به آنها نیاز به یادگیری دارد. چنانچه در آیه شریفه دقت کنیم، درمی یابیم «راه حق» را مفرد به کار برده، اما راه های انحراف را به صورت جمع بیان کرده است، این خود دلالت بر آن دارد که راه های انحرافی و باطل بسیارند و صرف اینکه کتاب برهان به خوب مطالعه شود، فقط تو را از مغالطه مصون می دارد، اما اینکه همه راه های مغالطه را بدانی نیاز به تمرین در باب مغالطه دارد؛ چون مصونیت غیر از احاطه است و انسان سالم غیر از انسان طیب است؛ مثلاً اینکه شیطان چه نوع مغالطه ای در اغوای حضرت آدم علیه السلام انجام داد و توانست او را به اشتباه اندازد.

بخش دوم

در این بخش پرسش ها و اشکالات وارد شده بر منطق را بررسی می کنیم:

اشکال اول

فرموده اند که علم منطق علمی است تنبیهی و براساس ساختار ذهن بشر که چه آن را بیاموزیم و چه نیاموزیم ذهن ما بر طبق اصول منطقی استدلال می کند؛ از این رو، حاصل تحصیل ما، تحصیل حاصل می شود و فایده ای ندارد.

پاسخ: با ذکر مثالی به این اشکال پاسخ می دهیم. اگر در کار اعضای بدن مانند قلب، ریه، کلیه بنگریم، درمی یابیم که کار اعضای بدن خودکار است و بدون اینکه بدانیم این اعضا چه کار می کنند، کار خودشان را انجام می دهند؛ پس آیا می توان نتیجه گرفت که علم آناتومی

۱. برای اطلاع بیشتر رجوع شود به الشفاء، البرهان، الفصل الثانی من المقالة الاولى، ص ۵۴؛ قطب شیرازی، شرح حکمة الاشراق، ص ۲۸؛ شرح منظومه سبزواری، تصحیح و تعلیق از علامه حسن زاده آملی، ج ۱، ص ۴۳.

۲. یونس، ۳۲.

۳. انعام، ۱۵۳.



و فیزیولوژی و... بی‌فایده است؛ زیرا بدون اینکه علم به عملکرد اعضای بدن داشته باشیم، آنها کار خود را انجام می‌دهند؛ درحالی‌که، این استدلال مغالطه‌آمیز است؛ زیرا آموختن این علوم اولاً راه چگونگی بهتر کارکردن آنها را به ما می‌آموزد؛ ثانیاً، راه جلوگیری از بیماری و ازکارافتادن آنها را به ما می‌آموزد؛ ثالثاً می‌توانیم کسانی را که دچار مشکل شده‌اند، درمان کنیم و.... دقیقاً علم منطق هم همین فواید را دارد، ذهن را قوی می‌کند، از اشتباه مصون می‌دارد و می‌تواند کسانی را که دچار انحراف ذهنی و مغالطه شده‌اند، نجات بخشد. البته فراگیری علم منطق در مقایسه با این علوم اولویت دارد؛ زیرا تشبیه ذهن به بدن از نظری درست است، اما از جهاتی نادرست؛ چون رشد و کمال ذهن و عقل آدمی برخلاف بدن که رشد و کمال مشخصی دارد، حد یقف و ایستایی ندارد؛ لذا هرچه ذهن و عقل را بیشتر تمرین دهیم، رشد و کمال بیشتری می‌یابد؛ همچنین، کمال انسان به عقل است نه به بدن. نکته دیگر آنکه ما در عملکرد اعضا نمی‌توانیم دخل و تصرف کنیم، اگر هم بتوانیم نمی‌کنیم، اما در عملکرد ذهنمان بسیار دخل و تصرف می‌کنیم. گاه آن‌چنان عقل را به انحراف می‌کشانیم که از هر جنبه‌ای بدتر می‌شویم و گاه آن‌چنان آن را دانا و توانا می‌کنیم که قابل وصف نیست.

اشکال دوم

از آنجا که خاستگاه علم منطق یونان است، پس علمی است بیگانه، و در زمره علوم اسلامی نمی‌گنجد. پاسخ: این مستشکل می‌داند که اسلام دعوت به علم آموزی از هر جا و هر زمان و هر کس و در هر شرایط می‌کند؛ از این رو، صرف اینکه این علم مبدا یونانی داشته باشد، دلیل بر بی‌فایده بودن یا مضر بودن آن نیست؛ همچنین، اینکه این علم یونانی است یا نه؟ محل بحث است. واقع امر این است که تدوین این علم از یونان بود، اما قبل از ایشان هم به کار می‌رفت. باید با توجه کرد که این علم برگرفته از فطرت انسان است و ساختار ذهن بشری بر آن مبتنی است و درواقع، امری است ذاتی و فطری انسان و نمی‌توان آن را به مکان یا زمانی خاص نسبت داد. باید دانست که قرآن نیز از این شیوه استفاده کرده است.

دلیل دیگر آنکه اشخاصی مانند سقراط و ارسطو و امثال ایشان انسان‌هایی بزرگ بودند و بنا بر نقل‌هایی این بزرگان از انبیای پیشین علم آموخته بودند. در کتاب *روضات الجنات* و بخش اعلام فرهنگ معین نقل شده است که ارسطو شاگرد افلاطون و افلاطون شاگرد سقراط و سقراط شاگرد بقراط و بقراط شاگرد جاماسب و جاماسب شاگرد لقمان حکیم بود. یا براساس نقل *ملل و نحل* شهرستانی علوم و سرسلسله استادان افلاطون و سقراط به حضرت موسی بن عمران علیه السلام می‌رسد.^۱ یا بنا بر گفته علامه حسن‌زاده آملی سلیل نبوت

۱. ر.ک: الهی قمشه‌ای، حکمت الهی، ج ۲؛ سیر حکمت در اروپا، ج ۱؛ تاریخ فلسفه ویل دورانت.

ولسان/الله ناطق حضرت امام جعفر صادق علیه السلام در حدیث معروف به «توحید مفضل» که تمام آن در بحار روایت شده است، از ارسطو به بزرگی یاد می‌کند و می‌فرماید: وی مردم را از برهان وحدت صنع به وحدت صانع خواند که این خود شجره علم است که حق اهل حق را ادا می‌کند و به علم و اهل آن احترام می‌گزارد و دیگران را بدان تشویق و ترغیب می‌فرماید و با اینکه خود حجت بالغ خداست، ارسطو را به بزرگی بر زبان می‌آورد و به کلام وی ارج و قدر می‌نهد و روش اندیشه وی را می‌ستاید. چه بسیار نوشته‌هایی را می‌بینیم که دهان به ژاژخواهی باز می‌کنند و زبان به بیهوده‌گویی دراز و به ساحت بزرگان علمی که چون حجت خدا، امام ملک و ملکوت به آنان احترام می‌گزارد اسائه ادب و جسارت روا می‌دارند. این گستاخان نزد اهل خرد خردسالانی‌اند که از خامی و کج‌اندیشی خود سخن می‌گویند و از بدنهادی خود خبر می‌دهند بزرگش نخوانند اهل خرد که نام بزرگان به زشتی برد.

فاضل شهرزوری در *نزهة الارواح* می‌گوید: در خبراست که هرگاه کسی از اهل پیامبر خاتم صلی الله علیه و آله به کمال می‌رسید از زبان مبارک آن حضرت با خطابای ارسطاطالیس این امت تشرف می‌یافت. چه بسا فراتر از آنچه گفته‌ایم باز شهرزوری در همان کتاب یادشده و دیلمی در *محبوب القلوب* آورده‌اند که «روزی عمرو بن عاص از اسکندریه بر رسول خدا صلی الله علیه و آله وارد شد، ایشان از او پرسیدند: در آنجا چه دیده‌ای؟ عمرو پاسخ داد: گروهی چند دیدم که طیلسان در برداشتند و حلقه حلقه گرد هم می‌نشستند و مردی را به نام ارسطاطالیس - لعنة الله تعالى - نام می‌بردند، پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود: ای عمرو باز ایست ارسطاطالیس پیمبری بود که قوم وی او را شناختند»^۱ در اینجا پرسشی مطرح می‌شود این است، کسانی که علوم عقلی مانند فلسفه و منطق را در آغاز اسلام ترجمه کردند و گسترش دادند، چه انگیزه‌ها و اهدافی داشتند. این مسئله‌ای بسیار مهم و پراهمیت است. بر فرض که مترجمان یا حامیان آنها در این کار، نیت سوء داشتند، باز هم نمی‌تواند بر حسن و قبح فعل تأثیر داشته باشد؛ زیرا بین حسن و قبح فعلی با حسن و قبح فاعلی تفاوت است و حسن و قبح یکی به دیگری سرایت نمی‌کند و هریک ملاک مختص خود دارند.

اشکال سوم

با وجود قرآن و روایات معصومان علیهم السلام چه حاجت به علومی مانند منطق است؟ پاسخ: اولاً، قرآن و روایات منابع علم‌اند و برای استخراج علوم مختلف از این منابع نیازمند ابزارهایی هستیم؛ ابزاری مانند ادبیات عرب، علم رجال، علم اصول و... از این ابزارند که چاره‌ای جز به دست آوردن آنها نیست و بدون آنها فهم علوم دینی ممکن نیست. از قضا منطق نیز از جمله این ابزار است. چنانچه پیش‌تر بیان شد دین‌دارای مسائل عقلی است و معیار صحت

۱. حسن حسن‌زاده‌آملی، *قرآن و عرفان و برهان از هم جدایی ندارند*، ص ۱۹ و ۲۰.

و سقم در مسائل عقلی منطبق است؛ پس، منطق ابزاری برای فهم معارف عقلی دین است و همان‌طور که نمی‌توان علوم ادبی و مانند آن را به این بهانه که تمام مایحتاج بشر در قرآن وجود دارد و با وجود قرآن و روایات، دیگر نیازی به قواعد صرفی و نحوی نداریم، مطرود کرد، قواعد عقلی را نیز نمی‌توان به این بهانه طرد نمود؛ زیرا همه این علوم در حکم ابزار فهم معارف دینی‌اند و بشر عادی برای فهم حقایق و حیانی چاره‌ای جز استیفای این ابزار ندارد؛ ثانیاً از مثال‌هایی که گذشت، روشن شد قواعد منطقی در قرآن نیز رعایت شده است و چنانچه قرآن در بیان الفاظ خود از شیوه رایج ادبیات استفاده کند در مباحث عقلی و تفکری هم شیوه رایج عقلاً را امضا کرده است و اگر شیوه جدیدی برای تفکر و اندیشیدن در نظر داشت، به‌طور قطع آن را ارائه می‌کرد؛ ثالثاً، قبل از گرویدن به دین باید عقلاً اصول آن دین پذیرفته شود و ممکن نیست برای اثبات اصول دین به نقل، از جهت تعبد تمسک کرد؛ بلکه باید به شیوه عقلانی پیش رفت و چاره‌ای جز اینکه معیاری صحیح در دست باشد تا عقاید مختلف با آن محک‌زده شود و عقیده صحیح را برگزیند، نیست، و آن معیار منطق است؛ بنابراین، از یک نظر می‌توان منطق را علمی فرا دینی دانست که مثبت شریعت است و مثبت نمی‌تواند مثبت را نفی کند، چون به نفی خود می‌انجامد.

اشکال چهارم

قیاس در شریعت اسلام مذموم شمرده می‌شود و روایاتی دال بر حرمت آن داریم. پاسخ: اولاً، اگر دقت در استدلالات قرآنی بکنید، چنانچه چند نمونه ذکر شد، پاسخ اشکال روشن می‌شود؛ ثانیاً، منظور از قیاس در روایات مقایسه کردن است بین دو چیز که با هم متفاوت‌اند و در اصطلاح منطق به آن تمثیل گویند، نه استدلال کردن و از مقدمات بر مبنای قیاس و شرایط آن به نتیجه رسیدن.

اشکال پنجم

متد شناخت و روش کسب علم در اسلام به سبکی که در منطق و فلسفه است، مطابقت ندارد. پاسخ: این سؤال بسیار دقیق و عمیق است و جوانب مختلفی دارد و ما به یاری خداوند تبارک و تعالی پاسخ مختصری با توجه به دیدگاه خویش می‌دهیم؛ اولاً، تفاوت فراوانی است بین منطق و فلسفه و در تفاوت آن همین بس که اغلب انسان‌ها از عقلشان استفاده می‌کنند و استدلالات منطقی می‌نمایند، اما فیلسوف نیستند و از فلسفه چیزی نمی‌دانند؛ ثانیاً، اگر منطقیون و فلاسفه ما بگویند که روش شناخت و متدلوژی اسلام منحصر در سبک عقلی محض و انتزاعی است، اشکال مستشکل وارد است؛ زیرا روش و متد شناخت حقایق در اسلام ترکیبی است از همه روش‌ها، مشاهده و بهره‌گیری از حواس مورد تأکید فراوان آیات و روایات است.

استقرا و تجربه در متون اسلامی جایگاه والایی دارد؛ و کشف و شهودها و دانش‌های ذوقی نیز سهم خود را دارند. چنانچه استدلال‌های عقلی و ذهنی نیز جایگاه خویش را در هندسه معرفتی اسلام دارند؛ همچنین است علوم و حیانی و دانش‌های تنزیلی که در مرتبه بالایی علوم از نظر شرافت و صحت قرار دارند؛ بنابراین، اگر کسی بخواهد متدشناختی اسلام را منحصر به یکی از راه‌های مذکور نماید به خطا رفته است و مشمول آیه «کل حزب بما لدیهم فرحون»^۱ می‌شود و ما ندیده‌ایم که منطقیون و فلاسفه اسلامی متد شناخت در اسلام را منحصر به استدلالات ذهنی بدانند، اما اگر منظور اشکال‌کننده این باشد که علما و فلاسفه اسلام با اینکه به لحاظ نظری قایل به منحصر بودن متد شناخت اسلام در استدلالات منطقی و فلسفی نشده‌اند، اما به لحاظ عملی و عملکرد شناختی خودشان فقط همین راه را برگزیده‌اند و برای شناخت هرچیز اعم از علوم طبیعی و غیرطبیعی به استدلالات ذهنی و انتزاعی پرداخته‌اند، در این صورت به باور راقم این سطور جای تأمل وجود دارد.

اشکال ششم

این اشکال و پاسخ آن را از زبان علامه حسن‌زاده‌آملی بیان می‌کنیم:
مطلب سوم اینکه از زبان عارفان به نظم و نثر بسیار نکوهش عقل و منطق شنیده می‌شود؛ مثل اینکه شیخ شبستری در گلشن راز می‌گوید:

هر آن کس را که ایزد راه ننمود زاستعمال منطق هیچ نگشود

یا اینکه شیخ سعدی گفته است

دگر ز عقل حکایت به عاشقان منویس که حکم عقل به دیوان عشق ممضا نیست

یا اینکه ملای رومی در مثنوی گفته است

پای استدلالیان چوبین بود پای چوبین سخت بی‌تمکین بود

و مانند این گونه گفتارها که فراوان دارند.

در پاسخ آن باید گفت که نظر عمده اینان دعوت اهل منطق به عرفان عملی است. چنانچه همین نکوهش را به کسانی که فقط به عرفان نظری اکتفا کرده‌اند دارند و البته دارایی غیر از دانایی است و دارایی خیلی هنر است از دارایی تعبیر به عشق و ذوق می‌کنند که پوشیدن و یافتن و رسیدن است، پس مذمت این فرق علم منطق را نه چنان است که دیگران می‌پندارند که علم منطق منتج و موصل به مطلوب نیست؛ بلکه دعوت دانشمندان منطقی به مراتب عالی‌تر است که عیان و ذوق و وجدان و شهود است؛ یعنی دعوت به عرفان عملی که شعبه اهم اخلاق و مهم‌ترین هم انسان است.

خلاصه اینکه نکوهش آنان نه تنها به علم منطق است، بلکه به علوم عاری از سلوک عرفانی است؛ زیرا حقیقت سلوک عرفانی که تخلق به اخلاق رحمانی و تأدب به آداب قرآنی است از آن علوم عاری تعبیر به علم رسمی می کنند و از این به علم عاشقی.

این ابوالفضایل علامه شیخ بهایی است، با اینکه خود در *فقه جامع عباسی و حبل المتین و اثنا عشریات و مشرق الشمسین* و در *اصول فقه زیادة الاصول* و در *نحو فواید الصمدیه* و در فنون دیگر، کتابها و رسایل نوشته است، در *نان و حلوا* در نکوهش علم رسمی گوید:

علم رسمی سر به سر قیل است وقال	نه از ان کیفیتی حاصل نه حال
علم نبود غیر علم عاشقی	مابقی تلبیس ابلیس شقی
ایها القوم الذی فی المدرسه	کل ما حصلتموه وسوسه
چند ازین فقه و کلام بی اصول	مغز را خالی کنای بوالفضول
صرف شد عمرت به بحث نحو و صرف	از فصول عشق ناخواندی تو حرف

به همین و زآن است نکوهش به علم منطق، نه اینکه این علم شریف با حفظ شرایط مقدمات و صحت صورت قیاس به خصوص برهان که قلب منطق است منتج علم حقیقی و موصل به سرمنزل یقینی نبوده باشد.^۱

اشکال هفتم

اگر منطق عامل مصونیت تفکر بشری است، پس چرا بین منطق دانان و فلاسفه اشتباه و اختلاف وجود دارد؟

پاسخ: اولاً، چنانچه ملاحظه می کنید، این اشکال مبتنی بر منطق و قیاس است؛ ثانیاً، آنچه مصونیت بخش است استعمال منطق است نه علم به آن و چه بسا منطق دانی که رعایت منطق نمی کند؛ پس خطای منطق دانان و فلاسفه را به پای منطق نمی توان نوشت. آیا مستشکل گرامی خطای مسلمین را پای اسلام می نویسد؟ مسلماً هرگز؛ ثالثاً، منطق تنها عامل مصونیت بخش از خطای در اندیشه نیست، بلکه یکی از عوامل بازدارنده است و عوامل عدیده دیگری وجود دارد که در خطای اندیشه مؤثر است؛ مانند: رذایل اخلاقی ای چون تعصب و محبت به دنیا و یا پیش فرض های نادرست و

اشکال هشتم

منطق از اختراعات بشر و ساخته و پرداخته ذهن اوست؛ لذا، ضمانت صحت ندارد و چه بسا در آینده منطق های جدیدی اختراع شود که از منطق فعلی بهتر و کاراتر باشد؟

۱. حسن حسن زاده آملی، *قران و عرفان و برهان از هم جدایی ندارند*، ص ۱۲۰-۱۲۳.

پاسخ: اولاً، علوم بشری دو گونه‌اند: بعضی اختراعی‌اند مانند علوم ادبی و بعضی از علوم صنایع و تکنولوژی‌ها؛ بعضی دیگر اکتشافی‌اند که از قوانین حاکم بر واقعیات جهان انتزاع شده و حکایت می‌کنند. مستشکل گرامی باید بداند که منطق از نوع دوم است، یعنی از ساختار تکوینی ذهن و عمل تفکر انتزاع شده است و از آن حکایت می‌کند، پس اختراعی و قراردادی نیست؛ ثانیاً، بین علم ناقص با علم اشتباه تفاوت است؛ بله، امکان دارد در آینده علم منطق کامل‌تر شود، اما به این معنا نیست که آنچه در علم فعلی منطق وجود دارد، اشتباه است؛ بلکه بسیاری از مسائل منطق بدیهی بوده و ضامن صحتشان خودشان است و بعضی دیگر از مسائل منطق نظری بوده و امکان خطا در آنها وجود دارد و باید مسائل نظری منطق را براساس قواعد بدیهی منطق و پیش‌فرض‌های درست فلسفی بررسی و نقد کرد شاید مستشکل گرامی اشکال کند که اگر منطق خود ضامن خود باشد، دور است و باطل، پس اشکال همچنان به قوت خود باقیست. در پاسخ می‌گوییم: مضافاً به اینکه این گفته خود به‌کار گیری منطق و استدلال است، باید توجه داشت که داده‌های عقل و منطق یا بدیهی‌اند یا نظری و اگر نظری باشند، باید به بدیهیات منتهی شوند تا صحتشان پذیرفته گردد و اگر بدیهی‌اند، ضامن صحتشان خودشان‌اند و به تعبیر دقیق‌تر به ضامن صحت نیاز ندارند. بلکه به‌خودی‌خود صحیح‌اند؛ به تعبیر سوم، هر امری که احتمال خطا در آن باشد، لازم است با چیزی سنجیده شود که احتمال خطا نداشته باشد؛ «کل مابالعرض لابد ان یتهی الی مابالذات. و در اینجا دو حال متصور است یا همه دانش‌های بشری احتمال خطا در آنها وجود دارد که لازمه‌اش شکاکیت مطلق است و یا بعضی از علوم هستند که نیاز به ضمانت صحت ندارند؛ بلکه خود ضامن صحت دیگر قضایا می‌باشند که همان بدیهیات بوده و بسیاری از قضایای عقلی و منطقی از این قبیل‌اند.

