



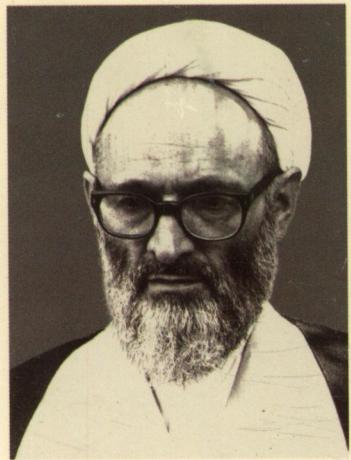
پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

مُحْكَمَةٌ

جشن نامه بزرگداشت استاد سرزن ادله‌ی



زیر نظر: دکتر محمدی کلشنی



حکیم فرزانه حضرت آیت‌الله حسن‌زاده آملی نمونه بی‌بدیل از فرهنگ جامع اسلامی در عصر حاضر هستند. معظم‌له که از خرمن استاد گرانقدری بهره گرفته اند در علوم عقلی و نقلى از استاد مسلم زمانه بشمار می‌روند. احاطه کامل استاد در علوم ریاضی، تجوم، حدیث، فقه، فلسفه، عرقان، تفسیر، ادبیات و زبانهای فارسی، عربی و فرانسه از یک سوی، و سیر و سلوکهای معنوی و ریاضات شرعیه الهیه و مراقبهای مستمر با عارفان واصل از سوی دیگر، از حضرت ایشان شخصیت جامع‌الاطراف و جامع مقامات روحی و علمی و موفق در خرق حُجب‌ظلماتی و نورانی ارائه نموده است. خداوند متعال سیاه پر فیض جناب استاد را مستدام دارد و جامعه اسلامی را بیش از گذشته از فضایل ایشان بهره‌مند سازد. ان شاء الله.



سُلَيْمَان
بْنِ مُحَمَّدٍ
الْأَنْصَارِيِّ
الْمَقْتُولِيِّ
الْمَقْتُولِيِّ
الْمَقْتُولِيِّ

سُلَيْمَان
بْنِ مُحَمَّدٍ
الْأَنْصَارِيِّ
الْمَقْتُولِيِّ

سُلَيْمَان
بْنِ مُحَمَّدٍ
الْأَنْصَارِيِّ
الْمَقْتُولِيِّ

سُلَيْمَان
بْنِ مُحَمَّدٍ
الْأَنْصَارِيِّ
الْمَقْتُولِيِّ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

استادی کسی همچون حضرت آقای حسن زاده آملی
(دامت معالیه) که میان مراتب عالیه علمی و مقامات و
فتوحات معنوی و روحی، جمع کرده‌اند برای هر
 مؤسسه علمی و دانشگاهی و حوزه‌ای مغتنم و موجب
 افتخار است.

مقام معظم رهبری

حضرت آیة‌الله خامنه‌ای مدظلله العالی

$\vartheta \cdot \lambda$

اسکن شد

آیت حُسن

جشن نامه بزرگداشت استاد حسن زاده آملی

زیر نظر:

دکتر مهدی گلشنی



پژوهشکاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

تهران، ۱۳۷۴



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

آیت حُسن «جشن نامه بزرگداشت استاد حسن زاده آملی»

زیر نظر: دکتر مهدی گلشنی

چاپ نخست: بهار ۱۳۷۴

تدوین و تنظیم مقالات: ابراهیم معظمی گودرزی

حروفچینی و صفحه‌آرایی: مجید نوروزی

مصحح: مهدی مهراندیش

طرح جلد و اجرا: گروه عکاسان و طراحان گرافیک نقره

مدیر اجرائی و ناظر فنی چاپ: محمد مهدی دهقان

چاپ و صحافی: چاپ منفرد، تهران

تیراز: ۲۶۰۰ نسخه

حق چاپ برای پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی محفوظ است.

ALL RIGHTS RESERVED

Printed in the Islamic Republic of Iran.

فهرست مطالب

| عنوان | نگارنده | صفحه |
|---|------------------------------|------|
| پیشگفتار | (دکتر مهدی گلشنی) | ۹ |
| زندگینامه آیت‌الله استاد حسن‌زاده آملی | (به قلم خود ایشان) | ۱۳ |
| رساله رتق و فتق | (آیت‌الله حسن حسن‌زاده آملی) | ۲۹ |
| کلام ماتریدی | (دکتر ابراهیمی دینانی) | ۴۳ |
| نقدی بر نظریه هیوم در باب علیت | (دکتر احمد احمدی) | ۵۷ |
| تقد آراء حکما در باب تناهى | (دکتر علی ا. لاریجانی) | ۷۹ |
| مسئله وجود در مكتب ابن عربی | (دکتر غلامرضا اعوانی) | ۱۳۳ |
| اعادة معدوم | (استاد حیدرعلی برومند) | ۱۶۳ |
| روش فرانسیس بیکن فیلسوف تجربی مذهب انگلیسی (دکتر محسن جهانگیری) | | ۱۸۱ |
| در خلوت شبهای حافظ | (دکتر غلامعلی حداد عادل) | ۱۹۳ |
| تصویری از سیمای سقراط (تنها با یک نفر سخن می‌گویم!) | (دکتر رضا داوری) | ۲۲۷ |
| ختم ولایت از دیدگاه ابن عربی | (دکتر علی شیخ‌الاسلامی) | ۲۴۹ |
| قرآن و لطایف عرفانی | (سیدعباس حسینی قائم مقامی) | ۲۵۹ |

| صفحه | نگارنده | عنوان |
|------|---|---|
| ۳۰۷ | (دکتر مهدی گلشنی) | بعد علمی قرآن کریم |
| ۳۲۳ | (دکتر کریم مجتبه‌ی) فلسفه، اسلام و غرب (آشنایی غربیان با فلسفه‌های اسلامی در قرون وسطا) | |
| ۳۴۵ | (دکتر سید یحیی یشربی) مواردی از استقلال جویهای سهروردی در مقابل این سینا | |
| ۳۶۵ | | کتابنامه استاد علامه آیت‌الله حسن‌زاده آملی |

باسم‌هه تعالی

پیشگفتار

آیة‌الله حسن‌زاده آملی نمونه‌ای بی‌بدیل از فرهنگ جامع اسلامی در عصر ما هستند. معظم‌له که از خرمن اساتیدگرانقدری چون آیة‌الله میرزا ابوالحسن شعرانی، آیة‌الله محمد تقی آملی، آیة‌الله مهدی الهی قمشه‌ای، آیة‌الله آقا سید ابوالحسن رفیعی قزوینی، آیة‌الله میرزا احمد آشتیانی، استاد فاضل تونی و آیة‌الله سید محمد حسین طباطبائی بهره‌گرفته‌اند، در علوم نقلی و حکمت و عرفان و ادبیات فارسی و عربی و ریاضیات و نجوم قدیم و علوم غریبیه از اساتید مسلم زمانه بشمار می‌روند. جناب استاد در چهل سال گذشته آثار ارزشمند و شاگردان برجسته‌ای در زمینه‌های مذکور به جامعه اسلامی ما تحويل داده‌اند.

به پاس این خدمات دانشگاه تهران تصمیم گرفت که در پایان اردیبهشت ماه سال ۱۳۷۴ مجلس بزرگداشتی برای تجلیل از خدمات علمی و فرهنگی این حکیم ذوالفنون جلیل القدر برپا دارد. پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی نیز این موقعیت را مغتنم شمرد و بر آن شد که مجموعه‌ای از مقالات در زمینه‌های مختلف معارف اسلامی را به این مناسبت به افتخار ایشان به چاپ برساند. تعدادی از

دانشمندان داخلی مقالات ارزنده‌ای برای چاپ در این مجموعه ارسال کردند. بدین ترتیب کتاب «آیت حُسْن» به مناسبت مراسم تجلیل از مقام علمی استاد حسن زاده آملی فراهم آمد که مجموعه‌ای از مقالات است که از سوی نویسنده‌گان آنها به جناب استاد تقدیم شده است. این کتاب مشتمل بر مقالات حکمی، عرفانی، قرآنی و ریاضی است و یادآور ابعاد مختلف علمی جناب استاد مدّظله العالی است. امید است استاد معظم جناب آیة‌الله حسن زاده آملی این هدیه را از پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی پذیرند و آن را به عنوان نشانی از قدرشناسی ارادتمندان خود تلقی فرمایند. از خداوند متعال مسألت دارم که سایه پرفیض جناب استاد را بر سر ما مستدام دارد. و جامعه اسلامی را پیش از خرمن دانش ایشان بهرمند سازد.

در خاتمه وظیفه خود می‌داند که از جناب حجه‌الاسلام و المسلمين آقای حاج سید عباس قائم مقامی که در برگزاری مراسم تجلیل از استاد حسن زاده آملی پیشقدم بوده‌اند و جناب آقای دکتر اعوانی که در ابعاد مختلف تهیه این مجموعه هم‌فکری و همیاری داشته‌اند مراتب امتنان خود را ابراز دارد و نیز از جناب آقای محمد مهدی دهقان که با کوشش‌های صمیمانه خود چاپ کتاب را در فرصت کوتاهی امکان‌پذیر کردند و آقایان ابراهیم معظمی گودرزی، مجید نوروزی و مهدی مهراندیش که بترتیب تدوین و دسته‌بندی مقالات، حروفچینی و صفحه‌آرایی و تصحیح این مجموعه را بعهده داشته‌اند تشکر نماید.

دکتر مهدی گلشنی

رئیس پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

زندگینامه
آیت‌الله استاد حسن‌زاده آملی
به قلم خود ایشان

زندگینامه آیت‌الله استاد حسن‌زاده آملی به قلم خود ایشان*

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله رب العالمين

باتحیت وسلام؛ ارباب معرفت دانندکه احیای آثار و تراجم احوال بزرگان علم
ناچه اندازه برای همه طبقات اجتماعی از هر حیث مفید است ولی این کمترین
درباره خود چه بنگرد که نه تأثیفی شایان تعریف دارد، و نه تصنیفی سزاوار تحسین.
نه عقدهای رابه بنان خود گشوه است، و نه مشکلی رابه بیان خود حل کرده است. نه
اهل حل و عقد است، و نه مرد رتی و فتق. نه بمقامی واصل شده است، و نه بهره‌ای
از او حاصل. گویی درباره وی گفته آمد:
نه شکوفه‌ای نه برگی نه ثمرنہ سایه‌دارم
همه حیرتم که دهقان به چه کار کشت ما را

*. حضرت استاد حسن‌زاده آملی در مقدمه این نوشتار چنین آورده‌اند: «این کلمه را در پاسخ نامه
عزیزی که زندگینامه‌ام را خواسته بود نگاشتم».

عمرش از خمسین بگذشت و خود هنوز از عقل هیولا ی نگذشت، مع ذلك بنابفرموده ایزد تعالی:

و اذا حيitem بتحية فتحيوا باحسن منها اوردوها،

و بدستور ولی الله اعظم امام بحق ناطق جعفر بن محمد الصادق عليهما السلام
رد جواب الكتاب واجب کوجوب ردالسلام،

این چند جمله تحریر می گردد:

نام حسن و بشهرت حسن زاده آملی در هزار و سیصد و هفت هجری شمسی در ایران لاریجان آمل متولد، و در حجر کفالت و تحت مراقبت پدر و مادری الهی تربیت و از پستان پاک مادری مؤمنه عفیفه و صدیقه شیرنوشیده ام: ستاهما الله و جمیع المؤمنین شر ابا طهوراً.

تحصیلات کتب ابتدائیه را که در میان طلاب علوم دینیه معمول و متداول است از نصاب الصیبان و جامع المقدمات و شرح الفیه و سیوطی و حاشیه ملا عبد الله برتهذیب منطق و شرح جامی برکافیه نحو و شمسیه در منطق و شرح نظام در صرف و مطول در معانی و بیان و بدیع و معالم در اصول و تبصره در فقه و معنی اللیت در نحو و شرایع محقق در فقه و چندین کتب جلدین شرح لمعه در فقه و قوانین در اصول تا مبحث عام و خاص را در آمل که همواره از قدیم الدهر و اجد رجال علم بود، از محضر مبارک روحانیین آن شهر که همگی از این نشیه رخت بربرسته اند و بریاض قدس در جوار رحمت رب العالمین آرمیدند، فراگرفتم و نیز از بعضی تعلیم خط می گرفتم، تا اینکه خودم در آمل چند کتاب مقدماتی را تدریس می کردم. پس از آن در شهر بور هزار و سیصد ویست و نه شمسی بطهران آمد و چند سالی در مدرسه مبارک حاج ابوالفتح رحمة الله عليه بسر بردم و باقی کتب شرح لمعه و از عام و خاص قوانین تا آخر جلدین را در محضر شریف مرحوم آیة الله آقا سید احمد لواسانی - رضوان الله تعالى عليه - درس خوانده ام.

و بعد از آن چندین سال در مدرسه مبارک مروی بسر بردم تابه ارشاد جناب

آیة‌الله حاج شیخ محمد تقی آملی – قدس سرّه – بمحضر مبارک علامه حاج میرزا ابوالحسن شعرانی طهرانی مسجد حوضی – اعلی‌الله تعالیٰ مقاماته – آشناشدم و آن بزرگوار چون پدر مهربانی سالیانی دراز در کنف عنایتش هم خویش را به تربیت و تعلیم اینجانب مصروف داشت و از فنونی چند دری به روی این ناچیز بگشود: از منقول تمام مکاسب و رسائل شیخ انصاری (قدّه) و جلدین کفایه آخوند خراسانی (قدّه) و پس از آن کتاب طهارت و کتابهای صلوٰۃ و خمس و زکوٰۃ و حج و ارث جواهر را بصورت درس فقه خارج استدلالی محققانه.

از معقول اکثر شرح خواجه طوسی (قدّه) بر اشارات ابن سینا(قدّه) و اکثر اسفار ملاصدرا (قدّه) و کتاب نفس و حیوان و نبات و تشریع شفای شیخ‌الرئیس که از کتاب نفس تا آخر طبیعتیات شفاء است.

از تفسیر، تمام دوره تفسیر مجمع‌البیان طبرسی از بدرو تاختم آن.
از کتب قرائت و تجوید شرح شاطیبه.

از کتب ریاضی و هیأت و نجوم: فارسی هیأت قوشجی، و شرح چغمینی قاضی‌زاده رومی. و اصول اقليدس واکرمانالاؤس بتحریر خواجه طوسی، و شرح علامه خضری بر تذکره خواجه، و از اول تا آخر زیج بهادری، و مجسطی بطلمیوس بتحریر خواجه طوسی، و عمل بربع مجتبی و اسطرلاب.

از کتب رجال و درایه: دوره جلدین جامع الردوّة اردبیلی و درایه فارسی که از مؤلفات خود آنچنان است.

از کتب طب: قانونچه چغمینی و تشریح کلیات و قانون شیخ‌الرئیس بوعلی سینا و قسمت اعظم شرح نفیس بن عوض مشهور بشرح اسباب.

در آن سال استاد آیة‌الله حاج میرزا ابوالحسن رفیعی قزوینی – قدس سرّه – از قزوین به تهران تشریف فرما شدند و اقامت فرمودند که بهداشت جناب استاد شعرانی بحضور شریف‌الحسن تشریف یافتند و چند سال در محضر مبارکش نیز بتحصیل علوم نقلی و عقلی و عرفانی از اسفار صدر اعظم فلاسفه و شرح علامه فناری بر

مصباح الانس صدرالدین قونوی، خارج فقه و اصول مشغول بودم. آن عالم ربّانی براین بنده ناچیز عنایات و توجهات خاصی مبذول داشت.

ونیز از محضر مبارک حکیم الهی و عارف ربّانی استاد میرزا محمدی الهی قمشه‌ای – رضوان الله تعالیٰ علیه – تمام حکمت منظومه متالله سبزواری و مبحث نفس اسفار و حدود نصف شرح خواجه بر اشارات شیخ الرئیس را تلمذ نموده‌ام و نیز در مجلس تفسیر قرآن آن‌جناب خوش‌چین بوده‌ام. آن‌جناب به من فرمودند وقتی به الحاح و ابرام شما خواستم دروس منظومه را قبول و شروع کنم با قرآن مجید استخاره کردم و این آیه کریمه آمد: (وممّا زقناهم ينفقون).

ونیز مدتی مددی در تهران توفیق استفاده از مباحث درس خارج فقه و اصول جناب استاد آیة الله حاج شیخ محمدتقی آملی – قدس سره – را یافتم.

ونیز از اعاظمی که در تهران به ادراک محضر مقدسش بهره‌مند بودم جناب حکیم الهی و عارف صمدانی استاد محمدحسین فاضل تونی – رحمة الله تعالیٰ علیه – است که قسمتی از طبیعت شفا و شرح علامه قیصری برفصوص شیخ اکبر محیی‌الدین عربی را در نزد ایشان تلمذ نموده‌ام.

در دوشنبه ۲۵ «ج ۱» هـ برابر با ۲۲ مهر ۱۳۴۲ هـ بقصد اقامت در قم تهران را ترک گفته و نیز قسمتی از طبیعت شفا را در محضر مبارک جناب آیة الله حاج میرزا احمد آشیانی (قدّه) خوانده‌ام.

واکنون که ماه ولایت رجب ۱۴۰۴ هـ و اردیبهشت ۱۳۶۳ هـ است در حدود ۲۱ سال است، در حوزه علمیه قم که هنالک الولاية لله الحق بتدریس معارف حقه محمدی – صلی الله علیه و آله – اشتغال دارم.

از کسانی که در قم براین بنده حق بسیار عظیم دارند آیین استادان علامه طباطبائی – قدس سره – صاحب تفسیر عظیم المیزان و برادر مکرم آن‌جناب مرحوم محمد حسن آقای الهی طباطبائی – قدس سره – است.

و نیز سالیانی در قم بمحضر مبارک تنی چند از آیات عظام در دروس فقه

افتخار تشرف می‌یافتم و اخیراً توفيق الهی رفیق شد که از حضور شریف عبد صالح نبیه، مصدق: الولد سرایه، نجل جلیل آیة‌الله حاج سید علی قاضی تبریزی – قدس سره – و جناب حجۃ‌الاسلام و المسلمین آقای سید مهدی قاضی – رضوان الله تعالیٰ علیه – معارفی تحصیل نمایم و همچنین بسیاری از آیات و اعاظم و افاحم علماء را برای بنده ناچیز حق استادی است. ولی اینهمه علل و اسباب ظاهری است و علة‌العلل و مسبب‌الأسباب و مفیض و واهب علی الاطلاق، حق – جل و علی – است:

آلذی علم بالقلم علم الانسان مالم يعلم.

| | |
|-----------------------------|------------------------------|
| اینه‌همه اکسیر‌ها‌سرار اوست | اینگریبها کاراوست |
| قدرت مطلق سبیها بر درد | هرچه خواهد آن مسبب آورد |
| که نه هردیدار صنعش را سزاست | این سبیها بر نظرها پرده‌هاست |
| تاحجب را برکند از بیخ و بن | دیده‌ای باید سبب سوراخ کن |

اماناتیقات:

برای اینکه نفس رامشغول باید داشت که حکما فرموده‌اند «نفس رامشغول بدار و گرّنه او تو را مشغول می‌کند»، تعلیقات و حواشی برکتب درسی از معقول و منقول و رسائل و جزویات در موضوعات و فنون گوناگون نوشته‌ام:

- ۱- شرح نهج‌البلاغة بنام تکمله منهاج البراعة بعربي در پنج جلد که تکمله منهاج البراعة فی شرح نهج‌البلاغة مرحوم میرزا حبیب‌الله خوبی است و مقدمه آن بقلم استاد علامه حاج میرزا ابوالحسن شعرانی – رضوان الله تعالیٰ علیه – در تقریظ کتاب مزین است.
- ۲- رساله‌ای در ولایت و امامت.
- ۳- رساله‌ای در رؤیت و عدم آن بر مشرب حکمت و کلام.
- ۴- رساله‌ای در لقاء‌الله بر منهل عرفان.
- ۵- رساله‌ای به نام التبیان فی عدم تحریف القرآن.

۶- رساله‌ای در صبح و شفق و تحقیق در صبح صادق و کاذب و بیان طایفه‌ای از آیات و روایات در این موضوع.

این پنج رساله در تکمله نامبرده بمناسبتی که پیش آمده است درج شده است.

۷- تصحیح و اعراب اصول کافی ثقة الاسلام کلینی - قدس سرہ - که در دو جلد طبع شده است.

۸- رساله‌ای در ضبط اسماء روات احادیث بنام «اضبط المقال فی ضبط اسماء الرجال» که در آخر جلد اول کافی مذکور بطبع رسیده است.

۹- تصحیح خلاصه منهج الصادقین در تفسیر قرآن تأليف مرحوم ملافتح الله کاشانی.

۱۰- رساله‌ای در قرائت حفص بن سلیمان و ابوبکر بن عیاش راویان عاصم بن البی النجود بهدلة که در آخر تفسیر منهج مذکور بطبع رسیده است. علت تأليف این رساله این بود که تفسیر منهج چه کبیر آن و چه خلاصه آن، بقرائت ابوبکر از عاصم ترجمه بفارسی شده است و قرائت متداول قرآن بقرائت حفص از عاصم است و از قرائت عاصم همان قرائت امیر المؤمنین علی علیه السلام است مگر در ده کلمه قرآن چنانکه امین الاسلام طبرسی - قدس سرہ - در تفسیر مجمع البيان بدان تصریح فرموده است. و این مطلب را در رساله «التیبیان فی عدم تحریف القرآن» نقل کرده ایم که «ان قراءة عاصم هی قرائة امیر المؤمنین علی بن ابی طالب علیه السلام الّا فی عشر کلمات ادخلها ابوبکر فی قرائة عاصم حتی اسخلصت قرائة علی علیه السلام». و علامه حلی - رضوان الله علیه - در متنه فرمود: اضبط هذه القراءات السبع عند باب البصیرة هو قرائة عاصم المذکور بروایة ابی بکر بن عیاش. و در تذکره فرمود: ان هذا المصحف الموجود الان هو مصحف علی علیه السلام.

راقم سطور در تدوین این رساله بسیار زحمت کشیده است. ولی ناگفته نماند که تصحیح تفسیر و رساله ما در قرائت که با نضمam آن چاپ شده است در ظهر کتاب بنام استاد علامه شعرانی – رضوان الله علیه – نوشته شد و این بنده پیاس احترام استاد متعرض ناشر نشده است و خود آن جناب از این عمل ناشر ناراحت شده بود و علت عمل ناشر استفاده از شهرت مرحوم استاد بوده: اللهم لا تجعل الدنيا اكبر هقنا.

۱۱- تصحیح خزانی مرحوم نراقی با مقدمه و حواشی و تعلیقات اینجانب عربی و فارسی.

۱۲- تصحیح کلیله و دمنه فارسی بقلم ابوالمعالی نصرالله منشی با مقدمه و حواشی و مآخذ اشعار و امثال و ترجمه دو باب آخر آن بفارسی بقلم اینجانب.

۱۳- انسان کامل از نظر (از دیدگاه) نهج البلاغه.

۱۴- خلاصه رساله فوق.

این دو رساله بمناسب هزاره نهج البلاغه به ساحت مبارک اهل ولایت آن بنیاد خیرنهاد، اهدا شد و بطبع رسید.

۱۵- تصحیح نصاب الصبيان با مقدمه و تحشیه آن، مزین بتقریظ مرحوم استاد شعرانی.

۱۶- کتابی به نام «دروس معرفة الوقت والقبلة» عربی. در این کتاب مسائل وقت و قبله و هلال را بصورت چندین درس بر مبنای ریاضی به وجوده و طرق عدیده آورده‌ایم و بسیاری از آیات و روایات درباره آنها را شرح کرده‌ایم و به اقوال کتب فقیهه متعرض شده‌ایم و آنچه را که احتیاج بشرح داشت بیان کرده‌ایم و برآنچه که نظر داشته‌ایم نظر داده‌ایم و مباحث متعدده بسیاری در آن کتاب آورده‌ایم که هر درس آن خود رساله‌ای جداگانه است.

- ۱۷- شرح زیج بهادری بفارسی.
- ۱۸- تعلیقات بر اسفار صدرالمتألهین، بخصوص از اول جواهر و اعراض تا آخر آن بتفصیل.
- ۱۹- تعلیقات بر اول تا آخر شرح خواجه طوسی بر حکمت اشارات ابن سینا و بتصحیح کامل آن از روی چندین نسخه شرح اشارات که در اثنای سه دوره تدریس آن بتمام و کمال تاکنون اشغال داشتم، توفیق یافتم.
- ۲۰- تعلیقات بر دوره منطق منظومه متأله سبزواری.
- ۲۱- رساله‌ای در مناسک حج و پاره‌ای از مسائل فقهیه در موضوعات عدیده.
- ۲۲- تعلیقات بر هشت باب معانی بشرح مطول تفتازانی.
- ۲۳- شرح فصوص فارابی یکدوره کامل آن بفارسی.
- ۲۴- رساله‌ای در تجرد نفس ناطقه که در اثبات این مدعی تاکنون بیش از هفتاد دلیل از کتب پیشینیان نقل کرده‌ایم.
- ۲۵- رساله‌ای در توقیفیت اسماء.
- ۲۶- رساله‌ای در رد جبر و تفویض و اثبات امر بین الامرین بر مبنای حکمت متعالیه.
- ۲۷- رساله‌ای در مراتب و درجات قرآن مجید، مزین بتقریب استاد حکیم میرزا مهدی الهی قمشه‌ای - قدس سره - که بخط خود آنجلناب است.
- ۲۸- تعلیقات و حواشی بر دوره اصول اقليدس و شرح صدور آن بتحریر خواجه طوسی. در تصحیح این کتاب از روی چندین نسخه خطی، که سه دوره بتدريس آن در حوزه علمیه قم توفیق یافته‌ام، زحمت بسیار کشیده‌ایم.
- ۲۹- تعلیقات و حواشی بر اکرم مانا لاؤس بتحریر خواجه طوسی، از آغاز تا انجام آن بتفصیل، که خود به منزله شرحی برآنست. این کتاب در مثلثات کروی و بخصوص در شکل قطاع کری (شکل مانا لاؤس) بحث کرده است. و در ترتیب کلاسیکی ریاضیات باصطلاح دانشمندان ریاضی ما از متosteات

است. این کتاب گرانقدر را در مدت سه سال تحصیل در حوزه علمیه قم یکدورة تدریس کرده‌ایم و آنرا از روی چندین نسخه خطی تصحیح کامل نموده‌ایم و در تعلیق و تحسیله آن بسیار زحمت کشیده‌ایم و در اینکار اثری قلم بجا گذاشته‌ایم.

- ۳۰- تعلیقات بر اکر ثاوذوسیوس از بدوان تا ختم آن.
- ۳۱- تعلیقات بر مساکن از اول تا آخر آن.
- ۳۲- رساله‌ای در مثیل کُلّی و مسائل متعدد هندسی و نجومی که در اقبال و ادب‌بار معدل‌النهار و منطقه‌البروج در بیان بعضی از آیات قرآنی بحث کرده‌ایم.
- ۳۳- رساله‌ای در علم اوفاق، که بیش از هفتاد درس است و بصورت دروس تنظیم شده است.
- ۳۴- رساله‌ای در تفسیر بسم الله الرحمن الرحيم.
- ۳۵- رساله‌ای در سیر و سلوک.
- ۳۶- الهی نامه.
- ۳۷- رساله‌ای در نکات علمیه بنام هزار و یک نکته.
- ۳۸- رساله‌ای در تکسییر دائره و بیان نسبت محیط بقطره دائره یعنی بحث از «پی».
- ۳۹- رساله‌ای در تحصیل بعد بین‌المرکزین که شرح مقاله‌ای از مجسطی بطلمیوس است.
- ۴۰- دروس معرفت نفس بفارسی که تاکنون در حدود یکصد و پنجاه و پنج درس نوشته شد.
- ۴۱- رساله‌ای مفصل و مبسوط در اتحاد عقل و عاقل و معقول.
- ۴۲- رساله‌ای در مثیل (مثیل افلاطونی) و عالم مثال و مثیل معلقه.
- ۴۳- وجیزه‌ای در تجدد امثال عارف و حرکت جوهری حکیم.
- ۴۴- تعلیقات بر آغاز تا انجام، تحفه الأجلة فی معرفة القبلة، تأليف مرحوم

سردار کابلی.

۴۵- رساله‌ای در تضاد.

۴۶- رساله‌ای در علم.

۴۷- رساله‌ای در جعل.

۴۸- تعلیقات بر شرح قیصری بر فصوص محیی الدین عربی.

۴۹- تعلیقات بر قبله ملامظفر.

۵۰- مأخذ و مصادر نهج البلاغه و استدراکات بر آن.

۵۱- تعلیقات بر شرح علامه حلی بر تحریر کلامی خواجه طوسی - قدس سر هما
- که به تحریف، بشرح تحریید معرف شده است.

۵۲- رساله‌ای به نام «مفاتیح المخازن» که در حقیقت تکمله مقدمات دوازده گانه
علامه قیصری بر شرح فصوص شیخ اکبر است.

۵۳- شرح فصوص محیی الدین به فارسی یکدوره کامل آن.

۵۴- رساله انه الحق.

۵۵- نهج الولایه.

۵۶- دروس اتحاد عاقل به معقول.

۵۷- وحدت از دیدگاه عارف و حکیم.

۵۸- سی فصل در معرفت وقت و قبله.

۵۹- شرح باب توحید حدیقه سنائی غزنوی، و شرح ابیاتی از غزلیات خواجه
حافظ، و حواشی بر شرح نیشابوری بر مجسطی و رسائل و جزوای
تعلیقات دیگر که حاجت بذکر آنها نیست چنانکه حاجت بذکر آنچه هم
گفته‌ایم نبود.

در عنوان جوانی و آغاز درس زندگانی که در مسجد جامع آمل سرگرم بصرف
ایام در اسم و فعل و حرف بودم، و محظوظ در فراگرفتن صرف و نحو، در سحرخیزی
و تهدید عزمی راسخ و ارادتی ثابت داشتم؛ در روایای مبارک سحری، به ارض

اقدس رضوی تشریف حاصل کرده‌ام و بزیارت جمال دل آرای ولی الله اعظم ثامن الحجج علی بن موسی الرضا – علیه و علی آبائه و ابناه آلاف التحیه والثناء – نائل شده‌ام.

در آن لیله مبارکه قبل از آنکه بحضور باهرالنور امام علیه السلام مشرف شوم مرا به مسجدی بردنده که در آن مزار حبیبی از احباب‌الله بود و به من فرمودند در کنار این تربت دو رکعت نماز حاجت بخوان و حاجت بخواه که برآورده است، من از روی عشق و علاقه مفترطی که بعلم داشتم نماز خواندم و از خداوند سبحان علم خواستم. سپس به پیشگاه والای امام هشتم سلطان دین رضا – روحی لترتبه الفداء، و خاک درش تاج سرم – رسیدم و عرض ادب نمودم بدون اینکه سخنی بگویم امام که آگاه به سرّمن بود و اشتیاق و التهاب و تشنگی مرا برای تحصیل آب حیوة علم می‌دانست فرمود نزدیک بیا، نزدیک رفتم و چشم بروی امام گشودم دیدم با دهانش آب دهانش را جمع کرد و بر لب آورد و بمن اشارت فرمود که بنوش، امام خم شد و من زبانم را درآوردم و با تمام حرص و ولع که گویی خواستم لبهای امام را بخورم، از کوثر دهانش آن آب حیوة را نوشیدم و در همان حال به قلبم خطور کرد که امیرالمؤمنین علی علیه السلام فرمود: پیغمبر اکرم (ص) آب دهانش را بلبیش آورد و من آنرا بخوردم که هزار علم و از هر دری هزار در دیگری بروی من گشوده شد.

پس از آن امام علیه السلام طی الارض را عملاً به من بنمود، که از آن خواب نوشین شیرین که از هزاران سال بیداری من بهتر بود بدرآمد، به آن نوید سحرگاهی امیدوارم که روز بگفتار حافظ شیرین سخن برترنم آیم که:

دوش وقت سحر از غصه نجاتم دادند

واندر آن ظلمت شب آب حیاتم دادند

چه مبارک سحری بود و چه فرخنده شی

آن شب قدر که این تازه براتم دادند

من اگر کامرو اگشتم و خوشدل چه عجب

مستحق بودم و اینها بزکاتم دادند

بعنوان خیر ختام، بذکر سلسله مشایخی که این خوشبین خرمون ولایت به اقتضای طریق و استاد آن اعاظم - رضوان الله تعالیٰ عليهم - در سلک و عدد حمله اسرار حاملین وحی تشریف حاصل کرده است، تبرک می‌جوییم:

این مستمسک بذیل عنایات اهل بیت عصمت و طهارت عليهم السلام: حسن بن عبدالله الطبری الاملی، المدعو بحسن زاده آملی سقاهم اللہ و جمیع المؤمنین شرایط طهوراً، روایت می‌کند انجیل اهل البیت و زبور آل محمد(ص) صحیفه مبارکه سیدالساجدین و امام الثقلین علی بن الحسین صلوات اللہ علیہ و علی آباء، و همچنین سایر اخبار و روایات ائمه معصومین سلام اللہ علیہم را از:

مولای مکرم و استاد معظممش جناب علامه ذوالفنون، جامع علوم عقلیه و نقلیه، متضلع در علم فلک و ریاضیات عالیه، خریت در حل ازیاج و مجسطی، مختصر آلتی بدیع در تحصیل سمت قبله، صاحب تألیفات عدیده، معرض از متعای دنیا و زخارف آن: آیة الله الحاج میرزا ابوالحسن بن محمد بن غلامحسین الطهرانی، المدعو بالشعرانی - اعلى الله تعالیٰ مقاماتهم و رفع درجاتهم -، از شیخ عالم فقیه محدث رجالی الحاج الشیخ محمد محسن الطهرانی صاحب التریعه - رحمة الله -، از محدث ماهر متبع، حفظة المتأخرین الحاج میرزا حسین النوری - رحمة الله -، از عالم متفقه متبحر جامع العلوم العقلیه والنقلیه الشیخ عبدالحسین الطهرانی - رحمة الله -، از استاد الفقهاء المتأخرین الشیخ محمدحسین صاحب الجواهر - رحمة الله -، از سید فقیه متبحر السید جواد العاملی صاحب مفتاح الكرامه، از شیخ الاصولین المشهور بالوحید آقا محمد باقر البهبهانی، از والدش محمد اکمل، از محدث بارع متبحر محمد باقر المجلسی - رحمة الله -، از سید ادیب لغوی فاضل و حکیم کامل جامع الفضائل السید علیخان المدنی الهندي الشیرازی - رحمة الله - صاحب ریاض السالکین فی شرح صحیفة سیدالساجدین، از شیخ فاضل شیخ جعفر

بن کمال الدین بحرانی، از شیخ فاضل الشیخ حسام الدین الحلبی، از شیخ اجل خاتمه المجتهدین و بحرالعرفان و اليقین الشیخ بهاء‌الدین محمد‌العاملی – رحمهم الله –.

و هم برداشت مجلسی از عالم جامع بین العقل والعرفان والنقل والوجدان والرواية والدرایة مولانا محمد محسن الفیض الکاشانی – قدس سره –، از استاد الحکماء والفلسفه المتألهین محمد بن ابراهیم صدرالدین الشیرازی – قدس سره –، از شیخ محقق بهاء‌الدین عاملی، از والدش عالم بارع حسین بن عبدالصمد الحارثی العاملی، از سید حسین بن جعفر حسینی کرکی، از شیخ جلیل علی بن عبدالعالی میسی، از شیخ امام شمس‌الدین الجزینی المعروف بابن المؤذن، از شیخ ضیاء‌الدین علی بن السعید شمس‌الدین محمد بن مکی المعروف بالشهید.

و نیز صدرالمتألهین شیرازی – قدس سره –، روایت می‌کند از سید محقق اعلم المتأخرین جامع فضائل المتقدّمين سید‌محمد باقر داماد – قدس سره –، از شیخ عالم فقیه متبحر عبدالعالی بن علی الکرکی، از پدرش شیخ محقق مروق المذهب علی بن عبدالعالی کرکی، از شیخ علی بن هلال جزائری، از شیخ فقیه زاہد ابن فهید الحلی، از شیخ فاضل مقداد السیوری عن مشایخه الی الائمه‌المعصومین علیهم السلام.

سند روایة صحیفه کامله در ابتدای ریاض السالکین از شارح آن تا امام سجاد عليه‌السلام بچند طریق منصوص است و از دیگر مشایخ نیز در صحف مکرمه آنان و دیگران از کتب رجالیه و جوامع رواییه مضبوط است. دعوییم فیها سبحانک اللهم و تحیتهم فیها سلام و آخر دعوییم أن الحمد لله رب العالمین.

رساله رتق و فتق

آيت الله حسن حسن زاده آملی

رساله رتق و فتق

آیت‌الله حسن حسن‌زاده آملی

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله رب العالمين

این رساله در رتق و فتق معدّل النهار و منطقه البروج و چند نتیجه مستفاد از آن به نام «رساله رتق و فتق» به قلم این کمترین حسن حسن زاده آملی است.
قوله سبحانه: «أَوَلَمْ يَرَ الذِّي كَفَرُوا أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَّقْنَا هُمَا» (قرآن کریم - سوره انبیاء - آیه ۳۲).

دائره استوای سماوی در نوشته‌های پیشینیان به نام «معدّل النهار» شهرت دارد. و دائره استوای ارضی که مبدء عرض بلاد و آفاق است، در زبان روز به خط استواء رایج است.

دائره استوای ارضی در سطح دائره استوای سماوی است که اگر دائره استوای ارضی بزرگ شود و بالا رود با دائره استوای سماوی یکی می‌شود، و اگر دائره استوای سماوی کوچک شود و پایین آید با دایره استوای ارضی یکی می‌گردد - صورتی در زیر دارد آنچه در بالاستی.

دائرة استوای ارضی فقط کره زمین را به دو نیمه شمال و جنوب تقسیم می‌کند، و دائرة استوای سماوی کره کل جهان جسمانی مشهود مارا.

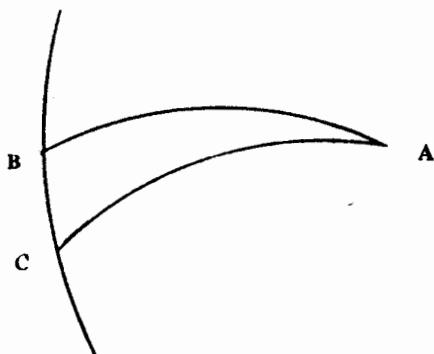
دائرة استوای سماوی، منطقه عظیمه حرکت شبانه روزی ماه و ستارگانست که در نظر ظاهری ماز خاوریه باختر در حرکت‌اند. این حرکت را در علم هیئت حرکت نخستین نامند، درازای حرکت دومین که حرکت ثوابت است و به رصد معلوم می‌گردد.

دائرة شمسیه، عظیمه منطقه البروج است، و هر دونام در نوشته‌های پیشین آمده است ولکن شهرت بانام دوم است. این دائرة در سطح دائرة استوای سماوی نیست بلکه مایل از آنست، ناچار این دو دائرة عظیمه یکدیگر رابه تناصف بروزایی حاده و منفرجه تقاطع می‌کنند.

پرسشی پیش می‌آید که میل دائرة شمسیه از دائرة استوای سماوی – یعنی فاصله آن از این – چه مقدار است؟

در جواب آن باید گفت که در تحصیل مسافت میان دو چیز از یکدیگر چه در ارضی و چه در سماوی، جانب اقرب و مسافت اقصر میان آن دولحظ می‌شود. و چون مسافت کروی میان دو نقطه بر سطح کره است لاجرم برای تعیین مقدار باید به دائره‌ای که به متزلت طناب مساحی و مترازدازه گیری است متولّ شویم، پس گوییم دائرة عظیمه‌ای که بر هریک از دو قطب دائرة استوای سماوی و دایره شمسیه بگذرد – یعنی ماز برقهار قطب این دو منطقه بود که قائم بر هریک از آن دو منطقه خواهد بود – آن را دایره ماره به اقطاب اربعه گویند. و اقصر قوسی از این دائرة ماره به اقطاب اربعه در میان این دو منطقه اعني دائرة استوای سماوی و دایره شمسیه افتد، آن را «میل کلی» گویند، بدین لحاظ که هریک از میلهای دیگر میان آن دو منطقه، از جانب اقرب کمتر از این میل است، لذا میل کلی را میل اعظم نیز می‌نامند. مثلاً در این شکل AB قوسی از دایره استوای سماوی، و AC قوسی از دایره شمسیه که هریک ربع دور یعنی نود درجه‌اند، و BC قوسی از دایره ماره به اقطاب

اربعه که مقدار میل کلی است.



اکنون که میل کلی و تعریف آن دانسته شده است، گوییم: ارصاد قدیم و حدیث اتفاق دارند که قوس BC به تدریج رو به انتقاص می‌رود – یعنی مقدار میل کلی کم می‌شود، بدین وجهه که AB که دایره استوای سماوی است بر جای خود ثابت و AC که دایره شمسی است بدان نزدیک می‌شود. و مقدار نقصان در هر سال شمسی قریب نصف ثانیه فلكی است، و به تحقیق ۴۶۸ / ۰ ثانیه است که در نتیجه تمام سیارات و تمام ثوابت اعم از کهکشان و غیر آن و خلاصه همه اجرام علوی باثبات نظم و نضد خاصی که دارند هر سال ۴۶۸ / ۰ ثانیه بسوی جنوب در حرکت اند.

چند قضیه ریاضی اصول اقلیدس حائز اهمیت تاریخی شگفت است، از آن جمله شکل شانزدهم مقاله چهارم آنست که آخرین شکل آن مقاله است. در این شکل طریق عمل کثیرالاصلاع پانزده ضلعی متساوی الاصلاع و متساوی الزوایا در دایره بیان می‌شود. در این عمل محیط دایره به پانزده قوس متساوی تقسیم می‌گردد که هریک از آن قوسها بیست و چهار درجه خواهد بود، و هریک از اصلاع کثیرالاصلاع پانزده ضلعی و تریک قوس بیست و چهار درجه. این شکل را شکل میل کلی می‌نامند بدین سبب که مقدار میل کلی که میل اعظم است به ارصاد قدماء بیست و چهار درجه بوده است چنان که جناب ابو ریحان بیرونی در باب اول مقاله

چهارم قانون مسعودی بدان نصّ دارد. (ج ۱ قانون مسعودی – طبع اول حیدرآباد – ص ۳۶۳)

رصدی بزرگ غلامحسین شیرازی جونپوری صاحب زیج بهادری در باب سوم مقاله سوم آن زیج، مقدار میل اعظم را از زمان هیمارک معروف به ابرخس که پیش از بطیموس صاحب مجسطی بوده است تامبدء زیج بهادری که سنّه ۱۲۵۱ ه. ق است، مقدار میل اعظم را به حسب چند رصد به ترتیب زمان نام برده است که هر صاحب رصد مقدار آن را کمتر از مقدار رصد قبل یافته است، بگونه‌ای که ابرخس آن را 53° و 23° یافته است، و صاحب زیج بهادری 27° و 23° .

نتیجه بحث از میل کلی

حالکه میل کلی و تعریف و مقدار انتقاص آن شناخته شده است، و دانسته شده است که به اتفاق ارصاد از قدیم و حدیث، میل کلی روبه انتقاص می‌رود، غرض عمدۀ ما دراین مقاله بیان چند نتیجه علمی اساسی است که به ترتیب، تقریر و تحریر می‌شود:

۱- نتیجه نخست این که، وقتی که دائره شمسیه در سطح دایره استوای سماوی قرار گرفته است و با او متعدد شده است آب همه جای کره را فرامی‌گیرد و روزگار این دوره آدمیان بسر می‌آید و پایان می‌یابد، و دوباره دایره شمسیه از دایره استوای سماوی افتتاح می‌یابد بدین بیان:

دایره شمسیه پس از انطباق مذکور یا بسان دوره پیش در جهت شمال دایره استوای سماوی افتتاح می‌یابد، و یا بالعکس در جهت جنوب دایره سماوی افتتاح می‌یابد؛ کیف کان باز «دَخْوَالْأَرْض» پدید می‌آید، و در صورت اول باز خشکی زمین به سمت شمال خواهد بود و دریا بسمت جنوب، و در صورت دوم به عکس – یعنی آبادی به جانب جنوب دایره استوای ارضی می‌افتد و در یابه شمال آن؛ و در هر دو صورت بسان دوره گذشته خلت آدم پیش می‌آید.

دحوالارض گسترده شدن زمین از قبةالارض – یعنی از برآمدهترین جای زمین – است، بدین سبب که شعاع استوایی زمین اطول از شعاع قطبی آنست چه این که زمین در حدود قطبین اندک فرونشستگی دارد، و در حدود دایره استواء اندک برآمدگی؛ لاجرم به سبب تطامن مذکور، نصف قطر استوایی زمین اطول از نصف قطر قطبی آنست، و در نتیجه زمین کره تمام نیست بلکه شبیه به کره و شلغمی شکل است؛ و شعاع استوایی در حدود $\frac{9}{2}$ فرسخ، اطول از شعاع قطبی است. بحث رابه تفصیل در درس ۱۶ «دروس معرفه الوقت والقبلة» و درس ۴۶ و ۵۰ «دروس هیئت و دیگر رشته‌های ریاضی» تحریر و تحریر کرده‌ایم.

جناب شیخ رئیس در فصل ششم مقاله دوم از فن پنجم طبیعتیات شفاء مطلب این نتیجه رادر اनطباق و افتتاح معدل النهار و منطقه البروج آورده است، و در اثنای آن فرموده است:

«ونحن نعلم بأدنى حدس أن ناحية الشمال كانت مغمورةً بالماء حتى
تولدت الجبال، والآن فالبحار جنوبية، فالبحار متقللة فليس يجب أن
يكون انتقالها محدوداً بل يجوز أن يكون فيه وجوه كثيرة بعضها يؤذن
باتقطع العمارة، فيشبه أن تكون العالم قيامات تتوالى في سنين
ولا تضبط تواريختها، وليس بمستنكر أن تفسد الحيوانات والنباتات
أو اجناس منها ثم يحدث بالتولّدون التوالد وذلك لأنّه لا برهان على
امتناع وجود الأشياء و حدوثها بعد انفراضاً لها على سبيل التولّدون
التوالد فكثير من الحيوانات يحدث بتولّد وبتوالد وكذلك النباتات. و
قد يتّخذ حيّات من الشعرو عقارب من التّبن والبادروج، و الفاريتوالد
من المدر والصنادع يتولّد من المطر، و جميع هذه الأشياء فلها
ايضاً توالد...» (شفاء - ج ۱، طبیعتیات - چاپ سنگی، رحلی -

ترجمه: ما به کمترین حدس می دانیم که ناحیه شمال خط استوای زمینی که اکنون در آنیم روزی در آب فرورفته بود تا کوهها سر برآورده و اکنون دریاها در جنوب خط استوای زمین قرار دارند، پس دریاها از شمال منتقل به جنوب شده‌اند؛ و واجب نیست که انتقال دریاها به حسب زمان و مقدار محدود باشد، بلکه جایز است وجود بسیاری از انتقالات باشد که بعضی از آنها بیانگر انقطاع عمارت و آبادی باشد؛ بنابراین چنین می‌نماید که در عالم، قیامات متواتی در سنینی واقع شده باشند و تاریخ آنها مضبوط نباشد. و هیچ مستنكر نیست که حیوانات و نباتات دوره‌ای تباشوند و در دوره بعد به تولد پدید آیند بدون توالد (و پس از پیدایش تولدی، تولید توالدی روی آورد)، و برهانی بر رد آن نیست چنان که بسیاری از حیوانات به تولد توالد حادث می‌شوند چنان که مارها از مو، و کژدمها از کاه و از ریحان کوهی، و موش از کلوخ گلین، و قورباغها از باران بتوالد حادث می‌شوند، و همه آنها را پس از تولد، توالد است.

۲- نتیجه دوم این که یکی از معانی و بطن آیه کریمه «واذ قال ربک للملائكة انى جاعل فى الارض خليفة...» (قرآن کریم - سوره بقره - آیه ۳۰) این است که پس از افتتاح دو عظیمه یاد شده و دحو الارض جدید، باز انسان به تولد و پس از تولد به توالد به وجود می‌آید، و این آدمیان وجود یافته جدید، جانشین آدمیان دوره پیش‌اند.

در تفاسیر وجوهی چند در معنی خلینه گفته آمد، ولکن خلیفه بدین معنی را متعرض نشده‌اند.

۳- نتیجه سوم این که یکی از وجوه تفسیر کریمه «أولم يرالذين كفروا أن السموات والارض كانتارتقا ففتقتناهما...» (قرآن کریم - سوره انبیاء - آیه ۳۲)، این که مراد از سماوات و ارض دو عظیمه معدل النهار و منطقه البروج باشد، و مراد از رتق انتبطاق آن دو، و از فتق افتتاح آن دو، به تفصیلی که در رساله میل کلی تقریر کرده‌ایم. (۱۱ رساله فارسی - ط ۱ - ص ۵۰).

علامه خفری در شرح تذکره خواجه طوسی گوید: بعضی از اجله متأخرین رتق وفق آیه مذکور را بدين وجه تفسیر کرده است، و مراد خفری از این بعض ملأ جلال دوانی است.

البته آیه شریفه به وجوه موجّه دیگر نیز تفسیر می‌شود، از آن جمله چنان که در حکمت متعالیه مبرهن شده است به لحاظ سربان وجود مطلق حقیقت الحقایق به اطلاق کلی سعی که مقام رتق است در جمیع موجودات که شئون واطوار و اسماء و صفات و مظاهر آند در مرتبه فتن؛ چنان که صدرالمتألهین در آخر فصل دوازدهم موقف اول الهیات اسفار که آخرين فصل آنست فرمود:

«...والى الاشارة الى وحدة حقيقة الوجود الواحد البسيط، و الفتى
تفصيلها سماء و ارضاً و عقلاً و نفساً و فلكاً و ملكاً...» (اسفار، چاپ
سنگی رحلی - ج ۳ - ص ۲۳).

۴- نتیجه چهارم این که روایات مأثور از وسائل فیض الهی در تعدد عالم و آدم، یک وجه بسیار شریف معنی آنها تعدد آدم و عالم مربوط بدین بحث میل کلی و انطباق و افتتاح معدل النهار و منطقه البروج است.

فخر رازی در تفسیر کبیرش در تفسیر این کریمه «ولقد خلقنا الانسان من
صلصال من حماء مسنون» از سوره مبارکه حجر گوید: «ونقل في كتب الشيعة عن
محمد بن علي الباقر عليه السلام أنه قال: «قد انقضى قبل آدم الذى هو أبونا ألف الف
آدم أو اكثراً...»

و نیز شیخ علاء الدین علی دده السکتوواری السنوی در کتاب «محاضرة الاولی و
مسامرة الاخر» از امام محمد باقر علیه السلام روایت کرده است که آن حضرت
فرمود: «قد انقضى من قبل آدم الذى هو أبونا ألف الف آدم أو اكثراً...» (چاپ مصر -
ط ۱ - ص ۶).

شیخ اکبر محیی الدین عربی در باب ۳۶۷ فتوحات مکّیه فرماید: «... فانی رأیت

فی واقعی شخصاً بالطواف أخبرنی أنه من اجدادی وسمی لی نفسه، فسألته عن زمان موته؟ فقال لی: اربعون الف سنة. فسألته عن آدم لما تقرّر عندنا في التاريخ لمدته؟ فقال لی: عن أى آدم تسأل عن آدم الأقرب؟ فقال: صدق أنى نبی الله، ولاعلم للعالم مدة نصف عندها بجملتها إلا أنه بالجملة لم يزل خالقاً ولا يزال دنيا و آخرة و الآجال في المخلوق بانتهاء المدد لافي الخلق فالخلق مع الانفاس يتجدد...» (فتحات مکیه - ط مصر - ج ۳ - ص ۳۴۸).

قسمتی از این واقعه شیخ راصح اسفار در آخرین پنجم جواهر و اعراض آن نقل کرده است (اسفار - چاپ اول رحلی - ج ۲ - ص ۱۷۷).

یعنی در واقعه‌ای شخصی را در طواف دیدم که به من خبرداد از اجداد من بوده است و نامش را به من گفت. از زمان وفاتش پرسیدم، در جوابم گفت چهل هزار سال پیش از این بوده است. پس او را از مدت آدم پرسیدم، به من گفت از کدام آدم می‌پرسی از آدم اقرب؟ گفت تصدیق کن که من یکی از پیامبرانم، و برای عالم مدت نمی‌شناسم که آغاز زمان باشد و در آنجا بایstem و سپس از آنجا شروع کنم، بدان که خدای سبحان همیشه خالق بوده است و همواره دنیا و آخرت خواهد بود، مدت برای مخلوق است نه در خلق و آفریدن چه این که خلق بالنفس دمدم پدید می‌آید.

۵-نتیجه پنجم این که اعتقاد به رجعت که در جوامع روائیه امامیه و کتب کلامی آنان آمده است، و حتی کتابهای مستقل در رجعت نوشته‌اند چنانکه در امامت، ناظر به همین انطباق و افتتاح دو عظیمه یادشده است. بدین معنی که انسان در هر دوره پس از دحوالارض به تولد و پس از تولد به توالدکه به وجود می‌آید نیاز به انسان کامل و دستورالعمل انسان‌ساز دارد، و در میان آنان انسانهای کامل که سفرای الهی اند برای ارشاد آدمیان مبعوث می‌شوند، و به اختلاف تکون امزجه آنان درجات امامت و نبوت و رسالت آنها متفاوت خواهد بود که «تلک الرسل فضلنا بعضهم على بعض» (بقره - ۲۵۴)؛ «ولقد فضلنا بعض النبيين على بعض» (اسراء، ۵۶)، در حق آنان صادق است؛ و این سفرای الهی به همان روحانیت سفرای پیشین اند فافهم.

در بیان رجعت، وجوهی گفته‌اند و ما برخی از آن وجود را که بر مبنای قوانین عقلی بی دغدغه و وسوسه می‌نمود در عيون مسائل نفس و شرح آن آورده‌ایم، ولکن این وجه بسیار وجیه در معنی رجعت را فقط این وجیه متفرد بدانست.

۶- نتیجه ششم این که با غور و تأمل و توغل تام در این مرصد اسنی و مقصد اقصی که انطباق و افتتاح یاد شده است، دانسته می‌شود که حقیقت معاد آدمی هم جسمانی است و هم روحانی، بدان بیان اتم که در عین پنجاه و نهم عيون مسائل نفس و شرح آن تقریر کرده‌ایم (ط ۱، ص ۷۲۱) فتدیر جیداً.

۷- نتیجه هفتم این که یک مسأله طبیعی در زیست‌شناسی حیوانی دانسته می‌شود، و آن اینکه در انطباق مذکور انقراض عمر و دوره جانوران خشکی لازم آید نه حیوانات دریایی، پس باید حیوانات دریایی در بقای طبیعی و حفظ و اصالت انواع، پایدارتر از بریها باشند.

۸- نتیجه هشتم توجه به مسأله حدوث عالم است، بدين بیان که حدوث آدمیان و حیوانات و نباتات بری هر دوره را پس از انطباق یادشده، اول زمانی است؛ نه این که امساک در اصل فیض و فعل حق سبحانه بدان گونه که اکثری ناس تفوّه می‌کنند و تمثیل به بناء و بناء می‌نمایند، روا باشد زیرا که خلاف حکم قاضی عقل ناصح و لسان صدق برهان قاطع است. علاوه این که به حرکت حبی و تجدد امثال و حرکت در جوهر طبیعی و تحول ذاتی آن، عالم طبیعی یکپارچه حرکت و متحرک است که جهان مادی آن فآن و تازه بتازه نو بنو حادث می‌شود؛ به تفصیل مستوفی که در اثر گرانقدر «کشتی در حرکت» مبرهن شده است.

۹- نتیجه نهم نکاح انسانهای نخستین بایکدیگر است که در هر دوره‌ای پس از انطباق معهود اولاً به تولد مرد و زن متعدد متکون می‌شوند – قوله سبحانه: «ولقد خلقنا الانسان من صلصالٍ من حماءٍ مسنون» (حجر-۲۸) و «خلق الانسان من صلصالٍ كالفخار» (الرحمن - ۱۵)، و «إِنَّ مِثْلَ عِيسَىٰ عَنْدَ اللَّهِ كَآدِمٌ خَلْقَهُ مِنْ تَرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كَنْ فِي كُونٍ» (آل عمران - ۵۴) و پس از تولد به توالد تکثیر نسل

می شود «ذلک تقدیر العزیز العلیم»، نه این که فرزندان یک مردو زن باهم نکاح کرده باشند زیرا که خلاف فطرت است چنان که لسان صدق روایات صادر از وسانط فیض الهی بدان ناطق است. بلکه شیخ رئیس در فصل چهارم از مقاله هشتم فن ثانی حیوان شفاء از کتاب حیوان ارسسطو نقل کرده است که: «قال – یعنی قال المعلم الاول ارسسطو – والجمل لا ينزو على أمه. وقد احتال بعضهم على اتزائه فلما علم ذلك حقد على المحتال عليه به واهلكه. وأما الفرس الکریم فقد غولطاً بأمر ملک یقال له اسفویافس ونزاً على امه، فلما سفدها و عاین ذلک فی ما یقال القی نفسه فی وهدة عطب. وقد سمعت بعض الثقات بخوارزم قریباً من هذا» (شفاء - ج ۱ - چاپ سنگی رحلی - ص ۴۲۵ - س ۲۹).

یعنی شتر بر مادرش نمی جهد. شخصی بر جهیدن شتر بر مادرش حیله‌ای کرد چون شتر بدان آگاه شد براوکینه کرد و هلاکش کرد. و همچنین اسب نجیب بر مادرش نمی جهد، چنان که بر امر ملکی به نام اسفویافس، اسب رابه اشتباه انداختند و بر مادرش جهید و بعد که فهمید خود را به گودالی انداخت و هلاک شد. شیخ رئیس گوید: قریب به همین واقعه را در خوارزم از بعضی ثقات شنیده‌ام.

۱۰- نتیجه دهم توجه به تناقض میل کلی در تحصیل خط سمت قبله از طریق وصول شمس به سمت رأس مکه است. بیانش این که در هر سال شمسی، خورشید در اول ظهر حقیقی مکه مکرمه، دوباره سمت رأس مکه می‌رسد که در آن دو وقت شاخص و اشخاص را در مکه سایه نیست. هریک از آن دو وقت زمانی است که میل شمالی شمس از معدل النهار به قدر عرض مکه است. در این دو وقت هر کس روبری آفتاب بایستد، مواجه قبله و به سمت آن خواهد بود؛ و یا اگر شاخصی در زمین مستوی نصب کند خط متصف امتداد ظل شاخص، خط سمت قبله می‌باشد. جناب خواجه نصیرالدین طوسی در فصل دوازدهم باب سوم تذکره در هیئت، آن دوبار وصول شمس به سمت رأس مکه رایکی هشتم جوزاء که هشتم خردداد است معرفی فرمود، و دیگر را بیست و سوم سلطان که بیست و سوم تیراست.

اکنون غرض ما از این نتیجه این است که چون عرض بلد ثابت است و میل کلی رو به انتقاد است – و علاوه این که نقطه اعتدال را مقابل و ادب ای دارد – مدار هشتم جوازه و بیست و سه سرطان که از مدارات یومیه‌اند همیشه بر سرمگه نمی‌گذرند، مثلًاً روزی فرار سد که مدار رأس السرطان به سمت رأس افق مکه گزند و آن گاهی است که میل کلی مساوی با عرض مکه گردد. پس بنابر انتقاد میل کلی، هر سال جزئی از برج جوزاء که بر سمت رأس افق مکه می‌گزند بعد از جزء سال قبل آن، و جزئی از برج سرطان که بر سمت رأس مکه می‌گزند قبل از جزء سال قبل آن خواهد بود. لاجرم محاسب باید انتقاد میل و حرکت اقبال و ادب ای را در هر سال حساب کند تا زمان وصول شمس به سمت رأس مکه به درستی معلوم گردد.

تفصیل این مباحث را در رساله میل کلی که در یازده رساله فارسی به طبع رسیده است، و درس سی ام دروس معرفة الوقت و القبله (ص ۲۰۴ - ۱۹۵ ط)، و دو درس ۵۳ و ۸۴ دروس هیئت و دیگر رشته‌های ریاضی، ذکر کرده‌ایم.

۱۱- نتیجه یازدهم این که حدیث امام علی بن موسی الرضا - علیهم السلام - که روزپیش از شب آفریده شده است، چنان که آن را امین الاسلام طبرسی در مجمع البيان در تفسیر کریمه «ولاللیل سابق النهار» از سوره مبارکه یعنی روایت فرموده است که امام علیه السلام فرمود طالع دنیا سرطان بوده است و کواكب هریک در موضع شرفش «ان طالع الدنیا السرطان، والکواكب فی مواضع شرفها...» تا این که امام فرمود: «فالنهار خلق قبل اللیل»، مراد از دنیا زمان ظهور قبّه زمین از زیر آب به «دحو الارض» است که در روز بوده است یعنی بسط زمین بعد از انطباق مذکور و پس از فرونشستگی آب و تمہید آن برای زیست بدن آدم این دوره ما در روز بوده است، و بدین معنی «فالنهار خلق قبل اللیل» فتدبر.

برای توضیح و تعریف بیشتر به کلمه ۲۰۵ کتاب مابه نام «هزار و یک کلمه» دریان این نتیجه رجوع شود.

۱۲- نتیجه دوازدهم این که یکی از بطنون معانی کریمه «اعلموا أن الله يحيي الأرض

بعد موتها قدبینا لكم الآیات لعلکم تعلقون» (سوره حديد - آيه ۱۷)، و کریمه «ویوم تبدل الأرض غير الأرض ...» (سوره ابراهیم - آیه ۴۹)، و نظائر آنها بدست می آید که مراد از موت ارض و تبدیل آن مثلاً احاطه بحر بر تمامی ارض در زمان انطباق یادشده بوده باشد فتدّبر.

۱۳- نتیجه سیزدهم این که یکی از وجوه معانی کریمه «والشمس تجری لمستقر لهاذلک تقدیر العزیز العلیم» (سوره یس، آیه ۴۰)، و کریمه «وسخّ الشّمْس و القمر كل يجري الى أجل مسمى» (سوره لقمان، آیه ۳۰)، و کریمه «وسخّ الشّمْس و القمر كل يجري لأجل مسمى» (سوره رعد، آیه ۳) و نظایر آنها بdst می آید فتدّبر.

۱۴- نتیجه چهاردهم این که آیات کریمه: «وقلنا يا آدم اسكن انت وزوجك الجنّه وكلامها رغداً حیث شتماً و لا تقرباً هذه الشّجّرة فتكون نامن الظالمین، فازّهمَا الشّیطان عنها فاخر جهّماً متأكّنافیه و قلنا اهبطوا بعضاً کم لبعض عدو و لكم في الأرض مستقر و متاع الى حين...» (قرآن کریم - سوره بقره - آیه ۳۵ و ۳۶)، و دیگر آیات قرآنی نظائر آنها؛ و نیز از این قبیل روایات دریابان مضامین این گونه آیات، و همچنین مشابه آنها آنچه در عهدهین قدیم وجدید به خصوص در آغاز اصلاح اول کتاب تکوین عهد قدیم آمده است، همه اینها در حقیقت شرح حال و نمایش نامه و بیان سرگذشت بنی آدم اند که به حسب اوضاع و احوال و نشیب و فراز تعیش او در این نشأة طبیعت و اقبال و ادبیات او نسبت به ماورای طبیعت بدو روی می آورند، و این نمایش نامه و شرح حال به صورتی گفته آمد تا هیچکس از کنار کتاب الهی که سفره رحمت رحیمیه او است بی طعمه و لقمه بر نخیزد، همان گونه که خود کتاب الهی فرموده است: «وتلك الأمثال نضربها للناس و ما يعقلها إلا العالمون» (قرآن کریم - سوره عنکبوت - آیه ۴۴) که امثال برای ناس است، و تعلّق معانی امثال برای عالمون. فافهم و تدّبر و اغتنم.

کلام ماتریدی

دکتر ابراهیمی دینانی

کلام ماتریدی

دکتر ابراهیمی دینانی

شاید این دومین جلسه‌ای باشد که بعد از سخنرانی استاد دانش پژوه که در کشور پهناور اسلامی ایران در بارهٔ ماتریدی که از بزرگان کلام اسلامی است برگزار می‌شود.

جدای از انتقادات فقهاء، فلاسفه و اهل حدیث بر علم کلام و نیز سوای انتقادات افرادی مانند غزالی که در قلمرو خود علم کلام بر علیه این مکتب و روش آن وارد شده است، باید آن را یکی از مهمترین علوم دانست و شک نباید کرد که وجود دین وادیان با کلام قرین خواهد بود و دین بدون کلام زنده نمی‌ماند.

پس از رحلت پیامبر اکرم (ص) مسائلی از کلام مطرح شد که صورت وجنبه سیاسی داشت و عامل طرح این مسائل نیز برخورد اقوام و ملل اسلامی با دیگر اقوام بود. اولین و منظم‌ترین مکتبی که پس از رحلت پیامبر (ص) بوجود آمد مکتب معتزله بود. نزد معتزله عقل مقامی ارجمند داشت و مکرر اصطلاح «شریعت عقل» را بکار می‌بردند و علی‌رغم نابودی آثار بزرگ متفکران معتزله در دوران متولک عباسی، آثاری از این مکتب بجای مانده که افکار و آراء آنان را برای ما مشخص

می سازد.

اصالت عقل و توجه بیش از حد به عقل و از «شريعت عقل» سخن گفتن کم کم قضیه را در اين مکتب به افراط کشاند، به طوریکه عکس العملهای را در جامعه در پی داشت. گمان عده‌ای که رشد فزاینده اصالت عقل، شرع و دین را در جامعه به رکود می‌کشاند باعث راه جوئیهای برای این معضل شد. حبليهای، کرامتها، ظاهريها و... که مخالف مطلق عقل بودند از بحث ما خارجند.

متفسرانی که در دین داشتند به فکر فرو رفتند و در صدد راهیابی به سوئی بودند که هم عقل ارزش و بهای خود را حفظ کند و هم سنت و شرع حفظ شود. سه تن از این متفسران بزرگ که معاصر هم بوده‌اند طحاوی در مصر، ابوالحسن اشعری در بصره و ابو منصور ماتریدی در بلخ (آسیای مرکزی) بودند. کوشش و عمده‌هادف این متفسران حفظ شرع و سنت و احترام متقابل به عقل بود و ابو منصور ماتریدی، هر چند وفاتش پس از دو معاصر دیگر ش بوده است، در میان این سه تن پیشناز و جلوه‌دار این دفاع از شرع و عقل است.

ابوالحسن اشعری که تا سن چهل سالگی یک معتزلی بسیار متعصب بود، در این دوره در اثر تغییر حالات درونی در حضور عوام مردم در مسجد خطبه‌ای را می‌خواند:

مَنْ عَرَفَنِي فَقَدْ عَرَفَنِي وَمَنْ لَمْ يَعْرَفْنِي فَأَنَا أَبُو الْحَسْنُ الْأَشْعَرِي.

او پس از معرفی خود و نسبش برای مردم شرح می‌دهد که تا چهل سالگی در مرام معتزله بوده ولی از آن هنگام از گذشته خود توبه می‌کند و در حقیقت مکتب خود را پس از کناره‌گیری از معتزله در سن چهل سالگی پایه گذاری می‌نماید. بنابراین اگر ابو منصور ماتریدی را اوّلین متکلم سنتی بدانیم که به معنی دقیق کلمه حافظ سنت است و هیچگاه معتزلی نبوده و یا به مکتب دیگری تمایل نداشته است، سخنی به گزار نگفته‌ایم. اما به راستی شخصیتی به این عظمت و تقدّم بر سایر متفسران هم عصرش چرا برای مردم ما و اندیشمندان ما آنقدر مجھول است

که در ایران اسلامی، سخنرانان تاکنون تنها ۲ بار درباره ایشان به طور جدی سخنرانی کرده‌اند و کتابی از ایشان چاپ نشده است مگر توحید او که آنهم در مصر چاپ شده است، و نیز فقط مقاله‌ای در باره‌ایشان در تاریخ فلسفه م.م. شریف ترجمه شده است. در صورتی که نقش ایشان در حفظ سنت و شریعت از ابوالحسن اشعری بسیار مهمتر، مؤثرتر و عمیقتر است. تأثیر آراء او علاوه بر متکلمین، بزرگانی از فلاسفه را نیز شامل می‌شود. ابوالحسن عامری در منطقه چاج (= شاش) در محضر ابوبکر قفال آراء ماتریدی را سال‌ها فراگرفته است. اگر تأثیر ابوالحسن عامری را در فلاسفه قبول داشته باشیم آنگاه براحتی می‌توان آراء ماتریدی را در فلسفه مؤثر دانست.

چرا ماتریدی در جامعه‌اسلامی در هاله‌ای از گمنامی و بی‌نام و نشانی مانده است؟ شاید در مورد ایران اسلامی که مذهب شیعه مذهب رسمی آن است، گفته شود که در این مملکت نباید انتظار داشت که به یک بینانگذار مکتب حافظ سنت و جماعت و مخالف مذهب تشیع، که کتابی در رد شیعه تألیف نموده که سید مرتضی ماهو ماتریدی؟ را در جواب آن نگاشته است، چندان توجهی بنمایند. اما این جواب قابل رد است، چراکه ابوالحسن اشعری هم که حافظ سنت و جماعت بوده است در ایران مشهور و معروف و شناخته شده‌تر است. ثانیاً در ممالک اهل سنت مانند مصر نیز سخنی از ماتریدی نیست و حتی در ترکیه که اکثر مردم آن پیرو مکتب ماتریدی هستند او معروفیتی ندارد. شاید بتوان یکی از دلایل گمنامی او را دور بودن محفل درس و بحث او از مرکز خلافت دانست، به عکس شخص اشعری که نزدیک به مرکز خلافت (بصره) بوده است و به همین دلیل آوازه شهرت او در همه جا پخش می‌شده است. از دلایل دیگر اینکه چون ماتریدی حنفی بوده است و حنفی‌ها حماسه شافعی‌ها را ندارند که دلیل اول بهتر و قابل قبول‌تر است.

کتب و آثار ماتریدی زیاد است، هر چند اکثر آنها از تطاول روزگار مصون نمانده است. از سه کتاب مهم او که در دست است تنها یک کتاب چاپ شده است:

«تأویلات القرآن» و «مقالات» او چاپ نشده است و کتاب چاپ شده او که مورد بحث ماست کتاب «التوحید» است.

ابو منصور ماتریدی جزو اولین متکلمین اسلامی است که در باب معرفت، نظریه منسجمی ارائه داده است که در آثار اشعری و طحاوی چنین چیزی مشاهده نمی‌شود. ماتریدی در ابتدای کتاب توحید در باب معرفت و دستیابی به شناخت معتقد است سه طریق وجود دارد: حواس (عيان)، اخبار (شهادت غیر)، عقل (نظر). باید یادآور شویم هر چند با مراجعه به آثار ماتریدی می‌توان احاطه و شناخت او را به آثار فلاسفه مکشوف کرد، اما ماتریدی از استعمال اصطلاحات فلسفی بویژه اصطلاحات ارسطو، در آثار خود بشدت احتراز می‌جوید. نظر ماتریدی در باب مخالفین سه طریق فوق الذکر این است که کسانی که برای وصول به شناخت طرق سه گانه را پذیرند سوفسطائی هستند. در نظر او انکار حسن و اجراء امری مردود و باطل است و به واسطه آنکه اخبار و حسن اعتبار خود را از عقل می‌گیرند بنابر این انکار عقل به طریق اولی مردود است.

ماتریدی اخبار را چنین تقسیم بنده کند: اول اخبار متواتر، که هر فرد دارای وجود آن، اعتبار اخبار متواتر را قبول دارد. دومین نوع خبر همانا اخبار انبیاء است که مقرر به شواهد و بینات است. ماتریدی زمانی که بحث اعتبار عقل را پیش می‌کشد بشدت بر تقلید می‌تازد و معتقد است که قائلان به تقلید (که منکر عقل هستند) از اعتبار انسانی دور هستند و چگونه ممکن است که انسان بدون توجه به عقل به نقل محض اعتماد کند؟

البته در مذمت از تقلید، اشعاره نیز همداستان با ماتریدیه هستند. ما در اینجا شاهدی از نوشته‌های طبری می‌آوریم: «همه اشعاره (غیر از سمنانی نامی) به اتفاق آراء معتقدند که اگر کسی عقاید دینی خود را از راه تقلید پذیرد و به عقل تگیه نکند کافر است و اگر کسی در یک لحظه در اصول اعتقادی خود تأمل نکند مسلمان نیست».»

ماتریدی از آن جهت عقل را مهم می شمرد که آن را وسیله‌ای برای تأمل می داند که از سوی خداوند به انسان اعطا شده است و کسانی هم که صرفاً به نقل تمسک می کنند و از اعتبار عقل غافلند مهمترین ارزش انسانی را نادیده می گیرند. از نظر او عقل نظری و عقل عملی هر دو جایگاه رفیعی دارند، هر چند در آثارش اعتنا و توجه او به عقل عملی بیشتر است. از اینجاست که علی رغم مخالفت شدید وی با معتزله و بزرگان آنها (بویژه آبوالقاسم کعبی) در اینکه عقل عملی حجت است و حسن و قبح اشیاء ذاتی است با معتزله هم‌صدا و همدستان است. از نظر ماتریدی اثبات مبدأ آفرینش تنها از طریق عقل ممکن است و چنانچه عقل (عملی یا نظری) اعتباری نداشته باشد، آنگاه امر و نهی شرعی وجود نخواهد داشت. اوامر و نواهی شارع در صورت حجت دانستن عقل، اعتبار خواهند داشت. اطاعت از اوامر و نواهی که امری شرعی است به حسب شکر منعم است که امری عقلی است، بنابراین در نظر او انکار عقل، یعنی اعتباری نواهی و اوامر را در پی خواهد داشت.

ماتریدی مانند تمامی متکلمین اعم از اشاعره و معتزله و بر خلاف فلاسفه، معتقد به حدوث عالم است و می‌گوید حادث به بدافت عقل بدون مُحِدِث نمی‌شود. ماتریدی در اثبات حدوث همانند اثبات معرفت به سه طریق حسن و اخبار و عقل تمسک می‌جوید. بیان ماتریدی در توضیح معنای حدوث جالب است که معتقد است هر موجودی (مانند انسان) متصف به اوصاف متضادی است، مانند: قبیح و حَسَن، طیب و خبیث، فانی و باقی و... اما هر موجودی در آن واحد به دو ضد متصف نمی‌شود و قهراً این اتصاف بر سیل تعاقب است، یعنی یک موجود طیب باید این حالات را از دست بدهد تا خبیث شود.

ماتریدی از طریق اضداد در صدد اثبات مبدأ است و از طریق اشیاه و شباهت در صدد کشف وحدت و وحدائیت است. مهمترین دلیل ماتریدی بروحدائیت خدا، یعنی شبیه بودن خداوند است و مهمترین دلیل او بر اثبات خداوند، ضد نداشتن اوست. حال اگر موجودات دارای ضد هستند ناچار تعاقب دارند و در صورت دارا بودن

تعاقب، حدوث مطرح می‌شود؛ و لیس للحدوث معنا الا هذا. و در صورت بودن حدوث، البته ناگزیر از وجود محدث و مبدأ باید بود.

ماتریدی علاوه بر ذکر دلایل مختلف متکلمین و فلاسفه در اثبات صانع به بحث «شر» که می‌رسد دلیل بسیار بدیع و چشمگیری را ارائه می‌دهد. جدای از نظر متکلمین و فلاسفه در این مورد خاص، ماتریدی معتقد است که وجود «شور» در جهان طریق مابه‌الاثبات مبدأ است. بالباشه شور در عالم یافت می‌شود و اگر بنا بود که موجودات شور خود بخود بوجود می‌آمدند، نه به اراده‌یک مبدئی، می‌بایست احسن‌الحال را برای خود برمی‌گزیدند. از آنجاکه بسیاری از شرور نه تنها احسن‌الحال را نداشته بلکه در اسوء‌الحال هستند، باید معتقد شویم که آنها خود بخود بوجود نیامده‌اند، بلکه اراده‌ای مافوق اراده‌ای شور وجود داشته که این وضع و اسوء‌الحال را برای آنها تصور کرده است. این دلیل در هیچ کتاب کلامی و فلسفی نیامده است و دلیلی نو و جدید است که ماتریدی آن را ذکر کرده است.

حضرت علی (ع) کلامی دارند که با این دلیل ماتریدی شباهتی نزدیک دارد:

عَرَفَ اللَّهُ بِفَسْخِ الْعَزَائِمِ وَنَفْضِهِمْ. حضرت علی (ع) برای اثبات مبدأ ارائه طریق می‌نمایند که آنچه که من میل داشتم انجام شود انجام نشد، بنابر این من آن کسی نیستم که فعال مایشاء هستم و دیگری است که فعال مایشاء است و بدین طریق اثبات شناخت خداوند را می‌کند.

همانند دلیل قبلی که نقل شد ماتریدی دلیل اختصاصی دیگری با این بیان دارد:

اگر موجودات شور خود بخود آمده‌اند بنابراین می‌بایست خود بخود هم از بین بروند، و ما می‌بینیم چنین نیستند. این دلیل با کلام حضرت امیر (ع) که در قبل ذکر شد بسیار مشابهت دارد.

دلیل دیگر ماتریدی در اثبات وحدات خداوند نیز نوظهور است. او می‌گوید که خداوند واحد است و وحدت را چنین تعریف می‌کند: «الوحدة التوحيد عن الاشباه». وحدت خداوند به این است که نظیر ندارد و ناظر به وحدت عددی نیست.

ماتریدی در اثبات دلیل اضافه می‌کند که اگر بنا بود خداوند واحد نباشد و می‌توانستیم بیش از یک مبدأ را تصور کنیم و اگر امکان تصور دو مبدأ یا بیشتر از آن وجود می‌داشت آنگاه هر مبدئی فعلی و عملی خاص خود داشت. در این صورت مبادی بی‌شمار نیز آثار و افعال بی‌شمار می‌داشتند و آدمی هم آثار و افعال بی‌شمار مشاهده می‌کرد. پس در صورت وجود آثار نامتناهی می‌باشد عالم و جهان نامتناهی می‌داشتم، در حالی که در فرض ماست که عالم نامتناهی و بی‌شمار نیست. بدین ترتیب ماتریدی برای اثبات مبدأ از تضاد و برای اثبات وحدائیت از نفی اشیاء استفاده می‌کند.

اینگونه است که اهمیّت مکتب ماتریدی بیش از پیش شناخته می‌شود و متکلمان از نظرات او استفاده‌ها برده‌اند، چنانکه محققین قائلند که عقایدنسفیه که کتاب درسی برای دانشگاه‌های اسلامی بوده است، خلاصه‌ای از کتاب التوحید ماتریدی است و شیخ محمد عبده نیز برای تدریس عقاید نسفیه به دانشگاه ازهرا، به التوحید ماتریدی مراجعه می‌کرده و آن را بهترین کتاب کلامی عالم اسلام می‌دانسته است. بحث «ذات و صفات» خداوند و ارتباط آنها با یکدیگر نیز از مسائلی است که ماتریدی را از دیگر متکلمین جدا نموده و او دلیلی مستقل از دیگر ادله اقامه کرده است. ماتریدی معتقد است که لسان و زبانی که بتواند حقیقت این بحث را روشن کند در آدمی وجود ندارد. در ذات و صفات آدمی نیز این مشکل وجود دارد که ما آدمی را ذات بدانیم یا مجموعه‌ای از صفات نامتناهی، و اینکه ارتباط این دو کدام است؟ آیا صفات او زائد هستند؟ در انسان جواب دادن به این سؤال از آن جهت آسان است که ما صفات را در آدمی اکتسابی و زائد می‌دانیم: والله اخرجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون شيئاً. آیا پس از اکتساب این صفات توسط آدمی، این صفات با ذات یکی می‌شوند یا اینکه مجدداً قابل جدا شدن هستند؟

بحث «ذات و صفات» الهی از امهات مباحث کلامی بوده و مسألة معروف «کلام الهی» فرع بر این بحث است. کلام الهی حادث است یا قدیم؟ خداوند چگونه

صحبت و تکلم می‌کند؟ تکلم صوت و حروف است یا معنا؟ نحوه القای این کلمات چگونه بوده است؟

اشاعره صفات را زائد و قدیم دانسته‌اند، چون حافظ سنت هستند و استناد به این قبیل آیات می‌کردنند: انَّ اللَّهَ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ، خداوند متکلم و قادر است. ریشه این صحبت اشاعره در کلام حضرت امیر(ع) وجود دارد که می‌گوید: لشهادة كل صفة انه غير موصوف : معنی صفت این است که غير موصوف است . ماتریدی نیز همانند اشاعره صفت و صفات الهی را قدیم و زائد بر ذات دانسته و از نظر منطقی قائل به تعدد قدما شده است .

معترزله که اصالت عقلی هستند تعدد صفات و ذات که تعدد قدما را در پی دارد ممتنع و محال دانسته و قائل به نیابت شده‌اند. آنها می‌گویند خداوند دارای صفت به معنی زائد بر ذات نیست بلکه صفات سمیع، بصیر، قادر، متکلم و... توسط ذات صورت می‌گیرد و ذات نائب منابع صفات است. ذات واحد است که به نیابت صفات این کارها را انجام می‌دهد: و قال بالنيابة المعتزله . معترزله در حقیقت وجود مستقل صفات را نفی کرده‌اند.

در این بحث معترزله از یکسو و ماتریدی و اشعری از سوی دیگر باهم اختلاف نظر دارند. اشاعره صفات ذات را همراه ذات قدیم می‌دانند، یعنی علم و قدرت و کلام را همراه ذات قدیم می‌دانند و صفات فعل مانند خالق، رازق، ممیت، محبی و... را بالاتفاق حادث می‌شمرند. معترزله در واقع با پیش کشیدن نظریه نیابت، کل صفات را (اعم از صفات فعل و صفات ذات) نفی کرده‌اند. ماتریدی در بحث صفات فعل و ذات معتقد است که هیچ تفاوتی بین صفات فعل و صفات ذات وجود ندارد و همگی صفات (اعم از فعل و ذات) قدیمند. یعنی رازق، خالق، ممیت، محبی، عالم، قادر، و... همه قدیم هستند.

ماتریدی که معتقد است علم قدیم است، بر اشاعره می‌تازد که چگونه به قدیم بودن علم اعتقاد دارند اما معلوم را حادث می‌دانند. ماتریدی معتقد است علم که

قدیم است معلوم هم قدیم است و این چنین استدلال می کند که علم و قدرت چون قائم به ذات الهی هستند پس قادر و عالم قدیم هستند و در رازق و خالق و ممیت باید «تکوین» را در نظر گرفت :ان الله تکوینه قدیم کما ان علمه و قدرته قدیم او مکونات را حادث و تکوین را قدیم می داند و خداوند از طریق تکوین که قدیم است، موجودات را خلق و رزق می دهد.

از دیگر مسائلی که مورد اختلاف ماتریدی و اشاعره می باشد مسأله «رؤیت» است. رؤیت خداوند در قرآن آمده است :الی ریها ناظره و آیه يلاقون ربهم و مهمتر از آنها تقاضای حضرت موسی (ع) است بر رؤیت خداوند که رب ارني یعنی خدایا خودت را بمن بنمای. صرف نظر از جواب خداوند به موسی، ماتریدی معتقد است اگر امکان رؤیت خداوند نمی بود، چرا پیامبر عظیم الشانی چون موسی تقاضای امتناع عقلی از خداوند می کند؟ اصولاً آیا چنین تقاضایی معقول می باشد؟

باتوجه به آیات فوق روشن می شود که رؤیت از مسلمات قرآن می باشد. حال «رؤیت» خداوند از نظر عقل چگونه قابل جمع و حل است؟ «کرامیه» چون رؤیت را از مسلمات قرآن دانسته اند و رؤیت مستلزم جسمانی بودن مرئی می باشد، پس خداوند را جسمانی پنداشته اند. معترضه چون خداوند را نامرئی می دانند بنابراین «رؤیت» جسمانی خداوند را منکر هستند. ماتریدی که در صدد جمع رأی عقل و سنت است و در میان دو نظر می ماند که از طریق مسلم گرفتن رؤیت، خداوند جسمانی می شود و از سوی دیگر خداوند اگر نامرئی باشد رؤیت انکار می شود، راه تعبد را پیش می گیرد و جواز رؤیت را مسلم دانسته اما کیفیت رؤیت را مجھول می داند.

از عجایب این است که اشاعره که کمتر از ماتریدی به عقل اعتبار می دهند در صدد معقول کردن رؤیت برآمده اند و برای این مطلب برهان آورده اند. استدلال اشاعره بر رؤیت خداوند «برهان وجود» نام دارد. قائلان به برهان می گویند هنگامی که با اشاره می گوییم این میز سیاه است، مسلم است که میز سیاه مرئی است و دیده

می شود و هر چه دیده شدنی است دارای رنگی است. اشعاره سؤال می کنند که چرا جسم سیاه مرئی است؟ آیا به خاطر اسود بودن آن مرئی است؟ یا به خاطر جسم بودن؟ یا به خاطر قرار گرفتن در ظرف زمان؟ یا به خاطر قرار گرفتن در ظرف مکان؟ تمام این جوابها منفی است. اشعاره معتقدند چون جسم سیاه موجود است، مرئی است. بنابراین سرّ مرئی بودن و مجوز رؤیت بودن موجود بودن است، نه خصوصیات زمانی و مکانی و سایر احوال شخصیه. اگر سرّ مرئی بودن موجود بودن است، پس خداوند هم موجود است و لذا مرئی هم هست.

امام فخر رازی که اشعری است، برهان وجود را قبول ندارد و نورالدین صابوونی که از پیروان سرسخت ماتریدی است در مسأله رؤیت «اعشری» شده است. امام فخر رازی در مسافرتی به ماواراءالنهر با نورالدین صابوونی مناظره‌ای در باب رؤیت داشته است که شنیدنی است. شاگردان فخر رازی برای او نقل می کنند که در شهر بلخ (یابخارا) بزرگی مدام بر منبر می گوید که به مکه مشرف شدم و در طول راه برهان وجود رؤیت را مطرح کردم و هیچکس سؤالی از من نکرد، چقدر مردم خراسان نادان هستند. این قضیه بر امام فخر رازی گران آمد. در همین حین دق الباب شد و ملاحظه کردند که نورالدین به ملاقات فخر رازی آمده است. فخر رازی در ضمن مذاکرات خطاب به او گفت که از تو چنین و چنان نقل کرده‌اند. نورالدین برگفتار خود صحّه گذاشت.

امام فخر رازی که پهلوان مناظره است از نورالدین سؤال کرد چه مسئله‌ای را طرح نموده است؟ او جواب داد: برهان وجود. فخر رازی پرسید: چگونه متوجه شدی که حرف تو را نفهمیده‌اند. نورالدین پاسخ داد: از آنجاکه در حین طرح بحث در منبر کسی از من سؤال نکرد.

فخر رازی پاسخ داد: که گویا شما اطلاع ندارید که رسم مردم خراسان و عراق این است که از فرد خطیب در حال خطابه در بالای منبر سؤال نمی کنند. فخر رازی ادامه داد که: شما که برهان وجود را برای جواز رؤیت آورده‌اید از قائلان به

«احوال» هستید، (منظور حالی است که معتزله بدان قائلند). نورالدین جواب داد: من منظور شما را از «حال» نمی‌دانم و در ثانی «حال» چه ارتباطی با جواز رؤیت دارد؟ فخر رازی جواب داد: این مسأله را نمی‌دانی که سبب شده مردم را نادان می‌خوانی.

بعد فخر رازی پرسید: که جسم اسود چرا مرئی است؟ شما می‌گویید به خاطر اسود بدن مرئی نیست؛ به خاطر موجود بودن مرئی است، در حالی که اسود بدن همان موجود بودن است و موجود بودن همان اسود بودن است. پس رد و اثبات شما بر یک امر وحدانی وارد شده است و این عقلاً امتناع دارد و اگر بگوئی اسود بودن غیر از موجود بودن است، سؤال بعد من از شما این است که کدام یک از اینها بر دیگری عارض است؟ در حالی که هم موجود بودن و هم اسود بودن عرض هستند. در آن صورت اگر یکی قائم به دیگری باشد قیام عرض به عرض لازم آمده است و در منطق تو که نورالدین صابونی هستی قیام عرض به عرض جایز نیست. (ماتریدی و اشعاره هر دو قیام عرض به عرض را جایز نمی‌دانند). یا باید معتقد به موجود بودن هر دو باشید یا اینکه هر دو را معدوم بدانید که ممتنع عقلی است، پس چاره‌ای ندارید جز اینکه هر دو را «حال» بدانید.

نورالدین صابونی جوابی نداشت و بدون خداحافظی و با عصبانیت از مجلس فخر رازی بیرون رفت و مترصد فرصتی بود که این انتقام را از فخر رازی بگیرد، تا اینکه در مجلس دیگری رو در روی هم قرار گرفتند و بالاخره نورالدین صابونی در این جلسه و مناظره هم شکست می‌خورد.

نقدی بر نظریه هیوم در باب علیت

دکتر احمد احمدی

نقدی بر نظریه هیوم در باب علیت

دکتر احمد احمدی

بحث علیت را می‌توان مهمترین و اساسی‌ترین بخش فلسفه بشمار آورد، زیرا در مباحث اساسی فلسفه از همان تعریف فلسفه که علم به علل وجود است، تا اصالت وجود، تشکیک وجود^۱، ضرورت و امکان فلسفی، وجود رابط و مستقل، وجود ذهنی یا شناخت شناسی و بطور کلی بحث علم، تا پیوند جوهر و عرض، و حتی خود بحث علت و معلول، قیام ممکن به واجب، قوه و فعل و قیام اولی به دوّمی، حرکت و رابطه متحرک با محرك، تا حدوث و قدم و ربط حادث به قدیم،.... در سراسر اینها پیوند مستحکم علیت آن چنان فراگیر و ساری و جاری است و این حلقات را آن چنان به هم تنیده است که کمترین رخنه و خلل و خدشه در آن، این زنجیره را از هم گستته - چنان که خواهیم دید - به شکاکیت مطلق می‌انجامد.

