

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

آینه معرفت

(فصلنامه علمی - پژوهشی فلسفه و کلام اسلامی)

سال هفتم، شماره ۱۸ / بهار ۱۳۸۸

صاحب امتیاز:

دانشگاه شهید بهشتی

دانشکده الهیات و ادیان

مدیر مسئول:

دکتر حسن سعیدی

سر دبیر:

دکتر محمدعلی شیخ

مدیر داخلی:

دکتر زکریا بهارنژاد

اعضای هیئت تحریریه به ترتیب الفبا:

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

همکاران علمی این شماره به ترتیب الفبا:

دکتر محمد ابراهیمی ورکیانی، دکتر زکریا بهارنژاد، دکتر احمد تمیم داری، دکتر حسین حیدری، دکتر عین الله خادمی، دکتر اسماعیل دارابکلایی، دکتر سید کاظم دزفولیان، دکتر سیدعلی محمد سجادی، دکتر حسن سعیدی، دکتر سید محمد اسماعیل سیدهاشمی، دکتر محمدعلی شیخ، دکتر ناصر گذشته

مترجم چکیده‌ها:

دکتر محمدرضا عنانی سراب

ویراستار:

فروغ کاظمی

صفحه‌آرا:

مریم میرزایی

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

www.sbu.ac.ir/maaref/ayenehmarefat
E-Mail: ayenehmarefat@sbu.ac.ir

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

فصلنامه آینه معرفت در تاریخ ۱۷/۱۱/۸۶ طی نامه ۳۳۳/۱۰ توسط کمیسیون نشریات وزارت علوم و تحقیقات و فناوری رتبه علمی پژوهشی را دریافت نموده است.

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

www.SID.ir
www.magiran.com
www.noormags.com
www.srlst.com

سال نشر: ۱۳۸۹

شرایط نگارش و ارسال مقاله

۱. مشخصات نویسنده: نام و نام خانوادگی، مرتبه علمی و سازمان متبوع صاحب اثر (مؤلف / مترجم)، نشانی دقیق پستی و الکترونیکی و تلفن تماس در پایان مقاله آورده شود.
۲. تصمیم گیری در مورد چاپ مقاله‌ها توسط هیئت تحریریه و دو داور متخصص صورت می‌پذیرد.
۳. مقاله در نشریه دیگر چاپ نشده یا همزمان برای سایر مجلات ارسال نشده باشد.
۴. مقالات دانشجویان در مقطع تحصیلات تکمیلی در صورتی برای داوری ارسال خواهد شد که اسم استاد راهنما نیز ذکر شده باشد.
۵. موضوع مقالات: مقاله‌های ارسالی مرتبط با زمینه‌های تخصصی فلسفه و کلام اسلامی به یکی از سه زبان فارسی، انگلیسی و عربی پذیرفته می‌شود.
۶. اجزای مقاله: عنوان مقاله، چکیده فارسی و انگلیسی، واژگان کلیدی، مقدمه، متن، نتیجه گیری، ارجاعات توضیحی، منابع.
۷. در تدوین مقاله فقط از یک روی کاغذ (A4) - با کادر مجله (راست، چپ و پایین ۴/۵ سانتیمتر و بالا ۶ سانتیمتر) و قلم زر ۱۳، حداکثر ۲۵ صفحه - استفاده شود.
۸. دو نسخه از مقاله همراه با دیسکت آن ارسال شود.
۹. نسخه اصلی مقاله ترجمه شده همراه با مشخصات کامل کتابشناسی آن ارسال شود.
۱۰. معادل‌های اصطلاحات و اعلام بلافاصله پس از اصطلاح یا نام در داخل پرانتز آورده شود.
۱۱. اعلام ناآشنا اعراب گذاری شود.
۱۲. منبع تبدیل سال‌ها از هجری به میلادی یا بالعکس: وستفلد، فردیناند و ماہلر، ادوارد، تقویم تطبیقی هزاروپانصد ساله هجری قمری و میلادی، مقدمه و تجدیدنظر از حکیم‌الدین قریشی، تهران، فرهنگسرای نیاوران، ۱۳۶۰.
۱۳. در پایان مقاله، نخست ارجاعات توضیحی آورده می‌شود که صرفاً شامل توضیحات ضروری است نه ارجاع به منابع.
۱۴. شیوه ارجاع به منابع: به جای ذکر منابع در زیرنویس یا پایان مقاله، در پایان هر نقل قول مستقیم یا غیرمستقیم مراجع مربوط، به این شکل داخل پرانتز قرار داده شود: (نام خانوادگی مؤلف، صفحه). چنانچه بیش از یک اثر از مؤلف ذکر شود، منبع به این شکل ارائه گردد: (نام خانوادگی مؤلف، عنوان مقاله یا کتاب، صفحه).

۱۵. فهرست الفبایی منابع (فارسی و غیرفارسی جدا):

- کتاب:

نام خانوادگی، نام (نویسنده)، عنوان کتاب، شماره جلد، مترجم یا مصحح و غیره، محل نشر، ناشر، سال نشر.

- مقاله:

الف) چاپ شده در مجموعه یا دایرةالمعارف :

نام خانوادگی، نام (نویسنده)، «عنوان مقاله»، مترجم، عنوان مجموعه یا دایرةالمعارف، اهتمام کننده، محل نشر، ناشر، سال نشر، صفحه‌ها.

ب) چاپ شده در مجلات:

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

ج) چاپ شده در روزنامه:

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

- سند:

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

۱۶. مقالات ارسالی بازپس فرستاده نمی شود.

راهنمای اشتراک فصلنامه آینه معرفت

همراه ارجمند

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

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

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

فرم درخواست اشتراک فصلنامه آینه معرفت

نام و نام خانوادگی: نام مؤسسه / سازمان:

شغل / نوع فعالیت: میزان تحصیلات: رشته تحصیلی:

استان: شهر: کد پستی ۱۰ رقمی:

نشانی کامل پستی:

صندوق پستی: تلفن تماس:

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

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

مبلغ واریز شده: شماره فیش بانکی: تاریخ واریز:

امضای متقاضی:

فهرست مطالب

۱۰	وجوب نظام هستی در معناشناسی فضای الهی از منظر حکمت متعالیه، علیرضا خواجه‌گیر
۳۸	مقایسه تطبیقی برخی از مسائل فلسفی در فلسفه سینوی و ابن‌رشدی، دکتر منیره سید مظهری
۵۷	ابن خلدون و فلسفه تاریخ و اجتماع، دکتر محمدعلی شیخ
۶۴	از قوه خیال تا حضرت مثال (جایگاه مُثُل معلقه در فلسفه سهروردی)، نفیسه اهل سمرمدی
۸۸	دیدگاه کلامی حکیم سنایی در باب شرور در حدیقه الحقیقه، دکتر رامین محرمی
۱۰۳	فهم و برداشت مولانا از خدا، جهان، انسان، دکتر صالح حسن‌زاده
۱۲۹	بررسی آرای کلامی قاضی بیضاوی در تفسیر انوار التنزیل و اسرار التأویل، دکتر هادی رضوان

<i>The Necessity of the System of Being from the Point of View of Semantics of Divine Decree as Explicated in Transcendental Wisdom, Alireza Kkajagir</i>	۵
<i>A Comparative Study of some Philosophical Issues in Avicenna's and Ibn Rushd's Philosophy, Monireh Sayyed Mazhari, PhD</i>	۷
<i>Ibn Khaldun and the Philosophy of History and Society, Mohammad Ali Sheikh, PhD</i>	۹
<i>From the Imaginary Cognition to the Imaginal World: A Survey of the Place of Images in Suspense in Suhrawardi's Philosophy, Nafiseh Ahle Sarmadi</i>	۱۱
<i>Hakim Sanaei's Theologian Views on Evils in Hadighatolhaghigah, Ramin Moharrami, PhD</i>	۱۳
<i>Mawlana's View of God, Universe and Man, Saleh Hassanzadeh, PhD</i>	۱۵
<i>A Survey of Qadi Bayzavi's Theological Views in the Exegeses Anvarattanzil and Asraratt'vil, Hadi Rezvan i, PhD</i>	۱۷

وجوب نظام هستی در معناشناسی قضای الهی از منظر حکمت متعالیه

علیرضا خواجه‌گیر *

چکیده

طرح مسئله وجوب و ضرورت نظام هستی در ساختار فلسفی اصحاب حکمت متعالیه و تأثیر پذیری این مکتب از تعالیم و متون دینی به‌ویژه قرآن کریم در مسئله مذکور بسیار حائز اهمیت است. شاید به همین دلیل باشد که هم در متون تفسیری و هم در متون فلسفی بزرگان این مکتب این مسئله منعکس شده است.

مسئله وجوب و ضرورت نظام هستی از یک سو مربوط به علم الهی نسبت به ماسوی خویش و مرتبه‌ای از مراتب علم الهی و از جهت دیگر مربوط به خود ماسوی الله و ساختار علی و معلولی نظام هستی است و در تفسیر و تحلیل جهان‌شناسی الهی از جایگاه خاصی برخوردار است. تقسیم‌بندی قضای الهی به مراتب ذاتی و فعلی، علمی و عینی، تشریحی و تکوینی در این نظام فکری در راستای تبیین مسئله مذکور بسیار قابل توجه است.

این مقاله درصدد تبیین و تشریح مبانی مسئله وجوب و ضرورت نظام هستی از دیدگاه حکمت متعالیه صدرایی و شارحان آن - به‌الاخص علامه طباطبائی - و تأثیر پذیری آنها از متون دینی است.

واژگان کلیدی: قضا، وجوب، قدر، هستی، علیت، علم الهی، فعلیت.

* مدرس گروه معارف اسلامی دانشگاه آزاد واحد مبارکه - دانشجوی دکتری ادیان و عرفان تطبیقی تربیت مدرس قم
fettyeh@yahoo.com

تاریخ پذیرش: ۸۹/۷/۱

تاریخ دریافت: ۸۸/۱۲/۲۳

طرح مسئله

اگرچه در میان عوامل مختلفی که به شکل‌گیری بنیادهای اساسی حکمت متعالیه منجر شده است حکمت‌مشایی، حکمت اشراقی، عرفان نظری و کلام شیعی جایگاه ویژه‌ای دارند، اما گذشته از این عوامل، قرآن کریم به عنوان مهم‌ترین رکن ساختار حکمت متعالیه و عمود خیمه این مکتب از نقش قابل توجه‌ای برخوردار است. بنابراین حکمت صدرایی بیشترین ابتناء را بر منابع وحیانی و تفاسیر وارد شده از ائمه معصومان (ع) دارد و در بسیاری موارد با نقل و نقد آرای متکلمان می‌کوشد چهره تحریف شده دین را از پیرایه‌های کلامی رایج پاک کند. چنانکه خود او در مقدمه تفسیر سوره واقعه این مسئله را به وضوح بیان کرده است:

پیش از این سرگرم به بحث و گفتگو و بسیار شیفته مطالعه کتاب‌ها و نوشته‌های حکمای صاحب نظر بودم، طوری که گمان می‌بردم بر چیزی هستم تا آنکه چشم دل و بینش باطنیم اندکی گشایش یافت و حال خود را مشاهده کردم... لذا به طور یقین دانستم که این حقایق ایمانی جز به واسطه صافی شدن دل از هوی و هوس، اندیشه در آیات الهی و حدیث رسول مکرم اسلام (ص) و آل او و پیروی از روش صالحان امکان پذیر نیست (صدرالمآلهین، تفسیر سوره واقعه، ص ۹).

طرح مسائلی مانند ضرورت نظام هستی در حکمت متعالیه و تشریح و تبیین مبانی و اصول آن که هم در متون فلسفی و هم در متون تفسیری اصحاب حکمت متعالیه مطرح شده از مهم‌ترین مصادیق تاثیر گذاری این مکتب از متون دینی است؛ زیرا چنانکه می‌دانیم خاستگاه حقیقی این مسئله منبعت از مسئله مراتب علم الهی از یک طرف و مسئله علیت از طرف دیگر است که با ژرف‌اندیشی خاصی در این مکتب بیان شده است. اینکه آیا نظام موجودات جهان نظامی - ضروری و وجوبی است یا خیر یعنی آنچه در این جهان موجود می‌شود و مرتبه‌ای از مراتب هستی را اشغال می‌کند، موجود شدنش خلاف ناپذیر و جبری و به حکم ضرورت است، یا آنکه ضرورت و وجوبی در کار نیست و هیچ‌گونه امتناعی ندارد که آنچه در ظرفی از ظروف یا مرتبه‌ای از مراتب موجود می‌شود، موجود نشود و اگر نظام موجودات نظامی وجوبی و ضروری است، این ضرورت و وجوب از کجا ناشی شده است (طباطبایی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ص ۴۰۷).

مسئله ضرورت نظام جهان هستی اگرچه از یک جهت مسئله‌ای عقلی است و در چارچوب نظام علت و معلول قابل بیان است، اما از جهت دیگر ریشه و خاستگاهی کاملاً دینی و الهی دارد، زیرا در جهان‌بینی توحیدی و الهی همه علت‌ها به حق تعالی منتهی می‌شود و علم حق تعالی به هستی که- دارای مراتبی است- مرتبه‌ای از آنکه همان قضای الهی در زبان دینی و قرآنی نامیده می‌شود مسبوق به وجود همه اشیا و نظام هستی است. البته این قضای الهی دارای مراتب و انقساماتی نظیر علمی یا ذاتی و عینی یا فعلی است که در تبیین و تحلیل مسئله ضرورت نظام هستی بسیار چشمگیر می‌باشد، بنابراین در این پژوهش ضرورت نظام هستی از طریق تحلیل و تبیین مسئله قضای الهی در دو مرتبه علمی و عینی که برگرفته از تعالیم قرآن کریم است، بر مبنای تفسیر حکمت متعالیه صدرایی بررسی خواهد شد.

معنای لغوی و اصطلاحی قضاء

قضاء از نظر لغوی دارای معانی مختلفی است مانند: فرمان دادن، حکم کردن، فرمان، حکم، فتوا دادن، شیء را حتمی و تمام کردن، رأی دادن، قضاوت، داوری (الشیخ احمد رضا، ص ۵۹۰). همچنین قضاء به معنای فیصله دادن امری است چه قولی باشد یا فعلی و هر یک به دو صورت است: الهی و بشری. قول الهی مانند: «و قضی ربک ان لا تعبدوا الا اياه، و خداوند حکم کرد که جز او را نپرستید.» (سری ۲۳) که به معنای حکم کردن به آن است (راغب اصفهانی، ص ۴۲۱).

اگر قضاء به معنای فعل الهی باشد مانند: «والله یقضی بالحق و الذین یدعون من دونه لا یقضون بشیء؛ خداوند حکم می‌کند به حق و آنان که غیر از او را می‌خوانند به حق حکم نمی‌کنند» (غافر/۲۰). گاهی قضاء به معنای قول بشری است مانند حکم کردن قاضی به امری و گاهی به معنای فعل بشری است مانند آیه: «فاذا قضیتم مناسککم، پس وقتی که به جای آوردید عباداتتان را» (بقره/۲۰۰).

اما معنای عرفی و متعارف "قضاء" عبارت است از «ضروری و واجب ساختن نسبت میان موضوع و محمول». به عنوان مثال، هنگامی که زید و عمر بر سر مال یا حقی با یکدیگر نزاع می‌کنند و برای حل اختلاف نزد قاضی می‌روند و رأی خود را به وی ارائه می‌دهند و قاضی

پس از بررسی های لازم حکم می کند، « مال برای زید است » و یا « حق برای عمر است » این حکم قاضی اثبات ضروری و قطعی مالکیت برای زید و حق برای عمر است به گونه ای که تزلزل و ترددی را که در اثر اختلاف و کشمکش میان آن دو پیش از صدور حکم به وجود آمده بود، برطرف می سازد (طباطبائی، نهاییة الحکمه، ص ۲۹۳).

بنابراین قضاء قاضی عبارت است از قطعی و ضروری ساختن امر در علم که بنابر قوانین و مقررات اعتباری، ایجاب خارجی آن امر را در پی دارد. از اینجا دانسته می شود که معنای عرفی قضاء یک ایجاب اعتباری است یعنی وقتی قاضی حکم صادر می کند که فلان مال برای زید است هیچ اثر تکوینی بر آن مترتب نمی شود بلکه اساساً مضمون این حکم خود یک امر اعتباری است، تنها چیزی که هست اینکه در جامعه ای که قوانین و مقررات بر آن حکومت می - کند و قوای مجریه ضامن اجرای این قوانین است بر این حکم ترتیب اثر داده می شود یعنی مال را [از چنگ] عمرو بیرون می آورند و به زید می سپارند و آثار مالکیت زید را بر آن مترتب می - کند (صدرالمآلهین، سفار، ج ۶، ص ۲۹۲-۲۹۱، تعلیقه ۴).

اگر این معنای ایجاب خارجی اعتباری را تحلیل کنیم و آن را به صورت ایجاب حقیقی در نظر بگیریم یعنی خصوصیت اعتباری بودن آن را حذف کنیم بر وجوبی که موجودات امکانی از جهت انتسابشان به علل تامه بدان متصف اند، منطبق می شود، زیرا شیء تا واجب نگردد، موجود نمی شود و این وجوب غیری از جهت انتسابش به علت تامه ایجاب است (همان، ص ۲۹۳ و نیز المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۳، ص ۵۱-۴۹ و ۱۰۱-۹۷). کلمه حکم نیز که در قرآن بسیار به کار رفته است، وقتی به خدای تعالی نسبت داده شود، اگر در مسئله تکوین و خلقت باشد، معنای قضای وجودی را که ایجاد و آفرینش باشد می دهد که مساوق با وجود حقیقی و واقعیت خارجی به مراتب آن است مانند آیه:

الله یحکم لا معقب بحکمه، خداوند حکم می کند و کسی نیست که حکم و قضای او را به عقب اندازد (رعد / ۴۱) و یا مانند آیه: « اذا قضی امرأ فانما یقول له کن فیکون (بقره / ۱۱۷) و وقتی قضائی را راند، چنین است که به آن می گوید باش پس وجود می یابد (طباطبائی، المیزان، ج ۷، ص ۳۵۴).

قضاء از نظر اصطلاحی در هر مشرب فکری و عقیدتی معنای خاصی از آن اراده می شود مثلاً در اصطلاح متکلمان خصوصاً اشاعره قضاء عبارت است از اراده ازلی حق که

همواره به اشیا آنچنان که هستند تعلق می‌گیرد (علامه حلی، ص ۲۰۳). در اصطلاح حکما قضاء عبارت است از وجود صور عقلی جمیع موجودات که از واجب الوجود به صورت ابداعی و بدون زمان صادر می‌شوند و این صور خارج از ذات و جزء عالم هستند «ان القضاء عبارة من وجود جمیع الموجودات فی المعالم العقلی مجتمعه و مجمله علی سبیل الابداع» (ابن سینا، اشارات و تنبیهاً؛ صدرالمتألهین، اسفار، ج ۶، ص ۲۹۲). به معنای دیگری می‌توان گفت که اصطلاح قضاء نزد حکما همان علم حق تعالی است که به نظام احسن تعلق می‌گیرد و عبارت از حکم الهی در اعیان موجودات بر آن نحو که هست از احوال جاریه ازل تا ابد (سجادی، ص ۳۷۴). آنچه به عنوان نقطه مشترک در مورد اصطلاح قضاء الهی از دیدگاه حکماء و فلاسفه اسلامی می‌توان بیان کرد این است که اولاً قضاء الهی را فعل الهی می‌دانند، ثانیاً آن را عبارت از نوعی وجود علمی اشیا در مرتبه‌ای از مراتب وجود می‌دانند، ثالثاً آن را عام و شامل همه چیز می‌دانند (طباطبائی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ص ۲۰۶).

تبیین ضرورت نظام هستی

مقدمه اول: مراتب و معانی قضاء

با توجه به ارتباط عمیقی که در این بحث میان معانی و مراتب قضای الهی از یک طرف و چگونگی تبیین و تشریح مسئله وجود و ضرورت نظام هستی در ساختار علی و معلولی مراتب موجودات از طرف دیگر وجود دارد، ابتدا به بیان این مراتب و تقسیمات می‌پردازیم.

قضای ذاتی و قضای فعلی

علم الهی - خواه در مرتبه ذات خواه در مرتبه فعل - از آن جهت قضای الهی نامیده می‌شود که مؤثر در وجود و ایجاد اشیاست و اشیا به موجب آن ضرورت و حتمیت پیدا کرده‌اند و همچنین علم الهی از آن جهت قدر الهی نامیده می‌شود که حدود اشیا و اندازه آنها بدان منتسب است. بنابراین قضای علمی عبارت است از علمی که منشأ حتمیت و ضرورت اشیاست و قدر علمی عبارت است از علمی که منشأ حدود و اندازه اشیاست. از طرف دیگر، چون همان وجود عینی موجودات ممکن با نظام احسن خود، علم فعلی واجب تعالی است، ایجابی که در آن موجودات است، قضای واجب تعالی نسبت به آنها به شمار می‌رود و در مرتبه بالاتر از آن، علم ذاتی واجب تعالی است که با آن همه اشیا

آن گونه که در خارج وجود دارند، برای واجب تعالی به طور تفصیل و به نحوی برتر و شریف تر آشکار و عیان می باشند بنابراین قضاء از این جهت بر دو قسم است :

فالقضاء قضائان، قضاء ذاتی خارج من العالم و قضاء فعلی داخل فیه (طباطبائی، نهاییة الحکمه، ص ۲۹۳).

۱. قضای ذاتی، که بیرون از عالم است و در مرتبه ذات واجب تحقق دارد؛ ۲. قضای فعلی که داخل در عالم است (صدرالمتألهین، اسفار، ج ۴، ص ۲۹۳) و در جای دیگر می نویسد:

و اغلب ما ورد من لفظ القضاء فی الكتاب و السنة هم القسم الثانی و اکثر آنچه در کتاب و سنت از لفظ قضاء آمده همان قسم دوم یعنی قضاء فعلی اس (همان، ص ۲۹۲).

صدرالمتألهین در مورد قضاء معتقد است که حکما پیش از وی قضاء را همان وجود صورت های عقلی همه موجودات می دانستند در حالی که از واجب تعالی به نحو ابداع و یکباره و بدون زمان صدور یافته است، زیرا قضاء نزد آنها بخشی از عالم است و از جمله افعال الهی است که ذاتشان مباین و جدا از ذات خداوند است (همو، مبدء و معاد، ص ۱۴۹). اما از نظر خود ملاصدرا قضاء همان صورت های علمی لازمه ذات واجب است بدون آنکه هیچ جعل و تأثیری و تأثیری میان واجب تعالی و آنها وجود داشته باشد و این صورت های علمی از اجزای عالم به شمار نمی روند زیرا حیثیت عدمی و جهات امکانی واقعی ندارند، بنابراین قضاء ربانی که همان صورت علم خداوند است، قدیم بالذات و باقی به بقای الهی است (صدرالمتألهین، اسفار، ج ۶، ص ۲۹۱). از نظر صدرا چون این صور لازمه ذات واجب اند و بدون جعل و تأثیر و تأثر موجود می شوند پس وجه الله اند نه اینکه جزء عالم باشند و وجه الله عین الله است از جهتی و غیر الله است، از جهت دیگر، بنابراین صور مذکور همان طوری که عین محض نیستند، غیر محض هم نیستند، در این صورت نه امکان استعدادی است و نه امکان ذاتی و ماهوی، چرا که در آنجا ماهیت را راهی نیست (جوادی آملی، ریحی مختوم، ج ۴، ص ۳۵۰).

از نظر علامه طباطبائی عبارت «صورت های علمی لازمه ذات واجب» که در تعریف قضاء از نظر ملاصدرا بیان شده است، باید بر همان علم ذاتی واجب که جدای از او نیست حمل شود. در غیر این صورت اگر این صورت ها لازمه ذات و بیرون از آن باشند، لاجرم جزء عالم خواهند بود و دیگر نمی توان آنها را چنانکه او تصریح کرده قدیم بالذات به شمار آورد (طباطبائی، نهاییة الحکمه، ص ۲۹۴).

علامه طباطبائی معتقد است که صدرالمألهین تنها قضاء را منحصر در قضای ذاتی دانسته و از قضای فعلی غافل شده است سپس در بیان نظریه مورد قبول خویش می‌فرماید:

صدق مفهوم قضاء که همان ایجاب و قطعی ساختن است بر یکی از دو مرتبه علم، یعنی علم ذاتی و فعلی، منافاتی با صدق آن بر مرتبه دیگر علم ندارد بنابراین صحیح آن است که بگوییم: قضاء بر دو قسم است: قضای ذاتی و قضای فعلی (همان، ص ۲۹۴).

نقد ایراد علامه بر ملاصدرا در مورد قضاء

از نظر علامه طباطبائی قضاء گاهی برای برقراری نسبت اعتباری و حکم اعتباری به کار می‌رود، اما اگر همین مفهوم بر وجود حقیقی منطبق شود مصداق این قضاء در هر موجود معلولی همان ایجاب آن معلول است به وسیله علت تامه‌اش، پس قضاء هر معلولی علت تامه‌اش است از همان جهت که ایجابش می‌کند و قضاء عام برای جمیع عالم همان علم عنائی فعلی خداوند است. پس قضاء یا خارج از عالم می‌شود و یا داخل در عالم (همان، ص ۲۹۳).

البته از سخنان صدرالمألهین چنین استفاده می‌شود که گاهی قضاء بر علم عنائی ذاتی هم اطلاق شده است چنانکه گاهی علم عنائی نیز بر قضاء اطلاق شده است. اطلاق قضاء بر علم عنائی ذاتی نه مستلزم حصر قضاء در علم ذاتی است و نه موجب قدم ذاتی مطلق قضاء است، زیرا علم قضائی که لازم ذات واجب باشد حتماً به قدم ذات واجب است نه بالذات (صدرالمألهین، *اسفار*، ج ۴، ص ۹۱). از طرف دیگر صدرالمألهین در تفسیر خویش قضاء را مرادف و مقارن با قدر یاد کرده که نشانه خروج هر دو از متن ذات ازلی است (همان، ج ۱، ص ۳۵۱). پس قضاء نه منحصر در علم ذاتی است که عین عنایت ازلی باشد و نه منحصر در علم فعلی است که خارج از ذات باشد بلکه در اصطلاح حکما قابل انطباق بر هر دو قسم است چنانکه علامه طباطبائی این مطلب را بیان فرمودند (جوادی آملی، *رحیق مختوم*، ص ۴۴۹).

قضای تکوینی و تشریحی

هیچ حادثه‌ای از حوادث نیست مگر آنکه وقتی با علت و سبب‌های مقتضای خود مقایسه کنیم می‌بینیم که یکی از دو حالت را دارد: حالتی که قبل از تمامیت علل و شرایط و ارتفاع موانع

است و حالتی که بعد از آن به وقوع می‌پیوندد. در حالت اول نه تحقق و ثبوت برایش متعین و حتمی است و نه عدم تحقق و ثبوت اما در حالت دوم - بعد از تمامیت علل و اسباب و فقدان همه موانع - دیگر به حال ابهام و تردد باقی نمانده بلکه تحقق و وجود برایش حتمی و متعین است. از آنجا که حوادث این عالم در وجود و تحققش مستند به خدای سبحان و در حقیقت فعل اوست لذا این دو اعتبار "امکان" و "تعیین" عیناً در آنها نیز جریان می‌یابد به این معنا که هر موجودی را که خداوند نخواهد تحقق وجود بدهد و علل و شرایطش موجود نشده باشد به همان حالت امکان و تردد میان "وقوع و لا وقوع" و "وجود و عدم" باقی می‌ماند و به محض اینکه بخواهد تحقق دهد و علل و تمامی شرایطش را فراهم سازد - طوری که جز موجود شدن حالت انتظاری برایش نماند - به آن وجود می‌دهد و موجودش می‌کند و این مشیت حق و فراهم کردن عمل و شرایط همان تعین یکی از دو طرف است که قضاء الهی نامیده می‌شود.

نظیر این دو اعتبار در مرحله تشریح نیز جریان دارد یعنی حکم قطعی در مورد مسائل شرعی را نیز قضای الهی می‌گوییم و لذا در هر جا از قرآن کریم که اسمی از قضاء برده شده این حقیقت به چشم می‌خورد (طباطبائی، المیزان، ج ۱۳، ص ۷۲). از جمله آیاتی که به قضاء تکوینی دلالت می‌کند مانند آیه:

و اذا قضی امرنا بقول له کن فیکون.

و هنگامی که اراده کنیم امری را همین که بگوییم موجود شو، موجود می‌شود (بقره/۱۱۷).

از جمله آیاتی که متعرض قضای تشریحی است مانند آیه:

و قضی ربک الا تعبدوا الا اياه.

خداوند حکم کرد تنها او را بپرستید (اسری/۲۳).

بنابراین آیات کریمه مزبور صحت این دو اعتبار عقلی را امضا کرده موجودات خارجی را از جهت اینکه افعال خدایند، قضاء و داوری خدا می‌دانند و همچنین احکام شرعی را از جهت اینکه افعال تشریحی خداست - و نیز هر حکم فعلی را که منسوب به اوست - قضای او نامیده و این دو اعتبار عقلی را تأیید کرده است (طباطبائی، المیزان، ج ۱۳، ص ۷۴-۷۳).

همچنین تقسیم بندی قضا و قدر به حتمی و غیر حتمی از وضع خاص موجودات سرچشمه می‌گیرد. موجودی که امکانات متعدد دارد ممکن است علل مختلف در او تأثیر کنند و هر

علتی او را در یک مجرا و مسیر بخصوص قرار دهد این موجود مقدرات متعددی دارد، یعنی به هر اندازه که به علل گوناگون بستگی و ارتباط دارد، مقدرات دارد. از این رو قضا و قدر چنین موجودی غیرحتمی است. اما موجودی که بیش از یک امکان در او نیست و یک مسیر بیشتر برایش ممکن نیست و جز با یک نوع علت سروکار ندارد، قضا و قدرش حتمی و غیرقابل تغییر است. به عبارت دیگر، حتمیت و عدم حتمیت ناشی از جنبه قابلی است نه جنبه فاعلی، از این رو مجردات علوی که فاقد امکان استعدادی هستند و همچنین موجودات طبیعت در بعضی حالات که استعداد پیش از یک آینده را ندارند، قضا و قدرشان حتمی است و اما آن دسته از پدیده‌های طبیعت که استعداد پیش از یک آینده را دارند قضا و قدرشان غیرحتمی است.

قضاء و قدر علمی

قضاء از یک طرف مربوط به علم حق تعالی نسبت به ماسوی خویش است و از طرف دیگر مربوط به خود ماسوی الله می‌شود، بنابراین قضاء به دو قسم قضای علمی و قضای عینی تقسیم می‌شود. قضای علمی عبارت است از علم الهی که منشأ حتمیت و ضرورت اشیاست (همان، ج ۵، ص ۲۰۷). این مطلب از آیات قرآن کریم نیز فهمیده می‌شود، چنانکه می‌فرماید: «وان من شی الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم، هر چیز ریشه و مخزنی بلکه مخازنی دارد، و از آن مخازن به اندازه معین و مشخص نازل می‌کند» (حجر/۲۱) یا آیه «وعنده مفاتح الغیب لا یعلمها الا هو یعلم ما فی البر والبحر وما تسقط من ورقه الا یعلمها ولا حبه فی ظلمات الارض ولا رطب ولا یابس الا فی کتاب مبین» (انعام/۵۹) و نزد خداست خزینه‌های غیب و نمی‌داند آنها را مگر خودش، و نمی‌داند هرچه را در بیابان و دریاست و نمی‌افتد برگ‌گی از درختی، مگر اینکه او از افتادنش با خبر است و نیست دانه‌ای در تاریکی‌های زمین و نیست هیچ تری و خشکی، مگر آنکه در کتاب مبین خداست» (همانجا).

بنابراین از آنجا که قضای الهی همان اتمام مراحل تحقق فعل است، خداوند می‌فرماید:

و اذا قضی امر فانما یقول له کن فیکون، وقتی اراده کند امری را همین که بگوید موجود بشود، می‌شود (بقره/۱۱۷). این اتمام گاهی به اعتبار وجود عینی است که قضای عینی نامیده می‌شود و گاهی نیز به اعتبار وجود علمی است، که بر علم واجب تعالی منطبق می‌شود، به اینکه شیء وقوع پیدا کند در ظرف وجودش، و قوعی که به وسیله علت تامه‌اش وجوب

پیدا کرده است و چون علم خداوند دارای مراتب گوناگون است که بعضی از آن مراتب به- عنوان کتاب مبین، کتاب مکنون، امّ الكتاب و لوح محفوظ نامیده می‌شود، بنابراین ثبوت حوادث در این ظرف - قضای علمی - دارای ثبوت علمی است که مطابق است با آنچه ایجاد می‌کند در ظرف تحقق عینی و این قضای علمی سابق بر وجود اشیا اعتباری می‌شود (مصباح یزدی، ص ۴۴۸).

قدر نیز مانند قضای از این جهت که نسبتی به علم حق تعالی دارد و نسبتی نیز به موجودات دارد، به دو قسم قدر عینی و قدر علمی تقسیم می‌شود. قدر علمی عبارت است از علمی که منشأ حدود و اندازه اشیاست و از این جهت که تحدید شیء است در ظرف علم، لذا این قسم از قدر سابق بر وجود شیء اعتبار می‌شود (طباطبائی، المیزان، ج ۵، ص ۲۰۷). در قرآن کریم نیز آیاتی وجود دارد که مطلب را تأیید می‌کند، مانند آیات:

وخلق کل شیء بقدره تقدیرا. و همه چیز را آفرید و دقیقاً اندازه گیری کرد (فرقان/۲). انا کل شیء خلقناه بقدر، ما هر چیز را به اندازه آفریدیم (قمر/۴۹). و کل شیء عنده بمقدار، هر چیز نزد او مقدار معین دارد (رعد/۸) (همان، ج ۱۹، ص ۱۴۰).

بنابراین می‌توان گفت که تقدیر دو مرحله دارد، یک مرحله از آن تمامی موجودات عالم طبیعت و ماورای طبیعت و خلاصه، ما سوی الله را شامل می‌شود. این تقدیر در این مرحله عبارت است از تحدید اصل وجود به حد امکان و حاجت و معلوم است که این تقدیر شامل تمامی ممکنات می‌شود و تنها موجودی که حد امکان و حاجت ندارد خدای سبحان است، همچنان که خودش فرمود: «وكان الله بكل شیء محیطاً، خدا همواره بر همه چیز محیط بوده است» (نساء/۱۲۶). یک مرحله دیگر تقدیر مخصوص به عالم مشهود ماست، که تقدیر در این مرحله عبارت است از تحدید وجود اشیا موجود در آن، هم از حیث وجودش و هم از حیث آثار و هم از حیث خصوصیات هستی‌اش، به آن جهت که هستی و آثار هستی با امور خاصه از ذاتش یعنی عمل و شرایط ارتباط دارد و به خاطر اختلاف همین عمل و شرایط هستی، احوال او نیز مختلف می‌شود، پس هر موجودی که در این عالم فرض کنیم و در نظر بگیریم به وسیله قالب‌هایی از داخل و خارج قالب‌گیری و تحدید شده، عرض، طول، شکل، قیافه و سایر احوال و افعالش مطابق و مناسب آن عمل و شرایط و آن قالب‌های خارجی است (همانجا).

قضای و قدر عینی

چنانکه اشاره شد علم الهی - خواه در مرتبه ذات خواه در مرتبه فعل - از آن جهت قضای الهی نامیده می‌شود که مؤثر در وجود و ایجاد اشیاست و اشیا به موجب آن ضرورت و حتمیت پیدا کرده‌اند و همچنین علم الهی از آن جهت قدر الهی نامیده می‌شود که حدود اشیا و اندازه آنها بدان منتسب است. در مورد اعیان موجودات نیز قضای عینی عبارت است از نفس ضرورت و حتمیت اشیا از آن جهت که منتسب است به واجب الوجود و قدر عینی عبارت است از نفس تعیین وجود و اندازه وجود اشیا از آن جهت که منتسب است به واجب الوجود و از آنجا که همه اشیا واقع در سلسله موجودات امکانی، وجوب و ضرورت دارند و این وجوب را از علت تامه خود دریافت کرده‌اند و سلسله این علل سرانجام به واجب بالذات منتهی می‌شود پس واجب بالذات علت وجود دهنده به سایر علل و معلول‌های آن علل است (طباطبائی، نه‌ایة الحکمه، ص ۲۹۳).

مقدمه دوم

واقعیت هستی هر ماهیتی - با حفظ وحدت شرایط در هر دو حال - هرگز نابود نمی‌شود و به عبارت دیگر هر ماهیت اگر چه نظر به ذات خودش می‌تواند، به هر یک از وجود و عدم متصف شود، مثلاً انسان می‌شود موجود شود و می‌شود معدوم شود، ولی واقعیت هستی یک ماهیت هرگز نمی‌تواند مقابل خودش را که ارتفاع واقعیت است، بپذیرد و واقعیت وی لا واقعیت بشود، یعنی هیچ واقعیتی را از خودش نمی‌شود سلب کرد، اگر چه از غیر خودش جایز است سلب شود. هرگز نمی‌شود گفت درختی که امروز هست امروز نیست، ولی می‌شود گفت، درختی که امروز هست فردا نیست، این خاصیت را " ضرورت " می‌نامیم چنانکه خاصیت تساوی نسبت به وجود و عدم را در ماهیت " امکان " می‌نامیم (طباطبائی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ص ۸۴-۸۳). بر این مبنا معنای ضرورت، واجب و لازم و غیر قابل انفکاک بودن وجود است و معنی امکان مساوی بودن نسبت شیء با وجود و عدم است، مثلاً " اگر بگوییم هر واقعیت خارجی ضروری است، معنایش این است که واقعیت را از خودش سلب نمی‌توان کرد (همو، نه‌ایة الحکمه، ص ۶۱).

از طرف دیگر یکی از بهترین نتایج که از اصل اصالت وجود و تشکیک وجود استنتاج می‌شود، همین است که مرتبه هر وجودی مقوم ذات آن وجود است و حتی در مراتب زمانی نیز

زمان خارج از هویت و تشخیص واقعی موجودات نیست، پس زمان هر وجودی مقوم آن است و اگر وجودی یک مرتبه از مراتب زمان را اشغال کرد، نه مرتبه دیگر را، نه این است که آن وجود در آن مرتبه دیگر معدوم شده و عدم بر او طاری شده است، زیرا هویت آن وجود بسته به همان زمانی است که آن را اشغال کرده است و اگر بخواهیم آن وجود را در مرتبه دیگر از آن زمان فرض کنیم، دیگر خودش خودش نیست و اگر واقعاً بر وجودی از وجودات زمانیه عدم طاری شود، می‌بایست آن وجود از خودش رفع شود و البته این امر محالی است (همو، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ص ۱۲۴-۱۲۳).

از اینجا روشن می‌شود که مرتبه هر وجودی عین ذات اوست و تخلف ناپذیر است درست مانند مراتب اعداد، زیرا مراتب اعداد را نمی‌توان عقب و جلو کرد، عدد پنج که رتبه‌اش بعد از عدد چهار است پیش از عدد چهار نمی‌تواند باشد، حتی اگر آن را پنج هم بنامیم فقط نام را عوض کرده‌ایم و محال است که واقعیت آنرا عوض کنیم، بین همه موجودات جهان چنین نظامی ذاتی و عمیق برقرار است، این جمله قرآن کریم در باره فرشتگان که می‌فرماید: «و ما منا الا له مقام معلوم، نیست از ما کسی مگر آنکه مقام معلومی دارد» (صافات/۱۶۴). در باره همه موجودات صادق است. هر چیزی جای خاصی دارد و فرض آن در غیر جای خویش مساوی با از دست دادن ذات آن است و خلف است (مطهری، انسان و سرنوشت، ص ۱۰۷).

همچنین در مورد وجوب ذاتی موجودات نیز باید اضافه کرد که در این مسئله باید میان ضرورت ذاتی فلسفی و ضرورت ذاتی منطقی تفکیک قائل شد، زیرا اینکه می‌گوییم موجودیت وجود ضرورت ذاتی دارد، عیناً مانند این است که می‌گوییم انسانیت و حیوانیت انسان برای انسان ضرورت دارد، معنای این ضرورت ذاتی که مصطلح منطقیین است، این است که اگر شیئی را انسان فرض کنیم. با فرض انسان بودن آن شیء، حیوانیت برایش ضروری است - به شرط بقاء ذات موضوع - و اما اینکه آیا انسان حقیقتی است، معلولی و قائم به غیر، یا حقیقتی است غیر معلولی و قائم به ذات خارج از مفاد این قضیه است (طباطبائی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ص ۹۹).

به عبارت دیگر - ضرورت ذاتی فلسفی - که عبارت است از اینکه موجودی دارای صفت موجودیت به نحو ضرورت باشد و این ضرورت را مدیون هیچ علت خارجی نبوده باشد و موجودی مستقل و قائم به نفس و غیر معقول بوده باشد. در مقابل امکان فقری است که امکان

فقری به این معناست که این وجود در عین اینکه وجود است و عین موجودیت است، حقیقتی است متعلق به غیر و محتاج به غیر، بلکه عین تعلق و احتیاج به غیر است (همان، ص ۹۹). در واقع علت بودن علتی برای معلولی معین و معلول واقع شدن معلولی برای علتی معین جعلی و قراردادی نیست. اگر (الف) علت است از برای (ب) به خاطر خصوصیتی است که در ذات (الف) وجود دارد و آن را علت (ب) ساخته است و نیز (ب) که معلول (الف) است خصوصیتی دارد که به خاطر آن مربوط به (الف) گشته است و این خصوصیت، چیزی جز نحوه وجود آنها نیست و به همین دلیل، آن خصوصیت امری واقعی است نه اعتباری و عارضی و قابل انتقال، علیهذا ارتباط هر علت با معلول خودش و ارتباط هر معلول با خودش از ذات علت و ذات معلول بر می‌خیزد، معلول به تمام ذات خود مرتبط با علت است و علت نیز به تمام ذات خود منشأ صدور است. چنانکه ملاصدرا در مورد این نحوه از ضرورت موجودات - ضرورت بشرط محمول - تصریح دارد:

«کل ممکن لحقه الوجود و الوجوب لغيره فی وقت من الاوقات فانه کما یمتنع عدمه فی ذلك الوقت كذلك یمتنع عدمه فی مطلق نفس الامر ای ارتفاعه عن الواقع» «هر ممکنی که وجود و وجوب غیری در وقتی از اوقات به آن لاحق شود، همانطور که ممتنع است عدم آن وجود در آن زمان همچنین عدمش در مطلق نفس الامر ممتنع است» (صدر المتألهین، سفار، ج ۱، ص ۲۲۹).

مقدمه سوم

بنابر اصالت وجود علیت و معلولیت و وجوب همه از شئون وجود است و همه ضرورت‌ها و جبر، از وجود سرچشمه می‌گیرد و به وجود بر می‌گردد و ماهیت همان‌طوری که حقیقتاً متصف به صفت موجودیت نیست، بلکه مجازاً و اعتباراً موجود است، به صفت وجوب و ضرورت نیز حقیقتاً متصف نمی‌شوند و اگر احیاناً صفت وجوب غیری را به ماهیت نسبت دهیم، مجازی و اعتباری است، یعنی ماهیت همان‌طوری که مجازاً و اعتباراً موجود می‌شود، مجازاً و اعتباراً هم ضروری و واجب می‌شود، نه حقیقتاً (طباطبائی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ص ۱۰۷).

بنابر اینکه وجوب مطلقاً - بالذات و بالغير - شأن وجود محسوب شود و ماهیت به حسب حقیقت از آن بی‌بهره باشد معلولات که بنا بر اصالت وجود از سنخ وجوداتند و وجوب بالغير دارند، یک نحو امکان ذاتی می‌بایست داشته باشند، زیرا لازمه وجوب غیری امکان ذاتی است

و چون امکان ذاتی شأن ماهیت است و ضرورت شأن وجودات است پس امکان ذاتی وجودات را چگونه باید تصور کرد؟ وجودات امکان ذاتی و احتیاج ذاتی نسبت به علل خویش دارند ولی این امکان ذاتی غیر از آن امکان ذاتی است که برای ماهیت فرض می‌شد زیرا امکان ذاتی ماهیت به معنای لا اقتضائیت ماهیت نسبت به وجودیت و معدومیت است، و در باره وجودات این معنا غلط است. اینکه معلولات وجوداتند نه ماهیات و اینکه حقایق وجودیه معلولیه عین معلولیت و احتیاجند و ارتباط به علت عین ذات آنهاست یکی از عمیق‌ترین افکار بشری در باب علیت و معلولیت است. امکان وجودات به همین معنا که اشاره شد همان است که صدرالمتهلین برای اولین بار آن را بیان کرد، و آن را امکان فقری اصطلاح کرده است.

مقدمه چهارم

از جمله تقسیماتی که برای علت می‌توان بیان کرد تقسیم علت به تامه و ناقصه است، در علت تامه با فرض وجود علت تامه وجود معلول ضروری است، در حالی که وجود علت ناقصه مستلزم وجود معلول نیست بلکه تنها عدم آن مستلزم عدم معلول است (صدرالمتهلین، اسفار، ج ۲، ص ۱۲۲).

علاوه بر نظام طولی که ترتیب موجودات را از لحاظ فاعلیت و خالقیت و ایجاد معین می‌کند نظام دیگری بر خصوص جهان طبیعت حاکم است که شرایط مادی و اعدادی به وجود آمدن یک پدیده را تعیین می‌کند. این نظام، نظام عرضی نامیده می‌شود و به موجب این نظام است که تاریخ جهان وضع قطعی و مشخص می‌یابد، هر حادثه در مکان و زمان خاصی پدید می‌آید و هر زمانی خاص و مکانی خاص ظرف حوادث معینی می‌گردد (مطهری، انسان و سرنوشت، ص ۱۰۷).

ما معمولاً وقتی یکی از پدیده‌ها را مورد سؤال و تردید قرار می‌دهیم فقط به خود آن پدیده توجه می‌کنیم، حساب نمی‌کنیم که آن پدیده در نظام هستی چه جایی و چه وضعی دارد؟ در حالی که هر پدیده‌ای خواه نیک باشد یا بد معلول یک سلسله علل مخصوص و وابسته به شرایط معین است، هیچ وقت یک حریق بدون ارتباط به عوامل و حوادث دیگر رخ نمی‌دهد و جلوگیری از وقوع آن نیز جدا از یک سلسله علل و عوامل، خواه مادی و خواه معنوی امکان پذیر نیست. هیچ حادثه‌ای در جهان "منفرد" و "مستقل" از سایر حوادث نیست، همه قسمت-

های جهان با یکدیگر متصل و مرتبط است. این اتصال و ارتباط همه اجزای جهان را شامل می‌شود و یک پیوستگی عمومی و همه جانبه را به وجود می‌آورد. اصل وابستگی اشیا به یکدیگر اصل وحدت واقعی جهان - وحدت اندام واری - اصلی است که حکمت الهی تکیه فراوان بر آن دارد.

بنابراین اگر بنا بشود رابطه علت و معلول را نپذیریم باید ارتباط و وابستگی واقعیت‌ها را با یکدیگر یک باره منکر شویم، زیرا اگر بین اشیا رابطه علی و معلولی برقرار نباشد یا از آن جهت است که جمیع موجودات دارای وجوب ذاتی هستند و "امکان" که لازمه معلولیت است موهوم و باطل است و در نتیجه هر چه موجود است ابدأ موجود است و هر چه معدوم است ابدأ معدوم است و حدوث و زوال و تغییر و تکامل مفاهیمی بی مصداق هستند و یا از آن جهت است که وجود و عدم اشیا روی صدقه و اتفاق صورت می‌گیرد، احتمال ثالثی هم وجود ندارد، هر یک از این دو احتمال را در نظر بگیریم لازمه اش عدم ارتباط و وابستگی واقعیت‌ها با یکدیگر است و در این صورت انعکاس جهان عینی در ذهن ما به صورت واقعیت‌های منفرد و یا پیوسته خواهد بود و ما نخواهیم توانست مجموع جهان را به صورت یک دستگاه واحد تصور کنیم بلکه هیچ مجموعه کوچکی از موجودات این جهان را نخواهیم توانست به صورت یک دستگاه مرتبط‌الاجزا در ذهن خود مجسم سازیم (طباطبائی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ص ۴۹۳).

مقدمه پنجم

یکی از احکام و فروع قانون علیت و معلولیت که مربوط به مبحث "ضرورت و امکان" است و لازم است در مقدمه بحث از تبیین ضرورت نظام موجودات از آن سخن به میان آید این است که "علت ضرورت دهنده به معلول است" (همان، ص ۹۳). وجود معلول در ظرف وجود علت تامه اش واجب و ضروری است، وجوبی که در اینجا مطرح است وجوب بالقیاس است، نه وجوب غیري که در "قاعده الشی مالم یجب لم یوجد" مطرح است چون وجوب غیري یک وصف نفسی است بر خلاف وجوب بالقیاس که یک وصف اضافی و نسبی است. از طرف دیگر، وجوب غیري وصف ویژه معلول است، اما وجوب بالقیاس وصفی است که هم معلول بدان متصف می‌شود و هم علت، دلیل بر این وجوب وجود معلول این است که اگر

وجود معلول در ظرف وجود علت تامه‌اش واجب نباشد، عدم معلول جایز و ممکن خواهد بود، حال اگر فرض کنیم معلول با وجود علت تامه‌اش معدوم باشد، یا در همان حال که علت وجود معلول موجود است علت عدم معلول - که همان عدم علت تامه وجود معلول است - نیز تحقق دارد، که در این صورت اجتماع نقیضین لازم می‌آید، که عبارت است از علت وجود معلول و عدم علت وجود معلول که محال است، یا علت عدم معلول محقق نمی‌باشد و در این صورت معلول، بی آنکه علت عدمش تحقق یافته باشد، معدوم شده است و این نیز محال است (همو، *نهایة الحکمه*، ص ۱۵۹).

در نظر سطحی چنین پنداشته می‌شود که بین برخی از حوادث و حوادث دیگر "وجوب بالقیاس" است و مواردی هم هست که بین دو حادثه هیچ گونه رابطه ضروری نیست و بین آنها "امکان بالقیاس" حکمفرماست، ولی از نظر دقیق‌تر می‌یابیم که بین هر دو حادثه "وجوب بالقیاس" حکومت می‌کند و "امکان بالقیاس" تحقق خارجی ندارد، زیرا همه حوادث بالاخره به یک "علت العلل" منتهی می‌شود و چون بین معلول‌های علت واحد رابطه ضروری وجود دارد، بین همه حوادث، ضرورت حکمفرماست. اصولی که اثبات این پیوستگی ضروری و عمومی آن متکی است از این قرار است:

۱. قانون علت و معلول عمومی؛

۲. ضرورت علت و معلول؛

۳. سنخیت علت و معلول؛

۴. جهان هستی، همه به یک علت العلل منتهی می‌شود.