اشکال نهم

عمده خطاهای اندیشه از ماده استدلال است نه از صورت استدلال؛ درحالی‌که منطق قواعد صورت استدلال را بیان می‌کند و نفع زیادی از آن عاید نمی‌باشد؟ پاسخ: اینکه عمده خطا در اندیشه از ماده است، سخنی درست می‌نماید، اما اگر در مطالب گذشته دقت شود، معلوم می‌گردد که منطق از دو جهت در صحت ماده تأثیر می‌گذارد: اولاً، در مبادی اقیسه که ویژگی‌های مواد اقیسه را به ویژگی‌های قضایا برمی‌شمارد، خصوصاً به قضایای یقینی اشاره می‌کند که اگر مستدل آن ویژگی‌ها و شرایط را در مواد قضایایش رعایت کند، استدلالش از نظر ماده نیز صحیح خواهد شد؛ البته اشاره کردیم که منطق راه به‌دست آوردن مواد یقینی را بیان نمی‌کند؛ اما ویژگی‌های آن را بیان می‌کند و این خود تأثیر بسزایی در صحت ماده دارد؛ ثانیاً، چنانچه بیان شد، عمده خلط‌ها و اشتباهات در قضایا

به واسطه اشتباه و خلط در تصور آنهاست که اگر تصور موضوع و محمول یا مقدم و تالی به طور کامل و صحیح انجام شود، تصدیق به آن با مشکل کمتری مواجه می‌گردد؛ همچنین می‌دانیم که منطق بر چگونگی به دست آوردن تصورات نظارت دارد و از این نظر نیز بر صحت قضایا تأثیر می‌گذارد.

اشکال دهم

منطق ابزار خوبی برای کسب علوم طبیعی نیست، بلکه آنچه راه‌گشاست استقراء و تجربه و مشاهده حسی است؟ پاسخ: اولاً، علوم تنها در علوم طبیعی منحصر نیستند؛ ثانیاً، منطق ابزار سنجش علوم است، نه تحصیل علوم؛ بنابراین، از منطق نباید انتظار تحصیل مواد علمی داشت، بلکه منطق ناظر به شرایط صحیح صورت‌معرف و حجت و بعضی از ضوابط ماده است. خواه این معرف و حجت در علوم طبیعی به کار رود یا علوم غیرطبیعی مانند: ریاضیات، فلسفه و بسیاری دیگر از علوم اسلامی و انسانی.

اشکال یازدهم

اگر مقدمات صحیح باشند، نتیجه درست است و اگر اشتباه باشند، نتیجه اشتباه خواهد بود؛ پس چه فایده‌ای بر منطق مترتب است؟ پاسخ: صرف درست‌بودن مقدمات برای صحت نتیجه کافی نیست؛ بلکه شرایط چیش مقدمات هم باید درست باشد و اگر معلوماتی که داریم یقینی باشد، اما درست از آنها استفاده نشود، نتیجه مطلوب حاصل نمی‌شود؛ مانند چیش این دو ماده «بعضی از انسان‌ها سفیدند»، «از جمله چیزهای سفید برف است» که نمی‌توان از آن نتیجه گرفت که «انسان برف است»؛ زیرا صورت صحیح در این استدلال لحاظ نشده است. پس حساب ماده اندیشه با صورت آن جداست.

اشکال دوازدهم

اگر مقدمات معلوم باشند، نتیجه معلوم است و اگر مجهول باشند، نتیجه هم مجهول خواهد بود؛ پس برای منطق فایده متصور نیست؟ پاسخ: معلوم‌بودن مقدمات برای حصول نتیجه کافی نیست؛ بلکه اقتران صحیح هم لازم است تا نتیجه حاصل شود؛ چنانچه صرف‌بودن مرد و زن برای به وجود آمدن فرزند کافی نیست، بلکه باید ازدواج با آداب صحیح حاصل شود تا فرزند سالم و صحیح حاصل گردد.
مقدم چون پدر تالی چو مادر نتیجه هست فرزندی برادر^۱

۱. شیخ محمود شبستری، گلشن راز.

همین اشکال را با بیانی دیگر این گونه مطرح نموده‌اند که در ضمن علم به «کلیت کبری» علم به نتیجه وجود دارد، پس اگر علم به کبری باشد، علم به نتیجه نیز خواهد بود و اگر نباشد علم به نتیجه هم نخواهد بود؛ پس، تشکیل قیاس بی‌فایده است. در پاسخ به این اشکال گفته‌اند: نتیجه در مقدماتین به نحو اجمالی وجود دارد و نه تفصیلی، و آنچه از قیاس مطلوب است، علم به نتیجه است به نحو تفصیلی. به بیان دیگر، علم به کبری علم به نتیجه است اجمالاً، و علم به نتیجه در قیاس علم به نتیجه است تفصیلاً؛ به بیان دیگر، هرگاه مصداق موضوعی برای عقل روشن شد، عقل با تشکیل قیاس، احکام و خواص آن موضوع را به آن مصداق سرایت می‌دهد و فایده این عمل (قیاس یا تطبیق) بر هیچ عاقلی پوشیده نیست.

اشکال سیزدهم

در قیاس علم به کبری متوقف است بر علم به نتیجه و علم به نتیجه متوقف است بر علم به کبری و این دور باطل است.

پاسخ: این اشکال مبتنی بر یک مبنای ناصواب است و آن اینکه همه کلیات تصدیقی از استقراء و مشاهده جزئیات به دست می‌آیند و این مبنا از جهاتی اشتباه است: اولاً، همه علوم از استقراء جزئیات به دست نمی‌آید؛ مانند علومی که مسائل آن از تحلیل موضوع حاصل می‌شوند، مثل ریاضیات و فلسفه؛ ثانیاً، همان علومی هم که با استقراء و مشاهده سروکار دارند، مانند بعضی از علوم طبیعی (فیزیک، شیمی و...) برای استنتاج کلیت آنها لازم است قیاسی تشکیل شود که در آن حکم به وجود رابطه بین ماهیت کلی موضوع با محمول شود و در این صورت منسلخ از زمان بوده و نسبت به گذشته و حال و آینده صادق خواهد بود؛ در حالی که احکام استقراء «بما هو استقرا» فقط شامل همان زمان استقرا می‌شود، نه قبل و نه بعد از آن، پس در علوم طبیعی هم اگر بخواهیم علوم و قوانین کلی داشته باشیم باید از قیاسی که مفید علم کلی باشد، سود ببریم؛ مگر اینکه مستشکل وجود قضایای حقیقی را منکر شود و همه قضایا را خارجی بداند که شرح و بسط آن در این مختصر نمی‌گنجد.

اشکال چهاردهم

منطق بر پایه ادراک کلیات بنا نهاده شده است، یعنی از درک مفاهیم کلی قضایا تشکیل گردیده و پس از آن قیاس شکل می‌پذیرد. نتیجه آنکه پایه استنتاجات منطقی بر وجود مفاهیم کلی است، در حالی که مفهوم کلی وجود ندارد و کلیات همان جزئیات اند، لکن با کمی ابهام و رنگ پریدگی. مفاهیم کلی همان مفاهیم جزئی اند که مشخصات فردیشان مبهم شده است، مانند سکه‌ای که ساییده شده است و نوشته آن معلوم نیست و می‌تواند هر سکه‌ای باشد و بر هر سکه‌ای صدق کند.

نقد: اولاً، طبق این قول باید حمل کلی بر جزئیات به نحو تردید باشد؛ درحالی که حمل کلی بر افراد به نحو قطعی است و این بدان سبب است که جزئی فقط بر خودش حمل می شود، برخلاف کلی؛ ثانیاً، اگر مشاهده جزئی در این مدعی مشاهده حسی باشد، مفاهیمی چون عدم، مُحال، فرشته، روح، علیت مشاهده حسی نمی شوند تا این مفاهیم ساییده شده و رنگ پریده جزئیات حسی باشند؛ ثالثاً، مفاهیمی که بر اشیای متضاد حمل می شوند، چگونه رنگ پریده جزئیات می باشند؛ مانند: مفهوم رنگ که بر سیاه و سفید حمل می شود.

اشکال پانزدهم

در منطق برای اشیاء ماهیات ثابت اثبات می شود؛ درحالی که عالم دائماً در حال تغییر و تحول است و هیچ چیز ثابت ندارد.

پاسخ: اولاً، مستشکل از منطق و استدلال در این کلام استفاده کرده و با منطق به جنگ منطق رفته است؛^۱ ثانیاً، بین منطق و فلسفه خلط شده است؛ زیرا آنچه برای اشیاء ماهیت ثابت در نظر می گیرد، برخی نحله های فلسفه است و ربطی به منطق ندارد. بلکه منطق از برخی مسائل فلسفه به عنوان اصل موضوع استفاده می کند که در واقع از مسائل اصیل منطقی نیستند؛ ثالثاً، اینکه همه چیز در حال تغییر و تحول است، اول مدعی می باشد و هیچ دلیلی بر آن وجود ندارد. نهایت حرفی که زده می شود این است هر چه ما می بینیم و با حواس درک می کنیم در حال تغییر است و خواننده عزیز می داند که این استدلال استقرای ناقص است و مفید علم کلی نمی باشد. آیا جمله «همه چیز در حال تغییر است» خود ثابت است یا متغیر؛ اگر بگوید ثابت است که نفی خود کرده و اگر بگوید متغیر است باز نفی خود کرده و به امور ثابت اعتراف کرده است.^۲

بخش سوم

در این بخش به فواید علم منطق می پردازیم.

اضافه بر فایده اصلی علم منطق که مصونیت ذهن از خطای در اندیشیدن است، فواید دیگری هم بر خواندن منطق مترتب است که برخی آنها را به اختصار بر می شمیریم:

۱. خواندن علم منطق و ریاضیات باعث دقت ذهن و قدرت آن می شود و این مهم با ممارست

۱. خواننده عزیز ملاحظه فرمود که همه اشکالات مبتنی بر استدلال و منطق بود و مستشکلان ناخودآگاه منطق را ببرضا منطق به کار می گیرند و این از عجایب ذهن ادمی است.

۲. عمده اشکالات و پاسخ ها برگرفته از *المیزان*، جلد پنجم، ذیل آیات ۱۵ تا ۱۹، *کلیات علوم اسلامی*، جلد اول، بخش منطق از شهید مطهری رحمته الله علیه و کتاب *قرآن و عرفان و برهان از هم جدایی ندارند* نوشته علامه حسن زاده آملی، برای توضیحات بیشتر رجوع شود به آثار نامبرده.

و تمرین در منطق و ریاضیات به دست می‌آید. قوی کردن ذهن و بالابردن حدت و دقت آن، مانند نیرومند کردن جسم است که شخص در اوایل شروع به ورزش و تمرین برای قوی کردن جسمش با مشکل روبه‌رو است؛ زیرا بدن در بدو کار ورزشی، ضعیف است و تمرین و ممارست بر وی فشار می‌آورد؛ از این رو، افراد بسیاری ورزش را آغاز می‌کنند؛ اما ادامه نمی‌دهند به آن دلیل که تحمل و صبر مشقات تمرین و مهارت را ندارند؛ اما اگر سختی آغاز کار را به جان خریدند، شیرینی قدرت جسمی و بدنی را خواهند چشید. دقیق کردن ذهن و قوی کردن عقل نیز این‌گونه است که در آغاز کار طالب علم باید سختی فعالیت ذهنی را به جان بخرد تا کم‌کم ذهنش قوی گردد و مسائل دقیق و عمیق را درک کند و تحلیل نماید. طالب علم باید بداند که در راه تحصیل علم یکی از مهم‌ترین ابزار کار، ذهنی دقیق و عقلی قوی است.

راه‌های قوی ساختن ذهن متعدد است به تعدد فعالیت‌های عقل؛ مثلاً قوی کردن حافظه تمارین خاص خود را دارد. بالارفتن سرعت انتقال ذهن، حدس، قدرت در تجزیه، تحلیل، تجرید و ترکیب و تعمیم و مقایسه و انکشاف و اختراع و درک روابط بین پدیده‌ها و... که هریک تمرین خاص خود را می‌طلبد. این را نیز بدانیم که راه قوی کردن عقل غیر از قوی کردن حواس ظاهره است و قوی کردن این دو غیر از نیرومند کردن عواطف و ذوق باطنی است.

متأسفانه علوم ریاضی در حوزه‌ها کم‌رنگ شده است و رو به غربت می‌گزارد؛ در صورتی که اگر سیری هرچند زودگذر در تاریخ زندگی اهل علم کنیم، درمی‌یابیم که علوم ریاضی در زندگی علمی آنان چه جایگاهی داشته است و چه ارزشی برای آن قائل بوده‌اند. خواندن ریاضی برای طلاب بسیار مفید است و به عقیده این جانب برای قوی شدن ذهن هیچ چیز به اندازه ریاضی کارگشا نیست.

۲. فایده دیگر علم منطق آمادگی برای ورود به علوم عقلی و فلسفی است. نخستین علمی که برای ورود به علوم عقلی فرا گرفته می‌شود، منطق است؛ زیرا اولاً، ذهن را آماده می‌کند تا بتواند در مسائل دقیق و ظریف عقلی و نظری به کاوش و اندیشه بپردازد و ثانیاً، به واسطه مسائل و محتویات عام منطق که فراگیری علوم عقلی متوقف بر فراگیری مسائل علم منطق است، از بحث تصورات گرفته تا تصدیقات یا بحث ضروری و کسبی یا نسب اربعه و کلیات خمس و حدود و رسوم و مباحث قضایا و قیاس و مبادی برهان و غیره... که همه آنها در علوم عقلی کاربرد فراوان دارند و مانند ابزار کار می‌باشند و به گفته فلاسفه تا ذهن شناخته نشود، فلسفه نداریم؛^۱ ثالثاً، اگر کسی منطق را با دقت و عمق بخواند، ابواب علوم فلسفی به رویش گشوده می‌شود؛ برای مثال، کسی که بحث تصورات و تصدیقات را خوب

۱. برای توضیح بیشتر ر.ک: مرتضی مطهری، شرح مبسوط منظومه، ج ۱.

بخواند و در آن اندیشه کند، باب علم شناخت‌شناسی (معرفت‌شناسی) به‌رویش باز می‌شود؛ علم شناخت‌شناسی که از شاخه‌های فلسفه نظری است و فلاسفه به‌طور ضمنی در مباحثاتشان به آن می‌پرداختند و در عصر حاضر به‌عنوان رشته‌ای مستقل در حوزه‌ها و دانشگاه‌های شرق و غرب تدریس می‌شود و علاقه‌مندان فراوانی دارد، یا بحث کلیات خمس که ارتباط مستقیمی با بحث ماهیات در فلسفه دارد و

۳. یکی دیگر از فواید منطق گریز از حس‌گرایی و عادت به محسوسات است. اگر بگوییم مشکلات معرفتی بشر به‌واسطه انس با محسوسات است، گزاف نگفته‌ایم. قرآن کریم دلیل انحراف معرفتی مشرکان و کافران را حس‌گرایی آنها می‌داند و در آیاتی به این مطلب اشاره می‌کند: «اذ قلتم یا موسیٰ لن نؤمن لک حتی نری الله جهره»^۱ و «قال الذی لا یرجون لقائنا لولا انزل علینا الملائکه اونری رینا لقد استکبروا فی انفسهم»^۲ و «ویرید کل امرء منهم ان یوتی صحفا منشرة»^۳ می‌نگری که کافران و مشرکان چون دایماً با محسوسات و ظاهر دنیا مشغول‌اند، خداوند تبارک و تعالی و ملائکه و وحی را مادی تلقی می‌کنند و می‌خواهند با حواس ظاهری آنها را رویت کنند؛ درحالی‌که همه حقایق عالم مادی نیست و به حواس ظاهر در نمی‌آید. بیشتر ما انسان‌ها بدون اینکه بدانیم در مسائل علمی و معرفتی خود حس‌گرا و مأنوس با ماده هستیم و به‌واسطه فرورفتن در محسوسات (ظاهر دنیا) با قضایای عقلی کمتر انس داریم و به‌سختی به آنها جزم و یقین پیدا می‌کنیم؛ در صورتی‌که، یقین از احکام عقل است نه حس. بسیاری از معارف دینی معارف عقلی‌اند نه حسی و تا با معقولات مأنوس نباشیم و به آنها یقین پیدا نکنیم، ایمان واقعی برایمان میسور نخواهد شد. البته منظورمان از معقولات علومی‌اند که به حس در نمی‌آیند و تنها مباحثی نیست که در کتاب‌های فلسفی مطرح می‌شود.

۴. فایده دیگر علم منطق آشنایی با نفس و مجرد آن است. علم منطق به‌واسطه اینکه علمی است درون‌گرا و برای فراگیری آن، به درخود فرورفتن و در کار عقل و ذهن دقیق‌شدن نیاز دارد، مصداقی است از سیر انفسی که ره‌آورد آن آشنایی و انس با روح مجرد انسانی است. خاصیت علم «بما هو علم» این است که روح مجرد انسانی را تقویت می‌کند؛ زیرا علم و روح هم‌سنگ و علم و معرفت غذای روح‌اند؛ به‌ویژه علومی که در آنها نیاز به درخود فرو رفتن و به‌اصطلاح سیر انفسی دارد، بیشتر در مجرد نفس مؤثرند.

۱. بقره، ۵۵.

۲. فرقان، ۲۱.

۳. مدثر، ۵۲.

جمع‌بندی

علم منطق قوانین حاکم بر تحصیل علوم حصولی است و همچون دیگر علوم از مجموعه قضایای بدیهی و نظری تشکیل می‌شود. قضایای بدیهی صحت خودبنیاد دارند و تصدیق آنها منوط به تصور صحیح است.

چنان‌که پیش‌تر در شبهات بیان شد، مستشکلین تصور درستی از مجموعه منطق نداشتند و ناخودآگاه برای ردّ قوانین منطقی، به خود قوانین منطق تمسک می‌نمودند. غالباً اشکال‌کنندگان مسبوق به شبهاتی بودند که مانع از شکل‌گیری تصور درستی از منطق و قضایای منطقی می‌شد که این مهم‌ترین مشکل مستشکلین بر منطق است. ناگفته نماند قضایای نظری منطق را می‌توان بررسی کرد و امکان صحت و سقم در آنها همچون دیگر علوم هست. همچنین، منطق نیز مانند دیگر علوم امکان تکمیل و ارتقا دارد.

منابع

* قرآن کریم

۱. آمدی، عبدالواحد بن محمد، غرر الحکم و درر الکلم،
۲. جعفری، محمدتقی، ترجمه و تفسیر نهج البلاغه، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۲ ش.
۱. جوادی آملی، عبدالله، معرفت شناسی در قرآن، قم، اسراء، ۱۳۸۴.
۳. حسن‌زاده آملی، حسن، قرآن عرفان برهان از هم جدایی ندارد، قیام، ۱۳۷۴ ش.
۴. حکیمی، محمدرضا، محمد، علی، الحیات، دلیل ما، قم، ۱۳۸۴.
۵. شهید ثانی، منیه المرید،
۶. طباطبایی، سید محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، دفتر انتشارات اسلامی، [بی تا].
۷. _____، مقدمه و پاورقی به قلم مرتضی مطهری، تهران، صدرا، ۱۳۶۲ ش.
۸. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی،
۹. مجلسی، محمدتقی، بحار الانوار،
۱۰. مطهری، مرتضی، شرح مبسوط منظومه، قم، صدرا، ۱۳۶۸ ش.
۱۱. _____، کلیات علوم اسلامی، قم، صدرا، ۱۳۸۰ ش.

نسخه

دوفصلنامه علمی ترویجی فلسفه اسلامی
سال چهارم / شماره دوم / پیاپی ۷ / پاییز - زمستان ۱۳۹۷

تشکیک عرضی^۱

محمدهادی رحمانی^۲

چکیده

تشکیک به معنای تمایز در میزان بهره‌مندی از حقیقتی واحد و بازگشت وجه اشتراک به وجه امتیاز می‌باشد ملاک اتحاد تشکیک طولی حقیقت وجود و ملاک تمایز آن مراتب وجود در شدت و ضعف است. تشکیک عرضی در بین حقایق مطرح می‌شود که یک رتبه وجودی دارند و از لحاظ شدت و ضعف یک‌سان‌اند، اما با یکدیگر تمایز دارند؛ تمایز در این مقام به معنای ماهیات و تشخیص افراد است. از آنجاکه اصالت با وجود است، همه اقسام تمایز باید به وجود بازگردد؛ از این رو، تشکیک عرضی نیز به وجود باز می‌گردد که این نوشتار چگونگی بازگشت آن را براساس مبانی گوناگون اعتباریت بیان می‌کند.

در تشکیک طولی ملاک تمایز مراتب وجود، و در تشکیک عرضی حدود وجود (در تمایز نوعی) و تشخیص وجود (در تمایز افراد) است که در واقع هر دو به وجود باز می‌گردد. البته باید این ملاک را براساس اقوال مختلف تشکیک یعنی تشکیک عامی، خاصی و خاص الخاصی نیز تطبیق کرد تا با یکدیگر اشتباه نشوند.

کلیدواژگان

اصالت وجود و اعتباریت ماهیت، تشکیک، تشکیک عرضی، تشکیک عامی، خاصی و خاص الخاصی.

۱. تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۵/۱۵، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۱۱/۳۰.

۲. سطح سه فلسفه اسلامی، مدرس فلسفه و منطق (r136030@yahoo.com).

مقدمه

جهان امروز را می‌توان دوران عقلانیت دانست. در چنین روزگاری علوم عقلی، به‌ویژه فلسفه جایگاه مهمی در حل مشکلات و سؤالات ذهنی بشر دارد. هرچه از طرح مباحث فلسفی می‌گذرد، بر عمق و دقت آنها افزوده می‌شود و جنبه‌های مختلف بحث بیشتر آشکار می‌شود. یکی از بحث‌هایی که شاید کمتر بدان توجه شده باشد، بحث «تشکیک عرضی» است که نقش بسیار مهمی در مباحث فلسفی و حل پرسش‌های ذهنی دارد. در این پژوهش می‌کوشیم تا اندازه‌ای «تشکیک عرضی» را بر مبانی مختلف در تشکیک، یعنی عامی و خاصی و خاص‌الخاصی تطبیق کنیم و آرای گوناگون درباره معنای اعتباریت ماهیت را بر تشکیک عرضی تطبیق دهیم و با بررسی ملاک در تشکیک عرضی به اثبات آن نیز اشاره کنیم.

