



اثبات صانع در مکتب تفکیک: نگاهی انتقادی به کتاب توحید

پدیدآورده (ها) : هدایت افزا، محمود
کتابداری، آرشیو و نسخه پژوهی :: کتاب ماه فلسفه :: شهریور 1390 - شماره 48
از 76 تا 87
آدرس ثابت : <http://www.noormags.ir/view/fa/articlepage/975566>

دانلود شده توسط : رسول جعفریان
تاریخ دانلود : 04/12/1395

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی (نور) جهت ارائه مجلات عرضه شده در پایگاه، مجوز لازم را از صاحبان مجلات، دریافت نموده است، بر این اساس همه حقوق مادی برآمده از ورود اطلاعات مقالات، مجلات و تألیفات موجود در پایگاه، متعلق به "مرکز نور" می باشد. بنابر این، هرگونه نشر و عرضه مقالات در قالب نوشتار و تصویر به صورت کاغذی و مانند آن، یا به صورت دیجیتالی که حاصل و بر گرفته از این پایگاه باشد، نیازمند کسب مجوز لازم، از صاحبان مجلات و مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی (نور) می باشد و تخلف از آن موجب پیگرد قانونی است. به منظور کسب اطلاعات بیشتر به صفحه [قوانین و مقررات](#) استفاده از پایگاه مجلات تخصصی نور مراجعه فرمائید.



پایگاه مجلات تخصصی نور

www.noormags.ir

در مسیر تقابل اندیشه‌های فلاسفه با آموزه‌های برگرفته از اندیشه‌های وحیانی، همواره نزاع پرافت و خیزی در محافل علمی و کتب و رسائل اعتقادی دیده می‌شود. اگر چه از این تقابل، معمولاً به تعارض عقل و نقل تعبیر می‌گردد، لیکن نگارنده بر این باور است که این تعبیر، بیشتر از سوی فیلسوفان رواج یافته و دست‌مایه ایشان برای دفاع از تفکرات فلسفی بوده است. اگر هم برخی متکلمین، محدثین و فقها گاه این تعبیر را بکار می‌برند، یا از روی سخن گفتن بر ممشای قوم یا از روی مسامحه و بی‌توجهی و یا با در نظر داشتن عقل خودبنیاد بوده است. به هر حال ابداع این تعبیر (تعارض عقل و نقل) بیشتر به سود فلاسفه و در نتیجه از میدان برون راندن متکلمین و برخی مکاتب فکری خاص - که استناد به نقلیات در آثارشان مشهودتر می‌باشد - بوده و است؛ خاصه در عصر ما که با ترویج بیش از حد فلسفه در حوزه و دانشگاه و تدریس آن به صورت گزارش و متن‌خوانی - و نه نقد و تحلیل - کفه فلاسفه سنگین‌تر نیز گردیده است.

می‌دانیم نزاع مذکور با ظهور صدرالمآلهین شیرازی وارد عرصه جدیدی شد، چرا که صدرا بر مبنای قواعدی نوین، در مقام جلوه‌دادن هم‌خوانی دستاوردهای فلسفیه عرفانی خویش با آیات و احادیث، سعی بلیغ و همتی مضاعف از خود نشان داد. این امر اگرچه طرفداران زیادی از میان اهل حکمت و عرفان، برخی فقه‌های اصولی و حتی اندکی از اخباریون را برای صدرا به ارمغان آورد؛ اما در مقابل، مخالفین و نقادان مؤثری را نیز در مقام تنزیه آیات و روایات از مبنای صدرایی به دنبال داشت. از مهمترین این مکاتب می‌توان به تعلیم متمایل به مشاء شیخ رجبعلی تبریزی و شاگردانش بویژه مرحوم قاضی سعید قمی در قرن یازدهم، تعلیم و دیدگاه‌های عرفانی قطب‌الدین نیریزی و مریدان او در قرن دوازدهم - که ذهبیه از آن به حکمت معصومیه الهیه یاد می‌کنند - مکتب حکمی / عرفانی مرحوم شیخ احمد احسائی و تابعین او در قرن سیزدهم - که در کثرت تألیف و نظم در بیان ممتاز بوده‌اند - و بالاخره مکتب فقیه اصولی مرحوم میرزا مهدی اصفهانی در قرن چهاردهم - مؤسس مکتب تفکیک - یاد نمود.

البته در این مختصر بنابر آن نیست که پیرامون جهات تقابل این مکاتب با فلسفه صدرایی و دغدغه‌های هریک از این متفکرین و تأثیرات آنان بر دیگری سخن برانیم، بلکه محور بحث، همین مکتب اخیر (تفکیک) است.

به نظر می‌رسد از آنجا که مرحوم اصفهانی علاوه بر فقه و اصول، نزدیک به یک دهه به تفکر و تعلیم و تعلم فلسفی اشتغال داشته، به سودجویی فلاسفه از اصطلاح «تعارض عقل و نقل» توجه ویژه‌ای، مبذول و پیرامون موارد اطلاق «عقل» و انحای آن مطالبی افافیه نموده است. اما متأسفانه برخی از پیروان مکتب تفکیک نیز مقاصد ظریف میرزا را در این باب در نیافته‌اند تا چه رسد به منتقدین یا بی‌خبران از این مکتب! مقصود از این مدعا آن نیست که همه این دعاوی حق محض بوده، چراکه حقایق در مسیر بحث و گفتگوی علمی و خارج از تعصبات روشن می‌گردد، بلکه سخن در فهم مکتب و تمایز مباحث «معرفت‌شناسی» با مباحث «وجود‌شناسی»

اثبات صانع در مکتب تفکیک

نگاهی انتقادی به کتاب توحید

محمود هدایت افزا



کتاب توحید،
سید محمد بنی هاشمی،
تهران: مرکز فرهنگی
انتشارات منیر، ۱۳۸۸

است. شاید در قدم نخست مباحث وجودشناسی میرزا برای اصحاب معقول جاذبیت لازم را نداشته باشد، اما مباحث معرفت‌شناسی مرحوم اصفهانی نگاه نوینی در عرصه پژوهش، تحقیق، استدلال و نقد دعاوی دیگران بر ما می‌گشاید؛ همان‌گونه که در مغرب‌زمین نیز، جناب کانت مسیر نوینی را - گذشته از صحت و سقم دعاوی او - برای فلاسفه آن دیار و بالتبع متفکرین اسلامی گشود.

اما پیرامون مباحث «وجودشناسی» نیز باید

اذعان نمود که علمای مکتب تفکیک در ارائه مبانی این مکتب و شرح مجملات سخنان میرزای اصفهانی موفقیت‌چندانی نداشته‌اند. با وجود آنکه بیش از یک قرن از ظهور این مکتب نمی‌گذرد، در عین حال باید برای برخی طرفداران میرزا، عنوان «نو تفکیکیان» را بکار برد، چراکه به فاصله اندک، برخی اندیشه‌های تفکیک در قالب همین اسم متحول گردیده است! معمولاً در مواردی که عیناً سخنان میرزا ارائه می‌شود، مطالب قدری گنگ و نامحصل به نظر می‌رسد و در مواردی که سخنان میرزا توسط اصحاب تفکیک شرح می‌گردد، قدری ناهمگونی در بیانات ملاحظه می‌شود. در این راستا برخی متفکرین پیرامون گمنامی این مکتب و قوت صاحب نظران آن مدعی‌اند:

«مکتب تفکیک علی‌رغم شدت و حدت و صلابتی که در دفاع از مکتب خودشان نشان می‌دهند و حمیت و غیرتی که نسبت به این مکتب می‌ورزند، در معرفی مکتب خودشان تقریباً هیچ کاری نکرده‌اند، بنابراین نه دکتر نصر در اینکه بگوید من مکتب تفکیک را نمی‌شناسم مقصر است، نه اگر من بگویم مکتب تفکیک را نمی‌شناسم مقصرم. بنده چیزی را که می‌توانم ادعا کنم این است که آثاری را که طرفداران مکتب تفکیک منتشر کرده‌اند، خوانده‌ام. حالا اگر این آشنایی زیادی باشد باید بگویم آشنایی زیادی دارم و اگر بگویند این آشنایی کمی است، آشنایی کمی دارم. دیگر بیشتر از این آثار مطبوع و چاپ شده، من آشنایی ندارم.»^۱

در پاسخ به این نیاز که بر اثر کمبود منابع معرفت‌مکتب تفکیک و بعضاً بی‌اطلاعی اساتید حوزوی و دانشگاهی از آثار منتشر شده در این زمینه رخ داده، در این مختصر برآنیم تا در قالب معرفی دفتر اول از مجموعه «کتاب توحید» تا اندازه‌ای از مباحث اعتقادی این مکتب پرده برداریم. این اثر به قلم شیوای دکتر بنی‌هاشمی پیرامون توحید حق تعالی در چند مجلد نگارش یافته که در این مقال، فقط مجلد اول آن تحت عنوان «دفتر اول: اثبات صانع» مورد نقد و ارزیابی اجمالی قرار می‌گیرد.

به طور عموم، هرگاه سخن از مکتب تفکیک و آثار پیروان ایشان می‌شود، اذهان اهل علم - خواه موافق و خواه مخالف - به سوی نقد فلاسفه و عرفا و تخریب دانش بشری در زمینه خلقت و عقاید دینی می‌رود، نه ارائه دیدگاه‌هایی نوین و مباحثی سامان‌یافته در راستای تحصیل معارف؛ اما

مؤلف این کتاب در صدد است که کمتر به این مباحث جنجالی روی آورده، در عوض به بیان دیدگاه‌ها و تعالیم مکتب تفکیک بپردازد؛ چنانکه در پیشگفتار کتاب آمده: «لازم به تذکر است که در مباحث «کتاب توحید» همچون «کتاب عقل» بنای مقایسه تفصیلی میان معارف الهی و بشری را نداشته‌ایم؛ تنها در برخی موارد برای روشن‌تر شدن مطالب، مقایسه‌هایی با آموزه‌های فلسفی یا عرفانی صورت گرفته است. مباحث تطبیقی عقل و

توحید نیاز به تحریر جداگانه دارد.» (صفحات ۱۵ و ۱۶)

بر حسب تتبع اجمالی نگارنده در آثار میرزای اصفهانی و عنایت به آثار برخی شاگردان بی‌واسطه و مورد توجه او - همچون شیخ مجتبی قزوینی و شیخ محمود حلبی - به نظر می‌رسد که جناب بنی‌هاشمی در بیان دیدگاه‌های اصیل این مکتب با تقریری نو، نسبت به سایر هم‌کیشان عصر خود موفق‌تر بوده است.