اصل اول، همان قانون پایه و بدیهی‌ای است که همه علوم به آن اتکا دارند و انکار آن، مستلزم انکار همه چیز است. اصل دوم، مبین این حقیقت است که هر معلولی وقتی به وجود می‌آید که نه تنها علت آن موجود باشد بلکه از ناحیه علت ضرورت پیدا کرده باشد. مادامی که وجود یک معلول از ناحیه علت خود ضروری نگردد محال است که آن معلول به وجود آید و بالعکس، وقتی که علت تامه یک شیء محقق شد، وجود معلول را ایجاب می‌کند، در این صورت موجود نشدن معلول محال است. از این اصل نتیجه می‌شود که هر چیزی که موجود شده، وجودش ضرورت داشته و هر چیز که موجود نشده، عدمش ضرورت داشته است. اصل

سوم، ارتباط علت و معلول را تضمین می‌کند و نتیجه می‌دهد که هیچ علتی نمی‌تواند به‌جای معلول خودش، معلول دیگری را به‌وجود آورد و هیچ معلولی ممکن نیست از غیر علت خودش به‌وجود آید. از این سه اصل نتیجه می‌شود که جهان یک نظام قاطع و غیر قابل تبدیلی دارد و با ضمیمه شدن اصل چهارم که همان اصل "توحید مبدأ" است، ارتباط و پیوستگی قاطع و عمومی بین همه موجودات جهان استنباط می‌شود (مطهری، انسان و سرنوشت، ص ۱۱۰-۱۰۹).

مسئله ارتباط علی و معلولی مسئله‌ای است که قرآن کریم نیز آن را می‌پذیرد، چنانکه آیات قدر مانند: «وان من شی الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلول، هیچ چیز نیست مگر آنکه نزد ما خزینه‌های آن است، و ما آن را نازل نمی‌کنیم مگر به اندازه معلول» (حجر/۲۱) و آیه «انا کل شی خلقناه بقدر، ما هر چیزی را به قدر و اندازه خلق کردیم.» (فرقان/۲) و آیه «الذی خلق فسوی والذی قدر فهدی، آنکس که خلق کرد، و خلقت هر چیزی را تکمیل و تمام نمود و آنکس که هر چه را آفرید اندازه گیری و هدایتش کرد» (اعلیٰ/۳)؛ به این مسئله دلالت دارد زیرا این آیات همه دلالت می‌کند بر اینکه هر چیزی از ساحت اطلاق به ساحت و مرحله تعیین و تشخیص نازل می‌شود و این خداست که با تقدیر و اندازه‌گیری خود آنها را نازل می‌کند و چون معنا ندارد که موجودی در هستی‌اش محدود و مقدر باشد، مگر آنکه با همه روابطی که با سایر موجودات دارد محدود شده باشد، بنابراین از آن جایی که یک موجود مادی با مجموعه‌ای از موجودات مادی ارتباط دارد و آن مجموعه برای وی نظیر قالب‌اند که هستی او را تحدید و تعیین می‌کنند، لذا باید گفت، هیچ موجود مادی نیست، مگر آنکه به وسیله تمام موجودات مادی که جلوتر از او و با او هستند قالب‌گیری شده، و این موجود، معلول موجود دیگری مثل خود می‌باشد.

مقدمه ششم

هر شیء تا به مرحله وجود نرسد موجود نمی‌شود، این قاعده بیان رابطه میان علت و معلول است، که از نظر حکما و فلاسفه این رابطه ضروری است یعنی در صورت وجود علت تامه شیء، وجود آن شیء ضروری و قطعی است و آن شیء چاره‌ای جز موجود شدن ندارد. البته متکلمان در برابر فلاسفه این رابطه را ضروری نمی‌دانند و آن را به صورت اولویت بیان کرده‌اند

تا افعال ارادی انسان یا افعال واجب تعالی جبری محسوب نشود. (صدر المتألهین، اسفار، ج ۱، ص ۲۲۱).

پس از بیان این مقدمات می‌توانیم چنین نتیجه‌گیری کنیم که موجودات جهان هستی را به یکی از دو راه می‌توانیم به «واجب الوجود» نسبت دهیم: راه اول این است که مجموع موجودات جهان - که یک واحد متلائم الاجزاء است - موجود و ضروری الوجود و مُستند به واجب الوجود است. راه دوم این است که: یک موجود خاص را با همه علل شرایطی که در تحقق و پیدایش آن لازم و ضروری است (بدین معنا که همه اجزای حال و گذشته عالم را به عنوان قید وجودی‌اش فرض کنیم) و به واجب الوجود نسبت دهیم (طباطبائی، المیزان، ج ۵، ص ۲۰۵).

از طرف دیگر، هر معلولی در وجود خود نسبتی به علت تامه خود دارد، که نسبت ضروری است و نسبتی با غیر علت تامه دارد که نسبت امکان است، در نتیجه جهان از نظر اول - نسبت ضرورت - از یک سلسله موجودات ضروری الوجود تشکیل شده که با غیر آن وضع که دارد، محال است که قرار بگیرد. از نظر دوم - نسبت امکان - جهان از یک سلسله موجوداتی که امکان هر گونه تغییر و تبدیل در آنها هست تألیف شده است و موجودات جهان از علل وجودات خود اندازه وجود می‌گیرند. بنابراین از نظر راه اول جهان و اجزای آن را به واجب الوجود نسبت داده، ضرورت هستی آنها را " قضاء " می‌نامیم که به معنای ضرورتی است که معلول از علت تامه‌اش کسب می‌کند و این همان قضای عینی است و از نظر راه دوم تعیین وجود و مشخص شدن راه پیدایش آنها را " قدر " می‌نامیم که به معنای حدودی است که شیء از ناحیه علل ناقصه خود کسب می‌کند و این همان قدر عینی است (همان، ص ۲۰۷).

بنابر آنچه گفته شد اگر قضاء در مورد اعیان موجودات اطلاق شود قضای عینی است و در این صورت قضای الهی عبارت است از نفس ضرورت و حتمیت اشیا از آن جهت که منتسب است به واجب الوجود به عبارت دیگر می‌توان گفت از آنجا که قضای الهی همان اتمام مراحل تحقق فعل است. چنانکه خداوند می‌فرماید: « اذا قضی امرنا فانما یقول له کن فیکون، وقتی اراده کند امری را همین که بگوید بشو موجود می‌شود. » (بقره/۱۱۷)، این اتمام گاهی به اعتبار وجود عینی است که قضاء عینی نامیده می‌شود و منطبق می‌شود بر مرحله ایجابی که عقل پیش از

تحقق وجود امکان اعتبار می‌کند، همان‌طور که احتیاج ممکن به علت را اعتبار و سپس آن را ایجاد می‌کند، پس وجوب می‌یابد و بعد از آن ایجادش می‌کند، پس موجود می‌شود. بنابراین ایجاد بر کلمه "کن" در آیه مذکور منطبق می‌شود و وجود یافتن آن بر کلمه "فیکون" منطبق می‌شود (مصباح یزدی، ص ۴۴۸).

البته در اینجا دیدگاه دیگری هم هست، که با آن موضوع این بحث‌ها از بین می‌رود و آن دیدگاه همان نظر توحیدی است که موجودات با وجود تفاوتشان و ترتیبشان در شرافت وجودی و مخالف بودن در ذوات و افعال و متباین بودن در صفات و آثار، همه در یک وجود الهی جمع‌اند، و ذره‌ای از ذرات اکوان موجودات نیست که نورالانوار محیط به آنها و قاهر بر آنها نباشد، و او بر هر چه آنها کسب کنند، قائم خواهد بود. پس همان‌طور که شأنی نیست مگر شأن او، فعلی نیز نیست مگر فعل او و حکمی نیست مگر برای خدا و هیچ حرکتی و قوتی نیست مگر به وسیله خدای علی عظیم. پس او با وجود بلندی مرتبه و عظمتش نازل می‌شود منزل اشیا و انجام می‌دهد افعال آنها را همان‌طور که با وجود تجرد و تقدسش از جمیع مکان‌ها و زمان‌ها، زمین و آسمانی از وجود او خالی نیست (صدرالمتهلین، سفار، ج ۶، ص ۳۷۲).

بنابراین نسبت دادن فعل و ایجاد بنده صحیح است، مانند نسبت دادن وجود و تشخیص به او و نسبت دادن به باری تعالی نیز صحیح است، همان‌طور که وجود زید به عینه امر متحقق و واقعی است در خارج و شأنی از شئون حق است، همچنین او فاعل آنچه که از او صادر می‌شود نیز هست حقیقتاً نه مجازاً (طباطبائی، رسائل توحیدی، ص ۳۷۲). علامه طباطبائی در مورد تفاوت این دیدگاه اخیر که نظر راسخین در علم است، با دیدگاه حکماء می‌فرماید:

در مذهب حکماء سلوک از طریق کثرت در وحدت بود، اما در این دیدگاه سلوک از طریق وحدت در کثرت می‌باشد. بر مبنای دیدگاه حکماء هر فعلی از یک جهت به فاعل قریب استناد دارد، و از جهت دیگر به واسطه فاعل قریب به فاعل فاعلش استناد دارد که این یک انتساب طولی است، به طوری که هر نسبتی نسبت دیگر را ابطال نمی‌کند و جبری هم لازم نمی‌آید. اما بر مبنای این دیدگاه هر فعلی بدون واسطه، به جهت احاطه حق تعالی به همه چیز، به او استناد دارد همان‌طور که به فاعل ممکنش استناد دارد و این استناد مستلزم جبر هم نیست، زیرا احاطه حق تعالی به هر چیزی احاطه به ما هو علیه است و فعل اختیاری از آن جهت که اختیاری است محاط و منسوب به او و به انسان می‌باشد (همانجا، تعلیقه ۲).

این دیدگاه را روایات ائمه معصومان(علیهم السلام) نیز تأیید می‌کنند. چنانکه از امام صادق(ع) روایت شده که فرمود: « لا جبر و لا تفویض و لکن امرین امرین، نه جبر است و نه تفویض بلکه امری است میان این دو امر » (کلینی، ص ۴۵۶).

نتیجه

تبیین و تحلیل حقیقی ضرورت نظام هستی باید با توجه به هر دو مسئله علم الهی و مراتب آن - که مرتبه‌ای از آن قضای الهی در زبان دینی است - از یک طرف و نظام طولی و علی و معلولی حاکم بر جهان هستی از طرف دیگر صورت بگیرد و با در نظر گرفتن یکی از این دو و غفلت از دیگری چگونگی ضرورت نظام هستی قابل تبیین و تحلیل نخواهد بود.

علم الهی - خواه در مرتبه ذات، خواه در مرتبه فعل - از آن جهت قضای الهی نامیده می‌شود که مؤثر در وجود و ایجاد اشیا است و اشیا به موجب آن ضرورت و حتمیت پیدا کرده‌اند، قضای الهی از آن جهت که حکایت از مرتبه‌ای از مراتب علم الهی می‌کند از نظر تطبیقی با عوالم کلی وجود همان مرتبه صور عقلی محسوب می‌شود که ورای صور طبیعی و نفسانی است، بدین معنا که موجودات علاوه بر صور طبیعی و نفسانی دارای صور عقلی هستند که این صور در عالم عقلی قرار گرفته‌اند و به صورت دفعی و بلا زمان از واجب تعالی صادر می‌شوند و منشأ پیدایش و ایجاد اشیا است.

اما از جهت دیگر قضاء منشأ ضرورت و حتمیت یافتن موجودات عالم هستی است، زیرا همان وجود عینی موجودات ممکن با نظام احسن خود علم فعلی واجب تعالی است و ایجابی که در آن موجودات به دلیل اتساقشان به واجب تعالی وجود دارد همان قضای الهی نسبت به آنها به‌شمار می‌رود که همان قضای فعلی است. به بیانی دیگر، اگر قضای الهی را همان اتمام مراحل تحقق فعل بدانیم این اتمام گاهی به اعتبار وجود عینی و خارجی است که همان قضا عینی است و گاهی به اعتبار وجود علمی است که منطبق می‌شود بر علم واجب تعالی به اینکه شیئی در ظرف وجود خودش وقوع یابد.

منابع

قرآن کریم

ابن سینا، حسین بن عبدالله، الشفاء، تصحیح دکتر ابراهیم مذکور، چاپ قاهره، ۱۴۰۰ق. ———— ، اشارات و تنبیہات، شرح خواجه نصیرالدین طوسی، قم، نشر البلاغہ،

۱۳۷۵.

رضا، الشیخ احمد، معجم متن اللغة، ج ۴، بیروت، دار مکتبۃ الحیاة، ۱۳۷۹ق.

جوادی آملی، عبدالله، ریحیق مختوم، قم، مرکز نشر اسراء، ۱۳۷۵.

حلی، حسن بن یوسف، کشف المراد، تحقیق حسن حسن زاده آملی، قم مؤسسۃ النشر الاسلامی، ۱۴۱۵ق.

راغب اصفهانی، معجم مفردات الفاظ قرآن، تحقیق ندیم مرعشلی، بیروت، دارالکتاب العربی، ۱۳۶۰.

سجادی، جعفر، فرهنگ لغات و اصطلاحات عرفانی، تهران، کتابفروشی طهوری، ۱۳۸۱.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیة الاربعۃ، ج ۶، ۴، ۲، ۱، بیروت دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۰ق.

————— ، مبداء و معاد، ترجمه احمد بن محمد الحسین اردکانی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۲.

————— ، تفسیر سورۃ واقعه، تصحیح محمد خواجهی، تهران، مولی، ۱۳۶۴.

طباطبائی، سید محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۹، ۱۳، ۷، ۵، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۷۱.

————— ، نہایت الحکمه، قم، مؤسسۃ النشر الاسلامی، ۱۳۶۹.

————— ، اصول فلسفہ و روش رئالیسم، تهران، صدرا، ۱۳۶۸.

کلینی رازی، ابو جعفر محمد بن یعقوب، اصول کافی، ج ۱، تهران، اسوه، ۱۳۷۰.

مصباح یزدی، محمد تقی، تعلیقہ علی نہایت الحکمه، قم، مؤسسۃ فی طریق حق، ۱۴۰۵ق.

مطهری، مرتضی، انسان و سرنوشت، صدرا، ۱۳۷۲.

————— ، عدل النهی، تهران، صدرا، ۱۳۷۱.

فصلنامہ فلسفہ و کلام اسلامی آئینہ معرفت

مقایسه تطبیقی برخی از مسائل فلسفی در فلسفه سینوی و ابن رشدی

دکتر منیره سید مظهري *

چکیده

مقاله حاضر پس از ارزیابی نقدها و خرده گیری‌های ابن رشد به ابن سینا و مقایسه و تطبیق مکاتب مورد نظر در باره چهار مسئله «زیادت وجود بر ماهیت»، «امکان و وجوب»، «فیض یا صدور» و «قاعده الواحد» به این نتیجه رسیده است که ابن رشد به آن اندازه که در فهم مکتب ارسطو تلاش کرده و به تأمل و تدقیق پرداخته، در فهم مکتب ابن سینا کوشش چندانی به عمل نیاورده است و در برخی مباحث از اصل با سوء فهم و تعبیری ناروا مرام ابن سینا را درک، دنبال و انتقاد کرده است. واژگان کلیدی: ابن سینا، ابن رشد، وجود و ماهیت، امکان و وجوب، فیض، قاعده الواحد.

مقدمه

نزد غالب مستشرقان، ابن رشد به عنوان خاتم فلاسفه اسلام و عرب مطرح است، به نحوی که پس از وی فیلسوفی صاحب سبک و مکتب پرداز سراغ ندارند و از آنجا که در جهان اسلام و عرب شاگرد برجسته‌ای نبوده و مکتب وی نیز امتداد نیافته است، نتیجه گرفته‌اند که *تهافت الفلاسفه* غزالی ضربه‌ای جبران ناشدنی به فلسفه اسلامی وارد ساخت که حتی *تهافت التهافت* ابن رشد هم نتوانست از منکوب و مطرود شدن فلسفه و انقطاع نسل فیلسوفان در جوامع

* عضو هیئت علمی دانشگاه آزاد اسلامی واحد کرج - مرکز تحقیقات علوم اسلامی و انسانی

sayidmazhari@kiauu.ac.ir

تاریخ پذیرش: ۸۹/۷/۱

تاریخ دریافت: ۸۸/۷/۲۰

مسلمان و عرب جلوگیری کند. شاید این قضاوت تا حدی در مورد جهان عرب و بخشی از اهل سنت واقع‌بینانه باشد، اما یقیناً بین شیعیان و نیز بلاد غیر عرب، با ظهور دانشمندان وفلاسفه-ای مانند خواجه نصیر، میرداماد، ملاصدرا، سبزواری و... قضاوتی ناروا محسوب می‌شود. همچنانکه در بخشی از جهان اهل تسنن نیز با ظهور دانشمندان سنی مذهب از مکتب فلسفی شیراز و اصفهان صحت ندارد؛ اما هر چه باشد ظهور و افول مکتب ابن‌رشد در قرن ششم هجری پدیده‌ای درخور توجه و اهمیت است. اهمیت مطلب از آن روست که نهضت ابن‌رشد آخرین دفاعیات مکتب ارسطو بین فلسفه اسلامی و فلاسفه مسلمان را ارائه کرده بود. دفاعیاتی که مورد قبول فیلسوفان اسلامی قرار نگرفت و ایشان با سکوت خود و تداوم سنت فلسفی سینوی و مکتب ابن‌سینا و فارابی که ملهم از معارف وحیانی فلسفه دینی با استمداد از طرز بیان و نحوه تعبیر مکتب نوافلاطونی بود و با دخیل دانستن عنصر اشراق و تکیه بر علم حضوری و گاهی ذوق و قریحه عرفانی- شاید نه به صراحت اما- عملاً رأی به لزوم برکناری فلسفه جامد ارسطویی دادند، اگرچه هیچگاه شخص ارسطو و تعالیم نوافلاطونی منسوب به او را که پذیرفته بودند، در معرض حمله قرار ندادند.

ابن‌رشد که باید او را چنانکه اروپائیان نامیدند، بیشتر شارح دانست تا فیلسوف، با توجه به ارادت بیش از حدی که نسبت به ارسطو روا می‌دارد به نحوی که او را نماینده عالی دانش بشر و حد‌نهایی عقل انسانی معرفی می‌کند (رنان، ص ۷۱) و با این پیش‌فرض که فیلسوفانی مانند فارابی و ابن‌سینا از تعالیم فلسفی (نظام ارسطویی) منحرف شدند و تعالیم ارسطو را وارونه جلوه داده‌اند، به احیای مکتب اصیل مشایی ارسطو همت گماشت و در دو جبهه اصلی فعالیت کرد: یکی احیای آثار ارسطو و دیگری دفاع از فلسفه (نظام ارسطویی) در برابر حملات مخالفان و تبیین ارتباط بین حکمت و شریعت و ایضاح عدم تنافی دین و فلسفه.

هر دو بعد مکتب ابن‌رشد در اروپا مورد توجه قرار گرفت و اغلب آثار وی ترجمه شد و بدین ترتیب تا سال‌ها نخله‌ای به نام «رشدیون» بین مدارس فلسفی اروپا تداوم یافت. همچنانکه معارضان فراوانی نیز از متألهان و فلاسفه اروپایی در مقابل این مکتب قرار گرفتند (ابراهیمی دینانی، درخشش ابن‌رشد در حکمت مشاء، ص ۵۳)، اما چنانکه گفتیم بین فلاسفه اسلامی مکتب او مورد اعتنا واقع نشد.

تفاوت‌های دو مکتب سینیوی و رشدی را که از شاخه‌های فلسفه مشائی اسلامی قلمداد می‌شوند، از رهگذر خرده‌گیری‌های ابن‌رشد بر ابن‌سینا، می‌توان به سه دسته تقسیم کرد:

الف. تفاوت‌های روشی و منهجی

۱. روش انتقادی ابن‌سینا در برابر روش شرح‌گرایانه و تقلیدی ابن‌رشد؛
۲. اعتقاد ابن‌سینا به منبع شناختی غیر از عقل، نظیر وحی و الهام و اشراق برای فلسفه در برابر اعتقاد ابن‌رشد که جایگاه وحی را تنها در مواضع توقف عقل ارزیابی می‌کند (ابن‌رشد، فصل‌المقال، ص ۱۳).

ب. تفاوت‌های اصولی نظیر

۱. قول به فاعلیت تحریکی محرک اول (به تبع ارسطو) در ابن‌رشد، در برابر قول به فاعلیت وجودی و فیض در ابن‌سینا؛
۲. عدم پذیرش قاعده الواحد به تعبیر سینیوی آن توسط ابن‌رشد در برابر اعتقاد بدان قاعده در توضیح نحوه پیدایش کثرت در ابن‌سینا؛
۳. عدم پذیرش جواز اجتماع امکان بالذات با وجود بالغیر در موجود ممکن توسط ابن‌رشد در برابر پذیرش آن در ابن‌سینا.

ج. تفاوت‌های فرعی نظیر

۱. نقد ابن‌رشد بر نظریه زیادت وجود بر ماهیت؛
۲. نقد وی بر نظریه واهب الصور و صدور صور جوهری؛
۳. نقد بر قول ابن‌سینا در نحوه تحریک محرک اول؛
۴. پذیرش حرکت در جوهر توسط ابن‌رشد.

روش بحث

از آنجا که پرداختن به همه این موارد در این مقال میسر نیست، به بررسی مقایسه‌ای چهار تفاوت از مهم‌ترین اختلافات دو مکتب سینیوی و ابن‌رشدی خواهیم پرداخت. روال بحث چنین است که ابتدا نقد و خرده‌گیری ابن‌رشد بر ابن‌سینا از لابلای آثار وی نقل و شرح

و سپس موضع ابن سینا از آثار او تشریح و در موارد قابل دفاع به رفع اشکال ابن رشد پرداخته می‌شود.

۱. مسئله زیادت وجود بر ماهیت

یکی از انتقادات اساسی که ابن رشد به فلسفه ابن سینا گرفته است و آن را انحراف از رأی قدمای فلسفه و به خصوص ارسطو می‌داند، قول به عروض وجود بر ماهیت است. وی این انتقاد را در جای جای آثارش از جمله *تهافت التهافت*، *تلخیص مابعدالطبیعه* و *تفسیر مابعدالطبیعه* تکرار و چندین تالی فاسد را برای آن ذکر می‌کند.

ابن رشد در *تلخیص مابعدالطبیعه* چهار معنی اصطلاحی و یک معنی لغوی برای وجود ذکر می‌کند:

الف. معنی لغوی

موجود یعنی پیدا شدن و با قدری تعمیم و توسعه، به معنی پیدایش است. وجود و وجدان از یک ریشه و یک معنی نزد جمهور برخوردارند. بدین معنی موجود حالتی است که نسبت به فاعل شناسا، برای شیء عارض می‌شود (ابن رشد، *تلخیص مابعدالطبیعه*، ص ۹).

ب. معانی اصطلاحی

۱. مفاد هلیه بسیط: معنایی ذهنی که بر رابطه وجودی محمول «موجود» با موضوعی خاص با نظر به خارج دلالت دارد. موجود و وجود بدین معنی، معقول ثانی منطقی است که محل تحققش همان قضیه است، بنابراین در ذوات مفرد قابل لحاظ نیست (همو، *تهافت التهافت*، ص ۳۰۲). موجود بدین معنی بر همه مصادیق خود علی السویه حمل می‌شود.

۲. وجود یا موجود به عنوان مقسم مقولات عشر: همان موجودی است که در هر چیز در مقابل عدم آن قرار می‌گیرد و امری مشکک است. به لحاظ تقسیم شدن این معنی از موجود به جوهر و اعراض، عین ماهیات نیز هست و بدان‌ها حمل می‌شود و بنابراین در ذوات مفرد نیز قابل لحاظ است (همو، *تلخیص مابعدالطبیعه*، ص ۹). ابن رشد این

معنی از وجود را به منزلهٔ جنس برای مقولات عشر محسوب می‌کند و آن را با ذات و شیئیت افراد مرادف می‌یابد.

۳. وجود و موجود به معنی نسبت در قضیه و رابطهٔ وجودی است که در هر گزاره به کار می‌رود و محمول را به موضوع ارتباط می‌دهد، با قطع نظر از واقع خارجی مطابق قضیه و صرف نظر از صدق و کذب آن (همانجا).

آنچه در ما نحن فیه به نظر ابن رشد مهم است همان دو معنی اول است. او پس از گزارش رأی ابن سینا مبنی بر عارض شدن موجود بر ماهیت با این تقریر که: «اگر لفظ موجود بر ذات دلالت کند می‌بایست این سخن «الجوهر موجود» خلف و تکرر گویی محسوب شود» (همان، ص ۱۰). طبق تقسیم بندی خود، انتقادی را بدین مضمون مطرح می‌کند که، اینجا در واقع بین دو معنی وجود خلط شده و متوجه نشده‌اند که موجود که بر «الجوهر» حمل می‌شود از نسخ معنی اول است (همانجا). وی آنگاه نقد اساسی خود بر نظریهٔ مزبور را ضمن پرسشی طرح می‌کند: اگر موجود بر عرضی در شیء دلالت کند، می‌پرسیم مقصود از عرض در اینجا چیست؟ پاسخ از دو حال خارج نیست. یا این عرض از اعراضی است که از مقولات ثانی منطقی است که موطن آن تنها در ذهن است یا آنکه از مقولات اولیه است. در صورت اخیر ضرورتاً باید یکی از مقولات نه گانه از اعراض باشد و در این صورت نمی‌بایست بر جوهر قابل حمل باشد، همچنانکه آن را نباید بتوان بر هشت عرض دیگر نیز حمل نمود، حال آنکه هر دو تالی، فاسد است و باطل. اما اگر از نسخ مقولات ثانیه باشد، این شق فی حد نفسه محال و ممتنع نیست. چنانکه در شمار معانی وجود معنی اولی را یکی از موارد استعمال لفظ موجود دانستیم، لکن این معنی (که دیدیم در ظرف قضایای منطقی حاصل می‌شود) با معنایی که مورد بحث ماست (معنی دوم) و بر ذوات منفرد نیز حمل و منطبق می‌شود کاملاً متفاوت است (همان، ص ۱۰ و ۱۱).

نقد دیگر ابن رشد بر ابن سینا لزوم تسلسل است، بدین تقریر که اگر اسم موجود بر عرض مشترکی بین مقولات عشر (خارج از نفس و ذهن) دلالت کند، می‌پرسیم اگر خود این عرض را موجود بدانید، در این صورت خود این عرض را نیز می‌بایست متوقف و موجود به عرضی دیگر بدانید، هکذا در مورد عرض دوم، و ... تا بی نهایت که منجر به تسلسل خواهد شد (همو، تهافت التهافت، ص ۳۵ و ۳۶).

تبیین مذهب ابن سینا

اگر انتقادات ابن رشد را با بیانات ابن سینا بسنجیم، درمی‌یابیم که وی آشنایی صحیحی با مرام ابن سینا در این زمینه ندارد و طبعاً انتقادات وی وارد نیست. غفلت عمده ابن رشد یکی در عدم توجه به تمایز میان عرض و عرضی در باب کلیات و باب برهان و دیگری در عدم تمییز معقول ثانی فلسفی از معقول ثانی منطقی است. توضیح آنکه: برخی انتقادات وارد شده بر ابن سینا مانند اشکال تسلسل، هنگامی وارد است که مقصود از عرض و زیادت وجود برماهیت را عرض باب برهان بدانیم نه عرضی باب کلیات، حال آنکه به تصریح خود ابن سینا در منطق اشارات، مقصود از عروض وجود بر ماهیت، عروض در باب کلیات است. به نظر می‌رسد اگر بیان صریح شیخ مورد دقت ابن رشد واقع می‌شد، بدانسان از او انتقاد نمی‌کرد. ترجمه بخشی از عبارت شیخ چنین است:

تحقق هر ماهیتی در خارج یا ذهن وابسته به آن است که اجزای آن ماهیت، همراه با آن متحقق باشد و همین که حقیقت چیزی با هستی خارجی و ذهنی آن مغایرت داشت و هستی ذهنی و خارجی آن سبب قوام حقیقت آن نبود، پس هستی آن ماهیت امری عرضی است... و علل وجود آن هم با علل ماهیت آن مغایر است. اما اگر هستی ذهنی و خارجی آن چیزی مقوم ماهیت و حقیقت آن بود امکان ندارد که حقیقت و معنای آن به ذهن بیاید بدون جزء مقوم آن (همو، منطق اشارات، ج ۱، ص ۴۳ و ۴۴).

با دقت در برهان ذکر شده در می‌یابیم که مسئله عروض و زیادت وجود بر ماهیت امری است در حیطه مفهومی و از حیث ارتباط شناخت شناسی بین دو مفهوم وجود و ماهیت، نه از حیث ارتباط وجود شناسی؛ چون ابن سینا خود در برخی مواضع بر اتحاد وجود شناختی ماهیت و وجود به اشاره و تصریح سخنانی دارد که مورد غفلت ابن رشد واقع شده است. از جمله در شرح اثولوجیا ضمن نفی امکان به معنی ماهوی از وجود ماهیت موجود، صریحاً اظهار می‌دارد: بلکه وجود این ماهیت همانا نفس وجود شیء است نه اینکه در واقع امر، چیزی باشد که وجود به آن ملحق شده باشد (ابن سینا، تعلیقات، ص ۶۱).

نقطه ضعف دیگر سخنان ابن رشد، در عدم تصویر معقول ثانی فلسفی به عنوان وصفی است که هر چند ما بازاء و مصداقی ندارد، اما در خارج منشأ انتزاع دارد؛ به عبارت دیگر، اوصافی است که عروضشان در ذهن است و اتصاف موصوف به آنها در خارج. یادآور می‌شویم در انتقادی که ابن رشد بر ابن سینا وارد آورد، چنین گفت که یا لفظ موجود را از سنخ

معقولات اولی می‌دانید یا از سنخ معقولات ثانوی. در حالت اول لازمه‌اش آن است که در محدوده‌ی یکی از مقولات عشر وارد شود و طبعاً بر سایر مقولات حمل نشود و در حالت دوم معنایی تماماً ذهنی می‌یابد و قابل اطلاق بر ذوات مفرده نخواهد بود. حال آنکه اگر آنچنانکه خواهی طوسی در شرح اشارات برداشت نموده، اینگونه مفاهیم عامه را از سنخ معقولات ثانی فلسفی بدانیم، اشکال ابن‌رشد برطرف خواهد شد (همو، *الاشارات و التنبیها*، ج ۳، ص ۵۷).

هر چند تدوین رسمی این تفکیک ظاهراً از زمان خواجه شروع شد، اما ریشه‌های این فکر در آثار ابن‌سینا به چشم می‌خورد و قطعاً خواجه از تألیفات شیخ ملهم شده است. به خصوص که خود ابن‌رشد در موضعی اینگونه معقولات ثانیه نظیر وجود، وحدت و ... را که از منشأ انتزاع واحد و بسیطی قابل انتزاع‌اند و طبعاً جهت آفرین نیستند، به‌خوبی شرح داده است (ابن‌رشد، *تفسیر مابعد الطبیعه*، ج ۱، ص ۳۱۳).

۲. مسئله امکان و وجوب

ابن‌رشد با توجه به مبنایش در وجود شناسی، یعنی قول به اصالت جوهر و ازلیت و ضرورت آن، تقسیم بندی ابن‌سینا در موجودات به واجب‌الوجود بالذات و بالغیر را نمی‌پذیرد و در مواضع متعددی از آثارش این تقسیم بندی را تخطئه کرده است. وی در این زمینه به وضع رساله‌ای جداگانه با عنوان رساله در ردّ ابن‌سینا و تقسیم موجودات به ممکن علی الاطلاق و ممکن بذاته و واجب بغیره و واجب بذاته پرداخته است که گویای اهمیت این موضوع در دیدگاه اوست.

امکان و وجوب به معنای مصطلح در فلسفه اسلامی و فلسفه یونان سابقه نداشته و نهایت مفهومی که از آن در فلسفه ارسطو به‌دست می‌آید، نوعی امکان منطقی و امکان استعدادی و قابلیت حرکت و مانند آن است (ارسطو، *کتاب دلتا: ۱۰۹۱b و ۱۰۱۴a*) نه امکان ماهوی. ظاهراً نخستین بار مسئله امکان و وجوب بدین معنا را فارابی در آثار خود به‌ویژه «*فصوص الحکم*» به‌طور منقح طرح کرده است. به هر حال ابن‌رشد برای رد و نفی این قول عمدتاً سه دلیل که یکی به صورت قیاس برهانی تنظیم شده و دو دلیل دیگر به صورت جدلی آورده است. اشکال اصلی او بر تقسیم بندی مزبور آن است که اجتماع وجوب و امکان در یک شیء و انتساب دو نحو وجود به آن که یکی به وصف امکان بالذات باشد و دیگری به وصف وجوب بالغیر محال

است؛ چرا که مستلزم تکثیر واحد است مگر آنکه انقلاب حقیقت (انقلاب الامکان وجوبا) را جایز بدانیم که احدی از فلاسفه آن را جایز ندانسته است (ابن رشد، تفسیر مابعدالطبیعه، ج ۳، ص ۱۶۳۲).

دومین اشکال او بر ابن سینا آن است که اگر عالم را که به تمامه و به لحاظ سلسله اسباب طبیعی و مفارق خود ضروری است، ممکن بدانیم دیگر دلیلی بر اثبات وجود خداوند نخواهیم داشت چون با نفی رابطه ضرورت علی دیگر رابطه علیت برای اثبات واجب نیز به کار نخواهد آمد (ماجد فخری، ص ۲۳).

سومین اشکال وی آن است که ابن سینا با توجه به مبنای مذکور، وجود امور ممکن الوجود اما ازلی را باید بپذیرد، با در نظر گرفتن اینکه امکان از سنخ قوه و قابلیت است، ولی ازلیت از سنخ فعلیت، در نتیجه امکان و ازلیت دو وصف متناقض اند (همان، ص ۲۳ و ۲۴).

دیدگاه ابن سینا

ارتباط مسئله تقسیم به امکان بالذات و وجوب بالغیر با مسئله زیادت وجود بر ماهیت در نزد ابن سینا را با تأمل در این عبارت او می توان دریافت:

کل ما لا یدخل الوجود فی مفهوم ذاته علی ما اعتبرنا قبل فالوجود غیر مقوم له فی ماهیة و لایجوز ان یکون لازما لذاته... فیبقی ان یکون عن غیره (ابن سینا، الاشارات والتنبیحات، ج ۳، ص ۵۷).

مرحوم خواجه در شرح این عبارت می نویسد:

در حق تعالی ماهیت عین وجود است و این از لوازم واجب الوجود است بنابراین از آن طرف هر موجودی که در تحلیل عقلی ماهیتی داشت و وجودی و وجود او غیر ماهیت او بود، ممکن الوجود خواهد بود (همانجا).

بنابراین، امکان در دیدگاه شیخ با مسئله وجود و ماهیت پیوندی عمیق می یابد.

شیخ الرئیس در ضمن اشاره ای، بیان می دارد که آنچه فی حد ذاته ممکن است و در سنجش با وجود، وصف امکان بر آن قابل تطبیق است، جز با علتی مغایر با خودش تحقق نمی یابد و از آنجا که هر چیز تا واجب نشود و تا همه طرق عدم بر او منسلد نشود به وجود نمی آید، پس هر ممکن بالذات مادام که به وجوب غیری از ناحیه علتش نرسد تحقق نمی یابد (همان، ص ۱۹).

در نجات نیز پس از تعریف واجب‌الوجود، به آنچه که اگر معدوم فرض شود محال لازم می‌آید و تحدید ممکن‌الوجود به آنچه که چه موجود فرض شود و چه معدوم، محالی لازم نیاید در تقسیم واجب‌الوجود می‌گوید:

الوجود قدیکون واجبا بذاته و قد لایکون بذاته» و در توضیح قسم دوم چنین می‌آورد «اما الواجب‌الوجود لابذاته فهو الذی لو وضع شیء مما لیس هو صار واجب‌الوجود(همو، النجاة، ص ۲۲۵).

یعنی واجب‌الوجود لا بالغیر آن است که اگر چیزی غیر از او فرض شود واجب‌الوجود خواهد شد و گرنه خیر. وی در فصل بعد بر این مطلب که «لا یجوز ان یکون شیء واحد واجب‌الوجود بذاته و بغیره معا» استدلال نموده که اگر چیزی واجب‌الوجود بود، با رفع موجود دیگری یا عدم اعتبار آن دو حالت برای او متصور است یا همچنان به وجود و وجوب خود باقی می‌ماند که در این صورت وجوبش بالغیر نبوده و واجب بالذات است، یا آنکه با رفع شیء دیگر وجوب و وجودش باقی نمی‌ماند پس واجب‌الوجود بغیره است و هر واجب‌الوجود بغیره، ممکن‌الوجود بذاته است. یعنی از ناحیه ذات امکان دارد؛ چرا که چنین موجودی وجوبش تابع نسبت و اضافه‌ای است و می‌دانیم که اعتبار این نسبت غیر از اعتبار ذات شیء است، به علاوه اگر چیزی واجب‌الوجود بغیره نباشد از ناحیه ذاتش دو راه بیشتر برای او باقی نمی‌ماند یا امتناع داشته باشد یا امکان اما علی الفرض ممتنع بالذات نمی‌باشد چون مفروض آن است که تحقق یافته است بنابراین تنها فرض صحیح آن است که از ناحیه ذاتش امکان داشته باشد(همان، ص ۲۲۶).

با دقت در بیانات ابن‌سینا، منطقی بودن اصل تقسیم موجودات به ممکن و واجب و نیز صحت توصیف ممکن‌الوجود بالذات در حال وجود به وجوب بالغیر واضح می‌شود و اشکال ابن‌رشد مبنی بر لزوم انقلاب حقیقت یا اجتماع نقیضین غیر وارد می‌نماید؛ چرا که از شرایط اجتماع نقیضین «وحدت شرط» است، حال آنکه اجتماع دو وصف امکان و وجوب، از دو جهت و با دو لحاظ ملاحظه شده است: یکی به لحاظ ذات شیء با قطع نظر از علت وجود یا عدم آن و دیگری به لحاظ ذات شیء موجود و با منظور داشتن علت وجودی‌اش که در این صورت متصف به وجوب بالغیر خواهد شد و تحقق ماهیتی که فی حد نفسه ممکن‌الوجود والعدم بوده و سپس به وجود آمدن چنین ماهیتی که اینک وجوب وجود پیدا کرده، به هیچ وجه انقلاب ذات

و ماهیت نیست، بلکه انقلاب ذات هنگامی رخ می‌دهد که آن را در حال وجودش دیگر ممکن بالذات ندانیم زیرا در این صورت طبعاً باید واجب بالذات تلقی شود و بنابراین لحوق عدم یا سابقه عدم برای آن محال است، حال آنکه فرض ما پیدایش چنین موجودی و عدم استحاله فرض عدم اوست.

بنابراین ماهیت ممکن در حال وجودش نیز ممکن بالذات باقی مانده و احتمال عدم و عروض عدم برای او وجود دارد و اما دو تالی فاسدی که ابن‌رشد بر قول ابن‌سینا مترتب دانسته نیز وارد نیست، چرا که چنین نیست که با سلب ضرورت از عالم نتوان خالق را اثبات نمود. این کلام، کلامی مبهم است. از قضا تمام تلاش شیخ همین است که با تفکیک معانی مختلف وجوب و امکان سد راه چنین توهماتی نماید. چنانکه می‌گوید:

چنین نیست که اگر عالم را ازلا فعل حق تعالی دانستیم حکم به وجوب وجود و ضرورت دائمی آن کرده باشیم چرا که عالم در حال وجودش نیز ممکن بالذات است و همین امکان، مالک احتیاجش به علت است (همان، ص ۱۳۶، ۱۳۷).

در واقع ابن‌سینا می‌خواهد بگوید که وجود فعلی چیزی، او را از امکان ذاتی اش خارج نمی‌سازد و به همین جهت است که مسئله اجتماع امکان بالذات و وجوب بالغیر را مطرح می‌کند. سومین تالی فاسد مورد نظر ابن‌رشد نیز دارای دو نقطه ضعف اساسی است: یکی اینکه این معنی که امکان از سنخ قوه باشد و وجوب از سنخ فعلیت و اجتماع این دو به منزله اجتماع متناقضین یا عدم و ملکه باشد صحیح نیست، چرا که امکان و وجوب از دید شیخ از جمله مفاهیم اضافی، اعتباری و از معقولات ثانی است که با تقسیم بندی دیگر موجود به بالقوه و بالفعل و تداخل در آن تقسیم بندی منافاتی ندارد و لذا هیچ اشکالی ندارد وجود ممکن بالفعل باشد یا بالقوه.

به علاوه از نظرگاه شیخ، در کلام ارسطو مبنی بر اینکه در امور ازلی امکان همان ضرورت است، اگر مقصود از امکان و ضرورت سنخ بالذات آن دو باشد محل تأمل است اما اگر مقصود از ضرورت، ضرورت بالغیر باشد صحیح است اما به امور ازلی اختصاص ندارد بلکه در موجودات زمانمند و موقت نیز در حین وجودشان امکان بالذات با ضرورت بالغیر مجتمع است (همانجا).

۳. مسئله فیض و صدور یا فاعلیت وجودی

ابن رشد در ارتباط با مسئله خلقت و نقش واجب‌الوجود در عالم و ربط او با کثرت و پدیده‌ها، طبق مبنای ارسطویی خود، یعنی ازلی دانستن جوهر عالم و اثبات محرک لایتحرک به عنوان واجب‌الوجود، با فاعلیت وجودی به معنی آفرینش هستی و اعطای وجود به پدیده‌ها و ممکنات شدیداً مخالف بوده و در این زمینه، دو رأی مطرح در نزد متفکران اسلامی یعنی «نظریه خلقت زمانی متکلمان و نظریه فیض و صدور ازلی فلاسفه» را تخطئه و رد می‌کند. وی هر چند در انتقاداتی که فلاسفه مشاء و تابعان ابن‌سینا به نظریه خلقت در زمان و حدوث زمانی متکلمان وارد آورده‌اند با آنها شریک است اما راه خود را از ابن‌سینا و مشائیان نیز جدا می‌کند، چرا که اولاً نظریه فیض، مبتنی بر مقدماتی است که مورد پذیرش او نیست (از جمله نظریه امکان بالذات و اجتماع آن با وجوب بالغیر) و ثانیاً اصولاً خلق از عدم در قاموس ابن‌رشد منتفی است و معنایی ندارد. نزد وی نه «به‌وجود آمدن معدوم» معنایی دارد و نه «از بین رفتن موجود». ابن‌رشد نظیر ارسطو جوهر عالم را ازلی و ابدی دانسته و به تنها تحولی که در جهان صحه می‌گذارد، تغییر و حرکت در سطح اعراض یا جواهر است. اساس این بحث به دید «اصالت جوهری» ارسطو و پیرو صدیقش ابن‌رشد باز می‌گردد، دیدی که مانع تحقق رؤیت وجود شناسانه در ایشان شده است.

اعراض در نزد ابن‌رشد تنها به عنوان وصف جوهر و امری قائم به آن مطرح است به نحوی که وجود نیز با وساطت جوهر بر آنها قابل حمل است، طوری که اصولاً قابل نادیده گرفته شدن هستند (ابن‌رشد، تفسیر مابعدالطبیعه، ج ۳، ص ۳۰۵). حال آنکه در دید وجود شناسانه، اعراض نیز به منزله هویات و وجوداتی با درجه ضعیف‌تر تحت عنوان وجود رابطی مطرح‌اند. پیش از طرح ایراداتی که ابن‌رشد بر نظریه فیض و فاعلیت وجودی وارد کرده و نیز پیش از تبیین مذهب او در مورد ارتباط واجب با عالم و کثرات، نخست لازم است به تعریف نظریه فیض از قول حکما پردازیم و تفاوت این نظریه را با نظریه خلقت از عدم بیان داریم.

نظریه فیض و تفاوت آن با نظریه خلق از عدم

نظریه فیض پیش از آنکه در فلسفه فارابی و ابن‌سینا مطرح باشد، ریشه در اندیشه فلاسفه قدیم یونان به ویژه افلوطین دارد. نظریه فیض افلوطین در حقیقت توصیف نوعی منشائیت و فرایند

پیدایش را در بردارد که در یک طرف مشتمل بر اصل کامل و متعالی و موجودات نازل تری است که طی روندی از او ناشی شده‌اند و در طرف دیگر، حاصل اشراق انبثاقی دفعی و غیر زمانی بین آندوست. این فیض و اشراق، مبدأ خود را بدون کاستی و بدون هرگونه تغییری که در آن مبدأ رخ داده باشد ترک می‌کند در عین اینکه هنوز بدان پیوسته است و مبدأ فیاض در عین حال که خارج از معلول خود و فوق آن است در درون آن نیز جای دارد. با تداوم این روند پدیده‌هایی رفته رفته نازل تر از حیث وجودی متحقق می‌شوند اما در وهله نخست به لحاظ بساطت و یگانگی علت، تنها یک معلول از واحد صادر می‌شود. فیض، امری ذاتی است و به تعلیل و قصدی زاید نیاز ندارد. این فیض ازلی و ابدی است و با هیچ زیاده و نقصانی مواجه نمی‌شود و در نهایت به مبدأ خود بازگشت دارد (افلوطین، ص ۱۱۹).

در میان حکمای مسلمان فارابی نخستین کسی بود که بنیاد نظام عالم وجود را بر نظریه فیض قرار داد و از آن تصویری خاص و متمایز با نظریه فیض فلوطینی ارائه کرد. به عقیده فارابی، عالم صادر از واجب‌الوجود است از آن جهت که او به ذات خود عالم بود، پس علم او علت وجود شیئی است که به او علم دارد. لذا علم خدا که علم فعلی نه زمانی است برای ایجاد اشیا کافی است. صدور و فیضان موجودات از مبدأ اول نه از راه قصد و اراده و نه به مقتضای ذات بوده بلکه صرفاً از تعقل ذات باری نسبت به خویش که عقل محض و خیر مطلق است ناشی شده است. بنابر این چون واجب‌الوجود کمال محض و فیاض مطلق است بدون قصد و اجبار بلکه از راه علم و اختیار فیض وجود را به موجودات ارزانی داشته است. وجودی که از او صادر می‌شود وجودی ابدی و نافی عدم است. لذا مبدأ نخستین علت مبدع صادر اول است (فارابی، *عیون المسائل*، ص ۴۹). صادر اول که جوهری است غیر جسمانی برغم اینکه واحد بالعدد است خالی از ترکیب نیست بلکه در طبیعت و ادراکش متعدد است از یکسو ذات مبدأ را تعقل می‌کند و از سوی دیگر ذات خویش را. با تعقل از ذات واجب وجود عقل دوم لازم می‌آید و از جهت تعقل جوهر ذات خویش منشأ صدور فلک اول می‌شود. به این ترتیب فیض ادامه می‌یابد تا به آخرین عقول مفارقه منتهی می‌گردد (همو، *آراء اهل مدینه فاضله*، ص ۱۳۴).

ابن سینا نظریه فیض را از فارابی اخذ کرده است. او در *تعلیقات فیض* را چنین تعریف کرده است:

خداوند معطی الوجود و هستی بخش عالم است. اینچنین ایجاد و فاعلیتی فیضان، فیض و ابداع نام دارد که مختص حق تعالی و عقول کلی است، زیرا صدور موجودات از آنها به-دلیل کمالشان است نه به دلیل مقصودی غیر ذات خود(در واجب) و یا علت ذات خود(در عقول) و یا حرکت و جنبشی برای وصول به کمال(ابن سینا، تعلیقات، ص ۱۰۰).

به عقیده ابن سینا فیض توأم با علم باری تعالی به کمال ذات خود صورت می‌پذیرد و تحقق تکثر در فیض‌ها و مستفیض‌ها به دلیل تحقق واسطه(عقل) بین فایض و مستفیض‌ها و تحقق جهات امکان ذاتی، وجوب غیر ی و ارتباط عقل با مبدأ خود است(همان، ص ۸۵).

با تقریر حکمای اسلامی از مسئله دوام فیض توهم نفی اختیار از باری تعالی نیز قابل دفع است، زیرا مطابق این تفسیر هر انیت و وجود مجعولی را در نظر بگیریم تابع وجود تام الهی است. هر چند وجود حق متعال ضروری است، اما ضرورت موجودات مجعول تابع ضرورت ازلی الهی است، زیرا در واقع ضرورت آنها مادام الافاضة والجعل است نه فی حد نفسها و با قطع نظر از ارتباط با وجود تام الهی. بنابر این ضرورت آنها ضرورت دائمی ذاتی مادام الذات است نه ضرورت ذاتی ازلی و ایسن ضرورت منافاتی با امکان آن موجود فی حد نفسه ندارد. به علاوه این با تفسیر قدرت به معنای صحت صدور و لاصدور و یا با اراده تنافی ندارد، چرا که قول صحیح در معنای قادر بودن سبق فعل به علم و اراده است و علم فعلی به نظام خیر در وجود که موجب فیضان عالم از حق تعالی است مناسب و ملایم ذات اوست نه منافر با آن تا موهم مضطر بودن او شود(رحیمیان، ص ۲۸۵).

در برابر نظریه فیض، نظریه رایج دیگری در باب خلقت وجود دارد که متکلمان مدعی آنند. این نظریه که به "خلق از عدم" شهرت دارد از دو جهت عمده با نظریه فیض در تقابل است: یکی انقطاع وجودی و دیگری انقطاع زمانی معلول و انفصال او از علت.

در نظریه خلق، از عدم خلایق ترسیم می‌شود که در آن تنها خدا موجود بود و او پس از مدتی در زمانی خاص عالم را آفرید و آن خلاء را پر کرد. به علاوه در برخی قرائت‌ها از این نظریه پس از خلقت، انفصالی تام بین خدا و خلقش برقرار است، چرا که مخلوقات به دلیل مسبوقیت وجودشان به عدم زمانی محتاج خالق بودند لذا پس از موجود شدن دیگر نیازی به خالق ندارند. اما در نظریه فیض چنانکه گذشت از آنجا که معلول همراه ضرورت بیرونی و بالغیر، وجود خویش را از علت کسب می‌کند چه در اصل وجود و چه در دوام و بقا

محتاج علت است و این مهم با استناد به قیاض لاینقطع، علی الدوام تأمین می-
شود (همان، ص ۶۹).

اشکالات ابن رشد بر نظریه فیض و قابلیت وجودی

ابن رشد به تقریری که می آید در موضعی مهم از تفسیر مابعدالطبیعه خود مذاهب مختلف در باب فاعلیت واجب در ارتباط با جهان را به سه یا به تعبیری به پنج مذهب تقسیم کرده است و دو مذهب را در غایت تضاد و تباین قرار داده است و مذهب سوم را متوسط بین این دو. دو مذهب اول یکی مذهب اهل کمون (انباذقلس و تابعان او) است که می گویند همه اشیا به حال کمون موجودند و حوادث عالم غیر از آنچه بوده است چیزی نیست و محال است که شیء از عدم و لاشیء به وجود آید، زیرا عدم نمی تواند موضوع برای چیزی باشد. هرچه را مشاهده می-کنیم که از عدم به وجود آمده است در حقیقت ظهور از کمون است. پس تکوین عبارت است از خروج بعضی اشیا از برخی دیگر و فاعل نیز تنها در حد همین زایش ها و به عنوان قابله ای مورد نیاز است و بیش از یک محرک نقشی ندارد (همان، ص ۱۴۷۹).

