

اللَّهُ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ

زندگی نامه و خدمات علمی و فرهنگی آیت الله سیدحسن سعادت مصطفوی
انجمن آثار و مفاخر فرهنگی

عنوان و نام پدیدآور	زندگی نامه و خدمات علمی و فرهنگی آیت الله سیدحسن سعادت مصطفوی
مشخصات نشر	تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۹۳.
مشخصات ظاهری	۲۷۸ ص.
فروست	سلسله انتشارات [انجمن آثار و مفاخر فرهنگی]؛ شماره ۵۸۹؛ ۵۸۱/۱۲۸
شابک	۹۷۸-۹۶۴-۵۲۸-۵۲۴۰-۸؛ ۱۰۰۰۰۰ ریال.
وضعیت فهرست نویسی	فپیا.
موضوع	سعادت مصطفوی، سیدحسن ۱۳۱۵ - سرگذشتنامه
موضوع	مقاله های فارسی - قرن ۱۴ ق.
شناسه افزوده	انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
رده بندی کنگره	۵۸۱/۱۲۸ . ۱۳۹۳
رده بندی دیویی	
شماره کتاب شناسی ملی	

زندگی نامه و خدمات علمی و فرهنگی
آیت الله سید حسن سعادت مصطفوی



انجمن آثار و مفاخر فرهنگی

تهران - خردادماه ۱۳۹۳

سلسله انتشارات و مجموعه زندگی نامه‌ها
۵۸۱/۱۲۸

زندگی نامه و خدمات علمی و فرهنگی سید حسن سعادت مصطفوی

● ویراستار: امید قنبری ● حروفچینی و صفحه‌آرایی: طیبه باقری ● ناظر فنی چاپ:

کیانوش بیرون‌وند ● لیتوگرافی چاپ و صحافی: هفت نقش ● نوبت چاپ: اول ۱۳۹۳

● شمارگان: ۱۰۰۰ جلد ● قیمت: ۱۰۰۰۰ تومان ● همه حقوق چاپ محفوظ است.

ISBN: ۹۷۸-۹۶۴-۵۲۸-۲۴۰-۸

● شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۵۲۸-۲۴۰-۸



انجمن آثار و معارف فرهنگی

خیابان ولی عصر - پل امیربهادر - خیابان سرگرد بشیری

شماره ۷۱

تلفن: ۳-۵۵۳۷۴۵۳۱

فهرست مطالب

- ۷پیش‌گفتار.....
مهدی محقق
- ۱۷زندگی‌نامه خودنوشت.....
سیدحسن سعادت مصطفوی
- ۲۹علم خدا.....
سیدحسن سعادت مصطفوی
- ۷۳ملاحظات در باب حرکت جوهری.....
سیدحسن سعادت مصطفوی
- ۹۹حرکت و زمان با توجه به دیدگاه‌ها و آرای استاد شهید مطهری.....
سیدحسن سعادت مصطفوی
- ۱۱۱.....گفت‌وگو با استاد سیدحسن سعادت مصطفوی.....
- ۱۳۱.....تأملی در چند نظریه فلسفی استاد مصطفوی.....
محمدکاظم فرقانی

- اصالت وجود یا اصالت حقیقت؟..... ۱۴۷
 رضا اکبری
- اخلاق فلسفی استاد سیدحسن سعادت مصطفوی..... ۱۵۵
 حسین هوشنگی
- مبنای «القرآن یفسر بعضه بعضاً» و دامنه کاربست آن در تفسیر..... ۱۵۹
 احمد پاکتچی
- احیاگر عقل..... ۱۸۹
 حبیب راثی تهرانی
- جامع علوم عقلی و نقلی..... ۱۹۹
 حسینعلی سعدی
- بررسی مراتب عشق در آثار ابن سینا..... ۲۰۳
 حسین عطایی
- طرحی از زندگی یک حکیم..... ۲۱۱
 بشیر خیری
- فهرست آثار استاد سیدحسن سعادت مصطفوی..... ۲۲۱
 عبدالباقر امانی / عبدالحسین طالعی
- اسناد و عکس‌ها..... ۲۴۳

پیش‌گفتار به نام خداوند جان و خرد

حکمت از حضرت فرزند نبی باید جست
پاک و پاکیزه ز تشبیه و ز تعطیل چو سیم

کلمه «حکمت» از کلمات اساسی و کلیدی قرآن کریم است و در کتاب خداوند به معنای پند و اندرز و علم و فهم آمده و از آن تعبیر به «خیر کثیر» شده است که حاج ملا هادی سبزواری در آغاز کتاب خود آن را حکمت سامیه - یعنی متعالیه - نامیده و گفته است:

نظمتها فی الحکمة الّتی سمّت

فی الذکر بالخیر الکثیر سمّیت

که اشاره دارد به آیه شریفه: «یؤتی الحکمه من یشاء و من یؤت الحکمة فقد اوتی خیراً کثیراً». و یکی از نام‌های خداوند «حکیم» است به جهت احکام و إتقانی که در آیات آفاقی (جهان) و آیات النفسی (انسان) او دیده می‌شود.

در فرهنگ اسلامی کتاب‌های فراوانی در پند و اندرز نوشته شده و به نام حکمت که جمع آن حکم است خوانده شده از جمله کتاب مختارالحکم و محاسن‌الکلم که با کوشش عبدالرحمن بدوی در مادرید (از بلاد اسپانیا) چاپ شده است. بر پایه همین معنی، شاعرانی که اشعارشان شامل پند و اندرز است، «حکیم» خوانده شده‌اند مانند حکیم ناصر خسرو قبادیانی و حکیم سنایی غزنوی. منوچهری دامغانی نام چند شاعر را با عنوان حکیم در این بیت یاد کرده است:

از حکیمان خراسان کو شهید و رودکی

بوشکور بلخی و بوالفتح بستی هکدی

که مراد او از شهید، شهید بلخی است که برخی او را همپایه رودکی و برخی دیگر بالاتر از او دانسته‌اند و مقصود از بوالفتح بستی صاحب قصیده نونیّه‌ای است که در پند و اندرز گفته شده و با این مطلع آغاز می‌شود:

زیاده المرء فی دنیاہ نقصان

وربحه غیر محض الخیر خسران

هر کمالی که ز دنیاست همه نقصانست

سود کز محض نکویی نبود خسرانست

و از همین روی، اشعاری که در پند و اندرز گفته شده حکمت می‌خوانند و این بر پایه حدیث شریف: «إِنَّ مِنَ الشَّعْرِ لِحِكْمَةٌ وَ إِنَّ مِنَ الْبَيَانِ لَسِحْرًا» است.

«حکمت سامیه» یا «حکمت متعالیه» تعبیری است که اندیشمندان شیعی ایرانی به جای فلسفه به کار برده‌اند و صدرالدین شیرازی مهمترین کتاب فلسفی خود را *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة* نامیده است و این به جهت نفرتی است که در جهان عرب و اهل تسنن از کلمه فلسفه پیدا شده بود که این کلمه یونانی را که مرکب از «فیلا» به معنی دوستدار و «سوفیا» به معنی دانش است و در ترجمه‌های عربی تعبیر به «محب‌الحکمة» شده با وجه اشتقاق جعلی و عوام‌پسند آن را از «فل» به معنی «کندی» و سَفَه به معنی «أحمق» دانستند که گوینده‌ای از آنان گفته است:

وَدَعَّ عَنكَ قَوْمًا يَرِيدُونَهَا

فلسفۀ المرء فلّ السّفه

و کار به جایی کشیده شده بود که هر اسمی که با «سین» ختم می‌شد مانند: ارسطاطالیس و ذیمقراطیس برای‌شان نفرت‌آور بود و به قول ابوریحان آنان نمی‌دانستند که «سین» در لغت یونانی علامت فاعلی است مانند «رفع» در زبان عربی. و شاید این نفرت و انزجار از اندیشه و فلسفه یونانی از این جهت پیدا شد که مترجمان مسیحی یا یهودی بودند و نمی‌توانستند ترجمه کتاب‌های الهیات را به نحوی انجام دهند که مورد پذیرش جامعه مسلمانان باشد. لذا این اشکال در ترجمه کتاب‌های طب و نجوم پیش نیامد و حتی در کتاب‌هایی که به وسیله مسلمانان عالم و دانشمند ترجمه و تلخیص می‌شد، دیده نمی‌شود. مانند کتاب *پاتنجل* که به وسیله ابوریحان بیرونی از کتاب *یوگاسوترا* که به زبان سانسکریت بوده به زبان

عربی ترجمه شد و یا کتاب *تلخیص نوامیس افلاطون* که به وسیله فارابی انجام شد، اشکال یادشده پیش نیامد. در هر حال با گزینش حکمت به جای فلسفه و انتساب شاگردی فیلسوفان یونانی همچون انابذفلس و فیثاغورس و سقراط و افلاطون و ارسطو به یکی از پیغامبران - چنان که در کتاب *الأمد علی الأبد* عامری نیشابوری آمده - و استفاده از قرآن و احادیث در بیان مطالب فلسفی شناعت و زشتی از فلسفه برداشته شد. دیگر شاعری که می‌گفت:

این فلسفه‌ست و آن سخن دینی

دین شکر است و فلسفه افیونست

نمی‌توانست به جای فلسفه کلمه حکمت را بگذارد؛ آن حکمتی که در قرآن به لقمان حکیم اطلاق شده است. با این تدابیر شناعت فلسفه و تکفیر فلاسفه در ایران با رسمیت مذهب تشیع از میان رفت و فارابی و ابن‌سینا که در جوامع دیگر ننگ عالم اسلام به شمار می‌آمدند، و شاعرشان می‌گفت:

قد ظهرت فی عصرنا فرقة

ظهورها شؤم علی العصر

لا تقتدی فی الدین الا بما

سن ابن سینا و ابونصر

در ایران و حوزه‌های علمی ایرانی از آنان تعبیر به «شیخین» می‌شد و میرداماد از اوکی تعبیر به «شریکنا فی الریاسته» و از دومی

تعبیر به «شریکنا فی التعلیم» می‌کرد و افلاطون را «افلاطون الالهی» می‌خواند و پنج فیلسوف معروف یونان را شاگرد مکتب پیمبران دوره خود می‌داند و پس از این دانشمندان بزرگ از شهرهای مختلف ایران به عرصه ظهور پیوستند؛ میرداماد از استرآباد و ملّاصدرا از شیراز و فیض کاشانی از کاشان و عبدالرزاق لاهیجی از لاهیجان و حاج ملاهادی سبزواری از سبزواری و ده‌ها و بلکه صدها متفکر از دیگر شهرها برخاستند تا زمان ما به استنادی رسید که این حقیر افتخار درک محضرشان را داشتم - که تفصیل آن از این قرار است که من در سال ۱۳۲۶، قصد ادامه تحصیلات حوزوی را در قم داشتم. در امتحان ورودی به آن حوزه هم پذیرفته شدم که تصویر برگ پذیرش حوزه در حدیث نعمت خدا (که شرح حال خودنگاشت من است) آمده است. سپس با مشورت دو استاد بزرگوار مشهد (که برای چند صباحی در تهران به سر می‌بردند) یعنی آقایان شیخ حسین وحیدی (آیت‌الله العظمی وحید خراسانی) و شیخ محمدرضا ترابی خانرودی مشهد را مناسب‌تر از قم برای ادبیات عرب و بلاغت توصیه کردند. به مشهد مشرف شدم که در آنجا دوستان من از جمله عبدالجواد حکیمی (دکتر فلاطوری) و محمدجعفر جعفری لنگرودی، اولی در مدرسه حاج حسن و دومی در مدرسه دو در ساکن بودند، علاقه من را بیش از پیش ساختند و من در مدرسه نواب سکنی گزیدم و از دو درس استاد بزرگ شیخ محمدتقی ادیب نیشابوری، ۷ تا ۹ صبح علم معانی و ۲ تا ۴ بعدازظهر علم بیان استفاده می‌کردم و در ضمن از دو درس قوانین‌الاصول میرزای قمی و شرح‌لمعه شهید ثانی که مرحوم حاج

میرزا احمد مدرس یزدی در مدرسه نواب ارائه می‌فرمود، مستفیض می‌گشتم. خداوند همه آنان را غریق رحمت گرداند.