اصالت وجود

شاید بتوان گفت مهم‌ترین بحث در حکمت متعالیه که اثری فراوان بر مباحث دیگر دارد، بحث اصالت وجود و اعتباریت ماهیت است و از آنجاکه این بحث در تشکیک عرضی هم جایگاه مهمی دارد، به توضیحی مختصر درباره آن می‌پردازیم. منظور از امر اصیل حقیقی است که افراد عالم خارج را پر کند و منشأ اثر باشد. در تقریر این معنا می‌توان گفت که از هر حقیقت خارجی که از آن تعبیر به هویت می‌شود، دو مفهوم به ذهن متبادر می‌شود: نخست، مفهوم هستی و دیگر و مفهوم چیستی (ماهیت). از آنجا که واقعیت خارجی حقیقی بیش نیست، یکی از این مفاهیم اصیل است و عالم خارج را پر می‌کند و مابه‌ازای عینی خارجی دارد و مفهوم دیگر اعتباری است^۱ (معنای اعتباری می‌آید). ملاصدرا و دیگر بزرگان فلسفه با ادله فراوانی اثبات می‌کنند^۲ آن حقیقی که اصیل است و عالم خارج را پر می‌کند و منشأ اثر است وجود به‌شمار می‌آید، یعنی مفهوم وجود از واقعیت خارجی خبر می‌دهد و مابه‌ازای افراد عینی خارجی دارد و ماهیت چیستی مشی‌ای است ساخته ذهن^۳؛ به بیان دیگر، می‌توان به اشیاء اشاره کرد و گفت: «هذا وجود»، یعنی موجود است؛ در واقع وجودات محدودند.

۱. صدرالدین محمد شیرازی، *اسفار اربعه*، ج ۸، ص ۱۹۱ و ۱۹۳.

۲. همان.

۳. علامه طباطبائی، *نهایة الحکمة (با حواشی استاد فیاضی)*، ج ۱، ص ۴۰-۴۳.

اعتباریت ماهیت

همان‌طور که در بحث اصالت وجود بیان شد، آنچه عالم خارج را پر می‌کند، وجود است و آنچه ما مشاهده می‌کنیم درواقع، وجودات محدود است و هیچ حقیقتی غیر وجود نیست و ماهیت، یعنی همان جنس و فصل شیء، امری اعتباری است که سه‌دیدگاه در تفسیر آن وجود دارد:

۱. عینیت: ^۱ در این دیدگاه ماهیت امری فرضی و ذهنی محض نیست، بلکه ماهیت نیز در خارج موجود است؛ اما وجود منحاز و مستقل از وجود ندارد، بلکه به عین وجود موجود است؛ بنابراین، وقتی می‌گوییم ماهیت موجود است - مثلاً انسان موجود است - واسطه در عروض با حیث تقییدی آن وجود است که موضوع حقیقی است و ماهیت به حیث اندماجی وجود موجود است؛ پس ماهیت به خارج صدق می‌کند، اما نه به وجود منحاز بلکه به حیث اندماجی وجود موجود است و از وجود خارجی انتزاع می‌شود؛ ازاین‌رو، می‌توان گفت ماهیت به تبع وجود موجود است؛

۲. حدیث: ^۲ در این دیدگاه ماهیت نفاد و حد عدمی وجود معرفی می‌شود؛ یعنی آنچه عالم خارج را پر کرده و منشأ اثر به شمار می‌آید، وجود است. در ممکنات وجود محدود است و ماهیت از ناداری‌ها و حدود عدمی شیء انتزاع می‌شود؛ از این رو، وقتی می‌گوییم «الماهیت موجود» درواقع وجود واسطه در عروض و حیث نفادی آن است؛

۳. تصویر وجود در ذهن: ^۳ در این دیدگاه آنچه عالم خارج را پر می‌کند، وجود است و ماهیت هیچ بهره‌ای از وجود و تحقق ندارد، بلکه فقط تصویر وجود در ذهن است؛ بنابراین، نمی‌توان گفت ماهیت به تبع وجود موجود است؛ چون ماهیت هیچ تحقق‌ی ندارد، «بکله بالعرض و المجاز» موجود است، یعنی حقیقتاً هیچ تحقق‌ی ندارد.

اقسام تمایز

بحث دیگری که پیش از ورود به بحث تشکیک باید مطرح شود و تأثیر مهمی بر تشکیک عرضی دارد، بیان اقسام تمایز است:

الف) تمایز ماهویی: در این قسم از تمایز دو حقیقت به دلیل اختلاف ماهویی از یکدیگر متمایز می‌شوند، که خود سه قسم است و در تشکیک عرضی کاربرد دارد. گاهی تمایز به تمام ذات است، دیگر اینکه ماهیت هیچ وجه اشتراکی ندارند، مثل ماهیت انسان

۱. همان، ج ۱، ص ۴۳ و ۴۴؛ تعلیقه استاد فیاضی شماره ۹؛ حسن معلمی، حکمت متعالیه، ص ۱۰۶.

۲. آیت‌الله مصباح یزدی، آموزش فلسفه، ج ۱، ص ۳۳۹؛ آیت‌الله مصباح یزدی، شرح نه‌ایه الحکمه، ج ۱، ص ۸۳.

۳. علامه طباطبایی، نه‌ایه الحکمه، ج ۱، ص ۶۹؛ تقریرات فلسفه امام خمینی شرح منظومه، ج ۲، ص ۱۸۷؛ عبدالله جوادی آملی، ریحی مخنوم، ج ۱، ص ۲۹۶؛ شهید مطهری، مجموعه آثار، ج ۹، ص ۴۵۱.

و رنگ سفید که یکی جوهر و دیگری عرض است.^۱ گاهی تمایز به جزء ذات (فصل) است؛ یعنی حقیقت در جنس مشترک و در فصل متمایز هستند، مثل انسان و اسب که در حیوانیت مشترک، ولی در فصل مختلف‌اند.

گاهی تمایز به عوارض خارج از ذات است، یعنی هر دو حقیقت در جنس و فصل مشترک‌اند، ولی در عوارض خارج از ذات مثل رنگ و شکل و قد و... اختلاف دارند؛ مثل تمایز افراد انسان از یکدیگر.

ب) تمایز به شدت و ضعف و نقص و کمال: این قسم از تمایز را شیخ اشراق ابداع کرد و ملاصدرا بسیار به آن پرداخت؛ با این تفاوت که شیخ اشراق آن را در ماهیت مطرح کرد و ملاصدرا آن را در وجود قرار داد. در این قسم از تمایز مابه‌الامتیاز عین مابه‌الاشتراک است، یعنی تمایز در میزان بهره‌مندی از یک حقیقت واحد است، یعنی هر دو حقیقت در اصل وجود مشترک‌اند و در میزان بهره‌مندی یک وجود متمایز است؛ مثل نور قوی و نور ضعیف که در اصل نور داشتن مشترک‌اند و در میزان نوریت متمایز. این قسم از تمایز در تشکیک طولی کاربرد دارد؛

ج) تمایز احاطی: این قسم از تمایز در نگاه عرفا جایگاه دارد و در مقابل تمایز تقابلی است. در تمایز تقابلی هر دو حقیقت غیریت دارند، که گاهی تمایز ماهویی و گاهی به شدت و ضعف است، ولی در تمایز احاطی غیریت به معنای نفی عینیت نیست، بلکه یکی بر دیگری احاطه دارد و ذات محیط به واسطه و یژگی احاطه در دل محاط حضور وجودی دارد و عین آن است و محاط به نفس تحقق محیط تحقق دارد.^۲ از سوی دیگر، هرچند محیط دربردارنده محاط است، ولی در ورای محاط نیز هویتی دارد؛ پس، تمایز به نفس احاطه است، یعنی به نفس احاطه محیط عین محاط و به نفس احاطه محیط غیر محاط است.

می‌توان گفت این تمایز همان شأن و ظهوری است که عرفا مطرح کرده‌اند و ذی شأن در مرتبه شأن عین اوست، ولی محدود به او نیست و در ورای آن نیز حضور دارد؛ مثل نفس و قوا که در مرتبه قوا عین قواست، ولی محدود به آن نیست.

بازگشت همه اقسام تمایز به وجود

نکته بسیار مهم که در بحث تشکیک عرضی نیز مؤثر است، اینکه باید توجه داشت بنا بر اصالت وجود فقط وجود تحقق عینی خارجی دارد؛ بنابراین، همه اقسام تمایز باید به وجود بازگردد.

۱. شهید مطهری، شرح منظومه، ج ۹، ص ۱۹۶ و ۱۹۷؛ صدرالدین محمد شیرازی، اسفار اربعه، ج ۱، ص ۶۹-۷۱.

۲. سیدالله یزدان‌پناه، مبانی عرفان نظری، ص ۲۲۹-۲۳۱.

۱۶۳ تشکیک عرضی

مرحوم آقا علی مدرس می‌فرماید: «بنا بر اصالت وجود تمام اقسام تمایز باید به وجود باز گردد».^۱ الف) تمایز ماهویی: ۱. بر مبنای عینیت: طبق این مبنا ماهیت به تبع وجود و به عین وجود موجود است، پس می‌توان گفت حقایق و وجودات با ماهیات مختلف که به عین وجود آنها موجود است، متمایز می‌شوند؛ ۲. بر مبنای حدیث: بر این مبنا وجود در خارج به نحوی است که ذهن از حدود و نداری‌های آن، ماهیت را انتزاع می‌کند؛ ۳. بر این مبنا وجودات در خارج به گونه‌ای متمایزند که تصویر آنها در ذهن باعث تمایز ماهویی می‌شود؛ مثلاً وجود انسان و اسب به گونه‌ای است که تصویر آنها در ذهن اختلاف در فصل دارند؛ بنابراین تمایز حقیقی مربوط به وجود است و مجازاً یا به طبع به ماهیت نسبت داده می‌شود؛ ب) تمایز به شدت و ضعف: این قسم از تمایز نیز در وجود جاری است، یعنی وجود قوی و ضعیف از یکدیگر متمایزند و هر دو فقط وجودند.

توجه به این نکته نیز لازم است که وجود علت، قوی‌تر از وجود معلول است. همچنین، هرچه وجود قید و حد بیشتری داشته باشد، ضعیف‌تر می‌شود؛ از این رو، وجود عقلی قوی‌تر از وجود مثالی و وجود مثالی قوی‌تر از وجود مادی است؛

ج) تمایز احاطی: تمایز احاطی نیز به وجود باز می‌گردد؛ یعنی وجوب سعی و منبسط در مقایسه با وجودات دیگر که از شئون او شمرده می‌شوند، تمایز احاطی دارد؛ به بیان دیگر، وجود واحد ظهورات و شئونی دارد که وجودات امکانی‌اند، پس وجودات ممکنات و وجود منبسط واجبی غیریت ندارند، بلکه ممکنات ظهورات و شئونات وجود واجبی هستند، یعنی وجود واجب در مرتبه ممکنات عین آنهاست، ولی محدود به آنها نیست.

اقوال تشکیک

سومین و آخرین مقدمه در بررسی تشکیک عرضی، بیان اقوال در تشکیک است که براساس آن، تشکیک عرضی نیز مختلف است.

الف) تشکیک عامی: در این دیدگاه که به مشاء منسوب است، وجودات حقایق متباین به تمام ذات‌اند که در صدق مفهوم واحد وجود مشترک‌اند، پس اتحاد امری اعتباری و مفهومی است و کثرت و تباین حقیقی است.^۲ البته ملاصدرا از این مبنا تفسیر خاصی دارند که در اینجا نیازی به ذکر آن نیست.^۳

ب) تشکیک خاصی: در این دیدگاه که به فلاسفه منسوب است، وجود حقیقتی واحد است

۱. آقا علی مدرس، رساله حملیه، ص ۳۹.

۲. آیت‌الله جوادی آملی، ریحی مخنوم، ج ۱، ص ۲۸۵؛ علامه طباطبائی، نه‌ایة الحکمة، ج ۱، ص ۸۹.

۳. ر.ک: صدرالدین محمد شیرازی، شواهد ربوبیه، ص ۷.

که مراتبی دارد و از مرتبه اعلی که ذات الهی است تا مرتبه ادنی که هیولای اولی است کشیده شده^۱ و کل این سلسله حقیقتی واحد است و علت وحدت آن اتصال وجودی بین مراتب است. در این سلسله هرچه بالا برویم وجود قوی‌تر و هرچه پایین‌تر آییم وجود ضعیف‌تر می‌شود. (ج) تشکیک خاص الخاصی: تفسیر نخست: در این دیدگاه که به عرفا منسوب است، وجود حقیقتی واحد است که همان ذات الهی است و همه حقایق ممکنات ظهورات و شئون اویند؛ تفسیر دوم: مربوط به استاد آیت‌الله جوادی است که مرتبه ذات الهی که «لا اسم له» و «لا رسم له» بعد مرتبه صفات ذات الهی و بعد فعل الهی است که همان نفس رحمانی است و همه حقایق ظهورات، سکونات آن نفس رحمانی هستند، نه ذات الهی. البته این پرسش باقی می‌ماند که رابطه ذات الهی با این ممکنات و نفس رحمانی چگونه است؟ ملاصدرا در اسفار به این تفسیر اشاره می‌کند.^۲

حقیقت تشکیک عرضی درمقابل تشکیک طولی

نخست باید به این نکته توجه داشت که نباید بحث مشترک معنوی وجود را با بحث تشکیک وجود در طول و عرض اشتباه کرد؛ زیرا مشترک معنوی وصف مفهوم وجود است، یعنی مفهوم وجود بر همه مصادیق صدق می‌کند و معنای متعددی ندارد، ولی تشکیک وجود وصف حقیقت وجود و عین خارجی است.^۳ حقیقت تشکیک معنای واحدی دارد که در تشکیک عرضی مانند تشکیک طولی جاری است. تشکیک را می‌توان چنین تعریف کرد: «رجوع ما به الإشتراك به ما به الإمتیاز»،^۴ یعنی حقیقت مشکک آن است که وجه امتیاز و وجه اشتراک میان دو حقیقت مشترک واحد باشد، مثلاً نور حقیقتی مشکک است؛ زیرا وجه امتیاز دو مرتبه نور در نوریت است و وجه اشتراک نیز نوریت است.

وجود نیز حقیقتی مشکک است، یعنی وجودات مختلف همگی در اصل وجود بودن مشترک‌اند، درعین حال تمایز آنها نیز به نحو وجود آنهاست.

تطبیق این معنا با تشکیک طولی عبارت است از:

وجودات در مراتب مختلف شدت و ضعف دارند؛ ازاین‌رو، وجه اشتراک آنها وجود بودنشان است و وجه امتیازشان در میزان بهره‌مندی از وجود است، یعنی وجود ضعیف و وجود قوی

۱. علامه طباطبائی، *نهایة الحکمة*، ج ۱، ص ۸۹؛ عبدالله جوادی آملی، *رحیق مختوم*، ج ۵، ص ۵۴۸.

۲. صدرالدین محمد شیرازی، *اسفار اربعه*، ج ۲، ص ۲۶۶-۲۶۷.

۳. صدرالدین محمد شیرازی، *اسفار اربعه*، حاشیه مرحوم علامه، ج ۱، ص ۴۰۶.

۴. همان، ج ۱، ص ۴۰۳؛ علامه طباطبائی، *نهایة الحکمة*، ج ۱، ص ۸۸ و ۹۱.

که در دو مرتبه وجودند، در وجود بودن مشترک‌اند، ولی در شدت و ضعف وجود مختلف‌اند، چنانچه مشاهده می‌شود، ملاک تشکیک طولی شدت و ضعف وجود است. اما آنچه مهم است، تطبیق این معنای تشکیک بر تشکیک عرضی است. تشکیک عرضی حقایق را دربر می‌گیرند که در یک رتبه وجودی‌اند، مثل مادیات که یک رتبه وجودی دارند، یعنی وجود مادی هستند.

رکن اول تشکیک با اصالت وجود ثابت است، بدین معنا که همه حقایق که حتی در یک رتبه وجودی‌اند وجود هستند؛ لذا وجه اشتراک آنها وجود است.

اما تمایز آنها در میزان بهره‌مندی از حقیقتی واحد نیست؛ بلکه دو حقیقت مثل اسب و شیر در یک رتبه وجودی است و هیچ علیتی بین آنها نیست؛ درواقع، در این حقایق تمایز در ماهیت است،^۱ یعنی دو حقیقت وجود که دراصل وجود مشترک‌اند یا تمام ذات آنها متباین است یا فصل مختلف دارند؛ مثل انسان و اسب، یا عوارض مختلف دارند، مثل افراد نوع مثل زید و بکر. اما نکته بسیار مهم این است که چنانچه گذشت تمایز ماهویی به وجود باز می‌گردد، پس می‌توان گفت در تشکیک عرضی نیز تمایز در وجود است؛ به بیان دیگر، وجودات در یک رتبه نیز در وجود متمایزند.^۲ بنابراین، ارکان تشکیک در تشکیک عرضی نیز جاری است، یعنی هم وجه اشتراک آنها وجود است و هم وجه امتیاز، یعنی تمایز آنها در ماهیت است که درواقع به وجود باز می‌گردد و البته باید آنها را بر سه مبنای ذکرشده از ماهیت تطبیق داد.

تطبیق تشکیک عرضی بر مبنای اعتباریت ماهیت

با توجه به مطالب بیان شده می‌توان ملاک تشکیک عرضی را که تمایز ماهویی است با رجوع به وجود، بر مبنای سه‌گانه اعتباریت که پیش‌تر بیان شد تطبیق داد:

۱. عینیت: براساس این دیدگاه ماهیت به عین وجود موجود خواهد بود، هرچند وجود منحاز مستقل از وجود ندارد، ولی حقیقتاً از وجود خارجی انتزاع می‌شود؛ به بیان دیگر، به تبع وجود محقق خواهد بود؛ بنابراین، دیدگاه تمایز عرضی به ماهیت است که به عین وجود موجود است؛ از این‌رو انواع مختلف که در یک رتبه وجود هستند به تبع ماهیاتی که دارند (حقیقتاً دارای ماهیت هستند نه مجازاً) از یکدیگر متمایز می‌شوند؛ مثل تمایز نوع انسان از نوع اسب. همچنین، هرچند افراد یک نوع نیز ماهیت یکسان دارند، ولی به حسب حد وجودی خاصی خود از یکدیگر متمایز می‌شوند، مثل آجر به حسب وجود خود که موجود آجر «یک» است

۱. شهید مطهری، مجموعه آثار، ج ۹، ص ۴۵۰ و ۴۵۱.

۲. صدرالدین محمد شیرازی، سفار/ریعه، ج ۱، ص ۴۰۶ تعلیقه علامه طباطبائی.

و وجود آجر «دو» نیست و بدین ترتیب، از دیگری متمایز می‌شود. زید نیز به حسب وجود خاص خود که غیر عمرو است از او متمایز می‌شود؛ زیرا چنانچه در اصالت وجود مطرح شد و فارابی نیز نخستین بار به آن اشاره کرد، تشخص به وجود است، یعنی تحقق زید و جدایی او از عمرو به عوارض شخصیه که به ماهیت عارض می‌شود نیست، بلکه اصل حقیقت وجود اوست.

بنابراین تشکیک عرضی تمایز انواع که به ماهیت است به وجود باز می‌گردد و تمایز افراد نیز که تشخص است باز به وجود باز می‌گردد، یعنی تشکیک عرضی نیز مثل تشکیک طولی نهایتاً به وجود باز می‌گردد.

۲. حدیث: چنان که گذشت، براساس این دیدگاه ماهیت از حدود وجود انتزاع می‌شود، یعنی از اینکه وجود انسان حدودی دارد که اسب نیست، گاو نیست و... از این حدود انسان انتزاع می‌شود. این دیدگاه را بزرگانی چون آیت‌الله مصباح یزدی مطرح کرده‌اند، البته برخی عبارات مرحوم علامه نیز حاکی از این دیدگاه است، البته ایشان در نهایت به قول بعدی قائل‌اند. براساس این دیدگاه، درواقع تشکیک عرضی از حدود وجود انتزاع می‌شود، یعنی چون وجود انسان و اسب که در یک رتبه‌اند، حدود مختلفی دارد، در انواع تمایز خواهند داشت. همچنین افراد نیز به حسب همین اختلاف در حدود متمایز می‌شوند. البته حدود شخصی یعنی وجود زید حدود خاصی دارد که وجود عمرو ندارد. هرچند در برخی حدود که از آن حیوان ناطق انتزاع می‌شود، مشترک هستند؛ پس، باز هم تشکیک عرضی در تمایز انواع و افراد به وجود باز می‌گردد. با این تفاوت که در قول قبل به ماهیتی که به عین وجود موجود بود حاصل می‌شد، ولی براساس این دیدگاه به حدود وجود باز می‌گردد.

۳. ظهور وجود بودن ماهیت در ذهن: طبق این دیدگاه ماهیت تصویر وجود محدود در ذهن است؛ یعنی وجود محدود به گونه‌ای است که تصویر آن در ذهن ماهیت خواهد شد؛ به بیان دیگر، ذهن ماهیت را انتزاع می‌کند؛ از این رو، ماهیت نه تنها به عین وجود موجود نیست، بلکه از حدود وجود نیز انتزاع نمی‌شود، بلکه تصویر دارایی‌های وجود محدود در ذهن خواهد بود. این دیدگاه از سوی بزرگانی همچون آیت‌الله جوادی آملی، شهید مطهری و علامه طباطبایی مطرح شده است. براساس این دیدگاه تشکیک عرضی که به ماهیت است، درواقع به خود وجود محدود است؛ یعنی وجودات محدود خود باعث تمایز در انواع و افراد می‌شود که تصویر آنها در ذهن گونه‌های مختلف مثل انسان و اسب و... خواهد شد. همچنین حدود شخصی وجود که تصویر آن در ذهن عوارض شخصیه ماهیت است، مثل مکان و زمان و... . بنابراین تشکیک عرضی در تمایز انواع و افراد مانند تشکیک طولی به وجود باز می‌گردد،



با این تفاوت که در قول اول تشکیک عرضی با ماهیت که به عین وجود بود حاصل می‌شد، اما در قول دوم از حدود وجود انتزاع و حاصل می‌شود و در اینجا از خود وجود محدود حاصل می‌شود که تصویر آن ماهیت است.