دومین مذهب، مذهب اختراع و ابداع است که می گویند: فاعل همان است که وجود را به-طور کلی ابداع و بدون هر گونه ماده یا حالت سابقی اختراع می نماید و شرط فاعلیت او نیز وجود ماده سابق نیست بلکه او مخترع کل است (همان، ص ۱۴۹۸). وی این قول را عقیده مشهور متکلمان اسلامی و مسیحی دانسته است و ما خواهیم دید که ابن سینا نیز این قول را بدون التزام به حدود زمانی قائل شده است. اما قول متوسط بین این دو طرف را قولی جامع بین رأی ابن-سینا، فارابی و رأی ارسطو (به روایت خود ابن رشد) می داند و وجه جامع این سه قول را در این دانسته که در عالم، جوهری را قبل از آفرینش مفروض می گیرند و خلق از عدم را محال دانسته، تکوین را به عنوان تغییری در جوهر تلقی می کنند لکن ابن سینا این تغییر را اختراع صور موجودات و ابداع آن از ناحیه واهب الصور و فاعل مفارق می داند ولی در ناحیه هیولی به خلق قائل نیست. اما فارابی به این امر قائل شده است که فاعل واهب الصور دو گونه است: ۱. مادی چنانکه آتش صورت حرارت را به اجسام اعطا می کند؛ ۲. مفارق مانند موجد صورت حیوان.

اما قول سوم یعنی قولی که ابن رشد آن را مأخوذ از ارسطو دانسته و معتقد است که در بین اقوال دیگر کمترین اشکال را هم داراست، عبارت است از اینکه کار فاعل، ترکیب سازی ماده و صورت است، بدین صورت که در ماده تحولی ایجاد کند به نحوی که قوه‌ای که در آن نهفته است به فعلیت درآمده و متصور به صورت گردد(همان، ص ۱۴۹۹).

به گفته ابن رشد این قول از جهتی شبیه قول اول است؛ زیرا به استخراج مکونات و مکونات در عالم قائل است و از طرفی شبیه قول به اختراع است؛ چرا که بالقوه را به بالفعل منقلب می‌کند با این تفاوت که ابن سینا صورت را از امر مفارق ناشی می‌داند، اما ارسطو بدین امر قائل نیست، بلکه این پیدایش را روندی طبیعی - ذاتی در جوهر و ماده تلقی می‌کند(همان، ص ۱۵۰۰).

ابن رشد در بخش مهمی از *تهافت التهافت*، ایراد غزالی بر بوعلی در ناحیه فاعلیت وجودی را تأیید می‌کند. ایراد غزالی آن است که چون فعل عبارت است از اخراج شیء از عدم به وجود به نحو احداث، بنابراین اگر موجودی قدیم بود نمی‌توان آن را فعل باری تعالی محسوب داشت. بنابراین شرط «فعل بودن» عبارت است از «حادث بودن» لذا عالم قدیم فلاسفه نمی‌تواند فعل خدا باشد(غزالی، *تهافت الفلاسفه*، ص ۹۰). به تقریر ابن رشد، بوعلی به ایراد غزالی این‌طور جواب می‌دهد که فعل فاعل که به حادث تعلق می‌گیرد، یا به وجود او تعلق می‌گیرد یا به عدم سابق بر او یا به هر دو تعلق می‌گیرد. اما محال است که فعل وجودی به عدم تعلق گیرد، همچنین به اجتماع عدم و وجود نیز، پس لامحاله به وجود تعلق می‌گیرد چه این وجود مسبوق به عدم باشد چه مسبوق به وجود(ابن رشد، *تهافت التهافت*، ص ۱۶۲).

ابن رشد در برابر این جواب ابن سینا می‌گوید که ما شق دیگری را انتخاب می‌کنیم که همان شق صحیح است و آن اینکه فعل فاعل به وجود در حال عدم تعلق می‌گیرد، یعنی به وجود بالقوه و فاعل آن را به عرصه فعلیت درمی‌آورد. بنابراین نظریه فیض و فاعلیت ایجادی معنی ندارد؛ چرا که علت ایجادی یا می‌خواهد موجود را موجود کند که تحصیل حاصل و اجتماع مثلی است یا معدوم را که اجتماع نقیضین است و هر دو محال و امر ازلی که خود موجودیت بالفعل دارد نیز احتیاجی به ایجاد ندارد. وی سپس نتیجه می‌گیرد که تنها راه چاره همان است که بگوییم عالم از ازل تا ابد وجودش با نوعی عدم، مقارن بوده است(همان، ص ۱۶۳).

واضح است که ابن رشد در عبارات فوق مسئله مناط احتیاج به علت را طبق مذاق متکلمان پذیرفته و حدوث را مناطق نیاز به علت دانسته و لهذا وجود بالفعل ازلی را مستغنی از سبب پنداشته است (همان، ص ۱۶۷).

اشکال دیگر ابن رشد بر نظریه افاضه و واهب الصور بوعلی، نزدیکی یا انطباق آن بر نظریه عاده الله اشاعره است. ابن رشد معتقد است که با قول به واهب الصور و اینکه صورت هر چیزی از طریق موجود مفارق و در واقع از طریق خداوند افاضه شود و به سلسله اسباب ربط نمی یابد، قولی خواهیم داشت شبیه قول اشاعره که همه حوادث و افعال را به خداوند نسبت می دهند و تأثیر برخی اشیا را بر بعضی دیگر انکار می کنند (همانجا).

توضیح عقیده ابن رشد

ابن رشد معتقد است با قائل شدن به حرکت جوهری، عالم را پیوسته و از ازل تا ابد در حدوث دائم می یابیم و آنچه که حدوثش ازلی و دائمی باشد به اسم حدوث اولی و شایسته است که تنها در اول پیدایشش حادث شود (ماجد فخری، ص ۷۹ - ۴۴). در این مقطع وی به حرکت جوهری عالم تصریح کرده و همین را وجه نیاز عالم به خداوند می داند (همانجا) و در نهایت نتیجه می گیرد که بخش مادی و بخش مفارق عالم از دو وجه محتاج به حضور فاعل است: ۱. حرکت جوهری (در بخش مادی)؛ ۲. اینکه صورت مقوم عالم از سنخ مضاف است نه از سنخ هیئت، ملکات یا از باب کیفیات (در بخش مفارق) و وجه دوم در ارتباط با موجودات مفارق را که مفاد رأی ابن سینا از قول به واهب الصور است در مورد مجردات روا داشته؛ چرا که صورت مقوم آنها از سنخ اضافه محض به علت فاعلی است نه کیفیات. وی سپس می گوید رأی همه فلاسفه آن است که عالم، فاعلی دارد که از ازل تا ابد فاعل جهان باشد و پیوسته آن را از عدم به وجود آورد. اما بین پیروان افلاطون که عالم را حادث دانسته و پیروان ارسطو که آن را قدیم می دانند اختلاف است. چون پیروان افلاطون بدون شک برای عالم به صانعی علیم معتقدند اما پیروان ارسطو با توجه به قول او به قدم عالم در مورد احتیاج عالم به صانع و فاعل، محتاج بیان بیشتری شدند. ایشان این مطلب را از دو راه ثابت کردند: یکی از راه احتیاج پیوسته حرکت به محرک و دیگری از راه احتیاج به معطی وحدانیت «یعنی عامل ارتباط ماده و صورت» به قول او «معطی الرباط هو معطی الوجود». جوهر عالم

جسمانی مرکب از ماده و صورت، و هویت این عالم مترتب بر وحدت ترکیبی بین ماده و صورت است. پیوند ماده با یکی از صورت‌های محتمل ترکیب، احتیاج به مخصص دارد. این مخصص همان فاعل است. فاعل معطی الرباط است، بنابراین معطی الوحدانیه نیز هست و چون تا وحدت نباشد وجود نیز در کار نخواهد بود پس معطی الوحدانیه معطی الوجود هم هست (ابن رشد،

مابعد الطبیعه، ج ۳، ص ۱۸۰ تا ۲۳۲).

خلاصه آنکه معنای اعطای وجود در نزد ابن رشد چیزی جز اعطای ربط و ترکیب بین اجزای خارجی و تحلیلی شیء واحد مرکب نیست. امری است که با قدم ماده و صورت و دیگر مبانی ارسطو سازگار است. ارسطو خود بر این امر تأکید دارد که برای خدا یا خدایان کاری جز تعقل و تأمل و حیات تأملی باقی نمی‌ماند.

خدا در فلسفه ابن سینا

می‌توان گفت خدای ابن سینا در تخالف با خدای ارسطو و نسبت به آن از درجه وجودی بالاتری برخوردار است؛ چرا که خدای ارسطو تنها یک عقل عاقل و محرک اولی است در حالی که فاعلیت بالتحریک و بالشوق مبدأ در نظام ابن سینا به دو مرتبه پایین‌تر از واجب یعنی به نفس و عقل واگذار شده است، البته به نحوی که با فاعلیت طولی خداوند در تضاد و تراحم نباشد (ابن سینا، النجاة، ص ۶۱۹ و ۶۵۲).

خدای ابن سینا صفات سلویه و ثبوتیه و اوصاف کمالیه بی‌شمار دارد. او علاوه بر آنکه غایت جهان است فاعل موجد، مبدع، مخترع و مفیض آن نیز هست. عالم در نزد ابن سینا امری ممکن-الوجود است که از پیش خود اقتضای وجود ندارد و در اتصافش به وجود محتاج علت است تا پس از احراز وجوب بالغیر موجود شود، بنابراین فاعلیت الهی نه فقط در سطوح زیرین یعنی تحریک و اعطای حرکت به عالم متحرک مطرح است بلکه در اعماق زیرین هستی یعنی اصل وجود و هویت و تجوهر اشیا رسوخ دارد. ابن سینا به دقت سعی در تفاوت نهادن بین این دو جنبه از فاعلیت یعنی فاعلیت طبیعی (اعطای حرکت) و فاعلیت الهی (اعطای وجود) دارد (همان، ص ۲۵۷) و در باره نقد نظر ارسطو که سعی در اثبات خدا از طریق حرکت و اتصاف او به محرک اول دارد ضمن نقل کلام یکی از شارحان در نقد مرام ارسطو آن را تأیید می‌کند.

شارح بر ارسطو این ایراد را وارد کرده که قبیح است از طریق حرکت و اینکه واجب مبدأ حرکات است به حق متعال برسیم؛ چرا که قوم بیش از این نمی‌توانند اثبات کنند که او محرک است، یعنی نمی‌توانند او را به عنوان مبدأ وجود اشیا اثبات نمایند (ابن سینا، *الانصاف*، ص ۲۳ و ۲۴). در حالی که ما خدای تعالی را والاتر از آن می‌دانیم که او را فقط سبب حرکت به شمار آوریم بلکه او وجود هر جوهری را که ممکن است فعلاً از حرکت آسمان متحرک شود افاده می‌کند پس هم اوست اول حق و مبدأ ذات و هویت هر جوهر و هر چیز غیر از او به واسطه او واجب شده و از ناحیه او ضروری شده است (همان، ص ۲۶).

ابن سینا همچنین در تحلیل‌های خود وابستگی دائمی امر ممکن‌الوجود را به مبدأش کاملاً توضیح می‌دهد چرا که ملاک حاجت که امکان بالذات شیء است، ذاتی ممکن بوده و به هیچ‌وجه از آن جدا شدنی نیست. ابن سینا تأکید می‌کند که فاعلیت حقیقی در عرصه وجود است و این وجود معلول است که از فاعل و علت افاضه می‌شود (همو، *الهیات شفا*، ج ۲، ص ۲۶۹).

نخست او در یک تقسیم بندی، مخلوقات را به سه قسم تقسیم می‌کند: ۱. ابداعی: ایجاد شیء خارج از زمان و بدون ماده سابق بر آن؛ ۲. اختراعی: ایجاد شیء خارج از زمان، اما با وجود ماده سابق؛ ۳. احدائی: ایجاد شیء در ظرف زمان و مسبوق به ماده (همان، ص ۲۶۶) و سپس بیان می‌کند که اگر کل عالم را نسبت به علت اول بسنجیم، می‌توان آن را ابداعی دانست چرا که همه عالم که شامل هیولای اولی نیز می‌شود، خود دیگر مسبوق به ماده نیست بلکه از کتم عدم به وجود آمده است (همان، ص ۲۳۳). هر چند این ابداع را باید بدان نحو لحاظ کرد که با دوام و ازلیت / ابدیت تنافی نداشته باشد بلکه از آن جهت که نیاز عالم به مبدع، نیازی وجودی است و در متن و بطن آن نهفته، انفکاک آن از فاعلش در یک لحظه نیز مرادف نابودی آن است.

باتوجه به آنچه گفته شد، اشکال ابن‌رشد قابل پاسخگویی است. بدین شرح که مانعی ندارد وجود موجودات متعلق فعل فاعل واقع شود و در این رهگذر لازم نیست قید مقارنت با عدم بدان اضافه گردد تا فاعلیت در محدوده وجود بالقوه و اخراج آن به فعلیت تفسیر شود و اشکال تحصیل حاصل و اجتماع مثلین نیز لازم نمی‌آید، چرا که موجودیت معلول با همین نسبت علیت و افاضه و اعطای وجودی تحقق می‌پذیرد نه آنکه معلول، موجودی باشد که پس از تقرر وجودی متعلق رابطه فاعلیت باری تعالی قرار گیرد تا تحصیل حاصل لازم آید، بلکه معلولیت و

اعطای وجود به معلول پس از تحقق علیت، از وجود معلول پس از عدم آن یا از تحلیل عقلی ماهیت معلول و نسبت‌سنجی ماهیت آن با وجودش انتزاع می‌شود. به علاوه رابطه علیت و فاعلیت مربوط به ارتباط وجود معلول با وجود علت از جنبه حیثیت تعلیلیه موجود است نه حیثیت تقييدية آن و علت برای معلول، حیثیت تعلیلی حمل موجود است نه حیثیت تقييدية. یعنی درست است که وجود هر موجود ممکن، مادام که برقرار باشد متصف به ضرورت به شرط محمول است و ضرورت مادام الذات دارد و در این حالت محال است به وجود دیگری موجود شود، اما معنی ایجاد و فاعلیت وجودی این نیست بلکه معنایش دادن وجود است به آنچه که می‌شد ذاته استحقاق وجود نداشته باشد. بنابراین ایجاد شیء نباید به نحو جعل مرکب تلقی شود بلکه باید به نحو جعل بسیط لحاظ شود.

قول به واهب الصور نیز به سخن اشاعره و نفی علیت و قول به عادة الله نمی‌انجامد؛ چرا که تحقق و پیدایش صور نوعی به عنوان مصدر و منشأ کمالات و افعال و صفات خاص یک نوع، محتاج نوعی فاعلیت وجودی می‌باشد، چرا که معقول نیست چیزی که فاقد فعلیت و کمال بوده، معطی آن گردد و لهذا قول به کمون نیز از این جهت صحیح و معقول نیست (همو، تعلیقات، ص ۸۵).

۴. قاعدة الواحد و چگونگی پیدایش کثرت از وحدت

قاعدة الواحد از مواردی است که ابن‌رشد آن را دستمایه حمله و نقادی شدید به ابن‌سینا و فارابی قرار داده و در عین حال برخورداری دوگانه با آن دارد؛ گاه قاعده را خرافی و مهمل و از بدعت‌های متأخران فلاسفه قلمداد می‌کند و گاه آن را علی‌الاصول و کبرویا می‌پذیرد (ابن‌رشد، تهافت التهافت، ج ۲، ص ۴-۱)، اما در نحوه تطبیق آن بر خارج با ابن‌سینا و فارابی و پیروانشان اختلاف دارد.

عقیده ابن‌رشد در باره قاعدة الواحد

ابن‌رشد در تهافت التهافت می‌گوید علت اصلی طرح این قاعده توسط قدما نوعی تلاش جدلی از طرف ایشان پس از پذیرش وحدانیت مبدأ عالم بوده تا به وسیله این تلاش منشأ کثرت را به دست آورده و رأی ثنویان را در مورد تحقیق دو مبدأ خیر و شر برای عالم باطل کنند. افزون

بر این، چون قدما عالم را دارای غایتی واحد مشاهده کردند، بدین رأی معتقد شدند که صانع عالم نیز باید بدین صفت باشد، یعنی موجد آن نیز واحد باشد. در نتیجه این پرسش پیش آمد که از این فاعل و موجد واحد چگونه اشیای کثیر پیدا شده است (همان، ص ۱۷۸)؟

از دید ابن رشد فلاسفه متأخر برداشتی نادرست از این قاعده و محل اجرای آن داشته‌اند چون ایشان در فاعل‌های محسوس، یعنی فاعل‌های طبیعی و مقید و محدود، مشاهده کردند که از فاعل واحد جز اثر واحد نمی‌توان انتظار داشت، از این رو به همه اقسام فاعل اسناد داده و حکم مزبور را در مورد فاعل مطلق و نامحدود نیز تعمیم دادند.

ایشان معلول واجب الوجود واحد را نیز تنها یک امر واحد (عقل) دانسته و او را منشأ کثرت قلمداد نمودند و نحوه صدور کثرت از این عقل را نیز تحقق دو جنبه و جوب بالغیر و امکان بالذات در او و تعقل او نسبت به این دو جنبه دانستند و خداوند را با این واسطه به کثرات مرتبط کردند (همان، ص ۳۰۱).

مهم‌ترین انتقادات ابن رشد بر ابن سینا و پیروان او بدین قرار است:

۱. قیاس فاعل و غایت مطلق و مفارق به فاعل محسوس، مقید و مادی؛ وی این مقایسه را مع الفارق می‌داند و تشبیه و قیاس را نیز به عنوان سند یک قاعده، معتبر نمی‌داند؛ زیرا چه بسا عدم امکان صدور بیش از یک اثر، ناشی از محدودیت فاعل بوده است نه از فاعلیت آن (همان، ص ۳۷۹).

۲. اینکه منشأ کثرت را در عقل قرار دهیم مشکلی را حل نمی‌کند؛ چرا که از منشأ صدور این دو یا سه جهت موجود در عقل پرسش می‌کنیم که از کجا آمده‌اند؟ علاوه بر این، این با قول ایشان که «از واحد، تنها واحد برمی‌آید» مناقض است، چون این جهات یا وجودیند و مغایر با معلول اول پس مبدأ می‌خواهند یا عدمی و اعتباریند و به تعبیری عین معلول اول، پس منشأ تأثیر در مابعد خود نخواهند بود (همان، ص ۳۰۹).

۳. اشکال دیگر در ناحیه صدور کثرات از طریق دو نحوه تعقل عقل نسبت به دو جهت خود (جهت امکان بالذات و جهت و جوب بالغیر) است که از هر جهت چیزی را صادر کند. این اشکال در دو ناحیه است: یکی آنکه عاقل و معقول حتی در عقول بشری نیز یک چیزند و از هم جدایی ندارند چه برسد به عقول مفارق، دیگر آنکه از دید

ابن رشد اجتماع دو جهت «امکان بالذات» و «وجوب بالغير» صحیح نیست و اصولاً در طبایع ضروری، امکان راه ندارد (همان، ص ۴۰۰).

ابن رشد پس از بیان ایرادات و انتقادات خود بر تعبیر ابن سینا از قاعده الواحد، قول مختار خود را چنین اظهار می‌دارد که: نحوه ربط عالم کثرت به واجب واحد را به دو صورت باید توضیح داد:

الف. اعطای «صورت و غایت» در مجردات: در مجردات، موجود مجردی که غایت اعطا می‌کند، همان است که وجود و صورت اعطا می‌کند؛ چرا که صورت و غایت در این نوع موجودات واحدند و معطی غایت نیز در این موجودات معطی صورت است و معطی صورت همان فاعل است. بنابراین مبدأ اول برای این موجودات فاعل و صورت و غایت است (همان، ص ۳۸۱).

ب. اعطای «رباط» در مادیات: وی در مورد نحوه ارتباط کثرات عالم ماده به واجب، با تحلیلی سعی می‌کند تمام کثرات عالم ماده را به امر واحدی بازگرداند و این امر واحد را معلول واجب الوجود و واحد دانسته است. بدینسان وی در کلیت قاعده با دیگر فلاسفه هم‌نوا شده است. وی ظاهراً نظریه افاضه وجودات را کنار می‌نهد و عالم ازلی را در ناحیه وجود ممکن نمی‌بیند تا آن را محتاج خالق بدانند، اما همین عالم مادی ازلی را از ناحیه‌ای دیگر محتاج می‌بیند و آن ربط و پیوند بین ماده و صورت در عالم مادی است که ضامن موجودیت و تشخیص و نحوه وجود آنهاست «معطی الرباط هو معطی الوجود» (همان، ص ۳۸۰).

این ربط، توسط قوه‌ای برقرار می‌شود که پیوند دهنده صور به هیولاهای اشیاست، امری است واحد و وحدانی که جامع کثرات است.

وی برخی اشکالات را که غزالی بر ابن سینا وارد دانسته، بر این نظر وارد نمی‌داند چرا که کثرت در این نظریه به وحدت بازمی‌گردد و همین وحدانیت که کثرت به واسطه آن وحدت می‌یابد امری است که از واجب واحد مفرد بسیط صادر شده و تکثرات از زمره لوازم آن محسوب می‌شوند (همان، ص ۴۰۶). وی در نهایت می‌گوید که بنا به تحلیل مزبور، هر دو گزاره زیر را می‌توان صادق دانست:

۱. از واحد جز واحد صادر نمی‌شود؛ ۲. از واحد کثیر نیز صادر می‌شود.

به نظر می‌رسد در کلام ابن‌رشد ضعف‌هایی موجود است که باید به آنها اشاره شود:

۱. در مورد مجردات، اینکه خداوند فاعل و صورت (علت صوری) و غایت آنهاست با اعتراف به تعدد مفارقات، مشکلی را حل نمی‌کند. چون پرسش بدینسان مطرح می‌شود که خداوند واحد بسیط، چگونه ممکن است فاعل یا صورت واحد برای کثرات (عقول کثیره) باشد؟

۲. در مورد عالم ماده نیز توجیه ابن‌رشد چند ضعف مهم دارد:

الف. قوه واحد یا امری که در همه اشیا، رابط صورت به ماده بوده و ابن‌رشد آن را واحد تلقی کرده و وحدانیت اشیا و وجود آنها و در واقع رباط ماده و صورتشان را به همان وابسته نموده، می‌بایست ثابت شود؛ چون:

اولاً، این پرسش پیش می‌آید که آیا پیوند ماده و صورت را امری اتحادی می‌داند یا امری انضمامی و در هر دو صورت آیا ماده بدون صورت ممکن است تحقق یابد؟

ثانیاً، در صورت اول (ترکیب اتحادی) از آنجا که اتحاد آن دو، اتحاد محصل و لامحصل است طبعاً لازم نیست به جعل «قوه پیوند» دیگری بین آن دو قائل شد و اصولاً بحث در همین قوه و پیوند و نحوه اتصال و ارتباط آن از یک طرف با ماده و از جانب دیگر با صورت پیش می‌آید و اینکه قول به این پیوند چه تضمینی در قطع تسلسل «روابط» در بردارد؟

به هر حال، ابن‌رشد دلیلی بر وجود چنین قوه‌ای که غیر از ماده و صورت و در عین حال بین آن دو به منزله رابط و مایه اتصال آنها باشد، اقامه نکرده است.

ب. ابن‌رشد نمی‌گوید که واحد بودن این ربط و اتصال به چه معنی است؟ آیا واحدی نظیر کلی انسان، نسبت به افراد آن است؟ حال آنکه می‌دانیم چنین کلی‌ای تنها در ذهن موجود است و در خارج، تنها افراد یا «کلی در ضمن و به تبع افراد» موجود است. بنابراین آنچه موجود است ربط‌های متعدد است که تحت عنوان جامع کلی «ربط» قرار می‌گیرند و پرسش اصلی نیز نحوه ظهور و تحقق ربط‌های متکثر و متعدد از امر واحد است و یا آنکه این ربط و اتصال، مانند هوا در همه جا منتشر و ساری است و خمیر مایه اتصال صور و ماده تمام مادیات را تشکیل می‌دهد در این صورت نیز به نظر می‌رسد ابن‌رشد به اشکال اصلی توجهی نکرده؛ چون در این فرض نیز تکثر و تعدد جهات

واقعی به حسب تعدد جهات مکانی و مانند آن (لااقل به تعداد مواد و صوری که این ربط هواگونه آنها را به هم می‌پیوندد) در این امر و ربط به اصطلاح واحد وجود خواهد داشت. در این صورت پرسش اصلی در مورد آن پیش می‌آید.

دیدگاه ابن‌سینا دربارهٔ قاعدهٔ الواحد

ابن‌سینا در اشارات مطلبی تحت عنوان تنبیه در اشاره به بداهت قاعدهٔ الواحد دارد:

حیثیت صدور «الف» از هر علتی، غیر از حیثیت صدور «ب» از آن علت است و اگر از علتی واحد، بلاواسطه دو معلول موجود شد، باید از دو حیثیت که هم مختلف المفهوم و هم مختلف الحقیقه باشند صادر شده باشد بنابراین علت، منقسم الحقیقه بوده نه بسیط الحقیقه؛ لذا از علت واحد بسیط جز معلول واحد صادر نمی‌شود (ابن‌سینا، الاشارات و التنبیها، ج ۳، ص ۱۱۲).

از اینجا جواب اشکال اول ابن‌رشد واضح می‌شود چرا که قاعده، پشتوانه‌ای برهانی دارد که متکی بر فهم وحدت و بساطت، به ویژه وحدت الهی است. حال تا اینجا را شخص ممکن است بپذیرد؛ اما بگوید معلول واحد اول، یعنی صادر اول نیز می‌باید بسیط باشد (به لحاظ سنخیت) و از او نیز جز یک معلول، صادر نشود و هکذا تا بی‌نهایت چنین خواهد بود. شیخ در این زمینه در الهیات نجات مطالبی آورده که خلاصه آن چنین است:

در عقول مفارقه نمی‌توان کثرتی را توضیح داد، مگر بدین قرار که معلول اول (عقل اول) ممکن‌الوجود بذاته است و واجب‌الوجود بغیره و از آنجا که عقل است و مفارق و خود را تعقل می‌کند همان‌طور که مبدئش را نیز تعقل می‌کند، باید دو حیثیت مذکور (یعنی امکان خود و وجوب و وجود از ناحیه مبدأ اول) را تعقل نماید و بدین صورت به ازای هر کدام از دو حیثیت، معلولی صادر شود بدینسان کثرت معالیل پدید آید (همان، النجاة، ص ۶۵۴ و ۶۵۵).

اینجاست که اشکال معروف غزالی و ابن‌رشد که به چند طریق تقریر شده مطرح می‌شود. مفاد این اشکال را می‌توان به دو بخش منقسم دانست:

الف. این جهات موجود در عقل اول، خود نیازمند علتند و از آنجا که علتی جز واجب ندارند طبق قاعده باید به ترکب واجب، قائل شوید (ابراهیمی دینانی، قواعد کلی، ص ۲۸۲).

جواب این پرسش را شیخ در متن *الهیات شفا* بدینسان می‌دهد که :

لازم نیست آفریده این جهات متعدد، واحد بسیط و واجب‌الوجود باشد بلکه لازمه ذات عقل اولند و چون ذاتی (به معنی ذاتی باب برهان) عقلند بنابراین تعلیل بردار نیستند و علتی و رای علت خود عقل ندارند (ابن سینا، *الهیات شفا*، ص ۴۰۶).

ب. اگر این جهات، وجودیند و غیر معلول اول در این صورت مبدأ می‌خواهند، اما اگر اعتباریند و عدمی و به تعبیری عین معلول اول - چنانکه لازمه سخن حکما همین است - چگونه چنین امری مسوغ ظهور کثرت و مایه پیدایش امور متعدد می‌شود؟ (ابراهیمی دینانی، قواعد کلی، ص ۲۸۲).

شیخ بدین مسئله نیز جوابی اجمالی می‌دهد. وی در نجات می‌گوید: اولاً کثرتی که در معلول اول نشان دادیم کثرتی اضافی است نه حقیقی و این اشاره به سنخ معقول ثانی (فلسفی) بودن «امکان بالذات» و «وجوب بالغیر» دارد و بنابراین از آنجا که از سنخ معقولات اولی و مقولات عشر نمی‌باشند لازم نیست ابتدائاً و سابقاً درون مبدأ اول سابقه داشته باشد.

ثانیاً، جایز است چیزی صفت یا حالت یا معلول یا حکم و لازمی داشته باشد که آن چیز به تنهایی اثری داشته باشد و به مقارنت آن صفت یا حالت یا حکم یا معلول اثری دیگر را... بدینسان به نظر شیخ هر چند صفات مزبور (امکان بالذات و وجوب بالغیر) صفات اضافی هستند، اما در عالم واقع و به مدد مقارنت ذات موضوعشان (عقل) مؤثر واقع می‌شوند و از آنجا که اعتباری محض نیستند و منشأ انتزاع دارند به کلی از عالم واقع بریده نیستند و می‌توانند منشأ اثر باشند (ابن سینا، *النجات*، ص ۶۵۵).

نتیجه

۱. در بحث زیادت وجود بر ماهیت، انتقاد ابن‌رشد از سوء تفاهمی در باب واژه عروض و زیادت ناشی شده که اگر آن را به معنی عرضی باب ایساغوجی و نیز صرفاً در عالم مفاهیم تعبیر کنیم اشکال مرتفع می‌گردد. همچنین توجه به اینکه مفهوم وجود از سنخ معقول ثانی فلسفی است اشکال را برطرف می‌سازد. صدرالمآلهین نیز ضمن توضیح این نکات، تحلیلی وجودشناختانه برای تبیین چگونگی غیریت و زیادت حد وجود بر وجود را ارائه می‌دهد.

۲. اشکال ابن‌رشد در ناحیه امتناع اجتماع امکان بالذات و وجوب بالغير با دقت در نحوه اعتبار شیء ممکن‌الوجود و امکان اتصاف یک شیء از دو اعتبار به دو وصف ظاهراً متضاد و نیز تفکیک ضرورت ازلی و ضرورت ذاتی، همچنین تمایز نهادن بین دو حیثیت تعلیلی و تقییدی در اتصاف موجودات به وجوب وجود و تأمل در قاعده الشیء مالم یجب لم یوجد، برطرف می‌شود. صدرالمتألهین علاوه بر جواب‌های مرسوم و معمول، مفهوم امکان ذاتی را در توصیف شیء ممکن و ملاک نیاز آن به علت ناکافی ارزیابی و با تحلیلی وجود شناسانه مفهوم امکان فقری را طرح می‌کند.

۳. اشکالات ابن‌رشد به فلاسفه اسلامی در مسئله فاعلیت وجودی، بیشتر ناشی از عدم دریافت درست او از مبانی و نتایج فلسفی است. به عقیده فلاسفه فاعل وجودی نه تنها فاعل تصویر است بلکه رابطه اساسی واجب با ممکنات و مخلوقات در همین نحو ارتباط است و نیاز اساسی و دائمی عالم به فاعل خود، در پرتو همین افتقار وجودی تبیین می‌شود و اشکال ابن‌رشد نیز به این شکل حل می‌شود که مانعی ندارد وجود موجودات متعلق فعل فاعل واقع شود و در این رهگذر لازم نیست قید مقارنت با عدم بدان اضافه شود تا فاعلیت در محدوده وجود بالقوه و اخراج آن به فعلیت تفسیر شود.

۴. ابن‌رشد در باره قاعده الواحد بر منهج واحدی نیست او گاه قاعده را جزافی و مهمل دانسته و آن را از بدعت‌های متأخران از فلاسفه قلمداد کرده است و گاه ضمن اعتراف به بداهت استحاله صدور کثیر از واحد بسیط، قاعده الواحد را علی‌الاصول می‌پذیرد ولی تفسیر و توجیه سینوی را از این قاعده نپسندیده و خود یک توجیه شبه عرفانی از این قاعده ارائه می‌دهد، اما ابن‌رشد که نه به وحدت شخصی وجود عرفا، نه به وجود منبسط قائل است و نه ادعای کشف و شهود دارد، نمی‌تواند از توجیه شبه عرفانی خود مبتنی بر سریان وحدانیتی یکپارچه در کل عالم (رباط وحدانی صادر از حق) استفاده کند و این خود متضمن اشکالی منهجی و روش‌شناسانه بر وی است.

منابع

ابراهیمی دینانی، غلامحسین، قواعد کلی فلسفی، ج ۲، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰.

- _____، درخشش ابن رشد در حکمت مشاء، تهران، طرح نو، ۱۳۸۴.
- ابن رشد، محمد بن احمد، تفسیر مابعدالطبیعه، ج ۸، ۳، ۱، تصحیح مدرسین بویژ، تهران، حکمت، ۱۳۷۷.
- _____، تهافت التهافت، تصحیح سلیمان دنیا، ج ۲، مصر، دارالمعارف، ۱۹۶۴.
- _____، تلخیص مابعدالطبیعه، تصحیح عثمان امین، تهران، حکمت، ۱۳۷۷.
- _____، فصل المقال من تقریر ما بین الشریعه و الحکمه من الاتصال، ترجمه سید جعفر سجادی، تهران، امیر کبیر، ۱۳۷۶.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، الهیات شفا، تحقیق قنوتی، ج ۲، افست شده در تهران، ناصر خسرو، ۱۳۶۳.
- _____، الانصاف، تحقیق و تصحیح عبدالرحمن بدوی، افست شده در تهران، ناصر خسرو، ۱۳۶۳.
- _____، النجاة، تصحیح محمد تقی دانش پژوه، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۹.
- _____، تعلیقات، تصحیح عبدالرحمن بدوی، قم، النشر البلاغه، ۱۳۷۵.
- _____، الاشارات، التنبیها، ج ۱ و ۳، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی، ۱۳۶۰.
- _____، المباحثات، تصحیح محسن بیدارفر، قم، بیدار، ۱۳۷۱.
- ارسطو، متافیزیک، ترجمه شرف الدین خراسانی، تهران، نشر گفتار، ۱۳۶۶.
- افلوطن، مجموعه آثار، ترجمه محمد حسن لطفی، ج ۲، تهران، خوارزمی، ۱۳۶۲.
- رحیمیان، سعید، نظریه فیض و فاعلیت وجودی از فلوطن تا صدر المتالهین، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۱.
- رنان، ارنست، ابن رشد والرشديه، ترجمه عادل زعیترا، قاهره، ۱۹۵۷.
- غزالی، محمد، تهافت الفلاسفه، مقدمه صلاح الدین الهواری، بیروت، المكتبة العصرية، ۱۴۲۲ق.
- فخری، ماجد، ابن رشد فیلسوف قرطبه، بیروت، دارالمشرق، ۱۹۸۶.
- فارابی، ابونصر، مجموعه رسائل (عیون المسائل)، دائره المعارف عثمانیه، حیدر آباد دکن، ۱۳۴۹.
- _____، آراء اهل مدینه فاضله، ترجمه سید جعفر سجادی، تهران، وزارت ارشاد، ۱۳۷۹.

ابن خلدون و فلسفه تاریخ و اجتماع

دکتر محمدعلی شیخ *

چکیده

ابن خلدون یکی از بنیانگذاران فلسفه تاریخ و علوم اجتماعی است و اثر مهم وی نیز که به مقدمه ابن خلدون شهرت یافته، موضوع در این دو دانش است. اهمیت ابن خلدون در این است که بسیاری از مفاهیم به کار رفته در فلسفه تاریخ و جامعه شناسی نوین متأثر از اصطلاحها و واژه‌هایی است که توسط او ابداع شده است. او بر خلاف مورخان پیشین که حوادث تاریخی را مستقل از پدیده‌های اجتماعی بررسی می‌کردند، بر آن است که حوادث تاریخی معلول پدیده‌های اجتماعی هستند و جوامع بشری را مشمول نظام علی و معلولی می‌داند و معتقد است علت‌های اجتماعی از ذات جامعه نشأت می‌گیرند و از این نظر در تحلیل و تبیین حوادث تاریخی از اصل علیت مدد می‌گیرد یعنی او به جای اینکه بررسی کند چه چیز اتفاق افتاد است در پی آن است که بداند و بررسی کند چرا اتفاق افتاد است؟

در این مقاله تلاش شده تا حدودی دیدگاه‌های این فیلسوف و مورخ مبتکر مسلمان را در باب فلسفه تاریخ و علم الاجتماع بررسی و معرفی کنیم.
واژگان کلیدی: فلسفه تاریخ، جامعه شناسی، عصیبت، شهرنشینی، دولت، علیت.

* عضو هیئت علمی دانشگاه شهید بهشتی

تاریخ دریافت: ۸۹/۵/۱

تاریخ پذیرش: ۸۹/۷/۱

مقدمه

عبدالرحمن بن خلدون حکیم قرن نهم هجری است. او یکی از بنیانگذاران فلسفه تاریخ و علوم اجتماعی است. ابن خلدون در خانواده‌ای اندلسی (اسپانیایی) که از حضر موت یمن به تونس آمده بودند در سال ۷۳۲ ق/ ۳۳۲ م چشم به جهان گشود (ابن حزم/ اندلسی، ص ۴۳۵؛ فوزی المعلوف، جزء ۲۱، ص ۵).

اثر مهم ابن خلدون کتاب مقدمه است. ابن خلدون را نباید فیلسوفی سیاسی به شمار آورد، زیرا وی فقط حکومت‌های مطلقه را می‌شناخت. ابن خلدون نتوانسته همانند افلاطون در باره دولت به وصف کمال مطلوب پردازد و همچون ارسطو تحول و دگرگونی دولت اشرافی را به دولت عامه شرح دهد. کار مهم ابن خلدون در کتاب مقدمه، کشف نظامات اجتماعی است که ریشه اصلی فلسفه تاریخ و موضوع جامعه‌شناسی است.

فلسفه تاریخ و علم الاجتماع ابن خلدون، بسیاری از مفاهیم امروزی این دو دانش را دربرمی‌گیرد. ابن خلدون انسان را چون دارای علم و فن است (مقدمه، ص ۵۰۲)، نیازمند حکومت می‌داند و به مقتضای زندگی اجتماعی خویش به جامعه‌پذیری رومی آورد و جامعه را مشمول نظام علی می‌شمارد.

او می‌گوید: علت‌های اجتماعی از ذات جامعه نشأت می‌گیرند. وی عوامل جغرافیایی را در خصایص جسمی و روانی انسان مؤثر می‌داند، ولی می‌گفت بسا جوامعی که از لحاظ جغرافیایی وضعی همانند دارند و در تمدن متفاوت و مختلف‌اند (همان، ص ۸۵-۸۴). ابن خلدون با اینکه به عوامل جغرافیایی عنایت می‌ورزد از جغرافی‌گرایی کناره می‌گیرد.

نظام جامعه به دو صورت اصلی رخ می‌نماید:

۱. نظام خانه بدوشی؛

۲. نظام شهرنشینی.

این دو نظام همواره در یکدیگر تأثیر دارند.

طبقات غیر شهرنشین از دیدگاه ابن خلدون

شهرنشینی پدیده‌ای پیچیده است (همان، ص ۴۱). ساکنان خارج از شهرها الزماً خانه بدوش نیستند، بلکه سه گونه‌اند:

۱. کشاورزان ساکن در روستاها که مواد لازم را برای شهرنشینان فراهم می‌کنند؛

۲. دامداران؛

۳. شترداران که به اقتضای خانه بدوشی در بیابان‌ها زندگی می‌کنند.

هریک از سه گروه دارای ویژگی‌هایی هستند و به لحاظ جابه‌جایی و همبستگی گروهی که این خلدون به آن «عصیت» می‌گوید با یکدیگر فرق دارند.

ابن خلدون می‌گوید: قبیله‌های خانه بدوش شتردار در کار تولید و دفاع وابسته به یکدیگرند (همان، ص ۱۳۵) و متکی به خود و شجاع‌اند و از سازمان‌های پیچیده اجتماعی بی‌نیازند. در چنین جامعه‌ای همبستگی خونی و پاکی نژاد اهمیت دارد و بستگی‌های قبیله‌ای از عصیت بسیار برخوردار است (همان، ص ۱۲۵).

زمام قبیله معمولاً در دست خانواده است، ولی قدرت سیاسی آن به دو عامل اقتصادی و عصیت متکی است (همان، ص ۱۲۶).

زندگی شهرنشینی از دیدگاه ابن خلدون

ابن خلدون در باره شهرنشینی می‌گوید که زندگی شهری یا قطب مقابل خانه بدوشی در شهرها یا پایتخت‌ها امکان‌پذیر است (همان، ص ۱۴۲ و نیز رک. نصری نادر، ص ۲۹-۲۸). شهرنشینان گرفتار نیازهای پیچیده‌اند و به تن‌آسایی و تجمل‌خواهی می‌افتند، تجمل‌گرایی آنان پیوسته فزونی می‌یابد و با دستیابی به هر نوع تجمل نوع دیگری را می‌طلند. شهرگزینان به نادرستی کشیده می‌شوند و اندیشه و کردارشان به زشتی می‌گراید و به علت برخورداری از حمایت تشکیلات اجتماعی از شهادت و اعتماد به نفس دور می‌شوند. زندگی شهری از عصیت یا روح گروهی ویژه خود بهره‌مند است و به دسته‌بندی‌های سیاسی رو می‌آورد.

ابن خلدون در باره زندگی شهری مباحث بسیاری از جامعه‌شناسی شهری و جامعه‌شناسی دینی و جمعیت‌شناسی و بوم‌شناسی کنونی را مطرح می‌کند، چگونگی رشد

شهرها را به تفصیل بیان می‌کند و اقتصاد جامعه را مورد توجه قرار می‌دهد و حتی به موضوع مهم روشنفکری می‌پردازد و همچون پاره‌تو (paroto) بر آن است که در جامعه شهری، خردمندی بیش از زورمندی به کار می‌آید و روباهان بر شیران چیره می‌شوند، ولی گاهی شیران حمله می‌کنند و روباهان حیل‌گر را پس می‌زنند و جامعه را دگرگون می‌سازند.

رشد جامعه شهری کاستی می‌گیرد و پس از طی مراحل در برابر جامعه‌ای نوپا فرو می‌افتد، اما دستاوردهای آن از میان نمی‌روند و به جامعه تازه انتقال می‌یابند.

اشتراک و اختلاف آراء ابن‌خلدون با ارسطو

ابن‌خلدون گرچه ارسطویی می‌اندیشد، ولی در امور اجتماعی از افلاطون متأثر است. وی به نظریه روان‌شناسی گشتالت (Geshtalt) و نظام فلسفی هولیسیم (Holism) و منطق تناقضی (Dialectics) نزدیک است. در بررسی مسائل جامعه واقع بین است و به مدینه فاضله کاری ندارد. او پس از مطالعه جوامع گذشته، فلسفه تاریخ خود را پی‌ریزد؛ تاریخ‌نگاری را دقت می‌بخشد و با توجه به عوامل جغرافیایی دنبال کار استرابون و بقراط و جاحظ و کندی را می‌گیرد و از بنیانگذاران علم جغرافیای انسانی به شمار می‌آید.

ابن‌خلدون با طرح عوامل اقتصادی و تحلیل علمی برخی از مسائل اقتصادی پیش رو از بنیان علم اقتصاد به شمار می‌آید. او پیش از ظهور علوم انسانی جدید برخی از مفاهیم آنها را دریافته بود، مانند مفهوم تکامل داروین و طبیعی بودن امور اجتماعی (ویکو و تورگو)؛ عوامل جغرافیایی (ژان بودن و مونتسکیو و هردر)؛ عامل اقتصادی (مارکس)؛ جبر تاریخ زدند (مارکس و اشپینگلر)؛ دورگرایی (ویکو و اشپینگلر)؛ تکامل کلی و سیر مارپیچ تاریخ (جامعه‌شناسی امروزی)؛ جبر روانی (فروید)؛ عرضه و تقاضا و برخی دیگر از مفاهیم اقتصادی (ریکاردو)؛ نادرستی تعصبات نژادی (قوم‌شناسی) کنونی منشأ دولت یا ستیزه (نحله ستیزه اجتماعی امروزی) (social conflict)؛ مباحث مهم مهاجرت و شهرسازی (جامعه‌شناسی شهری و جامعه‌شناسی روستایی)؛ انسجام اجتماعی یا عصیبت (دورکیم)؛ بستگی دینداری به چگونگی زندگی اجتماعی (مارکس وبر) (Max Weber)؛ تأکید بر عادت در یادگیری نه بر غریزه یا فطرت و امکان انتقال یادگیری (روان‌شناسی پرورشی)؛ اهمیت تقلید

(تارد)؛ بستگی روحیه به وضع شغلی و طبقاتی (روان‌شناسی اجتماعی)؛ رعایت آزادی کودک و لزوم تعالیم حسی در طفولیت (از روسو تا دیویی).

ابن خلدون به شیوه ارسطو انسان را دارای طبیعتی اجتماعی می‌داند. او بسان برخی از متفکران اجتماعی یونان و روم در تبیین حکومت می‌گوید که خواست‌های گوناگون مردم با یکدیگر تعارض می‌یابند و برای رفع تعارض‌ها وجود حکومت ضروری است. وی بر خلاف نظر ارسطو، برده‌داری را ناروا می‌شمرد و تعصبات نژادی را مردود می‌داند.

حادثه ناگواری برای ابن خلدون رخ داد: کشتی حامل خانواده و اموال او، دستخوش طوفان شد و به آب فرو نشست و یکباره همه چیز خود را از دست داد. با این همه، او طمأنینه فلسفی خود را از دست نمی‌دهد و تمرکز اندیشه‌اش از بین نمی‌رود و به تلاش در کشف حقایق ادامه می‌دهد. مذهب فلسفه تاریخ او بیشتر به تاریخ مغرب اسلامی معطوف است و خود از تاریخ مشرق اسلامی اظهار بی‌اطلاعی می‌کند (مقدمه، ص ۳۳).

اعترافات تشرقان در باره شخصیت ابن خلدون

اهمیت ابن خلدون در این است که به مقولات جهانی فلسفه تاریخ و جامعه‌شناسی پی برده است. توین بی، فیلسوف تاریخ، در باره ابن خلدون می‌گوید: کتاب (مقدمه) در نوع خود از همه آثاری که در همه جا از ذهن بتراود عظیم‌تر است (Toynbee, p.۳۲۲).

اشمیت محقق آلمانی، با ارج نهادی به فلسفه اجتماعی ابن خلدون می‌گوید: شخصیت عظیم ابن خلدون در کتاب ارزشمند مقدمه نمایان است و این کتاب به او ابدیت می‌بخشد، ابن خلدون می‌کوشد زندگی اجتماعی را از جهات مختلف بررسی کند و بر آن می‌شود که جامعه را از منظر علمی مطالعه کند، وی فردی است فرید که از عصر خود پیش می‌افتد.

روزنتال، خاورشناس معاصر، در مقاله «ابن خلدون و ماکیاول» می‌گوید: چون این دو متفکر را برابر قرار دهیم و اندیشه آنان را در باره دولت مقایسه کنیم می‌بینیم هر دو دولت را مستقلاً در نظر آورده‌اند و با دیدی نو به امور سیاسی نگریسته‌اند و بدون تعصب دولت را آن چنان که بوده بررسی کرده‌اند (Rosenthal, p.۲۸۹).

در کتاب *تراث الانسانیه* آمده است: ما تا کنون مباحثی را که در کتاب *مقدمه* یافته‌ایم در آثار پیش از آن نیافته‌ایم، ابن خلدون پدیده‌های اجتماعی را به صورت جامع و به عنوان رشته‌های مستقل در نظر گرفته و آنها را برای کشف قوانین حاکم بر جامعه مطالعه می‌کند، چنانکه در علوم ریاضی و طبیعی معمول است (Becher and Barnes, p. ۲۷۸).

دی بورت، خاورشناس هلندی، می‌گوید که ابن خلدون نخستین کسی است که کوشیده با دلیل، مسائل تطور اجتماع انسان و علل ارتباط آنها را بیان دارد، او که متفکری مسلمان است در باره جامعه پیرامون خود تعمق نمود تا جایی که نظریه پردازان اجتماعی از آن پس برای منزلت والای او حرمت بسیار قائل شدند (دی بورت، ص ۲۱).

بنابراین ابن خلدون حق دارد که افتخار بنیان گذاری فلسفه تاریخ را به صورت کنونی به خود نسبت دهد. تأثیر ابن خلدون بر فرهنگ غرب از شباهت‌های بسیار که میان جهان بینی او و جهان بینی‌های متفکران عصر جدید اروپا وجود دارد روشن می‌شود، مثلاً ابن خلدون و ماکیاول شباهت‌های بسیار دارند. ماکیاول بر خلاف عموم فیلسوفان یونانی مانند ابن خلدون رشد جامعه را موجب تکامل جامعه می‌بیند و ستیزه و غلبه را اساس دولت می‌انگارد و تقلید را یکی از عوامل اصلی زندگی اجتماعی می‌پندارد و به سنت‌ها که مایه انسجام یا به گفته ابن خلدون «عصیت» جامعه است اهمیت می‌بخشد (Becher and Barnes, p. ۲۷۸).

ژان بودن مانند ابن خلدون دولت را مسبوق به ستیزه می‌داند. به نظر او پیش از آنکه شهرنشینی و دولت در میان باشد، رئیس هر خانواده سرور خانه بود، اما پس از آنکه خشونت و جاه‌طلبی و حسد و کینه‌ورزی مردم را بر ضد یکدیگر واداشتند، کشمکش و جنگ در گرفت و یکی پیروز و دیگری مغلوب شد، سپس آن آزادی که انسان در پرتو آن به دلخواه خود زیسته بود از میان رفت و کلمات خادم و خداوندگار و امیر و رعیت که قبلاً وجود نداشتند برقرار شد، بنابراین زور و خشونت آغازگر دولت است، شباهت‌هایی که در موضوعات مختلف میان ابن خلدون و اندیشمندان اروپایی پس از او وجود دارد، اگر در بعضی موارد تصادف یا توارد باشد، در اکثر موارد چنین نیست و باید آنها را به ارتباط فرهنگی شرق و غرب نسبت داد (شیخ، ص ۲۲۱).

ابن خلدون و بازشناسی جامعه

ابن خلدون لزوم بازشناسی جامعه خود را دریافت و در عصر او که پایان قرن هشتم بود، اوضاع مغرب اسلامی دستخوش تحولات زیاد و عمیقی شد و به کلی دگرگون گشت (مقدمه، ص ۲۳).

ابن خلدون می گوید:

در روزگار او مانند دیگر روزگاران که دگرگونی های ژرف رخ می دهد باید تاریخ را از نو نگریم. هنگامی که عادات و احوال بشر یکسره تغییر یابد، چنان است که گویی آفریدگان دگرگون شده اند و سرتاسر جهان دچار تغییر و تحول گشته به سبب همین عامل است که عصر ما به کسی نیازمند است که کیفیات طبیعت و کشورها و نژادهای گوناگون را تدوین کند و عادات و مذاهبی را که به سبب تغییر احوال مردم دگرگون شده اند شرح دهد (همان، ص ۳۴).