اصل پیدایش معرفت حصولی را، بجز شکاک مطلق - اگر شکاک مطلقی وجود داشته باشد - همه مولود خارج می‌دانند و معتبرفند که در مقام ثبوت و واقع، واقعیت

۱. در باب رابطه علیت با تشکیک وجود به مقاله اینجانب در یادنامه شهید قدوسی مراجعه شود.

یا واقعیتهایی وجود دارد که بر اندامها یا قوای ادراکی مدرک اثر می‌گذارد و موجب حصول معرفت می‌شود و اگر آن واقعیت خارجی و این تأثیر و تأثیر نباشد معرفتی پدید نمی‌آید. تا نخست چشم از نور، گوییش از امواج و پوست از فشار جسم خارجی و ذائقه از غذا اثر نپذیرد و یا قوای ادراکی درونی تحت تأثیر عاملی قرار نگیرد، تصوّری از نور، رنگ، اشیاء رنگین، صدا، منشاً صدا، ضربه، مزه و غذا و ... بدست نخواهد آمد تا به دنبال آن، تصدیق و بحث و گفتگویی انجام گیرد. بنابراین در مقام واقع و ثبوت، علیت رکن و اسامی و سرچشمه و بنیان معرفت، معرفت بستر و زمینه و کار مایه و کیان مباحث فلسفی و علمی است و در واقع مادر درون علیت غوطه‌وریم!

بنابر همین واقعیت که معرفت ما مسبوق به علیت یا تأثیر و تأثیر میان خارج و ذهن است می‌توان گفت بهترین برهان و کوتاه‌ترین راه برای اثبات علیت در بیرون از حوزه علم حضوری، همین است که: «چون ما به بیرون از خویش علم داریم پس علیت داریم»، زیرا همین علم اثر یا تأثیر مؤثری است بیرون از ما و این همان علیت است و کمترین خدشه در علیت افتادن در شگاکیت مطلق است. بهمین جهت در این مقال هم محور اصلی بحث، بررسی رابطه شناخت است با علیت و نقد نظر هبوم در باب علیت از این طریق.

* * *

بیشتر حکما و از جمله حکیمان مسلمان پذیرفته‌اند که ذهن در آغاز لوح نانوشه‌ای است و همه معلوماتی که بعدها در وی پدید می‌آید ریشه در بیرون دارد. اما سخن در این است که حقیقت این ریشه در بیرون داشتن چیست؟ اشیاء چگونه وارد ذهن می‌شوند؟ نقش ذهن در این میانه چیست؟ آیا همه مفاهیم ذهنی از مفهوم رنگ و نور و صدا و جسم گرفته تا مفهوم نیرو، جوهر، نفس و خدا و نیز مفهوم ضرورت، امکان، علیت، وجود، عدم، کلی، جزئی و ... از بیرون وارد ذهن می‌شوند یا برخی از بیرون آمده و برخی دیگر ترکیبی است از ذهن و خارج و

بعضی هم تنها ساخته ذهن است؟ مکانیسم و شیوه کار ذهن در این دو شق اخیر چیست؟ پیدا است که در اینجا مذاهب گوناگونی وجود دارد و ما به اقتضای بحث تنها به مذهب حسّی هیوم - آنهم با نهایت اختصار - می‌پردازیم تا معلوم شود که مفهوم علیت از کجا آمده است.

همان طور که می‌دانیم هیوم «همه ادراکات ذهن را به دو دسته یا دو نوع تقسیم می‌کند که تفاوت آنها در درجات نیرو و روشنی است. آنها را که نیرومندتر و روشنتر است «انطباعات» و آنها را که نیرو و روشنی کمتری دارند «ایده» یا «فکر» می‌نامد. البته در پاره‌ای از حالات مانند تب و جنون و ... ممکن است ایده از انطباع نیرومندتر و واضح‌تر باشد. انطباعات مانند آن چه می‌شنویم، می‌بینیم، احساس می‌کنیم، به آن محبت یا از آن تنفر داریم، میل یا اراده می‌کنیم. این تفاوت انطباع و ایده را هم از راه تأمل در احساسها و حرکات بدست می‌آوریم^۱ پیداست هر کدام از ایده‌ها و انطباعات ساده و مرگب دارند ولی بهر حال پس از تجزیه و تحلیل مرگبها به بساط، هر ایده‌ای - اگر حقیقی باشد - باید به انطباعی بازگردد زیرا هیچ ایده‌ای نیست که نسخه یا دنباله رنگ و رو رفته انطباعی نباشد. هر انطباعی هم مولود خارج است و هر ایده‌ای که قابل ارجاع به انطباع نباشد ساخته ذهن است و ارزش معرفتی و بیرون نمائی ندارد.

هیوم می‌گوید: «انطباعات هم به دو دسته تقسیم می‌شود: انطباعات احساس و انطباعات بازتاب. قسم اول بلحاظ اصل و ریشه، از علل ناشناخته، در ذهن پدید می‌آید و دوّمی تا حدّ زیادی، به ترتیب زیر از ایده‌های ما نشأت می‌گیرد: یک انطباع نخست به حواس ما بر می‌خورد و سبب می‌شود که ما گرما، سرما تشنجی یا گرسنگی یا فلان نوع لذت یاالم را احساس کنیم. ذهن از این انطباع نسخه‌ای می‌گیرد که پس از متوقف شدن انطباع باقی می‌ماند و ما آن را ایده می‌نامیم. این

ایدهٔ لذت یا الم وقتی به نفس باز می‌گردد انطباعات تازه لذت و کراحت، امید و بیم تولید می‌کند که می‌توان آنها را به معنای دقیق، انطباعات بازتاب نامید، زیرا که از آن نشأت گرفته‌اند. همین‌ها هم باز بوسیله حافظه و تخیل نسخه‌برداری شده بصورت ایده در می‌آیند که شاید همین ایده باز بنویه خود انطباعات و ایده‌هایی تولید کند. بنابراین، انطباعات بازتاب، تنها بر ایده‌های ما بازاء و منطبق با خودشان تقدّم دارد اما از انطباعات احساس، متأخر و برگرفته از آنها است^۱ هیوم علاوه بر انطباعات و ایده‌ها به نوع دیگری از ادراک معتقد است و آن رابطه و نسبت میان انطباعات یا ایده‌ها با هم و یا با یکدیگر است. ایده‌های موضوع ریاضیات، پیش از تجربه و قضایای مربوط به آنها قضایای تحلیلی است که انکار آنها مستلزم تناقض است اما ایده‌ها یا انطباعات مربوط به طبیعت، مولود تجربه است و پسین یا بعد از تجربه نامیده می‌شود. قضایای مربوط به اینها ترکیبی است و انکار آنها متضمن تناقض نیست چون براساس تبیینی که از ماهیت انطباعات و ایده‌ها بعمل آمد مفهوم علیت قابل ارجاع به هیچ انطباع حسّی نیست و بنابراین ساخته ذهن است زیرا آنچه حواس می‌یابد تنها توالی پدیده‌هاست و هیچ حسّی هیچگاه نمی‌تواند مفهومی حقیقی و قابل ارجاع به انطباع، از نیرو، علیت، جوهر، عدم، وجود و مانند اینها به ذهن عرضه کند. در اینجا پرسشی که پیش می‌آید اینست که پس مفهوم ضرورت علی که ما بیگمان آن را در برخورد اشیاء با یکدیگر می‌یابیم از کجا می‌آید؟ هیوم پاسخ می‌دهد: از تکرار یک حادثه. وقتی پدیده‌ای در ذهن اثر می‌گذارد این اثر در آغاز مانند نقطه‌ای است که از قلم بر روی کاغذ نقش می‌بندد و چندان پر رنگ نیست اما همین که چندین بار قلم بر همان نقطه فرود آمد آن نقطه نمودارتر می‌شود. ذهن هم پس از تکرار یک پدیده آن را آشکارتر می‌یابد و حالتی در روی پدید می‌آید که با یافتن یک حادثه، به حکم تداعی معانی وقوع حادثه همانند آن

را در خارج انتظار می‌برد و توقع دارد که مثلاً خورشید در آینده هم مانند گذشته هر روز از خاوران طلوع کند در صورتی که در خارج هیچ ضرورتی وجود ندارد که آینده هم مثل گذشته باشد و یا آنچه در مکانی روی داده در مکان دیگر هم، بهمان صورت اتفاق یافتد.

بنابراین، مفهوم علیت هیچ، بازاء حسّی ندارد و براساس اصالت حسّ بی اعتبار است و بیرون نمانیست. ضرورتی هم که در رابطه دو چیز به نام علت و معلول به نظر می‌آید مولود تداعی معانی است و حاکی از ضرورت علی در خارج نیست. ممکن است کسی به علم مشهودی (intuitive) یا به اصطلاح خودمان به علم حضوری تمسک کند و بگوید: «ما از توان یا قدرت و نیروی درونی - مثلاً از قدرت اراده - خویش آگاهی بیواسطه دمادم داریم و می‌بینیم که می‌توانیم اندامهای خویش را حرکت دهیم یا ایده تازه‌ای در خیال ایجاد کنیم و همین درک حضوری، برای اثبات علیت و نیرو و برای نقض اصالت حسّ کافی است، زیرا معلوم می‌شود برای معرفت، منشأ دیگری غیر از انطباعات و ایده‌ها وجود دارد».

ولی هیوم همچنان استوار بر سر اصالت حسّ خویش ایستاده و هیچ‌گونه معرفت حضوری را برای شناخت نیرو و یا اشیاء خارجی کافی نمی‌داند. او می‌گوید: «این تأثیر اراده هم در واقع مانند همه حوادث طبیعی دیگر، تنها از راه تجربه شناخت می‌شود و هرگز از هیچ انرژی یا قوه آشکار موجود در علت، که آن را با معلول پیوند دهد و یکی را نتیجه قطعی دیگری قرار دهد قابل پیش‌بینی نیست. حرکت بدن به دنبال فرمان اراده می‌آید. ما از این (فرمان) آگاهی دمادم داریم، اما از وسائلی که این کار با آنها انجام می‌گیرد یعنی از انرژی که اراده چنین کار فوق العاده‌ای را با آن انجام می‌دهد، آن قدر از داشتن آگاهی بیواسطه بدوریم که همواره از (حوزه) پرتلاش‌ترین تحقیق ما دور خواهد ماند. زیرا:

اولاً... اگر ما از طریق آگاهی (ذهن)، انرژی یا نیرویی را در اراده درک می‌کردیم، می‌بایست از این نیرو و از پیوند آن با اثر (ومعلول) و از وحدت نهفته

نفس و بدن و طبیعت این هر دو جوهر ... آگاه باشیم.
 ثانیاً ما نمی‌توانیم همه اندامهای بدن را با نیرویی همانند، حرکت دهیم و برای
 این کار و این تفاوت چشمگیر هیچ دلیلی هم جز تجربه نداریم. چرا اراده چنین
 تأثیری را بزبان و انگشتان دارد نه بر قلب و کبد؟ اگر می‌دانستیم که در دو تای اول
 قوهای هست و در دو تای دوم نیست این سؤال هرگز مارانگران نمی‌کرد ... اگر ما
 از این نیرو آگاه می‌بودیم می‌فهمیدیم که چرا تأثیر آن درست تا همین حد می‌رسد
 و نه بیشتر.

کسی که ساق پا یا بازویش ناگهان فلنج می‌شود یا تازه آنها را از دست داده است، در
 آغاز بارها می‌کوشد تا آنها را حرکت دهد و برای کارهای قبلی به کار بیندازد. در
 اینجا آگاهی این شخص از نیروی فرمان دادن به این اندامها درست به اندازه آگاهی
 کسی است که کاملاً تدرست است و از نیروی بکار اندختن عضوی طبیعی آگاه
 است. اما آگاهی هیچگاه فریب نمی‌دهد. بنابراین، ما در هیچکدام از این دو مورد از
 هیچ نیرویی آگاه نیستیم. ما تأثیر اراده خویش را تنها از راه تجربه می‌آموزیم. تنها
 تجربه به ما می‌آموزد که چگونه یک حادثه همواره به دنبال دیگری می‌آید، بی‌آن
 که در باب پیوند پنهانی که آنها را بهم مرتبط و اتفکاک ناپذیر می‌سازد چیزی به ما
 بیاموزد.

ثالثاً - ما از کالبد شکافی می‌آموزیم که متعلق بیواسطه نیرو در حرکت
 ارادی، خود همان عضو متحرّک نیست، بلکه ماهیجه‌ها، پی‌ها، ارواح حیوانی و
 شاید چیزی باز هم لطیف‌تر و ناشناخته‌تر باشد که از آن طریق، حرکت پیش از
 رسیدن به خود همان عضوی که حرکتش متعلق بیواسطه اراده است، پی‌پی پخش
 می‌شود. آیا ممکن است دلیل قطعی‌تری وجود داشته باشد براین که نیرویی که تمام
 این عمل بوسیله آن انجام می‌شود - بی‌آن که احساس درونی یا آگاهی (ذهن)
 بیواسطه و کامل آن را بشناسد - تا آخرین درجه اسرارآمیز و غیر قابل فهم باشد؟ در
 اینجا ذهن حادثه خاصی را اراده می‌کند؛ بلافصله حادثه دیگری که برای ما

ناشناخته و با حادثه مورد نظر بکلی متفاوت است پدید می‌آید؛ این حادثه هم حادثه کاملاً ناشناخته دیگری پدید می‌آورد؛ تا سرانجام حادثه مطلوب از طریق یک توالی طولانی پدید آید. اما اگر نیروی اصلی احساس می‌شد، می‌بایست شناخته شود و اگر شناخته می‌شد باید اثرش هم شناخته شود زیرا هر نیرویی با اثر خودش حالت اضافه دارد. به عکس، اگر اثر هم معلوم نباشد نیرو قابل شناخت و احساس نیست. در واقع وقتی نیروی محرك اندامها نداریم چگونه می‌توان از چنین نیرویی آگاه شد؟ ما فقط از نیروی محرك پاره‌ای ارواح حیوانی آگاهیم که هر چند سرانجام مولّد حرکت اندامهای ما هستند، اما به شیوه‌ای کاملاً و رای فهم ما عمل می‌کنند.

بنابراین ... ایده نیرو، نسخه برداری شده از هیچ احساس یا آگاهی از نیروی درونی مانیست ... این که حرکت اندامها به دنبال فرمان اراده می‌آید، مانند حوادث طبیعی دیگر، مربوط به تجربه عمومی است. اما انرژی یا نیرویی که این کار بوسیله آن انجام می‌گیرد، مانند نیرو و انرژی در حوادث دیگر، ناشناخته و غیر قابل تصویر است^۱ .

سخن هیوم را در اینجا اندکی به تفصیل نقل کردیم تا نخست مقصود وی در این مورد حساس یعنی علم حضوری درست بدرست آید و سپس بهتر بتوان نقاط ضعف و ناسازگاری آن را دید و دریافت و داوری کرد. بسیاری از این مطالب که در شناخت حضوری آورده در شناخت غیر حضوری هم آمده و در مورد آن هم صادق است.

این بیان بسیار فشرده‌ای است از نظر هیوم در باب علیت، اکنون می‌پردازیم به ذکر اهم نقطه نظرهایی که تاکنون در این باب بنظر اینجانب رسیده است، آن هم با نهایت اختصار، هر چند ممکن است نقادان این فلسفه همه، یا

بسیاری از اینها و یا بیش از اینها را مطرح کرده باشند و من از آنها آگاه نباشم:

۱- هیوم راههای حصول معرفت واقعی را فقط و فقط حواس می‌داند و مدعی چنین انحصاری باید براین انحصار برهان بیاورد زیرا به گفته وی تکنستاین کسی که مرزی تعیین می‌کند باید از دو سوی مرز آگاه باشد و گرنه، مرز مرز نخواهد بود! ما هیچ دلیلی شهودی یا استدلالی نداریم که ادراک از آغاز تا پایان عمر منحصر به ادراک حسّی باشد. بنابراین او مبدئی را نقطه آغاز حرکت قرار داده است که هیچ‌گونه بداهتی ندارد و طبعاً مراحل بعدی این مسیر هم بدیهی نخواهد بود، بخصوص که می‌بینیم خود هیوم هم در تبیین پاره‌ای از اجزاء نظریهٔ خویش فرومانده و به این فروماندگی اعتراف کرده است - مانند جائی که درجاتی از رنگ، از رنگ ضعیف به شدید داشته باشیم و از آن میان یک نقطه خالی باشد که ذهن، خود مفهومی از آن نقطه می‌سازد بی آن که آن را از انبطاعی گرفته باشد.

۲- هیوم که آن همه اصرار دارد که چون ما چگونگی ارتباط نیرو با اراده و مرید و پیوند معلوم با علت و کیفیت تأثیر و تأثر را نمی‌دانیم، نیرو و علیت و تأثیر را نمی‌پذیریم، خودش نه تعداد حواس را بیان کرده و نه کیفیت کار آنها را با آن که تا این کار انجام نگیرد بنیان اصالت حق متزلزل است و همواره احتمال کشف حواس تازه‌ای می‌رود که یا از آغاز بوده و یا - همانند قوای بلوغ - در طی مراحل رشد تکون یافته و نمودار شده و ما را در تبیین درست ادراکات حسّی کمک می‌کنند - چنان که فیزیولوژی جدید نشان داده است که درک فشار یا تأثیر نیرو توسط ذراتی است در مفاصل بدن و درک تعادل بوسیله اندامی در گوش صورت می‌گیرد. شاید هم اندام یا اندامهایی در ما باشد که وسیله ادراک نیرو است و ما از آنها آگاه نیستیم.

۳- تا وقتی حقیقت و ماهیّت خود مدرِک و ادراک روشن نشده باشد سخن گفتن از ادراک حسّی ناقص و مبنای قرار دادن آن ناتمام است. اگر کسی بگوید: «النفس فی وحدتها کل القوی» و با این گفته حقیقت مدرِک و ادراک حسّی را به گونه‌ای دیگر

تبیین کند، نظریه اصالت حسن که نفیاً و اثباتاً سخنی در باب حقیقت مدریک و ادراک نگفته است چه موضعی خواهد داشت؟

۴- هیوم از قوای احساس و تخیل و عقل و حافظه بصورت واقعیات مسلم قطعی و تردید ناپذیر سخن گفته است با آن که اصل وجود قوه یا قوا و این تقسیم‌بندی هیچ مبنای روشنی ندارد و بر فرضهای فلسفی خدشه‌پذیر یا بر فیزیولوژی سست بنیاد قدمای مبتنی است. آیا واقعاً مفاهیم این قوا و رده‌بندی آنها از طریق همان انباعات بدست آمده است؟ آیا راستی وجود قوه خیال imagination که هیوم در همه جایی محابا از آن سخن می‌گوید از راه ایده و انتباخت ثابت شده است؟ ظاهرآ هیوم و بطور کلی پیروان اصالت حسن نظریه قدمای در باب این قوابی چون و چرا پذیرفته‌اند و بنابراین فلسفه اینها هم سرانجام بر همان طبیعتیات کهن استوار است!

۵- هیوم نتوانسته است مفاهیمی از قبیل خلا، عدم، هستی، امکان، نیرو و مانند اینها را که از طریق انتباخت حسی وارد ذهن نشده‌اند تبیین کند و در مورد برخی از آنها هم، چنان که گفته شد، به ناتوانی خویش اذعان کرده است.

۶- همان طور که دیدیم پاییندی کامل هیوم به اصالت حسن، به معنای دقیق کلمه، سبب شده است که نیرو، تأثیر، علیت و مانند اینها را نپذیرد و کار حسن را تنها درک توالی دو حادثه بداند، اما سؤال اساسی در فهم همین توالی است که چگونه صورت می‌گیرد و دو جسمی که یکی پس از دیگری جایه جامی شوند با ادراک این توالی و جایه جایی چه رابطه‌ای دارند؟ آیا دوگوی بیلیارد که به هم می‌خورند و ما فقط حرکت و بهم خوردن - و نه علیت - آنها را مشاهده می‌کنیم بر روی اندام یعنایی و شناوی می‌گذارند یا نمی‌گذارند؟ اگر اثر نمی‌گذارند بود و نبودشان در آن زمان و مکان خاص و با وضع و کیفیت خاص یکسان است و باید در هنگام نبودن و غیبت هم، همان تأثیری را در اندام یعنایی و شناوی می‌بگذارند که در هنگام بود و حضورشان می‌گذارند، با آن که ضرورتاً و قطعاً این طور نیست و گزنه هر مدریکی می‌بایست به تعداد معدومات - که تعداد و شمار هم ندارند، چراکه هیچند و در

هیچ، تمايزی نیست تاشمارشی پدید آیدا - فهم و ادراک داشته باشد و می دانیم که چنین نیست. پس می ماند شو اول، یعنی این که دو جسم از زمانی که در معرض حواس ما قرار می گیرند، چه پیش از برخورد با هم و چه به هنگام برخورد و چه بعد از آن، در اندام حسی متأثیر می گذارند^۱ و معنای احساس و احساس توالی هم همین تأثیر یا اثرپذیری از نیروی وارد بر اندام حسی است که ماهیت و چگونگی آن بر ما پوشیده است. یا وقتی دست می برمی داریم، پیدا است که با صرف کنار هم قرار گرفتن دست و کتاب، کتاب برداشته نمی شود و گرنه کمی یا زیادی فشار بر کتاب و حتی فشار آوردن و فشار نیاوردن بر آن، همه، یکسان خواهد بود. بنابراین ضرورتاً باید پذیرفت که عامل دیگری - و به اصطلاح فیزیکدانها نیرویی - از دست بر کتاب وارد و سبب یا علت برداشتن آن می شود.

بنابراین باید گفت که هر ادراک حسی محاط به نیرو و در هم تبیه با نیرو است و در واقع، نیرو است که زمینه، عامل، سبب و یا علت تأثیر اندام حسی و حصول ادراک است. پس در هر جزئی از اجزاء یک توالی، به همان اندازه که یک عمل واحد ادراک حاصل شود، این ضرورت تأثیر علی و این محاط بودن و درهم تبیه ادراک حسی با نیرو، صادق است. خود هیوم هم جابجا از نیروهای نهفته در طبیعت، و حتی در نفس ما، سخن گفته، ضرورت را بر جریان طبیعت حاکم و اعتقاد به صدفه (chance) را مولود جهل ما به نیروهای ناپیدا - اما موجود - در طبیعت می داند. اما جای این پرسش هست که اگر اصل «هر حادثی علت دارد» ضروری و قطعی نیست و حدوث حادث بدون علت محتمل است، چه نیازی به پذیرفتن نیرو داریم؟ چرا وقتی به حدوث حادثی برمی خوریم سراغ علّش برویم؟ چرا وقتی علت محسوسی برایش نیافتیم به نیروی ناپیدا و نامحسوس تمسک کنیم؟

۱. یا بگوییم: نور، یعنی امواج یا بسته های انرژی به جسم مرئی می خورد و با فرکانس معینی اندام بینایی ما را تحریک می کند و بینایی با مکانیسم خاص خودش انجام می گیرد و یا، امواج هوا، پس از برخورد دو جسم به یکدیگر اندام شناوری را تحت تأثیر قرار می دهد و ...

بنابراین، هیوم که در انکار علیت گفته است که ما تنها توالی می‌باییم و نه علیت، از خود رابطه همین توالی با عمل احساس و با فهم و ادراک توالی، غفلت کرده و در نیافرته است که برخود همان احساس توالی، پیوند علیت حاکم است و بدون قبول آن، احساس توالی و فهم آن، توجیه ناپذیر است. ظاهراً مراد راسل هم در گفته زیر همین است. ژان وال می‌گوید: «راسل به استدلال متعارفی متول می‌شود که تا حدودی موجه و قابل قبول است و مشعر بر این که هیوم تصوّر علیت را نقد و تبیین می‌کند ولی این نقد و تبیین را با انتکای به علیت انجام می‌دهد. چرا؟ مگر هیوم چه می‌گوید و برگشت نظر او مگر به چیست؟ محصل نظر او این است که برای حصول تصوّر علت در ذهن ما علّتی وجود دارد و آن علت همان انتظار و تخيّل و عادت است و این نیز، خود معلول توالی وقایع.

شاید هیوم خود به این اعتراض چندان وقوعی نمی‌نهد، چه او همواره این حق را برای خود محفوظ می‌داشت که بگوید نباید در این مورد خیلی تعمق کرد؛ زیرا اگر تصوّر علت در ما باقی می‌ماند خود نشان این است که ما می‌توانیم لاقل در عمل به آن اعتماد کنیم. دیگر این که نظر او نفی کامل تصوّر علیت نبوده بلکه نشان دادن این مطلب بوده است که این تصوّر، خود ممکن است به علت امری باشد که آن، صرف توالی حوادث است. البته قضاوت درباره این که تصوّر علیت را معلول صرف توالی حوادث دانستن، آیا نفی کلی تصوّر علیت است یا تصدقی به وجود آن، خود، مسئله‌ای است مشکل»^۱

اما چنان که دیدیم «تصوّر علیت را معلول صرف توالی حوادث دانستن» تصدیق ناگاهانه به وجود علیت است و نفی کلی تصوّر آن، از این طریق، پارادوکسی است که خود متنضمّن اثبات خویش است، به گفته مولانا:

پس مثال تو چو آن حلقه‌زنی است کز درونش خواجه گوید خواجه نیست

۱. مابعدالطیّب، ترجمه دکتر یحیی مهدوی و همکاران ص ۳۲۴.

حلقه زن زین «نیست» دریابدکه هست پس زحلقه برندارد هیچ دست و در واقع خود همین حجت‌گویایی است بر این که ما در درون علیت غوطه‌وریم و تن زدن از آن هم در فکر و هم در عمل محال است.

۷- اگر چنین است که ادراک حسّی حادثی است که اثر، مولود یا معلول مؤثر یا عامل خارجی است - و چنین هم هست - دیگر نمی‌توان میان این حادث و حادثهای دیگر فرق گذاشت، زیرا همه آن‌ها شئ خارجی و در حدوث^۱ یا پیدایش بعد از عدم یکسانند و اگر پذیریم که ممکن است حادثی بدون علت پدید آید باید پذیریم که همین ادراکات حسّی ما هم ممکن است بدون علت پدید آیند و این، تن دادن به شکاکیت مطلق است که خود هیوم با آن مخالف است. او نه تنها در دو کتاب «تحقيق» و «رساله» از قبول شکاکیت مطلق پرهیز دارد، بلکه در رساله «محاورات در باب دین طبیعی» - که آن را در سال مرگش تمام کرده است - می‌گوید: «ظاهراً نزاع میان شکاکان و جزم‌گرایان یکسره لفظی است یا دست کم تنها بلحاظ درجات شک و یقینی است که در مورد هر استدلالی باید (از آنها) چشم پوشیم؛ و چنین نزاعهایی عموماً در اصل، لفظی است و پذیرای هیچ قول فصل دقیقی نیست (و به سرانجامی نمی‌رسد). هیچ جزم‌گرای فلسفه منکر این نیست که هم در مورد حواس و هم در مورد هر علمی مشکلاتی وجود دارد و این مشکلات به شیوه‌ای قاعده‌مند و منطقی، مطلقاً غیر قابل حل است. هیچ شکاکی (هم) منکر این نیست که با وجود این مشکلات، انسان تحت ضرورت مطلق اندیشیدن، باور کردن و استدلال در مورد همه انواع موضوعات و حتی (تحت ضرورت مطلق) تصدیق مکتر همراه با اعتماد و یقین قرار دارد. پس تنها تفاوت میان این فرقه‌ها - اگر سزاوار این نام باشند - این است که شکاک از روی عادت، هوی یا تمایل، بیشتر

۱. در اینجا فرق ندارد که ملاک نیاز به علت را حدوث - به اصطلاح متکلمین - بدانیم و یا امکان ماهوی که نظر غالب حکما است.

بر مشکلات، و جزم گرا، به دلائل مشابهی، بر ضرورت تأکید دارد.^۱

- آن چه گفته شد در این جهت بود که اصل «هر حادثی علت دارد»، غیر قابل نقض و خدشه ناپذیر است، اما این که آن چه پدید آمده به همین شیوه پدید خواهد آمد یا دگرگونه می شود - و مثلاً جریانی مانند طلوع خورشید که مدتی به یک منوال دوام داشته در آینده هم بهمین صورت دوام خواهد یافت یا نه؟ یا آبی که در این حالت خاص و در این زمان یا در این مکان سیراب می کند در حالت دیگر یازمان یا در مکان دیگر هم سیراب خواهد کرد یا نه؟ - اینها به اصل «هر حادثی علت دارد» مربوط نیست، زیرا این اصل بدین معنی است که ما هرگاه و در هر جا حادثی یافته باشیم ضرورتاً حکم می کنیم که علت دارد، اما این که فلان علت که هم اکنون فلان اثر یا معلول را دارد در زمان یا مکان دیگر هم، همان اثر یا معلول را خواهد داشت یا فلان حادث که هم اکنون معلول فلان علت است، در آینده هم اگر مشاهده شد حتماً باید معلول همان علت پیشین باشد، این ها به هیچوجه از آن اصل انتظار نمی رود و در ذیل آن، بحث و بررسی نمی شود، بلکه جای بررسی آنها بحث استقراء است که خود بسیار پیچیده و گسترده است.

بنابراین، اشکالهای هیوم - غیر از اشکال ضرورت علی که آن را به عادت باز می گرداند - عموماً مربوط به مصاديق علیت است نه به خود اصل علیت، این اشکال ها که: از کجا که خورشید فردا هم مانند گذشته طلوع کند؟ یا آب که در فلان نقطه با فلان درجه حرارت به جوش آمده در مکان یا زمان دیگر هم با همان حرارت به جوش باید؟ و ... همه، به بحث استقراء باز می گردد نه به اصل علیت و در استقراء هم بحث بر سر این است که آیا یک شئ تجربه شده در یک زمان و در یک مکان و در شرائطی خاص، در زمان یا مکان یا شرائطی دیگر، همان خواص و آثار قبل را دارد یا نه؟ پیدا است که در اینجا نخست باید «شئ» با تمام خصائص و

اوصاف و با تمام لوازم زمانی و مکانی و دگرگونیها و به یک سخن: با طبیعت و ذات و ماهیت و رابطه اش با علل و معلولهایش شناخته و تعریف شود، آن گاه بآ خود همان «شئ» و یا مشابه آن را - که در حدّ و معیار این مشابهت هم سخن فراوان است - در شرایط دیگری بیازمایم و بینیم خصائص و اوصاف و آثار آن، همچنان باقی مانده یا دگرگون شده است - و با توجه به تحول درونی اشیاء احتمال دگرگونی هم بسیار فراوان است - پیدا است که این بحث دامنه‌ای بسیار گسترده دارد و آراء مختلفی هم در این باب اظهار داشته‌اند و با قبول حرکت جوهری صدرایی و تجدّد امثال عرفای تو ان دیدگاهی انتخاب کرد تزدیک به نظر کسانی که می‌گویند معلوم نیست آن چه در گذشته یا حال رخ داده در آینده هم به همان صورت اتفاق یافتد. اما سخت هوشیار باشیم و بدانیم که آن چه اتفاق می‌افتد خواه با گذشته یا آینده همانند باشد و خواه نباشد هیچگاه بدون علت نیست و بنابراین تردید در کیت بدست آمده از استقراء را نباید به اصل علیت - یا اصل «هر حادثی علت دارد» - تسری داد.

۹- دیدیم که هیوم بر خلاف نظر حکیمان ما، معتقد است که علم حضوری یا intuition در مقام ثبوت و اثبات برای اثبات علیت کافی نیست بلکه علیت مدرکات حضوری - مثل اراده - هم، باید درست مانند حوادث تجربی و محسوس، از راه توالی آثارشان بدست آید، اما جای این پرسش هست که او لاً هیوم همواره از حافظه، اراده، تخیل، عقل، روح حیوانی، غریزه و حتی از «خود» سخن می‌گوید و بدیهی است که از هیچکدام اینها نه انطباع داریم و نه ایده، حال اگر اینها را از راه حضور یا شهود نیافته باشیم، آگاهی به آنها از کجا حاصل شده است؟ ثانیاً آیا آگاهی ما به نیروی موجود در اندامهایی که داریم آنها را حرکت می‌دهیم - هر چند به صورت شناخت مفهومی نباشد - از آگاهی ما به حرکت و جابجایی این اندامها کمتر است؟ آیا کسی که دستش را حرکت می‌دهد واقعاً نمی‌داند که می‌تواند - یعنی توان و نیرو دارد - که دست خویش را حرکت دهد؟ آیا هیچکس - حتی کودک هم

- به گزاف و بی آن که بداند توان چه کاری را دارد اندام مربوط به آن کار را حرکت می دهد؟ آیا این، بیراهه رفتن نیست که ما شناخت حضوری و شهودی خویش از «توان» حرکت دادن اندامها را نادیده بگیریم و به سراغ معرفتی برویم که از راه توالی اشیاء محسوس بدست می آید؟

اعتراض وايتهد هم در این مورد بر هیوم همین است. ژان وال می گوید: «به نظر او (وايتهد) هیوم پدیدارهای خارجی را ملحوظ داشته است و اگر ما هم به گویهای بیلیارد نگاه کنیم جز توالي نمی بینیم و البته هیچ گونه تأثیر و ضرورت در آنها نمی باییم. ولی اگر به خود رجوع کنیم می بینیم که در موقع عمل برخلاف گفته هیوم احساس نوعی تأثیر و تولید می کنیم. اگر هیوم علیت را ندیده است بدین جهت است که او این مسئله را در زمینه رویت و از جنبه شناخت محض دقت کرده است در صورتی که اگر این مسئله را در آن زمینه ای که وايتهد «قاطعیت علی» می نامد منظور نظر داریم هم رابطه بین علت و معلول را خواهیم دریافت و هم فعل علت را در معلول. ولی آیا خود هیوم به این نکته توجه نداشته است؟ مگر او خود، تصور علت^۱ را معلول عادت نمی داند و آن گاه که از عادت سخن می گوید آیا منظورش یک واقعه روانی نیست که به دنبال خود معلولاتی دارد؟»^۲

همان طور که می بینیم لب این اعتراض هم نادیده گرفتن علم حضوری نفس به علیت خویش است.

۰- همان طور که دیدیم هیوم ضرورت علی را در قضایای مربوط به خارج، به تداعی معانی و عادت ذهن بازمی گرداند، با آن که نه تنها در موارد حساس مانند ورود ضربه شدید بر بدن، قطع عضو، مرگ پدر، مادر، فرزند و مانند اینها یک بار تأثیر برای حصول ضرورت کافی است بلکه حتی در موارد غیر حساس هم، رابطه علت و معلول با ضرورت همراه است زیرا:

۱. لابد مراد تصور ضرورت علی است.

۲. مابعد الطبيعه - ترجمه دکتر یحیی مهدوی و همکاران - ص ۳۲۵

الف - گذشت که اگر این اصل را که «حادث علت دارد» پذیرفته‌یم دیگر نمی‌توان پذیرفت که حادثی - خواه با تأثیر شدید و خواه با تأثیر خفیف - پدید آمده باشد و پیوند آن با علتی ممکن یا محتمل باشد، چرا که محتمل دانستن آن برابر است با خدشه در آن اصل و گرفتار شدن در شکاکیت مطلق. آری ممکن است در نسبت دادن حادث یا معلوم به فلان علت خاص مردد باشیم اما اصل علت داشتن این حادث، نه محتمل، بلکه ضروری است.

ب - رابطه اثر با مؤثر یا معلوم با علت رابطه‌ای است عینی و شخصی - و به اصطلاح ما وجودی - و بنابراین، انفکاک ناپذیر، و چنین رابطه‌ای ضرورتاً ضروری است نه ممکن، زیرا امکان، وصف و حالت ذهن مدرک است نه وصف شئ خارجی.

ج - اگر تک تک دفعات تکرار که ضرورت عادت را تشکیل می‌دهند، در پدید آوردن معلوم امکان داشته باشند نه ضرورت، چگونه از امکان، ضرورت پدید می‌آید؟ در اینجا باید میان ضرورت حکم و عادت که حالت و وصف ذهن است با ضرورت عینی که وصف اشیاء خارجی و تأثیر و تأثر و علیت و معلومیت آنها است فرق نهاد و آنها را با هم خلط نکرد. هر کدام از چند عاملی که مجموع آنها موجب حصول ضرورت حکم و عادت می‌شوند، در پیدایش این ضرورت، جزء العله‌اند، نه علت تامه، اما میان هر کدام از آنها با اثر خاص خودش رابطه ضرورت برقرار است و نه امکان. مثلاً اگر برای برداشتن باری صد کیلو نیرو لازم باشد و ده نفر هر کدام ده کیلو نیرو وارد کنند، هر کدام از آنها تا وقتی همه نیروها به هم نپیوسته است نسبت به مجموع صد کیلو نیرو حالت امکان دارند، اما میان هر نفر با نیروی خاص خودش که دارد آن را وارد می‌کند، رابطه ضرورت وجود دارد.

بانو آنسکوم در برابر هیوم علیت را می‌پذیرد اما معتقد است میان علیت و ضرورت تلازم نیست ممکن است علیت با ضرورت همراه باشد - مانند جایی که ضربه‌ای سخت بر بدن وارد شود - و ممکن است همراه نباشد - مانند تأثیر خفیف

ضربه بر بدن - . اما این نظر، هر چند در برابر افراط خدشه در اصل علیت ارزشمند است، ولی از آن خلط میان ضرورت حکم و عادت - که حالت ذهن است - و ضرورت عینی - که وصف شئ خارجی یا علت و معلول است - مصون نیست. اگر واقعاً رابطه علیتی وجود دارد، همان طور که گفتیم ضرورتاً ضروری است و یافتن حادث یا معلول، بالضروره ما را به این که محدث یا علّتی آن را پدید آورده است سوق می دهد - هر چند شخص و فرد آن علت را نشناسیم - و گفتیم که فرق است میان اصل علت داشتن حادث و علت خاص و معین داشتن آن، اولی ضروری است، اما دومی ضروری نیست. اما در مورد ضرورت تداعی معانی هیوم باید گفت این ضرورت مولود «تکرار» تأثیر علت خارجی نیست بلکه حالتی است ذهنی که در همان نخستین بار پدید می آید و تکرار سبب می شود که ذهن در هر بار تأثیر - هر چند ضعیف باشد - به مورد مشابه پیشین منتقل گردد و در واقع، همان حالت قبلی حصول ضروری معلول به دنبال علت، در ذهن احیا می شود نه آن که قبلاً ضرورتی نبوده و اکنون با تکرار پدید آمده باشد.

۱۱ - دیدیم که هیوم انکار علیت خارجی را مستلزم تناقض نمی داند، در نقض این نظر، دلائل متعددی آورده اند، از جمله، یوسف کرم می گوید: «و اذا كان مبدء العلية لا يلزم من مبدء التناقض بمعنى انه لا يستنبط منه استنباطاً مستقيماً فانه يستند اليه من جهة ان منكره يقع في التناقض اذ انه يزعم ان ما يوجد، ليس له ما به يوجد و هذا خلف: هر چند اصل علیت از اصل تناقض نشأت نمی گیرد، یعنی بیواسطه از آن بدست نمی آید، اما از آن جهت با اصل تناقض ارتباط دارد که منکر اصل علیت دچار تناقض می شود، زیرا گمان می کند که حادث بدون علت موجود می شود و این خلف (و محال) است».^۱

همان طور که می بینیم این دلیل منضمن مصادره به مطلوب است زیرا خود همان

مدّعای مورد نزاع - یعنی ضرورت نیاز حادث به علت - را دلیل قرار داده و پیدا است که این، چیزی را اثبات نمی‌کند. یوسف کرم در کتاب «العقل و الوجود» برای اثبات بازگشت اصل علیت به اصل تناقض، دلائل دیگری هم اقامه کرده است که همه آنها مخدوش است.

اما به نظر من بهترین برهانی که برای اثبات همبستگی میان اصل علیت و اصل بطلان تناقض و اصل هوهويت می‌توان اقامه کرد و نشان داد که با خدش در اصل علیت، اصل هوهويت و اصل بطلان تناقض از بن و بنیاد و در مقام ثبوت آن چنان متزلزل و مخدوش می‌شوند که دیگر جائی برای اعتماد به آنها باقی نمی‌ماند، این است که بگوییم: اگر در ضرورت این اصل که «هر حادث علیٰ دارد» تردید شود و احتمال بدھیم که ممکن است حادثی بدون علت موجود شود باید بپذیریم که ممکن است موجود هم بدون علت معدوم گردد زیرا بنابر فرض، ملاک نیاز به علت در هیچیک از دو طرف ذاتی نیست و هر دو سو، در این جهت یکسانند و در این صورت باید احتمال بدھیم حافظه - که نگهدار صورتهای ذهنی پیشین است، محمولهایی که به موضوعها نسبت می‌داده‌ایم، موضوعات محمولهای، هر گونه معرفت حصولی که پیوند اجزاء آن، از حوزه التفات مدام ذهن دور بماند و خلاصه، همه چیز، حتی خود ذهن و نفس و متكلّم یکسره نابود شده و دوباره بهمان صورت قبلی و یا بصورتی کاملاً مغایر با آن بوجود آمده باشد و ما هم به هیچوجه آگاه نباشیم. به یک سخن: با این احتمال، هیچ یقینی به پیوستگی معرفت حال با گذشته و نیز اجزاء معرفت با یکدیگر و حتی به دوام «خود» که بستر و رکن و محور اصلی معرفت است باقی نخواهد ماند و دیگر هیچ معرفت حصولی حتی قضایای پیشین قطعی نخواهد بود زیرا همین که ذهن از موضوع به محمول التفات می‌کند و التفاتش از موضوع قطع می‌شود احتمال می‌رود موضوع معدوم شده و چیز دیگری بجای آن پدید آمده باشد، همچنین هیچ اندوخته‌ای از اندوخته‌های گذشته حافظه برای ساختن قضیه و حکم قابل اعتماد نیست زیرا محتمل است سراسر آن بسی سبب

یکسره دگرگون شده باشد. تنها چیزی که قابل یقین و اطمینان خواهد ماند علم حضوری به خود و به صور مورد التفات خوبیش است آن هم از آن جهت که معلوم به علم حضوری، به همان صورت که هست در همان حین التفات حاضر است و نمی توان در همان حین، در آن تردید روا داشت و گرنه با قطع التفات، قابل اعتماد نخواهد بود. در واقع همان طور که کسی از بیم ربوده شدن اموالش ناگزیر است همواره چشم به آنها دوخته باشد، ذهن هم تنها در صورتی می تواند به معلومات خود مطمئن باشد که پیوسته در حوزه التفات و حضور و شهود او باشند.

بنابر آن چه گفته شد هر چند ظاهراً میان اصل علیت و اصل هوهیت و اصل بطلان تناقض پیوندی نیافته ایم اما سرانجام به این نتیجه رسیده ایم که خدشه در اصل علیت در مقام ثبوت و واقع، سیل آسا همه چیز را با خود می برد و دیگر هیچ امر ثابت و متيقّنی - حتی ذهن و اينهمانی مدرِک هم - باقی نمی ماند تا بتوان حتى در قضایای تحلیلی بر آن تکیه داشت، و در نتیجه گرفتار شک مطلق خواهیم شد.

البته هیوم بر مبنای اصالت حسن خویش، جوهر پایدار بودن نفس و نیز علم حضوری به نفس و حالات نفس را انکار می کند و از این راه نیز دچار شکاکیت مطلق می شود. پاسمور نتیجه این نظر هیوم و لوازم آن را این طور بیان می کند:

هیوم می گوید وقتی با نگاه کردن به درون ذهن خودم به جستجوی هویتم بر می آیم، تنها چیزی که پیدا می کنم ادراکی زودگذر است و نه هرگز هیچ گونه «خود» ثابت و پایدار. پس چرا معتقدم که همان شخصی هستم که دیروز بودم و نوعی «من» ثابت و پایدار وجود دارد؟ ممکن است کسی بگوید قضیه از این قرار است که ادراکات امروز من بقدری شبیه ادراکات دیروزم است که شباهت شدید را با هویت یا اینهمانی مطلق اشتباه می گیرم. ولی کسی که چنین چیزی بگوید فرض را بر این قرار داده که «من» ثابتی هست که به اشتباه بیفتند، در حالی که مسئله مورد اختلاف درست در همین است که چرا من معتقدم چنین «منی» وجود دارد. بنابراین، بنظر می رسد که فنون و شیوه های معمول هیوم دیگر در این نقطه کارگر نیست. هیوم

عمیقاً از این امر پریشان بود چون، به اقرار خودش، از این فرض شروع کرده بود که تا وقتی از ذهن و کارکرد ذهن صحبت کند، به هیچ‌گونه تنافض ناشی از شکاکیت برخواهد خورد و گرفتاریهای عقلی فقط از وقتی شروع خواهد شد که بخواهد از حبطة ذهن خودش بیرون برود و به سنجش ماهیت دنیای خارج و مناسبات موجود در آن پردازد. ولی حالاً می‌بیند حتی برای ارائه شرح قانع‌کننده‌ای درباره خود ذهن هم به مسائل حل نشدنی بر می‌خورد.^۱

همان طور که می‌بینیم هر چند هیوم ناخواسته از این طریق به بن‌بست شکاکیت مطلق رسیده است اما انکار ضرورت علیت و تردید در اصل «هر حادثی علت دارد» هم - چنان که دیدیم - بصورتی بسیار بنیادی‌تر به همین بن‌بست می‌انجامد و بنابراین، سرانجام باید بگوئیم: یا قبول ضرورت مطلق علیت و یا تن دادن به شکاکیت مطلق.

پایان

نقد آرای حکما در باب تناهی ابعاد

دکتر علی ا. لاریجانی

نقد آراء حکما در باب تناهی ابعاد

دکتر علی ا. لاریجانی

مقدمه

از دیرباز مسئله بی‌نهایت، یکی از مسائلی بود که ذهن فلاسفه و ریاضیدانان را به خود مشغول کرده بود و تاریخچه آن بنحوی، از بحث عدد آغاز می‌شود، یعنی از آراء فیثاغورث که اشیاء را اعداد می‌دانست و شبیههای زنون الیائی متفکرین را سخت درگیر مناقشات کرد، بطوری که افراط و تفریطها در این مسئله بسیار شد؛ حتی کار بدانجا رسید که بعضی از فلاسفه قائل به سکون و عدم تغییر عالم شدند تا بکلی از تعدد پر هزینه و گرفتار بی‌نهایت نشونند.

بهر تقدیر اغلب حکماء وجود نامتناهی را در عالم ناممکن دانستند و هیچ چیز جز حضرت حق را بی‌نهایت نشناخته‌اند. در اینجا این سؤال قابل طرح است: چرا حکماء و حتی ریاضیدانان قبل از قرن هیجدهم، نظریگانوس، بی‌نهایت را جایز ندانسته‌اند؟ بسیاری از فلاسفه، در دلایلی که بر رد عدم تناهی ابعاد اقامه کرده‌اند، بین مباحث نامتناهی و نامحدود (به معنای بی‌حدّی)، خلط کرده و قبل از فهم درستی از آن،

یکسره به سراغ قضایائی پیرامون آن رفته‌اند و به راستی یکی از مشکلات اکثر نظامهای فلسفی، عدم تبیین دقیق «تعاریف» و «اصول متعارفه» و «اصول موضوعه» آنهاست، تا بتوان بنحو شایسته دریافت که آیا چنین نتایجی با چنان اصولی سازگار است یا خیر؟ فلاسفه‌ای هم که تا حدی دقیقتر بحث کرده‌اند، از تقسیم نامتناهی به بالقوه و بالفعل، چندان فراتر نرفته‌اند اما بعد از بررسی این آراء هنوز سؤال اساسی باقی مانده که چرا فلاسفه بی‌نهایت را جایز ندانسته‌اند؟

شاید یکی از دلایل مهم آن باشد که فلاسفه خدای متعال را نامتناهی می‌دانند و چون بین نامتناهی‌ها تفاوتی قائل نیستند، لذا چنین می‌پندارند که اگر شیئی از اشیاء این عالم را نامتناهی بدانند، قائل به نوعی شریک باری شده‌اند و برای فرار از این فکر مشرکانه! خود را مجبور دیده‌اند که به هر طریقی دلایلی بر تناهی ابعاد در این عالم اقامه دهند که در ارائه این دلایل اشتباهات بزرگ نیز مرتکب شده‌اند. بطوریکه قبول هر نوع بی‌نهایت رادر یک نظام فلسفی محکوم به یکسری تناقضات دانسته‌اند.

همین نحوه تفکر شاید باعث شد تا فلکیاتی اختراع نمایند که بر اساس آن، افلاک در جوف یکدیگر قرار گرفته و از آنجا نظریاتی را در مابعد الطبیعه تأسیس نمودند که طبق آن، در مقابل هر فلک، عقلی قرار داشت. اما به تحقیق هیچیک از این فلاسفه در مقابل سؤال بسیار ساده حکیم یونانی گمنام، حرف قابل توجهی ندارند، این حکیم قریب به این مضمون چنین نظر داشت:

«فرض کنید عالم متناهی است، انسانی را در نظر آورید که در انتهای عالم ایستاده و دست خویش را بطرف خارج کرده عالم دراز می‌کند. این امر از دو حال خارج نیست، یا او می‌تواند دستش را دراز کند که در این صورت معلوم است بُعد در خارج از عالم وجود دارد، پس انتهای عالم آنجا نیست. یا او نمی‌تواند دستش را دراز کند، در این صورت معلوم می‌شود که در آنجا جسمی هست که مانع از درازکردن

دست این فرد می‌شود، پس باز هم معلوم می‌شود بعد در آنجا نیز وجود دارد. پس انتهای عالم آنجا نیست».

با چنین مثال ساده‌ای، این حکیم یونانی نشان داد در قالب هندسه اقلیدسی، عالم نمی‌تواند متناهی باشد. با ادله‌ای که حکماء در خصوص تناهی ابعاد اقامه کرده‌اند، راه را برای ابطال تسلسل آماده نموده و بسیاری از فلاسفه که برهانهای بر ابطال تسلسل ارائه کرده‌اند، اکثر برآهین آنها چیزی جز برهان تناهی ابعاد نیست. چه در تقریر برهان، از خاصیت علت و معلول، استفاده‌ای ننموده‌اند. هر چند نفس بر تناهی تسلسل علل، خود را تسلیم می‌بیند، لکن وقتی به برآهین ابطال تسلسل بخوبی توجه می‌شود، اشکالات آنها کمتر از برآهین تناهی ابعاد نیست.

همانگونه که در این مقاله خواهید دید، حکماء و ریاضیدانان آراء گوناگونی در باب بی‌نهایت داده‌اند، مخصوصاً از قرن هیجدهم به بعد، تلقی فلاسفه از بی‌نهایت تا حدودی عوض شد، که شاید بدلیل تأثیری است که از فیزیک نیوتن در باب فضا و زمان مطلق پذیرفته‌اند. مثلاً راسل از فلاسفه‌ای است که در ریاضیات نیز تأملات جدی داشته است و به بی‌نهایت مثبت، نه سلبی اعتقاد داشت، هر چند مباحث راسل، چه در تحصیل مجموعه‌ها به گزاره‌ها و چه در اینکه آیا بی‌نهایت یک اصل بدیهی است و یا یک اصل موضوعه؟ که در کتاب اصول ریاضیات مذکور شده، مورد بحث و نقادی قرار گرفته و چه در اینکه منطق می‌تواند بعنوان مولّد و اصل در ساختمان ریاضیات مورد توجه باشد، بحث زیاد شده است.

اما حداقل بحث این است که در بین ریاضیدانان و فلاسفه ریاضی، بعضی را اعتقاد بر این است که بی‌نهایت، یکی از اصول بدیهی است و بعضی گویند بی‌نهایت یک اصل موضوعه در ریاضیات است و حتی بعضی مثل دده گنید و کانتور ساخت اعداد متناهی را نیز بر بی‌نهایت مستقر می‌دانند. البته لازم به تذکر است که ریاضیدانانی که صاحب چنین آرائی هستند غالباً متأثر از علوم زمان خود در مسائل

خارج از حیطه ریاضیات، مطالبی فلسفی بیان داشته‌اند که ممکنست در گسترش و توسعه ریاضیات به ماوراء آن، دچار اشکالاتی نیز شده باشند که باید این امور را در بحث بی‌نهایت از امور اساسی آن تمیز داد. بیشترین دلیل در طرح آراء فلسفه ریاضی در زمینه بی‌نهایت، نشان دادن دیدگاه‌های مختلف ریاضیدانان در این باب است که حداقل دانسته شود که اگر بناست بر همانی بر تناهی ابعاد عالم اقامه شود تلاش نشود تا با بازی با چند قاعدة ساده هندسی اصل تناهی خطوط را در هندسه اقلیدسی ثابت کنند! چه در هندسه اقلیدسی عدم تناهی خطوط فرض است. حال یک وقت در هندسه کروی بحث تناهی خطوط مطرح می‌شود، آن بحث دیگری است اما باید دانست مبانی دلایل حکماء در تناهی ابعاد در قلمرو هندسه اقلیدسی طرح شده است. در واقع ما در این مقاله نمی‌خواهیم نظریه جزئی درباره تناهی عالم یا عدم تناهی عالم ارائه بدهیم و یا در صدد پذیرش یکی از آراء فلسفه ریاضی در باب بی‌نهایت نیستیم. بلکه مقصود این است که نشان دهیم که ادله تناهی ابعاد با برآهین هندسه اقلیدسی عملأ ناصواب خواهد بود و اصولاً فلسفه پذیرفتن بی‌نهایت در ریاضیات بدین نحو نیست که بی‌نهایت در ریاضیات صرفاً در امور سلبی بکار رفته باشد. حداقل در بعضی سیستم‌های ریاضی بی‌نهایت بعنوان اصل موضوعه پذیرفته شده و در قضایا از آن استفاده می‌نمایند. بنابر این تلاش در رد بی‌نهایت از طریق رد خطوط نامتناهی و یا اعداد نامتناهی و ... تلاشی بیهوده است.

بحث اصلی ما در این مقاله، در واقع بررسی ادله تناهی ابعاد حکمائي نظیر اوسطه و این سیناست. لازم به تذکر است که چون حکما مسئله تناهی ابعاد عالم را در قالب هندسه اقلیدسی بحث نموده‌اند، با توجه به فرض اقلیدس در عدم تناهی خطوط این امر بنظر مخدوش می‌رسد؛ چنانچه مدل دیگری برای هندسه، مثلأ هندسه لوباچفسکی یا ریمانی در نظر گرفته شود ممکن است به تناهی ابعاد عالم بررسیم لکن با ادله دیگری.

تاریخچه پیدایش بحث «بی‌نهایت»

داسل درباره پیدایش بی‌نهایت، تحلیل خوبی در فصل «بررسی بی‌نهایت در بعد تاریخی» در کتاب علم ما به عالم خارج^۱ دارد که اجمال آن ذکر می‌شود: ظهور این مسئله اینگونه آغاز شد؛ که فیثاغورث و پیروان او درست نظیر دکارت که در بکارگیری اعداد در هندسه اصرار داشتند (خیلی بیشتر از آنچه اقلیدس در این مهم تلاش نموده است) نسبت به کاربرد ریاضیات در علوم علاقه نشان می‌دادند. آنها و معاصرین اتمیست آنان، اعتقاد داشتند که مکان (فضا) از نقاط لايتجزی و زمان از آنات لايتجزی تشکیل شده است، این عقیده آنها، بخودی خود اشکالاتی که با آنها برخوردن را دربر ندارد و محتملاً باید این عقیده همراه با نظریه دیگری، یعنی اینکه «تعداد نقاط در هر سطح متناهی و یا تعداد و آنات در یک فاصله متناهی زمان، باید متناهی باشد» این مشکلات را ایجاد کرده است.

اما با این وجود این عقیده بزودی آنها را در مقابل حقایقی که خود آنها را کشف کرده بودند، قرارداد.

قبل از توضیح اینکه آنان چگونه به این موارد برخوردن، لازمست نکته‌ای در تبیین عبارت «تعداد متناهی» بیان شود. فعلًاً کافی است بدانیم که اعداد ۰، ۱، ۲، ۳... و یا هر عددی می‌تواند از «افزودن متواالی» بوجود آیند. این مجموعه اعداد شامل تمامی اعداد متعارف می‌باشند و چون این مجموعه عدد، مرتبًاً بزرگتر و بزرگتر می‌گردد بدون اینکه به یک ماکریزم متعالی برسیم تصور آن بدین صورت آسان است که اعداد دیگری جز اینها وجود ندارد، که البته این فرض خطما می‌باشد.

فیثاغوریان را اعتقاد بر این بود که بحث ترکیب مکان و زمان از نقاط و آنات لايتجزی، خود مسئله قابل بحثی می‌باشد. به نظر می‌رسد که تا آن زمان تمایز بین مکان و ماده به روشنی مشخص نبوده است. بنابر این هر وقت نظریه اتمیست‌ها بیان

1. B. Russell, F. R. S, "Our Knowledge of the External World as a Field for Scientific Metteod in Philosophy".

می‌گردد مشکل است بدانیم آیا اجزاء ماده یا نقاط یا مکان، خود ممتدند یا خیر که مطلب جالبی در این باره در فیزیک ارسطو وجود دارد بدین مضمون که:

تمام فیثاغوریان بر این اعتقاد بودند که خلاء وجود دارد و می‌گفتند که خلاء در آسمان خود وارد می‌شود از طریق تنفس نامحدود. همانطور که آسمان در خلاء تنفس می‌کند و خلاء است که طبایع را متمایز می‌کند. هرگاه آن از نوع تجزی اشیاء متواتی بود، می‌باشد نخست در اعداد وجود می‌یافتد، زیرا که خلاء است که اعداد را از هم متمایز می‌کند.

بنظر می‌رسد که فیثاغوریان ماده را مرکب از اتمها می‌دانستند که در بین آنها فضای خالی (خلاء) قرار دارد. اگر اینچنان است اعتقاد آنها باید اینگونه باشد که فضا (مکان) فقط برای توجه نمودن به اتمها باید مورد مطالعه قرار گیرد، زیرا در غیر اینصورت تبیین هندسه با روشهای حساب و یا تبیین این عبارت آنان که «اشیاء اعدادند» مشکل خواهد بود.

بروز اشکال در فلسفه فیثاغوریان

مشکلی که فیثاغوریان را در بکارگیری اعداد احاطه نمود، از طریق پیدایش عدم مقیاس مشترک بود که این مشکل چنین ظاهر شد. همانگونه که ما آموخته‌ایم، فیثاغورث این قضیه را کشف نمود که «مجموع مربعات اضلاع مثلث قائم‌الزاویه، مساوی مربع وتر آنهاست». گفته شده است که او گاوی را به مناسبت کشف این قضیه قربانی نمود. اما این قضیه، هر چند ادعای اصلیش جاودانه ماند، لکن بزودی فهمیده شد که نتایجی را دربر دارد که فلسفه او را مخدوش می‌کند.

مثلث قائم‌الزاویه‌ای را در نظر بگیرید که دو ضلعش با هم مساوی باشند، مثل مثلثی که از دو ضلع یک مربع و یک قطر آن بوجود می‌آید، در اینجا بواسطه قضیه فیثاغورث، مربع قطر، دو برابر مربع هر یک از اضلاع است، اما فیثاغورث و پیروان

بعدی او، به آسانی ثابت نمودند مربع هیچ عددی نمی‌تواند دو برابر مربع عدد دیگری باشد. پس طول ضلع و طول قطر، مقیاس مشترکی نمی‌توانند داشته باشند. یعنی، هرچه قدر واحد طول را کوچک فرض نمائیم اگر تعداد مشخصی از این واحد طول در ضلع گنجانیده شود، هرگز با تعداد معینی نمی‌توان طول و تراپوشاند و بر عکس! امروزه ممکنست این حقیقت بدون هیچ مشکل بزرگی با بیان یک عدد اصم حل گردد اما در فلسفه فیثاغورث این حقیقت مطلقاً مخرب بود. فیثاغورث اعتقاد داشت که اعداد جانشین ذات تمام اشیاء هستند. اما هیچ دو عددی یافت نمی‌شوند که برابر ریشه مربع ضلع و تراپوشند.

بنظر می‌رسد که امکان بسط این مشکل بدون جدا شدن از اصل فکر او، وجود دارد، با این فرض که طول یک خط را در واقع تعداد اتمهای موجود در آن بدانیم. یک خط با دو اینچ طول، دو برابر تعداد اتمهای که در یک خط یک اینچی وجود دارد را شامل می‌شود و همینطور اگر این مسئله درست باشد آنگاه باید بین هر دو طول متناهی، یک نسبت عددی معین یافت شود، زیرا فرض بر این شده است که تعداد اتمهای موجود در یک اینچ هر چقدر هم که زیاد باشد متناهی است که در اینجا یک تناقض لا ینحل وجود دارد. گفته می‌شود فیثاغوریان با حفظ وجود عدم مقیاس مشترک آن را حل نمودند ولی بصورت رازی بس عمیق فقط برای تعداد اندکی از رؤسای اصلی فرق، آن راز آشکار شد، که یکی از آنها هیبوسایس متاپونتینیون بود.

بسط ریاضیات و مسئله عدم مقیاس مشترک اولین مسئله‌ای که با کشف عدم مقیاس مشترک، به ظهور پیوست، با گذشت زمان، یکی از مفیدترین و احتمالاً بدیع‌ترین مسئله‌ای بود که فکر بشری در تلاش فهم جهان با آن رویرو بود، این مسئله نشان داد که اندازه‌گیری عددی برای طول اگر صحیح باشد، نیازمند ریاضیاتی خیلی پیشرفته‌تر و مشکل‌تر از ریاضیاتی است که

قدما مطرح می کردند. آنها دست بکار تجدید ساختمان هندسه بر این اساس شدند که فرض امکان عام اندازه گیری عددی را حذف نمایند. بازسازی هندسه از نوعی که ممکن است در هندسه اقلیدسی دیده شود آنها را واداشت تا اینکار را با مهارت خارق العاده و ذکاآوت منطقی بسیار زیاد به انجام برسانند. پیروان جدید فیثاغورث تحت تأثیر هندسه دکارتی (کارتزینی) مجددًا امکان عام اندازه گیری عددی را مطرح کرده و به همین خاطر ریاضیات بسط داده شد (که بخشی از آن مدیون هدف فوق بود) بطوریکه شامل آنچه اعداد اصم نامیده می شود، گردید که از این طریق ریشه طولهایی که برای آنها مقیاس مشترکی وجود نداشت مشخص شد. با وجود اینکه، اعداد اصم مدت مديدة است که بدون هیچ تردیدی مورد استفاده قرار گرفته اند، در سالهای اخیر است که تعریف منطقی و رضایت‌بخشی از آنها شده است. با این تعاریف، اولین و روشنترین مشکلی که فیثاغوریان با آن مواجه بودند حل شده است اما مشکل دیگر که همچنان پابرجاست و باید مورد توجه قرار گیرد مسئله بی نهایت به صورت محض آن است.

تا اینجا معلوم شد راسل ریشه بحث تاریخی بی نهایت را از فیثاغورث می داند که بحق هم چنین است و شروع بسط ریاضیات از طرح مسئله عدم مقیاس مشترک در مقادیر حساب و هندسه است.

نظر ارسطو در باب بی نهایت

قبل از اینکه نظر ارسطو را درباره بی نهایت بیان نمائیم، لازم است دیدگاه وی را در زمینه ریاضیات و تفاوت آن با فیزیک مشخص کنیم. آقای روس در کتابی که درباره ارسطونو شده در این مورد چنین می گوید:

«arsטו با طرح دو مطلب ذیل به تعریف و تبیین فیزیک مبادرت می ورزد:

(۱) مقایسه موضوعات فیزیک با ریاضیات

(۲) ملاحظه این مطلب که آیا فیزیک، طبیعت را بعنوان ماده مطالعه می‌کند یا صورت؟ در مسئله اول ارسطو به مشکل برخورد می‌کند، اجسامی که در فیزیک مورد مطالعه قرار می‌گیرند، شامل صفحه‌ها و احجام و خطوط و نقاط هستند که اینها همه موضوعات ریاضیات می‌باشند، بنابراین به یک معنی موضوعات این دو علم یکسان هستند.

پس چگونه این دو علم از یکدیگر تمایز ند؟

پاسخ این است که ریاضیدانان، این اشیاء را بخودی خود مورد مطالعه قرار می‌دهند و نه به عنوان حدود اجسام فیزیکی. هر چند در واقع موضوعات ریاضی غیرقابل انفکاک از موضوعات فیزیکی است، اما حرکت را متزع از اجسام قابل حرکت، می‌توان مورد مطالعه قرار داد و بر این انتزاع خطای مترتب نخواهد بود.

ارسطو، چیزهایی نظیر، فرد و زوج، مستقیم و منحنی، عدد و خط (و شکل که بر اساس ارتباطی که با حرکت دارد)، را موضوعات ریاضی محسوب نمود، حال آنکه گوشت و خون و ... چنین وضعی را ندارند. مطالعات ریاضیدانان از هر شیء محسوس، نظیر وزن، روشنائی، سفتی و نرمی، گرما و سرما، متزع است؛ آنها از امور متعدد متصل و عوارض آنها بحث می‌کنند. حساب با مقادیر مجرزا و غیرممتدا (کم متفصل) و هندسه با مقادیر پیوسته و ممتد (کم متصل) سروکار دارد. موضوعات هندسی یک نوع ماده خاصی دارند، امتداد صرف است و قابل حرکت، محسوس و فیزیکی نیست. و در واقع ماده معقول می‌باشد و آنگونه است که تکثر معقولات را ممکن می‌سازد — همانطور که ماده احساس، تکثر محسوسات را ممکن می‌کند.

نه ریاضیات و نه فیزیک بحث از تمایزات شخصیه نمی‌کند، موضوع تمام علوم، کلی و نوعی است: فیزیک از جسم این یا آن انسان بحث

نمی‌کند، بلکه نوع ماده‌ای را که در تمام انسانها یافت می‌شود و بطور کلی، اساس صورت انسانهاست را مورد مطالعه قرار می‌دهد.^۱

آقای روس بعد از طرح مطالب فوق درباره وجه امتیاز ریاضیات و فیزیک از دیدگاه ارسطو اشکالی را که بر این مرزبندی وجود دارد چنین مطرح می‌کند:

«اما اگر تمايزی که ارسطو بین ریاضیات و فیزیک معمولی نشان داد رضایت‌بخش باشد در عین حال مشکل خاصی برای ریاضیات کاربردی^۲ مثل نجوم، علم نور، موسیقی، مکانیک و بخش‌های فیزیکی‌تر ریاضیات! بروز می‌کند. این علوم بطور وضوح از اجرام فیزیکی بحث می‌کنند و در حالیکه آنها از نظر روش، ریاضی هستند، ارسطو آنها را عموماً بعنوان شعب ریاضیات می‌دانست. حال آنکه بطور کلی این علوم به عنوان علوم فیزیکی به حساب می‌آیند». ^۳

تعريف بی‌نهایت از دیدگاه ارسطو

آقای روس در کتاب مزبور، نظر ارسطو را درباره بی‌نهایت چنین بیان می‌دارد:

«اولین تمايز ارسطو، درباره «بی‌نهایت نسبت به جمع» و «بی‌نهایت نسبت به تقسیم» است. ارسطو می‌گوید که در واقع، عدد بی‌نهایت به معنای جمع است و مکان بی‌نهایت به معنای تقسیم و زمان بی‌نهایت به هر دو معنا. او به این سؤال که در فیزیک همیشه مطرح است، توجه بسیار دارد:

1. Ross; *Aristotle*; pp. 68-71.

2. Applied Mathematic.

3. Ross; *Aristotle*; pp. 68-71.

آیا جسمی با بزرگی بی‌نهایت وجود دارد؟

ارسطو دلایلی بر رد این مطلب و تائید تناهی ابعاد ارائه می‌کند و تمام دلایل وی اساساً متأثر از بحث «مکان طبیعی» عناصر چهارگانه است که بعضاً غیرقابل قبول است. ارسطو اضافه می‌کند که اگر بی‌نهایت مطلقاً (به هیچ نحو) موجود نباشد، نتایج غیرممکن زیر عاید می‌شود:

(۱) برای زمان ابتدا و انتهایی باید وجود داشته باشد.

(۲) جسم باید تقسیم به اجزایی شود که آن اجزاء مسلماً جسم نخواهند بود.

(۳) اعداد، بی‌نهایت نخواهند بود.

بنابراین ضمن اینکه بی‌نهایت به تعبیری وجود دارد، به معنای دیگر نمی‌تواند وجود داشته باشد؛ و حجم یا جسم مکانی نمی‌تواند بالفعل بی‌نهایت باشد، ولی از نظر قابلیت انقسام، می‌تواند بی‌نهایت می‌باشد. این بی‌نهایت بالقوه، آنچنان نیست که بتواند کاملاً بالفعل باشد آنطور که مثلاً برنز که مجسمه‌ای بالقوه است، مجسمه‌ای بالفعل شود. بنابراین هیچ مقدار مکانی (حجم یا جسم) نمی‌تواند بالفعل به بی‌نهایت جزء منقسم گردد. بی‌نهایت، نظیر ایام است که متوالیاً موجود می‌گردد و اینگونه موارد (یعنی بی‌نهایت زمانی و یا خلق متوالی) در مورد جسم نیز قابل تبیین است. قابلیت انقسام بی‌نهایت بار جسم بدین معنی است که قسمتی قابل تقسیم مجدد خواهد بود ولی نه بدان معنی که «جسم بی‌نهایت بار تقسیم شده» بطور کامل موجود باشد. بنابراین بی‌نهایت مثل انسان و اسب، یک شیء جزئی نیست. باید دانست که بی‌نهایت زمانی و یا خلق متوالی از یک نظر با جسم شیبه نیست زیرا تقسیمات جسم همه موجود هستند ولی در مورد زمان و یا خلق متوالی، تقسیمات از بین می‌روند. ارسطو متذکر می‌گردد که «بی‌نهایت نسبت به جمع» به تعبیری با «بی‌نهایت نسبت به تقسیم» یکی است. یک شیء محدود را در نظر بگیرید، هرگاه اجزاء کوچکی از آنرا روی هم قرار دهید، در زمانی مشخص شما می‌توانید تمام آنرا نمایش دهید. اما اگر اینکار (تقسیم به اجزاء کوچک) را با نسبت ثابتی ادامه دهیم تا الی

غیرالنهایه، آنگاه هرگز نمی‌توان تمامی آن را نمایان ساخت. در نتیجه آنچه که در واقع شیء محدود بوده است، «بهنایت نسبت به جمع» نیز هست بنحوی که ما نمی‌توانیم این اجزاء بهنایت کوچک را بر روی هم نهیم و شیء اصلی را بسازیم. از این طریق ارسطو تشخیص داده بود که سری‌های^۱ بهنایت وجود دارند که همگرا^۲ به یک جمع متناهی هستند. مکان از نظر او یکسری نامتناهی همگراست و زمان و عدد، دو سری نامتناهی و واگرا^۳. به همان نحو که جسم می‌تواند بدون حد، تقسیم پذیرد، عدد نیز می‌تواند بدون حد، بزرگ شود، عدد حداقل^۴ دارد، اما حد اکثر ندارد، مکان حد اکثر^۵ دارد ولی حداقل ندارد.

او متذکر می‌شود که ریاضیدانان نیازی به طرح بحث ظریف و خطیر نامتناهی ندارند! بلکه هر چه بخواهند فقط در محدوده حد متناهی قابل تصور است و این نظر او تا اندازه‌ای مهم است. او قویاً معتقد بود که عالم فیزیکی یک کره از نظر اندازه متناهی است و ریاضیدانان نمی‌توانند خط مستقیمی بزرگتر از قطر این کره در ذهن خویش داشته باشند و این بدان معنی است که او تخیل چنین خطی آزاد را دارد بشرطی که بتواند چنین خطی را برگزیند! (و اگر بتواند!) خلاصه نظریه ارسطو این است که بهنایت به هیچ صورتی به عنوان یک شیء که همزمان همه اجزایش موجود است، وجود ندارد. امتداد «نامتناهی نسبت به جمع» وجود ندارد، زیرا نمی‌توان آن را توسط تعداد متناهی از اجزاء مساوی متناهی بوجود آورد. هیچ امتدادی در یک زمان بالفعل به بی‌نهایت قسمت. تقسیم نمی‌شود، هرچند بطور متناوب و متوالی قابل تقسیم به بی‌نهایت جزء می‌باشد.

زمان به عنوان یک شیء بی‌نهایت موجود نیست زیرا طبیعت آن اینگونه نیست که همه اجزاء آن با هم موجود باشند. اما زمان بر خلاف امتداد، بالقوه «بی‌نهایت

۱. Seri ، یکی از موضوعات آنالیز ریاضی است مثل ... + $\frac{1}{5} + \frac{1}{4} + \frac{1}{3} + \frac{1}{2} + \frac{1}{1}$

2. Convergent

3. Divergent

4. Minimum

5. Maximum

نسبت به جمیع» است لکن زمان مانند امتداد، بی‌نهایت بار قابل تقسیم می‌باشد، اماً بدین صورت نیست که بی‌نهایت جزء تقسیم شده دارد. عدد مانند زمان، بالقوه «بی‌نهایت نسبت به جمیع» است و بر خلاف امتداد و زمان، بی‌نهایت بار قابل تقسیم نیست! زیرا عدد منفرد است و صورت واحد آن، حد تقسیم‌پذیری آن است!

بی‌نهایت چیست؟

(۱) ممکن است بی‌نهایت را اینگونه تعریف کنیم:

«چیزی که نقطه‌ای به عنوان نهایت ندارد»

یعنی شیئ را که نهایت نداشته باشد، بی‌نهایت گوئیم. مثلاً اگر خطی را در نظر بگیریم و توانیم هیچ نقطه‌ای روی آن مشخص نمائیم که آن نقطه نهایت خط تلقی شود، آن خط بی‌نهایت خواهد بود. چنین تعریفی نمی‌تواند دقیقاً مقصود ما را بیان نماید، زیرا با این تعریف دایره نیز نهایتی ندارد و مقصود ما در این مقاله تحقیق در اینگونه بی‌نهایت‌ها نیست. این سینا در بررسی خویش بین انواع بی‌نهایت‌ها تفکیک محتوائی (غیرصوری) قائل شده است.

نظر این سینا در باب بی‌نهایت

ابن سینا می‌فرماید:

«نامتناهی را گاه به معنی حقیقی می‌گویند و گاه به معنای مجازی، آنکه به معنی حقیقی است، گاه به سلب مطلق است و گاه نیست. آنکه به سلب مطلق است، معنایی که نهایت به او تعلق گیرد باید از چیزی مسلوب باشد، یعنی کمیت نداشته باشد چنانکه گفته می‌شود که نقطه، نهایت

۱. اینکه عدد بی‌نهایت بار قابل تقسیم نمی‌باشد، بحث صحیحی نیست، ممکنست در اعداد طبیعی درست باشد ولی در مطلق اعداد چنین حرفي نمی‌توان گفت.
۲. نوشته Aristotle، فصل Ross، infinity.

ندارد، چون کمیت ندارد و خودش نهایت است.^۱

آنکه به سلب مطلق نیست در مقابل تناهی حقیقی است، یعنی چیزی که طبیعت و ماهیت امر نهایت بردار است ولیکن آن نهایت ندارد و اینهم برد نوع است:

۱- طبیعت و ماهیتش نهایت بردار است، لیکن آن عین خاص، نهایت ندارد.

۲- چیزی باشد نهایت بردار ولکن نهایتی بالفعل در او موجود نیست، اولی مثل خطی که غیرمتناهی است. دومی مثل دایره‌ای که نهایت ندارد. یعنی هیچ نقطه‌ای از آن را نمی‌توان حد نهایی آن دانست. در مورد اول اگر چنان خطی وجود داشته باشد! باید دانست که یک خط معین نمی‌تواند هم متناهی و هم نامتناهی باشد و همان کسی هم که قائل به وجود خط نامتناهی می‌باشد، تصدیق دارد که طبیعت خط، پذیرندهٔ تناهی است و اگر شبیه هست در وجود خط نامتناهی است. و غیر متناهی که ما می‌خواهیم در مورد آن بحث کنیم، همین است (یعنی شق اول).

نامتناهی به معنی مجازی، آن است که وصول به نهایتش و به تعبیری محدود نمودن آن، مقدور نیست مانند راه زمین به آسمان که هر چند نهایت دارد! بی‌نهایت می‌نماید، یعنی چیزی را که وصول به نهایتش دشوار است، بی‌نهایت گویند.^۲

۱. در حواشی بر کتاب شفا که در ترجمه رساله فن سماع طبیعی (فروغی) از آن ذکری بعمل آمده در این باره چنین مطلبی آورده است: این سلب مطلق نیست، بلکه سلب عددی است و عدم و ملکه. سلب مطلق آن است که اصلًا آن امر به او تعلق نگیرد مانند بیانی برای سُکَ، که ممکن نیست بیانی به سُکَ تعلق بگیرد و سلب عددی آن است که ممکن است تعلق بگیرد، اما تعلق نگرفته است مانند بیانی برای آدم کور.

۲. فن سماع طبیعی، از کتاب شفایگارش و ترجمه، محمدعلی فروغی، صفحه ۲۶۵.

(۲) گاهی کلمه نامحدود را با نامتناهی به یک معنی بکار می‌برند که در واقع بین این دو باید فرق نهاد:

نامحدود، یعنی حدّی ندارد.

نامتناهی، یعنی نهایتی ندارد.

لذا چیزی ممکن است حد داشته باشد ولی بی‌نهایت باشد، مثلاً:

دباله (Sequence) ... $\frac{1}{16}, \frac{1}{8}, \frac{1}{4}, \frac{1}{2}, 1$ را در نظر بگیرید، واضح است که جمع اعضای این دباله دارای حد می‌باشد ولی این دباله نهایت ندارد. لذا این دو کلمه را نمی‌توان همیشه به عنوان دو کلمه متراff بکار برد، بلکه باید گفت اگر چیزی نهایت داشته باشد، حتماً حد دارد ولی بر عکس آن همیشه درست نخواهد بود.

از قرن هیجدهم، تقریباً بحث بی‌نهایت بنوعی وارد فیزیک شد. نیوتون، کوشش کرد تا علم مکانیک اجسام را بر اساس قوانین هندسی تبیین کند. اما در هندسه، ابعاد متناهی نیستند، ابعاد سه گانه هندسه، همه نامتناهی فرض می‌شود و هرگاه بخواهیم حرکت اجسام را بر طبق قوانین سه گانه نیوتون (مطابق هندسه) تبیین کنیم، بالطبع باید مکان نامتناهی در قلمرو مکانیک نیوتون فرض شود.

نظر کریس کاس

از جمله افرادی که در این راه گام برداشت اسپینوزا بود. او برای حل این موضوع طریقی را پیش کشید که خود مشکلات دیگر را دربر داشت. قبل از او کریس کاس، نیز به این مسئله عدم تناهی عالم پی بردو گفت:

اولاً: مکان (Space) با بعد (extension) یک چیز است.

ثانیاً: عالم در مکان است.

پس: عالم بعد دارد + عالم در خداست \Leftarrow بعد در خداست.

کریس کاس و اسپینوزا، بعد را نامتناهی می‌گرفتند.

نظر اسپینوزا درباره بی‌نهایت

اسپینوزا، بُعد و فکر را دو صفت خداوند می‌داند که هر دو نامتناهی هستند. بیشتر تدبیر اسپینوزا برای این برداشت، دو چیز بود، یکی فرار از دست فلکیات بطلمیوسی که ابطال آن در آن زمان محرز شده بود؛ و دیگر، التیام بین شکاف عالم مجرد (خداوند) و عالم جسمانی؛ که البته فکر می‌کرد باگفتن این مطلب که بُعد و فکر دو صفت خداوند هستند و اینکه عالم در خدادست، مشکل حل شده است، لکن مشکلات عدیده دیگری بوجود آمد.

قدم استواری که اسپینوزا برداشته است این است که: او نامتناهی را تقسیم به «نامتناهی در نوع خود» و «نامتناهی مطلق» کرد و با این تقسیم اولاً: به سادگی از بعضی مغالطات جلوگیری نمود. ثانیاً: مسیر خویش را از حکما و متكلمين گذشته یکسره جدا کرد.

اسپینوزا نامتناهی در نوع را اینگونه تعریف نمود:

نامتناهی در نوع خود، برتر از سایر اشیاء و افراد نوع خود و فائق بر آنهاست اما با وجود این سنجش پذیر است و صفات و خصوصیاتش متناهی است.

اما نامتناهی مطلق که سنجش پذیر نیست و صفات و خصوصیاتش نامتناهی است، آن را نوعی نیست تا با سایر افراد نوع عنش مقایسه و سنجیده شود. بلکه ذاتی است متفرد و متعدد و ... متعالی از هر نوع تحدید و تعین.^۱

با این تقسیم، اسپینوزا راه را برای وجود اشیاء بی‌نهایت در عالم باز کرده است هر چند هنوز ثابت نکرده است که اشیاء بی‌نهایت وجود دارند، اما این اشیاء بی‌نهایت

۱. پاورقی صفحه ۷ کتاب اخلاق اسپینوزا، ترجمه دکتر جهانگیری.

فقط می‌توانند بی‌نهایت در نوع خود باشند، نه بی‌نهایت مطلق. او راه را برای مقام نامتناهی مطلق، مطلقاً مسدود نموده است، چه با تعریفی اینگونه از جوهر:

«شیئی که در خودش است و به نفس خودش به تصور آید»

ثابت می‌نماید که:

«جوهر مطلقاً نامتناهی است» (قضیه ۱۳).

و بلا فاصله نتیجه می‌گیرد که:

«ممکن نیست جز خدا جوهری موجود باشد یا به تصور آید» (قضیه ۱۴).

بدین نحو، او راه را برای اشیاء فرضی بی‌نهایت، بسوی بی‌نهایت مطلق که مقام احادیث است می‌بندد. لکن بینیم درباره وجود بی‌نهایت در نوع چه می‌گوید؟ او با تعریفی که از حالات می‌نماید:

«مقصود من از حالات، احوال جوهر یا شیئی است که در شیئی دیگر است و بواسطه آن به تصویر می‌آید.»

اثبات می‌کند که:

اشیاء نامتناهی، به طرق نامتناهی، بالضروره از ضرورت الهی ناشی می‌شوند (قضیه ۱۶).

و بعد در قضیه ۲۸ مطلب را تمام می‌کند:

«شیء جزئی یا شیئی که متناهی و وجودش محدود است، ممکن نیست

وجود یابد یا به فعلی موجب گردد، مگر به واسطه علتی که آن هم متناهی و وجودش محدود است و این علت هم ممکن نیست وجود یابد و به فعلی موجب گردد، مگر با علت دیگری که آن هم متناهی و وجودش محدود است و همینطور تا بی‌نهایت.»

با این دو قضیه دو امر مهم اثبات می‌گردد:

(۱) سلسله علل و معلولات در نظام فلسفی اسپینوزا متناهی نیست و به نحوی به نامتناهی مطلق (خدا) مربوط می‌شوند.

(۲) تعداد این سلسله‌های نامتناهی، خود نامتناهی است.

آنچه بوضوح دیده می‌شود، عدم ساختی این نظام فلسفی با تفکرات ماقبل خویش است هرچند که هنوز اهمیت این تفکر به اندازه ارزش آن آشکار نگردیده است. بعضی از فلاسفه این نتایج اسپینوزا را پاره‌ای از اشتباهات او دانسته‌اند و دیگران هم چندان بدان اهمیت نداده‌اند. در واقع تفکرات اسپینوزا ناخودآگاه راه را برای تفکرات ریاضیدانان، باز می‌کند. بعد از یک قرن که از افکار اسپینوزا می‌گذشت، ریاضیدان مشهور، گانوس در سال ۱۸۳۱ «وحشت خود را از بی‌نهایت» طی عبارت زیر اظهار می‌نماید:

«من بر علیه استعمال کمیت بی‌نهایت، در ریاضیات، بصورت عدد خاتمه یافته و معینی، اعتراض می‌کنم. چنین فرضی در ریاضیات پذیرفتی نیست. بی‌نهایت فقط بوسیله ماده‌ای برای گفتگو از مقادیر بزرگ است. مفهوم واقعی آن حدّی است که برخی مقادیر، همواره به آن نزدیک می‌شوند. در حالی که مقادیر دیگر ممکن است بدون محدودیت بزرگ شوند.»^۱

۱. ریاضیدانان نامی، ترجمه حسن صفاری، فصل کاتنور.

اشکال این بحث در این نیست که چرا بی‌نهایت بصورت حدّی تعریف می‌شود، اشکال اینجاست که بدین نحو، گانوس، باب سخن در بی‌نهایت را مسدود اعلام نموده است. درست نظریه کار فلسفه که بی‌نهایت را امر غیرمتعبینی که نهایت ندارد دانسته و در این ظلمات، مجوزی برای ورود خویش قائل نبودند. ریاضیدانان بعد از گانوس اثبات نمودند که همه اعداد از یک مفهوم حدّی^۱ برخوردارند ولی باید طوری نظام ریاضی را پی‌ریخت که بی‌نهایت از ظلمات درآید!

این نشان دهنده عظمت فکری اسپینوزا است که پرده و حشت از چهره بی‌نهایت را با موفقیت برداشت، هر چند گانوس بعد از یک قرن هنوز از بی‌نهایت و حشت می‌کند.

اجمال نظرات کانتور

طولی نکشید که کانتور، در سال ۱۸۸۶ مسئله بی‌نهایت را بنحو دیگری مطرح نمود و شاید توفيق او بدون استعانت از افکار اسپینوزا ممکن نبود، هرچند در ظاهر سیاق مطالب کانتور و بعد از او دده کنید، قرابتی با مکاتیب اسپینوزا یافت نمی‌شود، لکن روح هر دو تفکر، دنبال یک هدف است.

ماحصل آثار دده کنید و کانتور به اینجا انجامید که:

نه تنها بی‌نهایت، به صورت حدّی از سلسله‌ای نامتناهی از اعداد است، بلکه تمام

اعداد اصم نیز اینگونه‌اند (irrational)

و با این ترتیب ثابت نمود:

اولاً صورت حدّی بی‌نهایت، دخلی در نفی وجود آن ندارد.

ثانیاً زیربنای ریاضیات جدید و تئوری اعداد جدید، بر اصل بی‌نهایت استوار است.

ثالثاً در بی‌نهایت، تساوی معنی ندارد و «هم کاردینال بودن» مفهوم پیدا می‌کند و بدین نحو مجموعه اعداد صحیح {... ۱، ۲، ۳ ...} با مجموعه اعداد

۱. مفهوم حدّی، اصطلاحی دقیق در ریاضیات است که با پیدایش آن حساب جامعه و فاصله (انگرال) جهش فوق العاده نموده است.

گویا (rational) و $\{\dots, \frac{1}{5}, \frac{1}{4}, \frac{1}{3}, \frac{1}{2}\}$ برابر است.
رابعاً در بین بی‌نهایت‌ها، ترتیب وجود دارد یعنی:
مجموعه اعداد حقیقی^۱، از مجموعه اعداد طبیعی^۲ بزرگتر^۳ است. و
همینطور مجموعه زیر مجموعه‌های یک مجموعه بی‌نهایت عضو، از آن
بزرگتر است و در نتیجه بین بی‌نهایت‌ها مراتب وجود دارد.

مقایسه آراء اسپینوزا و ریاضیدانان

به نظر نگارنده، ریشه تمام این مباحث بنوعی در افکار اسپینوزا یافت می‌شود.
اولًا: با قضیه ۲۸، اسپینوزا تصریح می‌کند که اشیاء در سلسله‌های بی‌نهایت به خدا
منتھی می‌شوند، یعنی در عالم، بی‌نهایت وجود دارد و این همان است که در
تئوری مجموعه‌ها، عنوان اصل پذیرفتهداند. Axiom of infinity که عنوان یکی
از اصول نظام آکسیوماتیک نظریه مجموعه‌های زرملو، فرانکلین مطرح است.
ثانیاً: با استفاده از تعریف نامتناهی مطلق و نامتناهی در نوع خود و قضایای ۱۳ و
۲۸، می‌توان نتیجه گرفت که مرتبه نامتناهی مطلق از تمام نامتناهی‌های در

۱. اعداد حقیقی Real Number اینگونه تعریف می‌شوند:

$\{ \text{مجموعه اعداد گُل} \cup \{\text{irrational. N. R} = \{\text{rational. N. R}\} \}$

که اعداد گویا، عددادی هستند که بصورت کسری بتوان آنها را نوشت و اعداد گویا، اعداد دیگری
هستند که کسری نیستند مثل $\sqrt{2}$ و $\sqrt[3]{3}$.

۲. اعداد طبیعی Natural Number عبارتند از:

$$\{1, 2, 3, 4, \dots\}$$

۳. مفهوم بزرگتری در بین مجموعه‌هایی که تعداد اعضای آنها بی‌نهایت است شبیه به حالتی که در
متناهی بحث می‌شود، نمی‌باشد.
فرض کنید دو مجموعه M و N را می‌خواهیم با هم مقایسه کنیم که هر دو نیز بی‌نهایت عضو دارند.
اگر بتوان تابعی یافت:

$$f : N \rightarrow M$$

که f، یک به یک (1 - 1) باشد ولی این تابع پوشش (onto) نباشد. آنگاه $M > N$ است و اگر تابع
f، ۱ - ۱ باشد و پوشش (onto) هم باشد، آنگاه دو مجموعه M و N برابرند.

نوع خود بالاتر است. این چیزی جز بحث «ترتیب در بی‌نهایت‌ها» در تئوری مجموعه‌های جدید نیست، که البته در آنجا بحث را با دقت خاصی بیان می‌کنند.

ثالثاً: نظامی که اسپینوزا در فلسفه بنا نهاد، اساسش، جوهر است. یعنی در این نظام، ابتدا بحث جوهر و شروون آن ثابت می‌شود و از آن صفات متوجه می‌شوند و بعد حالات، و به این طریق تفکر او شکل می‌گیرد. در واقع جوهر مبنای تفکر اوست. خصوصیت مهم جوهر تزد او نامتناهی بودن است. نظری همین ماجرا در ریاضیات رخ داده است. در تفکر ریاضی جدید، اصل بی‌نهایت مبنای تمام اعداد تلقی شده است، یعنی اعداد توسط سلسله‌های ساخته می‌شوند که بی‌نهایت عضو دارد. بنابر این وجود نامتناهی در ریاضیات بی‌جهت اصل قرار نگرفته است بلکه با بی‌نهایت در ریاضیات، اعداد ساخته می‌شود و نظام تئوری اعداد شکل می‌گیرد و ...