از آنجا که من علاقه به مباحث و مطالعات فلسفی داشتم و فضای علمی مشهد با دروس مرحوم میرزا مهدی اصفهانی علاقه به فلسفه و علوم عقلی را کم‌رنگ کرده بود، من هر چند از درس اخلاق شاگردان آن مرحوم یعنی حاج شیخ مجتبی قزوینی و میرزا جوادآقای تهرانی بهره‌مند می‌شدم، ولی فضای ضدیت با فلسفه را بر نمی‌تابیدم و وقتی در درس شبانه شیخ سیف‌الله ایسی که مخفیانه در شب شرح منظومه منطق سبزواری را ارائه می‌داد، شرکت می‌کردم. بامداد روز بعد طلاب به من اعتراض کردند که چرا فلسفه می‌خوانم؟ و وقتی من گفتم منطق می‌خوانم! گفتند منطق مدخل فلسفه است و فلسفه هم کفر است و «مدخل الکفر کفر». دیگر طاق‌ت نیاوردم و مشهد را به قصد تهران ترک گفتم و در مدرسه سپهسالار قدیم (که پیش از عزیمت به مشهد با لطف و محبت مرحوم میرزا مهدی مدرس آشتیانی حجره‌ای در آن مدرسه داشتم) وارد شدم. فضای تهران کاملاً متمایز از فضای مشهد بود. نخست آنکه مرحوم آقامیرزا مهدی مدرس آشتیانی رئیس و مدرس آن مدرسه بود که واقف آن مدرسه تصریح کرده بود که بزرگ‌ترین فیلسوف و معقولی تهران باید مدرس آن مدرسه باشند و پیش از آن مرحوم میرزا حسن کرمانشاهی و میرزا ابوالحسن جلوه راتبه تدریس در آن مدرسه را داشتند. مزیت دیگر آن مدرسه وجود فقیه و محدث و رجالی بزرگ مرحوم میرزا محمدعلی مدرس تبریزی بود (که ما نزد او فقه می‌خواندیم) و مزیت او بر دیگر مدرسان فقه

این بود که بسیاری از اصطلاحات و کلماتی که مربوط به رجال و حدیث می‌شد و مدرسان دیگر در درس خود مسکوت می‌گذاشتند، او با احاطه و وسیع خود که به علم رجال و درایه داشت، به «تفصیل» بیان می‌کرد. مثلاً او درباره بنوفضال و آل زراره و آل یقظین و اصحاب اجماع و دانشمندانی مانند بنظی و ابن‌قبة به تفصیل داد سخن می‌داد. او در همان زمان، در تبریز، مدرّس و معلم آیت‌الله شیخ جعفر سبحانی بود و (موقتاً) برای چاپ کتاب هشت جلدی *ریحانة‌الادب* به تهران آمده بود و من و آیت‌الله سبحانی جهت جبران عُسری از معشار محبت او کتاب او را (*کفایة‌المحصّلین فی شرح تبصره احکام‌الدّین*) با مقدمه من و ایشان در دو جلد ضخیم در سال ۱۳۸۰ در انجمن آثار و مفاخر فرهنگی چاپ و منتشر ساختم و بزرگداشتی هم در همین انجمن برای آن مرحوم بر پا کردیم که *زندگی‌نامه* آن به شماره ۲۳ در انجمن چاپ شده و عین آن در کتاب *مفاخرنامه* صفحه ۲۹۸ (که به کوشش حمیده حجازی فراهم آمده) منتشر شده است.

تهران از جهت استادان فلسفه، مدینه‌ای فاضله بود که برخی از خارجی‌ها از جمله ادوارد برون انگلیسی و کنت دوگوبینوی فرانسوی در کتاب‌های خود به آن اشاره کرده‌اند. در زمان ما شیخ محمدتقی آملی برای من و حاج آقامصطفی مسجدجامعی و شیخ محمدحسن شاه‌آبادی و چند تن دیگر در منزل خود (واقع در چهارراه حسن‌آباد) شرح *منظومه سبزواری* تدریس می‌کردند. محمود شهابی برای همین مسجدجامعی و حاج حسن آقای سعید تهرانی در مدرسه مروی *شفا* ابن‌سینا را درس می‌داد. شیخ

ابوالحسن شاعرانی در منزل خود (واقع در سه راه بوذرجمهری) برای من و سیدمحمدرضا علوی تهرانی بخشی دیگر از منظومه را درس می‌گفت. میرزا مهدی الهی قمشه‌ای نیز در منزل خود (در کوچه مشاور خیابان ری) به چندین تن از جمله من و شیخ محمدرضا ربّانی تربتی عرفان درس می‌داد. سیدمحمدکاظم عصّار در مدرسه سپهسالار جدید (شهید مطهری فعلی) برای من و سیدمحمدرضا علوی تهرانی *کفایة‌الاصول* تدریس می‌کرد و درس فلسفه‌ای هم می‌داد - که عده کثیری از جمله نورالله و نصرالله شاه‌آبادی و محمدجواد مناقبی و محمدعلی شیخ شوشتری و محمدرضا ربّانی تربتی شرکت داشتند. در همین زمان‌ها با مدرسه ملا آقارضا در خیابان سیروس (پایین سرچشمه) آشنا شدم. در آنجا ادیب بجنوردی که مشکلات ادبی را پاسخ می‌گفت، و ابوالقاسم گرجی که تازه از نجف برگشته بود، *کفایة‌الاصول* برای من و چند تن دیگر از جمله شیخ حسین قوچانی و معصومی رشتی تدریس می‌کرد و در همان مدرسه در درسی شرکت می‌کردم که سید جلیل‌القدری به نام سیدمحمد سعادت مصطفوی *فرائد‌الاصول* شیخ انصاری را تدریس می‌کرد که در آن درس فرزند باهوش و ذکاوت او به نام سیدحسین سعادت مصطفوی شرکت داشت و میان او و من مؤانستی هم برقرار شد که تاکنون ادامه دارد. اکنون به مصداق:

كأن لم يكن بين الحجون إلى الصفا
انيسٌ و لم يسمر بمكة سامر

همه این بزرگان روی در نقاب خاک کشیده‌اند و فقط همین سیدحسن سعادت مصطفوی و حاج آقا رضی شیرازی و چند تن انگشت‌شمار دیگر جهت تدریس فلسفه بر اساس سنت قدیم، باقی مانده‌اند و چند درسی هم که به صورت هفتگی در انجمن فلسفه تشکیل می‌شود و دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی و دکتر سیدمصطفی محقق داماد و دکتر غلامرضا اعوانی درس می‌دهند و سال گذشته من نیز در همانجا شرح حکمة‌الاشراق قطب‌الدین شیرازی را تدریس می‌کردم.

اکنون که حضرت آیت‌الله سیدحسن سعادت مصطفوی به عنوان بقیة‌الماضین و ثمال‌الباقین برای ما باقی مانده و حوزه و دانشگاه از وجود ذی‌جود ایشان استفاده می‌کنند و نسل جوان طلبه و دانشجو سیرت علمی و عملی این بزرگوار را اُسوة خود قرار داده «انجمن آثار و مفاخر فرهنگی» لازم دید مجلس تکریم برای حضرت‌شان فراهم سازد و دوستان و شاگردان و همکاران ایشان را گرد آورد تا به ذکر محامد و مناقب ایشان پردازند و از خداوند بزرگ طول عمر و توفیق این استاد بزرگ را درخواست نمایند. بعون الله تعالی و کرمه.

مهدی محقق
رئیس انجمن آثار و مفاخر فرهنگی
خردادماه ۱۳۹۳

زندگی نامه خودنوشت

سیدحسن سعادت مصطفوی

بسم الله الرحمن الرحيم. من، سیدحسن سعادت مصطفوی، در خرداد ۱۳۱۵ هجری شمسی در قاین متولد شدم. قاین که از لحاظ تقسیمات امروزی در استان خراسان جنوبی قرار دارد، شهری با قدمتی طولانی است و آثار و ابنیه تاریخی آن که همچنان پا برجاست، حکایت از پیشینه‌ای کهن دارد. خاندان پدری من اهل علم و درس بودند. پدربزرگ پدری‌ام، مرحوم آیت‌الله حاج سیدمصطفی، از مجتهدان سرشناس منطقه قاین بود و (آن طور که از دیگران شنیده‌ام) در تفسیر قرآن مجید تبخّر و شهرت داشته است. پدرم مرحوم آیت‌الله سیدمحمد نیز انصافاً در دو طریق معقول و منقول، ابعداً غایات را درک کرده بود. ایشان پس از اتمام تحصیلات دبستان در قاین، برای تحصیل علوم دینی رحل اقامت در مشهدالرضا (علیه آلاف التحیه و الثناء) می‌افکند، در آنجا تمام

دروس ادبیات خود را نزد ادیب نیشابوری اول فرا می‌گیرد و پس از اتمام دروس سطح، در درس خارج آیت‌الله میرزا محمد خراسانی، پسر بزرگ آخوند خراسانی صاحب کفایه، حاضر می‌شود. استاد دیگر اصول ایشان میرزا مهدی اصفهانی بود. ایشان در فلسفه نیز شاگرد ممتاز آقابزرگ حکیم بود و مطالب معقول را نزد آن فیلسوف بزرگ آموخته بود. پس از چندین سال اقامت در مشهد، پدرم عازم نجف می‌شود و در درس مراجع وقت آقای نائینی، مرحوم آقاضیاء عراقی و سیدابوالحسن اصفهانی حاضر می‌شود و پس از دریافت اجازه اجتهاد از هر سه تن به قاین باز می‌گردد و در همانجا سکونت می‌کند.

مادر مرحومه‌ام زن عقیف و مؤمنه‌ای بود و با اینکه از سواد درسی بی‌بهره بود اما دل روشنی داشت و از نظر حسن خلق و ادب اجتماع بسیار بر من تأثیر گذاشت. اجتماع این مکارم اخلاق در ایشان باعث شد که علاقه و محبت فرزندی من به ایشان بیش از معمول باشد. قضای حتمی خداوند متعال بر این تعلق داشت که مادرم در جوانی از دنیا برود. زمان فوت ایشان من جوانی ۲۳ ساله بودم و این واقعه به طور کلی روحیه‌ام را آشفته ساخت.

من تحصیلات خود را در همان قاین آغاز کردم. در ابتدا دو سال به مکتب‌خانه‌ای می‌رفتم. در این مکتب، خواندن قرآن و زبان فارسی را فراگرفتم. پس از آن در دبستان پهلوی قاین ثبت نام کردند و تا کلاس چهارم آنجا بودم که قضیه مهاجرت ما به تهران پیش آمد. مجموعه حوادث و اتفاقاتی که باعث شد پدرم و به تبعش ما (خانواده‌اش) به تهران بیاییم، جریان مفصلی است که جای

ذکرش در این مقال مختصر نیست. به طور خلاصه تنها اکتفاء می‌کنم به این که در آن دوران، مناطق سیستان و خراسان تیول خاندان علم بود و به خاطر این انفاذ حکم، تجاوز و تعدی بر اموال و جان‌ها اقل خطیئه‌ای بود که انجام می‌دادند. پدرم که عالمی ظلم‌ستیز بود بر سر یکی از تعدیات آنها به موقوفات یکی از مدارس علمیه، با آن خاندان درگیر شد و با آنکه توانست جلوی این تعدی آنها را بگیرد اما تحت فشار دسیسه‌چینی‌های‌شان مجبور به مهاجرت شد.

موقع ورودمان به تهران، من دوازده‌ساله بودم و کلاس پنجم و ششم را در همینجا خواندم. اولین خانه ما در تهران، در محله امامزاده یحیی (ع) در خیابان سیروس (شهید مصطفی خمینی فعلی) بود. پدرم در تهران به خاطر سابقه دوستی که با مرحوم آیت‌الله سیدمحمد بهبهانی، فرزند آیت‌الله سیدعبدالله بهبهانی از رهبران مشروطه، داشت از طرف ایشان، مشترکاً با مرحوم آیت‌الله سیداحمد شهرستانی، تدریس در مدرسه علمیه رضائیه (امام رضا (ع) فعلی) را به عهده گرفت. مدرسه رضائیه از حوزه‌های قدیمی تهران بوده است و آن گونه که در کتب تاریخی ذکر شده سابقه احداث آن به اواخر قاجار می‌رسد.

پس از اتمام تحصیلات ابتدایی با تشویق پدر و علاقه‌ای که در خود می‌دیدم، شروع به تحصیل در علوم حوزوی کردم. در اینجا لازم می‌دانم که یادآور شوم شرایط و چشم‌انداز ورود به سلک روحانیت در آن زمان مانند امروز نبود. با تبلیغات و اقدامات عملی‌ای که رضاخان انجام داده بود، روحانیون پس از کرب و فری

که در مشروطه نشان داده بودند، تبدیل به قشری ضعیف و طبقه‌ای وضعی در صحنه اجتماع شده بودند. در آن دوران اگر کسی وارد حوزه می‌شد، در واقع، از خود گذشته‌ای بود که آینده‌ای مبهم پیش روی خود می‌دید. به هر صورت، من با در نظر گرفتن این شرایط، تحصیل علوم دینی را در همان حوزه تحت تکفل پدرم آغاز کردم. تمام دروس ابتدایی و سطح را نزد پدرم تعلیم گرفتم و ایشان با جدیت و حوصله بر روند درسی من نظارت داشت. علاوه بر ادبیات و اصول و فقه از آنجا که (همان طور که پیشتر گفتم) ایشان فیلسوف نیز بود، دوره کامل فلسفه مشاء شامل اشارات و بخش‌هایی از شفاء و نیز شرح منظومه را به من آموختند. پدرم به طور کلی مشرب‌بی‌مشایی داشت و نظر مساعدی به عرفان و فلسفه‌های متأثر از آن نداشت. همزمان با این دروس، به کلاس‌های دیگر علمای تهران هم می‌رفتم. از جمله درس خارج فقه آیت‌الله محمدتقی آملی را درک کردم. مرحوم آملی هم فقیه بود و هم فیلسوف، اما چون من فلسفه را نزد پدرم به طور کامل آموخته بودم و نیازی به درس فلسفه ایشان نداشتم، تنها در مدت چهار سال به کلاس فقه ایشان رفتم. استاد دیگرم در فلسفه، مرحوم آیت‌الله سیدابوالحسن رفیعی قزوینی است. جناب رفیعی، بهار و تابستان در قزوین بود و پاییز و زمستان به تهران می‌آمد و در خانه‌ای در بازار مسگرها، گذر لوطی صالح، اقامت می‌کرد. حضرت استاد در همین خانه تهرانش دو نوبت درس می‌گفت؛ صبح‌ها یک کلاس فقه و یک کلاس فلسفه و عصرها تنها یک کلاس فلسفه. من این توفیق را داشتم که در هر دو نوبت کلاس ایشان شرکت کنم. در کلاس

عصرها که سفر نَفَس کتاب /سفار بود، آقایان آقا سیدرضی شیرازی، آقای مهدوی کَنی، آقا غلامرضا رضوانی و دکتر سیدحسین نصر نیز حضور داشتند. استاد رفیعی قزوینی در تقریر /سفار ملاصدرا ید بیضاء نشان می داد. وقتی شروع به تبیین غرایب /سفار می کرد و اوج می گرفت و بالا می رفت، انگار نَفَس ملاصدرا در جسد استاد حلول کرده بود. حضرت استاد، هیبت و مکانت عظیمی داشت و چنان که طبیعت مردان بزرگ است، بر پیشانی بلندش نور صلابت می درخشید. خوشه چینی من از حدیقه حکمت مرحوم رفیعی قزوینی هفت سال به طول انجامید.