ابن خلدون بار این مسئولیت را بر دوش می کشد. چنانکه خود می گوید:

چون کتب جماعت های مختلف را مطالعه کردم و حقیقت گذشته و حال را بیازمودم، دیده قریحه را از خواب غفلت گشودم و با اینکه مفلس بودم، بهترین کالای تصنیف را بر خویش عرضه کردم و کتابی در تاریخ ساختم و در آن از روی احوال نژادها و نسل های تازه پرده برداشتم و آن را از حیث اخبار و نظریات به ابواب و فصولی تقسیم کردم و موجبات آغاز تشکیل دولت ها و تمدن ها را در آن آشکار گردانیدم و آن را بر ذکر اخبار ملت هایی بنیان نهادم که در قرون اخیر، بلاد مغرب را آبادان ساخته و در سرتاسر نواحی و شهرهای آن سکونت گزیده اند و نیز دولت هایی را که تشکیل داده اند خواه کوتاه، خواه پردوام و نیز پادشاهان و سرداران ایشان را که پیش از آن زیسته اند، یاد کردم. تاریخ خود را کاملاً تهذیب کردم و آن را در خور فهم دانشمندان و خواص گردانیدم برای آن روشی بدیع و ابتکارآمیز اختراع کردم و کیفیات تمدن و عوارض ذاتی آن را که در اجتماع انسانی رخ می دهند شرح دادم، چنانکه خواننده را به علل حوادث آشنا کند و آگاه سازد که چگونه دولت آفرینان برای بنیان گذاری دولت ها از ابوابی بایسته داخل شده اند (مقدمه عربی، ص ۶).

منابع

ابن حزم اندلسی، ابو محمد علی بن احمد، *جمهرة انساب العرب*، قاهره، دارالمعارف، ۱۹۶۲ م.

ابن خلدون، عبدالرحمن، *مقدمه*، مصر، مکتبه مصطفی محمد، بی تا.

الایاری، ابراهیم، «عیون الاخبار ابن قتیبه» تراث الانسانیة، قاهره، وزارة الثقافة و الارشاد القومي، بی تا.

دائرةالمعارف، *تراث الانسانیة*، ج ۱، قاهره، بی تا.

دی بورت، *تاریخ فلسفه در اسلام*، ترجمه عباس شوقی، تهران، بی تا، ۱۳۱۹.

شیخ، محمدعلی، پژوهشی در اندیشه های ابن خلدون، چ ۳، تهران، دانشگاه شهید بهشتی، ۱۳۶۳.

فوزی المعلوف، *سلسله مناهل الادب العربی*، بیروت، مکتبه صادر، بی تا.

مقدمه عربی، ترجمه محمد پروین گنابادی، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، شماره ۴۴، مجموعه *ایران شناسی*، شماره ۷.

نصری نادر، آلبرت، *برداشت و گزیده های از مقدمه ابن خلدون*، ترجمه محمدعلی شیخ، چ ۳، تهران، دانشگاه شهید بهشتی، ۱۳۷۴.

Becker, H. and Barnes, H.E. Social Thought.

Rosenthal, Ibn Khaldun, Philosophy of History, London, ۱۹۵۷.

Toynbee, Arnold J., A Study of History, Vol, ۱, Oxford University.

از قوه خیال تا حضرت مثال (جایگاه مُثُل معلقه در فلسفه سهروردی)

نقیسه اهل سرمدی *

چکیده

سه گانه‌های عالم هستی که ملک و ملکوت و جبروت‌اند با تثلیث دیگری از ادراکات انسان یعنی حس و خیال و عقل متناظر است. بدین ترتیب حواس انسان روزنه دریافت عالم ماده، خیال او مسافر عالم ملکوت و عقل او سالک و پیماینده عالم انوار قاهره است. شیخ شهاب الدین سهروردی که شیخ اشراق لقبش داده‌اند سخن از عالم مُثُل معلقه را به عنوان خیال منفصل و جهه همت خود قرار می‌دهد و خود را در این مسیر وارث حکمای ایران باستان و فرزندان یونان می‌داند. عالم مُثُل معلقه که غیر از مُثُل افلاطونی است و توسط عقول متکافئه ایجاد می‌شوند عالمی فراخ و گسترده است که از موجودات عالم ماده مثال و نمونه دارد و خود بسرگرفته از مُثُل نوریه است. در نظرگاه این حکیم متأله، صورت‌های خیالی، صورتی ناشی از نفس یا منطبق در قوای مغزی انسان نیست و متعلق به دیاری دیگرند؛ رابطه آنها با نفس انسانی نه رابطه فعل با فاعل یا مقبول با قابل، بلکه از قبیل ارتباط ظاهر با مظهر است. این صور خیالی ساکنان ملکوتی عالم مثال‌اند که در قوه خیال انسان موقت ظهور می‌یابند. شیخ سهروردی در مورد صور مرآتی نیز به چنین نظری قائل است. نوشتار حاضر سعی در شناخت این خطه ملکوتی از رهگذر ادراک خیالی و تبیین آثار و ویژگی‌های آن دارد و طی این طریق، حکمت اشراقی سهروردی است که منبع شناخت قرار می‌گیرد.

واژگان کلیدی: صورت خیالی، عالم مثال، مُثل معلقه، مُثل نوریه، قوس صعود و نزول.

مقدمه

عالم مثال از دو وجهه هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی حایز اهمیت است. از حیث آنتولوژیک مرتبه‌ای از عالم - و بلکه تمام عالم - است و به همان اندازه - و حتی بیشتر - عینی و واقعی است که عالم محسوس و معقول. از این رو، واژه خیال نباید ما را به این اندیشه متمایل سازد که این عالم، جهانی واهی و غیر واقعی است. در این استعمال، «خیالی» در مقابل «واقعی» قرار نمی‌گیرد بلکه هم‌ردیف آن است. از این رو، تمایز میان «خیال» و «خیال‌پردازی» در این بحث اهمیت ویژه‌ای دارد.

عالم مثال که عالم برزخ نیز نامیده می‌شود حد واسطه عالم محسوس و معقول است؛ عاری از ماده است ولی نه از خصوصیات و عوارض آن. موطنی است که در آن ارواح تجسّد و اجساد تروح می‌یابند؛ کمتر از عالم حس، مادی است و کمتر از عالم عقول، مجرد. این عالم، مبنایی برای تصدیق رؤیاهای و گزارش‌های شهودی و تأویل و تعبیر منامات است. خیال‌قوای ادارکی خاص این عالم است. گُربن در واقعی بودن عالم خیال چنین می‌گوید:

باز هم تأکید می‌کنم عالمی که این حکمای اشراقی در آن به مکاشفه و تحقیق می‌پرداختند کاملاً واقعی است. واقعیت این عالم، ابطال‌ناپذیرتر و منسجم‌تر از عالم تجربی است که واقعیت آن به واسطه حواس ادراک می‌شود. شاهدان این عالم، ضمن بازگشت کاملاً آگاهند که در «جای دیگر» بوده‌اند. آنها را نمی‌توان، شیزوفرنیک پنداشت! عالم خیال در پس کنش ادراک حسی، پنهان است و باید آن را در ورای قطعیت عینی و ظاهری ادراک حسی جستجو کرد. بنابراین بدون تردید، نمی‌توانیم این عالم را به نعت «خیالی» به معنای متداول کلمه، یعنی غیر واقعی و نامتقرر وصف کنیم (مجموعه مقالات هانری کرین، ص ۲۶۸).

بحث از این عالم، در میان متفکران اسلامی از جایگاه ممتازی برخوردار است. فلاسفه و عرفای اسلامی در آثار خویش، صفحه‌ها و فصل‌های متعددی را به این عنوان اختصاص داده‌اند. برخلاف تفکر اسلامی، در تفکر غربی از این بحث غفلت شده است. در اندیشه‌های آنان از این عالم واسطه خبری نیست و ادراک خیالی، نه ادراکی واقعی و حقیقت‌نما بلکه مجموعه‌ای از اوهام و خیالات است که تحقیق در کیفیت و نحوه حصول کارکرد آنها

به حوزه ادبیات و روان‌شناسی مربوط می‌شود. کُربن در بیان، رمز بی توجیهی و غفلت اندیشه غربی از عالم خیال، این گونه می‌نویسد:

هرگاه خیال، منحرف شده و ضایع گردد و نتواند وظیفه درک و تولید تمثیل‌هایی را که به معرفت باطنی منتهی می‌شود، به انجام رساند، می‌توان چنین انگاشت که عالم مثال (ملکوت) ناپدید شده است. این زوال و انحطاط در غرب هنگامی آغاز شد که آیین ابن رشد، کیهان-شناسی سینوی را همراه با سلسله مراتب فرشتگان واسطه مرکب از نفوس یا نفوس فلکی مردود شمرد (همان، ص ۲۶۶).

پذیرش این عالم است که به متفکران ما این جسارت را ارزانی می‌دارد که با بقا در حوزه واقعیت و عینیت از عالم محسوس فرا روی نمایند و متهم به ایدئالیسم نگردند.

کارکرد ادراک خیالی، مبنای یک دانش تمثیلی غنی و پرمایه را فراهم می‌کند. این دانش به ما امکان می‌دهد تا از بلا تکلیفی راسیونالیسم رایج که ما را صرفاً در انتخاب یکی از دو اصطلاح ثنوی مبتذل «ماده» یا «ذهن» مخیر می‌سازد پرهیز کنیم (همان، ص ۲۶۱).

بدین ترتیب سخن از «خیال»، مقوله‌ای نیست که سهروردی را مبدع آن در فلسفه اسلامی بدانیم چرا که در آثار ماسلف او - ابن سینا و فارابی - صحبت از آن مطرح شده و این دو فیلسوف بزرگ از آن بهره‌ها می‌برند.

فارابی که دغدغه دین دارد، در مسئله نبوت در بیان کیفیت وحی و ارتباط نبی با عالم غیب از مسئله خیال بهره می‌گیرد و ابن سینا نیز بخش مهمی از مباحثش را به آن اختصاص می‌دهد. فارابی اگرچه با تفصیل نظریه ارسطو در مورد رؤیا، کار خود را در مورد خیال آغاز کرد، ولی در ادامه ظهور صور خیالی را محدود به قلمرو رؤیا ندانست، بلکه مشاهده صورت‌های خیالی را در عالم یقظه و بیداری نیز امکان پذیر دانست.

سهمی که سهروردی از این تحفه به خود اختصاص می‌دهد از باب طرح بحث خیال در فلسفه اسلامی نیست بلکه از این روست که وی که خویش را وارث حکمت خالده ایران باستان و حکمایی چون هرمس، افلاطون، فیثاغورث و ... می‌داند به طرح عالم خیال به عنوان مبنایی جهان‌شناسی همت می‌گمارد. در فلسفه او خیال، تنها قوه‌ای از قوای باطنی نیست بلکه سخن از خیال با بحث از طبقات عالم پیوند می‌خورد و از این رهگذر، خیال واسطه‌ای خواهد بود که از دریچه آن می‌توان عالم مثالی را به نظاره نشست.

پس از او، عرفان ابن عربی و حکمت صدرایی، این متاع بی بدیع را ارج نهادند و در بسط و گسترش و تحکیم و تقویت آن کوشیدند.

ابن عربی، که از عرفای بی نظیر جهان اسلام است به اهمیت ویژه این عرصه شگفت واقف گردیده و در تنقیح و تبیین این مباحث، فراوان قلمفرسایی کرده و از هر دو حیث وجودشناختی و معرفت‌شناختی، این عالم را نقد و بررسی کرده است. او در دو کتاب نفیس خود - فتوحات و فصوص - به کرات و به مناسبت‌های مختلف سر رشته سخن را به عالم مثال و ادراک خیالی می‌سپارد و در حل بسیاری از معضلات عرفانی از آن استمداد می‌گیرد. تأمل و کنکاش در سخنان ابن عربی نشان می‌دهد که نزد او «خیال»، کاربردها و معانی مختلفی دارد. گاهی عالم خیال واسطه حس و عالم عقل است و همان عالمی است که در حالت خواب و رؤیا شخص نائم با آن مرتبط می‌شود. گاهی در کلمات ابن عربی خیال، به هر آنچه جز خداوند باشد اطلاق می‌شود. در همین خصوص، عبارات صریح بسیاری وجود دارد مبنی بر اینکه خیال مطلق همان «عماء» است. توضیح اینکه در حدیثی از پیامبر، از بودن خداوند پیش از خلقت سؤال می‌شود حضرت در جواب از واژه «عماء» استفاده می‌کنند.

عماء در لسان اهل عرفان، گاه در مورد مقام احدیت به کار می‌رود و گاه در مورد مقام واحدیت. عماء به معنی ابر رقیقی است که میان شخص ناظر و قرص خورشید حایل شده، مانع دیدن خورشید می‌شود یا ابری که حائل بین آسمان و زمین و مانع تابش نور بر زمین است یا ابری که واسطه نزول برکات است. قیصری در شرح فصوص می‌گوید:

حقیقت وجود وقتی به شرط اینکه چیزی با آن بنا شده اخذ شود نزد اهل عرفان به مرتبه احدیت که جمیع اسماء و صفات در آن مستهلک است نامیده می‌شود و همچنین به آن جمع‌الجمع و حقیقة الحقایق و عماء هم گفته می‌شود (مظاهری، ص ۹۱).

ابن عربی در فتوحات می‌گوید:

دریای «عماء» برزخ بین حق و خلق است. در این دریا، ممکن به عالم و قادر و تمام اسمای الهی که در دست ماست اتصاف می‌یابد و خداوند نیز به تعجب و بشاشت و سرور و معیت و بیشتر صفات کونی اتصاف پیدا می‌کند او را نزول است و ما را معراج (همان، ص ۹۲).

نزد ابن عربی عماء، اولین ظرفی است که کنیونت حق را پذیرفته است. نزد او همه موجودات در این عماء ظاهر شده‌اند و خود این عماء از نفس الرحمان منتشی شده است. مراد از نفس الرحمان وجود منبسط و هستی عام و فراگیر است، زیرا رحمت رحمانی حق به معنی اعطای وجود به همه موجودات به نحو عام است. او با استناد به حدیث «کنز مخفی» می‌گوید که مبدأ آفرینش، اشتیاق ازلی خدا برای شناخته شدن است. بر اثر این اشتیاق، نفس الرحمان به وجود آمده و سپس «عماء» از آن حاصل می‌شود. این «عماء» را ابن عربی «حق مخلوق به» می‌نامد، یعنی از یکسو حق است و جنبه بطون دارد و از سوی دیگر خلق است و دارای جنبه ظهور (حکمت، ص ۶۶ - ۶۱).

۱. حواس پنجگانه آدمی نزد شیخ اشراق

عالم مبدعات^۱ تعبیر دیگری از عالم مثال است. این عالم، واسطه میان عالم ماده و عالم عقول است، نه مادی صرف، عالم مثال عالم اشیا و موجوداتی است که شکل و مقدار دارند، ولی ماده و مدت ندارند و نه مجرد صرف این عالم فاقد ماده است ولی عوارض ماده از قبیل مقدار، شکل، اندازه ... را واجد است.

انسان نیز که عالم صغیر است دارای مراتب ادراکی سه گانه است که هر یک از این مراتب ادراکی روزنه ورود به یکی از این عوالم است. ادراک حسی روزنه‌ای برای ورود به عالم ماده، ادراک خیالی گذری برای وصول به عالم خیال و در نهایت ادراکات عقلی، دریچه‌ای به عالم عقول می‌گشایند. البته در ادامه خواهد آمد که سهروردی به وجود عالم دیگری نیز قائل است یعنی در مجموع به وجود چهار عالم، اذعان و اعتراف می‌کند.

در نظر مشاء، همان گونه که حواس ظاهری پنجگانه‌اند، حواس باطنی نیز چنین‌اند. حواس ظاهری عبارت‌اند از بینایی، شنوایی، بویایی، چشایی و لامسه. حواس باطنی شامل حس مشترک (بنطاسیا)، خیال (مصوره)، وهم، حافظه (ذاکره) و متخیله است. از توضیح مفصل و بیان جایگاه آنها در مغز، صرف نظر و به اشاره‌ای اجمالی بسنده می‌کنیم. حس مشترک نسبت به حواس ظاهری پنجگانه همانند مخزنی است که پنج شاخه به آن وارد می‌شود. حکم کردن به طعم یک جسم ملون، دیدن قطرات باران به صورت خطوط ممتد و مشاهده حرکت دورانی آتشدان ... از ثمرات وجود حس مشترک است. خیال (مصوره) به منزله

خزانه‌ای برای حس مشترک، تلقی می‌شود. وهم مدرک معانی جزئی است و حافظه خزینه آن است. متخیله که آن را به عبارت دیگری متفکره هم می‌خوانند در تفصیل و ترکیب صور دخالت دارد. شیخ اشراق در حواس ظاهری به حواس پنجگانه قائل است هر چند از میان تمامی آنها، حس بینایی را اشرف و اعلی می‌داند و البته از نظر درجه اهمیت، لامسه را برای حیوان مهم تر می‌داند.

الانسان و غيره من الحيوانات الكاملة خلق له حواس خمسة: اللمس و الذوق و الشم و السمع و البصر و محسوسات البصر اشرف فانها هي الانوار من الكواكب و غيرها، لكن اللمس اهم للحیوان و الاهم غير الاشرف و المسموعات الطف من وجه آخر (سهروردی، ج ۲، ص ۲۰۳).

در مسئله ابصار، او ابتدا نظریه انطباق و خروج شعاع^۲ را نقد و سپس نظر اصلی خود را بیان می‌کند. او بیننده واقعی را در عمل ابصار، نفس ناطقه انسانی می‌داند که از آن به نور اسفهدیه تعبیر می‌کند. در نظر او ابصار نه به انطباق صور در جلیدیة چشم است و نه به خروج شعاع از آن، بلکه اشراق حضوری نفس بر قوه باصره است که البته شرایط و مقدماتی مانند مقابله با شیء، وجود نور و روشنایی، عدم حجاب و حائل را می‌طلبد. بدین ترتیب او برخلاف سلف خویش، در مسئله ابصار به اشراق نفس معتقد می‌شود، بدین ترتیب که نفس به علم حضوری اشراقی دیدنی‌ها را که مقابله چشم قرار گرفته است می‌بیند نه اینکه تصویر منطبع در بینایی را ببیند:

... ان النور المدبّر عند اشراقه على القوة لباصره يدرك بعلم حضوری اشراقی ما يقابل الباصره من المبصرات، لا ما فی الباصره من مثل المبصرات لبطلان الانطباق كما علمت، ... (قطب‌الدین شیرازی، ص ۴۵۴).

در مورد حواس باطنی، به دو قول مختلف از شیخ اشراق برمی‌خوریم. در بعضی آثار به پیروی از مشاء، در مورد حواس باطنی نیز قائل به پنج حس است، به همان ترتیبی که گذشت ولی در برخی آثار دیگر، نظر متفاوتی دارد: به عنوان نمونه در رساله هیاکل النور، در هیکل دوم چنین می‌فرماید:

با این نفس، قوتی چند هستند که ادراک ظاهر کنند از حواس پنجگانه که مشهورند، همچون لمس، سمع و بصر، ذوق و شم و قوتی چند دیگر هستند در باطن و ایشان نیز پنج-اند. یکی را حس مشترک خوانند ... قوت دیگر ... خیال گویند و او خزانه حس مشترک

است که در وی صورت حواس ظاهر نماید، چون از حواس برود و یکی دیگر را قوت وهم گویند و او پیوسته منازعت عقل کند و حکم های عقل را انکار کند در بیشتر احوال... قوتی دیگر را حافظه گویند و او خزانه وهم است و هر صورت جزوی که از وهم غایت شود درین قوت بماند و این حواس باطن جای در دماغ دارند و هر یکی را جایی خاص است... (سهروردی، ج ۳، ص ۸۷).

همین مطالب در رساله پرتونامه نیز موجود است. در این رساله، شیخ پس از تبیین این موارد به ذکر موضع هر یک از حواس در جایگاه دماغی (مغزی) اشاره می نماید (همان، ص ۲۸).

او در رساله الواح عمادی، قوه مخیله را با تشبیهاتی چند روشن تر می کند. او معتقد است مخیله اگر به امور محسوس تمایل یابد مانع ادراک معقولات توسط نفس می شود از این رو مخیله را به کوهی تشبیه می کند که میان نفوس ما و عالم عقلی حائل می شود و مانعی برای ادراک عقلیات است و البته وقتی که سانح قدسی به آن برسد او را مقهور می کند. او به آیه شریفه «فلما تجلی ربه للجبل جعله دكاً» (اعراف / ۱۴۳) اشاره می کند. از دیگر تشبیهات او در مورد قوه مخیله، تشبیه به شجره «ملعونه» یا «شجره خبیثه» است. او در این تشبیهات از آیات قرآنی استمداد می گیرد.^۳ البته این همه را در وقتی می داند که مخیله به جانب محسوسات متوجه شود.

از طرفی در بسیاری از آثار دیده می شود که او موضع دیگری را اتخاذ کرده است و به صراحت اعلام می دارد که حواس باطنی، منحصر در پنج حس نیست. وی در مورد حواس باطنی، اختلاف نظرهای بسیاری با مشاء از خود نشان می دهد.

فی ان الحواس الباطنة غیر منحصرة فی الخمس (همان، ج ۲، ص ۲۰۸).

در بیان وجه جمع این دو گونه عبارت این گونه می توان بیان کرد که وی در برخی از آثارش، تبیین مطلب از دیدگاه مشاء می نماید، ولی در آثاری مثل حکمة الاشراف، نظر اصلی خودش را اعلام می کند. از این رو وی در نظر نهایی و شخصی خود با مشاء اختلاف نظرهایی دارد که از آن جمله است:

سهروردی برخلاف مشاء، خیال را خزینه حس مشترک نمی داند:

او می گوید مشاء بر این عقیده‌اند که خیال، خزینه حس مشترک است و این صور خیالی در خیال منطبق‌اند، ولی خودش را از مخالفان این نظر معرفی کرده است و دلیل خویش را وجود حالات نسیان و فراموشی می‌داند بدین ترتیب که اگر صور خیالی در خیال حفظ می‌شدند همیشه برای نفس حاضر بودند و نفس، قادر به ادراک آنها بود در حالی که چنین نیست. در نظر او فرایند نسیان دال بر عدم حضور صور خیالی در قوه خیال است.

و الصور الخيالية على ما فرضت مخزونة في الخيال باطلة لمثل هذا؛ فإنه لو كانت فيها لكانت حاضرة له و هو مدرک لها ... (همان، ص ۲۰۹).

او برخلاف مشاء، حافظه را نیز خزینه وهم نمی‌داند:

دلیل این ادعا بنا به نظر قطب الدین شیرازی (شارح حکمة الاشراق)، همان دلیل مذکور است:

و الصور الخيالية على ما فرضت، مخزونة في الخيال لكونها خزانة الحس المشترك، كما ذهب اليه المشاؤون باطلة بمثل هذا. و هو ما بطل به كون الحافظة خزانة الوهم (قطب‌الدین شیرازی، ص ۴۴۶).

شیخ اشراق، برخلاف مشاء، وهم، خیال، متخیله را یک قوه می‌داند:

همان‌گونه که گذشت، مشاء، این سه قوه را متغایر از یکدیگر می‌داند و برای هر یک موضعی جداگانه در قوه دماغی از نظر می‌گیرد.

شیخ اشراق، این سه قوه را واحد و تفاوت را اعتباری می‌داند:

(فالحق ان هذا الثلاث [الخیال و الوهم و المتخیلة] شیء واحد و قوه واحدة باعتبارات یعبّر عنه بعبارات (سهروردی، ج ۲، ص ۲۱۰).

قطب‌الدین در توضیح آن، این‌گونه می‌آورد که این قوا در اصل، یکی هستند که به اعتبار حضور صور خیالی در آن، خیال و به اعتبار ادراک معانی جزئی که متعلق به محسوسات است، وهم و به اعتبار تفصیل و ترکیب صورت‌ها، متخیله نامیده می‌شود. او محل این قوه را بطن میانی مغز معرفی می‌کند.

تذکر نکته‌ای بجاست و آن اینکه شیخ اشراق پس از آنکه این سه قوه را واحد دانست به تغایر این قوا با نفس ناطقه اشاره و بر سخن خود دلیل اقامه^۴ می‌کند:

... و الذی يدل علی ان هذه غیر النور المدبر أنا ، اذا حاولنا تثبتاً علی شیء نجد من انفسنا شیئا ينتقل عنه و نعلم منا ان الذی یجتهد فی الثبوت غیر الذی یروم... (همان، ص ۲۱۱).

دلیل او این است که گاهی بر ثبوت چیزی تلاش می‌کنیم در حالی که نفس ما از آن رویگردان است و می‌دانیم نیروی میل‌کننده با نیروی دورشونده متفاوت است و لذا یکی وهم است و دیگری نفس ناطقه. به عنوان مثال، نفس ناطقه انسانی بودن در گورستان را طرد نمی‌کند ولی وهم انسان که بیشتر در حیطة محسوسات حکم می‌کند آن را امری ترسناک قلمداد کرده و از انجام آن ابا دارد، لذا این دو نیرو غیر هم هستند چرا که ثابت غیر از هارب است و مقرر غیر از منکر. ثابت، نفس است و هارب، وهم.

شیخ اشراق با مشاء در مسئله تذکر و یادآوری نیز اختلاف دارد:

در نظر مشاء، یادآوری مربوط به حافظه است که خزینة وهم نامیده می‌شود، ولی شیخ اشراق این نظر را مردود می‌داند. در نظر او تذکر و یادآوری مربوط به عالم ذکر است و به واسطه انوار اسفهبده فلکی انجام می‌شود.

او در رد سخن مشاء این‌گونه بیان می‌کند که اگر صورت‌های فراموش شده در حافظه یا قوای دیگر انسان حضور داشت با اندکی تفکر به خاطر انسان رجعت می‌نمود، ولی چه بسیار موضوع‌هایی که با تفکر و تأمل بسیار هم یادآوری نمی‌شوند و این در حالی است که نفس ناطقه انسانی نیز قوای مجرد است نه قوای جسمانی که امری از آن پوشیده بماند. بدین ترتیب او با محفوظ بودن صور در قوه حافظه مخالفت می‌کند:

... فلیس التذکر الا من عالم الذکر و هو من مواقع سلطان الانوار الاسفهدیة الفلکیة فانها لا

تنسی شیئا... (همان، ج ۲، ص ۲۰۸).

او می‌گوید، مغز انسان، قوه‌ای به نام ذاکره دارد که استعداد تذکر به آن تعلق می‌گیرد نه اینکه خزینة‌ای باشد برای معانی وهمیه. بدین ترتیب شیخ قوه ذاکره را به عنوان قوه‌ای که استعداد تذکر و یادآوری را دارد می‌پذیرد نه به عنوان قوه‌ای که خزانه معانی باشد.

دلیل وی بر وجود چنین قوه‌ای به عنوان حامل استعداد تذکر این است که در صورت اختلال در قسمت مربوطه آن در مغز، یادآوری نیز مختل می‌شود (همان، ص ۴۴۹). به عبارت دیگر، او هر چند تذکر را مربوط به عالم افلاک می‌داند، ولی این بدان معنا نیست که قسمتی از مغز را به قوه حامل استعداد تذکر متعلق نداند.

و التذکر و ان کان من عالم الافلاک ، الاً أنه يجوز ان يكون قوة يتعلّق بها استعداداً ما للتذکر... (همان، ج ۲، ص ۲۱۱).

سهرودی برخلاف مشاء، قوه متخیله را مدرک می‌داند:

در نظر مشاء، قوه متخیله تنها فعال است ولی دراک نیست. یعنی کار این قوه، صرفاً تفصیل و ترکیب صورت‌هاست مثلاً می‌تواند صورت بدن انسان را با صورتی از سراسب ترکیب و موجودی تصور کند که در جهان خارج سابقه ندارد ولی در نظر مشاء این قوه، فعالیت ادراکی ندارد.

سهرودی با این نظر مخالف است در نظر او قوه متخیله هم دراک است و هم فعال:

ثم العجب ان منهم من قال «ان المتخیلة تفعل و لا تدرک» (همان، ج ۲، ص ۲۱۰).

او برای اثبات ادعای خود دو دلیل اقامه می‌کند:

الف. دلیل نخست اینکه در نزد مشاء، ادراک به حصول صورت است و قوه متخیله تا وقتی که صورت‌ها در آن حاضر نباشند نمی‌تواند به تفصیل و ترکیب آنها پردازد! به عبارتی در نظر شیخ اشراق، تفصیل و ترکیب که وظیفه قوه متخیله است بدون ادراک امکان پذیر نیست:
... و عنده الادراک بالصورة فاذا لم یکن عندها صورة و لا تدرک فای شیء ترکبه و تفصّله... (همانجا).

ب. شیخ اشراق در تبیین دلیل دوم می‌گوید: بنابر مذاق مشاء که خیال و متخیله را دو قوه می‌دانند آنها قائل‌اند که با اختلال در خیال، متخیله می‌تواند به فعالیت خود ادامه دهد و این را دلیلی بر تغایر قوا می‌دانند. اکنون با توجه به مبنای خودشان، هنگام اختلال خیال، متخیله چگونه می‌تواند بدون اینکه صورتی داشته باشد به کار خود که تفصیل و ترکیب صورت‌هاست پردازد!!!؟

و اذا لم یکن سلامة المتخیلة و تمکنها من احکامها دون صور، فلا یمكن ان یقال: تخیل

الخیال او موضعه و المتخیلة سلیمة و هی علی افعالها ... (همان، ص ۲۱۰).

سهرودی برخلاف مشاء، صورت‌های خیالی را منطبع در مغز نمی‌داند:

این اختلاف، مهم‌ترین تفاوتی است که در نظر اشراق با مشاء دیده می‌شود. در نظر مشاء، جمیع صورت‌های خیالی در خواب یا بیداری در مغز منطبع می‌شود، ولی شیخ اشراق این امر را نمی-

پذیرد چون آن را مستلزم انطباع کبیر در صغیر می‌داند، لذا این صورت‌ها را در عالم مثال موجود می‌داند. از همین جاست که عالم مثال به عنوان عالم خیال منفصل و عالمی که مستقل از نفس انسانی موجود است، معرفی می‌شود.

در نظر سهروردی، صور خیالی به ابداع نیروی تخیل انسان نیست، به عبارتی این صورت‌های خیالی در قوه دماغی منطبع نیستند چرا که در مورد صوری عظیم مثل کوه و دریا، مستلزم انطباع کبیر در صغیر خواهد بود. رابطه این صورت‌های خیالی با نفس انسان، رابطه فعل با فاعل نیست بلکه رابطه ظاهر با مظهر است:

ولیس كما ذكره المشاؤون ان جميع ما يتخيل او يرى في المنام يكون في بعض تجاویف الدماغ لما ذكرنا ان البحر العظيم او الجبل الهائل ... كيف يسعها تجاویف الدماغ الذي هو بالنسبة اليها في غايه مايكون من الصغر فيجب ان يكون في العالم المثالي.... (همان، ج ۳، ص ۴۵۸).

این در حالی است که ملاصدرا در این خصوص نظر سومی ارائه می‌دهد. وی رابطه بین صور خیالی را در نسبت با نفس نه رابطه مظهریت می‌داند، چنانکه اشراق قائل‌اند و نه رابطه حلولی و انطباعی - چنان که مشاء قائل‌اند. در نظر او این صور، نسبت به نفس قیام صدوری دارند و نفس آنها را ایجاد می‌کند نه اینکه قابل و پذیرنده آنها باشد:

فهو ان تلك الصور ليست مما كانت النفس قابله بل النفس فاعله لها (ملاصدرا، ص ۲۸۱).

در نظر حکمای مشاء، خیال، خزانه اندوخته‌ای برای صور محسوسات است. به عبارتی خیال، محل بایگانی حس مشترک است، ولی در نظر سهروردی، خیال، قوه‌ای در نفس انسان نیست که صورت‌های دریافتی از عالم حس را ذخیره نماید بلکه در نظر او مرتبه‌ای از هستی است به نام ملکوت که میان عالم ملک و جبروت قرار گرفته است. شیخ اشراق اگرچه در مکاشفات خویش این عالم عظیم را رویت کرده، ولی وی به صرف شهود بسنده نکرده و بر اثبات چنین عالمی استدلال نموده است.

۲. استدلال شیخ اشراق بر عالم خیال منفصل

این دلیل مبتنی بر قاعده امکان اشرف است (سهروردی، ج ۲، ص ۱۵۴):

با این بیان که عالم مادی که واجد ماده و محدودیت‌های ناشی از آن است، عالمی اخس است. علت این عالم اخس بایستی موجودی اشرف و در عین حال از سنخ خودش باشد چرا که علت باید اشرف از معلول باشد و نیز بین علت و معلول، سنخیت برقرار باشد بدین ترتیب این علت اشرف نمی‌تواند نورالانوار باشد زیرا اولاً با قاعده «الواحد» منافات دارد و از طرفی میان نور محض که مجرد صرف است با غواسق که ظلمت صرف هستند، تناسب و سنخیتی برقرار نیست. انوار قاهره نیز سنخیتی برای علت بودن ندارند. بدین ترتیب علت اشرف، موجوداتی هستند که نه مجرد تام باشند و نه مادی صرف. این موجودات همان مثل معلقه هستند و عالم متناسب به آنها، عالم مثال یا خیال منفصل نام می‌گیرد.

این استدلال که شیخ در حکمة الاشراق به تبیین آن می‌پردازد علاوه بر اثبات عالم مثال کیفیت ادراک خیالی را نیز روشن می‌کند:

این دلیل مبتنی بر چند مقدمه است:

الف. بالوجدان صورت‌های خیالی را در نفس خود می‌یابیم.

ب. این صور خیالی از چند صورت خارج نیستند یا منطبع در چشم بوده یا در جرم مغز و یا در خیال که در بطن اوسط مغز واقع است و هر سه حالت باطل است چرا که مستلزم انطباق کبیر در صغیر است.

ج. از طرف دیگر می‌دانیم این صور، معدوم محض نیستند چرا که اولاً موضوع احکامی ثبوتی واقع می‌شوند و می‌دانیم طبق قاعده فرعیث ثبوت حکم بر موضوعی، منوط به وجود موضوع است و ثانیاً این صور خیالی از یکدیگر ممتاز و متفاوت‌اند در حالی که در اعدام، امتیازی نیست.

د. جایگاه این صور عالم مادی نیست چرا که اگر این صور در عالم مادی حضور داشتند حواس ادراکی سالم در همه انسان‌ها قادر به دریافت آنها می‌بود در حالی که چنین نیست.

و. جایگاه این صور، عالم عقول نیز نمی‌تواند باشد، چون عالم عقل از عوارض ماده هم مبراست ولی این صورت خیالی عوارض ماده را دارا هستند.

بدین ترتیب این صور موجوده بایستی موطنی مخصوص محقق باشند و عالم مثال (خیال منفصل) همین موطن، حضور آنهاست.

و قد علمت ان انطباع الصور في العين ممتنع و بمثل ذلك يمتنع في موضع من الدماغ و الحق في صور المرايا و الصور الخيالية انها ليست منطبعة بل هي صياص معلقة ليس بها محل (همان، ج ٢، ص ٢١٢).

شاید نیاز به گفتن نباشد که عالم خیال منفصل در اصطلاح شیخ اشراق که به مُثل معلقه مشهور است با مُثل نوریه که همان مُثل افلاطونی است متفاوت می‌باشد:
و الصور المعلقة ليست مثل افلاطون فان مثل افلاطون نورية ثابتة في عالم الانوار العقلية و هذه مثل معلقة ظلمانية... (همان، ص ٢٣٠).

مُثل معلقه مربوط به موجوداتی است که واسطه میان عالم عقل و ماده هستند. این عالم همان است که عالم ملکوت گویند. اخس از جبروت است و اشرف از ناسوت ولی مُثل افلاطونی (مثل نوریه) مربوط به عالم عقول است همان عالمی که انوار قاهره در آن مطرح می‌شود. انوار قاهره شامل دو قسم عقول طولی و عرضی (متکافئه) است. عقول عرضی را گاهی اصنام و یا ارباب انواع و یا هیاکل گویند. مُثل نوریه و مُثل معلقه هر دو قائم به ذاتند با این تفاوت که مُثل نوریه مجرد از ماده و عوارض آن است ولی مُثل معلقه تنها مجرد از ماده است ولی عوارض ماده را می‌پذیرد.
البته شیخ اشراق از عالم انوار مدبره نیز سخن می‌گوید و بدین ترتیب در نظر او تعداد عوالم به چهار می‌رسد:

١. عالم انوار قاهره (عقول)؛

٢. عالم انوار مدبره (انوار اسفهدیه)؛

٣. جهان برازخ^٦ (عالم ماده)؛

٤. صور معلقه (عالم خیال منفصل).

در نظر سه‌رودی مشائین از عالم مُثل معلقه و ارباب انواع که همان عقول عرضی است غافل بوده‌اند:

ان المشائين غفلوا عن عالمين عظيمين و لم يدخلا في ابحاثهم قسطاً (همان، ج ١، ص ٤٩٦).

٣. خصوصیات عالم مثال

عالم مثال و مثل معلقه موجود در آن، ویژگی‌ها و خصوصیات دارند:

عالم مثال، عالمی مستقل از نفس و نیمه مجرد است: قوه خیال، مظهری برای مُثُل معلقه است. قطب الدین شیرازی می گوید که حکمای باستان به دو عالم معنی و صورت قائل بودند که هر یک خود به دو عالم دیگر تقسیم می شود. عالم معنی مشتمل بر عالم عقول و عالم ربوبی است و عالم صورت شامل صور جسمی مانند افلاک و عناصر و صور سنجی مانند مُثُل معلقه است در نظر شیخ اشراق موجودات جهان محسوس، مظاهری برای مُثُل معلقه هستند:

... و الصور المعلقة لیست مثل افلاطون ... فیجوز ان یكون لها مظهر من هذا العالم ... (همان،

ج ۲، ص ۲۳۰).

همان گونه که توضیح آن گذشت، در نظر شیخ رابطه میان قوه خیال و صور خیالی، رابطه فاعل با فعلش نیست، همچنین رابطه قابل و مقبول نیز نیست، بلکه رابطه ظاهر و مظهر است. اینجا ممکن است مطلبی به ذهن برسد و آن اینکه سهروردی، ماده را خفی بالذات می داند و می دانیم که وقتی خفا، ذاتی ماده باشد به این معناست که هیچگاه از آن انفکاک نمی یابد. از طرفی چگونه ماده ای که بالذات خفی است می تواند مظهری برای موجودات مثالی باشد؟! آیا چیزی که خود، مخفی و غیر ظاهر است می تواند مظهر غیر خود باشد؟! در پاسخ به این ابهام می توان چنین گفت:

منافاتی ندارد که جهان مادی، خفی بالذات باشد، ولی در عین حال مظهر صور معلقه باشد و ریشه آن هم در تفاوت ظاهر و مظهر است. می دانیم آنچه بارز و آشکار است حقیقت ظاهر بوده و مظهر، چیزی جز مرآت و وسیله نیست (برخی عرفا این سخن را در مورد خداوند نیز صادق می دانند - یعنی برخلاف تصور عامه - چیزی که همیشه ظاهر و آشکار است خداوند است و آنچه هرگز برای مردم آشکار نگشته، حقیقت عالم است) یعنی در این امر آنچه بارز و آشکار است ظاهر است و مظهر می تواند همواره پنهان و مخفی باشد و بدین ترتیب خفی بالذات بودن ماده با مظهر بودن آن برای صور معلقه ناسازگار نیست (ابراهیمی دینانی، ص ۴۱۷).

مُثُل معلقه، مثلی قائم به ذات و مستقل است:

هر شیئی که در عالم جسمانی موجود باشد - چه جوهر و چه عرض - مثالش در عالم مثل معلقه، قائم به ذات است و بدین ترتیب، همه موجودات عالم مثال، جوهر بسیط هستند: و مثال کل شیء مما هاهنا - سواء كان جوهرًا او عرضا - فهو فی عالم المثل المعلقه قائم بنفسه ... فكل ما فی عالم المثل جوهر بسیط ... (شهرزوری، ج ۳، ص ۴۶۲).

در عالم مثال، ضدیت و تراحم وجود ندارد: در تعریف ضدین این گونه می آورند که دو ذاتی هستند که به تعاقب بر موضوع واحد و ماده واحدی وارد می شوند و بین آنها غایت اختلاف موجود است می دانیم در عالم عقلی و نیز عامل مثال، موضوع و ماده وجود ندارد و در نتیجه ضدیت و تراحم نیز معنا ندارد: ... و ليس فی العالم العقلی و المثالی موضوع و لا مادة فلا ضدیة هناک و تراحم بینها علی محلّ او مکان

به عبارتی دیگر، عالم خیال موطن جمع اضداد است و حتی اجتماع نقضین در عرصه خیال محال نیست. محمود الغراب در کتاب مفصلی که پیرامون عالم خیال به نگارش در آورده بر این عقیده است که جمیع آنچه را که عقل محال می داند مثل جمع ضدین، وجود جسم درد و مکان، قیام به نفس در اعراض و انتقال آنها و حتی مدلول هر حدیث و آیه ای که عقل به دلیل تعارض از ظاهر آن صرف نظر کرده است همگی در عالم مثال تحقق دارند و بدین ترتیب این عالم را عالم جمع اضداد گویند (ص ۲۰). تأمل در عبارات ناظر به این بحث و کلمات سابق و لاحق در آنها، معنای اینکه «خیال عرصه اجتماع اضداد و نقائص است» را روشن می سازد.

فهم عبارات در گرو اخذ جهت و حیثیت است. گُربن در این زمینه می نویسد: این جمع نقیضان در مرتبه خیال شکل می گیرد، ولی نه به این معنا که در آن مرتبه، جمع نقیضان منتفی می شود و یا آن قاعده مورد نقضی می یابد، بلکه حقیقت این است که در ساخت خیال، لحاظها و حیثیتها متفاوت است و لذاست که عارف می یابد که خدا هم اول است و هم آخر، هم دیدنی است هم نادیدنی و این خدایی که تجلی کرده هم خداست و هم خدا نیست (هو لا هو) اندام درک کننده این معنا همان اندام خیال یعنی اندام ادراک جمع نقیضان است. این عارفان، تناقض را حل و رفع نکرده اند بلکه رمز و راز چنین تناقض هایی را دریافته اند (تخیل خلاق در عرفان ابن عربی، ص ۲۵).

مُثَل معلقه مکان ندارند:

از آنجا که این موجودات قائم به ذات هستند، در محل و مکان قرار نمی گیرند و این صور به صورت ابدان معلقه‌ای هستند که عاری از مکان‌اند، ولی مظهر دارند و خیال، مظهر، برای صور خیالی است همان گونه که آینه مظهر برای صورت مرآتی است:

... بل هی صیاصی معلقه لیس لها فی محل و قد تكون لها مظاهر و لا تكون فیها صور المرآة

مظهرها المرآة.... و صور الخیال مظهرها التخیل... (سهروردی، ج ۲، ص ۲۳۱).

در کتاب شریف *الشجره الالهیه*، مکان نداشتن این مُثَل با استناد به ماده نداشتن آنها شرح داده می شود بدین ترتیب که اشیاى مادی، نیاز به مکان دارند و چون عالم مثال، فاقد ماده است و صرفاً عوارض و آثاری از ماده دارد، از این رو موجودات این عالم نیازمند مکان هم نیستند و از آنجا که ماده و مکان ندارند، تراحم در محل نیز بی معناست: بدین ترتیب عالم مثال، عالمی وسیع است که هیچگونه ضیق و محدودیتی ندارد (شهرزوری، ج ۳، ص ۴۶۰).

عالم مثال، عالمی متناهی و اشخاص آن نامتناهی است:

عالم مثال، عالم عظیم و وسیعی است که تنگی و محدودیت در آن بی معناست. طبقات و مراتب فراوانی دارد ولی این به معنای نامتناهی بودن آن نیست بلکه عالم مثال، عالمی متناهی است هر چند طبقات و مراتب آن بی شمار است.

و اعلم ان طبقات عالم المثال و ان کانت کثیرة لا یحصیها الا الله تعالی و المبادی العالیة.

لکنها متناهیة و اما اشخاص کلاً طبقة وهی من الانواع التی فی عالمنا و من

غیرها غیر متناهیة... (قطب‌الدین شیرازی، ص ۵۱۶).

بدین ترتیب مراتب و طبقات عالم مثال اگرچه خارج از شمارش است ولی نامتناهی نیست. سهروردی در بیان تناهی آن به تناهی علل عقلی استناد می کند یعنی اصل عالم مثال متناهی است زیرا به علل و جهات عقلی نیازمند است و بنابر برهان می دانیم که سلسله علل متناهی هستند. بدین ترتیب از تناهی علل عقلی، تناهی معلولات مثالی یا حسی نتیجه گرفته می شود.

مُثَل معلقه متعلق حدود و زوال قرار می گیرند:

برخی از موجودات مثالی بر سبیل حدوث و تجدد موجود می‌شوند، لذا زوال آنها نیز جایز است مثل صورت خیالی که در قوه تخیل ظاهر می‌شود و یا مانند صور مرآتیی که در اجسام صیقلی ظاهر می‌شوند. در نظر سهروردی، تصویری که از مقابله شیء با جسم صیقلی مثل آینه تشکیل می‌شود در حقیقت، منطبع در آینه نیست بلکه جایگاه اصلی آن عالم مثال است که در رویارویی با آینه، تنها در آینه ظاهر شده است. به عبارتی آینه برای این صور مرآتیی نقش مظهر را ایفا می‌کند همان‌گونه که قوه خیال برای صور خیالی موجود در عالم مثال، مظهر است. او در عالم مثال، حدوث و تجدد را منتفی نمی‌داند بلکه در مورد صور مرآتیی و خیالی، حدوث را جایز می‌داند و البته با انتفاء مقابله شیء با آینه و نیز انتفاء تخیل، این صور زوال می‌یابند، ولی البته این به معنای نفی ثبوت در عالم مثال نیست بلکه همان‌گونه که صور حادث و زائل داریم صوری ثابت نیز در آن عالم موجود است.

و قد تحصل هذه المثل المعلقة على سبيل الحدوث والتجدد بسبب حدوث الصور في المرايا الصقيلة والتخيالات الحيوانية، فيجوز ان تبطل هذه الصور بعد حصولها بالمقابلة و التخیل فلا يبقى بعد زوال المقابلة او التخیل... (شهرزوری، ج ۳، ص ۴۶۱).

در کلمات قطب الدین شیرازی، عبارت دیگری بر این مضمون یافتیم که با صراحت بیشتری پیدایش و زوال صور مرآتیی و خیالی را نشان می‌دهد او در این عبارت می‌گوید به واسطه تخیل یا مقابله شیء با اجسام صیقلی به ترتیب صور خیالی و صورت‌های مرآتیی حاصل می‌شود (به این معنا که این صور در این مظاهر، ظاهر می‌شوند) و با زوال تخیل و مقابله نیز این صور باطل می‌گردند:

فإنها تحصل بسبب المقابلة و التخیل الحيوانی ثم تبطل بزوال المقابلة و التخیل او لفساد المرايا و الخيال... (قطب‌الدین شیرازی، ص ۴۹۲).

در مثل معلقه برخلاف مثل نوریه، حرکت و تغییر وجود دارد: از آنجا که موجودات عالم ماده در عالم مثالی تحقق دارند، البته به نحو اعلی و اشرف و الطیف، همان‌گونه که در عالم حسی، حرکت افلاک^۷ و کواکب را قائل می‌شویم، در عالم مثالی نیز حرکت و تغییر وجود دارد و حتی تغییر و تبدلات عناصر و مرکبات به یکدیگر نیز در عالم مثال، نمونه دارد:

فكما انّ العالم الحسی افلاکه و کواکبه دائماً فی الحرکه و العناصر و المركبات دائماً فی قبول الاثار الاستعدادیه ... فکذلک العالم المثالی افلاکه و کواکبه دائماً فی الحرکه ... (شهرزوری، ج ۳، ص ۴۶۱).

عالم مثال، همان اقلیم هشتم است که هور قلیا، جابلقا و جابرصا از مدینه‌های آن عالمند: جهان محسوس در جغرافیای بطلمیوس دارای هفت اقلیم است از این رو عالم مثال را اقلیم هشتم می‌نامند. این عالم که عالم اشباح مجرده است عجائش بی پایان و شگفتی‌هایش بسیار است. شهرها و آبادی‌های فراوان دارد که از آن جمله است هور قلیا، جابلقا و جابرصا. هر شهری هزاران باب دارد و تعداد خلایق آن بی‌شمار است همان‌گونه که عالم اجسام از دو قسمت اثیریات (افلاک و ستارگان) و عنصریات (عناصر اربعه و موالید ثلاثه) تشکیل شده است عالم مثال هم مشتمل بر جهان اثیری و عنصری است. عالم هور قلیا که مربوط به عالم اثیری آن است جایگاه نفوس متوسطه و فرشتگان مقرب است و جابلقا و جابرصا جایگاه نفوس مظلّمه‌اند.

... وهذا حکام لاقلیم الثامن من الذی فیہ جابلق و جابرص و هور قلیا ذات العجایب (سهروردی، ج ۲، ص ۲۵۴).

بدین ترتیب عالم فلکیات مثل معلقه، هور قلیا نامیده شده است.

عجایب و غرایب این عوالم بسیار است و برای سالکان و اولیای خدا قابل مشاهده. البته باید توجه داشت که این مشاهده از سنخ مشاهدات حسی نیست و نیازی به مقابله با چشم ندارد بلکه همان‌گونه که شیخ اشراق بیان می‌کند مقابله به طور مطلق، شرط هرگونه مشاهده‌ای نیست، بلکه آنچه شرط مشاهده است ارتفاع حجب است. این ارتفاع حجاب در مشاهدات حسی به صورت مقابله است، ولی در مشاهدات دیگر مثل مشاهده عالم عقلی و یا مثالی از سنخی دیگر است: فدلّ علی ان المقابله لیست بشرط للمشاهده مطلقا بل انما توقف علیه الابصار لانّ فیها ضربا من ارتفاع الحجب (همان، ص ۲۳۴).

صور خیالی، صور مرآتی، ریاضیات، ... در عالم مثال تحقق دارند:

موجوداتی که در عالم مثال محقق می‌شوند شامل موارد زیر است:

الف. صور خیالی که در بیداری تصور می‌شوند.

ب. صورت‌هایی که شخص نائم در خواب می‌بیند.

صورت‌های خیالی که در خواب یا بیداری تصور می‌شوند همان‌گونه که گذشت در مغز و یا جزئی از اجزای آن منطبق نیست، زیرا انطباق کبیر در صغیر محال است. خصوصیات این صور نیز به گونه‌ای است که مانع از وجود داشتن آنها در عالم حس یا عالم عقل است. در نتیجه این صور در موطن دیگری که همان عالم مثال است تحقق دارند.

ج. جمیع آنچه ریاضیدانان تصور می‌کنند از قبیل اشکال، مقادیر، سطح، خطه، نقطه،... و امور متعلق به آنها از جمله حرکات و سکانات و اوضاع و هیئت، همگی در این عالم اوسط موجود هستند و شاید از همین روست که حکما، علم ریاضی را علم اوسط یا حکمت وسطی معرفی می‌کنند (شهرزوری، ج ۳، ص ۴۵۸).

د. صورت‌های مرآتی: از نظر شیخ اشراق، صور مرآتی، صوری منطبق در آینه نیستند بلکه صوری موجود در عالم مثالند. آینه تنها مظهري برای آنهاست، پس جایگاه اصلی اینها، عالم مثال است.

و. اعراضی مثل طعم، رنگ، بو، مزه... که در نزد ما جز در اجسام تحقق نمی‌یابند همگی مثل قائم به ذاتی هستند که در عالم مثال موجودند:

و كذا الاعراض التي لا تقوم عندنا الا بالاجسام كالطعوم و الروائح و... (همانجا).