نظر دکارت

به همین نحو، بحث نامتناهی بنوعی در افکار دکارت اثر گذاشت. دکارت نیز به دو جوهر فکر و بُعد قائل بود و بُعد را نامتناهی می‌دانست. بعد از او کانت بیشتر کوشش خویش را در تبیین فلسفی نظام فیزیک و مکانیک نیوتن قرار داد. در نتیجه، تفکر مکان بی‌نهایت در مکانیک، می‌باشد بنحوی از نظر فلسفی مطرح می‌گردید که در بحث شهود حسی که در مقوله زمان و مکان بعنوان صورت پدیدارها (مخصوصاً مکان) بنحو ماتقدم بیان نمود، مکان نامتناهی، در نظر گرفته نشده است.

کانت و بحث بی‌نهایت

کانت نیز با طرح آتی نومی‌ها در واقع در باب بی‌نهایت اظهار نظر نموده است. هر چند کانت توانسته است از مغالطاتی که در استفاده از بی‌نهایت و متناهی می‌شود رهائی

یابد، لکن به هر تقدیر تصور او از بی‌نهایت به شیوه فلسفه‌گذشته نبوده است، زیرا او در فلسفه خویش تلاش فراوانی نمود تا فیزیک نیوتونی را توجیه فلسفی نماید و همانگونه که می‌دانیم در فیزیک نیوتونی، فضا و زمان مطلق (بی‌نهایت) اصل‌گرفته شده است. در بحثهای کانت در باب زمان و مکان استعلائی، نیز زمان و مکان را به عنوان قالبهایی که ادراکات حسی در آن ریخته می‌شود، فرض تناهی برای آنها ننموده است. هر چند او و دکارت و سایرین، قلمرو تفکراتشان در باب بی‌نهایت آنگونه که امروزه مطرح است نبوده است ولی برای وصول به نظریات جدید در باب بی‌نهایت، راهی می‌باشد طی شود که با افکار اسپینوزا وارد مرحله جدی‌تری شد که ادامه آن با افکار فلسفه بعدی نظری دکارت و کانت پیگیری شد. لازم به تذکر است که بیشتر آراء این فلسفه که نسبت به اسلاف خود تغییراتی یافته است متأثر از رابطه‌ای است که بین فلسفه و ریاضیات محض و فیزیک وجود دارد. چون این فلسفه از آراء ریاضیدانان معاصر خود و یا فیزیکدانها و یا مدل‌های فیزیکی و ریاضی که در آن علوم طرح می‌گشت، اطلاع داشتند، لذا نمی‌توانستند خود را با نظریات فلسفی که بر اساس تئوریهای قدیمی فیزیکی بنا شده سرگرم نمایند. از این رو در صدد طرح نظام فکری جدیدی برآمدند تا تئوریهای جدید فیزیکی و ریاضی را توجیه نمایند و در این سلوک با پیدایش افکار فیزیک نیوتونی طبعاً با اولین تأثیراتش در افکار کانت، تغییر در آراء فلسفی گذشته در مسائل نجومی بوجود آمد. لذا نظریات فلسفه‌ای نظری دکارت، کانت و ... بی‌جهت و بدون دلیل نبوده است.

کانت در بحث آنتی‌نومی‌ها درباره بی‌نهایت مطالبی دارد. راسل نقد و تحلیل خوبی از بحث کانت دارد:

اولین آنتی‌نومی کانت

روشی که بکارگیری بی‌نهایت را در عالم حس بی‌اعتبار می‌پندارد در اولین زوج آنتی‌نومی کانت تصویر شده است. در اولین آنتی‌نومی، تر و آنتی تر آن چنین

است:

جہان آغاز زمانی دارد.
یا
فضا محدودیه حدودی است.

جہان را آغازی زمانی نیست.
یا
آنتی تر
فضا را حدّی نیست. که نسبت به زمان و مکان بی‌نهایت هستند.

ادعای کانت این بود که هر دو این نوع قضايا قابل اثبات است، در حالیکه اگر آنچه در منطق جدید گفته شده درست باشد، باید اثبات حداقل یکی از آنها ممکن نباشد. از این رو برای رهائی از قیدی که کانت برای جہان محسوس ایجاد نمود، کافی است استدلال یکی از این قضايا را باطل نماییم و برای هدف فعلی ما، برhan تنایی ابعاد جہان را که مورد نظر ماست مورد مدافعت قرار می‌دهیم. برhan کانت در مورد مکان دقیقاً در مورد زمان هم جاری و ساری است. بنابر این فقط بحث زمان را مورد نظر قرار می‌دهیم، آنچه او در این باره گفته چنین است:

فرض کنید جہان از نظر زمانی، آغازی نداشته باشد. پس بر حسب هر لحظه مشخص ازیٰتی منقضی شده است، و بنابر این یکسری بی‌نهایت از حالات متوالی اشیاء در جہان گذشته است. اما بی‌نهایت در سری‌ها مستلزم این است که هرگز نتواند با ترکیب متوالی تکمیل شود، پس یک سری بی‌نهایت این جهانی، درگذشته، غیرممکن است، درنتیجه شروع برای جہان یک شرط لازم برای وجودش می‌باشد و این در واقع اولین چیزی است که ثابت می‌شود.

نقد آنتی نومی اول

نقدهای گوناگون زیادی ممکن است بر این برهان وارد باشد، اما ما به یک حداقل ساده‌ای بستنده می‌کنیم. مطلب را از اینجا شروع می‌کنیم.

اینکه بی‌نهایت در سری‌ها را اینگونه تعریف کنیم که «عدم امکان تکمیل سری توسط ترکیب متوالی»، یک اشتباه است. مفهوم بی‌نهایت اول و بالذات خصوصیت یک مجموعه است و مشتق از مجموعه و برای سری‌ها قابل استفاده است. مجموعه‌هایی که بی‌نهایت هستند همگی فقط از طریق خاصیت اعضا‌یاشان تعریف می‌شوند. در این مسئله هیچ بحثی درباره تکمیل یا «ترکیب متوالی» نیست. کلمه «ترکیب با طرح فعالیت ذهنی» ترکیب کردن کم و زیاد حالتی درونی را معرفی می‌نماید و مربوط به ذهن می‌شود که تمامی فلسفه کانت بدان مبنی است. در جای دیگر، وقتی کانت می‌گوید که یکسری بی‌نهایت هرگز نمی‌تواند با ترکیب متوالی کامل شود تمام آنچه که او بنحو قابل فهمی ارائه می‌کند این است که، آن نمی‌تواند در یک زمان متناهی کامل شود. بنابر این آنچه او واقعاً اثبات می‌کند حداً کثر این است که اگر جهان آغازی نداشت باید قبل از یک زمانی بی‌نهایت، موجود می‌بود و این یک نتیجه بسیار ضعیف می‌باشد که به هیچوجه مناسب برای هدف او نخواهد بود. لذا ما می‌توانیم با چنین نتیجه‌ای اولین تنافض (آنتی نومی) را رد نمائیم.

اما ملاحظه اینکه چگونه کانت چنین ادعائی کرده است، قابل بررسی محققاً نه می‌باشد. آنچه در تفکر کانت رخ داده بطور وضوح مطلبی اینچنین بوده است:

از هم‌اکنون شروع می‌کنیم و به زمان گذشته بازمی‌گردیم. اگر جهان را آغازی نباشد، ما یکسری از بی‌نهایت واقعه، خواهیم داشت. همانطور که ما از کلمه «ترکیب» می‌فهمیم او نیز این کلمه را اینگونه در تصور می‌آورد که ذهنی در حال تلاش برای درک این مطلب و بطور متوالی (به عکس ترتیب صعودی)، همانطور که آنها رخ داده‌اند (رفتن از

حال به سمت گذشته این سری)، بطور وضوح آنگونه است که پایانی ندارد. اما یکسری از حوادث تازمان حال، پایانی دارد زیرا پایان آن، زمان حال است...^۱

دومین آنتی‌نومی کانت

دومین آنتی‌نومی، اتکای مسئله پیوستگی را بر اساس مسئله بی‌نهایت نشان می‌دهد.

تز: هر شیء مرکبی در جهان از اجزاء بسیط ترکیب شده است و در هیچ جای عالم چیزی جز اشیاء مرکب یا ساده یافت نمی‌شود.

آنتی‌تز: هیچ شیء مرکبی در جهان از اجزاء بسیط ترکیب نیافته و در هیچ جای عالم شیء بسیط یافت نمی‌شود.

در اینجا نیز همانند اولین آنتی‌نومی، ادله هر دو (تز و آنتی‌تز) در مقابل نقادی قرار می‌گیرند. برای هدف اثبات فیزیک و جهان محسوس، کافی است که ابطال یکی از براهین را بیابیم؛ و ما برای این هدف، دلیل مربوط به آنتی‌تز را انتخاب می‌کنیم که اینگونه شروع می‌شود:

یک شیء مرکب (جوهر مرکب) که از اجزاء بسیط ترکیب یافته را فرض نمایید، چون تمام روابط خارجی و بر این اساس (تمامی ترکیبات شیء) فقط در فضا ممکن است، مکانی که توسط شیء مرکب اشغال شده است (همانگونه که شیء از اجزاء زیاد ترکیب یافته) باید از اجزاء بسیاری ترکیب شده باشد. اما بخوبی می‌دانیم که مکان از اجزاء بسیطی بجز مکان ترکیب نمی‌یابد!

۱. راسل، در بحث بی‌نهایت در کتاب علم ما به جهان خارج.

نقد آنتی‌نومی دوم

مبنای بحث کانت نباید ذهن ما را بخود مشغول نماید زیرا نکته اصلی دلیل او در این عبارت جای دارد که: «مکان از اجزاء بسیطی جز مکان ترکیب نیافته است». این استدلال نظری نقض برگسون است که «قضیه بی معنای حرکت، از سکون (بی‌حرکتی) ساخته شده است»، کانت نمی‌گوید چرا مکان (فضا) باید بجای اجزاء بسیط فقط از مکان (فضا) ترکیب یافته باشد، بلکه می‌گوید باید ضرورتاً چنین باشد، لکن هندسه مکان را متشکل از نقاط می‌داند که نقاط بسیط هستند. هرچند، همانطور که ملاحظه کردیم این نقطه نظر از نظر علمی و منطقی «ضروری» نیست. پس در نظر اول «امکان» باقی می‌ماند، و همین صرف امکان برای ابطال دلیل کانت کنایت می‌کند. زیرا اگر دلیل او درباره تر و آنتی تر درست باشد و اگر آنتی تر بافرض نقاط لغو شود، آنگاه خود آنتی نومی با فرض نقاط استطاعت پاسخی استدلالی را داراست.

سؤال اساسی از کانت

حال چرا کانت فکر می‌کرد «اینکه مکان باید از نقاط ترکیب یافته باشد» غیرممکن است؟

من فکر می‌کنم احتمالاً دو نظر او را تحت تأثیر قرار داده باشد: یکی اینکه امر اساسی درباره مکان (فضا) ترتیب مکانی (فضائی) است و نقاط بخودی خود نمی‌توانند علت ترتیب مکانی باشند. آشکار است که در این بحث، مکان (فضای) مطلق فرض شده است، اما تنها (فضای) مکان نسبی است که اهمیت دارد و نمی‌تواند به نقاط متجزی شود. بنابراین مبنای فکر او بر این امر استوار است که او نسبت به نظریه منطقی ترتیب، آگاهی نداشت و بین مکان (فضای) مطلق و نسبی در حرکت بود.

مبنای دیگری برای نظریه او وجود دارد که خیلی بیشتر برای موضوع بحث ما مناسب است و آن قابلیت بی‌نهایت تقسیم‌پذیری می‌باشد. یک مکان مشخص امکان تنصیف دارد، و آنهم همینطور تابی‌نهایت و در هر مرحله از این مسیر، باز به

مکان می‌رسیم نه به نقطه! و برای وصول به نقطه در این روش باید لزوماً به پایان راه بی‌پایان برسیم! که غیرممکن است! درست همانطور که مجموعه بی‌نهایت را نمی‌توان از طریق شمارش متوالی بدست آورد و باید یکباره با تعریف، مفهوم آن را به انجام رساند، همینطور، یک مجموعه بی‌نهایت از نقاط را می‌توان یکباره بر حسب اینکه خط یا سطح و یا حجمی را می‌سازد تعریف کنیم و هرگز نمی‌توان با عمل تقسیم متوالی بدان رسید. پس بینهایت تقسیم‌پذیری مکان دلیلی بر دارد اینکه مکان از ترکیب نقاط تشکیل می‌باشد، نیست. کانت هیچ دلیلی در رویه‌اش ارائه نداد، و باید فقط درباره آن دلایل به حدس بستنده کنیم. اما دو زمینه فوق که خطا از آنرا دیده‌ایم، بنظر برای بیان آن مطالب کانت کافی بنظر می‌رسد و بنابر این می‌توان نتیجه گرفت که آنتی تر دو مبنی آنتی‌نومی، اثبات نمی‌شود.

نقد و بررسی براهین تناهی ابعاد

همانگونه که در تعریف بی‌نهایت از دیدگاه ارسطو بیان داشتیم، ارسطو را اعتقاد بر این بود که بی‌نهایت به هیچ صورتی بعنوان یک شیء که همزمان همه اجزایش موجود است، وجود ندارد.

همین مطلب را این سینا به بیان دیگر می‌فرماید:

محال است که مقداری نامتناهی یا عددی نامتناهی در معدوداتی که به وضع یا طبع ترتیب دارند بالفعل حاصل و موجود باشند!

برای اثبات این مدعی، دلایل مختلفی ارائه کردند که عبارتند از:

۱. فن سماع طبیعی، از کتاب شفا، ترجمه و نگارش فروغی، صفحه ۲۶۹.

(۱) برهان تطبیق^۱

خلاصه برهان این است: خطی را که بقول مدعی از دو طرف نامتناهی است، در یک نقطه محدود می‌کنیم، چنانکه بتوان در این نقطه آن را متناهی دانست. آنگاه از آن نقطه به بعد، مقداری از خط را می‌بریم و این خط جدید را با خط سابق مطابق و محاذی می‌کنیم و می‌پرسیم: آیا این خط از جهت دیگر هم با خط اول مطابق است و یا از او کمتر است؟

اگر بگوئید مطابق است، یعنی مساوی است که در آن صورت کل با جزء مساوی شده و این امر محال است. اگر بگوئید کمتر است، پس خط دوم از آن جهت هم محدود خواهد بود. و خط اول به مقدار معین از خط دوم بزرگتر است. در این صورت خط هم متناهی خواهد بود، چون چیزی که به مقدار متناهی بر مقدار متناهی دیگر افزونی دارد، خود متناهی است!

تقد و برسی

اشکال این برهان این است که حکم درباره متناهی را در باب نامتناهی تسری داده‌ایم. یعنی در زمینه متناهی، دو شیء متناهی هرگاه با هم جمع شوند، متناهی است، و مقدار آن هم توسط عمل جمع که یا به نحو شهود حسی معنای آن درک شده و یا با تعریف دقیق‌تر ریاضی (با استفاده از تئوری مجموعه‌ها)، تعریف می‌گردد و نسخه عمل جمع همیشه بزرگتر و یا حداقل مساوی هر یک از عناصر اولیه است. در مورد نامتناهی اینگونه تعریف می‌شود که هرگاه یک عدد متناهی با نامتناهی جمع شود، نتیجه نامتناهی است و هرگاه یک عدد متناهی به نامتناهی افزوده گردد در مقدار آن تغییری حاصل نمی‌شود. یعنی $\infty + A = \infty$ البته در اینجا علامت

۱. همان، بخش ملحقات مترجم، فصل هشتم، صفحه ۴۹۷.

۲. چنین بحثی با عمق بیشتر و روشنی جالب در محاوره گالیله مطرح شده است. رجوع شود به

Galileo's Dialogues on Motion.

تساوی با تسامح نوشته شده است.^۱

بهر تقدیر اگر کسی بگوید این دو خط با هم مساویند هیچ ایرادی بر حرف او نمی‌توان گرفت، زیرا باید کل و جزء بودن این دو خط را ثابت کرد که این امر خود از عدم تساوی ایندو نشأت می‌گیرد و آن هم مدعای اصلی است.

۲) برهان حرکت^۲

جسم اگر نامتناهی باشد ممکن نیست متحرک شود، زیرا که حرکت تعقل نمی‌شود مگر بر دو وجه:

(۱) حرکتی که در او تبدل مکانی است (حرکت اینی).

(۲) حرکتی که تبدل مکانی در او نیست (حرکت وضعی).

حرکتی که تبدل مکانی در او هست، در جسم نامتناهی ممکن نیست، زیرا اگر در جمیع جهات نامتناهی باشد مکانی از او خالی نخواهد بود تا تغییر مکان دهنده و اگر از یک جهت نامتناهی باشد و از جهت دیگر نباشد، ممکن است مکانی را تصور کنیم که از او خالی باشد ولیکن اگر به آن مکان خالی منتقل شد در جهت مقابل هم یا خالی می‌شود یا خالی نمی‌شود. اگر از آن طرف خالی نشود، منتقل نشده است، بلکه حجمش زیاد شده و نموکرده است و اگر منتقل شده و خالی شده در این صورت در جهتی که نامتناهی بوده، متناهی می‌شود!

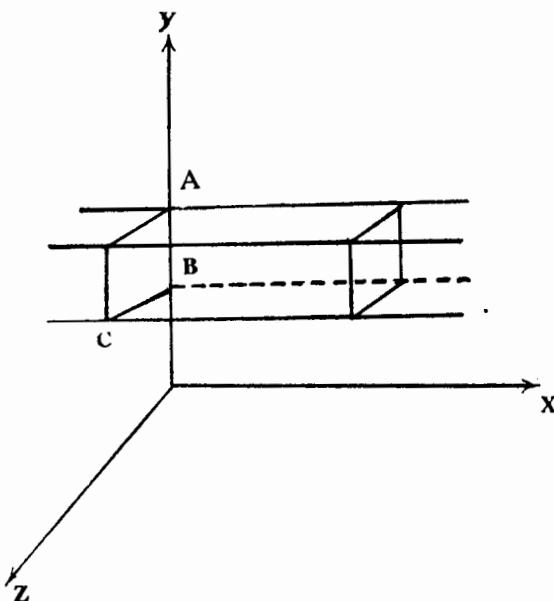
نقد و بررسی

این برهان تا قسمتی که بحث در همه جهات، تمام شد، مسیر مطلوبی را طی می‌کند، یعنی اگر جسمی از همه جهات نامتناهی باشد، نمی‌تواند حرکت اینی داشته

۱. یکی از وجوه تمایز اعداد بی‌نهایت و عدد متناهی در خاصیت انعکاسی (Reflexiveness) است و این خاصیت چنین است که وقتی عدد ۱ به آن عدد اضافه یا کم شود تغییری در ماده حاصل نشود. این خاصیت مربوط به اعداد متناهی نیست ولی اعداد بی‌نهایت این خاصیت را دارند.

۲. فن سماع طبیعی از کتاب شفا، ترجمه و نگارش محمدعلی فروغی، صفحه ۲۶۹.

باشد ولی حرکت وضعی می‌تواند داشته باشد، اما اگر در یک جهت متناهی باشد پاسخ درستی داده نشده است. شکل (۱) را در نظر بگیرید، جسمی که فقط در امتداد محورها X ها قرار دارد، غیرمتناهی است ولی عرضی در حدود AB روی محور Y ها و عمقی در حدود BC در روی محور Z ها دارد.



شکل (۱)

این جسم در جهت محور X ها، اصلاً حرکتی اینی نمی‌تواند داشته باشد ولی در جهت محور Y ها و Z ها می‌تواند حرکت داشته باشد، آن هم حرکت بسیار مطلوب اینی! و هیچ اشکالی هم ایجاد نمی‌کند.
علاوه بر این چه ایرادی دارد که جسم نامتناهی حرکت اینی نداشته باشد و فقط حرکت وضعی داشته باشد.

(۳) حرکت نامتناهی نه قسری است و نه طبیعی

دلیل دیگر این است که حرکت جسم نامتناهی نه طبیعی است و نه قسری. اما اینکه حرکت طبیعی ندارد از آن جهت است که طبیعی، مکان طبیعی می‌خواهد و مکان چنانکه می‌دانیم حد است و هر حدّی محدود است و چیزی که حد ندارد نمی‌تواند به محدود منتقل شود و به او برسد!

اما قسری نیست از آن جهت که بر نامتناهی، قسری وارد نمی‌آید و نیز به جهت اینکه حرکت قسری بر خلاف مکان طبیعی است و جائی که طبیعی نباشد قسری هم نخواهد بود.

نقد و بررسی

ابن سينا می‌فرماید، مکان حد است چون سطح باطن جسم حاوی است و سطح حد جسم است که در این استدلال فرض را بر این گذاشته باشند که عالم جسمانی محدود است آنگاه خدشهای بر استدلال وارد نیست جز اینکه، استدلال زائد بنظر می‌رسد زیرا جسم (هر جسمی باشد) در این عالم هست و چون عالم محدود است، جسم مذکور هم محدود می‌شود.

اما ظاهرًاً چنین فرضی در کار نمی‌تواند باشد (حداقل فعلًاً) و اگر نباشد، آنگاه این استدلال صحیح نخواهد بود، زیرا ممکن است شیء از جهتی حد داشته باشد و از جهتی حد نداشته باشد درست مثل مکان طبیعی هوا و ... که این مکان از لحاظی چون بین دو مکان طبیعی مافوق و مادون خوبیش واقع است از جهتی محدود است ولی در طرفین محدود نیست. بر طبق نظر ابن سينا داشتن سطح باطن نیز محل این مطلب نیست، زیرا سطح باطنی ممکن است از جهتی محدود و در جهتی محدود نباشد. علاوه بر همه اینها، اصل داشتن مکان طبیعی امری است که قابل قبول نیست،

نظریه عناصر چهارگانه و داشتن مکان طبیعی، نه از نظر تجربی و نه از نظر عقلی اصلی قویم نمی‌باشد و در علم جدید این مطالب منسوخ و رد شده است ولذا اگر این بخش از استدلال فرو ریزد، قسمت بعدی آن که مبنی بر عدم وجود مکان طبیعی است نیز نقض می‌گردد.

بنابراین نتیجه کار اینگونه می‌شود که نه تنها بی‌نهایت بلکه اکثر اشیاء، مکان طبیعی ندارند. این اصل که اشیاء مکان طبیعی دارند از طرف بعضی متفکرین معاصر شیخ‌الرئیس نیز مورد مناقشه واقع شده بود، ابویرحان در یکی از مکاتباتی که با شیخ‌الرئیس داشته است، می‌نویسد:

اگر آب را راه‌های کنیم و مانع از پیش آن برگیریم بی‌شببه به مرکز خواهد رسید پس دعوی اینکه مکان طبیعی آب بالای خاک است بی‌اساس خواهد بود...^۱

(۴) جسم باید از هر جهت نامتناهی باشد

ممکن نیست جسم از یک سو متناهی و از سوی دیگر نامتناهی باشد!^۲ زیرا آن جسم یا بسیط است یا مرکب:

الف: اگر بسیط باشد، طبیعتش متشابه است، پس اگر طبیعتش اقتضای نامتناهی دارد، چگونه از یکسو متناهی می‌شود، مگر آنکه به قسر و خلاف طبیعت باشد و اینهم ممکن نیست زیرا آن چیزی که جسم نامتناهی را به قسر محدود ساخته، یکی از دو حال را دارد یا این است که آن را بریده است، در این صورت قسمتی که بریده شده موجود است و این در حقیقت محدودیت و تناهی نیست! یا این است که آن را بریده، اما کمیتیش را محدود ساخته مثل جسمی که متکاشف شود، در این صورت آن

۱. لغت‌نامه دهخدا، جلد اول (آ - ابوسعید) صفحه ۴۷۹.

۲. فن سماع طبیعی، ترجمه و نگارش فروغی، صفحه ۲۷۰.

جسم بسیط هم بر اثر مؤثری که در او تأثیر کرده هم پذیرنده تناهی و هم پذیرنده عدم تناهی است. این سینا معتقد است که ممکن نیست جسمی در جسم دیگر تأثر و تأثیری بکند یا از جسم دیگر منفعل و متأثر شود بفعل و انفعال زمانی، و آن جسم نامتناهی باشد! خلاصه استدلال این است که اگر جسم فعال نامتناهی باشد و منفعل متناهی اگر بخواهد فاعل در منفعل تأثیری داشته باشد باید جزو آندو نیز بر هم تأثیر داشته باشند و چون هر چه اجسام بزرگتر باشند قوه آنها شدیدتر است و در زمان کمتری تأثیر بیشتری دارند، از اینجا واجب می‌آید که فعل نامتناهی در لازمان باشد! زیرا ثابت می‌شود که قوه نامتناهی در جسم متناهی نیست و در جسم متناهی، قوه نامتناهی نیست.

اگر جسم منفعل نامتناهی باشد، نسبت انفعال جزء آن با انفعال کل مثل نسبت همان دو زمان فوق خواهد بود، و واجب می‌آید که انفعال جزء از او در لازمان باشد. پس انفعال کل کمتر از این خواهد بود و در لازمان!.

ب: حال اگر جسم مرکب باشد، فرض کنید اجزاء جسم مرکب بسوی جهت متناهی حرکت کند. در آن صورت می‌پرسیم آیا از جهت نامتناهی هم حرکت می‌کند؟ اگر بگویند حرکت می‌کند این خلاف عقل است! و اگر بگویند حرکت نمی‌کند، پس آن جسم بعضی از اجزایش حرکت کرده و بعضی حرکت نکرده است و این هم خلاف است!^۲

نقد و بررسی

در این استدلال چند اشکال به نظر می‌رسد:

(۱) در بخش اول که جسم نامتناهی را، بسیط فرض کرده است در مسیر استدلال

۱. فن سماع طبیعی، ترجمه و نگارش فروغی، فصل دهم، در اینکه تأثیر و تأثر اجسام متناهی است، صفحه ۲۸۴.

۲. فن سماع طبیعی، ترجمه و نگارش محمدعلی فروغی، بخش تعلیقات، فصل هشتم، صفحه ۴۹۹.

بحث بدانجا رسید که جسم نامتناهی بر متناهی تأثیر کرده، آنگاه برای رد این ادعای گفته است که باید این تأثیر در لازمان صورت پذیرد.

اولاً درست است که هر چه جسم بزرگتر شود، قوه بزرگتر می‌شود ولی لازم نیست از این مطلب نتیجه شود که اگر جسم بی‌نهایت شود، قوه بی‌نهایت می‌شود زیرا در نظر بگیرید که اگر رابطه بزرگ شدن جسم و قوه آن اینچنین باشد:

$$\text{قوه} = 1 \quad \text{جسم} = A \quad \text{اگر}$$

$$1 + \frac{1}{2} = \text{قوه} \quad \text{جسم} = 2A \quad \text{اگر}$$

$$1 + \frac{1}{2} + \frac{1}{4} = \text{قوه} \quad \text{جسم} = 4A \quad \text{اگر}$$

$$1 + \frac{1}{2} + \frac{1}{4} + \frac{1}{8} = \dots = \text{قوه} \quad \text{اگر جسم بی‌نهایت شود}$$

یعنی درست است که هرچه جسم بزرگ شده، قوه نیز بزرگ شده، ولی دلیلی وجود ندارد که با دو برابر شدن جسم، قوه نیز دو برابر شود. در این مثال، قوه در نهایت محدود شده است و بی‌نهایت نگردیده و در نتیجه هیچ ضرورت منطقی بین اینکه چون جسم بی‌نهایت شده، قوه نیز بی‌نهایت می‌گردد و تأثیر آن در لازمان است، نخواهد بود.

ثانیاً باید تعریف دقیقی از تأثیر در دست باشد تا بتوان گفت اگر قوه بیشتر شد، تأثیر شدیدتر می‌گردد، حال بفرض اینکه قوه بیشتر شود، تأثیر شدیدتر می‌گردد، چه دلیلی دارد که به لازمان برسیم، فرض کنید:

$$\text{دقتیه} \quad \frac{1}{2} + 1 = \text{تأثیر} \quad \text{اگر قوه} B \text{ شد}$$

$$\text{دقتیه} \quad \frac{1}{4} + 1 = \text{تأثیر} \quad \text{اگر قوه} B \text{ شد}$$

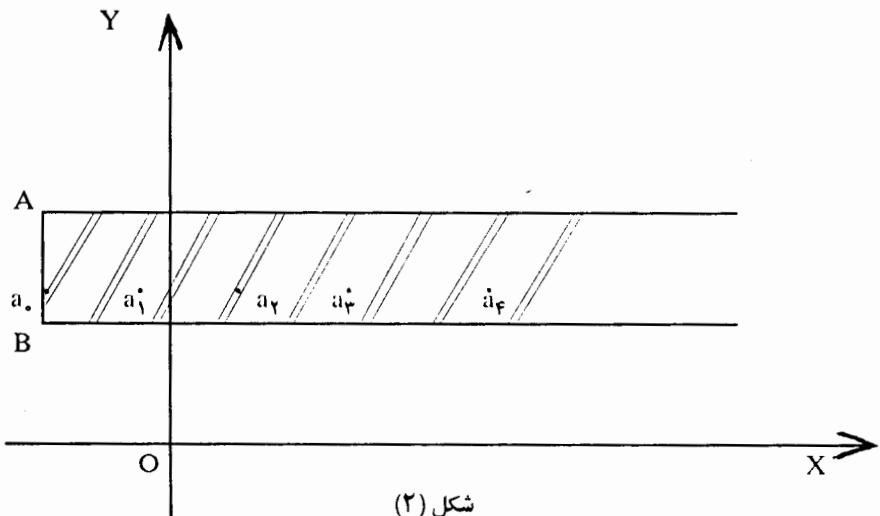
$$\text{دقتیه} \quad \frac{1}{8} + 1 = \text{تأثیر} \quad \text{اگر قوه} B \text{ شد}$$

$$1 + \frac{1}{n} = \text{تأثیر} \quad \text{اگر قوه بی‌نهایت شد}$$

$$n \rightarrow \infty$$

یعنی درست است که هر چه قوه بیشتر می‌شود، زمان تأثیر کمتر می‌شود ولی دلیلی وجود ندارد که مدت تأثیر صفر شود.

علاوه بر همه این بحثها، بحث قوه و تأثیر، همه مفاهیمی هستند که تعریف دقیقی از آنها ارائه نشده است.



(۲) در بخش دوم که جسم را مرکب فرض نموده است، استدلال بدانجا رسید که اگر بگوئیم جسم در جهت بی نهایت حرکت نمی‌کند، پس لزوماً بعضی از اجزاء حرکت کرده و بعضی حرکت نکرده و این نیز خلف است!.
 یعنی واقعاً تصویر یک جسمی مانند شکل (۲) که از طرف AB محدود و از طرف محور α هم محدود است فقط از طرف X ها نامحدود خواهد بود.
 اگر جسم در جهت محور α ها حرکت کند خلاف خواهد بود. فرض کنید جسم بخواهد در خلاف جهت محور X ها از طرف خط AB در این جهت (\leftarrow) حرکت کند، آنگاه در اثر حرکت نقطه a_0 به a_1 ، a_1 به a_2 و a_2 به a_3 و a_3 به a_4 و ... بر سد بنابراین می‌توان ادعا کرد که تمام اجزاء جسم در حرکت است و به طرف جلو می‌رود. حال چند خلافی هم صورت می‌پذیرد، ممکنست سؤال شود آیا در جهت محور مثبت X ها بعد از حرکت نباید جای خالی بوجود آید؟ پاسخ اینست که خیر، زیرا طول جسم از طرف محور مثبت X ها بی نهایت است و آنچه می‌دانیم اینست

که همه نقاط به یک اندازه تغییر مکان داده‌اند.
در واقع در تمام این موارد احکام متناهی را به نامتناهی تسری می‌دهند.

(۵) برهان مسامته

و آن اینکه: اینکه جسم نامتناهی حرکت مستدیر نمی‌تواند داشته باشد.
زیرا اگر حرکت دایره را تمام نکند، باید پرسید چرا جسم قوسی را طی نکرده است در صورتیکه حرکت آن با حرکت دایره شکل، متشابه است!

نقد و بررسی

این استدلال به شوخی بیشتر شبیه است تا استدلال، فرض کنید که در جسم نامتناهی یک ارزی خاصی وجود دارد که بعد از دو ساعت پایان پذیرد و سر موقع هم شیء از حرکت دایره شکل بایستد اینکه چرا جلوتر یا عقب‌تر نایستاد مربوط به اتمام ارزی در جسم است.

ضمن اینکه ممکن است به این شیء توسط یک شیء دیگر نیرویی وارد شود که مقداری حرکت کند و سپس بایستد.

(۶) برهان سلم

اگر بی‌نهایت در عالم باشد آنگاه:

در یک نقطه دو خط رسم می‌کنیم که بین آنها زاویه‌ای ایجاد شود و آن دو خط را بی‌نهایت ممتد فرض می‌کنیم و بر روی این دو خط به یک فاصله از زاویه مورد نظر، دو نقطه در نظر می‌گیریم و آنها را به هم وصل می‌کنیم و مثلثی حادث می‌شود سپس دو نقطه دیگر و الخ ... حال هر چه بالاتر رویم و ترها بزرگتر می‌شود و چون این کار را بی‌نهایت تکرار کنیم، و تر بی‌نهایت می‌شود، در صورتیکه می‌دانیم و تر همیشه بین دو خط محدود است و این مسئله تناقض بردار خواهد بود.

نقد و بررسی

حقیقت اینست که با اینگونه بازیهای ساده، بی‌نهایت را نمی‌توان نقض کرد آنهم بی‌نهایت هندسی. چه اگر کسی انکار نماید که در هندسه اقلیدسی خط بی‌نهایت، همیشه مسلم گرفته شده این مطلب نشان‌دهنده این است که او از هندسه اطلاع چندانی ندارد، حالا ما کوشش می‌کنیم که ثابت کنیم این ادعا یعنی (خط بی‌نهایت ممکن نیست) قابل اثبات نیست.

اشکال این استدلال بسیار روشن است، و آن اینست که ما حکم متناهی را بدون هیچ تغییری درباره نامتناهی گسترش داده‌ایم، یعنی استدلال فوق در واقع این خواهد بود که «هرگاه نقطه‌ای روی این دو خط در نظر بگیریم \Leftarrow وتر حاصل محدود است».

تمام آنچه گفته شد در رابطه استلزم افق نهفته است، حالا از این عبارت منطقاً چه نتیجه می‌شود!:

(وتر حاصل محدود است) \sim اگر وتر نامحدود باشد

آنگاه طرف چپ رابطه A را منفی کرده‌ایم، در نتیجه جهت استلزم عوض می‌شود. دو نقطه به عنوان دو سر وتر روی این دو خط یافت نمی‌شود \Rightarrow اگر وتر نامحدود باشد.

فقط همین نتیجه را می‌توان گرفت، بیش از این، استدلال منطقی نیست، بلکه استفاده از تشابه و تمثیل و استفاده از امور مربوط به متناهی برای امر نامتناهی است که البته امری ناصواب است.

۷) تعداد اشیاء عالم متناهی است!

تا بحال دانستیم که اجسام نمی‌توانند مقدار نامتناهی داشته باشند، حالا ثابت می‌کنیم این اجسام که مقدارشان متناهی است، تعدادشان نامتناهی نمی‌تواند باشد. برهان: فرض کنیم این اجسام پراکنده هستند. اینها را به هم تزدیک نموده تا

تشکیل یک جسم دهنده و جسم هم می‌دانیم که باید مقدارش متناهی باشد، پس تعداد این اجسام متناهی خواهد بود.

نقد و برسی

فرض کنید بی‌نهایت شیء داریم که حجم هر یک بدین ترتیب است:

$$1 \text{ m}^3 = \text{اولی}$$

$$\frac{1}{2} \text{ m}^3 = \text{دومی}$$

$$\frac{1}{4} \text{ m}^3 = \text{سومی}$$

$$\frac{1}{8} \text{ m}^3 = \text{چهارمی}$$

$$1 + \frac{1}{2} + \frac{1}{4} + \frac{1}{8} + \dots = 2 = \text{جمع احجام}$$

در این مثال، حجم تک تک، متناهی است و حجم کل هم متناهی است ولی تعداد، نامتناهی است؛ بنابراین استدلال فوق ناصحیح است.

علاوه بر این اشکال که ذکر شد، استناد این استدلال بر اینست که حجم اجسام نیز، متناهی است که همین ادعا نیز قبلًا اشکالش را بیان کردیم.

تأثیر نظریه بی‌نهایت بر علم هیأت قدیم

از اینجا ارسطو نتیجه گیری مهمی می‌کند که در علم نجوم و هیأت تأثیر بسیار داشت و با این دلایل، اساسی را برافکند که قرنها علم نجوم را مسخر خود نمود. اجمالی بحث این است:

«حرکت مستقیم، بی‌نهایت نمی‌شود زیرا که تناهی ابعاد، تناهی جهات را ثابت کرده و مثلاً ممکن نیست که حرکت بسوی زیر باشد، در حالیکه زیر محدود نباشد! و همچنین است حال بالا و اگر زیر محدود شد، ناچار مقابلش هم محدود خواهد بود.» این بحث منشأ فلکیاتی شد که به هیأت بطلمیوسی مشهور است و از اینجا بود که هر فلک را جسمی متناهی در نظر گرفتند و لذا عالم توسط افلاک که هر یک

بصورت اجسام مجوّفی و متناهی هستند محاط شده است.

تقد و بررسی

در این استدلال جدای از اشکالی که بر تناهی ابعاد وجود دارد، یک اشکال اساسی تر وجود دارد و آن اینست که از تناهی ابعاد به تناهی جهات رسیده‌اند در صورتی که داشتن جهت هیچ ربطی به تناهی ابعاد ندارد. در واقع جهت یک خط به انحصار مختلفی مشخص می‌شود. از راه مشخص بودن غایت خط (که مطلب فوق الذکر است) و از راه مشخص بودن زاویه آن با سطح دریا مثلاً جهت قائم آنست که با سطح دریا زاویه قائمه بسازد. و به این طریق بی‌نهایت جهت می‌توان ساخت که هیچ نیازی به غایبات آن جهات ندارد.

اشیاء از نظر قوه متناهی هستند!

تا بحال ثابت کردہ‌اند که جسم نمی‌تواند نامتناهی باشد، چه بسیط و چه مرکب، اما حالاً می‌خواهند ثابت کنند که یک شیء از نظر قوه هم نمی‌تواند نامتناهی باشد. در برهان این قسمت از نظریه به تأثیر و تاثیر یا فعل و انفعال اجسام در یکدیگر استفاده می‌شود استدلال اینست:

الف: اجسام اگر نامتناهی باشند در یکدیگر فعل و انفعال زمانی نمی‌توانند بکنند که این بحث در قسمت (۴) انجام پذیرفت و اشکال آن را هم متذکر شدیم.
ب: قوه تحریک هم نامتناهی نمی‌تواند باشد، چون اگر قوه نامتناهی باشد و قوع فعلش در لازمان می‌شود، در صورتیکه حرکت امری است زمانی.
ج: قوه اگر نامتناهی باشد جسم هم باید نامتناهی باشد. چون قوه کمیتش ذاتی

۱. خلاصه و ملحقات بر فن سماع طبیعی از کتاب شفا، تلخیص و نگارش محمدعلی فروغی، فصل ۵۰۳ صفحه ۵۰۳.
۲. خلاصه و ملحقات بر فن سماع طبیعی از کتاب شفا، تلخیص و نگارش محمدعلی فروغی، فصل ۵۰۳ صفحه ۵۰۳.

نیست و تابع چیزی است که قوه در اوست یا تابع چیزی است که قوه بر اوست اما آنچه قوه در اوست نامتناهی نمی‌تواند باشد، چون جسم است.

د: قوه نامتناهی در جسم متناهی نمی‌تواند باشد، چون نامتناهی بودن^۱ قوه اگر از جهت شدت باشد، سبب سرعت نامتناهی می‌شود که در لازمان است یعنی «آنی» است؛ و این محل است، زیرا که سرعت متعلق به حرکت است و حرکت آنی نمی‌شود. نامتناهی بودن قوه به شماره فعلهایش هم نمی‌تواند باشد، چون قوه به جسم است و جسم تقسیم‌پذیر است و قوه او هم به اجزاء تقسیم می‌شود، در این صورت جزء قوه همان شماره افعال و همان مدت کل را ندارد، چون کل با جزء نمی‌تواند یک تأثیر داشته باشد پس باید فعل جزء کمتر از فعل کل باشد، یعنی فعل جزء از حیث شماره و مدت متناهی است. از آنطرف کل آن جسم چون متناهی است با جزئی نسبت معینی دارد، پس قوه او هم با قوه جزء نسبت معین خواهد داشت و چون قوه جزء متناهی است، پس قوه کل هم که با او نسبت معینی دارد متناهی خواهد بود.

نقد و بررسی

۱) در تمام این براهین چند چیز ثابت شده مفروض است:

الف: نسبت رشد قوه مساوی نسبت رشد حجم جسم یا جرم جسم است.

ب: نسبت رشد تأثیر یک جسم بر جسم دیگر با نسبت رشد حجم جسم بر حجم جسم دیگر برابر است.

اما در واقع هیچکدام از این دو مقدمه اثبات شده نیست و بلکه نمی‌توان اثبات کرد. حال اگر پرسند این قوه چیست و این تأثیر چیست که اینقدر در میزان و مقدار آن بحث شده است، مطلب خیلی روشن نیست. بهر تقدیر تا وقتی تعاریف دقیق از

آنها نشود نمی‌توان فی الواقع قضایای فوق را مسلم دانست که فعلًاً «قوه نامتناهی در جسم متناهی نمی‌تواند باشد، چه، ممکن است رابطه قوه با حجم جسم و یا تأثیر با قوه و حجم جسم مثل رابطه‌ای باشد که در قسمت (۴) مثال زده شد که ضمن اینکه قوه با حجم جسم زیاد می‌شود ولی رشد قوه مساوی رشد حجم جسم نباشد.

(۲) در ثانی، تمام صغیری و کبرای این بحث بر این اساس است که جسم متناهی است و چون قوه نامتناهی در جسم متناهی نمی‌تواند باشد، پس قوه هم نامتناهی نمی‌باشد لکن پیرامون اینکه جسم متناهی است بحث فراوانی وجود دارد. یعنی این براهین ارائه شده در عدم تناهی ابعاد، براهین قوى و مستحکمی نیست که بتوان بر اساس آن بنای علمی را نهاد.

خلاصه مبحث تناهی ابعاد

در واقع مسیر بحث نامتناهی اینچنانی بوده است:

۱) ابتدا بحثی درباره تعریف نامتناهی و وجود مختلف آن.

۲) بحث در اینکه نامتناهی بالفعل، باطل است.

۳) آنچه نامتناهی است بالقوه است و آنچه بالفعل است متناهی است.

الف: جسم اگر نامتناهی باشد، قوه‌اش هم نامتناهی است.

ب: قوه اگر نامتناهی باشد، در جسم نامتناهی است.

(حکم ۴) + [چون جسم متناهی است] \Leftarrow قوه هم متناهی است.

بنابراین تنها شقی از نامتناهی که معقول است، نامتناهی بدان معنی است که به حدّی نرسد، یعنی چیزی که ماهیتش نهایت بردار است، لیکن نهایتی بالفعل در او نیست مثل دایره.

البته لازم به تذکر است که باید بین دو مفهوم نامتناهی فرق قائل بود:

الف: نامتناهی به معنای چیزی که صفت بی نهایت بودن دارد.

ب: نامتناهی به معنای طبیعت نامتناهی.

طبیعت نامتناهی هم گاهی به این معنی است که هر چند از آن برگیری بازچیزی باقی می‌ماند و گاه به این معنی است که به جایی نمی‌ایستد. چیزهایی که صفت بی‌نهایت دارند، بالقوه ممکن است موجود باشند اما نه کل و مجموع آنها چون کل و مجموع نه بالقوه می‌تواند نامتناهی باشد و نه بالفعل؛ فقط هر یک از آنها می‌تواند بالقوه متناهی باشند.

طبیعت نامتناهی به معنی اول نه بالقوه موجود است نه بالفعل و جنس طبیعی عارض چیزی نمی‌تواند بشود.

نکته دیگری که لازمست مذکر گردد، مطلبی است که فروغی در حواشی کتاب شنا آورده است^۱:

همواره باید متوجه بود که عدم تناهی (را که حکماء این قدر در آن جدّ و اصرار کرده‌اند) در اجسام است و در موجود بالفعل، نه در غیر جسمانیات و یا در اموری که بالفعل موجود نیستند، حکمای جدید هم که از لاپتاپی بحث می‌کنند درباره جسم به عدم تناهی حکم نمی‌کنند و گفتگو از فضای لاپتاپی است.

این نکته مهمی بود که فروغی در حواشی کتاب مذکر گردیده است. لکن باید توجه داشت که علمای قرون جدید، وقتی بحث از مکان با ابعاد بی‌نهایت را طرح می‌کنند، بدین معنی است که نظریات فیلسفه‌ان گذشته درباره تناهی ابعاد را پذیرفته‌اند و در واقع تناهی ابعاد جسم، منتهی به تناهی ابعاد بطور کلی در عالم خواهد شد که مغایر نظر علمای جدید است.

با بحثهایی که تا اینجا مطرح شده، مشخص گردید:

اولاً: ادله مربوط به تناهی ابعاد در اجسام خدشه‌دار است؛

۱. فن سمعاء طبیعی، حواشی فصل هشتم، صفحه ۶۳۸.

ثانیاً: اذله راجع به متناهی بودن قوه در اجسام نیز بر سبیل صواب نیست. البته هر چند ما دلیلی بر نامتناهی بودن عالم و یا اجسام ارائه نداده‌ایم، ولی دلایل تناهی اجسام را نقد و بررسی کرده‌ایم و آنچه در فیزیک جدید از زمان نیوتن به بعد مسلم دانسته شده عدم تناهی ابعاد مکانی عالم است که در ریاضیات جدید به عنوان اصل «وجود بی‌نهایت» پذیرفته شده است، که خود جای بحث فراوانی دارد.

بحث محاوره‌ای در باب بی‌نهایت در اسفار

بحشی بصورت محاوره مرحوم ملاصدرا در اسفار در باب تناهی ابعاد مطرح نموده‌اند که از لحاظ دلایلی که له یا علیه تناهی ابعاد وجود داشته و حضرت ایشان آنها را بصورت محاوره مطرح نمودند حائز اهمیت است.

اینک ترجمه و تلخیص این بحث محاوره‌ای را مطرح می‌نمائیم:

(سؤال ۱) همانگونه که انسان فطرتاً نمی‌پذیرد که جسم واحد در یک زمان در دو مکان قرار داشته باشد، نفس از قبول ابعاد و یا وجود مقطوعی برای عالم امتناع دارد بنابراین باید در مقدماتی که در استدلال تناهی ابعاد مطرح شده است شک نمود؟

(جواب) اگر این موضوع در وهم بدافت داشته باشد ولی در آن جزمی همچون جزم در اولیات مثل واحد نصف دو می‌باشد، نیست لکن مسلم نیست که در وهم جزمی درباره نامتناهی بودن بعد، وجود داشته باشد. نهایت امر اینست که تصور اینکه بعد از مقطوعی، دیگر بُعدی نباشد، مشکل است.

(سؤال ۲) اگر انسانی در یکی از نقاط انتهائی عالم بایستد آیا ممکن است دستش را بطرف خارج عالم دراز کند یا نه؟ اگر بتواند پس می‌توان قائل شد که در آنجا بعد

۱. لازم به تذکر است که مرحوم ملاصدرا در اسفار، جزء اول، فصل ۸، در اثبات تناهی ابعاد نیز سه برهان ذکر نموده‌اند که این سه برهان در واقع در داخل بحث‌های انجام شده گذشته قرار دارد، یعنی یکی برهان تطبیق است، یکی سلسی، یکی هم عدم وجود حرکت مستدیر در قبول عدم تناهی ابعاد که ذکر آنها مجدداً وجهی ندارد و از این جهت این تذکر را لازم دانستم که خوانندگان تصور نمایند تمام بحث اسفار در باب تناهی ابعاد خلاصه در این محاوره می‌باشد.

هست و این خلاف فرض انتهای عالم است و اگر نتواند پس جسمی در آنجا هست که مانع دراز شدن دست و در نتیجه باز اثبات بعد برای خارج عالم شده است. (جواب) چنین امری امکان پذیر نیست اما نه بخاطر وجود مانع مقداری، بلکه بدليل فقدان شرط و یا شروط، زیرا جسم در آنجا ذاتاً حرکت مکانی ندارد بلکه اوضاعی در آنجا وجود دارد که نظیر احوال عالم مثال است.

(سؤال ۳) اگر عالم متناهی باشد می توان همین عالم را با یک ذراع افزایش فرض نمود بنابراین مکان آن باید وسیعتر از مکان این عالم باشد، همینطور می توان دو ذراع بر این عالم فرضیاً بیفزاییم باز مکان آن باید وسیعتر از عالم اخیر باشد، پس خارج عالم مکان هست.

(جواب) این تحلیل، امری وهمی است نه امر متحصل و وجودی.

(سؤال ۴) جسم، حقیقتی واحده و امری کلی است و لذا به اقتضای نوع، نمی تواند منحصر در یک امر مشخصی که حس بر آن دلالت دارد، بشود و جزئیاتی که تحت یک امری کلی قرار دارند نزد عقل همیشه غیرمتناهی هستند. هیچ یک از جزئیات در مقام امکان بر دیگری رجحانی ندارند، و امکان از لوازم ماهیت است و بین همه افراد مشترک می باشد پس در حد امکان اجسام غیرمتناهی هستند. بنابراین باید موجود باشد زیرا واجب الوجود، در فیض خویش بخل ندارد.

(جواب) موانع در خارج ماهیت وجود دارد، زیرا عدم انحصار مانع نیز از لوازم ماهیت شیء است و در مورد جسم اینگونه است و اگر هم بوسیله موانع، از کثرت آن جلوگیری نشود، صورت فلک خود از اینکه نوع آن جز در شخص واحد صورت پذیرد منع می نماید.

سؤال و جواب پنجم در زمینه اجزاء فلک است که از آن می گذریم، چه بحث فلک از مبنای محکمی برخوردار نیست.

(سؤال ۶) زمان ابتداء و انتها ندارد بنابراین برای عالم تکوین، ابتدا و انتها نیست و لذا برای چنین عالمی ماده غیر متناهی، لازم است!

(جواب) غیر متناهی بودن عالم تکوین، مستلزم غیر متناهی بودن ماده نیست زیرا جسم واحدی ممکنست اشکال مختلفی را در اوضاع و احوال گوناگون پیدا نماید.
 (سؤال ۲) مقدار در قبول نامتناهی مثل عدد بینهایت بزرگ و مثل بینهایت کوچک است که قابل قبول برای مقدار است.

(جواب) در این استدلال از قیاس استفاده شده که مفید یقین نیست.

(سؤال ۸) همانگونه که جسم از تقسیمات جزئی به جزئی که کوچکتر از آن ممکن نباشد هرگز نمی‌رسد و اگر این انقسامات انجام پذیرد مجموعه آنها از حد جسم بالفعل تجاوز نمی‌کند. همچنین است در مورد بزرگ شدن جسم که هرگز به جسمی که از آن بزرگتر، ممکن نباشد نمی‌رسد و اگر چیزی مانع این سلسله شود آن وجود بزرگ غیر متناهی است.

(جواب) شیخ گفته است که این استدلال بلحاظی صحیح و به جهتی ناصحیح است. اما جهت صحت آن اینست که اگر یک ذراع را به دو نیم تقسیم کنیم و یکی از نیمه را به دو قسمت نمائیم و یکی از این قسمتها را برابر یکی از نیمه‌ها بیفزاییم باز قسمت دیگر را دوپاره نمائیم و یک پاره را به مجموعه اضافه کنیم و تمام این اضافاتی که از تقسیمات بدست آمده از حد $\frac{1}{2}$ ذراع کمتر است.

$$\frac{1}{2} + \frac{1}{4} + \frac{1}{8} + \frac{1}{16} + \dots$$

$$\leq \frac{1}{2}$$

و اما جهت غیر صحیح فوق اینست که وصول جسم به حد بزرگی ممکن نیست و جهت بزرگی مثل کوچکی نیست زیرا در تقسیمات نیازی به جسم خارجی نیست و اما در بزرگ شدن یا ضمیمه کردن شئ خارجی است و یا با تخلخل و در هر دو حال موارد جسمانی باید غیر متناهی باشد و این خلاف است.

(سؤال ۹) حکماء قائل به حرکت قطعیه هستند و برای فلک حرکت غیر متناهی

قالئلند چون هر جزء از اجزاء حرکت با یکدیگر متباین بوده در آن لحظه با جسم و مکان خاصی خواهد بود، پس اجسام را نیز نهایتی نیست.

(جواب) چنین وضعی غیر ممکن نیست زیرا آنچه محال است وجود اجسام غیر متناهی در زمان واحد است نه در زمانهای غیر متناهی.^۱

البته این محاوره با یک سؤال دیگر در زمینه نفوس مفارق از ابدان پایان می‌پذیرد و جناب ملاصدرا بعد از محاوره، تحقیقی در معنی بی‌نهایت در حوادث گذشته و آینده دارند که خلاصه بحث ایشان اینست که تعداد اشخاص و حوادث گذشته نمی‌تواند نامتناهی به معنای مثبت آن باشد حتی در ذهن هم به معنای مثبت ممکن نیست زیرا باید در ذهن بی‌نهایت تصور از اشخاص و حوادث حاضر باشد و این ممکن نیست! ولی به معنای سلبی ممکنست، یعنی به این صورت که تعداد اشخاص و حوادث متناهی به حدی مشخص نیست؛ اجمالی تمام بحث بی‌نهایت به حوادث ماضی و مستقبل را در چند جمله چنین می‌افزاید:

بدان که صحیح است اگر گفته شود، اشیاء در مسیر تکوین در ابد متناهی بالفعل هستند و همچنین صحیح است اگر گفته شود آنها در ابد متناهی بالقوه‌اند و همچنین صحیح است اگر گفته شود که آنها در ابد غیر متناهی هستند لکن نه بالفعل و نه بالقوه! اما هر یک به معنای خاص خویش، اینکه در ابد متناهی بالفعل هستند زیرا در ابد به حد ممکن می‌رسند و در آن وقت متناهی هستند.

اینکه آنها در ابد متناهی بالقوه هستند، در قیاس با نهایات دیگری که آنها بالقوه هستند معنی دارد اما اینکه در ابد غیر متناهی ولی نه به معنای بالفعل و نه بالقوه، مقصود اینست که در مقایسه با نهایت آخری که بعد از آن شئ دیگری نیست، نامتناهی بالفعل و بالقوه است.

و حاصل آنکه: در مقایسه با نهایت حاضر، متناهی بالفعل است. در مقایسه با آنچه حاضر می شود، متناهی بالقوه است. در مقایسه با نهایتی که بعد از آن شیء نیست، غیرمتناهی است نه بالفعل و نه بالقوه!.

و در فصل نهم، مرحوم ملاصدرا پنج بحث درباره نامتناهی مطرح کرده که اکثرًا در بحثهای قبلی مورد فحص و بررسی قرار گرفته، لکن نکته‌ای در بخشی از آن مطرح است که از جهت آشنائی با دیدگاه ایشان، ذکر آن لازم است.
ملاصدرا می فرمایند: «بعضی طبیعت بی نهایت را مبداء عالم دانسته‌اند و این باطل است:

اولاً: بدلیل اینکه بی نهایت معنای عدمی دارد که تحصلی در آن نیست.
ثانیاً: بی نهایت یا قابل قسمت است و یا نیست. اگر قابل تقسیم باشد، لازمست اجزاء آن مساوی کل باشند زیرا برای آن طبیعت دیگری و رای آن مفهوم وجود ندارد، پس لازم است هر واحد جزء آن نیز عین متناهی باشد و این محال است. و اگر غیر قابل تقسیم باشد، پس آن غیرمتناهی به معنی سلب است نه به معنای عدول که مقصود بوده است..»

نقد و بررسی

هرچند ایشان به بعضی نظریات سست که به صورت سؤال در افکار آن زمان مطرح بوده بنحوی پاسخ داده‌اند، لکن در بعضی موارد در پاسخ ایشان، مسائلی مطرح شده که معلوم نیست به چه دلیل چنین تصوری را باید منطقاً پذیرفت! مثلاً در سؤال دوم که همان بحث ظریف حکیم یونانی گمنام مطرح شده است ایشان پاسخ داده‌اند این کار ممکن نیست زیرا شرط آن وجود ندارد و حرکت دست بصورت مکانی در انتهای عالم امکان‌پذیر نیست و اوضاع و احوال آنجا مثل عالم مثال

است. به چه دلیل؟ چه دلیل منطقی وجود دارد که اوضاع و احوال در حد نهایی مثل عالم مثال باشد ولی یک ذرع جلوتر مثل عالم فساد! در واقع این جواب از نظر استحکام هرگز به استحکام اشکال نمی‌رسد.

بحثی کوتاه پیرامون نظر اینشتین در تناهی ابعاد عالم

البته لازم به تذکر است که بعضی از متفکرین جدید در باب عالم نظر به تناهی داشته‌اند اما باید دو چیز را از هم تمیز داد:

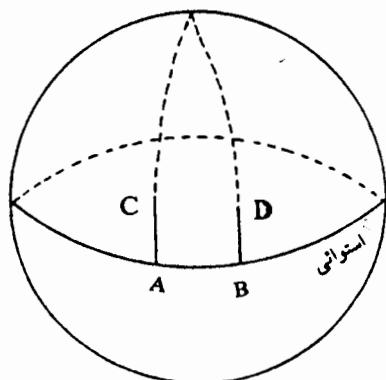
۱) متفکرین جدید با هر دیدگاهی راجع به عالم، در باب بی‌نهایت نظریات فلاسفه گذشته را نمی‌پذیرند و با قبول نظریه مثبت بی‌نهایت ممکنست آنان در باب ابعاد عالم قائل به تناهی شوند.

۲) تناهی در باب ابعاد عالم که در نظریه اینشتین آمده است، اولاً بصورت فرضیه است و این فرضیه دائماً در تغییر است شاید جدیدترین نظریه در باب عالم از میان فیزیکدانان این است که عالم که از گذشته به شکل یک مجموعه‌ای از ماده و انرژی محدود و متناهی بوده دائماً در حال گسترش است؛ در هر لحظه متناهی است اما دائماً در حال گسترش است. البته اینها همه بصورت فرضیه است و باید توجه نمود که این بحثها در چهارچوب خودش چگونه مطرح است. مثلاً اینکه دائماً در حال گسترش است به چه معنی است، در کجا گسترش دارد؟

ثانیاً وقتی از تناهی عالم در نظام فکری اینشتین بحث می‌شود باید معنای بحثهای او را در قالب ریاضیات خاص نظریه نسبیت بررسی کرد، بحثهای اینشتین در قالب هندسه اقلیدسی نمی‌گنجد. نسبیت در قالب هندسه ریمانی قابل توجیه است و بین این هندسه‌ها تفاوت بسیار است. مثلاً در هندسه کروی اصلاً خطوط موازی وجود ندارد، ولی در هندسه اقلیدسی، خطوط موازی فرض شده‌اند.

حتی هندسه‌هایی هست که از یک نقطه خارج خط بی‌نهایت خط موازی آن می‌توان فرض کرد، در هندسه ریمانی از نقطه خارج خط، خط موازی نمی‌توان

رسم کرد، اگر بخواهیم استدلال را خیلی ساده بیان نمائیم، کره زمین را در نظر آورید و دو نقطه B و A را روی خط استوا در نظر آورید با فاصله یک متر، بعد دو خط موازی از دو نقطه A و B به طول یک متر رسم نمایید، دو خط BD و AC موازیند (شکل ۳). اما آیا فی الواقع موازی هستند!



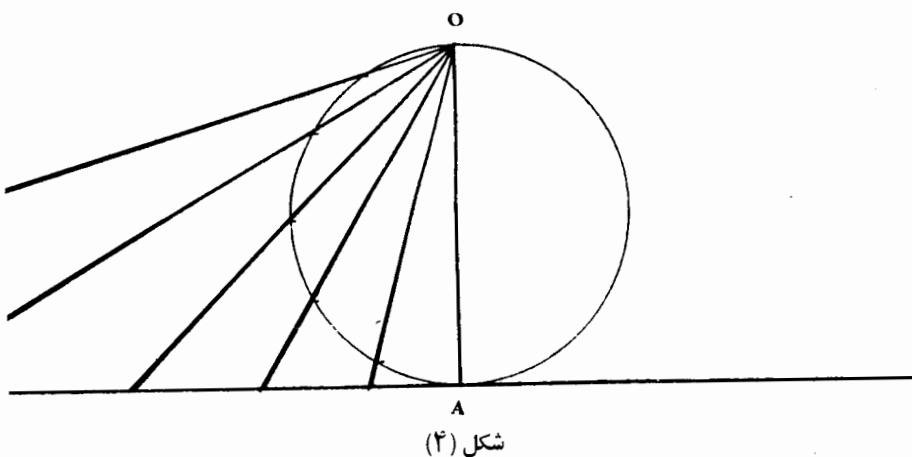
شکل (۳)

واضح است اگر این خطوط در کره زمین ادامه یابند در نهایت باید به نقطه قطب برسند و بخاطر وسعت زمین به نظر موازی می‌رسند. نظریه نسبیت اینشتین هم در واقع اثبات می‌کند انسانها در جهان مثل مورچگانی هستند بر روی گلوله‌ای به بزرگی زمین! آنگاه هندسه اقلیدسی، بدلیل اینکه انحنای جهان برای ما خیلی کم است بدون اشتباه محسوسی قابل قبول است و حقایق فیزیک نیوتون در فضای سه بعدی با فرض هندسه اقلیدسی با همین تعریف قابل قبول است اما اگر دقت بخواهد کامل شود سرعت در محاسبات علاوه بر محورهای سه گانه دخالت دارد، که این خود برمی‌گردد به مفهوم زمان که بحث منفصلی در جای خود می‌طلبد.

ثالث: نکته دیگری در بحث نسبیت اینشتین هست که باز اگر بنا باشد به زبان ساده گفته شود تأثیری است که سرعت در مقیاسها می‌گذارد. با توجه به این مطلب مسئله تناهی ابعاد در نظر اینشتین غیر از آنچیزی است که حکمای ما بحث کرده‌اند. به

عنوان مثال: یک کره و یا صفحه‌ای را در نظر آورید (یا دایره و خطی را) بصورتی که در شکل (۴) نمایش داده می‌شود. خط از دو طرف نامحدود فرض می‌شود و دایره در نقطه A با خط مماس است. حال اگر سطح دایره را با مقیاس مثلاً ۱ سانتیمتر تقسیم کنیم و از نقطه O به این نقاط وصل کنیم، مناسب با فواصل روی دایره، فواصل روی خط می‌توان یافت؛ اما این فواصل هر چه فاصله‌شان از O کمتر باشد، فاصله روی خط می‌توان یافت، بزرگتر است. حال اگر این فواصل روی دایره زیاد شود، اگر کوچکترین فاصله با O را در نظر آورید، فاصله متناظر آن روی خط تقریباً به سمت بی‌نهایت میل می‌کند.

حال بحث در این است که مقیاس در روی دایره یکسان بوده اما در روی خط، متفاوت است. از اینجا این امکان پیش می‌آید که ممکنست در سرعتهای زیاد مقیاس خود گسترش یابد که اگر چنین باشد مقصود از تناهی ابعاد با این معنا با نامتناهی بودن به معنای مورد نظر حکماء خیلی فرق نمی‌کند!



در اینجا قصد نگارنده بحث در آثار نظریه نسبیت در مسائل فعلی نیست، بلکه فقط طرح این تذکر بود که هرگاه در نظریات فیزیکی به بحثهای نظری انحنای عالم و تناهی عالم بر می‌خوریم او لاً توجه شود که مسائل علمی آنها را باید در چهارچوب

ریاضیات خاص خود بررسی نمود، و مسائل عمومی که در این موارد طرح می‌شود غالباً کجیع‌کننده و وهم‌انگیز است. ثانیاً مطلب مورد نظر ما بررسی ادله تناهی ابعاد عالم و عدم وجود بینهایت است و فعلاً کاری به تناهی یا عدم تناهی ابعاد عالم نداریم و نظریه مثبتی در باب عالم در این مقاله ارائه نشده است. اما چون نظریه بینهایت در آثار حکماء بیشتر در بحث تناهی ابعاد مطرح شده، بالاجبار به این بحثها کشیده شدیم که باید توجه داشت موضوع اصلی در این مناقشات، نباید جایگزین امور فرعی نشود.

مسئله وجود در مکتب ابن عربی

دکتر غلامرضا اعوانی

مسئله وجود در مکتب ابن عربی

دکتر غلامرضا اعوانی

بحث درباره مسئله وجود در مکتب ابن عربی است که یکی از مسائل بسیار بنیادی و مهم در این حوزه به شمار می‌رود. لفظ «وحدت وجود» در ابن عربی و پیروان بلافصل او اصلاً بکار نرفته است اما در قرآن، فی المثل در سوره حديد آیاتی وجود دارد که گویای نظریه وجود در نزد ابن عربی و پیروان اوست. چون واقعاً وجود از نظر ابن عربی و اتباع وی اساساً مبتنی بر دیدگاه قرآنی و نبوی است و خارج از آن نیست. از آیات مورد نظر یکی «هو الاول والآخر والظاهر والباطن» است.

این آیه واقعاً در میان آیات قرآنی، آیه بسیار عجیبی است. یعنی همه اوست و غیر او نیست. اول اوست در مظهر اولیت، آخر اوست در مظهر آخریت، ظاهر اوست در مظهر ظاهريت و باطن اوست در مظهر باطنیت و هویت او متصف به همه این اسماء است. «و هو بكل شيء عليم» و او به همه چیز داناست.

آیه دیگری از همین سوره حديد: «و هو معكم اينما كتم» است یعنی هر کجا باشید او با شماست. کلمه «اینما» در اینجا فقط به معنای مکان نیست بلکه معنای

عام تر و شامل تری دارد. یعنی در هر مرتبه‌ای از مراتب وجود و هستی خداوند با اشیا معیت دارد. در وجود که همان ظهور حق است عین اشیا است و در مرتبه بطون متنزه از اشیا است. آیه سوم مرتبط با بحث ما در اینجا آیه شریفه «وانفقوا مما جعلکم مستخلفین فيه» در ابتدای همین سوره است که در آن بر جنبه استخلاف تأکید شده است یعنی شما انفاق کنید از آن چیزی که خداوند شما را مستخلف قرار داده است. یعنی این که انفاق انسان جنبه استخلافی دارد و به عنوان خلیفة خداوند انفاق می‌کند. این متمام استخلاف نه مقام انسان بلکه مقام هرچیزی در وجود است. همه صفات کمالیه در خداوند حقیقی است و در اعیان عالم جنبه استخلافی دارد، حتی وجود اشیا وجود استخلافی است و وجود حقیقی نیست. اگر ما قائل بشویم که اشیا در واقع وجود حقیقی دارند این با توحید منافات دارد و مستلزم نوعی شرک است. این مسئله خلافت و استخلاف را پیروان ابن عربی و به طور کلی عرفانی به یک مرتبه وجودی کشانده‌اند. وجودی که در ماست وجودی حقیقی نیست. و بلکه مقام وجود هم یک مقام استخلافی است و به امانت به ما داده شده است. وجود حقیقی از حق است ولی نمود آن وجود از ماست.

ما عدمهاییم و هستی‌ها نما تو وجود مطلق و هستی ما

در اینجا بی‌مناسب نیست چند کلمه‌ای را درباره «مسئله وجود از دیدگاه تاریخی در فلسفه یونان» بیان کنیم. بیان جنبه تاریخی مسئله وجود از این حیث اهمیت دارد که ما با دیدگاههای مختلف در پیرامون این مسئله آشنا می‌شویم و آن گاه می‌بینیم که متفکران و فیلسوفان دورانهای مختلف هریک از چه جنبه‌هایی مسئله وجود را مورد بررسی قرار داده‌اند و در نتیجه بهتر می‌توانیم آرآ و نظریات پیروان ابن عربی را درباره مسئله وجود ارزیابی کنیم و دست آوردهای آنان را درخصوص این مسئله مورد ملاحظه قرار دهیم.

نخست باید دید که اهمیت مسئله وجود در میان مسائل فلسفی چیست؟

مسئله وجود در رأس مسائل فلسفه و علم الهی و مابعدالطبعه قرار می‌گیرد و

ارسطو مابعدالطبيعه را به عنوان علم موجود بماهو موجود و عوارض ذاتی آن، یعنی عوارضی که ذاتاً و بی واسطه عارض موجود بماهو موجود می شود، تعریف کرده است. هیچ علم دیگری درباره موجود مطلق و مطلق موجود بحث نمی کند.

مابعدالطبيعه با علوم دیگر از این جهت تفاوت دارد که موضوع مابعدالطبيعه برخلاف سایر علوم، نفس موجودیت است. یعنی خود موجود بودن وجود داشتن یا بهتر بگوییم حقیقت وجود را مورد بررسی قرار می دهد.

در حالی که علوم دیگر با مابعدالطبيعه فرق دارند. به این معنی که به موجود بماهو موجود نظر ندارند بلکه موجود را از حیثیت و لحاظ خاصی مورد بحث قرار می دهند. در اینجا دیگر موجود مطلق یا مطلق موجود مورد نظر نیست بلکه به موجود از حیث اینکه کمیت یا کیفیت است و یا موجود مقید و موجود خاصی است پرداخته می شود. مثلاً موضوع علم ریاضیات موجود بماهو کم است یعنی موجود از این حیث که مقید به کمیت و مقدار می شود.

موضوع علم هندسه موجود بماهو کم متصل است و عوارض ذاتی آن. و موضوع علم حساب کم منفصل و عوارض ذاتی آن می باشد. شرف علم مابعدالطبيعه بر علوم دیگر به این است که موضوع آن عامترین و شاملترین موضوع در میان همه علوم و انواع شناختها به شمار می رود.

مسئله دیگر ارتباطی است که وجود با علم و معرفت دارد. در این نظام مابعدالطبيعه اگر ما علم به موجود یافتیم یا به تعبیر دیگر اگر موجود حقیقی متعلق علم ما بود، آن وقت معرفت حقیقی داریم. پس متعلق حقیقی معرفت، موجود است. اگر ما درباره موجود حقیقی بحث نکنیم آن گاه نمی توانیم مطمئن باشیم که متعلق معرفت ما هم حقیقی است و پیوسته درشك می مانیم حتی ممکن است دچار شکاکیت شویم. ولی مسئله دقیقاً دارد همین جا دشوار می شود – وقتی می گوییم موجود بماهو موجود و یا می گوییم موضوع علم مابعدالطبيعه موجود و وجود است، فوراً این سؤال مطرح می شود که پس خود وجود چیست؟

وجود را چگونه تعریف می‌کنیم؟ در اینجاست که تمام مسائل فلسفی و دشواریهای آن آغاز می‌شود.

در خود مسئله هستی و وجود یک دشواری و اشکالی نهفته است که پیوسته فلاسفه و متفکران عالم را به خود مشغول داشته است، و آن این است که بعضی‌ها وقتی درباره مسئله وجود بحث می‌کنند با نوعی ترس و خوف مواجه می‌شوند، به طوری که یکی از حکما گفته است: فلسفه با مخافت از وجود آغاز می‌شود. خوف از مسئله وجود، ابتدای حکمت است.

وقتی که انسان بخواهد درباره مسئله وجود بحث کند و آن را به نحو دقیق مورد بررسی قرار دهد با مسائل بسیار عدیدهای مواجه می‌شود که پاسخ آنها بسیار دشوار است زیرا وجود نه قابل تصور است و نه قابل تعریف و چیزی که قابل تصور و قابل تعریف نباشد واقعاً شناختن و شناساندن آن دشوار است. دیگر اینکه مآل و بازگشت تمام مسائل به وجود است. ما درباره هرچیزی شک کنیم و درباره هرچیزی پرسش کنیم بالمال به مسئله وجود و هستی بازگشت می‌کند و این است که بحث درباره مسئله وجود بسیار دشوار می‌شود.

اولین کسی که در تاریخ فلسفه مسئله وجود را به طور جدی مطرح ساخت فیلسوفی یونانی به نام پارمنیدس است. در حالی که فیلسوفان پیش از او برای تفسیر عالم، توجیهات مختلفی داشتند و درباره اینکه ماده‌المواد عالم چیست و عالم از چه به وجود آمده است، نظریات مختلفی ابراز کردند، از قبیل اینکه: ماده‌المواد عالم آب، هوا، یا عناصر مادی دیگر است، اولین فیلسوفی که پیشنهاد کرد که ماده‌ای که عالم از آن ساخته شده وجود و هستی است، پارمنیدس است که هستی و وجود را اصل حقیقت عالم قرار داد؛ ولی اگر فیلسوفان دیگر می‌گفتند که ماده عالم آب است یا آتش است دیگر این پرسش نبود که آب یا آتش چیست، ولی در اینجا بلاfacسله این سؤال مطرح می‌شود که هستی چیست؟ وقتی بگوییم ماده عالم و اصل عالم هستی است یعنی اگر هستی باشد عالم هست و اگر نباشد عالم نیست. در اینجا

این سؤال پیش می‌آید که پس خود هستی چیست؟

در اینجا می‌خواهیم گفتار پارمنیدس را درباره وجود و عدم که بسیار دقیق است، بیان کنیم.

او می‌گوید وجود چنان است که هرچیزی در عالم بهره‌ای از آن دارد. هرچیزی در عالم هست، در حالی که چیزی که از وجود بهره‌ای ندارد نیست. پس اگر هرچه هست، هستی حقیقتی وحدانی و عام و شامل است. یعنی اولاً اگر هرچه هست موجود است و وجود اصل قوام و تقریر اشیا است، پس وجود حقیقتی وحدانی است به این ترتیب وی قائل به وحدانیت وجود می‌شود. وجود حقیقتی یگانه است. یعنی دوئی در وجود نیست. از طرفی می‌گوید وجود بالضروره موجود است و ذاتاً نتیض عدم است و از این حیث قائل به وجوب حقیقت وجود است و از طرف دیگر حقیقتی عام و شامل است یعنی برهمه چیز محیط است و همه چیز را دربر می‌گیرد. دوم می‌گوید: به همین دلیل علتی برای وجود قابل تصور نیست. وجود علت ندارد زیرا علت برای اینکه علت واقع شود باید «هست» باشد یعنی باید پیش از وجود موجود باشد، می‌خواهد بگوید اگر برای وجود علتی سابق برخود فرض کنیم تقدم شیء بر نفس و دور لازم می‌آید. پس چون هستی تنها علت موجودات است، خود دارای علت نیست. پس هستی بی‌آغاز و بی‌انجام یعنی ازلی و ابدی است. وجود قابل انعدام نیست و عدم در ذات آن راه ندارد زیرا علت نیستی آن نیز باید نخست موجود باشد پس هستی قابل انعدام نیست. یعنی در ذات وجود، عدم راه ندارد. پس هستی جاویدان است یعنی ازلی و ابدی است. او وجود را به دایره‌ای مانند کرده است که تمامی موجودات در پیرامون آن قرار دارند و فاصله آنها با مرکز وجود یکسان است. می‌خواهد بگوید که همه موجودات نسبت به حقیقت وجود، یک نسبت و یک اضافه دارند. یک نسبت و یک اضافه است که تمام موجودات را هست کرده و بدانها هستی داده است. پارمنیدس در اینجا می‌خواهد معیت وجود را با همه چیز و با همه موجودات بیان کند.

و اما در کتاب ثناطورس، افلاطون گفتاری درباره پارمنیدس دارد که به نظر عجیب می آید، او می گوید: مردی است که باید به او احترام گذاشت و در عین حال می باید از او ترسید. و هم چنین درباره عدم می گوید: عدم ممتنع است، یعنی عدم بالضروره وجود ندارد. ولی برای عدم نوعی ضرورت امتناع قائل است چنانکه وجوب برای وجود. وی مانند عرفایی که می خواهیم درباره آنها بحث کنیم برای حقیقت وجود قائل به وجوب شده است.

کسانی مانند آسین پالاسیوس، که مطالعاتی درباره ابن عربی دارد و درباره وی کتابی نوشته است، نظریه وجود ابن عربی را متأثر از پارمنیدس دانسته‌اند. شاید به جهت اینکه پارمنیدس اولاً قائل به وحدت، صرافت، بساطت و وجوب حقیقت وجود و نیز قائل به امتناع عدم بوده است. این قول مورد تأکید در مکتب ابن عربی هم هست، چنانکه بعداً اشاره خواهد شد. ولی این تشابه یا تواردی بیش نیست. یعنی برخلاف آنچه آسین پالاسیوس فرض کرده است مسلمان ابن عربی و پیروان او در مسئله وجود متأثر از پارمنیدس و اتباع او نبوده‌اند.

فیلسوف دیگری که در فلسفه یونان در مبحث فلسفه وجود و ماهیت اهمیت زیادی دارد، افلاطون است. با توجه به اینکه عده زیادی ابن عربی را متأثر از افلاطون دانسته‌اند، باید دید مسئله وجود در نزد افلاطون چگونه است. البته شباهت زیادی بین آرای افلاطون و ابن عربی به چشم می خورد ولی این امر دال بر تأثیر ابن عربی از افلاطون نیست.

افلاطون میان سه مرتبه از وجود تمایز قائل می شود: میان صیروت، وجود، و مرتبه‌ای که از آن به فوق وجود تعبیر می‌کند. صیروت به عالم حس اختصاص دارد. یعنی آنچه در عالم حس می‌بینیم یا مشاهده می‌کنیم و مورد ادراک حسی است ثبات و دوامی ندارد، بر عکس عالم عقل و عالم معقول ازلی و جاودانی و ثابت است. ماهیات اشیا ثبات و دوام دارند. به طور کلی باید بگوییم که مقولات افلاطون با مقولات ارسطو کاملاً تفاوت دارد. مقولات افلاطون همان مقولات

ارسطویی نیست و افلاطون و نوافلاطونیان مقولات ارسطویی را برای تبیین وجود کافی ندانسته‌اند. می‌گویند مقولاتی که ارسطو و مشاییان پیشنهاد کرده‌اند، برای تبیین عالم حس و ماده است. مثلاً زمان نمی‌تواند یک مقوله‌ای درباره کل وجود و نظام هستی باشد بلکه به عالم حس اختصاص دارد. مکان و سایر مقولات نیز هم چنین. و گفته‌اند اکثر مقولاتی را که مشاییان و ارسطوییان پیشنهاد کرده‌اند، ارتباط با عالم حس و حرکت و ماده دارد و مربوط به عالم روح و عقل نمی‌شود.

افلاطون و پیروان او (نوافلاطونیان) پنج زوج مقوله را مطرح کرده‌اند که عبارت است از:

- ۱- عینیت و غیریت: عینیت صفت موجود حقیقی است به این معنی که ذات معقول هرچیزی همان است که هست و عین خود است در حالی که موجود عالم حسی پیوسته دگرگون می‌شود.
- ۲- وحدت و کثرت: موجود حقیقی متصف به وحدت است و موجود غیرحقیقی متصف به کثرت.
- ۳- وجود و عدم، وجود حقیقی به ذات و حقیقت و صورت معقول اشیا ارتباط دارد و عدم به صورت محسوس و پدیداری آنها.
- ۴- سکون و حرکت، ثبات و سکون به حقایق اشیاء ارتباط دارد و حرکت و جنبش به مثال حسی آنها.
- ۵- مشابهت و اختلاف، حقیقت در عالم عقل مشابهت و اثلاف دارد و در عالم حس مغایرت و اختلاف. چنانکه دیدیم فرد اول از هر زوج (عینیت، وحدت، وجود، سکون، مشابهت) مربوط به عالم عقل و فرد دوم (غیریت، کثرت، عدم، حرکت، اختلاف) مربوط به عالم حس و محسوس است. مثلاً عینیت مربوط به عالم عقل است. غیریت و دگرگونی مربوط به عالم حس است. این دو در برابر یکدیگر قرار دارند. آنچه مربوط به عالم عقل است این همانی و وحدت است: موجودات آن عالم همیشه همان‌اند که هستند و هیچ‌گونه تغییر و تبدل در ذات

آنها راه ندارد. ولی مقوله‌ای که در این عالم هست، غیریت است. می‌بینیم که تمام اشیا این عالم پیوسته در حال حرکت‌اند. مقوله‌ای که در آن عالم یعنی عالم عقل حاکم است، وحدت است و مقوله‌ای که حاکم بر این عالم است کثرت. وجود به معنای حقیقی متعلق به آن عالم و عدم متعلق به این عالم است. این عالم حرکت و صیرورت وجود حقیقی ندارد بلکه معدوم است و وجود حقیقی مربوط به آن عالم است.

در این رابطه دو مقوله وجود و عدم بسیار مهم است. او وجود را مربوط به عالم عقل و عالم معقول می‌داند. موجود حقیقی همان معقول یعنی ماهیات و ذات معقول اشیاست.

زیرا ذات شیء، پیوسته همان است که هست و هیچ‌گونه تغییر و تبدیل و دگرگونی در آن راه ندارد. در حالی که اشیایی که در این عالم هستند پیوسته در حال دگرگونی و تغییر و تبدیل‌اند. پس از این امر نتیجه می‌گیرد که این عالم، عالم حرکت، عالم صیرورت و شدن است، عالم وجود نیست.

عالם وجود، آن عالم است که عالم حقیقی و معقول است. و آنچه را که از آن به onontos یعنی موجود حقیقی تعبیر می‌کند از نظر او همان eidos یا مثال یا ذات معقول شیء است که به وسیله عقل و ادراک عقلی شناخته می‌شود. پس حقیقت اشیا و آنچه را که حقیقتاً وجود دارند یا به تعبیر او ontos on هستند، موجود هستند به معنای حقیقی، همان مثل‌اند که موجودند و موجود به معنای حقیقی کلمه‌اند. افلاطون از موجود حقیقی به ousia یعنی جوهر تعبیر می‌کند که اسم مصدر است از فعل einai به معنای بودن و یا وجود. پس این ontos on (موجود حقیقی) یا جوهر به معنای حقیقی edios یا صورت معقول شیء است. ماهیتی است که ما آنرا با عقل ادراک می‌کنیم و این ماهیات معقول همان مثل‌اند. پس از نظر افلاطون اشیای این عالم، وجود حقیقی ندارد. بلکه موجود حقیقی همان ذات معقول و همان ماهیات هستند.

از این روست که بعضی افلاطون را از پیروان اصالت ماهیت شمرده‌اند زیرا موجود حقیقی را ذات معقول یا ماهیت اشیا می‌نامد. در اینجا مسئله‌ای مطرح می‌شود و آن اینکه اگر مثل و ماهیات اشیا موجود حقیقی باشند پس باید مبدائیت در وجود داشته باشند. پس باید مبدأ یعنی اصل در وجود اشیا باشند. اگر ذوات معقول و ماهیات اشیا اصل و مبدأ وجود برای اشیا باشد از لحاظ مابعدالطبعه ما با اشکال‌الآنی مواجه می‌شویم.

یکی اینکه در ماهیات معقول اشیا یعنی در مثل، کثرت نسبی و اعتباری وجود دارد و چیزی که متصف به کثرت باشد نمی‌تواند اصل و مبدأ حقیقی برای وجود موجودات باشد. مبدأ باید واحد و متصف به وحدت حقیقی باشد. وقتی می‌گوییم ماهیات معقول و مثل، موجودات حقیقی‌اند و از طرف دیگر متصف به نحوه‌ای از کثرت اعتباری پس نمی‌توانند مبدأ حقیقی برای موجودات باشند. پس اشکال این است که آنچه را که افلاطون موجود حقیقی می‌نامد، متصف به کثرت اعتباری است و چیزی که متصف به کثرت باشد نمی‌تواند متصف به وحدت حقیقی باشد و چیزی که وحدت حقیقی نداشته باشد صلاحیت برای مبدأ بودن حقیقی را ندارد. از طرف دیگر مثل مین وحدت در کثرت‌اند. وحدت در کثرت یعنی صورت معقول هر شیء مبین وحدت یک چیز است ولی وحدتی که با کثرت ارتباط دارد و به اعتبار اینکه با کثرت ارتباط دارد نمی‌تواند مبدأ حقیقی برای اشیا باشد. هم‌چنین وحدت برای مثل، وحدت عارضی است و وحدت حقیقی نیست. چیزی که متصف به مبدائیت است وحدت آن باید یک وحدت ذاتی باشد نه یک وحدت عارضی. نتیجه‌ای که افلاطون می‌گیرد این است که وحدت حقیقی ورای وجود است یا وحدت غیر از مسئله وجود است. حقیقت وحدت صفت وجود و موجود نیست بلکه اصل و مبدأ وجود است و به تعبیر افلاطون، وحدت فوق وجود است. در حالی که برای ارسسطو، وحدت از عوارض ذاتی وجود است. به تعبیر دیگر مبدأ اول که از آن به «خیر مطلق» یا «واحد» Tohen تعبیز می‌کند، ورای وجود و فوق وجود و

اصل و مبدأ وجود است. در اینجا نظر وی با عرفا تفاوت دارد. البته عرفایی که در اینجا ذکر خواهیم کرد در مسئله وجود با افلاطون قربات و شباht بسیار دارند، ولی در ارتباط مسئله وحدت وجود بین آنها اختلافی هم دیده می‌شود.

از نظر عرفای مورد بحث ما وحدت حقیقی با وجود حقیقی مساویت دارد. مسئله وحدت با مسئله وجود ارتباط تام و تمام دارد، و تمامی سعی و کوشش ابن عربی و پیروان او تبیین ارتباط ذاتی میان وحدت و وجود است، که ما چگونه می‌توانیم وجود را برحسب وحدت و وحدت را برحسب وجود تبیین کنیم. این یک مسئله بسیار اساسی از نظر پیروان ابن عربی است و راه حل آنها با افلاطون Henotes پیروان او تفاوت دارد زیرا از نظر پیروان افلاطون، مقوله وحدت مسئله‌ای است و رای وجود و نمی‌تواند هم عرض وجود قرار بگیرد، در حالی که از نظر پیروان ابن عربی مساوی و مساوق با وجود است. به همین جهت است که افلاطون مبدأ اول را که احد می‌نامد، و رای وجود و رای جوهر Hoperousia می‌نامد. و چون موجود حقیقی از نظر افلاطون معقول حقیقی است و وجود مساوی معقولیت است – چون احد و رای وجود است و رای عقل و تعقل است Hyperennoia – پس می‌گوید احد موجود نیست بلکه فوق وجود و اصل وجود است و بهتر است آن را عدم بنامیم. پیروان افلاطون مثلاً افلاطین در کتاب تاسوعات تصریح کرده‌اند که احد، وجود نیست و به عدم تزدیکتر است ولی نه عدمی که در برابر وجود و ضد وجود باشد. بلکه عدمی که و رای وجود و اصل آن است و نه ضد آن. پس مسئله‌ای که در اینجا اهمیت دارد ارتباط وحدت است با وجود و اینکه وحدت و رای وجود است و مبدأ اول متصرف به وحدت ذاتیه است بدون اینکه متصرف به وجود باشد و موجودیت.

اما نظر پرولوس، یکی از پیروان افلاطون بسیار قابل اهمیت است چون او آن احد را خدا می‌نامد و به جای احد لفظ خدا را به کار می‌برد. در کتاب مبادی الهیات، که یکی از کتب معتبر است، تصریح می‌کند که وجود، اولین مخلوق

خداست. وی مانند افلاطون اعتقاد دارد که وحدت و رای وجود است و وجود را یک مرتبه نازله وحدت می‌نامد و آن را مخلوق وحدت می‌داند و این در نزد متفکران مسیحی مورد بحثهای فراوانی واقع شده است.

ارسطو برای مسئله وجود اهمیت بسیار قائل است و مسئله وجود برای او در رأس مسائل مابعدالطبیعی قرار می‌گیرد. آنچه در اندیشه ارسطو بسیار اهمیت دارد این است که او وجود را با موجود به یک معنی به کار می‌برد. در مابعدالطبیعه ارسطو سخن از موجود است نه وجود. در هیچ یک از متفکران مسئله وجود بما هو وجود مطرح نمی‌شود. مسئله عبارت است از Onheon یعنی موجود من حیث هو موجود. ارسطو تفسیر خاصی درباره موجود دارد. می‌گوید موجود بماهو موجود همان «جوهر» است و جوهر در ارسطو چیزی است که در موضوع نیست بلکه خود موضوع است. وی در این مسئله بسیار صراحةً دارد و می‌گوید از میان معانی متعدد وجود نخستین معنا، شیء موجود است، یعنی جوهر. اشاره ارسطو به جوهر به معنای اول است و نه به معنای ثانی که معقول باشد. وی به صراحةً در کتاب مابعدالطبیعه می‌گوید: پرسشی که در گذشته مطرح شد، و همیشه مطرح خواهد شد که موجود چیست عبارت از این سؤال است که جوهر چیست. موجود و جوهر برای ارسطو یکی است و به یک معنا به کار می‌رود. سیر نزولی مابعدالطبیعه در مغرب زمین را می‌باید در فلسفه ارسطو جستجو کرد که مسئله حقیقت وجود را با مسئله موجود خلط کرده و آنگاه موجود را هم به معنای جوهر گرفته است حتی خداوند در نظر ارسطو جوهر است متها جوهر عاقل. اگر بخواهیم ریشه ماتریالیسم غربی را از حیث مابعدالطبیعی جستجو کنیم این به متساوی قرار دادن موجود با جوهر برمی‌گردد که در فلسفه معاصر مغرب زمین مطرح است و حتی به خداوند لفظ جوهر اطلاق می‌شود. شاید به همین جهت بوده است که افلاطون ذات احمد را ورای عقل، فوق موجود و ورای جوهر نامیده است و برای او وحدت اطلاقی قیومی قائل شده است.