تطبیق تشکیک عرضی با اقوال تشکیک وجود

چنان‌که گذشت برای تشکیک وجود سه قول وجود دارد که بنا بر هریک می‌توان تشکیک عرضی را تطبیق کرد:

۱. تشکیک عامی

در این دیدگاه وجودات، حقایق متباین به تمام ذات‌اند که در صدق مفهوم واحد وجود مشترک‌اند. براساس این دیدگاه تشکیک عرضی و تمایز وجودات هم‌رتبه، به این شکل خواهد شد که وجودات هم‌رتبه نیز متباین به تمام ذات هستند، یعنی وجود انسان به تمام ذات متباین از وجود اسب است و البته بر هر دو مفهوم وجود صدق می‌کند؛ بنابراین انواع وجودات متباین به تمام ذات هستند.

چنان‌که گذشت تمایز بین افراد نیز به تشخیص وجود است، یعنی وجود زید و وجود عمرو هرچند یک حقیقت وجودند، اما از حیث وجودات مختلف تشخیص می‌یابند؛ زیرا تشخیص به وجود است، یعنی وجود انسان به تمام ذات متباین از وجود اسب است و افراد انسان نیز متباین به تمام ذات نیستند، ولی به اصل وجود تشخیص می‌یابند، یعنی همین که وجود زید یک وجود است و تشخیص یافته و عمرو نیست از عمرو متمایز است.

البته توجه به این نکته لازم است که هر سه مبنای بحث قبل در اعتباریت ماهیت، بر این دیدگاه استوار است که برای جلوگیری از تکرار و اطالة کلام از طرح آن چشم‌پوشی می‌کنیم. البته دریافت آن با توجه با مباحث ارائه‌شده واضح است.

۲. تشکیک خاصی

براساس این دیدگاه وجود یک حقیقت واحد متصل بسیط است که از مرتبه اعلی که وجود الهی است شروع شده، تا هیولای اولی کشیده خواهد شد و هر مرتبه در مقایسه با مرتبه پایین جنبه علیت دارد و مرتبه پایین ربط وجودی به مرتبه بالا دارد.

پر واضح است که تشکیک طولی در این دیدگاه به شدت و ضعف وجود بر می‌گردد که هرچه وجود شدیدتر باشد، مرتبه بالاتری خواهد داشت. تشکیک عرضی در این مبنا چنین خواهد شد: هرچند وجودات هم‌رتبه اتصال وجودی دارند و به دلیل همین اتصال، وحدت وجود باقی است، برخلاف قول قبل که تباین بود؛ اما هر وجود حد و ماهیت خاصی دارد که البته این اختلاف ماهیت به وجود رجوع می‌کند؛

بنابراین، وجوات هم‌رتبه در عین اتصال، هر یک حدی خاص دارند که این حد خاص وجود باعث تمایز نوعی و فردی می‌شود. البته در این قول نیز توجه به این نکته لازم است. سه دیدگاه ذکر شده در اعتباریت ماهیت بر این مبحث نیز تطبیق می‌کند، یعنی ماهیت که باعث تمایز می‌شود در این قول در عین اتصال وجودی قابل بیان است. با توجه به مطالب بیان شده، تطبیق سه دیدگاه در اعتباریت ماهیت در این قول نیز واضح خواهد بود که برای جلوگیری از اطاله بحث از توضیح بیشتر پرهیز می‌کنیم.

۳. تشکیک خاص الخاصی

این دیدگاه که اهل عرفان آن را مطرح کرده‌اند دو تقریر دارد: در تقریر اول، مرتبه ذات الهی (ذات غیب الغیوبی) و مرتبه صفات ذات از یکدیگر جدا لحاظ می‌شود و سپس فعل الهی قرار دارد که فیض الهی و نفس رحمانی نیز نامیده می‌شود و همه مخلوقات از شئون این نفس رحمانی‌اند، یعنی نفس رحمانی در مرتبه آنها عین آنهاست، ولی محدود به آنها نیست. این دیدگاه را بزرگانی همچون آیت‌الله جوادی آملی مطرح کرده‌اند، البته عبارتی هم از ملاصدرا در تأیید آن وجود دارد.

در تقریر دوم، ذات الهی حقیقت واحد بسیط است و همه مخلوقات از شئون همین ذات الهی به شمار می‌آیند نه اینکه مرتبه ذات جدا باشد و مخلوقات از شئون فعل و فیض الهی و نفس رحمانی باشند؛ بنابراین، همه مخلوقات تجلیات ذات الهی‌اند، مانند موج که تجلی دریاست، یعنی دریا در مرتبه موج عین اوست، ولی محدود به او نیست، همچون رابطه نفس و قوا. بنابراین؛ همه مخلوقات تجلیات و شئون الهی‌اند که ذات الهی در مرتبه آنها عین آنهاست، ولی محدود به آنها نیست. البته باید توجه داشت که تمام مخلوقات در عین اینکه تجلی الهی‌اند و در این امر مشترک، بین خودشان نیز رابطه علیت برقرار است، یعنی یک تجلی واسطه فیض تجلی دیگر است، همچون نفس که واسطه فیض برای تصویر ذهنی است و این میزان واسطه فیض الهی بودن را می‌توان تشکیک طولی در این دیدگاه دانست که با شدت و ضعف وجودی در بین تجلیات مطرح کرد که برخی تجلیات وجود قوی‌تری و چه بسا تجلی قوی‌تری‌اند و برخی ضعیف‌تر و تجلی ضعیف‌تر خود از شئون تجلی قوی‌تر است. گفتنی است در این دیدگاه، تجلیات وجودات مستقل یا بودهای مستقل نیستند، بلکه نه متصف به بودند و نه نبود؛ چراکه نمود ذات الهی خواهند بود؛ پس در این نگاه، وحدت حقیقی است به ذات الهی و کثرت به نمودها؛ بنابراین، تشکیک عرضی نیز در این نگاه به معنای تجلیات و شئون مختلف وجود است که البته براساس تقریر اول، شئون مختلف وجود نفس رحمانی هستند و طبق تقریر دوم شئون مختلف ذات الهی خواهند بود.

البته باید توجه داشت که تشکیک عرضی را در میان شئون هم‌رتبه لحاظ می‌کنیم. براساس این دیدگاه درواقع ماهیات مختلف شئون مختلف وجود الهی‌اند (یا وجود نفس رحمانی) که براساس هر سه دیدگاه در اعتباریت تحلیل‌پذیرند؛ یعنی وجود انسان یک شأن، و وجود اسب شأنی دیگر است.

نکته دیگر که ذکر آن ضرورت دارد، این است که درواقع تمایز بین ذات الهی و شئون مختلف از نوع همان تمایز احاطی و تمایز یک‌سویه است که توضیح آن گذشت؛ ازاین‌رو، شبه همه‌خدایی نیز لازم نمی‌آید. آیت‌الله جوادی آملی نیز دراین باره می‌فرماید:

رابطه بین واجب و ممکن همان رابطه شأنیت و تجلی و ظهور است. البته ایشان مخلوقات را تجلی نفس رحمانی و فیض الهی می‌دانند، نه ذات الهی؛ ولی تمایز بین ممکنات از قسم شدت و ضعف و کمال و نقص و رتبه وجودی است؛ یعنی در بین ممکنات تشکیک طولی به نحو رتبه وجودی در شدت و ضعف و در تشکیک عرضی به همان ماهیات است که به وجود بر می‌گردد که توضیح آن گذشت؛ اما در عین حال تمام ممکنات تجلیات فعل الهی هستند که بین خود رابطه و رتبه وجود دارد.^۱

تشکیک عرضی و تشکیک عرضی

یکی از مباحث مهمی که باید به آن توجه شود، تفاوت بین تشکیک عرضی و تشکیک عرضی است.

عرض به معنای مجاز است؛ مثلاً وقتی می‌گوییم میزاب جاری است؛ یعنی آنکه مجازاً و بالعرض جاری است؛ زیرا موضوع حقیقی آب است که جاری است و مجازاً و بالعرض به میزاب نسبت داده می‌شود.

بنابراین، مراد از تشکیک عرضی تشکیک مجازی است یعنی حقیقتی که واقعاً دارای تشکیک نیست و تشکیک مجازاً به آن نسبت داده می‌شود که این امر ماهیت است؛ لذا می‌گوییم ماهیت بالعرض و المجاز تشکیک‌بردار است؛ زیرا تشکیک حقیقتاً وصف وجود است و مجازاً به ماهیت نسبت داده می‌شود.

بنابراین، تشکیک عرضی در مقابل تشکیک حقیقی است، اما تشکیک عرضی در مقابل تشکیک طولی است، یعنی اگر تشکیک به شدت و ضعف وجودی باشد که در مراتب طولی است، تشکیک طولی خواهد بود و اگر بین حقایقی باشد که در یک رتبه وجودی است و شدت و ضعف ندارند، تشکیک عرضی خواهد بود.

۱. صدرالدین محمد شیرازی، *سفار/ربعه*، ج ۱، ص ۴۰۶ تعلیقه علامه طباطبائی.

براساس مطالب پیش گفته می‌توان گفت که ملاک تشکیک عرضی نیز مثل تشکیک طولی وجود است، اما در تشکیک عرضی، مجازاً و بالعرض به ماهیت نسبت داده می‌شود.

تشکیک عرضی در انواع و افراد

چنان‌که پیش‌تر بیان شد تشکیک در انواع به ماهیت و ذات است؛ البته با توضیحات و تقریراتی که ارائه شد، روشن می‌شود که حقیقتاً به وجود و حد وجود باز می‌گردد؛ مانند تمایز و تشکیکی که بین انواع مختلف حیوان مثل انسان و اسب و... وجود دارد، یا بین انواع مختلف گیاه برقرار است.

اما درواقع تشکیک بین افراد همان تشخص خارجی است که بین افراد مختلف یک نوع واحد برقرار است و همان‌طور که در اصالت وجود اشاره شد و فارابی نیز نخستین کسی بود که به آن اشاره کرد، تشخص در بین افراد مختلف یک نوع نیز به وجود است. برخلاف دیگران که معتقد بودند تشخص به عوارض شخصیه است، مثل مکان و زمان و... که عارض بر ماهیت می‌شوند. اما طبق نگاه صحیح، تشخص و تشکیک عرضی در افراد نیز به وجود است، یعنی وجود زید و وجود عمرو که در یک رتبه وجودی قرار دارند به اصل وجود متمایز است؛ یعنی همین که زید است و عمرو نیست و تشخص دارد، از عمرو جدا می‌شود.

البته تشکیک عرضی در افراد، یعنی تمایز بین افراد یک نوع در عین وحدت در اصل وجود طبق اقوال مختلف در تشکیک وجود (عامی، خاصی، خاص الخاصی) معنای خاصی می‌یابد که در بحث تطبیق تشکیک عرضی بر اقوال به آن اشاره شد.

اثبات تشکیک عرضی

ادله اثبات تشکیک عرضی چندان تفاوتی با ادله اثبات تشکیک طولی ندارد و بسیار به آن شبیه است؛ اما نکته درخور توجه این است که تشکیک عرضی براساس هر قول ادله خاص خود را دارد، یعنی تشکیک عرضی براساس تشکیک عامی، خاصی، خاص الخاصی با یکدیگر تفاوت دارند.

موضوع این نوشتار اثبات تشکیک عرضی براساس تشکیک خاص است؛^۱ ازاین‌رو، تشکیک عرضی براساس تشکیک عامی را رد می‌کند، اما اثبات یا رد تشکیک عرضی بر مبنای عرفانی را به فرصت دیگری وا می‌گذاریم.

۱. رجوع کنید به: صدرالدین محمد شیرازی، *اسفار اربعه*، ج ۱، ص ۶۲؛ همو، *شواهد الربوبیه*، ص ۱۳۵-۱۶۵؛ عبدالرسول عبودیت، *نظام حکمت صدرایی (تشکیک)*، ص ۲۱۸؛ *نهایة الحکمة*، ج ۱، ص ۶۳.

تشکیک عرضی

قدم اول: کثرات عرضی و دارای یک رتبه وجودی در خارج مشاهده می‌شوند؛ مثل انسان‌های مختلف و حیوانات مختلف که همگی وجود جسمانی دارند. از آنجاکه اصالت با وجود است و آنچه محقق است و عالم خارج را پر می‌کند فقط وجود است، پس، این تمایزات به حسب حدود مختلف وجود است و حدود مختلف وجود منشأ انتزاع ماهیات است.

قدم دوم: از تمام این کثرات مفهوم واحدی به نام وجود انتزاع می‌شود و انتزاع مفهوم واحد از حقایق متباین به تمام ذات محال است. پس تمام این کثرات در عین کثرت و حدود مختلف داشتن حقیقتی واحد متصل‌اند که در حدود مختلف قرار گرفته و از یکدیگر متمایز می‌شوند؛ بنابراین، نمی‌توانند حقایق متباین به تمام ذوات باشند.

نتیجه وجودات در یک رتبه در عین اتصال وجودی و وحدت حدود مختلف دارند و انواع و افراد مختلف هستند، این همان تشکیک عرضی در نگاه فلاسفه و تشکیک خاصی است.

جمع‌بندی

تشکیک به معنای رجوع وجه مشترک به وجه افتراق است؛ یعنی دو حقیقت در همان چیزی که اشتراک دارند، اختلاف نیز داشته باشند. این معنا در تشکیک طولی به معنای میزان بهره‌مندی از یک حقیقت واحد است؛ زیرا این نوع تشکیک درباره حقایقی است که میان آنها رابطه علیت برقرار است و سعه وجودی آنها متفاوت است. اما در تشکیک عرضی تطبیق این معنا نیاز به دقت بیشتری دارد؛ زیرا تشکیک عرضی درباره حقایقی است که بین آنها هیچ رابطه علیت وجود ندارد و هر دو در یک رتبه وجودی هستند؛ مثل افراد انسان. در این حقایق اشتراک در وجود است؛ زیرا بنابر اصالت وجود حقیقت همه اشیاء فقط وجود است، اما وجه اختلاف آنها ماهیات مختلف (مثل انسان و اسب) و نیز اشخاص ماهیت است (مثل افراد انسان) اما از آنجاکه اختلاف ماهویی نیز در واقع به وجود باز می‌گردد، می‌توان وجه اختلاف را نیز به وجود بازگرداند؛ براساس این تعریف تشکیک که رجوع وجه اشتراک به وجه افتراق منطبق خواهد شد.

بازگشت اختلاف ماهویی به وجود نیز بنا بر اقوال در ماهیت متفاوت است؛ یعنی وجودات به گونه‌ای‌اند که ماهیتی که به تبع آن محقق است (بنابر عینیت) یا ماهیتی که از حدود آن انتزاع می‌شود (بنابر حدیث) و یا ماهیتی که از آن وجود در ذهن حاصل می‌شود (بنابر ظهور وجود بودن ماهیت در ذهن) متفاوت خواهد بود.

همچنین، این تمایز ماهوی و تشکیک عرضی را می‌توان به اقوال مختلف تشکیک یعنی تشکیک عامی، خاصی و خاص‌الخاصی منطبق کرد.

حاصل سخن اینکه در تشکیک عرضی وجه اشتراک وجود و وجه اختلاف تمایز ماهویی است که درواقع تمایز ماهویی نیز به وجود بازمی‌گردد. با این تحلیل از تشکیک عرضی می‌توان تشکیک عامی و خاصی و خاص‌الخاصی را معنا کرد.

منابع

۱. جوادی آملی، عبدالله، رَحِیقِ مَحْتوم، تحقیق حمید پارسانیا، اسراء، قم، ۱۳۷۵.
۲. شیرازی، صدرالدین محمد، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ۹ جلدی، چاپ دوم، انتشارات طلیعة نور، قم، شوال ۱۴۲۸.
۳. شیرازی، صدرالدین محمد، شواهد الربوبیة، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، مؤسسه مطبوعات دینی، ۱۳۸۸.
۴. طباطبایی، سیدمحمدحسین، نهاية الحکمة، با حواشی غلامرضا فیاضی، چاپ چهارم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم، زمستان ۱۳۸۶.
۵. عبودیت، عبدالرسول، نظام حکمت صدرایی (تشکیک)، چاپ دوم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم، ۱۳۸۷.
۶. مدرس، آقاعلی، رساله حملیه.
۷. مصباح، محمدتقی، آموزش فلسفه، چاپ دوم، قم، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۶.
۸. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، ۲۱ جلدی، چاپ هشتم، مؤسسه صدرا، قم، ۱۳۸۰.
۹. معلمی، حسن، حکمت متعالیه، چاپ اول، در راه حق، قم، ۱۴۰۵.
۱۰. موسوی خمینی، سیدروح‌الله، تقریرات فلسفه، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، قم، ۱۳۸۱.
۱۱. یزادن‌پناه، سیدیدالله، مبانی عرفان نظری، چاپ اول، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم، ۱۳۸۸.

نسخه

دوفصلنامه علمی ترویجی فلسفه اسلامی
سال چهارم / شماره دوم / پیاپی ۷ / پاییز - زمستان ۱۳۹۷

حیات علمی حکیم سبزواری^۱

علی اکبر مردانی^۲

چکیده

این پژوهش با هدف بررسی زندگی فیلسوف بلند مرتبه و حکیم الهی، حاج ملاهادی سبزواری و شرح حال و حیات علمی آن فیلسوف فرزانه انجام شده است. سؤال اصلی پژوهش این است که فعالیت فلسفی ملاهادی چگونه و نقش این فیلسوف عارف، در پیشبرد فلسفه و حکمت چه قدر بوده است؟ این تحقیق به سؤال‌های جانبی دیگری نیز می‌پردازد. همچنین در این پژوهش نقش ایشان در تشریح افکار ملاصدرا بیان شده است. روش تحقیق، روش کتاب‌خانه‌ای است و از جمله نتایجی که از این پژوهش به دست می‌آید، این است که حکیم سبزواری، مشهورترین فیلسوف قرن سیزدهم است که این آوازه بلند، به این دلیل است که افکار و آرای صدرالمتهلین را شرح و بسط داده و اغماض‌های آن را روشن ساخته، به گونه‌ای که به تصریح برخی فلسفه، کسی بهتر از ملاهادی، افکار صدرالمتهلین را شرح نداده و از میان آثار گران‌بهای او، این مطلب به خوبی نمایان است.

کلیدواژگان

حکمت، تلاش فلسفی، حکیم، سبزواری، زهد.

۱. تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۶/۱۵، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۱۱/۱۹.

۲. سطح سه فلسفه اسلامی، (Alimardania14@gmail.com).

مقدمه

همیشه زندگی بزرگان و عالمان، الگویی برای پویندگان و طالبان دانش بوده و خواهد بود و با تتبع و جست‌وجو در احوال بزرگان و شیوه زندگی و راه و روش علم‌آموزی آن‌ها، راه تحصیل علم برای رهروان، روشن‌تر خواهد شد و چراغ راهی برای سالکان طریق علم خواهد بود. مطالعه زندگی این بزرگان و عالمان راستین، سبب پدید آمدن شوق در مطالعه کننده و به وجود آمدن امید در طالبان علم خواهد شد؛ زیرا این افراد با تلاش خستگی‌ناپذیر و همت والای خویش، در راه دانش، به نتایج و مقامات بلندی رسیده‌اند. این قاعده در حکمت هم وجود دارد که مطالعه زندگی حکیمان الهی و شناخت تلاشی که در راه کسب این علم الهی انجام داده‌اند، برای افرادی که در راه کسب این علم قدم می‌گذارند، در ادامه این راه، تأثیر فراوانی خواهد داشت. از این رو، طالب حکمت و فلسفه باید در سیر علمی خویش، بزرگان و حکیمانی را که در این راه با تمام توان خویش کوشیدند تا این علم الهی را به حد اعلای خویش برسانند، الگوی خود قرار دهد. حکیم الهی و متأله عارف و زاهد کامل، جناب حاج ملاهادی سبزواری، یکی از حکیمان الهی است که همه جنبه‌های زندگی اش می‌تواند برای طالبان فلسفه، الگوی بسیار مناسبی باشد. در این تحقیق سعی شده است حیات شخصی و علمی این فیلسوف بزرگ و خدماتی که این عالم بزرگ در طول زندگی اش انجام داده است، بررسی شود.

در ادامه، به کسانی که سر ناسازگاری و مخالفت با فلسفه، این علم شریف و الهی و اعلی دارند، باید گفت مسائل فلسفه و مباحثی که در این علم مطرح می‌شود، نشانه شرافت این علم است که افراد بصیر، با تأمل در مسائل این علم، به شرافت آن پی می‌برند، اما با نگاهی اجمالی به افرادی که عمر گرانقدرشان را در راه کسب این علم شریف صرف کرده‌اند و هر کدام قله‌ای از معرفت و حکمت بوده‌اند، شرافت و سیادت این علم بر علوم دیگر روشن خواهد شد.