همه موجودات این جهانی در عالم مثال به نحو اعلی و الطف موجودند.

در نهایت تمام موجوداتی که در این عالم مادی موجود هستند وجودی عالی‌تر و لطیف‌تر در عالم مثال دارند چرا که به مبدأ اول نزدیک‌ترند. پس نمونه کل این جهان در جهان مثالی تحقق دارد.

و كل ما فی عالمنا من الافلاك و الكواكب و العناصر و المركبات و الحركات و سایر الاعراض موجودة فی العالم المثالی. الا أنه تكون هذه الاشياء فی عالم المثال الطف و أحسن و أشرف و أفضل مما فی عالمنا... (شهرزوری، ج ۳، ص ۴۶۰). او جن و شیاطین را نیز در طبقات سافل عالم مثال ساکن می‌داند (همان، ص ۶۹۳)

عامل مثال در قوس صعود و نزول

اندیشهٔ عالم مثال پس از سهروردی رو به گسترش نهاد. عرفان ابن عربی از این تحفه سود بسیار جست تا آنجا که شاید بتوان گفت عرفان ابن عربی با حذف عالم مثال با صورت کنونی آن بسیار متفاوت است او به دو عالم مثال قائل شد یکی در قوس نزول و دیگری در قوس صعود.

عالم مثال در قوس صعود، همان عالم برزخی است که نفوس پس از مفارقت از بدن، بدانجا منتقل می شوند و عالم مثال در قوس نزولی، عالمی میان مجردات و مادیات است. ابن عربی، برزخ نخست را غیب امکانی و برزخ ثانی را غیب محال می نامد.

نگارنده بر این نظر است که این دو عالم مثال در آثار سهروردی هم به تفکیک از یکدیگر وجود دارند، با این توضیح که او گاهی درصدد بیان رابطهٔ نزولی میان عالم مثال و عالم مادی است بدین ترتیب که هر چه در عالم علوی موجود می‌داند اشباح و نظایرش را نیز در عالم سفلی محقق می‌داند و حتی این سخن را در مورد انوار عرضی و جوهری نیز تعمیم می‌دهد یعنی نور عرض ناقص را مثالی از نور مجرد تام جوهری می‌داند و گاهی نیز بدون لحاظ برای ایجاد بیان احوال نفوس انسانی بعد از مفارقت از بدن در این عالم می‌پردازد (سهروردی، ج ۲، ص ۲۲۹).

این عالم را برای سَعْدًا مملو از عجایب و غرائب می‌داند به نحوی که حتی انسان‌های کامل نیز از توصیف آن عاجزند. اشجاری در آن موجود است که به تمام اهل زمین سایه می‌اندازد، رودها و دریاها، خروشان، اشجار و اثمار زیبا و گوارا، خوردنی‌ها و نوشیدنی‌های لذیذ، تنها بخشی از شگفتی‌های این عالم است که در اختیار سعدا و صاحبان نفوس پاک قرار می‌گیرد، ولی اشقیاء که جز تیرگی درون حاصلی نداشته‌اند با حیوانات قبیح و موذی، دره‌های هولناک، وادی‌های ظلمانی و صورت‌های مختلف عذاب مواجه می‌شوند.

به نظر می‌رسد کلام حکیم سهروردی در موارد نخست، به قوس نزولی و در موارد ثانی به قوس صعود مربوط باشد.

۴. وجوه اهمیت عالم مثال

عالم مُثَل معلقه از جنبهٔ هستی‌شناسی حلقهٔ اتصال بین عالم ناسوت و جبروت است: یکی از مشکلات مهم در مباحث هستی‌شناسی، عدم سنخیت میان دو عالم مذکور و پاسخ این پرسش است که چگونه مجردات محض می‌توانند علت برای مادیات محض واقع شوند. عالم مثال در قوس نزولی کلید حل این ابهام است.

عالم مثال، منبع الهام و افاضه حقایق است:

سلوک سالکان و شهود عارفان وابسته بدان است؛ مفسر چگونگی وحی و الهامات انبیا و اولیا و تصویرگر خوارق عادات و کرامات و معجزات است:

و لهم فيه [ای فی عالم المثال] مآرب و اغراض من اظهار العجائب و الخوارق من الكرامات و المعجزات، بل البرهة من الكهنة و السحرة و ارباب العلوم الروحانية ... يظهر من صوراً و عجائب... (شهرزوری، ج ۳، ص ۴۷۰).

قول شیخ سهرورد در توصیف اینکه حکیم واقعی کسی است که بدنش در نسبت با نفس مانند پیراهنی بر تن باشد که هرگاه اراده نماید بتواند آن را مخلوع کند و به عالم معنا عروج یابد که با عالم مثال قابل توجیه است.

از نظر او عارفان دارای مقام و مرتبتی هستند که در آن مقام، توانا بر ایجاد مثل قائم به ذات هستند این مقام را سهروردی با الهام از قرآن مجید، مقام «کن» می نامد:

و لا خوان التجريد مقام خاص فيه يقدر على ايجاد مُثل قائمة ... یسمی مقام «کن» (سهروردی، ج ۲، ص ۲۴۲).

مسئله عالم مثال و مبحث معاد، دو بعد متفاوت از موضوعی واحد هستند:

توضیح این نکته بجاست که اگرچه عالم مُثل معلقه در نظر شیخ اشراق، عالمی نیمه مادی و نیمه مجرد است لکن او قوه خیال را قوه ای مادی و جسمانی می داند. صدرای شیرازی پس از او با مجرد دانستن ادراکات و قوا و از جمله، قوه خیال به این مهم دست یافت، که قوه خیال، مادی و قابل زوال نیست و پس از مرگ همچنان باقی است. این قوه پس از خلع بدن طبیعی با بدن مثالی همراه خواهد شد. بدین ترتیب، نه تنها حقیقت روح ما مربوط به عالم مثال است بلکه جسم ما نیز چنین است و پس از مرگ نیست و نابود نمی شود و به صورت جسم مثالی ظاهر می شود. عالم مثال به عنوان کلید اسرار آمیزی در حل بسیاری از مشکلات و ابهامات معاد کار ساز است.

توضیحات

۱. مبدعات، موجوداتی هستند که پیدایش آنها مسبوق به ماده و مدت نیست. مبدع در مقابل کائن و مخترع است. فعلی که هم مسبوق به ماده و هم مدت باشد کائن گویند و

آنکه تنها مسبوق به ماده باشد مخترع نامیده می‌شود و مبدعات نیز نه مسبوق به ماده هستند و نه مدت.

۲. مشاء به پیروی از ارسطو در مسئله ابصار، قائل به انطباع صورت شیء مرئی در بخشی از جلیدیه چشم بودند و در مورد اجسام بزرگ صورت کوچکی از آن را منطبع می‌دانستند. در مقابل آنها، ریاضیدانانی مثل ابن هیثم، قائل به خروج شعاع از چشم بودند. شعاعی مخروطی که رأس آن در چشم و قاعده آن بر شیء مرئی قرار می‌گیرد. شیخ اشراق نظر دیگری مبنی بر علم حضوری اشراقی نفس به مبصرات ارائه می‌دهد. ملاصدرا، همه این نظرات را نقد کرده و در نظر خودش، ابصار، انشاء صورت مماثل شیء است که از ماده خارجی مجرد است و این انشاء از طریق اشراقی از جانب عقل فعال متحقق می‌شود.

۳. اشاره به «کشجره خبیثه اجتثت من فوق الارض مالها من قرار» (براهیم/ ۲۶).

۴. صدرا در این مسئله مخالف سهروردی است در نظر او، واهمه امری غیرحقیقی است و جز اضافه معقولات به جزئیات چیز دیگری نیست. در نظر او واهمه حقیقتی مغایر نفس ناطقه ندارد.

۵. رک. الاشارات و التنبیها، ج ۲، ص ۳۳۲.

۶. برزخ در اینجا به معنای ظلمت است نه به معنای واسطه. شیخ اشراق در مورد جسم، اصطلاح برزخ را به کار می‌برد که به معنای برزخ است ولی این اصطلاح در مورد عالم مثال به معنای واسط بودن میان دو عالم است.

۷. عالم افلاک مربوط به هیئت قدیمی (بطلمیوس) است. ولی در هیئت جدید (کپرنیکی) سخن از عالم افلاک، بی معناست.

منابع

ابراهیمی دینانی، غلامحسین، شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی، چ ۷، تهران، حکمت، ۱۳۸۶.

حکمت، نصراله، متافیزیک خیال در گلشن راز شبستری، تهران، فرهنگستان هنر، ۱۳۸۵.

سهروردی، شهاب الدین یحیی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح و مقدمه هنری
کرین، ج ۳-۱، چ ۲، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲.
شهرزوری، شمس الدین محمد، رسائل الشجره الالهیه، تصحیح و مقدمه نجفقلی حبیبی،
ج ۳، تهران، انجمن حکمت و فلسفه، ۱۳۸۵.
قطب الدین شیرازی، محمودبن مسعود، شرح حکمة الاشراق سهروردی، تهران، انجمن
آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۳.

کرین، هانری، تخیل خلاق در عرفان ابن عربی، ترجمه انشاء الله رحمتی، تهران، جامی،
۱۳۸۴.

_____، مجموعه مقالات هانری کرین، جمع آوری و تدوین محمد امین
شاهجویی، تهران، حقیقت، ۱۳۸۴.
محمود الغراب، محمود، الخيال عالم البرزخ و المثل (من كلام الشيخ الاکبر محیی الدین
العربی)، چ ۲، دمشق، نصر، ۱۹۹۳.
مظاهری، عبدالرضا، شرح نقوش الفصوص، تهران، خورشید باران، ۱۳۸۵.
ملاصدرا، الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعه، تصحیح علی اکبر رشاد، ج ۸، تهران،
انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۳.

فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت
دانشگاه شهید بهشتی، بهار ۱۳۸۸

Research Journal of Islamic Philosophy and
Theology of Shahid Beheshti University

دیدگاه کلامی حکیم سنایی در باب شرور در حدیقه الحقیقه

دکتر رامین محرمی*

چکیده

متکلمان و حکمای اسلامی در باب شرور، منشأ و علت وجود آن در عالم، اختلاف دیدگاه دارند. از دیدگاه اشاعره، خداوند خالق شر، اعم از طبیعی و اخلاقی است. معتزله عقیده دارند که ساحت خداوند از خلق شر مضر و ظالمانه مبرا، و شر عالم، نسبی است؛ خداوند در جهان آخرت، شر طبیعی را با دادن «عوض» جبران خواهد کرد؛ آنان شر اخلاقی را نیز نتیجه اختیار انسان می‌دانند. فلاسفه اسلامی، خیر را امر ذاتی و کثیر و شر را امر عدمی، نسبی، عارضی و ناشی از کران‌مندی عالم ماده می‌دانند. حکیم سنایی دیدگاهی همانند فلاسفه اسلامی و معتزله دارد. او خداوند را خیر محض و نظام آفرینش را نظام احسن می‌داند. از دیدگاه کلامی او، شر مطلق و حقیقی وجود ندارد بلکه شر، امر عدمی، نسبی و عارضی است؛ لذا پدیده‌های عالم ذاتاً شر نیستند بلکه انسان ناآگاهانه و خودخواهانه، برخی از پدیده‌ها را شر و برخی دیگر را خیر می‌پندارد. شر اخلاقی نیز منبث از اختیار و رفتار انسان است. همچنین دنیا، سرای ابتلاست و وجود شر قلیل در آن برای آزموده شدن انسان و دست یافتن او به خیر برتر (کمال) ضروری است.

واژگان کلیدی: شر، هستی، دیدگاه کلامی، حکیم سنایی، حدیقه الحقیقه.

مقدمه

moharami@uma.ac.ir

تاریخ پذیرش: ۸۹/۷/۱

* عضو هیئت علمی دانشگاه محقق اردبیلی

تاریخ دریافت: ۸۸/۳/۵

شرور به دو طبقه کلی شرور اخلاقی و شرور طبیعی تقسیم می‌شود (پترسون، ص ۱۷۸). برخی نظیر ابن‌سینا، شرور متافیزیکی را نیز بر آن افزوده‌اند. منظور از شر متافیزیکی محدودیت و کرانمند بودن عالم ماده نسبت به نامتناهی و بیکرانه بودن ذات و صفات خداوند است (قدردان قراملکی، ص ۲۵).

متفکران اسلامی برای تبیین علل وجود شر، منشأ آن و نیز دفاع از سازگاری شر با صفات رحمت، قدرت و عدل خداوند به بحث پرداخته و به شبهات پدیده آمده، پاسخ داده‌اند. فلاسفه اسلامی، معتزله و اشاعره در باب این موضوع آراء متفاوتی بیان کرده‌اند. صوفیه نیز در باب مسئله شر به بحث پرداخته و چون اغلب آنان اشعری مسلک بوده‌اند، دیدگاه اکثر آنان متأثر از اندیشه اشاعره است.

آراء فلاسفه

از دیدگاه فلاسفه اسلامی، شر امر عدمی و نسبی است. اراده خداوند بر «وجود» تعلق می‌گیرد و چون شر امر عدمی است، اراده او بر خلق شر تعلق نمی‌گیرد. موجودات عالم ماده، غالب‌الخیرند و شر را به صورت عدمی دارا هستند، اما این شر در برابر خیر کثیر وجود آنها اندک و در عین حال نسبی است. خیر، امر ذاتی و شر، امر عارضی است. اگر شری مشاهده می‌شود لازمه کران‌مندی حیات مادی است (فارابی، ص ۴۶؛ ابن‌سینا، النجاة، ص ۴۱۶).

ابن‌سینا عقیده دارد که وجود شر در عالم عارضی و کمال انسان امر ذاتی است. در راه رسیدن به این کمال، شر عارضی پدیدار می‌شود ولی در حدی نیست که مانع رسیدن او به کمال گردد. به عقیده او «ماده»، علت اصلی پیداشدن شر عارضی در عالم است. به اعتقاد ابن‌سینا فقط واجب‌الوجود، خیر و کمال محض است و ممکن‌الوجود به ذات خود نمی‌تواند خیر محض باشد، چون امکان عدم آن وجود دارد؛ پس ممکن‌الوجود از جمیع جهات نمی‌تواند عاری از شر و نقص باشد (ابن‌سینا، النجاة، ص ۵۵۴). شر در ممکن‌الوجود، قلیل و خیر آن کثیر، و هم وجود این شر در ممکن‌الوجود برای رسیدن به خیر برتر لازم است (همان، ص ۶۷۳).

آراء متکلمان

۱. معتزله

معتزله خداوند را خالق خیر و انسان را خالق شر، به ویژه شر اخلاقی، می‌دانند (قاضی عبدالجبار، شرح الاصول الخمسه، ص ۴۷۳). معتزله معتقدند که خداوند خیر محض است و همواره امر اصلح را اختیار می‌کند. آنان قدرت خداوند بر خلق شر را نفی نمی‌کنند، بلکه معتقدند که او شر را خلق نمی‌کند هر چند بر خلق آن قدرت دارد. قاضی عبدالجبار عقیده دارد که خداوند قادر است به کاری که اگر انجامش می‌داد همانا ظلم و قبیح بود ولی خداوند فعل قبیح انجام نمی‌دهد چون مسلم است که خداوند به قبیح قبیح، عالم و از آن بی‌نیاز است لذا به هیچ وجه عمل قبیح را اختیار نمی‌کند (قاضی عبدالجبار، المعنی، ص ۱۲۷).

معتزله بر وجود شر طبیعی، که انسان‌ها آن را به صورت درد و الم ادراک می‌کنند، اذعان دارند، ولی آن را شر کلی و مغایر با صفت عدل الهی نمی‌دانند بلکه آن را نسبت به کل نظام آفرینش، خیر می‌دانند که چه بسا سبب الم و زیان کسی هم می‌شود. در عین حال هر الم و بلایی شر نیست. همچنین خداوند در جهان آخرت با دادن «عوض»، شرور طبیعی را جبران خواهد کرد (همو، شرح الاصول الخمسه، ص ۴۹۳).

معتزله در بحث شرور قصد دفاع از صفت عدل خداوند و مبرا دانستن فعل او از عمل قبیح و ظالمانه را دارند. همچنین آنان با اثبات اختیار برای انسان، شر اخلاقی را نیز منبعث از رفتار و عمل خود انسان می‌دانند. معتزله مانند فلاسفه شر را ناشی از حکمت خداوند می‌دانند ولی برخلاف آنها، شر طبیعی را عدمی و عارضی نمی‌دانند بلکه به وجود شر طبیعی در عالم اذعان دارند و با طرح اصل «عوض» و انتصاف شر موجود در هستی را حکیمانه می‌دانند و آن را قبیح و ظلمی از طرف خداوند نمی‌دانند. در عین حال معتزله، شر اخلاقی را نیز امر وجودی، ولی منشأ آن را اختیار و رفتار انسان می‌دانند. در حقیقت معتزله از دیدگاه وجودی به مسئله شر نمی‌نگرند بلکه آنان به دنبال اثبات عدل الهی هستند و برای اثبات آن از دلایل عقلی و نقلی استفاده می‌کنند تا عقاید دینی خود را اثبات کنند؛ حال آنکه روش فلاسفه، برهانی و هدف آن تعالی انسان از طریق شناخت حقایق هستی است. فلاسفه به عدمی بودن شر، از نظر منشأ، معتقدند و شر قلیل عالم ماده را نیز نتیجه کران‌مند بودن عالم ماده و از لوازم آن می‌دانند.

۲. اشاعره

اشاعره معتقدند که خالق خیر و شر و کفر و ایمان خداوند است و غیر از او هیچ قدرتی توان خلق ندارد. به اعتقاد ابوالحسن اشعری، هیچ چیزی در روی زمین از خیر و شر پدید نمی‌آید مگر آنکه خداوند آن را اراده کرده باشد. حتی اعمال و افعال بندگان هم، اعم از خیر و شر، مخلوق اوست. اشعری برای اثبات عقیده خود به این آیات استناد می‌کند:

والله خلقکم و ماتعملون» (صافات / ۹۶) و «هل من خالق غیر الله» (فاطر / ۳) و «لا یخلقون شیئاً و هم یُخلقون» (نحل / ۲۰) (اشعری، ص ۱۰-۹)

از دیدگاه اشاعره، افعال در ذات خود، نه عدل هستند و نه ظلم، و عدل و ظلم تابع اراده خداوند و امر و نهی شارع است؛ از این رو اشاعره به اشکال شرور این گونه پاسخ می‌دهند: با اینکه آلام طبیعی و شرور ناشی از اراده انسان، به حق استناد دارند، همه آنها عین عدل و حکمت هستند و ظلم در باره خداوند تصور ندارد؛ چون ظلم در جایی تصور دارد که تصرف در ملک دیگری صورت گیرد؛ اما خداوند هر کاری می‌کند، در ملک خودش انجام می‌دهد (الباقلائی، ص ۴۲).

امام محمد غزالی، از نمایندگان فکری اشاعره، از تعلق اراده خداوند بر آفرینش شر دفاع می‌کند و آن را از بُعد عقلی هم قابل اثبات می‌داند.

خیر و شر، و نفع و ضرر، و اسلام و کفر و معرفت و نکرِت، و رشد و غوایت، و فوز و خسران، و طاعت و عصیان از اوست (غزالی، ص ۲۵۰).

دیدگاه عرفا

از دیدگاه صوفیه، خداوند «خالق کل شیء» و خالق خیر و شر است. افعال بندگان نیز جزو اشیا، گاهی خیر و گاهی شر است، لذا او خالق شرور نیز هست. با این حال، بندگان باید ادب را رعایت کنند و فقط افعال نیک را به خداوند نسبت دهند و افعال و پدیده‌های شر را به او نسبت ندهند (کلابادی، ص ۳۱۰؛ مستملی بخاری، ص ۴۱۸). در رساله قشیریه و کشف‌المحجوب نیز آفرینش شر به خداوند نسبت داده شده است. در کشف‌المحجوب آمده است که از دیدگاه عرفا، توحید افعالی هنگامی تحقق می‌یابد که بنده تنها خداوند را خالق امور عالم اعم از اعیان و افعال و خیر و شر بداند:

وی تعالی و تقدس آفریدگار خلقان است و خالق افعال ایشان است ... مقدر خیر و شرست، خالق نفع و ضرست، لقوله تعالی، الله خالق کل شیء (هجوری، ص ۱۶).

این عقیده در رساله قشیریه هم آمده است:

آفریدگار کسب بندگان است اندر خیر و شر، پدیدآورنده آنچه هست اندر عالم از اعیان و آثار (قشیری، ص ۲۳)

عین القضاة همدانی نیز خداوند را خالق شر می‌داند، اما وجود شر در عالم را متناقض با صفت رحمانیت خداوند نمی‌داند. او عقیده دارد اعتراض بندگان بر وجود شر در عالم ناشی از جهل و نقص فهم انسان است، زیرا انسان نمی‌تواند عظمت و تناسب نظام بیکران و آفرینش احسن را دریابد، لذا شروع به اعتراض می‌کند (عین القضاة، ص ۳۴۶).

۳. نظریه‌های حل مسئله شر

۱. نظریه تقسیم‌گرایانه:

این نظریه جهان‌های ممکن را به پنج دسته تقسیم می‌کند: خیر مطلق؛ شر مطلق؛ غالب‌الشر؛ تساوی خیر و شر؛ غالب‌الخیر. از این پنج نوع، فقط صورت اول و پنجم امکان وجود دارند، زیرا حکمت و خیر محض بودن خداوند جز خیر و نیکی نمی‌آفریند. آفریدن جهانی که خیر آن کثیر و شر آن قلیل باشد، منافاتی با عدل و خیرخواهی خداوند ندارد (ابن سینا، *الالهیات من کتاب شفا*، ص ۴۱۶).

۲. نظریه نیستی انگارانه شر:

متفکران بسیاری نظیر افلاطون، فارابی و سنت‌آگوستین وجود را برابر و مساوی با خیر می‌دانند. بر این اساس، شر امر عدمی و از تبار نیستی است (صادقی، ص ۱۶۸).

۳. شر لازمه خیرهای برتر:

وجود شر به دلیل برداشتن خیرهای برتر و کثیر، ضروری و جزء جدا ناشدنی عالم مادی است. از این دیدگاه، نظام موجود، نظام احسن است. فارابی، بوعلی سینا، غزالی، ابن‌رشد، شیخ اشراق و صدرالمتهلین و افلاطون از طرفداران این نظریه هستند (قدردان قراملکی، ص ۱۱۳).

۴. شر لازمه اختیار انسان:

شور، و به‌ویژه شر اخلاقی، ناشی از سوءاستفاده انسان از اختیار است، اما اختیار، خیر
کثیر، و شر قلیل دارد و سبب کسب فضایل می‌شود، لذا با عدل خداوند ناسازگار نیست.
معتزله، از این دیدگاه دفاع کرده‌اند (سلطانی، ص ۱۳۸).

۵. شر معلول جهل انسان:

آنچه را انسان شر می‌پندارد، معلول جهل و عدم شناخت او از نظام کلی آفرینش است.
این دیدگاه در قرآن کریم نیز تأیید شده است:
و عسی ان تکرهوا شیئاً و هو خیر لکم و عسی ان تحبوا شیئاً و هو شر لکم و الله یعلم و انتم
لا تعلمون (قره/۲۱۴).
غزالی، صدرالمتهلین، شیخ اشراق و مولوی از طرفداران این نظریه هستند (قدردان
قراملکی، ص ۱۹۳).

۶. جبران شرور در عالم دیگر:

معتزله با طرح اصل «عوض» و «انتصاف» درصدد پاسخ‌گویی به مسئله شر در عالم
هستند؛ بر اساس این دیدگاه درد و رنج دنیوی در جهان آخرت جبران خواهد شد و
خداوند حق مظلوم را از ظالم خواهد ستاند (شیخ بو عمران، ص ۱۷۸).

دیدگاه حکیم سنایی

با آنکه اکثر صوفیه از دیدگاه کلامی، اشعری هستند و مباحث کلامی آنان متأثر از دیدگاه
اشاعره است و حکیم سنایی نیز از گروه صوفیه و نخستین کسی است که عرفان را وارد
شعر فارسی ساخت؛ دیدگاه کلامی او با دیدگاه اشاعره، در موارد متعدد و از جمله در بحث
وجود شرور در عالم تفاوت دارد و عقیده مخالفان اشاعره، یعنی فلاسفه و معتزله را بر عقیده
آنان ترجیح می‌دهد. او در باب منشأ وجود شر طبیعی و اخلاقی در عالم دیدگاهی همانند
دیدگاه حکمای اسلامی و معتزله دارد. شر طبیعی را امر عدمی و در عین حال نسبی، و شر
اخلاقی را نیز منبعث از اختیار و اراده انسان می‌داند. از دیدگاه او، خداوند حکیم و علیم است
و از آفریننده حکیم و علیم جز نیکی و خیر به ظهور نمی‌رسد پس نظام خلقت، نظام احسن

است و شر در خلق خداوند راه ندارد و اگر شری در عالم مشاهده می‌شود منشأ و دلایل دیگری دارد.

در تبیین نظام عرفانی جهان و آنچه آن را نظام احسن خوانده‌اند، او[سنایی] نخستین کسی است که در شعر فارسی سخن گفته است، چه در قصایدش و چه در غزلیات و چه در حدیقه (شفیعی کدکنی، ص ۴۴).

بد به جز جلف و بی‌خرد نکند خود نکوکار هیچ بد نکند

(سنایی، به تصحیح حسینی، ۱۲)

بد از و در وجود خود ناید که خدا را بد از کجا شاید
آن که آرد جهان به کن فیکون چون کند بد به خلق عالم چون؟
آن زمان کایزد آفرید آفاق هیچ بسد نافرید بر اطلاق

(همان، به تصحیح مدرس رضوی، ۸۶)

دیدگاه عرفانی براساس عقیده وحدت وجود در کل عالم یک هست واقعی بیشتر نمی‌بیند که آن هم هستی خداوند است و سایر هست‌ها فرع و نیازمند هستی اوست. از این دیدگاه نیز شر در عالم حکم عدم و نیستی دارد و هر آنچه از صنع خداوند در عالم دیده می‌شود پرتو جلال و جمال اوست که از دید عاشق همه آنها خیر و پر از پرتو لطف و خلاقیت معشوق ازلی است.

هر چه را هست گفתי از بن و بار گفתי او را شریک، هُش می‌دار

(همان، به تصحیح حسینی، ۳)

۱. شر طبیعی، معلول جهل انسان

حکیم سنایی عقیده دارد که انسان به دلیل آنکه از فلسفه آفرینش و نظام کلی آن ناآگاه است و بر خیر و شر حیات خود معرفت ندارد، نباید بر آفرینش خداوند اعتراض کند، زیرا این اعتراض و شر پنداشتن برخی از امور عالم، نه از روی آگاهی و معرفت، بلکه از روی ناآگاهی و عدم درک درست از حقیقت آفرینش است.

خواهی امید گیر و خواهی بیم هیچ بر هرزه نافرید حکیم
خلق را داده بر حکیمی خویش هر که را بیش حاجت آلت بیش
در جهان آنچه رفت و آنچه آید و آنچه هست همچنان همی باید

(همان، ۱۱)

بهترین کار در این مورد ترک اعتراض کورکورانه و خودخواهانه و تسلیم شدن در برابر اراده خداوند و ایمان آوردن به حکیمانه بودن آفرینش اوست. در این موارد که انسان از درک حقیقت کلی امری ناتوان است ایمان منشأ معرفت است و از طریق ایمان و عمل به آموزه های شرع، معرفت حاصل می شود.

باش در صولجان حکمش گوی هم سمعنا هم اطعنا گوی
چون بگوید نماز کن بگزار چون بگوید مکن برو بگذار
هست با حکم و قهر یزدانی ناتوانی نکسو و نادانی

(همان، ۱۵)

حکیم سنایی برای شرح و بسط این موضوع از چندین حکایت تمثیلی استفاده کرده است. در «داستان باستان» مسئله ظاهری بودن شر در عالم و واقعی نبودن آن را به تصویر کشیده و غلط بودن عقیده بی فایده و مضر بودن همه شرور را نشان داده است. در این داستان آمده است که: ابلهی اشتری می بیند و از وجود کژ و ناراست او عیب جوئی می کند و آن را برای شتر عیب و نقص می شمارد. حکیم سنایی در این حکایت با استفاده از ترفندهای داستان سرایی به نقد عقیده وجود شر در عالم پرداخته است. اول اینکه او اعتراض کننده را با صفت «ابله» یاد کرده است تا نشان دهد که اعتراض او نه از روی آگاهی، بلکه ناشی از ابله‌ی اوست و دانایان موافق نظر او نیستند. آن گاه با دلایل منطقی از زبان شتر، نادرستی نظر او را نشان داده است: نخست آنکه دیدن عیب در هستی، عیب وارد ساختن بر خالق و نقاش هستی است و این امر سبب گمراهی و عامل بدبختی ابدی است. دوم اینکه وجود ناراست و کژ شتر سبب شده است تا بتواند بیابانهای سخت و بی آب را طی کند و بارهای سنگین را به مقصد برساند، لذا وجود کجی که سبب درست راه رفتن و رسیدن به مقصد و مقصود می شود خیلی بهتر از وجود راستی است که عمل راست و درستی از او به عمل نمی آید و مانع رسیدن به مقصد و مقصود می شود. پس مصلحتی در کژ آفریدن وجود شتر نهفته است که افراد کوتاه بین از درک آن ناتوان هستند، ولی حکمت خداوند آن مصلحت را رعایت کرده است؛ هر چند درک آن مصلحت برای بعضی ها میسر نباشد.

گفت اشتر اندرین پیکار عیب نقاش می کنی هشدار

نقشم از مصلحت چنان آمد از کژی راستی کمان آمد
تو فضول از میانه بیرون بر گوش خر درخور است با سر خر

(همان، ۱۱)

حکیم سنایی تمثیل دیگری نیز برای نشان دادن دوبینی و کژیی معتقدان به وجود شر در عالم و تقسیم امور عالم به دو قطب خیر و شر به کار برده است. پسری احوال هر چیزی را دوتا می‌دید ولی مشاهدات خود را معتبر می‌پنداشت لذا همیشه شکایت داشت که چرا مردم خیال می‌کنند که احوال یکی را دوتا می‌بیند حال آنکه این گونه نیست و آنان در اشتباه هستند چراکه اگر احوال یکی را دوتا می‌دید باید من، ماه آسمان را که دو تاست چهار تا می‌دیدم حال آنکه من هم مثل همگان ماه را دوتا می‌بینم!

افرادی که جهان را به دو قطب خیر و شر تقسیم می‌کنند و بر وجود شر و نقص در آفرینش اصرار می‌ورزند مثل آن پسر احوال هستند که از احوال بودن خود خبر ندارند و بر عقیده غلط خود گمان بد نمی‌برند و نظر خود را درست‌ترین نظر می‌پندارند به همین دلیل آفرینش احسن و پر از خیر خداوند را دارای شر و نقص می‌بینند و حتی از این مسئله هم آگاهی ندارند که شاید عیب از دیدهٔ دویین و فهم ناقص آنان باشد لذا همواره در جهل مرکب باقی می‌مانند.

ترسم اندر طریق شارع دین همچنانی که احوال کژ بین
یا چو ابله که با شتر پیکار کرده بیهوده از پی کردار

(همان، به تصحیح مدرس رضوی، ۸۴)

۲. امکان غلبهٔ انسان بر شر ظاهری

با آنکه حکیم سنایی آفرینش خداوند را سراسر مملو از خیر و عاری از شر و بدی می‌داند، به این نکته اذعان دارد که برخی از امور عالم هرچند نسبت به کل نظام عالم، خیر و وجود آن لازم است، اما ای بسا این امور نسبت به بعضی افراد و یا نسبت به منافع فردی از افراد بشر، شر باشد. در پاسخ به این مسئله، حکیم سنایی عقیده دارد که هرچند در عالم اموری هست که متناسب با منافع شخصی بعضی افراد نیست، اما در مقابل، این امور به ظاهر شر، ابزار و امکان دفع شر نیز در اختیار انسان قرار داده شده است تا او شر ظاهری را دفع و با آن مبارزه کند، لذا به هر موجودی وسیله و امکان دفع شر و جلب خیر بخشیده شده است تا او امکان حیات در دنیا را داشته باشد.

حکیم سنایی برخی از امور عالم را که به ظاهر شر به نظر می‌رسند نام برده و وسیله دفع این شرور را نیز بیان کرده است تا تناسب موجود در عالم و تسلیم نبودن انسان در برابر امور به ظاهر شر را نشان دهد و با مثال‌های حسی ثابت کند که اگر ضرر و زیانی از برخی امور عالم متوجه کسی می‌شود، این امر ناشی از کوتاهی خود انسان است زیرا امور مضر به حال خود را، از خود دور نکرده است. مثلاً درست است که در عالم، مار وجود دارد و به خاطر داشتن زهر و امکان گزیدن، به حال انسان شر و مضر محسوب می‌شود، اما در مقابل وجود مار، سنگ نیز برای کشتن مار در عالم فراوان، و افیون و تریاک هم برای درمان مارگزیدگی در عالم زیاد است.

هرچه بایست بیش از آن همه داد	همه را از طریق حکمت و داد
گو بران، گوش پشه‌ران با اوست	پیل را پشه گرد بدرد پوست
سنگ تریاک هست هم در کوه	کوه اگر پر ز مار شد مشکوه

(همان، به تصحیح حسینی، ۱۲)

با توجه به مباحث بالا می‌توان نتیجه گرفت که حکیم سنایی به وجود نوعی از شر در عالم اعتقاد دارد اما به دو دلیل آن را با عدل و خیرخواهی خداوند ناسازگار نمی‌داند: اول اینکه این شرور نسبی است و مطلق نیست زیرا انسان با توجه به سود و زیان خویش و با محور قرار دادن خود آن امور را شر می‌داند و ای بسا همین امر شر نسبت به فرد دیگر و یا کل نظام آفرینش خیر باشد و نبود آن سبب نقص و شر شود. دوم اینکه امکان دفع شر نسبی نیز در اختیار انسان قرار داده شده است و اگر انسان از آن وسیله به طرز نیکو بهره نمی‌برد تقصیر ظهور شر متوجه خود انسان است و عیب و نقصی را متوجه آفرینش خیر خداوند نمی‌کند.

۳. شر، عاریتی و خیر، واقعی و کثیر است.

بسیاری از امور عالم که در نگاه اول شر به نظر می‌رسند فواید زیادی برای حیات انسان دارد و سبب دست یافتن انسان به خیرهای برتر می‌شود و وجودشان برای نیکو شدن حیات انسان ضروری است. حکیم سنایی با مثالی این موضوع را روشن ساخته است: حجامت از نظر کودکان، به دلیل دردی که دارد، امری ناپسند و پر از شر است، اما مادر کودک، که از فواید

حجامت خبر دارد، به گریه و زاری کودک خود توجهی نمی‌کند و به حجامت رضایت می‌دهد. زاری کودک در هنگام حجامت ناشی از جهل او از فواید حجامت و ناشی از ترس زودگذر اوست، ولی رضایت مادر در این هنگام، ناشی از آگاهی او از فواید حجامت است. در آفرینش خداوند نیز این موضوع صدق می‌کند و اموری را که انسان شر و بلا تصور، و از وقوع آنها ناله می‌کند ای بسا مشحون از لطف و رحمت است و از وقوع بلاهای بزرگ‌تر و عذاب‌های سخت‌تر جلوگیری می‌کند، لذا حکمت خداوند اقتضا می‌کند که گاهی به ناله و زاری بندگان خود توجه نکند و آنچه را که مصلحت اقتضا می‌کند عملی سازد. لذا اعتراض انسان به وجود درد و الم در هستی و تقسیم امور به خیر و شر ناشی از عدم بصیرت و ناتوانی او از درک نظام کلی عالم است.

بــــاشد از مادران بر ما هم حجامت نکو و هم خرما
نوش دان هر چه زهر او باشد لطف دان هر چه قهر او باشد

(همان، ۱۳)

حکیم سنایی با آنکه همهٔ امور عالم اعم از زشت و نیک و کفر و ایمان را به اراده و امر خداوند نسبت می‌دهد، این امر بدان معنا نیست که او آفرینش شر را به خداوند نسبت دهد، زیرا او عقیده دارد که شر واقعی در عالم وجود ندارد تا خداوند آفرینندهٔ آن باشد بلکه آنچه شر نامیده می‌شود از تقسیم بندی انسان از امور عالم ناشی شده است و این تقسیم بندی، ظاهرگرایانه و بر اساس خودمحوری انسان و منفعت‌طلبی او شکل گرفته است و مبنا و اساس درستی ندارد. پس زمانی که او از شر در عالم سخن می‌گوید و آفرینش آن را به خداوند نسبت می‌دهد از تقسیم‌بندی انسان‌ها از امور عالم حرف می‌زند و به این نکته تأکید دارد که حتی بر اساس تقسیم‌بندی انسان‌ها هم، خالق غیر از خداوند وجود ندارد و حتی آن چیزهایی را که انسان‌ها گمان می‌کنند شر است مخلوق خداوند است هر چند در حقیقت آنها نیز شر نیستند؛ تا انسان‌ها در ورطهٔ شرک و دام ثنویت نیفتند و آفرینش شر ظاهری را به خالق دیگری نسبت ندهند.

هــــر چه هست از بلا و عافیتی خیر محض است و شر عاریتی
خیر و شر چیست در جهان سخن لقب خیر و شر به تست و به من

(همانجا)

۴. شر نتیجه فعل و اختیار انسان

از دیدگاه حکیم سنایی آنچه را خداوند خلق نموده، خیر مطلق است و تقسیم این امور به خیر و شر از جانب انسان صورت گرفته است. هم، تقسیم‌بندی امور به خیر و شر از عدم درک درست نظام آفرینش ناشی می‌شود و هم پیدا شدن شر در عالم به خودمحوری انسان و فعل نادرست او برمی‌گردد.

جنبش خیر خلق عالم راست جنبش اختیار آدم راست
آدمی را میان عقل و هوا اختیار است شرح کرّما

(همان، ۱۵۵)

انسان به دو دلیل منشأ شر در هستی است: اول اینکه او با قرار دادن خود در کانون هستی و بر اساس سود و زیان خود، پدیده‌های عالم را به دو قطب خیر و شر تقسیم کرده است. دوم اینکه اگر شری دیده می‌شود ناشی از رفتار و اراده خود انسان است. اختیار سبب شده است تا انسان با افعال خود سبب پیدایش شر اخلاقی در عالم گردد، لذا خود او مسئول این اعمال است و نمی‌تواند این افعال را به خداوند و اراده او نسبت دهد.

داند آن کس که خرده‌دان باشد هرچه او کرد خیرت آن باشد
نام نیکو و زشت از من و تست کسار ایزد نکو بود به درست
هرچه ز ایزد بود همه نیکوست هرچه از تست سربه سر آهوست

(همان، به تصحیح مدرس رضوی، ۱۵۶)

۵. نسبی بودن شر

یکی از مواردی که انسان‌ها آن را شر می‌پندارند مرگ است. مرگ از دیدگاه اکثر افراد، امری نامطلوب و تباه‌کننده آرزوهای آنان است اما این امر نیز نسبی، و نسبت به بعضی شر و نسبت به بعضی دیگر، خیر و دارای منافع فراوان است. مرگ اگر برای مرده، شر است برای وراثت او خیر به‌شمار می‌آید. ای بسا برای مرده نیز فوایدی دارد و او را از دست انسان‌های گران‌جان نجات می‌دهد.

اگر مرگ نبود، که بازت رهاند؟ ز درس گرانان و درس گرانی
به جز مرگ در راه حقت که آرد ز تقلید و رأی فلان و فلانی
اگر مرگ خود هیچ راحت ندارد نه بازت رهاند همی جاودانی؟

(همو، دیوان، ۶۷۷)

حتی بدترین امر ممکن در تقسیم بندی بشری، که عبارت از مرگ است، باز منافع و خیرهایی دربر دارد، لذا امری که سود آن فراوان و شر آن قلیل باشد پسندیده است.

مرگ این را هلاک و آن را برگ زهری این را غذا و آن را مرگ
هرچه در خلق سوزی و سازی ست اندر آن مرخدای را رازیست

(همو، به تصحیح حسینی، ۱۳)

۶. شر ظاهری برای آزموده شدن انسان ضروری است.

از نظر حکیم سنایی دنیا وطن موعود انسان نیست تا پر از خیر و نیکی و عاری از هر نوع درد و رنج باشد، بلکه محل گذر و در عین حال، جایگاه ابتلا و آزمایش انسان است و شر حاصل از فعل و عمل انسان سبب آزموده شدن او می شود و ذات نیک یا بد او را معلوم و آشکار می کند. در جهان آخرت و در بهشت جاودان، که محل زندگی نیکان است، امکان زندگی عاری از هر نوع شر و درد و رنج تحقق خواهد یافت و در آن هیچ نوع شری اعم از طبیعی، اخلاقی وجود نخواهد داشت. بر این اساس، ماهیت زندگی دنیوی، برای آزموده شدن عیار وجود انسان به گونه ای است که امور آن هرچه قدر هم نیکو و خیر باشد باز به حال برخی از موجودات، شر و مضر خواهد بود.

بد و نیک تو بر تو بوتۀ اوست تا بدانی تو دشمنی یا دوست
این که نه چرخ و چار ارکانست آزمایش سرای یزدانست
نیک و بد را که آن به پرده درست آزمون پرده ساز و جلوه گر است
آزمایش جدا کند پس و پیش که و دانه و بد و سره کم و بیش

(همان، ۱۷)

نتیجه

در بحث از وجود شر در عالم و خالق آن، اختلاف دیدگاه وجود دارد. اغلب فلاسفه، شر را امر عدمی می دانند. معتزله خلق شر اخلاقی را به انسان نسبت می دهند و با طرح موضوع «عوض»، وجود شرور طبیعی را در عالم توجیه می کنند و آن را نسبت به نظام کلی هستی، خیر می دانند؛ ولی اشاعره خداوند را خالق خیر و شر می دانند. حکیم سنایی شر را امر عدمی می داند، از این

نظر مانند فلاسفه می‌اندیشد و اندیشه او مطابق نظریه «نیستی انگارانه شر» است. همچنین او نظام آفرینش را نظام احسن می‌داند؛ در این باب، عقیده او مانند عقیده فارابی، ابن سینا، غزالی و افلاطون است و عقیده او با نظریه «شورور لازمه خیرهای برتر» همخوانی دارد. حکیم سنایی شر پنداشتن برخی از امور عالم را ناشی از جهل و ناآگاهی انسان، و آفرینش خداوند را بی‌عیب و نقص و عاری از شر می‌داند؛ این عقیده او با نظریه «شر معلول جهل انسان» یکی است. همچنین او شر را نتیجه تقسیم پدیده‌های عالم از طرف انسان به دو قطب خیر و شر و نیز ناشی از رفتار و اختیار انسان می‌داند. این عقیده او با نظریه «شر لازمه اختیار انسان» همخوانی دارد. در کل، سنایی به منشأ شر و علل وجود شر طبیعی و اخلاقی در عالم پاسخ داده است. شاید یکی از دلایل مخالفت علمای اشعری مذهب زمان سنایی با او و کفرآمیز دانستن مطالب حدیقه، عدم همخوانی مطالب حدیقه با عقیده رایج اشاعره و تناسب عقیده او با عقاید حکمای اسلامی و معتزله بوده باشد.

منابع

قرآن کریم

- الباقلائی، محمد، *تمهید الاوائل و تلخیص الدلائل*، تحقیق الشیخ عمادالدین و احمد حیدر، مؤسسه الکتاب الثقافیه، ۱۴۱۴ق/۱۹۹۳.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، *النجاة*، محمد تقی دانش‌پژوه، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۴.
- _____، *الالهیات من کتاب الشفاء*، تحقیق حسن زاده آملی، قم، بوستان کتاب، ۱۴۲۸ق.
- الاشعری، ابوالحسن، *مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین*، ترجمه محسن موبدی، تهران، مؤسسه انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۲.
- _____، *الابانه، دائره المعارف العثمانیه*، حیدرآباد، دکن، ۱۳۶۷ق.
- بدوی، عبدالرحمن، *تاریخ اندیشه‌های کلامی در اسلام*، ترجمه حسین صابری، مشهد، آستان قدس رضوی، ۱۳۷۴.
- پترسون، مایکل و همکاران، *عقل و اعتقاد دینی*، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران، طرح نو، ۱۳۸۳.

- سلطانی، ابراهیم و احمد نراقی، کلام فلسفی، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۸۴.
- سنائی غزنوی، ابوالنجد مجدود بن آدم، حدیقه الحقیقه، تصحیح مدرس رضوی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۷.
- _____، حدیقه الحقیقه و شریعت الطریقه (فخری نامه)، به تصحیح و با مقدمه مریم حسینی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۸۲.
- _____، دیوان، به سعی و اهتمام مدرس رضوی، تهران، سنایی، ۱۳۸۵.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا، تازیانه های سلوک، تهران، آگاه، ۱۳۷۲.
- شیخ بو عمران، مسئله اختیار در تفکر اسلامی و پاسخ معتزله به آن، ترجمه اسماعیل سعادت، تهران، هرمس، ۱۳۸۲.
- صابری، حسین، تاریخ فرق اسلامی، تهران، سمت، ۱۳۸۳.
- صادقی، هادی، درآمدهای بر کلام جدید، قم، کتاب طه و نشر معارف، ۱۳۸۳.
- عین القضاة همدانی، نامه ها، به تصحیح علینقی منزوی و عفیف عسیران، تهران، اساطیر، ۱۳۷۷.
- غزالی، محمد، احیاء علوم الدین، ربع عبادات، ترجمه مویدالدین خوارزمی، به کوشش خدیو جم، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۶۴.
- قاضی عبدالجبار، ابوالحسن، المغنی فی ابواب التوحید و العدل، با نظارت طه حسین، ج ۶، قاهره، المؤسسة المصریه العامه للتالیف و الانباء و النشر، ۱۹۶۵.
- _____، شرح الاصول الخمسه، قاهره، بی نا، ۱۹۶۵.
- قدردان قراملکی، محمدحسن، خدا و مسئله شر، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمی قم، ۱۳۸۰.
- قشیری، عبدالکریم بن هوازن، رساله قشیری، ترجمه ابوعلی حسن بن احمد عثمانی، با تصحیحات و ادراکات بدیع الزمان فروزانفر، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۸۵.
- کلابادی، ابوبکر محمد، کتاب تعرف، محمدجواد شریعت، تهران، اساطیر، ۱۳۷۱.
- مستملی بخاری، خواجه امام ابوالبراهیم اسماعیل بن محمد، شرح التعرف لمذهب التصوف، تصحیح و تحشیه و مقدمه محمد روشن، تهران، اساطیر، ۱۳۶۳.

هجویری، ابوالحسن علی بن عثمان الجلابی الغزنوی، کشف المحجوب، تصحیح
وژو کوفسکی، با مقدمه قاسم انصاری، تهران، کتابخانه طهوری، ۱۳۷۶.

فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت
دانشگاه شهید بهشتی، بهار ۱۳۸۸

Research Journal of Islamic Philosophy and
Theology of Shahid Beheshti University

فهم و برداشت مولانا از خدا، جهان، انسان

دکتر صالح حسن زاده*

چکیده

مولانا معتقد است که در پس همه پدیده‌های این عالم، وجودی است کامل، آگاه، نامتناهی و دارای همه صفات و اسمای حسنی. مولوی این وجود را خدا می‌نامد. خداوند منشأ و سرچشمه لایزال هستی و زندگی است. خداوند خالق است که همه کائنات را از «عدم» و فقط به اراده خویش آفریده است. کانون و محور اندیشه مولانا خداوند «فعال ما یشاء» و قادر مطلق است.

به نظر مولوی در یک سوی هستی، خدای نامتناهی، روح و جان جهان قرار دارد، و در سوی دیگر جهان متناهی و پیوسته در تضاد و شدن. همه تضادها متعلق به کثرت است و کثرت سرانجام به وحدت باز می‌گردد. این جهان حادث و مخلوق به اراده و قدرت خداوند، هر لحظه از فیض جاری الهی مستفیض است. خداوند با اعمال قوانین دقیق به همه اجزا و ذرات عالم، ربوبیت، حاکمیت و مشیت خود را بر آن جاری می‌سازد. در جهان همه قدرت‌ها و توانش‌ها در حقیقت وابسته به قدرت خداوند است.

Sa.hassanzadeh@yahoo.com
تاریخ پذیرش: ۸۹/۲/۱

* عضو هیئت علمی دانشگاه علامه طباطبایی
تاریخ دریافت: ۸۹/۳/۲

در فاصله میان آن دو جهان، خدای نامتناهی و جهان منتهای، انسان قرار دارد. انسان از نگاه مولوی موجودی است عظیم، پر ظرفیت، پر راز و رمز که در جهان خلقت حضور خود را تجربه می‌کند. انسان مورد نظر مولوی، موحد و یگانه پرست است. او محور صفات و اسمای خداوند است. این انسان برای پیروزی بر تعارضات درونی و تمایلات حیوانی همواره در جهاد و مبارزه با خود است. سلوک عرفانی، عبادت عاشقانه و خودسازی توشه راه اوست. او به عشق و محبت الهی همه مخاطرات «سفر الی الله» را پذیرفته، دم به دم خود را به حوزه جاذبه ربوبی نزدیک می‌سازد.

بدین ترتیب مولانا با استفاده از زبان بلند عرفان و هنر صنعت شعر و نثر روح‌نواز، دیدگاه خود در باره خدا، جهان، و انسان و رابطه آنها را بیان می‌کند. استفاده از آیات قرآن و مفاهیم مکتب اسلام، به دیدگاه مولانا غنا و وضوح بیشتری بخشیده است. هدف این مقاله تحلیل و بررسی این دیدگاه است.

واژگان کلیدی: خدا، انسان، جهان، مولانا.

مقدمه

کانون، محور و مقصد اندیشه مولانا خداست، خدای یگانه و نامتناهی. به عقیده مولانا، این خدای یگانه و نامتناهی برای انسان وصف ناپذیر است؛ اما این خدای وصف‌ناپذیر همه جا متجلی است. شعر و نثر مولانا در باره عالم و آدم همه بر محور آن خدای وصف‌ناپذیر، اما سرچشمه همه بود و نبوده‌ها، سوز و گدازها و عشق‌ها می‌گردد. مسئله خداشناسی از نگاه مولانا، مسئله‌ای نیست که بتوان آن را در کنار مسائل دیگر قرار داد، زیرا تمام مباحث و موضوعات مثنوی و دیگر آثار مولانا مقدمه است برای بیان خدا و صفات و اسمای او.

مولانا در هستی‌شناسی خود، در یک سوی هستی، جان و روح جهان را می‌بیند که نامتناهی، ازلی و ابدی است و در سوی دیگر جهان منتهای، حادث و زوال‌پذیر را. فاصله میان این دو جهان را حضور انسان پر می‌کند. رابطه خدا با انسان از نگاه مولانا کریمانه و عاشقانه و وحدت‌آمیز است. مولانا مثنوی خود را دکان وحدت می‌نامد:

مثنوی ما دکان وحدت است غیر واحد هر چه بینی آن بُست

(نثر و شرح مثنوی شریف، ج ۱۳/ص ۶۲۳)

همه چیز در این دکان وحدت موجود است (همان، ج ۱، ص ۲۱). اما وجود خدا و رابطه او با انسان و جهان برجسته و محوری است. آری مولانا خدا محور و بنده قرآن و شیفته پیامبر اکرم (ص) است.