بعد از تمهید این مقدمات اکنون به موضوع خودمان که مسئله وجود از نظر پیروان ابن عربی است، می‌پردازیم، اگر مسئله وجود یکی از مهمترین مسائل مابعدالطبعه باشد، بی‌شک عرفای اسلامی و مخصوصاً عرفای حوزه ابن عربی در طرح مسئله وجود بسیار اهمیت دارند و این مسئله را بیش از همه حکما و متكلمان مورد بحث قرار داده‌اند. مسئله اساسی در نزد متفکران حوزه ابن عربی مسئله وجود است. خود او اشاراتی به این مسئله دارد ولی پیروان او رسائل مستقلی در زمینه مسئله وجود نوشته‌اند و یا اینکه در همه رسائل خودشان به نحوی به مسئله وجود، وجود حق تعالی، وجود عالم، مسئله وحدت، مسئله کثرت و همه مسائل پیرامون وجود پرداخته‌اند. مثلاً مفتاح الغیب صدرالدین قونیوی بحثهای اساسی پیرامون مسئله وجود دارد. شرح مفتاح الغیب که مصباح الانس محمدبن حمزه فناری است نیز به هم چنین. رسائل قیصری عمده مباحثش در باب مسئله وجود است. یکی دیگر از کتبی که در این مسئله دارای اهمیت بسیار است تمهید القواعد ابن ترکه است. از مؤلفان دیگر در پیرامون مسئله وجود سید حیدر آملی است که کتاب بسیار مفصلی در این زمینه نگاشته که متأسفانه از بین رفته و مسائل همان کتاب را در یک رساله صدو پنجاه صفحه‌ای خلاصه کرده که عنوان آن رساله نقدالنقد فی معرفة الوجود است. جامی و دیگر پیروان مکتب ابن عربی هر کدام مباحث زیادی پیرامون مسئله وجود مطرح کرده‌اند. وقتی ما تاریخ فلسفه و تفکر را دقیقاً مورد بررسی قرار دهیم واقعاً به این نتیجه می‌رسیم که متفکران این حوزه را باید در بسیاری از مسائل بر متفکران دیگری که همین مسئله را مطرح کرده‌اند، ترجیح داد. اصطلاحات وجود در نزد متفکران حوزه ابن عربی با دیگر حوزه‌ها فرق دارد. وقتی ما متون آنها را می‌خوانیم نباید وجود در پیروان این مکتب را به همان معنای ملاصدرا بگیریم که مثلاً شیئت را با ثبوت، وجود و کون مساوی می‌گیرد. آنان اصطلاحات خاصی دارند و پیش از ورود به این مبحث باید به اصطلاحاتشان به دقت توجه کرد. از نظر آنان همیشه وجود مساوی ثبوت نیست زیرا شیئت ثبوتی را

غیر از شیئت وجودی می‌دانند. اعیان ثابته دلالت دارد براینکه ثبوت از نظر آنان عبارت از وجود نیست ولو اینکه البته عده‌ای این‌گونه تعبیر کرده‌اند. همچنین لفظ کون به معنای وجود نیست وجود، یک معنا دارد و کون معنای دیگری دارد. کون در اصطلاح این طایفه به معنی وجود عالم است و بنابراین لفظ کون را به خداوند اطلاق نمی‌کنند. شواهد زیادی در دست است که اگر گردآوری شود جالب توجه خواهد بود که تا حدود زیادی بندۀ این کار را کرده‌ام. و برای نمونه، مثالی را در اینجا ذکر می‌کنم:

قیصری می‌گوید: «الوجود يطلق على معانٍ مختلفٍ» عرفا وجود را برعانی مختلفی اطلاق می‌کنند. «بالاشتراك اللنظري» که حتی در میان آنها اشتراک معنی هم نیست. «بعضها عرض وبعضها لاعرض ولا جوهر» وجود به یک معنا، وجود عارضی است. به یک معنا وجود عارضی نیست بلکه از قسم جوهر و عرض خارج است. «فانه يطلق على الحصول والظهور والتحقق» یک معنای عارضی وجود به معنای ظهور و ظاهر شدن است. به معنای قیام داشتن و تجلی شیء است. «كما يقال وجد و تحقق» مثلاً می‌گوییم «و جد الشيء و تتحقق الشيء للشيء الذي وجد و تحقق» می‌گوییم شیء موجود شد و تتحقق یافت یعنی ظاهر شد و ظهور یافت در عالم بعد از اینکه ظهوری نداشت. «بعد ما كان حاصلاً في عالم الغيب» بعد از اینکه در عالم و مراحل دیگری، حصول و ثبوت داشت، ظهور پیدا کرد «والوجود بهذه المعنى مقول باشتراك المعنى على جميع الموجودات على سبيل التشكيك» این وجود، یک وجود مضاف است. وجود به معنای حقیقی نیست. وجود به معنای عارضی است. وقتی می‌گوییم وجود، مشترک است به اشتراک معنی از نظر عرفا، به این معنای ظهور داشتن است. به این معناست که می‌گوییم وجود مقول به تشکیک است. ولی عرفا قائل به تشکیک در ذات و حقیقت وجود نیستند و در این باره بحثهای فراوانی کرده‌اند. اگر در وجود تشکیکی قابل تصور باشد، این تشکیک به اعتبار ظهور آن در مراتب و مظاهر مختلف، عارض وجود می‌شود.

يعنى پس از آنکه در مراتب مختلف ظهرور يافت و در اعيان مختلف تجلی پيدا کرد، تشكيك عارض وجود مى شود و گرنه ذات و حقیقت وجود از نظر عرفا تشكيك پذير نیست و فرد ندارد. ذات و حقیقت وجود که به معنایی که به آن اشاره خواهیم کرد. به معنایی که مقوم اشیاست نه دارای فرد است و نه دارای مرتبه است و نه دیگر چیزهایی که بر وجود حمل مى شود.

فيصرى درباره معنای دیگر لفظ وجود مى گويد «ويطلق على الحقيقة التي بها يتقوم الوجود الخارجى والذهنى وغيره من انواع الوجود». يعني وجود به معنای دیگر بر حقیقتی اطلاق مى شود که همه مراتب و اندھای وجود از وجود خارجی و ذهنی و غيره برآن متقوم اند. به این معنی که آن حقیقت اصل و اساس و علت قوام برای همه مراتب وجود است. این معنای وجود، همان است که عرفا از آن به حقیقت وجود تعبیر کرده‌اند و این حقیقت وجود، قائم به ذات و مقوم همه حقایق و مراتب است. فيصرى در ادامه سخنان خود مى گويد: ولاشك ان الحصول والتحقق والظهور عرض، يعني شك نیست که وجود به معنای اول که عبارت از حصول و تحقق و ظهور باشد، فقط يك معنای عارضی است که اضافه به ماهیت و اعيان اشیا شده است، اعم از اينکه آن ماهیات و اعيان جوهری باشند یا عرضی، در حالی که آن حقیقت وجود که قائم به ذات و مقوم همه جواهر و اعراض است خود، جوهر و یا عرض نیست.

اکنون سؤال این است که وقتی مى گوییم چیزی در خارج موجود است، مقصود ما از این تعبیر چیست؟ پاسخ فيصرى به این پرسش این است: «قولنا الشيء موجود في الخارج معناه أن الحقيقة الوجودية المتعينة بتعيين خاص، الثابتة في حضرة علمه تعالى ظاهرة في الخارج». مى گوید: وقتی مى گوییم که چیزی در خارج موجود است به این معنی است که حقیقت وجود که متعین به تعین خاصی شده است و در علم باری تعالی تعین علمی یافته و در آن مقام شیئت ثبوتی دارد، در خارج ظهور پیدا می کند و پس از آن که شیئت ثبوتی داشت متحقق به شیئت و تقرر عینی و خارجی

می شود، پس وجود به معنای ظهور و تحقق و تحصل در خارج است پس از اتصاف به ثبوت در مرتبه علم حق تعالی. فیصری در دنباله کلام خود تکرار می کند فالوجود الذی فی قولنا موجودالظهور والحصول لاغیر. یعنی وجود در کلام و قول ما که می گوییم چیزی موجود است به معنای ظهور و حصول در خارج است. فحقيقةالوجود التی لیست بجوهر و لاعرض بل مقومهما، هی حقیقتالحقایق الالهیه و الكونیةکلها، یعنی آن حقیقت وجود که نه جوهر است و نه عرض بلکه مقوم جوهر و عرض است از آن به حقیقتالحقایق تعبیر می شود.

پس قیصری و دیگران میان دو معنای وجود فرق گذارده و قائل به تمایز شده اند که یکی وجود حقیقی است و دیگری وجود اضافی. آن وجود حقیقی که همان حقیقت وجود است، وجود حق است که ذات و حقیقت و اصل همه چیز است و قوام بلکه مقوم همه اشیاست. ولی وجود به معنای ظهور، وجود مضاف و وجود عرضی است. وجودی است که به ماهیات و اعيان اضافه شده و با این اضافه موجودات هستی یافته اند.

در اینجا لازم است به یک فرقی که میان متکلمان، حکما و عرفان درخصوص مسئله وجود دیده می شود اشاره کنیم. اولاً برخی از متکلمان، خصوصاً متکلمان اشعری قائل به اعتباری بودن معنای وجود شده اند یعنی وجود را امری اعتباری می دانند و حکما اشراف هم بر این قول رفته اند، به این معنی که ماهیت را امر حقیقی و وجود را امری اعتباری می دانند و ملاک و مناط تحقق از نظر آنان همان ماهیت است. از طرف دیگر کسانی که برای وجود نحوه ای از اصالت قائل اند، وجود را عارض و ماهیت را معروض وجود می دانند. عرفان برخلاف آنان قائل اند به اینکه حقیقت وجود معروض و ماهیات عارض بر حقیقت وجود نیستند که در چیزی جز تعینات و حدود و قیود و اضافات و نسب حقیقت وجود نیستند که در مرتبه ذهن از واقعیت خارجی انتزاع شده اند. از طرف دیگر متکلم و حکیم قائل اند به اینکه وجود مطلق مفهومی است عام که عروض آن در ذهن است نه در خارج

ولی عرفا قائل اند به اینکه وجود مطلق وجودی است حقیقی و اصلأ برای غیرحقیقت وجود، حقیقتی در خارج متصور نیست.

اما احکامی که بر حقیقت وجود مترتب است و پیروان مکتب ابن عربی به آن اشاره کرده‌اند یکی این است که: وجود قابل تعریف نیست برای این که در تعریف شرط این است که معرف اجلی از معرف باشد و هیچ‌چیزی اجلی و اعرف از وجود نیست تا وجود را به آن تعریف کنیم و اگر احیاناً تعریفی از وجود به عمل آوریم، تعریف شرح‌الاسمی یا شرح‌اللفظی است یعنی تعریف حقیقی به حد و رسم نیست و مالفظ وجود را به لفظ دیگری برگردانده‌ایم بدون آن که لفظ، کاشف از حقیقت وجود باشد. مثلاً برخی در تعریف وجود گفته‌اند که «الوجود ما يصير به الشيء فاعلاً او قابلاً» یعنی وجود چیزی است که شئ به اعتبار آن فاعل می‌شود یا قابل، این تعریف، یک تعریف دوری است زیرا لازمه فعل و انفعال که در تعریف وجود آمده است نفس وجود است و تاشيء موجود نباشد منشأ فعل و انفعال واقع نمی‌شود و یا وجود را تعریف کرده‌اند به «الوجود ما يتحقق به الشيء في الخارج»، یعنی وجود آن چیزی است که شئ با آن در خارج تحقق پیدا می‌کند.

این تعریف نیز دوری است زیرا معنای تحقق همان وجود است و تتحقق را به حصول وجود شئ در خارج تعریف می‌کنیم. و نیز در تعریف وجود گفته‌اند: «الوجود هو الشيئية المحسنة» یعنی وجود عبارت از شیئیت محض است و بدیهی است که معنای شیئیت همان وجود است و یا در تعریف وجود به «الوجود هو الكون في الخارج» که معنای کون در این تعریف با معنای وجود یکی است. بنابراین هر تعریفی را که از وجود به عمل آوریم مستلزم دور و نوعی مصادره به مطلوب خواهد بود. شاید امتناع وجود از تعریف به این جهت باشد که هیچ‌چیزی بدیهی تر و واضح‌تر از معنای وجود نیست تا بتواند معرف برای وجود قرار گیرد و نیز به دلیل اینکه وجود اصل ظهور اشیا و عین اشیا در مقام ظهور است چنانکه وجود مانند نور ظاهر فی نفسه و مظہر لغیره است و بدیهی است که مستغنى از تعریف است.

مسئله دیگری که پیروان ابن عربی در رابطه با وجود مطرح کرده‌اند، عبارت از این است که وجود نه جوهر است و نه عرض زیرا جوهر به ماهیتی که در موضوع نیست و یا به ماهیتی که اگر در خارج موجود باشد در موضوع نیست تعریف می‌شود پس شرط جوهر بودن، موجود بودن است و وجود اصل تحقق جوهر است و خود داخل در مقوله جوهر نیست بلکه وجود و موجود خارج از مقوله جوهر است. همین امر درباره مقولات عرضی صدق می‌کند زیرا عرض هم تعریف می‌شود به ماهیتی که اگر در خارج موجود باشد در موضوع واقع می‌شود. نتیجه آنکه معنای وجود معنای عامتر و شامل‌تری از معنای جوهر و اصل تحقق و قوام جوهر است و نسبت به آن مبدائیت و تقدم ذاتی دارد. معایرت وجود با معنای جوهر بسیار مهم است. دیدیم که در فلسفه غرب از ارسطو به بعد و مخصوصاً در دوران جدید معنای موجود را با معنای جوهر یکی فرض کرده‌اند. حتی در فلسفه جدید بعد از دکارت کلأً بحث درباره جوهر جایگزین بحث درباره وجود می‌شود و حتی تعبیر جوهر را به خداوند و اشیا عالم اطلاق می‌کنند و این مسئله به وضوح در فیلسوفانی چون دکارت، اسپینوزا، هگل و دیگران دیده می‌شود و به همین جهت فلسفه دوران جدید اکثر در دام تعطیل و تشیه و حلول و اتحاد و الحاد و ماتریالیسم گرفتار آمده‌اند. ولی حکماء اسلامی با دقیقت نظری که داشته‌اند از این شبیه احتراز و آن را دفع کرده‌اند.

عرفای پیرو مکتب ابن عربی نخستین کسانی‌اند که مسئله اصالت وجود و اینکه وجود اصل در تحقق اشیا در خارج است مطرح کرده و برای آن براهینی اقامه کرده‌اند. نخستین دلیل این است که معنای وجود مطلق نقیض عدم مطلق است و عدم مطلق عبارت از آن چیزی است که حصول آن در خارج ممتنع است. پس لازم است که وجود مطلق که نقیض عدم مطلق است در خارج موجود باشد والا ارتفاع نقیضین لازم می‌آید. اگر کسی اعتراض کند و بگوید که وجود مفهومی است ذهنی و از ارتفاع آن تناقضی در خارج لازم نمی‌آید، پاسخ آن این است که اگر وجود امر

ذهنی باشد نقیض آن هم عدم ذهنی است ولی در اینجا مقصود عدم ذهنی نیست بلکه عدم به معنای مطلق است و در این صورت لازم می‌آید که نقیض آن هم وجود مطلق باشد و اگر فرض کنیم که وجود مطلق هم امری ذهنی بوده باشد در آن صورت نقیض عدم مطلق نیست بلکه نقیض عدم ذهنی است و چگونه می‌توان وجود حقیقتی را که بدینهی التصور است فقط بر وجود ذهنی اطلاق کرد در حالی که وجود مطلق بر وجود ذهنی تقدم دارد و وجود ذهنی بر وجود مطلق توقف دارد. دلیل دیگری که سید حیدر آملی در رساله نقدالنقد آورده است، این است: که اگر حقیقت وجود متحقق در خارج نباشد دیگر قضیه «الوجود والعدم لا يجتمعان و لا يرتفعان» که ملاک اصل تناقض و اصل هوهیت است اعتبار منطقی نخواهد داشت.

دلیل دیگری که برای تحقق و اصالت وجود آورده‌اند این است که اگر فرض کنیم وجود، موجود نباشد در آن صورت وجود برای تحقق خود محتاج به علت خواهد بود و اگر محتاج به علت باشد در آن صورت علت آن یا خود وجود است یا نقیض آن یا امر ثالثی که نه وجود است و نه نقیض آن؛ ولی نقیض وجود، عبارت از عدم است و عدم نمی‌تواند علت برای وجود واقع شود. و اگر علت وجود امر ثالثی غیر از وجود و عدم باشد، لازم می‌آید که بین وجود و عدم واسطه‌ای موجود باشد در حالی که میان دو نقیض وجود و عدم هیچ واسطه‌ای وجود ندارد. البته پیروان مکتب ابن‌عربی دلایل دیگری را نیز برای اثبات اصالت و تحقق خارجی وجود در خارج اقامه کرده‌اند که ذکر همه آنها موجب اطناب کلام می‌شود.

باز مسئله دیگری را که پیروان ابن‌عربی در پیرامون مسئله وجود عنوان کرده‌اند و از لحاظ فلسفی و مابعدالطبیعی حائز اهمیت خاصی است مساوی و مساوق بودن وجود با وجوب است. به این معنی که از نظر آنان حقیقت وجود اقتضای وجوب را دارد و این مسئله‌ای است که هیچ یک از حکماء سلف متعرض آن نشده‌اند و فقط پیروان این مکتب به آن توجه کرده‌اند. فیصری، کاشانی، جامی، قونیوی و دیگر

پیروان محی الدین دلایلی برای اثبات وجوب حقیقت وجود اقامه کرده‌اند. و اما پیش از آنکه به بحث درباره وجوب حقیقت وجود از نظر آنان پیدا زیم لازم است که قول متکلمان و حکماء مشاء را درباره ارتباط وجوب و حقیقت وجود بیان کنیم تا از این رهگذر نظریه عرفای این حوزه به نحو دقیق‌تر و متمایز‌تری بیان شود. متکلمان اشعری قائل به اصالت ماهیت و اعتباری بودن وجوداند و ذات واجب را ماهیتی می‌دانند که وجود و وجوب برآن عارض شده است یعنی وجود و وجوب عین ذات حق نیست بلکه زاید بر ذات است و به نحو کلی اشعاره هیچ یک از صفات راعین ذات نمی‌دانند بلکه از نظر آنان صفات زاید بر ذات است و عارض ذات، من جمله دو صفت وجوب و وجود. اگر چنین باشد ذات حق معروض عوارض واقع می‌شود و لازم می‌آید که پیش از عروض وجود و وجوب موجود واجب نباشد و بطلان این قول آشکار است.

اما فلاسفه واجب را فردی از افراد وجود می‌دانند، به این معنی که وجود را مشترک معنوی و دارای افراد و مصادیق بیشمار می‌دانند که فقط یک فرد از افراد وجود، واجب و افراد دیگر آن ممکن الوجودند. این نظریه، از دیدگاه عرفا قابل قبول نیست که فقط یک فرد از افراد وجود واجب و افراد دیگر ممکن باشند بلکه معنای وجود به حقیقت وجود بازگشت می‌کند. عرفا نظریه حکما را دایر براینکه فقط فردی از افراد وجود واجب است بدین گونه ابطال می‌کنند که می‌گویند اگر فرض کنیم که فردی از افراد وجود واجب باشد در آن صورت، این وجود برای آن فرد چگونه حاصل شده است. چرا فردی از افراد وجود واجب است و افراد دیگر آن ممکن؟ به طور کلی معنای فرد بودن چیست؟ به طور کلی هر فردی از افراد یک حقیقت عبارت از آن حقیقت به اضافه عوارض و لواحق و منضمات خارجی است. مثلاً زید عبارت است از حقیقت یا صورت نوعیه انسان به اضافه عوارض و مشخصاتی است که زید را در خارج از افراد دیگر نوع انسان ممتاز می‌کند. حال وقتی می‌گوییم که واجب فردی از افراد وجود است، در آن صورت یا

واجب مجموع حقیقت و تعین خاص یعنی مجموع عارض و معروض است و یا اینکه واجب عبارت از همان عارض یا تعین است و یا اینکه واجب عبارت از حقیقت یا معروض است. قسم اول باطل است زیرا موجب ترکب ذات واجب خواهد شد و مسلمًا هرچیزی که مرکب از اجزا باشد حادث و ممکن خواهد بود زیرا در تحقق به اجزای خود نیازمند خواهد بود و این خود مستلزم احتیاج و فقر است که با وجوب وجود منافات دارد.

شق دوم نیز باطل است زیرا مستلزم این است که وجوب عارض بر وجود حق شود و ذات حق معروض عوارض واقع شود و نیز مستلزم قیام حق به غیر است و قائم به غیر واجب بالذات نیست. پس می‌ماند شق سوم و آن اینکه حقیقت وجود من حیث هوالوجود واجب باشد. پس ثابت شد که حقیقت وجود واجب است و اقتضای وجود دارد.

پیروان ابن عربی برای اثبات وجوب حقیقت وجود دلائلی اقامه کردند.

برهان اول برهانی است که قیصری در مقدمه خود بر شرح فصوص آورده است و آن اینکه حقیقت وجود که اصل در تحقق اشیاست موجود بالذات است یعنی حقیقت وجود برای موجود بودن به وجود دیگری نیاز ندارد، بلکه موجود بودن برای وجود وصفی است ذاتی چنان که نور برای ظهور احتیاج به نور دیگری ندارد بلکه خود عین ظهور است چنانکه ما همه چیز را به نور می‌بینیم و نور را به خود آن. حقیقت وجود به اعیان و ماهیات اشیا اضافه شده است و مضاف به حقایق اشیاست ولی در مورد خود وجود این امر صادق نیست. برهان او به طور خلاصه چنین است الوجود موجود بذاته یعنی حقیقت وجود موجود بالذات است. این مقدمه، صغراً قیاس است و کبرای آن این است: و کل ما هو موجود بذاته فهوالواجب، یعنی هرچیزی که موجود بالذات باشد واجب است و آن را واجب می‌نامیم، پس نتیجه می‌گیرد که: فحقيقة الوجود هو الواجب، یعنی حقیقت وجود واجب است. دلیل دوم را سید حیدر آملی در رساله نقد النقوص آورده است و در آن وجود

حقیقت وجود را بدین گونه اثبات می‌کند. می‌گوید الوجود واجب لذاته، یعنی وجود ذاتاً اقتضای وجود دارد. اذ لو کان ممکنالکان له علة موجودة. یعنی اگر واجب نباشد ممکن است زیرا وجود هرگز متصف به امتناع نیست و هرگز ممتنع نمی‌تواند باشد، پس اگر ممکن باشد شیء ممکن نیازمند به علت است و آن علت هم باید قبل از آن، یعنی قبل از وجود موجود باشد. یعنی باید متصف به موجودیت باشد یا علیت پیدا کند «فیلم تقدم الشیء علی نفسه». یعنی این امر مستلزم تقدم شیء برنفس است یعنی مستلزم دور منطقی است.

باز دلیل دیگری که سیدحیدر آملی آورده است این است که می‌گوید وجود دارای حقیقتی زاید بر ذات نیست زیرا اگر دارای حقیقتی زاید بر ذات باشد در تحقق به وجود دیگری نیازمند است و آن وجود نیز به وجود دیگری نیاز دارد و هکذا یتسلسل.

باز دلیل دیگری که قصیری و سیدحیدر آملی و جامی آورده‌اند این است که وجود نه از مقوله جوهر است و نه از مقوله عرض و هر ممکن‌الوجودی یا از مقوله جوهر و یا از مقوله عرض است، نتیجه آنکه حقیقت وجود خارج از مقوله ممکن و به تعبیر دیگر واجب است.

عرفاً بعد از آن که وجود را برای حقیقت وجود اثبات کردند همه صفات کمالیه را در مورد حقیقت وجود اثبات می‌کنند زیرا فقدان هریک از کمالات مستلزم نقص است که با مسئله وجود منافات دارد. عرفاً برهان لمی یا برهان صدیقین یا به اصطلاح غربیان برهان وجودی یا برهان انمولوزیک را به گونه‌ای مطرح کرده‌اند که الحق در فلسفهٔ غرب و در حکمت اسلامی نظیر ندارد و کامل‌ترین شکل این برهان به شمار می‌رود. برهان وجودی از نظر غربیان که به وسیلهٔ کسانی مانند قدیس آنسلم و دکارت و لاپنیتز و دیگران عنوان شده است عبارت از این است که از صرف تصور واجب به عنوان کامل‌ترین موجودی که برتر از آن قابل تصور نیست، وجود حقیقتی واجب را اثبات کنیم. اشکالات و اعتراضات فراوانی از

طرف کانت و دیگران براین برهان وارد شده است. من جمله اینکه از صرف تصور یک شیء نمی‌توان وجود آن شیء را اثبات کرد. فارابی و ابن سینا سعی کرده‌اند از طریق برهان وجوب و امکان، وجود خداوند را به روش لمی اثبات کنند ولی برهان آنان تمام نیست زیرا برهان مبتنی بر مقدماتی است این و تجربی پس هیچ یک از این دو برهان کامل نیست و در واقع اشکالات فراوانی برآنها وارد است. ولی در نزد پیروان مکتب ابن عربی مسئله برهان لمی برای اثبات وجود خداوند به بهترین وجه مطرح و اثبات می‌شود و چنانکه دیدیم از نظر آنان از صرف تصور وجود، وجود وجود لازم می‌آید و آن‌گاه می‌توان از وجود حقیقت وجود همه اوصاف کمالیه را درباره وجود اثبات کرد. مثلاً با ملاحظه حقیقت وجود می‌توان دید که قیام و قوام هرچیزی به وجود است و وجود مقوم همه اشیا است و ذات هرچیزی قائم به وجود است نتیجه می‌گیریم که حقیقت وجود نسبت به اشیا جنبه قیومیت دارد و از قیومیت وجود قیومیت حق تعالی اثبات می‌شود. و نیز حقیقت وجود بر همه اشیا احاطه دارد و از احاطه حقیقت وجود بر همه چیز احاطه حق تعالی بر همه چیز لازم می‌آید و محیط بودن او بر همه چیز ثابت می‌شود و هو بكل شیء محیط. و نیز از احاطه حق تعالی به همه چیز، علم او به همه چیز لازم می‌آید زیرا علم شرط لازم احاطه قیومی حق به اشیا است و احاطه بكل شیء علماء. و چون وجود اصل ظهور اشیاست و حقیقت وجود ظاهر بذاته و مظهر لغیره است و آنچه علت برای ظهور و اظهار اشیا بوده باشد ظاهر بذاته است، پس از ظهور وجود ظاهریت حق تعالی اثبات می‌شود و نیز حقیقت وجود به جهت خفای حقیقت و کنه آن در نهایت بطنون است و از بطنون حقیقت وجود، باطنیت حق تعالی اثبات می‌شود. و به اعتبار اینکه وجود، آغاز و انجام و مبدأ و متنهای هرچیزی است اولیت و آخریت برای حق تعالی اثبات می‌شود.

به این ترتیب می‌توان کلیه اوصاف کمالیه را برای حقیقت وجود اثبات کرد.

عرفای مکتب ابن عربی برهان صدیقین را به گونه‌ای مطرح کرده‌اند که واقعاً بی‌نظیر

است و جای آن دارد که مورد بحث و تحلیل دقیق قرار گیرد و ناگفته نماند که ملاصدرا در بسیاری از مسائل و خصوصاً مسئله وجود از پیروان مکتب ابن عربی بسیار استفاده کرده است.

پس از آنکه وجود وجود اثبات شد می‌توان اثبات کرد که وجود دو واجب ممکن نیست به دلیل آنکه اولاً تحقق دو مبدأ در وجود با مسئله وجود منافات دارد هرگاه می‌گوییم «دوچیز» اصلاً تصور مبداییت برای آن دو بدون وجود وحدت سابق برآن ممکن نیست و اساساً وحدت برائینیت تقدم ذاتی دارد و وجود آن بدون وجود امکان ندارد.

ثانیاً وجود وجود مقتضی وجود وحدت و بساطت و صرافت حقیقت آن است و این امر باکثرت ذات آن منافات دارد. اگر دو وجود واجب موجود باشد این امر مستلزم این است که آن دو واجب در حقیقت وجود اشتراک داشته باشند و برای آنکه از یکدیگر متمایز باشند – والا دو واجب نخواهند بود – لازم است که هریک دارای یک مابه‌الافتراق یا مابه‌الامتیازی باشد و در نتیجه ذات واجب مرکب از یک حقیقت مشترک یا یک مابه‌الاشتراک و یک مابه‌الامتیاز خواهد بود و این ترکب مستلزم احتیاج به علل ترکیب و آن نیز مستلزم حدوث است که با وجود وجود منافات دارد.

قیصری و سید حیدر آملی و جامی شبہ وجود دو واجب‌الوجود را بر مبنای اصالت و وجود حقیقت وجود حل کرده‌اند.

و نیز می‌توان اثبات کرد که حقیقت وجود ضد و مثل ندارد زیرا دو ضد عبارتند از: دو موجود از یک جنس یا یک نوع که میان آنها نهایت تخالف و تباین موجود باشد و پوشیده نیست که وجود ورای آن اضداد است، زیرا دو چیز پیش از آنکه بایکدیگر تضاد داشته باشند باید موجود باشند. پس تحقق اضداد به وجود است، بلکه این حقیقت وجود است که در مظهر اضداد ظهور پیدا می‌کند ولی خود ورای اضداد است و در حقیقت وجود است که همه اضداد وحدت پیدا می‌کنند زیرا

ظهور و بطون و سایر اوصاف متقابله مستهلک در حقیقت وجود است. و اما اجتماع دو ضد در وجود خارجی که مرتبه‌ای از مراتب وجود است امکان ندارد ولی اجتماع آنها در وجود ذهنی ممکن است و اگر اجتماع اضداد ممتنع بود در وجود ذهنی که یکی از مراتب وجود است متحقق نمی‌شد. پس اجتماع اضداد در وجود مطلق و مطلق وجود ممتنع نیست، بلکه در مرتبه‌ای از مراتب آن که وجود خارجی باشد امتناع دارد.

هم‌چنین وجود مثل ندارد، زیرا دو مثل دو فرد مساوی از یک نوع‌اند و حقیقت وجود و رای نوع و جنس است. پس اگر وجود ضدو مثل ندارد احادیث و واحدیت حق تعالی اثبات می‌شود.

ظهور جمله اشیاء به ضداست ولی حق را نه مانند و نه ند است
 ابن عربی در کتاب *فصوص الحكم* گفتاری را از ابوسعید خرازی کی از عرفای قرن سوم نقل می‌کند که بسیار قابل توجه است. از ابوسعید خراز پرسیدند که بم عرفت... یعنی خداوند را چگونه شناختی؟ وی در پاسخ گفت که: عرفته بجمعه بین‌الضدین، یعنی من خداوند را بـینـگـونـه شناختم که در دار وجود جمع میان اضداد کرده است و ذات او ضد و مثل ندارد، از او پرسیدند که آیا برهان و بینه‌ای از قرآن داری؟ گفت آری و آنگاه این آیه قرآن را تلاوت کرد که هوالاول والآخر والظاهر والباطن و هو بكل شيء عليم. یعنی هم اوست اول و هم اوست آخر و هم اوست ظاهر و هم اوست باطن و او به هرچیزی داناست و گفت او اول است در عین آخریت و آخرست در عین اولیت و ظاهر است در عین باطنیت و باطن است در عین ظاهریت و در وصف اوست که هو الذی لیس کمثله شيء یعنی ذات او مثل و مانند و ضدوند ندارد.

باز مسئله مهم دیگری که در رابطه با حقیقت وجود در نزد پیروان ابن عربی مطرح شده است ارتباط حقیقت وجود با وحدت و کثرت است. این مسئله از چند جهت اهمیت دارد. از یک طرف با مسئله توحید که اصل ایمانی و اعتقادی است

ارتباط دارد و از طرف دیگر مهم‌ترین مسئله الهی و مابعدالطبيعي است. و اهمیت مسئله باز از این جهت است که چنان که دیدیم ارتباط میان وحدت وجود در میان حکماء یونانی لاينحل می‌ماند. در اندیشه افلاطون، وجود ارتباطی با وجود ندارد چون حقیقتی فوق وجود است و در ارسسطو مسئله وجود وحدت و کثرت به طور جدی مطرح نمی‌شود و در نتیجه ارسسطو در مابعدالطبيعه به علت عدم توجه به این مسئله دچار لغزشهاي شده است. اما این مسئله یعنی ارتباط وجود با وجود به نحو جدی در نزد پیروان مكتب ابن عربی مطرح می‌گردد که بنده در اینجا به طور بسیار خلاصه آن را بیان می‌کنم.

اولاً وحدت دارای دو اعتبار است. یکی اعتبار وجود در ذات و حقیقت خود که به اعتبار اینکه وجود است مانع از انقسام و کثرت و تجزی است و به این اعتبار وجود ضدکثرت است و باکثرت تقابل دارد. از این وجود به وجود ذاتیه تعبیر می‌شود و به حضرت حق اختصاص دارد. دیگر اعتبار وجود است از این حیث که اصل و مبدأ کثرت است و فاعل کثرت و به اعتبار اضافات و نسبی که عارض وجود می‌گردد کثرت پدید می‌آید. به این معنی وجود ضدکثرت نیست بلکه اصل و مبدأ کثرت است. از این گونه وجود به وجود بالعرض یا وجود عارضی یا وجود کونیه که اختصاص به عالم دارد تعبیر می‌شود. این وجود، وجود مجتمع یعنی مجتمع با کثرت است و آن وجود نوع اول، وجود غیر مجتمع.

و اما وجود ذاتیه نیز بر دو نوع است یا این است که وجود عین شیء موصوف است که از آن به وجود ذاتیه به معنای اخص یا به مقام احادیث تعبیر می‌شود و یا اینکه وجود به جهتی عین ذات و به جهتی غیرذات است. این گونه وجود به جهت اتصاف ذات به صفات نامتناهی، بر ذات اطلاق می‌شود. از این مرتبه وجود به واحدیت تعبیر می‌شود و فرق میان مرتبه احادیث و واحدیت در این است که، وجود در مرتبه احادیث عین ذات است و یک وجود ذاتی است؛ در حالی که وجود در مرتبه واحدیت، وجود اسمائی و صفاتی است و وجود صفاتی هم از

نسب لاحق بر ذات است یعنی تا ذات متصف به اسماء و صفات اعتبار نشود، متصف به واحدیت نمی‌گردد. این دو گونه وحدت، یعنی احادیث و واحدیت که وحدت ذاتی است اختصاص به حضرت حق تعالی دارد و موجودی را در آن شرکت نیست.

اما وحدتی که به عالم اختصاص دارد و از آن به وحدت کونیه تعبیر می‌شود یک وحدت عارضی است. یعنی یک وحدت ذاتی نیست. این وحدت عارضی نیز انواعی دارد که عبارت است از وحدت جنسیه یا وحدت بالجنس، وحدت نوعیه یا وحدت بالنوع و وحدت شخصیه یا وحدت بالشخص. وحدت شخصیه عبارت از وحدت مشخصات و عوارض در یک موضوع یا یک شخص واحد است مانند زید یا عمرو، وحدت نوعیه عبارت از وحدت افراد یک نوع است اشتراک آنها در صورت یا حقیقت نوعیه مانند اشتراک و وحدت افراد انسانی در صورت نوعیه انسان، وحدت بالجنس همان وحدت و اشتراک انواع مختلف مشترک در جنس واحد است، و بالاخره این وحدتها متنه می‌شود به یک وحدت جامعی که از آن به عالم تعبیر می‌کنیم و عبارت از همان وحدت کونیه است. از نظر عرفا به مصدق قاعدة کل ما بالعرض لا بد ان یتهی الى ما بالذات، یعنی هر امر بالعرض باید حتماً به یک امر ذاتی متنه شود. وحدت عرضی هم بدون وحدت ذاتیه ممکن نیست و وحدت ذاتیه حق تعالی اصل و مبدأ وحدت در عالم است. به طور خلاصه وحدت شخصیه بدون وحدت نوعیه و وحدت نوعیه بدون وحدت جنسیه و وحدت جنسیه بدون وحدت کونیه و وحدت کونیه بدون مرتبه واحدیت و مرتبه واحدیت بدون وحدت ذاتیه مطلقه یعنی مرتبه احادیث ممکن نیست.

پس اگر حق تعالی متصف به وحدت نبود، هیچ چیزی در عالم متصف به وحدت نبود و عالم هم عین کثرت بود و وحدتی برای آن قابل تصور نمی‌بود. پیروان ابن‌عربی مسائل بسیار مهم دیگری را در رابطه با وجود مطرح کرده‌اند از قبیل، ظهور و بطون حقیقت وجود، تنزیه و تشییه حق تعالی، و اینکه تشکیک از

نظر عرفا برخلاف قول ملاصدرا در حقیقت وجود راه ندارد، بلکه در مظاهر و تعینات آن هست و مخصوصاً بحث درباره اطلاق و تقييد وجود و اينكه وجود مطلق که از آن به نفس رحمانی یا فيض مقدس تعبير می‌کنند، فعل حق تعالی است و ارتباط فيض اقدس و تجلی اول با فيض مقدس یا تجلی ثانی و اينكه عالم بدون فيض و تجلی حق تعالی وجود ندارد و مخصوصاً رابطه وجود و ما هيّت که در نزد پیروان ابن عربی به نحو دقیقی مطرح شده است و ارتباط اعيان ثابتہ با اعيان موجود در خارج و اينكه اعيان و ما هيّات مجعلون نیستند و بسیاری از مسائل دیگر، که ذکر آنها موجب اطناب و تطويل کلام است و مجال دیگری می‌خواهد که از حوصله این مقال خارج است.

اعاده معدوم

استاد حیدر علی برومند

اعاده معدوم

استاد حیدر علی برومند

مقدمه

جواز و عدم جواز اعاده معدوم از مباحثی است که معرکه آراء بین گروهی کثیر از علمای اهل کلام و حکما واقع شده و مقصود و مراد از جایز بودن اعاده معدوم، امکان ذاتی و امکان وقوعی آنست. بدین معناکه از وجود آن محالی لازم نیايد، و چون روشن شدن بعضی از مطالب مربوط به این مبحث، متوقف است بر بیان معنای امکان ذاتی و امکان وقوعی و واجب ذاتی و واجب وقوعی و امتناع ذاتی و وقوعی، مقدمتاً به شرح معانی آنها می پردازیم و آنگاه به شرح و تفصیل هریک از آن اقوال خواهیم پرداخت.

امکان ذاتی ماهیت، عبارت است از نداشتن ضرورت ذاتی وجود و عدم از برای آن، و وجوب ذاتی عبارت است از داشتن ضرورت ذاتی وجود، و امتناع ذاتی عبارت از داشتن ضرورت ذاتی عدم می باشد. و اگر ماهیتی که امکان ذاتی دارد، هیچیک از وجود و عدمش مستلزم محالی نباشد، آنرا ممکن وقوعی نیز می گویند و لکن اگر ممکنی، عدمش مستلزم محالی باشد، آنرا واجب وقوعی گویند و اگر

ممکنی، وجودش مستلزم محالی باشد، آنرا ممتنع و قوعی گویند. پس هر ممکنی که علت وجودش واجب‌الوجود ذاتی باشد، آن واجب و قوعی می‌باشد و هر ممکنی که مقتضی وجودش، ممتنع‌الوجود باشد و یا مانع از وجودش، واجب‌الوجود باشد، آن ممتنع و قوعی خواهد بود.

مثال ممکن ذاتی که واجب‌الوجود و قوعی است، بنابر رأی حکما، معلوم اول است که چون علت آن واجب‌الوجود ذاتی می‌باشد و عدمش مستلزم عدم واجب‌الوجود ذاتی است و این امری محال است، پس آن واجب‌الوجود و قوعی خواهد بود. و مثال ممتنع و قوعی، صدور دو معلوم است از علت واحده بسیط من جمیع الجهات که هیچ‌گونه کثرتی در آن نباشد که بنابر رأی حکما محال می‌باشد، زیرا از بسیط واحد، صدور بیش از یک معلوم امکان ندارد و محال است. و نیز مثال ممتنع و قوعی، عدم تناهی ابعاد است که بنابر رأی حکما چون مستلزم آن است که غیرمحصور، محصور واقع شود بین حاضرین، ممتنع و قوعی است. فرق بین واجب بالغیر و واجب و قوعی آن است که واجب بالغیر اعم است از اینکه علت آن واجب ذاتی باشد و یا ممکن. واجب بالغیر برخلاف واجب و قوعی، که علت آن باید واجب ذاتی باشد، و فرق بین ممتنع بالغیر و ممتنع و قوعی نیز آن است که ممتنع بالغیر اعم است از اینکه علت آن ممتنع ذاتی باشد یا ممتنع بالغیر. برخلاف ممتنع و قوعی که آن در صورتی است که علت آن ممتنع ذاتی باشد.

اکنون به شرح و تفصیل اقوال در جواز و عدم جواز اعاده معدوم می‌پردازیم: حکما رأی و عقیده بر آن است که اعاده معدوم، محال و ممتنع می‌باشد مطلقاً، خواه معدوم جوهر باشد و یا عرض. ولکن اکثر متکلمان و اهل علم کلام معتقدند که اعاده معدوم جایز و ممکن است. مانند، صاحب موافق عضدادیین ایجی و شارح موافق محقق شریف، و صاحب مقاصد و شرح مقاصد تفتازانی و عقیده طایفه معترله غیر از حسن بصری آن است که اعاده معدوم در جواهر جایز و ممکن است. لکن بنا بر مبنای این عقیده که آنان نسبت به معدومات دارند، ذات ممکن

معدوم را در حال عدم آن ثابت می‌دانند، نظر آنان براین است اگر ذات ممکن معدوم در حال عدم ثابت نبود اعاده آن ممتنع بود. توضیح آنکه معتزله معدوم را اعم از منفی و ثابت می‌دانند، و فقط ممتنع الوجود و مرکبات خیالیه را که معدوم است منفی می‌دانند ولی ممکن معدوم را که جز مرکبات خیالیه باشد، در حال عدم ثابت می‌دانند. و اما اعاده معدوم در اعراض نزد آنان مورد خلاف است. بعضی از آنان اعاده معدوم را در اعراض مطلقًا محال می‌دانند، چون مستلزم قیام معنی به معنی است. ولی اکثر معتزله قائلند به اینکه اعاده معدوم در اعراضی که باقی نمی‌مانند مانند اصوات، محال است، و بقیه اعراض را دو قسم فرار داده‌اند، یک قسم از آنها اعراضی است که مقدور عبد می‌باشد، اعاده معدوم این قسم را محال می‌دانند و جایز نمی‌شمارند نه برای رب و نه برای عبد. اما قسم دیگر آن که مقدور عبد نباشد، اعاده معدوم آنرا جایز می‌شمارند.

حکیم سبزواری گفته است، شاید راه نظر این گروه آن است که اگر قسمی که مقدور عبد می‌باشد اعاده شود، لازم است اعاده آنها به واسطه عبد باشد، زیرا از مقدورات اوست، و جایز نیست از برای رب مباشرت آن، لاسیما بر قاعده اعزال. و این اعاده مستلزم آن است که عبد بار دیگر در قیامت و آخرت اعمال سیئه و شرور را انجام دهد و دار آخرت که دار جزاء است نه عمل، دار عمل واقع شود. برخلاف آنچه که مقدور عبد نیست و مقدور رب است، که جایز است اعاده آنها. و حکیم سبزواری پس از بیان راه نظر این گروه، گفته است که بهتر آن است که این گونه اقوال و عقاید واهی را نادیده گرفت و ذکر آنرا از متون کتب حذف کرد. صدرالمتألهین نیز گفته است که بیهوده بعضی از علمای کلام براین اقوال و ادلہ که واهی و باطل است کتب خود را پر کرده‌اند.

نظر حکما

بعضی از حکما معتقدند که اعاده معدوم محال است، مانند ابوعلی سینا، و امام فخر رازی در کتاب مباحث المشرقیه و امتناع آنرا از بدیهیات و ضروریات حکم عقل شمرده‌اند و اثبات آنرا محتاج به دلیل ندانسته‌اند و گفته‌اند آنچه که در مقام اثبات امتناع اعاده معدوم گفته می‌شود، برای تنبیه بر آن است نه استدلال. بعضی از متکلمان در مقام اعتراض به این گفته آنان، گفته‌اند چگونه چنین مطلبی بدیهی است در صورتی که بسیاری از دانشمندان، اعاده معدوم را جایز دانسته‌اند و اگر امتناع آن بدیهی بود، برای این گروه از علماء مخفی نمی‌ماند. جواب به این ایراد آن است که ممکن است تصدیقی بدیهی باشد ولی تصور موضوع آن، محتاج به کسب و نظر باشد ولکن پس از آنکه به سبب کسب و نظر، موضوع آن متصور گردید، ثبوت محمول برای آن موضوع و یا عدم ثبوت آن برای آن موضوع بدیهی باشد. در مورد بحث هم ممکن است تصور اینکه وجود خاص هر شیء عین تشخص آن است و هویت آن همان وجود خاص است نه آنکه هویت ذاتی باشد که گاهی وجود عارض برآن است و گاهی هم عارض بر آن نیست، بدیهی نباشد، ولکن پس از آنکه از راه نظر و کسب معلوم شد که تشخص هر شیء به وجود خاص آن است، در امتناع اعاده معدوم شکی باقی نماند.

اکنون به ذکر بعضی از بدیهیات که ذهن در ابتداء متوجه بداهت آن نیست می‌پردازیم. از جمله اینکه ارتفاع نقیضین مرجعش اجتماع نقیضین است، به این معنی که تصدیق به ارتفاع نقیضین تصدیق به اجتماع نقیضین است که ابتدائاً و فی البداهه توجه به آن نیست ولکن بعد از توجه به اینکه موجود نبودن ملازم است با معدوم بودن و معدوم نبودن ملازم است با موجود بودن، روشن و ظاهر می‌گردد، به طوری که اگر کسی بگوید که فلان شیء نه موجود است و نه معدوم، مطابق است با آنکه گفته باشد که آن، هم معدوم است و هم موجود. و نیز اجتماع ضدین توجه بدوي به این نیست که اگر گفته شود فلان جسم هم سفید است و هم سیاه مرجع و

مال آن دو تصدیق به تناقض است، و مانند آن است که دو قضیه متناقض گفته باشد. یعنی گفته شده باشد که این جسم سفید است و سفید نیست و سیاه است و سیاه نیست. و در متضایفین هم که اجتماععش محل باشد، همین گونه است، و از این لحاظ است که بعضی تقابل را تنها تقابل سلب و ایجاب می‌دانند، بلکه بعضی تقابل سلب و ایجاب را هم از لحاظ تقابل سلب، و سلب سلب دانسته‌اند، چون سلب سلب مساوق با ایجاب است.

اکنون بعضی از وجوه و راه نظر حکما را که برای محال بودن اعاده معدوم به آنها متمسک شده‌اند، بیان می‌کنیم:

وجه اول، آن است که وجود هر شیء عین هویت آن شیء می‌باشد، چون تشخص هر شیء همان نحو وجود خاص آن است. بنا بر مذهب حق و رأی محققان از اهل حکمت، و عدم رفع وجود است. پس همانطور که ممکن نیست از برای یک شیء معین، دو هویت باشد، نیز ممکن نیست برای آن، دو وجود باشد و دو عدم و بنابراین اعاده معدوم بعینه محال است، زیرا اگر معاد شود، یا آن است که وجود معادین وجود مبتدا می‌باشد و یا آنکه غیر از آن است. و در هر دو صورت، اعاده معدوم محال است، زیرا بنابراینکه عین وجود مبتدا باشد مستلزم تخلل عدم است بین شیء و نفس آن. و این امریست محال و ممتنع. چون یک شیء پیش از موجود شدن ممکن نیست موجود باشد و به عبارت دیگر، صحیح نیست گفته شود که فلان شیء قبل از اینکه باشد، بوده است، و همچنانکه دور از لحاظ تقدم شیء برنفس در رتبه‌ها محال است، در اعاده معدوم هم تقدم شیء برنفس از لحاظ زمان ممتنع است. بلکه محال بودن تقدم شیء برنفس در زمان اظهر است نزد عرف از امتناع تقدم آن برنفس از لحاظ رتبه. گرچه تقدم شیء برنفس در رتبه مستلزم مفاسدی است از قبیل اینکه یک شیء هم غنی باشد و هم محتاج و هم فاقد وجود باشد و هم معطی وجود. و یا آن است که وجود معاد غیر از وجود مبتدا می‌باشد. پس مستلزم آن است که دو شیء، یک شیء باشد، چون دو وجود داشتن، مستلزم

آن است که دو شیء باشد و معاد عین مبتدا بودن، مستلزم یکی بودن آنهاست. وجه دوم، آن است که عدم هر شیء عدمی است که در زمان وجودش باشد، چون وحدت زمان در تناقض معتبر است. پس عدمی که در زمان سابق شیء بوده و عدمی که در زمان لاحق شیء باشد، هیچکدام عدم آن شیء نیستند، بلکه عدم استمرار وجود آن می‌باشد. پس عدم شیء چون عدمی است که در زمان وجودشیء باشد و معدهم بودن شیء در زمان موجود بودن آن، محال است، چون مستلزم جمع بین نقیضین است، معدهم شدن شبیه که موجود شده محال است، و بنابراین شبیه که موجود بوده، معدهم نگشته است تا اعاده شود، و اعاده معدهم از لحاظ انتفاء موضوع آن که آن (موجودی است که معدهم شده باشد) محال است، چون موجودی معدهم نگشته تا آن معاد واقع شود و بدین سبب است که تکرار در تجلی حق نیست و هر وجودی تجلی دیگری است غیر از سایر وجودها و هیچ موجودی معدهم نخواهد شد.

وجه سوم، از وجودی که برای اثبات امتیاع اعاده معدهم به آن متمسک گشته‌اند، این است که اگر اعاده معدهم بعینه ممکن باشد، به این معنی که عین شیء معدهم با جمیع مشخصات خارجیه که داشته بعد از معدهم بودن، ثانیاً موجود گردد، مستلزم آن است که ممکن باشد فرد دیگری مماثل معاد در جمیع وجوده موجود شود، زیرا «حکم الامثال فیما یجوز و ملا یجوز واحد» وجود چنین فردی به این گونه محال است، زیرا وجود مثلی با این خصوصیات مستلزم آن است که مشخص باشند، دو شیء با تشخص واحد، و یک تشخص مشترک باشد بین آن دو شیء موجود. پس این تشخص نیست زیرا مقتضای تشخص یکی بودن است و لازم می‌آید از فرض این گونه مثیلين، رفع امتیاز بین آن دو. و از فرض معاد بودن یکی از آن دو، و مستأنف بودن دیگری، داشتن امتیاز وضع آن است. و این تناقض است. و امتیاز نداشتن آن شیء که به فرض قائلان به جواز اعاده معدهم معاد است، و مماثل آن بنابر تعویز وجود آن، این سؤال را پیش خواهد آورد که کدام یک از این دو، معاد

می باشند؟ زیرا هر دو در جمیع وجوه یکسان می باشند و هیچکدام از دیگری اولی نبیست که آن معاد باشد و دیگری معاد نباشد. پس یا هر دو معادند یا هیچکدام، اگر تقریر ماهیت بدون وجود منفک از آن جایز بود و وجود امری بود عارض بر ماهیت، جایز بود که در حکم مختلف باشد.

وجه چهارم، که قائلان به امتناع اعادهً معذوم به آن تمکن جسته‌اند، این است که اگر اعادهً معذوم جایز باشد، اعادهً زمان آن معذوم هم جایز است زیرا یا زمان از مشخصات آن است و یا آن نیز چون معذوم شده بنابر تجویز اعادهً معذوم جایز است اعادهً آن. پس اگر سابقیت زمان مبتدا ذاتی آن زمان باشد، اعادهً آن باوصف سابقیت خواهد بود و مستلزم آن است که اعاده، عین ابتداباشد. و اگر سابقیت ذاتی آن زمان نباشد و سبق زمان هم از لحاظ زمان دیگر باشد، مستلزم تسلسل است. زیرا باید زمان آن نیز اعاده شود، و هکذا، پس تسلسل لازم می آید، بنابراین صحت فرض جواز اعادهً معذوم در صورتی است که سابقیت از زمان وجود مبتدا جدا باشد و لاحقیقت طاری برآن گردد. و این مساوی است با اینکه از برای زمان، زمانی باشد.

وجه پنجم، که برای اثبات امتناع اعادهً معذوم به آن استدلال کرده‌اند، آن است که اعادهً ذات شخصیهً معذوم، مستلزم آن است که جمیع آنچه را که آن معذوم در وجودش توقف برآن داشته، اعاده گردد، از علل و شروط و علل علل و شروط شروط و معبد معده، و هکذا جمیع اسباب از حوادث متسلسلة غیرمتناهیه، زیرا اگر آن معذوم، موجود گردد بدون علت مستلزم ترجح بلا مردح است. و اگر موجود شود به سبب علت دیگری غیر از علل و اسباب اولیه که موجب وجود معذوم سابق بود، پس آن معاد عین مبتدا معذوم نخواهد بود، بلکه مثل آن می باشد، چون بدیهی است که اختلاف علل، موجب اختلاف معلول آنها می باشد. مثلاً اگر فرض کنیم زیدی که پسر عمرو بوده معذوم گشته، و زیدی که فرضًا ایجاد شده به وجود ثانوی، بدون آنکه از نطفه عمرو تولید شده باشد و هر چند هم دارای جمیع مختصات و امارات آن زید معذوم باشد، آن زیدی که معذوم شده نخواهد بود،

زیرا زیدی که معدوم شده، پسر عمرو بوده و از نطفه عمرو پدید آمده است، و این زید نسبتی با عمرو ندارد و فرزند او نیست. پس اعاده زید پسر عمرو، متوقف بر آن است که پدر او نیز اعاده شود، و موجب پیدایش زید گردد، و هکذا اعاده پدر عمرو هم متوقف است بر اعاده پدر او، و هکذا. پس تا جمیع اسباب و علل متوالی، معاد نشود، زید را معاد نتوان فرض کرد. این استدلال مورد بحث قرار گرفته بدین شرح که اگر امتناع اعاده معدوم به سبب این است که مستلزم اعاده اسباب و علل غیرمتناهیه می‌باشد، پس لازم می‌آید که وجود مبتدا هم – چون مستلزم همین امر بوده – ممتنع باشد. مگر اینکه گفته شود چون اسباب و علل کثیره مبتدا در ازمنه کثیره بوده، پس دفتاً واحده، و یا در زمان قلیل ممکن نیست اعاده شود. و نیز این استدلال را بعضی از نظر دیگر هم مورد بحث قرار داده‌اند و گفته‌اند، ممکن است عدم معلوم مستند به عدم یک جزء از اجزای علت آن باشد. چون کافی است برای عدم معلوم که یک جزء از اجزای علت آن معدوم باشد. حال ما فرض می‌کنیم که معلومی معدوم شده و آن جزیی که عدمش موجب عدم آن معلوم شده است، رفع مانع بوده، یعنی آن در اثر ایجاد مانع معدوم شده است. در این صورت اعاده آن معلوم معدوم به رفع آن مانع تحقق می‌پذیرد، و محتاج به اعاده جمیع اسباب و علل اولیه وجود آن نیست، چون آن اسباب برقرار مانده بوده است. و کسانی که قائل به جواز اعاده معدوم می‌باشند، به وجوهی متمسک گشته‌اند که به شرح هریک از آنها می‌پردازیم:

وجه اول، اینکه اگر وجود ثانوی ماهیت بعد از معدوم شدن آن ماهیت، ممتنع باشد، یا به سبب ذات آن ماهیت است و یا به سبب لوازم آن، و یا به سبب عارضی ای که بر آن عارض است. اگر امتناع اعاده آن بعد از معدوم شدن به سبب اقتضای ذات ماهیت یا لوازم آن باشد، مستلزم آن است که در ابتداء نیز موجود نگردد، زیرا ماهیت و لوازم آن قبل از موجود شدن به وجود اولی و بعد از معدوم شدن، در هر دو حالت یکسان است. چه این ماهیت همان ماهیت است و لوازم آن هم منفک از

آن نخواهد شد. و اگر امتناع اعادة وجود آن به سبب امری عارضی باشد، و چون آن امر عارضی جایزالزوال است و همان امر عارضی منشأ امتناع فرض شده، پس امتناع هم که اثر آن است، جایز است زایل گردد، و وجود ثانوی بر آن ماهیت عارض گردد. بنابراین ممتنع نیست وجود ثانوی شیبی که بعد از وجود اولی که داشته معدوم شده است.

به این استدلال جواب داده شده که اعادة شیبی که پس از وجودش معدوم گشته، به سبب امری است که لازم می‌باشد برای ماهیتی که متصف است به اینکه بعد از وجودش معدوم شده، و آن امر اتصاف آن ماهیت است به اینکه موجودی بوده که معدوم شده. چون فرض ما امتناع اعادة آن ماهیتی است که چنین باشد. و همین ماهیت با همین وصف، موضوع حکم به امتناع اعاده قرار داده شده نه ماهیت مطلقه. این وصف برای ماهیتی که موضوع قضیه است و مقید است به قید مذکور لازم لاینفک است. و چون امتناع اعادة وجود به سبب صفتی است که تنها موضوع آن بدان متصف است، در ماهیت مطلقه و ماهیت خاص، دیگر این اتصاف حاصل نیست، ماهیت مطلق و ماهیت خاص، دیگر ممتنع الوجود نخواهد بود. دیگر آنکه، با بودن عدم بعد الوجود، امر عارضی برای ماهیت، چون اتصاف آن ماهیت به این امر عارضی جزو موضوع حکم به امتناع اعاده قرار گرفته، از لوازم لاینفک آن ماهیت خواهد بود که موضوع است به سبب مقید بودن آن به این امر عارضی. برای توضیح مطلب باید به این مثال توجه کرد که مثلاً گرچه حرکت برای زید امری عارضی است و قابل زوال، لکن برای زید متحرک که موصوف است به وصف دارا بودن حرکت از لوازم لاینفک خواهد بود. یعنی زید متحرک ممتنع است که حرکت نداشته باشد. و به این استدلال از راه تصرف در محمول نیز می‌توان جواب داد، به این تقریر که برای ماهیت، وجود ثانوی، که متصف است به بودن آن بعد از عدم طاری، ممتنع می‌باشد و ماهیت یا لوازم آن منحصراً اقتضای امتناع چنین وجودی را دارند، و این امر مستلزم آن نیست که وجود به طور اطلاق و یا وجود

خاص دیگری نیز برای ماهیت ممتنع باشد. چنانکه وجود بعدالعدم که برای واجب الوجود ممتنع است، مستلزم امتناع مطلق وجود برای آن نیست و عدم بعدالوجود هم که برای ممتنع الوجود محال است، مستلزم امتناع مطلق عدم برای آن نیست.

وجه دوم، این است که اگر جایز باشد که وجود شیئی واحد در زمانی مانند زمان وجود مبتدا ممکن باشد، وجود آن در زمان دیگر که زمان اعاده آن است ممتنع باشد به این علت که وجود در زمان اعاده اخص است از وجود مطلق، و معایر است با وجود در زمان مبتدا، و امتناع وجود اخص مستلزم امتناع وجود مطلق و اعم و امتناع وجود معایر نیست، مستلزم این تالی فاسد است که جایز باشد انقلاب پذیرد، هریک از ممکن ذاتی و واجب ذاتی و ممتنع ذاتی به قسم دیگر در صورتی که انقلاب آنها به یکدیگر مخالف است با حکم بدیهی عقل و موجب سد باب اثبات صانع خواهد شد. بنابراین ممکن است که شئ در زمان عدمش ممتنع الوجود باشد. در زمان واجب الوجود و بی نیاز از صانع و موجود. به این استدلال چنین جواب داده شده که اگر اتصاف هریک از ممکن الوجود و واجب الوجود به وجودی خاص و وجودی مقید به قید سلبی و یا اضافی، امتناع وقوعی داشته باشد، موجب نخواهد شد که انقلاب در ذات آنها حاصل شود. مثلاً اتصاف ممکن الوجود ذاتی به وجودی که مستند به علت نباشد و مقتضای ذات آن باشد، ممتنع است. در صورتی که با اتصاف به این امتناع نه تنها از امکان ذاتی خارج نخواهد شد، بلکه اگر امتناع از آن نداشت، از امکان ذاتی خارج می‌گشت. و برای واجب الوجود ذاتی هم اتصاف به وجود بعدالعدم امتناع دارد. و این امتناع موجب خروج واجب الوجود ذاتی از واجب بودن ذاتی نمی‌گردد، و واجب الوجود نیز اگر این امتناع خاص را نداشت، واجب الوجود نبود. برای ممتنع الوجود هم امر بدینگونه است. زیرا برای آن هم عدم بعدالوجود ممتنع است و از این لحاظ است که علمای اهل کلام گفته‌اند که از لیل امکان عالم مستلزم امکان از لیل عالم نیست. زیرا امتناع وقوعی وجود ازلی

آن که یک نحو وجود خاصی است برای عالم، موجب سلب ازیلت امکان عالم نمی‌باشد، زیرا برای ممکن‌الوجود، ذاتی بودن هر ماهیت کافی است که یک نحو وجود برای آن ممکن باشد.

وجه سوم، وجهی است که شارح قوشچی برای جواز اعاده معدوم بدان استدلال کرده است، و گفته است که مسبوق بودن ذات به وجود تنها، موجب امتناع وجود آن ذات نمی‌باشد، زیرا اگر مسبوق بودن به وجود تنها سبب امتناع وجود آن بود، برای هیچ موجودی بقا امکان نداشت. و نیز مسبوق بودن آن به عدم هم موجب امتناع وجود آن نیست، والا هیچ حادثی موجود نمی‌گردید. پس آن ذاتی نیز که مسبوق به هر دو از وجود و عدم باشد به این نحو که مسبوق باشد به معدومیت ذات پس از موجود بودن آن، ممتنع‌الوجود نخواهد بود، زیرا چون هیچیک از مسبوقیت به وجود و مسبوقیت به عدم موجب امتناع وجود نیست، مجموع آن دو نیز به حکم ضروری عقل موجب امتناع وجود ذات نمی‌گردد.

جواب به این دلیل آن است که مقایسه کردن وجود مبتدرا بعد از عدم سابق غیر طاری بروجود، با وجود ثانوی معاد که بعد از عدم طاری بر آن ذات است، قیاسی است مع الفارق. نیز قیاس کردن عدم اولی سابق بروجود مبتدرا با عدم ثانوی طاری بر آن هم قیاس مع الفارق است. پس اگر مسبوقیت ذات به عدمی که طاری برآن نبوده، موجب امتناع وجود آن نیست، مستلزم آن نیست که وجود از برای ذات و ماهیتی که بعد از عدم طاری است و موجود بوده و معدوم گشته ممتنع نباشد.

همچنین اگر مسبوقیت ذات، به آن وجودش که معدوم نگشته و ثابت است، موجب امتناع وجود آن نیست، مستلزم آن نیست که مسبوقیت آن به وجودی که عدم بر آن طاری شده نیز ممتنع نباشد. زیرا آن وجود و عدمی که مسبوق بودن ذات برآنها موجب امتناع وجود ذات نیست، وجود و عدم «به شرط لا» می‌باشد. یعنی وجودی که مشروط باشد به اینکه، عدم بر آن طاری شده باشد. و عدمی که مشروط است که قبل از آن عدم، آن ذات و ماهیت موجود و تحقق نپذیرفته باشد و عدم،

طاری بر آن نباشد و در وجود ثانوی که مسبوق است به عدم طاری بوجودش، دو شرط مذکور حاصل نیست.

وجه چهارم، وجهی است که محقق تفتازانی در شرح مقاصد به آن متمسک گشته است که مفاد آن با تقریری موجه‌تر بیان می‌شود: ماهیت ممکن الوجود از لحاظ ذات قابل پذیرفتن وجود می‌باشد، زیرا اگر قابل پذیرفتن آن نباشد ممکن الوجود نیست، و هر ماهیتی که ممکن الوجود ذاتی باشد، محال است که منقلب شود به ممتنع الوجود ذاتی. بنابراین اگر بر ماهیتی که ممکن الوجود است، وجودی عارض شود، از دو حال خارج نیست. یا آنکه عروض وجود برآن موجب می‌شود که قابلیت و استعداد آن برای پذیرفتن وجود دیگری بعد از زوال وجودی که عارض برآن است زیادتر گردد. چنانکه سایر قوابل چنین می‌باشند. و آیة شریفه قرآن «هوالذی يبدأ الخلق ثم يعيده و هو اهون عليه» مشعر بر آن است. پس ماهیتی که پس از وجودش معدوم گشته است، چون وجود اولی برآن عارض شده به پذیرفتن وجود دوم تزدیک‌تر می‌باشد. و یا آن است که عروض وجود اولی برآن، موجب زیاد شدن استعداد و قابلیت آن برای پذیرفتن وجود دوم می‌گردد. در این صورت معلوم است بالضروره که در قابلیت و استعداد آن برای عروض وجود دوم که مقتضای ذات آن است نقصانی حاصل نمی‌گردد، پس اعاده وجود آن ماهیت ممکن خواهد بود.

در جواب این استدلال گفته‌اند که اگر مقصود مستدل از اینکه ماهیت ممکن، قابل پذیرفتن وجود است، آن است که ماهیت در هر حالی قابلیت دارد که هرگونه وجودی را پذیرد، پس این گونه قابلیت مورد قبول نیست و مردود است. و عدم قابلیت آن برای پذیرفتن هرگونه وجودی مستلزم آن نیست که انقلاب ذاتی پذیرفته باشد و ممتنع الوجود ذاتی شده باشد، چون ممتنع ذاتی آنست که هیچ‌گونه وجودی برای آن امکان نداشته باشد و اگر ماهیتی بعضی از اقسام وجود را پذیرد و برای آن ممتنع نباشد و لکن بعضی دیگر از اقسام وجود را قابل نباشد که بپذیرد، از

ممکن‌الوجود بودن خارج نیست. پس در مورد بحث اگر ماهیت آن وجودی را که مسبوق باشد به عدم طاری بر آن ماهیت نپذیرد از ممکن‌الوجود بودن، منقلب به ممتنع‌الوجود بودن نگرددیده است.

اعتراض دیگری که بر مستدل وارد می‌شود، آن است که او استعداد و اقربیت ماهیت معدوم را برای پذیرفتن وجود، ممکن دانسته است و این نیز مردود است، چونکه اقربیت بلکه مطلق استعداد، محتاج به محل محقق و ثابت است و برای معدوم مطلق، حصول اقربیت ممتنع می‌باشد. به علاوه از جهت و نظر دیگری نیز این قولش صحیح نیست که گفته است ممکن است عرض وجود بر آن ماهیت، موجب آن باشد که قابلیت و استعداد آن برای پذیرفتن وجود دیگر زیادتر شود، زیرا هنگامی که مقبول برای آن ماهیتی که قابل آن بود حاصل گشت، قابلیت آن برای پذیرفتن آن مقبول مرتفع می‌گردد. چون بالفعل دارای آن مقبول گردیده برای مواد خارجیه استعداد بیشتر و اقربیت بعد از حصول مقبول اول، برای پذیرفتن مقبول دیگری مغایر و غیرمماثل مقبول اول حاصل می‌شود، مانند نظره که پس از آنکه تبدیل به مضنه شد، به انسان شدن نزدیکتر می‌شود.

اما بحث در مورد مفاد آیه شریفه که مستدل در ضمن استدلال خود ذکر کرده، بعضی از علمای اهل کلام گفته‌اند که این آیه دلالت بر امکان اعاده معدوم ندارد، زیرا محتمل است که مراد از ابداء خلق در آیه شریفه جمع و ترکیب باشد نه اخراج از عدم مطلق. چنانکه مشعر به این معنی است آیه شریفه دیگر قرآن که خداوند متعال فرموده «وبدا خلق الانسان من طين» و آیه دیگری که فرمود: «خلقکم من تراب» و نیز در همین آیه قول خدای تعالی «و هو اهون عليه» قرینه براین است که اعاده در موردی است که از موجود اول شیئی باقی مانده است. زیرا اهونیت از لحاظ کمتر بودن شرایط قابلیت قابل برای خداوند متعال می‌توان تصور کرد نه از لحاظ فاعلیت حق تعالی، چون قدرت او بر همه چیز یکسان است و کمتر بودن شروط قابلیت قابل، متوقف است براینکه شیئی از معدوم سابق باقی مانده باشد. و از

این رو عقیده‌گر و هی از متكلمان آن است که از انسان، اجزای اصلیه باقی می‌ماند و مراد از «اعاده» جمع آن اجزا می‌باشد در قیامت. و بعضی دیگر از آنان معتقدند که هیولی باقی می‌ماند و مقصود از «اعاده» افاضهٔ صور جدیده است بر آن. و بعضی دیگر که قائل به جوهر فرد می‌باشند معتقدند که اجزای فرد باقی می‌ماند و عود را جمع آن اجزای فرد می‌دانند. و بعضی حکما از راه بقای نفس ناطقه، معاد را تصور کرده‌اند، و قائلند به اینکه نفس ناطقه بعد از موت باقی است چنانکه «خلقتمن للبقا لاللّهنا» مشعر بر آن است و بقای نفس مناطق اتحاد و عینیت محشور و شخص دنیوی است، چون بر محشور صادق است که همان شخص دنیوی است و معتقدند که امتناع اعادهٔ معاد مخالف با معاد نیست، چنانکه حکیم سبزواری در منظمهٔ حکمت خود گفته است:

ما ضررَ آنَّ الْجَسْمَ غَيْرَ مَا فِي
هُوَ الْمَعَادُ فِي الْمَعَادِ قَوْلُنَا
و شیخ محمدحسین حکیم و فقیه اصولی، در منظمهٔ خود مسمی به
تحفة الحکیم گفته است:

وَلَيْسَ نَشْرُ الْبَدْنَ الرَّسِيمَ
وَحْشَرَهُ اِعْدَادَ الْمَعْدُومَ
وَالْأَنْدَامَ عَنْ تَلْطِيفِ الْبَدْنِ
بَلْ عِينَهُ بَاقِيَةً عَلَى وَجْهِ حَسَنٍ
وَنَزَدَ اِنْ كَوْرَهُ اَزْ مُتَكَلْمَانَ، اَعْتَقَادَ بِهِ اِنْ كَهْ نَفْسَ نَاطَقَهُ وَبَدْنَ، فَانِي مَيْ شُونَدَ بِهِ
فَنَى مَحْضَ، وَبَدْنَ مَحْشُورَ درْ قِيَامَتِ عِينِ بَدْنِ دَنِيُوِيِّ اَسْتَ مِنْ جَمِيعِ الْجَهَاتِ،
مَبْتَنِي اَسْتَ بِرْ جَوَازِ اِعْدَادَ مَعْدُومَ. بِهِرْ حَالَ، مَقْصُودُ اَزْ اِنْ بَحْثُ فَعَلًا بِيَانِ حَقِيقَتِ
مَعَادِ نَيْسَتِ، بَلْ كَهْ مَقْصُودُ اَزْ آنِ اِنْ اَسْتَ كَهْ اَمْتَنَاعُ اِعْدَادَ مَعْدُومَ مَفَارِي نَيْسَتِ بَا
مَعَادِي كَهْ السَّنَةُ شَرَاعِ حَقَّهُ الْهَيْهَ كَوْيَا وَدَالَ بَرْ وَقَوْعَ آنَ اَسْتَ.

اکنون مناسب است که در توجیه اهونیت که در آیهٔ شریفه ذکر شده و نسبت آن به حق تعالیٰ داده شده، مطلبی گفته شود و آن این است که نسبت اهونیتی که به حق تعالیٰ در آیهٔ شریفه داده شده، نسبتی است مجازی از لحاظ اینکه آسان بودن و یا دشوار و مشکل بودن فعلی که برای «من به الفعل» که مبادر آن است، حاصل

می باشد، می توان مجازاً «بمن منه الفعل» نسبت داد. و در لسان عرف هم که لسان قرآن با آن مخالفتی ندارد، چنین نسبتی صحیح است. برای توضیح مطلب، مثالی ذکر می کنم، گرچه این مثال با مورد بحث ما تفاوت فاحش دارد، زیرا «مالتراب و رب الارباب» برای تقریب اذهان آورده شده و آن چنین است که اگر سپاهیان امیری یا سلطانی، کشوری را به زحمت و دشواری زیادی مسخر کنند، در حالیکه سلطان یا امیر هیچگونه زحمتی را متحمل نشده است، صحیح و جایز است بگوید که فلان ملک را به زحمت مسخر کردم و زحمت و دشواریها بی را که لشکریان او متحمل گشته اند به خود نسبت دهد. در این آیه شریفه هم آسان تر بودن عمل اعاده برای ملائکه مباشر عمل و اسباب آن به حق نسبت داده شده است که «منه الفعل» است.

وچ پنجم، که برای اثبات امکان اعاده معدوم اقامه شده، وجهی است افتتاحی و بیان آن چنین است: هر شیئی که دلیلی بر امتناع وجوب وجود آن قائم نیست، آنرا ممکن باید محسوب داشت، چنانکه شیخ الرئیس ابوعلی سینا گفته است «کلمما قرع سمعک من العجائب فدره فى بقعة الامكان حتى يذدك عنه قاطع البرهان» جواب به این دلیل آن است که اولاً چون دلیل قاطع بر امتناع اعاده معدوم قائم است، آن موضوعاً از این قاعده خارج است و ثانياً اصل در مواردی ممکن است جاری باشد، که اثر عملی داشته باشد نه در موردي که تنها اعتقاد در آن مدخلیت دارد. مثلاً اصاله البرائه در موردي که مکلف در عملی شک داشته باشد که آیا حرام است و یا آنکه حرام نیست جاری است، زیرا اثر عملی دارد. اصل برائت اگر جاری شد برای مکلف حرام نیست ارتکاب آن عمل. ولکن اعتقاد و یقین پیدا کردن در موردي که مشکوک است، بدون دلیل قاطع ممکن نیست. و مراد از امکان در کلام حکما در این مورد به معنی احتمال است نه حکم به امکان که یکی از مواد ثلات نسبت محمول است به موضوع و معنای عبارت حکما این است که در موارد مشکوک اینگونه نباید حکم به امتناع و یا وجوب آن کرد، نه آنکه باید حکم به امکان آن کرد و فرق هست بین عدم حکم به ضرورت وجود عدم و حکم به عدم ضرورت

وجوب و عدم. و مقصود از امکان در این مورد عدم حکم به ضرورت وجود و عدم است. و چگونه می‌توان گفت مراد شیخ‌الرئیس، حکم به امکان است در چنین موردی، در صورتی که از گفتن اوست که هر که تصدیق کند مطلبی را بدون دلیل، از فطرت انسانیت خارج است.

روش فرانسیس بیکن
فیلسوف تجربی مذهب انگلیسی
دکتر محسن جهانگیری

روش فرانسیس بیکن (۱۵۶۱-۱۶۲۶) فیلسوف تجربی مذهب انگلیسی

دکتر محسن جهانگیری

مقدمتاً به عرض می‌رساند یکی از ویژگیهای عصر بیکن شکاکیت است، بویژه شک در حکمت مدرسی. مونتنی (Michal De Montaigne ۱۵۳۳-۱۵۹۲م.) آن شکاک نامدار عصر آشکارا می‌گفت: شک بارزترین نشانه حکمت است. بیکن بلاشک از آثار وی مطلع و شاید هم متأثر بوده است، که در کتاب مقالاتش (The Essays) از مونتنی به نیکی نام برده و به روایتی کتاب مزبور را به تقلید از کتاب مقالات وی، مقالات نامیده است.

بیکن نیز در این راه از همعصران خود عقب نماند و به اکثر معلومات اسلامی باشک و تردید نگریست و احياناً از شکاکان مشهور که یقینی بودن علم و ادراک را انکار می‌کردند ستایش کرد و البته با آنها به توافق کلی نرسید. خلاصه بیکن در علوم اسلامی شک و تردید روا داشت و گوئی مانند خلف دانایش دکارت شک را وسیله و مقدمه وصول به یقین شناخت که تأکید کرد روش جدید باید باشک آغاز شود.

اصول اوّلیه‌ای که بدون تحقیق کافی پذیرفته شده‌اند باید از نو آزمایش و مورد بررسی قرار گیرند. گفتنی است که مرسن (Marin Merson) ۱۵۸۸-۱۶۴۸ دوست دکارت نیز او را شکاک خوانده است، اما تنها به این دلیل که از ارسطو انتقاد کرده و به یافته‌های پیشینیان اعتماد نکرده است. گویا در آن عصر متقدان ارسطو را شکاک می‌خوانده‌اند.

حاصل اینکه عده‌ای بیکن را شکاک انگاشته و چنان که اشاره شد او خود نیز احیاناً از شکاکان به نیکی نام برده و شک را سرآغاز روش جدید شناخته است. بنابراین باید اعتراف کرد که او در تحقیقات علمی و تأملات فلسفی نوعی شک را لازم می‌دانسته است. اما مسلماً شک او نه شک عام و مطلق بوده که مانند پورن (Pyrrho of Elis) ۳۶۵-۲۷۵ پیش از میلاد آن شکاک معروف حس و عقل هر دو را بی اعتبار بداند و حصول علم و یقین را یکسره انکار نماید، و نه مذهب ظن و احتمال (probabilism) که مانند آکادمیها (جانشینان افلاطون) تنها حصول احتمال را ممکن بداند و حصول یقین را ناممکن پندارد.

زیرا او هم از پیروان پورن انتقاد کرده و همه از آکادمیها خرد گرفته که در شک راه افراط می‌پیمایند و حصول یقین را در هیچ موردی ممکن نمی‌شناستند و بدین ترتیب مردم را از کشف حقیقت و وصول به یقین مأیوس می‌کنند. البته با وجود این آکادمیها را بر پیروان پورن ترجیح می‌دهد؛ چرا که افراط آنها در شک به پایه اینها نمی‌رسد، شک او مانند خلف دانایش دکارت نیز نبوده که شک دقیقاً روش او باشد و برای وصول به یقین در همه چیز شک نماید، حتی در هستی خودش. به عبارت دقیقتر می‌توان گفت شک او شک عالم است نه فیلسوف یعنی شک برای او به عنوان یک مسئله فلسفی مطرح نشده و نه تنها صلاحیت حواس و استعداد عقل را هرگز مورد سؤال قرار نداده بلکه در مقابل تأکید کرده، نمی‌توان حجیت را از حواس و فاهمه با همه ضعفی که دارند سلب کرد، بلکه باید برای آنها وسائل کمکی لازم فراهم آورد تا کشف حقیقت امکان یابد.

می‌گوید: «عقیده کسانی که منکر علم یقینی هستند در وله اول با روش من سازگار می‌نماید، اما در نهایت از من جدا شده، در برابر من قرار می‌گیرند زیرا آنها قاطعانه می‌گویند که حصول علم به هیچ امری ممکن نیست من هم قاطعانه می‌گویم با روشهی که اکنون متداول است حصول علم به طبیعت امری ممکن نیست آنها حجیت را از حواس و فاهمه سلب می‌کنند در حالی که من برای فهم صحیح وسائلی تهیه می‌بینم.»

خلاصه او شکاک به معنای متبادل کلمه نبود بلکه چنان که اشاره شد در گفته‌های پیشینیان بالا خص ارسطو و ارسطوئیان شک و تردید و یا احياناً توقف روا می‌داشت آن هم به این دلیل که آنها راه و روش درستی نداشتند و بدون مشاهده و تجربه دقیق جزئیات احکام کلی ساخته‌اند. لذا از قیاس متداول ارسطوئیان خرده گرفت که کبریات در آغاز کار بدون تجربه دقیق و صحیح و با عجله و شتاب از جزئیات گرفته شده و بعدها بدون تجربه جدید و به صرف تقلید پذیرفته شده‌اند.

بنابراین روش قدیم و منطق ارسطو را برای کشف حقایق علمی ناپسند شناخت و تأکید کرد که این روش در تفسیر طبیعت (interpretation of nature) کارائی ندارد و علم تازه‌ای به دست نمی‌دهد بلکه تنها به اثبات حقیقتی می‌پردازد که مقدمه کبری متضمن آن است لذا در برابر اغونون ارسطو به تنظیم منطق و ارغون جدیدی اهتمام ورزید و کتابی به نام ارغون جدید «Novum Organum» به رشته تحریر در آورد که حاوی روش اوست و بنابر اظهار نظر اهل نظر در طرز تفکر متفکران دوره «تجدد حیات علمی و ادبی اروپا» (رنسانس) بسیار مؤثر افتاد و در نتیجه افکار اروپائیان و بلکه مردم جهان را به مسیری جدید راهنمایی کرد چنانکه سورلی (Sorely) آن را حاوی پیام بیکن برای بشریت و عامل تأثیر وی در اخلاق‌نشان شناخت و «مکولی» (Lord Macaulay) ۱۸۰۰-۱۸۵۹ نوشت: دو کتاب «ارغون نو» و «فزونی و ارجمندی دانش» عقلهای را حرکت دادند که آنها دنیا را به حرکت در آوردن.

به عنوان جملهٔ معتبرضه نظر من هم این است که تمدن امروزی و یا به اصطلاح تمدن جدید و آنچه پس از وی در این پنج قرن اخیر در دنیا رخ داده حاصل راه و روش و تحقق افکار و پیش‌بینیها و تعبیر راستین رؤیاهای فرانسیس بیکن و همفکران اوست.

اهتمام به روش: اهتمام به روش مخصوص بیکن نیست بلکه این مهم از ویژگیهای عصر بیکن بوده که متفکران و پژوهندگان این عصر در برابر روش قدما روشهای جدیدی برای تحقیق پیشنهاد کردند که برخلاف روش کهن که بیشتر بر قیاس تکیه داشت و از کلی به جزئی می‌رفت، از بررسی جزئیات آغاز می‌کرد تا به قوانین کلی دست یابد امثال ویوز (Vives ۱۴۹۲-۱۵۴۰ م.) و سنچر (Sanches ۱۵۵۱-۱۶۲۳ م.)، این راه و روش را پسندیدند و ستودند و کسانی مانند تلسیو (Telesio ۱۵۰۹-۱۵۸۸ م.)، گیلبرت (Gilbert ۱۵۴۴-۱۶۰۳ م. طبیب و فیزیکدان انگلیسی)، گالیله و کپلر آن را به کار بستند؛ اما هیچیک از اشخاص مزبور مانند بیکن در این راه کار نکرد و موقفیت شایانی به دست نیاورد.

روش پیشنهادی بیکن: او در کتاب ارغونون نو پس از انتقاد و خرده‌گیری از روش پیشینیان، بدین صورت به شناساندن روش و منطق خود می‌پردازد که «اما روش من که توضیحش آسان ولی عمل به آن دشوار است از این قرار است که من برای یقین مدارج متصاعد قائلم و عمل حس را در صورتی که با نوعی تصحیح، تأثید و مراقبت شده باشد می‌پذیرم اما قسمت معظم عمل ذهن را که به دنبال حس پیدا می‌شود مردود می‌دانم و به جای آن برای ذهن راهی جدید و مطمئن باز می‌کنم و آن اینکه ذهن باید کار خود را مستقیماً از ادراک حسی ساده آغاز کند و قدم به قدم تحت مراقبت قرار گیرد و هدایت شود».

او تأکید می‌کند: روش پیشنهادی وی برخلاف روش سنتی – که صرفاً نشانگر راه غلبه در بحث است – عبارت است از قواعد شناخت و تفسیر طبیعت، غلبه بر آن و تحت نظارت در آوردن قوانین آن. بنابراین عقیده دارد و مژده می‌دهد که اگر

روش وی اعمال شود انسانها طبیعت را خواهند شناخت و اسرارش را به تدریج کشف خواهند کرد و اکتشافات و اختراقات نه به اتفاق و تصادف بلکه بر حسب قواعد رخ خواهد داد.

واعده روشن

قاعده اول : باید تمام پیشداوریها و تعصبات و خطاهای و استباها و به تعبیر وی بتها را باید از ذهن زدود تا ذهن به صورت آئینه صاف و همواری در آید و واقعیت را آن چنانکه هست بنمایاند.

قاعده دوم : باید تمام منقولات را کنار گذاشت و در علوم قدماشک و تردید روا داشت و از نو به مشاهده و تجربه پرداخت اماً البته تجربه هم نباید از حدود خود تجاوز کند. او تأکید می کند شرط انجام این مهم مطالعه تاریخ طبیعی است که او خود بدین کار اهتمام ورزید رسالات و کتب بسیاری به نامهای «تاریخ بادها» «الفبای طبیعت» «تاریخ گوگرد، جیوه و نمک، جنگل جنگلها و ...» به رشته تحریر در آورد.

قاعده سوم : حواس و فاهمه باید با وسائل کمکی تقویت شوند و خطاهای حواس هم باید تصحیح شوند، به حافظه هم نباید اعتماد کرد بلکه لازم است از قید کتابت یاری گرفته شود.

قاعده چهارم : در مشاهده و تجربه باید به موارد منفی اهتمام ورزید و به موارد مثبت اکتفا نکرد زیرا در ساختن مفاهیم و احکام کلی اهمیت موارد منفی بیش از موارد مثبت است که ممکن است حتی یک مورد منفی حکم رابه کلی تغییر دهد. او شدیدترین اعتراضی که به روش قدماء می کند همین است که می گوید: آنها تنها به موارد مثبت بستنده کردن و از موارد منفی غفلت ورزیدند.

قاعده پنجم : باید تحقیق را با مشاهده جزئیات آغاز کرد اماً باید یکباره به کلیات و یا کبریات بسیار کلی جست بلکه برای رسیدن به آن باید مراحلی پیمود با احتیاط

و گام به گام نه با عجله و شتاب به این صورت: مرحله اول مشاهده جزئیات، مرحله دوم کلیات سفلی یا جزئی ترین احکام، مرحله سوم کلیات وسطی، مرحله چهارم کلیات کبری و یا کلیترین احکام. کلیات سفلی با تجربه محض کمی فرق دارد بنابراین فاقد اهمیتند، اما کلیات وسطی که همان قوانین علوم و فنوند احکام و قضایایی صادق، واقعی و زنده‌اند و امور و سرنوشت انسانها وابسته به آنهاست. کلیات کبری برخلاف مبادی قدما که بیکن آنها را انتزاعی می‌انگاشت انتزاعی نیستند بلکه واقعیت دارند.

نکته قابل توجه این که بیکن با تمام اهمیتی که برای قواعد خود قائل بود آنها را ثابت و لایتغیر نمی‌دانست و برای روش و منطق خود اعتبار مطلق قائل نبود بلکه معتقد به تحول آن بود و می‌گفت هرگاه اکتشافات ترقی کند فن و روش اکتشافات نیز ترقی خواهد کرد.

جدولها

همچنانکه گفته شد بیکن از استقرای اسلاف خود خرده گرفت و آن را ناقص شناخت به این دلیل که آنها تنها به موارد مثبت بسته کرده و از موارد منفی غفلت می‌ورزیدند و با عجله و شتاب احکام کلی صادر می‌کردند که از اعتبار کافی برخوردار نبود. لذا او برای تکمیل روش استقراء و یا به عبارت دیگر ارائه روش استقرایی خود که گاهی هم روش علمی (Scientific Method) نامیده، سه جدول پیشنهاد کرد که به نام جدولهای سه گانه بیکن معروف شده است به این صورت:

جدول حضور Table of Essence and presence

جدول غیاب Table of Absence

جدول درجات یا مقایسه Table of Degrees or the Table of Comparison

جدول حضور حاوی مواردی است، که طبیعت موضوع تحقیق در آن حضور دارد. مثلاً اگر مورد تحقیق طبیعت حرارت باشد، در جدول حضور تمام مواردی

ثبت می شود که طبیعت مزبور در آن موارد حاضر است. بیکن در کتاب ارغون نو از موارد مزبور بیست و هشت مورد یادداشت کرده است. جدول غیاب حاوی مواردی است که طبیعت موضوع تحقیق در آن غایب است، یعنی حاوی موارد منفی است. اگر طبیعت مورد تحقیق همان حرارت باشد در جدول غیاب مواردی ثبت می شود که حرارت در آن موارد غایب است.

جدول درجات یا مقایسه، محتوی مواردی است که طبیعت موضوع تحقیق، درجات مختلف می یابد و این اختلاف درجات متناسب است با پیدایش تغییر در موارد مذکور.

پس از تنظیم جدولهای مزبور استقرای راستین برای کشف صور (Forms) یعنی قوانین آغاز می شود و با نظر و مقایسه امور و مواردی که در جدولهای نامبرده ثبت شده چیزی را کشف می کنیم که وقتی که طبیعت ملحوظ یعنی مثلاً حرارت حاضر است، حاضر، و وقتی که غایب است غایب و تغییراتش نیز متناسب با تغییرات آن است.

اکنون نظر به آنچه ذکر شد در استقراء دو مرحله پیش می آید. مرحله اول مرحله طرد و حذف است. در این مرحله آنچه حاضر بوده در موردی که طبیعت مورد تحقیق غایب بوده، با غایب بوده، در موردی که طبیعت مورد تحقیق حاضر بوده و یا متناسب با تغییرات آن تغییر نیافته ممکن نیست صورت طبیعت مذکور باشد. بنابراین، این امر و نظایر آن باید حذف و کنار گذاشته شوند.

مرحله دوم مرحله علم یا تصدیق مثبت است. در این مرحله آنچه حذف نشده و باقی مانده که با حضورش حرارت حاضر، با غایبیش غایب و متناسب با تغییرش متغیر است. صورت امر ملحوظ منظور شده و در تعریف آن آورده می شود. بیکن این مرحله را آغاز تفسیر و یا دستچین نخستین می نامد و چنین می گوید: پس از حذف و طرد طبایع و امور مذکور آنچه باقی می ماند صورت امر ملحوظ شناخته می شود. در خصوص حرارت که تاکنون مورد بحث ما بوده عمل حذف این نتیجه را می دهد

که آن حرکت است که در مورد شعله، و همچنین مایعات جوشان یا نزدیک به جوش به بارزترین وجه ظاهر می‌شود. در نهایت نظر می‌دهد که نه حرارت مولّد حرکت است و نه حرکت مولّد حرارت اگرچه در مواردی هر دو صحیح است. بلکه ذات و ماهیّت حرارت حرکت است نه چیز دیگر، به عبارت دیگر حرکت جنس است و حرارت یکی از انواع آن.