مقدمه کتاب: تأمل در مقدمه این کتاب در مسیر فهم مطالب، دست‌یابی به هدف مؤلف و ارزیابی منصفانه‌تر دعاوی مطرح شده، بسیار سودمند خواهد بود. در آغاز این مقدمه، در مقام تمیز مبحث «اثبات صانع» از مباحث مربوط به «معرفت الله» به دو فرق عمده اشاره شده: «شناختی که در اولی حاصل می‌شود، یک شناخت عقلانی است که به نور علم برای عامل پدید می‌آید، در حالی که معرفت الله به نور علم و عقل، حاصل شدنی نیست. بنابراین اثبات صانع یک نوع کشف عقلانی است بر خلاف معرفت‌الله که چنین نیست. تفاوت دوم از جهت نتیجه این دو مقام است: اثبات صانع یک نوع آگاهی کلی است درحالی که معرفت‌الله به یک شخص و امر جزئی تعلق می‌گیرد.» (صفحات ۱۷ و ۱۸)

منظور از نقل این کلام توجه‌دادن خوانندگان به تأکید مؤلف بر تمایز دو بحث مذکور است و الا ادعای مؤلف پیرامون «معرفت‌الله» و غایت او از این ادعا در دفتر دوم این مجموعه روشن می‌شود. اما پس از توضیحاتی پیرامون دو فرق مذکور، نویسنده به بیان ارتباط این دو مقام در ظرف تحقق خارجی و حالات مختلف آن می‌پردازد: «ممکن است عاقلی صرفاً در حد اثبات صانع متعال، تنبّه عقلانی پیدا کند اما معرفت صانع نصیبش نگردد (فرض اول). همچنین امکان دارد کسی بدون تنبّه عقلانی به مصنوعیت اشیا، به معرفت خداوند نایل شود (فرض دوم). حالت دیگر این است که اثبات صانع، مقدمه و بستر تحقق معرفت‌الله قرار گیرد (فرض سوم) و فرض چهارم اینکه کسی بدون طی کردن مرحله اثبات صانع، به معرفت خداوند نایل شود و سپس - در حالی که عارف بالله است - تنبّه عقلانی به اثبات صانع پیدا کند.» (صفحات ۱۹ و ۲۰)

مؤلف در ادامه توضیح می‌دهد که این دفتر با هدف توضیح مقام «اثبات صانع» بدون در نظر گرفتن نوع تحقق آن (به صورت لابشرط) تألیف یافته است.

پیرامون مباحث
«وجودشناسی»
نیز باید اذعان
نمود که علمای
مکتب تفکیک در
ارائه مبانی این
مکتب و شرح
مجمولات سخنان
میرزای اصفهانی
موفقیت‌چندانی
نداشته‌اند.
با وجود آنکه
بیش از یک قرن
از ظهور این مکتب
نمی‌گذرد، در
عین حال باید
برای برخی
طرفداران میرزا،
عنوان «نو
تفکیکیان»
را بکار برد،
چراکه به فاصله
اندک، برخی
اندیشه‌های
تفکیک در قالب
همین اسم متحول
گردیده است!

آیا معقول است
که شناخت
اموری نوری
الذات همچون
وجود، علم و...
در گرو تعلق آن
به یک ماهیت
ظلمانی الذات
باشد و بر فرض
صحت، آیا این
امر صرفاً
مربوط به
مقام «اثبات» و
فهم ما است یا
آنکه به مقام
«ثبوت» اشیا نیز
سرایت می‌کند،
یعنی در
مقام ثبوت نیز،
نور در بستر
ظلمت تحقق
می‌یابد؟

متن اصلی کتاب: مطالب کتاب حاضر در دو بخش دلایل عقلی و نقلی تدوین یافته که بخش اول شامل شش فصل و بخش دوم شامل هفت فصل است و عناوین فصول این دو بخش، شباهت بسیاری به یکدیگر دارند؛ به طوری که:

بخش اول: اثبات عقلی صانع متعال

۱-۱. کشف مصنوعیت در پرتو نور عقل

۲-۱. تلازم مصنوعیت با وجود صانع مختار

۳-۱. مبانی میان صانع و مصنوعات

۴-۱. تنزیه صانع متعال

۵-۱. خروج صانع متعال از حدین (حد تعطیل و حد تشبیه)

۶-۱. توحید صانع متعال

بخش دوم: شواهد نقلی اثبات صانع متعال

۱-۲. نشانه‌های مصنوعیت در انسان و سایر اشیاء

۲-۲. ضرورت اثبات صانع

۳-۲. تباین میان صانع و مصنوع

۴-۲. تصور ناپذیری صانع متعال

۵-۲. توصیف ناپذیری صانع متعال

۶-۲. خروج صانع متعال از حدین (حد تعطیل و حد تشبیه)

۷-۲. توحید صانع متعال

گذشته از آنکه مؤلف محترم با ملاحظاتی دقیق‌تر می‌توانست تعداد فصول این دو بخش و عناوین آنها را عدل یکدیگر نماید، اولین نقد نگارنده بر این کتاب، عدم تناسب نام کتاب و وعده‌ای که در مقدمه کتاب داده شده، با برخی فصول این دو بخش می‌باشد. در هر دو بخش، فقط فصول اول و دوم به «اثبات صانع» اختصاص دارد و حتی در فصل دوم از بخش دوم به جای استفاده از عنوانی همچون «ضرورت وجود صانع» به اشتباه از عنوان «ضرورت اثبات صانع» استفاده شده است! اما سایر فصول هر دو بخش اشاره به مقام «معرفت صانع» دارد که مراحل ابتدایی مبحث معرفت الله را شامل می‌گردد. به دیگر سخن، بجز برخی مطالب فصل ۲-۷ سایر این فصول در مقام بیان فرق بین الهیات تنزیهی و تشبیهی است که به استناد آیات و روایات، بخش اعظمی از مباحث «معرفت الله» را شکل می‌دهد. شایان ذکر است که در خصوص اهمیت طرح این‌گونه مباحث هیچ تردیدی وجود ندارد، لیکن این عنوانی که بر آنها نهاده شده، صحیح نیست و این مطالب می‌بایست پس از مقام اثبات صانع، در ذیل عناوینی همچون «معرفت اجمالی صانع» یا «معرفت تنزیهی صانع» قرار می‌گرفت.

محتوای مطالب: به لحاظ محتوا، مباحث و نکات عالمانه

متنوعی در ضمن سخنان مؤلف محترم یافت می‌شود، لیکن در این مختصر صرفاً نکاتی از بخش اول (از هر فصل، حداقل یک نکته) که در مطالعه این اثر و نقد و ارزیابی آن اهمیت بیشتری دارد، برجسته و پیرامون آن اندکی قلم‌فرسایی می‌شود و در پایان به موارد اطلاقی «دلایل نقلی» اشاره می‌رود که ناظر به عنوان بخش دوم کتاب است.

۱-۱. کشف مصنوعیت در پرتو نور عقل: اولین فصلی

است که عنوان آن ناظر به اثبات صانع است. مؤلف در ضمن

مباحثی همچون «تنبیه به مصنوعیت خودمان»، «کمالات ما نشانه نیاز ما» و «غیریت کمالات با ما»، اشاره‌ای به بحث «ماهیت ظلمانی الذات» می‌نماید: «هیچ یک از کمالات ما عین ما نیستند و ذات «من» با داراشدن کمالی، تغییر نمی‌کند. حقیقت «من» همان ذات «من» است که از خودش هیچ چیز ندارد و هر کمالی را هم که واجد شود، غیر خود اوست. ما این حقیقتی را که به خودش هیچ کمالی واجد نیست، «ماهیت» تعبیر می‌کنیم و به دلیل خالی بودن ذاتش از هر کمالی، آنرا «ظلمانی الذات» می‌نامیم. «ظلمانی» یعنی تاریک و مقصود از ظلمانی بودن ماهیت، این است که در ذات خود دارای هیچ نور و کمالی نیست. اگر کمالات خود را نور بدانیم، ماهیتی که ذاتاً فاقد هر کمالی هست، ظلمانی الذات می‌شود. مهم این است که ما ظلمانی بودن ذات خود را در زمانی که واجد کمالات هستیم، وجدان می‌کنیم. در همان وقتی که عالمیم، علم خود را غیر خود می‌یابیم و در زمانی که قادر هستیم، قدرت خود را مغایر با خود می‌دانیم و به همین ترتیب هیچ یک از کمالاتی را که دارا هستیم، ذاتی خود نمی‌یابیم.» (صفحات ۳۰ و ۳۱)

در ادامه بحث، مؤلف به بحث غیریت «من» با «وجود» می‌پردازد و «وجود» را برترین کمال و بلکه ریشه و اساس همه کمالات «من» معرفی می‌نماید: «اگر وجود از «من» سلب شود، دیگر چیزی به عنوان «من» باقی نمی‌ماند و در نتیجه من هیچ‌گاه نمی‌توانم نبودن خود را وجدان کنم. من تنها وقتی وجود دارم، می‌توانم از خود سخن بگویم و اگر موجود نباشم، دیگر «من» ی را نمی‌یابم.» (صفحه ۳۱)

با وجود این اقرار صریح، مؤلف به دنبال نفی معادله «من = وجود»، گام بلندی بر می‌دارد: «شاهد وجدانی من این است که وقتی می‌گویم: «من من‌ام» یا وقتی می‌گویم: «من موجودم» از این دو جمله دو معنای کاملاً متفاوت می‌فهمیم. در حالی که اگر معادله «من = وجود» برقرار بود، از این دو عبارت یک معنا را می‌فهمیدیم. هر مخاطب عاقلی متوجه می‌شود که این دو جمله، از دو حقیقت خبر می‌دهند. «من من‌ام» یک قضیه توتولوژیک (این همانی) است و مانند هر توتولوژی دیگر همیشه صادق است. اما جمله «من موجودم» از وجود داشتن «من» به عنوان یک واقعیت خارجی خبر می‌دهد.» (صفحه ۳۸)

مؤلف در راستای همین مطالب (تأکید بر نوری الذات بودن کمالات و مغایرت آنها با ماهیات ظلمانی الذات)، خوانندگان را به یک اصل معرفت‌شناسی توجه می‌دهد: «همه اظهار نظرهای ما در حوزه و قلمرویی که معرفت و شناخت داریم، مجاز است و نسبت به ماورای این حوزه نباید سخن بگوییم. قلمرو معرفت ما محدود به آن اموری است که وجدان می‌کنیم و اگر تصورات ما هیچ پایه و اساس وجدانی نداشته باشند، از جهت معرفتی بی‌ارزش هستند. حال با توجه به این اصل کلی باید ببینیم معرفت ما نسبت به نور علم و نور وجود چگونه حاصل شده و چه وجدانی از آنها داشته‌ایم. آیا علمی را می‌شناسیم که عالمی مالک آن نباشد؟ آیا اصلاً علم بدون عالم برای ما قابل فرض هست؟» (صفحه ۳۸)

در ادامه شاهد پیاده نمودن این اصل بر روی علم و عالم

هستیم، لیکن به نظر می‌رسد که غایت اصلی مؤلف از طرح این بحث، تبیین طریق معرفت ما نسبت به نور وجود است: «معرفت ما نسبت به وجود، منحصر به مواردی است که یک ماهیت ظلمانی‌الذات به وجود، موجود شده است. ماهیت، ذاتاً فاقد هرگونه کمالی - از جمله موجود بودن - است و ما «وجود» را در بستر موجودیت ماهیات شناخته‌ایم. از همین‌جا می‌توانیم تا حدی به نور بودن وجود تنبه پیدا کنیم. نور بودن وجود به این است که ماهیت ظلمانی (تاریک) و ذاتاً معدوم را در جهان هستی آشکار می‌نماید. خود ماهیت ذاتاً اقتضای موجودیت ندارد و لذا به ذات خودش ظاهر نمی‌گردد، به وجود است که ماهیت ذاتاً فقیر از هیچ بودن خارج می‌شود و در صحنه عالم ظاهر می‌گردد. اکنون می‌توانیم تصدیق کنیم که ما «نور وجود» را صرفاً به عنوان ملک یک ماهیت موجوده می‌شناسیم و جدا از مالک آن، هیچ معرفتی نسبت به آن نداریم.» (صفحه ۳۹)

۱-۱-۱. نقد و ارزیابی: از مجموع سخنان مؤلف در این فصل، ابهاماتی به ذهن می‌رسد که به اهم آن در ذیل اشاره می‌رود:

اولاً: شیء خارجی دارای ذات و صفاتی است که مؤلف از ذات شیء به ماهیت ظلمانی‌الذات و از صفات او به کمالات تعبیر نموده، حتی وجود را نیز از جمله همین کمالات دانسته که عارض بر ماهیت می‌گردد. با این ترتیب، طبیعی است که پیرامون ذات مثلاً «من» نتیجه گرفته شود که غیر از «فقرمحض» هیچ چیز نیست! جای سؤال است که آیا منظور از این ذات، همان ماده در اصطلاح ارسطو (هیولای اولی) است که صرف قابلیت و فاقد هر فعلیتی خوانده می‌شود که «فعلیت آن لا فعلیه لها»؟ چرا که توصیفات مؤلف از ذات اشیا، ما را به چنین مسیری رهنمون می‌سازد و لذا همان اشکالاتی که به نظریه «هیولای اولی» ارسطو وارد است، پیرامون این معنا از «ذات» نیز جاری خواهد بود. بهر حال مشخص نیست که آن هیولا یا این ماهیت ظلمانی‌الذات، واقعاً مخلوق خدا است یا اینکه صرفاً یک «ترم تثوریک»^۲ برای توضیح واقعیات خارجی است!