وقت آن است که اشاره مختصری هم به استادم در عرفان داشته باشم. در ایام طلبگی گاهی که به مدرسه مروی رفت و آمد می کردم، می دیدم که بعضی از طلباب، شیخ پریشان حالی را دست می انداختند و مایه مزاح می گرفتند. پس از مدتی دریافتم که شیخ مزبور، میرزا محمدعلی حکیم تشکر شیرازی است که از اساطین عرفان و ذکر است و به درخواست بدیع الزمان فروزانفر از شیراز آمده و در دانشکده الهیات تدریس می کند. باری که در حیاط مدرسه مروی او را دیدم از محضرش درخواست کردم که درس عرفانی به من بدهد. ایشان بدون هیچ تأخیری پذیرفت. از آنجا که محیط طلبگی مدرسه مروی مناسب نبود، محل درس در خانقاه ذهبیه، در خیابان ری، معین شد. من بیش از دو سال به صورت انفرادی شاگرد ایشان بودم. متن کتابی که ایشان به من درس می داد، *المجلی* تألیف ابن ابی جمهور احسایی بود و در کنار آن به مناسبت بر دیگر کتاب های عرفانی نیز اشاره می کرد. حکیم تشکر، عارفی

اهل شور و وجد بود و در تربیت روحی‌ام بسیار از او مدد گرفتم. مثلاً یک‌بار به من توصیه کرد که زیارت جامعه کبیره را از حفظ کنم و هر روز به نیت یکی از معصومین (علیهم‌السلام) بخوانم. از همان موقع تا امروز، به لطف خدا به این توصیه عمل کرده‌ام و از این طریق عنایات بسیاری بر قلبم افزوده شده است. حکیم تشکر، پس از پیروزی انقلاب ناپدید شد و درباره این موضوع بسیار احتمال‌ها بر سر زبان‌ها افتاد. به نظر من ایشان به هند مهاجرت کرد و در همانجا از دنیا رفت. زیرا در حین درس بسیار می‌شد که آرزو می‌کرد فرصتی فراهم شود تا به هند برود.

در همان ایام، دوستی به من گفت که عالمی به نام آیت‌الله میرزا محمدحسین ثقفی تهرانی از نجف به تهران آمده است و در اصول، چیره‌دست است. من با آنکه یک دوره خارج کفایه را نزد پدرم خوانده بودم اما چون اشتیاقی تام به تحصیل علم داشتم به نزد آن عالم رفتم. آیت‌الله ثقفی (که البته هیچ نسبتی با خاندان همسر مرحوم امام خمینی (ره) نداشت) عالمی نود ساله بود که چهار دوره درس آخوند خراسانی را حاضر بود و الحق بحر عمیقی در اصول بود. من حدود چهار سال، هر روز به منزل او در محله سر تخت می‌رفتم و از درسش بهره می‌بردم. من غیر از مواقع درس، در روزهای تعطیل نیز به او سر می‌زدم و اگر حاجتی داشت یا چیزی می‌خواست در رفعم می‌کوشیدم. ایشان از دنیا بهره‌ای نداشت، پیرمردی نود ساله بود که دختری مجنون و دختری بیمار در خانه داشت و فقیر هم بود - رحمه‌الله علیهم أجمعین و أنار الله برهانهم.

این روند تحصیلی مطلوب من در تهران باعث شد که از رفتن به قم یا نجف بی‌نیاز باشم. بعدها که به قم رفتم تا کلاس‌های معقول و منقول اساتید آنجا را بسنجم، دیدم که بر من نمی‌افزاید و این شد که فکر مهاجرت از تهران را به خود راه ندادم.

اکنون که از اساتیدم نام بردم، بی‌مناسبت نیست که اشاره‌ای نیز به حضرت آیت‌الله سیدابوالقاسم کاشانی داشته باشم. دوران جوانی من مصادف بود با ایام فراز و فرود آن مرحوم. من به اقتضاء شور جوانی‌ام در دوران حوادث ملی شدن نفت به منزل آیت‌الله کاشانی رفتم و آمد می‌کردم و پس از کودتای ۲۸ مرداد و خانه‌نشینی ایشان هم به دیدار ایشان می‌شتافتم و در مباحث علمی با ایشان گفت‌وگو می‌کردم؛ (ایشان با مرحوم آیت‌الله ثقفی در درس پدرشان آیت‌الله مصطفی کاشانی هم‌درس بودند). آیت‌الله کاشانی مرد دانشمندی بود که بنابر وظیفه وارد جدال با انگلیسی‌ها شد و آن وسواسان خناس سرانجام موجب هتک عرض او شدند.

با رسیدن تحصیلاتم به سطح و خارج، همزمان دروس پایین‌تر را در همان مدرسه رضائیه تدریس می‌کردم. هم مطول می‌گفتم و هم لمعه و قوانین و هم منطق و فلسفه. چند وقتی نیز در مدرسه فیلسوف‌الدوله درس می‌دادم. علاوه بر اینها، سه سال قبل از انقلاب، مرحوم حاج شیخ عبدالکریم حق‌شناس با من تماس گرفت و خواست که به دیدنش بروم. وی می‌گفت از آنجا که دکتر مهدی حائری یزدی به خاطر انتخابش به نمایندگی آیت‌الله بروجردی در آمریکا تولیت مدرسه سپهسالار قدیم را به من سپرده‌اند و بر طبق وقف‌نامه باید فلسفه در آنجا تدریس شود، از شما تقاضا دارم که

درسی معقول را در اینجا آغاز کنید. من پذیرفتم و شروع به تدریس نمودم. مدتی که گذشت، طلاب حوزه مروی که دیوار به دیوار این مدرسه بود، اصرار کردند که درس به آنجا منتقل شود تا آنها هم بتوانند استفاده کنند. به هر ترتیب درس به مدرسه مروی منتقل شد و جمع کثیری در درس *اشارات* من شرکت می‌کردند که بعضی از آنها امروزه خود از ارکان دینی تهران هستند.

در کنار تحصیل و تدریس، هیچ‌گاه از منبر و موعظه غافل نبودم. از هفده سالگی در ایام مناسبتی مثل محرم و صفر یا ماه مبارک رمضان به شهرستان‌ها می‌رفتم تا منبری بروم. به توصیه پدرم وجوہات نمی‌گرفتم و به غیر از تدریس و منبر کار دیگری نیز نمی‌توانستم بکنم. از همین رو بعضی اوقات، شرایطی پیش می‌آمد که هیچ چیزی نداشتم تا خرج خانواده‌ام کنم. به یاد دارم شب‌هایی را که از خانه بیرون می‌زدم و در کوچه‌ها بی‌جهت می‌گشتم تا همسرم خیال کند که به منبر رفته‌ام و امید به رسیدن پولی داشته باشد. من در ۳۰ سالگی ازدواج کردم و با اینکه همسرم خانواده‌ای مرفّه داشت اما با این شرایط من ساخت و هیچ‌گاه شکوه‌ای نکرد و من از این بابت سپاسگزار هستم.

حدود سال ۱۳۴۷ بود که یکی از دوستان گفت مسجدی در نیاوران هست که برای ماه رمضان امام‌جماعت می‌خواهند. من ماه رمضان آن سال به نیاوران رفتم. پس از آن چون امام‌جماعت آنجا بیمار و زمین‌گیر شده بود، اهالی آنجا خواستند که امام‌جماعت راتب آنجا شوم. هر عصر از منزل‌مان (در خیابان ۱۷ شهریور امروزی) با اتوبوس به نیاوران می‌رفتم تا اذان مغرب آنجا باشم و

پس از نماز دوباره به منزل بر می‌گشتم. تا سال ۱۳۵۰ برنامه روزانه من همین بود تا اینکه در این سال توانستم منزلی در نیاوران تهیه کنم و همسر و فرزندانم را به آنجا منتقل کنم. الان حدود ۵۰ سال است که امام‌جماعت همان مسجد هستم.

با پیروزی انقلاب اسلامی، چون مسجد ما نزدیک کاخ نیاوران بود، با کمک و همراهی جوانان محل وارد کاخ شدیم و به دستور امام‌خمینی (ره) کمیته انقلاب اسلامی کاخ نیاوران را تشکیل دادیم تا اموال کاخ از غارت و دزدی در امان بماند. خاطرات من از کاخ و مسئولیت‌م به عنوان رئیس کمیته کاخ نیاوران، مفصل و شنیدنی است که امید دارم بتوانم در فرصتی مناسب به آن پردازم. برخلاف تصور ذهنی‌ام، شش سال مجبور به اداره کاخ شدم. البته در این مدت از درس غافل نبودم و چون به خاطر مسائل امنیتی نمی‌توانستم به مدارس علمیه بروم، در منزل‌مان دو درس گذاشته بودم که شاگردان از دور و نزدیک می‌آمدند. در این شش سال، توفیق قرین بود و چند باری هم در جبهه‌های نبرد شرکت کردم مانند: سنندج، اسلام‌آباد، پاوه و دشت عباس. بالاخره با افتادن قطار انقلاب در ریل به مسئولیت‌م در کاخ پایان دادم و وارد زندگی علمی خود شدم. با باز شدن دانشگاه‌ها در دانشگاه الزهرا (س)، شهید بهشتی، تربیت مدرس، امام صادق (ع) و دانشکده الهیات دانشگاه تهران به صورت نیمه‌وقت درس می‌دادم. مدتی که از تدریس گذشت مسئولین دانشگاه تهران می‌خواستند که به استخدام رسمی آنجا در بیایم. با پخش این خبر در مجامع علمی، روزی آیت‌الله مهدوی کنی مرا به دفترش دعوت کرد و تقاضا نمود که به جای دانشگاه

تهران، استاد استخدای دانشگاه امام صادق (ع) باشم. من به جهت سابقه‌آشنایی که با ایشان داشتم، پذیرفتم و از آن زمان تاکنون عمدتاً در این مکان مقدس مشغول به کار هستم. علاوه بر تدریس، از سال ۱۳۶۸ تا ۱۳۷۸ رئیس دانشکده‌الهیات دانشگاه امام صادق (ع) بودم.

در سال ۱۳۷۸ پس از درگیری‌ها و اختلافاتی که در دانشکده‌الهیات دانشگاه تهران بر سر انتخاب مدیر پیش آمده بود، به درخواست اساتید و انتخاب دانشگاه و موافقت دفتر مقام معظم رهبری، ریاست دانشکده‌الهیات دانشگاه تهران را پذیرفتم و تا ۴ سال در آنجا بودم. پس از آن چون احساس کردم که رئیس وقت دانشگاه تهران به خاطر علقه‌های سیاسی‌اش حاضر به همکاری با من نیست، استعفاء دادم و به دانشگاه امام صادق (ع) بازگشتم. از آن زمان تاکنون مدیر گروه حکمت و فلسفه دانشکده‌الهیات دانشگاه امام صادق (ع) هستم. از همان سال ۱۳۷۸ ضمن تدریس در دانشگاه قم، در مدرسه دارالشفاء برای طلاب تدریس‌الهیات شفاء را آغاز کردم که نزدیک به یک دهه به طول انجامید. پس از آن نیز (متناوباً) تدریسی در حوزه قم داشته‌ام. در اوایل دهه هشتاد به درخواست جمعی از طلاب حوزه علمیه مرحوم مجتهدی، درس فلسفه‌ای در نیاوران آغاز کردم که - بحمدالله - تا حال ادامه داشته است. این کلاس‌اخیر و رفت و آمد طلاب و دانشجویان به نیاوران، مرا به این فکر انداخت که مرکزی فلسفی در این منطقه بنیان گذارم. پس از چند سال این فرصت فراهم شد و بنیاد فلسفی

ابن سینا (ره) به راه افتاد که امیدوارم بتوانم سر و سامانی به آن بدهم تا مرکزی برای آموزش و تحقیقات فلسفه اسلامی باشد.

این شمه‌ای از حیات علمی من بود که به آن امید تحریر نمودم که راهنمای جویندگان علم باشد. من همیشه به طلب و دانشجویان خود سفارش کرده‌ام که علم متاعی نیست که با تفنن و سر به هوایی به دست آید. من و امثال من از ابتداء جوانی تمام وجود خود را وقف علم کردیم تا علم بهره‌ای بیش و کم از خود به ما داد. صرف وقت و عمر در بازیچه‌هایی چون معاش و سیاست برای جوانان علم‌جو سمی مهلک است. طریق تحصیل علم پُر فراز و نشیب است و معایب و محرومیت‌ها در آن بسیار.

در پایان فرض می‌دانم از محضر جناب استاد ارجمند دکتر مهدی محقق تشکر نمایم و برای ایشان سلامتی و سعادت روزافزون از درگاه احدیت بطلبم.