پیشینه مطالعات

آثاری درباره زندگی حکیم سبزواری وجود دارد و نویسندگان بزرگی همچون شهید مطهری، سیدجلال الدین آشتیانی، اسحاق حسینی کوهساری و بزرگانی دیگر، شرح حال این حکیم وارسته را نوشته‌اند، اما اثری که به صورت کامل، زوایای زندگی این حکیم بزرگ را نشان بدهد، یافت نشد. علاوه بر این، بیشتر این آثار به جنبه‌هایی از زندگی این حکیم

پرداخته و به صورت کامل، زندگی‌اش را بررسی کرده‌اند. در این پژوهش سعی شده است تا جایی که امکان دارد، جوانب زندگانی این حکیم روشن شود.

روش پژوهش

روش پژوهش استفاده شده از روش کتاب‌خانه‌ای است که ابزارهای جدید اطلاع‌رسانی، از جمله نرم‌افزارهایی که در این مورد وجود داشت، بهره گرفته و به صورت پروژه‌ای مطالعاتی، انجام شده است. همچنین سعی شده است این پژوهش بدون هیچ‌گونه پیش‌داوری و یک‌سونگری و پرده‌پوشی انجام شود. تا جایی که مقدور بود، از منابع معتبر و اصیل استفاده شد و بعد از مطالعه دقیق، مطالب مرتبط و مورد نظر، فیش‌برداری شد و به صورت طبقه‌بندی و جای دادن مطالب ذیل عناوین ریز شده، انجام گرفت. امید است مخاطبان از این پژوهش، بهره‌مند شوند.

فقر تاریخی

پیش از ورود به بحث و شرح حال زندگی ملاحادی، باید یادآور شد که تاریخ کامل مضبوطی درباره زندگی این حکیم بزرگ در دست نیست، چنانکه درباره بیشتر فلسفه شیعه ایران و همچنین در کیفیت پیدایش افکار و آرایشان، تاریخ دقیق و مشخصی وجود ندارد. از این رو، فیلسوف بزرگ، جناب سید جلال‌الدین آشتیانی می‌فرماید: نداشتن یک تاریخ فلسفه و عرفان و کیفیت پیدایش و رشد آن در ایران، که هزاران استاد مسلم فنون عقلی و علوم فلسفی، از حکمت الهی و انواع و اقسام علوم ریاضی و طب و...، از این گوشه جهان برخاسته‌اند و جهان را به نور خود روشن نمودند و در دوران تاریکی و ظلمت، چراغ روشنی‌بخش بوده‌اند، تأسف‌آور است. بی‌مبالاتی و بی‌فکری در نگهداری آثار و احیای نام و نشان بزرگان علم و فضیلت، منجر به غبن فاحش می‌شود. کثیری از دانشمندان ایرانی که از دانشمندان درجه اول عالم علم و معرفت به شمار می‌روند، به سبب اینکه آثار گران‌بهای خود را به زبان تازی نوشته‌اند، در ممالک غربی نزد بسیاری از دانشمندان و مورخان آن سامان، عرب، قلمداد شده‌اند»^۱.

درباره دانشمندان گذشته، این سهل‌انگاری وجود داشته که تاریخ زندگانی آن دانشمندان بزرگ و شرح حال آن‌ها، چنان‌که باید باشد، در دسترس نیست. بنابراین، حتی المقدور باید سعی کنیم دانشمندان و بزرگان معاصر را بشناسیم و شرح حال آن‌ها

۱. ملاحادی سبزواری، رسائل حکیم سبزواری، تعلیق، تصحیح و مقدمه: سید جلال‌الدین آشتیانی، ص ۶۹.

و استادان و آثارشان را به صورت کامل و مضبوط و مبسوط، جمع‌آوری و حفظ کنیم تا آیندگان با مشکلاتی که ما در این زمینه با آن مواجه هستیم، روبه‌رو نشوند.

وجود یافتن

حکیم سبزواری در سال ۱۲۱۲ هـ.ق، در سبزوار، در خانواده‌ای متدین دیده به جهان گشود. شرح حالی از این حکیم به نقل از دامادشان، میرزا سیدحسن، در پایان حاشیه هیدجی بر شرح منظومه سبزواری آمده است که به بخش‌هایی از آن می‌پردازیم. میرزا سید حسن، در شرح حال حکیم می‌فرماید: «اولاً ولادت آن مرحوم در سنه ۱۲۱۲ که لفظ (غریب) (غریب) ماده تاریخ است. پدرشان، حاج مهدی از تجار و ملاک سبزوار بود».^۱

تحصیلات

حکیم سبزواری، تحصیلات ابتدایی، صرف و نحو را از ۷ یا ۸ سالگی شروع کرد. بعد از درگذشت پدرش، در ۱۰ سالگی به همراه پسر عمه‌اش، حاج ملاحسین سبزواری به مشهد رفت و ۱۰ سال در آن دیار مقدس اقامت کرد.^۲ حکیم سبزواری در این ۱۰ سال، نزد پسرعمه‌اش که استادش بود، اصول فقه، ادبیات عرب و علوم نقلی را فراگرفت و به رتبه‌ای در علوم غریبه و سطوح فقهی دست یافت. در کتاب اعیان الشیعه درباره این دوره زندگی ملاهادی، چنین نوشته شده است: «و کان متمیزاً فی علوم الغریبه و السطوح الفقهیه».^۳ حکیم سبزواری در شرح حال خود که بنا به درخواست گروهی از مردم نوشته‌اند، درباره اقامت در مشهد و اشتغال به تحصیل خویش می‌فرماید: «جناب مستطاب عالم فاضل حاج ملاحسین سبزواری، مرا از سبزوار به مشهد مقدس حرکت داد و آن جناب انزوا و تقلیل غذا و عفاف و اجتناب از محرّمات و مکروهات و مواظبت بر فرایض و نوافل را مراقب بود و داعی هم در اینها، چون در یک حجره بودیم، مساهم و مشارکت داشت. کینونت ما بدین سیاق طولی کشید و سنواتی ریاضات و تسلیمیتی داشتیم. آن مرحوم استاد ما بودند در علوم غریبه و فقهیه و اصولیه، ولی با اینکه خود کلم و حکمت دیده بود و شوق و استعداد هم در ما می‌دید، نمی‌گفت مگر منطق و قلیلی از ریاضی، پس عشره کامله با آن مرحوم در جوار معصوم به سر بردم».^۴

۱. همو، شرح غررالفرائد، معروف به شرح منظومه حکمت، قسمت امور عامه جوهر و عرض، زیر نظر: دکتر مهدی محقق

و پروفیسور توشی هیکوایزوتسو، ص ۱۰.

۲. مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۱۴، ص ۵۲۵.

۳. سیدمحسن امین، اعیان الشیعه، ج ۱۰، ص ۲۳۴.

۴. اسحاق حسینی کوهساری، تاریخ فلسفه اسلامی، ص ۳۶۰.

مهاجرت به اصفهان

در سال ۱۲۳۲، در ۲۱ سالگی، شوق کسب حکمت در حکیم، شدت یافت و او را به اصفهان که در آن عصر مرکز علم بود، کشاند و شوق درک محضر حکمای اصفهان موجب شد، حکیم اموال و املاک بسیار خویش را رها کند و به اصفهان هجرت کند. در ۲۱ سالگی، به عزم حج از سبزواری حرکت کرد و در علوم غریبه و سطوح فقهیه، صاحب امتیازی بین اقران بود. وی فرموده است: «چون در آن زمان، اصفهان دارالعلم بوده، زودتر از موسم به اصفهان رفتم که درک فیض علما آنجا را بنمایم. قصد اقامت یک ماهه نمودم و به درس حاجی کلباسی و مرحوم شیخ محمدتقی حاضر شدم و در تفحص محاضر دیگر نیز بودم. روزی از درب مسجدی که قدری از صحن او در معبر نمایان بود، عبور می‌کردم. جمعی از طلاب را در آنجا دیدم. به خیال محضر فقاہت وارد شدم. جمعیت را از ۱۰۰ متجاوز دیدم که گرد شخصی جمع شده بودند، در حالی که علیه ارذل الثیاب، خیلی با وقار و سکینه و طلاب از طرفین، حریم شایانی برای او قرار داده بودند. چون شروع به درس کرد، دیدم علم کلام است و مسئله توحید. حسن تقریر و آداب محاوره‌اش با شاگردان، مرا مفتون گردانید. سه روز متوالی به آن محضر شریف رفتم و تکلیف شرعی خود را در اقامت و تحصیل این علم شریف یافتم. مؤونه سفر حج را به کتاب و لوازم اقامت صرف کردم. ۱۰ سال الا کسری در محضر آن استاد بزرگ، مرحوم آخوند ملا اسماعیل مشغول تحصیل بودم.^۱ شهید مطهری^۲ و دکتر حسن اسعدی،^۳ مدت استفاده حکیم سبزواری از ملا اسماعیل درب کوشکی را حدود ۷ سال می‌دانند. در ضمن در همان وقت، دو - سه سال اواخر دوره حکیم نوری را درک کرد.^۴ زمانی که شیخ احمد احسائی به اصفهان آمد، به مدت دو سال در درس ایشان شرکت کرد^۵ و خود حکیم در شرح حالی که به نقل از دامادش است، می‌فرماید: «در سنه ۱۲۴۰ که مرحوم شیخ احمد احسائی به اصفهان آمدند، حسب الامر آخوند نوری، با شاگردان به درس شیخ حاضر می‌شدم.

۱. ملاهادی سبزواری، شرح غررالفرائد معروف به شرح منظومه حکمت قسمت امور عامه و جوهر و عرض، ص ۱۰.

۲. مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۱۴، ص ۵۲۵.

۳. سیدحسن اسعدی، فلسفه از آغاز تا مطهری، ص ۲۰۱.

۴. مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۱۴، ص ۵۲۵.

۵. سیدمحسن امین، اعیان الشیعه، ج ۱۰، ص ۲۳۴.

مدت ۵۳ روز به درس ایشان رفتم فقط در مقام زهد بی نظیر بود، ولی فضل ایشان در پیش فضلالی اصفهان نمودی نمی کرد».^۱

بازگشت به مشهد

اواخر سال ۱۲۴۲، زمانی که ملا اسماعیل به تهران رفت، حکیم سبزواری عازم مشهد، در مدرسه حاجی حسن، مشغول تدریس علوم نقلی و عقلی شد.^۲ حکیم در شرح حال خویش می نویسد: «چون به خراسان آمدم، ۱۰ سال در مشهد مقدس به تدریس حکمت مشغول بودم، با قلیلی فقه و تفسیر؛ زیرا که علما اقبال بر آنها و اعراض از حکمت به کلیه داشتند».^۳

مدرسه کرمان

حکیم در سال ۱۲۵۰ در اواخر سلطنت فتحعلی شاه قاجار، به مکه مشرف شد و در مراجعت از مکه، به ناچار یک سال در کرمان اقامت گزید. در ایام سیر و سلوک به کرمان رفت و درخواست حجره کرد. متولی گفت: «طلبه هستی؟» گفت: «نه». و به عنوان خادم وارد مدرسه شد. وقتی که به سبزواری رفت، طلاب کرمان به سبزواری آمدند و فهمیدند که حکیم همان داماد خادم است. دولت وقت متوجه شد که او گمنام در کرمان زندگی می کند. تلگراف زدند، اما از قضا تلگراف وقتی به کرمان رسید که سبزواری رفته بود.^۴

حکیم درباره ورود به مدرسه کرمان می فرماید: «در اواخر سلطنت خاقان به مکه مشرف شدم. در مراجعت که در بندرعباس از کشتی بیرون آمدیم، قافله ای به سمت کرمان عازم بود، به کرمان رفتم. راه به جهت فوت خاقان ناامن بود. قریب سالی در آنجا متوقف بوده. عیال اول، والده مرحوم ملا احمد، پسر بزرگ فوت شده بود. در کرمان، عیال دوم را اختیار فرموده که دو پسر، جناب آقا عبدالقیوم و مرحوم آقا محمد اسماعیل و سه دختر از عیال کرمانیه بودند».^۵

حکیم در مدرسه کرمان به صورت ناشناس زندگی می کرد. شهید مطهری در این باره می فرماید: «حکیم بعد از مراجعت از بیت الله، اجباراً دو - سه سالی در کرمان

۱. ملاهادی سبزواری، شرح غرر الفرائد معروف به شرح منظومه حکمت قسمت امور عامه و جوهر و عرض، ص ۱۱.

۲. سیدمحسن امین، اعیان الشیعه، ص ۲۳۴.

۳. اسحاق حسینی کوهساری، تاریخ فلسفه اسلامی، ص ۳۶۱.

۴. همان، ص ۳۶۳.

۵. ملاهادی سبزواری، شرح غرر الفرائد معروف به شرح منظومه حکمت، قسمت امور عامه و جوهر و عرض، ص ۱۱.

اقامت کرد. در مدت اقامت در کرمان، برای اینکه نفس خود را تربیت کند و ریاضت دهد، سعی کرد ناشناخته بماند و در همه مدت، به کمک خادم مدرسه، به خدمت طلاب قیام کرد. بعد دختر همان خادم را به زنی گرفت و رهسپار سبزواری شد.^۱

اقامت در سبزواری و تلاش علمی

حکیم سبزواری از کرمان به سبزواری برگشت و حوزه بزرگی را ایجاد کرد و با اینکه حوزه‌های اصفهان و تهران، رونق فراوانی داشت، اما طالبان دانش از سراسر ایران به سبزواری آمدند تا از محضرش بهره ببرند. همچنین محققان بسیاری، مشکلات علمی خویش را از راه مکاتبه با ایشان حل می‌کردند. حکیم سبزواری نزدیک به ۴۰ سال، بدون آنکه حتی یک بار از آن شهر بیرون برود، در آن شهر توقف کرد و به کار مطالعه و تحقیق و تدریس و تألیف و عبادت و ریاضت نفس و تربیت شاگردان پرداخت تا عمرش به پایان رسید.^۲

حکیم سبزواری به واسطه کناره‌گیری از اموری که موجب اتلاف وقت و تضییع عمر یا لااقل باعث آلودگی روح و حرمان از مواهب علمی و عملی می‌گردد، وقت زیادی برای مطالعه و سیر در کتب علمی و سیر و سلوک نظری و عملی داشت. همین پرکاری، به انضمام بیان شیوا و رسا و تقریر روان و جذاب سبب شد هم شاگردان زیادی تربیت کند و هم آثار علمی گرانبهایی از خود به یادگار گذارد. همه آثار او در حد خود با ارزش و سودمند است. یکی از علل مهم اقبال طلاب به حکیم، غیر از تبحر وی در عرفان و حکمت، مقام معنوی و مرتبه زهد مسلم او بود که شاگردان به محض مجالست با حکیم، در سلک ارادتمندان او در می‌آمدند. همین باور راسخ شاگرد، او را وادار به کوشش و درک کامل عقاید استاد و احاطه بر افکار او می‌نماید.^۳

کنت دوگو بینو، فیلسوف معروف فرانسوی که در زمان ناصرالدین شاه، سه سال وزیر مختار فرانسه در ایران بود و کتابی هم به نام سه سال در ایران منتشر کرده است،^۴ درباره ملاهادی سبزواری چنین می‌نویسد: «جناب ملاهادی سبزواری - اکنون در سلک

۱. مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۱۴، ص ۵۲۵.

۲. سیدحسین اسعدی، فلسفه از آغاز تا مطهری، ص ۲۰۱.

۳. ملاهادی سبزواری، رسائل حکیم سبزواری، تعلیق و تصحیح و مقدمه: سیدجلال الدین آشتیانی، ص ۱۰۴.

۴. اسحاق حسینی کوهساری، تاریخ فلسفه اسلامی، ص ۳۵۹.

حیات و سنین عمرش، تقریباً به ۷۰ می‌رسد - در ایران به قدری بلندمرتبه است که باید او را از این ردیف، جدا کرده و مقام خاصی برای او قائل گردید. این دانشمند یکی از فلسفه عالی‌قدر است که معلوماتش بر شالوده محکم قرار دارد و در تمام شعب علوم و فلسفه، مقام استادی دارد. هر روز ساعت معین، مانند کانت، فیلسوف آلمانی، به مسجد می‌رود و شاگردان متعدد خود را درس می‌دهد. وقتی که از خانه محقر خود قدم بیرون می‌گذارد، در حالی که به عصای خود تکیه دارد، جمعیت زیادی با احترام به او سلام می‌دهند و او را به مسجد می‌برند تا روی منبر قرار گرفته، به تدریس پردازد. در میان یک نوع سکوت آمیخته به احترامی، شروع به صحبت می‌کند. طلاب بیانات او را می‌نویسند، به طوری که نقل می‌کنند، فصاحت بیانش نیز کمتر از معلوماتش، جلب توجه مستمعین را نمی‌کند. بعد از اتمام درس، به خانه برمی‌گردد. پس از خواب مختصر و صرف غذای کمی، به تفکر و مطالعه می‌پردازد.^۱

مشى فلسفى

شهرت حکیم سبزواری در زمینه شرح و بسط و تنظیم افکار ملاصدراست و همه آثار او، به جز سه اثر ادبی‌اش، در مباحث فلسفی و به سبک حکمت متعالیه است. در مقدمه اثر گرانبهای حکیم سبزواری، به نام اسرارالحکم آمده است: «سبزواری از پویندگان پیمایندگان روش فلسفه صدراست و برخی از اهل تراجم، او را اوج حکمت متعالیه دانسته‌اند. باید دانست که حاج هادی سبزواری، نقطه اوج فلسفه شیعی دوازده امامی؛ یعنی حکمت متعالیه است. حاج ملاهادی سبزواری، مکتب فلسفی مستقلی تأسیس نکرد، بلکه در فلسفه، تابع و پیرو حکیم بزرگ صدرالمتألهین شیرازی، معروف به ملاصدرا و در حقیقت، مهم‌ترین شارح آثار و بهترین مفسر آرای اوست».^۲

حکیم محقق حاج ملاهادی سبزواری در میان اتباع ملاصدرای شیرازی و شارحان حکمت او، به تسلط و احاطه، معروف و مشهور است.^۳ نظر کنت دوگوبینو در مورد مشى فلسفى حکیم سبزواری این است که «لیاقت حاج ملا هادی در این است که دنباله کارهای ملاصدرا را گرفته و به اندازه امکان، عقاید ابن‌سینا و عقاید خود

۱. ملاهادی سبزواری، شرح غررالفرائد معروف به شرح منظومه حکمت، قسمت امور عامه و جوهر و عرض، ص ۲۳.

۲. همو، اسرارالحکم، مقدمه، ص ۲۷.

۳. همو، رسائل حکیم سبزواری، ص ۱۰۰.

ملاصدرا را به واسطه آزادی زیاده‌تری که اکنون دارد، بهتر و بیشتر توضیح و شرح می‌کند و با اینکه او در پرده حرف می‌زند، باز بیاناتش، واضح‌تر از آخوند ملاصدراست و در واقع، بیشتر به عقاید ابن‌سینا نزدیک می‌شود و این کاری است که قرن‌ها گذشته و کسی به انجام آن موفق نگردیده است. به همین جهت است که توضیحات و تفسیرهای او در شاگردان، وجد و نشاط ایجاد کرده و نمی‌توان انکار کرد که این دانشمند در تاریخ فلسفه ایرانی، منظره تازه و جالب توجهی را نمایش داده است. من چند نفر از شاگردان او را می‌شناسم که با شجاعت قابل ملاحظه‌ای در زمینه افکار او به سرعت راه می‌پیمایند و امیدواری دارم که به نتایج خوبی خواهند رسید و نظر به پیشرفت همین مکتب اساسی است که من تصمیم گرفتم به کمک دانشمندی از رابن‌های یهودی، موسوم به ملالاله‌زار همدانی، مبحثی از افکار و بیانات فیلسوف معروف، دکارت را به فارسی ترجمه کنم و خوش‌بختانه ناصرالدین شاه هم امر به طبع و انتشار آن داده است.^۱

حکیم سبزواری به تعلیم و تعلم فلسفه و حکمت، خیلی اهمیت می‌داد و حتی اگر شاگردی، یادگیری فلسفه را کنار می‌گذاشت، حکیم ناراحت و دل‌تنگ می‌شد. یکی از شاگردان فاضل حکیم سبزواری که در معقول و منقول، اطلاعات کافی داشت، آقا شیخ علی فاضل تبتی است که از تلمیذ حکیم در مشهد بود. شاید به درس معقول استاد دیگری هم حاضر شده باشد. او بسیار مورد توجه حاجی بود. حکیم در یکی از رسائل خود، که به جواب از سؤالات این شاگرد تبتی اختصاص دارد، او را بسیار ستوده و از اینکه این تلمیذ فاضل، اعراض از معارف عقلی حکمی نموده و متمحض در علوم نقلی شده است، اظهار دل‌تنگی نموده و تبعیت شاگرد را از افکار موهوم اهل زمان، که مانند برخی دانشمندان این زمان معتقدند توغل در عقلیات و شهرت در این رشته، مانع توجه عوام و منجر به عقب‌افتادگی از شئون دنیوی و موجب انصراف و اعراض عوام الناس یا عدم توجه برخی از خواص مقلد عوام می‌شود، سخت نکوهش فرموده است. حکیم جواب سؤالات این شاگرد را مدت‌ها به تأخیر انداخت و شاگرد هم کسی نبود که به این زودی عقب‌نشینی کند. بنابراین، پی در پی سؤالات را به وسیله نامه تکرار می‌کرد و نامه‌ها را تضرع‌آمیز می‌نوشت تا بالاخره استاد را نرم و حاضر به جواب سازد. حکیم، شاگرد خود را در ضمن جواب از سؤالات، بسیار دعا نموده و فضایل او را ستوده است.^۲

۱. ملاهادی سبزواری، شرح غررالفرائد معروف به شرح منظومه حکمت، قسمت امور عامه و جوهر عرض، ص ۲۵.

۲. حاج شیخ علی سعادت‌پرور، پاسداران حریم عشق، ج ۹، ص ۳۰۷.