قابل توجه است چنانکه اشاره شد این محصول نخستین استقراء است اعمال دیگری نیز هستند که مراحل نهایی استقراء نام‌گرفته‌اند و عبارتند از مرحله موارد ممتاز، مرحله مؤیده‌های استقراء، مرحله تصحیح استقراء، مرحله تنویع تحقیق طبیعت موضوع، حق ویژه طبایع، حدود استقراء، ملازمت تمرین، تدارکات تحقیق و بالا بردن و پائین آوردن درجه قضایا. حضار محترم می‌دانند که تفصیل اینها از حوصله این خطابه خارج است.

در خاتمه شایسته آمد چند جمله‌ای نیز در باره ارزش فلسفه و به ویژه منطق و روش او سخن گفته شود. در باره وی مانند هر شخصیّت علمی و فلسفی دیگر نظرهای مختلف اظهار شده است. برخی برای وی اهمیّت و اعتبار فوق العاده قائل شده و به مدح و ستایش پرداخته‌اند از جمله کاولی (Abraham Cowleye ۱۶۱۸-۱۶۶۷ م.) شاعر انگلیسی او را در ردیف خدایان و قهرمانان افسانه‌ای قرار داده، پیامبرش خوانده و موسای جدید انگاشته است. جان درایدن (John Dryden ۱۶۲۱-۱۷۰۰ م.) شاعر و نقاد انگلیسی این جمله پرشکوه را در باره‌اش نوشت که: جهان تنها علم کنونی اش را مدیون ییکن نیست آینده‌اش را نیز مدیون اوست. دیدرو (Denis Diderot ۱۷۱۳-۱۷۸۴ م.) او را طراح جهان قاموس علوم و فنون و نابغه‌ای بزرگ معرفی کرده است.

دالامبر (Jean La Rond D'Alembert ۱۷۱۷-۱۷۸۳ م.) از وی با عنوان بزرگ‌ترین و جهانی‌ترین و فصیح ترین فلسفه نام برده، فیلسوفان بزرگی همچون لایب‌نیتس، هیوم، و کانت نیز از وی به بزرگی نام برده‌اند. در مقابل این بزرگان

عده‌ای دیگر نیز از وی خردگر فته و به انتقادش پرداختند چنانکه مکولی گفت: در استقرای ییکن چیز جدید و شایسته توجه نیافته، دو متر (De Maistre) هم نوشت ییکن از روشی که باید در علوم به کار برده شود چیزی نفهمیده است.

وول (William Whewell ۱۷۹۴-۱۸۶۶ م.) از نمایندگان برجسته استقرارگرایی قرن نوزدهم انگلیس نیز در مقام انتقادش کتابی تحت عنوان «نوگشته ارغون نو» نگاشت. چنانکه ملاحظه می‌شود داوری در این مقام بسیار دشوار است ولی در عین حال به نظر می‌آید که این نکته اتفاقی و غیر قابل انکار باشد که در روش و استقرای وی نکات مثبت و کارآمدی موجود است و او با ارائه روش خود توانسته با قدرت و صراحة تمام مسیر تفکر و اندیشه متفکران عصر خود را از طرز تفکر قرون وسطائی و ارسطو زدگی به مسیری جدید و نو راهنمایی کند. در پایان لازم ذکر می‌دانیم که من کتابی تحت عنوان «احوال و آثار و افکار فرانسیس ییکن» نوشته‌ام که انشاء... به زودی منتشر خواهد شد که مراتب مذکور در آنجا به تفصیل آمده است.

والسلام عليکم و رحمة الله و بركاته

در خلوت شباهی حافظ

دکتر غلامعلی حداد عادل

در خلوت شباهی حافظ

غلامعلی حداد عادل

هر گنج سعادت که خداداد به حافظ
از یمن دعای شب و ورد سحری بود

مقدمه

اگر با دیوان حافظ عزیز «که چون شکنج ورقهای غنچه تو بر توست» انس و الفت داشته باشیم، بعید است به حال و هوای شباهه این دیوان و متنزلت خاص «شب» در آن پی نبرده باشیم. حافظ که قدر وقت را می‌شناسد، شب را مغتنم می‌شمارد و عزیز می‌دارد. او غواص دریای شب و صیاد صدفهای سحرگاهی اعمماً این دریاست. سحرخیزی و شب زنده‌داری حافظ، هرگز از چشم روشن بینان دور نبوده و ارادتمندان به خواجه بزرگوار، در توصیف مقام معنوی وی، این نکته را دریافت‌هاند و به آن اجمالاً اشاره کرده‌اند^۱. غرض از این مقاله آن است که با رجوع به دیوان اشعار حافظ، این اشارات اجمالی را به تفصیل آوریم و با تحقیق در اشعاری که به احوال شباهه حافظ مربوط می‌شود، کم و کیف حضور شب را در سروده‌های حافظ و کم و کیف حضور حافظ را در خلوت راز و نیاز شباهه او، در حد توان، نمودار سازیم.

۱. از جمله رجوع کنید به: مرتضی مظہری، تماشگه راز، صدر، چاپ اول، ۱۳۵۹، ص. ۴۹.

اشاره‌ای به ارزش مقام تهجد

پیش از مراجعه به دیوان حافظ، مناسب است اشاره‌ای به اهمیت و ارزش مقام تهجد داشته باشیم. شب وقت ملاقات بندگان خاص خدا با اوست. هنگامی که همگان خفته‌اند و همه جا آرام است و همه چیز در پردهٔ تاریکی مستور، حضور قلب و انقطاع از غیر، که لازمه توجه به معبد و محبوب است، بیشتر و بهتر حاصل می‌شود. بیداری و شب‌زنده‌داری از بیداری و زنده بودن دل حکایت می‌کند. در قرآن کریم بیش از ده بار از شب زنده داری و سحرخیزی و نماز شب سخن به میان آمده^۱ و در احادیث و ادعیه نیز بر اهمیت و فضیلت این عبادت تأکید فراوان شده است. در اینجا به اختصار به ذکر یک نمونه از آیات و یک نمونه از روایات مربوط به تهجد اکتفا می‌کنیم. خداوند در سورهٔ سجده پس از آنکه از ایمان مؤمنان به آیات الهی و سجود و تسبيح و خشوع و خاکساری آنان یاد می‌کند در توصیف بیشتر آنان می‌گوید:

وَتَتَجَافِي جَنُوَيْهِمْ عَنِ الْمَضَاجِعِ يَدْعُونَ رَبِّهِمْ خَوْفًا وَ طَمْعًا وَ مَا رَزَقْنَاهُمْ يَنْفَقُونَ فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَا أَخْفَى لَهُمْ مِنْ قَرْةِ عَيْنٍ جَزَاءٌ بِمَا كَانُوا يَعْلَمُونَ، (سجده / ۱۶ و ۱۷):

اینان (شها) تن از بستر بر می‌گیرند و خدای خود را با ییم و امید می‌خوانند و از آنچه روزیشان گرده‌ایم اتفاق می‌کنند. هیچ کس نمی‌داند که چه روشنی چشمی برای آنان (نژد ما) نهفته است، این پاداش کاری است که می‌کنند.

چنانکه ملاحظه می‌شود خداوند پاداش شب‌خیزی و شب‌زنده‌داری را هم چنان عظیم دانسته که در بیان عظمت آن فرموده است هیچ کس از آن آگاه نیست.

در حدیث آمده است: «اشراف امتنی حملة القرآن و اصحاب الليل»؛^۲

شرافتمندان امت من، حاملان قرآن (حافظان و مروجان قرآن) اند و شب‌زنده‌داران.^۳

۱. رجوع شود به: آل عمران / ۱۷ و ۱۱۳، اسراء / ۷۹، فرقان / ۶۴، سجده / ۱۷ و ۱۶، ق / ۴۰
ذاريات / ۱۸ و ۱۷، طور / ۴۹، مزم / ۹ - ۱ و ۲۰، دهر / ۲۶.

۲. بحار الانوار، ج ۸۷، ص ۱۳۸، حدیث ۶، نقل از امالی صدوق.

۳. برای اطلاع از روایات مربوط به تهجد مراجعه شود به: رساله لقاء الله، آیت‌الله میرزا جواد آقای ملکی تبریزی، به ضمیمه مقاله‌ای از امام خمینی، با مقدمه و ترجمه و توضیحات، سید‌احمد فهري، ۱۳۶۰، انتشارات نهضت زنان مسلمان، شب‌مردان خدا، سید‌محمد ضیاء‌آبادی، انتشارات بنیاد

حال اگر ارتباط حافظ را با قرآن به یاد آوریم و مخصوصاً به این نکته توجه کنیم که او حامل و حافظ قرآن بوده و آن را در سینه داشته و با چهارده روایت فرائت می‌کرده، تصدیق خواهیم کرد که شب زنده‌داری و سحرخیزی برای او امری طبیعی است.

یک بررسی آماری

چنانکه گفته شد زمان حال عارفانه و وقت خوش عاشقانه حافظ است. شب، موعد و ميعاد او با دوست و میقات دریافت الهامهای غیبی اوست و به همین سبب لفظ «شب» و الفاظ هم معنای آن مانند «سحر» و «دوش» و «دیشب» و «شام» در دیوان او فراوان است.

حافظ برای خود کلمات عاشقانه و شاعرانه‌ای دارد که در کارگاه خیال، ابزار دائمی کار اویند. بعضی از این کلمات عبارت‌اند از: دل، جان، عشق، چشم، یار، گل، غم، زلف، جام، خاک، ساقی، جهان، خدا، یاد، باد، لب، رخ، صبا، دیده، روز، دم، پیر و ... و «شب» در ردیف این کلمات است که هشتاد و هفت بار در دیوان وی تکرار شده است. این بسامد با بسامد الفاظی مانند سحر و سحرگاه و سحرگاهان (جمعاً هفتاد و پنج بار) و «دوش» (پنجاه و هفت بار) و «شام» (پانزده بار) و «نیمشب و نیمشبی» (جمعاً یازده بار) و «دیشب» (سه بار)، روی هم رفته کلأ دویست و چهل و هشت بار آمده است که اگر این رقم را با مجموع بسامد الفاظ «باده» و «شراب» و «می» که یکصد و هشتاد و پنج بار است، مقایسه کنیم، تصدیق می‌کنیم که حضور شب در دیوان حافظ، از بسیاری از عناصر دیگری که وی به آنها اشتهر یافته، بیشتر است. علاوه بر این اگر در کنار الفاظی مانند شب و شام و دوش، بسامد الفاظ دیگری مانند «شمع» و «شبستان» و «شبگیر» و «صبح» و «صبحدم» و «بلبل سحری» و «نسیم صبح» و «نسیم سحر» را که از لوازم و توابع شب محسوب می‌شوند و با شب به ذهن می‌آیند، در نظر بگیریم، حضور شب را در دیوان حافظ و

شبانه بودن اشعار او را بیشتر تصدیق خواهیم کرد و خواهیم پذیرفت که شب در
دیوان حافظ موج می‌زند!

مقایسه‌ای با سعدی

کمتر شاعر بزرگی را می‌توان یافت که عظمت اسرارآمیز و زیبایی رازآمیز شب را وصف نکرده و احوال شبانگاهی خود را در شعرهای شبانه، نسروده باشد. حافظ و سعدی نیز چنین‌اند و می‌توان غزلهای شبانه آن دو را با هم مقایسه کرد.

اگر بر حسب تعریف، غزلی را «غزل شبانه» بنامیم که مطلع آن بیان حال یا واقعه‌ای شبانه باشد و آن‌گاه در غزلیات سعدی و حافظ به جستجوی این‌گونه غزلها برآیم چنین نتیجه می‌گیریم که در دیوان سعدی از ششصد و هشتاد و پنج غزل، سی و شش غزل^۲ و در دیوان حافظ از چهارصد و نود و پنج غزل، چهل و دو غزل^۳،

۱. رجوع شود به: فرهنگ واژه‌نمای حافظ به اضمام فرهنگ بسامدی، مهین دخت صدیقیان، با همکاری میر عابدینی، امیر کبیر، تهران، ۱۳۶۷. به استناد همین فرهنگ بسامدی که بر اساس حافظ به تصحیح خانلری تنظیم شده در دیوان حافظ «شبستان» دوبار، «شمع» هفتاد و هفت بار، «شبگیر» پنج بار، «صبح» چهل و دوبار، «صبحدم» یازده بار، و «صبح» و «صبوحی» و «صبوحی زده» و «صبوحی کردن» شانزده بار آمده است.

۲. غزلهای شبانه سعدی بر حسب شماره غزلها در کلیات سعدی به تصحیح محمدعلی فروغی عبارتند از غزل شماره ۵، ۱۴، ۲۶، ۱۳۰، ۸۳، ۷۸، ۶۰، ۱۳۱، ۱۳۳، ۱۳۱، ۱۷۱، ۱۵۹، ۱۹۳، ۱۹۴، ۲۱۳، ۳۸۹، ۳۸۶، ۳۸۴، ۳۶۰، ۳۵۶، ۳۵۵، ۳۴۷، ۳۴۳، ۳۱۹، ۳۱۸، ۳۱۴، ۳۰۱، ۲۶۱، ۲۵۸، ۵۱۹، ۵۳۲، ۵۴۸، ۶۰۱، ۶۲۵، ۶۵۲، ۶۶۲ در.

۳. مطلع غزلهای شبانه حافظ از این قرار است: آن شب قدری که گویند.... ای نسیم سحر آرامگه.... من که گوشة میخانه.... به کوی میکده بارب.... زلف آشته و خوی کرده و.... زاهد خلوت نشین.... دلا بسوز که سوز تو.... دوش آگهی زیار.... دوش از جانب آصف.... دوش در حلقة ما.... دوش دیدم که ملانگ.... دوش وقت سحر از.... دیدم به خواب خوش.... سحر بلبل حکایت.... سحر چون خسرو خاور.... سحرم دولت بیدار.... صبا وقت سحر بوبی.... معاشران ز حرفی شبانه.... معاشران گره از زلف.... نسیم باد صبا دوشم.... یک دو جام دی سحرگه.... شب وصلت و طی.... سحر ز هائف غیم.... هائفی از گوشة «میخانه» دوش.... در وفای عشق تو مشهور.... به عزم توبه سحر.... تو همچو صبحی و من.... دوش بیماری چشم تو.... دوش سودای رخش.... دیشب به سیل اشک.... ما شی دست برآریم و.... مادرس سحر بر در میخانه.... نماز شام غریبان چو.... ز در درآ و شبستان ما.... دوش رفتم به در میکده.... سحرگاهان که مخمور.... بلبل ز شاخ سرو.... دیدم به خواب دوش.... سحر با باد می گفتم.... سحرگه رهروی در.... سحرم هائف میخانه.... می خواه و گل افشار....

غزل شبانه است. به عبارت دیگر، فراوانی غزلهای شبانه در دیوان سعدی، در حدود پنج درصد و در دیوان حافظ، بیش از هشت و نیم درصد است.

اما مهمتر از این افزونی کمی، تفاوت کیفی و ماهوی غزلهای شبانه حافظ با غزلهای شبانه سعدی است. هر دو شاعر هم در فراق و هم در وصال شعر بسیار سروده‌اند، چرا که این دو ملازم یکدیگرند و مخصوصاً اگر فراق نباشد عشق هم معنی نخواهد داشت، لکن سعدی در غزلهای شبانه خود غالباً از فراق می‌نالد و شباهی او شب فراق است، چنانکه می‌گوید «شب فراق که داند که تا سحر چند است». اما شباهی حافظ، غالباً شب وصال و شب صحبت است، چنانکه می‌گوید «دوش وقت سحر از غصه نجات دادند». سعدی در سی و شش غزل شبانه، هجدۀ غزل را به فراق و هجدۀ غزل را به وصال اختصاص داده و حال آنکه از چهل‌دو غزل شبانه حافظ، سی و سه غزل، غزل وصال و تنها نه غزل، بیان درد فراق و گله از شب هجران است. از این مقایسه معلوم می‌شود که نه تنها توجه حافظ به شب و سحرگاه از سعدی بیشتر بوده که اصولاً احوال شبانگاهی این دو شاعر، متفاوت بوده است.

قدم به خلوت شباهی حافظ

اکنون هنگام آن است که قدم به خلوت شباهی حافظ نهیم و با احوال شبانه او آشنا شویم. ابیات و غزلهایی که ما را به شباهی حافظ می‌تواند برد بسیار است و ما برای سهولت بحث، آنها را به سه دسته به شرح زیر تقسیم می‌کنیم و اذعان داریم که همه آنچه در باب شباهی حافظ در دیوان اوست در این اقسام سه گانه نمی‌گنجد و محدودی از آنها از دایره این تقسیم بیرون می‌ماند.

الف: اشعاری که در آنها شناختن قدر شب و ارزش بیداری را توصیه می‌نماید و خواب را مذمت می‌کند (حافظ بیدار).

ب: اشعاری که در آنها از سحرخیزی و شب‌زنده‌داری خود یاد می‌کند و به صراحة می‌گوید که هر چه دارد از سحرخیزی و شب‌زنده‌داری است (حافظ سحرخیز).

ج: اشعاری که در آنها به شرح احوال و آرزوها و مشاهدات و مکاشفات و

دستاوردهای شبانه خود می‌پردازد (حافظ شب‌زنده‌دار).

الف: حافظ بیدار

حافظ اگر چه در خواب هم با خیال محظوظ و معشوق مانوس است و خیال خواب دوشین در سرش غوغایی کند و دیدن کرشمه چشم ساقی و پیاله گرفتن را ولو در خواب، به مراتب از بیداری بهتر و خوبتر می‌داند، بارها و بارها خود و دیگران را به بیداری و سحرخیزی و شب‌زنده‌داری توصیه می‌کند و از خواب سحر برحدر می‌دارد.

مگر دیوانه خواهم شد درین سوداکه شب تاروز
سخن با ماه می‌گوییم پری در خواب می‌بینم



صبح الخیر زد بلبل، کجا بی ساقیا برخیز
که غوغایی کند در سر خیال خواب دوشینم



سحر کرشمه چشمت به خواب می‌دیدم ذهنی مراتب خوابی که به ز بیداری است



دیدم به خواب خوش که به دستم پیاله بود تغییر رفت و کار به دولت حواله بود
حافظ با درد و دریغ بسیار از فرصت‌های عیش شبگیری خود که در خواب سحرگاهی از دست رفته، یاد می‌کند.
درینما عیش شبگیری که در خواب سحر بگذشت

ندانی قدر وقت ای دل مگر وقتی که درمانی
و هشدار همراه با نیشختن مغبچه باده فروش را به خاطر می‌آورد که چگونه او را
که با خواب آلودگی آرزو و ادعای سلوک داشته — به بیداری دعوت می‌کرده است.
دوش رفتم به در میکده خواب آلوده خرقه ترذامن و سجاده شراب آلوده
آمد افسوس کنان مغبچه باده فروش گفت بیدار شو ای رهرو خواب آلوده
او خواب شیرین صبحگاهی را، که از آن به «شکر خواب صبحدم» تغییر می‌کند،

نشانه غفلت و محرومیت از لذت حضور در محفل بزم جانان می‌داند و ملامت
کنان از خویش می‌پرسد که تاکی می‌خواهد به جای می‌شبانه، می‌صبوح بنوشد و
شکر خواب صبحدم بچشد؛ چرا به عذر نیم شبی و گریه سحری نمی‌کوشد، چرا
هشیار نمی‌شود و گذشت عمر را نمی‌بیند، چرا از خواب برنمی‌خیزد.
تاکی می‌صبوح و شکر خواب صبحدم با مداد هشیار گرد هان که گذشت اختیار عمر

□

می‌صبوح و شکر خواب صبحدم تا چند به عذر نیم شبی کوش و گریه سحری

□

به یمن همت حافظ امید هست که باز آری اسامر لیلای لیله‌القمر
و چرا صدای غلغل جرس کاروان رفته را نمی‌شنود و به کاروانیان نمی‌پیوندد و از
راه دور و بیابان هولناکی که در پیش است نمی‌اندیشد؟
کاروان رفت و تو در خواب و بیابان در پیش
وه که بس بی‌خبراز غلغل چندین جرسی

□

کاروان رفت و تو در خواب و بیابان در پیش

کی روی ره، زکه پرسی، چه کنی، چون باشی
آیا نمی‌داند که حافظ از برکت ورد نیم شب و درس صبحگاه به بارگاه قبول راه یافته
است؟

مرو به خواب که حافظ به بارگاه قبول ز ورد نیم شب و درس صبحگاه رسید
این خواب و خور، موجب بی خبری است، موجب در راه ماندن است، همین
خواب و خورست که ما را از مقام اصلی و شایسته شأن انسانیمان دور کرده است و
مادام که بی خواب و خور نشویم به حقیقت ذات خویش واصل نخواهیم شد.
ای بی خبر بکوش که صاحب خبر شوی

تاراهرو نباشی کی راهبر شوی

خواب و خورت ز مرتبه خویش دور کرد
آنگه رسی به خویش که بی خواب و خور شوی

همان طور که بیماری که مرض کشنده‌ای دارد دیده بر هم نمی‌نهد، چشم بیمار ما
هم نباید به خواب رود.

چشم بیمار مرا خواب نه درخور باشد من له یقتل داء دنف کیف ینام
حافظ، گاه از بیداری و بی خوابی خود یاد می‌کند و می‌گوید هیهات که دو چشم
من از خیال تو در خواب رود، چشمانی که از خواب بجز خیال خواب چیز دیگری
نمی‌بیند.

رود به خواب دو چشم از خیال تو، هیهات
سود صبور دل اندر فراق تو حاشاک

□

چون من خیال رویت جانا به خواب بینم؟ کز خواب می‌بیند چشم بجز خیالی
در یک رباعی، تأکید می‌کند که نه نقشی جز نقش یار دیده و نه کویی جز کوی یار
نور دیده و نه در روزگار او، در چشم خویش، خواب را با همه شیرینی و خوشی
وارد کرده است.

جز نقش تو در نظر نیامد مارا

جز کوی تو رهگذر نیامد مارا
خواب ار چه خوش آمد همه را در عهدت

حقاکه به چشم در نیامد مارا
اما توصیه‌های فراوان او به شب‌زنده‌داری شنیدنی است. شب صحبت را باید غنیمت
دانست و در آن فرصت باید خوشدلی را به حد اعلا رساند و مهتاب دل افروز و
لاله‌زار خوش و خرم را باید از دست داد.

شب صحبت غنیمت دان که بعد از روزگار ما
بسی گردش کند گردون، بسی لیل و نهار آرد

□

شب صحبت غنیمت دان و داد خوشدلی بستان
که مهتابی دل افروزست و طرف لاله‌زاری خوش

عشرت شبگیر و باده‌نوشی، رفتار راهیان راه عشق است و داروغه شبروان این راه را می‌شناسد و راه بر آنان نخواهد گرفت.

عشرت شبگیر کن، می نوش، کاندر راه عشق

شبروان را آشنا یه‌است با میر عسس

روز، وقت درس و کار و کسب هنر است، تا وقتی شب گردانگرد خرگاه افق پرده سیاه نیفکنده نباید به سراغ باده رفت،

روز در کسب هنر کوش که می خوردن روز

دل چون آینه در زنگ ظلام اندازد

آن زمان وقت می صبح فروغست که شب

گرد خرگاه افق پرده شام اندازد^۱

مگر نه آن است که خطاب سحرگاهی به او تعلیم داده است که دعای صبح و آه شب، کلید گنج مقصود است و هر که طالب وصال دلدار است باید از این راه و روش روی بر نگرداند؟

سحر با باد می گفتم حدیث آرزومندی

خطاب آمد که واقع شو به الطاف خداوندی

دعای صبح و آه شب کلید گنج مقصود است

بدین راه و روش می رو که با دلدار پیوندی

آه نیم شب را نباید از دست داد، زیرا آهی است که نه تنها آینه را تارو بکدر نمی‌سازد، بلکه موجب درخشندگی آن می‌شود.

سرمکش حافظ ز آه نیم شب تا چو صبحت آینه رخshan کنند

۱. استاد شهید مطهری در حاشیه دیوان حافظ خود (تصحیح قزوینی) در کنار این دو بیت چنین مرقوم فرموده‌اند: مقصود این است که روز وقت خلوت و حالات خاص نیست (ان لک فی النهار سبحا طویلا). شب است که وقت خلوت و انس و فیض گرفتن است (ان نائشة اللیل هی اشد وطاً و اقوم قلیلاً - و من اللیل فتهجد به نافلة. لک عسى ان یعثک ربک مقاماً محموداً) بنابراین این دو بیت در ردیف ایاتی است که از ذکر ورود و مناجات و خلوت سحر یادگرده است.

ب: حافظ سحرخیز

حافظ به کرّات به سحرخیزی و شب‌زنده‌داری خود اشاره می‌کند، البته این اشارات چنان است که از هیچ یک از آنها بوی زهدفروشی و ریاکاری شنیده نمی‌شود. او وصف حال خویش می‌گوید و حدیث نفس می‌کند. شعر، موج طبیعی و همیشگی دریای روح است. کسی که به قول محمد گلندام در مقدمه دیوان^۱، حتی به گردآوری و ثبت و ضبط اشعار خود نپرداخته و از قید تعلق چنان آزاد بوده که از مجموع اشعار خود، دیوان و دفتری فراهم نیاورده، چگونه ممکن است خواسته باشد با ذکر شب‌زنده‌داریهای خود، در پی تظاهر و ریاکاری باشد. او به گنج سعادت رسیده است و در مقام شکر این نعمت، آن را ذکر می‌کند و خود را مديون دعای شب و ورد سحری می‌داند.

هر گنج سعادت که خداداد به حافظ از یمن دعای شب و ورد سحری بود
و این صبح خیزی و سلامت طلبی را بی‌واسطه و به تمامه از دولت و برکت قرآن
معرفی می‌کند.

صبح خیزی و سلامت طلبی چون حافظ هر چه کردم همه از دولت قرآن کردم
و خود را با دعای نیمه شب و ورد صبحگاه، محتاج هیچ ورد دگر نمی‌شناسد.
به هیچ ورد دگر نیست حاجت ای حافظ دعای نیمه شب و ورد صبحگاه بس
حافظ به اندازه‌ای به گریه سحری و نیاز نیمشی خود مستظر است که تا دعا و
درس قرآن را در گنج فقر و خلوت شباهی تار دارد دیگر غمی ندارد.
بیار می‌که چو حافظ هزارم استظهار به گریه سحری و نیاز نیمشی است



حافظا در گنج فقر و خلوت شباهی تار تا بود وردت دعا و درس قرآن غم مخور
او در عین حال که خود را از جمله بندگان پادشاه می‌شمارد، دم از پادشاهی ملک

۱. اما به واسطه محافظت درس قرآن و ملازمت بر تقوی و احسان و بحث کشاف و مفتاح و مطالعه مطالع و مصباح و تحصیل قوانین ادب و تجسس دواوین عرب به جمع اشتابات غزلیات نپرداخت و به تدوین و اثبات ایيات مشغول نشد. (مقدمه جامع دیوان حافظ، صفحه قو، حافظ مصحح فروینی و غنی).

صبحگاه می زند و خود را مرغی آسمانی می داند که هر شام و سحرگاه صفیرش از
بام عرش به گوش می رسد.

پادشاهان ملک صبحگهیم گر چه ما بندگان پادشاهیم



من آن مرغم که هر شام و سحرگاه زیام عرش می آید صفیرش
این مرغ سحری که از دم صبح و از انفاس نسیم مدد یافته و همدم و همناله
مرغان صبح خوان شده، تنها مرغی است که قدر مجموعه گل را می شناسد.
غنهچه گوتنگدل از کار فرو بسته مباش کز دم صبح مددیابی و انفاس نسیم



ز پرده ناله حافظ برون کی افتادی اگر نه همدم مرغان صبح خوان بودی



قدر مجموعه گل مرغ سحر داند و بس که نه هر کو ورقی خواند معانی دانست
حافظ، گاه خود را «حافظ سحرخیز» و گاهی «حافظ شب خیز» و گاهی «حافظ
شب زنده دار» و گاه نیز «حریف شبانه» می نامد و از «نوای سحری» خود یاد می کند.
به خدا که جرعه‌ای ده تو به حافظ سحرخیز

که دعای صبحگاهی اثری کند شمارا



بس دعای سحرت مونس جان خواهد بود تو که چون حافظ شب خیز غلامی داری



ساقی چو شاه نوش کند باده صبور گو جام زر به حافظ شب زنده دار بخش



معاشران ز حریف شبانه یاد آرید حقوق بندگی مخلصانه یاد آرید



منم که گوشة میخانه خانقاہ منست دعای پیر مغان ورد صبحگاه منست
گرم ترانه چنگ صبور نیست چه باک نوای من به سحر آه عندرخواه منست
واز سمن بویان و پری رویان می خواهد که سرشک دُرمانند گوشه گیران را دریابند و

رخ مهر از سحر خیزان نگر دانند.

سمن بویان غبار غم چو بنشینند بنشانند

پری رویان قرار از دل چو بستیزند بستانند

سرشک گوش گیران را چو دریابند دُر یابند

رخ مهر از سحر خیزان نگر دانند اگر دانند

رقیب را نیز از آه سحر خیزان که به گردون می‌رود بر حذر می‌دارد، آهی که زلف
دلدار راهم می‌تواند مشوش سازد.

رقیب آزارها فرمود و جای آشتی نگذاشت

مگر آه سحر خیزان سوی گردون نخواهد شد



گفتم ای شام غریبان طرة شیرنگ تو

در سحرگاهان حذر کن چون بنالد این غریب



گر تو زین دست مرا بی سرو سامان داری من به آه سحرت زلف مشوش دارم
شاعر شب زنده دار ما، شب تاروز اخترشماری می‌کند و دست بر می‌دارد و چاره
دل غم دیده خویش را، دعا می‌کند.

ز چشم من بپرس اوضاع گردون که شب تاروز اخترشماری می‌شمارم



ما برآریم شبی دست و دعایی بکنیم چاره این دل غم دیده به جایی بکنیم
دعایی که محصول آن را در ره جانانه می‌نهد. شب، همه شب، بلبل صفت، گل
خوش نسیم خود را از سر صدق دعا می‌کند و پاسبان حرم دل می‌شود تا اندیشه‌ای
جز اندیشه «او» به دلش نگذرد.

ما درس سحر در ره میخانه نهادیم محصول دعا در ره جانانه نهادیم



ای گل خوش نسیم من، بلبل خویش را مسوز

کز سر صدق می‌کند شب همه شب دعای تو



پاسبان حرم دل شده ام شب همه شب تا درین پرده جز اندیشه او نگذارم
دعای شب، تنها گوهری است که سزای قدر محبوب عالی مقدار اوست.

سزای قدر تو شاهها به دست حافظ نیست جز از دعای شبی و نیاز صبحدمی
واگر او شبی یا سحرگاهی دست به دعا بردارد و بنالد، همه باید از آن حذر کنند و
بیندیشند و با آن نستیزند، چون مستی شباهه و راز و نیاز او، از نماز زاهد کارسازتر
است.

امروز مکش سر ز دعای من و اندیش زان شب که من از غم به دعا دست برآرم



با دعای شب خیزان ای شکر دهان مستیز در پناه یک اسمست خاتم سليمانی



زاهد چو از نماز تو کاری نمی‌رود هم مستی شباهه و راز و نیاز من

ج: حافظ شب زنده دار

احوال شباهی حافظ را جز خدا کس دیگری نمی‌داند، زیرا در مجلس انس و
خلوت شباهی او جز حافظ و یار کسی راه ندارد.

یاد باد آنکه صبوری زده در مجلس انس جز من و یار نبودیم و خدا با ما بود
اما قطره خونهای گرم و معطری که از امواج آتشین دریای احوال شباهی او، بر
صفحات دیوان چکیده، می‌تواند ما را جسته و گریخته با احوال و آرزوها و
مشاهدات و مکاشفات و دستاوردهای او آشنا سازد.

شباهی حافظ، فرصت حکایت دل گفتن با نسیم سحر است و سخن گفتن بالعل
خاموش محبوب و شنیدن بوی زلف دلدار، که مونس جان اوست.

بسیم حکایت دل هست با نسیم سحر ولی به بخت من امشب سحر نمی‌آید



خدا را ای رقیب امشب زمانی دیده بر هم نه
که من بالعل خاموشش نهانی صد سخن دارم

شبهای حافظ، شبهایی است که او تا دل شب از قصه‌گیسوی سیاه و سلسله موی معشوق سخن می‌گوید و از معاشران می‌خواهد گره از زلف یار باز کنند و شب را با این قصه طولانی، طولانیتر سازند.

| | |
|--------------------------------------|-------------------------------------|
| دوش در حلقه ما قصه‌گیسوی تو بود | تا دل شب سخن از سلسله موی تو بود |
| دل که از ناوک مؤگان تو در خون می‌گشت | باز مشتاق کمانخانه ابروی تو بود |
| هم عفالله صباکز تو پیامی می‌داد | ورنه در کس نرسیدیم که از کوی تو بود |



معاشران گره از زلف یار باز کنید شی خوشست بدین قصه‌اش دراز کنید

باد صبا و شمع دو همدم و همراز شبهای حافظ
 شمع سوزان و بادصبا، همدم و همراز شبهای حافظ‌اند. یکی در کنار او می‌ایستد و با او می‌گرید و می‌سوزد و آن دیگری برای او مژده و پیغام می‌آورد و از کنار او می‌گذرد. شبهای حافظ و شمع، با هم و سر در شانه هم، گریه می‌کنند.

شب ظلمت و بیابان، به کجا توان رسیدن؟
 مگر آنکه شمع رویت به رهم چراغ دارد
 من و شمع صبحگاهی سزد ار به هم بگریم

که بسوختیم و از ما بت ما فراغ دارد
 سوز و گداز حافظ تا به حدی است که حتی دل شمع هم بر بسیاری آتش اشک او می‌سوزد.

سوز دل بین که زبس آتش اشکم دل شمع دوش بر من زسر مهر چو پروانه بسوخت
 ترک افسانه بگو حافظ و می‌نوش دمی که نختیم شب و شمع به افسانه بسوخت
 به راستی که حافظ در شبهای خوبیش، با آن همه اشک و آه و آن همه کوششی
 که برای فنای خویشتن می‌کند، خود شمعی می‌شود که به وفاداری در عشق، نزد خوبان، مشهور می‌شود و چراغ‌کوی سربازان و رندان شب‌نشین می‌گردد. شمعی که واپسین نفس خود را نگاه داشته است تا وقتی چهره صبح آسای دوست را دیدار می‌کند، با دیدن یک تبسم او، جان به پایش افشاران.

به جانت ای بت شیرین دهن که همچون شمع
شبان تیره مرادم فنای خویشتن است



در وفای عشق تو مشهور خوبانم چو شمع
شب نشین کوی سربازان و رندانم چو شمع
در شب هجران مرا پروانه وصلی فرست
ورنه از آهم جهانی را بسوزانم چو شمع
همچو صبحم یک نفس باقی است تا دیدار تو
چهره بنما دلبرا تا جان برافشانم چو شمع



تو همچو صبحی و من شمع خلوت سحرم
تبسمی کن و جان بین که چون همی سرم
اما نسیم سحر، قاصدی است که حافظ نشان آرامگه یار عاشق کش عیار خویش
را از او می پرسد و در شب تاریک وادی ایمن، از او آتش طور و موعد دیدار طلب
می کند.

ای نسیم سحر آرامگه یار کجاست منزل آن مه عاشق کش عیار کجاست
شب تار است و ره وادی ایمن در پیش آتش طور کجا، موعد دیدار کجاست
نسیم صبحگاهی طبیب درد شب نشینان است و پیام آوری است که پیغام دوست
را همچون عطری از سرزمین پرگل و ریحان عالم ملکوت در خود می پیچد و با
خود می آورد.

| | |
|--------------------------|-----------------------------|
| سحر ببل حکایت با صبا کرد | که عشق روی گل با ما چها کرد |
| خوشش باد آن نسیم صبحگاهی | که درد شب نشینان رادوا کرد |

۱. امام خمینی - قدس سره - در تعلیقاتی که بر شرح فصوص الحكم قصیری مرقوم نموده‌اند، ذیل عبارت «ونسق المجرمين و هم الذين استحقوا المقام الذى ساقهم اليه بريح الدبور» در بیان معنی عرفانی باد دبور و باد صبا مرقوم فرموده‌اند: «التي هي من مغرب الطبيعة كما ان ريح الصبا من شرق الحقيقة كما حكى عن رسول الله صلى الله عليه و آله انه قال نصرت بالصبا و اهلک عاد بالدبور». (تعليقات على شرح فصوص الحكم و مصباح الانس، پاسدار اسلام، ۱۴۰۶ ق).

باد صبح، آگهی بخش یار سفر کرده اوست و حافظ که وجود ضعیف خود را در غم فراق، از دست رفته می بیند هر چه باد باد می گوید و دل به باد می دهد و برای آنکه مژده وصل بشنود چراغ روشن چشم خود را به راه باد می آویزد تا باد خانه او را گم نکند.

دوش آگهی زیار سفر کرده داد باد من نیز دل به باد دهم هر چه باد باد

□

به بوی مژده وصل تو تا سحر شب دوش به راه باد نهادم چراغ روشن چشم
باد صبا که عطر گیسوی یار را دارد، گواهی می دهد که شاعر شب زنده دار ما، همه شب تا دم صبح، جز بوی زلف یار، مونس جان دیگری ندارد.

از صبا پرس که ما را همه شب تا دم صبح بوی زلف تو همان مونس جانست که بود حافظ، هر سحر با صبا بسی گفت و شنید و حکایت دل و حتی صد عربده و ماجرا دارد.

تا دم از شام سر زلف تو هر جا نزنند با صبا گفت و شنید سحری نیست که نیست

□

از بهر خدا زلف مسیرای که ما را شب نیست که صد عربده با باد صبا نیست سحرگاهی از صبا می پرسد این همه شهیدان خونین کفن که عالم را همچون چمن لاله سرخ رو کرده اند، در غم عشقی که جان باخته اند، و صبا تغافل می کند و جز به رمز و راز به او پاسخی نمی دهد.

با صبا در چمن لاله سحر می گفتم که شهیدان که اند این همه خونین کفنان از می لعل حکایت کن و شیرین دهنان گفت حافظ من و تو محروم این راز نهایم

گریه های شبانه
حافظ عاشق است و مثل همه عشاق عالم، خنده و گریه او از جایی دیگر است و اینجایی و این جهانی نیست، مویه و گریه وی وقت خاصی دارد و سحر وقت مویه کردن اوست.

خنده و گریه عشق از جایی دگرست می‌سرایم به شب و وقت سحر می‌مویم^۱
شبهای جز «سوزدل»، «اشک روان»، «آه سحر» و «ناله شب» کار دیگری ندارد. آه و
ناله به او امان نمی‌دهد تا دمی دیده بر هم نهد.

سوز دل، اشک روان، آه سحر، ناله شب این همه از نظر لطف شما می‌بینم



گفتم روم به خواب و بیسم جمال دوست حافظ ز آه و ناله امان نمی‌دهد
چنان می‌گردید که مرغ و ماهی را از افغان خود بی خواب می‌کند و ناهید و ماه را
هم از آه آتشناک و سوز سینه شبگیر خود باخبر می‌سازد.

زجور کوک طالع سحرگاهان چشم چنان گریست که ناهید دید و مه دانست



با دل سنگینت آیا هیچ درگیرد شبی آه آتشناک و سوز سینه شبگیر ما
همه شب با ناله و زاری دریناگوی آن است که چرا به وداع دوست نرسیده
است.

همچو حافظ همه شب ناله و زاری گردیم کای دریغا به وداعش نرسیدیم و برفت
اگر خون جگر شفیع نشود و دامن چشم را نگیرد، سیلاپ گریه سحرگاهی
می‌رود تا بنای وجود او را خراب کند.

اگر نه خون جگر می‌گرفت دامن چشم سحر سرشک روانم سر خرابی داشت

۱. از مصروع «می‌سرایم به شب و وقت سحر می‌مویم» و از قرائی متعدد دیگری که در این مقاله به آنها اشاره شده می‌توان حدس زد که حافظ بسیاری از غزلهای خود را در همین سوز و گذار و راز و نیاز شبانه می‌سروده و استاد او علامه میرسید شریف گرگانی صاحب شرح مواقف هم گویی بر این نکته واقع بوده که در مجلس درس صبحگاه از او می‌پرسیده است «بر شما چه الهام شده است، غزل خود را بخوانید».

«نوشته‌اند هرگاه در مجلس درس میرسید شریف علامه گرگانی شعر خوانده می‌شد می‌گفت: «به عوض این ترهات به فلسفه و حکمت پردازید»، اما چون شمس الدین محمد می‌رسید، علامه گرگانی می‌پرسید: «بر شما چه الهام شده است غزل خود را بخوانید»، شاگردان علامه به وی اعتراض می‌کردند «این چه رازی است که ما را از سروdon شعر منع می‌کنی ولی به شنیدن شعر حافظ رغبت نشان می‌دهی» و استاد در پاسخ می‌گفت: «شعر حافظ همه الهامات و حدیث قدسی و لطائف حکمی و نکات قرآنی است». (سید ابوالقاسم انجوی، مقدمه دیوان خواجه حافظ شیرازی، ص ۸۳ به نقل از حافظ شیرین سخن، محمدمعنی، ص ۱۸۴).

می داند که دوست ناله شباهی بیداران را دوست دارد و می کوشد تا با ناله شبگیر،
خود را همچون صبا، مگر به کوی معشوق رساند.
مرغ خوشخوان را بشارت باد کاندر راه عشق
دوست را با ناله شباهی بیداران خوشت

□

تا مگر همچو صبا باز به کوی تو رسم حاصلم دوش بجز ناله شبگیر نبود
در شام غریبان خود، چون به نماز می ایستد گریه آغاز می کند و با مویه های
غریبانه قصه پر غصه دل خود را می آمیزد و به یاد یار و دیار چنان می گرید که
می خواهد ره و رسم سفر را از جهان براندازد.
یا به شام غریبان و آب دیده من بین بسان باده صافی در آبگینه شامی

□

نماز شام غریبان چو گریه آغازم به مویه های غریبانه قصه پردازم
به یاد یار و دیار آنچنان بگریم زار که از جهان ره و رسم سفر براندازم
شبها راه خواب را با سیل اشک می بندد و می برد، گوشة محراب ابروی یار را در
نظر می آورد و خرقه را می سوزاند و جامی می زند و آن وقت در کارگاه دیده
بی خواب خویش، تا سپیده دم، نقش خیال روی دوست را، که در آن هنگامه اشک
سیل آسا، نقش بر آب است، ترسیم و تصویر می کند.

دیشب به سیل اشک ره خواب می زدم نقشی به یاد خط تو برآب می زدم
ابروی یار در نظر و خرقه سوخته جامی به یاد گوشة محراب می زدم
نقش خیال روی تو تا وقت صبحدم بسر کارگاه دیده بیخواب می زدم

آرزوی وصال

او در آرزوی وصال است. حتی خیال دوست را هم مرتبه ای از وصال می داند،
خیالی که لحظه ای او را رهانمی کند و همچون شبروان عیار، حتی وقتی در هم به
رویش بسته می شود از پنجره، از راه دیگر، به سراغ حافظ می آید و بالطف بیکران
خود، او را از هلاکت در شب تنهایی نجات می دهد.

گفتم که بر خیالت راه نظر ببندم گفتا که شبروست او، از راه دیگر آید



دل از من برد و روی از من نهان کرد
خدایا با که این بازی توان کرد
شب تنهایم در قصد جان بود
خیالش لطفهای بیکران کرد
چنان آرزومند وصال است که از صبا عاجزانه درخواست می‌کند تا در شبی که
از عزت و شرف همقدار شب قدر است او را مدد فرماید تا همچو گل در سحرگاه
 بشکند.

خبر دل شنفتنم هوس است
حال دل با تو گفتنم هوس است
با تو تا روز خفتنم هوس است
شب قدری چنین عزیز و شریف
در شب تار سفتنم هوس است
وه که دردانه‌ای چنین نازک
که سحرگه شکفتنم هوس است
ای صبا امشبم مدد فرمای
از معشوق و محبوب به التمام می‌خواهد که از در درآید و شبستان او را که
مجلس روحانیان است منور و معطر سازد.

هوای مجلس روحانیان معطر کن
ز در درآ و شبستان ما منور کن
ستاره شب هجران نمی‌فشناد نور
به بام قصر برآ و چراغ مه برکن
شبها از حسرت فروغ رخ همچو ماه محبوب خویش، با هر ستاره‌ای سروکار و
راز و نیاز دارد.

از حسرت فروغ رخ همچو ماه تو
با هر ستاره‌ای سروکارست هر شبی
هزار جهد می‌کند تا یار یار او شود و چراغ دیده شب زنده‌دار او گردد، انیس
حاطر امیدوار دل سوکوارش شود و به جای اشک روان در کنارش بنشیند.

هزار جهد بکردم که یار من باشی
مرادبخش دل بیقرار من باشی
انیس حاطر امیدوار من باشی
چراغ دیده شب زنده‌دار من گردی
دمی انیس دل سوکوار من باشی
شبی به کلبه احزان عاشقان آیی
من این مراد ببینم به خود که نیم شبی
به جای اشک روان در کنار من باشی
جانش در شب تیره هجران به لب آمده و در آرزوی دیدن روى چون ماه تابان
محبوب می‌سوزد.

در تیره شب هجر تو جانم به لب آمد وقتست که همچون مه تابان بدرآیی خود می‌داند که در ظلمت شب، پرتو نور و چراغی جز شمع روی معشوق ندارد.

شبی که مه مراد از افق شود طالع بود که پرتو نوری به بام ما افتند همه شب امیدوار است تا نسیم صبحگاهی، او را با پیامی از یار آشنا نوازش کند و بشارت دهد.

همه شب در این امیدم که نسیم صبحگاهی
به پیام آشنا یاب، بتواند آشنا را
شب حافظ، شب دعاست، وقت سخنهای نهانی گفتن با لعل خاموش محظوظ است، وقت ایستادن در محراب ابروی دوست و دست دعا برداشتن و شمع دیده افروختن است.

محراب ابرویت بنما تا سحرگهی دست دعا بر آرم و در گردن آرمت



پس از چندین شکیبایی، شبی یارب توان دیدن
که شمع دیده افروزیم در محراب ابرویت
می‌سوزد، اما می‌داند که سوز و گذار و راز و نیاز نیمشبی، صد بلا را از او دفع خواهد کرد. از تقارن فرخنده وقت دعا با دمیدن صبح صادق، تفائل به خیر می‌زند که حاجت روا خواهد شد.

دلا بسوز که سوز تو کارها بکند نیاز نیمشبی دفع صد بلا بکند



گوییا خواهد گشود از دولتم کاری که دوش
من همی کردم دعا و صبح صادق می‌دمید

مژده وصل
سرانجام، ناله‌ها و گریه‌ها، دعاها و گله‌های شب فراق ثمر می‌دهد، شب هجران می‌گذرد و بوی خوش وصل، به مشام جان این عاشق شیدا می‌رسد.

کو پیک صبح تا گله‌های شب فراق
با آن خجسته طالع فرخنده پی کنم
این جان عاریت که به حافظ سپرده دوست
روزی رخش بینم و تسليم وی کنم



حافظ شب هجران شد، بوی خوش وصل آمد
شادیت مبارک باد ای عاشق شیدایی
سحرگاهی در افق از سمت و سوی منزل لیلی بر قی می درخشد و آتش در خرمن
مجنون دل افگار می زند.
بر قی از منزل لیلی بدرخشید سحر
وه که با خرمن مجنون دل افگار چه کرد
فکر عشق آتش غم در دل حافظ زد و ساخت

یار دیرینه بینید که با یار چه کرد
اینجاست که حافظ، که خوش لهجه و خوش آواز نیز هست، دیگر سراز پا
نمی شناسد و مبارک باد می خواند.

زچنگ زهره شنیدم که صبحدم می گفت غلام حافظ خوش لهجه خوش آواز
حافظ در مقام وصل، همانند یک بلبل سحری، ب اختیار گلبانگ عاشقانه سر
می دهد و با هزارستان نغمه سرایی می کند.

دلت به وصل گل ای بلبل سحر خوش باد که در چمن، همه گلبانگ عاشقانه توست
وقتی از هدهد خوش خبر باد صبا مژده وصل می شنود، در مقدم باشکوه سلیمان
گل، که نشسته بر فرش گلبرگ، چرخ زنان از راه هوا نزول اجلال می کند، نغمه
داودی سرمی دهد و دل شوریده اش به تکاپو می افتد و صوفی وار جام و پیمانه
می گیرد.

مژده ای دل که دگر باد صبا بازآمد هدهد خوش خبر از طرف سباباز آمد
برکش ای مرغ سحر نغمه داوودی باز که سلیمان گل از باد هوا بازآمد



صبا وقت سحر بویی ززلف یار می آورد
دل شوریده ما را به بو در کار می آورد

عجب می داشتم دیشب ز حافظ جام و پیمانه
 ولی منعش نمی کردم که صوفی وار می آورد
 سروش عالم غیب به او در حال مستی نوید می دهد که فیض رحمت دوست
 شامل حال همه و از جمله، او خواهد شد.

بیا که دوش به مستی سروش عالم غیب نوید داد که عامست فیض رحمت او
 و هاتف غیبی ندا می دهد که از لعل لب یارچاره کار خواهد یافت.

دوش گفتم بکند لعل لبس چاره من هاتف غیب، ندا داد که آری بکند
 شبانگاه از نسیم صبا مژده می شنود که روز محنت و غم کوتاه خواهد شد. از
 شنیدن این خبر خوش چنان از خود بی خبر می شود که جامه چاک می کند و آن را به
 رسم مژدگانی به مطریان صبوحی می بخشد.

نسیم باد صبا دوشم آگهی آورد که روز محنت و غم رو به کوتاهی آورد
 به مطریان صبوحی دهیم جامه چاک بدین نوید که باد سحرگهی آورد
 در خلوت اندرون، ندای عشق محبوب می شنود و فضای سینه اش، فردا و فرداها
 از پژواک خوش آهنگ آن ندا آکنده می شود.

ندای عشق تو دوشم دراندرون دادند فضای سینه حافظ هنوز پر زهو است
 وقتی می خواهد خبر مژده وصل و دیدار دلدار را بازگو کند، دیگر روی پای
 خود بند نمی شود و به ترنم در می آید؛ در این حال، دست افشار و پایکوبان شعر
 می گوید و شعر می خواند. شعر او در این حالت، بیش از هر زمان دیگر، طبیعت
 موسیقی وار خود را ظاهر می کند، چنان شعر می گوید که گویی به جای کلمات، نت
 می نویسد و آهنگ می نوازد و ضرب می گیرد. آری، همزمان باعلم افراشتن خسرو
 خاور برکوهساران مشرق، یارش به دست مرحمت، بر درخانه دل امیدوار او
 دق الباب کرده و صبح با خنده ای خوش آشکار شده است. نگار عیارش در مجلس
 شبانه، گره از ابر و گشوده، به عزم رقص پا خاسته و رهزن دلهای شب زنده داران شده
 است.

سحر چون خسرو خاور علم برکوهساران زد

به دست مرحمت یارم درامیدواران زد

چو پیش صبح روشن شد که حال مهرگردون چیست
 برآمد خنده خوش برگرور کامگاران زد
 نگارم دوش در مجلس به عزم رقص چون برخاست
 گره بگشود از ابرو و بر دلهای یاران زد
 کدام آهن دلش آموخت این آین عیاری
 کزاول چون برون آمد، ره شب زنده داران زد
 در این حال، زاهد خلوت نشین، پیمان شکنی می‌کند و دوباره به سروقت پیمانه
 می‌رود. صوفی مجلس هم که با حرکات دیوانه وار خود جام و قدر را می‌شکست،
 بایک جرعة می، عاقل و فرزانه می‌شود، شاهد عهد شباب، دوباره به پیرانه سر، او را
 عاشق و دیوانه می‌سازد و این شادی و شکرانه، از آن است که می‌بیند آن همه
 گریه‌های شام و سحرگاه، ضایع نمانده و سرانجام از آن همه قطره باران که از
 ابردیده بر دامن دل چکیده، در صدف خلوت شبانگاهی گوهری پدید آمده است.
 زاهد خلوت نشین دوش به میخانه شد
 از سرپیمان گذشت با سرپیمانه شد
 صوفی مجلس که دی جام و قدر می‌شکست
 باز به یک جرعة می عاقل و فرزانه شد
 شاهد عهد شباب آمده بودش به خواب
 باز به پیرانه سر عاشق و دیوانه شد
 گریه شام و سحر شکر که ضایع نگشت
 قطره باران ماگوهر یکدانه شد
 وقتی در سحرگاه توفیق چشیدن یک دو جامی از شراب لب ساقی اتفاق می‌افتد،
 خود را از بلندی بخت با آفتاب، هم حجره می‌بیند و از خوابگزاران درخواست
 تعبیر خوش می‌کند.

یک دو جام دی سحرگه اتفاق افتاده بود وزلب ساقی شرابم در مذاق افتاده بود
 ای معبر مژده‌ای فرم‌ماکه دو ششم آفتاب در شکرخواب صبوحی هم وثاق افتاده بود
 آری دولت بیدار به بالین او آمده و خبر آمدن آن خسر و شیرین را آورد است.

حافظ باشندن این خبر آمده استقبال می‌شود، قدحی درمی‌کشد و خرامان و سرخوش به راه می‌افتد تا آمدن نگار خود را تماشا کند. از فرط شادی، از خلوتی نافه‌گشای، که کسی جز خود او نیست، مژده‌گانی می‌خواهد و حق باهموست، زیرا سرانجام گریه‌های شبانه آبی برآتش رخسار سوختگان شده و ناله به فریادرسی عاشقان مسکین آمده است.

سحرم دولت بسیدار به بالین آمد
قدحی درکش و سرخوش به تماشا بخرا
تابیینی که نگارت به چه آیین آمد
مزده‌گانی بدھای خلوتی نافه‌گشای
که زصرهای ختن، آهوی مشکین آمد
ناله فریادرس عاشق مسکین آمد
گفت برخیز که آن خسر و شیرین آمد

ره آوردهایی از سفرهای شبانه
اگر از این عاشق شب زنده‌دار بخواهیم ما را با آنچه در خلوت شباهی خویش
دیده و شنیده آشنا سازد و از این سفر تحفه‌ای به ما کرامت فرماید، اظهار عجز
می‌کند، شاید هم علاقه‌ای به افشاء راز خلوتیان ندارد و نمی‌خواهد آنچه را که
خود از دهان دلبر برگزیده خود شنیده بازگو کند.

افشاء راز خلوتیان خواست کرد شمع شکر خدا که سر دلش در زبان گرفت



من به گوش خود از دهانش دوش سخنانی شنیده‌ام که مپرس
اما از بعضی از اشعار او می‌توان دانست که سحرها در کوی پر مشغله می‌کده،
هنگامه‌ای برپاست که در آن شاهد و ساقی و شمع و مشعله از زمین و زمان
می‌جوشد. حدیث عشق این شبها در قالب حرف و صوت نمی‌گنجد، تنها می‌توان
آن را از خروش و ولوله ناله دف و نی شنید که آن هم فقط شنیدنی است و گفتنی
نیست. آنجا مجلس جنون است و مباحث مجلس جنون، مجالی فراتر از قال و قیل
مدرسه و مسائله می‌خواهد.

به کوی می‌کده یارب سحر چه مشغله بود
که جوش شاهد و ساقی و شمع و مشعله بود

حديث عشق که از حرف و صوت مستغنی است
 به ناله دف و نی در خروش و ولوله بود
 مباحثی که در آن مجلس جنون می‌رفت
 و رای مدرسه و قلیل و قال مسأله بود
 زاخترم نظری سعد در رهست که دوش

میان ماه و رخ یارمن من مقابله بود
 گاهی که می‌خواهد شمه‌ای از کام و ناکامی شباهه خود را، در آن هنگام که نسیم
 سحری در گلستان، زلف سنبل را پریشان و آشفته می‌داشته، بربان آرد، در همان
 آغاز، گفت و شنفت را کوتاه می‌کند و می‌گوید «سخن عشق نه آن است که آید به
 زبان»، فی الحال تقصیر را به گردن اشک می‌اندازد که پرده‌دری کرده و سوزغم عشق
 را نهان نداشته و خرد و صبر را به دریا انداخته و دسته‌گلی به آب داده است.

در گلستان ارم، دوش چواز لطف هوا زلف سنبل به نسیم سحری می‌آشفت
 گفت افسوس که آن دولت بیدار بخت گفتم ای مسند جم جام جهان بینت کو
 ساقیا می‌ده و کوتاه کن این گفت و شنفت سخن عشق نه آن است که آید به زبان
 اشک حافظ خرد و صبر به دریا انداخت چه کند سوز غم عشق نیارست نهفت
 گاه در یک کلام، شب وصل را شب قدر معرفی می‌کند، همان شب قدری که
 اهل خلوت از آن دم می‌زنند، همان شبی که تا سپیده دم، همه سلام و سلامت است.
 آن شب قدری که گویند اهل خلوت امشب است

یارب این تأثیر دولت از کدامین کوک است



شب وصل است و طی شد نامه هجر سلام فيه حتى مطلع الفجر
 و گاه در یک کلمه خبر از دیدن نور خدا می‌دهد و با ملک الحاج محاچه
 می‌کند که «تو، خانه می‌بینی و من خانه خدا می‌بینم» و به اجمال و ابهام اظهار می‌کند
 که آنچه من هر سحر از باد صبا می‌بینم، هیچ کس حتی از مشک ختن و نافه چین
 هم ندیده است.

در خرابات مغان نور خدا می‌بینم این عجب بین که چه نوری زکجا می‌بینم

خانه می‌بینی و من خانه خدا می‌بینم
سوزدل، اشک روان، آه سحر، ناله شب
کس ندیدست زمشک ختن و نافه چین
یک شب مشکل خویش بر پیر مغان می‌برد و او را می‌بیند که باشکوه و جلال
تمام خرم و خندان، قدح باده‌ای دردست دارد و در آن صدگونه تماشا می‌کند و آن
گاه همان قدح باده را که جام جهان بین و جهان نماست، به او می‌بخشد و حافظه به
دلالت او در آن آینه، نظر می‌اندازد و از حسن جمال دوست آگاه می‌شود
مشکل خویش بر پیر مغان بردم دوش
کو به تائیدنظر حل معما می‌کرد
دیدمش خرم و خندان قدح باده به دست



پیر میخانه، سحر جام جهان بینم داد و ندر آن آینه از حسن توکرد آگاهی
حافظ که شبانگاه از لب ساقی راز می‌شنود، صوفی وار عهد و توبه می‌شکند و
«کف زنان» مثل خود باده، دوباره بر سر خم می‌رود.
صوفی که بی تو توبه زمی کرده بود، دوش

بشکست عهد، چون در میخانه دید باز

چون باده باز بر سر خم رفت کف زنان

حافظ که دوش از لب ساقی شنید راز

هاتف میخانه که البته دولتخواه اوست، در همان سحرگاه به او که مقیم دیرینه
درگاه میخانه است توصیه می‌کند که بی ترس از گناه، جرעה‌ای درکشد تا از پرتو جام
جهان بین بر اسرار دو جهان آگاهی یابد.

سحرم هاتف میخانه به دولتخواهی گفت باز آی که دیرینه این درگاهی
همچو جم جرעה ما کش که زسر دو جهان پستو جام جهان بین دهدت آگاهی
در همین میخانه‌های شبانگاهی است که سروش عالم غیب، به مرژدگانی او را
شاهbaz سدره‌نشین خطاب می‌کند و صفیر «یا ایتها النفس المطمئنة ارجعی الى ربک
راضية مرضيه فادخلی فی عبادی وادخلی جنتی» را از کنگره عرش به گوش او
می‌رساند تا قدر خویش بشناسد و در کنج محنت آباد، به دام نیفتند.

چه گوییمت که به میخانه دوش مست و خراب
 سروش عالم غیبم چه مرژده‌ها دادست
 که ای بلندنظر شاهباز سدره‌نشین
 نشیمن تو نه این کنج محنت آبادست
 ترا زکنگره عرش می‌زنند صفیر
 تدانست که درین دامگه چه افتادست
 هر چند بنای حافظ بر راز پوشیدن است و زبان ناطقه‌وی در وصف شوق لال
 می‌ماند، در چند غزل پرده را مختصراً به کنار می‌زند و اجمال را اندکی به تفصیل
 می‌رساند و قدری فراتر از اشاره از مواجید و مکاشفات و مشاهدات شبانگاهی یاد
 می‌کند و بی محتوا اعلام می‌دارد که دوش وقت سحر از غصه نجاتش داده‌اند و او
 را در ظلمات شب به چشمۀ پنهان آب حیات رهنمون گشته و سیرابش کرده‌اند. این
 چشمۀ آب حیات جاودانه، تششعع و تابش پرتو ذات الهی است که از اعماق ظلمت
 عدم آسای «ماسوی الله» می‌تابد و حافظ را در مقام مشاهده، از خود بی‌خود
 می‌سازد و هستی او را هم بدان گونه که در طور کوه را از هم فروپاشید، متلاشی
 می‌سازد. حافظ، البته تاب مشاهده تجلی پرتو ذات را ندارد، لذا در مقامی
 فرودست تر، به او باده‌ای از جام تجلی صفات می‌نوشاند و نورهای رنگارنگ و
 خیره کننده عوالم غیب را به چشم او می‌نمایانند و چه سحر مبارکی، چه شب
 فرخنده‌ای، شب قدری که برات آزادی و سعادت رادر آن شب به حافظ داده‌اند و
 او هم با خود عهد می‌کند که زان پس روی از آینه صفات جمال الهی نگرداند
 تابتواند جلوات ذات را در آینه صفات تماشا کند. پس از این اشارت، کم‌کم دامن
 سخن را فرا می‌چیند و می‌گوید این صبر و تحمل او برجور و جفا بوده که او را
 مستحق این کامروایی و خوشدلی ساخته و این شاخه نبات شیرین و بلورین وصل
 را به پاداش تلخی صبری که در هجران چشیده، به او عطا کرده‌اند و سرانجام اینکه
 همت حافظ، یعنی نفس پاک و حق و دم گرم و گیرای سحرگاهی او کلید گنج
 مقصود و گشاينده راه نجات وی از بند غم ایام بوده است.
 دوش وقت سحر از غصه نجاتم دادند و ندر آن ظلمت شب آب حیاتم دادند

بسی خود از شعشهٔ پر تو ذاتم کردند
 باده از جام تجلی صفاتم دادند
 آن شب قدر که این تازه براتم دادند
 بعداز این روی من و آینه وصف جمال
 من اگر کامراواگشتم و خوشدل چه عجب
 هاتف آن روز به من مژده این دولت داد
 این همه شهد و شکر کز سخنم می‌ریزد
 همت حافظ و انفاس سحرخیزان بود
 دریک غزل شبانهٔ دیگر در مقام مکاشفه و مشاهده، خلقت آدم را شهود
 می‌کند. فرشتگان را می‌بیند که در میخانه را می‌کوبند تاگشوده شود، آنان گل آدم را
 سرشه‌اند و خمیر کرده‌اند و آورده‌اند تا آن را به پیمانه زند و به قالب در آورند.
 مگر نه آن است که خدا در قرآن می‌فرماید: «فاذاسویته و نفخت فیه من روحی...»
 لاجرم، پس از «تسویه» که همان سرشه شدن و موزون برآمدن انسان از طبیعت
 است، نوبت آن می‌رسد که روح خدا در این کالبد خاکی دمیده شود. این روح
 خدایی، همان چیزی است که ملائیکه برای آن، در میخانه عشق و آگاهی را
 می‌کوبند و آن همان بار سنگین امانتی است که آسمانها و زمین و کوهها و خلاصه
 هر که و هر چه غیر انسان است از پذیرفتن آن شانه خالی کرددند، چون توانایی حمل
 آن را نداشتند و انسان ظلوم جهول که حافظ او را «من دیوانه» خوانده است، نامزد
 شد تا آن امانت را برگیرد و از خم میخانه‌ای «کاندر آنجا طینت آدم مخمر می‌کنند»
 باده‌ای بنوشد و از خود بی خود و خراب شود. این چنین است که مقام آدم راهنشین
 و خاکی و منزلت این گل دیرمانده و این «حمام‌منون» به جایی می‌رسد که فرشتگان
 مقرب الهی با او هم پیمانه و هم پیاله می‌شوند.

دوش دیدم که ملائیک در میخانه زدند گل آدم بسرشند و به پیمانه زندند
 ساکنان حرم ستر و عفاف ملکوت بامن راهنشین باده مستانه زندند
 آسمان بارامانت، نتوانست کشید قرعه‌کار، به نام من دیوانه زندند
 اما غزل شبانهٔ دیگری که یکسره شرحی است برآنچه حافظ، به وقت سحرazar
 عشوة نگار می‌فروش دیده و از ملامت ساقی کمان ابرو شنیده، غزلی است که

بامصراع «سحرگاهان که مخمور شبانه» آغاز می‌شود. حافظ که مست و مخمور ازباده و سرمست از چنگ و چغانه است، عقل را با رهتوشه و زاد و برگ «می» مجهرمی سازد و با همین زاد راه، او را از خود بی‌خود و به بیان دیگراز شهر «هستی» به صحرای عدم، روانه می‌سازد، و دراین مستی و سرمستی که فراتر از مرحله عقل تعین طلب و تعین شناس است، دم از وحدت می‌زند، وحدتی که هیچ تعینی در آن راه نیافته است. دراین حال، حافظ مستعد دریافت عشوه نگار می‌فروش خود می‌شود و با آن عشوه از مکر زمانه ایمن می‌گردد و به آرامش و اطمینان می‌رسد، همچنین از «لطف به انواع عتاب آلوده» ساقی کمان ابرو نیز برخوردار می‌شود و از همان کمان به تیر ملامت گرفتار می‌آید. او مستحق ملامت است، زیرا «ظلوم و جهول» است، جهل و ظلم او از آنجاست که قدر مقامی را که از همه قیدها و صفتها منزه است نمی‌شناسد و نمی‌داند.

گرفتم باده با چنگ و چغانه

سحرگاهان که مخمور شبانه

نهادم عقل را رهتوشه از می

ز شهر هستیش کردم روانه

نگار می‌فروشم عشوه‌ای داد

که ایمن گشتم از مکر زمانه

ز ساقی کمان ابرو شنیدم

از زبان ساقی می‌شند که شرط آنکه از میان نازک‌یار، کمروار، طرفی بیندی، آن است که خود را فانی سازی و خود را نبینی. اگر خود را در میانه بینی و برای خود، به عنوان خود، شأن مستقلی قائل باشی، او را نخواهی دید و از وصال او طرفی نخواهی بست. معشوق، عناقی بلند آشیانی است که شکار کس نمی‌شود و به دام کس در نمی‌آید و هر که در آن قله بلند، دام گسترد، جز بادبه دام نخواهد آورد. دراین حال، حافظ مانند عقابی بلندپرواز، اوج می‌گیرد و چندان ارتفاع پیدا می‌کند که خود از نظرها محظوظ شود. او به مقام غیب‌الغیوبی ذات الهی اشاره می‌کند که مرتبه‌ای است و رای مرتبه احادیث و مرتبه واحادیث و هیچ تعینی که برای عقل قابل فهم و درک باشد در آن راه ندارد و این همان مقام عنتایی ذات الهی است که به هیچ دام و دانه‌ای رام نمی‌گردد.

نسبندی زان میان طرفی کمروار اگر خود را بینی در میانه

که عنقا را بلندست آشیانه
که با خود عشق ورزد جاودانه
خيال آب و گل در ره بهانه
دراین دریای ناپیدا کرانه
که تحقيقيش فسون است و فسانه
برروايین دام بر مرغى دگرنه
که بند طرف وصل از حسن شاهى
نديم و مطرب و ساقى همه اوست
بده کشتى مى تاخوش برانيم
وجود ما معمایست حافظ
مرتبه‌ای نازل‌تر از اين مقام، مرتبه ظهور از مقام غيب در مرتبه احاديت است،
در اينجا سخن از حسن شاهى است که هرچه هست اوست و جزاو هيچ نيشت،
شاهى که «نديم و مطرب و ساقى» همه اوست و جزاو کسی نيشت تابا او عشق و رزى
کند و اگر عشقى و تعشقى در عالم هست، عشق خود او با خويشتن است تا جاودان.
هر چه جزاوست «آب و گل» است و اين آب و گل، بهانه‌اي است تا سالك به خيال
آن قدم در راه نهد و چون به او رسد داند که آن آب و گل بهانه‌اي بيش نبوده است.
اين مقام و مرتبه که هيچ دو گانگى و دو گونگى و هيچ تمایز و حجاب و
اختفائي در آن راه ندارد، دريای ناپيدا کرانه‌اي است که عقل در آن غرق و هلاک
مي شود و در آن جز باکشتى مى سير نتوان کرد، ميئي که خرابى از خود و
بي خويشتنى تأثير آن و عشق و آگاهى ثمرة آن است و اگر درايin دريائى کسی پرسد
که وجود ما چه معنا و چه محلی از اعراب دارد پاسخ حافظ آن است که در آغاز
«معما» مى نماید و چون حل شود جز افسانه و افسون هيچ نخواهد بود.

فنای خويشتن

دستاورد عظيم و بلکه اعظم مواجه حافظ در خلوت شباهی خود، همانا
بي خودي و بي خويشتنى، و در يك كلمه «فنا» است، فنایي که بقاء بالله را در خود و
با خود دارد. به جان بت شيرين خود سوگند مى خورد که در شبان تيره مرادي جز
فنای خويشتن ندارد.

به جانت اي بت شيرين دهن که همچون شمع

شبان تيره مرادم فنای خويشتن است

و می کوشد تا خود را باناله شبگیر، همانند صبا، به کوی معشوق رساند و همچون
شمع برای رهایی از آتش هجران، هیچ راه و چاره‌ای جزفنای خویش نمی‌شناسد.
تمامگر همچو صبا باز به کوی تورسم

حاصلم دوش بجز نالة شبگیرنبد

آن کشیدم زتوای آتش هجران که چو شمع

جز فنای خودم از دست تو تدبیر نبود

دریک غزل در دآلد، بایانی جانسوز و جانگداز، احوال خوش شبی رابیان
می‌کند که چشم بر رخسار معشوق و لب بر لب جام هلالی داشته و در تاریکی زلف
مشوق، دل گمشده خود راجستجو می‌کرده است و در این لحظه شیرین وصال که
مشوق را با گیسوی پرپیچ و تاب دربر داشته، لب بر لب او نهاده و جان ودل خویش
رافدا کرده است.

مرا می بینی و هردم زیادت می‌کنی دردم

ترامی بینم و میلم زیادت می‌شود هردم

شبی دل رایه تاریکی ز لفت باز می‌جستم

رخت می‌دیدم و جامی هلالی باز می‌خوردم

کشیدم در برت ناگاه و شد در تاب گیسویت

نهادم بر لبت لب را و جان و دل فدا کردم

غزلهای شبانگاهی و سحرگاهی حافظ، بسیار است و همه حاوی اشاراتی از
دستاوردهای شبانه او. دریک اشاره، سحرگاه از قول سالکی، معموار توصیه
می‌کند و تذکار می‌دهد که شراب، تایک اربعین در شیشه نماند صاف نخواهد شد.
سحرگاه، رهروی در سرزمینی همی گفت این معماباقرینی
که ای صوفی شراب آن گه شود صاف که در شیشه بماند اربعینی
و در جایی دیگر قول آن صنم را در مجلس شبانه مغان به یاد می‌آورد و
می‌گوید:

دوش آن صنم چه خوش گفت در مجلس مغان

با کافران چه کارت گر بت نمی‌پرستی

سخن را کوتاه می‌کنیم، چراکه با این همه شاهد زیباکه در اثبات مراد و مقصد خویش از دیوان حافظ آورده‌ایم نیازی به دلیل و برهان دیگری نمانده است. وقت آن است که مقاله را با شعری از خود حافظ، که شمع خلوتگه پارسایی است، خطاب به خود او به پایان آوریم و بگوییم:

کرا رسد که کند عیب دامن پاکت

که همچو قطره که بربرگ گل چکد پاکی

تصویری از سیمای سقراط

تنها با یک نفر سخن می‌گوییم!

دکتر رضا داوری

تصویری از سیمای سقراط تنها با یک نفر سخن می‌گوییم!

دکتر رضا داوری

بسیار خوشوقتم که در این مجلس محترم برای اهل فلسفه درباره سیمای سقراط سخن می‌گوییم. همه ما کم و بیش با این سیما آشناییم و درباب آن فکر کرده‌ایم، همه ما گهگاه به این سیما خیره شده‌ایم و به هر حال، سیمای دوست داشتنی ماست. حتی برای کسانی که با سقراط دشمنی دارند، سیمای او دوست داشتنی است، یا لااقل نمی‌توانند به او بندگی نکنند. مثلًاً وقتی نیچه بطور ناخودآگاه—با ساممۀ می‌گوییم ناخودآگاه—کلمه‌ای تحسین آمیز در باب سقراط می‌گوید و به یاد می‌آورد که چه حملاتی بر او کرده است، عذرخواهی می‌کند و با این بیان حملاتش را توجیه می‌کند که من از فرط نزدیکی به سقراط دم به دم با او گلاوبیز می‌شوم.

شاید هم این سخن نیچه به قصد توجیه، بیان نشده باشد و این دو حقیقتۀ به هم نزدیک باشند. سقراط متفکری نیست که بتوان صرفاً با او موافقت یا مخالفت کرد. بعد عرض خواهم کرد که تقریباً تمامی سورخان‌گله کرده‌اند که سقراط را نشناخته‌اند. به نظر من این گله، ناشی از یک توهم است که باید در رفع آن کوشید.

می‌گویند مردی قیافه‌شناس یا صاحب علم فراست که از آتن می‌گذشت، سقراط را دیده و به او گفته بود که تو معدن گناه و پلیدی هستی. سقراط ابتدا گفته بود: «این آقا عجب خوب مرا می‌شناسد» و بعد در نگی کرده و ادامه داده بود: «اما من بر همه آنها (پلیدی و گناه) چیره شده‌ام». اگر به تصویری که افلاطون (۴۲۷-۳۴۷ ق.م) از سقراط رسم کرده است، اعتماد کنیم، زندگی سقراط تاریخ این نبرد و چیرگی است. این چیرگی همه زندگی اوست.

بشره‌شناس درست گفته بود، اما سخن سقراط پس از تصدیق تشخیص بشره‌شناس، همان است که آلکیبیادس^۱ در آخر کتاب «بزم مهمانی»^۲ گفته است. این روایت که کمی بعد از قتل سقراط تاکنون ذکر و نقل شده، با بحث‌های دیگری نیز توأم بوده و این بحثها – که به نیچه رسیده – به اینصورت تفسیر شده که زشتی قیافه و چهره، دلیل نقص و نشانه‌بی‌رشدی است و برای یونانیان، تصور اینکه مردی مثل سقراط بتواند روحی چنان زیبا داشته باشد، بسیار دشوار بوده است، ولی من نمی‌خواهم بگویم که زشتی چهره سقراط، مایه قتل او شده است. گرچه بعضی از متبوعان، این عامل را دخالت داده‌اند. یعنی معتقدند زشتی چهره سقراط در حکم دادگاه و مردم آتن تأثیر داشته است. (دوباره به این مطلب بازخواهیم گشت). اما اکنون می‌پردازم به این مطلب که سقراط کیست؟ چه می‌دانسته و می‌گفته و چه چیز به ما یاد داده است، یا ما چه چیز از او آموخته‌ایم؟

بعضی گله می‌کنند و می‌گویند از سقراط چیزی نمی‌دانیم. من نمی‌دانم اینها در مورد سقراط چه می‌خواهند بدانند. فرض کنیم در باب سقراط اطلاعاتی بدست آورند، نظری آنچه که در باب اپیکوروس و زنون رواقی می‌دانند؛ مثلاً می‌دانیم که آنها در چه زمانی بدنیا آمده‌اند، در چه زمانی مرده و با چه کسانی مراوده داشته و چه چیزهایی گفته و نوشته‌اند و بطور کلی معلوماتی که برای درج در تاریخ فلسفه به

آن نیاز داریم، کما بیش وجود دارد. فرض کنید ما یقین می‌کردیم که قول ارسسطو درست باشد که از آنچه در آثار افلاطون آمده، دو مطلب از سقراط و بقیه از خود اوست و به استادش سقراط ربطی ندارد. در این صورت فکر نمی‌کنید شخصیت سقراط، کوچک و حقیر می‌شد؟ می‌گویند چه مانع دارد که کوچک شود؟ ما می‌خواهیم بدانیم سقراط واقعی چه کسی بوده است. قصد ما تجلیل از او نیست. من هم حرفی ندارم، ولی انصاف بدھید که وقتی مورخ با اینهمه اطلاعات که در باب زندگی و افکار سقراط داریم باز هم شکوه می‌کند که در مورد او کم می‌داند، دانسته یا ندانسته کمال احترام را در حق او بجا آورده است.

چرا وقتی مورخ به آنتیسنس^۱ و دیوجانس^۲ (۴۱۲ - ۳۲۳ ق.م) وزنون رواقی می‌رسد، به همان اطلاعاتی که در دست است اکتفا می‌کند و می‌گذرد؟ در واقع ما بدليل وجود اطلاعاتی که داریم، احساس می‌کنیم سقراط باید بیش از اینها باشد که درباره او گفته و نوشته‌اند و هیچیک از وصفهایی که مورخان گفته‌اند، تمام نیست، هر چند که تمام گفته‌هایی که در آثار افلاطون از دهان سقراط بیرون می‌آید، از او نباشد. این مشکل را افلاطون بوجود آورده است. او مسئله سقراط را پیش روی خوانندگان آثار خود گذاشته است. براستی سقراطی که تا سال ۳۹۹ زنده بوده و در آتن زندگی می‌کرده کیست؟ از میان روایات، کدام روایت را اصل بگیریم و آن را بكمک دیگر روایات تکمیل کنیم؟ ما چه اطلاعاتی راجع به سقراط داریم؟

اطلاع ما از کارها و تفکرات او کم نیست منتهی او به تعبیر کی یر کگارد بطور غیرمستقیم مخاطبان را تعلیم می‌دهد. او حتی داعیه تعلیم ندارد. بیشتر پرسش می‌کند و پرسشها یش متناسب با وضع و حال اشخاص مورد سؤال است، به این جهت، هر کسی که با او برخوردی داشته، یاد و تصویری خاص از او دارد. در حقیقت، سقراط چهره می‌نماید و پنهان می‌شود. او در یک حالت ثابت نمی‌ماند

1. Antisthenes (۴۴۰ - ۳۷۰ ق.م.)

2. Diogenes (۴۱۲ - ۳۲۳ ق.م.)

تاكسي بتواند تصویری کامل از او بدست آورد. حتی آلکبیادس – که از نزدیکان سقراط است – او را نمی‌شناسد. او می‌گوید: «گاهی فکر می‌کنم کاش این مرد رشت رو می‌مرد، ولی بعد می‌اندیشم اگر بمیرد، برای من بزرگترین مصیبت است. اصلاً برای من هیچ مصیبتی بالاتر از مرگ سقراط نیست. نمی‌دانم با او چه کنم.» ولی سقراط نسبت به آلکبیادس روراست و صریح است. سقراط در جایی به کالیکلس^۱ سوفسطایی می‌گوید: «تو دو چیز را دوست داری که از آن جمله سیاست است (سقراط، سیاست را اغلب به مفهوم بدکلمه بکار می‌برد، اما افلاطون سیاست را به معنای خوب و از جنبه مثبت بکار می‌برد). و من هم دو چیز را دوست دارم: شخص آلکبیادس و فلسفه را.»

سقراط می‌گوید کالیکلس به فرمان هر دو گوش می‌دهد، یعنی هم از سیاست و هم از شخص محبوب خود حرف شنی دارد. اما من حرف آلکبیادس را اگر با موازین فلسفه وفق ندهد، نمی‌پذیرم.

من چیزی را می‌گویم که فلسفه به من می‌گوید. من سخنگوی فلسفه‌ام. توجه کنید او نمی‌گوید من انبانی دارم که مطالب فلسفی را در آن می‌گذارم، بلکه خود را سخنگوی فلسفه می‌داند. سقراطی که افلاطون به ما می‌شناساند، در حقیقت «سخنگوی فلسفه» است. او در مقام سخنگوی فلسفه، دیگران را به احترام و امیدار و گاهی ایشان را دچار اعجاب می‌سازد. این سقراط سخنگوی فلسفه است که مورخ و فیلسوف به او علاقه دارند، یعنی ما به سقراط غیرافلاطونی کاری نداریم.

برای ما زندگی آتنیهایی که در قرن چهارم ق.م زیستند، چندان کششی ندارد. دانستن اینکه آنها چگونه زندگی می‌کردند و چه می‌خوردند و چه حرکات و سکناتی داشتند، برای کسی که تاریخ اجتماعی یونان را می‌نویسد، اهمیت دارد، ولی

ما در این مقام در صدد نیستیم که بدانیم سقراط بعنوان یک شخص یونانی و حتی معلم افلاطون کی بوده است، بلکه چون بزرگی او را حس کرده‌ایم می‌خواهیم به او نزدیکتر شویم. یعنی چون ما سقراط افلاطونی را می‌شناسیم و او را دوست داریم، می‌خواهیم از او بیشتر بیاموزیم. اگر معلوم شود که سقراط همان است که آریستوفانس^۱ می‌گوید، ما دیگر با او کاری نداریم. بر طبق تصویری که آریستوفانس آورده است، سقراط مردی بوده که در کوچه راه می‌رفته و خیره و مات و مبهوت به در و دیوار می‌نگریسته یا نگاهش را به آسمان می‌دوخته است و... آریستوفانس تصویر موهومی از سقراط به ما می‌دهد. او در زمانی که سقراط حدود ۵۰ سال سن داشته، نمایشنامه‌ای به نام ابرهانوشه و در این نمایشنامه سقراط را بعنوان یک فیلسوف طبیعی – که منکر خدایان و فاسدکننده جوانان است – معرفی کرده است. کسانی که رساله دفاع^۲ سقراط را خوانده‌اند، می‌دانند که در آنجا افلاطون می‌گوید مقدمه این محاکمه در نمایشنامه ابرها فراهم شده است. معذلک هیچکس آریستوفانس را از بابت آماده کردن زمینه برای محاکمه سقراط متهم نمی‌کند. وقتی مضمون این نمایشنامه را در نظر می‌آوریم، متعجب می‌شویم که چگونه یک نمایشنامه نویس بزرگ یونانی با سقراط دشمنی کرده است و شاید بخواهیم بدانیم که این دشمنی از کجا آمده است. سقراط خود در این باب چیزی نگفته است، اما در مورد دشمنی عامه و غوغای با فیلسوف این سخن را به سقراط نسبت داده است که من تنها با یک نفر حرف می‌زنم. من با غوغای سخن نمی‌گویم. غوغای سخن را نمی‌فهمد و گوینده را می‌کشد. بنابراین، من همیشه با یک نفر سخن می‌گویم. به او می‌گویند تو مردم را به تنهایی در کوچه غافلگیر می‌کنی و با پرسش‌های خود آزارشان می‌دهی. یعنی آنها را گیج می‌کنی و آنگاه آنچه را که خود در نظر داری، به آنان القا می‌کنی. می‌دانیم که سقراط معمولاً از خود دفاع نمی‌کند یا لااقل

وقتی کاری یا صفتی را به او نسبت می‌دهند — که درست نیست — نمی‌گوید که من چنین کاری نمی‌کنم، یا فلان صفت را ندارم، بلکه در خلال جوابهایش، آن اتهام را بی‌اساس جلوه می‌دهد.

بعضی پژوهندگان به نمایشنامه‌ای‌ها اثر آریستوفانس، بعنوان یک سند تاریخی اعتماد کرده‌اند. استدلال آنها این است که آریستوفانس تنها چهره سقراط را تصویر نکرده است، او چهره کسان دیگری را نیز تصویر کرده و تصویر او مطابق با اصل است. بنابراین دلیلی وجود ندارد که در مورد سقراط پا را از طریق انصاف فراتر گذاشته باشد. معهذا با اطلاعاتی که درباره سقراط داریم، نمی‌توانیم در درستی گزارش آریستوفانس تردید نکنیم. من در اینجا نمی‌خواهم داعیه بزرگانی مثل آریستوفانس را برخاسته از اوصاف و صفات شخصی بدانم، اما این نکته را به اشاره عرض می‌کنم که روابط خصوصی سقراط با آریستوفانس مثل رابطه سقراط با اریپیدس^۱ دوستانه نبوده است. می‌گویند که سقراط معمولاً به تئاتر نمی‌رفته است. به تئاتر نرفتن در آن آن زمان، یک امر عادی نبوده، زیرا تئاتر جزوی از زندگی مردم آتن بوده است، مع هذا سقراط فقط زمانی به تئاتر می‌رفت که نمایشنامه‌ای از اریپیدس روی صحنه بود. ممکن است وسوس و دقت یک تاریخ‌نویس برانگیخته شود که مبادا میان آریستوفانس و سقراط شکر آبی بوده و یا به هر حال نسبت دوستی که میان سقراط و اریپیدس بوده، میان آریستوفانس و سقراط نبوده است. ولی من کاری به این مطلب ندارم و قصد ندارم سخنان آریستوفانس را برکینه‌توزی او نسبت به سقراط حمل کنم. من حتی در مطالبی که عرض خواهم کرد، ملیتوس^۲ و دو همراحت را به تبهکاری محکوم نخواهم کرد. گرچه در نظر من قدرشان ناچیز است. گفتم که سقراط دارای فلسفه نیست و او با فلسفه نسبتی مثل صاحب شیء با شیء ندارد. بلکه فلسفه در او محقق شده است. یعنی سقراط درس

فلسفه نخوانده است. بلکه او عین فلسفه است. اما پژوهندگان از این بابت که مدارک کافی برای تعیین مرز دقیق میان افکار سقراط و افلاطون وجود ندارد، شکوه می‌کنند.

آنها از اینکه نمی‌توانند به دقت میراث سقراط را معین کنند، ناراحت هستند، ولی این مشکل بزرگ تاریخ فلسفه نیست. مگر نه این است که میراثی که افلاطون برای ما گذاشته، میراث گرانقدری است. اما اگر به سخن فیلسوف توجه کنیم، او – تا جایی که به یاد دارم – این مطلب را حداقل در دو موضع ذکر کرده و با اکتفا به آنچه گفته است، نمی‌توان به فلسفه‌اش پی‌برد. یکی در فدروس^۱ و دیگری در نامه هفتم، حاصل گفتار افلاطون این است که من فلسفه‌ام را نگفته‌ام. اصلاً تفکر به زبان نمی‌آید و کسی نمی‌تواند مدعی شود که فلسفه‌مرا دریافت‌است. دقت کنید افلاطون دهها کتاب نوشته است و حالا در آخر عمر، در سن پیری و در دوران که هولت می‌گوید تفکر حقیقی من هنوز به زبان نیامده است و این نکته در مورد تفکر سقراط بیشتر مسلم است. سقراط هیچ چیز ننوشته است. یکی از بزرگترین مدها در مورد سقراط، مدحی است که هیدگر از او می‌کند. و در اینجا از آن جهت به آن اشاره می‌شود که متن‌من عذر سقراط در نوشتمن است. هیدگر می‌گوید که تفکر عبارت است از قرارگرفتن در معرض بادی که از وجود می‌وзд و این باد، گاهی آزاردهنده است، هنگامی که باد تفکر می‌وзд، متفکران پناهگاه و سنگری می‌جویند و وقتی در این سنگر آرام و قرار یافتد، می‌گویند و می‌نویسند، اما تا زمانی که در معرض این باد هستند، وقت و ناب و توان گفتن ندارند. برای گفتن، آرامش و قرار لازم است که سقراط این قرار را نمی‌طلبد. یعنی سقراط هیچگاه خودش را از این باد و جریانش دور نمی‌کند. او همواره در معرض این باد است و به همین جهت نمی‌تواند بنویسد و نباید متأسف بود که سقراط هیچ چیز ننوشته است. ممکن است بگویید از

کجا معلوم که سقراط یک آدم خیالی نباشد، چون چیزی از خود بجانگذاشته است و البته اگر چیزی نوشته بود، این بحثها و فرضها مورد نداشت.

اما اطلاعاتی که هم اکنون از او داریم، چیز کمی نیست. اصلاً چرامی گوییم کاشه سقراط کتابهایی نوشته بود. راستی چرا نمی‌گوییم کاشه اپیکور کتاب دیگر نوشته بود. شما در هیچ تاریخ فلسفه‌ای ملاحظه فرموده‌اید که بگویند کاشه آنتیسنس کتاب نوشته بود. او از شاگردان سقراط بود و کسان دیگری هم هستند که کتابی ننوشته‌اند، مثل دیوجانس، اما هیچ مورخی نگفته که کاشه می‌نوشتند. ما از این جهت می‌گوییم کاشه سقراط افکارش را به زبان قلم آورده بود که او در چشم ما و برای ما بزرگ است، نه از این جهت که برای ما مجھول است.

ما هیچ فیلسوفی را به اندازه سقراط نمی‌شناسیم. همه اهل فلسفه به او نزدیکند و شاید نسبت به هر فیلسوفی به او نزدیکترند، چون همانطور که گفتم، او صرفاً فیلسوفانه سخن نگفته، بلکه با فلسفه زندگی کرده است. شاید بگویید ممکن است افلاطون در مورد استاد خود غلو کرده باشد. من هم گاهی دچار چنین وسوسه‌ای می‌شوم و فکر می‌کنم که افلاطون در مورد سقراط غلو کرده است. تصویری که افلاطون به ما می‌دهد، تصویر یک بشر کامل است و در این تصویر، سقراط جزو زشتی چهره، هیچ عیبی ندارد که در این مورد هم آلکبیادس، سقراط را به سیلن‌ها^۱ – سبدهایی که زشتند اما درونشان خدایان هستند – تشییه می‌کند.

اگر ظاهر سقراط رشت است، درونش پر از زیبایی و جمال است. افلاطون بطور مستقیم و یا غیر مستقیم – هر جا که از سقراط سخن گفته است – برای خواننده چهره‌ای آراسته که هیچ نقصی ندارد، تصویر افلاطون از سقراط چندان معنوی و اخلاقی است که هر کس به آن نظر کند، نسبت به آن ارادی احترام می‌کند. آیا سقراط چنانکه خود گفته بود برگناه و پلیدی فایق آمده بود و آیا در واقع او انسانی بود که

۱. Silenus در افسانه‌های یونان قدیم، سلینوس یکی از ساتیرها بود. ساتیرها موجودات افسانه‌ای بودند که بدن آنها نبیی آدم و نیمی حیوان بود. سلینوس، به هترمندی و خردمندی معروف بود.