علم خدا

سیدحسن سعادت مصطفوی

چکیده

علم الهی یکی از چهار صفت مهم حقیقه واجب‌الوجود است که از اهمیت خاصی برخوردار است. در مقاله حاضر پس از مرور دیدگاه‌های مختلف در تعریف علم و ارائه دلایل عقلی و نقلی عالم بودن خداوند، به تفصیل درباره کیفیت علم الهی بحث شده است. در میان موضوعات مختلفی که متعلق علم الهی قرار می‌گیرد، موجودات مادی و حالت‌های وجودی آنها بیش از همه بحث‌انگیز بوده است. کیفیت علم الهی به حالات وجودی موجودات مادی قبل از ایجاد آنها و همزمان با ایجاد آنها و نیز بعد از فنا شدن آنها متفاوت است. بیشترین اشکال در مورد علم الهی قبل‌الایجاد به حالات وجودی مادیات است که مقاله حاضر به تفصیل و با توجه به دیدگاه‌های مختلف در تعریف علم آن را بررسی کرده است. کلیدواژه: صفات حقیقه، علم الهی، علم قبل‌الایجاد، موجودات مادی.

مقدمه

علم، قدرت، اراده و فاعلیت از صفات حقیقه واجب‌الوجود به شمار می‌روند که در این میان، بحث درباره صفت علم اهمیت

ویژه‌ای دارد. به دلیل تقدم مطلب مای حقیقه بر هل مرکبه، ابتدا تعریف ماهیت و حقیقت علم ضروری می‌نماید. بعضی از آن رو که علم از «وجدانیات» به شمار می‌رود، آن را بدیهی‌التصور پنداشته‌اند که به تعریف نیازی ندارد. این پندار نادرست است؛ زیرا وجدانی بودن علم فقط موجب تمیز اجمالی آن «از دیگر صفات وجدانی می‌گردد نه تحقیق حقیقت و شناختن ماهیت آن».

بعضی تعریف حقیقت علم را محال و مستلزم دور پنداشته‌اند؛ زیرا همه حقایق به علم شناخته می‌شوند و اگر بنا باشد که علم را با آنها بشناسند و تعریف کنند، مستلزم دور خواهد بود. این پندار نادرست است؛ زیرا شناخت حقایق بر تحقق فردی از علم مترتب است، نه بر حقیقت و ماهیت علم و از طرف دیگر شناخت ماهیت و حقیقت علم، بر شناختن اشیاء مترتب نیست تا مستلزم دور باشد. عده‌ای از متکلمان، علم را نفس اضافه به معلوم می‌دانند. بر این قول نیز چنین نقد می‌کنند که در اضافه تطابق و عدم تطابق فرض‌شدنی نیست تا بتوان بین علم و جهل فرق گذاشت. افزون بر این، علم شیء به خودش مثل علم واجب بلکه علم هر مجردی به خودش نقض این تعریف است؛ زیرا اضافه مستلزم طرفین است و تحقق اضافه بین چیزی و خودش محال به شمار می‌رود. دیگر این که بنابراین قول چگونه محالاتی مانند شریک‌الباری و اجتماع و ارتفاع نقیضین و ممکنات معدومه قابل فرض را می‌توان معلوم شمرد؟

عده‌ای از متکلمان علم را صفتی اضافه‌ای دانسته‌اند. این قول نیز نقد می‌پذیرد؛ زیرا باید نخست حقیقت آن صفت را دانست تا

آن‌گاه اضافه آن را درک نمود. حکما علم و ادراک را ارتباط و پیوستگی وجودی بین عالم و معلوم دانسته‌اند خواه این پیوستگی به نحو وجودی باشد، یعنی عالم و معلوم در وجود متحد باشند و در اعتبار متعددند علم ذوات مجرد به خودشان و خواه به گونه حلول یعنی پیوستگی حال و محل باشد، مثل علم شیء به امور جزئی خارجی و یا علم به صور و مفاهیم کلی. لذا با این بیان، حکماً علم را به دو نوع تقسیم می‌کنند: علم حضوری و شهودی در علم ذوات مجرد به خودشان و معالیل و آثارشان و علم حصولی در علم به امور خارجی مثل علم به اجسام و عوارض و علم به صور روحانی کلی. لذا معلوم بالذات همان صور و معانی اعم از کلی و جزئی هستند و امور خارجی، معلوم بالعرض. اگر این صور و معانی مطابق با واقع و خارج باشند، این صور را «علم» می‌گویند و اگر مطابق نباشند، «جهل» می‌نامند.

درباره علم ذاتی واجب‌الوجود به همه موجودات، عقلاً و نقلاً تردیدی نیست. واجب‌الوجود بالذات، من جمیع الجهات واجب‌الوجود است؛ زیرا نبود مرتبه‌ای از علم برای واجب‌الوجود، یا به معنای وجود امکان تحصیل آن مرتبه است و یا امتناع تحصیل آن مرتبه. بر فرض اول لازم می‌آید که ذات واجب مرکب از فعلیت و قوه باشد که ترکیب با وجوب وجود و بساطت محض ناسازگار است و بر فرض دوم لازم می‌آید که ذات واجب فاقد مرتبه‌ای از وجود باشد و به عبارتی، هم منشاء انتزاع وجوب و هم امتناع به شمار رود. اگر این دو عنوان از یک حیث متزاع گردند، مستلزم ترکیب در ذات است لذا اگر مبدأ واجب‌الوجود بالذات را معتقد

شویم، بایستی بالضروره بپذیریم واجب‌الوجود بالذات واجب‌الوجود من جمیع‌الجهات است.

آیات فراوانی نیز در قرآن با صراحت احاطه علمی ذات واجب را به همه امور حتی ذرات عالم ثابت می‌کند؛ برای نمونه، آیات ۷۰ سوره حج، ۲ و ۳ سوره سباء، ۴ حدید، ۱۶ حجرات، ۵۹ انعام و ۶۱ یونس. با وجود این، آن چه دقت عقلی می‌طلبد، درک کیفیت علم واجب به حالت موجودات است. البته علم واجب به موجودات غیر عادی را که مسبوق به عدم زمانی و ملحق به آن نیستند، از طریق علم حق به ذاتش که عین علیت به آنهاست، می‌توان ثابت کرد؛ از جهت این که علم به علت در ذات حق عین علم به معلول است و بنابر ربط وجودی و حضور آنها در ذات واجب چنین نکته‌ای را می‌توان اثبات نمود و لکن علم حضرت حق به موجودات مادی مسبوق به عدم زمانی و ملحق به آن، نسبت به قبل از ایجاد و هنگام ایجاد و نیز بعد از فنای آنها متفاوت است و بررسی می‌طلبد. علم واجب به چنین موجودات و حوادثی هنگام ایجاد، علمی حضوری است؛ زیرا از آن رو که هر موجودی ربط وجودی به واجب دارد و عین ربط است، معقول نیست که از ذات واجب مستور و غیر مکشوف باشد و هم‌چنین صور وجودی آنها بعد از وجود و پس از فنا در ذات مجردات ثبت و ضبط هستند و آن مجردات به علم حضوری با هرچه در آنها ثبت گردیده منکشف حق هستند. قرآن کریم از این مجردات به «لوح محفوظ» از جمیع تغییرات و تبدلات تعبیر فرموده و بعضی از آیات به «کتاب مبین» و

«کتاب مطلق» تعبیر کرده‌اند (آیات: انعام/ ۵۹، یونس/ ۶۱، هود/ ۶، حج/ ۷۰، طه/ ۵۲).

آن چه بررسی بیشتر می‌طلبد، علم حضرت حق به موجودات و حوادث قبل از تحقق آنها و به عبارت دیگر، علم قبل‌الاشیاء است. بعضی از متکلمان که علم را اضافه می‌دانند، در تصور و درک این علم دچار حیرت گردیده‌اند؛ زیرا که اضافه چگونه می‌تواند به معدومات پیوسته و متعلق گردد. در حلّ این مشکل بعضی مثل معتزله به اعیان ثابتة معتقد شده‌اند. عین ثابت از نظر آنان ماهیت ممکن است که وجود ندارد، ولی ثابت است، یعنی بین وجود و عدم واسطه‌ای به معنای ثبوت پذیرفته‌اند. این عقیده یعنی پذیرش واسطه بین وجود و عدم فی‌نفسه نظریه‌ای باطل و برخلاف بداهت است، ولی در عین حال بر فرض پذیرش آن مشکل علم حلّ نمی‌گردد؛ زیرا بر فرض علم حق به موجودات به واسطه ثابتات ممکن باشد اما علم حق به آن ثابتات به چه واسطه‌ای امکان می‌پذیرد؟ اگر آنها متعلق علم حق نیستند چگونه می‌توانند واسطه علم قرار بگیرند و اگر متعلق علم حق هستند، قبل از ثبوت آنها چگونه این علم واجب قبل از ایجاد متحقق بوده است؟

از آن رو که حکما علم را اضافه نمی‌دانند، بلکه آن را یا حضور معلوم نزد عالم یا حصول صورت آن می‌دانند؟ درباره علم ذات واجب به موجودات و ماهیات ممکن قبل از ایجاد، مطالب مختلفی بیان نموده‌اند که به ایجاز، نظریات مختلف آنان را بیان می‌کنیم. اشکال مهم در علم واجب به جزئیات متغیرات است؛ زیرا امور

محسوس متغیر با وصف و حیثیت تغییر زمانی از دو جهت نمی‌توانند متعلق علم واجب قرار بگیرند:

الف) اگر صورت هر موجود متغیر در ذات واجب ثبت باشد، لازم می‌آید ذات واجب محل تغییرات باشد. این مطلب علاوه بر این که موجب کثرات در ذات واجب است، موجب تغییر در ذات می‌گردد که درباره ذات بسیط علی‌الاطلاق امری محال و ممتنع است. **ب)** امور متغیر و حادثات زمانی اعم از جواهر و أعراض و حقایق و معانی جزئی توسط قوای جسمانی ظاهری و باطنی مثل خیال و وهم بایستی درک گردند و ذات واجب از این قوا و آلات مبراً و منزّه است. و اشکال مشترک بین معانی و ماهیات کلی و مصادیق و افراد جزئی آنها این است که پیش از وجود، عدم و لیس محض بوده‌اند و علم که امری وجودی است، چگونه می‌تواند به آنها تعلق گیرد، در حالی که «ما لیس موجوداً یکون لیساً» و در عدم مطلق تمایز نیست (لا میز فی الاعدام من حیث العدم).

این مشکلات، فراوان عقلا و حکما را از صدر اول تا امروز دچار حیرت نموده؛ به گونه‌ای که عده‌ای گفته‌اند مسأله علم واجب و کیفیت آن برای ما ممکن نیست، و البته بسیاری برای رفع این مشکلات کوشش نموده‌اند.

نظر مذاهب مختلف درباره علم واجب قبل از ایجاد

درباره علم حق به موجودات مادی قبل از ایجاد آنها چندین نظریه به طور اجمال ذکر می‌گردد که بعد از نقض و ابرام، آن چه نظریه حق و پذیرفته محققان است، بیان می‌شود.

الف) معتزله با توجه به این که علم را اضافه بین عالم و معلوم می‌دانند، در معدومات به اعیان ثابتة قائل گردیده‌اند، یعنی همه ماهیات ممکن قبل از وجود و در حال عدم ثابتاتی بوده‌اند که علم واجب به آنها تعلق گرفته است. اینها بین وجود و ثبوت و بین عدم و نفی فرق می‌گذارند و آنها را مترادف با یکدیگر نمی‌دانند.

ب) افلاطون و پیروان او معتقدند که خلقت موجودات ممکن و حوادث در دو مرحله انجام گرفته است: مرحله اول ذات واجب صُور، تمام موجودات و ماهیات و عوارض و کیفیات آنها را که قائم به این صُور هستند، خلقت نمود و این جواهر قائم‌بالذات هستند. هر دسته از موجودات عالم ماده دارای صورتی مجرد و قائم‌بالذات و جامع جمیع کیفیات و کمالات به نحو اتم و اکمل است؛ در مرحله دوم موجودات و حوادث طبق همان صُور مرتبه اول آفریده می‌شوند و ذات واجب با علم به آن صُور قبل از خلقت موجودات و متغیرات و هم‌چنان بعد از فنا و نابودی آنها به آنها عالم و داناست. این صُور در صقع ربوبیت موجودند بدون آن که عارض بر واجب باشند.

ج) فرفوربوس و دیگر مشائیان پیرو او با توجه به اصل مسلم خود (یعنی اتحاد عاقل و معقول) به ذات واجبی با تمام صُور علمی موجودات معتقدند، بدون آن که در ذاتش تکثری پیش بیاید.

د) جمهور مشائیان، علم خدا را به موجودات قبل از وجود و بعد از فنای آنها به توسط صُوری می‌دانند که مُرْتَسِم در ذات واجب هستند. آنان در باره صور مرتسم معتقدند که آنها گاهی بعد از وجود از موجودات خارجی گرفته می‌شوند، مثل تمام صوری که

از خارج در نفس ما (اعم از صور خیالی و یا صور عقلی) از عقل فعال منعکس می‌گردند و آنها را «علم انفعالی» می‌نامند و گاهی نخست صوری در نفس ایجاد می‌گردد، مثل صورت بنایی که مهندس در نفس خود ابداع می‌کند و بعد همان را در خارج ایجاد می‌نماید. به گفته آنها این صورت چنین نیست که «وَجَدْتَ فَعُقِلْتَ» بلکه «عُقِلْتَ فَوُجِدْتَ» آنان صور مرتسم را در ذات واجب از قسم دوم می‌دانند (عقلها الواجب فوجدت)، نه این که تعقل واجب به آنها بعد از وجود آنها حاصل شده باشد.