مشی زندگی

آیت الله پهلوانی تهرانی درباره مشی زندگی ملاهادی چنین می نویسد: «ملاهادی بن مهدی سبزواری، از موحدین و حکما عالی قدر و صاحب علم و عمل و کرامات است. پس از مراجعت به سبزواری، اموال موروثی خود را به فقرا و ارحام انفاق کرد. فقط یک جفت گاو باغچه مختصری که درخت مو داشت، برای مؤونه خود نگهداری نمود و در فصل انگور، طلاب را دعوت می فرمود و حاصل زراعت خود را هم پس از ادای حقوق واجبه، ثلث آن را به فقرا می داد. روز عید غدیر به فقرا و سادات، یک قران و به غیر سادات، ده شاهی عیدی می داد. دهه عاشورا، شبها روضه می خواند و آن مجلس، مختص فقرا بود. در آخر با آب گوشت، پذیرایی می کرد و هر کس از طلاب مایل بود، برای عزاداری و شام می رفت. از کسی چیزی قبول نمی کرد و از فضول دنیا، احتراز داشت».^۱ «از استعمال فضول دنیا محترز بوده. حتی ادویه استعمال نمی کردند. پیاز در آب گوشت ایشان قدغن بود».^۲

حکیم در طول حیات درباره ارتباط با مردم بسیار دقیق بود. نوکر حکیم دچار قتل خطا شده، حاکم او را بخشید. حکیم متوجه شد عذرش را خواسته و نوکر را جواب گفت. هرچه نوکر خواست بی تقصیری خود را ثابت کند، فرمود: اگر باطن بد نبود، کار بد به دستت جاری نمی شد. بزرگان سبزواری کشت تریاک را به حکیم پیشنهاد کردند، فرمود: «من تخم مرگ نمی کارم». در تمام مدت عمر، حیوانی در منزل سبزواری ذبح نشد. نوه عارفه اش در این باره می گوید: «مگر نه این است که تمام موجودات به طفیل انسان خلق شده اند»، و سبزواری فرمود: «بلی، لیکن اگر انسان یافت شود، جان به قربانش». می گوید: «شما گوشت گوسفند می خورید و همین حرف در آنجا نیز می آید. فرمود: «گوسفند را برای دیگران ذبح می کنند و ما به طفیل دیگران، سیبیلی چرب می کنیم».^۳

زهد و عبادت

در کتاب ملاصدرا، اثر چند تن از دانشمندان خارجی آمده است: در دین داری و تقوا زهد، مرحوم سبزواری را یک دانشمند مسلمان و شیعه مذهب و پرهیزکار و نیک نفس می دانند و هرگز در ایران، از یک نفر نشنیدم که مرحوم سبزواری

۱. حاج شیخ علی سعادت پرور، پاسداران حریم عشق، ج ۹، ص ۳۰۷.

۲. ملاهادی سبزواری، شرح غررالفرائد معروف به شرح منظومه حکمت، قسمت و امور عامه و جوهر عرض، ص ۱۳.

۳. اسحاق حسینی کوهساری، تاریخ فلسفه اسلامی، ص ۳۶۳.



را مورد کوچک‌ترین انتقاد قرار دهد».^۱ در شرح حال این حکیم الهی نوشته‌اند: «هر شب در زمستان و تابستان و بهار و پاییز، ثلث آخر شب را بیدار بود و در تاریکی شب، عبادت می‌نمودند تا اول طلوع آفتاب، و اول شب، سه ساعت در تاریکی عبادت می‌کردند و نیم ساعت در حیاط راه می‌رفتند».^۲

عرفان

حکیم سبزواری معتقد است اگر به واسطه برهان بر مرز صحیح قدم بگذاریم، به آنچه عارفان شهود کردند و در دین بر آن تأکید شده است، خواهیم رسید. وی در زمینه عرفان خودجوش بوده و در درس هیچ کدام از عرفا شرکت نداشته است. عرفان او برگرفته از شرع بوده و کرامات بسیاری به او نسبت داده شده است. طریقه حاجی در ریاضت همان طریقه ملاصدرا و میرداماد و برخی دیگر از علما و حکما و عرفای متشرع است. این جماعت به طریقه صاحبان سلسل تصوف و اقطابی که هم‌اکنون رشته‌های آن به نحوی ضعیف‌تر برقرار است و هر چه مردم بیدار و هوشیار شوند، جرگه آن‌ها خلوت خواهد شد، معتقد نبودند. جمعی از عرفا و متألهان تابع طریقه آقا محمد بیدآبادی، مثل مرحوم سید بحرالعلوم، آخوند ملافتح‌علی سلطان‌آبادی عراقی ساکن سامرا، آقا سیداحمد کربلی تهرانی و احد العین و سید مجاهد، سید محمد سعید حبویی از علمای عرب آخوند ملاحسین قلی همدانی، آقا سیدمرتضی کشمیری، آقای سیدعلی آقای قاضی تبریزی و برخی دیگر از جامعان در معقول و منقول، با آقای محمد رضا قمشه‌ای و حاجی ملاهادی و استادان آن‌ها، تقریباً هم مذاق بودند، با آنکه از جهاتی تفاوت‌هایی با هم داشتند.^۳

حکیم و شاه

ناصرالدین‌شاه قاجار در روز اول صفر ۱۲۸۴ در راه زیارت مرقد امام رضا (ع)، هنگام عبور از سبزوار، حکیم سبزواری را زیارت کرد و با او غذا خورد.^۴ ناصرالدین‌شاه در سفر خراسان، به هر شهری که وارد می‌شد، طبق معمول تمام طبقات به استقبال و دیدنش می‌رفتند و موقع حرکت از آن شهر نیز او را مشایعت می‌کردند تا اینکه وارد سبزوار شد. در سبزوار نیز عموم طبقات از او استقبال و دیدن کردند.

۱. رضا مختاری، *سیمای فرزندگان*، ج ۳، ص ۴۶۰.

۲. همان، ص ۱۶۴.

۳. ملاهادی سبزواری، *اعیان الشیعه*، ج ۱۰، ص ۲۳۴.

۴. همان.

تنها کسی که به بهانه انزوا و گوشه‌نشینی، از استقبال و دیدن امتناع کرد، حکیم و فیلسوف و عارف معروف، حاج ملاهادی سبزواری بود. از قضا تنها شخصی که شاه در نظر گرفته بود در طول سفر، او را از نزدیک ببیند، همین مرد بود که به تدریج شهرت عمومی یافته بود و از اطراف کشور، طلاب به محضرش شتافته بودند و حوزه علمیه عظیمی در سبزواری تشکیل داده بود.

شاه که از آن همه استقبال و کرنش‌ها و تملق‌ها خسته شده بود، تصمیم گرفت خودش به دیدن حکیم برود. به شاه گفتند: «حکیم، شاه و وزیر نمی‌شناسد». شاه گفت: «ولی شاه، حکیم را می‌شناسد» جریان را به حکیم اطلاع دادند. تعیین وقت شد و یک روز در حدود ظهر، شاه فقط به اتفاق یک نفر پیش‌خدمت به خانه حکیم رفت. خانه‌ای محقر بود که اسباب لوازمی بسیار ساده داشت. شاه ضمن صحبت‌ها گفت: «هر نعمتی شکری دارد، شکر نعمت علم، تدریس و ارشاد است. شکر نعمت مال، اعانت و دستگیری است. شکر نعمت سلطنت هم البته انجام دادن حوایج است. لذا من میل دارم چیزی بخواهید تا توفیق انجام دادن آن را پیدا کنم». حکیم فرمود: «من حاجتی ندارم. چیزی نمی‌خواهم». شاه گفت: «شنیدم شما یک زمین زراعی دارید. اجازه بدهید دستور دهم آن زمین از مالیات معاف باشد». حکیم جواب فرمود: «در دفتر مالیاتی دولت مضبوط است که از هر شهر چه قدر وصول می‌شود. اساس آن با تغییرات جزئی به هم نمی‌خورد اگر در این شهر از من مالیات نگیرید، همان مبلغ را از دیگران زیادتر خواهند گرفت تا مجموعی که از سبزواری باید وصول شود، تکمیل گردد. شاه راضی نشود که تخفیف دادن به من یا معاف شدنم از مالیات، سبب تحمیلی بر یتیمان و بیوه زنان گردد. به علاوه دولت که وظیفه دارد حافظ جان و مال مردم باشد، هزینه هم دارد و باید تأمین شود. ما با رضایت و رغبت خودمان، این مالیات را می‌دهیم». شاه گفت: «میل دارم امروز در خدمت شما غذا صرف کنم و از همان غذای هر روز شما بخورم. دستور بفرمایید ناهار شما را بیاورند». حکیم بدون اینکه از جا حرکت کند، فریاد کرد غذای مرا بیاورید. فوراً آوردند و طبق چوبین که روی آن چند قرص نان و چند قاشق و یک ظرف دوغ و مقداری نمک دیده می‌شد، جلوی شاه و حکیم گذاشتند. حکیم به شاه فرمود «بخور که نانی حلال است. زراعت و جفت کاری آن دسترنج خودم است». شاه یک قاشق خورد، اما دید به چنین غذایی عادت ندارد و از نظر او قابل خوردن نیست. حکیم اجازه خواست که مقداری از آن نان‌ها

را به دستمال ببند و تیمنا و تبرکا، همراه خود ببرد. پس از چند لحظه شاه با یک دنیا بهت و حیرت، خانه حکیم را ترک کرد.^۱

ناصرالدین شاه کتابی در اصول دین به زبان فارسی نیز درخواست کرد و حکیم به درخواست شاه این کتاب را نوشت و نامش را اسرارالحکم گذاشت. وقتی از خانه بیرون آمد، پیش خدمت وارد شد و گفت: «شاه ۵۰۰ تومان فرستاده‌اند خدمت شما که بار قاطر، سر کوچه است». فرمود: «داخل کوچه من ننمایید. به حاجی عبدالوهاب بگویید بیاید و ببرد مدرسه. نصف را به طلاب بدهد و نصف را به فقرا بدهد. سادات را دو چندان بدهد».^۲

کرامات

کرامات بسیاری به حکیم سبزواری نسبت می‌دهند که در اینجا به دو مورد اشاره می‌شود: کنت دوگوبینو در شرح حال ملا هادی سبزواری چنین می‌گوید: «مردم هم برای او کشف و کراماتی قائلند. گویند در چند سال قبل، سوارانی از طرف حکومت مشهد به تهران اعزام گردیدند و چون به سبزوار رسیدند، توقف کردند و از مردم برای اسب‌های خود، جو مطالبه کردند. نظر به اینکه سکنه سبزوار آن اندازه جو نداشتند که زیاده‌تر از احتیاجات خودشان باشد یا به واسطه قلات بهایی که می‌خواستند به آن‌ها بدهند، مایل به فروش نبودند، سواران به منازل آن‌ها رفته و به زور از آن‌ها جو گرفتند و در مقابل اسب‌ها ریختند، اما اسب‌ها از خوردن جو، خودداری کردند. اهالی هم نسبت به سواران خشونتی بروز داده و به آن‌ها گفتند که بنا به خواست خداوند است که اسب‌ها به این جو که به ظلم از ما گرفته شده، دم نمی‌زنند. سواران هم گفته آن‌ها را باور کردند و وحشت‌زده نزد جناب حاج ملا هادی آمده و از عمل خود اظهار ندامت کرده و معذرت خواستند و از او تقاضا کردند که از خداوند برای آن‌ها طلب شفاعت نماید. جناب حاجی آن‌ها را ملامت کرد و امر فرمود که بهای جو را که از مردم فقیر گرفته، به طور عادلانه بپردازند. سواران اطاعات امر او نموده و بلافاصله بهای جو را پرداختند. پس از آن، جناب حاجی گفت: اکنون بروید و نگران نباشید. خواهید دید که اسب‌ها مشغول خوردن جو هستند. سواران پس از مراجعت مشاهده کردند که پیش‌گویی او به حقیقت پیوسته و اسب‌ها جو می‌خوردند».^۳

۱. رضا مختاری، سیمای فرزاتگان، ج ۳، ص ۴۰۳.

۲. اسحاق حسینی کوهساری، تاریخ فلسفه اسلامی، ص ۳۶۲.

۳. ملاهادی سبزواری، شرح غررالفرائد معروف به شرح منظومه حکمت قسمت امور عامه و جوهر عرض، ص ۲۳.

استاد حسن زاده آملی از آیت الله میرزا ابوالحسن شعرانی و آیت الله شیخ محمد تقی آملی از استادشان، حاج شیخ عبدالنبی نوری نقل می‌کنند که فرمود: «من در ایام طلبگی از نور مازندران به تهران آمده و در مدرسه سپه سالار قدیم به درس و بحث اشتغال داشتم. قضا را رساله‌ای در کیمیاگری به دستم آمد و من پنهان در پشت بام مدرسه آن را تمرین می‌نمودم و هیچ کسی از کار من آگاه نبود. فصل بهار فرا رسید و تنی چند از طایفه ما از نور برای تشریف به اراضی قدس رضوی به تهران وارد شدند و در مدرسه به دیدار من آمدند و مرا با خود به مشهد بردند. در بین راه به سبزوار رسیدم. خواستم به زیارت حاجی سبزواری بروم. چند نفر همراه من آمدند. پس از زیارت، ایشان به من اشاره کرد و فرمود: آقا شما باشید که من یک دو جمله با شما دارم. سپس رو به من کرد و فرمود: آقا شما به فکر درس و بحث و تحصیل باش. آن کار شبانه‌ات را رها کن و از آن دست بردار که به جایی نمی‌رسی و نتیجه‌ای جز اتلاف وقت ندارد».^۱ در ادامه، از استادان حکیم سبزواری، یاد و پس از آن، مدت استفاده حکیم از استادان حکمت و خلاصه‌ای از شرح حال استادان حکمت ایشان بیان می‌شود. استادانی که نام آن‌ها در ضمن شرح زندگی وی آمده است، عبارتند از:

۱. عمه زاده‌اش، حاج ملاحسین سبزواری، که در زندگی وی نقش فراوانی داشت. این فرد اهل سیر و سلوک بوده و در ارض قدس رضوی، در تمام اخلاق فاضله، حکیم را مشارکت داده بود.
 ۲. ملا اسماعیل درب کوشکی
 ۳. آخوند ملا علی نوری
 ۴. شیخ محمد تقی اصفهانی، صاحب هدایه المسترشدین
 ۵. حاج شیخ محمد ابراهیم کلباسی
 ۶. شیخ احمد احسائی
 ۷. آقا سید رضی الریجانی^۲
- البته محمد علی نجفی را هم از استادان حکیم می‌دانند. استادان حکمت حکیم سبزواری عبارتند از: ملا اسماعیل درب کوشکی و حکیم متأله ملاعلی نوری. حکیم سبزواری به استادش، ملا اسماعیل درب کوشکی ارادت فراوان داشت،

۱. اسحاق حسینی کوهساری، تاریخ فلسفه اسلامی، ص ۳۶۳.

۲. همان، ص ۳۶۴.



به گونه‌ای که با مراجعت ملا اسماعیل از اصفهان به تهران، حکیم هم دیگر در اصفهان نماند و به مشهد مراجعت کرد. سید جلال الدین آشتیانی در تعلیقه خود بر رسائل حکیم سبزواری می‌نویسد: «حاجی ملاهادی، حدود ۱۰ سال در اصفهان به تحصیل پرداخت. از این ۱۰ سال، ۶ سال متمحض در حوزه تدریس آخوند ملا اسماعیل بود و بعد از ۶ سال، مدت ۴ سال به درس آخوند ملاعلی نوری حضور به هم رساند. در این مدت، به طور مرتب به درس این دو استاد حاضر شد».^۱

شهید متفکر، استاد مرتضی مطهری می‌فرماید: «حکیم سبزواری در حدود ۷ سال از محضر ملا اسماعیل درب کوشکی اصفهانی استفاده کرد و ضمناً در همان وقت، دو سه سال اواخر دوره حکیم نوری را درک کرد».^۲

آخوند ملا اسماعیل برای احترام به مقام استاد، بعد از تدریس خود با جمعی از تلمیذ به درس آخوند می‌رفت. ملاعلی نوری، حدود ۹۰ سال، بلکه ۱۰۰ سال عمر کرد و حدود ۶۰ یا ۷۰ سال، کتاب‌های ملاصدرا را تدریس می‌کرد و شاگردان زیادی تربیت کرد که این علم شریف را که از ودایع خاصه الهیه است، ترویج کردند. شاگردان او بودند که در تهران و اصفهان و خراسان و شیراز و سایر بلد، حوزه‌های با برکتی ترتیب دادند و به تربیت مستعدان پرداختند. اساتید معروف فعلی در این فن، از تلمیذ مع‌الواسطه آن بزرگوارند».^۳

آخوند نوری از ۲۵ سالگی تا پایان عمر، قریب به ۷۰ سال به تدریس و تربیت شاگردان پرداخت. حوزه درس او پربرترین و عظیم‌ترین و بی‌بدیل‌ترین حوزه‌های حکمت اسلامی و نقطه عطفی در تاریخ شکوهمند دانش‌های عقلی به شمار می‌آید. او به دلیل ویژگی منحصر به فردش؛ یعنی تسلط بر مبانی فلسفه صدرایی و شیوایی بیان، در زمانی بیش از نیم قرن، نزدیک به چهارصد اندیشمند بزرگ را پرورش داد که از جمله آن‌ها می‌توان به حکمای ذیل اشاره کرد: حاج ملاهادی سبزواری، ملا آقای قزوینی، ملا عبدالله زنوری و حاج ملا محمد جعفر لنگردوی.^۴

از اجله تلامیذ، آخوند ملا اسماعیل درب کوشکی، آقا سید ابوالقاسم دهکردی بوده که ترجمت حال حقایق اشتغال خویش را به شرح زیر مرقوم فرموده است: «در سن یازده سالگی

۱. ملاهادی سبزواری، رسائل حکیم سبزواری، ص ۱۱۷.

۲. همان، ص ۳۶۴.

۳. ملاهادی سبزواری، رسائل حکیم سبزواری، ص ۱۱۷.

۴. الداماد، میر محمد باقر، الغلوی السید احمد، تقویم الایمان و شرحه، ص ۱۳۴.

به جهت تحصیل در اصفهان، به مدرسه صدر آمده، از بدایت علم عربیت شروع به تلمذ نموده، بعد از فراغ از مقدمات و سطوح، مشغول حکمت شده حکمت را غالباً نزد حکیم متأله حاجی ملا اسماعیل، حکیم ساکن در محله درب کوشک، که از تلمذه آسید رضی رشتی و آقا میرزا حسن آخوند و آقا میرزا حسن، تلمیذ پدرش، حکیم ماهر الهی، آخوند ملا علی نوری و خصوص اسفار آخوند ملا صدرا را در مدت چهار سال، نزد آن حکیم ماهر قرائت کردم.^۱

شاگردان

حاج ملاهادی از حکما و عرفای موفق عصر خود بود که علاوه بر تربیت شاگردان ممتاز زیاد، آثار علمی مهمی از خود باقی گذاشته که همه آنها قابل قبول است. چند صفت عالی در حاج ملاهادی جمع شد تا این توفیق نصیب حال وی شود: «زهد و تقوای واقعی و اعراض از ظواهر خوش خط و خال، ولی بی اساس عالم ماده».^۲ از نظر تشکیل حوزه گرم فلسفی و جذب شاگرد از اطراف و اکناف و تربیت و پراکندن آنها در بلد مختلف، بعد از حکیم نوری، کسی به پای حکیم سبزواری نمی رسد. شهرتش در ایران و برخی کشورها پیچید و طالبان حکمت، از هر سو به محضرش شتافتند و شهر متروک سبزواری از پرتوی وجود این حکیم عالی قدر، قبله جویندگان حکمت الهی، و مرکز یک حوزه علمیه شد. کنت دو گوینو که نظر خاصش در فلسفه تاریخ معروف است، چنین می نویسد: «شهرت و صیت او به قدری عالم گیر شده که طلاب زیادی از ممالک ترکیه و عربستان، برای استفاده از محضر او به سبزواری آمده و در مدرسه او مشغول تحصیل هستند».^۳ حکیم سبزواری، بسیار خوش بیان و خوش تقریر بود و با شور و جذبه تدریس می کرد. گذشته از مقامات علمی و حکمی، از ذوق عرفانی سرشاری برخوردار بود و سالک الی الله و متشرع بود، به گونه ای که موجب شده بود شاگردانش تا سر حد عشق، به او ارادت بورزند. از طرفی، سبزواری در سر راه زائران امام رضا علیه السلام قرار داشت و زوار خدمت سبزواری می رسیدند و همین امر باعث ترویج بیشتر افکار وی می شد، به ویژه اینکه استقبال از زوار امام رضا علیه السلام رایج و دید و بازدید هم طولانی بود. از این رهگذر، تأثیر ملاقات سبزواری در میان مردم متشعش می شد.^۴

۱. منوچهر صدوقی سها، تاریخ حکما و عرفای متأخر بر صدر المتألهین، ص ۳۷.

۲. ملاهادی سبزواری، رسائل حکیم سبزواری، ص ۱۰۰.

۳. مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۱۴، ص ۵۲۵.

۴. اسحاق حسینی کوهساری، تاریخ فلسفه اسلامی، ص ۳۵۹.