بر پلیدیها چیره شده بود و آتنیها چنین مردی را کشتند؟ آیا آتنیها کسی را کشتند که توanstه بود بر پلیدی و گناه غلبه کند؟ چگونه یک قوم که به خردمندی معروف بود، این اندازه به غفلت دچار شد که بزرگترین و داناترین معلم و انسان عصر خود را کشت؟ راستی چه شد که مردم آتن سقراط را کشتند و پشیمان نشدند. اگر مردم آتن از کشن سقراط ناراضی بودند، چرا به آنوتوس^۱ نگفتند که ای آقای چرم فروش شما به چه حق مرد بزرگ شهر ما را کشتبید. حتی تا امروز کسانی هستند که می‌گویند خوب شد که سقراط را کشتند، او مستحق مرگ بود. من در کتاب فلسفه چیست از بزرگی نقل کردم که سقراط مسیلمه کذاب یونانی است. از نیچه هم سخنی نقل کردم. بهر حال تا زمان ما، مورخان، فیلسوفان و جامعه‌شناسان بسیاری هستند که می‌گویند آنوتوس کار بدی نکرده است. دورکهیم هم می‌گوید ملیتوس و آنوتوس کار خوبی کردن که سقراط را کشتند.

سقراط کشتنی بود. او سخنان خلاف عادت می‌گفت و نظم آتن را به هم می‌زد. یک جامعه نظم خاص خود را باید حفظ کند. یک جامعه شناس کلکتیویست مانند دورکهیم باید همین را بگوید. به نظر او جامعه آتن در مقابل تفکر سقراط عکس العمل نشان داده است. قاتلان سقراط فقط ملیتوس و آنوتوس و دادرسان نبودند، بلکه مردم آتن سقراط را کشتند. این جامعه آتن بود که سقراط را کشت. در آخر رساله فیدون^۲ سقراط وصیت می‌کند که خروشی به اسکلپیوس^۳ تقدیم کنند، چنانچه می‌دانید فیدون بیانات آخرین ساعت زندگی سقراط است که در آنجا تجرد و جاودانگی روان (نفس) اثبات می‌شود. البته سقراط چندان علاوه‌ای به اقامه دلایل نداشت. او می‌دانست دلیل و استدلال پاسخی است به شک. تا زمانی که شک پدید نیامده باشد، دلیل لازم نیست و تا زمانی که پوشش و حجاب نباشد، برهان هم مورد پیدا نمی‌کند (گرچه او در زمان شک و شکاکیت و سفسطه و

1. Angtus

2. Phaedon

3. Aesculapius

سوفیسم می‌زیسته است) در نظر او فلسفه مجموعه دلایل نیست و به این جهت او پرسشگر بزرگی است و نه یک دلیل آور بزرگ. معهداً انکار نمی‌توان کرد که در فیدون دلایل مهمی برای اثبات تجرد و جاودانگی نفس اقامه شده است و در همین مورد، مورخی نوشته است: «در باب عظمت سقراط همین بس که او تجرد و جاودانگی نفس را برای ما ثابت کرده است.»

گفتیم که سقراط گفته بود: «من خروسی به خدای پزشکی بدھکارم، این دین مرا ادا کنید». شاید برای همه شما این اشاره معلوم نباشد، به این جهت توضیح مختصری می‌دهم. تقدیم خروس به خدای پزشکی – که آخرین وصیت سقراط است – چه معنی دارد؟ جمله دیگری نیز در فیدون هست که تا حدی مطلب ما را تفسیر می‌کند. آن جمله این است: «زندگی مشق مردن است». برای سقراط مرگ پایان زندگی نیست، بلکه رهایی است. او با مرگ انس دارد و از مرگ نمی‌هرسد. این موضوع را از بعضی کلمات و اشارات افلاطون – که به زبان سقراط ادا می‌شود – می‌توان فهمید.

اما به هر حال آنجاکه می‌گوید من خروسی بدھکارم، یعنی من که بیمار بودم، شفا پیدا کردم. مگر قیافه‌شناس نگفته بود که سقراط ظرف پلیدیها و گناهان است؟ اکنون که از این پلیدیها نجات یافته است، وصیت می‌کند که خروس را بدھید که من شفا یافته‌ام. او این زندگی را گناه و بیماری می‌دانست و آنجاکه به قیافه‌شناس می‌گفت: «من برآنچه تو گفتی غلبه کرده‌ام». اشاره به این بود که راه آزادی را یافته است. البته نیچه بعدها به او ایراد گرفت که اگر او چیز دیگری می‌شد، قیافه او هم تغییر می‌کرد. نیچه قبول ندارد که جان زیبا در تن زشت باشد، ولی چگونه منکر زیبایی جان سقراط شویم که افلاطون در مورد او گفته است. «این بود پایان کار دوست ما، مردی که در خردمندی و عدالت در بین کسانی که ما می‌شناسیم، نظیری ندارد» و این همان تصویری است که افلاطون همواره آن را مد نظر داشته و در هرجاکه سیمای سقراط را تصویر می‌کند، گویی به مظهر عدالت و خردمندی نظر

دارد. با اینحال، مورخان حق دارند بگویند که آیا سقراط واقعی همان است که افلاطون به ما می‌شناساند. نکته‌ای که باید به آن توجه کرد، این است که در آثار دوره آخر تفکر افلاطون، سقراط یا حضور ندارد یا اگر دارد، دیگر آن پرسشگر سابق نیست. برای مثال در سوفیست^۱ – که از مهمترین و مشکلترین و عمیقترین دیالوگ‌های افلاطون است – سقراط حضور ندارد و گردنده سخن مردی غریب و بیگانه است. در آنجا افلاطون شدیدترین حملات را متوجه سوفسطایان می‌کند. ما در هیچ جای دیگر این شدت را در حمله به سوفسطایان سراغ نداریم. می‌دانیم که در بیشتر دیالوگ‌های افلاطون، سقراط با یک یا چند سوفسطایی در جدال است و در این جدال، رعایت ادب و حدود را در نظر دارد. او همه سوفسطایان را با یک چوب نمی‌راند، چنانکه با پروتاگوراس طوری سخن می‌گوید و با کالیکس طوری دیگر و اصولاً دو نوع طنز بکار می‌برد. ایرونی^۲ (طنز) سقراطی در مقابل پروتاگوراس یا گرگیاس قدری لحن احترام به خود می‌گیرد. البته این احترام به معنای پذیرفتن عقاید شخص مقابل نیست، اما به هر حال در برابر اینان لحن مؤدبانه است نیش (طنز) آنچنان زننده نیست که در مورد تراسیماخوس^۳ و کالیکس و هیپیاس^۴ می‌بینیم.

سقراط قدر پروتاگوراس را بالاتر می‌داند، ولی معامله‌ای که افلاطون در سوفیست با سوفسطایان می‌کند، چیزی دیگر است. گاهی فکر می‌کنم که شاید افلاطون می‌خواست نشان دهد که سقراط حتی در مورد کسانی که آنان را مانع و مخالف تفکر می‌دانست، نخواست که از طریق انصاف خارج شود. البته این قول مستلزم این است که افلاطون در دشمنی با سوفسطایان از سقراط پیشتر رفته و ملاحظات را در نظر نگرفته باشد. برای اینکه از معضل مرزگذاری میان سقراط و افلاطون خلاص شویم، می‌توانیم از مسئله واقعیت تاریخی سقراط بگذریم و

1. Sophistes

.۲. Irony، طنز (استهزاء یا تجاهل)، منظور روشه است که سقراط به کار می‌برد.

3. Thrasymachus

4. Hippias

پرسیم سقراط به ما چه آموخته است که این اندازه بزرگ می‌نماید. برای این منظور ابتدا باید به روش آموختن او اشاره کنیم. در مورد او، مهم همین است. چنانکه عرض کردم او فلسفه را مجموعه معلومات نمی‌داند. ما این سخن را که علم، صیرورت انسان است، ابتدا از افلاطون آموخته‌ایم. پیدیبا¹ یا فرهنگ صرفاً فراگرفتن عادات زبان و افزودن به اینان محفوظات نیست. بلکه سیر از عالمی به عالم دیگر و از یک مرتبه به مرتبه دیگر رفتن و عالم عقلی شدن یا بازگشت به عالم معقول است. مورخان فلسفه می‌گویند این نظر افلاطون است. اما اگر سقراط روش مامایی داشته و با دیالوگ توأم بانیشند، مخاطب خود را بیدار و متذکر می‌کرده است، آیا باید تذکر را مقدمه لازم سیر و تحول دانست. درس و روش سقراط مستلزم قبول این معنا از علم است. در غیر اینصورت این درس و روش بی‌اهمیت می‌شود. سقراط با روش خود مخاطب را حرکت می‌آورد. او به مخاطب خود نمی‌گوید که چیزی را پنذیرد و یا نپنذیرد. بلکه مخاطب را بیدار می‌کند، چنانکه می‌گوید: «من خرمگس مردم آتن هستم، من بیدارگر جوانان آتم». به یک اعتبار پوتی²، سروش معبد دلفی درست گفته بود که سقراط دانترین مردم آتن است. سقراط دانترین مردم آتن بود، زیرا در معرض وزش باد تفکر قرار گرفته بود. اما در عین حال، او که چیزی نمی‌دانست، چگونه دیگران را تعلیم می‌داد. «نمی‌دانم» او جهل بسیط بود و با یاری این جهل بسیط، با جهل مرکب معارضه می‌کرد. یعنی جهل مرکب را می‌زدود و جوانان را مستعد درک علم و حرکت و سیر علمی می‌کرد و فلسفه عبارت از همین آمادگی و تعلق به دانایی است. آیا سقراط به این معنی فیلسوف بود؟ خود او با تواضع پاسخ می‌داد که من فیلسوف هستم، اما نه به معنای صاحب دانایی، بلکه به معنای محب و طالب و نیوشای علم. فیلسوف یعنی کسی که علم را دوست می‌دارد و بسوی آن راه می‌پوید. از روش

سقراط من تنها به دیالکتیک ایرونی اشاره کردم و در این مجلس، بیش از این نمی‌توانم عرض کنم. می‌رسیم به مضمون گفته‌های سقراط. به نظر من روش سقراطی تمام مضمون فلسفه افلاطونی را دربر می‌گیرد. یعنی اگر هم سقراط به تمام آراء و نظرات افلاطون نرسیده بود، می‌توانست برسد. افلاطون در همان راهی رفت که سقراط نشان داده بود، هرچند که شاگرد به منازلی از این راه رسید که استاد آن منزلها را ندیده بود و نمی‌شناخت. می‌گویند که این سقراط، سقراط فرضی است و از کجا معلوم که سقراط واقعی همان شخص نباشد که آریستوفانس در نمایشنامه ابرها او را وصف کرده است و این سقراط درست در مقابل سقراط افلاطون قرار دارد. دفاع سقراط در دادگاه آتن، دفاع در برابر آریستوفانس نیز هست. زیرا مدتها قبل از ملیتوس و آنوتوس، آریستوفانس، سقراط را فاسد کننده جوانان و منکر خدایان خوانده بود. سقراط دادگاه آتن، سقراط آریستوفانس نیست. او می‌گوید من نه منکر خدایان هستم و نه جوانان را فاسد می‌کنم و اینهایی که مرا متهم کرده‌اند، نمی‌دانند چه می‌کنند. آنوتوس بیچاره گناهی ندارد او نمی‌داند چه می‌کند. این بدان معنی است که سقراط آریستوفانس، متفکری نیست که مورخان و پژوهندگان و بخصوص اهل نظر و تفکر در جستجوی او باشند. سقراطی که بدنبال او هستند، یا سقراط افلاطونی است یا نباید به بدنبال او گشت. هیچکس در گذشته‌های تاریخی در جستجوی اشخاص معمولی برنمی‌آید. تاریخ در پی یافتن ماندگاری و عظمت است. شاید بد نباشد که دوباره به آغاز مطلب برگردم.

آنچه می‌دانیم این است که سقراط مردی زشت و پرسشگر بوده است و بمناسبت پرسشگری، عنوان سوفسطایی به او داده‌اند (می‌دانیم که سفسطه بعد از افلاطون در ماده و معنی، قدری تغییر و تحول یافته و زشت و ناپسند شده است. در زمان سقراط، سوفوس معنای داشمند داشته است). همچنین می‌دانیم که او را به دادگاه فرآخوانده و به مرگ محکوم کرده و جام زهر به او نوشانده‌اند. اکنون قدری در مرگ او تأمل کنیم. مرگ سقراط یک مرگ معمولی نیست. مرگ او یک تاریخ

است. مرگ او فلسفه اوست. شاید مرگ او آینه زندگیش باشد. شاعر جوانی در رثای حضرت امام (ره) زیبا گفته بود:

رفتنت آینه آمدنت بسود ببخش

شب میلاد تو زشت است که ما گریه کنیم

در مورد سقراط نیز می‌توان زندگی و مرگش را با هم دید و حتی مرگش را آینه تفکرش دانست. چون زندگی او با تفکرش یکی شده است. ولی حکایت مرگ سقراط هم در روایت افلاطون عظمت دارد. راستی چگونه یک انسان می‌تواند آنطور که افلاطون، سقراط را تصویر کرده است، زندگی کند؟ کسی که هدف تمامی شهوتها بوده و همه را کشته و از همه گناهان پرهیز کرده است. سقراط معلم کریتیاس¹ و آلکیبیادس و افلاطون بوده است. او معلم بزرگان آتن و مورد احترام ایشان بوده است. حتی سقراط در یکی از آخرین روزهای حیات خود در دادگاه، به یکی از پیشوایان دینی آتن بر می‌خورد و او که اتوفرون² نام دارد، از اتهامی که به سقراط زده‌اند، تعجب می‌کند و این دو با احترام متقابل به مذاکره می‌پردازنند. گرچه در احترام سقراط ریشخندی بیدار کننده نیز وجود دارد. به هر حال سقراط یک آتنی معمولی نبوده است که از مرگ او آسان بگذریم.

آیا توطئه‌ای در کار بوده است؟ آیا ممکن است یک دادگاه پانصد نفری توطئه‌ای بکند و توطئه برای همیشه مخفی بماند؟ چرا باید دادگاه آتن علیه سقراط توطئه کند؟ برای اینکه سقراط معلم کریتیاس بوده و کریتیاس جزو جباران سی‌گانه بوده است؟ از کسانی که این قبیل مطالب را تکرار می‌کنند که او معلم کریتیاس بوده است، باید پرسید که چرا آنها از خود کریتیاس و جباران انتقام نگرفتند و علیه سقراط اقامه دعوای کردند. و انگهی، در ادعائانمہ ذکری از سابقه سیاسی سقراط نشده بود. سقراطی که می‌گوید اگر شما نیامده بودید و دمکراسی به آتن بر نگشته بود و

حکومت جباران ادامه می‌یافت، من کشته می‌شدم (گرچه این را می‌توان نوعی دفاع در مقابل اغراض پنهان متهم کنندگان دانست)، چگونه به پشتیبانی جباران متهم شود؟ البته به یک اعتبار، محاکمه سقراط را می‌توان یک محاکمه سیاسی دانست. در گزارش این محاکمه، طعنه‌ها و تعریضهای افلاطون و سقراط به سیاست، معنی دار است. چه شده است که متینکر یونانی قرن پنجم قبل از میلاد، خدا را شکر می‌کند که وارد سیاست نشده و هرگز اهل سیاست نبوده و به سیاست، کاری نداشته است؟ سقراط می‌دید که کار سیاست آتن از جای دیگری خراب شده است. او در طلب اساس دیگری بود. پس محاکمه او، سیاسی به معنی متدالن لفظ نبود و اگر بود چه دلیلی داشت که اتهامهای سیاسی را بصراحت اعلام نکنند و او را به جرم خیانت سیاسی نکشند؟ یکی از مورخان گفته است: «آتن سقراط را نکشته است، بلکه سقراط خود می‌خواسته که کشته شود». به نظر او دادگاه در طلب دستاویزی بوده است که سقراط را نکشد، اما سقراط گفته است نه، باید مرا بکشید. این مطلب تا حدی قابل توجیه است. در رأی اول به او گفتند یا آتن را ترک می‌کنی، یا پول می‌پردازی و یا کشته می‌شوی. او گفت: «آتن را ترک نمی‌کنم» سقراط از این حیث با افلاطون و مخصوصاً با ارسطو فرق داشت.

سقراط بستگی خاص به آتن دارد. او کمتر از آتن بیرون رفته است و در آخر عمر هم از آنجا بیرون نمی‌رود. او می‌گوید اگر قرار است کشته شوم، در آتن کشته می‌شوم. در مقابل آن مورخ، ممکن است ادعا شود که دادگاه منتظر جواب منفي سقراط در مورد تبعید و پرداخت پول بود و شاید اگر می‌پذیرفت که از آتن برود، از حکم خود عدول می‌کرد. چنانکه وقتی دوستانش حاضر شدند پول پردازند، قبول نکرد. سخن از ضعف و تزلزل دادگاه و عظمت روحی و استواری همت سقراط است و عجباً که آن دادگاه ضعیف، به مرگ سقراط حکم کرد و صدایی از هیچکس و هیچ جا برخاست جز صدای خود سقراط و صدای افلاطون و این صدا در گنبد افلاک پیچید و به زمان ما رسید و نسلهای آینده هم خبر او را خواهند

خواند. شاید بعضی از شما با من هم زبان باشید و بعضی هم این حرف را نپسندند که آتن فلسفه را کشته است. فلسفه چیز عجیبی است. نه می‌توان آن را رد کرد و نه می‌توان با آن به آسانی کنار آمد. مردم نسبت به فلسفه حالت عجیبی دارند. در عین اینکه احترامش را نگاه می‌دارند نسبت به آن بیحرمتی می‌کنند. فلسفه سخن خلاف آمد عادت است و هیچ جامعه‌ای آن را آسان تحمل نمی‌کند. به این جهت فیلسوف را به لفظ و حرف تکریم می‌کنند و در عمل او را از خود می‌رانند. عرف و رسم و عادت، فلسفه را بر نمی‌تابد، زیرا فلسفه بر همزنندۀ رسم و عادت و عرف است. فیلسوف عرف و عادت را برهم می‌زند تا اساس عرف و عادت دیگر را با تفکر بگذارد و به این اعتبار به آینده تعلق دارد. زمانی که سocrates را کشته‌ند – چنانکه گفتم – فریاد اعتراضی بر نخاست. اما در تاریخ دو هزار و پانصد ساله غرب، – جدا از تفکر سocrates و افلاطون – این اقدام نابخردانه هرگز از یاد نرفت و حادثه مهمی در تاریخ فلسفه شد. کشتن فیلسوف کار خطرناکی است. بخصوص که آن فیلسوف، عین فلسفه و یا فلسفه محقق شده باشد. ولی اگر قول آن جامعه‌شناس را پذیریم که کشتن فیلسوف، عکس العمل طبیعی جامعه آتن بوده است، در اینصورت از آنوتوس و ملیتوس و دادرسان نباید توقع دوراندیشی داشته باشیم.

این عکس العمل طبیعی چه وقت پیدا می‌شود و چرا گاهی فیلسوفان، مقرب و محرومند یا لااقل دیگران آنها را تحمل می‌کنند و گاهی مورد آزار و اذیت قرار می‌دهند؟ چرا پارمنیدس و هراکلیتس را نکشتند؟ نوشه‌اند که داریوش به هراکلیتس نامه نوشت که به دربار او برود و او پاسخ داد که «نه من می‌آیم نه تو به پند من نیاز داری و میان ما هیچ مناسبی نیست» و ما نشنیدیم کسی مزاحم هراکلیتس شده باشد. پس چه شد که سocrates را کشتند؟ کسانی که گفته‌اند آتن حق داشت سocrates را بکشد، شاید یک سرنخی به ما بدهنند. شاید آنها کاری به فهم روح جامعه آتن آن زمان نداشته باشند، ولی اطلاعاتی بدست می‌دهند که مفید است. در آتن یک دوران مهم تاریخی، یعنی دوران شاعران و متفکران بزرگ بسر آمده بود و سocrates و

سوفوکلس و اوریپیدس و آریستوفانس به پایان آن عصر تعلق داشتند. در این زمان گوشها کم بسته می‌شد و زبان رو به افسردگی می‌رفت. اگر بگوییم که سخن امثال هراکلیتس به لفظ تبدیل شده بود، چندان غلو نکرده‌ایم. (و البته در عصر ما آن سخنان اصلاً به گوش ما آشنا نیست) به هر حال دوران پارمنیدس و هراکلیتس بس رآمده بود و دوران دیگری شروع می‌شد. این دوران گرچه با نفوذ سوفسطاییان آغاز شد، اما سوفسطاییان مظهر آن نبودند. سوفسطاییان آمده بودند بگویند که هراکلیتس سخن بی معنا می‌گوید و سخن پارمنیدس موهم است و گزنو فانس بیهوده گفته است. سوفسطاییان می‌گفتند علم، علم ظاهر است، علم همین خطابه است، علم همین ادب است، همین فنون و حرف و صنایعی است که با آنها حوایج زندگی رفع می‌شود. عقل هم عقل همگانی است. سقراط که ظهور می‌کند، همنوای هراکلیتس نیست. اما وقتی در مقابل سوفسطاییان قرار می‌گیرد، حرمت هراکلیتس را نگاه می‌دارد. چگونه یک متفکر حرمت تفکر را نگاه ندارد؟! در کراتولس¹ و در بحث زبان، سقراط جانب قول هراکلیتس را می‌گیرد و در مقابل سوفسطایی که شاگرد پروتاگوراس است، از او دفاع می‌کند. هرچند که خود نظر دیگری دارد و با هراکلیتس موافق نیست، اما می‌بیند و فکر می‌کنند که اگر قرار است کسانی بیانند و منکر علم و تفکر شوند، باید از تفکر دفاع کرد.

سقراط در مقابل سوفسطاییان است، اما پیرو هراکلیتس و پارمنیدس نیست. توجه کنیم که عالمی رفته است و عالم دیگری هنوز نیامده است. سوفسطاییان تفکر گذشته را نفی کردند. اما سقراط از آنها درس تفکر آموخت و با او افق تازه‌ای در تاریخ تفکر فلسفی گشوده شد. جامعه‌ای که مبتلا به قشریت شده بود، نه با گذشته رابطه روشنی داشت و نه تفکر تازه را تحمل می‌کرد. آتن به پوسته تفکر سابق چسبیده بود. قشريها مدینه را راه می‌بردند. آنوتوس یک کاسب درستکار و مورد

اعتماد مردم — که با کمکهای مالیش در برانداختن حکومت جباران شرکت کرده بود — بر ضد سقراط اعلام جرم کرد. به ظاهر کسی نگفته است که او آدم بدی بوده است. آتوس یک قشری عامی بود که در حفظ وضع موجود می‌کوشید. او در من بیدارگری سقراط را برنمی‌نگشت. ولی آتوس مثل هر قشری دیگری فقط می‌تواند آلت فعل باشد. او سقراط را نگشته است. آتن قاتل سقراط است، آتن منحط، آتن روکرده به دوران انحطاط، سقراط را کشته است. اگر کسی بگوید آیا آغاز تاریخ فلسفه، آغاز تاریخ انحطاط بوده است؟ می‌گوییم: نه، چنان نبوده است، بلکه تاریخ یونانیت پایان یافته و دوره دیگری آغاز شده است. می‌دانیم که پس از ظهور افلاطون و ارسسطو، آتن نابود شد و نظم آتنی از میان رفت. سقراط سرآغاز انحطاط آتن نیست. او سرآغاز تاریخ دیگری است که پس از انقراض آتن شروع شده و به این جهت سقراط دو هزار و پانصد سال، معلم همه فلسفه و مثال فلسفه است. همه این حرفها مستلزم این است که پذیرفته شود فلسفه یک سیر است. فلسفه صبرورت انسان است و بدون صبرورت انسان، فلسفه حاصل نمی‌شود. اگر فلسفه این است و اگر لازم است که باشد، اهل فلسفه به وجود سقراط نیاز دارند. او و امثال او باید باشند که ما را از گم شدن در اشتغالات روزمره برهانند. سقراط، جاهلان را مثل یک بادکنک باد می‌کرد و غرورشان را برمی‌انگیخت و ناگهان سوزنی به بادکنک می‌زد و این نخوت و غرور را برباد می‌داد.

فیلسوف بیش از آنچه به ما معلومات و اطلاعات بدهد، دست ما را می‌گیرد و از وادی جهل مرکب بیرون می‌آورد و ما همینکه به جهل بسیط رسیدیم، شاید خود به راه افتیم. کار سقراط همین بود. وقتی اهل نظر آثار افلاطون را می‌خوانند، احساس می‌کنند که عالمی یا افقی در برابرشان گشوده می‌شود. اما هنگامی که کتاب را کنار می‌گذارند، چون و چراها هم آغاز می‌شود. افلاطون مجموعه مسائل نیست. آنچه در فلسفه افلاطون اهمیت دارد، نشان دادن افق تفکر و طرح مسائل است. سقراط هم نمی‌خواهد به دیگران مطالبی را بیاموزد که آنها اگر لازم شود بتوانند آن را

تکرار کنند، او با وجود و فهم ما کار دارد و این فهم از وجود جدا نیست. هر مرتبه‌ای از وجود دارای فهمی است و سقراط وجود ما را بحرکت در می‌آورد، چنانکه در دیالوگ پروتاگوراس می‌گوید: «چیزهایی هست که به طریق عادی نمی‌شود آموخت». اما شاید راه دیگری هم باشد، راهی که سقراط در پیش گرفت و این راه، پیوند دادن جان با جان دیگر است. این مرد زشت روی پابر هنۀ کوچه گرد خوش خوراک و صبور و مقاوم در برابر سرما و گرمای تمام سختیها، ترس و شجاع در صلح و جنگ و در هرجای دیگر و کسی که بر نفس خود مسلط بود، مظهر فلسفه است، اعم از اینکه او را پیسنديم يا نپیسنديم، به او احترام کنیم يا نکنیم. سقراط فلسفه متحقق است. اگر می‌گویید فلسفه بعد از او صورتهای دیگری پیدا کرده و او صورت کلی و چهرۀ اجمالي فلسفه است و به این چشم به او بنگریم، دیگر زشتی چهره، یعنی همان زشتی که آلكبیادس و افلاطون و دیگران به آن اشاره کرده‌اند، ناپدید می‌شود. سقراط سیمای دوست‌داشتنی و حتی شاید بتوان گفت سیمای جادویی تاریخ فلسفه است.

ختم ولایت از دیدگاه ابن عربی

دکتر علی شیخ‌الاسلامی

ختم ولایت از دیدگاه ابن عربی

دکتر علی شیخ الاسلامی

این مقاله، خلاصه‌ای برگرفته از خطابهای است که نگارنده در تاریخ ۱۱/۶/۲۴ در انجمن محترم فلسفه و حکمت ایراد کرده است و این گزینه را به مجموعه‌ای که پیاس تجلیل از مقام عرفانی - حکمی حضرت آیت الله حسن زاده آملی - دامت برکاته - فراهم آمده است هدیه می‌کند.

همانطور که مستحضرید موضوع بحث «ختم ولایت از دیدگاه ابن عربی» است، این بحث با دو عنوان «ختم» و «ولایت» از وسعت و حساسیت خاصی برخوردار است که همین گستردگی دامنه آن عذرخواه من در محدود کردن سخن به دیدگاه ابن عربی است؛ بنابراین از بحث در معانی لغوی و اصطلاحی ولایت و استعمالهای قرآنی آن می‌گذریم و از ذکر آنهمه مطالبی که در این باره و درباره ختم و خاتمیت و معانی و مفاهیم آن گفته‌اند صرف نظر می‌کنیم و سخن را در محدوده عرفان محیی‌الدین از اینجا شروع می‌کنیم که ولایت در عرفان اسلامی معادل «تجلی اعظم» و «وجود منبسط» و همان «صنعی» است که «صانع» را به مصنوع گره زده و حلقه پیوند حق و خلق می‌شود. این ولایت باطن «نبوت» و وجهه الهی «رسالت» و

بالاخره صفتی الهی است که در «خدا صفتان» ظهور می‌یابد و به دلیل سعه و وسعت معنایی که دارد به اقسامی چون «مطلقه و مقیده»، «عامه و خاصه» «کلیه و جزئیه» «تکوینیه و تشریعیه» «شمسيه و قمریه و نجمیه» تقسیم و هر کدام از آنها تعریف و توضیحی خاص خود دارد یعنی آنگاه که به عنوان صفت الهی و شانی از شؤون ذاتیه حق به کار می‌رود به موجب هوالولی الحميد «مطلقه» و با توجه به آیه الله ولی‌الذین آمنوا... و بدانجهت که همه مؤمنان را در بر می‌گیرد «عام» و آنگاه که در مورد ولی‌شی که به مقام فناء‌ی الله و بقاء‌ی الله نائل آمده است، استعمال می‌شود «خاص» خواهد بود و بهمین ترتیب است سایر تقسیمات مفصلی که بر آن کرده و هر کدام را شرح و بسط داده و به اینجا رسیده‌اند که نبوت و رسالت هم شانی از شؤون همین ولایت است که در توضیح آن آورده‌اند که نبوت دارای دو وجهه «حقی» و «خلقی» است که جنبه «حقی» آن ولایت و رویه خلقی آن رسالت است که البته این وجهه خلقی یعنی رسالت و نبوت تشریعی پایان یافتنی است و دوران آن با رسالت خاتم پیامبران (ص) تمام شده است اما وجهه حقی آن که ولایت است غیر منقطع خواهد بود و اسم «ولی» خداوند همیشه مظہر و مجال خواهد داشت و البته برای چنین ولایتی «ختم» و «خاتمی» خواهد بود که ایندو نیز تنها به معنای به پایان رسیدن یا پایان بخشیدن به ولایت نیست بلکه بمعنای جامع مراتب بودن آن است یعنی همانطور که درباره پیامبر اکرم خاتمتی را تنها بمعنای پایان بخشیدن ایشان به تاریخ و دوران رسالت بکار نمی‌بریم بلکه این خاتمتی را «طولی و عرضی» می‌دانیم و ایشان جامع مراتب تمام پیامبران نیز هستند که:

نام احمد نام جمله انسیاء است

چون که صد آمد نود هم پیش ماست

در ولایت هم مطلب همین است که خاتم ولایت بمعنای جامع مراتب آن است و این سخن صریح سید حیدر آملی در جامع الاسرار است که الخاتم هوالذی قاطع المقامات با سرها و بلغ نهایة الکمال و بهذا المعنی يتعدد و يتکثر یعنی خاتمتی

جامعیت مراتب و رسیدن به نقطه نهائی و اوج کمال در هر مرتبه‌ای است که باین معنی البته متعدد و متکثّر خواهد بود و هر یک از مراتب ولايت «ختم» و «خاتمی» خواهد داشت و این است یکی از کلیدهای رمزگشایینده قفل اضطراب و ناهمخوانی عبارات ابن عربی در نظریه «ختم ولايت» او که همه شارحان و تذکره‌نویسان به چنین ناهمواری و ناسازگاری در آثار او نسبت به این مبحث تصريح نموده‌اند و البته تنها مسئله ختم ولايت نیست که در آثار او مضطرب است بلکه بیشتر آراء و عبارات و اشارات وی از ابهام و ایهامی برخوردار است که یافتن نظام و انسجام نظریات او را دشوار می‌سازد و این حقیقتی است که خود محیی الدین در آغاز فتوحات به آن تصريح و پیوند مطالب خود را «معنوی» – و نه ظاهری – می‌شناسد و می‌گوید اگر خواننده احساس ناهمخوانی در کلام من دارد به این دلیل است که من به زبان عادی سخن نگفته‌ام و نظم کلام من صوری و لفظی نیست بلکه از نظامی درونی و معنوی برخوردار است. گذشته از این گناه این عدم دریافت بر دوش خواننده است و نه نویسنده و نقص از گیرنده پیام است نه از فرستنده آن. بهر حال این ادعائی است که محیی الدین دارد و مربوط به تمام آثار و آراء او می‌شود اما این امر در بحث ختم ولايت چنان چشم‌گیر است که کمتر مترجم و شارحی را می‌شناسیم که در این باره توقف نکرده و به این ایهام و اضطراب توجه نداده باشد. بنظر می‌رسد جهت این آشتگی در این بحث بخصوص جرأت و جسارتی باشد که محیی الدین در القاء این مطلب نشان داده است که خود را در کنار صاحبان اصلی ولايت و ختم آن نشانده و بادلیری و دلاوری سروده است که:

انا ختم الاولیاء دون شک

بورث الهاشمي مع المسيح

و همینگونه سخنان جسورانه اوست که همچون نورافکنی دیده‌ها و دلها را چنان خیره می‌سازد که مجال تأمل و تدبیر را از مخالف و مؤالف در اقوال او می‌گیرد و دیگر به زوایا و جوانب سخن او دقت نمی‌کنند و بهمین جهت این مطلب

تا به امروز هم با همه بحثها و گفتگوهایی که درباره آن شده است همچنان مبهم و مضطرب مانده است، اگر چه مساعی همه محققان در پرده برگیری از گوشه‌هایی از این موضوع مهم مأجور و مثاب است و آنچه در این سخن کوتاه درباره‌این تحقیقات می‌توان گفت این است که همه این بزرگان و شارحان کوشیده‌اند تا «ختم ولایتی» را که ابن عربی مطرح کرده است چنان تبین و توجیه کنند که نخست با مبانی عرفان او سازگار بوده موضع و موقع وی را خدشیده‌دار نکند و دو دیگر آنکه حرمت چهره‌های اصیل ولایت و ختم آن در مذهب و مکتب محفوظ بماند و سه دیگر تعارض و تناقضی در ارائه مطلب نباشد که برداشت ما در این مقاله با توجه به مجموعه سخنان و آراء ابن عربی در فتوحات و فصوص و دیگر آثار و نیز با جمع‌بندی نظریاتی که دیگران در این باره دارند این است که:

ولایت در چهره «عام» و «شاملی» که باطن نبوت همه انبیاء است «ختم» و «خاتمی» دارد که این خاتم ولایت مطلقه عامه «نبویه» حضرت عیسی (ع) است به این معنی که حضرت عیسی همچنانکه در مقام نبوت خاتم نبوت عامه است در ولایت عامه نبویه یعنی در آن ولایتی که وجههٔ یلی الحقی نبوت عامه است نیز خاتم است. در برابر این ولایت، ولایت خاصهٔ محمدیه است که اگرچه نسبت به ولایت عامه نبویه «خاصه» اش می‌نامیم اما خود به ولایت «مطلقه و مقیده» و «عامه» و «خاصه» و «کلیه» و «جزئیه» تقسیم می‌شود که وجههٔ «عامه» این ولایت که به موجب آیه «الله ولی الذين آمنوا...» همه مؤمنان حقیقی امت مرحومه از آن برخوردارند و به بعد ولایت عامه محمدیه و همان جهت مشترک ولایت ایشان با انبیا بر می‌گردد «خاتمی» دارد که در هر عصر و زمانه‌ای در فردی از افراد امت مرحومه ظهور و تجلی می‌کند و می‌توان گفت که مراد ابن عربی در آنجاکه از خود بنام «ختم الولایه» یاد می‌کند در این وجهه عام ولایتی است که امت مرحومه را شامل می‌شود و چه خوب و بجاست که در همین جایین خواب و تعبیر و برداشتی که از آن شده است بیاوریم و خواننده را مخصوصاً به عبارات پایانی سخن او یعنی دو جمله «فی

الاتباع» و «في صنفي» توجه دهيم:

فكت بمحكمه... ارى فيما يرى النائم الكعبه مبنية بلبن فضه و ذهب لبنيه فضه و لبنيه ذهب وقد كملت بالبناء و ما باقى شيء و انا انظر اليها و الى حسنها فالنفت الى الوجه الذى بين الركين اليماني و الشامي هو الى الركن الشامي اقرب فوجدت موضع لبنيه لبنيه فضه و لبنيه ذهب ينقص من الحائط... فرأيت نفسى قد انطبعت فى موضع تلك اللبنيتين... و كمل الحائط... و استيقظت فشكرت الله تعالى و قلت متاؤلاً إنى فى الاتباع فى صنفى كرسول الله... و عسى أن أكون ممن ختم الله الولاية بي و ما ذلك على الله بعزيز... فقصصت رؤياى على بعض علماء هذا الشأن فاخبرنى فى تاويلها بما وقع لي و ما سميته له الرأس من هو؟ صفحه ۳۱۸ و ۳۱۹ از جلد اول فتوحات ملاحظه مى فرمائید که ادعای ابن عربی «ختم ولايت» در اتباع و در صنف خود است و نه چيز ديگر و اين همان ولايت عامه محمدیه‌ای است که همه مؤمنان را شامل است و می‌تواند در هر عصر و دوره‌ای خاتمی داشته باشد.

ولايت خاصه نبویه محمدیه که قسم اين ولايت عامه است و عبارتست از جهات اختصاصي پیامبراکرم (ص) نسبت به ديگر انبیاء که حتى در روایات به ابعادي از اين وجهه اختصاصي پیامبر بزرگوار از زبان مبارک خود ایشان تصریح شده است که مرا به شش چیز بر ديگر انبیاء برتری بخشیده‌اند نیز خاتمی دارد که به نظر مى‌رسد همان خاتم الاولیائی باشد که محبی‌الدین دو بار بدیدارش نائل آمده و حتى مهر ختمیت وی را زیارت کرده است.

بنابراین از آنچه تابحال رقم افتاد به این نتیجه می‌رسیم که ابن عربی از سه ختم ولايت نام برده است یکی ختم ولايت عامه نبویه که جناب عیسیٰ علیه السلام است و دوم ختم ولايت عامه در امت مرحومه و اتابع که خود محبی‌الدین است و سومی ختم ولايت خاصه نبویه که به وجهه ولائي خاص پیامبراکرم در کنار ديگر انبیاء عظام برمی‌گردد که همان رجل عربی است که ابن عربی او را زیارت کرده است. اينک وقت آن است که به تلقی اصلی عرفان اسلامی از ولايت مطلقه کلیه الهیه

در «حقیقت محمدیه» پردازیم که پیش از این هم گفتیم این ولایت وصف و نعمت الهی است و همان «مقام اقدم» و «تجلی اعظم» و «فیض اقدس»... و بالاخره «وجود منبسط» و «حق مخلوق به» و دهها تعبیر دیگری است که اصلاً در سطح و مستوی‌ای دیگر ولایتها نیست و اگر آنرا به مطلقه تعبیر و توصیف می‌کنیم، این اطلاق دربرابر تقيید نیست بلکه بمعنای مترّه از قید اطلاق و تقيید هر دو هست. بدیهی است چنین ولایتی نیز مظہر و تجلی و ختم و خاتم خواهد داشت که بدون تردید این خاتم و مصدق اتم و جامع مراتب چنین ولایتی، کسی جز امام امیرالمؤمنین علی علیه الصلوٰة والسلام نخواهد بود و وارث حقیقی و ظهور بخش تمام مراتب چنین ولایت و خاتمی هم حضرت بقیة الله ولی عصر حجه ابن الحسن المهدی عجل الله تعالیٰ فرجه روحی لتراب مقدمه الفداء است که هم و غم همه آشنایان و شارحان شیعی آثار محیی الدین صرف آن شده است که سخن را چنان به چنین نتیجه‌ای برسانند که در عین آنکه تناقض و تعارضی در کلام محیی الدین پدید نیاید، سطح و مستوی این خاتمتی نیز محفوظ بماند. برای نمونه می‌توان از دو رساله مرحوم آیت الله قمشه‌ای و مرحوم آیت الله آشتیانی در این باره نام برد که البته در اینجا یادآوری این نکته بی‌فائده نیست که اگرچه چنین تقسیم‌بندی و نتیجه‌گیری در نظام و کلام ابن عربی نیست اما با مبانی عرفانی او سخت سازگار است بدیهی است محیی الدین در فصل شیئی از چنین ولایت مطلقه کلیه الهیه و خاتم آن در همین سطح سخن گفته و این خاتم را وجههٔ یلی الحقی رسول معظم (ص) دانسته و این وجههٔ ولایت ایشان را از وجههٔ رسالت خودشان برتر و افضل شمرده است و آنچه از سخنان ابن عربی در خاتمتی علی علیه السلام در این ولایت به آن استشهاد کرده‌اند جمله‌ای است که محیی الدین در فتوحات آورده و امام امیرالمؤمنین علی علیه السلام را اقرب ناس برسول الله و سر انبیاء... دانسته است که بخصوص مرحوم آیت الله قمشه‌ای این عبارات را نقل و با اقامه چهار دلیل نتیجه می‌گیرند که خاتم این ولایت از دیدگاه محیی الدین، علی (ع) است که همین ولایت به استحقاق و

وصایت از آن امام عصر روحی له الفداء است و آنگاه به فصل دیگر فتوحات که در آن از وزراء مهدی (ع) سخن رفته است پرداخته و فرموده‌اند که چون این خاتم از همان مأخذی که رسول الله (ص) اخذ علم فرموده است حقائق را می‌گیرند پس علاوه بر آنکه خلیفة الرسولند، خلیفة الله هم خواهند بود و محیی‌الدین در فصل وزراء مهدی برای اشاره بهمین خاتمتی و تکیه به روایت، از حضرت حجه (عج) تعبیر به خلیفة الله کرده است و آن حدیث چنین است که *إِنَّ لِلَّهِ خَلِيفَةً يَخْرُجُ وَيَمْلأُ الْأَرْضَ قَسْطًا وَعَدْلًا*... که در همین فصل هم اشعاری که ابن عربی درباره حضرت مهدی سروده است آورده شده است. البته توضیح و تبیین این مطلب بحث مستوفایی می‌طلبد و دقت در این فصل فتوحات نکات و نتایج دیگری هم به خواننده می‌دهد که امید است در متن اصلی این خطابه باید و فعلًاً فقط به یک نکته اشاره می‌کنم که ابن عربی یک تقسیم‌بندی دیگری هم در ختم ولایت محمدیه دارد که از صاحبان آن به نام خاتم الاولیاء مع السیف و خاتم الاولیاء مع القرآن یاد می‌کند و اینجاست که باید دوباره بهمان نکته‌ای اشاره کرد که شارحان و متضلعان در عرفان ابن عربی ذکر کرده‌اند که بهر حال نظریه ابن عربی در ختم ولایت همچنان در هاله‌ای از «ابهام» و «ایهام» است. در پایان این مقاله یادآوری می‌کند که مأخذ و مراجع این مقاله که تلخیصی از خطابه‌ای است که در انجمن محترم فلسفه و حکمت ایراد شده است در متن اصلی خطابه که بناست به طبع برسد، خواهد آمد انشاء الله تعالى.

والسلام

قرآن و لطایف عرفانی

سید عباس حسینی قائم مقامی

قرآن و لطایف عرفانی

سید عباس حسینی قائم مقامی

لطیفه اول

حکماء و عرفاء را اعتقاد بر این است که همه عالم هستی، نتیجه تجلی اسمایی و صفاتی حق تعالی است، و هر یک از موجودات، مظہری از اسم یا اسماء الهی می باشد. و در این میان انسان، مظہر اسم شریف «الله» که مستجمع جمیع صفات جمالیه و کمالیه حق می باشد و از این روست که خلیفه الله نامیده شده، نه خلیفه الرحمن، و خلیفه الجبار و... چه اینکه در اسم اعظم «الله» تمامی این صفات وجود دارند!.

آنچه که گفته شد قطره ای از دریای مطلب در این مورد است که به عنوان مقدمه اول برای منظور اصلی بیان شد.

مقدمه دیگر اینکه: رسول گرامی اسلام(ص) مصدق اتم انسان کامل است که مظہریت جمیع اسماء را به طور اکمل واجد است و از این رو مقام جمع الجمعی کمال را، دارد است.

۱. رک: قیصری، شرح فضوص الحکم.

قرآن کریم نیز مظہر تام اسم شریف «الله» است، و از این جهت است که کتاب جامع الهی نام‌گرفته است.

و از آنجاکه باضم قاعده مسلمه برهانی و عرفانی «لا تكرار في التجلي» استفاده می‌شود که تکرار در تجلی الهی محال است و وجود مماثلی را برای مظہر اسم اعظم «الله» نمی‌توان یافت، لذا در حل این اشکال (که چگونه مظہر اسم «الله» در اینجا دو تا شد، یکی «انسان» و دیگری «قرآن کریم»!) که بدواناً به نظر می‌رسد گفته می‌شود:

قرآن کریم صورت کتبی انسان کامل و انسان کامل، صورت عینی «کتاب و حی» است و از این رو است که از قرآن به عنوان «صورت خلق» رسول گرامی تعبیر شده است.

پس می‌توان نتیجه گرفت که انسان کامل تجسم عینی قرآن است و هر کس آن قدر، از حقیقت انسانیت بهره دارد که از صفات قرآنی^۱ بهره گرفته باشد.^۲

در احادیث متواتر وارد شده است که بین قرآن و اهل بیت عصمت(ع) جدائی و افتراق و ندارد و از جمله این احادیث که فریقین به تواتر آن را، روایت کرده‌اند حدیث شریف ثقلین است که حضرت رسول(ص) فرمود: «انی تارک فیکم التقلین کتاب الله و عترتی، لن یفترقا حتی یردا علی الحوض يوم القيمة»^۳ (من در میان شما دو چیز سنتگین و گرانبها بجا می‌گذارم یکی کتاب خدا و دیگری عترت خود و این دو هرگز از یکدیگر جدا نمی‌شوند تا روز قیامت کنار حوض کوثر بر من وارد شوند).

در این حدیث شریف افتراق بین قرآن و عترت با «لن» نفی شد و «لن» هم دلالت بر «نفی ابدی» می‌نماید. همانطور که در کلام خداوند به موسی(ع) (لن ترانی)^۴

۱. مرحوم ملا صدراء، در تفسیر خویش اوصاف و اسامی قرآن را با اوصاف و اسامی حضرت رسول (ص) (انسان کامل) مشترک دانسته است (تفسیر القرآن، ج ۶، ص ۲۴).

۲. سوره اعراف، آیه ۷.

۳. نهج الفصاحه.

دلالت بر نفی ابدی رؤیت می‌نماید - و نفی ابدی افتراق دلالت بر اثبات ابدی اتحاد و بلکه وحدت دارد پس قرآن بالهل بیت(ع) اتحاد بلکه وحدت دارد و بین آنها افتراقی نیست.^۱

حالی از لطف نیست که به مطلب دیگری اشارت نماییم و آن اینکه: حال که دانسته شد قرآن با انسان کامل - حضرات معصومین(ع) - اتحاد، بلکه عینیت دارد، و از آن طرف نیز مسلم است که قرآن، همیشه محفوظ است و این معنا را خداوند تضمین نموده - انا نحن نزلنا الذکر و انا له لحافظون^۲ - از ضم این دو مطلب می‌توان نتیجه گرفت که حفظ عترت پیامبر نیز برای همیشه تضمین شده است و اساساً حفظ قرآن به حفظ «اهل بیت(ع)» است که تمثیل عینی کتاب الله هستند.

و از همین جا ضرورت وجود امام معصوم(ع) (انسان کامل) که در روایات متواتره تأکید شده، روشن می‌گردد^۳; زمانی نمی‌شود که امام معصوم(ع) در عالم وجود نداشته باشد چه اینکه حفظ و بقای وی تضمین شده است.

لطیفه دوم

گفته شد که قرآن مظهر اسم جامع «الله» است و «الله» نیز جمیع صفات و اسماء دیگر را در تحت لوای خود دارد و به همین جهت تمام مراتب موجودات دیگر را نیز در بر دارد (بسیط الحقيقة، کل الاشياء)^۴. بنابراین تمامی کلمات وجودیه را نیز در بر دارد، و از این رو از آن به «جوامع الكلم» تعبیر شده است که حضرتش فرمود: «اویت جوامع الكلم» (به من جوامع الكلم داده شده).

و از آن طرف نیز چنانکه گفته شد قرآن وجود کتبی حضرت رسول(ص) (انسان کامل) می‌باشد و با وجود حضرتش اتحاد دارد.

۱. اثبات اتحاد قرآن با رسول الله(ص) (انسان کامل) طریق دیگری نیز دارد که فعلآً ما در صدد تعریض آن در این مقام نیستیم.

۲. سوره حجر، آیه ۱۵.

۳. رک: شیخ کلینی، اصول کافی، کتاب الحجۃ.

۴. جهت توضیح این قاعده، به کتابهای مفصل فلسفی مراجعه شود.

اکنون می‌توان تیجه‌گرفت که حضرتش نیز جامع جمیع کلمات وجودیه می‌باشد. و به یک تفسیری می‌توان گفت: اینکه فرمود: «او تیت جوامع الکلم»، اخبار از مقام منیع خویش می‌باشد که، «من جوامع کلمات وجودی را دارا هستم»، یعنی خود من جامع جمیع کلمات وجودی می‌باشم.

صورت قرآن چو نقش آدمی است

که نقوشش ظاهر و جانش خفی است

لطیفه سوم

مرحوم صدرالمتألهین (اعلی الله مقامه) در کتاب عظیم اسفار^۱ با استفاده از آیات مختلف قرآنی، حدود ۳۰ اسم و لقب برای کلام الهی شماره می‌نماید که در ضمن لطائف بعدی به آنها اشارت می‌شود، از جمله این صفات «نور» است «قد جائكم من الله نور و كتاب مبين»^۲.

برای درک بهتر این صفت، بایسته می‌نماید که سخنی در باب «نور» گفته شود. کوتاه سخن همان است که در کلام حکما و عرفانی شایع می‌باشد که «النور هو الظاهر بالذات و المظہر للغیر»^۳ (نور آن چیزی است که خودش ذاتاً ظاهر بوده و دیگران را نیز ظاهر می‌نماید).

بنابراین نور ظهور ذاتی دارد و در عین ظهور، به دیگران نیز ظهور می‌بخشد و در مقابل نور «ظلمت» است یعنی درست صفت مقابل نور را داراست. چنانچه قیصری، در شرح خود بر فصوص می‌فرماید: «شأن ظلمت اين است که ذاتاً مخفی است و غير خود را نيز مخفی می‌نماید»^۴.

بنابر آنچه که گفته شد، معلوم می‌شود که بین «نور» و «نورانی»، «ظلمت» و

۱. صدرالمتألهین شیرازی، اسفار، ج ۷. ۲. سوره مائدہ، آیه ۵.

۳. رک: کتب فلسفی و عرفانی همچون: ملا محسن فیض، اصول المعارف و نیز: شرح فصوص قیصری.

۴. داود قیصری، شرح بر فصوص الحكم، فصل نوحی، ص ۱۳۸ و ۱۳۹.

«ظلمانی» (تاریک و تاریکی) فرق است چرا که چه بسا چیزی نورانی باشد ولی منور – به کسر – نباشد و از آن طرف نیز چه بسا ظلمانی باشد ولی مظلوم (تاریک کننده) نباشد که منور همان «نور» است و «مظلوم» همان «ظلمت».

این مطلب در میان انسانها نیز مصدق دارد که بعضی از آنان در ظلمت فرو رفته‌اند و بعضی نیز خود «ظلمت» شده‌اند و از آن طرف نیز بعضی در «نور» سیر می‌کنند و بعضی دیگر نیز خود «نور» شده‌اند (این بحث از مباحث پربار و مفصل است و بیش از این در گنجایش این مقال نیست).

حال قرآن کریم «نور» نام دارد و بلکه حقیقت «نور» است و هیچکس در هیچ مرتبه‌ای برای دست یابی به حقیقت، مستغنى از آن نیست و بدون هدایت قرآن ظفر بدان محال می‌نماید (قد جائیکم من الله نور و کتاب مبین).^۱

پس قرآن، هم خود «نورانی» و «ظاهر» است و هم موجب نورانی شدن دیگران می‌گردد، از این روست که قرآن خواندن را از موجبات تنویر قلب و صفاتی باطن دانسته‌اند، بطوریکه بعضی از بزرگان لااقل قرائت چند آیه از آن را در طول روز از لوازم اصلیه سیر و سلوک الی الله دانسته‌اند.

لطیفه چهارم

یکی از اسماء خداوند تعالی «نور» است. (الله نور السماوات والارض)^۲ از آن طرف نیز گفته شد که قرآن نیز «نور» است و نیز می‌توان گفت که رسول گرامی (ص) نیز «نور» است، اگر این مقدمه‌ای که اکنون بیان می‌شود به آنچه که گفته شده ضمیمه گردد منتج به نتیجه لطیفی خواهد شد و آن مقدمه اینکه:

افعال هر کس نمودار شخصیت اوست (کل يعمل على شاكلته)^۳ - ان آثار تدل علينا) بنابراین بین فعل و فاعل، اثر و مؤثر بایستی سنتیت تمام وجود داشته باشد و از

۲. سوره نور، آیه ۳۵.

۱. سوره مائدہ، آیه ۵.

۳. سوره اسراء، آیه ۸۴.

آنچاکه حق سبحانه «نور» است، پس افعال او نیز نور است و رسول‌الله(ص) و قرآن نیز اثر حق تعالی هستند پس رسول‌الله نور است همانطور که قرآن نیز... و از این می‌توان استفاده نمود که بسیاری از صفات خداوند را (لولاکل) می‌توان به این دو وجود شریف – یعنی رسول‌الله(ص) و قرآن – نسبت داد و از جمله این صفات، صمدیت حق تعالی است که: از امام صادق(ع) در مورد معنای «صمد» سؤال نمودند، در پاسخ فرمودند:

«ان تأویل الصمد المصمت الذي لا جوف له»^۱ (تأویل صمد، درون پری است که جای جوف و خالی ندارد).

پس خداوند صمد یعنی خداوند بی‌متها بی‌خلأ کمالی ندارد و هیچ کمالی از دائره بسیط وجود اقدسش خارج نیست و از این رو کمال مطلق است. بر اساس مقدماتی که بیان شد، رسول گرامی اسلام نیز «رسول صمدی» نام می‌گیرد. یعنی پیامبری که هیچ مرتبه کمالی از دائره وجود مقدسش خارج نیست و از این رو به «خاتم» لقب یافته است که گفته‌اند: «الخاتم من ختم المراتب باسرها» (خاتم کسی است که تمامی مراتب کمالی را، دارا بوده و به اتمام رسانیده باشد). بنابراین قرآن نیز «قرآن صمدی» است یعنی دارای تمامی مراتب کمال است و هیچ‌گونه خللی در آن راه ندارد و از این رو قرآن آخرین کتاب آسمانی قرار گرفته است و اینچنین قرآنی باید که از جانب چنین خدائی توسط چنین پیامبری آورده شود.

این گونه است که رسول ختمی را «قرآن ختمی» شایسته و این دو را «امت ختمی» بایسته می‌نماید (کتم خیر امة اخرجت للناس...)^۲ و جالب توجه آنکه: تعداد حروف کلمه «جامع» بر حسب محاسبه ابجد مطابق عدد ۱۱۴ یعنی برابر با تعداد سوره‌های کتاب کریم می‌باشد.

۱. اصول کافی، ج ۱، کتاب التوحید، باب تأویل الصمد، ح ۲.

۲. سوره آل عمران، آیه ۱۱۰.

لطیفه پنجم

آیه کریمه «لَا يَمْسِهُ الْأَمْطَهْرُون»^۱ دلالت بر عدم جواز مس کلام الهی را بدون طهارت می‌نماید.

علمای فقه از آنجاکه در مقام تبیین تکالیف عباد بر حسب ظاهر هستند با استفاده از این آیه شریفه حکم بر حرمت مس کتاب قرآن بدون طهارت ظاهري نموده‌اند.

با توجه به مطالب گذشته از این آیه شریفه می‌توان چیز دیگری را نیز استفاده نمود و آن اینکه: همانطور که مس ظاهر قرآن متوقف بر طهارت ظاهر است، مس باطن قرآن نیز متوقف بر طهارت باطن می‌باشد، و مادامی که انسان از آلودگیها و ظلمتها پیراسته نشده باشد، وصول به حقیقت قرآن نیز غیر ممکن می‌نماید.

بحث از این مقال، مجال واسع را می‌طلبد ولی همین قدر را اشارت می‌رود که عارف کامل مرحوم میرزا جواد آقا ملکی تبریزی (اعلی‌الله مقامه) که خود از آنان بود که از طهارت باطن بهره‌مند گشته بود، در یکی از تألیفات شریف خود می‌فرماید: «از مجموعه اذکاری که در حین غسل و وضوء دستور داده شده، استفاده می‌شود که غرض اصلی و مقصود اهم، طهارت قلب و شرح صدر است. و این نیز همانطور است که از جناب رسول(ص) روایت شده عبارت است از نوری که در قلب تاییده می‌شود و به وسیله آن، «قلب» و سعت می‌یابد... و علامت چنین نوری حالت خیش و تجافی از عالم دنیا و آمادگی برای ورود به عالم عقی است... و اگر به بندۀ‌ای چنین نوری عطا گردید، به وسیله آن، ملکوت این عوالمی که مردم از طریق حس، به ظاهر آنها اطلاع پیدا می‌کنند مشاهده می‌نماید».^۲

راقم گوید: در این سخن کوتاه دریائی از معارف نهفته است و برای اهل بشارت، اشارت‌هایی دربر دارد که سخن گفتن در آن نه مقام حقیر را شاید و نه بدین مجال

۱. سوره واقعه، آیه ۷۹.

۲. میرزا جواد ملکی تبریزی، اسرارالصلوة، ص ۶۲، ط دارالکتاب، قم.

در آید.

لطیفه ششم

با توجه به آنچه که در لطائف سابق گفته شد مبنی بر اینکه قرآن دارای جمیع مراتب کمالی است، می‌توان استفاده نمود، که کلیه مراتب کمالی کتب آسمانی گذشته، در «قرآن» جمیع است، همانطور که جمیع مراتب کمالی پیامبران پیشین در رسول ختمی جمع می‌باشد (تلک الرسل فضلنا بعضهم علی بعض)^۱ و به اختلاف مراتب آورندگان «آورده» نیز تفاوت دارد که «محمول» به قدر وسع «حامل» است. روی همین جهت کتب پیشین در مرتبه «فرقان» و کتاب رسول ختمی (ص) فرقان و نیز قرآن است^۲ که قرآن را از ریشه «قرء» دانسته‌اند^۳ که قرآن، هم مقام فرق و هم مقام جمیع را دارا است. از این رو در کلام الهی، تشییه (و هو سمعی بصیر^۴ = که این دو صفت را هم به خداوند و هم به غیر خداوند از خلاف اطلاق می‌نمایند) و هم تزییه است (لیس کمثله شیء^۵ = که هرگونه تمثیل اشیاء را با حضرتش نفی نموده است) به خلاف انبیاء و کتب آسمانی گذشته که یا «تشییه» را دارا و یا «تنزیه» را داشته‌اند. و به همین منوال جمیع بین «حق» و «خلق» و فرق بین آنها نیز امتیاز «قرآن» می‌باشد که «وحدت» در عین «کثرت» و کثرت در عین وحدت را دارد.

پس قرآن جامع بین «وحدت» و «کثرت»، «جمع» و «تفصیل»، «تنزیه» و «تشییه» و بلکه جامع جمیع مقامات آسمانی است.^۶

این اختلاف مرحله «کتب» ناشی از اختلاف مرتبه «رسل» است، چنانچه رسول گرامی (ص) فرموده «کان اخی موسی (ع) عینه الیمنی عمیاء و اخی عیسی عینه

.۲. اسفار، ج ۷، ص ۲۳.

.۱. سوره بقره، آیه ۲۵۳.

.۳. شرح فضوص قیصری، فص نوحی، ستون ۱، ص ۱۳۷، و نیز حاشیه مرحوم حکیم سبزواری بر

.۴. سوره شوری، آیه ۱۱.

.۵. اسفار، ج ۷.

.۶. شرح فضوص قیصری، ص ۱۳۹.

.۷. همان.

الیسری عمیاء و انا ذوالعینین^۱ (برادرم موسی را چشم راست نایبنا بود و برادر دیگرم عیسی(ع) را چشم چپ نایبنا بود ولی من، هر دو چشمم بینا است).

از تمام این وجوه، آنچه که در مورد مظہریت رسول اکرم(ص) و نیز مظہریت «قرآن» کریم روشن شد، از اسم جامع الهی (الله) نیز روشن گردید که قرآن «جامع» برای رسول «جامع» و این دو، برای «امت جامع» (امت محمدی) است.

نام احمد، نام جملهٔ انبیاء است
چون که صد آمد نود هم پیش ماست^۲

لطیفه هفتم

از آنچه گفته شد معلوم گردید که قرآن نیز همانند انسان دارای مراتبی است و همانطور که انسان ظاهر و باطنی دارد، قرآن نیز، واجد ظاهر و باطن می‌باشد، نیز همانطور که باطن انسان دارای مراتب هفتگانه نفس، قلب، عقل، روح، سر، خفی و اخفی^۳ می‌باشد، باطن قرآن نیز دارای مراتب هفتگانه است، چنانچه در حدیث شریف وارد شده است:

«ان للقرآن ظهراً و بطناً إلى سبعه أبطئ» (برای قرآن، ظاهر و باطنی است، تا هفت باطن) که البته این هفت مرتبه خود دارای مراتب دیگری هستند.

پس ظاهر هر انسان همین ظاهر پوستی و هیئت جسمانی است که می‌توان آن را، «انسان عنصری» نامید، همانطور که قرآن نیز در مرتبه ظاهر «وجود عنصری» دارد. و «انسان عنصری» که خلاصه در «مرتبه ظاهر» است و باطن او همان «ظاهر» اوست از «قرآن عنصری» بهره می‌گیرد، آن را استماع کرده، تلاوت می‌کند. از شنیدن آن لذت می‌برد، از مفاهیم ظاهری و عنصری آن بهره‌مند شده و در قالبهای علمی و

۱. رک: امام خمینی، شرح دعای سحر.

۲. مثنوی مولوی، دفتر اول، ص ۶۹، تصحیح نیکلن.

۳. البته مرحوم صدرالمتألهین در اسفار، ج ۷، ص ۳۶، مراتب هشتگانه یاد نموده (طبع، نفس، صدر، قلب، عقل، روح، سر، خفی).

نحوی، از لطائف بیانی، و نکات کلامی آن استفاده جسته و احکام ظاهری را، از آن استنباط نموده و بر صورت عنصری آن، تفسیر نیز می‌نگارد.

در همین مقام است که بر نظر کردن به خطوط قرآنی، ثوابی مترتب شده و وارد گردیده که حضرت صادق(ع) خطاب به اسحق بن عمار فرمود: «قرآن را بخوان و بدان نگاه کن که این بهتر است، آیا نمی‌دانی که نظر افکنندن به قرآن عبادت است»!^۱

اما اینها همه یک روی سکه است و روی دیگر سکه که مخفی مانده، دست یابی به باطن، به مقدار طهارتی است که کسب گردیده که «هر کس طهارتش بیش، حظ و بهره‌اش بیشتر!!

و اینها تمام در همین مقام وارد شده است که: «ما يعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم»^۲ (و کسی تأویل آن را نمی‌داند مگر خداوند تعالی و راسخان در علم) «لا يعلم من في السماوات والارض الغيب الا الله»^۳. و نیز احادیث شریفه: «ان من العلم كهيه مكتونه لا يعلمه الا العلماء بالله» و آیات و روایات دیگر...

مرحوم آیت الله آقا سید محسن حکیم در حواشی خود بر کفاية الاصول به مناسبت یک بحث اصولی تحت عنوان «استعمال لفظ در بیشتر از یک معنی»، ماجرایی را نقل می‌کند که ذکر آن در این مختصر خالی از فائده نیست.

«بعض از اعاظم می‌گویند: روزی من با جماعتی از بزرگان چون آقا سید اسماعیل صدر، حاجی نوری (صاحب مستدرک الوسائل) و سید حسن صدر (صاحب تأسیس الشیعه) به منزل آخوند ملا فتحعلی سلطان آبادی رفتیم و مرحوم آخوند آیه شریفه «واعلموا ان فيكم، لرسول الله لو يطیعکم فی کثیر من الامر لعنتم و لكن الله حبب اليکم الایمان» را تلاوت کرده و سپس آن را تفسیر نمود و معنایی را برای آن فرمود.

۱. اصول کافی، ج ۲، کتاب فضل القرآن، باب قرآنة القرآن في المصحف، حدیث ۵.

۲. سوره آل عمران، آیه ۷.

۳. سوره نمل، آیه ۶۵.

روز دوم، دوباره نزد وی حاضر شدیم و همین آیه را تلاوت کرده و شروع به تفسیر و ذکر معنای دیگری غیر از معنای روز گذشته کرد.
روز سوم، و چهارم نیز و... تا حدود سی روز، ما نزد او می‌رفتیم و ایشان سی معنای مختلف برای این آیه شریفه ذکر فرمود...».^۱

این حقیر گوید: از عالم متبع آقا شیخ محمد تقی ستوده شنیدم: طی نامه‌ای از مرحوم آقا سید محسن حکیم، جویای نام آن «بعض الاعاظم» شدم، ایشان در جواب مرقوم داشتند که منظورم، مرحوم آیت‌الله میرزا حسین نائینی بوده است.

لطیفه هشتم

در لطائف سابق دانسته شد که می‌توان صفات الهی را به «قرآن» نسبت داد، از جمله صفات الهی «یهدی من یشاء و یضل من یشاء» است. لذا، این صفت را به «قرآن» نیز می‌توان نسبت داد، همانطور که به «رسول الله» نیز می‌توان، زیرا همانگونه که بعثت رسول گرامی(ص) موجب سعادت بسیاری از مردمان مستعد گردید، از آن طرف نیز چون با مفاسد مفسدین مبارزه می‌نمود موجب ناخوشایندی آنان گردید و بدین جهت به مخالفت با حضرتش پرداختند و همین امر موجب ضلالت و گمراهی آنان شد.

بنابراین می‌توان گفت: رسول گرامی اسلام باعث آشکار شدن ضلالت و گمراهی آنان است و در نهایت نیز این را می‌توان به خداوند تعالی نسبت داد که همو برانگیزende رسول گرامی بوده است.

قرآن نیز همانطور که «شفاء لما فی الصدور»^۲ و «هدی للمتقین»^۳ می‌باشد، «ولا يزید الظالمين الا خسارا»^۴ نیز هست، که ظالمنین و گمراهان را ثمری جز خسروان و

۱. سید محسن حکیم، حقایق الاصول، ج ۱ ص ۶۵، ط بصیرتی، قم.

۲. سوره یونس، آیه ۵۷.

۳. سوره بقره، آیه ۲.

۴. سوره اسراء، آیه ۸۲.

زیان ندارد، به همان ترتیب که گفته شد.

لطیفه نهم

برای کلام الهی اسمی و القاب بسیاری وجود دارد بطوریکه مرحوم صدرالمتألهین می فرماید: «قرآن گر چه یک حقیقت واحد است ولکن دارای مراتب و مواطن مختلفی در نزول می باشد و اسمی آن نیز بر حسب اختلاف مراتب مختلف می گردد و بر حسب هر موطن و مرتبه‌ای برای او اسم خاصی وجود دارد. در موطنی خاص «مجید» (بل هو قرآن مجید فی لوح محفوظ)^۱ و در مقام دیگر به «عزیز» (و انه لكتاب عزیز)^۲ و در جای دیگر «علی حکیم» (وانه فی ام الكتاب لدینا لعلی حکیم)^۳ و جای دیگر: «کریم» (انه لقرآن کریم فی كتاب مکنون)^۴ و نیز «مبین» (لا رطب و لا یابس الافی كتاب مبین)^۵ و «حکیم» (یس والقرآن الحکیم)^۶... و برای آن هزاران هزار اسم است که استماع آنها به گوشهای ظاهری ممکن نیست و اگر در این عالم به «عشق حقيقة» و «جدبۀ باطنی» و «محبت الهی» دارای گوش ملکوتی باشی، هر آینه، از زمرة آنان هستی که اسماء آن را استماع کرده و اطوار آن را مشاهده می نمایند...^۷

نگارنده گوید این کلام از حکیمی سترگ و آشنای با معارف قرآنی است که شرح آن در گنجایش این مقاله نیست.

لازم به ذکر است همانطور که «معرفة الاسماء الحسنی» در مورد خداوند تعالی خود مبحثی بس گسترده و فوق العاده والا است، «معرفة اسماء القرآن» نیز چنین حکمی را دارد.

.۲. سوره فصلت، آیه ۴۱.

.۱. سوره بروم، آیه ۲۱.

.۴. سوره واقعه، آیه ۴۷.

.۳. سوره زخرف، آیه ۴.

.۶. سوره یس، آیه ۱.

.۵. سوره انعام، آیه ۵۹.

.۷. اسفار، ج ۷، ص ۴۳.

لطیفه دهم

در لطایف قبلی اشاره شده که باری تعالی، حفظ قرآن را تضمین فرموده است (انا نحن نزلنا الذکر و انا له لحافظون)^۱، بعضی از بزرگان، ضمانت حفظ قرآن را منحصر در «وجود علمی» آن که متحد با وجود ذوات مقدسه معصومین (ع) است، نموده‌اند که البته این سخن بیانی در کمال متنات و استحکام است.

لکن به نظر می‌رسد انحصار مفروض در کلام، بایسته نمی‌باشد زیرا همانطور که «ذکر» بطور اشتراک بر «وجود علمی» و «وجود کتبی» کلام الله اطلاق می‌گردد، یعنی همانطور که به حقیقت علمی قرآن و نیز قرآن‌های مکتوب و موجود، مشترکاً ذکر گفته می‌شود، حفاظت ثابت شده برای «ذکر» نیز، هر دو قسم وجود قرآن (علمی و کتبی) را شامل می‌گردد. بنابراین در این آیه شریفه حفظ همین قرآن مکتوب با دوات و قلم را نیز تضمین فرموده اضافه بر آن اینکه، ادل دلیل بر اثبات چیزی، وقوع آن است.

بر این اساس نیز می‌توانیم بر لزوم حفظ کتابت قرآن استدلال نمائیم. بدین صورت که در طول این چهارده قرن که از عمر کتابت قرآن می‌گذرد چه حملات و یورشهایی که به این وجود مقدس نشده و چه آتش‌سوزی‌هایی که مواد سوختی آن را، اوراق قرآنی تشکیل نداده است؟! و چه خفاش‌صفتان بی‌نوری که در صدد اطفای نور کلام الهی برنیامده‌اند؟ و در این راستا، حتی از ظاهر قرآن نیز گذر نکرده‌اند!!

گاهی به دست مغلولان دیو خو، گاه در قالب روشنفکر نمایان بی‌نور همچون کسری و... و بالآخره امروزه نیز به قلم شیطانی، شیطانک آدم‌نما، که آیات «رحمانی و نورانی» را از دید شیطانی و ظلمانی خود مورد نظاره قرار داده و بدین وسیله خروج خود را از عالم «سلم» و «رشد» خویش را در سیر استعدادی به سوی

۱. سوره حجر، آیه ۹.

شقاوت ظاهر ساخته و مصدق ممثل «و لا يزيد الظالمين الا خساراً» گشته است. اینها همه دلیل بر این است که حفظ وجود کتبی قرآن نیز، از سوی پروردگار جهان تضمین گردیده است، «يريدون ليطفئوا نور الله با فواههم والله متم نوره».

لطیفه یازدهم

در رابطه با نزول قرآن کریم مراتبی را بیان نموده‌اند که به مرتبه اول آن اشارت می‌رود، چنانچه در بعضی از لطائف گذشته دانسته شد، حقیقت کلام الهی، با وجود مقدس حضرت ختمی(ص) و دیگر حضرات معصومین(ع) اتحاد دارند و همین اتحاد را، مرتبه اول نزول دانسته‌اند به این تقریر که قرآن بر قلب «انسان کامل» به وقت فناه از خویشتن خویش، نازل گردیده، بدین بیان که وجود مقدسش از جمیع حجب خارج شده و حقیقت «لمن الملک الیوم لله الواحد الفهار» در حضرتش قیام نموده و «ليلة قدر» را در کریمه قرآنی به وجود مقدس ختمی(ص) (انسان) تأویل نموده‌اند که از این فنای از خویشتن تعبیر به «ليلة» «آورده شده»^۱ چه اینکه در این مقام نسبت به خود تاریک شده و از آنجاکه این تاریکی (فنای از خویشتن) تجلی تام الهی و نیز بقای بالله را پی دارد مبارک و میمون است.

بنابراین لیلة قدر، لیله مبارکه می‌باشد^۲، «انا انزلناه في ليلة القدر» «انا انزلناه في ليلة

۱. در مورد حقیقت «قدر» و معنای «یوم» و «لیل» در این موارد سخن بسیار است که در رابطه با صعود انسان و نزول حق مطرح می‌گردد، از آن جمله اینکه نزول حق تعالی را بر حسب صعود انسان به «قدر» تعبیر می‌آورند که در این صورت تعبیر «لیل» از آدمی به این جهت است که «ظل الله» می‌باشد. چنانچه در مثنوی گوید: «حق شب قدر است در شهانهان» و نیز انسان به لحاظ صعودش «یوم» نامیده می‌شود که «یوم» کنایه از ظهور و بروز حقائق و بهره از شهود و وضوح و خروج از ظلمت است. و مقول به تشکیک می‌باشد، به مقدار این ظهور و بروز، آدمی «یوم» نامیده می‌شود؛ که «انسان کامل» از آنجاکه مجلای اتم است، یوم الله الاتم است. کما ورد عنهم(ع): «عنن یام الله» و اما همین انسان به لحاظ جبه بیل الخلق و نزوش «ليلة القدر» است. علی ای حال سفره معارف قرآنی گسترده است و بطور آیات هر حقیقتی را واجد است و کشف معنائی معنای دیگر را باطل نمی‌کند.

۲. محب الدین بن عربی در جایی از فتوحات المکیه می‌فرماید: «الليلة المباركة و هي غیب محمد صلی الله علیه و آله و سلم» (فتوات المکیه، ج ۱، ص ۱۱۰).

مبارکه» پس لیله القدر، قلب مقدس حضرت ختمی است^۱، که از جمیع ماسوی الله و اغیار، منصرف گردیده^۲ و توجه تام به حضرت احادیث پیدا نموده و نتیجه آن، دریافت کلام الهی به مکالمه حقیقی و بدون هیچ واسطه‌ای می‌باشد.

لطیفه دوازدهم

گفته شد که قرآن دارای مراتبی است و بهره گیران از آن نیز بر حسب مراتب، مختلف هستند، یکی از ظاهر آن دیگری از باطن، و بهره گیران از باطن نیز خود در مراتب مختلف هستند، بنابراین «قرآن» سفره‌ای است که از سوی «حق» برای «خلق» گسترده شده و هر کس به مقدار سعه وجودی خود از آن بهره می‌گیرد. حکیم متأله ملا صدرای شیرازی، پس از تمہید مقدماتی می‌فرماید: «قرآن، غذای جمیع خلائق است و همگان از این غذا بهره دارند، لیکن تنزی هر کس بر حسب درجه و منزلی است که در آن جای گرفته»^۳. این حقیر گوید: اینکه آنجلناب از قرآن به «غذا» تعبیر آورده، تعبیری بس لطیف و شیرین است، چه اینکه «غذا» با متغیری اتحاد پیدا می‌کند.

می‌توان گفت: همانطور که اغذیه مادی سازنده جسم و ظاهر آدمی است و ظاهر انسان از آن پرورش می‌یابد و «مزاج جسمانی» او تابع ترکیبات مادی است که به عنوان «غذا» مصرف می‌نماید، «قرآن» نیز غذای روحانی است، که سازنده حقیقت او می‌باشد و باطن از آن پرورش می‌یابد و «مزاج روحانی» تابع این غذای روحانی است^۴. بلکه غذا با متغیری متحد می‌گردد چنانچه در مورد غذای جسمانی نیز به

۱. رک: محی الدین بن عربی، *فتحات المکیه*، ج ۱، ص ۱۱۰، ط بیروت.

۲. رک: میرزا محمدعلی شاه‌آبادی، *رشحات البخار*، ص ۱۳ به بعد. و نیز رک: صدر المتألهین شیرازی، *مقاییع الغیب*، ص ۵۰۳، ط سنگی و نیز رک: امام خمینی، *تعلیقه بر فصوص الحکم*، ص ۶۱ و... ۳. اسفار، ج ۷.

۴. جهت اطلاع بیشتر از مزاج روحانی و جسمانی و چگونگی تشکیل آنها از ترکیبات مختلف، رک: صدرالدین قونوی، *اعجازالیان فی تأویل ام القرآن*، ص ۷۷، ۷۹، ۹۱، ۱۸۵ ط هند.

همین شکل است (اتحاد آکل به مأکول)^۱.

بنابراین همانطور که قوت جسمانی تابع بهره‌وری از اغذیه مادی است و هر چه که آن اغذیه مقوی و سازنده باشد، جسم آدمی قوی و ساخته می‌شود، قوت روحانی نیز تابع بهره‌وری از غذای روحانی (یعنی قرآن) است و به مقدار استفاده از قرآن، روح و باطن قوت گرفته و ساخته می‌شود، که اعلیٰ مراتب آن اتحاد انسان کامل با حقیقت قرآن است (که شرح آن گذشت).

شاهد بر این مطلب (اتحاد غذا و متغذی) روایتی است که می‌فرماید: «من قرآن و هوشاب مؤمن اختلط القرآن مع لحمه و دمه»^۲ (هر کس که جوان باشد و قرآن را قرائت نماید قرآن با گوشت و خون او مخلوط می‌شود)^۳.

لطیفه سیزدهم

همانگونه که در لطائف گذشته گفته شد: قرآن «نور» است و نور نیز ظاهر بالذات و مظہر للغیر می‌باشد و از آن طرف نیز در جای خود ثابت شده که حقیقت علم «نور» است، حال گراف نیست که گفته شود: مفهوم «بیان» و «تبیین» معنای جامعی است که مفهوم «نور» و «علم» را دربر دارد.

لذا از آیه شریفه که می‌فرماید: «نزلنا علیک الكتاب تبیان لكل شيء»^۴ می‌توان نتیجه گرفت: اینکه خداوند تبارک و تعالیٰ قرآن را «تبیان» برای هر چیزی دانسته و هیچ چیزی را، از آن مستثنی نساخته، نشان دهنده این حقیقت است که علم به هر چیزی در قرآن است «ولا رطب ولا یابس الا فی کتاب مبین» و عالم به قرآن به مقدار علم خود، عالم به اشیاء است.

رئیس الحکماء المتألهین ملاصدرای شیرازی، در این مورد می‌فرماید، «هیچ

۱. برای نمونه رک: شرح فصوص (قیصری)، ص ۱۸۳، ۲۵۶، ۴۲۹.

۲. اصول کافی، ج ۲، ص ۶۰۳.

۳. البته قید «جوان» بدان دلیل است که وی قابلیت جذب غذایی معنوی را دارد.

۴. سوره نحل، آیه ۹۰.

علمی نیست مگر اینکه اصل و فرع، وقوع، مبدأ و متنهای آن در کتاب الهی است^۱ چنانچه از ابن مسعود نقل شده:

«هر آنکه خواهان دست یابی به علوم اولین و آخرین است بایستی از قرآن کسب نور نموده و از معانی قرآنی بحث نماید»^۲؛ و این همان ختمی و صمدی بودن کتاب الهی است.

نتنه: در آیه دیگری وارد شده: «کل شیء احصیناً فی امام مبین»^۳ و «امام مبین» در روایت به وجود مقدس ولایت علوی(ع) تفسیر شده است^۴، پس «انسان کامل» نیز مبین هر چیزی و واجد جمیع کمالات می‌باشد.^۵ و این شاهد دیگری بر اتحاد انسان کامل و قرآن است که وحدت اثر، حاکی از وحدت مؤثر می‌باشد.

لطیفه چهاردهم

همانگونه که در کلمات حکیمان و عارفان آمده است و در جای خود تحقیق شده که تمامی مراتب مادون «بدن» برای مراتب مافوق بوده و مافوق، حقیقت و به قولی «رُوح» مادون می‌باشد، و از این رو به قالب مادی آدمی نسبت به روح، «بدن» گفته می‌شود. این مطلب در جمیع مراتب وجودی تا عالیترین مراتب که (حقیقته الحقائق) است صادق می‌باشد (حق جان جهان است و جهان جمله بدن) و بین تمامی این مراتب تطابق وجود دارد.

به عبارت دیگر می‌توان گفت: مادون، فرع مافوق و مافوق، اصل مادون است، و قرآن نیز که دارای ظاهر و باطن (تا ۷۰ بطن) می‌باشد، ظاهر آن از باطن گسیخته نیست، بلکه فرع بر آن است، بنابراین ظاهر قرآن از حقیقت آن متأثر می‌باشد و به همین جهت بر این ظاهر، آثاری تکوینی و حقیقی مترتب گردیده، از آنجمله، عدم

۱. مفاتیح الغیب، ص ۵۰۱.

۲. رک: ابوطالب مکی، قوت القلوب، و نیز رک: ملا محسن فیض، محبة الیضا.

۳. سوره یس، آیه ۱۲.

۴.

۵.

در کتب اهل معرفت آمده که انسان کامل باید مبین حقیقت اسماء و صفات الهی باشد.

جوز مس آن بدون طهارت ظاهری، از دیاد نور دیده با نظاره بدان و... در رابطه با همین ظاهر است که می فرماید، «انا انزلناه قرآننا عربیا» چه اینکه «حقیقت»، عربی و عجمی بردار نیست، بنابراین همین «ظاهر» است که «معجزه» به حساب آید (حال حقیقت آن جای خود دارد) و تحدي قرآن هم در مورد لفظ و ظاهر آن است و اگر نه تحدي در رابطه با حقیقت آن معنا ندارد، چه اینکه مشرکین و کفار غافل از «حقیقت» بودند و تحدي در مورد آنچه که مغفول عنه است، وجهی ندارد.

لذا کتابت، صوت و... قرآن جملگی واجد احترام هستند و با ملاحظه به همین مطلب است که بعضی از اهل معرفت نه تنها از مس بدون طهارت (وضوء) که از فرائت بدون طهارت آن نیز اجتناب می نماید چه اینکه «صوت» نیز مرتبه نازله آن حقیقت است و گسیخته از آن نیست.

و از همین جاست که می توان یکی از فرقه‌ای «کلام و کتاب الهی» با «کلام و کتاب بشری» را دریافت.

لطیفه پانزدهم

غزالی در کتاب احیاء العلوم خود شرایط و آداب خاصی را بطور منفصل برای تالی و قاری قرآن ذکر کرده که مرحوم صدرالمتألهین آن را با زیاداتی در مفاتیح الغیب آورده است. ما نیز به عنایین آنها اشارت می نمائیم:

- ۱- فهم عظمت کلام الهی؛
- ۲- تطهیر قلب؛
- ۳- حضور قلب (که محصول طهارت قلب است)؛
- ۴- تدبیر و تفکر در معانی؛
- ۵- توجه به مطالب مطروحه در آنها؛
- ۶- تخطی از موانع فهم؛
- ۷- در تلاوت هر آیه خود را مخاطب آن بداند؛
- ۸- به حسب اختلاف آیات متأثر شده و یا به وجود و شوق بیاید؛
- ۹- کلام را، از خداوند تبارک بشنود و خداوند را متکلم بداند، نه خود را (به نحوی که گویا خداوند با او سخن می گوید)؛
- ۱۰- هنگامی که آیه‌ای را که در آن مدح صلحاء و اهل یقین آمده تلاوت می نماید خود را مشمول آن نداند بلکه درخواست نماید که به آنان ملحق گردد و نیز اگر آیه‌ای را

که متنضم ذم گننه کاران است نفس خود را شاهد و مشمول آن بداند!.

لطیفة شاتزدهم

از عارف بالله و حکیم الهی صدرالمتألهین شیرازی، سخنی نقل می‌نماییم تا عموم عزیزان خواننده را از آن نفع برسد. وی می‌نویسد:

«هر کس که سلطان آخرت برایش ظهور نموده و از قبر این نشئه قیام نکند^۱ بر معانی کلام و رموز آیات و حروف و کلمات قرآن، اطلاع حاصل نخواهد کرد... و وجه قائل، مبدأ و عظمت کاتب و انشاء گر آن، برایش تجلی نخواهد نمود، پس ای فریب خورده! بیدار شو، و ای غافل! از مرقدت پیاخیز تا در راه خدا سفر نموده و بسوی او و رسولش برای مشاهده ملکوت اعلای حضرتش و شنودن آیات بزرگ او هجرت نمایی...»^۲

حال بر عزیز خواننده است، که به دیده انصاف نگریسته و قضاوت نماید قرآنی که در این حد از درجه علیاء و ملکوت اعلیٰ قرار دارد، چه جای آن است که به چشم بی سو و بی نور خفاش مسلکان شب نشین و ظلمت پرستان نورستیز، در آید که «من لم يجعل الله له نورا فما له من نور»... و برای درک نور ساختیت باید!

ناریان مر ناریان را جاذبد

نوریان مر نوریان را طالبند

و این روح قدسی و ناطق به قرآن است که عظمت وحی را یافته و از کوثر زلال آن چشیده و در جائی که بعضی به راحتی از کنار جسارت به «نور مبین» می‌گذرند و این گذشت را مصدق «مر وا کراماً» انگاشته و کوس به ظاهر زیبای!! «الباطل یموت

۱. رک: محجة اليضاء، ج ۲، ص ۲۳۵، ط صدوق، تهران.

۲. ظاهراً مظظر از «مرقد» و «قبر» در اینجا بدن مادی و عنصری است چه اینکه در لسان حکماء «قبر» و «مرقد» را بر امور مختلفه‌ای اطلاق می‌نمایند که بحث مبسوط آن را در لطائف عرفانی نموده‌ایم و در جای دیگر ارائه می‌شود.

۳. اسفار، ج ۷، و نیز رک: تفسیر القرآن، ج ۶، ص ۲۸.

بترک ذکره» سر داده، و شبهه عدم تحقق شروط امر به صلاح (معروف) و نهی از فساد (منکر) را نموده و به خطر افتادن نفوس محترمه را خوف داشته و نصیحت به حفظ «مصلحت» کرده و به مقتضای همت عالی خویش!!! به انکار قلبی اکتفاء می نمایند، شیر بیشه توحید، مظہر غیرت ربوبی، وارث شجاعت حیدری(ع) و حامی نوامیس الهی، جناب روح قدسی الهی حضرت روح الله موسوی خمینی است که قبل از آنکه شیطان آیات خود را آنگونه درگوش و قلب طنین دهد و از تصمیم وادرد، شیطان را نهیب داده و آیات و طلسمات شیطانی را با «نفس رحمانی» خود محو و باطل ساخته و احترام همگان را، از احترام قرآن فراتر بر شمرده و نفوس محترمه را فدائیان آن می دارد و از آنجا که خود «تربیت از قرآن» یافته آیه های عذاب را بر «شیطان مرید» قرائت می کند و اینگونه عظمت قرآن را به نمایش گذاشته و فرق خود را که از کوثر نور قرآن سیراب شده با بیگانگان از حقیقت آن نشان می دهد^۱.

در ادامه شایسته می نماید به آنچه که بعضی از احیاناً ساده اندیشان در رابطه با فتوای حکیم الهی و روح قدسی مان در مورد قتل جسور به مقام منيع قرآن (سلمان رشدی) به ذهنشان خطور نموده اشاره ای شود:

حکیم متالله صدرالمتألهین شیرازی، که پدر حکمت متعالیه و خود پرورش یافته مکتب برهان و استدلال می باشد، در کتاب عظیم اسفار در بحث مراتب علم و سخن از معنای «لوح محفوظ» ضمن بیان اینکه: «عوالم عالیه، کتب الهی و صحف ربیان هستند که خدای رحمان به دست خود و با قلم نورانی در لوح محفوظ نگاشته است»

۱. افسوس و صد افغان: همینک که به بازنگری این مقالت نشتمام آن امام قدسی مآب را در میان خود نداریم و هم اکنون صدرنشین «جایگاه صدق» شده و در کنار «ملیک مقنتر» پهلوگرفته و ما خاکیان را به ماتم خورشیده نشانده و اگر نبود اعتقادی که قدسیانی چو او، در جانمان رسخ داده اند که: «این عروج، انتقال از دارفنا به داربقاء می باشد» و اینکه: «به یقین با وسعت اقتداری که دارا شده وساحت افاضه را بر ما فیض جویان، به نحو کاملتری عهده دار است»، هر آینه جا داشت که قالب تهی گشته و روح از بدن فارغ گردد.

می فرماید: «اسرار کتاب الهی، برای کسی جز اهل طهارت و پیراستگان از حجب
ظلمانی و کثائف جسمانی قابل درک نیست، چنانکه خداوند تبارک و تعالی در
وصف قرآن کریم فرموده: انه لقرآن کریم فی کتاب مکنون لا یمسه الا المطهرون
تنزیل من رب العالمین...»

و سپس می افزاید: «بدان! هنگامی که نفس انسان کامل شده و به غایت استکمالی
خود دست یافت و بعد از ترقیات و تحولات و تبدیل نشأت، به مقام تجد درسید تا
آنجا که به عالم علوی اتصال یافت چنین انسانی خود کتاب علوی الهی می شود،
همان طور که خداوند تعالی می فرماید: «ان کتاب الابرار لغی علیین».

اما همین انسان اگر از طریق مستقیم منحرف گردید و از اهواء و اطیاع نفسانی
تبیعت نمود و در آتش شهوات سوخت، چنین انسانی به واسطه قوه و همیه اش، خود
«کتاب شیطانی» می شود که مشحون به انواع دروغها و مغالطات و ارجیف می باشد
و هر کتابی که چنین خصوصیاتی را پیدا کرد (و منشأ اشاعه اکاذیب، ارجیف و
مغالطات گردید) شایسته این است که در آتش افکنده شود و سوزاندن، برازنده
چنین «کتاب شیطانی» است که «ان کتاب الفجار لغی سجین....»^۱

نگارنده می گوید: بر طبق آنچه که در کلام این حکیم الهی آمده و مطابق با عقل
سلیم و شرع منبع نیز می باشد: «هر کتابی که شیطانی باشد شایسته سوزاندن است و این
اختصاص به «کتاب تدوینی» ندارد بلکه کتاب تکوینی را هم شامل است».