برای همگان روشن است که علم حضوری فقط در حین وجود اشیاء ممکن است و علم مع‌الاشیا را توجیه می‌کند، نه علم قبل از ایجاد و بعد از فناى موجودات را؛ زیرا اختیار واجب هنگامی صادق است که علم واجب قبل از ایجاد، اثبات گردد و توجیه عقلی برای آن به وجود آید، همان‌گونه که ادله شرعی بر آن قائم است. لذا متأخران ناچار برای حضرت حق دو علم قائل شده‌اند: علم اجمالی کمالی که مقدم بر جمیع ایجادات و عین ذات است و علم تفصیلی که مع‌الایجاد و بعد از افنای موجودات است و کمال واجب را علم اجمالی مقدم دانسته‌اند.

در حقیقت، علم اجمالی کمالی فقط باور کسانی نیست که قائل به علم حضوری هستند، بلکه مشائیان معتقد به صور مرتسم در ذات واجب مثل شیخ‌الرئیس، بهمنیار و فارابی نیز به ناچار باید به این علم اجمالی که عین ذات واجب است معتقد باشند؛ زیرا کمال واجب ممکن نیست به صور مرتسم در ذات باشد و گرنه لازم می‌آید که نیاز واجب در کمال به غیر خود او باشد. بزرگان نیز

گفته‌اند که «کماله و مجده تعالی إنّما هو بالعلم الذی هو عین ذاته و هو کونه بحيث یفیض عنه صور الاشیا معقولة مفصّله».

فارابی در فصل یازدهم *فصوص الحکم* می‌گوید: «علمه الاول بذاته لاینقسم و علمه الثانی عن ذاته اذا تکثر لم تکن اکثره فی ذاته بل بعد ذاته» (فارابی: ۱۳۸۱، ۵۶). بهمنیار در عبارتی چنین می‌گوید: «فاذا وصف بأنّه یعقل هذه الامور فانه یوصف به لأنّنه یصور عنه هذه لا لأ محلّها و لوازم ذاته هی صور معقولاته لا علی أنّ تلك الصور تصور عنه فیعقلها بل نفس تلك الصور لکونها مجردة عن المواد تفیض عنه و هی معقولة له فنفس وجودها عنه نفس معقوليتها له فمعقولاته اذن فعلیه انتهى» (بهمنیار: ۱۳۷۵، ۵۷۴).

شیخ‌الرئیس در موضعی از *تعلیقات* چنین می‌فرماید: انکسمانیس ملطی از اساطین هفت‌گانه حکمای قدیم، این مذهب را برگزیده است. او نخستین وجودی را که از ذات واجب صادر شده، صور علمی موجودات عینیّه می‌داند که سپس حضرت حق طبق همان صور متقدم در مرتبه علم، موجودات عینی را ایجاد نموده است.

ه) این رأی به تالس ملطی که یکی از اساطین حکمای قدیم است، منسوب می‌باشد که علم حضرت واجب را به اول صوادر، علمی حضوری و اضافه‌ای اشراقی دانسته اما علم واجب به دیگر معلومات و موجودات را به واسطه صور مرتسم در ذات معلول اول می‌داند. وی اول چیز صادر شده از واجب‌الوجود را جوهری می‌دانسته که در آن جمیع صور باقی ممکنات است. صاحب *ملل و نحل* به تالس کلامی نسبت می‌دهد که صریح آن این است که علم

واجب به اول مبدعات به صورت زاید بر ذات نیست و به غیر مبدع اول به واسطهٔ صوری است که به مبدع اول قائم است (شهرستانی: ۲۰۰۵، ۶۲).

محقق طوسی در شرح *اشارات*، همین مذهب پنجم را اختیار نموده و می‌فرماید: «العاقل كما لا يحتاج في ادراك ذاته لذاته الی صورة غیر صورة ذاته التي بما هو هو فلا يحتاج في ادراك ما يصدر عن ذاته لذاته الی صورة غیر صورة ذلك الصادر التي بما هو هو» (طوسی، ۱۴۰۳، ج ۳، ۳۰۴). وی در شرح *اشارات* به بخش اول از نظریهٔ پنجم یعنی علم حضوری به معلول اول (که منسوب به تالس ملطی است) اشاره می‌نماید، ولی در رسالهٔ «مسئلهٔ العلم» به بخش دو اشاره کرده و در کلامی مفصل می‌فرماید: «و أدراکه لمعلولاته البعيد بارتسام صورها فی معلولاته القریبة التي يعبر عنها تارةً باللوح المحفوظ و یسمیها الحکماء بالعقول الفعّالة و هی مرتسمةً بجمیع الصور الكونیة» (طوسی: ۱۳۴۵، ۲۹).

و) شماری از متأخران علم واجب به اشیاء را حضوری و نه حصولی می‌دانند: «نفس تعقله لذاته هو وجود هذه الاشیا عنه و نفس وجود هذه الاشیا نفس معقولیتها له علی أنّها عنه. وجود هذه الموجودات عنه وجود معقول لا وجود موجود من شأنه أن یعقل أو یحتاج إلى أن یعقل. هو یعقل الاشیاء لا علی أنّها تحصل فی ذاته كما نعقلها نحن بل علی أنّها تصدر عن ذاته و أنّ ذاته سبب لها» (ابن سینا: ۱۴۰۴، ۱۵۳).

بنابراین، علم اجمالی کمالی پذیرفته همه محققان از حکمای الهی است. در تبیین معنای تفسیر و تبیین علم اجمالی کمالی دو وجه را محتمل می‌دانند: ۱. ذات خداوند به منزله مجملی برای تمام معلومات است؛ زیرا همه موجودات که معلومات تفصیلی او هستند، قبل از ایجاد لازمه ذات است عالم به ذات است عالم به جمیع اشیا، به علم بسیط اجمالی در عین کشف تفصیلی، نیز به شمار می‌رود، همان‌گونه که معقول بسیط یعنی ملکه علمی در نزد ما به منزله مجمل برای جمیع معقولات مفصل است که چون معقول بسیط را دانستیم، همه آن معلومات منتسب آن را به گونه اجمالی خواهیم دانست، بدون اینکه «يعزب عن علمنا شيء من العلوم التفصيليه».

۲. ذات خداوند منشأ انکشاف جمیع موجودات است؛ چرا که منشأ وجود آنهاست، نه استحضار بالفعل معلومات؛ زیرا علم قبل از ایجاد یعنی منشأ بودن ذات برای علم تفصیلی و تمکن بر علم یعنی ایجاد بی‌مورد است. در حقیقت، احتمال علم ذات واجب قبل‌الایجاد متحقق و ثابت نیست و در واقع بیش از یک علم بالفعل برای ذات واجب وجود ندارد؛ یعنی علم تفصیلی مع‌الاشیا. با وجود این، همواره محققان خواسته‌اند به تقسیم علم حق به اجمال کمالی در عین کشف تفصیلی و علم تفصیلی، علم بالفعل واجب را پیش از ایجاد تبیین نمایند. از این رو، وجه اول ممکن است توجیه علم اجمالی کمالی در عین کشف تفصیلی باشد. و فارابی در فصوص مراد از علم اجمالی متقدم را وجه اول می‌داند: «واجب الوجود مبدأ کل فیض وجود و هو ظاهر علی ذاته بذاته فله الكل من حیث

لاكثره فيه فهو من حيث هو ظاهر فهو ينال الكلّ من ذاته فعلمه بالكلّ علمه بذاته. و ذوق بعض المتالهه ان علمه تعالى بالاشياء عين علمه بذاته و يتحد الكلّ بالنسبة الى ذاته فهو الكلّ وحده» (فارابی: ۱۳۸۱، فص ۱۰، ص ۵۵).

(ز) شیخ شهاب‌الدین سهروردی علم واجب را به موجودات جنین تبیین می‌کند: «فاذن الحق فی العلم هو قاعدة الاشراق و هو أن علمه بذاته هو كونه نوراً لذاته و ظاهراً لذاته و علمه بالاشیا كونها ظاهرة له إما بأنفسها أو متعلقاتها التي هو مواضع الشعور المستمر للمدبّرات العلویة و ذلك اضافة و عدم الحجاب سلبي و الذي يدلّ على أن هذا القدر كاف، هو أن الابصار إنّما كان بمجرد ظهور الشيء للبصر مع عدم الحجاب فاضافته إلى كلّ ظاهر له أبصار و إدراك له و تعدد الاضاف العقلية لا يوجب تكثراً في ذاته» (سهروردی: ۱۵۲، ۱۳۷۲).

وی در اول فصل به عبارت دیگری به بیان علم واجب بنابر قاعده اشراق می‌پردازد: «لما تبین أنّ الابصار ليس من شرطه انطباع شبح أو خروج شيء بل كفى عدم الحجاب بين الباصر و المبصر فنور الانوار ظاهر لذاته على ماسبق و غيره ظاهر له - فلا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات و الارض - إذلا يحجبه شيء عن شيء، فعلمه و بصره واحد و نوريته قدرته اذالنور فياض لذاته» (همان: ۱۵۰).

با توجه به این بیان پس علم واجب به اشیا به توسط صور نیست، بلکه به مشاهده حضوریه است؛ زیرا مدار ادراک غیر نیز نزد

شیخ الاشراق بر تسلط نوری است برای مدرک و حضور استتاری است برای مدرک، پس او اضافه اشراقیه فعّاله بجمیع اشیا دارد. شیخ اشراق، علامه طوسی (ره) و حکمای بعد از شیخ اشراق، این مذهب را درباره علم خداوند پذیرفته‌اند و تا زمان صدرالمُتألّهین (ره) پیروی نموده‌اند. ایشان می‌فرماید: «وکان لی اقتداء به فیها فی سلف من الزمان إلی أن جاء الحق و أرانی ربّی برهانه» (ملاصدرا: ۶/۱۳۶۸، ۲۴۹).

اکنون که مذاهب هفت‌گانه در علم واجب به طور اجمال روشن شد، باید اشکالاتی را یادآور شد که بر هر یک از آنها وارد است. آیا می‌توان به بعضی از آنها در باب علم واجب معتقد شد، یا نه؟

نقد مذاهب مذکور

اما مذهب اول یعنی مذهب معتزله که به ثبوت معدومات اعتقاد دارند، ظاهر الفساد و بدیهی البطلان است. بر فرض پذیرش وجود ماهیات ممکنه معدومه ثابتات، جای این پرسش است که آیا واجب قبل از ثبوت این ثابتات به آنها عالم بوده یا نه. اگر بگویند ثابتات ازلی هستند و مسبوق به عدم ثبوت نبوده‌اند و قدیم‌بالذات هستند، پس مستغنی از واجب بوده‌اند و ابداً قدرت به آنها تعلق نگرفته، قدرت واجب محدود می‌گردد، بلکه در حقیقت قدرت حق بر ثبوت ماهیات نفی می‌شود.

درباره مذهب مثل افلاطونی صرف نظر از نقدها بر وجود مثل، باید پرسید که علم واجب به این مثل اگر صور وجودی خارجی هستند، قبل از ایجاد آنها چگونه است. اگر علم به مثل متوقف بر

صُور و مُثُل دیگر است، تسلسل لازم می‌آید و اگر علم به مُثُل به صُور ذهنی در ذات واجب است، تکثر در ذات لازم می‌آید و این برگشت به همان چیزی است که از آن گریخته‌ایم. افزون بر این، اگر علم حضوری به اشیا بر وجود این صُور مثالی متوقف است، پس خدا قبل از خلقت این صُور به آنها و به موجودات بعد از صُور عالم بوده، پس در مرتبه ذات خالی از علم و تعقل بوده است. اما وجه بطلان مذهب سوم یعنی قول به اتحاد عاقل و معقول که به فرفریوس منسوب است، به دلیل امتناع گردیدن چیزی به چیز دیگر است؛ زیرا اگر با حضور شیء دوم شیء اول نیز باقی است، پس اتحاد محقق نشده و اگر با حضور دوم شیء اول زایل و نابود شده، و یا با وجود شیء اول دومی حاصل نشده، در این صورت نیز اتحاد حاصل نشده، بلکه یکی نابود شده و دیگری حاصل شده است. شیخ‌الرئیس (ره) در کتبش به طور کامل و مفصل استحاله این عقیده را اثبات می‌کند. وی چنین می‌نویسد: «وکان لهم أی للمشائین رجلٌ يدعی بفرفریوس عمل فی العقل و المعقولات کتاباً یشی علیه المشائون و هو حشف کلّه و هم یعلمون أنّهم لا یفهمونه و لا فرفریوس نفسه و قد ناقضه من اهل زمانه رجل ناقص هو ذلک المناقض بما هو اسقط من الاول» (ابن‌سینا: ۱۴۰۳، ۲۹۵/۳).

شیخ‌الرئیس و پیروانش، اتحاد عاقل و معقول را در مجردات و ذوات غیر مادی پذیرفته‌اند و نزد آنها از مسلّمات است؛ زیرا آنها معقول‌بالذات هستند و در تجرید از شوائب مادی به عمل‌عاملی نیاز ندارند؛ به خلاف صُور کلی که به توسط نفس تجرید گردیده‌اند. شیخ و پیروانش، اتحاد عاقل و معقول را ممتنع می‌دانند،

به خلاف فرفورئوس و پیروانش، اما در صور مجرد بالذات و قائم بالذات که وجود آنها متحد هستند و تفاوت آنها فقط به اعتبار ملاحظه عقلی است. عبارت شیخ درباره هر دو مطلب، یعنی معقولیت و عاقلیت بالذات این چنین است: «و اما ما هو فی ذاته بری عن الشوائب المادیة و اللواحق الغریبة التي لا تلزم ماهیته عن ماهیته فهو معقول لذاته لیس يحتاج إلى عمل يعمل به یعدّه لأن یعقله ما من شأنه أن یعقله بل لعلّه من جانب ما من شأنه أن یعقله» (ابن سینا: ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۸-۳۲۷).