ادوارد براون می‌نویسد: «حاج ملاهادی، شاگردان بسیار داشت و اگرچه بعضی از آنها در وسط راه مانده و نتوانسته‌اند تحصیلات خود را تمام کنند، ولی جمعا هزار نفر محصل در محضر او فارغ التحصیل گردیدند».^۱

مجلس درس و بحث ملاهادی سبزواری، کعبه آمال دوستداران فلسفه و علوم عقلی بود و مردم از بلاد دور به سبزواری می‌آمدند و از محضر او کسب فیض می‌کردند.^۲ در حوزه تدریس حکیم، جمعی از طلاب قفقاز نیز حضور داشتند. بعضی از آنها به مقامات عالیه در حکمت و معرفت رسیدند که اسامی آنها از بین رفته است. همچنین جمعی از طلب آذربایجان نیز در این حوزه پر فیض، حضور به هم رسانده‌اند که با کمال تأسف از آنها هم خبری در دست نداریم.^۳ شیخ انصاری به مدت ۲ سال در مدرسه حاجی حسن در مشهد، نزد حکیم، شوارق و فلسفه خوانده بود و وقتی سلام شیخ به او می‌رسید، حکیم برمی‌خاست و می‌گفت: «منه السلام والیه السلام و علیہ السلام».^۴

یکی دیگر از شاگردان حاج ملاهادی که حدود یک سال در سبزواری به درس حکیم حاضر شده، مرحوم فقیه و اصولی، محقق و استاد نامدار، آخوند ملامحمد کاظم خراسانی، مرجع شیعه و زعیم حوزه علمیه نجف است که در راه سفر عتبات عالیات، مدتی در سبزواری، برای درک محضر این فیلسوف، توقف کرد.^۵

بزرگ‌ترین ثمره مجلس درس حکیم سبزواری، مرحوم حکیم ربانی، عارف کامل الهی، فقیه نامدار، آخوند ملاحسین قلی همدانی در جزینی است. این مرد بزرگ که فرزند چوپانی پاک‌سرشت بود، برای ادامه تحصیل از همدان به تهران آمد و صیت شهرت و جاذبه معنویت حکیم سبزواری، او را به سبزواری کشاند و مدتی در حوزه آن حکیم شرکت کرد. پس از آن به عتبات عالیات شتافت و برای تکمیل علوم منقول، جزو شاگردان استاد المتأخرین، حاج شیخ مرتضی انصاری قرار گرفت. در همان ایام، توفیق تشرف حضور آقا سیدعلی شوشتری را یافت و نزد آن عارف کامل، مراحل سیر و سلوک را طی کرد و خود به مقامی از کمال و معرفت رسید که کمتر

۱. اسحاق حسینی کوهساری، تاریخ فلسفه اسلامی، ص ۳۶۸.

۲. سیدجعفر سجادی، فرهنگ معارف اسلامی، ج ۳، ص ۱۹۴۶.

۳. ملاهادی سبزواری، رسائل حکیم سبزواری، ص ۱۲۵.

۴. اسحاق حسینی کوهساری، تاریخ فلسفه اسلامی، ص ۳۶۳.

۵. ملاهادی سبزواری، رسائل حکیم سبزواری، ص ۱۲۵.

نظیری برایش می‌توان جست. اگر همه شاگردان حوزه حکیم سبزواری، به حضور در حوزه او افتخار می‌کنند، حوزه حکیم به حضور چنین مردی مفتخر است.^۱ شاگردان حکیم سبزواری، طبق قول شهید مطهری، عبارتند از:

۱. ملاعبدالکریم خوشانی (قوچانی) که بر منظومه منطق حاشیه دارد.
۲. میرزا حسین سبزواری، مقیم تهران، استاد ملامحمد هیدجی.
۳. میرزا علی اکبر یزدی، مقیم قم.
۴. حاج میرزا حسین علوی سبزواری، مقیم سبزوار که در جامعیت تحقیق در عصر خود بی‌نظیر شناخته می‌شد.
۵. حکیم عباس دارابی، استاد معروف فلسفه در فارس.
۶. شیخ محمدابراهیم تهرانی که با حکیم سبزواری، مراسلات داشته و علامه تهرانی آن‌ها را نزد شیخ محمد جواد جزایری دیده است.
۷. سید ابوالقاسم موسوی زنجان.
۸. سید عبدالرحیم سبزواری.
۹. ملامحمد صباغ.
۱۰. شیخ محمد رضا بروغنی، استاد آقا شیخ هادی بیرجندی.
۱۱. میرزا عبدالغفور دارابی.
۱۲. ملاغلام حسین شیخ الاسلام مشهدی، استاد حاج فاضل خراسانی و آقا بزرگ شهیدی مشهدی.
- میرزا محمد سروق‌دی.
۱۳. شیخ علی فاضل تبتی.
۱۴. میرزا آقا حکیم دارابی.
۱۵. میرزا محمد یزدی.
۱۶. حاج میرزا ابوطالب زنجان.
۱۷. حاج ملا اسماعیل عارف بجنوردی.
۱۸. شیخ عبدالحسین شیخ العراقین.
۱۹. میرزا محمد حکیم الهی.^۲

برخی کتاب‌های تاریخ فلسفه اسلامی، شمار شاگردان حکیم سبزواری را بیش از اینها نوشته‌اند که به دلیل اختصار این مقاله، از بیان نام آن‌ها صرف‌نظر شد. فرزند حاجی،

۱. ملاهادی سبزواری، رسائل حکیم سبزواری، ص ۱۲۵.

۲. مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۱۴، ص ۵۲۶.



ملا محمد نیز یکی از حکمای دوره قاجاریه است که پیش از درگذشت پدر، حوزه درس و بحث را گرم نگه می‌داشت.^۱

آثار

جمع آثار حکیم در مباحث فلسفی، آن هم فلسفه به سبک حکمت متعالیه، تألیف شده است به جز سه رساله در مباحث ادبی: صرف، نحو و معانی بیان.^۲ تألیفات حکیم سبزواری به دو گونه است؛ قسم اول، شامل کتاب‌ها می‌شود و قسم دوم، شامل مکاتبات و رسائل آن حکیم است که در ادامه به هر دو قسم، اشاره و توضیح مختصری درباره برخی از این کتاب‌ها داده می‌شود.

کتاب‌ها

اسرارالحکم

این کتاب در معارف مبدأ و معاد و اسرار عبادات تألیف شده است. حکمت نظری این کتاب مشتمل بر مطالب حکمت اشراقیه و مشائیه و مآرب و مشارق ذوقیه است. این کتاب را به درخواست ناصرالدین شاه قاجار نوشته است. عبارات کتاب، رساست و مؤلف آن را با بیانی شیوا نگاشته است.^۳

حاشیه بر اسفار

آقا علی حکیم، بر اسفار شواهد حواشی نوشته است. حواشی او بر سفر نفس اسفار، مفصل بر قسمت‌های دیگر اسفار مختصر است.

به این معنا که به موارد مخصوصی تعلیق نوشته است. تعلیقات آقا علی، مشتمل بر افکار تازه و دقیق است و در بین متأخران ارباب تحقیق، اختصاص به شخص آقا علی مدرس دارد. به عقیده فیلسوف معاصر، مرحوم سیدجلال الدین آشتیانی، آقا علی در بحث فلسفی از حکیم سبزواری، دقیق‌تر و محقق‌تر و از نظر احاطه به مبانی حکمی، وسیع‌تر و متبحرتر و از حیث استقامت فکر و جودت نظر و حدت ذهن، کم‌نظیر بوده است. آقا علی روی خضوع و ملیمت ذاتی که داشت، تمام افکار معاصران خود را مطالعه می‌کرده است. خیلی بیشتر از حکیم سبزواری، به حوزه‌های تدریس حاضر شده و استادان متعددی دیده است. سیدجلال الدین می‌فرماید: «حقیر بعد از تدریس چند جلد از کتاب اسفار و شواهد، معتقد شده که محقق سبزواری از جهت سرعت انتقال و تحریر معضلات، با عباراتی کوتاه و رسا، بر آقا علی ترجیح دارد».^۴

۱. سیدجعفر سجادی، فرهنگ معارف اسلامی، ج ۳، ص ۱۹۴۶.

۲. ملاهادی سبزواری، رسائل حکیم سبزواری، ص ۱۰۵.

۳. همان، ص ۱۱۲.

۴. همان، ص ۱۰۹.

حواشی بر شواهد الربوبیه
حواشی بر مبدأ و معاد ملاصدرا
حاشیه مثنوی
شرح اسماء الحسنی
شرح دعای صباح امیرالمؤمنین (ع)

غررالفرائد

غررالفرائد معروف به منظومه حکمت است. شخصیت علمی سبزواری، به منظومه و شرح آن در منطق و فلسفه بستگی دارد. منظومه سبزواری از مراجع و مدارک معروف فلسفه است که جای خود را بین طلاب فلسفه باز کرده است؛ زیرا جامع بین اصول منطق و حکمت است. یک نوع براعت و خوش سلیقگی، در جمع بین نظرات فلسفی و اصول منطقی در آن به کار رفته و اصول حکمت و فلسفه و منطق در آن بیان شده و نظریه‌های فلسفه و نکات بارز آن را به خوبی، به زبان شعر بیان داشته است. از این رو، حفظ کردن آن برای طلاب فلسفه، آسان است. به همین دلیل، در بین کتاب‌های حکمت، مقام اصلی را احراز کرده طلاب فلسفه را شیفته خود ساخته است تا به آن توجه و آن را مطالعه و بررسی کنند. این منظومه در حقیقت، نخستین کتاب درسی فلسفه است که طلاب علوم در نجف و ایران، با خواندن آن با فلسفه عمومی آشنا می‌شوند.^۱

شرح غررالفرائد

حکیم سبزواری از قرار اظهار خود، شرح منظومه را در جوانی تألیف کرده است. این کتاب، منتخبی از کتاب اسفار و سایر آثار آخوند ملاصدراست که اغلب عبارات آن را می‌توان در مواضع مختلف اسفار و سایر کتاب آخوند نشان داد.^۲ شرح سبزواری بر منظومه خود، مختصر است، ولی با این حال، بسیاری از مقاصد فلسفی را شرح داده که اگر شرح نمی‌داد، غامض و مبهم می‌ماند و فهم آن برای طلاب فلسفه، مشکل می‌نمود.^۳ بر منظومه، حواشی متعددی نوشته شده است، از جمله حواشی مرحوم عالم ربانی و حکیمی الهی، حاج آخوند هیدجی و استاد محقق جامع، آقامحمد تقی آملی و تعلیقات مبسوط استاد حکیم و محقق و عارف بارع،

۱. عبدالله نعمه، فلسفه شیعه، ترجمه: سیدجعفر غضبان، ص ۵۸۰.

۲. ملاهادی سبزواری، رسائل حکیم سبزواری، ص ۱۰۵.

۳. عبدالله نعمه، فلسفه شیعه، ص ۵۸۶.



حیات علمی حکیم سبزواری

آقامیرزا مهدی آشتیانی.^۱ همچنین متفکر و فیلسوف شهید، استاد مطهری، شرحی بر منظومه حکیم سبزواری به زبان فارسی نوشته‌اند که بسیار مفید و ارزشمند است.

الآلی المنتظمه

مشهورترین منظومه‌ها در منطق، منظومه حاج ملاهادی سبزواری، به نام الآلی المنتظمه است که جزو کتاب‌های درسی، به ویژه برای محصلن علوم دینی است.^۲

شرح الآلی المنتظمه

دیوان شعر فارسی (دیوان اسرار)

المحاكمات فی الرد علی الشیخیه

المقیاس فی المسائل الفقیهه

نبراس الهدی

الرحیق فی علم البدیع

راح الافراح فی علم البدیع

مطلع الشمس فی معرفه الحق و شرح العینیه ابن سینا کتاب فی الحکمه

رسائل و مکاتبات

۱. رساله هدایه الطالبین

۲. جواب مسائل سیدصادق سمنانی

۳. جواب مسائل شیخ محمد ابراهیم واعظ تهرانی

۴. جواب مسائل میرزا ابوالحسن رضوی

۵. جواب مسائل آخوند ملااحمد دامغانی

۶. المحاکمات و المقامات

۷. مشارکت حد و برهان

۸. شرح حدیث علوی (حدیث النورانیه)

۹. جواب مسائل سیدسمیع خلخالی

۱۰. رساله‌ای در اشتراک معنوی صفات کمالیه وجود بین حق و خلق

۱۱. الاجوبه الاسراریه

۱۲. جواب سؤالات میرزا بابای گرگانی

۱۳. جواب مسائل فاضل تبتی

۱۴. جواب مسائل ملا اسماعیل میان‌آبادی.

۱. ملاهادی سبزواری، رسائل حکیم سبزواری، ص ۱۰۶.

۲. ملاهادی سبزواری، منطق و مباحث الفاظ، مقدمه: مهدی محقق و توشی هیکو ایزوتسو، ص ۷۷.

و چند رساله دیگر که این رسائل و مکاتبات را مرحوم سیدجلال الدین آشتیانی، در کتابی به نام رسائل حکیم سبزواری گردآوری کرده است.

نظریه‌های فلسفی

حکیم سبزواری، شارح افکار و آثار صدرالمألهین است و مسائل جدیدی را طرح نکرده است، جز در چند مسئله، نظریه‌هایی مخالف با آخوند داشته که بعضی از حکمای بعد از سبزواری، نظریه‌های وی را درست ندانسته‌اند که به این مسائل در ادامه اشاره شده است. حدوث در تقسیم‌بندی‌های فلسفی به انواع گوناگونی منقسم می‌شود که عبارتند از:

۱. حدوث ذاتی؛
۲. حدوث زمانی؛
۳. حدوث سرمدی؛
۴. حدوث دهری؛
۵. حدوث اضافی؛
۶. حدوث اسمی.

در این میان، حدوث اضافی، حدوثی سنجشی و اعتباری است. از این رو، در تحلیل‌های فلسفی، جایگاه خاصی ندارد. حدوث اسمی، طرحی نو از تحلیل عرفانی حدوث است که به کوشش حکیم متأخر حاج ملاهادی سبزواری بنا نهاده شد که پس از وی نقد شده است:^۱

در دو سه مورد از کتاب شرح منظومه، مناقشاتی به مبانی ملاصدرا دیده می‌شود که هیچ یک از آن‌ها وارد نیست. یکی از مناقشه‌ها در ترکیب اتحادی ماده و صورت که صاحب منظومه ترکیب را انضمامی می‌داند و معلوم می‌شود.

این مسئله را که آخوند با بهترین اسلوب تحریر و اقوال اهل تحقیق نقل کرده، در بحث جواهر و اعراض اسفار ندیده است؛ چون بر جواهر و اعراض کتاب اسفار که بسیار تحقیقی و حاوی مهم‌ترین مباحث فلسفی است، حاشیه ننوشته و گویا آن را تدریس هم نکرده است. اشکال دیگر او بر آخوند، بر برهان تضایف است، که آخوند از طریق تضایف، صورت معقوله را با عقل و عاقل متحد می‌داند.^۱

استاد میرزا مهدی آشتیانی در حاشیه بر شرح منظومه در قسمت منطق و الهیات و استاد میرزا سید ابوالحسن رفیعی قزوینی، در حواشی بر شرح منظومه، بنای آخوند ملاصدرا را طوری تقریر فرمود که اشکال حاجی سبزواری وارد نمی‌شود.^۲

۱. احمد بن زین‌العابدین علوی، شرح کتاب القیاسات، ص ۳۱.

۲. اسحاق حسینی کوهساری، تاریخ فلسفه اسلامی، ص ۳۷۱.

اشکال بر وجود ذهنی اشکال این مطلب آن است که وقتی می‌گوییم اشیای خارجی و ماهیت، بنفسها در ذهن موجود می‌شوند، یعنی عین همان ذاتی که در خارج وجود دارد، بدون کم و کاست در ذهن وجود پیدا می‌کند. مثلاً اگر جوهری مثل انسان یا کمی مثل خط و سطح را تصور کنیم، آن انسان خارجی با آن انسان ذهنی، با هم هیچ فرقی نمی‌کنند و همچنین سطح و خط خارجی با ذهنی هیچ امتیازی ندارد، جز ذی اثر بودن و نبودن.

حال اشکال این است که انسان خارجی جوهر است، پس در ذهن نیز باید جوهر باشد. حال آنکه جوهر نیست؛ زیرا بر فرض وجود ذهنی علم است، علم از مقوله کیف و از کیفیات نفسانی است. پس لازم می‌آید یک شیء واحد، هم جوهر باشد و هم کیف و در مورد خط و سطح، الزام می‌آید که هم کم باشد و هم کیف. مرحوم آخوند اشکال فوق را از راه تعدد حمل اولی و حمل شایع صناعی، پاسخ داده و گفته است: ما هر مقوله از مقالات را تصور و تعقل می‌کنیم. شیء متصور به حمل اولی همان مقوله است و به حمل شایع صناعی کیف است. مثلاً اگر جوهر را تصور کنیم، متصور، به حمل اولی جوهر است و به حمل شایع کیف است، ولی حکیم سبزواری می‌فرماید: اطلاقی کیف بر صورت ذهنی، از باب مسامحه و تشبیه است؛ یعنی چون دیدند امور ذهنی شبیه کیفیات خارجی است، بر آن‌ها کیف اطلاق کردند و حکیم سبزواری، قسمت دوم بیان ملاصدرا را که فرموده است: تمام متصورات به حمل شایع کیف هستند را قابل قبول نمی‌داند؛ زیرا کیف بودن متصورات واقعیت ندارد؛ یعنی متصورات واقعا و حقیقتا کیف نیستند، بلکه از باب مسامحه تشبیه است.^۱

وفات عارفانه

حاج ملاهادی در پایان عمر، به دلیل بیماری در خانه درس می‌گفت. ایشان در آخرین درس خود گفت: «تجلی واحد، متجلی له واحد، تا کی بگویم، سرم دام دام گرفت، کانت آخر کلمته لا اله الا الله وجبت له الجنة» و در حالت جذبه مانندی درگذشت. درباره درگذشت او با اینکه هفت قول مختلف نقل شده، ولی بر اساس معتبرترین سند در تاریخ ۲۲ ذی الحجه سال ۱۲۸۹ هجری، دارفانی را وداع گفت.^۲ قبر آن جناب در سبزوار معروف است. در میان بقعه و صحنی که مرحوم میرزا یوسف آشتیانی، صدراعظم ناصرالدین شاه ساخته و نزدیک قبر آن حکیم جلیل، قبر فرزندش، آملا محمد است

۱. مختار امینیان، مبانی فلسفه اسلامی، ص ۴۸.

۲. اسحاق حسینی کوهساری، تاریخ فلسفه اسلامی، ص ۳۶۲.

که حکیمی فرزانه بود و پیش از درگذشت پدر از دنیا رفت.^۱ قبر حکیم سبزواری، خارج از سبزواری، کنار راهی که به مشهد مقدس می‌رود، قرار دارد.^۲ خداوند متعال این حکیم فرزانه و فیلسوف الهی و عارف بالله و زاهد متقی را با صالحین و ائمه طاهرين علیهم‌السلام محشور بفرماید.

منابع

۱. اسعدی، سیدحسن، *فلسفه از آغاز تا مطهری*، مشهد، آستان قدس رضوی، بی‌تا.
۲. امین، سید محسن، *اعیان الشیعه*، جلد دهم، قم، دارالمعارف للمطبوعات، بی‌تا.
۳. امینیان، مختار، *مبانی فلسفه اسلامی*، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۳.
۴. حسینی کوهساری، اسحاق، *تاریخ فلسفه اسلامی*، تهران، شرکت چاپ و نشر بین‌الملل، ۱۳۸۷.
۵. سبزواری، ملاهادی، *اسرار الحکم*، قم، مطبوعات دینی، بی‌تا.
۶. _____، *رسائل حکیم سبزواری*، تعلیق، تصحیح و مقدمه: سیدجلال الدین آشتیانی، قم، اسوه، بی‌تا.
۷. _____، *منطق و مباحث الفاظ*، مقدمه: مهدی محقق و پروفسور توشی هیکو ایزوتسو، بی‌جا، بی‌تا.
۸. _____، *شرح غررالفرائد معروف به شرح منظومه حکمت*، قسمت امور عامه و جوهر و عرض، تصحیح و مقدمه و تعلیق: مهدی محقق و پروفسور توشی هیکو.
۹. سجادی، سید جعفر، *فرهنگ و معارف اسلامی*، جلد سوم، تهران، دانشگاه تهران، بی‌تا.
۱۰. سعادت‌پور، حاج شیخ علی، *پاسداران حریم عشق*، جلد نهم، نسخه نور، بی‌تا.
۱۱. صدوقی سها، منوچهر، *تاریخ حکما و متأخرین بر صدرالمألهین*، تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، بی‌تا.
۱۲. علوی، احمد بن زین العابدین، *شرح کتاب القبسات*، مؤسسه مطالعات اسلامی، بی‌تا.
۱۳. قمی، شیخ عباس، *فوائد الرضویه*، جلد دوم، قم، بوستان کتاب، بی‌تا.
۱۴. مختاری، رضا، *سیمای فرزندگان*، جلد سوم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، بی‌تا.
۱۵. مطهری، مرتضی، *مجموعه آثار*، جلد چهاردهم، تهران، صدرا، بی‌تا.
۱۶. میرداماد، محمدباقر، *السیداحمد العلوی، تقویم الایمان و شرحه*، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی، بی‌تا.
۱۷. نعمه، عبدالله، *فلسفه شیعه*، ترجمه: سید جعفر غضبان، تبریز، کتابفروشی ایران، بی‌تا.

۱. شیخ عباس قمی، *فوائد الرضویه*، ج ۲، ص ۱۰۷۳.

۲. سیدمحسن امین، *اعیان الشیعه*، ج ۱۰، ص ۲۳۴.