من بنده قرآنم اگر جان دارم من خاک در محمد مختارم
گر نقل کند جز این کس از گفتارم بیزارم ازو و زین سخن بیزارم
(کلیات شمس تبریزی / ۱۴۳۴)

بنابراین مولانا در آثارش از خدا به عنوان معشوق حقیقی، از قرآن به عنوان غنی ترین کتاب آسمانی و از پیامبر اسلام به عنوان محبوب دل خویش به کرات سخن به میان می آورد.

فهم و درک مولانا از خدا

همچنانکه می دانیم از دیدگاه فیلسوف در رأس سلسله وجود، یک وجود محض، یعنی حقیقت محض وجود دارد که واجب الوجود نامیده می شود. این واجب الوجود خالق و کل ماسوا مخلوق اوست. عارف این حقیقت محض را می پذیرد و اسم او را نور الانوار می گذارد. مراتب و سلسله دیگر وجود یا با آن حقیقت یگانه است، یا در حکم سایه و ظل و شأن یا هیچ و پندار. فیلسوف، واجب الوجود را با عقل شناختنی می داند، اما به نظر عارف خدا دریافتنی به شهود باطنی و ناشناختنی به عقل است.

با تو باشد در مکان و بی مکان چون بمانی از سرا و از دکان
(مثنوی معنوی / ۴۲۲)

گر توهم می کند او عشق ذات ذات نبود و هم اسما و صفات
و هم مخلوق است و مولود آمدست حق نزاییده است، او لم یؤلّدست
(همان / ۱۵۷)

بنابراین هر کس بیندازد که ذات خدا را شناخته، خویش را فریفته است و فریب شناخت اسما و صفات را خورده است. اندیشه مخلوق است و مخلوق هرگز با خالق اینهمانی پیدا نمی کند، همچنین مولانا توجه به حدیث پیامبر (ص)، «تفکروا فی خلق الله و لا تفکروا فی الله فانکم لن تقدروا قدر» (ورام، ص ۲۵۰)، دارد.

زین وصیت کرد ما را مصطفی بحث کم جوئید در ذات خدا
(مثنوی معنوی / ۸۱۰)

این روایت نشان می‌دهد که عقل انسان ترازویی نیست که بتوان با آن همه چیز را سنجید و تصور مولانا از خدا مبتنی بر نگرش قرآن و حدیث است. «مولانا خدای متعال را همان خدای قرآن می‌داند و به خصوص خدایی که وصفش در آیه‌الکرسی (۲۵۶) آمده و در آنجا، الحی القیوم، خوانده شده است» (شمیل، ص ۸۱).

مولوی در ذم، و نقد و مدح عقل سخنان حکیمانانه و شنیدنی دارد و از مجموع آنها پی می‌بریم که غرض وی طرد و نفی عقل نیست؛ بلکه هدف او توجه دادن به کوتاهی دست عقل از دامن پاره‌ای حقایق و عوالم است. به نظر وی، در واقع عقل ابزاری است در دست دل، آنچه دل می‌بیند، عقل نظری برایش دلیل می‌آورد و آنچه دل می‌خواهد عقل عملی برایش وسیله می‌سازد. این شأن و صفت عقل جزئی است:

گرچه عاجز آمد این عقل از بیان
عاجزانه جنبشی باید در آن

(مثنوی معنوی / ۸۲۴)

یعنی گرچه عقل نمی‌تواند وارد قلمروهایی عالی‌تر شود، اما باید از آن استفاده کرد و نباید آن را کور ساخت. مولانا در این خصوص به کانت نزدیک می‌شود. «مولانا معرفت‌های کلی را محصول حس برین می‌داند» (جعفری، مولوی و جهان‌بینی‌ها، ص ۳۴). امتیاز انسان با معرفت است، جزئی باشد، یا کلی.

این عجز و ناتوانی و محدودیت شأن عقل جزئی است. اما عقل کلی، یعنی عقل عقل، حکایتش دیگر است و این عقل از آن اولیاء الله است:

عقل کل و نفس کل مرد خداست
عرش و کرسی رامدان کز وی جداست

(مثنوی معنوی / ۸۴۵)

و این عقل عقل، عین رستن از معقولات و استدالات فلسفی است:

بند معقولات آمد فلسفی
شهسوار عقل عقل آمد صفی

(همان / ۵۲۵)

از این رو، مولانا وجه امتیاز انسان از حیوان را عقل می‌داند و این همان عقل سلیم است. وی با اساس و پایه عقل سلیم هیچ مخالفتی ندارد. اساس انسانیت از نگاه مولانا عقل و اندیشه است:

ای برادر تو همه اندیشه‌ای
ما بقی تو استخوان و ریشه‌ای
گر گل است اندیشه تو گلشنی
ور بود خاری تو هیمة گلخنی

(همان / ۲۳۴)

بنابر این مولانا مفهوم عقل سلیم را با عناوینی چون: عقل کل، عقل عقل و عقل احمد مشخص کرده است و آن را مدح و ستایش می‌کند. در نگاه مولانا عقل جزئی است که ناتوان و محدود است و این نیز به دلیل عدم ثبات و نوسان آن است که موقع استدلال به بالا و پایین می‌پرد و دچار شک و تردید می‌شود و همین معنای:

پای استدلالیان چوبین بود پای چوبین سخت بی‌تمکین بود

(همان/ ۱۲۵)

است و اگر کسی از آن مخالفت با جنس عقل را فهم کرده باشد، اشتباه بزرگی را مرتکب شده است. عقل مورد تأیید و تمجید مولانا است. این عقل در نظر وی دوگانه است: نوعی از آن جزئی و محدود، اما لازم و ضروری برای زندگی جزئی و مادی. نوع دیگر کلی، کامل و ضروری برای سعادت و هدایت معنوی و سیر استکمالی آدمی.

بنابراین نگاه مولانا به خدا از جهات مختلف است. آنجا که سخن از شناخت ذاتی و کامل خداوند است، نظر مولانا منفی است؛ خدا را نمی‌شود کاملاً شناخت. اما آنجا که سخن از شناخت صفاتی و اسمایی اوست، به باور مولانا خدا از هر ظاهری ظاهرتر است و همگان او را می‌شناسند.

مولانا که وارث همه فکرها و پیش از خویش در اندیشه‌های اسلامی است، در مثنوی خویش به ذکر و شرح پاره‌ای از عقاید توحیدی پیشینیان خود می‌پردازد و گاه آنها را به نقد می‌کشد. مولانا گاه در توضیح برخی از روایات مورد تمسک عارفان از جمله این عبارت مشهور «خلق الله آدم علی صورته» (فیه مافیه، ص ۲۳۱) در مثنوی تمثیل می‌آورد: تمثیل آهن؛ آهنی که درون کوره آتش قرار می‌گیرد، تمام اوصاف آتش را می‌یابد. آتش نمی‌شود، اما آتش صفت می‌گردد؛ انسان در سیر و سلوک خود خدا نمی‌شود، اما خدا گونه و خدا صفت می‌شود:

آشمن من گر ترا شک است و ظن	آزمون کن دست را در من بزن
آشمن من بر تو گر شد مشتبه	روی خود بر روی من یکدم بنه
آدمی چون نور گیرد از خدا	هست مسجود ملایک ز اجتبا

(مثنوی معنوی/ ۲۸۵)

البته تقرب بنده به خداوند و نسبت او با حق تعالی از جنس دیگری است، بی‌چون و چراست؛ قابل وصف و بیان نیست، ولی بنده به هر حال به مراتبی از درک و فهم و تقرب می‌رسد.

پای در دریا منه کم گوی از آن بر لب دریا خمش کن لب گزان
گرچه صد چون من ندارد تاب بحر لیک می نشکنیم از غرقاب بحر

(همانجا)

در تاریخ تصوف از بعضی بزرگان و مشایخ این فرقه جملاقی نقل شده است که گاه از آنها بوی تجاوز از حدود بندگی و گذر از مرز ایمان استشمام می شود. «کسانی از صوفیه که به علت غلبه احوال، گاه در سکر روحانی از حدود شریعت تجاوز می کرده اند و اقوال و افعال آنان موجب سوء ظن متشرعه در حق آنان و احیاناً منجر به تعقیب و ایدای ایشان می شده است» (زرین کوب، در قلمرو وجدان، ص ۳۳۵).

عرفا در توجیه عبارات کفرآمیز برخی از مشایخ خود سعی و جهد فراوان کرده اند. مولانا نیز در توجیه این سخن با یزید «لیس فی جُبتی سوی الله»، می گوید: «بایزید در آن هنگام که آن سخنان را می گفت، بایزید نبود، بلکه کس دیگری از زبان او سخن می گفت.» همچنین از نظر وی حلاج چون خود را فانی در حق دیده و جز حق چیزی نمی دید، می گفت در من جز او نیست و او حق محض است.

چون انای بنده لا شد از وجود پس چه ماند هین بیندیش ای جحود

(مثنوی معنوی/۱۱۲۲)

مولانا می خواهد بگوید سخن، سخن خداوند است اما ما از زبان پیامبر، درخت یا بایزید می شنویم. شیخ شبستری هم می گوید:

در آدر وادی ایمن که ناگاه درختی گویدت «انی انا الله»
روا باشد انا الحق از درختی چرا نبود روا از نیک بختی
هر آنکس را که اندر دل شکی نیست یقین داند که هستی جز یکی نیست

(شبستری/۵۰)

اشاره به داستان درخت است که به موسی گفت من خدا هستم. اما باز سرانجام مولانا با دعوت به صمت و سکوت می گوید:

لب ببند ار چه فصاحت دست داد دم مزن و الله اَعْلَمُ بالرشاد
برکنار بامی ای مست مدام پست بنشین یا فرود آ والسلام

(مثنوی معنوی/۷۳۶)

به هر حال «تشبه به خدا» یا «خدا گونه شدن» به هر معنی باشد، مولانا آن را با بندگی قابل جمع می‌داند. به سخن دیگر این صفات، یا به تعبیر شرعی و اخلاقی «تقرب به خدا» فقط در سایه عبودیت و پذیرش عملی ربوبیت خداوند حاصل می‌شود. «آخر این، انا الحق، گفتن، مردم می‌پندارند که دعوی بزرگی است. انا الحق، تواضع عظیم است، زیرا اینکه می‌گوید، من خدایم، دو هستی اثبات می‌کند یکی خود را و یکی خدا را. اما آنکه، انا الحق، می‌گوید خود را عدم کرد، بیاد داد. می‌گوید، انا الحق، یعنی من نیستم، همه اوست، جز خدا را هستی نیست، من به کلی عدم محضم و هیچم؛ تواضع در این بیشتر است» (فیه مافیه، ص ۳۷).

ما در این دهلیز قاضی قضا بهر دعوی الستیم و بلی
که بلی گفتیم و آن را ز امتحان فعل و قول ما شهودست و بیان

(مثنوی معنوی / ۸۳۱)

این بیت اشاره است به آیه «و اذا اخذ ربکم من بنی آدم من ظهورهم ذریتهم و اشهد هم علی انفسهم اَلستُ بِربکم قالوا بلی...» (اعراف/ ۱۷۲).
یا می‌گوید:

حق بردش باز در بحر صواب تا بشستش از کرم آن آب آب

(همان/ ۸۳۲)

اشاره به آیه «... و لولا فضلُ الله علیکم و رحمته مازکی منکم من احد» است (نور/ ۲۱).

هین بیاید ای پلیدان سوی من که گرفت از خوی یزدان خوی من

(همان/ ۸۳۳)

مولوی با این بیت، اشاره به آیه «صبغۀ الله و من احسنُ من الله صبغۀه و نحن له عابدون» دارد (بقره/ ۱۳۸).

به هر حال از نگاه مولانا شرط اساسی خداشناسی اطاعت بی‌چون و چرای حضرت اوست. همانند قلمی که در درست نقاش است.

او به صنعت آذر است و من صنم آلتی کو سازدم من آن شوم
گر مرا ساغر کند ساغر شوم و مرا خنجر کند خنجر شوم
گر مرا چشمه کند آبی دهم و مرا آتش کند تابی دهم

(همان/ ۹۰۴)

خدای قرآن

با عنایت به مباحث پیشین می‌توان اوصاف خدای مورد اعتقاد مولانا را به این صورت جمع بندی کرد: خداوند منشأ و سرچشمه لایزال هستی و زندگی است. او خالق است که همه کائنات را از «عدم» و فقط به اراده خویش آفریده است. هر چیزی و هر موجودی در پرتو او وجود و بقا دارد. او هم حاضر در موجودات است و هم متعالی از آنها. او از والاترین صفات برخوردار است. او یگانه و «قیوم» و قائم به ذات است. هر چیزی جز او فانی و زوال‌پذیر است. این همان تصویر قرآنی خداست؛ خدای قرآن در عین حی و حاضر بودن در عالم، متمایز و متعالی از آن است. «هم با کائنات و انسان تماس مداوم دارد و هم بی‌نهایت فراتر از آنها است» (فیه مافیه، ص ۱۴۰-۱۳۵). مولانا در جای دیگر می‌گوید: «حق تعالی همه چیز را یافته است و همه چیز در قدرت او موجود است، که، کن فیکون، الواحد الماجد، آن باشد که همه چیز را یافته باشد و مع هذا حق تعالی است که، هو الطالب و الغالب» (همان، ص ۱۴۸-۱۴۷).

شعر و نثر مولانا همه بر گرد خدای قرآن می‌گردد که آثار صنعش در کائنات هویدا است. «او به انسان وعده داده است که دعایش را اجابت خواهد کرد (مؤمن/ ۶۲)، او پیامبران را برای تعلیم و راهنمایی بشر فرستاده است؛ او پس از آفریدن جهان از عدم هرگز از خلق چیزهای تازه و بدیع باز نایستاده است» (شیمل، ص ۸۱). خدای قرآن که مولانا واصف اوست، تنها علت اصلی و محرک نامتحرک نیست که از ازل تا به ابد به خودش می‌اندیشد (ارسطو، ص ۴۰۹)، ولی هیچ وقت به جهان نمی‌اندیشد. خدای ارسطو در عرش خویش است و تنها معشوق عالم و انسان است و او کاری به آنها ندارد. این خدا عالم را به وجود نیاورده است و مدیر و مدبر عالم هم نیست، اما خدای قرآن که نظم و نثر مولانا بر محور او می‌چرخد، هم خالق هم مدیر و رب العالمین، در یک کلمه همه کاره عالم است. مولانا در تبیین رابطه خدا با جهان و بیان سر خلقت، به جای عدل، به جود و کرم الهی تکیه می‌کند:

لطف تو ناگفته ما، می‌شنود

ما نبودیم و تقاضایمان نبود

(مثنوی معنوی/ ۴۱)

در این نگرش مشکل عدل الهی برای مولانا که اشعری مسلک است هم حل می-
شود، زیرا خداوند در آفرینش عالم غیر از جود و کرم هیچ انگیزه و علت دیگری نداشته است؛
یعنی هیچ عاملی فعل کریمانه خدا را تعیین و تقید نمی‌بخشد.

که فتوت دادن بی‌علت است پاکبازی خارج هر ملت است

(همان/۱۱۱۶)

بنابراین به عقیده مولانا که گرایش اشعری دارد نظام جهان نظامی است کریمانه، نه عادلانه.
خداوند نمی‌تواند در مقام آفرینش جهان کریم نباشد. خداوند قابلیت‌ها را می‌آفریند و سپس بر
اساس آنها نعمت‌ها را اعطا می‌کند. در برابر چنین خداوند کریمی، بهترین عبادت و
سپاسگزاری، عبادت و سپاس خالصانه و عاشقانه است، نه عبادت از سر طمع و ترس. خدای
مولانا کریم و جهان او خلق از روی کرم و جود است؛ بندگان این خدا هم از روی عشق و کرم
عبادتگزار اویند.

خدا محوری مولانا

همچنانکه دیدیم، مسئله محوری مثنوی، توحید است. مولانا خدا محور است؛ هر چه هست
خداست، فعل او و صفات و اسمای او. مثنوی را باید با این نگاه فهمید. شناخت خداوند ممکن
نیست یا آنچنانکه باید ممکن نیست. «ما عرفناك حق معرفتك». مولانا همین را دنبال می‌کند:

هر چه اندیشی پذیرای فناست آن که در اندیشه ناید آن خداست

(همان/۳۶۸)

اگر هم شناخت خدا ممکن باشد، بیان استدلالی آن ناممکن است، زیرا:

۱. عرفا بر زبان خود قفل نهاده‌اند.

بر لبش قفلست و در دل رازها لب خموش و دل پر از آوازاها

(همان/۹۲۹)

۲. شناخت اشیا و امور به وسیله اضداد ممکن است و خداوند ضد ندارد؛ در نتیجه عقل از شناخت
ذات خداوند عاجز است، زیرا هر علمی از مقایسه و تحدید و تقابل اضداد به دست می‌آید، فی
المثل نور از راه مقابله با تاریکی شناخته می‌شود، اما خدا ضد و مقابل ندارد و هر چه هست خدا،
اسما و صفات اوست:

جز به ضد ضد را همی نتوان شناخت چون ببیند زخم، بشناسد نواخت

(همان / ۸۵۱)

اثبات خدا از دیدگاه مولوی

مولانا وجود خدا را ثابت و مشهود می‌داند و اثبات خدا را با دلایل عقلی غیر مفید و نارسا می‌داند. وجود خدا به نظر مولانا ثابت و مشهود است.

آفتاب آمد دلیل آفتاب گر دلیلت باید از وی رو متاب

(همان / ۱۳)

قرآن هم می‌فرماید: «شهد الله أنه لا اله إلا هو...» (آل عمران / ۱۸). علی (ع) در دعای صباح می‌فرماید: «یا من دلّ علی ذاته بذاته» (قمی، ص ۱۰۸).

امام سجاد (ع) در دعای ابو حمزه ثمالی می‌فرماید: «بکّ عرفُتک وانت دلّنتی علیک» (همان، ص ۳۳۷).

اما گاه مولانا به روش متکلمان و حتی فیلسوفان به وجود خدا استدلال می‌کند:

الف. برهان حدوث

حدوث جهان دلیل بر وجود ازلی و ابدی خداوند است.

پشه کی داند که این باغ از کی است کو بهاران زاد و مرگش دردی است
کرم کاندر چوب زاید سست حال کی بدانند چوب را وقت نهال

(مثنوی معنوی / ۳۳۱)

هرچه جسم آمد ولادت وصف اوست هرچه مولود است او زین سوی جوست
زانکه از کون و فساد است و مهین حادث است و محدثی خواهد یقین

(همان / ۳۰۴)

بنابراین به عقیده مولانا دعوی منکران حدوث جهان ناشی از کوتاه نظری و قصور ادراک آنان است و حال آنها به کرم و پشه‌ای می‌ماند که نمی‌توانند درک کنند که آن باغ و درخت که جای آنهاست مانند خودشان فانی و حادث‌اند و همان‌گونه که نبوده‌اند و بعد به وجود آمده‌اند، زمانی هم خواهد رسید که نباشند و حدوث دلیل بر وجود محدث است که همان خدای خالق جهان است.

ب. برهان حرکت و سکون

هر نفس نو می شود دنیا و ما بی خبر از نو شدن اندر بقا
عمر همچون جوی نو می رسد مستمری می نماید در جسد

(همان/ ۷۲)

در اقتباس از آیه «أفبعینا بالخلق الاول بل هم فی لبس من خلق جدید» (ق/ ۱۵) و نیز «و تری الجبال تحسبها جامده و هی تمرّ مر السحاب» (نمل/ ۸۸)، بسیاری از اندیشه‌های مولانا در مثنوی ملهم از آیات قرآنی‌اند. «مولوی در حد بسیار گسترده و بسیار عمیق در عرصه فرهنگ اسلامی و در راستای، انا لله و انا الیه راجعون، حرکت کرده است و آیات را با تکیه بسیار به منابع اسلامی و بسیار عالی معنا کرده است» (جعفری، تکاپوی اندیشه‌ها، ص ۱۳۸).

از نظر عرفا هستی، ظهور حق و عالم خلقت مراتب ظهور و تجلی خداوند است و آفرینش همیشه در تغیر و تبدل است. «یکی از خصوصیات بارز مولوی این است که وی متفکری کاملاً قائل به تطور در آفرینش است» (عبد الحکیم، ص ۳۶). آنچه ثابت و دائم است ذات حق است و این بحث را می توان تحت عناوین دلالت تجدد امثال، حرکت جوهری و برهان کمال و وجوب بر وجود خدا مفصل تر مطرح کرد.

ج. برهان محرک نامتحرک

بر اساس این برهان هر متحرکی نیاز به محرک دارد. این برهان از یادگارهای ارسطو است (ارسطو، ص ۴۰۸-۳۹۹) و میان فلاسفه مشاء و متکلمان رواج دارد.

جنبش ماهر دمی خود اشهد است که گواه ذو الجلال سرمد است
گردش سنگ آسیا در اضطراب اشهد آمد بر وجود جوی آب

(مثنوی معنوی/ ۹۸۰)

ما همه شیران ولی شیر علم حمله شان از باد باشد دم به دم
حمله شان پیدا است و نا پیدا است باد آنکه ناپیدا است هرگز گم مباد

(همان/ ۴۰)

خانه با بنا بود معقولتر یا که بی بنا بگو ای کم هنر

(همان/ ۱۰۴۴)

حاصل نظر مولانا در باره خداوند

از دیدگاه مولوی جهان آفرینش، جهان طبیعت و انسان، آینه‌ای است که جمال حق در آن منعکس گردید، تا چشمان درون بین را به سوی عظمت، جلال و جمال مطلق هدایت کند. مولانا همه جهان ممکنات و آثار و افعال نمایان در آن را مخلوق خداوند متعال می‌داند. موجودات عالم هم در ذات و هم در تأثیر و علیت از خود استقلال ندارند و همه قائم به خدایند و او خالق قیوم همه است: «ایها الناس انتم الفقراء الى الله و الله هو الغنی الحمید» (فاطر/ ۱۵)، «قل الله خالق کل شیء» (رعد/ ۱۶)

ما که باشیم ای تو ما را جان جان
تا که ما باشیم با تو در میان
ما عدم‌هاییم و هستی‌های ما
تو وجود مطلق فانی نما

(همان/ ۴۰)

و مراد از مطلق فانی نما همان حق متعال است که هستی محض است و از شدت ظهور فانی می‌نماید.

به نظر مولانا موجودات وجود واقعی ندارند، بلکه وجود تعلق و ظلی دارند. گاهی مولانا از نسبت وجود مخلوق با خالق، معیت با حق تعبیر می‌کند که همان معیت قیومی است و اشاره به آیه «و هو معکم اینما کنتم» (حدید/ ۲۷) است.

لفظ جبرم عشق را بی‌صبر کرد
وان که عاشق نیست حبس جبر کرد
این معیت با حق است و جبر نیست
این تجلی‌مه است، این ابر نیست

(همان/ ۹۰)

همچنانکه اشاره شد، منظور قیام و وابستگی همه ممکنات با خداوند متعال است. به هر حال به عقیده مولانا شأن حدود جهان و انسان و به ویژه بندگی انسان مقتضی است که جهان و انسان در برابر خداوند اظهار عدم استقلال کند و همه چیز را از ناحیه او ببیند و محبت حق سراپای وجودش را فراگرفته باشد.

در ره معشوق ما ترسندگان را کار نیست
جمله شاهانند آنجا، بندگان را بار نیست
گر نهی پرگار بر تن تا بدانی حد ما
حد ما خود ای برادر لایق پرگار نیست

(کلیات شمس تبریزی/ ۱۴۶)

یعنی تنها با مرکب محبت می‌توان به سوی کمالات بی‌نهایت راند. «عشق و محبت یکی از اصول جذب و انجذاب است؛ عشق به منزله یکی از اصول تکوین عالم، منشأ و مبدأ حیات است» (عبد الحکیم، ص ۵۲-۵۱).

گر نبودی عشق، هستی کی بدی؟ کی زدی نان بر تو و تو کی شدی؟
عشق نان مرده را جان کند جان که فانی بود جاویدان کند

(مثنوی معنوی/۹۱۸)

مرده بدم زنده شدم گریه بدم خنده شدم دولت عشق آمد و من دولت پاینده شدم

(کلیات شمس تبریزی/ ۵۰۸)

در باره رابطه خدا و جهان، موجودات و تأثیر آنها، و رابطه خداوند و انسان و جبر و اختیار، آراء و نظریاتی هست که طرح و فیصله آنها در یک مقاله مقدور نیست، به ویژه در باره مولانا که از نظر کلامی، اشعری است، یعنی نه به علیت قائل است و نه به حسن و قبح ذاتی افعال. به عقیده مولانا خداوند انسان و جهان را از عدم برآورده است و بنابراین قدرت حق تعالی محدود به شرطی نیست؛ قدرت حق آن اندازه است که محالات را به ممکن مبدل می‌کند:

هر محال از دست او ممکن شود هر حرون از بیم او ساکن شود
اکمه و ابرص چه باشد مرده نیز زنده گردد از فسون آن عزیز
و آن عدم کز مرده مرده‌تر بود در کف ایجاد او مضطر بود

(مثنوی معنوی/۱۷۳)

جهانی که مولانا می‌فهمد

مولانا جهان هستی را به عنوان یک واقعیت انکارناپذیر مطرح کرده است. مباحث بسیار صریح و روشن وی در حرکت، تحول و تضاد با استمداد از مبانی دین مبین اسلام شاهد بر این است. «نهایت امر این است که وی اصرار دارد که اثبات واقعیات را بر باز شدن و به فعلیت رسیدن ابعاد و استعدادهای آدمی مستند بدارد» (جعفری، مولوی و جهانبینی‌ها، ص ۲۴).

مولانا اثبات واقعیات را با چشم دل و عقل باطنی ممکن می‌داند:

خاصه چشم دل که آن هفتاد توست پیش چشم حس که خوشه چین اوست

(نثر و شرح مثنوی شریف، ج ۲/۴۸۵)

مولانا جهان طبیعت را با همه عظمت آن متناهی می‌داند «مولانا استدلال مستقیم به متناهی بودن جهان نمی‌آورد ولی معتقد است که جهان هر چه باشد در برابر عظمت خداوند ذره‌ای ناچیز است (جعفری، مولوی و جهانبینی‌ها، ص ۲۵). حال که جهان متناهی است و محاط در ک و فهم انسان می‌شود، پس آن ازلیت و ابدیت هم ندارد، بلکه حادث و زوال پذیر است و انسان آن را می‌فهمد:

آدمی داند که خانه حادث است عنکبوتی نه که در وی عابث است
پشه کی داند که این باغ از کیست کو بهاران زاد و مرگش در دیست

(همان، ج ۷۲۳/۱)

این جهان حادث و مخلوق به اراده و قدرت خداوند، هر لحظه و دمامم مستفیض از فیض جاری الهی است؛ مشیت الهی هر لحظه هستی جدیدی در مجرای قوانین، به موجودات اعطا می‌کند:

قرن‌ها بگذشت این قرن نویست ماه آن ماه است و آب آن آب نیست

(مثنوی معنوی/۱۱۶۹)

جهان هستی با تمام اجزا و روابطش همواره در حال اخذ فیض جدید و تحول است:

من ز رحمت می‌کشانم پای تو کز طرب خود نیستم پروای تو
اندر آ و دیگران را هم بخوان کاندرا آتش شاه بنهادست خوان
اندر آید ای همه پروانه وار اندرین بهره که دارد صد بهار
خلق خود را بعد از آن بی خویشتن می‌فکنند اندر آتش مرد و زن
بی موکل بی‌کشش از عشق دوست زانکه شیرین کردن هر تلخ از اوست

(نثر و شرح مثنوی شریف، ج ۱۷۸/۱)

نمودها و مظاهر عالم پیوسته دچار انقلاب و تطور است:

هر نفس نو می‌شود دنیا و ما بی‌خبر از نو شدن اندر بقا
عمر همچون جوی نو می‌رسد مستمری می‌نماید در جسد

(همان/۲۰۳)

منظور مولانا از اشعار فوق، تأثیر عامل ماورای طبیعت، در تحولات جهان است و این تعبیر دیگری از ربوبیت و حاکمیت و مشیت خداوند در جهان است. به نظر مولانا قوانین دقیق به همه اجزای ریز و درشت جهان حاکم است؛ از این جهت دید مولانا به جهان مانند یک عالم

عینی گراست، اما مولانا در نهایت امر می‌گوید که این قوانین و نوامیس پیرو عوامل زیر بنایی یا فوق طبیعی است. به سخن دیگر حرکت جهان هستی در هر حال که فرض شود بدون فرض عاملی که ما فوق حرکت و سکون است، قابل قبول نیست.

این سبب را آن سبب عامل کند باز گاهی بی‌پر و عاطل کند
این رسن‌های سبها در جهان هان و هان زین چرخ سرگردان مدان

(همان / ۱۷۹)

قادریت و حاکمیت مطلق از نگاه مولانا از آن خداوند است. فقط او را سزاست که حکم کند، جز او همه تابع‌اند و او متبوع. «کذلک یفعل الله ما یشاء» (آل عمران / ۴۰). حکومت خدا بی‌چون و چراست؛

حاکم است و یفعل الله ما یشاء کوز عین درد انگیزد دوا
گر هوا و نار را سفلی کند تیرگی و دردی و ثقلی کند

(همان / ۶۵۵)

بنابراین مولانا با اعتقاد کامل به قوانین جهان هستی، آنها را معلول عوامل ماورای طبیعی می‌داند و از این راه معجزه، دعا و وحی و الهام را پدیده‌های واقعی می‌داند، نه ضد واقعیات. به نظر مولانا یکی از قوانین اساسی در رشد و تکامل جهان قانون تضاد است؛ همه تحولات در اثر تضاد رخ می‌دهد. «تمام زندگی میدان جنگ است، جنگ همه چیز با همه چیز، هر ذره‌ای با ذره دیگر در گیر است. خلق و آفرینش همان جنگ اضداد است. بدون این جنگ همگانی علمی نمی‌تواند وجود داشته باشد. تنها عالم روح عالم صلح است. تنها ان بخش از عالم که خود را با هستی یکتایی که بیرون آن کشاکش ایستاده است یکی ساخته است، به صلح می‌پیوندد» (عبد الحکیم، ص ۴۴-۴۳).

بنابر این جهان مولانا، که آدم و عالم در آن تکامل مستمر و تحول بی‌وقفه خود را طی می‌کنند، دنیای تضاد میان اضداد است. «استمرار تنازع، دنیا را ضرورتاً دنیای شر نمی‌کند و شر مطلق را هم قابل تصور نشان نمی‌دهد» (زرین کوب، پله پله تا ملاقات خدا، ص ۲۷۷). تجدد و دوام هستی، وابسته به تضاد و تنازع است. با وجود این جنگ و تنازع، مولانا همیشه به جهان خوشبین است، زیرا وی جهان را آینه خدا می‌بیند. «در کانون خدا شناسی مولانا، یا در عقیده او به عدل الهی، ایمان خدشه ناپذیر به دانایی و رحمت خداوند قرار دارد» (شیمیل، ص ۸۳). به

فرمان خداوند قانون تضاد است که حیات را از عالم جمادی به عالم انسانی می‌کشاند و تباعد را به تقارب مبدل می‌سازد. اضداد را متحد و متحد‌ها را متفرق می‌سازد.

ضد اندر ضد پنهان مندرج آتش اندر آب سوزان مندمج

(مثنوی معنوی/۱۱۷۸)

از یکی رو ضد و از یک رو متحد از یکی رو هزل و از یک روی جد

(همان / ۱۶۵)

به عقیده مولانا همه تضادها متعلق به کثرت است و کثرت سرانجام به وحدت باز می‌گردد. زندگی سفر بازگشت است به جانب خدا؛ بنابر این جریان حرکت آن رو به رشد و استکمالی است. همچنان که خلق و آفرینش جهان مبتنی بر قانون تضاد و برخورد اضداد است، ظهور و تجلی خداوند در جهان نیز به دو صورت است: یکی به صورت «جمال» و دیگری به صورت «جلال». اسمای الحسنی به صورتی که در قرآن آمده است به همین دو جنبه و تعامل همیشگی آنها در آفرینش عالم و تداوم آن ناظر است مانند رحمت و غضب، خداوند هم محیی است و هم ممیت، هم رافع است، هم خافض «این دو گانگی ذاتی جهان خلقت است و برای اینکه زندگی به روند خود ادامه دهد، کائنات جهان پیوسته به این تبادل از قطب مثبت به قطب منفی، به حرکات متناوب دم و باز دم، شب و روز، و زندگی و مرگ نیازمند است» (شیمل، ص ۸۴).

مولانا در مثنوی، جهان مادی و طبیعت را نکوهش کرده و بشر را از ماده پرستی و دنیا پرستی بیم داده و همه جا سفارش کرده است که تن و جسم را ضعیف و جان و روح را نیرومند پرورش دهند.

شهوَت دنیا مثال گلخن است که از او حَمَام تقوی روشن است

(مثنوی معنوی/۶۴۸)

البته مقصود مولانا این نیست که تن را عمداً ناتوان و رنجور کنیم بلکه مقصود این است که یک سره دل به دنیا نبندیم و تمام هم و غم ما ماده و ماده پرستی نباشد. و منظور از ماده پرستی هم، ثروت، شهرت و مقام، غفلت از معنویت و خداست؛ چنانکه فرموده است:

چیست دنیا، از خدا غافل بدن نی قماش و نقره و فرزند و زن

(همان / ۶۲)

این دنیا که انسان را از شهود آیات حق فرو می‌بندد، عمر او را به باد غفلت می‌دهد و او را از اندیشه به تعالی باز می‌دارد، رها و ترک کردنی است. اما تلاش برای دوام حیات و قرار گرفتن در مسیر تعالی و عروج به مراتب بالا لازم و ضروری است و ترک آن موجب رهبانیت است که در اسلام روا و مجاز نیست.

از نگاه مولانا جهان همه ملک و مملوک خداست. «له ملک السموات و الأرض» (بقره/۱۰۷). هر اتفاق و حادثی که در این قلمرو بیفتد به اجازه و امر او رخ می‌دهد.

پیش چوگان‌های حکم کن فکان می‌دویم اندر مکان و لامکان

(همان/۱۴۲)

معنای «یضل من یشاء و یهدی من یشاء» (نحل/۹۳)، همین است. هر عملی در جهان هستی وابسته به قدرت و قادری است و همه قدرت‌ها و قادرها هم وابسته به قدرت خداوند قادر مطلق است.

قدرت حکیمانه الهی است که به شیطان و ابلیس قدرت و فعل شیطنت داده است؛ خداوند است که با حکمت خود، حاکمان زورگو و عصیانگر را در راه آبادانی جامعه به کار می‌گیرد. به حکمت و قدرت خداوند است که دنیا محوران و دنیا دنیاداران حریص و طماع، مدام به کشف و نگهداری ذخایر موجود جهان و کمک رسانی به تدبیر و تمشیت امور مردم جهان مشغول‌اند.

انسان پراز و رمز: بحر علمی در نمی پنهان شده

انسان مورد نظر مولانا، صاحب‌دل، آزاد، خداجو و آسمانی است. انسان مولانا عرفانی و الهی است. انسان مولانا دریای مبارکی است که هزاران درّ و گوهر می‌توان در آن یافت که مرتبط با جان و روح حیات و معنابخش است. انسان مورد نظر مولانا با خود اوصاف و نشانه‌هایی دارد که آنها را مورد دقت و بررسی قرار می‌دهیم:

۱. انسان موجودی است عظیم، شگفت و پر ظرفیت و شناخت او بر خود او واجب است. موجودات هر چه که با عظمت و با شکوه نمایند در برابر انسان کوچک‌اند. عوالم زیادی در جهان درون انسان وجود دارد که در سیر انفسی کشف می‌شود و نیز انسان باید در سیر آفاقی جهان را با همه اجزا و روابط آنها بشناسد ولی خود به شکل جزئی و فردی از

آنها در نیاید. این از ویژگی‌های انسان کامل است. «انسان کامل کمال مطلوبی است که برای تحقق یافتن آن تمامی خلقت در کارند و همه سیر تکامل متوجه این هدف است» (عبد الحکیم، ص ۱۱۰). در حقیقت انسان کامل علت غائی خلقت است؛ هر چند به لحاظ زمان آخر همه به ظهور آمده در واقع جنبنده نخستین او بوده است. این طرز تلقی از انسان نشان می‌دهد که جهان‌بینی مولانا مبتنی بر غائیت انسان بر جمیع عالم است. با این نگاه انسان به صورت عالم اصغر است و به معنی عالم اکبر.

پس به صورت عالم صغری تویی پس به معنی عالم کبری تویی

(مثنوی معنوی / ۶۶۱)

بحر علمی در نمی پنهان شده در سه گز تن عالمی پنهان شده

(همان / ۹۹۳)

منظور مولانا این است که انسان بر خلاف موجودات دیگر، موجودی است پر راز و اسرار که در جهان خلقت حضور دارد. ظاهری دارد و باطنی، ظاهرش مانند همه موجودات است، اما باطنش اعجاز آفرین و تحیرآور:

گر به ظاهر آن پری پنهان بود آدمی پنهان‌تر از پریان بود
نزد عاقل زان پری که مضمراست آدمی صد بار خود پنهان‌تر است

(همان / ۶۰۸)

۲. انسان موجودی مرکب از روح و جسم است. از یک سو همجنس ساکنان دیار قدس و ملکوت است. از سوی دیگر همنشین خاکیان و دریند عالم طبیعت.

قطره علم است اندر جان من وارهبانش از هوی وز خاک تن
پیش از آن کاین خاک‌ها خسفش کنند پیش از آن کاین بادها نشفش کنند

(همان / ۱۱۱)

به نظر مولانا انسان غربت‌زده در زندان طبیعت به یاد وطن مأنوس می‌گردد و همیشه به فکر وصال مجدد است:

بشنو از نی چون حکایت می‌کند از جدایی‌ها شکایت می‌کند

(همان / ۵)

روح دارد بی‌بدن بس کار و بار مرغ باشد در قفس بس بی‌قرار

(همان / ۴۸۳)

جوهر و حقیقت انسان روح و تفکر است که نطق نمایش بیرونی آن است و جز با نیل به مرتبه حیوان ناطق تحقق پیدا نمی‌کند. انسان واقعی غیر از جسم و پوست و گوشت است که با گذر و عبور از مراتب نباتی و حیوانی به مرتبه حقیقت خود می‌رسد. «این دنیا و خوشی‌ها نصیب حیوانیت آدمی است و آنچه اصل است انسان است که در کاهش است. آخر می‌گویند: «انسان حیوان ناطق است»؛ پس آدمی دو چیز است: آنچه در این عالم قوت حیوانیت اوست، این شهوات است و آرزوها اما آنچه خلاصه اوست، غذای او، علم، حکمت و دیدار حق است. حیوانیت آدمی از حق گریزان است و انسانیتش از دنیا گریزان است» (فیه مافیه، ص ۴۷ و ۱۵۳).

۳. روح انسان مراتب دارد و هر مرتبه از آن عاشق و حیران مرتبه بالاتر از خود است و قدرت فهم و درک آن را ندارد. انبیا از روح و حیانی برخوردارند، و عرفا از روح عرفانی.

توده مردم عقل جزئی، عقل معیشت و زندگی دارند:

عقل احمد از کسی پنهان نشد	روح وحیش مدرک هر جان نشد
(مثنوی معنوی / ۳۷۵)	
غیر فهم و جان که در گاو و خرس	آدمی را عقل و جانی دیگر ست
باز غیر عقل و جان آدمی	هست جانی در نبی و در ولی
جان گرگان و سگان از هم جداست	متحد جانهای شیران خداست

(همان / ۶۵۶)

یکی از آن مواردی که مولوی در باره انسان نهایی‌ترین عظمت و ارزش را بیان کرده، مطلب او در باره اتحاد انسان‌ها و ارزش جان‌های آدمیان است که در اشعار ذیل مشاهده می‌کنیم:

بر مثال موجها اعدادشان	در عدد آورده باشد بادشان
روح انسانی کنفس واحده است	روح حیوانی سفال جامده است

(همان / ۲۲۹)

۴. این انسان پر اسرار و ملکوتی، گاهی خود را گم می‌کند، غیر را در جای خود می‌گذارد و بیگانه را در صحنه وجود خود میهمان می‌کند و به او خدمت می‌کند و این برای خویشتن انسان خسارت است.

ای تو در پیکار خود را باخته دیگران را تو ز خود نشناخته

(همان / ۶۷۵)

در زمین مردمان خانه مکن کار خود کن کار بیگانه مکن
کیست بیگانه؟ تن خاکی تو کز برای اوست غمناکی تو

(همان / ۲۳۳)

منظور مولانا این است که برای پرواز در فضای بیکران کمال، باید شخصیت مستقل داشته باشیم و بال و پری از ذات خود برویاییم و بال و پر دیگران را به طور ساختگی به خود نچسبانیم.

انسان برای بازگشت به خویشتن خویش و نجات از سرگردانی‌ها و افسردگی‌ها باید هویت الهی خود را باز یابد. این انسان در بند زمان و مکان اما عاشق کمال و خواهان آن می‌تواند این دام‌ها را بگسلد و به ورای زمان پرواز کند:

روزها گرفت گورو، باک نیست تو بمان ای آنکه چون تو پاک نیست

(همان / ۶)

عشق به خدا نه تنها حواس تازه به انسان می‌بخشد و دریچه‌های تماس او را با حقایق افزون‌تر می‌کند، بلکه در درمان بیماری‌های او هم نقشی بسیار مهم به عهده دارد.

شاد باش ای عشق خوش سودای ما ای طیب جمله علت‌های ما

(همانجا)

سلوک روحانی و نیل به مراتب کمال دشوار و پر مخاطره است. اما عشق و محبت به کمال مطلق و ورود به جاذبه ربوبی به سالک و مسافر مسیر کمال جرئت می‌دهد و مخاطرات سفر را بر او آسان می‌سازد. «محبت الهی که همان اراده ازللی است، وقتی سالک را در کمند جاذبه فرو گیرد، او را به خط سلوک روحانی می‌اندازد و مخاطره راه را بر او سبک می‌سازد» (زرین کوب، پله پله تا ملاقات خدا، ص ۲۸۰). بنابر این عشق و محبتی که طیب جمله علت‌های ماست، آن عشق و محبت موافق با طلب و اراده خداست که مورد اشاره قرآن است «یحبههم و یحبونه» (مائده / ۵۴).

۵. من پرستی، خودبینی، افتخار بر دانش و نعمت نمایی، به خود استقلال دادن و خود را همه‌کاره پنداشتن، و توکل بر خود کردن، به جای خدا، در نظر مولانا کلید همهٔ محرومیت‌ها و جدایی‌هاست و تکیه بر خدا و فنا در او سرچشمهٔ همهٔ رهایی‌ها و وصال‌هاست. انسان مورد نظر مولانا، موحد و یگانه‌پرست است، محو در ذات و صفات خداوند است؛ جز او چیزی نمی‌بیند. در همهٔ کارها ارادهٔ او را می‌بیند.

خواجه هم در نور خواجه آفرین فانی است و مرده و مات و دفین
چون جدا بینی ز حق این خواجه را گم کنی هم متن و هم دیباچه را

(مثنوی معنوی/ ۱۱۷۱)

۶. انسان با آن اوصافی که بیان شد، همواره خود در تعارض است و با خود دشمنی درونی دارد که همواره او را به سمت پستی و حیوانیت می‌کشد و پیروزی انسان در سیر و سلوک الهی در مهار کردن این تعارضات درونی و دشمن به ظاهر خفته است.

جان گشاید سوی بالا بال‌ها تن زده اندر زمین چنگال‌ها

(همان/ ۷۰۹)

۷. این تعارضات درون، هم زمینه‌ساز اختیارند و هم علامت اختیار. همچنین، تعارضات در انسان و پیش روی او نشان آن هستند که انسان موجودی است مختار و بر سر چند راهی‌ها و هنگام انتخاب با خود کشمکش‌ها دارد. این کشمکش‌ها به انسان اجازه می‌دهند که از میان راه‌ها، یکی را انتخاب کند و ملزم و مجبور به پیمودن یک مسیر نباشد. هنگامی که خدا کائنات را خلق می‌کرد تنها به انسان اختیار ارزانی داشت. «ارزش همهٔ کارها و عبادت‌ها به مصداق، اختیار آمد عبادت را نمک، از این اختیار ناشی می‌شود» (عبدالحکیم، ص ۸۳).

اختیار آمد عبادت را نمک ورنه می‌گردد به ناخواه این فلک
گردش او را نه اجر و نه عقاب کاختیار آمد هنر وقت حساب

(مثنوی معنوی/ ۵۶۳)

مولانا با وجود اینکه در تفکر و عقیده طرفدار مکتب جبر است، در عمل و امور جزئی و انسانی، اصل آزادی و اراده بشر را می‌پذیرد:

اینکه فردا این کنم یا آن کنم این دلیل اختیار است ای صنم

(همان/ ۹۶۷)

مولانا در امور کلی هستی و جهان خدا را فاعل مطلق و انسان را هیچ‌کاره می‌داند.
 ۸. انسان خلیفه الله در روی زمین است. انسان در ذات خود عدم محض است و اگر بهره‌ای از وجود دارد از آن جهت است که نسخه حق تعالی است. انسان کامل آینه حق است. کامل‌ترین تجلی خداوند در انسان کامل است. خلافت و نیابت الهی در زبان عرفا، روح محمدی است که در وجود آنان حی و فعال است. به نظر مولوی انسان کامل مظهر تام و تمام الهی و آینه سرتا پانمای حق و نایب و خلیفه خداوند است.

خود جهان آن یک کس است و باقیان	جمله اتباع و طفیلند ای فلان
هفت دریا اندر او یک قطره‌ای	جمله هستی‌ها ز موجش چکره‌ای
جمله پاکی‌ها از آن دریا برنند	قطره‌هایش یک بیگ میناگرند

(همان / ۹۱۲)

به عقیده مولانا انسان کامل تجسم عقل کل است و با نفس کل یکی است. انسان کامل زبان خداست و لذا گاهی خود را با خدا یکی می‌داند. انسان‌های کامل با هم متحدند، در عین کثرت فردی

آدم اصطرلاب گردون علو ست	وصف آدم مظهر آیات اوست
هر چه در وی می‌نماید عکس اوست	همچو عکس ماه اندر آب جو ست

(همان / ۱۱۶۸)

رابطه خدا، جهان و انسان

۱. خدای مولانا، جهان را از عدم آفریده و بر آن قدرت مطلق دارد و رب و مدیر جهان است؛ پیش از جهان بوده و بعد از آن هم خواهد بود.

عقل کی ماند چو باشد سرده او	کل شیء هالک إلا وجهه
هالک آمد پیش و جهش هست و نیست	هستی اندر نیستی خود طرفه ایست

(همان / ۶۲۶)

تضمین از عبارت قرآنی «... کل شیء هالک إلا وجهه له الحکم و الیه تُرجعون» (قصص / ۸۸ و نیز الرحمن / ۲۷-۲۶).

۲. مولانا معتقد است که معنویت به طور تام و تمام و مطلق فقط در جهان دیگر تحقق می‌یابد و فقط خداوند وجود نامتناهی و جاودانی است که به عنوان کمال محض عینیت

و واقعیت دارد؛ به همین خاطر به نظر مولانا جهان آخرت غیر از این جهان است، یعنی در ورای زمان و مکان قرار دارد و این جهان نیز ورای جهان طبیعی، مستقل از انسان است و انسان بعد از مرگ وارد آن می‌شود.

۳. همچنانکه اشاره شد، خدای مولانا، «هو الاول و هو الاخر» است و جهان و انسان متناهی در میان این مبدأ و معاد در حرکت تکاملی‌اند و سرانجام با یک انقلاب بنیادی و زیرو رو کن، یعنی رستاخیز، از حرکت افتاده، به آرامش و استقرار و ثبات می‌رسند:

از جمادی مردم و نامی شدم وز نما مردم ز حیوان سرزدم

(همان/۵۹۰)

منظور مولانا از این بیت و ایات بعد از آن این است که حیات معمولی ماده خام حیات واقعی است که باید انسان‌ها با حرکت استکمالی آن را به دست بیاورند. «فلسفه و هدف حیات حیاتی است که از مرحله معمولی تجاوز کرده، به مراحل عالی‌تر برسد و باز به تکاپو و عبور خود از مراحل والاتر ادامه دهد تا به حوزه جاذبه ربوبی واصل شود» (جعفری، فلسفه و هدف زندگی، ص ۱۳۴).

مولانا بعد از بیان مراحل استکمالی سیر می‌گوید:

پس عدم کردم چون ارغنون گویدم گانا الیه راجعون

(مثنوی معنوی/۵۹۱)

عدم در اینجا به معنای مافوق طبیعت و عالم ملکوت است، نه به معنای نیستی محض. مولانا واژه «عدم» را هنگامی که از رابطه میان خدا، جهان و آفرینش سخن می‌گوید به کار می‌برد. گویی عدم در نظر مولانا مخزن و صنع خزانه حق است که آفریدگار جهان از آن همه چیز را می‌آفریند.

بانگ رسید در عدم، گفت عدم بلی، نعم می‌نهم آن طرف قدم، تازه و سبز و شادمان

مستمع الست شد، پای دوان و مست شد نیست بد او و هست شد، لاله و بید و ضمیران

(کلیات شمس تبریزی/۶۶۳۰)

همچنانکه موجودات عالم با آفرینشگری خداوند از عدم سر می‌آورند، پس از طی سیر تکاملی اشتیاق بازگشت بدان را نیز دارند.

کلُّ شیءٍ هالکٌ جز وجهِ او چون نه ای در وجه او هستی مجو

هر که اندر وجه ما باشد فنا کلُّ شیءٍ هالکٌ نبود جزا

زانکه در الأست او، از لا گذشت هر که در الأست، او فانی نگشت

(نثر و شرح مثنوی شریف، ج ۱/۳۹۵)

در واقع مولانا می‌خواهد بگوید، انسان بعد از سر بر کشیدن از اجزا و عناصر جهان طبیعت، از عالم فیزیک، رهسپار عالم متافیزیک، منطقه جاذبه ربوبی و اشعه الهی می‌گردد (انا لله و انا الیه راجعون) (بقره/۱۵۶).