این بیان، معقولیت چنین صورتی را اثبات می کند و بعد از اثبات معقولیت آن در عبارت دیگر، عاقلیت آن را اثبات می نماید: «انک اذا حصلت ما أصلته لك علمت أن کلّ شیء ما من شأنه أن یصیر صورة معقولة و هو قائم الذات فإنه من شأنه أن یعقل فیلزم من ذلك أن یكون من شأنه أن یعقل ذاته» (همان، ۴۰۳).

اگر صور معقول موجودات با ذات حق متحد باشند، چنان که فرفورئوس معتقد است، مسأله علم واجب قبل از ایجاد موجودات بدون تکتّر در ذات و بدون تأخر این علم از مرتبه ذات پذیرفتنی خواهد بود، اما اثبات چنین امری از دیدگاه شیخ الرئیس و پیروانش ممکن نیست. لذا مشائیان به صور مرتسم در ذات معتقد شده اند که اشکالات فراوان دارد.

اما بعضی از اساطین حکما پس از شیخ، اتحاد عاقل و معقول را حتی درباره صور معقول و تجرید شده از ماده و لواحق آن معتقد شده و بر آن دو برهان اقامه نموده اند. لذا ابتدا این دو برهان را نقل می کنیم و بعد به بررسی و تحلیل آن می پردازیم.

۱. **صُور** اشیا بر دو قسم است: یکی **صُور** مادی که قوام وجودش به ماده و لواحق ماده است، مانند وضع، مکان، کیف و امثال آن. این چنین **صُور** با این وجود مادی نمی‌توانند معقول بالفعل قرار گیرند، مگر بالعرض و **صُور** دیگر **صُور** مجرد از ماده و لواحق آن هستند که یا تجرید تامند (که آنها **صُور** معقوله نفس خواهند بود) و یا تجرید ناقص که صور متخیل هستند. همه حکما وجود نفسی چنین **صُوری** را که به توسط نفس مجرد شده‌اند، عین وجود عاقل می‌دانند؛ زیرا بنابر قاعده کلی وجود هر چیزی که برای چیز دیگر موجود است، عین وجود برای آن شیء خواهد بود، خواه مثل **صُور** طبیعی حال در ماده باشد، یا اعراض حال در جواهر و یا **صُور** معقول در نفس. پس برای **صُور** معقول وجودی مغایر با وجود عاقل نیست و با وجود عاقل متحد است. و مرتبه وجود **صُور** معقول عین مرتبه وجود عاقل خواهد بود. پس به این برهان، اتحاد عاقل و معقول اثبات می‌گردد (ملاصدرا: ۱۴۱۰، ۱۴/۳-۵ و ۳۱۳). ولی بعضی از اعظام متأخر مانند علامه طباطبایی دلالت این برهان را بر اتحاد وجودی عاقل و معقول ناتمام می‌دانند. وی در حاشیه بر *اسفار* بعد از پرداختن به **صُور** تجرید شده از ماده و لواحق آن (که حکماء وجود نفسی آنها و وجود عاقل را یک چیز مسلم می‌دانند) از متفرعات قاعده و مسأله چنین بیان می‌کند که هر چیزی که وجودش برای چیز دیگر باشد، وجود فی‌نفسه آن عین وجودش برای آن چیز است؛ خواه مثل عرض نسبت به جوهر باشد، یا مثل **صُور** طبیعی نسبت به ماده و همچنین **صُور** معقول نسبت به نفس و علت مجرد نسبت به معلولش و بالعکس. بنابر این

بیان، فرض چیزی که وجودش برای غیرش هست، از فرض وجود آن خارج و خالی نیست؛ زیرا رابطه وجودی این چنین چیز با محل و موضوعش رابطه مملوکیت و مالکیت وجودی است. پس اگر این وجود مملوکی موجود برای خودش باشد، مالک و مملوک یک چیز خواهند بود و فرق آنها به اعتبار است، مثل علم نفس و هر مجردی به خودش، ولی اگر چنین نباشد وجود فی نفسه این چنین موجودی در مرتبه چیزی خواهد بود که این موجود برای آن است، بدون این که عکس این مطلب درست باشد، یعنی وجود محل و موضوع قاهر و محیط بر آن حال خواهد بود، نه این که متحد با او باشد. به هر حال، از این بیان اتحاد این دو را نمی توان نتیجه گرفت. سخن ملاصدرا نیز که صور معقول را بالذات می داند و می گوید: «فهی معقولة بالفعل أبداً سواء عقلها عاقل من خارج أم لا» ممنوع است؛ زیرا اگر این صورت را معقول فرض کردیم، نمی توانیم جواز فرض آن را با قطع نظر از عاقلش حتی در مرتبه وجود این امر للغير قبول کنیم (همان). از این رو، بنابر اتحاد عاقل و معقول به این معنا که معقول با عاقل یک وجود بگردد و اگر ثابت نشد عاقل قاهر بر معقول باشد، به گونه ای که از حیطة وجودی آن خارج نباشد و وجودش زائد بر اصل وجود عاقل و در حقیقت در مرتبه ظهور عاقل با آن متحد باشد نه با حقیقت وجودش اگر صور موجودات در مرتبه ظهور عاقل با آن متحد باشد نه با حقیقت وجودش اگر صور موجودات در مرتبه ظهور حضرت حق با آن متحد باشند، علم واجب زائد بر ذاتش خواهد بود و مرتبه ذات خالی از علم قبل

ظهور خواهد بود و با این وضع علم واجب قبل بود و با این وضع علم واجب قبل از ایجاد و قبل از اظهارالوجود اثبات نمی‌گردد.

۲. در *سفار* برای اثبات اتحاد عاقل و معقول، برهان تضایف به کار می‌رود (همان: ۳۱۹) که تقریر آن بدین‌گونه بیان شده است: که عاقل و معقول دو مفهوم تضایف هستند و در مباحث تضایف گذشت که متضایفین متکافئان در وجود هستند و هم‌چنین در درجه وجود اگر یکی از آنها بالفعل باشد، دیگری نیز بالفعل خواهد بود و اگر یکی بالقوه باشد دیگری نیز بالقوه خواهد بود. برای نمونه اگر مفهوم ابوت در موردی مصداق حقیقی و منشأ انتزاع خارجی و بالفعل داشت، قهراً در آن جا بایستی بنوت بالقوه بود و مصداق بالفعل نداشت ابوت در آن مورد نیز بالقوه خواهد بود. در مورد بحث ما اگر معقول مصداق و منشأ انتزاع واقعی و بالفعل داشت، در همین مورد عاقل نیز متحقق خواهد بود. پرواضح است که از این برهان بیش از معیت متضایفین در یک مرتبه وجودی استفاده نمی‌شود و اگر در بعضی موارد اتحاد به کار می‌رود، مثل علم و عقل مجرد نسبت به خود، از جهت دیگر است، نه از جهت تضایف. آیا می‌توانیم بگوییم محرک و متحرک که متضایفین هستند، متحد با یکدیگرند. این امر محال است؛ زیرا مستلزم اتحاد فاعل و قابل است. آیا می‌توانیم بگوییم علت و معلول که متضایفین هستند وجود معلول عین وجود علت است؟ ابداً چنین نیست. اما با یکدیگر معیت در مرتبه وجود دارند. اگر علتی بالفعل داشته باشیم، قطعاً در همان مرتبه معلول بالفعل خواهیم داشت و بالعکس اگر متحرک بالفعل باشد، قطعاً محرک بالفعل نیز در آن مرتبه خواهد

بود. پس روشن شد که برای اتحاد عاقل و معقول دلیل قانع کننده‌ای نیست و از این دو دلیل جز معیت در وجود بین عاقل و معقول استفاده نمی‌شود. لذا از مسأله اتحاد عاقل و معقول که برهان ندارد، بلکه برهان بر عدم اتحاد داریم، نمی‌توانیم مسأله علم واجب را به موجودات قبل‌الایجاد، به گونه‌ای که این علم عین ذات باشد، اثبات نماییم.

اما مذهب چهارم که علم واجب‌الوجود را به اشیا قبل از ایجاد حصولی به ارتسام صور در ذات واجب می‌داند، اگر چه این صور فعلی و اختراعی باشد، نه انفعالی و برگرفته از خارج، بر بطلان این چنین علمی وجوه کثیری را بزرگان حکما مثل محقق نصیرالدین طوسی در شرح اشارات و شیخ شهاب‌الدین سهروردی در مطارحات و محقق خفری ذکر کرده‌اند که اهم آنها سه اشکال عویصه است:

۱. این عقیده مستلزم اتصاف ذات واجب به صفات زایدۀ غیراضافی و سلبی است؛
۲. مستلزم قرار گرفتن ذات محل برای امور کثیر است؛
۳. مستلزم ترکب ذات و منافی با بساطت ذات است؛ زیرا اگر این صور مقوم ذات باشند، مستلزم ترکب ذات و اگر عارض ذات باشند، منشأ عروض آنها بر ذات و اگر حیثیات مختلف باشد، نقل کلام با آن حیثیات می‌شود که آیا مقوم ذات هستند، پس ذات مرکب خواهد بود و اگر عارض، کلام منتقل به منشأ این حیثیات می‌شود و هلم جراً؛ و اگر عوارض ذات باشند و ذات به حسب واحد و به ذات بسیطه‌اش منشأ این صور باشد، پس مرتبه بطون

ذات از این صُور علمی خالی خواهد بود. اگر دیگر اشکالات را بتوان پاسخ داد، این سه اشکال پاسخ‌گفتنی نیست.

گرچه مشائیان به صُور مرتسم در ذات واجب معتقد هستند و بعض عبارات شیخ‌الرئیس در *شفا* و *اشارات* ظاهر بلکه صریح در صُور مرتسم است. اما بعض عبارات *شفا* و همچنین *تعلیقات*، صریح در عدم پذیرش صُور مرتسم است. لذا بعضی مانند محقق خفّری اظهار داشته‌اند که شیخ در مسأله علم قبل‌الاشیا متحیر است و راه به جایی نبرده، ولی ما این گفته را نمی‌پذیریم. لذا هر دو دسته عباراتش را نقل می‌کنیم و بعد از دقت شاید به عقیده صریح شیخ پی بریم و بعد از وقوف بر عقیده‌اش بنگریم که آیا مشکل علم را به طریق شیخ می‌توان حل کنیم، یا نه؟

در *شفا* آمده است: «واعلم أن المعنى المعقول قد يؤخذ من الشيء الموجود كما عرض ان أخذنا نحن عن الفک بالرصد و الحسّ صورته المعقوله و قد تكون الصورة المعقوله غير مأخوذة عن الموجود بل بالعكس كما أنّا نعقل صورةً بنائيةً نخترعها فتكون تلك الصورة المعقولة محرّكة لا عضائنا إلى أن نوجدها فلا يكون وجدت فعقلناه و لكن عقلناها نوجدت و نسبة الكل العقل الاوّل الواجب الوجود هو هذا» (ابن‌سینا: بی‌تا، ۵۰۲).

بنابراین عبارت، صُوری که تعقل می‌گردند، گاه از اشیا موجود در خارج مثل صورت آسمان بر می‌تابند و گاهی از غیر اشیا موجود در خارج یعنی خارج تابع آن است، مانند صُور ساختمانی را که در ذهن خود اختراع می‌کنیم که این صورت محرک اعضای ما

می‌گردد تا ماندنش را در خارج ایجاد کنیم. این چنین صورتی را چون تعقل کردیم، موجود می‌شود، نه چون موجود است، تعقل می‌کنیم؛ نسبت صور کل عالم وجود به تعقل اول واجب‌الوجود این چنین است. این عبارت صریح در صور مرتسم در ذات واجب است.

در نمط هفتم اشارات و تنبیهات این چنین آمده است: «الصورة العقلية قد يجوز بوجه ما أن تستفاد من الصورة الخارجة مثلاً كما تستفيد صورة السماء و قد يجوز أن تستبق الصورة أولاً إلى القوة العاقلة ثم يصير لها وجود من خارج مثل ما تعقل شكلاً ثم نجعله موجوداً و يجب أن يكون ما تعقله واجب‌الوجود من الكل على الوجه الثاني» (ابن‌سینا: ۲۹۸، ۱۴۰۳).