دراسة ونقد المدرسة التفكيكية بالتركيز على وجهات نظر أتباعها المبنية على مخالفة الدين الفلسفة^١

روح الله سوري^٢

الملخص

الأخبارية هي اتجاه ظاهري يوصى بترك الأبحاث العقلية المستقلة في استنباط الأحكام الفقهية، ويسمى استخدام هذا الاتجاه في المباحث الاعتقادية بـ "المدرسة التفكيكية". إن النزعة التقليدية لهذه المدرسة تخالف تماماً العقل والاستدلال ولا يقبل انسجامهما مع النقل. أما النزعة الجديدة تحترم العقل وتكرمه وترى أن إنجازاته بشرية ولا تمت إلى الدين بصلة أبداً. يقدم أتباع النزعة التفكيكية أدلة مختلفة على مخالفة الدين الفلسفة من أهمها هي:

١. الأهداف السيئة للخلفاء من وراء ترجمة الفلسفة.

٢. وجود بعض الروايات المضادة للفلسفة.

٣. مخالفة الفقهاء الفلسفة.

أما الباحث في المقالة التي بين يدي القارئ الكريم يتصدى للرد على الانتقادات المذكورة آنفاً بعد أن يعرف هذه المدرسة بشكل موجز. وتشير الإجابة على هذه الأسئلة إلى أن مخالفة بعض الفقهاء الذين ليس لديهم الإلمام بالفلسفة لا تؤيد مدعى أتباع المدرسة التفكيكية لأن:

١. لا يعتبر الموطن أو الحافز لطرح فكرة من الفكر دليلاً لصحتها أو عدم صحتها

٢. هناك روايتان مضادتان للفلسفة في مجموعة الروايات المأثورة للشيعة فحسب، إحداها حول المتظاهرين بالفلسفة والأخرى حول الفلاسفة المنغمسين في الدنيا، أما الكثير من الروايات فتمدح المنهج الفلسفي (العقلانية المستقلة)

٣. إن الرجوع إلى الأخصائيين في المسائل التخصصية ضرورة لا يمكن الاستغناء عنه.

الكلمات الدالة

المدرسة التفكيكية، علاقة العقل بالدين، موطن الفلسفة، الفلسفة والروايات، الفلسفة والفقهاء.

١. تاريخ الاستلام ١٣٩٧/٠٥/١٥، تاريخ القبول ١٣٩٧/٠٨/١٤.

٢. المتخرج في المستوى الرابع من الحوزة العلمية، دكتوراه في الفلسفة الإسلامية، ومدرس بالحوزة والجامعة (r.s.jelveh@chmail.ir).

تقديم معنى شامل لنفس الأمر ودراسة نطاقه^١

هادي كاظمي^٢

الملخص

ما يعترف به الفيلسوف عن طريق البداهة الأولية هو أصل وجود الواقعية الخارجية ونفس الأمر بشكل عام، وليس حقيقة المعاني وأنحاء نفس الأمر؛ لأن موضوع الفلسفة هو موجود بما هو موجود، وعليه فإن الموجود بما هو موجود هو نفس "الواقعية"؛ ولكن يمكن أن نعتبر "نفس الأمر" هو الواقع بجميع المراتب؛ وعليه فيمكن القول في التعريف بنفس الأمر قبل البسط بأنه: "الواقع بالمعنى الأعم". وأما نفس الأمر بعد البسط فيمكن تعريفه بأنه: "حقيقة نفس الأمر للوجودات الأصلية (الخارجية، والذهنية، وفي ساحة عمل الإنسان، والمعقول الثاني الفلسفي، والعدم) كالموطن الأصلي، وتوابعه ومستلزماته (إما المستلزمات الوجودية أو مستلزمات العدم) كموطن فرعي (المستمدّة من الواقع الوجودي للنص) من تلقاء نفسه"، وفي المراحل الأخيرة يمكن أن نسرى نفس الأمر على العقل الفعال، والعلم الإلهي، والذات تعالى. وفي الختام نستنتج أن المطابقة بين شيء ونفس الأمر في كل مرتبة يجب أن نقيسها في نفس المرتبة، كما يمكن أن نعتبر مرتبة ما بين المراتب مرتبة أصلية لنفس الأمر و نجعل سائر المراتب تابعة لها، وليست هذه المرتبة الأصلية إلا ذات الحق جلّ وعلا؛ بمعنى أن الوجود، والأخلاق، والجمال وجميع الحقائق تتبع منه.

الكلمات الدالة

نفس الأمر، المراتب الطولية للواقعية، المواطن الأصلية والفرعية للحقيقة.

١. تاريخ الاستلام: ١٣٩٧/٠٤/٠٦، تاريخ القبول: ١٣٩٧/٠٧/١١

٢. طالب في المستوى الثالث بفرع الفلسفة الإسلامية (Kazemihadi110@gmail.com).

معرفة النفس في آثار العلامة حسن زاده^١

حسين الشريفى^٢

المخلص

ان المقال الذى نضعه بين ايدى القراء الكرام و نلفت الانتباه اليه، عبارة عن فتح نافذة صغيرة للتعرُّف على معرفة النفس الانسانية و الوقوف عاى حقيقتها. معرفة نستطيع أن نعتبرها من جذور المعارف العقلية و النقلية.

وبعد الاشارة و التعرُّض لتعريف النفس نبداً ببيان مراحل تكامل النفس الناطقة و من ثمَّ نصل الى تبين تجرد جميع مراتب النفس و خصوصاً التجرد العقلى و ما فوقه. من مميزات هذا المقال و مختصاته التلميح على اتحاد النفس و البدن الذى أُشير اليه مرات عديدة فى آثار و مؤلفات العلامة حسن زاده الآملى، و الذى نصل اليه فى نهاية البحث هو ان البدن مرتبة من المراتب النازلة للنفس الانسانية.

ففى منظار سماحتة و رؤيته لم يكن الانسان متعلقاً بنشأة خاصة فى الوجود بل هو موجود طبيعى، مثالى، عقلى، الهى، وله مقام التجرد التام و ما فوق التجرد. فوحدة الانسان ليست عددية بل هى وحدة حقّة ظليّة لا حد لإيقافها .

الكلمات الدالة

النفس، مراتب الوجود، التجرد العقلى، اتّحاد النفس و البدن، التجرد ما فوق العقل.

١. تأريخ الاستلام: ١٣/٠٢/١٣٩٧، تأريخ القبول: ١٠/٠٧/١٣٩٧.

٢. المستوى الثالث من الفلسفة الإسلامية، (sharif1357@mihanmail.ir).

دراسة الشبهات الموجهة إلى علم المنطق^١

غلامرضا العباسلو^٢

الملخص

لقد اهتمت المدارس المختلفة على مرّ العصور بعلم المنطق، وكلّ مدرسة قامت بدراسته وتقييمه وفقاً لأصولها الخاصة بها، ومن الطبيعي أن تتخذ موضعاً خاصاً تجاه هذا العلم. تعتقد بعض المدارس بالشرف الكبير الذي يحظى به علم المنطق ولذلك إنبرت لمدحه والثناء عليه. ومن جانب آخر ركّز الآخرون جهودهم على التشنيع به إلى درجة كما لو أنّه خداع الشيطان. بناءً على هذا؛ فإنهم أشكلوا عليه كثيراً وأثاروا حولها العديد من الشبهات.

لقد قام الباحث في هذه المقالة بدراسة هذه الأسئلة، والإشكالات، والشبهات وتقييم مدى صحتها لعلّها تفيد المبتدئين في تعلّم المنطق والذين هم بدورهم يواجهون هذه الأسئلة. لذلك، فقد تمّ عرض المواضيع العامّة لعلم المنطق بشكل مختصر من أجل إعطاء تصوّر صحيح عن المنطق للمتلقّي وإلقاء الضوء على نطاقه العامّ ورسم الحدود لمباحثته، ومن ثمّ يتطرقّ إلى ذكر الشبهات والرّد عليها، وأخيراً يقوم ببيان فوائد علم المنطق. وبما أنّ هذه المقالة تخاطب المبتدئين في تعلّم المنطق، فلذلك يقترح الباحث عليهم خطّة من أجل تعلّمه بشكل أفضل.

الكلمات الدالّة

المنطق، إطار المنطق، الشبهات الموجهة إلى المنطق، فوائد المنطق.

١. تاريخ الاستلام: ١٣٩٧/٠٥/٢٠، تاريخ القبول: ١٣٩٧/٠٨/٠١.

٢. المستوى الثالث من الفلسفة الإسلامية، (abbasloo1358@mihan mail.ir).



التشكيك العرضي^١

محمد هادي رحمان^٢

الملخص

إنَّ التشكيك هو بمعنى رجوع ما به الاشتراك إلى ما به الامتياز، أو بعبارة أخرى هو التمايز في مدى التمتع بحقيقة واحدة.

أمَّا معيار التشكيك الطولي، فيتمثل في اتحاد الحقيقة، ومعيار تمايز المراتب الوجودية فيتجسّد في الشدّة والضعف. في حين أنَّ التشكيك العرضي يُطرح في الحقائق التي تقع في مرتبة وجودية واحدة، وتضاهي كلّ واحدة منها ما عداها من حيث الشدّة والضعف، ولكنها في الوقت نفسه متميزة، والتمايز هنا بمعنى اختلاف الماهيات وتشخيص الأفراد. ولما كانت الأصالة للوجود، فلا بدّ لرجوع التمايز بكلّ أنواعه إليه، لذلك، فإنَّ التشكيك العرضي يرجع إليه، حيث سنتطرّق إلى بيان كيفية رجوعه في ضوء المبادئ المختلفة للاعتبارية.

بناءً على ما تقدّم، فإنَّ معيار التمايز في التشكيك الطولي هو مراتب الوجود وفي التشكيك العرضي هو حدود الوجود (في التمايز النوعي) وتشخص الوجود (في تمايز الأفراد)، حيث يرجع كل منهما، في الواقع، إلى الوجود. وبالطبع، لا بدّ لتطبيق هذا المعيار على الأقوال المختلفة في التشكيك وأقسامها كالتشكيك العامي، والتشكيك الخاصي، والتشكيك خاص الخاصي لأمن الالتباس فيها.

الكلمات الدالّة

أصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة، التشكيك، التشكيك العرضي، التشكيك العامي، التشكيك الخاصي، التشكيك خاص الخاصي.

١. تاريخ الاستلام: ١٣٩٧/٠٥/١٥، تاريخ القبول: ١٣٩٧/١١/٣٠.

٢. المستوى الثالث من الفلسفة الإسلامية، مدرس الحوزة (ab r136030@yahoo.com).

الحياة العلمية للحكيم السبزواری^١

أكبر العلی مردانی^٢

المخلص

هذه الدراسة نقد السيرة الشخصية و الحياة العلمية للفيلسوف العظيم الحكيم الإلهي الحاج ملا هادی السبزواری. الغرض الاساسی فی هذه الدراسة الجواب عن أسئلة: كيف كانت النشاطات الفلسفية للملاهادی؟ و كم كان دور هذا الفيلسوف العارف فی تقدم الفلسفة و تعالی الحكمة؟ و ههنا أسئلة فرعية منها: كيف كانت حياته الشخصية؟

من النتائج المكتسبة من هذه الدراسة أن الحكيم السبزواری أشهر الفلاسفة فی القرن ١٣هـ.ق، و أن هذه الشهرة حصلت له بسبب شرح أفكار و آراء صدر المتألهين، فقد كشف عن أسرارها و بيّن صعوباتها بصورة راقية بحيث صرّح بعض الحكماء بأنه ما شرحها شخص أحسن من السبزواری قدس الله سره. وهذا واضح من مؤلفاته القيمة و الثمينة.

الكلمات الدالّة

الحكمة، الإجتهد الفلسفی، الحكيم، سبزواری، الزهد.

١. تأريخ الاستلام: ١٣/٠٤/١٣٩٧، تأريخ القبول: ١٠/٠٩/١٣٩٧.

٢. المستوى الثالث من الفلسفة الإسلامية، (Alimardania14@gmail.com).



The Review and Investigation of “Separation School” with an Emphasis on their View of Religion’s Opposition to Philosophy

Ruhullah Suri¹

ABSTRACT

Traditionalism is a formalist approach that recommends giving up the rational independent discussions in inferring jurisprudential precepts. Applying this method in doctrinal discussions is called “separation school”. The traditional version of separation school is completely opposing to reason and reasoning, not tolerating their accompaniment to tradition. The new version, however, dignifies reason, while introducing its achievement as human and alien to religion. The proponents of separation school present various reasons for the opposition of religion to philosophy, some of which are as follows: (1) the caliphs’ vicious goals in translating philosophy, (2) existence of some anti-philosophical traditions, and (3) the jurists’ opposition to philosophy.

The present article offers a synoptic introduction of the separation school to answer the abovementioned critics. According to those answers, (a) the origin and motive for developing an idea is not its rightness or wrongness; (b) in the Shiite collections of traditions, there are just two anti-philosophical traditions, one of whom is about pseudo-philosophers and the other is about the world-seeking philosophers. There are, however, many traditions admiring the philosophical method (independent reasoning); and (c) the necessity of referring to an expert in specialized issues shows that the opposition of some great jurists with no complete familiarity with philosophy does not support the claim made by the proponents of separation.

KEY WORDS

separation school, relationship between reason and religion, origin of philosophy, philosophy and traditions, philosophy and jurists

1. Graduate of Level Four in Seminary; PhD of Islamic Philosophy; Educator in Seminary and University (r.s.jelveh@chmail.ir).

Presenting a Comprehensive Meaning for Fact-itself and Investigating its Domain

Hadi Kazemi¹

ABSTRACT

What is axiomatically accepted by a philosopher is the principle of external existence and fact-itself (naf al-amr) generally rather than the truth of meanings and modes of fact-itself. This is because the subject of philosophy is 'being' as it is being, and it is the very "reality". However, one can generally and absolutely regard 'fact-itself' as the reality in all of its orders. Thus, in definition of fact-itself, we may say – before expanding it – that it is 'fact in general sense'. The definition of fact-itself, after expansion, can be stated as follows: "The truth of fact-itself will be the original beings (external, mental, in the domain of human's action, secondary philosophical intelligible and nothingness) as the main home, and its dependents and corollaries (whether existential corollaries or corollaries of nothingness) as the subsidiary home (derived from the existential reality of context) in itself". In the final step, one can even extend the fact-itself to the active intellect, divine knowledge and transcendental essence.

Finally, we conclude that we must assess the conformity of anything to fact-itself in any order with itself. Similarly, we may construct the order of fact-itself among other orders and consider other orders as subordinate to it. This main order is nothing but the essence of God Almighty; that is, the existence morality, beauty and all other truths are originated from it.

KEY WORDS

fact-itself, the longitudinal orders of reality, the main and subsidiary homes of truth

1. Student of Level Three in Islamic Philosophy (Kazemihadi110@gmail.com).



Self-Knowledge in Allama Hassan-Zada's Works

Hussein Sharifi¹

ABSTRACT

What is addressed here is a small opening to human's self-knowledge, the knowledge that one can definitely refer to as the root for rational and traditional knowledge. In the present article, after referring to a definition of the 'self' or the 'soul', we have dealt with the stages of perfection of the rational soul; then, we have explained the incorporeity of all orders, especially the rational incorporeity and super-rational incorporeity of the soul. Among the prominent features of this article is a reference to the unity of the soul and the body, referred to in various places in Allama Hassan-Zada's works. Finally, the body is introduced as the lower orders of the soul. In his view, the man does not belong to one mode of existence; rather, he is a natural, ideal, rational, divine creature with an incorporeity of status, and the man's unity is not a numeral one; rather, it is a true but shadowy unity with no limitation.

KEY WORDS

soul, orders of incorporeity, rational incorporeity, unity of the soul and the body, super-rational incorporeity.

1. Level Three of Islamic Philosophy (sharifi1357@mihanmail.ir).

Investigation of Doubts Cast on Logics

Ghulam-Reza Abbaslou¹

ABSTRACT

The science of logic has been the focus of attention by various intellectual schools in the course of time, and each school has evaluated it with its own principles and – naturally – has approached it in a certain way. Some schools have regarded this science as having a high status, praising and admiring it well. Another group has renounced it as if it were the evil's trick. Thus, they have objected it much and have cast doubts on it.

In this article, we have tried to investigate those questions and doubts and verify them. This may be useful for those novice learners who begin learning logic and face such questions. Thus, we present a brief account of generalities in logic in order to give the addressees a good mentality and clarify the general framework and the limits of the issues. Then, we have dealt with objections and questions to finally mention the uses of logic. Since the addressees of this article are novice learners of logic, we have finally offered a method for better learning of logic for novice learners.

KEY WORDS

framework of logic, objections to logic, uses of logic.

1. Student in Level Three of Islamic Philosophy (abbasloo1358@mihan mail.ir)



Transverse Gradation

Muhammad Hadi Rahmani¹

ABSTRACT

Gradation means distinction in the level of enjoying a single truth and return of 'sharing mode' to 'distinctive mode'. The criterion for unity is longitudinal gradation of truth of existence, and the criterion for its distinction is the orders of existence in intensity and weakness. Transverse gradation is applied in truths with an existential rank that are equal in intensity and weakness, but are distinguished. Here, distinction means individuals' nature and distinction. Since existence has principality, all types of distinction must return to existence. Thus, transverse gradation returns to existence, and this article explains how it returns according to various tenets of conventionality.

In longitudinal gradation, the criterion for distinction is orders of existence, and in transverse gradation, the criterion is the limits of existence (in typical distinction) and individuation of existence (in individuals' distinction). Both of them, in effect, return to existence. Of course, this criterion must be adjusted on the basis of various views on gradations, i.e. general gradation, specific gradation and specific of specific gradation, so that they are not confused.

KEY WORDS

principality of existence and conventionality of quiddity, gradation, transverse gradation, general gradation, specific gradation, and specific of specific gradation.

1. Level Three in Islamic Philosophy/ Educator of Philosophy and Logic (abbasloo1358@mihan mail.ir)



The Scientific Life of Hakim Sabzewari

Akbar Ali Mardani¹

ABSTRACT

The present study aims at investigating the life of high-rank philosopher and theosophist, Haj Mulla Hadi Sabzewari and explaining his scientific life. The main question of the study is as follows: “How was Mulla Hadis’s scientific activity, and how much was this mystic-philosopher’s role in advancing philosophy and theosophy?” This study deals with other subsidiary questions as well. Besides, in this study, we have stated Hakim Sabzewari’s role in explanation of Mulla Sadra’s thoughts. The research method was using library resources. And among the findings is that Hakim Sabzewari was the best-known philosopher in 13th century, and that his fame was due to his exposition of Mulla Sadra’s thoughts and ideas, clarifying its complications in a way that – as some philosophers have pointed out – no one has expounded Mulla Sadra’s thoughts better than he has. This is quite clear in his invaluable works.

KEY WORDS

theosophy, philosophical effort, theosophist, Sabzewar, asceticism.

1. Student in Level Three of Islamic Philosophy (Alimardania14@gmail.com).



Table of Contents

Leading Article	7
The Review and Investigation of “Separation School” with an Emphasis on their View of Religion’s Opposition to Philosophy	
Ruhullah Suri	
Presenting a Comprehensive Meaning for Fact-itself and Investigating its Domain.....	39
Hadi Kazemi	
Self-Knowledge in Allama Hassan-Zada’s Works.....	67
Hussein Sharifi	
Investigation of Doubts Cast on Logics.....	79
Ghulam-Reza Abbaslou	
Transverse Gradation.....	99
Muhammad Hadi Rahmani	
The Scientific Life of Hakim Sabzewari	113
Akbar Ali Mardani	



Nasim-e-kherad

Scientific-Promotional Biannual Journal of Islamic Philosophy
Vol. 4, Issue 2, successive No. 7, autumn - winter 2019

Authors

Reza Ishaq-nia

Seminary Scholar; Assistant Professor in
Research Center of Islamic Sciences and Culture

Ali Amini-Nejad

Seminary Scholar; Professor of Philosophy
and Mysticism in Qom Seminary

Muhammad Hussein-Zade

Seminary Scholar; Assistant Professor in Research
Institute of Iranian Wisdom and Philosophy

Ahmad Heydar-pur

Seminary Scholar; Assistant Professor in Imam
Khomeini Education and Research Institute

Hassan Ramazani

Seminary Scholar; Assistant Professor in
Research Center of Islamic Sciences and Culture

Ruhullah Musawi

Seminary Scholar; Assistant Professor of
Philosophy and Mysticism in Qom Seminary

Sayyid Yadullah Yazdan-panah

Seminary Scholar; Professor of Philosophy
and Mysticism in Qom Seminary

Yar-Ali Kurdfiruzjaie

Associate Professor in Baqer al-Uloom
University

Mujtaba Mesbah

Associate Professor in Imam Khomeini Education
and Research Institute

Concessionary: Specialized Educational Center
of Islamic Philosophy

Manager: Ghulam-Reza Fayyazi

Editor in Chief: Ruhullah Suri

Executive Manager: Abul-Fazl Askari Kashi

Farsi Editor: Sayyid Mahdi Qafel-Bashi

Cover Design and Typography: Muhammad
Hussein Mehrabiun

Publisher's Office: Qom-19 Dey Street/ Lane 3
(Sayyid Ismail Mosque)/ Mahdiyya School
(Specialized Educational Center of Islamic

Philosophy)

Zip Code: 3714717863

Phone no: +982537759375

m.t.falsafeh@gmail.com

Publishing permit: 76690

ISSN: 2476-4302

Islamic World Science Citation Center
(isc.gov.ir)

Iran Journal Databank (Magiran)
(www.magiran.com)

The Comprehensive Portal of Human Sciences
(www.ensani.ir)

Noor Databank for Specialized Journals (noormags)
(www.noormags.ir)

The Journal "Breeze of the Wisdom", according to the resolution No. 625 of the Supreme Council of the Cultural Revolution, and according to the resolution No. 585 of the Supreme Council of Islamic Seminaries, in the session No. 97 (20/6/2018) of the Commission of Scientific Publications of Seminary (Howzeh), received the "scientific-promotional" rank.