علیهذا کاتب و مکتوب و نوشته و نویسنده «شیطانی» هر دو مستحق آتش
می باشند. همانطور، که امام بزرگوار و پیر راهنمایمان چنین حکم داد: چه اینکه
«مکتوب شیطانی» به لحاظ سنتیت اثر و مؤثر، حکایت از آن دارد که «کاتب»
خود، «شیطانی» است که چنین اثری شیطانی بر جای گذارده و «شیطان» را جز آتش
نشاید!

لطیفه هفدهم - قرآن، جامع سیاست و عبادت

در لطایف پیشین گفته شد همانگونه که رسول گرامی اسلام(ص) رسول ختمی و کامل است، قرآن نیز کتاب جامع و ختمی است، از این رو بر سایر کتب آسمانی برتری داشته و مشتمل بر جمیع کمالات آنها می باشد، چنانکه در همین مقام، امیر مؤمنان که نفس رسول الله(ص) است فرمود: «لوئیت لی و ساده لجلست علیها و حکمت لاهل التوراة بتوراتهم و لاهل الانجیل بانجیلهم ولاهل الزبوریزبورهم ولاهل الفرقان بفرقانهم». ^{۱۱} اگر برای من موقعیت فراهم می آمد، برای اهل تورات به توراشان و اهل انجیل به انجیلشان، و برای اهل زبور به زبورشان و برای اهل فرقان، به فرقانشان حکم می کردم.

در مورد جامعیت قرآن کریم و برتری آن بر سایر کتب آسمانی، به بیانهای مختلف توضیح داده شد. وجه دیگری که در اینجا بیان می شود این است که در میان کتب آسمانی پیش از قرآن، دو کتاب از برتری بیشتری برخوردارند، و آن دو تورات و انجیل است، بدیهی است این دو کتاب آسمانی همانند هم نبوده، بلکه تمایزات و تفاوت‌هایی با یکدیگر دارند، چه در غیر این صورت، هر کدام از دیگری کفایت می نمود. گفته‌اند: بر حسب مقامات حضرت موسی(ع)، تورات مظہر ظاهر بوده، و به عوالم ظاهری و جسمانی بیشتر توجه نموده و در مقابل به مقتضای مقام جانب عیسی(ع) انجیل مظہر باطن بوده و به عوالم باطنی و روحانی بیشتر نظر داشته است. لیکن به تناسب جامعیت مقام رسول گرامی اسلام(ص)، قرآن جامع کمالات ظاهر و باطن بوده و به هر دوی این عوالم آنچنان که شایسته و بایسته است توجه نموده، و امور دنیا و آخرت را توأمان بر عهده می گیرد؟

چنانکه حضرتش فرمود: «کان اخی موسی عینه الیمنی عمیاء و اخی عیسی عینه

۱. جامع الاسرار و منبع الانوار، سید حیدر آملی، انتشارات علمی و فرهنگی.

۲. رک: المقدمات من کتاب نص النصوص، سید حیدر آملی، ط توس، تهران، ص ۷۴

الیسری عمیاء و اناذوالعینین^۱. برادرم موسی را چشم راست نایبنا بود و برادر دیگرم عیسی را چشم چپ نایبنا بود ولی من هر دو چشم بیناست.
از این رو دین ختمی، دین عدل و وسط است، که هم دارای شفون کامل اجتماعی و سیاسی بوده و هم دارای شفون کامل عبادی و فردی می باشد^۲.

لطیفه هیجدهم - انسان و قرآن مَثَل خداوند

بسیاری از مفسران «کاف» در آیه شریفه «لیس کمثله شیء» را زائد دانسته اند که در این صورت معنای آیه چنین می شود «همتای خداوند چیزی وجود ندارد». لیکن بعضی از اهل معرفت «کاف» را زائد ندانسته و بر معنای حقیقی خود می دانند و در این صورت معنای آیه چنین می شود: «همانند مَثَل خداوند وجود ندارد». در نتیجه، آیه شریفه نخست اثبات وجود مَثَل برای حضرت حق می کند و آنگاه به نفی «مِثَل مَثَل» می پردازد.

در توجیه این معنا گفته اند: آنچه که باید به نفی آن پرداخت، وجود «مثال خداوند» است نه مَثَل! چه، مثال، همانند و همسان از همه جهات است (ذات،

۱. رک: شرح دعای سحر، امام خمینی.
۲. عارف کامل حضرت امام خمینی در یکی از سخنرانیهای خویش ضمن اشاره به حدیث مذکور چنین می فرمایند: «یک روایتی نقل می کنند - من نمی توانم تصدیق کنم، من نقل می کنم از آنها یک که نقل کرده اند - که رسول الله مثلاً فرموده است: «کان اخی موسی عینه الیمنی عمیاء و اخی عیسی عینه الیسری عمیاء و انا ذوالعینین» آنها یک که می خواهند تأویل کنند، می گویند چون تورات بیشتر توجه به مادیات و امور سیاسی و دنیوی داشته است - یهود هم که می بینند دو دستی چسبیده اند و دارند می خورند دنیا را و باز هم بشان نیست، آمریکا هم آنها دارند می خورند، ایران را هم الان آنها دارند می خورند باز هم بشان نیست، همه جا و همه را می خواهند - و در کتاب حضرت عیسی توجه به معنویات و روحانیت بیشتر بوده است، از این جهت «عین یسرا» یش که عبارت از طرف طبیعتش است عمیاء بوده است - البته من نمی توانم بگویم این از پیغمبر صادر شده لیکن گفته اند این را - یعنی توجه به این جهت «یسار» که عبارت از طبیعت است نداشته و کم داشته است. و او هم به حسب شرعیتش توجهش به مادیات زیاد بوده، وانا ذوالعینین هم جهات معنوی، هم جهات مادی؛ شما احکامش را بینند شهادت بر این مطلب است. احکام عرض می کنم که سیاستش ملاحظه می کنید. (سخنرانی در نجف اشرف، مهر ۱۳۵۶).

صفات و افعال) لیکن «مَثَلٌ»، همانند از بعض جهات می‌باشد که طبیعاً آن جهات صرفاً صفات و افعال است نه ذات!^۱ و معلوم است که همانند و همسان از جهت صفات و افعال چیزی است که در قرآن و نیز کلام معصوم(ع) فراوان بدان تصریح شده است: از آن جمله نقل شده است که رسول گرامی فرمود: «خلق الله تعالى آدم علی صورته» (خداوند تعالی، آدم را بر صورت خویش آفرید) و نیز توصیف انسان به وصف «خلافت» (خلیفه) حکایت از همین «مثیلت» دارد، لیکن مثیلت در اوصاف و افعال، نه در ذات! با این مقدمه می‌گوییم: در لطائف پیشین دانسته شد که هم قرآن و هم انسان، مظہر اسم شریف و جامع «الله» بوده، و از این رو تجلی گاه کامل همه اوصاف الهی می‌باشدند، که می‌توان آن دو را «مُثَلُّ خَدَاوَنْد» دانست و در نتیجه: آیه شریفه، در صدد نفی وجود همتا برای کتاب جامع (قرآن) و انسان کامل می‌باشد، که هیچ کتابی به مرتبه قرآن و هیچ موجودی به مقام انسان نمی‌رسد.

لطیفه نوزدهم - رحمان، معلم اول قرآن

گفته شد که میان اسماء مبارک الهی از جهت سعه و ضيق، تفاوت وجود دارد و بعضی اسماء بر بعضی دیگر دولت و حکومت داشته و به اصطلاح اهل عرفان اسماء دیگر هدن و کارگزاران آنها به حساب می‌آیند. در این میان اسم شریف «الله» بر تمامی اسماء دیگر دولت داشته و در برگیرنده همه آنها می‌باشد که گفته‌اند: «اسم مستجع لجمعیم الصفات الکمالیة و الجلالیة»: اسمی است که جامع جمیع صفات کمالی و جلالی است.

در مرتبه بعد از الله، اسم شریف رحمان قرار دارد که آن را قائم مقام اسم الله دانسته‌اند: «قُلْ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ»^۲. و بلکه این دو اسم، ظهور و بروز یک حقیقت در دو مقام می‌باشدند، از این رو تفاوت مفهومی میان آنها وجود ندارد.

۱. رک: شرح المقدمات من کتاب نص النصوص، ص ۶۷.

۲. سوره اسراء، آیه ۱۱۰.

با توجه به این مقدمه، که در گذشته نیز بدان اشاره شده بود، مفهوم آیه شریفه «الرحمن علم القرآن»^۱ (رحمن، قرآن را تعلیم داد) روشن‌تر می‌شود، چه، دانسته شد که قرآن کتاب جامع الهی و به سخنی، مظہر اسم شریف الله است، از این رو تعلیم‌گر و معلم آن نیز «رب جامع»، یعنی رحمن می‌باشد. و این آیه، بسان همان آیه است که می‌فرماید: «علم آدم الاسماء كلها»^۲ که تعلیم همه اسماء به آدم، همان تعلیم قرآن به انسان توسط رحمن است.

و از آنجاکه در این مقام، مُبدئیت و مبدئیت حق در مقام خلقت نیز مورد نظر بوده، اسم شریف رحمن که مشتمل بر مفهوم مبدئیت و خلقت می‌باشد بکار رفته است.^۳

لطیفه بیستم - قرآن، حقیقت انسان

گفته شد که معلم قرآن، رحمن و متعلم آن، انسان است، حال آنچه جای تأمل دارد اینکه: چگونه است در آیه شریفه نخست فرمود: «الرحمن علم القرآن، خلق انسان علمه البيان» حال آنکه در نگاه اول چنین می‌نماید که باید گفته شود: «الرحمن خلق انسان علمه القرآن»، دلیل تقدیم تعلیم قرآن به انسان، بر خلقت او چیست؟!

در پاسخ باید گفت: از آنجاکه تعلیم قرآن در این آیه شریفه را بر وزان تعلیم اسماء در آیه سوره بقره دانستیم، تحقق خلقت انسان به تعلیم قرآن بوده است. چنانکه از آیه سوره بقره نیز چنین استفاده می‌شود که خلقت آدم، به همان تعلیم اسماء بوده است. در نتیجه میان تعلیم و خلقت نسبت علی و معلولی برقرار بوده و تعلیم، سبق و تقدم علی و رتبی بر معلول خود (یعنی خلقت) دارد، گرچه تتحقق

۱. سوره الرحمن، آیه ۲۱.

۲. سوره بقره، آیه ۳۱.

۳. رک: التأویلات (که به نام تفسیر محی الدین بن عربی چاپ شده) ملا عبد الرزاق کاشانی، ج ۲، ص ۵۶۹

وجودی آنها بطور توأمان بوده است، نظیر تقدم حرکت دست بر حرکت کلید که گفته می‌شود: «تحرک الید فتحرک المفتاح» دست چرخید و آنگاه کلید به گردش در آمد. حال آنکه، گردش دست و کلید بطور توأمان بوده و هیچ کدام بر دیگری در تحقق وجود تقدم ندارد، لیکن گردش دست، بر گردش کلید، تقدم رتبی و علی‌دارد.

از این رو در آیه شریفه گفته شده است: «الرحمن، علم القرآن، خلق الانسان».

لطیفه بیست و یکم - قرآن آشنای دیوبین انسان

از آنجاکه انسان حقیقت قرآن را، از حضرت رحمان تعلیم گرفه، آشنای دیرین آن حقیقت می‌باشد؛ که از این آشنایی، به «آشنایی فطری» نیز می‌توان یاد کرد. در نتیجه این قرآن نازل شده بر رسول گرامی(ص) در واقع ترجمان همان حقیقت فطری است که آدمی بدان آشنایی وجدانی دارد.

با این توضیح می‌توان یکی از وجوده نامیدن «قرآن نازل شده» را به «ذکر»، دریافت (انا نحن نزلنا الذکر = همانا ما ذکر را فرو فرستادیم) چه ذکر متوقف بر یک علم و آشنایی پیشین است که نسیان عارض آن شده باشد و این آشنایی، همان تعلیم فطری آدمی مر قرآن است. و این «قرآن نازل شده» یادآورنده همان علم پیشین آدمی می‌باشد.

لطیفه بیست و دوم - وصف قرآن تنزیلی

همانگونه که در لطائف پیشین نیز اشاره شد، قرآن کریم بر حسب مقامات مختلف، اسامی خاصی دارد، حال می‌گوییم: یکی از اسامی قرآن در مقام نزول «ذکر» است، لذا این «قرآن نازل شده» است که موصوف به وصف ذکر می‌باشد، چه اینکه در مقام نزول، قرآن، یادآورنده آن علم حقیقی است که آدمی تعلیم گرفت. و گرنه قرآن در آن مرتبه، «علم» است نه ذکر، در نتیجه این «قرآن تنزیلی» است که به

وصف ذکر متصف می‌گردد (تنزیل من رب العالمین)^۱؛ چنانکه این مطلب از آیه شریفه نیز قابل استفاده است (انانحن نزلنا الذکر) که می‌فرماید: «همانا ما ذکر را فرو فرستادیم»، که از قرآن در مقام نزول به ذکر تعبیر می‌آورد. بدین ترتیب قرآن، در مقام نزول، ذکر است و در مقام صعود، علم!

لطیفه بیست و سوم - قرآن و قلب انسان کامل

گفته شد که قرآن مظہر اسم شریف الله بوده، و مشتمل بر تمامی حقائق و معارف می‌باشد و نیز گفتیم که انسان کامل نیز مظہریت این اسم را داشته و از این رو با قرآن متعدد است. حال به بیانی دیگر به تبیین این رابطه می‌پردازیم: در حکمت متعالیه بحث و ثابت شده که نفس آدمی اگر از قوه بدر آمده و فعلیت یابد، «قتل بسيط» گشته و در نتیجه مشتمل بر حقیقت همه اشیاء می‌گردد، چنانکه مرحوم صدرالمتألهین فرموده: «النفا اذا خرجت من القوة الى الفعل صارت عقلاً بسيطاً هو كل الاشياء فذلك امر محقق ثابت عندنا»^۲.

بنابراین ادعا که مبرهن نیز می‌باشد، انسان کامل واجد جمیع حقایق اشیاء بوده و صاحب «عقل بسيط» است و به این حقیقت در آیات و روایات مختلف به بیانهای گونه‌گون تصریح شده چنان که در بعض روایات وارد شده که: «مامن شیء الاوصورته تحت العرش»: هیچ چیز نیست مگر آنکه صورت [و حقیقت] آن در عرش موجود است. و در بعض دیگر آمده: «قلب المؤمن عرش الله»: قلب مؤمن عرش الهی است.

جمع میان این دو سخن نتیجه می‌دهد که حقیقت هر چیزی در قلب مؤمن موجود است. از این‌رو، اهل معرفت، در سعه قلب انسان کامل سخنها بسیار گفته‌اند، از آن جمله عارف بزرگوار محی الدین بن عربی گوید: «اين القلب - اعني قلب

۱. سوره واقعه، آیه ۸۰؛ سوره حلقه، آیه ۴۳.

۲. اسفار، صدرالمتألهین شیرازی، طبع جدید، ج ۴، ص ۳۷۷.

العارف بالله - هو من رحمة الله، و هو واسع منها، فانه وسعة الحق جل جلاله و رحمته لاتسعه^۱: قلب عارف از رحمت خداوند است واز آن وسیع تر است، زیرا قلب، گنجایش حق تعالی را داشته ولی رحمت خداوند چنین نیست.

بدین سان، انسانی که به چنین مرتبه‌ای راه می‌باید به تعبیر مرحوم حکیم سبزواری مظہر اسم شریف «لایشله شأن عن شأن» شده و بر تمامی عوالم و حقایق وجودی آگاه می‌گردد^۲.

واز آنجا که فلسفه رابه «صیرورة الانسان عالمًا عقلیاً» بحیث یکون مضاهیاً للعالم العینی^۳ تفسیر کرده‌اند، بعضی حکیمان، همچون فارابی گفته‌اند که: «فیلسوف کامل، امام است» چه امام، همان انسان کاملی است که صاحب عقل بسیط بوده و مشتمل بر حقایق همه موجودات می‌باشد. چنان‌که «امام مبین» در آیه شریفه «وکل شئ احصیناه فی امام مبین»^۴ را به امیر مؤمنان علی (ع) تفسیر کرده‌اند، که همان انسان کامل است. واز آنجا که قرآن، «كلمه جامعه» بوده (او تبت جوامع الكلم) و مشتمل بر جمیع حقایق است، قلبی که حامل چنین کلام جامعی می‌شود، بایستی به وسعت آن، وسیع باشد و در این میان قلب انسان کامل – حضرت ختمی مرتبت(ص) – وسیع ترین قلبی است که ظرف نزول قرآن قرار گرفته (وانه لتنزیل رب العالمین نزل به الروح الامین علی قلبك)^۵ و تاب تحمل قول ثقیل را دارد (انا سنتی علیک قول اثقبلا)^۶ و به همین معنی شرکلامی از امام حسن مجتبی (ع) اشاره شده که چون قلب رسول الله(ص) وسیع ترین قلبها بود، خداوند قرآن را بر آن فرو فرستاد. و قبلأ نیز گفتیم که بعضی از اهل معرفت، لیلة القدر در آیه شریفه «انا نزلناه فی لیلة القدر» را، وجود مقدس حضرت ختمی دانسته‌اند.^۷

۱. فصول الحكم، محى الدین بن عربی، باتعلیقات ابوالعلاء عفیفی، فص شعیی، ص ۱۱۹.

۲. رک: حاشیه اسنفار، ملاهادی سبزواری، طبع جدید، ج ۳، ص ۳۷۸.

۳. سوره یس، آیه ۱۲.

۴. سوره اسراء، آیه ۱۹۵.

۵. سوره اسراء، آیه ۱۰۷.

۶. رک: رشحات البحار، میرزا محمد علی شاه آبادی، ص ۱۳ به بعد. مفاتیح الغیب، صدر المتألهین

در کلامی از بایزید بسطامی نقل شده که می‌گوید: «لوان العرش وما حواه مأة الف
مرة في زاوية من زوايا قلب العارف ما احسن بها»^۱: اگر عرش و آنچه که در آن است
صد هزار هزار بار بر زاویه‌ای از زوایای قلب عارف فرود آید، آن را احساس
نمی‌کند.

شیخ اکبر محی الدین بن عربی ضمن نقل این سخن می‌گوید: «هذا وسع ابی یزید
فی عالم الاجسام... فانه قد ثبت ان القلب وسع الحق»^۲: این وسعت قلب بایزید در
عالم اجسام است، نه آنکه غایت وسعت قلب باشد، چه ثابت شد که قلب، وسعت
حق تعالی را دارد. و از همینجا سر توصیف انسان کامل امیر المؤمنین علی(ع) به
قرآن ناطق و تفسیر امام مبین (کل شیء احصیناه فی امام مبین) و نیز صاحب علم
الكتاب(من عنده علم الكتاب)^۳ و... به آن وجود مقدس معلوم می‌شود که خود آن
حضرت ضمن اشاره به سینه مبارک فرمود: «ان هيئه那 العلماء جمّا» (در این سینه علمی
کامل و کثیر نهفته است) که این علم کامل چیزی جز همان حقیقت قرآن نیست^۴.
و نکته جالب توجه اینکه: حروف منقطعه که در ابتدای برخی سوره‌های قرآن
موجود است، و هماره رمزی ناگشوده مانده، ترکیب آن به صورت جملات زیر
می‌باشد:

«صراط علی حق نمسکه» (راه علی(ع) حق است و مابدان تمسک می‌جوییم)،
«علی حق نمسک صراطه» (علی(ع)، راه حق است و ما به راه او تمسک
می‌جوییم)،

«علی صراط حق نمسکه» (علی(ع)، راه حقی است که ما بدو تمسک می‌جوییم).
عارف بلند مرتبه، شیخ عبدالصمد همدانی در این خصوص گوید: «قرآن را
حرمتی است که در هرجا ظهرور کرده آن محل را حرمتی بخشیده و در هر چیز

شیرازی، ط سنگی (به ضمیمه شرح اصول کافی)، ص ۵۰۳.

۱. فضوص الحكم، فصل اصحابی، ص ۸۸. ۲. همان مأخذ.

۳. سوره رعد، آیه ۴۳. ۴. اسفار، ج ۷، ص ۳۴.

ظهورش زیاده است موجب حرمت بیشتر آن چیز گردیده،... پس قلب مؤمن که حامل قرآن گردیده، حرمتش زیاده از نقش و کاغذ قرآن خواهد بود. چنانچه وارد شده که حرمت مؤمن از قرآن بیشتر است، و از مضامین و اخلاق حسنی قرآن هر چند در مؤمن بیشتر ظهور کرده، موجب احترام او گردیده و هر چند خلاف آن اوصاف از نفایص و معاصی و اخلاق ظهور کرده موجب نقصان ظهور قرآن و نقص حرمت گردیده، پس این مراتب ظهورات قرآن و اوصاف آن زیاده می‌گردد تاچون به مرتبه جناب رفتت مآب نبوی و اهل بیت گرامی (ص) او می‌رسد، مرتبه ظهورش به نهایت می‌رسد چنانچه در وصف حضرت رسول (ص) وارد شده است که: «کان خلقه القرآن» بلکه اگر به حقیقت نظر کنی، قرآن حقیقی ایشانند... چنانچه حضرت امیرالمؤمنین (ع) بسیار می‌فرمودند که: «منم کلام الله ناطق»!.

لطیفه بیست و چهارم - قرآن بی مَثَل، قلب بی مثال!

با توجه به آنچه که در مورد تناسب قرآن و قلب محمدی (ص) (حامل و محمول) بیان شد، می‌توان بی‌نظیر بودن قرآن را به بیان دیگری تبیین نمود: اینکه خداوند می‌فرماید: «قل لئن اجتمعـت الجن والانـس علـى اـيـن يـأـتـوـا بـمـثـل هـذـا القرـآن لـاـيـأـتـوـن بـمـثـلـه و لـوـكـان بـعـضـهـم لـبـعـض ظـهـيرـاً»؟ بـگـوـ: اـگـر جـن و اـنـسـان گـرـدـآـینـد تـامـانـنـدـ اـيـنـ قـرـآنـ آـورـنـدـ قـادـرـ بـرـآنـ نـبـودـ و گـرـچـهـ جـمـلـگـیـ بهـ یـکـدـیـگـرـ یـارـیـ رـسانـنـدـ. اـيـنـ آـيـهـ، صـرـفـاـ درـ مقـامـ نـفـیـ مـثـلـ وـ نـظـیرـ بـرـایـ قـرـآنـ درـ زـمانـ حـالـ وـ آـيـنـدـهـ نـیـستـ، بلـکـهـ بـهـ زـمانـهـایـ گـذـشـتـهـ نـیـزـ نـظـرـ دـاشـتـهـ وـ درـ نـتـیـجـهـ: نـفـیـ مـثـلـیـتـ اـزـ کـتـبـ آـسـمـانـیـ پـیـشـ اـزـ قـرـآنـ نـیـزـ مـیـ شـودـ وـ دـلـیـلـ اـیـنـ عـدـیـمـ النـظـیرـ بـودـنـ وـ نـفـیـ مـثـلـیـتـ بـرـایـ قـرـآنـ مـیـ توـانـدـ اـزـ جـنبـهـ حـامـلـ آـنـ نـیـزـ باـشـدـ. بـدـینـ معـنـیـ کـهـ چـونـ، هـیـچـیـکـ اـزـ آـدـمـیـانـ نـمـیـ توـانـنـدـ بـهـ مقـامـ خـتـمـیـ (ص) دـستـ يـافـتـهـ، وـ قـلـبـیـ بـهـ وـسـعـتـ قـلـبـ حـضـرـتـشـ يـافتـ نـشـودـ، اـزـ اـيـنـ

۱. بحر المعارف، شیخ عبدالصمد همدانی، ط سنگی، ص ۱۸۲.

۲. سوره اسراء، آیه ۸۸.

روبرفرض امکان تکرار وجود محمول، از جهت فقدان حامل متناسب با این محمول، نظیری برای آن نمی‌توان سراغ گرفت.

لطیفه بیست و پنجم - قرآن صورت خلق رسول الله(ص)

در لطائف پیشین گفته شد که میان انسان کامل (=حضرات معصومین) و قرآن وحدت برقرار بوده و قرآن، صورت کتبی انسان، و انسان، وجود عینی قرآن است. واينکه در روایت از قرآن به عنوان صورت خلق رسول الله(ص)(انسان کامل) یادشده، می‌تواند اشاره به همین وحدت باشد و از اين رویکن وجه اين آيه که در ستایش خلق رسول الله(ص) می‌فرماید: «انک لعلی خلق عظیم»^۱، می‌تواند اشاره به همان وحدت آن حضرت با حقیقت قرآن داشته باشد، چه از طرفی دانسته شد که قرآن دارای مقام جمعی کمال است و از طرفی نیز صورت خلق رسول الله می‌باشد، و در نتیجه رسول الله بر «خلق عظیم» است چه قرآن (یعنی همان صورت خلق رسول الله) عظیم است، پس مفهوم آیه شریفه این می‌شود که «تو دارای قرآن هستی که عظیم می‌باشد.»

لطیفه بیست و ششم - قرآن، جلوه الهی: جلوه از متجلی جدا نیست

قرآن، کلام خداوند است و کلام، جلوه متکلم می‌باشد و معلوم است که اولاً، جلوه از متجلی جدا نیست، و ثانیاً، احکام و ویژگیهای متکلم (متجلی) به کلام (جلوه) سرایت می‌کند، و به میزان کمال و برتری متکلم، کلام نیز برتری و کمال می‌باید و به دیگر سخن: متکلم در کلام خود تبلور و ظهور پیدا می‌کند. چنانکه از حضرت صادق(ع) نقل شده است: «لقد تجلی الله فی کلامه» و نیز فرمود: «تجلى لهم ربهم فی القرآن» و از آنجاکه خداوند تعالی «وجود مطلق» و «کمال محض» است،

کلام او نیز که جلوه اöst، کمال وجود محض بوده و حاوی تمام معارف و حقایق می‌باشد. و از این روست که گفته شد «قرآن مظہر اسم شریف «الله»، که اسم جامع است، می‌باشد»...^۱

لطیفه بیست و هفتم - قرآن، انسان، جهان: جلوه حق

دانسته شد که قرآن جلوه حضرت حق بوده و جلوه، مرتبه نازله متجلی است. از آن طرف نیز در جای خود ثابت شده که مجموعه جهان هستی از ملک تاملکوت و جبروت تا لاهوت، جملگی جلوه ذات اویند و با توجه به اینکه در تجلی الهی تکراری نیست (لاتکرار فی التجلی) بنابراین، کتاب تکوین و کتاب تدوین هر دو، یک حقیقت هستند، در نتیجه قرآن، مشتمل بر تمام حقایق هستی بوده و معرفت و حقیقتی را نمی‌توان در تکوین یافت که در کتاب تدوین حق (قرآن) موجود نباشد، که خود فرمود: «ولارطب ولا یابس الافی کتاب مبین».^۱

واز همینجا، با توجه به لطائف پیشین به راحتی می‌توان رابطه قرآن، انسان و جهان را دریافت، چه انسان نیز جلوه تام الهی است که گفته شد با قرآن وحدت داشته و از طرفی نیز واجد جمیع حقایقی است که در عالم وجود دارد. از این رو به عالم کبیر، در مقابل عالم صغیر (جهان خارج) تعبیر می‌شود و «امام مبین» را که در برگیرنده حقایق جمیع اشیاء است، همان «انسان کامل» دانسته‌اند (کل شیء احصیناً فی امام مبین).

لطیفه بیست و هشتم - تفاوت بهره‌گیرندگان از قرآن

از آنچه در لطیفه پیشین گفته شد معلوم می‌شود که آدمی به میزان تلاش و کوششی که دارد، با عوالم و مراتب مختلف جهان هستی ارتباط برقرار کرده، و بل

با آنها متحدد می‌گردد، و هر کس سعی اش بیش، حظش بیشتر!

در مورد قرآن نیز به همین ترتیب، به میزان تکامل روحی و تلاشی که آدمی دارد به مقامات و منازل آن راه یافته و با آنها متحدد می‌شود.

اگر بطور هفتگانه قرآن را مطابق بطور هفتگانه انسان (طبع، نفس، صدر، قلب، عقل، روح، سر، خفی) بدانیم (که قبل امورد اشاره قرار گرفت)^۱ که حقایق جهان نیز در همان هفت مرتبه خلاصه می‌گردد، می‌توان نتیجه گرفت: آیات و خطابات قرآنی ناظر و نازل براین مراتب هفتگانه بوده و فهم آنها متوقف برورود بدان مراتب می‌باشد. مثلاً اگر کسی در مرتبه «طبع» بوده و تها از قوه عامله مدد می‌گیرد و به جهان باطن سفر نکرده است، صرفاً از آیاتی بهره‌مند می‌شود که مربوط به احوال قالیبه و اعمال جوارحی و... می‌باشد، نظیر: «و اقیموا الصلوة و آتوالزکوة»^۲ و یا واصلین به مقام «صدر» از خطاباتی چون «افمن شرح اللہ صدره للإسلام، فهو على نور من ربہ»^۳ بهره می‌گیرند که خود آیه شریفه بیانگر این واقعیت است که واصلین به مقام «صدر»، دارای نورانیت بوده و از مرتبه طبع گذر کرده‌اند. اینجاست که دیگر آدمی، به صرف اعمال قالبی بسته نمی‌کند، بل طالب روح عمل نیز می‌شود، چنانکه در وصف همین افراد وارد شده: «لَا يَصْلِي الْمُؤْمِن وَ هُوَ مُشْغُولُ الْقَلْب» و حال آنکه قطعاً برای ساکنین ناسوت و دست نایافتگان به ملکوت که در مقام طبع به سر می‌برند، «حضور قلب» شرط اداء تکلیف نیست!

و در جانب نواهی قرآن نیز بهره‌برندگان آن متفاوت است. آنان که در مقام طبع بوده و هنوز از عالم ناسوت بدر نشده‌اند، مخاطب به خطاباتی چون «زین للناس حب الشهوات من النساء و البنين و التناطير المقنطرة»^۴ می‌باشند، ولی آنان که از این مرحله گذشته و هرگز رنگ و لعاب دنیا برایشان جاذبه‌ای ندارد، مخاطب به

۱. رک: لطیفه .۷

.۲۰ سوره مزمول، آیه .۲۰

.۴ سوره آل عمران، آیه .۱۴

.۲۲ سوره زمر، آیه .۲۲

خطاباتی اینچنینند: «انافتتحنالک فتحاً مبیناً لِيغفرلک ماتقدم من ذنبك و ما تأخر»^۱ که دیگر منظور از ذنب و گناه، آن چیزی نیست که برای اهل دنیا مطرح می‌باشد بلکه ذنب در مقام نفس و قلب است.^۲

واینها جمکی به اختلاف مقامات مخاطبان برمی‌گردد که خود نیز بدان اشاره فرموده:

«يعلمون ظاهراً من الحياة الدنيا وهم عن الآخرة غافلون»^۳ که دسته‌ای فقط به شناخت ظاهر نائل آمده و جمعی دیگر به باطن نیز سفر کردند که بالطبع حالات این دو دسته بایکدیگر متفاوت است.

آنگاه بسیاری از آیات قرآن را می‌توان تشخیص داد که در تشریح احوال کدامیک از این طوایف هستند. مثلاً دانسته می‌شود که «ربنا آتنا فی الدنیا و ماله فی الآخرة من خلاق»^۴ خواسته چه کسانی است؟ و «ربنا آتنا فی الدنیا حسنة و فی الآخرة حسنة»^۵ خواسته چه کسانی؟! و نیز به مقامات اهل باطن آگاه می‌گردد که: «ولقد راه فی الافق المبين»^۶، «سبحان الذي اسرى بعده ليلامن المسجد الحرام الى المسجد الاقصى الذي باركنا حوله لنريه من آياتنا»^۷، «وكذلك نرى ابراهيم ملکوت السماوات»^۸ و...

لطیفه بیست و نهم - طریق وصول به تفسیر حقیقی قرآن

از اینجا می‌توان نتیجه گرفت که تفسیر واقعی قرآن یعنی علم به مرادات متکلم آن، جز باسیرو سفر معنوی و طی مدارج و مقامات باطنی امکان پذیر نیست و هر کس به میزان سیر و سفری که دارد می‌تواند تفسیر آیات قرآنی را ادراک نماید.

۱. سوره فتح، آیه ۱.

۲. رک: قرآن و عرفان از منظره امام، از همین نگارنده، کیهان اندیشه، ش. ۲۹.

۳. سوره بقره، آیه ۷. ۲۰۰.

۴. سوره روم، آیه ۲۳.

۵. سوره تکویر، آیه ۲۰۱.

۶. سوره انعام، آیه ۱. ۷۵.

مثلاً واصلین به مقام «صدر» نمی توانند به فهم عمیق و تفسیر حقیقی آیاتی که در شأن واصلین به مقام عقل و روح و... می باشد نائل آیند! و اینجاست که مفهوم سخن به خوبی فهمیده می شود که: «آنچنان قرآن بخوان که گویا هم اکنون بر تو فرود آمده».

عارف واصل مرحوم میرزا جواد ملکی تبریزی در آداب تلاوت قرآن می فرماید: «باید تصور نماید که مقصود از خطابات قرآن هموست و هرگاه امر و نهی ای را می خواند خود را مأمور و منهی بداند، همچنین در مورد وعد ووعید و دیگر خطابات قرآن...»^۱

از حضرت صادق(ع) نقل شده که آن جناب آنقدر جمله «ایاک نعبد و ایاک نستعين» را تکرار کردند تا آن را از زبان «متکلم حقیقی» استماع نمودند. و اینکه وارد شده: «انما یعرف القرآن من خوطب به» (همانا قرآن را کسی می شناسد که مخاطب آن است) می تواند به همین معنا باشد. این انسان کامل است که به تمام مرادات واقعی متکلم پی برده، وازاین رو قرآن در تمام مقاماتش، و در مرحله کاملش خطاب به اوست.

لطیفه سی ام - تطابق میان مقامات قرآن، انسان، جنت

از آنچه گذشت معلوم می شود که بین مقامات قرآن و مقامات انسان تطابق وجود دارد و به تعداد درجات قرآن، انسان نیز واجد درجات می باشد. صدرالمتألهین شیرازی با اشاره به اختلاف مقامات قرآن می فرماید: «...حال که معلوم شد قرآن دارای مراتب و منازلی است، همانگونه که انسان نیز دارای مدارج و معارجی می باشد، ناچار بایستی جهت متن هر مرتبه و درجه‌ای از قرآن، تحصیل طهارت کرده و از بعض وابستگی ها رها شد... خلاصه آنکه قرآن دارای درجاتی

۱. رک: تفسیر سوره فاتحه، محمد کاظم عصار، انتشارات محمدی، تهران، ص ۴۷.

۲. اسرار الصلوة، میرزا جواد ملکی تبریزی، دارالکتاب، قم، ص ۲۱۰.

است – و همچنین انسان نیز مطابق آن درجات، مدارجی دارد – که هر درجه آن را حاملانی است که آن را حمل کرده و حافظانی است که آن را حفظ می‌نمایند، و با آن تماس نمی‌گیرند، مگر بعد از تحصیل طهارت از حدث و یا حدوثشان و پیراستگی از شواغل مکان و یا امکانشان!...»^۱

واز آنجاکه بهشت نیز چیزی جز تمثیل و تبلور عمل نیک آدمی نیست، منازل و مراتب آن نیز مطابق منازل و مراتب قرآن و انسان است که از همینجا گونه‌ای دیگر از رابطه این سه، دانسته می‌شود.

محی الدین بن عربی می‌گوید: «[مامت محمدی (ص)] روز قیامت بگونه‌ای وارد محشر می‌شویم که قرآن در پیشاپیش مالاست و مابرای اهل محشر پیشی داریم و از میان ما، قاریانی که در قرائت قرآن مانندشان نیست برما پیشی و تقدم دارند، بنابراین کسانی که از قرآن بهره‌ای بیشتر دارند، برما تقدم دارند و در معراجی عروج می‌کنند که بیانگر فضیلت آنان میان آدمیان در روز قیامت است، همانا برای قاریان، منبرهایی وجود دارد که درجات و مراتب آنها به تعداد آیات قرآن است و انسانها به میزانی که از قرآن در سینه محفوظ دارند از آن مراتب و درجات بالا می‌روند. و نیز برای آنان منابر دیگری وجود دارد که درجات آن به تعداد آیات قرآن است و عمل کنندگان به میزانی که در قرآن تحقیق کرده‌اند از آنها بالا می‌روند، پس هر کس به مقتضای هر آیه‌ای که عمل نموده و به مقدار بهره‌ای که از آن برده صعود می‌کند – و هیچ آیه‌ای نیست مگر آنکه برای تدبیر کننده در آن عملی وجود دارد – و نیز در قیامت به تعداد کلمات و حروف قرآن منابری وجود دارد که عالمان الهی به میزان علم به قرآن که خداوند بدانان عطا نموده از آنها بالا می‌روند...»^۲

۱. تفسیر سوره واقعه و ...، صدرالمتألهین شیرازی، ط قم، ص ۹۲.

۲. فتوحات المکیه، محی الدین بن عربی، ج ۴، ص ۲۰۶.

لطیفه سی و یکم - قرآن نازل و قرآن صاعد

بعض از اهل معرفت، همچون میرزا محمدعلی شاهآبادی و امام خمینی، از ادعیه که از مقام عصمت صادر شده به عنوان قرآن صاعد(در مقابل قرآن نازل) یاد کرده‌اند، چنانکه این مطلب در بیانات عارف واصل حضرت امام خمینی، مکرر مورد تصریح قرار گرفته است^۱. از جمله در وصیت نامه الهی سیاسی خود فرموده‌اند: «مامنخربم که ادعیه حیات‌بخش که آن را قرآن صاعد می‌خوانند از ائمه معصومین ماست».

باتوصیحاتی که تاکنون رفته است به راحتی می‌توان حقیقت این سخن را دریافت؛ چه، حضرات معصومین(ع) به عنوان انسانهای کامل که به کمال معرفت نائل آمده‌اند، و تجسم عینی قرآن می‌باشند، به خوبی تمام منازل و مقامات آن را فهم کرده‌اند و از آنجاکه قرآن، کلام الهی است که خداوند تعالی در آن بالانسانها سخن گفته، طبعاً هر خطابی، پاسخی را از جانب مخاطب می‌طلبد. و اهل عصمت(انسانهای کامل) به عنوان فرد اکمل مخاطبان این خطاب، که بر تمام رموز و حقایق آن آگاهند بایستی این خطاب را پاسخ دهند که این پاسخ در قالب دعاء و مناجات ارائه شده، از این رو ادعیه ناظر به حقایق موجود در کتاب الهی بوده و در ضمن پاسخگویی، متضمن شرح و تفسیر آن حقایق نیز می‌باشد، بنابراین برخلاف آنچه که مرتكز ذهنی عامه مردم است، ادعیه واردہ از مقام عصمت، صرفاً مشتمل بر «عرض نیاز» نیست، بل قسمت عمده آن «بیان راز» است و اگر هم عرض نیازی هست در راستای معرفت حاصل از قرآن می‌باشد.

توضیح ابعاد گسترده تربیتی و معرفتی دعا، در این مختصر نمی‌گنجد^۲.

-
۱. از آن جمله ایشان فرموده‌اند: «... ادعیه لسان قرآن است، ادعیه شارح قرآن هستند... قرآن و دعا از هم جدا نیستند، (تفسیر سوره حمد، جلسه پنجم)
 ۲. نگارنده در سلسله مباحثی پیرامون شرح اسماء الهی که بر طبق دعای جوش کبیر صورت گرفته، با تفصیل بیشتری بدین موضوع پرداخته است.

کوتاه سخن آنکه قرآن سخن خدا با انسان^۱ و دعا، سخن انسان با خداست. از این رویک نحوه تطابق و تعاملی میان این دو (قرآن نازل و قرآن صاعد) وجود دارد. بدون شک پاسخ هر کلامی متوقف بر فهم آن کلام است. و تنها انسان کامل است که به فهم کامل قرآن نایل آمده و لذا هموست که به مقام پاسخ در می آید و آن پاسخ رادر قالب دعا و مناجات بیان می دارد. در نتیجه، محصول فهم کامل حقایق قرآن است و برای دیگران که در مرتبه کمال تام قرار ندارند می تواند بهترین طریق جهت راه یابی به آن حقایق باشد.

نکته دیگر اینکه به مقتضای تطابق و ترابطی که میان قرآن نازل و قرآن صاعد وجود دارد، به اختلاف منازل و مراتب قرآن نازل، «مراتب و منازل قرآن صاعد» نیز مختلف می شود. از این رو ادعیه نیز بسان آیات قرآنی دریک مرتبه و مقام نیستند، بل هر کدام واجد مرتبه ای خاص بوده و بعضی از فقرات ادعیه ناظر به مقام طبع، و بعضی به مقام نفس و قلب و دیگر مقامات می باشد.

مثالاً دعایی که در آن طلب قصر و حور العین می شود، به وزان آیاتی از قرآن است که سخن بهشتی دارد که «فیها ماتشتهیه الانفس»^۲ که هر دو ناظر به «جنب الافعال» هستند. و یا ادعیه ای که در آن نفس ذات حق، طلب می شود، نه نعمات دیگر، بروزان آیاتی است که به جنت الذات اشاره دارد: «یا ایتها النفس المطمئنة ارجعی الى ربک راضیة مرضیه فادخلی فی عبادی و ادخلی جنتی».^۳

فهم اختلاف مقامات ادعیه نیز بسان قرآن، متوقف بر سیرو سلوک معنوی است، لیکن از آنجا که نسبت ادعیه به قرآن – به تعبیری که البته خالی از مسامحه نیست – نسبت شرح به متن است، طبعاً راه یابی و تشخیص مقامات مختلف ادعیه، آسانتر می نماید و در این میان می توان مناجاتها (خصوصاً مناجات شعبانیه که تنها مناجاتی است که همه معصومین بر آن مداومت داشته اند) را در مراتب بالاتر دانست. چه،

۱. در بعضی روایات آمده است اگر می خواهید خداوند باشما سخن بگوید، قرآن بخوانید.

۲. سوره فصلت، آیه ۳۱. ۳. سوره فجر، آیات ۲۷ - ۳۰.

مناجات که به معنای «نجواخوانی» است بطور عمدۀ به «بیان راز» اختصاص دارد که خود ناگفته‌گویاست. و البته از طریق دیگری همچون نظر به شخصیت معنوی راوی دعا — که در واقع حامل آن معارف است — تاحدودی می‌توان به خصوصیات منزلتی ادعیه — هر چند ناقص و ناکافی — آگاه شد، مثلاً دعای کمیل که راوی آن شخصیتی همچون کمیل بن زیاد نخعی که از اصحاب سرّ حضرت امیرالمؤمنین(ع)^۱ بوده، در مقایسه با بعضی ادعیه دیگر می‌توان گفت از مضامین والاتری برخوردار است.

لطیفه سی و دوم — قرآن، حدیث قدسی، حدیث نبوی، کلام بشری از صریح بعضی آیات استفاده می‌شود که تمام سخنان و کلمات رسول الله(ص) مأخوذه از وحی الهی است و میان آنها از جهت اصل انتساب به خداوند تفاوتی نیست. ولی با این حال دیده می‌شود که بعضی از این سخنان را قرآن و بعضی را حدیث قدسی و بعضی را حدیث نبوی نامیده و البته برخی سخنان نیز وجود دارد که بسان سخنان سایر افراد بشری است!

در وجه تفاوتی که موجب تغییر این عناوین شده گفته‌اند: رسول گرامی اسلام(ص) دارای مقامات مختلفی است که می‌توان آنها را در سه مقام: ولايت، نبوت و رسالت، خلاصه نمود که به اعتبار این سه مقام به سه وصف ولی، نبی و رسول متصرف می‌گردد.

در مقام «ولايت» در وحدت محض بسربrede و حالت فنای تام پیدا نموده، به

۱. چنانچه در حدیث معروف «حقیقت» کمیل آنگاه که حضرت از ارائه پاسخ به پرسش وی درباره معنای «حقیقت» خودداری می‌فرماید، عرض می‌کند «اولست صاحب سرک» (آیا من صاحب راز تو نیستم) و آن حضرت این سخن را به سکوت گذرانده و به توضیح حقیقت پرداخته‌اند که از این نحوه برخورد به خوبی می‌توان تأیید ضمیمی آن حضرت از آن سخن کمیل رامتنجه شد. گواینکه از مضامین روایات نقل شده از کمیل و نیز برخوردهای دیگر آن حضرت، مقام و منزلت والای کمیل به راحتی فهمیده می‌شود.

صورتی که هیچ واسطه‌ای میان او، و حضرت حق وجود ندارد و در چنین مقامی است که حضرت احادیث را مشاهده نموده و محصول آن، قرآن می‌باشد، بنابراین قرآن صادر از مقام جمع الجمیع احادیث است، از این رو بعضی از اهل معرفت «لیله قدر» و «لیله مبارکه» در آیات: «انا انزلناه فی لیلة القدر»^۱ و «انا انزلناه فی لیلة مبارکه»^۲ را وجود مقدس حضرت ختمی مرتبت (ص) دانسته‌اند که به دلیل فنایی که از خودیت خویش پیدا نموده به شب و از آنجاکه بقاء بعد از فنا پیدا می‌نماید و محصول این فنا ارزشمند است به قدر و مبارک تعبیر آورده شده است.^۳

ولی «حدیث قدسی» محصول مقام نبوت بوده که در حالت دعوت و اخبار از خداوند صادر می‌شود و تلقی رسول الله (ص) آن معانی را از سوی حضرت حق، به واسطه ملکی از ملائکه است، برخلاف اولی که بدون واسطه بود، و محصول این مقام را حدیث قدسی می‌نامند که صادر از مقام «واحدیت» است. و آن سخنانی که از رسول الله (ص) در مقام ارشاد خلق و تدبیر و سیاست امور صادر می‌شود «حدیث نبوی» نامیده می‌گردد که اقتضای مقام «ربویت» است که این نیز محصول «الهام» و همان «وحی به واسطه» می‌باشد.

واحیانآ آن سخنان عادی که در مقام طبیعت و از جنبه بشری آن گرامی صادر می‌شود و مربوط به زندگی روزمره بشری می‌شود، از آن به «کلام بشری» یاد می‌گردد.

در نتیجه قرآن، حدیث قدسی و حدیث نبوی، جملگی محصول «وحی الهی» و صادر از ناحیه حضرت حق است و لذا بافرض مقطعه الصدور بودن هیچ تفاوتی در حجیت و تکلیف آفرینی بایکدیگر ندارند. با این تفاوت که قرآن صادر از مقام ذات (احدیت) و مقتضای جنبه ولایت و حدیث قدسی از مقام صفات (واحدیت)

۱. سوره قدر، آیه ۳.

۲. سوره دخان، آیه ۳.
۳. رک: رشحات البحار، ص ۱۳ به بعد؛ مقابیح الغیب، ص ۵۰۳؛ فتوحات المکیه، ج ۱. ص ۱۱
تعلیقۀ برقصوص؛ امام خمینی، ص ۶۱.

و مقتضای جنبه «نبوت» و «حدیث نبوی» از مقام افعال (ربویت) و مقتضای جنبه «رسالت» می‌باشد. و از همینجا تقدم ولايت بر نبوت و رسالت فهمیده می‌شود که گفته‌اند ولايت، باطن نبوت است.

لطیفه سی و سوم - اعجاز بیانی قرآن

خداآوند تبارک و تعالی در بسیاری از آیات قرآنی، مدعیان را به مبارزه دعوت کرده و از آنان طلب مماثل برای قرآن نموده است: «قل لئن اجتمعتن الجن و الانس على ان يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً!». وگاه به آوردن ده سوره به مانند قرآن، تحدی نموده؛ «ام يقولون افتراه قل فأتأبشع سور مثله مفتريات»^۱ و گاه به آوردن یک سوره؛ «وان كتم فی ریب ممانز لناعلی عبدنا فأتأبشعه من مثله»^۲.

باید دانست که این تحدی مربوط به مقام ظاهر قرآن است نه باطن! بدین معنی که این آیات در مقام بیان عجز بشر از آوردن کلامی در چنین قالب لفظی و با این فصاحت و بلاغت می‌باشد و گرنه مقام باطن و حقیقت قرآن که اساساً مغفول منکران و مدعیان بوده و نمی‌تواند مورد تحدی قرار گیرد. از این رو همین ظاهر قرآن معجزه می‌باشد چنانکه خود می‌فرماید: «انا لزلناه قرآن اعریبا»^۳. در مورد فصاحت و بلاغت قرآن، سخن بسیار رفته که از نقل آن پرهیز می‌کنیم.^۴

لطیفه سی و چهارم - نزول قرآنی و نزول فرقانی

در لطایف پیشین اشاره شد که قرآن کریم، هم دارای مقام «فرقان» و هم دارای مقام «قرآن»، می‌باشد (جمع و فرق)، از این رو عارفانی چون محی الدین بن عربی

۱. سوره اسراء آیه ۸۷.

۲. سوره بقره، آیه ۲۳.

۳. سوره یوسف، آیه ۲.

۴. جهت اطلاع، رک: کشکول، شیخ بهائی، ط سنگی، ص ۲۳۶.

۵. جهت اطلاع، رک: کشکول، شیخ بهائی، ط سنگی، ص ۲۳۶.

برای آن دو نوع نزول تصویر کرده‌اند: ۱- نزول قرآنی ۲- نزول فرقانی.

نزول قرآنی رادر ماه مبارک رمضان (شب قدر) دانسته و نزول فرقانی رادر ماه شعبان **المعظم** (شب پانزدهم) می‌دانند، چنانکه در بعضی از روایت نیز بدین مطلب اشاره شده و شب نیمه شعبان را «لیلهالقدر» دانسته و آیه شریفه «فيها يفرق كل امر حكيم». ^۱ رابدان تفسیر کرده‌اند ^۲ که در این آیه شریفه نیز، اشارتی به مقام فرق و فرقان وجود دارد.

از امام صادق (ع) در مورد شب نیمه شعبان سؤال کردند. آن حضرت فرمود: «هی افضل لیلة بعدل لیلة القدر فيها يمنح الله تعالى العباد فضله و يغفر لهم بمنه فاجتهدوا في القربة الى الله تعالى و انهاللّى جعلها الله لنا اهل البيت بازاء ما يجعل لیلة القدر لنبينا فاجتهدوا في الدعاء و الثناء على الله». ^۳

شب نیمه شعبان برترین شب بعد از لیلهالقدر است که خداوند تعالی فضل خود را بیندگان عطاء می‌کند و آنان را به بزرگواری خوبیش می‌آمرزد، پس در نزدیکی به سوی خداوند تلاش کنید که خدا این شب را برای ما اهل بیت قرارداد، در مقابل شب قدر که برای پیامبران قرار داده است، پس در دعا و ثنای الهی تلاش ورزید... و نیز در روایات دیگری اوصاف و آثاری همسان اوصاف و آثار لیلهالقدر برای آن شماره شده است، نظیر تقسیم روزیها و تعیین اجل‌هاو... ^۴ و همچنین بسان شب قدر، توصیه به احیاء و شب زنده‌داری در آن شب نموده‌اند. ^۵

محی‌الدین بن عربی در این مورد می‌گوید «بدانکه خداوند، این کتاب را به صورت فرقان در شب قدر نیمه شعبان، و به صورت قرآن در ماه مبارک رمضان فرو فرستاد...»^۶

۱. سوره دخان، آیه ۴.

۲. رک: المراقبات، میرزا جواد ملکی تبریزی، مراقبات شعبان المعظم.

۳. بحار الانوار، محمد باقر مجلسی، ج ۹۷، ص ۸۵؛ سفينة البحار، شیخ عباس قمی، ج ۱، ماده شعبان، ص ۷۰۱. همان مأخذ.

۴. فتوحات المکہ، ج ۳، ص ۹۴.

۵. همان مأخذ.

لطیفه سی و پنجم - برتری کلام الهی بر کتاب الهی

گفته شد که قرآن کریم علاوه بر آنکه کتاب الهی است، «کلام خداوند» نیز می باشد، برخلاف کتب آسمانی دیگر که صرفاً کتاب بوده اند^۱. و بدیهی است که کلام بر کتاب شرافت فزو نتری دارد، چه اینکه کلام، قول بوده و تکلم نیز از صفات ذاتیه خداوند تعالی است، علاوه بر آنکه خصوصیات دیگری برای کلام، ذکر شده که درجای خود مورد بحث قرار گرفته است^۲.

از آن جمله اینکه آنچه بر قلب رسول الله (ص) نازل شده (ازال) همین کلام الهی است و گرن کتابت قرآن، در طی بیست و سه سال نزول پیدا کرده است (تنزیل) و آنگاه در مقام تنزیل، کتاب الهی به واسطه جبرائیل امین نازل شده، لیکن در مقام ازال استماع کلام الهی توسط رسول الله (ص) بدون واسطه بوده است.

و نیز گفته اند: آنچه نزولش موجب خضوع و خشوع می گردد، کلام الهی است نه کتاب الهی!^۳ (لو انزلنا هذا القرآن على جبل لرأيته خاشعاً متصدعاً من خشية الله).^۴ عارف بزرگ محی الدین بن عربی در مورد «کلمه» گفته است: «برای «کلمه» در نفس شنونده اثری وجود دارد و این رو در زبان عربی کلمه نامیده شده که مشتق از کلم است به معنای جرح (که نفوذ و تأثیر قابل توجه را گویند) و آن اثری است در جسم جراحت دیده، و همچنین برای کلمه اثر دیگری نیز در نفس شنونده به دنبال دارد که آن اثر بدو استعداد و آمادگی شنیدن را جهت قبول کلام به وسیله فهم کردن می بخشد...»^۵

۱. رک: تفسیر القرآن، صدرالمتألهین شیرازی، ج ۶، ص ۱۲۳؛ شرح الاسماء الحسنی، حاج ملاهادی سیزواری، ص ۱۸۰.

۲. رک: اسفار، ج ۷، ص ۱۰ و ۲۲؛ تفسیر القرآن، ج ۶، ص ۱۲۳.

۳. رک: تفسیر القرآن، ج ۶، ص ۱۲۳. ۴. سوره حشر، آیه ۲۱.

۵. فتوحات المکیه، ج ۳، ص ۹۵.

لطیفه سی و ششم - سوره فاتحه، عصاره قرآن

سوره حمد که هر شبانه روز ده بار در نماز می خوانیم و افتتاح قرآن بدان است، آن را «ام الكتاب» و «ام القرآن» می گویند، برای آن وجودی بیان شده، از آن جمله (که اکثر مفسران نیز برآورده اند): اشتمال آن به نحو موجز، بر جمیع معانی است که مشروحاً در قرآن آمده، چنانکه محی الدین بن عربی در فتوحات المکیه بدان اشاره کرده، ذیلاً به اختصار به این معانی اشاره می نماییم:

الحمد لله رب العالمين: که مشتمل بر بیان مبدأ هستی و دو جنبه الوهیت (الله) و ربوبیت (رب) می باشد.

الرحمن الرحيم: بیان سیر نزول (رحمن = مقام بسیط وجود) و سیر صعود (رحیم = کمال هر موجود) و نیز اشاره به اسماء حسنای الهی.

مالك یوم الدین: بیان معاد هستی (بیان علت غایی نظام هستی).
ایاک نعبد و ایاک نستعين. اهدنا الصراط المستقیم: بیان علم و سیط^۱، یعنی آنچه در حیات دنیوی، وظیفه انسان می باشد، از توجه به خداوند و هدایت جویی از او، و دوری جستن از گمراهان.

بنابراین است که وارد شده «ان جمیع ما فی القرآن فی سورة الفاتحة» عارف گرانقدر صدرالدین قونوی با اشاره به همین مطلب، سوره فاتحه را به عنوان عصاره و نمونه قرآن و سایر کتب الهی دانسته و می گوید: «این سوره (فاتحه) عصاره و نسخه کتاب کریم و بل کتب الهی در اشتمال بر اسرار و علوم عجیب می باشد و باید دانست که حروف و کلمات آن توسط مدبر خبیر، مرتب شده و میان دو حرف، یک حرف و نیز هیچ متقدم و متاخری را نمی توان در آن جستجو کرد مگر اینکه جملگی بر قصد خاص و حکمت تام و شناخت کاملی قرار داده شده که عقول به راز آن پی نخواهند برد»^۲.

۱. تفسیر القرآن، صدرالتألهین شیرازی، ج ۱، ص ۱۷۶.

۲. اعجاز البیان فی تأویل ام القرآن، صدرالدین قونوی، ط حیدرآباد هند، ص ۱۴۵.

سخن آخر

در پایان، جهت مسک الختام به کلامی از صدرالمتألهین شیرازی که آن را کلیدی از کلیدهای علم مکافیه می‌داند، اشاره می‌شود: «آن کس که به نظاره و مشاهده فعل و خصوصیات آن می‌نشیند در واقع، توجه به فعل پیداکرده و اگر هم التفاتی به فاعل می‌کند، تبعی و تضللی است نه استقلالی! یعنی به فاعل از این جهت که فاعل این فعل است نظر دارد و غایت آنچه که از فاعل ادراک می‌کند محیرک و مصور بودن او برای این فعل است و به دیگر سخن: در فعل، خود فعل را می‌یابد نه فاعل را! لیک شایسته آن است که به نظاره و مشاهده «فاعل فعل» نشست، از این روست که امیر مؤمنان(ع) با مشاهده خلق (که فعل خدایند) حق را (که فاعل است) مشاهده می‌کند (ما رأیت شيئاً لا ورأیت اليه فيه)».!

با توجه به کلام این حکیم و عارف بزرگوار بجاست که ما نیز در ختام کلام، از فعل به فاعل و از جلوه (که البته جلوه تمام است) به متجلی توجه نموده و از زبان انسان کامل بخوانیم و بخواهیم: «اللهی هب لی کمال الا نقطاع اليک و انرا بصار قلوبنا بضیاء نظرها اليک حتی تخرق ابصار القلوب حجب النور فتصل الی معدن العظمه و تصیر ارواحنا معلقة بعز قدسک».

۱. مفاتیح الغیب، (مضبوط در آخر شرح اصول کافی)، ص ۵۱۰

بعد علمی قرآن کریم

دکتر مهدی گلشنی

بعد علمی قرآن کریم

دکتر مهدی گلشنی

نگرشها به «آيات علمی» قرآن

بیش از ده درصد آیات قرآن اشاره به پدیده‌های طبیعی دارند. ما برای سهولت بحث از اینها به عنوان «آيات علمی» یاد می‌کنیم. یک سؤال بنیادی این است که پیام اینگونه «آيات علمی» برای ما چیست و چگونه باید از آنها استفاده کنیم. در این مورد دو نظر افراطی هست و البته طیف وسیعی بین این دو نظر داریم.

یک عده می‌گویند که قرآن شامل همه دانشهاست و بنابراین تمامی اجزاء بنیادی علوم طبیعت را دربر دارد. در مقابل عده دیگری می‌گویند که قرآن صرفاً یک کتاب هدایت است و در آن جایی برای علوم فیزیکی و طبیعی نیست. ما ابتداء به تشریح این دو دیدگاه می‌پردازیم و سپس برداشت خود را بیان خواهیم کرد.

۱. قرآن بعنوان منبع دانش علمی

در عصر حاضر عده زیادی را می‌بینیم که سعی می‌کنند آیات قرآن را بر پیشرفت‌های علمی و تکنولوژیکی معاصر تطبیق دهند. هدف اصلی این گروه این است که اعجاز علمی قرآن را در حوزه علم نشان دهند، و بدین ترتیب از یک طرف به پیروان

مذاهب و مسالک دیگر عظمت و یگانگی قرآن را بنمایاند و از طرف دیگر مسلمانان را به داشتن چنین کتاب‌گرانبهایی مفتخر سازند. اما این دیدگاه یک دیدگاه تازه نیست و ما دانشمندان عظیم الشأنی از گذشته را می‌باییم که دارای چنین دیدگاهی بوده‌اند. غزالی از این گروه است. او در کتاب احیاء علوم الدین از این مسعود نقل می‌کند که:

«اگر کسی بخواهد به علوم اولین و آخرین دست یابد، باید در قرآن تدبیر کند.»

غزالی آنگاه می‌افزاید:

«به طور خلاصه تمام علوم داخل در افعال و صفات خداوند است و در قرآن شرح افعال و صفات او آمده است، و برای این دانشها نهایتی نیست و در قرآن اشارتی است به مجتمع آنها.»^۱

همچنین او در کتاب جواهر القرآن و در درجه که بعد از احیاء علوم الدین نوشته است در فصلی تحت عنوان «ریشه‌های علوم اولین و آخرین از قرآن نشأت می‌گیرد» می‌گوید:

«این علوم، چه آنها که بر شمردیم و چه آنها که مذکور نیفتاد، اصولش از قرآن به دست می‌آید زیرا همگی آنها از دریائی از دریاهاي معرفت الهی نشأت می‌گیرد، و دریای افعال، چنانکه متذکر شدیم، دریائی است که کرانه ندارد و اگر دریا برای نوشتن کلمات پروردگار مداد شود، آن به پایان می‌رسد قبل از آنکه کلمات پروردگار بانتها رسد. پس از جمله افعال خداوند بیماری و شفاست چنانکه خداوند از

۱. ابوحامد غزالی، احیاء علوم الدین (بیروت: دارالمعارفه، بی‌تا)، ج ۱، ص ۲۸۹.

قول ابراهیم می فرماید: و هنگامی که مریض می شوم او مرا شفا می دهد. و این فعل واحد را کسی نشانید مگر آنکه علم طب را برو جه کمال بداند. زیرا طب نیست مگر شناسائی کامل مرض و علائم آن و علاج و اسباب درمان آن. و از جمله افعال خداوند تقدیر حرکت خورشید و ماه و منازل آنهاست. چنانکه خداوند فرموده: «والشمس و القمر بحسبان» و «القمر قدّرناه منازل» و «جمع الشمس والقمر» و « يولج الليل والنهر» ... و حقیقت حرکت خورشید و ماه و کسوف و خسوف و رفت و آمد شب و روز را نمی داند مگر کسی که هیأت ترکیب آسمانها و زمین را بداند، و این بنویه خود دانشی است، و معنای قول خداوند: «يا ايها الانسان ما مغرك بربك الكرييم الذي خلقك فسويك فعدلتك في اي صورة ماشاء ربک». را کسی به کمال نداند مگر آنکه تشریح بدن انسان را به صورت ظاهر و باطن و عدد و انواع و حکمت و منافع آن را بداند، و در قرآن در مواضعی بدان اشارت رفته است، و این از جمله علوم پیشینیان و آیندگان است و در قرآن مجتمع علوم اولین و آخرین یافت می شود.^۱

جلال الدین سیوطی نیز همین نظر را دارد. او در کتاب معروف الاتقان فی علوم القرآن در پی آن است که نشان دهد قرآن حاوی جمیع دانشهاست. وی با توسل به آیاتی نظری:

«... ما فرّطنا في الكتاب من شيء» (انعام، ۳۸)

(ما در این کتاب چیزی را فروگذار نکرده‌ایم).

«... نَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ...» (الحل، ۸۹)

۱. ابوحامد غزالی، جواهر القرآن و درره (بیروت: دارالآفاق الجديدة، ۱۴۰۳ق)، صص ۲۶-۲۸

(... ما این کتاب را برابر تو نازل کردیم تا همه چیز را روشن کنند...)

و روایاتی نظری:

«... قال صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: سِيَكُونُ فَتْنَةٌ، قَبْلِ الْمَحْرُجِ مِنْهَا؟

قال: كِتَابُ اللَّهِ فِيهِ نَبَأًا مَا قَبْلَكُمْ وَ خَبْرٌ مَا بَعْدَكُمْ وَ حُكْمٌ مَا بَيْنَكُمْ.»

(پیامبر (ص) فرمود: فتنه‌هایی بر پا خواهد شد. پرسیده شد: چه چیزی

می‌تواند ما را از آنهنجات دهد؟ فرمود: کتاب خداوند. در آن اخبار

قبل از شما و اخبار بعد از شما و حکم بین شماست.)

استدلال می‌کند که قرآن علوم قدیم و جدید را دربر دارد. آنگاه می‌افراشد:

«کتاب خداوند عزیز همه چیز را دربر دارد. هیچ بخش یا مسئله اساسی

از علوم را نمی‌توان یافت که در قرآن به آن اشاره نشده باشد. در قرآن

جهات شگفت‌انگیز مخلوقات، ملکوت آسمانها و زمین، اشیاء

بالاترین بخش افق و اشیاء زیر زمین، ابتداء خلقت و ... یافت می‌شود.»^۱

این نوع بینش را در میان علمای متاخر هم می‌بینیم. عبد الرحمن کواکبی در کتاب طبایع الاستبداد و مصارع الاستعباد می‌گوید:

«در قرن جدید علم حقایقی را روشن کرده است و اینها به کاشفین آنها

که اروپایی یا امریکایی هستند نسبت داده می‌شود. اما آنها بی که در

قرآن تدبیر می‌کنند می‌یابند که غالب این حقایق به طور صریح یا

ضمی در سیزده قرن قبل در قرآن آمده است، و اینها مستور نماند

مگر آنکه با کشف آنها معجزه قرآن آشکار شود، و اینکه آن کلام

۱. جلال الدین سیوطی، الاتقان في علوم القرآن، (بیروت: دارالمعرفه، بی‌تا)، ج ۲، صص ۱۶۰-۱۶۴

پروردگاری است که غیر از او کسی به غیب آگاهی ندارد.^۱

و از جمله مدافعین این نظر مصطفی صادق ال Rafi است که معتقد است:

«انسان در قرآن اشاره به بسیاری از حقایق علمی را می‌یابد، و علم جدید ما را در تفسیر بعضی از آیات قرآنی و کشف حقایق آنها یاری می‌کند.»^۲

در اینجا لازم است متنذکر شویم که داعیه علمای پیشین در اتخاذ این دیدگاه اعتقاد عمیق آنها به جامعیت قرآن بود. اما علمای متاخر بیشتر دنبال اثبات اعجاز علمی قرآن هستند، و کوشش آنها بر این است که قرآن را با یافته‌های علوم جدید تطبیق دهند. بعضی از متاخرین بر این هستند که هیچ یافته علم جدید نیست که لااقل تلویحاً در قرآن پیش‌بینی نشده باشد. مثلًاً طنطاوی در تفسیر الجوهر خود دنبال این است که نتایج علوم طبیعی را از قرآن استنتاج کند و نگران این است که مبادا عمر او کفاف آن را ندهد که تمامی یافته‌های علم و تکنولوژی را در قرآن بیابد. معهذا وی خوشنود است که کشفیات علم تاکنون حاکی از قدرت پیشگویی قرآن است.^۳

در زمان ما فعالیتها در این حوزه افزایش یافته است و حتی چند سال پیش سمیناری تحت عنوان «معجزات علمی قرآن و سنت» از طرف عربستان سعودی در پاکستان برگزار گردید. مقالات و کتب بسیاری را می‌بینیم که مؤلفین آنها در صدد تطبیق «آیات علمی» قرآن با علوم روز و اثبات اعجاز علمی قرآن هستند. مثلًاً عبدالرزاق نوفل در کتاب القرآن و العلم الحديث می‌گوید:

۱. عبد الرحمن کواکبی، طائع الاستبداد و مصارع الاستبعاد، (بیروت: دار القرآن الكريم، ۱۳۹۳ ق.ق.).
۴۲.

۲. مصطفی صادق ال Rafi، اعجاز القرآن و البلاغة النبوية، (بیروت: دار الكتاب العربي، بی تا)،
صص ۱۲۷-۱۲۸.

۳. محمد حسین الذہبی، التفسیر و المفسرون، (قاهره: دار الكتاب الحدیثة، ۱۳۹۶ ق.ق.)، ج ۲، ص ۵۰۵.

«پس ما وقتی به غیر عرب ثابت می‌کنیم که قرآن شامل اصول علم جدید است و از هر پدیده علمی صحبت کرده است، آیا این نوع معجزه قرآن کافی نیست که توجه آنها را به قرآن جلب کند؟... آبا اعجاز علمی قرآن راه جذب غیر عرب به اسلام نیست؟ روزی که ما ترجمه چیزهایی را که قرآن پیش‌بینی کرده و توسعه علوم مختلف تأیید کرده است به زبانهای مختلف به انجام برسانیم مأموریتمان کامل است و پیام ما به نتیجه می‌رسد و سرشت اعجاز‌آمیز قرآن بر غیر عرب روشن خواهد شد.»^۱

و موریس بوکای در کتاب عهدين، قرآن و علم می‌گوید:

«نه تنها وحی قرآن حاوی تناقضهای نیست که روایات اناجیل، در نتیجه دخالت افراد انسانی، با آنها دست بگریبانند، بلکه اگر کسی به عیّت و در پرتو علم به مطالعه قرآن پردازد، به خصوصیتی دیگر که ویژه این کتاب است بر می‌خورد: هم آهنگی کامل قرآن با معلومات علمی جدید. علاوه بر این دیدیم که در قرآن نکات و مطالب علمی دیده می‌شود، نکات و مطالعی که نمی‌توان بیان کننده آنها را آدمیزاده‌ای متعلق به عهد پیامبر دانست. در واقع معارف علمی جدیدند که به فهم برخی از آیات قرآنی (که تاکنون غیرقابل تفسیر مانده بودند) یاری می‌کنند.»^۲

۱. عبد الرزاق نوبل، القرآن الكريم و العلم الحديث، (بیروت: دارالکتاب العربي، ۱۳۹۳ق.)، ص ۲۶

2. Maurice Bucaille, *The Bible, The Quran and Science*, (Delhi: Crescent Pub. Co., 1978) P. 251.

و یا ترجمة فارسی همین کتاب تحت عنوان: عهدين، قرآن و علم، به قلم حسن حبیبی، (تهران: حبیبی ارشاد، بی‌تا)، ص ۳۳۹

بعضی از مؤلفین دنبال این بوده‌اند که هر ایده مهم علم جدید را از قرآن بیرون بکشند و در این راه از عرف زبان عربی تجاوز کرده‌اند. مثلاً بعضی خواسته‌اند نظریه اتمی ماده را از قرآن استخراج کنند و در این راه به آیاتی نظیر:

«... و ما يعزب عن ربک من مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء و

لا أصغر من ذلك ولا أكبر إلا في كتاب مبين» (يونس، ۶۱)

(بر پروردگار تو حتی باندازه یک ذره در زمین و آسمانها

پوشیده نیست و همینطور است هرچه کوچکتر از آن یا بزرگتر از آن

باشد).

متولّ شده‌اند.^۱ در اینجا آنها کلمه عربی «دره» را با «اتم» تطبیق داده‌اند. در حالیکه معنای متداول آن «مور کوچک» یا «ذره کوچک غبار» است و هیچ دلیل قانع‌کننده‌ای وجود ندارد که باور کنیم خداوند اصطلاحی غیرقابل فهم را برای معاصرین پیامبر (ص) بکار برده باشد.^۲

کوشش برای تطبیق یک کتاب آسمانی با علم معاصر منحصر به مسلمانان نیست مسیحیان نیز خواسته‌اند انجیل را با علم جدید تطبیق دهند و یهود نیز همین کار را در مورد تورات کرده‌اند.

۲. قرآن بعنوان یک کتاب هدایت

دیدگاه اول از همان قدیم مورد انتقاد قرار گرفته است. ابواسحاق ساطبی (متولد ۷۹۰ هجری) یکی از مخالفان سرسخت این دیدگاه است. او معتقد است که پیشینیان با تقوای ما اطلاعاتشان درباره قرآن بیش از ما بود و آنها درباره اینگونه

۱. یوسف مرؤه، العلوم الطبيعية في القرآن، (بیروت: مشورات مرؤة العلمية، ۱۳۸۷ق.)، صص ۱۶۱-۱۶۵.

۲. محمد جواد مغتبه، التفسير الكاشف، (بیروت: دارالعلم للملائين، ۱۹۶۹)، ج ۴، ص ۱۷۳.

علوم صحبت نکردند. این حاکی از این است که از نظر آنها قرآن حاوی چنین مطالبی نیست. شاطبی آیه کریمه:

«ما فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ...»

را به فرائض و عبادات ربط می‌دهد و کلمه کتاب در این آیه راهمنان لوح محفوظ مذکور در آیه ۲۲ سوره بروج می‌داند.^۱

دیدگاه اول را بعضی از علمای متاخر نیز مورد نقد قرار داده‌اند. استدلال آنها به قرار زیر است:

الف) درست نیست که کلمات قرآنی را به طریقی که بر عرب عصر پیامبر آشکار نبود تعبیر کنیم.

ب) قرآن برای آموزش علم و تکنولوژی نازل نشده است، بلکه آن کتاب هدایت است. صحبت از علوم طبیعی نیز جهت ترغیب آدمیان به کشف اسرار طبیعت است. پس معنای آیاتی نظیر:

«... ما فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ...»

این است که قرآن شامل همه چیزهایی است که برای هدایت و سعادت مالازم است. ج) علم به مرحله نهائیش نرسیده است. بنابر این درست نیست که قرآن را با تئوریهای زودگذر علم تطبیق دهیم. یک نظریه زمانی مقبول واقع می‌شود و سپس نظریه جامعتری جای آن را می‌گیرد. نظام بطمبوسی برای مدتی طولانی حاکم بود و سپس کنار گذاشته شد. این اشتباه است که فرض کنیم قرآن تئوریهای معارض را تأیید می‌کند.

دانشمندان برجسته‌ای نظیر ابن سینا، بیرونی، ابن هیثم، و خواجه نصیرالدین

طوسی هیچگاه دنبال فرمولهای علمی در قرآن نگشتند، گرچه سخت به قرآن معتقد بودند و اطلاعات وسیعی درباره آن داشتند. تطبیق قرآن با تئوریهای ناپایدار علم این خطر را دارد که حقائق قرآنی را مورد تعرّض قرار می‌دهد و راه را برای تغایر نامعقول باز می‌کند.

د) خداوند خواسته است که بشر خودش حقائق طبیعت را از طریق حواس و عقلش کشف کند. اگر قرآن تمامی علوم طبیعت را بیان می‌کرد عقل انسان عاطل می‌ماند و آزادی انسان بی خاصیت. شیخ محمد عبده در تأیید این مطلب می‌گوید:

«اگر از وظائف پیامبر این می‌بود که علوم طبیعی و نجومی را تبیین کند، آن پایان فعالیت حواس و عقل انسانی می‌بود و آن آزادی انسان را از بین می‌برد... آری پیامبران به مردم هشدار می‌دهند که حواس و عقلشان را در مورد چیزهایی که منجر به ازدیاد منافع آنها و بالا بردن معارف مؤثر در ارتقاء نفوشان می‌شود بکار بزنند... بنابراین درهای این علوم عقل و تجربه است، نه سنت و علوم دینی.»^۱

۳. بوداشت ما

ما معتقدیم که قرآن کتاب هدایت برای انسانهاست و حاوی تمامی چیزهایی است که بشر در حوزه ایمان و عمل بدانها نیاز دارد. به نظر ما قرآن یک دائرة المعارف علمی نیست، و نباید قرآن را با تئوریهای متغیر علمی الزاماً تطبیق داد. از طرف دیگر نمی‌توان کتمان کرد که در قرآن اشارات مکرر به پدیده‌های طبیعی آمده است. اما اینها برای تعلیم علوم نیست. بلکه هدف آنها تشویق مردم است به تعلم علوم طبیعی و در نتیجه توجه به عظمت خلقت و در نهایت نزدیکی به خالق جهان. همچنین ما

۱. محمد عماره، الاسلام و قضایا العصر، (بیروت: دارالوحدة، ۱۹۸۰)، ص ۷۵

معتقدیم که پیشرفت علم فهم بعضی از آیات قرآنی را آسان می‌سازد مثلاً آیه شریفه:

**«اولم يرالذين كفروا انَّ السموات والارض كانتا رتقا ففتقا هما و
جعلنا من الماء كلَّ شيءٍ حتَّى...»** (انبياء، ۳۰)

(آیا کافران نمی‌بینند که آسمانها و زمین یکپارچه بودند و ما از هم بازشان کردیم و هر زنده‌ای را از آب پدید آوردیم).

اشارة به تحول منظومه شمسی و نقش آب در حیات دارد، و آیه شریفه:

«وَمِن كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنَ لِعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ» (ذاريات، ۲۹)

از عمومیت زوجیت در مخلوقات سخن می‌گوید. بدیهی است که در ک اینگونه مطالب در عصر ما بسیار ساده‌تر از عصر پیامبر(ص) است. به طور خلاصه نظر ما در تعبیر «آیات علمی» قرآن همان است که شیخ فقید الازهر مصطفی المراغی در مقدمه کتاب الاسلام و الطبع الحديث متذکر شده است:

«هدف من این نیست که بگوییم قرآن مجید به طور اجمالی یا به تفصیل تمامی علوم را به شکل کتابهای درسی دربر دارد. بلکه می‌خواهیم بگوییم که آن اصول عامی را دربر دارد که به کمک آنها می‌توان آنچه را که برای رشد فیزیکی و معنوی انسان دانستن آنها لازم است استنتاج کرد... لازم است که معنای یک آیه را آنقدر توسعه ندهیم که قابل تعبیر بر حسب علم جدید باشد. همچنین نباید تعبیر حقائق علمی را آنقدر توسعه داد که بتوان آن را با یک آیه قرآنی تطبیق داد. اما اگر معنای ظاهر یک آیه با یک حقیقت علمی جاافتاده سازگار باشد، این

آیه را به کمک آن حقیقت تعبیر می‌کنیم.^۱

نتیجه تطبیق دادن قرآن با علوم روز این بوده که در عصر غلبه پوزیتیویسم، برخی از علمای مسلمان کوشیدند دیدگاه‌های این مکتب را از قرآن استنتاج کنند و آن را مبنای حکمت قرآن به حساب آورند،^۲ بدون اینکه توجه کنند که در این نوع نگرش جایگاهی برای متافیزیک و موجودات غیرمادّی نیست.

به عقیده ما در حالی که قرآن یک دائرة المعارف علمی نیست، اما در «آیات علمی» آن پیامهای مهمی وجود دارد و دانشمندان مسلمان باید به این پیامها توجه کنند. نه اینکه تمامی همّشان را صرف اثبات اعجاز علمی قرآن و یا سازگاری آن با علم روز کنند.

پیام قرآن برای دانش پژوهان مسلمان در قرآن بیش از ۷۵۰ آیه وجود دارد که در آنها به پدیده‌های طبیعی اشارت رفته است. این آیات پیامهای مهمی برای علمای مسلمان دربر دارند. به عقیده ما نکات مهم این پیامها به قرار زیر است:

الف) در این قبیل آیات مطالعه تمامی ابعاد طبیعت و کشف اسرار خلقت مورد تأکید قرار گرفته است:

«قل انظروا ماذا في السموات والارض...» (يونس، ۱۰۱)

(بگو بنگرید که چه چیزهایی در آسمانها و زمین است؟)

«قل سيروا في الارض فانظروا كيف بدأ الخلق...» (عنکبوت، ۲۰)

(بگو در زمین سیر کنید و بنگرید که [خداؤند] چگونه آفرینش را آغاز کرد؟)

۱. محمدحسین الذہبی، التفسیر و المفسرون، ج ۲، ص ۵۱۹.

۲. عفیف عبدالفتاح طباره، روح الدین الاسلامی، (بیروت: دارالعلم للملایین، ۱۹۸۲)، ص ۲۷۰.

بقول علامه طباطبائی (قدس سره):

«قرآن مجید در آیات بسیاری... به تفکر در آیات آسمان و ستارگان درخشنan و اختلافات عجیبی که در اوضاع آنها پدید می‌آید و نظام متقнی که بر آنها حکومت می‌کند دعوت می‌کند.

به تفکر در آفرینش زمین و دریاها و کوهها و بیابانها و آنچه از عجائب در شکم زمین قرار گرفته و اختلافات شب و روز و تبدیلات فصول تحریض و ترغیب می‌نماید.

به تفکر در آفرینش شگفت‌آور نبات و نظامی که در زندگی آن جریان دارد و در آفرینش گوناگون حیوان و آثار و احوالی که در محیط وجود از خود بروز می‌دهد تشویق می‌فرماید.

به تفکر در خلقت خود انسان و اسرار و رموزی که در ساختمان وجودش نهفته و بالاتر از آن در نفس و عوالم باطنی آن و ارتباطاتی که با ملکوت اعلا دارد و به سیر در اقطار زمین و مشاهده در آثار گذشتگان و کنجدگاری اوضاع و احوال ملل و جوامع بشری و قصص و تواریخ ایشان اصرار تمام دارد.

و بدین ترتیب به تعلم علوم طبیعی و ریاضی و فلسفی و فنون ادبی و بالاخره همه علومی که در دسترس فکر انسانی است و تعلم آنها به نفع جهان بشری و سعادت‌بخش جامعه انسانی می‌باشد دعوت می‌کند. آری قرآن مجید به این علوم دعوت می‌کند به این شرط که به حق و حقیقت رهنا قرار گیرند و جهان‌بینی حقیقی را که سر لوحه آن خداشناسی می‌باشد در برداشته باشند و گرنه علمی که انسان را سرگرم خود ساخته از شناختن حق و حقیقت باز دارد در قاموس قرآن مجید با

جهل مرادف است...»^۱

وقتی قرآن از ما می‌خواهد که در زمین گردش کنیم و مبدأ خلقت را بباییم معنی اش این است که ما باید از طریق کوششهای علمی این مهم را به انجام رسانیم. این بر خلاف آموزش‌های قرآن است که مسلمانان بنشینند و دیگران به کشف اسرار طبیعت پردازند و از نتایج آن بهره‌مند شوند و مسلمانان را به خود وابسته سازند. آری مطالعه «آیات علمی» باید انگیزه‌ای برای روی آوردن مسلمانان به علوم طبیعت باشد، نه اینکه صرفاً به قرائت این کتاب مقدس بستنده کنند.

(ب) در قرآن آمده که هر چیزی در این جهان قانونمند و با هدف است و خللی در خلقت وجود ندارد:

«وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدْرَهُ تَقْدِيرًا» (کافرون، ۲)

(و همه چیز را آفرید و آن را به اندازه کرد، اندازه دقیق).

«وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا يَبْيَنُهُمَا لَاعْبِينَ» (انبیاء، ۱۶)

(و ما این آسمان و زمین و آنچه را که میان آن دو است به بازیچه نیافریدیم).

«مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَاوْتٍ فَارْجِعِ الْبَصَرَ هُلْ تَرَى مِنْ فَطْوَرَ» (ملک ۳-۴)

(در آفرینش خدای رحمان هیچ خللی نمی‌بینی، پس بار دیگر نظر کن آیا خللی می‌بینی؟)

(ج) قرآن از ما دعوت می‌کند که به شناخت قوانین طبیعت و بهره‌برداری از آنها در جهت رفاه انسانها پردازیم و از حدود الهی تجاوز نکنیم:

۱. محمدحسین طباطبائی، قرآن در اسلام، (تهران: دارالکتاب الاسلامیة، ۱۳۵۰ ش.), ص ۹۶

«و سخّر لکم مافی السموات و مافی الارض جمیعاً منه» (جائیه، ۱۳)

(و همه آنچه را که در آسمانها و زمین است مسخر شما قرار داده.)

«والسماء رفعها و وضع الميزان الالاتطغوا في الميزان» (رحمن ۵-۷)

(آسمان را برافراخت و ترازو را برنهاد. در ترازو طغيان نکنيد.)

البته بهره‌گيری از مادیات باید در جهت رشد معنوی انسان باشد و نه تباہ کردن این بعد.

ه) یکی از مهمترین چیزهایی که ما از قرآن در مورد علم می‌آموزیم جهان‌بینی و معرفت‌شناسی است. بسیاری از شروری که از رشد علم ناشی شده منشاء اش جهان‌بینی مادی است که بر علم امروز حاکم است. قرآن به ما ابزار شناخت طبیعت را می‌آموزد و ما را از موانع و آفات شناخت آگاه می‌سازد.

به طور خلاصه مهمترین درس‌هایی که ما از «آیات علمی» قرآن می‌آموزیم عبارتند از:

۱) ما باید با استفاده از حواس و عقلمان به شناخت طبیعت پردازیم و این را برای سعادت و اعتلای امت اسلامی یک اولویت بدانیم.

۲) قرآن مجید اصول جهان‌بینی و معرفت‌شناسی را به ما می‌آموزد.

فلسفه، اسلام و غرب

آشنایی غریبان با فلسفه‌های اسلامی

در قرون وسطا

دکتر کریم مجتبهدی

فلسفه، اسلام و غرب^۱

آشنایی غربیان با فلسفه‌های اسلامی در قرون وسطا

دکتر کریم مجتبهدی

مسئله آشنایی غربیان با فلسفه‌های اسلامی در قرون وسطا البته یک جنبه صرف تاریخی دارد و فقط بر اساس اسناد و مدارک است که می‌توان حدود و ثغور زمانی و مکانی آن را تعیین کرد و فهرستی از ترجمه‌ها و اقتباسهایی که در آن دوره، از آثار فلاسفه مسلمان به زبان لاتینی نوشته شده است تهیه کرد و یا به نسخه‌شناسی خطی و یا حتی چاپی پرداخت. (بعضی از این نوشته‌ها در اوایل دوره تجدید حیات فرهنگی رنسانس به چاپ رسیده است) ولی باید دانست که مسئله به این جا ختم نمی‌شود. چون سخن به هر طریق از فلسفه است پس باید کم و کیف مسئله، نه در سطح بلکه در عمق، تحلیل و بررسی شود و احتمالاً در همین تحلیلهاست که اگر نتوانیم از راه استدلال تمثیلی، مشابهت‌هایی با وضع کنونی فرهنگ خودمان پیدا کنیم، دست کم می‌توانیم زمینه‌های مشخص و دقیقی برای تحقیقات و بحثهای

۱. از سلسله سخنرانیهای انجمن حکمت و فلسفه.

مقایسه‌ای به دست آوریم که این خود افزون بر فایده عملی که دارد، از لحاظ آگاهی و خودآگاهی مانیز می‌تواند مفید و مؤثر واقع شود. به طور کلی در نزد هر قوم توجه به فرهنگ غیر - آن هم در عمیقترین صورت آن یعنی باگرایشهای فلسفی - بدون شک از وضع خاص روحی آن قوم در دوره خاصی از تاریخ حیاتش ناشی می‌شود و گویا در نزد آن قوم نوعی توجه و تأمل نسبت به تضادهای احتمالی درونی اش پیدا شده که او را در عین حال متوجه غیر خود کرده است. از سوی دیگر شناخت غیر خود، همیشه برای تکمیل و رفع نواقص و کمبودهای خود نیست، بلکه گاهی بر عکس، بخاطر دفاع و یا حتی فقط به سبب اراده و تصمیم به اثبات خود است.

چه بسا پی بردن به جهل و نادانی خود مشکلت و سخت‌تر از اثبات جهل و نادانی دیگران است. هر نوع تقابل بویژه تقابل فرهنگی در نزد طرفین، حاکی از نوعی تقابل درونی است که اغلب اوقات عمیقتر و کارساز‌تر از تقابل خارجی است. به گونه‌ای می‌توان فکر کرد که روان‌شناسی اقوام بی‌شباهت به روان‌شناسی افراد و اشخاص نیست و از جمله آن، همین اراده به شناخت فرهنگ غیر است که گویی در حالت رغبت توأم با حزم و احتیاط پدیدار می‌شود. از سوی دیگر با اینکه مسیحیت، نزدیک به هفت قرن پیش از اسلام ظهور کرده است، ولی عملاً بسیار بطی‌تر از اسلام حرکت و رواج پیدا کرده است، به نحوی که با اندک مسامحه، می‌توان گفت که در زمان استحکام و سازمانیابی رسمی مسیحیت در اروپای غربی بویژه از دوره کارولزین به بعد، اقوام مسیحی گویی با رو به روی و تقابل با مسلمانان است که پیش از پیش به هویت خود پی برده‌اند و نیازمند موضع‌گیری اعتقادی و فرهنگی خود شده و در عین حال خواهان دستیابی به امکانات فنی و علمی و فلسفی و فکری مسلمانان شده‌اند. در طی سالیان متمادی که دست کم پیش از سه قرن طول کشیده است کاملاً در نزد آنها نوعی دو جانبگی احساس دیده می‌شود.

کشش آزمندانه و در عین حال محافظه کاری محتاطانه. گویی باید چیزی را از

چنگ طرف مقابل خود به درآورند؛ چیزی که احتمالاً می‌تواند هویت و موضع سنتی آنها را نیز در معرض خطر واقعی قرار دهد. برای روشن شدن موضوع بهتر است در ابتدا براساس تقویم رسمی میلادی و از نظرگاه غربیان، پیدایش و پیشرفت و تحول تاریخی اسلام را اجمالاً بیان کنیم تا دست کم بتوانیم دوره‌های مختلف را از هم متمایز کنیم.

در کتابهای متداول غربی به ترتیب تولد پیامبر اسلام ۵۷۱ و بعثت ۶۱۰ هجرت ۶۲۲، بازگشت به مکه ۶۳۰ و وفات پیامبر ۶۳۲ میلادی آورده شده است.

مسلمانان از ۶۴۰ تا ۶۴۳ میلادی سرزمینهای سوریه و عراق و ایران را فتح کرده‌اند و تا ۷۱۱ میلادی در غرب از جزایر یونان گذشته‌اند و جنوب ایتالیا (صقلیه - سیسیل) و کل سرزمین اسپانیا (جز منطقه شمالی نواوار) را فتح کرده و قرطبه (کوردو) را، دارالخلافه خود قرار داده‌اند. در منطقه‌های شرقی، در سال ۷۶۲ شهر بغداد دارالخلافه شده و در سال ۱۰۵۵ ترکان سلجوقی پرچمدار اسلام شده‌اند. سرانجام، چنگهای صلیبی از سال ۱۰۹۵ آغاز و تا ۱۲۹۱ میلادی - به نحوی - ادامه داشته است.

البته تقابل‌های متعدد رزمی، خواهناخواه نوعی تقابل عقیدتی و فکری را نیز همراه داشته است و از دو سو، در متها الیه شرقی و غربی دریای مدیترانه (یعنی سوریه و اسپانیا) و همچنین در جنوب ایتالیا، مسیحیان با علوم و معارف مسلمانان به گونه‌ای ملموس روبرو شده‌اند.