ثانیاً: در قضایای مورد استشهد مؤلف پیرامون نفی معادله «من = وجود» باید ابتدا معانی دقیق کلمات «من»، «وجود» و «موجود» و همچنین نوع حمل بکار رفته در آن قضایا مشخص گردد تا هم از ذکر بدیهیات و هم از نتیجه مغالطه‌گونه رها شویم. ظاهراً در گفتار مؤلف حمل بکار رفته در قضیه «من من ام» حمل اولی ذاتی و حمل بکار رفته در قضیه «من موجودم» حمل شایع صناعی و مفاد «هلیه بسیطه» و ناظر به عالم خارج است. با این حساب مقایسه این دو قضیه و نتیجه «وجودشناسی» از آن گرفتن، یک مغالطه آشکار است...؛ فتأمل!

ثالثاً: این دعاوی بر فرض صحت از زمره وجدانیات همه افراد نیست که به این سادگی از خوانندگان، توقع پذیرش آن را داشت؛ بلکه مباحثی دقیق و در عین حال مبهم، برگرفته از تعالیم میرزای اصفهانی است^۳ که غایت آن به پذیرش اصالت هویت و تأکید بر مفهوم ملکیت می‌انجامد؛ مالکیتی اعتباری که مؤلف، تلقی مالکیت

حقیقی را از آن دارد! اگر مالکیت ماهیات نسبت به کمالات نوری، مالکیت حقیقی می‌بود، هیچ گاه این کمالات از این ایشان سلب نمی‌شد. چه بسا برخی این گونه وجدان کنند که این کمالات نوری به هنگام تعلق آن به ماهیات نیز، ملک موجود دیگری محسوب می‌گردد و به عنوان عاریت و امانت، به ماهیات تعلق گرفته است. **رابعاً:** آیا معقول است که شناخت اموری نوری الذات همچون وجود، علم و... در گرو تعلق آن به یک ماهیت ظلمانی‌الذات باشد و بر فرض صحت، آیا این امر صرفاً مربوط به مقام «اثبات» و فهم ما است یا آنکه به مقام «ثبوت» اشیا نیز سرایت می‌کند، یعنی در مقام



مرحوم طباطبایی
دستاور فلسفی
خود را اعتقاد
دینی خود
ندانسته، بلکه
بنابر الهاماتی از
آیات و روایات،
به فهم عمیق تری
از این موضوع
نایل آمده است.
اگر در کلاس
فلسفه، از علامه
پیرامون صفات
ذاتی سؤال شود،
پاسخ او همانی
است که در بدایه
و نهیایه بیان
فرموده‌اند؛ اما
اگر این پرسش
در کلاس تفسیر
و حدیث ایشان
 مطرح شود،
پاسخی شبیه به
آنچه از المیزان
نقل شده،
از وی شنیده
خواهد شد!

ثبوت نیز، نور در بستر ظلمت تحقق می‌یابد و به قول مؤلف: «وجود در ذات خود تعلق به ماهیت دارد یا به عبارت دیگر، ملک ماهیت بودن (ملکیت) ذاتی آن است.» (صفحه ۳۹)

۱-۲. تلازم مصنوعیت با وجود صانع مختار: هدف اصلی مؤلف از انعقاد این فصل، پاسخ به این پرسش است که: «آیا نیاز ما با وجود نوری‌الذات‌ها همچون علم، قدرت، وجود و... رفع می‌شود و می‌توان همین انوار را صانع نامید؟» مؤلف با ذکر سه دلیل، به این پرسش مهم، پاسخ منفی می‌دهد و معتقد به نیازمند بودن این انوار به صانع غیر مصنوع می‌باشد. این دلایل بر مبنای «حدوث کمالات»، «مختار نبودن کمالات» و «وجود نقایص و کاستی‌ها در کمالات» اقامه شده که در این مقام، فقط دلیل سوم، مورد نظر نگارنده است:

همان طور که گفتیم مقتضای ذاتی نور علم، کشف و روشنگری و مقتضای ذاتی وجود، تحقق یافتن ماهیت به آن است. به این ترتیب علم‌داشتن عالمان و موجود بودن ماهیات موجوده، تفسیر و توجیه می‌شود، اما جهل جاهلان و معدوم بودن ماهیاتی که نیستند، قابل توجیه نمی‌باشد... ما در این عالم در کنار علم، جهل می‌بینیم. عالمان علم محدودی دارند و جهل ایشان از علمشان

**ظاهر آقاعده
«اقتضای ذاتی
داشتن با اختیار
نمی سازد»
حاصل کشف
مؤلف از تأمل
و دقت در
مصنوعات است؛
لذا بر مبنای خود
مؤلف، نباید آن را
دربارهٔ صانع،
جاری دانست؛
شاید در صانع
متعال - برخلاف
مصنوعات -
اقتضای ذاتی با
اختیار منافات
نداشته باشد!**

بیشتر است. همچنین نقصها و کمبودهای متعددی در کمالات وجودی همهٔ ماهیات می‌بینیم. علت این کاستی‌ها چیست؟ اگر اراده و خواست مُملِکِ در کار نباشد، این کمبودها چگونه توجیه می‌شوند؟ (صفحات ۴۶ و ۴۷)

در ادامهٔ سخن، نویسنده دو فرض انتساب نقایص به انوار و انتساب نقایص به ماهیات را مردود می‌شمارد: «به انوار نمی‌توانیم نسبت دهیم، چون اقتضای ذاتی اینها نور بودن است و در ترتب مقتضای ذاتی خود اختیاری ندارند... از طرفی این نقایص به خود ماهیات هم بر نمی‌گردد، زیرا ماهیت فقیر محض است و هیچ سقفی و حدی برای قبول کمالات ندارد.» (صفحه ۴۷)

رد انتساب نقایص به ماهیات، در تقابل با برخی اندیشه‌های فلسفی و عرفانی است، چنانکه در پاورقی مطلب فوق آمده: «در فلسفهٔ صدرایی حقیقت وجود را همان خدا می‌دانند و او را به قول خودشان «فیاض علی الاطلاق» می‌نامند، یعنی اینکه در صدور فیض وجود از ناحیهٔ خدا (حقیقت وجود) هیچ منعی - یا به قول متکلمان هیچ بخلی - نیست. به این ترتیب نقایص و کاستی‌های وجودی را نمی‌توانند به خود وجود - یا به قول اینان «خدا» - نسبت دهند. در نظام فلسفهٔ صدرایی لازمهٔ فیاض علی الاطلاق بودن خدا - یا وجود - این است که او در افاضه مختار نباشد و در جایی که قابلیت هست، افاضهٔ وجود واجب باشد. به تعبیر خودشان فاعل - یعنی خدا - در فاعلیت خودش تام می‌باشد و مخلودیتی اگر هست به قابلیت قابل برمی‌گردد. پس همهٔ نقص‌ها و کمبودها به قابل - یعنی ماهیات - مربوط می‌شود. از طرفی ماهیت - یعنی همان قابل - یک امر واقعی و اصیل نیست، بلکه آنرا اعتبار حد وجود می‌دانند... ماهیت یک انتزاع ذهنی از حد وجود یک شیء است و این چیزی که بر دو مرتبه متأخر از وجود است (چون حد وجود یک مرتبه متأخر از وجود و اعتبار حد وجود دو مرتبه متأخر از وجود است) چگونه می‌تواند به وجود حد بزند؟» (صفحه ۴۷)

۱-۲. نقد و ارزیابی: واضح است که پیشینه و بلکه بخشی از استدلال مؤلف در دلیل سوم، منوط به پذیرش تلقی ایشان از «ماهیت ظلمانی‌الذات» است که به ایهامات حاصل از این اصطلاح، اشاره‌ای رفت. اما گذشته از این معنا، در سخنان نویسنده، هیچ اشاره‌ای به مبحث «تشکیک» - خواه در وجود و خواه در ماهیات - نشده؛ حال آنکه این مبحث، ابزار مهمی برای توجیه کاستی‌ها و نقایص در میان موجودات است...^۵

اما پیرامون نقد مؤلف بر تعالیم صدرایی عرض می‌شود که دعاوی صدرائیان بر پایهٔ «اصالت وجود و اعتباریت ماهیت» سامان یافته، ولی مطلب نقل شده صرفاً ناظر به نتایج نهایی سخنان ایشان، دربارهٔ «سریان وجود» است. لذا اگر این دستاورد خوش آیند نیست و با برخی ظواهر آیات و روایات سازگار نمی‌افتد، باید به دنبال نقد مبانی آن یا نحوهٔ وصول از آن مبانی به این نتایج بود؛ چنانکه برخی ناقدین نظام صدرایی - همچون قاضی سعید قمی، سید قطب‌الدین نیریزی، شیخ احمد احسائی و... - همین طریق صواب را پیموده‌اند. توجه دارید که نگارنده به دنبال داوری پیرامون این نقدها و دفاعیات اصحاب حکمت متعالیه نیست، بلکه سخن پیرامون روش

صحیح گفتگو و فهم و نقد اقوالی بزرگان می‌باشد. به طور مثال دربارهٔ همین مبحث «اصالت وجود»، چندین قرائت از مکتوبات صدرالمآلهین و شارحین آثار او شده که مؤلف به انتزاعی‌ترین آن موارد، آن هم با تقریری واژگونه استناد نموده است.^۶

نکتهٔ دیگر اینکه حتی در این فصل نیز، همهٔ مطالب منحصر به «اثبات صانع» نیست و غایت سخنان، به اثبات صفت «اختیار» برای صانع می‌انجامد (اثبات صانع مختار)؛ اگر هدف صرفاً اثبات صانع بود، اقوال صدرائیان پیرامون صرف الوجود یا فیاض علی الاطلاق که همهٔ مراتب وجودی، تجلی، ظهور و ظل آن حقیقت به شمار می‌آید، نیز مورد پذیرش واقع می‌شد، چون به‌رحال وجود صانع اثبات شده است؛ لیکن مؤلف به دنبال اثبات «صانع مختار» است و چون فیاض علی الاطلاق بودن را منافی با اختیار صانع توهم نموده، در صدد نقد این ایدهٔ صدرائیان برآمده است. علت این توهم در فصل بعد بیان می‌شود.

۱-۳. مبانی میان صانع و مصنوعات: در ابتدای این فصل، مقصود مؤلف از صانع مختار چنین بیان شده: «او را مختار می‌دانیم، ولی از این تعبیر همین قدر می‌فهمیم که او مانند انوار وجودی‌ای که مقتضاهای ذاتی دارند، نمی‌باشد، چون همان‌طور که گفتیم اقتضای ذاتی داشتن با اختیار نمی‌سازد. غیر از این مطلب هیچ معنای دیگری از مختار بودن او نمی‌فهمیم و بنابراین مجاز نیستیم که قدرت و اختیاری شبیه آنچه در خود می‌یابیم، به او نسبت بدهیم.» (صفحه ۵۰)

۱-۳-۱. نقد و ارزیابی: ظاهر آقاعده «اقتضای ذاتی داشتن با اختیار نمی‌سازد»، حاصل کشف مؤلف از تأمل و دقت در مصنوعات است؛ لذا بر مبنای خود مؤلف، نباید آن را دربارهٔ صانع، جاری دانست؛ شاید در صانع متعال - برخلاف مصنوعات - اقتضای ذاتی با اختیار منافات نداشته باشد!