باز شد کانا الیه راجعون	صورت از بی صورتی آمد برون
مصطفی فرمود دنیا ساعتیست	پس تو را هر لحظه مرگ و رجعتیست

(مثنوی معنوی/ ۷۲)

بنابراین به عقیده مولانا، زندگی عرفانی انسان، با آفرینش خدا شروع و بعد از استکمال در جهان، با رسیدن به معاد ختم می‌شود. مولانا در دیوان کبیر نیز مراحل استکمالی را این گونه می‌سراید:

ما ز دریاییم و دریا می‌رویم	ما ز بالاییم و بالا می‌رویم
ما به جذبه حق تعالی می‌رویم	قل تعالوا آیتست از جذب حق
لاجرم فوق ثریا می‌رویم	اختر ما نیست در دور قمر
از علی تارب اعلی می‌رویم	همت عالیست در سرهای ما
ما به کوه قاف و عنقا می‌رویم	ای گه هستی ماره را میند

(کلیات شمس تبریزی/ ۶۰۴)

نتیجه

مولانا معتقد است خداوند، وجودی است کامل، آگاه و نامتناهی و دارای همه صفات و اسمای حسنی. خداوند منشأ و سرچشمه لایزال هستی و زندگی است. خداوند خالق است که همه کائنات را از «عدم» و فقط به اراده خویش آفریده است. کانون و محور اندیشه مولانا خداوند «فعال ما یشاء» و قادر مطلق است. به نظر مولوی در یک سوی هستی، این خدا، قرار دارد که نامتناهی، روح و جان جهان قرار است، و در سوی دیگر، جهان متناهی قرار دارد که حادث و مخلوق به اراده و قدرت خداوند است و هر لحظه از فیض جاری الهی مستفیض می‌شود. خداوند پیوسته ربوبیت، حاکمیت و مشیت خود را به همه اجزا و ذرات عالم جاری می‌سازد. در فاصله میان آن دو جهان، یعنی خدای نامتناهی و جهان متناهی، انسان قرار دارد. انسان از نگاه

مولوی موجودی است عظیم، پر ظرفیت، پر راز و رمز که در جهان خلقت حضور خود را تجربه می‌کند. به نظر مولوی انسان کامل مظهر تام و تمام الهی و آینه سر تا پا نمای حق و نایب و خلیفه خداوند است.

منابع

قرآن کریم.

- ارسطو، *متافیزیک (مابعدالطبیعه)*، ترجمه شرف الدین خراسانی، تهران، حکمت، ۱۳۷۹.
- جعفری، محمد تقی، *مولوی و جهان بینی ها*، تهران، بعثت، بی تا.
- _____، *تکاپوی اندیشه ها*، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۸.
- _____، *فلسفه و هدف زندگی*، تهران، موسسه انتشارات قلیایی، ۱۳۸۰.
- زرین کوب، عبدالحسین، *در قلمرو وجدان*، تهران، سروش، ۱۳۶۹.
- _____، *پله پله تا ملاقات خدا*، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۸۴.
- _____، *دنباله جستجو در تصوف ایران*، تهران، موسسه امیر کبیر، ۱۳۸۵.
- شبستری، محمود، *گلشن راز*، تهران، انتشارات خدمات فرهنگی کرمان، ۱۳۸۲.
- شیمل، آنیماری، *تو آتش و من بادم*، ترجمه فریدون بدره ای، تهران، توس، ۱۳۷۷.
- عبدالحکیم، خلیفه، *عرفان مولوی*، ترجمه احمد محمدی و احمد میر علایی، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۸۳.
- قمی، شیخ عباس، *مفاتیح الجنان*، تهران، صبا، ۱۳۸۰.
- مولوی، جلال الدین محمد بلخی، *نثر و شرح مثنوی شریف (گولپینارلی، عبدالباقی)* ترجمه و توضیح: توفیق هـ سبحانی، ج ۳-۱، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۸۱.
- _____، *مثنوی معنوی*، مقدمه و شرح حال بدیع الزمان فروزانفر، تهران، کانون انتشارات علمی، ۱۳۵۷.
- _____، *کلیات شمس تبریزی*، تهران، امیر کبیر، ۱۳۴۵.
- _____، *فیه ما فیه*، تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، تهران، امیر کبیر، ۱۳۸۵.
- _____، *کلیات شمس تبریزی (دو جلدی)*، تهران، نشر کتاب آبان، ۱۳۸۶.

نیکلسون، ا. رینولد، تصوف اسلامی و رابطۀ انسان و خدا، ترجمۀ محمد رضا شفیعی
کدکنی، تهران، توس، ۱۳۵۸.
ورام، مجموعه ورام، ج ۱، قم، مکتبۃ الفقیه، ۱۳۷۶.

بررسی آرای کلامی قاضی بیضاوی در تفسیر انوار التنزیل و اسرار التأویل

دکتر هادی رضوان *

چکیده

علامه مفسر قاضی ناصرالدین أبو الخیر (أبو سعید) عبدالله بن عمر بن علی بیضاوی شیرازی از دانشمندان بزرگ قرن نهم هجری است. او در بیشتر دانش‌های زمان خود از جمله فقه، اصول، بلاغت، منطق، حکمت و کلام سرآمد و مورد توجه طالبان علم بود. آن گونه که سبکی در طبقات خود می‌گوید که بیضاوی عهده‌دار منصب قضاوت در شیراز بوده است. بیضاوی در علوم مختلف دارای تألیفاتی است؛ کتاب المنهاج و شرح آن در اصول فقه، الطوالع در کلام و أنوار التنزیل و أسرار التأویل در تفسیر از مهم‌ترین آنهاست. برخی تفسیر بیضاوی را مختصر تفسیر کشاف زمخشری دانسته‌اند. اگر چه بیضاوی در تفسیر خود تقریباً تمام مطالب زمخشری را به خلاصه بیان کرده است، اما هر جا که احساس نیاز کرده آرا و دیدگاه‌های خود را نیز به آن افزوده است. بیضاوی در مسائل کلامی، همچون متکلمی با مشرب اشعری ظاهر می‌شود و به نقد آرای اعتزالی زمخشری می‌پردازد؛ او اگر چه در برخی موارد نظر کلامی زمخشری را تأیید می‌کند، اما تقریباً در تمام آیاتی که محل نزاع اهل کلام است به تقریر مذهب اهل سنت و مذهب اعتزال و گاه سایر مذاهب کلامی پرداخته و سپس عقیده کلامی اشعری را ترجیح می‌دهد. به عنوان مثال او در تفسیر آیات ۲ و ۳ سوره بقره به گونه‌ای تقریباً تفصیلی به بیان معنی ایمان و نفاق نزد اهل سنت و معتزله و خوارج می‌پردازد و در پایان دیدگاه اشاعره را

برای خود بر می‌گزیند. یا در تفسیر (و مما رزقناهم ینفقون) از مصادیق کلمه (رزق) سخن می‌گوید و نظرات اشاعره و معتزله را بیان می‌کند و حتی برای اثبات نظر خود استدلال می‌کند.

اشارات کلامی بیضاوی در (أنوار التنزیل) به تمامی صریح نیست، او گاه مسئله مختلف فیه کلامی را زیر الفاظ و عبارات پنهان می‌سازد و در واقع به تعریض از خلافتی کلامی سخن می‌گوید.

اگر چه هدف بیضاوی از نوشتن تفسیر خود تنها تبیین عقاید کلامی نیست و اگر چه او علاوه بر کشف از تفاسیر دیگری چون تفسیر فخر رازی و راغب اصفهانی سود جسته است، اما آن گونه که خود در مقدمه تفسیر اشاره می‌کند، بیان آرای مختلف کلامی و تبیین آنچه خود به آن عقیده دارد - و به گفته خود او آن را عاری از اضلال می‌داند - از اساسی ترین اهداف اوست.

واژگان کلیدی: تفسیر بیضاوی، کلام، تفسیر، معتزله، اشاعره.

مقدمه

علم کلام، اصولی است که در احوال امور عامه و جوهر و عرض و ذات واجب الوجود به بحث و تحقیق می‌پردازد؛ برخی از این امور بالذات نیازمند سمع نیست که در اصطلاح به آن الهیات می‌گویند و برخی دیگر از آن جهت که به امور دین تعلق دارد نیازمند سمع است که آن را سمعیات می‌نامند.

سمعیات در ذات خود نیازمند کتاب و سنت‌اند و عقلیات هم در مقایسه و موازنه امور از آن دو بی‌نیاز نیستند، زیرا عقل در معرض خطاهای حسی و وهمی است (رک. باقر، ج ۱، ص ۷۹-۷۷).

این تعریف اهمیت آیات نور بخش قرآن کریم را در علم کلام روشن می‌سازد. به همین دلیل از یک سو آثار متکلمان اسلامی آکنده از استدلال به آیه‌های قرآنی است و از سوی دیگر مفسرانی که در علم کلام صاحب نظر بوده‌اند به تفسیر خود صبغه‌ای کلامی بخشیده‌اند. از جمله این مفسران، قاضی بیضاوی شیرازی است.

او قاضی القضاة ناصرالدین أبو الخیر عبدالله بن عمر بن محمد بن علی بیضاوی شافعی و از سرزمین فارس است. در شیراز عهده‌دار منصب قضاوت بود و در شهر تبریز وفات یافت. سال

وفات او را برخی ۶۸۵ و برخی ۶۹۱ هجری نوشته‌اند (الذهبی، ص ۱۹۶). از مهم‌ترین تألیفات او کتاب المنهاج و شرح آن در اصول فقه، کتاب الطوالع در علم کلام و أنوار التنزیل و أسرار التأویل در تفسیر است (همانجا).

بیضاوی در تفسیر خود از مفاتیح الغیب فخررازی، کشف زمخشری و تفسیر راغب اصفهانی بهره گرفته است و نکته‌ها و لطایف و استنباطات دقیق فراوانی نیز به آن افزوده است (مطهری، ص ۴۱۳-۴۱۲؛ الذهبی، ص ۱۹۶). گاه قرائت‌های مختلف را بررسی کرده و گاه از مسائل صرفی و نحوی سخن به میان آورده و البته در آیات احکام از ذکر مسائل فقهی غافل نبوده است. بیضاوی در این میان بیشتر از همه از کشف زمخشری تأثیر پذیرفته است، تا آنجا که برخی تفسیر او را مختصر الکشاف نامیده‌اند (الاسنوی، ص ۹۳).

تفسیر زمخشری تأثیر شگرفی بر علم بلاغت نهاد و همین باعث شد تا بسیاری از مفسران بعد از او از آراء و نظرات او در کتاب‌های خود سخن به میان آوردند و حتی عین گفته‌های او را نقل کنند.

بیضاوی با آنکه به شدت از زمخشری متأثر بوده و حتی احادیث او را در سوره‌ها را نیز - که به گفته اهل حدیث بیشتر از موضوعات است - به تبعیت از او نقل کرده، در مسائل کلامی گرایش‌های اعتزالی زمخشری را به خوبی دریافته و به نقد و رد آن پرداخته است.

این قاضی اشعری مشرب اگر چه گاه نظرات کلامی زمخشری را تأیید می‌کند، اما در بیشتر موارد پس از تقریر مذهب اشاعره و معتزله، دیدگاه کلامی اشاعره را ترجیح می‌دهد، این امر بر اهمیت تفسیر بیضاوی افزوده است. آری تفسیر بیضاوی تنها خلاصه کشف نیست، بلکه یک کلام تطبیقی موجز نیز به شمار می‌آید.

نویسنده این مقاله کوشیده است با جستجوی در این تفسیر، مهم‌ترین و بارزترین دیدگاه‌های کلامی قاضی بیضاوی را در این اثر مهم و تأثیرگذار بررسی و پژوهش کند.

حقیقت ایمان

ایمان از جمله مسائل مهم مورد نزاع میان متکلمان است. ایمان در اصطلاح شرع تصدیق است به آنچه که بالضروره از اصول دین محمد (ص) شمرده می‌شود، همچون توحید، نبوت، بحث و جزا (البیضاوی، ج ۱، ص ۵۳) و امامت (الحسنی، ص ۲۲۰). این تعریف مورد توافق تمام

اهل کلام است، که البته اهل سنت امامت را جزو آن موارد نمی‌دانند، اما اینکه مسمای ایمان اصطلاحی همان اعتقاد و تصدیق است و یا باید اقرار و عمل به مقتضای آن را نیز به آن افزود، مسئله‌ای است که متکلمان مسلمان در آن اختلاف کرده‌اند. برخی همچون أبوالحسن اشعری و ابو منصور ماتریدی و فخررازی معتقدند که ایمان همان تصدیق است (پرهاوی، ص ۳۹۹)، و اقرار زبانی برای فرد قادر، شرط ایمان است نه رکن آن (المدرس، ص ۴۷)، زیرا فقط در صورت اقرار، احکام اسلامی بر فرد اجرا می‌شود (السعدی، ص ۱۶۵). به عقیده این گروه اعمال، نه رکن ایمان است و نه شرط آن (المدرس، ص ۴۷). اشعری با اشاره به آنکه معنی لغوی ایمان به اتفاق تمام اهل کلام تصدیق است، می‌گوید این معنی بعد از ورود شرع هم ثابت می‌ماند و ایمان همان تصدیق قلبی است و اقرار به زبان همراه انکار قلب ایمان به حساب نمی‌آید (ابن فورک، ص ۱۵۲).

به نظر او ایمان زیادت می‌یابد اما نقصان نمی‌پذیرد و مکلف یا مؤمن است و یا کافر و هیچ حد وسطی وجود ندارد؛ فسق کفر نیست و ایمان را نفی نمی‌کند (همان، ص ۱۵۷). این در حالی است که همو در کتاب *الابانه* نظر دیگری دارد، آنجا که می‌گوید ایمان قول و عمل است و زیادت و نقصان می‌پذیرد (الأشعری، ص ۴۹). چنین نظراتی در کتاب باعث شده تا در نسبت این کتاب به اشعری اختلاف پدید آید، برخی معتقدند که این کتاب از آخرین نوشته‌های اشعری است و او در آن از عقاید پیشین خود باز گشته است؛ برخی دیگر هم آن را کتابی ساختگی و منحول می‌شمارند (رک. بدوی، ص ۵۱۸-۵۱۵). در نظر فخر رازی و بسیاری از متکلمان زیادت و نقصان پذیرفتن ایمان فرع تفسیر ایمان است؛ اگر ایمان را تصدیق قلبی بدانیم زیادت و نقصان نمی‌پذیرد و اگر مراد اعمال باشد قابل زیادت و نقصان است (الایجی، ص ۳۸۸). بیشتر امامیه نیز عقیده دارند که ایمان همان تصدیق قلبی است و اقرار زبانی جزئی از حقیقت آن نیست و هیچکدام از آنان عمل صالح و ترک محرمات را از ارکان ایمان نمی‌دانند (الحسنی، ص ۲۲۱). از طرفی لفظ ایمان نزد امامیه با اسلام مترادف است (آل کاشف الغطاء، ص ۱۳۳). اما خواجه نصیر الدین طوسی از متکلمان امامیه معتقد است که ایمان تصدیق قلبی و اقرار زبانی است و تنها تصدیق کافی نیست؛ کفر عدم ایمان است و فسق خروج از طاعت خدا همراه با ایمان می‌باشد، پس فاسق مومن است زیرا تعریف ایمان در مورد وی صدق می‌کند (الطوسی، ص ۱۵۹).

جمهور فقها و از جمله ابوحنیفه عقیده دارند که ایمان عبارت است از تصدیق و اقرار (پرهاوی، ص ۳۹۹). این گروه اعمال را رکن اصلی ایمان نمی‌دانند اما معتقدند که ایمان کامل نیازمند عمل صالح نیز هست (السعدی، ص ۱۶۵). معتزله و خوارج می‌گویند: ایمان تصدیق قلبی، اقرار و عمل به ارکان است و کسی که یکی از ارکان اسلام را ترک کند یا مرتکب کبیره‌ای شود یا کافر است یا مسلمان نیست (پرهاوی، ص ۳۹۹؛ السعدی، ص ۱۶۵)، خوارج چنین شخصی را کافر و معتزله در مرتبه‌ای میان ایمان و کفر می‌دانند (رک. الأسد آبادی، ص ۱۰۰).

قاضی بیضاوی در تفسیر آیه (الذین یؤمنون بالغیب) (بقره/۳) پس از تعریف اصطلاحی ایمان، دیدگاه‌های مختلف کلامی را در این زمینه ذکر می‌کند؛ ایمان نزد جمهور محدثان و معتزله و خوارج مجموع اعتقاد حق و اقرار و عمل به مقتضای آن اعتقاد است، آنکه در اعتقاد خللی وارد سازد کافر و آنکه عمل را مختل نماید فاسق و نزد خوارج کافر است؛ این در حالی است که معتزله چنین شخصی را نه کافر می‌دانند و نه مؤمن (رک. البیضاوی، ج ۱، ص ۵۵-۵۳).

بیضاوی پس از نقل این نظرات، رأی اشاعره را ترجیح می‌دهد و ایمان را تصدیق تنها می‌داند، زیرا خداوند در موارد متعدد ایمان را به قلب نسبت داده است و می‌فرماید: (أولئك كتب فی قلوبهم الايمان) (مجادله/۲۲)، (و قلبه مطمئن بالإيمان) (نحل/۱۰۶)، (ولم تؤمن قلوبهم) (مائده/۴۱)، (و لما یدخل الإیمان فی قلوبکم) (حجرات/۱۴). علاوه بر آن بارها عمل صالح بر ایمان عطف شده و یا ایمان با معصیت همراه گشته است، مانند: (یا ایها الذین آمنوا کتب علیکم القصاص فی القتلی) (بقره/۱۷۸)، (وإن طائفان من المؤمنین اقتتلوا) (حجرات/۹)، الذین آمنوا ولم یلبسوا ایمانهم بظلم) (انعام/۸۲) (البیضاوی، بی تا، ج ۱، ص ۵۵-۵۳)، در این آیات کلمه‌های: القصاص، اقتتلوا و بظلم، دلیل بر معصیت است و در عین حال با ایمان مقارن شده است.

به نظر بیضاوی در زبان عربی نمی‌توان چیزی را بر خود آن چیز عطف نمود و به عبارتی عطف در آیاتی مانند (و بشر الذین آمنوا و عملوا الصالحات) (بقره/۲۵) نشانه مغایرت است و به همین دلیل ایمان غیر از عمل صالح است (همان، ص ۱۱۸).

بیضاوی در جای دیگر از مستمسک معتزله در این باب سخن می‌گوید و با شیوه‌ای علمی از موضع خود دفاع می‌کند. او در تفسیر آیه (یوم یأتی بعض آیات ربک لا ینفع نفساً ایمانها لم

تکن آمنت من قبل أو کسبت فی ایمانها خیراً) (نعام/۱۵۸) ظاهر آیه را مؤید نظر اهل اعتزال می‌داند و می‌گوید: "معنی آیه آن است که ایمان در آن روز به حال کسی که قبلاً ایمان نیاورده و یا در ایمان خود هیچ خیری را کسب نکرده باشد سودی ندارد؛ و این دلیل است برای ادعای کسانی که ایمان بدون عمل را بی اعتبار می‌دانند" (البیضاوی، ج ۲، ص ۲۱۶-۲۱۵) این معنی هنگامی موجه است که "کسبت" بر "آمنت" عطف شود؛ با چنین تقدیری ایمان به حال دو گروه در آن روز فایده ای ندارد: کسانی که قبل از آن روز ایمان نیاورده‌اند و کسانی که قبلاً ایمان داشته‌اند اما کار خیری کسب نکرده‌اند، قسم دوم عین ادعای معتزله است (احمدیان، ص ۵۲-۵۱).

بیضاوی برای حل این مشکل می‌گوید: "اشاعره که ایمان مجرد از عمل را معتبر می‌دانند می‌توانند فایده نداشتن ایمان بدون عمل را به همان روز تخصیص دهند؛ و این سخنی گزاف و از روی هوس نیست، زیرا از اصول مسلم زبان عربی است اگر "أو" در سیاق نفی واقع شود به مانند نکره مفید عموم است و در نتیجه "أو کسبت" که بر "آمنت" عطف شده و در سیاق نفی "لم تکن" واقع شده است به آن معنی است که ایمان برای کسی که این دو امر در او منتفی باشد سودی ندارد: "ایمان و کسب خیر در آن ایمان قبل از آن روز"، به حکم مفهوم، دو احتمال باقی است: ایمانی که در همان روز حادث شود و کسب خیر در ایمانی که در آن روز حادث شده است. این آیه فقط بر بی فایده بودن دو امر اخیر دلالت دارد و بر عدم نفع ایمان مجرد قبل از آن روز دلیل نیست (رک. البیضاوی، ج ۲، ص ۲۱۶؛ احمدیان، ص ۵۲-۵۱).

البته بیضاوی تنها به تأویل بسنده نمی‌کند و برای تقویت هر چه بیشتر ادعای اشاعره احتمالات دیگری را در آیه بررسی می‌کند؛ به یک احتمال تردید مکتسب از "أو" می‌تواند برای اشتراط نفع به یکی از آن دو امر باشد (البیضاوی، ج ۲، ص ۲۱۶-۲۱۵)، به این معنی که مقصود از آوردن آن تنها بیان عموم نفی نیست، بلکه مفید بودن ایمان در آن روز مشروط به یکی از دو امر شده است و این بیان جز با آمدن آن دو امر امکان ندارد. به این ترتیب معنی آیه چنین است آن روز که برخی از نشانه‌های پروردگار تو فرا رسد ایمان حادث در آن برای کسی که دارای ایمان سابق همراه با خیر و نیز اصل ایمان در گذشته نبوده باشد، هیچ سودی ندارد. این بدان معناست که اگر نفسی یکی از این دو امر را دارا باشد برای او سودمند است؛ این

مطلب ادعای اشاعره را مبنی بر آنکه ایمان تنها تصدیق قلبی است ثابت می‌کند (احمدیان، ص ۵۲-۵۱).

بیضاوی در تفسیر (و ما هم بمؤمنین) (بقره/۸) ادعای کرامیه را هم واهی و بی اساس می‌داند؛ آنان عقیده دارند ایمان تنها اقرار است (پرها روی، ص ۳۹۹)، اگر چه با تصدیق قلبی همراه نباشد. به نظر بیضاوی طبق این آیه کسی که ادعای ایمان کند و عقیده قلبی او با آنچه می‌گوید منافات داشته باشد مؤمن نیست (البیضاوی، ج ۱، ص ۷۹).

صفات خداوند

همه متکلمان و حکما در این امر اتفاق نظر دارند که خداوند متعال عالم، قادر، مرید و متکلم و همچنین دارای بقیه صفات (ثبوتیه ذاتیه) است، اما نظری‌های جداگانه‌ای را در این زمینه ابراز داشته‌اند. حکما و معتزله می‌گویند صفات خداوند عین ذات او هستند و به عقیده جمهور متکلمان صفات خدا غیر خدایند. در این میان اشعری نظر سومی را پیشنهاد کرده و گفته است: صفات خدا نه غیر خدا هستند- آن چنانکه جمهور متکلمان گفته‌اند- و نه عین خدا هستند- آن طوری که حکما و معتزله گفته‌اند- بلکه صفات خدا (لا هو و لا غیره) نه عین خدا و نه غیر خدا می‌باشند (رک. التفتازانی، ص ۱۰۷-۱۰۶؛ احمدیان، ص ۳۰۳-۲۹۸).

البته اینکه منظور از عین بودن و غیر بودن صفات چیست و چگونه باید شائبه حدوث ذات و یا تعدد قدم را زد یا (لا هو و لا غیره) را با چه تأویلی صحیح شمرده‌اند، خود مباحث مفصل و جداگانه‌ای می‌طلبد و در حقیقت بحث پیرامون صفات خداوند از مهم‌ترین مباحث در عقاید کلامی است و منازعه‌ها و مشاجره‌های کلامی فراوانی را سبب شده است (الکلیپایگانی، ص ۷۳) و حتی به عقیده برخی علت آنکه این علم را کلام نام نهاده‌اند اهمیت مبحث کلام خداوند است (المهاجر، ص ۸). آنچه در این مختصر مد نظر است، بیان دیدگاه قاضی بیضاوی در *انوار التنزیل* است.

بیضاوی در تفسیر خود اشارات متعددی به مسئله صفات دارد و به طور کلی آرای اشاعره را در این خصوص تأیید می‌کند و آیات قرآنی را با تفکر اعتزالی در تضاد می‌بیند.

بیضاوی در تفسیر آیه (ولقد جئناهم بكتاب فصلناه علی علم) (اعراف/۵۲) می‌گوید: "این آیه دلیل است بر آنکه خداوند عالم است با صفت علم" (البیضاوی، ج ۳، ص ۱۱)، منظور

بیضاوی از این گفته آن است که خداوند با علمی زائد بر ذات خود عالم است نه آن گونه که حکما و معتزله می گویند، زیرا آنان علم خدا را عین ذات او می دانند.

او در تفسیر (الله لا إله الا هو الحي القيوم) (بقره/۲۵۵) تمام صفات حقیقی و از جمله حیات را برای خداوند واجب و زوال ناپذیر می داند، زیرا قوه و امکان نسبت به ذات خداوندی ممتنع است (همان، ج ۱، ص ۲۵۷).

بیضاوی خداوند را عالم به تمام کلیات و جزئیات می داند و در ذیل آیه (إن الله لا يخفى عليه شيء في الأرض و لا في السماء) (آل عمران/۵) می گوید: "خداوند هر چیز موجود در عالم را می داند اعم از آنکه کلی باشد یا جزئی، کفر باشد یا ایمان" (همان، ج ۲، ص ۳). منظور بیضاوی آن است که خداوند بر کلیات بر وجه کلی و بر جزئیات بر وجه جزئی آن آگاه است. در واقع این گفته او ردی است بر نظر فلاسفه؛ به عقیده آنان خداوند بر جزئیات نیز به وجه کلی آگاه است: بیضاوی این سخن را نفی علم جزئی از خداوند می داند (رک. باقر، ج ۲، ص ۲۶۸).

بیضاوی در زمینه اسمای خداوند قائل به توقیف است. متکلمان در مورد اطلاق اسمای برگرفته از صفات و افعال خدا بر او اختلاف نظر دارند. کرامیه و معتزله عقیده دارند که اگر عقل بر اتصاف خداوند به صفتی وجودی و یا سلبی دلالت کند، می توان از آن صفت اسمی برگرفت که مبین آن باشد. نظر باقلانی نیز همین است؛ اشعری و بیشتر پیروان او معتقد به توقیفی بودن اسماء و صفات خداوند هستند، اما غزالی تنها توقیفی بودن اسماء را می پذیرد (رک. البیضاوی، حاشیه کازرونی، ج ۱، ص ۱۴۰). منظور از توقیف آن است که اطلاق اسم و یا صفتی خاص بر خداوند مستلزم ورود آن در منابع شرعی است.

بیضاوی در تفسیر آیه (و علم آدم الأسماء کلها) (بقره/۳۱) توقیفی بودن اسماء را می پذیرد و می گوید: اگرچه می توان تعلیم را به خداوند نسبت داد، اما اطلاق لفظ (معلم) بر او جایز نیست، زیرا این لفظ مختص کسی است که پیشه اش تعلیم باشد (البیضاوی، ج ۱، ص ۱۴۰). او در تفسیر آیه (ولله الأسماء الحسنی فادعوه بها) (اعراف/۱۸۰)، بر توقیفی بودن اسمای خداوند تأکید می کند، زیرا در غیر این صورت ممکن است معنای فاسدی از اسم استنباط شود (رک. البیضاوی، ج ۱، ص ۱۵۵-۱۵۴).

کلام الله ، حادث یا قدیم؟

از جمله بحث انگیزترین مباحث علم کلام، بحث از کلام الله است. اگرچه معتزله در بسیاری از مباحث با دیگران اختلاف نظر داشتند، اما اختلاف و نزاع هنگامی به اوج خود رسید که معتزلیان مسئله خلق قرآن را مطرح کردند (الحسنی، ص ۱۶۰). دولتی شدن مکتب اعتزال در عصر مأمون و معتصم و واثق عباسی بر شدت این نزاعها افزود و این مسئله طوفان عظیمی از تفرقه و منازعه و داوری‌های خونین به پا کرد (رک. احمدیان، ص ۳۱۳).

معتزله گفته‌اند: کلام الله مخلوق خداست و صفت خدا نیست، آنها برای اثبات ادعای خود به دلایل عقلی و نقلی فراوانی متوسل شده‌اند. در مقابل، اشاعره در این خصوص قائل به تفصیل- اند. آنها کلام الله را به اقسام ششگانه‌ای تقسیم می‌کنند و می‌گویند: به محض شنیدن کلام خداوند شش فقره کلام تحقق می‌یابد: کلام نفسی (به معنی گویای نفسی)، کلام نفسی (به معنی گویا بودن نفسی) کلام نفسی (به معنی گفته شده نفسی)، کلام لفظی (به معنی گویای لفظی)، کلام لفظی (به معنی گویا بودن لفظی) و کلام لفظی (به معنی گفته شده لفظی) (رک. باقر، ج ۱، ص ۳۲۷ و ج ۲، ص ۲۳۳-۲۳۲). پیروان مکتب اعتزال از آن شش فقره کلام مذکور تنها فقره ششم یعنی کلام لفظی به معنی گفته شده را قبول دارند و آن را حادث و مخلوق در جسمی مانند لوح المحفوظ یا مخلوق در جبرئیل و پیامبر می‌دانند؛ اما به عقیده اشاعره از آن شش فقره کلام مذکور، سه فقره کلام نفسی قدیم و ازلی هستند، با این تفاوت که کلام نفسی به معنی گویایی نفسی صفت حقیقی و قائم به ذات باری تعالی است و کلام نفسی به معنای گویا بودن نفسی و گفته شده نفسی هر چند قدیم و ازلی هستند اما صفت حقیقی و قائم به ذات باری نمی‌آیند (رک. احمدیان، ص ۳۳۵).

قاضی بیضاوی هم با داشتن چنین تصویری از "کلام الله" به دفاع از اشاعره می‌پردازد و در تفسیر خود بارها از این اختلاف سخن می‌گوید.

او در تفسیر آیه (ما نسخ من آية أونسها نأت بخير منها أو مثلها) (بقره/ ۱۰۶) می‌گوید: معتزله قائل به حدوث قرآن هستند، زیرا آنها تغییر و تفاوت ناشی از نسخ را از لوازم حدوث می‌پندارند، اما در واقع تغییر و تفاوت از عوارض آن معنای قدیم و قائم به ذات نیستند، بلکه از لوازم امور متعلق به آن معنی می‌باشند (البيضاوي، ج ۱، ص ۱۷۸).

بر پایه آنچه که قبلاً ذکر شد منظور از کلام بیضاوی آن است که این تغییرات و تفاوت‌هایی که در نسخ آیات الهی دیده می‌شود مربوط به سه قسم آخر اقسام ششگانه کلام است و متوجه سه قسم اول (کلام نفسی) نمی‌شود. بیضاوی در توضیح آیه (ولما جاء موسی لمیقاتنا و کلمه ربه) (اعراف/۱۴۳)، با ذکر روایتی که طبق آن موسی علیه السلام کلام خداوند را از تمام جهات می‌شنیده عقیده اشاعره را تکرار می‌کند و می‌گوید: این روایت به ما می‌فهماند که شنیدن کلام قدیم از جنس کلام محدثین نیست (البیضاوی، ج ۳، ص ۲۶).

بیضاوی در جای دیگر (همان، ج ۱، ص ۶۷) به یکی از قوی‌ترین دلایل معتزله اشاره می‌کند و می‌گوید: معتزله به آمدن افعال ماضی در قرآن احتجاج می‌کنند و وجود فعل ماضی در قرآن را دلیل حدوث آن می‌دانند، زیرا خبر با صیغه ماضی دلیل تقدم وقوع مخبر عنه از لحاظ زمانی است و هر آنچه که از لحاظ زمانی بر دیگری مؤخر باشد حادث است و صیغه‌های ماضی نشان می‌دهند که خبر مؤخر از مخبر عنه است (رک. البیضاوی، حاشیه الکازرونی، ج ۱، ص ۶۷). بیضاوی در جواب این شبهه کلام الله را به علم خدا تشبیه می‌کند و می‌گوید: همان گونه که در علم مقتضای تعلق و حدوث آن مستلزم حدوث علم نیست، در کلام الله هم به همان گونه است (همان، ج ۱، ص ۶۷). منظور آن است که در کلامی مانند (إنا أرسلنا نوحاً) معنی عبارت قائم به ذات خداوند است، هر چند که لفظ، به اقتضای احوال گوناگون ممکن است تغییر پیدا کند.

رؤیت خداوند

از دیگر مسائل کلامی که بیضاوی در تفسیر خود به آن می‌پردازد و رأی اشاعره را در آن خصوص تأیید می‌کند، مسئله رؤیت خداوند است.

حشویه و مشبهه معتقدند که خداوند متعال به مانند سایر مرئیات به شیوه مکیف و محدود دیده می‌شود؛ در مقابل، معتزله و جهمیه و نجاریه می‌گویند: خداوند را به هیچ شیوه‌ای نمی‌توان دید. أبوالحسن اشعری هم راه میانه را پیموده و می‌گوید: خداوند را بدون حلول و حدود و کیفیت می‌توان دید، همان گونه که خداوند ما را می‌بیند در حالی که محدود و مکیف نیست (رک. ابن عساکر، ص ۱۵۰).

بیضاوی در تفسیر آیه (رب أرنی انظر الیک) (اعراف/۱۴۳) به این اختلاف کلامی اشاره می‌کند و آن را دلیلی بر جواز رؤیت خداوند می‌داند. به نظر او طلب یک امر مستحیل از سوی انبیا محال است، مخصوصاً اگر چنین طلبی مقتضی جهل به ذات خداوندی باشد. به همین دلیل خداوند خواسته موسی علیه السلام را با عبارت (لن ترانی) رد کرد نه با عبارتی مانند: (لن أری، لن أریک و لن تنظر إلی)، این پاسخ از جانب خداوند دلیل آن است که موسی خود از دیدن خداوند ناتوان است زیرا ابزار این رؤیت هنوز در او پدید نیامده است (البیضاوی، ج ۳، ص ۲۷). معتزله معتقدند که این درخواست تنها به سبب سرزنش و نکوهش قوم موسی علیه السلام بود که گفته بودند (أرنا الله جهرة)؛ بیضاوی چنین ادعایی را نادرست می‌داند و می‌گوید: اگر در حقیقت رؤیت خدا ممتنع باشد واجب بود موسی علیه السلام جهل آن قوم را گوشزد نماید و شبهه آنها را از میان بردارد، همان‌گونه که به خواسته (اجعل لنا الها) واکنش نشان داد و نادانی‌شان را به آنان گوشزد کرد (همانجا).

از دیگر دلایل معتزله، محال بودن رؤیت پاسخ خداوند است که فرمود: (لن ترانی). بیضاوی این استدلال را از استدلال اول نادرست‌تر می‌داند و می‌گوید: خبر دادن از عدم رؤیت دلیل آن نیست که او هرگز خدا را نبیند و یا فرد دیگری او را رؤیت نکند. چه رسد به آنکه بخواهیم این خبر را دلیل محال بودن این امر قرار دهیم و در آن ادعای ضرورت کنیم، چنین ادعایی مکابره و یا جهل نسبت به حقیقت رؤیت است (همان، ص ۲۶). منظور بیضاوی آن است که رؤیت نزد اشاعره به معنی انکشاف تام است و این معنی اعم است از آنکه جهت در آن ملاحظه شود یا خیر.

بیضاوی در ذیل همین آیه و در تفسیر (فان استقر مکانه فسوف ترانی) (اعراف/۱۴۳) دلیل دیگری نیز ذکر می‌کند و می‌گوید: رؤیت بر یک امر ممکن (استقرار) معلق شده است و طبق قاعدة (المعلق علی الممكن ممکن) رؤیت خداوند هم امری است ممکن (همان، ص ۲۶-۲۷).

متکلمان اشعری و از جمله قاضی بیضاوی رؤیت منزله از کیفیت را نه تنها برای مؤمنان در قیامت بلکه برای برخی از انبیا در دنیا نیز ممکن می‌پندارند (همان، ج ۱، ص ۱۵۵-۱۵۴).

معتزله در امتناع رؤیت استدلال به آیه (لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير) (اعراف/۱۰۳) را استدلالی قوی و ارزشمند می‌دانند. به عقیده آنها در این آیه (ادراک) به معنی رؤیت یا لازم رؤیت است؛ به گونه‌ای که ثبوت یکی از آنها و انتفاء دیگری امکان ندارد

و جمع معرف به الف و لام هم مفید عموم افراد است که در صورت نبودن مانع عموم افراد مستلزم عموم زمان‌ها و مکان‌ها هم است و به علاوه چون در مقام مدح و ثنا گفته شده نقیض آن یعنی (ادراک باری تعالی با چشم‌ها) نقص به شمار می‌آید و نسبت به باری تعالی جایز نیست (احمدیان، ص ۳۳۹؛ باقر، ج ۲، ص ۳۱۷؛ التفتازانی، ج ۱، ص ۱۴۲-۱۴۱).

بیضاوی تمام این استدلال‌ها را هم ضعیف می‌پندارد. به نظر او (ادراک) به معنی مطلق رؤیت نیست و لازم نیست نفی موجود در آیه را هم عام در تمام اوقات و اشخاص بدانیم، شاید این نفی عام با برخی از اوقات و یا اشخاص تخصیص یافته باشد این آیه در قوه (لا کل بصر یدرک) و در واقع برای سلب عموم است نه عموم سلب؛ و به فرض آنکه نفی برای عموم سلب هم باشد در اصل موجب امتناع نخواهد بود (البیضاوی، ج ۲، ص ۲۰۲).

خلق افعال

مسئله خلق و کسب افعال از جمله مباحث مهم مورد اختلاف میان متکلمان اسلامی است. پیروان اشعری خداوند را خالق همه افعال می‌دانند و می‌گویند: تمام موجودات اعم از بندگان و کارهای آنان و تمام حرکات حیوانات، کم و زیاد، زشت و زیبا، همه مخلوق خداوند است و اگر کاری به آدمی نسبت داده شود از جهت کسب آن است، زیرا در واقع او خالق آن فعل نیست؛ در مقابل معتزله و نجاریه و جهمیّه معتقدند انسان خود خالق کارهای خویش است و فعل انسان با قدرت انسان صورت می‌گیرد و خداوند قدرتی بر کار انسان‌ها ندارد. امامیه نیز راه میانه را پیش گرفته‌اند و می‌گویند: انسان خود پدید آورنده کارهای خویش است اما با قدرتی که خداوند در او به ودیعه گذاشته است (رک. الباقلائی، ص ۱۴۴؛ الحسنی، ص ۱۸۳؛ الجرجانی، ص ۲۰۸).

قاضی بیضاوی هم در تفسیر خود بارها از خلق و کسب سخن گفته است. او در تفسیر آیه (والله خلقکم وما تعملون) (صافات/ ۹۶) ما را موصوله می‌داند و آن را در تأویل ما تعملونه می‌گیرد. به نظر او جوهر تمام کارهای انسان مخلوق خداست و شکل و ظاهر کارها هم اگرچه از جانب خود انسان است، اما در واقع خداوند آنها را بر انجام آن قادر ساخته و اسباب و نیروی کار را خلق نموده است (البیضاوی، ج ۵، ص ۸) این تفسیر قاضی بیضاوی بیشتر مؤید رأی متکلمان امامیه است.

بیضاوی در ادامه تفسیر این آیه، احتمال دومی را مطرح می‌کند و می‌گوید: ممکن است "ما مصدریه باشد و "ما تعملون" به معنی "عملکم" و آن نیز به معنی "معمولکم" باشد. تا با "ما تنحتون" مطابق شود یعنی هم شما و هم بت‌هایی را که می‌تراشید مخلوق خداوند است (همانجا). این احتمال نیز به ظاهر مؤید رأی اهل اعتزال است، زیرا در آن سخنی از فعل انسان به میان نیامده است. بیضاوی در نهایت به احتمال دیگری هم اشاره می‌کند و می‌گوید: شاید "عملکم" به معنی حدیثی آن باشد، زیرا اگر فعل‌های آدمیان با خلق خدا صورت گیرد، "مفعول‌ها" نیز به طریق اولی مخلوق خداوند است و این احتمال همان تأویلی است که اصحاب ما (اشاعره) به آن چنگ زده و بر دو احتمال دیگر ترجیح داده‌اند، زیرا در آن دو احتمال، حذف و مجاز صورت گرفته است (همانجا). منظور بیضاوی از حذف و مجاز، حذف عائد در احتمال اول و ذکر مصدر و اراده اسم مفعول در احتمال دوم است.

او در تفسیر (فیقول أنتم أضللتهم عبادی هؤلاء أم هم ضلوا السبیل قالوا سبحانک ما کان ینبغی لنا أن نتخذ من دونک من اولیاء ولكن متعتهم وآباءهم حتی نسوا الذکر) (فرقان / ۱۸-۱۷) به صراحت به مسئله "کسب" اشاره می‌کند و هیچ‌گونه دلیلی در این دو آیه برای معتزلیان نمی‌بیند: نسبت "اضلال" به آنان از حیث کسب است و در واقع خداوند آنان را به چنان کاری واداشته و کار، کار خداست (رک. البیضاوی، ج ۴، ص ۹۱).

بیضاوی برای تقویت ادعای خود، گاه از تقدیرات نحوی هم کمک می‌گیرد. او در تفسیر آیه (إنا کل شیء خلقناه بقدر) (تحریم / ۴۹) می‌گوید: یعنی ما همه چیز را به اندازه و ترتیب و به مقتضای حکمت آفریدیم، یا همه چیز را آفریدیم در حالی که مقدر شده و قبل از وقوع در لوح المحفوظ نوشته شده بود. کل شیء منصوب به فعلی است که ما بعدش آن را تفسیر می‌کند (الإضمار علی شریطة التفسیر). البته (کل شیء) با رفع هم خوانده شده که در این صورت بهتر است خلقناه را خیر آن تقدیر کنیم و نه نعت آن؛ تا این قرائت با قرائت مشهور در معنی مطابق باشد و دلالت کند بر آنکه همه چیز مخلوق به قدر است (همان، ج ۵، ص ۱۰۸). دلیل این ترجیح از سوی بیضاوی آن است که اگر "خلقناه" صفت "شیء" باشد، "بقدر" خبر مبتدا و معنی آیه چنین است: همه آنچه که ما خلق کرده‌ایم به قدر است، مفهوم این جمله آن است که برخی چیزها مانند اعمال اختیاری بندگان مخلوق خداوند نیست و این همان ادعای معتزله است (رک. احمدیان، ص ۱۷۵).

بیضاوی رأی اشاعره را با عقیده جبریان متفاوت می‌داند و در تفسیر آیه (إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا وَلَكِنَّ النَّاسَ أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ) (یونس/۴) می‌گوید: این آیه دلیلی است بر وجود کسب بندگان و اینکه از انسان سلب اختیار نشده است بر خلاف آنچه که مجبره می‌پندارند (البیضاوی، ج ۳، ص ۹۲). او به یاری نظریه کسب آیاتی را که معتزله به آن چنگ زده‌اند تأویل می‌کند. آیاتی چون (فَلَا تُلْمُوا نَفْسَكُمْ) (براهیم/۲۲) که معتزلیان در استقلال بندگان در کارهایشان به آن احتجاج می‌کنند؛ به نظر بیضاوی هیچ کدام از این آیه‌ها دلیل استقلال انسان در کار خود نیست، زیرا همین اندازه که انسان به وسیله کسب در انجام کارها دخیل باشد، برای تأویل این آیات کافی است (همان، ص ۱۵۹).

معتزله خدا را خالق افعال قبیح نمی‌دانند و به همین دلیل بسیاری از آیات را بر حقیقت حمل نکرده و به مجاز متوسل شده‌اند (رک. پرهاوی، ص ۲۶۸). بیضاوی در تفسیر آیه (وَيَمْدَهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ لَّا يُبْصِرُونَ) (بقره/۱۵) به این نکته اشاره می‌کند و می‌گوید: معتزله چون نمی‌توانند کلام را بر ظاهر آن حمل کنند می‌گویند: آنگاه که خداوند الطافی را که به مؤمنان بخشیده بود از کافران دریغ داشت و به سبب کفر و اصرار بر آن، آنها را دچار خذلان کرد و راه‌های توفیق را بر آنان بست تا زنگار و تاریکی قلب‌هایشان فزونی گرفت و شیطان تو آن است آنها را گمراه سازد، به همین سبب این فعل به خداوند نسبت داده شد، زیرا خداوند مسبب آن است و به همین دلیل در این آیه کلمه "طغیان" به کافران اضافه شده است (طغیانهم) تا کسی گمان نکند که اسناد فعل به خدا بر سبیل حقیقت است (البیضاوی، ج ۱، ص ۸۸). به همین ترتیب در آیه (ختم الله علی قلوبهم وعلی سمعهم) (بقره/۷) ابتدا رأی اشاعره را ترجیح می‌دهد، زیرا به نظر او تمام ممکنات مستند به خداوند است و با قدرت او واقع می‌شود؛ و در ادامه تاویلات گوناگون معتزله در این قبیل آیات را بر می‌شمارد (رک. همان، ص ۷۴-۷۲).

او در توضیح آیه (زین للناس حب الشهوات) (آل عمران/۱۴) نیز "مزین شهوات" را خداوند می‌داند، زیرا خالق تمام افعال و اسباب خداوند است، هر چند که برخی می‌پندارند چون این آیه در مقام ذم آمده است، "مزین شهوات" شیطان است. اما جایی معتزلی میان شهوات مباح و شهوات حرام تفاوت قائل شده و گفته است: مزین شهوات مباح خداوند و مزین شهوات حرام شیطان است (رک. همان، ج ۲، ص ۷).

با دقت در این تفسیرها می‌توان نتیجه گرفت که بیضاوی به این اصل مشهور اشاعره که می‌گویند (لا مؤثر إلا الله) کاملاً پایبند است. اگر چه در برخی موارد می‌توان شائبه عدول از این اصل را مشاهده کرد؛ برای مثال او در تفسیر آیه (وأنزل من السماء ماء فأخرج به من الثمرات رزقاً لكم) (بقره/۲۲) می‌گوید: "او در آب یک قوه فاعله و در زمین یک قوه قابله به ودیعت گذاشت (همان، ج ۱، ص ۱۰۹). اگر منظور او از قوه فاعله، یک مؤثر حقیقی باشد، چنین نظری خلاف مذهب اشاعره است و اگر منظور آن باشد که خداوند در آب قوه فاعله نهاده اما هیچ تأثیری ندارد و مؤثر واقعی خداوند است، چگونه ادعا کرده است که از اجتماع آن دو قوه انواع ثمرها پدید می‌آید. البته برخی از شارحان (رک. همان، حاشیه الکازرونی، ج ۱، ص ۱۰۹) این سخن کوتاه بیضاوی را طبق قواعد اشاعره تأویل کرده و گفته‌اند: عادت چنین است که از اجتماع این دو قوه ثمرها پدید می‌آیند اگر چه خود این دو قوه هیچ تأثیر و دخالتی ندارند.

اراده خداوند

اراده از جمله مباحث کلامی است که قاضی بیضاوی بارها در تفسیر خود از آن سخن گفته است. او اراده را چنین تعریف می‌کند: "اراده کشش و میل نفس به سوی کاراست به گونه‌ای که این کشش نفس را به انجام آن کار وادارد و برخی گفته‌اند اراده نیرویی است که چنان کشش و میلی از آن پدید می‌آید؛ طبق تعریف اول اراده همراه و مقارن با فعل و براساس تعریف دوم قبل از آن است.

اما ذات باری تعالی را نمی‌توان به هیچ کدام از این تعاریف متصف کرد. به همین دلیل متکلمان در مورد اراده خداوند اختلاف کرده‌اند. برخی می‌گویند اراده خداوند در مورد افعال خود به این معنی است که او نه در کار خود سهو و اشتباه می‌کند و نه مجبور به انجام آن است، اما در مورد افعال دیگران به معنی امر خداوند به آن است. بر این اساس گناهان به اراده خداوند نیست (زیرا خداوند به گناه امر نمی‌کند)؛ برخی دیگر معتقدند که اراده، علم خداوند به اشتغال امر بر نظام اکمل و وجه اصلح است. اما واقعیت آن است که اراده خدا ترجیح یکی از دو مقدور او بر دیگری است و یا معنایی است که چنین ترجیحی را موجب می‌شود (همان، ج ۱، ص ۱۲۶).

بیضاوی در این بیان نسبتاً مفصل، آرای مذاهب مختلف کلامی را در خصوص اراده خداوند گرد آورده است. مختار کعبی از معتزله و شیخ مفید از امامیه اراده خداوند در افعال بندگان را به معنی امر به آن افعال دانسته‌اند و حسین بن محمد نجار از متکلمان اهل سنت آن را صفتی سلبی و عبارت از ساهی نبودن و مکره نبودن خداوند دانسته است. اراده به معنی علم خدا به اشتغال امر بر وجه اصلح هم سخن حکما است (رک. الگلپایگانی، ص ۱۱۱-۱۱۰)؛ آنچه هم بیضاوی خود اختیار نموده و آن را حق دانسته است، مذهب اشاعره است، هر چند که به نظر برخی (رک. الکاظمی، ج ۱، ص ۱۲۶). از دو احتمالی که بیضاوی ترجیح داده است تنها احتمال دوم رأی اشاعره است و نفس ترجیح گفته آنان نیست، زیرا اراده در نظر آنان صفتی است که یکی از دو مقذور را به وقوع تخصیص می‌دهد (الجزجانی، ج ۳، ص ۱۱۷). با توجه به تعاریف گوناگون اهل کلام از اراده خداوند، می‌توان گفت که به نظر اشاعره در عالم چیزی بدون اراده خداوند حاصل نمی‌شود، ایمان مؤمن و کفر کافر به اراده خداست و هیچ مرادی از اراده او خارج نیست، در مقابل دیگران معتقدند که خدا جز طاعت و ایمان اراده نمی‌کند و کافر و عاصی به غیر مراد خداوند مبادرت می‌کنند (رک. الباقلائی، ص ۱۵۷).

قاضی بیضاوی در جای جای تفسیر خود مذهب اشاعره را در خصوص اراده خداوند تأیید می‌کند و به رد دلایل معتزله می‌پردازد.

همان‌گونه که گذشت اشاعره امر را غیر از اراده می‌دانند؛ بیضاوی نیز در تفسیر آیه (یهدی من یشاء إلی صراط مستقیم) (یونس/۲۵) بر این نکته تصریح می‌کند و می‌گوید: "تخصیص هدایت به مشیت دلیل آن است که امر غیر اراده می‌باشد و کسی که بر گمراهی اصرار می‌ورزد، خداوند هدایت او را اراده نکرده است (البیضاوی، ج ۳، ص ۹۰).

او آیه (ولو شاء ربک لآمن من فی الأرض کلهم) (یونس/۹۹) را دلیلی بر رد ادعای قدریه می‌داند، زیرا به مقتضای این آیه خداوند ایمان همه مردم را اراده نکرده است و هر آنکه خداوند ایمانش را اراده کرده باشد بی شک مؤمن خواهد بود (همان، ج ۳، ص ۱۰۱). اما او به همین بسنده نمی‌کند و در ادامه این آیه وجود چند نکته بلاغی را مؤید ادعای خود می‌داند؛ آری در (أفأنت تکره الناس) (یونس/۹۹) ترتیب اکراه بر مشیت با "فاء" و آمدن آن به دنبال همزه انکار و تقدیم ضمیر بر فعل دلیل آن است که خلاف مشیت خداوند محال است و حتی

با اکراه و اجبار هم نمی‌توان خلاف اراده‌ی خداوند را تحصیل نمود چه رسد به تشویق و تحریض (همانجا). بیضاوی در آیه (إِنَّ كَانَ اللَّهُ يَرِيدُ أَنْ يُغْوِيَكُمْ) (هود/۳۴) نیز بر این عقیده خود اصرار می‌کند (رک. همان، ج ۲، ص ۱۰۸).