مفاد این عبارت نیز مانند عبارت شفا بر صور مرتسم در ذات واجب تصریح دارد، با این تفاوت که به جای صورت بناء و ساختمان به شکل مثال زده که در ذهن ایجاد می‌گردد و بعد می‌فرماید آنچه واجب‌الوجود از کل موجودات تعقل می‌کند، بر وجه ثانی است. البته شفا در مقام دیگر تصریح دارد که صور قائم و مرتسم در ذات باری جزء ذات واجب نیست. «و لا تظن أنه لو كان للمعقولات عنده صور و كثرة كانت كثرة الصور التي يعقلها أجزاء ذاته و كيف و هي تكون بعد ذاته لأن عقله لذاته ذاته و منه يعقل كل ما بعده فعقله لذاته عله ما بعد ذاته فعقله ما بعد ذاته معلول عقله لذاته على أن المعقولات و الصور التي له بعد ذاته إنما هي

معقوله علی النحو المعقول العقلی لا النفسانی و إنّما لها الیها اضافه المبدأ التي یكون عنه لا فیه ... انتهى کلامه» (ابن سینا: بی تا، ۵۰۳).
بنابر مفاد این کلام، اگر معقولات کثیره به صورت صور در نزد واجب باشند، اجزاء ذات او خواهند بود. تعقل این صور از ذات واجب نشأت گرفته و متأخر از ذات است و این معقولات به گونه معقول عقلی هستند، نه نفسانی، یعنی دفعی‌الوجود به شمار می‌روند، نه مانند معقولات در نفس آدمی تدرجی‌الوجود و اضافه و نسبت آنها به واجب به این است که از او به وجود آمده‌اند، نه در او تحقق یافته‌اند.

این سخن صریح است که علم واجب‌الوجود به اشیا به طریق ارتسام صور معقولات در ذات واجب نیست، بلکه نسبت این صور به او نسبت «عنه» است، نه «فیه» و نیز در اول همین فصل فرموده: «ثم یجب لنا أن نعلم أنه إذا قیل عقل للاول قیل علی المعنی البسطیه الذی عرفته فی کتاب النفس و انه لیس فیه اختلاف صورت مرتبه متخالفه کما یكون فی النفس علی المعنی الذی مضی فی کتاب النفس فهو لذلك یعقل الاشیا دفعه واحده من غیر أن یتکثر بها فی جوهره أو تتصور فی حقیقه ذاته بصورها بل تفیض عنه صورها معقوله و هو اولی بأن یكون عقلاً من تلك الصور الفایضه» (همان: ۵۰۱).

این عبارت نیز مانند قبل است و در آخر برای نفی تکثر از ذات واجب می‌فرماید که چون صور معقول از او فایض گردیده، پس او اولی از خود آن صور به معقولیت است و از این عبارت نیز به

وضوح استفاده می‌شود که نسبت صور به واجب، نسبت صدوری است، نه حلولی یعنی نسبت «عنه» و نه «فیه».

همین فصل، قیام صور را به ذات واجب‌الوجود و نیز قیام آنها به غیر مانند عقل یا نفس و قیام صور به ذات خود را نفی می‌کند؛ به این جهت که اگر صور در ذات واجب باشد، کثرت در ذات واجب لازم آید و اگر در غیر باشد، آن صور علم غیر باشد، نه علم واجب و اگر به نفس ذات خود قائم باشد، مثل افلاطون لازم آید. به دنباله آن می‌نویسد: «فینبغی أن تجهد جهدک فی التخلص من هذه الشبهه و تتحفظ أن تکثر ذاته و لا تبالی بأن یکون ذاته مأخوذة مع إضافة ما ممکن الوجود» (همان: ۵۰۳-۵۰۴). در تعلیقات می‌گوید: «هو یعقل الاثیا لا علی انها تحصل فی ذاته کما نعقلها نحن بل علی انها تصور عن ذاته و ان ذاته سبب لها» (ابن سینا: ۱۵۳، ۱۴۰۴).

این عبارت مثل بعضی از عبارت *شفا* که نقل شد، نسبت صور را به واجب صدوری می‌داند، نه حلولی. در عبارت دیگر، می‌فرماید: «وجود هذه الصور عنده عنه هو نفس علمه بأنه مبدأ لها فهذه المعقولیه هی نفس هذا الوجود و هذا الوجود هو نفس هذه المعقولیه». (همان ۱۵۴) در تعلیقه دیگر می‌فرماید: «الاول لیس یحتاج فی أن یعرف لوازمه الی ان تصدر عنه بل نفس صدور هذه اللوازم عنه نفس عقلیه لها» (همان: ۱۵۳).

در این عبارت تصریح می‌فرماید که علم واجب به این صور متوقف بر صدور این صور نیست، بلکه علم واجب به آنها عین تحقق و صدور آنهاست.

در عبارت دیگر می‌فرماید: «و كما أن كثيراً من الافاعيل للواجب نقص له كذلك إثبات كثير من التعقلات بل الواجب الموجود انما يعقل كل شيء على نحو كل و مع ذلك فلا يعزب عنه شيء شخصي فلا يعزب عنه مثقال ذره في السموات و الارض و هذا من العجائب التي يحوج تصورها الى لطف قريحه و أمّا كيفيه ذلك فإنّه إذا عقل ذاته و عقل أنّه مبدأ كلّ موجود و وجود عقل اوائل الموجودات عنه و ما يتولّد عنها و لا شيء من الاشياء يوجد إلا و قد صار من جهة ما يكون واجباً بسببه و قد بینا هذا فيكون هذه الاسباب يتأدّى بمصادماتها الى أن توجد عنها الامور الجزئيه و الاول يعلم الاسباب و مصادماتها فيعلم ضروره ما يتأدّى إليها و ما بينها من الازامنه و ما لها من العودات لانه ليس يمكن أن يعلم تلك و لا يعلم هذا فيكون مدرکاً للامور الجزئيه من حيث هي کليه» (همان: ۱۵۳).

مقصود شيخ (ره) از «من حيث هي کليه» و چند سطر قبل که فرمود: «انما يعقل كل شيء على نحو کلي»، کلی مفهومی یا ماهیات کلی نیست، بلکه مرادش از کلی سعه و احاطه است، یعنی ذات واجب اشیا را قبل از ایجاد و بعد از ایجاد به صورت محیطه‌ای تعقل می‌کند که تمام موجودات در این صورت محیط داخل هستند. تعبیر به کلی در مورد امر محیط در اصطلاح حکما و اشراقیان و ریاضی‌دانان فراوان است. برای مثال، شيخ اشراق درباره رب‌النوع می‌گوید: «ان رب النوع کلی ذلک النوع». معلوم است که رب‌النوع فرد شخصی ابداعی است و لکن چون محیط به همه افراد طبیعت است، از آن به کلی تعبیر نموده و یا حکما و ریاضی‌دانان

مثلاً بر فلک‌المحیط اطلاق فلک کلی می‌کنند. حکیم سبزواری در حاشیهٔ جلد ششم / سفار نیز همین عبارت را توضیح می‌دهد. مرحوم صدرا از این عبارت شیخ (ره) در شفا که فرمود: «اذا قيل للاول عقل قيل على المعنى البسيط» و قول دیگرش که می‌فرماید: «و هو اولی بأن یکون عقلاً من تلک الصور» و گفتار دیگرش که می‌گوید: «فتعقل من ذاته کل شیء» چنین نتیجه می‌گیرد که اینها همه تصریحاتی است از شیخ بر این که او قائل به علم‌الاجمالی کمالی و عقل بسیط در عین کشف تفصیلی است (ملاصدرا: ۱۴۱۰، ج ۶، ۱۹۴).

بعد از ذکر این اقوال و تحلیل و بررسی آنها به این نتیجه می‌رسیم که بهترین و محققانه‌ترین عقاید در باب علم واجب که شامل همهٔ مراتب قبل‌الایجاد و مع‌الایجاد و بعد‌الافناء می‌شود، علم‌الاجمالی کمالی در عین کشف تفصیلی است. «فداته عقل بسیط جامع لكل معقول و الامر تابع، فالعلم الاجمالي الكمالي لدى علم بتفصيل بذات كل شیء».

در روایات ما علم واجب قبل از خلقت و بعد از خلقت یکسان شمرده شده‌اند. در کافی طبق نقل از کتاب وافی آمده است: «عن ابن ابی عمیر عن هشام بن سالم عن محمد عن ابی جعفر (ع): قال سمعته يقول كان الله و لا شیء غیره و لم یزل عالماً بما یکون فعلمه به قبل کونه کعلمه به بعد کونه» (فیض کاشانی، ۱۳۷۰، ۴۴۹/۲). حدیث دیگر در کافی چنین است: «محمد عن سعد عن محمد بن عیسی بن النخعی انه کتب الی ابی الحسن (ع): یسئله عن الله عزوجل کان یعلم الاشیا قبل أن خلق الاشیا و کونها أو لم یعلم ذلک

حتی خلقها و کونها فعلم ما خلق عندما خلق و ما کونّ عند ما کونّ فوق بخطّه (ع) لم یزل الله عالماً بالاشیا قبل أن یخلق الاشیا کعلمه بالاشیا بعد ما خلق الاشیا» (همان).

مرحوم فیض در ذیل بیان این دو حدیث می‌فرماید: «شرح ذلك أن الله سبحانه أدرك الاشیا جميعاً ادراكاً تاماً و احاط بها احاطه کامله فهو عالم بان ای حادث یوجد فی ای زمان من الازمنه... و لا یحکم علی شیء بأنّه موجود الان أو معدوم أو موجود هناك أو معدوم أو حاضر أو غائب لأنّه عزّوجلّ لیس بزمانی و لا مکانی بل هو بکلّ شیء محیط أزلاً و أبداً یعلم ما بین أیدیهم و ما خلفهم و لا یحیطون بشیء من علمه الاّ بما شاء و الیه أشار امیرالمومنین علیه‌السلام بقوله: لم یسبق له حال حالاً فیکون أولاً قبل أن یكون آخراً أو یكون ظاهراً قبل أن یكون باطناً و قال علمه بالاموات الماضین کعلمه بالاحیاء الباقین و علمه بما فی السموات العلی کعلمه بالارضین العلی، (همان). حضرت امیر در خطبه اول نهج‌البلاغه می‌فرماید: «عاملاً بها قبل ابتدائها محیط بحدودها و انتهائها عارفاً بقرائها و احنائها».

پس از بررسی آراء حکما درباره علم حضرت واجب، همان علم اجمالی کمالی در عین کشف تفصیلی را بر می‌گزینیم؛ حضور ذات برای ذات عین ذات است و ذات، کل‌الوجودات است. تمام موجودات به این صورت بسیطه که ذات واجب است، برای ذات منکشف بلکه عین انکشاف هستند و در آن مرتبه تقدم و تأخر و تغیر وجود ندارد، البته آنچه برای ذات منکشف است در مقام تفصیلی و مابینت از صقع ذات در بستر مکان و زمان با تقدم و

تأخر و تغیر متحقق خواهد شد. این از لوازم جدایی ناپذیر موجود در ظرف مکان و زمان است، همان‌گونه که ذات ما در مقام ذات و نفس، بین کلمات و حروف محفوظات تقدم و تأخر و تغیر نمی‌گذارد و هنگام اظهار آنها در بستر مکان و زمان، حروف و کلمات از یکدیگر ممتاز و متصف به تقدم و تأخر و مابینت و تغیر می‌شوند، تمام موجودات و وجودات در ذات حق متعالی و در مرتبه اظهار آنها در وعاء زمان و مکان قرار دارند. مولوی می‌گوید:

منبسط بودیم و یک گوهر همه
 بی‌سر و بی‌پا بُدیم آن سر همه
 یک گهر بودیم هم‌چون آفتاب
 بی‌گره بودیم و صافی هم‌چو
 آب
 چون به صورت آمد آن نور سره
 شد عدد چون سای‌های کنگره
 کنگره ویران کنند از منجینق
 تا رود فرق از میان این فریق

جامع‌ترین آیه شریفه‌ای که علم قبل و مع‌الاشیا و بعد از اشیا را بیان نموده، آیه ۵۹ سوره انعام است: «وَ عِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ وَ يَعْلَمُ مَا فِي الْبُرِّ وَ الْبَحْرِ وَ مَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَ لَا حَبَّةٌ فِي ظُلْمَتِ الْأَرْضِ وَ لَا رَطْبٌ وَ لَا يَابِسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ».

«مفاتیح» یا جمع «مفتح» به معنای کلید و یا «مفتح» به معنای خزینه است که احدی جز ذات واجب بر آن مفاتیح آگاهی ندارد و می‌داند آن چه در خشکی و دریاست و برگی نمی‌افتد مگر این که خدا آن را می‌داند و دانه و حبه‌ای در ظلمات الارض نیست مگر خدا می‌داند و تر و خشکی نیست مگر این که در کتابی آشکار کننده است. این آیه سه بخش دارد:

۱. «مفاتیح‌الغیب» که ناظر به علم قبل‌الایجاد است؛
۲. علم «ما فی البر و البحر» و آنچه در ظلمات ارض اتفاق می‌افتد، ناظر به علم مع‌الایجاد است؛
۳. «لا رطب و لا یابس» که جامع مابین مع‌الایجاد و بعدالافناء است.

تفسیر «مفتاح‌الغیب» را توضیح نداده‌اند، مگر تفسیر کبیر امام فخر و تفسیر غرائب و تفسیر المیزان که در اینجا به ذکر آنچه در تفسیر المیزان آمده بسنده می‌کنیم. در تفسیر المیزان می‌نویسد: فقوله تعالی و عنده مفاتیح‌الغیب لا یعلمها الا هو راجع الی الغیب المطلق الذی لا سبیل لغيره تعالی‌ الیه، و قوله لا یعلمها (الخ)، حال و هو یدل علی أن مفاتیح‌الغیب من قبیل العلم غیر ان هذا العلم من غیر سنخ العلم الذی نتعارفه فان الذی یتبادر الی أذهاننا من بعضی العلم هو الصورة الماخوذة من الاشیا بعد وجودها و تقدرها باقدراها و مفاتیح‌الغیب کما تبین علم بالاشیا و هی غیر موجوده و لا مقدره باقدراها الکونیة ای علم غیر متناه من غیر انفعال من معلوم». (طباطبائی، المیزان، ۱۲۹/۷).