علاوه بر این، بحث اقتضای ذاتی صانع که از ایده‌های برخی عرفا است، به گونه‌ای معادل قاعدهٔ «وجوب وجود معلول در ظرف وجود علت تامه» در فلسفه است، اما معتقدین به این دو، به هیچ وجه حق تعالی را «فاعل مجبور» نمی‌دانند، بلکه برای خروج از این اتهام، تدبیرهایی نیز اندیشیده‌اند. بعضی از این تدبیرها بر پایهٔ معنای خاصی از اختیار استوار است، به طور نمونه مرحوم طباطبائی تلقی خود از اختیار صانع را این گونه بیان می‌دارد: «معنای فاعل مختار بودن خدای متعال آن است که چیزی ورای خدای متعال وجود ندارد که او را بر انجام کار و یا ترک آن مجبور سازد و کاری را بر وی لازم و واجب گرداند. زیرا آن شیء (مجبور) از دو حال خارج نیست: یا معلول خداست یا غیر معلول. فرض دوم محال است، زیرا در این صورت، آن شیء یا خود واجب الوجود دیگری است و یا فعل واجب الوجود دیگر که ادلهٔ اثبات توحید، آن را ابطال می‌نماید. همچنین فرض اول نیز محال است، زیرا لازم می‌آید که معلول با هستی خویش که متکی به علت و متأخر از آن است، در وجود همان علتی که هستی‌اش را از آن دریافت کرده، مؤثر واقع شود!»^۷

۱-۴. تنزیه صانع متعال: این فصل به اعتبار عناوینی

و حال آنکه چنین نیست.^۸

آری! ادعای صدرائیان پیرامون «اشتراک معنوی وجود بین واجب و ممکن» ناظر به مفهوم وجود است نه مصداق آن؛ یعنی منظور از موجود بودن واجب، صرفاً بیان تحقق آن در خارج و نفی عدم از اوست، نه بیان کیفیت وجود او و هم سخ دانستن او با ممکنات. البته صدرا پس از اثبات «اصالت وجود» و «تشکیک در وجود»، ذات واجب را «صرف الوجود» یا «حقیقت وجود» دانسته که مؤلف بطلان این مدعا را متذکر می‌گردد: «آنچه ما از وجود خود و امثال خود می‌یابیم، ذاتاً مصنوع است و چنین ذات مصنوعی را

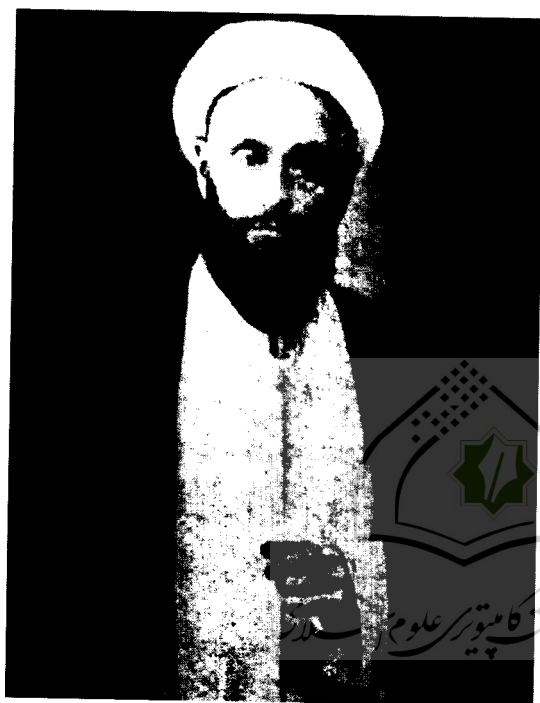
همچون «معنای تنزیه و ضرورت عقلی آن»، تنزیه صانع از نقایص و کمالات مصنوعات»، «معنای تنزیهی اسناد کمالات به صانع متعال»، «به کار بردن تعبیر ایجابی و سلبی برای صانع»، «اطلاق موجود و وجود بر صانع متعال» و «معنای تنزیهی صفات فعل صانع متعال» - به اعتقاد نگارنده - مهمترین فصل این کتاب به شمار می‌رود. اگر قرار باشد که همه دیدگاههای مطرح شده در این موضوعات، مورد بازبینی و کنکاش قرار گیرد، به یقین کتابی مستقل برای شرح عناوین این فصل مورد نیاز است؛ اما در این مختصر به دو مطلب بسنده می‌شود:

۱-۴. اطلاق وجود و موجود بر خدا: پیرامون اطلاق

الفاظ «وجود» و «موجود» بر صانع متعال، بحثهای گسترده‌ای در میان متکلمین و فلاسفه طرح شده و حتی عرفا نیز در قالب مباحث عرفان نظری به نوعی به این بحث پرداخته‌اند. برخی وجود را بین خالق و مخلوق، مشترک لفظی و برخی مشترک معنوی دانسته و برخی محققین هر دو مدعا را ابطال نموده‌اند؛ با این تفاوت که عده‌ای از ایشان، اطلاق وجود را بر حق تعالی از باب حقیقت و بر مخلوقات از باب مجاز جایز دانسته و گروهی دیگر، وجود را مجموع خالق و حق را برتر از این تعبیر، قلمداد نموده‌اند و صرفاً به اعتبار آیات و مقامات رب، لفظ «موجود» را درباره او استعمال می‌کنند.

اما نویسنده در مقام بیان دیدگاه خود پیرامون این نزاع، بین «وجود» و «موجود» فرق گزارده، فقط اطلاق لفظ «موجود» را به معنایی خاص، بر صانع جایز می‌شمارد. او بر این باور است که اگر لفظ «موجود» صرفاً به معنای «واقعیت داشتن و معدوم نبودن» مورد نظر باشد، اطلاق آن بر صانع متعال اشکالی ندارد: «بسیاری اوقات وقتی این کلمه را به چیزی اطلاق می‌کنیم، اصل بودن و واقعیت داشتن آن را اراده می‌کنیم و در حقیقت می‌خواهیم آن چیز را از نیستی محض و نبودن مطلق خارج کنیم و از واقعیت داشتن آن خبر دهیم. به عبارت دیگر کاری به طور و نحوه واقعیتش نداریم، بلکه به اصل بودنش توجه می‌دهیم. اگر چنین معنایی از کلمه «موجود» مد نظر باشد، می‌توانیم صانع متعال را هم موجود بدانیم؛ یعنی از اصل واقعیت داشتنش خبر بدهیم و هیچ نحوه و سخی برای موجودیتش قائل نشویم.» (صفحه ۶۹)

این دیدگاه تقریباً همان دیدگاه صدرالماتلین و تابعین او پیرامون «اشتراک معنوی وجود» بین خالق و مخلوق است؛ چنانکه در اوایل کتاب *بدایة الحکمة* می‌خوانیم: «بسیاری از اوقات وجود امری را اثبات می‌کنیم و سپس در خصوصیات ذات آن دچار تردید می‌شویم، فرضاً برای عالم، خالق اشیاء کرده‌ایم، اما هنوز معلوم نیست این خالق واجب است یا ممکن، ماهیت دارد یا ندارد؛ یا اینکه وجود روح برای انسان را اثبات کرده‌ایم، اما هنوز در شکیم که این روح، مجرد است یا مادی، جوهر است یا عرض؛ اما این شک و تردیدها به وضوح موجب نمی‌شود که اعتقاد ما به وجود خالق برای عالم یا روح برای انسان از بین برود. پس اگر وجود مشترک معنوی نبوده و آنگونه که برخی گمان کرده‌اند مشترک لفظی باشد، با معانی متعدد به تعداد موضوعاتی که وجود بر آنها حمل می‌گردد، بالبداهه باید معنای آن همراه با تغییر موضوع در اعتقاد، تغییر کند



از آنجا که
مرحوم اصفهانی
علاوه بر فقه و
اصول، نزدیک
به یک دهه به
تفکر و تعلیم و
تعلیم فلسفی
اشتغال داشته،
به سودجویی
فلاسفه از
اصطلاح
«تعارض عقل و
نقل» توجه
ویژه‌ای، مبذول
و پیرامون موارد
اطلاق «عقل»
و انحای آن
مطالبی افاضه
نموده است.
امامت‌آسانه
برخی از پیروان
مکتب تفکیک
نیز مقاصد
ظریف میرزا را
در این باب
در نیافته‌اند
تا چه رسد
به منتقدین
یا بی‌خبران
از این مکتب!

نمی‌توانیم با بی‌نهایت کردن ابعادش، غیر مصنوع بدانیم. نکته مهم این است که تلقی ما از وجود، چیزی جز همان مخلوق نوری‌الذات - با همه محدودیت‌های ذاتی‌اش - نمی‌باشد و ما اگر بخواهیم بر پایه آن، چیزی را تصور کنیم، هرگز نمی‌توانیم نقص و محدودیت ذاتی‌اش را از آن سلب کنیم. بنابراین با «حقیقة الوجود» نامیدن آن، واقعیت تعبیر نمی‌کند...» (صفحه ۷۰)

اگرچه مدعای مؤلف در این خصوص، صحیح به نظر می‌رسد، لیکن استدلال ایشان غیر قابل قبول است، زیرا هیچ توجهی به مبانی معتقدین به این‌گونه عناوین ندارد. جای سؤال است که آیا تلقی مؤلف از وجود (مخلوق نوری‌الذات بودن) با تلقی صدرائیان از وجود (حقیقة واحدة ذات مراتب) یکسان است؟!

۱-۲-۴. فرق بین صفات ذات و صفات فعل: مؤلف

در انتهای این فصل، پس از بیان وجه تمایز بین صفات ذات و صفات فعل خداوند و عدم تشبیه این صفات با صفات مخلوقات، صفات رحیم، رازق و صانع چنین معنا می‌کند: «حداکثر فهم ما از صفت «رحیم»، «مَنْ بِهِ الرَّحْمَةُ» می‌باشد؛ یعنی کسی که رحمت «به» او و «از» اوست... «رازق» تنها مفهومش «مَنْ بِهِ الرِّزْقُ»

راقم این
سطور پیرامون
پذیرش «تصدیق
بلا تصور» با مؤلف
هم داستان است،
لیکن دلیل مؤلف
را در این باره
ناکافی می‌پندارد!
ظاهر ا بهترین
بیان برای تبیین
«تصدیق بلا تصور»
دیدگاه «بارک‌لی»
در خصوص تمایز
بین مقام «فهم»
و مقام «تصور»
است. او تصور را
صرفاً متعلق به
محسوسات
می‌داند و برای
اموری همچون
روح یا نفس،
تصور قائل نیست
چه رسد به خدا!

است؛ یعنی کسی که روزی‌ها «به» او و «از» اوست... «صانع» هم به معنای «مَنْ يَهِي الصُّنْع» است؛ یعنی کسی که مصنوعات «به» او موجود شده‌اند. (صفحات ۷۶ و ۷۷)

در نقد این معنا از صفات فعل مذکور، عرض می‌شود که پیرامون اسمای الهی و نحوه انتساب آن به ذات باری، اختلاف نظر جدی بین صاحب‌نظران وجود دارد. دو نگاه مهم در این موضوع عبارتند از:

الف. انتساب صفات فعل که به آن اسماء نیز گفته می‌شود، به ملاحظه افعالی است که از خدا صادر می‌شود و پس از صدور فعل، به آن صفات متصف می‌گردد.