به همین ترتیب او آیاتی چون (اولئك الذين لم يرد الله أن يطهر قلوبهم) (مائده/۴۱)، (ولو شاء الله ما أشركوا) (انعام، ص ۱۰۷) و (ما كانوا ليؤمنوا إلا أن يشاء الله) (انعام/۱۱۱) را دلایل روشنی بر رد مذهب معتزله و بی‌نیاز از هر گونه تأویل و تفسیر می‌داند (رک. همان، ج ۲، ص ۱۵۰ و ۲۰۳ و ۲۰۴).

اما در مواجهه با دسته‌ای دیگر از آیات قرآن، بیضاوی چاره‌ای جز تأویل نمی‌بیند. از جمله در تفسیر آیه (إنما نملی لهم لیزدادوا إثما) (آل عمران/۱۷۸) لام "لیزدادوا" را "لام اراده" می‌داند (رک. همان، ص ۵۵) در حالی که معتزله لام را "لام عاقبت" فرض کرده‌اند، زیرا به نظر آنان اراده‌ی ازدیاد گناه کار قبیحی است و جایز نیست که از خداوند سر بزنند. به این ترتیب بیضاوی با یک تقدیر نحوی آیه را مؤید مذهب کلامی خود می‌داند.

در جای دیگر خداوند در مقام ذم به گفته‌ی مشرکان اشاره می‌کند و می‌فرماید: (سيقول الذين أشركوا لو شاء الله ما أشركنا ولا آباؤنا ولا حرمنا من شيء) (انعام/۴۸). مشرکان خواهند گفت اگر خداوند می‌خواست ما و پدرانمان شرک نمی‌ورزیدیم و چیزی را حرام نمی‌ساختیم؛ چون مقام آیه ذم و نکوهش سخن مشرکان است به ظاهر باید مؤید مذهب معتزله باشد، زیرا اگر مشیت بر همان معنای مورد نظر اشاعره باقی بماند ذمی از جانب خداوند متوجه مشرکان نخواهد بود، در حالی که بی‌شک خداوند در این آیه می‌خواهد مشرکان را نکوهش کند.

بیضاوی در برابر این اشکال سکوت نمی‌کند و "مشیت" ذکر شده در آیه را به معنی "رضا" می‌داند، در نتیجه معنی آیه چنین است: "اگر خداوند به عدم شرک ما راضی بود ما شرک نمی‌ورزیدیم." مفهوم این سخن آن است که خداوند از عدم شرک آنان راضی نبوده است و چنین سخنی نزد اشاعره باطل و مردود است، زیرا آنان معتقدند که خداوند به گناه و شرک گناهکاران و مشرکان راضی نیست، به این ترتیب آیه در مقام ذم و نکوهش باقی است (رک. همان، ص ۲۱۳-۲۱۲). در توضیح این تأویل بیضاوی باید گفت: در نظر اشاعره رضای خداوند غیر از اراده و پیوسته موافق اوامر خداوند است، یعنی خداوند از کار نیک بندگان خود راضی و از کار قبیح آنان ناراضی است (رک. السعدی، ص ۱۱۱).

مسئله حسن و قبح

حسن و قبح افعال به معنی ملایمت یا منافرت آن با طبع انسان یا اتصاف آن به صفت کمال یا نقص، یا استحقاق مدح و ذم نزد عقلا، به اتفاق همه متکلمان امری عقلی به شمار می‌آید (رک. باقر، ج ۲، ص ۳۶۰-۳۵۹؛ الکلیپایگانی، ص ۱۶۴-۱۶۳؛ الحسنی، ص ۱۸۷). محل نزاع در حسن و قبح به معنی ترتب مدح یا ذم عاجل در دنیا و ثواب و عقاب جسمانی آجل در بهشت یا دوزخ است، چنین حسن و قبحی را اشاعره، شرعی و امامیه و معتزله، عقلی می‌دانند (رک. الحسنی، ص ۱۸۸-۱۸۶؛ باقر، ج ۲، ص ۳۶۰)، یعنی معتزله سبب ادراک حسن و قبح را عقل می‌دانند و می‌گویند: عقل خود حاکم به حسن و قبح افعال است و شرع تنها در مواردی که عقل در ادراک استقلال نداشته باشد او را یاری می‌دهد.

قاضی بیضاوی در کلیت این مسئله هم پیرو مذهب اشعری است. او در ذیل آیه (قل إن الله لا يأمر بالفحشاء) (أعراف/۲۸) می‌نویسد: "عادت خداوند متعال بر آن جاری شده که به محاسن افعال خصال نیک امر نماید و در این آیه هیچ دلیلی بر عقلی بودن قبح افعال به معنی ترتب ذم آجل بر آن وجود ندارد" (البیضاوی، ج ۲، ص ۷).

بیضاوی قبح به معنی ترتب "ذم آجل" را شرعی می‌داند و از "ذم عاجل" سخنی به میان نیاورده است. این مطلب گویای آن است که بیضاوی در این خصوص قائل به تفصیل است، یعنی اگر چه او رأی اهل اعتزال را نمی‌پذیرد، اما به قرینه ترکیب "ذم آجل" چنان پیدا است که او شرعی بودن حسن و قبح را تنها در ترتب ثواب و عقاب و پس از ورود شرع می‌داند. این شاید اشاره به قول سومی است که می‌گوید: حسن و قبح افعال قبل از بعثت به عقل ثابت است، اما ثواب و عقاب مستلزم ورود شرع است. این گفته از اسعد بن علی زنجانی از اشاعره و ابوالخطاب حنبلی و نیز ابو حنیفه نقل شده است و برخی از متکلمان اشعری و نیز علمای اصول آن را اختیار نموده و با آیات قرآن متناسب‌تر و به دور از تناقض دانسته‌اند (رک. باقر، ج ۲، ص ۳۶۲).

مؤید این ادعا استدلال کوتاه دیگری است که بیضاوی در تفسیر (لننظر کیف تعملون) (یونس/۱۴) آورده است. به نظر او آمدن واژه "کیف" در این آیه مبین آن است که در جزا و پاداش، جهات و کیفیات افعال معتبر است نه ذات افعال. به همین دلیل یک کار واحد گاه

حسن و گاه قبیح به شمار می‌آید (البیضاوی، ج ۳، ص ۸۸). مفهوم این سخن آن است که به نظر بیضاوی، پیش از ورود شرع و بدون در نظر گرفتن جزا، حسن و قبح افعال ذاتی و در دایره ادراک و حکم عقل است. در این صورت یک فعل واحد نمی‌تواند گاه حسن و گاه قبیح باشد.

تکلیف مالا یطاق

متکلمان کارهای خارج از توانایی بشر را به سه دسته تقسیم کرده‌اند (رک. التفتازانی، ج ۱، ص ۱۵۴):

الف. آنچه بالذات ممتنع است (ممتنع ذاتی).

ب. آنچه در نفس خود ممکن است ولی بندگان توانایی آن را ندارند (ممتنع عادی).

ج. آنچه در توانایی بندگان هست، اما علم و اراده خداوند به عدم آن تعلق گرفته است (ممتنع عقلی).

تکلیف به قسم اول نه جایز است و نه واقع شده است، تکلیف به قسم دوم هم واقع نشده، اما اشاعره - بر خلاف معتزله - آن را جایز می‌دانند، اما تکلیف به قسم سوم به اتفاق هم جایز و هم واقع شده است. بر اساس این تقسیم‌بندی محل نزاع اشاعره و معتزله تنها در جواز قسم دوم است.

بیضاوی در تفسیر خود به این مسئله اشاره کرده و در تفسیر (لا یکلف الله نفساً إلا وسعها) (بقره/۲۸۶) می‌گوید: "خداوند به جهت فضل و رحمت خود تنها امری را تکلیف می‌کند که در طاقت نفس بشری یا پایین‌تر از آن است و این تنها بر عدم وقوع تکلیف به محال دلالت دارد نه بر امتناع آن" (البیضاوی، ج ۱، ص ۲۷۳).

از دیگر دلایل بیضاوی بر جواز تکلیف به مالا یطاق، درخواست بندگان است که می‌گویند (ربنا لا تحملنا ما لا طاقة لنا به) (بقره/۲۸۶). آنان از خداوند می‌خواهند آنچه را که در طاقتشان نیست بر آنها تحمیل ننماید. به نظر بیضاوی اگر تکلیف به محال جایز نبود چنین درخواستی از خداوند نمی‌شد (همان، ص ۲۷۴).

اما بیضاوی تکلیف به ممتنع لذاته را از لحاظ عقلی جایز می‌داند. این بدان معناست که عدم جواز ممتنع لذاته متفق علیه اهل کلام نیست. او در تفسیر آیه (سواء علیهم أنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون) (بقره/۶) می‌گوید: این از جمله آیاتی است که قائلان به جواز تکلیف به ما

لا یطاق به آن استدلال کرده‌اند، زیرا خداوند متعال از عدم ایمان آنان (کافران) خبر داده و از طرفی به آنان فرمان داده است تا ایمان بیاورند، اما اگر ایمان بیاورند خبر خداوند منقلب به کذب خواهد شد و به علاوه ایمانشان شامل عدم ایمان خودشان نیز خواهد بود و این اجتماع ضدین است. حقیقت آن است که تکلیف به ممتنع لذاته اگر چه عقلاً جایز است - زیرا احکام و به خصوص امثال آن مستدعی هیچ گونه غرضی نیست - ، اما به استتقرا ثابت شده که چنین تکلیفی واقع نشده است. از طرفی خبر از وقوع یا عدم وقوع امری قدرت بر آن امر را نفی نمی‌کند و اگر کسی بپرسد با این وجود فایده انذار چیست؟ می‌گوییم فایده انذار الزام حجت و برخورداری پیامبر از فضیلت ابلاغ است (همان، ص ۶۷).

در این مقام اشاره به یک نکته ضروری به نظر می‌رسد و آن اینکه ایمان کسانی که خداوند در حق آنان فرموده است (لا یؤمنون) اگر چه ممتنع است، اما ممتنع لذاته نیست و امتناع آن عقلی و به این دلیل است که علم خداوند به عدم ایمان تعلق گرفته و این جزو قسم سوم "مالایطاق" است که در جواز و وقوع آن نزاعی نیست، اما به ظاهر بیضاوی نزاع را به آن کشانده و حتی در تفسیر آن از "ممتنع لذاته" سخن به میان آورده است و به فرض اگر کسانی هم در جهت تجویز تکلیف به ما لا یطاق به آن احتجاج کرده باشند، احتجاجی در غیر محل خود به نظر می‌آید.

در توضیح این مطلب باید گفت که از میان سه ممتنع ذاتی، عادی و عقلی، تکلیف به ممتنع عقلی إعلماً و الزاماً به اتفاق جایز و واقع است و آنچه در آن اختلاف شده، تکلیف به ممتنع ذاتی و عادی است و همان‌طور که توضیح آن گذشت ایمان کافر ممتنع عقلی است (رک. باقر، ج ۲، ص ۳۷۱-۳۷۰).

مرتکب کبیره

خوارج مرتکب گناه کبیره را کافر می‌دانستند، اما حسن بصری عقیده داشت که چنین شخصی مؤمن اما فاسق است. و اصل بن عطای معتزلی اولین کسی بود که گفت: مرتکب کبیره در جایگاهی میان ایمان و کفر واقع است (الایجی، ص ۳۸۹؛ ضیف، ص ۱۳۵). به این ترتیب معتزله از هر دو رأی گذشته سرباز زدند و اصل "منزله بین المنزلتین" را بنا نهادند.

در هر حال امامیه، معتزله و اشاعره بر این امر متفقند که مرتکب کبیره اگر توبه نکند مستحق عقاب است، اما معتزلیان ادعا می‌کنند که او برای همیشه در آتش خواهد ماند، در حالی که

امامیه و اشاعره آتش جاودانه را تنها مختص کافران می‌دانند، زیرا عدل الهی مقتضی آن است که هیچ عملی از انسان ضایع نگردد (رک. الحسنی، ص ۲۶۷-۲۲۶). صاحب تجرید در این باره می‌گوید: عذاب صاحب گناه کبیره منقطع خواهد شد زیرا او به سبب ایمان خود مستحق ثواب است و از طرفی عدم انقطاع عذاب نزد عاقلان قبح به شمار می‌آید (الطوسی، ص ۱۵۵). اما در نظر معتزله مرتکب کبیره مومن نیست و ظاهر قرآن منافی حدیث (شفاعتی لأهل الکبائر من أمتی) است. کلمه مؤمن در شریعت حاکی از مدح است و چون فاسق مستحق ذم و لعن است نباید او را مؤمن نامید همان‌گونه که او را فاضل و صالح نمی‌نامند. این در حالی است که چنین شخصی را کافر هم نمی‌توان نامید زیرا در دنیا احکام کفر بر او جاری نمی‌شود (رک. الأسد آبادی، ص ۹۵-۹۴).

قاضی بیضاوی هم در تفسیر خود به این نکته اشاره کرده و در تفسیر (وما یضل به إلا الفاسقین) (بقره/۲۶) می‌گوید: فاسق در اصطلاح شرع کسی است که با انجام گناه کبیره از فرمان خداوند خارج شود؛ فسق دارای سه درجه است:

۱. تغابی، به این معنی که شخص گناه مرتکب گناه کبیره بشود، اما در هر حال آن را قبیح و زشت بداند.

۲. انهماک، به این معنی که شخص به انجام گناه کبیره عادت کند و در واقع بی‌مبالا باشد.

۳. جحود، به این معنی که شخص گناه کبیره انجام دهد و آن را تأیید و تصویب هم بنماید.

اگر انسان به مرحله جحود برسد و در آن مسیر گام نهد حلقه ایمان را از گردن خود خارج ساخته و متلبس به کفر شده است، اما مادامی که در درجه تغابی و انهماک باقی بماند نمی‌توان اسم "مؤمن" را از او سلب کرد، زیرا او هنوز به تصدیق متصف است و تصدیق مسمای ایمان است. اما معتزله چون ایمان را مجموع تصدیق و اقرار و عمل و کفر را تکذیب و انکار حق می‌دانند به قسم سوم هم قائل شده‌اند که میان مؤمن و کافر قرار دارد، زیرا چنین درجه‌ای در برخی از احکام با مؤمن و در برخی با کافر مشارکت دارد (رک. البیضاوی، ج ۱، ص ۱۲۷).

به این ترتیب بیضاوی ضمن تفصیل این مسئله کلامی رأی اشاعره را ترجیح می‌دهد. معتزلیان به آیه (بلی من کسب سیئة وأحاطت به خطیئته فأولئک اصحاب النار هم فیها خالدون) بقره/ ۸۱) متوسل شده و گفته‌اند: این آیه دلیل آن است که مرتکب گناه کبیره جاودانه در آتش خواهد ماند. بیضاوی برداشت آنان را ناصواب دانسته و می‌گوید: (أحاطت به خطیئته) یعنی گناه بر او چیره شده و تمام جوانب و احوال او را فرا گرفته است و در واقع چنان او را احاطه کرده است که هیچ گوشه‌ای از زوایای زندگی او از گناه خالی نیست، این وضعیت تنها در مورد کافران صدق می‌کند، زیرا دیگران اگر چه تنها تصدیق قلبی و اقرار زبانی را دارا باشند اما هنوز گناه بر آنان احاطه نیافته است. به همین علت گذشتگان این آیه را به کفر تفسیر کرده‌اند، در نتیجه این آیه دلیل بر آن نیست که مرتکب گناه کبیره جاودانه در آتش بماند (البیضاوی، ج ۱، ص ۱۲۶).

وعد و وعید

این مسئله از جمله اصول پنجگانه‌ای است که مذهب معتزله بر آن بنا شده است. آنان عقیده دارند بر خداوند واجب است تا به تمام وعده‌ها و وعیدهای خود وفا و عاصیان را عذاب کند و پاداش اطاعت کنندگان را بدهد. این اصل در واقع ردی است بر عقیده مرجئه که می‌گفتند با وجود ایمان هیچ گناهی به انسان ضرر نمی‌رساند (ضیف، ص ۱۳۴). اشاعره ادعا دارند که خداوند هیچ حقی بر خداوند ندارد و هیچ کاری از جانب خداوند قبیح نیست (الحسنی، ص ۲۲۸)، امامیه هم اگر چه وفای به وعده‌ها را از جانب خداوند واجب می‌دانند اما می‌گویند: وفای به وعیدها بر خداوند واجب نیست، زیرا عقاب حق خداوند است و او می‌تواند از حق خود بگذرد (رک. الطوسی، ص ۱۵۵؛ الحسنی، ص ۲۲۹).

به نظر عدلیه حاکم در مسئله حسن و قبح عقل است و حکم شرع تنها آن را تأیید و ارشاد می‌کند، عقل در تشخیص حسن برخی افعال و قبح برخی دیگر مستقل است و قبح را منافی حکمت می‌داند، تعدیب مطیع ظلم است و ظلم قبیح و چنین کاری از خدای متعال واقع نمی‌شود. بیان صفت عدل از طرف اهل عدل در واقع در مخالفت با نظریه اشاعره در این مسئله است (آل کاشف الغطاء، ص ۱۵۴).

بیضاوی در تفسیر آیه (یا ایها الناس اعبدوا ربکم الذی خلقکم والذین من قبلکم لعلکم تتقون) (بقره/۲۱) به مسئله استحقاق اشاره می‌کند و به پیروی از اشعری می‌گوید: "این آیه دلیل آن است که بنده با عبادت خود مستحق ثواب از جانب خداوند نیست، زیرا عبادت او تنها در مقابل نعمت‌هایی است که خداوند به او عطا کرده و در این آیه بر شمرده است پس او به مانند اجیری است که قبلاً مزد خود را دریافت کرده است (البیضاوی، ج ۱، ص ۱۰۸).

او در تفسیر (الرحمن الرحیم) (فاتحه/۳) هم به رد مذهب معتزلیان می‌پردازد و می‌گوید: این دو صفت دلیل آنند که کارهای خداوند همه از جهت فضل اوست و او در انجام هر کاری مختار است، هیچ کاری از جهت ایجاب ذاتی و یا در مقابل کارهای انجام شده بندگان از او صادر نمی‌شود و به همین جهت او مستحق حمد است (رک. همان، ص ۳۰).

به نظر او خداوند متعال حصول موعود را در زمان معینی در آینده، در ازل اراده کرده و به عبارتی اراده خداوند در گذشته به وجود موعود در آینده تعلق گرفته و این اراده هیچ منافاتی با وعده‌های الهی ندارد، زیرا پس از تعلق اراده و عهد حاصل شده و بعد از حصول عهد، موعود به مقتضای همان اراده به وقوع می‌پیوندد. به این ترتیب کلمه "علی" در (کان علی ربک وعدا مسئولاً) (فرقان/۱۶) به این معنی است که خلف از وعده خداوند ممتنع است و آن‌گونه که معتزله می‌پندارند و ادوار کردن خداوند به تحقق وعده‌هایش از آن لازم نمی‌آید، زیرا تعلق اراده به موعود بر وعده‌ای که تحقق آن را واجب ساخته مقدم است (رک. همان، ج ۴، ص ۹۰).

در تفسیر آیه مذکور، بیضاوی با اشاره به آنکه معتزله این آیه را مستمسک خود قرار داده و از کلمه (علی) چنان استنباط کرده‌اند که تحقق بخشیدن وعده‌ها بر خداوند واجب است، این ادعا را مردود دانسته و می‌گوید: (علی) در این آیه به معنی وجوب است و ما تا این مرحله با معتزله موافقیم، اما این وجوب به معنی امتناع تخلف در وعده‌های خداست نه به معنی وجوب کاری بر خداوند، زیرا اصولاً در مذهب اشاعره هیچ کاری بر خداوند واجب نیست؛ و این امتناع تخلف هم به آن سبب است که در ازل اراده خداوندی بر آن واقع شده که موعود پس از موعد تحقق پیدا کند.

شفاعت

بیضاوی به مانند اشاعره شفاعت پیامبران و نیکان را برای اهل کبائر ثابت می‌داند و با معتزله به مخالفت بر می‌خیزد، زیرا آنان عقیده دارند که شفاعت برای اهل کبائر سودی ندارد، زیرا آنان حتماً باید توبه کنند. عفو صاحبان صغیره هم بر خداوند واجب است و در این خصوص هم موجبی برای شفاعت نیست (رک. السعدی، ص ۱۵۹). از جمله دلایل معتزله آیه (وما للظالمین من أنصار) (آل عمران/ ۱۹۲) است. به نظر آنان خداوند از ظالمان نفی نصرت کرده و این نفی مستلزم نفی شفاعت است. بیضاوی چنین سخنی را ادعای بدون دلیل می‌داند و معتقد است که نفی نصرت لزوماً به معنی نفی شفاعت نیست (رک. البیضاوی، ج ۲، ص ۶۱).

او در این آیه (ولا یقبل منها شفاعة ولا یؤخذ منها عدل ولا هم ینصرون) (بقره/ ۴۸) نیز هیچ دلیلی برای ادعای معتزله نمی‌بیند و می‌گوید: این آیه مخصوص کافران است زیرا آیات و احادیث فراوان در اثبات شفاعت وارد شده است. به علاوه در این آیه خطاب، با کافران است و آیه در رد یهود نازل شده است که می‌پنداشتند پدرانشان برای آنان شفاعت می‌کنند (همان، ج ۱، ص ۱۵۲).

رزق

از جمله مسائلی که بیضاوی در *أنوار التنزیل* به آن پرداخته واز خلاف اشاعره و معتزله در مورد آن سخن گفته، مسئله رزق است. او در تفسیر آیه (ومما رزقناهم ینفقون) (بقره/ ۳) می‌گوید: "رزق در لغت به معنی بهره و نصیب است، خداوند می‌فرماید: (وتجعلون رزقکم أنکم تکذبون) (واقعہ/ ۸۲)، اما در عرف به تخصیص دادن چیزی به جانداران برای بهره بردن از آن گفته می‌شود. معتزله از نهی و سرزنش خداوند در به کارگیری و انتفاع از حرام چنین برداشت کرده‌اند که مسلط ساختن بندگان بر محرّمات از جانب خداوند محال است و به همین خاطر گفته‌اند: حرام رزق نیست. آنان می‌گویند خداوند در این آیه "رزق" را به خود نسبت داده تا گوشزد نماید که متقین از حلال مطلق انفاق می‌کنند، زیرا انفاق حرام موجب مدح نیست [در حالی که این آیه در مقام مدح است]. به علاوه خداوند مشرکان را به آن سبب که برخی از آنچه را که خداوند روزی آنها کرده حرام ساخته‌اند نکوهش کرده و می‌فرماید: (قل) أرأیتم ما أنزل الله لکم من رزق فجعلتم منه حراماً وحلالاً (یونس/ ۵۹) (رک. البیضاوی، ج ۱، ص ۵۸-۵۹). پس از آن بیضاوی رأی اشاعره را ترجیح می‌دهد و بر عقیده (الحرام رزق) اصرار

می‌کند و دلایل معتزله را چنین پاسخ می‌دهد (همانجا):

الف. اسناد رزق به خداوند در (رزقناهم) برای تعظیم و تشویق بر انفاق است و رزق نبودن حرام از آن استنباط نمی‌شود.

ب. ذم و نکوهش که از (قل أرأیتم...)) برداشت می‌شود به آن خاطر است که آنان آنچه را که در اصل حرام نبوده، بر خود حرام ساخته‌اند و این به آن معنا نیست که هر رزقی لزوماً حلال است.

ج. از قرینه ذکر (متقین) معلوم است که (ما رزقناهم) به رزق حلال اختصاص دارد.

د. عمرو بن قره حدیثی را از پیامبر روایت کرده که نشان می‌دهد رزق، حرام را هم شامل می‌شود. در این حدیث پیامبر می‌فرماید: لقد رزقک الله طیباً فاخترت ما حرم الله علیک من رزقه مکان ما أحل الله لک من حلاله.

هـ. اگر حرام رزق نباشد، کسی که در تمام عمر خود از حرام تغذیه کرده است مرزوق (بهره مند از روزی) به حساب نمی‌آید؛ در حالی که چنین نیست و طبق آیه (و ما من دابة إلا علی رزقها) (هود/۶)، بدون استثنا خداوند به همه روزی داد است (همانجا).

و. اگر رزق، حرام را شامل نمی‌شد، آمدن (حلالاً) در آیه (وکلوا مما رزقکم الله حلالاً طیباً) متضمن هیچ گونه فایده‌ای نبود (همان، ج ۲، ص ۱۶۶).

رای به استقلال عقل

بیضاوی در تفسیر (وإذ أخذ ربک من بنی آدم من ظهورهم ذریتهم وأشهدهم علی أنفسهم ألسنت بریکم قالوا بلی) (اعراف/۱۷۲) می‌گوید: "یعنی دلایل ربوبیت خود را برای آنان نصب کرد و در عقل‌های آنها چیزی به ودیعه گذاشت که آنها را به اقرار به ربوبیت فرا می‌خواند، در این حالت آنها همچون کسانی هستند که به آنها گفته شود (ألسنت بریکم؟) و در مقابل آنها جواب دهند که: (بلی). پس در واقع توانایی شناخت ربوبیت خداوندی، به اشهاد و اعتراف مانند شده و این آیه به طریق (تمثیل) است" (البیضاوی، ج ۳، ص ۴۱).

در واقع بیضاوی در تفسیر این آیه از زمخشری پیروی کرده و آیه را از باب تمثیل دانسته و بر ظاهر خود حمل نکرده است (رک. الزمخشری، ص ۱۲۰)، این در حالی است که به نظر اشاعره

مادامی که آیه‌ای را بتوان بر ظاهر آن حمل کرد نمی‌توان از آن عدول کرد و به (تمثیل) روی آورد. به عبارتی اقرار به ظاهری که مخالف شرع نباشد واجب است (رک. الذهبی، ص ۲۹۲).

به همین ترتیب او در تفسیر آیه (الذین ینقضون عهد الله) (بقره/۲۷) نیز بر خلاف اشاعره (عهدالله) را حجت عقل می‌داند و می‌گوید: این عهد یا عهد گرفته شده به وسیله عقل است، زیرا عقل حجت قائم بر بندگان و دال بر توحید و وجوب وجود خداوند و راستی پیامبران اوست و آیه (و أشهدهم علی أنفسهم) (اعراف/۱۷۲) هم بر آن حمل شده یا عهدی است که به سبب پیامبران از امت‌ها گرفته شده است (رک. البیضاوی، ج ۱، ص ۱۲۸). ظاهر سخن بیضاوی مبین آن است که عقل در توحید و اثبات وجوب خداوند و صدق پیامبران استقلال دارد و در این امر نیازی به ورود شرع نیست؛ این عقیده با نظر اشاعره که می‌گویند: آنکه دعوت پیامبری به او نرسد معذور است، سازگار نیست و در واقع تأیید رأی اهل اعتزال است. اگرچه برخی از شارحان (رک. همان، حاشیه الکاظمی، ج ۱، ص ۱۲۸) سخن بیضاوی را تأویل کرده و گفته‌اند: آنچه با مذهب اشاعره نمی‌خواند تکلیف به مجرد عقل است و از استقلال عقل در امور توحیدی تکلیف به مجرد عقل لازم نمی‌آید، به عبارتی عقل به صورت مستقل می‌تواند به اثبات ذات خدا و صدق پیامبران بپردازد، اما ثواب و عقاب موقوف به فرستادن پیامبران است.

نتیجه

قرآن کریم بی شک از اصلی‌ترین منابع اثبات مسائل کلامی نزد همه متکلمان اسلامی است، به عبارتی علم کلام هم برای تقویت و تأیید مباحث عقلی و استدلالی و هم جهت اثبات سمعیات خود نیازمند آیات نوربخش قرآن است. به همین دلیل این کتاب آسمانی از سویی مورد توجه همه متکلمان مسلمان بوده و از سوی دیگر اهل تفسیر نیز هر کدام به فراخور حال نمود به بیان بحث‌های کلامی پرداخته‌اند.

از جمله این مفسران قاضی بیضاوی شیرازی صاحب "انوار التنزیل و أسرار التأویل" است؛ او در این اثر ارزنده مفسری متکلم است که گاه به ایجاز و گاه با تفصیل از مسائل علم کلام سخن می‌گوید. او در کلام از پیروان مکتب ابوالحسن اشعری است و در تفسیر خود ضمن نقد آرای سایر فرقه‌های کلامی و به خصوص معتزله، بیشتر نظر اشاعره را ترجیح می‌دهد.

از جمله مباحث مهم کلامی که بیضاوی در تفسیر خود به آن پرداخته است می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

۱. بحث از حقیقت ایمان و اینکه آیا مسمای ایمان همان تصدیق قلبی است یا اقرار به زبان و عمل به ارکان هم جزء آن به شمار می‌آید. بیضاوی پس از تفصیل این مسئله نظر اشاعره را مبنی بر اینکه ایمان همان تصدیق قلبی است، ترجیح می‌دهد.

۲. در بحث صفات خداوند، بیضاوی به اصل مشهور اشاعره: (لا هو ولا غیره)، پایبند است و صفات خداوند را عین ذات نمی‌داند. او در بحث اسمای الهی هم قائل به توقیف است.

۳. بیضاوی به (کلام نفسی خداوند) معتقد است و آن را یکی از صفات قدیم خداوند و غیر از الفاظ و نوشتار می‌داند.

۴. او به مانند سایر اشاعره بر این باور است که رؤیت خداوند با چشم سر در آخرت برای مؤمنان و در دنیا برای برخی از پیامبران جایز و حتی واقع است؛ اگرچه او این رؤیت را منزله از کیفیت می‌داند. او استدلال‌های معتزله را ضعیف می‌پندارد و برای اثبات ادعای خود از تأویلات لغوی و بلاغی هم کمک می‌گیرد.

۵. بیضاوی در بحث خلق افعال نظریه کسب اشاعره را می‌پذیرد و به مانند آنان خداوند را خالق افعال بندگان می‌داند؛ اگرچه گاه چنان به نظر می‌رسد که او از مذهب اشعری عدول کرده و به معتزلیان نزدیک شده است.

۶. بیضاوی از اراده خداوند به تفصیل سخن می‌گوید و پس از ذکر تعاریف گوناگون آنچه را که اشاعره در این زمینه بیان کرده‌اند واقعیت می‌داند، به نظر او اراده غیر از رضاست و اگر چه خداوند به کار قبیح بنده خود راضی نیست، اما هر آنچه او اراده کند همان واقع می‌شود.

۷. به نظر بیضاوی حسن و قبح به معنی ترتب مدح یا ذم عاجل و ثواب و عقاب آجل امری شرعی است و عقل در ادراک آن استقلال ندارد، اما او همه جا به این عقیده پایبند نیست و در موارد شرعی بودن حسن و قبح را تنها در ترتب ثواب و عقاب می‌داند. به نظر او قبل از ورود شرع حسن و قبح افعال امری ذاتی و در دایره ادراک عقل است.

۸. در بحث تکلیف مالایطاق، بیضاوی تکلیف به ممتنع لذاته را از لحاظ عقلی جایز می‌داند و به آیه ۶ سوره بقره (سواء علیهم...) استدلال می‌کند، در حالی که ایمان کافران که در این آیه به آن اشاره شده است ممتنع عقلی است نه ممتنع ذاتی.
۹. به عقیده بیضاوی هیچ آیه‌ای در قرآن کریم (منزلة بین المنزلتین) را تأیید نمی‌کند و مرتکب گناه کبیره آنچنان که اشاعره می‌گویند مؤمن اما فاسق است.
۱۰. بیضاوی انجام هیچ کاری را بر خداوند واجب نمی‌داند. طبق برداشتی که او از قرآن دارد بندگان با عبادت خود مستحق ثواب از جانب خداوند نیستند و ثواب از جانب خداوند محض لطف و کرم اوست، خداوند می‌تواند از عقاب بندگان خود نیز صرف نظر نماید.
۱۱. شفاعت پیامبران و نیکان برای اهل کبائر، در نظر بیضاوی امری ثابت است و آیات قرآن آن را ثابت می‌کند.
۱۲. از جمله مسائلی که بیضاوی آن را به تفصیل بیان کرده است، مسئله رزق است. او پس از بیان معانی لغوی و اصطلاحی رزق و اشاره به عقیده معتزله در این خصوص به شبهات آنها در این باره پاسخ می‌گوید و در آخر رأی اشعری را می‌پذیرد که (الحرام رزق).
۱۳. ظاهر کلام بیضاوی در باره استقلال عقل حاکی از آن است که او عیناً گفته‌های زمخشری را پذیرفته و به نوعی از مکتب اشاعره عدول کرده است؛ اگرچه برخی از شارحان سعی کرده‌اند که سخنان او را تأویل و توجیه کنند.

منابع

قرآن کریم

- آل کاشف الغطاء، الشیخ محمدالحسین، اصل الشیعه و اصولها، بیروت، دارالضواء، ۱۹۹۰.
- ابن عساکر: تبیین کذب المفتری فیما نسب الی الامام أبی الحسن الأشعری، تحقیق: احمد حجازی السقا، بیروت، دارالجلیل، ۱۴۱۴ق/۱۹۹۵.
- ابن فورک، محمد بن الحسن، مقالات الشیخ ابی الحسن الأشعری، تحقیق و ضبط: احمد عبدالرحیم السایح، القاهرة، مکتبة الثقافة الدینیة، ۱۴۲۵ق/۲۰۰۵.

احمديان، عبدالله، سير تحليلي كلام اهل سنت از حسن بصرى تا ابوالحسن اشعري، تهران، نشر احسان، ١٣٨١.

_____، الأيضاح لمعضلات تفسير البيضاوي، تهران، نشر احسان، ١٣٨٢.
الأسدآبادي، عبدالجبار بن احمد، الأصول الخمسة، حققه و قدم له: دكتور فيصل بديرعون، كويت، مطبوعات جامعه كويت، ١٩٩٨.

الإسنوي، جمال الدين عبدالرحيم، طبقات الشافعية، ط١، بيروت، دارالفكر، ١٤١٦ق/١٩٩٦.
الأشعري، ابوالحسن علي بن اسماعيل، الأبانة عن أصول الديانة، حققه بشير محمد عون، دمشق، مكتبة دارالبيان، ١٤١١ق/ ١٩٩٠.

الايحي، عضدالله و الدين القاضي عبدالرحمن بن احمد، المواقف في علم الكلام، بيروت، عالم الكتب، بي.تا.

باقر، الملا محمد، الألفاظ الإهية شرح الدرر الجليليه، ج ١ و ٢، مكتبة خالد رفعت الفقيه، بي.جا، بي.تا.

الباقلاني، سيف الاسلام محمد بن طيب، الإنصاف في ما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، قاهره، مكتبة الخانجي، ٢٠٠١.

بدوي، عبدالرحمن، مذهب الاسلاميين، بيروت، دارالعلم للملايين، ١٩٩٧.
البيضاوي، ناصرالدين أبو سعيد عبدالله بن عمر بن محمد شيرازي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل و بهامشه حاشية العلامة أبي الفضل القرشي الصديقي الخطيب المشهور بالكازروني، بيروت، مؤسسه شعبان للنشر والتوزيع، بي.تا.

_____، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، اعداد وتقديم: محمد عبدالرحمن المرعشلي، ط١، بيروت، دار احياء التراث العربي، ١٤١٨ق/١٩٩٨.

پرهاروي، محمد عبدالعزيز، النبراس شرح شرح العقائد، باكستان، المكتبة الحبيبية، بي.تا.
التفتازاني وآخرون، مجموعة الحواشي البهية على شرح العقائد النسفية، مصر، مطبعة كردستان العلمية، ١٣٢٩ق.

الجرجاني، علي بن محمد، شرح كتاب المواقف، تصحيح عبدالرحمن عميره، بيروت، دارالجيل، ١٩٩٧.

- الحسنى، هاشم معروف، الشيعة بين الأشاعرة والمعتزلة، ط ١، بيروت، دارالقلم، ١٩٧٨.
- الذهبي، محمد حسن، التفسير والمفسرون، ج ١، بيروت، دارالأرقم بن أبي الأرقم، بي.تا.
- الزمخشري، جارالله محمود بن عمر، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، ج ١، بي.جا، بي.نا، بي.تا.
- السبكي، تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي، طبقات الشافعية، تحقيق عبدالفتاح محمد الحلو - محمود محمد الطناجي، مصر، دار احياء الكتب العربية، بي.تا.
- السعدى، عبدالملك عبدالرحمن، شرح النسفية في العقيدة الإسلامية، بغداد، دارالأبنا، ١٤٠٨ ق / ١٩٨٨.
- ضيف، شوقي، العصر العباسي الأول، ط ٨، مصر، دارالمعارف، بي.تا.
- الطوسى، نصير الدين، تجريد العقائد، مصر، دارالمعرفة الجامعية، ١٩٩٦.
- الكلبيگانى، على الربانى، الكلام المقارن بحوث مقارنة فى العقائد الإسلامية، ط ١، انتشارات دفتر نماينده مقام معظم رهبرى در امور اهل سنت بلوچستان، ١٤٢١ق.
- المدرس، عبدالكريم محمد، الوسيلة فى شرح الفضيلة، ط ١، بغداد، مطبعة الرشاد، ١٣٩٢ق / ١٩٧٠.
- مطهرى، مرتضى، خدمات متقابل اسلام وايران، قم، دفتر انتشارات اسلامى، ١٣٦٢.
- المهاجر، عبدالقادر، تقریب المرام فى شرح تهذيب الكلام، ج ٢، مصر، بولاق، المطبعة الكبرى الاميرية، ١٣١٨ ق.

AYENEH MA'REFAT

(Research Journal of Islamic Philosophy and Theology)
No. ۱۸ / Spring ۲۰۰۹

Proprietor

Shahid Beheshti University
Faculty of Theology and Religious Studies

Director

Hassan Saeidi, PhD

Editor-in- chief

Mohammad Ali Sheykh, PhD

Executive Manager

Zakaria Baharnezhad, PhD

Advisory Panel

Seyyed Ali Akbar Afjei, PhD; Reza Akbaryan, PhD; Mohammad Ebrahimi V., PhD; Ghorban Elmi, PhD; Mohsen Javadi, PhD; Seyyed Hassan Sa'adatMostafavi, PhD; Hassan Saeidi, PhD; Manoochehr Sanei, PhD; Mohammad Ali Sheykh, PhD

Reviewers

Zakaria Baharnezhad, PhD; Esmail Darabkolai, PhD; Seyyed Kazem Dezfouliyan, PhD; Mohammad Ebrahimi V., PhD; Naser Gozashteh, PhD; Hosein Heydari, PhD; Einollah Khademi, PhD; Hassan Saeidi, PhD; Seyyed Ali Mohammad Sajjadi, PhD; Seyyed Mohammad Esmail Seyyed Hashemi, PhD; Mohammad Ali Sheykh, PhD; Ahmad Tamimdari, PhD

Translator

Mohammad Reza Anani Sarab, PhD

Executive Editor

Forough Kazemi

Typesetter

Maryam Mirzaie

Address

*'Ayeneh Ma'refat' Office, Faculty of Theology and Religious Studies,
Shahid Beheshti University, Evin, Tehran*

Postal Code

۱۹۸۳۹۶۳۱۱۳

www.sbu.ac.ir/maaref/ayenehmarefat

E-Mail: ayenehmarefat@sbu.ac.ir

Tel.Fax :+۹۸-۲۱-۲۲۴۳۱۷۸۵ **Tel**:+۹۸-۲۱-۲۹۹۰۲۵۲۷

Print & Binding: *Shahid Beheshti University Printing House*

Note: *The published articles are not the view points of the Quarterly .*

Ayneh Ma'refat is available in following Web Sites in fulltext form

www.SID.ir
www.magiran.com
www.noormags.com
www.srlst.com

Printed in : ۱۳۸۹

ABSTRACTS

<i>The Necessity of the System of Being from the Point of View of Semantics of Divine Decree as Explicated in Transcendental Wisdom, Alireza Kkajagir</i>	۵
<i>A Comparative Study of some Philosophical Issues in Avicenna's and Ibn Rushd's Philosophy, Monireh Sayyed Mazhari, PhD</i>	۷
<i>Ibn Khaldun and the Philosophy of History and Society, Mohammad Ali Sheikh, PhD</i>	۹
<i>From the Imaginary Cognition to the Imaginal World: A Survey of the Place of Images in Suspense in Suhrawardi's Philosophy, Nafiseh Ahle Sarmadi</i>	۱۱
<i>Hakim Sanaei's Theologian Views on Evils in Hadighatolhaghah, Ramin Moharrami, PhD</i>	۱۳
<i>Mawlana's View of God, Universe and Man, Saleh Hassanzadeh, PhD</i>	۱۵
<i>A Survey of Qadi Bayzavi's Theological Views in the Exegeses Anvarattanzil and Asraratt'vil, Hadi Rezvan i, PhD</i>	۱۷

۱	و جوب نظام هستی در معناشناسی فضای الهی از منظر حکمت متعالیه، علیرضا خواجه‌گیر
۲۳	مقایسه تطبیقی برخی از مسائل فلسفی در فلسفه سینیوی و ابن‌رشدی، دکتر منیره سید مظهری
۵۱	ابن خلدون و فلسفه تاریخ و اجتماع، دکتر محمدعلی شیخ
۵۹	از قوه خیال تا حضرت مثال (جایگاه مثال معلقه در فلسفه سهروردی)، نفیسه اهل سرمدی
۸۳	دیدگاه کلامی حکیم سنایی در باب شرور در حدیقه الحقیقه، دکتر رامین محرمی
۹۹	فهم و برداشت مولانا از خدا، جهان، انسان، دکتر صالح حسن‌زاده
۱۲۵	بررسی آرای کلامی قاضی بیضاوی در تفسیر انوار التنزیل و اسرار التأویل، دکتر هادی رضوان

The Necessity of the System of Being from the Point of View of Semantics of Divine Decree as Explicated in Transcendental Wisdom

Alireza Khajagir*

Abstract

Raising the issue of the necessity of the system of being in the philosophical structure of the companions of transcendental wisdom and the effect of religious teachings and scriptures especially the holy Quran on this school of thought in this respect is of high importance. This might be the reason why this issue is reflected both in the exegetic texts and the philosophical texts of the leading figures of this school.

The issue of the necessity of the system is on the one hand related to the knowledge of the Creator about everything other than Himself as a degree of divine knowledge and on the other hand to the all other than God and the cause and effect structure of the system of being which has an important position in the interpretation and analysis of divine cosmology. The division of divine decree to the levels of innate and actual, scientific and objective, legitimate and genetic in this system of thought is very significant in explaining the above-mentioned issue.

* PhD candidate, Qom Tarbiat Moddares fettyeh@yahoo.com

This article aims at explaining the fundamental principles of the issue of the necessity of the system of being from the perspective of transcendental wisdom as it is reflected in Molla Sadra's works and his commentators especially Allamah Tabatabai and the effect of the holy scriptures on them.

Key Terms: *decree, necessity, causality, divine knowledge, actualization.*

A Comparative Study of some Philosophical Issues in Avicenna's and Ibn Rushd's Philosophy

Monireh Sayyed Mazhari, PhD*

Abstract

The present article, after evaluating Ibn Rushd's criticisms and disparagements levelled against Avicenna and comparing and contrasting their schools of philosophy in relation to four issues of 'differing existence from quiddity', 'possibility and necessity', 'emanation or procession', 'the principle of the one', concludes that notwithstanding the fact that Ibn Rushd has laboured and speculated meticulously upon comprehending Aristotle's school of philosophy, he seems not to have made the same efforts in understanding Avicenna's school and his criticisms, in some cases, are based on a fundamental misunderstanding and misinterpretation of Avicenna's school of philosophy.

Key Terms: *Avicenna, Ibn Rushd, existence and quiddity, possibility and necessity, emanation, principle of the one.*

* Karaj Islamic Azad University sayidmazhari@kiaau.ac.ir

Ibn Khaldun and the Philosophy of History and Society

Mohammad Ali Sheikh, PhD*

Abstract

Ibn Khaldun is one of the forerunners of the philosophy of history and social science and his major work which is known as Muqaddimah Ibn Khaldun is concerned with these two fields of knowledge. The significance of Ibn Khaldun is derived from this fact that many of the concepts used in the philosophy of history and sociology are his inventions. Contrary to previous historians, who studied historical events independent of social phenomena, he claimed that historical events are the effects of social phenomena. He considers human societies as subject to the cause and effect system and believes that social causes are originated from the nature of society itself. Accordingly, in his analysis and explication of historical events, Ibn Khaldun uses the principle of cause and effect in the sense that, instead of studying what happened, he is seeking to find out why something happened. The present article is an attempt to introduce, to some extent, the views of this Moslem philosopher and innovative historian on philosophy of history and social science.

* Shahid Beheshti University

Key Terms: *history of philosophy, sociology, blind
partisanship, urbanization, government,
cause and effect.*

From the Imaginary Cognition to the Imaginal World: A Survey of the Place of Images in Suspense in Suhrawardi's Philosophy

Nafiseh Ahle Sarmadi*

Abstract

The trichotomy of the cosmos into dominion, heaven and omnipotence corresponds to the three partite nature of human understanding including sensation, imagination and intelligence. Accordingly, the senses are the gates through which man recognizes the material world, his imagination is the traveller on the road to heavens and his intelligence is the seeker of the dominant lights.

Shahab Addin Suhrawardi, titled as the 'Master of Illumination', focused his endeavours on the images in suspense as the detached imagination, and in this direction he considered himself as the heir of the Iranian sages and the Greek wises. The world of images in suspense, which is different from the world of Platonic archetypes, is created by equivalent intellects. It is a vast world derived from illuminated archetypes which contains an instance of each creature in the material world.

From this theosophist perspective, the imaginal forms are not derived from the human soul or mind power;

* PhD Candidate, Shahid Beheshti University Sarmadi_na@yahoo.com

rather they belong to a different world. Their relationship with the human mind is not like the relationship between an act and its agent or a recipient and perceptions; it is rather a relationship between the apparent and the epiphany. The imaginal forms are the heavenly inhabitants of the world of ideas emerging temporarily in human imagination. He had the same view of the speculum forms.

The present paper is an attempt to explore this heavenly realm through the imaginary cognition and explain its features. For this purpose, Suhrawardi's illuminationist philosophy will be regarded as the source of cognition.

Key Terms: *imaginal forms, world of archetypes, images in suspense, luminous ideas, arc of ascent and decent.*

Hakim Sanaei's Theologian Views on Evils in Hadighatolhaghah

Ramin Moharrami, PhD*

Abstract

Islamic theologians and scholars have different views on the origin and cause of evils in the world. From the Asharite's perspective, God is the creator of evil, both moral and natural. From the Mutazilite perspective, God's domain is free from creating tyrannical evil. Evil in the world is relative and in the hereafter God will compensate for the natural evils. Mutazelites consider moral evils as the outcome of man's free will. For Islamic philosophers, good is innate and multiple and evil is non-existential, relative, accidental and caused by the finitude of the physical world. Hakim Sanaei has the same view as the Islamic philosophers and Mutazelites. His view is that God is all good and that there is no absolute or true evil. It is rather non-existential, relative and accidental. Therefore, world phenomena are not evil in essence. It is man who, unwittingly and selfishly, divides phenomena into good and evil. Moral evils originate from man's free will and his behaviour. Further, the world is a place for experimentation and the existence of a minimum of showy evil is necessary for human beings for evaluation purposes and the achievement of ultimate good.

* University of Mohaghegh Ardabili moharami@uma.ac.ir

Key Terms: *evil, existence, theological perspective, Hakim Sanaei, Hadighatalhaghah.*

Mawlana's View of God, Universe and Man

Saleh Hassanzadeh, PhD*

Abstract

Mawlana's belief is that there is a perfect, conscious and infinite Being with all the attributes and perfect names behind all phenomena in the universe. Mawlana calls this Being God. God is the permanent source of being and life. God is the Creator who created the cosmos from vacuity out of His own will. The centre of Mawlana's thought is the Active All-Powerful Creator. From Mawlana's point of view, on one side there is an infinite Being as the soul of the universe and on the other side there is the finite universe, constantly in the process of dialectical contradiction and reshaping. All contradictions belong to the multiplicity and multiplicity is ultimately moving toward unity. This world as the creation of God's will and power enjoys the grace of God all the time. God exercises His divinity, sovereignty and providence to all parts and particles of the universe. In the world, all powers and competences are in fact dependent on God's power.

On the one hand, there is an infinite Being, on the other, there is the finite universe, constantly in the process of dialectal contradiction and reshaping. Man lies between the two universes, experiencing his own presence.

* Shahid Beheshti University Sa.hassanzadeh@yahoo.com

In Mawlana's opinion, based on this contradiction, man as a Unitarian, is totally absorbed by the divine names and attributes. To overcome his internal contradictions and desires, man is involved in a constant struggle with his own self. The journey on the Path, passionate worship and self-construction are means to this end. Having accepted all the challenges of this divine journey, man is striving to make himself closer and closer to the domain of divine attraction. Therefore, Mawlana with the help of his mystic language, poetic imagery and soul-cherishing prose expresses his view of God, universe and man and their relationship. The use of Quranic verses and concepts has added richness and clarity to Mawlana's view.

The present article is aiming at studying and analyzing this view.

Key Terms: *God, Man, Universe, Mawlana.*

A Survey of Qadi Bayzavi's Theological Views in the Exegeses Anvarattanzil and Asraratt'vil

Hadi Rezvan, PhD*

Abstract

The leading exegetist Naseraddin Abulkhair (Abusaeed) Abdolah ibn Omar ibn Ali Bayzavi Shirazi was among the great scholars of the ninth century (Hejirah). He was the top of most of the his time knowledge fields including justice principles and divine law, eloquence, logic, philosophy and theology and he was the centre of attention of knowledge seekers to the extent that Sobki in his book 'Tabaghat' has mentioned that Bayzavi was in charge of the judge position in Shiraz.

Bayzavi has a number of works in different fields of knowledge; 'Almenhaj' and its commentary in the field of the principles of religious

jurisprudence, 'Attavale'e' in theology and 'Anavarattanzil' and 'Asraratta'vil' in exegesis. Some have considered Bayzavi's exegesis a summarized version of Zamakhshari's 'Kashaf'. Although Bayzavi in his exegesis has summarized all topics included in 'Kashaf', he has added his views wherever he had deemed necessary. In dealing with theological issues, Bayzavi adopts an Asharites tone and levels criticism against Zamakhshari's schismatic ideas and views. Although, in some cases, he confirms Zamakhshari's theological views, in almost all disputed

hrezwan@uok.ac.ir* Kudistan University

verses he resituates the Sunni branch of Islam, the E'tazali branch and other theological branches and finally gives his preference to Asharite theological beliefs. As an example, in his interpretation of the cow Surah, the second and third verses, he delineates the meaning of belief and hypocrisy among the Sunnis, Mutazilaists and Khavrej in detail and then states the Asharites' views as his preferred ones.

Bayzavi's theological references in Anvarattanzil are not all made explicit. He sometimes covers the issues on which there is no agreement under words and expressions. In fact, he uses an allusive language when focusing on disputed theological notions. Although Bayzavi's purpose in his exegesis is not just to explain the theological beliefs and although in addition to Kashaf he has made use of other exegeses like exegesis of 'Fakhre Razi' and 'Ragheb Isfahani', as he himself has stipulated in his introduction to the exegesis, his most important purpose is to express the different theological views and explain what he himself believes in and deems not to be misleading.

Key Terms: *Bayzavi's exegesis, theology, exegesis, Mutazilaists, Asharites.*