آنچه در ابتدا انتقال ظواهر فرهنگی می‌توان به شمار آورد، طبیعی است که به مرور جنبه عمیقتری پیدا کرده و سرانجام، منجر به توجه و شناخت فلسفه‌های اسلامی نیز شده است. به گونه‌ای که از ربع دوم قرن دوازدهم نه فقط اسامی فارابی و ابن سينا و غزالی واز اواسط قرن سیزدهم افکار این رشد در نزد آنها شناخته می‌شود بلکه این شناخت منجر به ترجمه و اقتباس آثاری می‌شود که زمینه رشد تفکر را در

نزد غربیان بیشتر فراهم می‌آورد.

برای اینکه جنبهٔ تاریخی بحث لوث نشود، در بخش نخست، مطابق روشهای متداول نحوهٔ آشنایی غربیان را با فلسفه‌های اسلامی – با توجه به مراحل مختلف آن – بیان می‌کنیم و سپس به تأثیر ترجمه‌ها و نوشه‌هایی که از سنت فلسفه‌های اسلامی اقتباس شده است، اشاره می‌کنیم. دربارهٔ برخی از موضوعها باید به نظر بعضی از متخصصان نیز اشاره کنیم که البته در صدر آنها ژیلسون قرار دارد.

دربارهٔ برخی از مطالب نیز به ارنست رنان و هانری کوربن اشاره خواهیم کرد. و در پایان با مقایسهٔ نحوهٔ تأثیر سنت ابن سينا و سنت ابن‌رشد به نتیجهٔ گیری کلی خواهیم پرداخت. از لحاظ تاریخی، متخصصان معمولاً برای آشنایی غربیان با فلسفه‌های اسلامی قائل به سه و یا چهار دوره می‌شوند – بدون اینکه تداخل احتمالی آنها را منکر شوند – ما در اینجا مسئله را – به اجمال – در سه دورهٔ تاریخی مورد مطالعه قرار می‌دهیم:

۱- مرحله اول: حدوداً پس از روی کار آمدن کارولنژین‌ها، در نیمهٔ دوم قرن هشتم میلادی، آغاز شده ولی بیشتر در قرن دهم و یازدهم و اول قرن دوازدهم اهمیت پیدا کرده است.

۲- مرحله دوم: حدوداً در سه ربع آخر قرن دوازدهم و اوایل قرن سیزدهم میلادی همزمان با تأسیس دانشگاه‌هاست که عملاً موجب توسعهٔ آنها نیز بوده است.

۳- مرحله سوم: حدوداً دورهٔ نیمهٔ دوم قرن سیزدهم میلادی به بعد را دربر می‌گیرد و از لحاظی بویژه بخاطر ابن‌رشدیان لاتینی^۱ تا اوایل تجدید حیات فرهنگی غرب (رنسانس) ادامه می‌یابد.

مرحله اول:

در این مرحله غریبان به فنون و علوم و ظواهر خارجی فرهنگ و تمدن مسلمانان توجه داشته‌اند. از این دیدگاه از چهره‌های معروفی چون ژربر^۱ برای قرن دهم و قسطنطین آفریقایی^۲ برای قرن دوازدهم و آدلهارد^۳ و پطرس اهل کلونی^۴ برای قرن دوازدهم میلادی می‌توان سخن گفت.

ژربر فرانسوی است و پس از تحصیلات مقدماتی در موطن خود برای تحصیل به اسپانیا رفته و با علوم و معارف اسلامی آشنا شده است. او به سال ۹۹۹ میلادی تحت عنوان سیلوستر دوم به مقام پاپی کل مسیحیان رسیده است. ژربر به معنای اولین رابط و واسطه میان علوم و فنون سنت اسلامی و مدارس و حوزه‌های غربی بوده است.

از او یک کتاب هندسه و یک کتاب در اسٹرلاپ و همچنین نامه‌ها و یادداشت‌هایی در سنت فلسفی افلاطونیان باقی مانده است. او در تحول دروس چهارگانه رایج (حساب - هندسه - هیئت - موسیقی) مؤثر بوده است.

قسطنطین آفریقایی در قرتاجنه (کارتاف) متولد شده ولی مقیم ایتالیا بوده و به سال ۱۰۸۷ میلادی در آن جا درگذشته است. او برای آشنایی با علوم و فنون مسلمانان به شرق سفر کرده در زمینه پزشکی از روی متون عربی ترجمه‌هایی از کتابهای بقراط و جالینوس تهیه کرده و به ایتالیا برده است.

آدلهارد انگلیسی نیز پس از سفر و تحصیل در اسپانیا به عنوان فیلسوف و ریاضیدان در انتقال فرهنگ به غرب بسیار مؤثر بوده است.

پطرس اهل کلونی ملقب به «محترم» در اواخر قرن یازدهم و نیمة اول قرن دوازدهم در تمام جریانات دینی و سیاسی و فرهنگی عصر خود مؤثر و دخیل بوده است. اگر اسم او در اینجا آورده می‌شود بخاطر این است که به دستور او برای نخستین بار

1. Jerbert.

2. Constantin L' Africain.

3. Adelhard.

4. Pierre de Cluny.

«قرآن مجید» به زبان لاتینی ترجمه شده است. در پایان این ترجمه، رساله‌ای مربوط به بحث درباره اصول مسیحیت و اسلام میان عبدالمسیح تندي منشی مامون خلیفه و یحیای دمشقی ملحق و افزوده شده است. در صحت و سقم تعلق این رساله اخیر به قرن نهم میلادی (سوم هجری) اختلاف نظر زیادی وجود دارد و نتیجه قطعی معلوم نیست.

البته می‌توان گفت که این مباحثه به هر دوره‌ای که تعلق داشته باشد از لحاظ تاریخی یکی از اولین اسناد درباره مناظره و بحثهای رسمی میان مسیحیان و مسلمانان است. البته این ترجمه لاتینی به منظور مقابله با مسلمانان تهیه شده و عبارات تندي در ابتدای آن آورده شده است که در شأن یک روحانی ملقب به «محترم» نمی‌باشد.

مرحله دوم:

آنچه به اختصار در مورد مرحله اول گفته شد از لحاظ بحث ما اهمیت کمتری دارد ولی در عوض احتمالاً جو کلی را که به مسرو موجب توجهی بیشتر به فلسفه‌های اسلامی شده است به نحوی نمایان می‌سازد.

آشنایی غربیان با فلاسفه بزرگ مسلمان چون فارابی و ابن‌سینا و غزالی از ربع دوم قرن دوازدهم شروع شده و تأثیر آن به نحو چند جانبه، چه در اول قرن سیزدهم همزمان با تشکیل و تأسیس دانشگاهها و چه در دنباله همان قرن با پیدایش متفکران و متکلمان بزرگی چون بونا وانتروا و آلبرت کبیر و طوماس آکوینی کاملاً مشهود است. در این مرحله از لحاظ جغرافیایی مسیحیان غربی با فرهنگ اسلامی در دو نقطه اصلی یعنی جنوب ایتالیا (صفلیه) و در اسپانیا یعنی بیشتر در شهر طلیطله (تولد) که از سال ۷۱۱ میلادی در اختیار مسلمانان بوده و از نو از سال ۱۰۸۵ (قرن یازدهم میلادی) به دست مسیحیان افتاده است، دیده می‌شود. در یکی از مسجدهای این شهر، کتابخانه‌ای بسیار مهم به زبان عربی و غیره وجود داشته که یکباره شهرتی

فوق العاده پیدا می‌کند و در آن عصر محققان و دانشجویان غربی از هر سوی اروپا به طرف آن رهسپار می‌شوند.

در اواخر ربع اول قرن دوازدهم میلادی مسئله ترجمه این آثار مطرح می‌شود و یهودیان نیز در این کار سهمی داشته‌اند.

ارنست رنان در مورد یهودیان نظر دارد که آنها در درجه اول تاجر بوده‌اند و به سهولت زبان یاد می‌گرفته‌اند و اغلب رابط میان مسلمانان و مسیحیان بوده‌اند. شاهزادگان خواه و ناخواه به ثروت و اطلاعات آنها نیاز داشته‌اند و از آنها حمایت می‌کرده‌اند. فلاسفه یهود پیش از مسیحیان از فلاسفه اسلامی چون ابن سينا و فارابی بهره گرفته بوده‌اند و البته نخستین اقدام رسمی برای شناخت آثار فلسفی در طبیطله توسط یک روحانی فرانسوی به نام ریمون سوتا^۱ انجام گرفته است.

او که در تمام ربع دوم قرن دوازدهم سراسقف شهر طبیطله بوده است، گروهی از مترجمان و زباندانان و اهل قلم مسیحی و یهودی و مسلمان را دور خود گرد آورده و آنها را تشویق به ترجمه آثار ارسطو و فارابی و ابن سينا و غزالی و ابن جبرینیل کرده است. البته کار ترجمه آسان نبوده است زیرا متون از عربی ترجمه می‌شده است. ولی باید بدانیم که مثلاً متن ارسطو در ابتدا از سریانی به عربی برگردانده شده است. متن عربی را یک عرب و یا یک یهودی، اول کلمه به کلمه به زبان متداول ترجمه می‌کرده و سپس یک متخصص آن را تصحیح و به اصطلاح به صورت علمی درمی‌آورده است. با اینکه در طبیطله احتمالاً یونانیدان هم بوده است ولی اغلب متن ارسطو به اسم ابن سينا و یا بر عکس متن ابن سينا به اسم ارسطو به لاتینی ترجمه شده است. البته برخی متون از عربی هم ترجمه می‌شده است. به گونه‌ای که به نظر افراطی گروهی از مورخان چون ریوو^۲ غربیان در دارالترجمه طبیطله فقط در یک آیینه شکسته با تکه‌های پراکنده می‌توانسته‌اند ستنهای اصیل فلسفه‌های دوره باستان را

نظاره کنند. ولی همان گونه که گفته خواهد شد همین ترجمه‌های گاهی ناصحیح در سرنوشت فرهنگ غربی تأثیر زیادی گذاشته است. در مورد مترجمان مستقر در شهر طبیطله نام دو نفر شهرت زیادی دارد. یکی گوندی سالینوس¹ است (که او را اغلب فقط گوندی سالوی می‌نامند) و دومی ابن داود.

اسم دیگر یحیای اسپانیایی است که دقیقاً معلوم نیست که همان یحیای طبیطله‌ای یا یحیای اشپلیه‌ای نباشد و حتی شاید منظور از این سه اسم فقط همان ابن داود باشد و بس. از اسمی دیگر که نسبت به چند اسم گفته شده، متأخر است ژرار اهل کرمون² ایتالیایی است که در طبیطله کار می‌کرده است و مترجم «كتاب العلل»³ هم می‌باشد. البته می‌توان فهرست تقریبی از آثار فلسفه اسلامی که در طبیطله ترجمه شده است فراهم آورد که شامل آثاری از فارابی، ابن سینا، غزالی و بعضی رساله‌های منسوب به ارسطو چون کتاب «اثولوجیا» باشد که از طریق سنتهای فلسفی اسلامی به غرب منتقل شده است، ولی تعمدآً به علت کمی وقت از شرح این مطلب در اینجا خودداری می‌کنم و فقط نظر خوانندگان محترم را متوجه دو اسم از مترجمان یعنی گوندی سالوی و ژرار اهل کرمون می‌کنم. به طور متداول اسم گوندی سالوی با اسم ابن سینا تداعی می‌شود که همان گونه که خواهیم دید، او نه فقط مترجم بلکه مؤلف نیز بوده است و کتابهایی در سنت ابن سینا با گرایشهای شدید عرفانی نوشته است. ترجمه‌های ژرار اهل کرمون نیز فوق العاده در تحول فلسفه‌های غربی تأثیر گذاشته است.

مرحله سوم:

مرحله سوم آشنایی غربیان با فلسفه‌های اسلامی در قرون وسطاً حول و حوش دو جریان عمده دور می‌زند که در واقع از لحاظی مکمل یکدیگر است. اول توجه به فلسفه ابن رشد و تفسیرهایی که او از آثار ارسطو کرده است.

1. Gundissalinus - Gondisalvi

2. Gerard de Crémone.

3. Liber de Causis.

دوم پیدایش حوزه‌های علمی آکسفورد که در آن جا تحت تأثیر گفته‌های ابن‌رشد به آثار ارسطو به نحو کاملاً جدید توجه شده است. از این لحاظ میان دانشگاه آکسفورد و دانشگاه پاریس کاملاً اختلاف سلیقه بوده است. در آن موقع در پاریس فقط منطق ارسطو و آن هم صرفاً به عنوان علم آلی مورد نظر است و عملاً، میزان معلومات افراد نه به اطلاعات واقعی آنها بلکه به قدرت جدلی آنها سنجیده می‌شود، ولی به طبیعت و مابعدالطبیعه ارسطو که در ابتدا از طریق متون ابن‌سینا و بعد با تفسیرهای چند مرحله‌ای ابن‌رشد وارد غرب شده است با نظر مشکوک نگاه می‌شود و حتی گاهی آنها را کاملاً مغایر با اصول اعتقادی فردی می‌دانند. در آکسفورد توجه به طبیعت و مابعدالطبیعه و حتی اخلاق ارسطوست آن هم با تفسیرهای ابن‌رشدی. آنها ارسطو را فقط نویسنده «ارغون» نمی‌دانند (ارغونی که دیگر انحصاراً وسیله جدل شده است نه محرک دانش و علم مستقل اعم از عقلی و یا تجربی).

از مترجمان مشهور این دوره از آلفرد سارشل¹ انگلیسی می‌توان نام برد که به اسپانیا رفته و در آن جا عربی یادگرفته و مدتی نیز مقیم طلیطله بوده است. مترجم دیگر انگلیسی دانیال اهل مورله² است که او هم مدتی در طلیطله مشغول کار بوده است. ولی از همه مشهورتر میخانیل اسکوت³ مترجم و مؤلف انگلیسی است که اسم او در غرب آن عصر به طور کلی با اسم ابن‌رشد تداعی می‌شود. همان‌گونه که اسم گوندی سالوی با اسم ابن سینا تداعی می‌شود.

میخانیل اسکوت بیشتر عمر خود را در طلیطله و صقلیه و روم در ایتالیا گذرانده است. البته آوازه او فقط به علت ترجمه‌ها و تألیفهایش نیست بلکه او از لحاظ اجتماعی و سیاسی نیز شهرتی زیاد دارد و در سال ۱۲۲۸ میلادی به خدمت فردیک دوم در صقلیه در آمده و سهمی از لحاظ برنامه‌ریزی سیاسی فردیک دوم بر علیه

1. A. Sareshel.

2. Daniel de morley.

3. Michel Scot.

قدرت مرکزی پاپ داشته است. فردیک دوم که خود شخصی بسیار باسواند بوده و پنج زبان نیز می‌دانسته و با فلاسفه مسلمان مکاتبه می‌کرده است (مثلاً با ابن سعین) به سبب مخالفتش با دستگاه پاپ موجب شده است که ارنست رنان نظر دهد که میخانیل اسکوت سرمنشأ مردمان بدفکر و پرخاشگری شده است که بعداً در اواخر قرون وسطاً افکار خود را به اسم ابن‌رشد بیان می‌کرده‌اند و نظر اصلی را تحریف و در جهت تحقیق مقاصد سیاسی خود به کار می‌برده‌اند. در مورد حوزه آکسفورد باید یاد آور شد که همیشه ترجمه‌ها از خارج یعنی از طلیله و صقلیه به این حوزه نمی‌رسیده است بلکه در اواسط قرن سیزدهم میلادی شهر آکسفورد خود مبدل به دارالترجمة بسیار قوی و معتبری شده است که در آن جا زبانهای بسیار مختلف از جمله یونانی و عربی به نحو دقیق تدریس می‌شده است و مراکزی برای مطالعه دقیق علوم و فلسفه‌های اسلامی به وجود آمده بوده است. در این زمینه در اوایل قرن سیزدهم از اسامی زیادی از جمله استندر نکهام^۱ و رویرگروس تست^۲ – که استاد راجریکن نیز بوده است – می‌توان نام برد. در حوزه آکسفورد بویژه براساس آثار گروس تست، نوعی توجه به علوم طبیعت بیشتر در زمینه نورشناسی دیده می‌شود و بر مبنای نور که به نظر آنها اولین صورت جسمانی است، کوشش می‌شود با توجه به تکائیف و تخالف آن، کل عالم جسمانی مورد تبیین قرار بگیرد. در واقع از لحاظ تاریخی در بطن این تجسس عجیب و این مابعدالطبیعه نور بوده است که به مرور علوم طبیعت و ریاضی جدید شکل گرفته است.

البته به دارالترجمة صقلیه هم باید توجه داشت که از سال ۱۰۹۱ میلادی (آخر قرن یازدهم) دوباره به دست غربیان افتاده است. کتابهای نسبتاً زیادی که در صقلیه از عربی و یا مستقیماً از یونانی ترجمه می‌شده با عنوانین مختلف به دانشگاههای دیگر اروپا بویژه بولونی و پاریس و احتمالاً به مون پلیه فرستاده می‌شده است که

این خود می‌توانسته است مُنشأ تأثیرهای زیادی باشد. البته افزون بر چند دارالترجمه‌ای که نام بردیم، از اوآخر قرن سیزدهم به بعد مراکز و احتمالاً دارالترجمه‌های معتبر دیگری نیز که در آن جا به علوم و فلسفه‌های اسلامی توجه می‌شده وجود داشته است. در این مورد از لهستان و آلمان و بعضی شهرها چون مون پلیه و غیره سخن در میان است.

تأثیر ترجمه‌ها

تأثیر ترجمه‌ها را در چهارشاخه اصلی می‌توان مورد ملاحظه قرار داد:

۱- آنچه به سبب ترجمه آثاری در سنت فارابی و ابن سينا منجر به پیدایش نوعی نحله فلسفی شده است که طبق اصطلاحی از ژیلسون آن را می‌توان نهضتهاي «اگوستینوسی و ابن سینایی» نامید (این نهضت در سه ربع آخر قرن دوازدهم و اوایل قرن سیزدهم بوده است).

۲- تأثیر مستقیم سنت فلسفه ابن سينا در نظر متکلمان بزرگی چون آبرت سبیر و طوماس اکوینی – که تعلق به فرقه دومینیکن‌ها داشته است – این دو شخص با اینکه به سبب آشنایی با شخصی به نام گیوم موژبکه که خود متکلم دومینیکن یونانی‌الاصل بوده است کاملاً به وجود تفارق سنت ارسسطو با سنت ابن سينا آگاه بوده‌اند و نیز می‌دانسته‌اند که نه «كتاب العلل» و نه كتاب «التلوجيا» هیچ کدام از ارسسطو نیست، با این حال آگاهانه برای استحکام بخشیدن به کلام مسیحی از سنت مشائی ابن سينا استفاده کرده‌اند. بویژه در مورد مسأله تفکیک وجود از ماهیت و مفارق بودن و استقلال عقل و همچنین مشترک بودن آن و در مورد ماده به عنوان اصل تشخّص و تفرد و غیره...

از سوی دیگر باید دانست که ابن سينا به نحو مستقیم در قرن چهاردهم به نحو کاملاً متفاوت در فلسفه دون اسکاتس نیز که موضعی کاملاً متفاوت از موضع طوماس داشته تأثیر گذاشته است.

۳- سنت ابن رشد که تا دورهٔ تجدید حیات فرنگی ادامه داشته است و گروه ابن رشدیان لاتینی را به وجود آورده است. حوزهٔ پادو در شمال ایتالیا در اوایل قرن شانزدهم میلادی ابن رشدی بوده است.

۴- مشربهایی که همان طوری که گفته شد در حوزه‌های آکسفورد موجب پیشرفت علوم تجربی شده است، البته با اولویتی که گاهی به نیروهای پنهانی نفس انسان و معنویت او می‌داده‌اند.

ما در این جا برای اینکه از موضوع اصلی خود خارج نشویم در مورد نحوهٔ تأثیر فلسفه‌های اسلامی بويژه از لحاظ دو گرایش اول و دوم، اندکی از دو کتابی که قبل از نام بردمیم سخن می‌گوییم. یعنی از «كتاب العلل»^۱ (که ترجمة همان ژرار اهل کرمون ایتالیایی است) و «اثلوجیا» که غریبان آن را «تولوزیا» یعنی کلام می‌نامند. «كتاب العلل» از کتاب «عناصر کلام» ابرقلس تلخیص و اقتباس شده است. این کتاب شامل سی و دو قضیه است. بحث از علت اولی به عنوان مبدأ، آغاز می‌شود و سپس بقیه سلسله علل به ترتیب شرح داده می‌شود. این علت اولی در واقع علیت بقیه سلسله علل را نیز تضمین می‌کند. نوعی تعمیم مطلق اصل علیت به نحو غیرزمانی و عقلی است و در واقع متراծ دانستن آن با خیر و خیرات است.

کتاب «اثلوجیا» که در نیمة دوم فرن دوازدهم و در قرن سیزدهم، غریبان را تحت تأثیر قرار داده است، تلخیص هفت باب از سه کتاب آخر فلوطین و همچنین کتاب پنجم اوست که خود خلاصه‌ای از کل نظریه این فیلسوف است. در ضمن در بعضی از قسمتها به نحوی به بحثهای ارسسطو و نوافلاطونیان دیگر چون اسکندر افروdisی اشاراتی شده است. یعنی انتساب آن به ارسسطو کاملاً هم بی وجه و تصادفی نبوده است.

در این کتاب به نحوی افانیم سه گانهٔ فلوطین با علل چهارگانهٔ ارسسطو تلفیق شده

۱. این کتاب را به اسم «الخير المحسن» هم می‌شناسند.

است. احد، علت غایی و عقل، علت صوری و نفس، علت فاعلی دانسته شده است و سرانجام، از منشأ نفس طبیعت استنتاج شده و علت مادی (یا هیولا یی) نامیده شده است. در یک قسمت از متن عربی این کتاب اشاره‌هایی به کتاب «مطااطفوسیفی» ارسسطو و غیره... نیز دیده می‌شود. افزون بر این دو کتاب، نوشته دیگری نیز که جنبه عرفانی دارد از عربی به لاتینی ترجمه شده است به نام «سرالاسرار» که متأسفانه به متن این نوشته دسترسی پیدا نکردیم.

کلاً روح حاکم بر این کتابها نوعی فلسفه ارسسطو باگرایشهای شدید نوافلاطونی است. در این نظرگاه فکری از اوسطوا افزون بر منطق – که در این بحث سهمی ندارد – قسمتهایی از کتاب لاندا مابعدالطبیعه و کتاب هشتم طبیعتات اقباس شده است که شامل نظرپردازیهای ارسسطو درباره عقل محركه آسمانهاست و همچنین از کتاب سوم نفس ارسسطو که بیشتر درباره ماهیت شناسایی معقول است، استفاده شده است. البته اگر مورخانی چون برهیه درباره این سنت فلسفی از التقاط صحبت کرده‌اند ولی با توجه به اصالت و قدرت فکر و شخصیت فلسفه‌بزرگ مسلمان چون ابن سینا، ما می‌توانیم برخلاف نظر این مورخان از جنبه‌های ابداعی و تأثیفی تفکر آنها و همچنین از صلابت و دقت بیان آنها صحبت به میان آوریم.

از کسانی که در غرب به نحو مستقیم ولی به طرز بسیار جالب توجه تحت تأثیر این افکار قرار گرفته‌اند، گوندی سالوی همان مترجم پرآوازه ابن سینا است که البته خود، مؤلف عارف مسلکی نیز بوده است. توجه در آثار شخصی گوندی سالوی و ارزش ویژه آنها برای نخستین بار در او اخر قرن نوزدهم توسط یک مورخ سویسی به اسم بامکر^۱ بیان شده است که البته بعداً ژیلسون در این مورد جریانها و نهضتهای آگوستینوسی و ابن سینایی را عنوان کرده است.

نهضتهای آگوستینوسی و ابن سینایی: به نظر ژیلسون در قرن دوازدهم اولین ترکیب و

تألیف در سنتهای فلسفه‌های اسلامی و مسیحی به وجود آمده و گوندی سالوی با استفاده از آثار غزالی خواسته است فلسفه ابن سینا را تعدیل و مناسب تفکر مسیحیان سازد. منظور اینکه فلسفه ابن سینا و آنچه او درباره عقل می‌گفته است بویژه در مورد استقلال آن به نظر گوندی سالوی افراطی می‌آمده است. در فلسفه ابن سینا نوعی ترتیب عقول مطرح است و در واقع مطالب را باید بر اساس قاعدة «الواحد لا ينكر الا الواحد» فهم کرد. البته اگر شخص گرایش صرف کلامی داشته باشد دیگر ملزم به قبول این قاعدة نخواهد بود بلکه مثل غزالی و فخر رازی مخالف آن نیز نخواهد بود. ژیلسون تقریباً از همین لحاظ با مقایسه اصطلاحات فلسفی ابن سینا با معادلهای لاتینی که گوندی سالوی برای آنها برگزیده است متوجه می‌شود که گوندی سالوی به گونه‌ای بیشتر نظر به غزالی دارد (قرون وسطائیان غزالی را صرفاً مشائی و در سنت ابن سینا می‌دانسته‌اند. غزالی برای آنها فقط نویسنده مقاصد الفلسفه بوده است) غزالی اغلب به جای نفس ناطقه «نفس انسانی»¹ را آورده است که گوندی سالوی هم همین کار را کرده است و اصطلاح «واهب الصور»² که در متون غزالی زیاد دیده می‌شود، ژیلسون می‌گوید که این اصطلاح را نه در متون ابن سینا دیده است و نه در متون افلاطون (البته خانم گواشن³ که نویسنده دو کتاب مهم درباره ابن سیناست، بعداً در دو مورد یعنی هم در کتاب «شفا» و هم در کتاب «نجات» اصطلاح واهب الصور را پیدا کرده است ولی در واقع در این دو کتاب فقط متن واحدی آورده شده است. خانم گواشن گفته است که این اصطلاح را در فارابی ندیده است). گوندی سالوی با توصل به اصطلاحات غزالی گرایش‌های فلسفه ابن سینا را هرچه بیشتر عرفانی کرده است و خود نیز در آثار شخصی اش بیشتر در همین زمینه‌ها نوشته است. بدین ترتیب ابن سینا به دو نحو تأثیر گذاشته است. هم از طریق خود و هم از طریق غزالی. و به نظر ژیلسون همین موجب شده است که متکلمان مسیحی دوباره به سنت آگوستینوس برگردند. در طبقه‌بندی که

1. Anima humana.

2. Dator Formarum.

3. Goichon A.M.

گوندی سالوی در آثار شخصی خود از شناسایی داده است، او قائل به علم^۱ و حکمت^۲ شده است. به نظر او علم جزئی الزاماً منجر به حکمت نمی‌شود. در علم وسیلهٔ شناخت عقل^۳ (در شناخت حصولی) و در حکمت، اشراف و شهود مخصوص عقلي^۴ مطرح است. او حتی به نحو افراطی ریشهٔ لفظ Sapientia حکمت را تحلیل کرده و مصدر Sapere را در زبان لاتینی شرح داده است. به نظر او این فعل دلالت برچیزی بیش از یک نظاره و بیش می‌کند و مفهوم طعم و مزه و عطر را هم همراه دارد. منظور اینکه به نظر او در حکمت در درجات عالی فقط شناختی مطرح نیست که از طریق نظاره و بیش حاصل آید بلکه در واقع نوعی لمس و تماس و اتصال به معنای قوی کلمه وجود دارد که نوعی حالت «برون شد»^۵ است.

افزون بر آثار شخصی گوندی سالوی با گرایش ابن‌سینایی، بعضی از رساله‌های دیگری در غرب در دورهٔ قرون وسطاً احصاء شده است که در آنها نوعی تأليف فلسفهٔ ابن‌سینا و سنتهای نوافلاطونی دیده می‌شود. چون نویسنده‌گان این رساله‌ها کاملاً مجهول و ناشناس هستند، به همین سبب آثار کاملاً التقاطی آنها را تحت اسم ابن‌سینای مجعلوں^۶ قرار داده‌اند. در یکی از این رساله‌ها بعضی از نوشته‌های ابن‌سینا با چند متن ژان اسکات اریزن^۷ ادغام شده است.

مقایسهٔ نحوه تأثیر ابن‌سینا و ابن‌رشد در تحول فکر غربیان: تأثیر ابن‌سینا در غرب هر قدر عمیق و همه جانبه باشد به هر طریق همان طوری که در ضمن بحث متوجه شدیم هیچ‌گاه در مسیر واحد و متحددالشكل و با هدف مشترک دنبال نشده است به گونه‌ای که در واقع نمی‌توان به طور کلی از ابن‌سیناییان لاتینی سخن به میان آورد.

1. Scientia.

2. Sapientia.

3. Intellectus.

4. Intelligentia.

5. Extatique.

6. Pseudo - Avicenne.

7. Jean Scot Erigène.

(در مورد افکار این متشرک به مقاله‌ای از نویسنده رجوع شود: مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات، شماره ۱۱۴ - ۱۱۳، سال ۱۳۶۹.)

ولی افکار ابن رشد سرمشق و شعار اشخاصی بوده است که گویی کل تفکر او را پذیرفته‌اند و بیشتر به همین دلیل است که متکلمانی چون طوماس اکوینی و سپس ریمون لول بر علیه ابن رشد و افکار او به مبارزه پرداخته‌اند. در میان طرفداران ابن رشد البته در درجه اول نام سیرژ اهل برabant¹ را باید آورد که از سال ۱۲۶۶ تا ۱۲۷۷ میلادی حدوداً یازده سال استاد دانشگاه پاریس بوده است.

او برخلاف ابن سینا و استفاده‌ای که طوماس از او کرده است تمایز وجود از ماهیت را صرفاً یک امر ذهنی² و نه واقعی³ می‌داند و به همین دلیل به نظر او منطق صوری در طبیعت و در مابعد الطبیعه کاربردی نمی‌تواند داشته باشد (درست برخلاف نظر آبلار در نیمة اول قرن دوازدهم میلادی) - به نظر سیرژ برabant هر کس به چنین کاری دست بزند فلسفه را کنیزک کلام می‌سازد؟

عملأ سیرژ برabant در منشأ آن سنتی قرار می‌گیرد که در غرب تفکر دو حقیقتی نامیده‌اند یعنی حقیقت علمی و حقیقت دینی. به دستور پاپ جواز تدریس سیرژ لغو می‌شود و او که برای دفاع از نظریه خود به روم می‌رود در آن جا توسط منشی خود - که گویا حالت متعادلی نداشته است - کشته می‌شود. ولی افکار سیرژ برabant از قرن سیزدهم فراتر می‌رود و در نهایت در ایتالیا منجر به وجود آمدن حوزه پادو در شمال ایتالیا می‌شود. تمام این متفکران را به نحو رسمی ابن رشدیان لاتینی می‌نامند. حتی در قرن هفدهم میلادی لایب نیتس در رساله «گفتار در مابعد الطبیعه» اسم ابن رشد را آورده است (البته همه نوع آدم با گراشتهای خاص ذر میان این ابن رشدیان لاتینی بوده است و همین موجب شده است که هائزی کوربن⁴ فیلسوف و شرق‌شناس فقید فرانسوی در کتاب «تاریخ فلسفه اسلامی» خود تأثیر آنها را تا حدودی منفی ارزیابی کرده و بنویسد: «در حالی که سنت ابن سینا به مدت کوتاهی در غرب و از آن

1. Siger Brabant.

2. In Intellectu.

3. In re.

4. Philosophia ancilla Theologiae.

5. Corbin (Henri)

زمان تا بدين روز در ايران، موجب شکوفايی حيات عرفاني شده است، سنت ابن رشدی لاتينی در قرن چهاردهم در افکار سیاسي اشخاصی چون يحيای ژودان^۱ و مارسیل پادویی^۲ احاطه پیدا کرده است. دو شخصی که کورین نام می‌برد بيشتر فعالیت سیاسی عليه پاپ داشته‌اند تا فعالیت فلسفی.

البته درباره اين مطالب نباید هميشه به استنباط غريبان اكتفا کرد بلکه در مورد ابن رشد که بنا به عبارت ارنست رنان «بونسيوس مسلمانان است» بهتر است خود مسلمانان با توجه به متون اصلی اين فيلسوف در وجوه مختلف فكر او دقيق شوند و پس از تأمل درباره جهت اصلی فكر او نه الزاماً حکم قطعی بلکه به حکمی دست يابند که براساس آن بتوان نظر واقعی اين فيلسوف را فهميد و ارزش و اعتبار مشرب «اصالت عقلی» او را من حيث هو و کاملاً مستقل از کلام مسيحي مورد سنجش و بررسی قرار داد.

مجموعه اين بحثها خواه و ناخواه ما را متوجه دست کم دو نکته بسیار مهم و اساسی می‌کند که البته ديگر مربوط به نحوه شناخت غريبان از فلسفه‌های اسلامی در قرون وسطاً و يا حتی در قرون بعدی اعم از جدید و معاصر نیست بلکه اولاً مربوط به نحوه شناخت خود ما از همین ستهای فكري گذشته‌مان است و در ثانی باز مربوط به نحوه شناخت ما در دوره کنونی از ستهای فلسفی غرب است. زيرا صرفاً براساس ماهیت و کیفیت اين دو شناخت است که با وجود مغایرت ظاهری باز با هم مکمل هستند – که ما می‌توانیم نسبت به وضع اصلی و درجه تفكير و فرهنگ خود در عصر کنونی پي بيريم – آيا مثلًا به نحو واقعی فلسفه ابن سينا در فرهنگ معاصر ما زنده است؟ آيا يك شناخت تاریخی به معنای متداول کلمه از ستهای فكري گذشته برای ما کافی است؟

البته پس از قرن نوزدهم ميلادي يكى از مهمترین مشخصه شناخت علمی

جايگزین شدن روش تاریخی به جای روش جزئی است. ارنست رنان که در قرن نوزدهم علمدار موضع به اصطلاح (اصالت علم)^۱ بوده است، در مقدمه کتاب خود درباره ابن‌رشد نوشه است: «بزرگترین پیشرفت در تحقیقات (علمی) جایگزین شدن مقولات صیرورت به جای مقولات وجود است، یعنی اولویت نظر نسبی به جای نظر مطلق و اولویت حرکت به جای سکون»^۲. در این مطلب اشکالی نیست زیرا در هر صورت شناختی که در نزد انسان به وجود می‌آید البته همیشه نسبی است و حرکت نیز خواه و ناخواه با نسبیت سنتی دارد. مسأله اصلی آن جاست که ما در فهم ماهیت این «صیرورت» و این «تاریخیت» چه تصوری می‌توانیم داشته باشیم. اختلاف به گونه‌ای عمدۀ بر سر «فلسفه تاریخ» است نه الزاماً بر سر «تاریخ فلسفه» و روشهایی که البته در مورد آنها هم سلیقه‌ها متفاوت است.

در اینجا به تکرار انتقادهای زیادی که بر «اصالت تاریخ»^۳ به سبک قرن نوزدهمی وارد است نمی‌پردازیم ولی همین قدر می‌گوییم که روش اشخاصی چون ارنست رنان وقتی کاملاً رنگ می‌بازد که او در نخستین صفحه مقدمه کتاب مذکور نوشته است:

«من اولین کسی خواهم بود که می‌گوید ما هیچ چیز و یا تقریباً هیچ چیز از ابن‌رشد و از مسلمانان (البته او اعراب نوشته است) و از قرون وسطانی توانیم ییاموزیم». و می‌افزاید: «از گذشته فقط توقع گذشته بودن را می‌توان داشت نه چیز دیگر».^۴ البته معلوم است که گذشته گذشته است و بدان نمی‌توان بازگشت، ولی به هر طریق خود ما محصول گذشته خود هستیم، هویت ما همین است. به همین دلیل اگر آینده‌ای هم برای ما قابل تصور باشد باز براساس همین ریشه اصلی خواهد بود. دیگر اینکه برخلاف نظر ارنست رنان حتی اگر به نحو افراطی نگوییم که فقط از گذشته می‌توان

1. Scientisme.

2. کتاب رنان درباره ابن‌رشد، صفحه ۱۶.

3. Historicisme.

4. کتاب رنان درباره ابن‌رشد، مقدمه، صفحه ۱۵.

آموخت و بس، در هر صورت می‌توانیم بگوییم از گذشته خیلی می‌توان آموخت. البته از طرف دیگر باید دانست که کوشش برای حفظ هویت، زندانی بودن در گذشته نیست، زیرا در هر صورت در قبال این هویت، ما واجد شخصیتی نیز باید باشیم و شخصیت ما فکر و اراده ماست و همین نیز آینده ماست. حفظ گذشته همان قدر برای آینده‌سازی لازم است که حفظ هویت برای شخصیت‌سازی. یعنی حفظ هویت در جهت حفظ گذشته نه فقط در جهت از دست دادن شخصیت و آینده نیست بلکه آن دو لازم و ملزم یکدیگرند، یعنی در واقع هدف باید رسیدن به تعادل و هماهنگی میان گذشته و آینده یعنی هویت و شخصیت باشد. در واقع شخصیت فرهنگی است که حیات هویت فرهنگی را تضمین و اصالت آن را حفظ می‌کند. حیات فرهنگی نتیجه ایراث (هویت) و ابداع (شخصیت) است و در نهایت سرنوشت فلسفه‌های ستی ما چه در گرایش ابن‌سینایی و چه احتمالاً در گرایش ابن‌رشدی نه در غرب بلکه در شرق و در نزد خود ما و در فرهنگ‌کنونی و آتی ما باید تعیین شود. دربارهٔ نحوه شناخت غربیان از فلسفه‌های اسلامی هرچه باشد باز دربارهٔ یک موضوع هیچ نوع شک نمی‌توان روا داشت و آن اینکه آنها در آن زمان به علت تضادهای درونی فرهنگ و تفکر خود متوجه «غیرخود» یعنی ما شده‌اند و در واقع براساس همین شناخت جدید، آیندهٔ خود را ساخته‌اند.

فلسفه‌های اسلامی برای آنها غایت نبوده است و آن‌گونه که دیدیم، متفکران و متكلمان مختلف نه به یک صورت بلکه به انحصار مختلف و با اهداف مشخص و مجزا از هم، از همه نوع چه از لحاظ صرف فلسفه و عرفان و چه از لحاظ کلام و چه از لحاظ علوم تجربی و چه از لحاظ احتمالاً مقاصد صرف سیاسی از آن استفاده کرده‌اند. حالت آنها در قرون وسطاً در قبال فلسفه‌های اسلامی تا حدودی شبیه بوده است به حالت کنونی ما در قبال فلسفه‌های عصر جدید و معاصر غربی؛ همهٔ ما نیز توقع واحدی از فلسفه‌های غربی نداریم و با منظور مشترکی آنها را مورد مطالعه قرار نمی‌دهیم. با این حال هیچ یک از ما با کنار گذاشتن ستنهای اصیل فکری گذشته

خودمان موفق نخواهیم شد عملًا کوچکترین استفاده واقعی از فلسفه‌های غربی بکنیم و خواه و ناخواه مبدل به فضل فروشانی خواهیم شد که عقده‌های روانی و ترس از عقب‌افتادگی از یک تمدن موهم و ناشناخته که به علت همان ترس از ارزیابی واقعیت و حرکت درونی و امکانات آتی آن نیز عملًا خود را محروم ساخته‌ایم، هر روز به تناسب روزگار به رنگی درخواهیم آمد و گرفتار آن چیزی خواهیم بود که به مراتب بدتر و خطرناکتر از جهل و نادانی است یعنی جهل مرکب. فلسفه از ابتدای پیدایش خود در واقع فقط با همین به مقابله پرداخته است و اگر احتمالاً وظیفه‌ای به عهده فیلسوف است همین است و بس.

مواردی از
استقلال جویهای سهروردی در مقابل
ابن سینا

دکتر سید بهبی پژوهی

مواردی از استقلال جویهای سهروردی در مقابل ابن‌سینا

دکتر سید یحیی یثربی

مقدمه

تاریخ فلسفه در اسلام شخصیتهای ارجمندی همانند فارابی (متوفی ۳۳۹)، ابن رشد (متوفی ۵۹۵)، خواجه نصیرالدین طوسی (متوفی ۶۷۲)، صدرالمتألهین (متوفی ۱۰۵۰) دارد. فلسفه اسلامی در پرتو تلاش مستمر و ذکاوت فوق العاده و دقت کم نظیر ابن‌سینا، به پیشرفت و تکامل چشمگیری دست یافت. توان فکری و عشق و علاقه ابن‌سینا، فلسفه مشائی را از لحاظ امور مقدماتی از قبیل منطق و معرفت‌شناسی از طرفی، و از طرف دیگر در قلمرو تحلیل و استدلال در مسائل گوناگونش به پایه‌ای از نظم و کمال رسانید که هنوز هم بر اهل فن مایه اعجاب است. و ما به همین دلیل در بحث خود بیشتر برآثار و نظرات او استناد می‌کنیم.

ناگفته نماند که صحت و ستم انتساب فصوص الحکم به فارابی نقش مهمی در

ارزیابی کارهای ابن سینا دارد که اگر این کتاب کوچک قبل از وی و به وسیله فارابی تألیف شده باشد، فضل تقدم در برخی تحلیلهای دقیق از آن فارابی خواهد بود. اما اگر این کتاب پس از ابن سینا تألیف شده باشد، بر ارج و منزلت وی می‌افزاید و از ارج فارابی می‌کاهد. به حال در فضای سیطره نبوغ ابن سینا از طرفی و در بحبوحة تاخت و تاز امام محمد غزالی (متوفی ۵۰۵ ه.) به فلسفه از طرف دیگر، مردی قد علم می‌کند که بحق شایسته اعجاب و تحسین است. این مرد که یکی از نام آوران عرصه تاریخ تفکرات اسلامی است، همان شیخ شهاب الدین یحیی بن حبیش سهوردی معروف به شیخ «مقتول» – معادل کلمه «معدوم» امروزی، تعبیری توأم با نفرت و تحقیر در مقابل کلمه «شهید» – بنیانگذار حکمت اشراقی در حوزه معارف جهان اسلام است.

او اگرچه جوانمرگ شد و بیش از ۳۶ سال^۱ عمر نکرد، اما توانست به عنوان شخصیتی ممتاز در تاریخ فلسفه مطرح گردد. وی متفکری مبتکر و پر تلاش و پویا بود. اگر از دست جهل و تعصب عصرش نجات می‌یافت و در جوانی کشته نمی‌شد، بساکه خدماتش به فکر و فرهنگ اسلام و انسانیت، خیلی بیشتر از این بود که الآن شاهد آن هستیم.

شخصیت و آثار این مرد بزرگ هنوز هم میدانها و زوایای کشف نشده‌ای دارد که تحقیق و تعمق بیشتری می‌طلبد. تاریخ زندگی، منابع فکری، نوآوریهای منطقی، دقت‌های معرفت‌شناختی، استقلال جوئیهای فیزیکی و متافیزیکی وی، همه و همه هنوز در حد مناسب و با دقت کافی بررسی نشده‌اند.^۲ آنچه من امروز از میان انبوه

۱. ر. ک طبقات الاطباء، ابن ابی اصیعه، ج ۲، ص ۱۶۷ به بعد.

۲. در این مورد متفکران ایرانی یک عیب دارند و آن اینکه بیشتر بنقل عقاید سهوردی و تجلیل و تکریمیش می‌پردازند تا منابع فکری و نقد نظریاتش. و اما کار متفکران و مستشرقان غربی و مقلدانشان در عالم اسلام عیب دیگری دارد و آن اینکه تا از تعداد آثار و نسخ خطی و امثال اینها بحث می‌کنند موقنند. اما وقتی به اصل فکر و فلسفه وی می‌رسند کاملاً دستشان خالی است و اصلاً نمی‌دانند چه می‌کنند و چه می‌نویسند. نمونه‌ای از این کارها کتابی است بنام «مبانی فلسفه اشراق از دیدگاه سهوردی» که دکتر محمدعلی ابوریان استاد فلسفه در داشتگاههای اسکندریه و بیروت

مسائل شایان دقت و بررسی، در نظر گرفته‌ام، تنها موارد محدودی از نوآوری و استقلال جوییهای وی در زمینه فلسفه اولی و متافیزیک است که اینکه به اختصار مورد بحث قرار می‌دهم:

۱- مقولات

مفهومه عنوانی است که مجموعه‌ای از موجودات جهان هستی را دربر می‌گیرد. فلاسفه مشاء در یک نگرش کلی، موجودات جهان را در ده مقوله، طبقه‌بندی کرده‌اند: یک مقوله جوهر و نه مقوله عرض. این طبقه‌بندی بر مبنای دقت‌های فکری و استقراء و تفحص است و بس، و به اصطلاح این حصر یک حصر عقلی تغییرناپذیر نبوده و نیست.

لذا برخی از متفکران در تعداد مقولات، تجدیدنظر کرده‌اند. از جمله سهورودی که به پنج مقوله معتقد است. یک مقوله جوهر و چهار مقوله عرض. دخل و تصرف شیخ اشراق در تعداد مقولات تنها از این جهت نیست که برخی از مقولات عرضی را داخل برخی دیگر کرده و مثلاً مقوله «اضافه» را شامل مقوله‌های فعل و افعال و ملک (جده) بداند، بلکه علاوه بر این مقوله دیگری هم بر مقولات می‌افزاید که همان مقوله حرکت است. در واقع او از طرفی چهار مقوله عرضی^۱ را در یک مقوله (اضافه) جمع کرده که بعلاوه «کم» و «کیف» می‌شوند سه مقوله، و بر این مقوله‌های عرضی «حرکت» را افزوده و جمعاً چهار مقوله عرض و یک مقوله جوهر را پذیرفته است. البته در تعداد انواع جوهر نیز با ابن سینا اختلاف نظر دارد. ابن سینا جوهر را برابر پنج نوع می‌داند: عقل، نفس، جسم، صورت و هیولی. اما سهورودی جوهر را فقط دو نوع می‌داند: جوهر مجرد (عقل و نفس) و جوهر مادی (جسم). او اختلاف نوعی عقل و نفس را قبول ندارد و ماده و صورت را هم

تألیف کرده است. این کتاب به فارسی ترجمه و از طرف انتشارات دانشگاه شهید بهشتی چاپ شده است.
۱. این، متی، وضع، اضافه.

در ترکیب جسم نمی‌پذیرد، بلکه جسم را یک حقیقت بسیط می‌داند. این استقلال جوئی و دخل و تصرف او معروف است. اما او درباره مقولات کار مهمتری دارد که متأسفانه مورد توجه قرار نگرفته است. و اینک شاید در تاریخ فلسفه اسلامی، برای اولین بار از طرف بنده مطرح می‌شود و آن اینکه چنانکه می‌دانیم ابن سينا واجب الوجود را داخل در مقوله نمی‌داند. از دیدگاه وی مقولات ماهیت است و واجب ماهیت ندارد و لذا داخل در مقوله نیست.

بنابراین مقولات دهگانه، تنها جهان مخلوق و ممکن را فرامی‌گیرند و شامل ذات حضرت حق نمی‌شوند. اما شیخ اشراق واجب الوجود را نیز با ممکنات یکجا طبقه‌بندی مقوله‌ای کرده و می‌گوید: «الشیء ینقسم الى نور و ضوء في حقيقة نفسه والى ماليس بنور و ضوء في حقيقة نفسه...». هرچیز به لحاظ حقیقتش یا نور است و یا غیر نور و هریک از آن دو نیز به دو قسمند:

- بی‌نیاز از محل = جوهر

- نیازمند محل = عرض

نور بی‌نیاز از محل همان جوهر نوری و نور محض مجرد است و نور نیازمند به محل نور عارض است. و غیرنور (ظلمت) بی‌نیاز از محل، جوهر غاست (جسم) است که آن را بروز می‌نامد و غیر نور نیازمند به محل همان مقولات عرضی معروفند که آنها را هیأت ظلمانی می‌نامد.

بدین سان وی در یک تقسیم بی‌سابقه وجود و موجود را اعم از واجب و ممکن، به نور و ظلمت، و هریک از آن دو را به جوهر و عرض تقسیم می‌کند. و برای نخستین بار نور و ظلمت را بصورت جنس عالی مطرح کرده و مقولات معروف را جزئی از این دو مقوله قرار می‌دهد.

عقل و نفس در مقوله نور قرار می‌گیرند و جسم و مقولات نه گانه عرضی در

مقوله ظلمت^۱. و جالب است که ظلمت عدم نور است و یک امر عدمی به جوهر و عرض تقسیم می‌شودا و این جوهر عدمی، تحقق خارجی دارد که همان جسم است! دریغاً که هنوز از منبع و مبنای چنین تقسیمی بحث چندانی نکرده و حتی آن را به صورت یک بحث جالب توجه مطرح نکرده‌ایم.

۲ - اثبات واجب

ابن سينا در آخرین اثر فلسفی خود – اشارات و تنبیهات – در اثبات واجب، ملاحظات دقیقی دارد از این قرار که نخست به نفی انحصار موجود در محسوس یا به تعبیر دیگر به رد تساوی موجودیت با محسوسیت می‌پردازد^۲. ضرورت این کار – بدون آنکه ابن سينا به آن اشاره‌ای کند – برای آن است که اگر حس را مبنای واقعیت قرار دهیم، بسیاری از حقایق فلسفی از جمله علیت، قابل اثبات نخواهد بود. و چون واجب‌الوجود خود محسوس نیست و مبانی علیت هم که در اثبات واجب بکار می‌روند، محسوس نیستند لذا راهی برای قبول و اثبات وجود واجب نخواهیم داشت.

آنگاه علل چهارگانه را مطرح کرده، سه علت از این چهار علت یعنی، علت مادی، صوری و غائی را در طول علت فاعلی قرار می‌دهد. به این معنی که این سه علت در تحقق خود محتاج علت فاعلی‌اند. بنابراین علة‌العلل عالم، جز علت فاعلی نمی‌تواند باشد.^۳.

نتیجه این مقدمه دقیق – اگرچه بازهم ابن سينا به این نتیجه و هدف اشاره‌ای نمی‌کند – آن است که اگر علت فاعلی را پذیرفته و اصل و اساس قرار ندهیم، از راه علل مادی و صوری هرگز نمی‌توانیم واجب راثابت کنیم، چون در علل مادی و معدات تسلسل باطل نیست و می‌توانند تا بی‌نهایت ادامه داشته باشند. و اگر امثال

۱. ر.ک: حکمة الاشراف، تصحیح هانری کربن، چاپ انجمن فلسفه ایران، ص ۱۰۷-۱۰۸.

۲. ر.ک: اشارات، نمط چهارم فصل ۱-۴. ۳. پیشین فصل ۵-۸.

هیوم به نقد دلائل اثبات واجب می‌پردازند، با توجه به مبانی مورد استنادشان (اصالت حس و تعاقب حوادث) حق با آنها است. برای اینکه ماهم از این راه هرگز به واجب نمی‌رسیم. این سینا پس از مقدمات مذکور، وجوب و امکان را مطرح کرده، آنگاه براساس نیاز ممکن، به اثبات واجب می‌پردازد!

سهوردي، در اين زمينه نيز به استقلال جوئي و ابداع راه و روش جديد پرداخته است. او به جاي اثبات «ترتيب علل» و نياز سه علت از علل اربعه، به يكى که همان علت فاعلي است، از اثبات «ترتيب مقولات» بهره مي‌گيرد. چنانكه گفتم مقولات اصلی و کلى جهان هستي از ديدگاه وي عبارتند از چهار مقوله زير:

- نور جوهرى مجرد

- نور عارض

- جوهر غاسق (جسم)

- هيأتهای ظلمانی (مقولات عرضی)

او سه مقوله از اين چهار مقوله (نور عارض، جوهر غاسق، هيأة ظلمانی) را نيازمند مقوله نور جوهرى مجرد دانسته و براین مطلب مورد به مورد استدلال کرده است؟ آنگاه نور مجرد را از نظر فقر و غنا (امکان و وجوب) مطرح کرده می‌نویسد: «النور المجرد اذا كان فاقرا في ماهيته، فاحتياجه لا يكون الى الجوهر الغاسق الميت...»: اگر نور مجرد، نيازمند بوده باشد، نيازش از طرف جسم بیجان برطرف نخواهد شد. زیرا اولاً جسم نمی‌تواند نور مجرد را که از جهات مختلف برتر از خودش می‌باشد ایجاد کند و ثانياً اصولاً نور و ظلمت سنتی ندارند تا نور را معلوم ظلمت بدانيم. بنابراین اگر نور مجرد نيازمند باشد، نيازمند نور مجرد دیگر خواهد بود. و چون تسلسل در موجودات مترب و مجتمع باطل است، پس اين سلسله موجودات، اعم از نور مجرد و نور عارض و جوهر غاسق و هيأتهای ظلمانی

سرانجام باید به نوری برسد که ورای آن نوری نباشد و آن، همان نور الأنوار است،
که غنی مطلق است و قیوم.

البته ما در صدد نقد و ارزیابی کار شیخ اشراق نبوده، بلکه صرفاً به استقلال جوئی
او در برابر ابن سینا نظر داریم و بس.

۳- نفی ترکیب از واجب

در بحث توحید، انواع کثرت و ترکیب و تأليف را از واجب نفی می‌کنند، که
یکی از آنها نفی ترکیب از اجزاء حدیه (جنس و فصل) است. برای اینکه واجب را
مرکب از جنس و فصل ندانیم، باید واجب را خارج از مقولات فرض کنیم. زیرا اگر
او را داخل در مقوله‌ای از مقولات بدانیم آن مقوله جنس عالی او بوده و در تحصل
و تخصص خود نیازمند فصل گشته، و در نتیجه از جنس و فصل مرکب خواهد بود.
بنابراین اگر بخواهیم واجب، جنس و فصل نداشته باشد، باید آن را داخل هیچیک
از مقولات ندانیم. ولذا ابن سینا مقولات را منحصر به جهان ممکنات دانسته و
واجب را در هیچ جنبه‌ای با موجودات جهان از لحاظ ماهیت مشترک نمی‌داند.

ابن سینا پس از مطرح کردن این مطلب، یعنی عدم اشتراک واجب با موجودات
جهان، به دفع دو توهمند در این رابطه می‌پردازد: یکی توهمند اشتراک واجب با
ممکنات در وجود، و دیگری توهمند اشتراک واجب با جوهرهای ممکن در معنی
جوهر. اگر این توهمندات درست باشند، واجب دارای جنس عالی بوده و در تخصص
و تحصل خود، نیازمند فصل خواهد بود. ابن سینا این دو توهمند را به دقت رد
می‌کند!

اما شیخ اشراق از اینکه واجب در مقوله قرار گیرد، باکی ندارد. او واجب را از
مقوله نور دانسته و جزء انوار جوهری می‌داند. اما تشخض و تحصل وی را نیازمند

فصل نمی‌داند، بلکه این مشکل را با «تشکیک» حل می‌کند. فلاسفه مشاء، هرگز نمی‌توانند تشکیک را در جوهر پذیرند، زیرا حد هویت، امری است ثابت. آب، آب است و سنگ، سنگ و انسان، انسان و نمی‌توان گفت این آب، آبر است یا آن سنگ، کمی سنگ نیست. و به تعبیر دیگر هیچ پدیده‌ای از حد خود خارج نمی‌شود و به حد دیگران داخل نمی‌گردد. در فلسفه مشائی تشکیک را فقط در عرض می‌پذیرند. یعنی کمیت‌ها و کیفیت‌ها و عوارض دیگر متفاوت می‌شوند اما در جوهر تفاوت نیست. گرچه نوعی تشکیک جوهری در جنس را می‌پذیرند (تعبیر تشکیک در جنس از نویسنده است). و آن اینکه یک جنس دارای انواع متفاوت بوده باشد (مثلاً جنس حیوان یک نوع عرض ضعیف و نوع دیگرش قوی باشد) اما تشکیک در نوع هرگز برای مشائیان قابل تصور نیست.

اما شیخ اشراف تشکیک جوهری در نوع را می‌پذیرد. به این معنی که هر نوعی پس از آن که فصل مقوم خود را دریافت، می‌تواند از نظر کمال و ضعف، درجات متفاوتی داشته باشد. بنابراین نور مجرد یک نوع است، اما نوعی مشکل و متفاوت، که فردی از آن واجب است و بقیه ممکن. بدین گونه، سه روردي در عین اینکه واجب را در مقوله قرار می‌دهد، فصل را در تخصص وی لازم نمی‌داند.

۴- معلول اول یا صادر نخستین

فلسفه مشاء‌الزاماً، عقل را صادر نخستین می‌دانند. برای اینکه براساس قاعدة مسلم «الواحد لا يصدر عنه الا الواحد^۱» از واجب الوجود که واحد حقیقی است، جز پدیده واحد که دارای کثرت و ترکیب نباشد، قابل صدور نیست. و چون در میان موجودات جهان فقط عقل این ویژگی را دارد، پس باید صادر اول عقل باشد. برای اینکه اقسام دیگر جواهر و همه انواع اعراض یا مرکبند و یا وابسته چیز دیگر، مانند

هیولا که وابستهٔ صورت است و صورت وابستهٔ هیولاست و جسم که مرکب از هیولا و صورت است و نفس که وابسته بدن است و اعراض که وابستهٔ جوهرند. ولذا هیچ کدام نمی‌توانند به تنهایی و به عنوان حقیقت واحد مستقل، نخستین صادر در جهان هستی باشند.

به هر حال فلاسفهٔ مشاء ناچارند صادر اول را عقل بدانند و جز این راهی ندارند؛ چون براساس اصول شناخته شده و پذیرفته شده خودشان، راه هر فرض دیگری برآنان بسته است. از این جهت است که عرفاً بر فلاسفهٔ خرد می‌گیرند که، اینان برمحور ذهن خود می‌چرخند و هرگز نمی‌توانند از این چهارچوب بیرون آیند، مگر اینکه به شهود برستند بنابراین نقد و ارزیابی عقل، با عقل ممکن نیست، بلکه تنها با شهود می‌توان به ارج واقعی عقل پی برد. چنانکه نقد ادراکات حس بدون استمداد از عقل ممکن نیست. به هر حال فلاسفهٔ از قبول این گونه مسائل یعنی قاعدةٔ «الواحد» و «صادر نخستین» ناگزیرند.

سهروردی با قبول قاعدةٔ «الواحد» در تعیین نخستین صادر با یک اشکال جدی روبرو است. و این اشکال از آنجا ناشی است که او برخلاف فلاسفهٔ مشاء، جسم را مرکب از ماده و صورت نمی‌داند. پس جسم هم از نظر سهروردی مانند عقل یک حقیقت بسیط است و می‌تواند به عنوان صادر اول مطرح شود. پس چه دلیلی مارا بر آن می‌دارد که صادر نخستین را عقل بدانیم نه جسم؟ سهروردی بسیار زیرکانه با استناد به یک قاعدةٔ مورد قبول مشائیان این مشکل را از پیش برミ‌دارد. و آن قاعدةٔ عبارت است از اینکه، «جسم نمی‌تواند علت فاعلی جسم دیگر باشد^۱». این اصل مسلم مشائی را سهروردی هم پذیرفته و از راههای متفاوت با روش ابن سینا، هم به اثبات آن پرداخته است^۲.

بنابراین قاعدةٔ صادر اول را اگر جسم فرض کنیم چون جسم نمی‌تواند علت

۱. ر. ک به: اشارات و تنبیهات، نمط ۶، فصل ۳۶، نجات، چاپ دانشگاه تهران، ص ۳۷۹.
۲. حکمة الأشراف، ص ۱۰۰ و ۱۱۹.

فاعلی موجود دیگر واقع شود، لازمه این فرض بسته و محدود ماندن حوزه آفرینش است. به تعبیر دیگر از آنجاکه از حضرت حق جز یک موجود، امکان صدور ندارد، اگر این موجود را جسم فرض کنیم، از آنجاکه جسم قادر به ایجاد اجسام نیست، عملأً باید در جهان جز این موجود واحد، مخلوق دیگری نداشته باشیم، در صورتی که ما موجودات جسمانی و غیرجسمانی متعددی را با حس و عقل دریافته و می‌پذیریم. و این دلیل بر آن است که نخستین صادر مانه جسم، بلکه یک عقل بوده است. بنابراین گرچه سه‌ورودی نیز مانند ابن‌سینا عقل را صادر نخستین می‌داند، اما مبنای او در این پیشنهاد با مبنای ابن‌سینا کاملاً متفاوت است.

۵- تعداد عقول

چنانکه گذشت، ما ناچاریم صادر اول را عقل بدانیم. اما باید دید چرا عقول را در عدد معینی مثل عدد ۱۰ محدود کرده‌اند؟ در پاسخ این پرسش باید گفت، این مسئله متأثیریکی، نتیجهٔ توجه به فیزیک است؛ به این شرح که، از نظر هیأت قدیم ما نه فلک داشتیم. بنابراین برای صدور این افلاک و نیز صدور جهان ماده نیازمند فرض ده عقل بودیم که هریک از آنها منشأ صدور یکی از این افلاک و جهان ماده باشد. شیخ اشراف در اینجا نیز مبنای ابن‌سینا را کافی نیافته و توجیه وی را از عدد عقول نمی‌پذیرد. به این دلیل که از طرفی افلاک از لحاظ حجم و نورانیت ستارگانشان در یک نظام و ترتیب طولی قرار ندارند که مثلاً فلک اول از همه جهات، نسبت به فلک دوم برتری داشته باشد و دوم بر سوم و همچنین تا آخر، بلکه بعضی از افلاک از نظر حجم برتری دارند و برخی دیگر از نظر کثرت یا نورانیت ستاره. و از طرف دیگر، کثرت ناشی از تعداد ستارگان و مواضع و صور خاص آنها در فلک ثوابت، هرگز با جهات مطرح شده در یک عقل (از قبیل جهت و جوب بالغیر، امکان بالذات، تعقل ذات خود، تعقل مبدأ و غیره) قابل توجیه و تبیین نیست. بنابراین توجیه و تحلیل مشائیان درست نبوده و مستلزم چندین نتیجهٔ محال و

خلاف قوانین فلسفی است.

سهروردی در این مورد نیز، با طرح نو و مستقل وارد معركه شده، و می‌گوید ما باید تعداد عقول را در ده یا بیست یا صد یا دویست محدود کنیم، بلکه باید سلسله عقول تا آنجا که دیگر از نظر ضعف، صدور عقل ممکن نباشد، ادامه می‌یابد. سپس از این عقول با دخالت مشاهدات و اشرافهای متضاعف و همچنین با تأثیر قهر عالی نسبت به سافل و عشق سافل نسبت به عالی، سلسله دیگری از عقول پدید می‌آیند که افراد این سلسله در طول یکدیگر نیستند، بلکه در عرض یکدیگرند. سپس با مشارکت این عقول عرضی و همه مشاهدات و اشرافات، پدیده‌های عالم ماده به وجود می‌آیند^۱. بنابراین هم کثرت عالم اجسام و هم غیر مترتب بودن آنها به آسانی تفسیر می‌شود. در صورتی که مبنای ابن سینا این رسائی را نداشت.

۶- فرض دو سلسله از عقول

سهروردی بر لزوم این دو سلسله از عقول، یعنی سلسله طولیه و سلسله عرضیه تأکید دارد؛ زیرا که فرض یک سلسله ما را از فرض سلسله دیگر بی نیاز نمی‌کند. زیرا اگر ما تنها سلسله عرضیه عقول را فرض کنیم، این سلسله با تمام کثرتش نمی‌تواند از نورالانوار و واجب الوجود صدور یابد. پس ما ناچاریم، عقول طولیه را نیز پذیریم. و اما فرض عقول طولی نیز، ما را از فرض عقول متکافه و عرضیه بی نیاز نمی‌کند. برای اینکه چنانکه گذشت، موجودات جهان ماده با یکدیگر رابطه طولی ندارند و لذا با سلسله طولی عقول از نظر صدور قابل توجیه نیستند^۲. در حالی که ابن سینا، فرض یک سلسله طولی را، آنهم فقط تا ده عقل، برای توجیه صدور جهان مادی کافی دانسته است.

۷-علم باری - تعالی -

موضوع علم الهی یکی از موضوعات بسیار مهم و اساسی فلسفه است. پیدایش و آفرینش جهان، مسائل و مشکلاتی را برای فکر انسان فراهم می‌آورد که رهایی از آنها و گشودن گره‌های کور این مشکلات کار آسانی نیست. پرسشهایی از این قبیل که: چرا جهان آفریده شد؟ چرا جهان به وضع کنونی آفریده شد؟ از پرسشهای اساسی فلسفه‌اند که پاسخ آنها دقت و تلاش مضاعفی می‌طلبند. ابن سینا بسیاری از مسائل آفرینش را بر علم الهی استوار می‌کند. او علم واجب به ذات خود را یک علم ذاتی دانسته و همین علم به ذات را از آنجاکه علم به علت مستلزم علم به معلول است، منشاء یک علم فعلی به سراسر جهان هستی می‌داند. منظور از علم فعلی، علمی است که منشأ معلومات است در مقابل علم انفعالی که معلومات منشأ پیدایش آن در ذهن عالمند. فلاسفه در توضیح علم فعلی مهندسی را مثال می‌زنند که نقشه ساختمانی را در نظر می‌گیرند و سپس آن را مطابق طرح خود در خارج ایجاد می‌کنند. اما در حقیقت، این یک مثال و تشییه است و علم فعلی منشائیتیش نسبت به معلومات قابل مقایسه با این مثال نیست. به‌حال علم فعلی، معلومات را به دنبال خود دارد و با این حساب موجودات براساس معلومات تحقق پیدا می‌کنند!

ما در حل مشکلات آفرینش، علم الهی را مبنای قرار می‌دهیم. اما باید دید که نظام خود علم از کجا سرچشمه گرفته است. برای اینکه صرف مستند کردن چیزی به چیزی همیشه مشکل را حل نمی‌کند، بلکه فقط جای سؤال را عوض می‌کند. مثلاً وقتی که متکلمین، حدوث جهان را در زمان معین، نه پیشتر و نه پس‌تر، به اراده الهی نسبت می‌دهند، در واقع مشکل سؤال از دلیل پیدایش جهان را در آن لحظه معین پاسخ نداده‌اند، بلکه این مشکل را به جای دیگری منتقل کرده‌اند و آن اراده حق است. که این بار بجای آنکه بگوئیم، چرا جهان در آن لحظه بوجود آمد، خواهیم

گفت: چرا خداوند، پیدایش جهان را در آن لحظه اراده کرد نه در لحظات دیگر؟ ماهم اگر پیدایش جهان و نظام حاکم بر آن را با علم الهی تفسیر کنیم، ممکن است جای این سؤال باشد که منشأ علم الهی و نظام این علم چیست؟ در این باره اظهارات متکلمین و عرفا، چندان دقیق و قابل نقد و بررسی با معیارهای عقلی نیست. اما کار ابن‌سینا در این مسئله بسیار ظریف و دقیق است. ابن‌سینا، علم باری و نظام حاکم بر آن را به موضوع علیت پیوند می‌دهد. با این بیان روشن که واجب الوجود علت‌العل جهان است و به ذات خود علم دارد و علم به علت مستلزم علم به معلول است. بنابراین علم الهی بر مبنای نظام علیت، نظام می‌یابد. نظام علیت و علم الهی، چنان به هم آمیخته که تفکیک آن دو ممکن نیست. علیت و علم در سراسر هستی از ازل تا ابد ساری و جاری اند اما از لحاظ ترتیب، علم تابع علیت است و جهان هستی تابع علم. اما چنانکه بر اهل فن پوشیده نیست، علم الهی مشکلاتی بدنیال خود دارد که باید به حل و فصل آن پرداخت. ما معمولاً بعضی از مسائل را خیلی ساده به زبان می‌آوریم. مثلاً به آسانی می‌گوئیم: خدا جهان را آفریده یا خدا از ازل همه چیز را می‌داند. اما همین مسائل را اگر به حوزه دقیه‌ای عقلی برده و بخواهیم با مبنای موجود و شناخته شده ذهن خود تبیین و تفسیر کنیم با هزاران مشکل روبرو خواهیم شد.

متکلمان و عامه مردم در این گونه مسائل تنها به قسمت آسان آن اکتفا کرده و می‌گویند، خدا جهان را آفرید یا خدا همه چیز را می‌داند، اما هرگز به قسمت اول مسئله که قسمت مشکل آن است، یعنی تعمق و تطبیق این مسائل با موازین عقل و اندیشه تن در نمی‌دهند. معمولاً خود را این گونه راضی می‌کنند که، خدا خودش می‌داند به ما چه؟ و یا اینکه از کیفیت و چگونگی این مسائل نباید پرس و جو کرد. اما یک فیلسوف هرگز نمی‌تواند با اینگونه مسکنها آرام گیرد. چون او متعهد فهم است و رسالت خود را تجزیه و تحلیل مسائل می‌داند و چون به تحلیل این مسائل می‌پردازد، مشکلات ظهور می‌کنند.

در همین مسئله علم چندین مشکل داریم که آنها به پیدایش کثرت در ذات و صفات الهی بر می‌گردند. ما در بحث توحید، هرگونه کثرت را از ساحت الهی نفی کرده‌ایم، اما در بحث علم عملاً با چندگونه کثرت رو برو می‌شویم، از آن جمله است:

۱- کثرت حاصل از اختلاف علم و عالم.

۲- کثرت حاصل از اختلاف معلومات که این کثرت خود بر دو نوع است: اول کثرت نوعی، مانند کثرت موجود در عالم مجردات که هر نوع در این عالم منحصر در یک فرد است و لذا کثرت در این عالم فقط کثرت نوعی است - دوم کثرت فردی، مانند کثرت افراد یک نوع.

ما در جهان مادی، هم کثرت نوعی داریم و هم کثرت فردی، هم انسان و اسب داریم و هم افرادی برای انسان و اسب. علاوه بر اینها هر انسان و هر اسبی همانند همه موجودات مادی دیگر هر لحظه در تغییرند. و مشکل تغییر هم بر مشکل کثرت افزوده می‌شود. حال علم الهی را چگونه باید با این معلومات متکثّر و متغیر و قاد و مشکلات کثرت را از چه راهی باید حل کرد؟

ابن سينا، اشکال کثرت علم و عالم را با اثبات عینیت و اتحاد ذات حق با همه اوصافش پاسخ می‌گوید. اما کثرت موجود در علم را، اعم از کثرت نوعی و فردی، به نوعی تبیین و تحلیل می‌کند که در عین شمول و احاطه علم الهی، هیچگونه کثرتی در آن راه نداشته باشد. در اینجا به سه فرض از علم به عنوان مثال متولّ می‌شود. علم بالقوه که فقط ملکه است. علم تفصیلی بالفعل و سومی علم اجمالی بسیطی که همه تفصیلات را دربر دارد. علم الهی را از نوع سوم می‌داند که در عین بساطت، دارای فعلیت و جامعیت می‌باشد. اما مشکل تغییر در معلومات را از این راه پاسخ می‌گوید که علم به جزئیات و متغیرات گاهی به صورت جزئی و متغیر است، مانند علم و آگاهی یک کودک یا انسان معمولی از کسوف معین به هنگام مشاهده کسوف. و گاهی علم به جزئیات و متغیرات بصورت ثابت و کلی است، مانند علم

قبلی و بعدی منجم نسبت به این کسوف. بدیهی است که علم منجم به این کسوف معین از علم یک کودک و فرد عادی دقیق‌تر بوده و در عین حال از نوعی ثبات برخوردار است. یعنی افراد عادی این کسوف را قبل از کسوف نمی‌دانستند و به هنگام کسوف در می‌یابند، اما منجم آگاهیش به کسوف از راه علل و اسباب آن بوده و لذا پیش از کسوف نیز همانند زمان کسوف از این حادثه آگاه بوده است. ابن سینا علم الهی را به جزئیات قبول دارد. اما علم او را به جزئیات بصورت کلی می‌داند و علمش را به متغیرات بصورت ثابت مطرح می‌کند. که علم و آگاهی منجم نسبت به کسوف می‌تواند تمثیل ناقصی از علم ثابت حضرت حق به متغیرات جهان ماده باشد.

ابن سینا در تبیین علم واجب به جزئیات و متغیرات، مبنای بسیار عمیق و دقیقی را مطرح کرده است که بنظرم مورد درک و توجه کامل قرار نگرفته است و آن مینا عبارتست از اینکه وی، به همه جزئیات و متغیرات، نوعی جنبه کلیت و ثبات می‌دهد با این تحلیل که: «الأَشْيَاءُ الْجَزِئِيَّةُ قَدْ تَعْقُلَ كَمَا تَعْقُلُ الْكَلِيلَاتِ، مِنْ حِيثِ تَجْبَ باسْبَابِهَا مِنْسُوبَةً إِلَى مِبْدَأِ نُوعِهِ فِي شَخْصِهِ يَتَحَصَّصُ بِهِ».^۱

در این تحلیل همه جزئیات، حالت کلی پیدا کرده و همه متغیرات، نوعی ثبات می‌یابند، چه هر پدیده‌ای با ملاحظه تمامی عوامل پیدایش و تخصص آن، پدیده‌ایست منحصر بفرد که ثانی ندارد، و همچنین هر مرحله‌ای از حرکات و تغییرات، مرحله‌ای منحصر بفرد است که ثانی ندارد و همین ثانی نداشت، آن را بصورت یک امر تکثیر ناپذیر و تغییر ناپذیر در می‌آورد و این نکته‌ایست بس ظریف که همه پدیده‌ها همانند مجردات نوعشان منحصر در فرد است. اگرچه اطلاق نوع، به جزئیات کاملاً با معنی مصطلح و منطقی کلمه مطابق نباشد. امام محمد غزالی و متکلمان دیگری که ابن سینا را متهم می‌کنند به عدم توانائی

۱. اشارات، نمط هفتم، فصل ۱۸.

بر اثبات علم خدای تعالی به جزئیات، الحق کارشان منصفانه نیست. ابن سینا علم خدا را به سراسر هستی بر مبنای جریان علیت در سراسر هستی، می‌پذیرد و بقوت اثبات می‌کند. اما این علم را علمی برتر از علوم عادی ما تحلیل می‌کند که شایسته ذات لایتغیر حضرت حق باشد. در حالی که علم ما به جزئیات و متغیرات به صورت جزئی و متغیر است، علم حق به همانها به صورت کلی و ثابت می‌باشد. بدیهی است که فهم این تحلیل ظریف نیازمند دقت بسیار و هوش سرشار است.

حال باید دید که سهروردی در این میدان حساس چه کرده است؟ وی باز هم به استقلال جوئی تلاش کرده و اکثر مبانی ابن سینا را نمی‌پذیرد. اینک چند مورد از تعرض سهروردی به مبانی ابن سینا در علم واجب الوجود را مطرح می‌کنیم:

الف - حقیقت علم واجب به ذات خود

مبنای علم از نظر ابن سینا، تجرد است. علم واجب به ذات خود، از راه تجرد و معقولیت بالفعل ذات، اثبات می‌گردد^۱. و اساس این تبیین عدم غیبت ذات از ذات است بدلیل آنکه هیچگونه مانعی از ماده و عوارض مادی در کار نیست که ذات مجرد را از خود در حجاب قرار دهد.

سهروردی این مبنای را نمی‌پذیرد، چون عدم غیبت یک امر سلبی است. و او مبنای علم واجب را به ذات خود، همان «نور لنفسه» یعنی نور مجرد بودن وی می‌داند که طبیعت نور ظهور است، و چون مستقل و لنفسه است برای خود نیز ظهور دارد ولذا خود آگاه است. بنابراین هر نور مجردی خود آگاه است و هر خود آگاهی نور مجرد است^۲. و اصولاً در هیچ جاملاً آگاهی را تجرد نمی‌داند، و نظر مشائین را با مواردی نقض می‌کند^۳.

۱. نحط ۴، فصل ۲۸.

۲. حکمة الاشراق، ص ۱۱۰ و ۱۲۴.

۳. حکمة الاشراق، ص ۱۱۴ به بعد.

ب - مبنای علم واجب بغیر

چنانکه دیدیم ابن سینا مبنای علم واجب بغیر را سه چیز می‌داند: علم به ذات، علیت ذات به ماسی، و اینکه علم به علت مستلزم علم به معلول است. اما سهروردی در اینجا هم تسلیم مبانی ابن سینا نشده و می‌گوید: «و کما ان معلوله غیر ذاته فکذالک العلم بمعموله غیرالعلم بذاته و اما ما يقال ان علمه بلازمه منظوظ فی علمه بذاته. کلام لاطایل تحته، فأن!...» از نظر سهروردی علم به علت نمی‌تواند منشأ علم به معلول باشد و بعبارت دیگر نمی‌توان علم به لوازم را منظوظ در علم به ملزم دانست برای اینکه:

اولاً همانگونه که معلول غیراز علت است، علم به معلول نیز غیر از علم به علت خواهد بود.

ثانیاً علم واجب را فلاسفه مشاء یک امر سلبی (عدم غیبت) می‌دانند و چگونه می‌توان علم به موجودات جهان را در یک امر سلبی مندرج دانست؟ علم به لازم، نیازمند صورت لازم است. هرگز علم به ضاحکیت مندرج در علم به انسانیت نیست زیرا نه مدلول مطابقی آنست و نه مدلول تضمنی آن و لذا علم به ضاحکیت نیازمند صورت دیگری است غیر از انسانیت.

ج - حقیقت علم واجب به غیر

ابن سینا رابطه علم و عالم را، طبعاً از نوع رابطه صفت و موصوف می‌داند که علم در عالم قرار دارد. او پس از ابطال اعتقاد به اتحاد عاقل و معقول می‌گوید: «فیظهر لک من هذا ان كل ما يعقل فانه ذات موجودة تقرر فيها الجلايا العقلية تقرر شيئاً في شيء آخر».

اما شیخ شهاب الدین سهروردی می‌گوید علم حق به موجودات به معنی عدم

الحجاب است. یعنی حاجایی میان حق و خلق نیست. پس خلق برای حق حاضرند و ظاهر. او علم و بصر حق را یکی می‌داند. او این دیدگاه را بر نظریه خود در «ابصار» مستند می‌کند که از نظر وی ابصار نه با خروج شعاع از چشم است – چنانکه متکلمان می‌گفتند – و نه بالطبع اشباح اشیاء در چشم – چنانکه مشائین می‌گفتند – بلکه ابصار (دیدن) نتیجه نبودن حجاب و حائل میان یک چیز و بیننده آن است! بنابر این علم حق که از دیدگاه ابن سینا به علم حصولی شباهت داشت از نظر سهروردی علم حضوری است. ناگفته نماند که همین استقلال جوئی سهروردی در علم الهی بعداً بیش از دیدگاه ابن سینا مورد توجه قرار گرفته است. اما چون هدف فقط ذکر مواردی از استقلال جوئی سهروردی است نه نقد و ارزیابی آنها، در این باره چیزی نمی‌گوییم و تنها به اشاره مختصری در آخر مقاله اکتفا خواهم کرد.

د- ارجاع کثرت به وحدت

سهروردی تحلیل مشائین را در ارجاع کثرت واقع در علم الهی به وحدت درست ندانسته و می‌گوید: اشکال فرض علم الهی به صورت ملکه، آن بود که فعلیت نداشت، و اشکال فرض علم تفصیلی آن بود که متهی به کثرت می‌شد، و فرض علم اجمالی حاوی تفصیلات برای رفع این دو اشکال بود؛ در حالی که در این فرض نیز اشکال عدم فعلیت پابرجاست، اگرچه قوه‌این فرض از فرض ملکه، به فعلیت نزدیکتر است.^۱

۸- انگیزه و عامل آفرینش جهان و نظام حاکم بر آن

چنانکه در مقدمه بحث قبلی (شماره ۷) گذشت، فلاسفه مشاء نظام عالم را ناشی از «عنایت» یعنی علم الهی می‌دانند و نظام علم را هم تابع نظام علیت می‌کنند

۱. حکمة الاشراق، ص ۱۵۰ و ۱۵۲. ۲. حکمة الاشراق، ص ۱۵۱-۱۵۲.

بنابراین، این علیت است و قوانین آن که پیدایش عالم، و نظام و استمرار آن را سبب می‌شود، بدون هیچگونه قصد و غرضی!.

سهروردی نیز با دادن عنوان «جود» به آفرینش حق تعالی، مانند ابن سینا مبدأ جهان را غنی مطلق و بی‌نیاز و برتر از قصد و غرض می‌شمارد. اما باز هم در مبانی مسئله از ابن سینا فاصله می‌گیرد که به دقایقی از استقلال‌جوئی سهروردی در این رابطه اشاره می‌کنیم:

۱- عامل آفرینش نه علیت است چنانکه ابن سینا می‌گوید، بلکه عامل آفرینش «نوریة» است. باین معنی از آنجاکه مبدأ جهان نورالانوار است و نور عین فیض و ظهور و قدرت و فعل است پس جهان با نور هستی آراسته می‌گردد. او می‌گوید: «والفعل ايضاً للنور ظاهر، و هو فياض بالذات»^۱ و نیز: «... و نوريته قدرته، اذالنور فياض لذاته»^۲. می‌بینیم که چگونه به جای رابطه ضروری میان وجود علت تامه و وجود معلول که دیدگاه ابن سیناست^۳، صدور و فیض را به نوریة مستند می‌سازد.

۲- منشأ نظام جهان از نظر ابن سینا «عنایت» است. او عنایت را چنین تعریف می‌کند: «العنایة هي احاطة علم الاول بالكل، و بالواجب ان يكون عليه الكل، حتى يكون على احسن النظام ... فيكون الموجود وفق المعلوم على احسن النظام»^۴.

سهروردی در اینجا نیز به راه دیگر رفته و نظام عالم را نه معلول عنایت بلکه انعکاسی از نظام و ترتیب شگفت‌انگیز مفارقات عقلیه و اضواء منعکس آنها می‌داند. او می‌گوید: «و اما العنایة فلا حاصل لها، و اما النظام فلزم من عجيب الترتيب و النسب الازمة عن المفارقات و اضواها المنعكسة...»^۵

از این نوع استقلال‌جوییها، موارد زیادی را می‌توان مطرح کرد که بدلیل رعایت گنجایش مقاله به همین قدر اکتفا می‌کنیم.

۱. اشارات، نمط ۷، فصل ۲۲ و نمط ششم، فصل ۱-۹.

۲. حکمة الاشراق، ص ۱۱۷.

۳. حکمة الاشراق، ص ۱۵۰.

۴. اشارات، نمط ۵ فصل ۷، فصل ۲۲.

۵. حکمة الاشراق، ص ۱۴۴ و ۱۵۳.

اگر چه بنای مقاله بر نقد و بررسی نیست اما در پایان همین قدر می‌گوییم که شهروردی مردی است بسیار بزرگ و اهل تفکر و ابداع، اما آثارش در عین آنکه بسی گرانقدر است، هرگز در استحکام و انتظام مطالب، نمی‌تواند مقام رقابت با آثار این سینا برآید. استقلال جوئی‌هایش غالباً جای بحث و اشکالند و این بر اهل فن پوشیده نیست. به نظرم شور و شوق جوانی از طرفی، و نداشتن فرصت کافی و جوانمرگی از طرف دیگر، آثار او را نوعی رنگ جوانی بخشیده است. والله اعلم بالصواب.

کتابنامه استاد علامه آیت‌الله حسن‌زاده آملی

| آثار عرفانی | ندارد |
|---|---|
| ۱- الهی نامه | ۱- کلمه علیا در توقیفیت اسماء |
| ۲- تصحیح رساله مکاتبات | ۲- مشکاة القدس علی مصباح الأنس |
| ۳- تصحیح و تعلیق تمیهد القواعد | ۳- مُشتَّات |
| ۴- تصحیح و تعلیق رساله تحفة الملوک | ۴- وحدت از دیدگاه عارف و حکیم |
| ۵- تصحیح و تعلیق شرح فصوص خوارزمی | ۵- ولایت تکوینی |
| ۶- تصحیح و تعلیق شرح فصوص قیصری | آثار فلسفی |
| ۷- رساله آنه الحق | ۱- الاصول الحکمیة |
| ۸- رساله‌ای در سیر و سلوک | ۲- الحجج البالغه علی تجرد النفس الناطقة |
| ۹- رساله لقاء الله | ۳- النور المتجلى فی الظہور الظلی |
| ۱۰- رساله مفاتیح المخازن | ۴- ترجمه و تعلیق الجمع بین الرأین |
| ۱۱- رساله نور علی نور در ذکر و ذاکر و مذکور | ۵- ترجمه و شرح سه نمط آخر اشارات |
| ۱۲- شرح طائفه‌ای از اشعار و غزلیات حافظ | ۶- تصحیح و تعلیق شرح اشارات |
| ۱۳- شرح فصوص الحكم | ۷- تصحیح و تعلیق شفا |
| ۱۴- عرفان و حکمت متعالیه | ۸- تقدم و تصحیح و تعلیق «آغاز و انجام» |
| ۱۵- قرآن و عرفان و برهان از هم جدایی معقول | ۹- تقديم و تعلیق رساله اتحاد عاقل به |

- | | |
|---|--|
| <p>رب الارباب</p> <p>آثار تفسيري</p> <p>آثار روایي</p> <p>آثار رجالی</p> <p>آثار فقهی</p> <p>آثار رياضي و هيوسي</p> | <p>۳۰- درر القلائد على غرر الفرائد</p> <p>۳۱- دروس اتحاد عاقل به معقول</p> <p>۳۲- رساله اعتقادات</p> <p>۳۳- رساله العمل الضابط في الرابطى والرابط</p> <p>۳۴- رساله اى در اثبات عالم مثال</p> <p>۳۵- رساله جعل</p> <p>۳۶- رساله رؤيا</p> <p>۳۷- رساله مثل</p> <p>۳۸- رساله نفس الامر</p> <p>۳۹- رساله نهج الولاية</p> <p>۴۰- رساله في التضاد</p> <p>۴۱- صد كلمه</p> <p>۴۲- عيون مسائل النفس و سرح العيون في شرح العيون</p> <p>۴۳- گشته در حرکت</p> <p>۴۴- گنجینه گوهر روان</p> <p>۴۵- معرفت نفس</p> <p>۴۶- مقاييس الاسرار لسلّاك الاسفار</p> <p>۴۷- من كيستم</p> <p>۴۸- ثر الدّرارى على نظم الثّالثى</p> <p>۴۹- نصوص الحكم بر فصول الحكم</p> <p>آثار كلامي</p> <p>۵۰- تقديم و تصحيح و تعليق رساله قضا و قدر محمد دهدار</p> <p>۵۱- تقديم و تصحيح و تعليق كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد</p> <p>۵۲- رساله حول الرؤية</p> <p>۵۳- رساله خير الاثر در ردّ جبر و قدر</p> <p>۵۴- رساله في الامامة</p> <p>۵۵- فصل الخطاب في عدم تحرير اصول اقليدس</p> |
| <p>۵۶- انسان و قرآن</p> <p>۵۷- تصحيح خلاصة المنهج</p> | <p>۵۸- انسان كامل از ديدگاه نهج البلاغة</p> <p>۵۹- تصحيح سه کتاب «ابی الجعد، نثرالثالثی، طب‌الائمه»</p> <p>۶۰- تصحيح نهج البلاغة</p> <p>۶۱- تکملة منهاج البراعة</p> <p>۶۲- رساله اى در اربعين</p> <p>۶۳- شرح چهل حدیث در معرفت نفس</p> <p>۶۴- مصادر و مأخذ نهج البلاغة</p> |
| <p>۶۵- اضبط المقال في ضبط اسماء الرجال</p> <p>۶۶- وجزءه اى در ترجمه و شرح زندگی علامه طباطبائي قدس سره</p> | <p>۶۷- تعليقات على العروة الوثقى</p> <p>۶۸- وجزءه اى در مناسك حج</p> |
| <p>۶۹- استخراج جداول تقويم</p> <p>۷۰- تصحيح و تعليق اکرمانالاوس</p> <p>۷۱- تصحيح و تعليق الدّر المكون و الجوهر المصنون</p> <p>۷۲- تصحيح و تعليق تحریر اصول اقليدس</p> | |

- | | |
|---|--|
| <p>۹۸- تعلیقه بر قسمت معانی مطّول</p> <p>۹۹- تقديم و تصحیح و تعلیق نصاب الصیان</p> <p>۱۰۰- دیوان اشعار</p> <p>۱۰۱- قصیده ینبوع الحیة</p> <p>۱۰۲- مصادر اشعار دیوان منسوب به امیر المؤمنین علیہ السلام</p> | <p>۷۳- تصحیح و تعلیق تحریر اکرثاًوذوسيوس</p> <p>۷۴- تصحیح و تعلیق تحریر مجسٹی</p> <p>۷۵- تصحیح و تعلیق تحریر مساکن ثاًوذوسيوس</p> <p>۷۶- تصحیح و تعلیق شرح بیرجندي بر بیست باب</p> <p>۷۷- تصحیح و تعلیق شرح بیرجندي بر زیج الغ بیک</p> |
| <p>آثار متفرقه</p> <p>۱۰۳- تقديم و تصحیح و تعلیق خزان</p> <p>۱۰۴- رساله فارسی ده</p> <p>۱۰۵- کشکیل</p> <p>۱۰۶- مجموعه مقالات</p> <p>۱۰۷- مصاحبات</p> <p>۱۰۸- هزار و یک کلمه</p> <p>۱۰۹- هزار و یک نکته</p> | <p>۷۸- تصحیح و تعلیق شرح چغمینی</p> <p>۷۹- تعلیقه بر رساله قبله مولی مظفر</p> <p>۸۰- دروس معرفت اوافق</p> <p>۸۱- دروس معرفة الوقت والقبله</p> <p>۸۲- دروس هیئت و دیگر رشته‌های ریاضی</p> <p>۸۳- رساله‌ای پیرامون فنون ریاضی</p> <p>۸۴- رساله‌ای در مطالب ریاضی</p> <p>۸۵- رساله ظلّ</p> <p>۸۶- رساله میل کلّی</p> <p>۸۷- رساله تعیین سمت قبله مدینه</p> <p>۸۸- رساله تکسیر دایرة</p> <p>۸۹- رساله فی الصیع و الشفق</p> <p>۹۰- رساله فی تعیین البعد بین المركزین و الاوج</p> <p>۹۱- شرح زیج بهادری</p> <p>۹۲- شرح قصیده کنوza الاسماء</p> |

- آثار ادبی**
- ۹۳- امثال طبری
- ۹۴- تصحیح کلیله و دمنه
- ۹۵- تصحیح گلستان سعدی
- ۹۶- تصحیح و اعراب اصول کافی
- ۹۷- تعلیقه بر باب توحید حدیقه الحقيقة