ب. این اسماء، حقایق نوری عینی هستند که تجلیات فعلی حق بوده، خلاق به واسطه ایشان از حق تعالی مستفیض می‌گردند. لذا این اسمای لفظی، اسم اسم خداست و خود آن حقایق، اسمای عینی حق تعالی محسوب می‌گردند.

بر این اساس، اگر بخواهیم معنای اسمایی همچون «رحیم»، «رازق»... را روشن سازیم، باید ببینیم در کدام حوزه معرفتی سخن می‌گوییم و تلقی ما از اسمای فعلی حق چیست؟ واضح است که بنا بر قول اول (الف)، «رحیم» یعنی کسی که رحمت از اوست و «رازق» یعنی کسی که روزی‌ها از اوست و... اما در نگاه دوم (ب)، «رحیم» یعنی کسی که رحمت به او، یعنی به واسطه اوست و «رازق» یعنی کسی که روزی‌ها به او، یعنی به واسطه اوست و... البته اگر به نقلیات - خاصه احادیث و ادعیه مأثوره از معصومین علیهم‌السلام - رجوع شود، کفه گروه دوم سنگین‌تر خواهد شد. برخی نیز تلاش نموده‌اند که بین این دو نظر را جمع کنند، به این ترتیب که هنگام استعمال این لفظ، گاهی ذات لحاظ می‌شود و گاهی خود این اسماء؛ اما در آن واحد نمی‌توان هر دو را لحاظ نمود. معانی دقیق‌تری نیز در این خصوص ارائه شده که خارج از حوصله این مختصر است.

به هر حال در سخنان نویسنده، خلط بزرگی میان فاعل «ما منه الوجود» و فاعل «ما به الوجود» صورت پذیرفته است. در معنای عربی ایشان از اسمای مذکور (من به الرحمة، من به الرزق و من به الصنع)، فاعل ما به الوجود لحاظ شده، اما در ترجمه‌های فارسی پیرامون «رحیم» و «رازق» هر دو معنا آمده، ولی درباره «صانع»، فقط معنای فاعل ما به الوجود اخذ شده است! حال آنکه با توجه به توضیحات مؤلف پیرامون صفات فعل خدا و شناخت ما از مبانی مکتب تفکیک، می‌بایست برای همه این اسماء، معنای فاعل ما منه الوجود لحاظ می‌شد؛ بدین ترتیب که «رحیم = من منه الرحمة»، «رازق = من منه الرزق» و «صانع = من منه الصنع». معنای این تعبیر آن است که خدا جاعل یا خالق «رحمه»، «رزق» و... است، نه آنکه نقش واسطه در ایصال این کلمات به خلق، داشته است!

۵-۱. خروج صانع متعال از حدین (حد تعطیل و حد تشبیه): یکی از عناوین مهم این فصل، بحث پیرامون «تصدیق غیر ذهنی» است. مؤلف در ابتدا نمونه‌هایی از سخنان فلاسفه را درباره «عدم تصدیق بلا تصور» می‌آورد که بر مبنای این سخنان «اگر تصور خدا غیر ممکن باشد، تصدیق و اعتقاد به او نیز غیر

ممکن خواهد بود». آن گاه در قبال این بیانات، مؤلف به طرح سؤالات زیر می‌پردازد: «اگر این مبنا قابل قبول باشد، تصورات پذیر دانستن صانع متعال به تعطیل او می‌انجامد و بنابراین باید صحت و سقم این مبنا روشن شود. آیا شرط تصدیق چیزی تصور نمودن آن است؟ بالاتر از این آیا شرط انکار یا حتی تصورات پذیر دانستن یک چیز تصور آن است؟» (صفحه ۸۲)

طبعاً پاسخ نویسنده به این پرسش، منفی است، اما استدلال او از این قرار است: «پای ذهن و تصورات ذهنی وقتی در کار می‌آید که ما بخواهیم از آن واقعیت خارجی، یک گزارش فکری بدسیم، در این مقام است که صورت‌های ذهنی واسطه می‌شوند. اما هر کس وجدان می‌کند که پیش از گزارش ذهنی دادن، می‌توان واقعیت داشتن یک امر وجدانی را تصدیق کرد. این حقیقت مثالهای زیادی دارد که در زندگی همه انسانها به وفور یافت می‌شود. اموری همچون محبت، شوق، حریت، کراهت، رضایت و... همگی از این قبیل موارد هستند که واقعیت خودشان (نه تصورات ذهنی آنها) بدون نیاز به هیچ تصویری برای همگان قابل تصدیق هستند. نه خود این امور ذهنی هستند و نه تصدیق به وجود آنها.» (صفحات ۸۲ و ۸۳)

از آنجا که در نقد این ادعا، بسیاری از اهل معقول خواهند گفت: علم بر دو قسم حصولی و حضوری است و بحث «تصور و تصدیق» مربوط به علم حصولی، ولی مثالهای مذکور از مصادیق علم حضوری است، پس این مثالها هیچ ارتباطی با ادعای برخی فلاسفه ندارد؛ مؤلف محترم در ادامه چنین نگاشته: «البته ممکن است فلاسفه این گونه باورهای وجدانی را اصطلاحاً «تصدیق» نامند و آن را به «علم حضوری» ارجاع دهند و این مهم نیست که اصطلاح آنها چه باشد، مهم این است که ما می‌توانیم به وجود واقعیت‌هایی اذعان و اعتراف کنیم، بدون آنکه آنها را تصور نماییم. مراد ما از تصدیق با تصور، همین گونه از اقرارها و اذعان‌هاست.» (صفحه ۸۳)

۱-۱-۵. نقد و ارزیابی: اولاً سخنان مذکور در نقد گفتار برخی صدرائیان پیرامون «تصدیق بلا تصور» اقامه شده که مربوط به ساحت علم حصولی است، اما مؤلف معنای عام‌تری برای تصدیق (باور وجدانی) در نظر گرفته که ساحت علم حضوری را نیز شامل می‌شود؛ لذا به دلیل عدم رعایت اصطلاح، نقد مؤلف با ادعای صدرا المتهالین و برخی پیروان او تناسب چندانی ندارد. اتفاقاً در حل این نزاع، توجه به اصطلاح اهمیت دارد و اگر مؤلف محترم تقسیم‌بندی اولیه علم، به حضوری و حصولی را نمی‌پسندد، باید نقل کلام به این مطلب نماید، نه آنکه اصطلاح را بی‌اهمیت جلوه دهد.

ثانیاً از منظر دیگری می‌توان بیان مؤلف را بنابر اصطلاح خود ایشان (تصدیق = باور وجدانی) پذیرفت، مشروط به اینکه مؤلف نیز لوازم ادعای خود را ببیزد. از لوازم مهم سخن ایشان، اثبات‌ناپذیر بودن صانع متعال است. توضیح مطلب اینکه من وقتی اموری از قبیل درد، محبت، کراهت و... را - به قول مؤلف - وجدان می‌نمایم، این باور وجدانی اختصاص به خودم دارد و قابل اثبات برای سایرین

نیست. به طور کلی اگر بخواهیم باب تعلیم و تعلّم (علم حصولی) را بگشاییم، باید در قالب علم منطق سخن بگوییم و اینجاست که بحث تصور و تصدیق (تصدیق مرکب از تصورات پیشین) رُخ عیان می‌کند! حال باید دید که آیا مصنف کتاب اثبات صانع - که بر تمایز این بحث با معرفت صانع تأکید فراوان دارد - این لازمه را خواهد پذیرفت؟! شاید در پاسخ گفته شود که مراد از اثبات صانع، همان تنبّه عقلانی است، نه چیزی بیش از این؛ لیکن باید پرسید آیا همین تنبّه عقلانی در قالب قیاس منطقی و تصدیقات مرکب از تصورات پیشین ارائه می‌شود یا خیر؟

با این همه راقم این سطور پیرامون پذیرش «تصدیق بالاتصور» با مؤلف هم داستان است، لیکن دلیل مؤلف را در این باره ناکافی می‌پندارد! ظاهراً بهترین بیان برای تبیین «تصدیق بالاتصور» دیدگاه «بارک لی» در خصوص تمایز بین مقام «فهم» و مقام «تصور» است. او تصور را صرفاً متعلق به محسوسات می‌داند و برای اموری همچون روح یا نفس، تصور قائل نیست چه رسد به خدا؛ چنانکه گوید: «بنابر تحقیقاتی که به عمل آمد وجود روح یعنی نفس مُدرک، مسلم است و در وجود تصورهایی که از محسوسات در ذهن حاصل می‌شود نیز شکی نیست؛ اما از خود نفس در ذهن تصویری نیست و نمی‌تواند باشد، زیرا چنانکه گفته شد تصور امری است انفعالی و نفس ذاتی است فعال، بلکه عین فعالیت است، پس اضافه تصور بر نفس جمع ضدّین است و اگر کسی توقع کند که از نفس تصویری داشته باشد، مانند آن است که بخواهد شب را آئینه روز بسازد. نفس معلوم هست اما متصور نیست.»^۹

براین اساس می‌توان گفت که فهم یک مطلب یا یک امر یا تصور آن ملازمی ندارد، چه بسا اموری برای ما قابل فهم بوده، اما در عین حال قابل تصور نباشد، همچون محال بودن شریک الباری یا محال بودن اجتماع نقیضین یا...

شایان توجه است که این ادعای برخی صدرائیان (منع تصدیق بالاتصور) معضلات دیگری را نیز برای ایشان در خصوص قضایایی همچون «شریک الباری محال است»، «اجتماع نقیضین محال است» و... به بار آورده، چراکه بنابر ایده ایشان، لازمه پذیرش این قضایا تصور امور محالی همانند «شریک الباری»، «اجتماع نقیضین» و... است. البته بعضی از ایشان برای حل این معضل - که چگونه می‌توان امور محال را تصور نمود - سخن را به تفاوت بین حمل اولی و حمل شایع باز گردانده‌اند: «آنچه به ذهن می‌آید مفاهیم این امور است، یعنی چیزی به ذهن می‌آید که به حمل اولی، این امور ممتنع می‌باشد نه به حمل شایع. «شریک خداوند» که در ذهن تصور شده، به حمل اولی شریک خداوند است، اما به حمل شایع، کیفیتی نفسانی است که ممکن و مخلوق خداوند می‌باشد؛ و هکذا فی سایر المحالات.»^{۱۰}

۱-۶. توحید صانع متعال: صفات صانع، مرحله‌ای مهم از مباحث «معرفت الله» است که از جنجالی‌ترین این مباحث و معرکه آرای گوناگون کلامی، فلسفی و عرفانی است. مؤلف کتاب مورد نظر نیز از باب خلط بحث «اثبات صانع» با بحث «معرفت صانع» به این وادی قدم گزارد، پس از طرح مقدماتی همچون «عدم

امکان اطلاق مفاهیم بر صانع متعال»، «ضرورت تنزیه صانع و معنای دقیق آن» و «تفاوت تنزیه صانع با اثبات صفات برای او» می‌نویسد: «اگر کسی بخواهد از حد تنزیه فراتر رود، یعنی برای صانع اثبات صفات بکند، قطعاً در محذور کثرت و تعدد واقع می‌شود و نمی‌تواند قائل به وحدت صانع بشود. این کاری است که فلاسفه در مورد آنچه واجب الوجودش می‌نامند، انجام می‌دهند. آنها مفاهیمی را که برای حکایت از صانع متعال، به کار می‌برند، صرفاً برای تنزیه او نمی‌دانند بلکه صفات مختلف را به اعتبار کمالات مختلف صانع از آن انتزاع می‌کنند.» (صفحه ۱۱۴) در ادامه شاهد دو نقل کوتاه از کتاب آموزش فلسفه می‌باشیم که اولی مربوط به تعریف «صفات ذاتیه» و دومی مربوط به تبیین آن است:

مفاهیمی است که از ذات الهی با توجه به نوعی از کمال وجودی انتزاع می‌شود مانند علم و قدرت و حیات. عقل هنگامی که کمالی از کمالات وجودی مانند علم یا قدرت را در نظر می‌گیرد، بالاترین مرتبه آن را برای ذات الهی اثبات می‌کند. زیرا وجود او در عین بساطت و وحدت، واجد همه کمالات نامتناهی می‌باشد و هیچ کمالی را نمی‌توان از او سلب کرد. (صفحه ۱۱۴)

واضح است که این بیانات با دیگاههای خاص مؤلف سازگار نیست، لذا در مقام نقد این سخنان، بحثی تحت عنوان «اشکال تعدد مفاهیم انتزاعی از مصداق واحد» را طرح می‌نماید: «فلاسفه معتقدند که این کثرت فقط در مفاهیم صفات است، اما مصداق آنها واحد می‌باشد. به این دو نمونه از عبارات فلاسفه توجه فرمایید: حیث کانت کل من صفات کماله عین الذات الواجدة للجمع فهي أيضاً واجدة للجمع و عینها صفات کماله مختلفة بحسب المفهوم واحدة بحسب المصداق الذی هو الذات المتعالیه. الذی یثبت البرهان أن مصادفها واحد و اما المفاهیم فمتغايرة لا تتحد اصلاً.»

شاید خود فلاسفه به جریان اشکال کثرت در ذات واجب توجه داشته اند که برای دفع اشکال مقدر چنین فرموده‌اند: «صفات ذاتیه واجب الوجود، مفاهیمی است عقلی که از مصداق واحدی انتزاع می‌شوند، بدون اینکه نشانه هیچ گونه تعدد و کثرتی برای ذات الهی باشند.» (صفحات ۱۱۵ و ۱۱۶) نویسنده پس از نقل این عبارات - که به ترتیب از بدایه الحکمة، نهایه الحکمة و آموزش فلسفه گزینش شده - به طرح این سؤالات می‌پردازد: «اما آیا عقلاً چنین چیزی ممکن است؟ اگر منشأ انتزاع این مفاهیم، خود مصداق باشد، آن گاه مصداقی که از جمیع جهات واحد است، چگونه منشأ انتزاع مفاهیم متعدد می‌شود؟ اینکه برای ذات واحد، کمالات مختلف قائل می‌شوند و سپس به اعتبار هر کمالی، صفاتی را متفاوت با صفات دیگر از آن انتزاع می‌کنند، آیا همین تعدد و تفاوت مفاهیم صفات، نشانگر تعدد منشأ انتزاع آنها نیست؟» (صفحه ۱۱۶)

از آنجا که در مباحث گذشته این کتاب، مؤلف به پاسخ این سؤالات همت گمارده، در این مقام صرفاً به نقل مطلب دقیقی از تفسیرالمیزان پرداخته، ملخص آن را به خوبی تقریر می‌نماید: «خلاصه و چکیده فرمایش ایشان این است که مفاهیم علم،

مؤلف

به دنبال اثبات

«صانع مختار»

است و چون فیاض

علی الاطلاق

بودن را منافی

با اختیار صانع

توهم نموده،

در صدد نقد این

ایده صدرائیان

بر آمده است.

نویسنده
در چند موضع از
این کتاب
- به طور مکرر -
سخن یا ایده‌ای
از افکار برخی
صدرائیان معاصر
را مطرح و
آن را به همه
فلاسفه یا عرفا
نسبت می‌دهد!

قدرت، حیات و سایر صفات کمالیه از مصادیق محدود (مخلوقات) اخذ شده‌اند و هریک از این مفاهیم، محدودیتی ذاتی دارد که او را از سایر مفاهیم متمایز و جدا می‌سازد و این محدودیت ذاتی در هر مفهومی به هیچ وجه از بین نمی‌رود. یعنی خصوصیت مفهوم بودن (خاصه مفهومیّت) این است که چنین حد ذاتی را داشته باشد. خاصه مفهومیّت این است که شامل ماورای خودش نمی‌گردد (لکل مفهوم وراءه یقصر عن شموله). بنابراین تصریح کرده‌اند که هر چند بگوییم: ذات الهی علم است اما نه مانند سایر علوم (علم لا کالعلوم)، اما این بیان ما خاصه مفهومیّت (یعنی همان حد ذاتی) آن را باطل نمی‌کند و از این نکته دقیق نتیجه گرفته‌اند که همه این مفاهیم وقتی به ساحت عظمت و کبریائیت پروردگار توجه می‌کنیم، ساقط می‌شوند و ما با عقل خود نه تفصیلاً و نه حتی اجمالاً هیچ علمی بر آن ساحت قدس پیدا نمی‌کنیم.» (صفحات ۱۱۸ و ۱۱۹)

۱-۶. نقد و ارزیابی: پیرامون اظهارات مؤلف در فصل ششم - خاصه عبارات مذکور - توجه ویژه به دو نکته ضروری است:

۱-۶-۱. نکته اول: نویسنده در چند موضع از این کتاب - به طور مکرر - سخن یا ایده‌ای از افکار برخی صدرائیان معاصر را مطرح و آن را به همه فلاسفه یا عرفا نسبت می‌دهد! اگر بخواهیم به اعتبار «حمل قول مؤمن بر صحت» سخن برانیم، باید چنین فرض کنیم که این نسبت از جهت غالبیت و شهرت فلسفه صدرایی در عصر ما نشأت می‌گیرد و الا مؤلف محترم به این نکته توجه دارند که در میان همین مسلمانان و بلکه شیعیان، مذاقهای فکری مختلفی دیده می‌شود. فی‌المثل در ابتدای این مقال، به نام چند مکتب متأخر از صدر و متمایز از او اشاره شد که تفاوت‌های فاحشی با یکدیگر در مبانی و اصول اولیه دارند. برای مزید اطلاع خوانندگان، خوب است پیرامون همین بحث (صفات ذاتی خالق متعال)، نظرات اصحاب این مکاتب، به اجمال بیان شود:

- قاضی سعید قمی از مروجین مکتب شیخ رجبعلی تبریزی که نزد مرحوم فیض کاشانی با آرای صدر المتألهین نیز آشنا گردیده، پیرامون «صفات ثبوتیه خداوند» چنین می‌نگارد: «... اگر کسی معنی ذات و صفات را کامابنغی فهمیده باشد، هرگز نمی‌گوید که صفت عین ذات می‌تواند بود، بلکه این قول را قبیح و بی‌معنا می‌داند، چرا که صفت عبارت از امری است که تابع و فرع ذات باشد و ذات عبارت از حقیقتی است که اصل و متبوع باشد، پس اگر صفت عین ذات بوده باشد - چنانکه می‌گویند - لازم می‌آید که تابع عین متبوع و یا لازم عین ملزوم باشد و شناخت این قول بر جمیع عقلا ظاهر است؛ پس معلوم شد که هرگز صفت عین ذات نمی‌تواند بود، همچنان که ذات نیز عین صفت نمی‌باشد... و اینکه انبیای عظام علیهم‌السلام و بعضی از حکمای کبار، واجب‌الوجود را تعالی شأنه متصف به وصفی ساختند، به جهت عوام و قصور ادراک ایشان است، نه اینکه در واقع واجب‌الوجود تعالی شأنه متصف به وصفی از اوصاف می‌تواند بود یا اینکه ایشان همچنین می‌دانند، حاشا و کلا؛ بلکه غرض ایشان در هر وصفی از اوصاف که

واجب‌الوجود را متصف به آن داشته‌اند، آن است که او تعالی شأنه متصف به نقیض آن وصف نیست، مثلاً اینکه می‌گویند عالم است، این معنی دارد که جاهل نیست و قادر است، یعنی عاجز نیست و همچنین سایر اوصاف را بر این قیاس باید کرد. حاصل کلام آنکه جمیع آنها فی‌الحقیقه به سلوب بر می‌گردد، نه اینکه او را تعالی شأنه متصف به اوصاف مذکور می‌دانند... در بعضی از خطب مرویه از اهل‌البیت علیهم‌السلام مذکور است که: «أول عبادة الله معرفته و اصل معرفة الله توحيدُهُ و نظامُ توحيد الله نفی الصفات عنه لشهادة العقول أن كل صفة و موصوف مخلوق و شهادة كل صفة أن له خالقاً.»^{۱۱}

- شیخ ابوالقاسم امین‌الشریعه خویی در شرح ابیاتی از سید قطب‌الدین نیریزی - از اقطاب فرقه ذهبیه - پیرامون صفات ذاتی حق تعالی چنین اظهار می‌کند:

وجود هوالموجود بالذات لم یزل
بشرط اعتبارات الصفات الحمیده
ولکن اخلاص العباد بنفیها
ببرهان علم الحکمه الاحمدیه

خدای تعالی وجودی است موجود بالذات و لم یزل که همواره مشروط به شرط اعتبارات همه صفات حمیده و کمالیه می‌باشد و لیکن این لحاظ اول، یعنی وجود «بشرط شیء» در آغاز و بر این فهمانیدن خلق است هر کمال وجود اقدس را و گرنه اخلاص در توحید و خلوص در ایمان بندگان، آن است که همه صفات را از ذات اقدس نفی نمایند - به برهان علم و حکمت احمدیه و علویه - چنانکه امیرالمؤمنین علیه‌السلام می‌فرماید: وکمال توحید الاخلاص له و کمال الاخلاص له نفی الصفات عنه لشهادة... صفة أنها غیر الموصوف و شهادة کل موصوف أنه غیر الصفة... چون سابقاً اشاره کردیم که صفت لغتاً و عرفاً عبارت از حالات متبدله و کیفیات طاریه هر ذاتی است و چون ذات واجب از تغییر حالات و تبدل کیفیات منزّه و مبرا است، لاجرم معنی صفت در حق تعالی اصلاً متحقق نشود و اگر به حق تعالی صفت اطلاق شود، نه به این معنی است که در مخلوق گفته شود، یعنی حالات متبدله، بلکه مراد آن است که آثار آن صفات در حق تعالی موجود باشد و لهذا می‌فرماید: کمال اخلاص به نفی صفات است، زیرا که هر صفتی خود گواهی دهد بر اینکه وی غیر از موصوف است، یعنی تا مغایرت با ذات نباشد، هر آینه معنی وصفیت محقق نشود و صفت اطلاق نشود مگر در مقابل ذات شیء؛ پس اصلاً در معنی صفت مغایرت با ذات مأخوذ است والا وصفیت تحقق نیابد، فافهم.^{۱۲}

- میرزا حسن گوهر که در زمره مهمترین شاگردان شیخ احمد احسائی و شارحین کلمات اوست، پیرامون معنا و مفهوم صفات ذاتیه پروردگار فرمایشاتی دارد که ترجمه بخشی از آن چنین است: «خداوند دارای صفات کمالیه است. پس به کسی که گمان می‌برد صفات خداوند به سلوبات برمی‌گردد، نباید التفات کرد، زیرا چنین طرز تفکری اقتضا می‌کند که ذات باری از کمالات عاری باشد. بنابراین واجب است صفات کمالیه را برای او ثابت کرد. صفات او

عین ذات اوست و ذات او عین صفات او، بدون اینکه اختلافی در مصداق یا در مفهوم و اعتبار باشد، زیرا اختلاف در مصداق، مقتضی است که قائل به تعطیل ذات و یا قائل به تعدّد قدما بشویم. و اختلاف در مفهوم و اعتبار نیز تعدّد مصداق را لازم می‌آورد، برای اینکه انتزاع دو مفهوم از یک مصداق بسیط و عکس آن، یعنی انتزاع یک مفهوم بسیط، از دو مصداق محال است، چه اگر مفهوم درست باشد باید طبق شیء خارجی باشد و اگر نادرست باشد، حکم کردن بر خارج درست نخواهد بود. پس نتیجه می‌گیریم که اگر مفاهیم، متعدد باشد، یا از تعدّد مصادیق و یا از ترکیب مصداق واحد - از جهاتی که موجب تفریق و تفاوت باشد - اطلاع می‌دهد. پس جاری ساختن حکم تعدّد، بر واحدی ساده و بسیط، اعتباراً ممنوع است، زیرا اعتبار تعدّد جز در مورد کثرات جاری نمی‌شود و این موضوع بر کسی که ذهن خود را در پیچ و خم این موضوع جَوّان داده، پوشیده نمی‌باشد. پس همه اسماء و صفات ذاتیه مترادفند و دارای یک معنی و یک مفهوم‌اند، اگر بخواهند بر ذات بحث بسیط اطلاق شوند و در اینصورت حمل صفات بر ذات ساقط می‌گردد، زیرا حمل جز در صفات اضافیه فعلیه روا نیست، برای اینکه صفات فعلیه اضافیه با ذات متغایراند و شرط درستی حمل حکمی بر چیزی، تغایر آنهاست و صفات فعلیه اضافیه عین ذات نیستند و حقیقت توحید اسقاط صفات اضافی است...»^{۱۳}

با قدری تأمل در این نقل‌ها مشخص می‌گردد که هر سه نقل، در تقابل با اندیشه صدرایی پیرامون انتزاع صفات متعدد از ذات بسیط می‌باشند. عجیب‌تر اینکه همه این بزرگان - با وجود اختلاف نظری که با یکدیگر دارند - به فرمایش حضرت امیر علیه‌السلام (نفی الصفات عنه) استشهد می‌نمایند. نتیجه اینکه صرف استناد به احادیث و خود را بانی فهم آرای اهل بیت علیهم‌السلام دانستن، برای اثبات حقانیت سخنان اشخاص کفایت نمی‌کند، لذا نمی‌توان مکتب تفکیک را همان مکتب اهل بیت علیهم‌السلام و سایر مکاتب فکری را مکاتب بشری و در تقابل با مکتب حق دانست، بلکه تفکیک صرفاً حاصل فهم و تفسیر میرزا مهدی اصفهانی و پیروان او از آیات و احادیث است و لذا این نیز همانند سایرین، یک مکتب بشری در مسیر فهم تعلیم وحیانی - و نه در تقابل با آن - به شمار می‌رود!

۱-۶-۲. نکته دوم: به نظر می‌رسد که نویسندگان این فصل، سخنان اهل فلسفه را به نحو دیگری (با استناد به کلمات خود ایشان و نشان دادن تعارض) مورد نقد و جرح قرار داده؛ چرا که پس از نقل سخن صاحب المیزان در پاورقی آورده: «البته مرحوم علامه طباطبایی در مباحث دیگر خود - به خصوص در کتب فلسفی مانند بدایة الحکمة و نهایت الحکمة - این گونه بحث نکرده‌اند.» (صفحه ۱۱۹)

به منظور ارزیابی این گونه نقادی باید توجه داشت که علمای شیعه‌ای که به مباحث عقلی و تدریس و تألیف متون فلسفی روی آورده‌اند - صرف نظر از آنکه عقل را مصباح، میزان، مفتاح یا... نقل بدانند - حداقل به سه دسته تقسیم می‌شوند:

- گروهی بین مباحث فلسفی و اعتقادات دینی تمایز قائل

بوده، هر یک را در مسیر خود مطلوب می‌دانستند و هیچ یک را فدای دیگری نمی‌نمودند؛ بدین معنا که فلسفه، نهایت تلاش یک انسان بر حسب طاقت بشری او و هدف از تفکر فلسفی، کشف سقف این توانایی است، اما تعلیم متّخذ از بیانات انبیا و حجج‌الهی، محصول وحی و غایت آن فراتر از عقول بشری می‌باشد. لذا هیچ مانعی وجود ندارد که دیدگاه‌های فلسفی یک شخص با اعتقادات دینی مغایرت یابد؛ مثلاً شخصی همچون ابن‌سینا از حیث فلسفی قائل به محال بودن معاد جسمانی و از حیث اعتقادات دینی، قائل به ثبوت آن گردد. اگرچه شخصیت مضاعف یافتن، از مهمترین مشکلات چنین عالمی به شمار می‌آید، لیکن سخن نگارنده، ناظر به امکان و تحقق چنین حالتی است.

- دسته دوم معتقدند که عقل و نقل و شهود در یک راستا قرار دارند و لذا دستاوردهای فلسفی با معارف دینی - تا جایی که عقل مجال جولان دارد - قابل هم‌پوشانی است. منظور این افراد از هم‌سو بودن و بلکه تلفیق این امور، جبران ضعف هر یک با دیگری است نه آنکه در همه مراتب، این امور با یکدیگر همراه باشند. اگرچه افراد قابل توجهی از فیلسوفان و حکمای شیعی مذهب در این دسته قرار می‌گیرند، لیکن اتهامات خاصی در این بینش به چشم می‌خورد که در این مقام، مورد نظر نیست.

- گروه سوم معدود افرادی را شامل می‌شود که بین عقل و نقل و شهود، تفاوت چندانی قائل نبوده، در همه مراتب به هم‌پوشانی این امور با یکدیگر باور دارند؛ به طور نمونه جناب حسن‌زاده آملی معتقد است که: «قرآن، عرفان و برهان از یکدیگر جدایی ندارند.» دسته‌بندی فوق، قابل تکثیر و همچنین نیازمند شرح بیشتر می‌باشد، اما نگارنده امیدوار است که با این مختصر بتواند منظور خود را ادا کند. آری! نوع نقادی نویسنده در بحث «صفات الهی» فقط در مواجهه با گروه سوم از اهل معقول تناسب دارد، حال آنکه علامه طباطبایی - بنابر اظهارات و عملکرد ایشان در کتب مختلفی که از آن بزرگوار به جای مانده - عضو گروه دوم محسوب می‌شود. به دیگر سخن، در بحث مذکور، مرحوم طباطبایی دستاورد فلسفی خود را اعتقاد دینی خود ندانسته، بلکه بنابر الهاماتی از آیات و روایات، به فهم عمیق‌تری از این موضوع نایل آمده است. اگر در کلاس فلسفه، از علامه پیرامون صفات ذاتی سؤال شود، پاسخ او همانی است که در بدایه و نهایه بیان فرموده‌اند؛ اما اگر این پرسش در کلاس تفسیر و حدیث ایشان مطرح شود، پاسخی شبیه به آنچه از المیزان نقل شده، از وی شنیده خواهد شد!

البته ممکن است برخی اهل معقول ادعا کنند که به استناد نمونه مطرح شده درباره صفات ذاتی حق تعالی، می‌توان علامه را جزء گروه اول دانست؛ لیکن این ادعا لطمه‌ای به سخن نگارنده (بی‌تناسب بودن نقد نویسنده بر علامه طباطبایی) وارد نمی‌سازد، بلکه بیش از پیش مؤید آن خواهد بود.

۲. بخش دوم (شواهد نقلی): چنانچه در اوایل این مقال عرض شد، مؤلف در این بخش، ۵۲ حدیث را در قالب هفت فصل، نقل، ترجمه و قدری شرح داده که تعداد محدودی از این احادیث در دو موضع استفاده شده است. نسبت این ادله نقلی با

اگر مؤلف محترم

تقسیم‌بندی

اولیه علم،

به حضوری

و حصولی را

نمی‌پسندد،

باید نقل کلام

به این مطلب

نماید، نه آنکه

اصطلاح را

بی‌اهمیت

جلوه دهد.

متأسفانه
مؤلف محترم نیز
در بخش اول
این کتاب چنین
آورده: «لا من شیء»
یعنی نه از چیزی.
این تعبیر
دقیق تر از تعبیر
«من لا شیء»
به معنای
«از هیچ» است.
حال آنکه
«لا من شیء»
به کلی متمایز از
«من لا شیء»
است، همان گونه
که مراد از
«امر بین الامرین»
چیزی مباین
از «جبر و تفویض»
می باشد؛
فتأمل!

اثبات صانع از نگاه مؤلف چنین است: «باید توجه کنیم که ذکر احادیث ائمه علیهم السلام در بحث اثبات صانع هیچ منافاتی با عقلانی بودن آن ندارد. به طور کلی همه ادله نقلی - چه قرآن و چه حدیث - که ناظر به یک بحث عقلی هستند، برای انسان عاقل جنبه راهنمایی و ارشاد به احکام عقل را دارند و نقل آنها می تواند مؤیدی برای عقل و شاهد و دلیلی بر طی صحیح سلوک عقلانی باشد. در اینجا هم آنچه از احادیث ائمه طاهرين علیهم السلام نقل می کنیم، همگی مؤید برداشت های صحیح عقلانی است که در بخش اول در خصوص اثبات صانع بیان داشته ایم... وقتی شواهد نقلی متعددی بر آنچه عقلاً متنبه شده ایم، می یابیم، از طرفی به برداشت های عقلی خود باور عمیق تری پیدا می کنیم و از طرفی نسبت به مقام علمی اهلیت علیهم السلام در بحث توحید، خضوع بیشتری احساس می نماییم.» (صفحه ۱۲۵)

۲-۱. نقد و ارزیابی: به منظور ارزیابی کلیت عملکرد مؤلف در این بخش، توجه به اطلاعات و معانی «نقل» در قبال «عقل» اهمیت فراوان دارد. می دانیم تعارض عقل و نقل از جمله مباحثی است که در طول قرون متمادی بین عالمان دینی، مطرح و بتدریج عمومیت آن نیز افزایش یافت. ظاهراً یکی از عوامل مهم عقیم ماندن این نزاع، عدم تعریف یا تبیین صحیح از دو واژه عقل و نقل بوده است. چه بسا اندیشمندان در کتب متعددی، پیرامون معنای این دو واژه و اقسام و مراتب هر یک، قلم فرسایی قابل توجهی نموده باشند، اما هرگاه این دو واژه را در قبال یکدیگر بکار می گیرند، به معنا و منظور خاص خود در این بحث، یا اساساً توجه کافی ندارند یا حداقل در مقام گفتگو بر منظور خاص خود تصریح نمی نمایند. لذا گاهی ملاحظه شدیم که طرفین نزاع، عقل و یا نقل را به یک معنا بکار نمی برند و یا نویسنده یک متن، در همه عبارات به یک معنای واحد از این دو کلمه، پای بند نیست! در این مختصر مجال بیان مراتب این دو و مقصود نهایی از آنها در ادبیات دینی - با حفظ اختلاف صاحب نظران - وجود ندارد. لذا صرفاً به بیان معانی نقل در قبال عقل و فهم عرفی (commone sence) بسنده می گردد که در این طریق سه معنا مورد نظر راقم این سطور است:

الف. معنای عام نقل: عبارت است از همه آیات قرآن و احادیث معصومین علیهم السلام اعم از آنکه شامل دلالت عقلی یا فاقد آن - پیرامون تکوین عالم، اعتقادات، اخلاق، احکام و... - باشد؛ پس در این معنا، قرآن و هرآنچه که از جانب معصوم صادر شده، حکم نقل را دارد.

ب. معنای خاص نقل: آیات و روایاتی که در آنها دلالت عقلی دیده نمی شود، بلکه به اعتبار آنکه از منطق وحی صادر شده، مورد توجه و پذیرش قرار می گیرد. به دیگر سخن اثبات حجّیت قرآن و پذیرش عصمت پیامبر و امامان و اموری از این قبیل، شرط پیشین پذیرش این اقوال (پذیرش تعبدی) است.

ج. معنای اخصّ نقل: آیات و روایاتی - خاصه پیرامون مباحث حکمی و عرفانی - که در آنها نه تنها دلالت عقلی دیده نمی شود، بلکه درک عقلی آن نیز مقدور نیست! بلکه برای تفهیم

آن بر سیل تمثیل یا نفی حالات دیگر، سخن می رود، چون اساساً مباحثی فراعقلی اند که واقع آن صرفاً به مدد سیر و سلوک، الهام ربانی و درک فؤادی (طوری و رای طور عقل) حاصل می گردد؛ همچون حدیث شریف «لا جبر و لا تفویض، بل امر بین الامرین» یا کریمه شریفه «هل أتى على الانسان حين من الدهر، لم يكن شيئاً مذكوراً» و...

بر مبنای این دسته بندی - که به ظاهر از ابداعات نگارنده و در واقع متخذ از کلمات برخی اهل معرفت است - باید دید که ادله نقلی مطرح شده در این کتاب از کدام قسم است؟

۱-۱-۲. نقل مورد نظر مؤلف: نویسنده مدعی است که از احادیث ناظر به یک بحث عقلانی بهره گرفته؛ پس نقل در اینجا عبارت است از احادیثی که جزء قسم اول بوده و در عین حال جزء قسم دوم - و به تبع آن سوم - نباشد، یعنی متعلق به مجموعه تفاضل قسم دوم از قسم اول.

جای سؤال است که بنابراین ادعای مؤلف، اگر احادیث مطرح شده همگی مشتمل بر دلالت عقلی است، پس چه فرقی بین دلایل مطرح شده در بخش اول با بخش دوم می باشد؟ شاید در پاسخ این سؤال گفته شود که دلایل بخش اول برگرفته از اندیشه های کلامی برخی علما و اساتید - خاصه میرزای اصفهانی - و دقت های علمی مؤلف است، ولی دلایل بخش دوم به استدلال های عقلی معصومین علیهم السلام فراخور مخاطبان ایشان مربوط می شود؟

پیرامون این توجیه مقدر می توان گفت: حداقل نیمی از مطالب بخش اول برگرفته از مفاد احادیث بخش دوم و به بیان دقیق تر، تفسیر مؤلف از آن احادیث است؛ لیکن نحوه تقریر مطالب، خواننده را به سوی وجدانی بودن مطالب یا بدیهی بودن این امور سوق می دهد. جای سؤال است که آیا نویسنده بدون مطالعه این احادیث، قادر بود این مطالب هرچند عقلی را به نیروی وجدان خویش استنباط نماید؟ عجیب تر اینکه در مقدمه بخش دوم، از احادیث به عنوان مؤید دلایل عقلی مؤلف یاد می شود!! هیچ عیبی ندارد که شخصی مضامین عقلی فرمایشات معصومین علیهم السلام را در قالب یک بحث برون دینی - خاصه در عرصه کلام جدید - با ادبیات مرسوم تقریر نماید؛ اما در یک کتاب واحد، مفاد برخی احادیث را در یک بخش، به عنوان دلیل عقلی و در بخش دیگر به عنوان دلیل نقلی طرح نمودن، جای بسی تأمل دارد! طبعاً ذکر این احادیث در ضمن مطالب فصل اول، مؤلف را از این دور مصرح رهایی می بخشد.^{۱۴}

۱-۲-۲. فرا عقلی بودن برخی احادیث: در ضمن شرح برخی احادیث، نکاتی برجسته شده که مربوط به قسم دوم و حتی برخی در حیطه قسم سوم است. این امر با ادعای مؤلف پیرامون عقلانی بودن این مباحث و در قالب یک بحث برون دینی همچون اثبات صانع سازگار نیست. در این خصوص صرفاً به یک مورد که هم در بخش اول و هم در بخش دوم، بر آن تأکید شده، بطور اجمالی اشاره می رود.

پیرامون خلقت اشیا برای عقل آدمی، دو حالت قابل فرض است: «خلق من شیء» و «خلق من لا شیء» یعنی صانع

متعال یا اشیا را از چیزی خلق نموده یا از عدم. واقعاً برای عقل حالت سومی مفروض نیست، لذا وقتی از امام معصوم هم در این خصوص، سؤال می‌نمودند، بحث را بین این دو قسم دوران می‌دادند: «أَنَّ الله خلق الأشياء من شيء أو من لا شيء؟» این نحوه سؤال، حاکی از این معناست که راوی در چهارچوب عقلی، حالت سومی را قابل فرض نمی‌دید و واقعاً هم چنین به نظر می‌رسد. اما امام علیه‌السلام هر دو حالت را مردود دانسته، می‌فرمایند: «بل خلق لا من شيء!». آری! «خلق لا من شيء» قسم سومی کاملاً متفاوت با آن دو است، لیکن اکثر اهل معقول یا اصلاً به این تعبیر برخوردی یا نسبت به فرق آن با «خلق لا من شيء» فقط لازم را نیافته‌اند! متأسفانه مؤلف محترم نیز در بخش اول این کتاب چنین آورده: «لا من شيء یعنی نه از چیزی. این تعبیر دقیق‌تر از تعبیر «من لا شيء» به معنای «از هیچ» است.» (صفحه ۵۴) حال آنکه «لا من شيء» به کلی متمایز از «من لا شيء» است، همان گونه که مراد از «امر بین الامرین» چیزی میان از «جبر و تفویض» می‌باشد؛ فتأمل!

این مطلب از مواردی است که فقط با استناد به فرمایش معصومین علیهم‌السلام و اعتماد به ایشان پذیرفتنی است (معنای اخص نقل) و الاً به لحاظ عقلی، احدی استدلال مستقیم بر آن ننموده؛ بلکه صرفاً پس از رؤیت این حدیث، با دقت‌های عقلی، می‌توان دو حالت دیگر را با محذور مواجه ساخت؛ مثلاً گفته شده: «وقتی می‌گوییم خداوند این درخت را خلق کرد، یعنی به این درخت اعطاء وجود نمود (خلق = اعطای وجود)، حال می‌پرسیم آیا این درخت بود و خدا به او وجود داد یا نبود و خداوند به او وجود داد؟ حالت اول به تحصیل حاصل می‌انجامد، اما درباره حالت دوم می‌پرسیم، اگر نبود، پس خدا این وجود را به که اعطاء نمود؟ پس هر دو حالت (خلق من شيء و خلق من لا شيء) باطل و با محذور مواجه است؛ لذا حضرت نیز به آن سائل فرمودند: هیچ کدام، بل خلق لا من شيء!»^{۱۵}

البته ممکن است برخی صدرائان بنابر تفاوت بین اضافه اشراقی و اضافه مقولی، در پاسخ به پرسش مذکور، حالت دوم را بپذیرند؛ لیکن در این صورت قول به خلق «من لا شيء» تأیید می‌شود! حال آنکه صراحتاً در چندین حدیث، نحوه خلقت باری تعالی «لا من شيء» دانسته شده است، لذا به نظر می‌رسد که این احادیث با مبانی صدرایی نیز قابل توجیه و تبیین نیست. ذکر این نکته ضروری است که نویسنده در بخش دوم این کتاب (ذیل حدیث ۳۶) ضمن پذیرش عدم درک ما از تعبیر «لا من شيء» باز هم به تفاوت آن با «من لا شيء» فقط نیافته و آن را صرفاً امری در مقابل «من شيء» تصور نموده‌اند!

منابع و مأخذ

- نه‌ایه‌الحکمه، مرحله ششم، فصل ششم.
- حلبی، شیخ محمود، تقریرات درس میرزا مهدی اصفهانی؛ مرکز اسناد آستان قدس رضوی، شماره ۱۲۴۸۰.
- عبودیت، عبدالرسول، نظام حکمت صدرایی (تشکیک در

وجود)، جلد دوم؛ مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چاپ اول: ۱۳۸۳ ش.

- فیاضی، غلامرضا، هستی و چیستی در مکتب صدرایی؛ پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، چاپ اول، ۱۳۷۸ ش.

- طباطبایی، سید محمدحسین، نه‌ایه‌الحکمه، مرحله هشتم، فصل سوم

- فروغی، محمد علی، سیر حکمت در اروپا، جلد دوم، انتشارات زوار، چاپ سوم: ۱۳۸۵ ش.

- طباطبایی، سید محمد حسین، بدایه‌الحکمه، مرحله دوم، اشکال چهارم

- قمی، قاضی سعید، کلید بهشت، تصحیح محمد مشکوه؛ انتشارات الزهراء (س)، چاپ اول، ۱۳۶۲ ش.

- نیریزی، سید قطب الدین، فصل الخطاب با شرح شیخ ابوالقاسم امین الشریعه خوبی تحت عنوان «میزان الصواب فی شرح فصل الخطاب» جلد اول، انتشارات مولی، چاپ ۱۳۸۳ ش.

- گوهر، میرزا حسن، مخزن، مخزن اول، ۱۹، ترجمه محمد عیدی خسروشاهی، انتشارات بهیمنی، چاپ اول، ۱۳۷۲ ش.

- مجموعه سخنرانی‌های علامه فقید سید هاشم حسینی تهرانی، سی‌دی شماره ۱۰، بحث اول ما خلق الله.

- ملکیان، مصطفی، مصاحبه‌ای به تاریخ ۸۵/۱/۸، سایت نیلوفر.

پی‌نوشت‌ها

۱. ملکیان، مصطفی، مصاحبه‌ای به تاریخ ۸۵/۱/۸، سایت نیلوفر.
۲. این تعبیر از مرحوم علامه طباطبایی است؛ رک: نه‌ایه‌الحکمه، مرحله ششم، فصل ششم.
۳. این تعبیر از «جان لاک» یکی از فیلسوفان اصالت تجربی است. از منظر او مفاهیم بر دو قسم‌اند، مفهومی که ما به ازای عینی تجربی داشته باشد (ترم امپیریک) و مفهومی که ما به ازای عینی تجربی نداریم، ولی برای توجیه جهان خارج به آنها نیاز است (ترم تئوریک).

۴. تقریرات درس میرزا مهدی اصفهانی، صص ۷۰ - ۸۵.
۵. در این باره مخصوصاً رک: نظام حکمت صدرایی (تشکیک در وجود)، جلد دوم؛

۶. در این زمینه رک: هستی و چیستی در مکتب صدرایی؛
۷. نه‌ایه‌الحکمه، مرحله هشتم، فصل سوم
۸. بدایه‌الحکمه، مرحله اول، فصل دهم
۹. سیر حکمت در اروپا، جلد دوم، ص ۳۵۶.
۱۰. بدایه‌الحکمه، مرحله دوم، اشکال چهارم
۱۱. کلید بهشت، صص ۶۸ - ۷۳.
۱۲. فصل الخطاب با شرح شیخ ابوالقاسم امین الشریعه خوبی تحت عنوان «میزان الصواب فی شرح فصل الخطاب» جلد اول، صص ۲۳۲ و ۲۳۳.
۱۳. مخزن، مخزن اول، صص ۱۷ - ۱۹.
۱۴. مضاف بر اینکه می‌بایست از نقلیات خاص و اخص نیز صرف نظر می‌شد.
۱۵. مجموعه سخنرانی‌های علامه فقید سید هاشم حسینی تهرانی، سی‌دی شماره ۱۰، بحث اول ما خلق الله.