از آیاتی که علم واجب را به طور اطلاق به موجودات با بیان مراتب آن قبل از ایجاد و هنگام ایجاد و بعد فنا اثبات می‌کند، آیات ۶۱ سوره یونس و دوم و سوم سوره سبأ است: «و ماتکون فی شأن و ما تتلوا منه من قرآن و لا تعلمون من عمل الا کنا علیکم شهوداً اذ تفیضون منه و ما یعزب عن ربک من مثقال ذره فی الارض و لا فی السماء و لا اصغر من ذلک و لا اکبر الا فی کتاب مبین».

بخش اول ناظر به علم مع‌الاشیا با علم حضوری است که از آن به شهود تعبیر کرده و بخش دوم ناظر به همه مراتب موجودات قبل و هنگام و بعد است. «یَعْلَمُ مَا یَلِجُ فِی الْاَرْضِ وَ مَا یَخْرُجُ مِنْهَا وَ مَا یَنْزِلُ مِنَ السَّمَاءِ وَ مَا یَعْرُجُ فِیْهَا وَ هُوَ الرَّحِیْمُ الْغَفُورُ وَ قَالَ الَّذِیْنَ کَفَرُوْا لَا تَاتِیْنَا السَّاعَةُ قُلْ بَلٰی وَ رَبِّیْ لَتَأْتِیَنَّکُمْ عِلْمُ الْغَیْبِ لَا یَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِی السَّمٰوٰتِ وَ لَا فِی الْاَرْضِ وَ لَا اَصْغَرَ مِنْ ذٰلِکَ وَ لَا اَکْبَرَ اِلَّا فِی کِتٰبٍ مّبِیْنٍ».

آیه اول ناظر به علم به موجودات در ظروف مختلف وجودی آنهاست و آیه دوم ناظر به کل اشیا به جمیع مراتب و شئون آنها قبل از ایجاد و مع‌الایجاد و بعدالفناء است. آیه ۱۴ سوره ملک به صورت قیاس مضمّر علم واجب را به طور مطلق اثبات عقلی می‌کند: «الا یعلم من خلق و هو اللطیف الخبیر» یعنی الله لطیف (مجرد) و کل مجرد خبیر، «ای عالم بذاته فهو عالم بذاته و کل مجرد عالم بذاته عالم بآثاره و مخلوقاته فهو عالم بمخلوقاته».

بنابر نظر حکیمان مسلمان، علم ذات واجب، عنایی و منشأ ایجاد است و تخلف وجود اشیا، اعم از موجودات تکوینی و افعال انسان‌ها از علم حضرت واجب محال و ممتنع می‌نماید. این امر

مستلزم جبر انسان‌ها در افعال‌شان است، همان گونه که اشاعره معتقد هستند. در پاسخ این اشکال گفته می‌شود که علم حضرت واجب این گونه به افعال ما تعلق گرفته که ما انسان‌ها به اختیار و اراده خود افعال را انجام می‌دهیم و اراده و اختیار ما در سلسله اسباب و علل فعل ما مثل سایر علل دخالت دارد ولی همه آنها در طول علیت مطلقه الهی است، همان‌گونه علیت مطلقه واجب با پذیرفته شدن سلسله علیت تکوینی منافات ندارد و موجب انکار علیت نمی‌شود. برای مثال، علیت مطلقه حضرت واجب منافات با این ندارد که بگوییم شمس موجب احراق و نور و آتش سبب سوزانیدن و آب سبب برودت است و با توحید افعالی مخالف نیست، همان‌گونه که تمام حکیمان مسلمان می‌گویند: «لا مؤثر فی الوجود الا الله»، در عین حال، اصل علیت و معلولیت در عالم پذیرفته است، هم‌چنین فاعلیت مطلق و حق که عین علم فعلی او به نظام وجودی است، با این که افعال انسان‌ها و حتی حیوانات از اراده آنها نشأت بگیرد، منافات ندارد. به این حقیقت صدرالمحققین در سفر تصریح نموده است: «فالحق فی الجواب أن ینقال أن علمه و إن کان سبباً مقتضیاً لوجود الفعل من العبد لکنه إنما اقتضی وجوده و صدوره المسبوق بقدره العبد و اختیاره لکونها من جمله أسباب الفعل و علله و الوجوب بالاختیار لا ینافی الاختیار، بل ینحققه فکما أن ذاته تعالی علیه فاعله لوجود کل موجود و وجوبه و ذلك لا ینبطل توسط المعلل و الشرايط و ربط الاسباب و المسببات فکذلك فی علمه التام بکل شیء الذی هو عین ذاته کما فی العلم البسیط و العقل الواحد و لازم ذاته کما فی العلم المفصل و العقول الکثیره» (ملاصدرا: ۶، ۱۴۱۰/۳۸۵).

این تقریر بهترین تبیین فرمایش حضرات معصومین در «الاجبر و لا تفویض بل امر بین الامرین» به شمار می‌رود، یعنی در تمام عالم وجود چنین است؛ زیرا تأثیر و تأثر از لوازم وجود است، همان‌گونه که وجودات موجودات که عین ربط به حضرت واجب‌الوجود هستند، در عین حال اسناد وجود به آنها حقیقی است. اسناد آثار به آنها و متأثر شدنشان نیز با آنها حقیقی است و سلسله تأثیر و تأثر واقعی است، گرچه همه آنها عین ربط به حضرت واجب علی‌الاطلاق هستند: «و الله من ورائهم و لا یعزب عن علمه مثقال ذره فی الارض و لا فی السماء».

مراتب علم واجب

مراتب علم حضرت حق متعال از مسائل باقی مانده در موضوع علم واجب است که قرآن مجید به این مراتب در ضمن آیاتی اشاره فرموده است. پس از بررسی مراتب علم حق از دیدگاه فلاسفه و حکما، به آیات در این باره با توجه به تفاسیر مفسران و احادیث و روایات از معصومان می‌پردازیم.

مرتبه اول که بر جمیع مراتب تقدم دارد، مرتبه عنایت و علم عنایی است؛ یعنی صور مرتسم در ذات واجب که بنابر عقیده مشائیان منشأ ایجاد نظام وجودی است و یا علم ذاتی بسیط است که بنابر عقیده عرفاء و صدرالمتألهین عین ذات به شمار می‌رود نه زائد بر ذات علم اجمالی در عین کشف تفصیلی که منشأ ایجاد نظام وجودی است «من البدایه الی النهایه» یعنی کل نظام وجودی را در بر دارد. حکیم سبزواری با اشاره به این مرتبه چنین می‌سراید:

ما من بدایه الی نهایه
فی الواحد انطوائه عنایه

(سبزواری: بی تا، ۱۰۷)

و نیز می‌گوید:

و الكلّ من النظامه الکیانی
ینشأ من نظامه الربانی

(همان)

مرتبه دوم عبارت است از صور موجودات مجرد، اعم از عقول طولی و عرضی یعنی ارباب انواع، که از صقع ربوبی دفعته اضافه شده یا ترتیب ذاتی که بین آنهاست، نه ترتیب زمانی و یا جمیع صور کلی مرتسم در ذوات مجرد آنها.

مرتبه سوم صور جزئی موجودات مادی و زمانی که مرتسم و منتقش در نفس منطبع فلک اقصی است؛ زیرا حکما فلک اقصی را دارای دو نفس می‌دانند. نفس مجرد کلی ناطق که صور کلی انواع از عقل او در آنها منتقش است و نفس منطبع که به منزله قوه خیال در حیوان است که از تجرد کامل برخوردار نیست و صور جزئی موجودات کونیه به ترتیبی که بایستی وجود بگیرند، در آنها مرتسم است.

مرتبه چهارم به دو اعتبار در ارتباط با عالم هستند: اعتبار اول این که، همان‌گونه که گفتیم، صور کلی تمام حقایق وجودی عینی و غیرعینی به وجود جمعی تفصیلی در آنها ثبت و ضبط هستند و اعتبار دوم همین جواهر قدسی به خصوص جوهر اول قدسی که به

وجود نوری خود سبب پیدایش انوار مجرد و به جنبه فقری وجودی و امکانی‌اش سبب پیدایش اجسام علوی و عناصر عنصریات هستند. البته مقصود این است که گرچه سبب حقیقی و مؤثر واقعی ذات حضرت واجب است، جهات نوری و فقری جواهر قدسی حکم مُعدّات برای افاضه فیض را دارند.

مرتبه پنجم نفس کلی فلک اقصی است که تمام حقایق وجودی عالم کون در آن محفوظ است. از این رو، مناسب است به اشعار حکیم سبزواری در مراتب علم حق اشاره کرد:

اذ یکشف الاشیا مرات له
فذا مراتب بیان علمه
عنايه و قلم لوح قضاء
و قَدَر سَجَل کون یرتضی
ما من بدایه الی نهاییه
فی الواحد انطوائه عنايه
فالکل من نظامه الکیانی
ینشأ من نظامه الربانی
و الممكن الاقرب الاشراف قلم
و صور قامت به قضا حتم
و صوراً ما تحت کل صوره
جمعها بوحده ضروره
فهی إذن قضائه التفصیلی
قلمه قضائه الاجمالی

نفس سماء کلیه لوح حفظ
ما انطبعتَ فقدر منها لحظ
علمیه ذا و سَجَل الكون
عَینیهُ من کل ما فی العین
(همان: ۱۰۷)

البته مرحوم حکیم سبزواری بعضی از عناوین دینی و قرآنی مثل قضا، قدر، لوح محفوظ، قلم را بر این مراتب و مصطلحات حکما منطبق گردانیده که لازم است در بحث بعد به این انطباق که مرحوم صدرالمآلهین نیز در *اسفار* به آن عنایت داشته، با توجه به اقوال مفسران و روایات عنایت بیشتری کرد.

اراده واجب تعالی

متکلمان معتزله به دو گونه اراده خدا را تعریف کرده‌اند: ابوالحسن بصری و جماعتی از رؤسای معتزله مثل نظام و جاحظ، ابوالهذیل علاّف، ابوالقاسم بلخی و محمود خوارزمی اراده خدا را عبارت از علم او به نفع در فعل می‌دانند که ابوالحسن آن را داعیه و به عبارت فارسی «انگیزه» می‌خواند. ابوالحسن نجار اراده را صفتی عدمی می‌شمارد و خدا را مرید می‌داند، یعنی مُکره نیست. کعبی اراده خدا را در افعالش علم به مصلحت و در افعال بندگان امر به فعل دانسته که تفاوت آن با قول اول فقط در افعال بندگان است.

اراده خدا در نزد اشاعره و جمهور معتزله بصره صفتی سوم غیر از علم و قدرت است و آن را مرجح نسبت به مقدرات الهی

دانسته‌اند. حکمای الهی اراده خدا را عین علم او به نظام احسن می‌دانند که تفاوت آن با علم، به اعتبار است. شیخ‌الرئیس در مقاله هفتم الهیات شفا در فصل پنجم می‌فرماید: «فالأول يعقل ذاته و نظام الخیر الموجود فی الكل انه کیف یكون بذلك النظام فذلك النظام لانه یعقله هو مستفیض کاین موجود و کلّ معلوم الـکون و جهه الـکون عن مبدأه عند مبدأه و هو خیر غیر مناف و هو تابع لـخیریه ذات المبدأ و کماله المعشوقین لذاتهما فذلك الشیء مراد و لكن مراد الاول لیس هو علی نحو مرادنا حتی یكون له فی ما یكون عنه غرض فکانتک قد علمت استحاله هذا و ستعلم بل هو لذاته مرید هذا النحو من الـاراده العقلیه المحضه» (ابن‌سینا: ۵۰۴-۵۰۷).

و در ادامه می‌فرماید: «فواجب الوجود لیست ارادته مغایره الذات لعلمه و لا مغایره المفهوم لعلمه فقد بینا ان العلم الذی له بعینه هو الـاراده التی له» (همان: ۵۰۷).

مفهوم اراده با مفهوم علم مغایر نیست؛ زیرا مفهوم اراده‌ای که در غیر خدا به دنبال شوق مؤید می‌آید، با مفهوم علم مغایر است، اما چنین اراده‌ای در خدا محال و ممتنع است. لذا اگر در خدا تعبیر به اراده کنیم، مفهوم آن مرادف با مفهوم علم ذات واجب خواهد بود. لذا فرمود: «لیست ارادته مغایره لعلمه و لا مغایره المفهوم غایه الامر اضافه علمیه» که بین واجب و افعال و اشیای وجودی فرض می‌شود و از حیثی که از خدا نشأت گرفته، از آن به علم تعبیر می‌کنیم و از حیثی که به معلوم و فعل نسبت دارد، اصل و وجود فعل را اراده خدا می‌گوییم. در تفسیر اراده به لحاظ اخبار و روایات در کتاب کافی و در مرآت العقول (شرح ج ۲، ص ۱۵۵) دو حدیث

به ترتیب نقل می‌شود: «عن علی بن محمد بن عبدالله، عن أحمد بن عبدالله عن أبيه عن محمد بن سليمان الديلمي عن علي بن ابراهيم الهاشمي قال سمعت أبا الحسن موسى بن جعفر عليهما السلام يقول: لا يكون شيء إلا ما شاء الله و قدر و قضى قلت ما معنى شاء؟ قال: ابتداء الفعل قلت ما معنى قدر؟ قال: تقدير الشيء من طوله و عرضه قلت ما معنى قضى؟ قال اذا قضى معناه فذلك الذي لا مرد له».

مجلسی (ره) در شرح می‌نویسد: «الحديث الاول ضعيف و رواه البرقي في المحاسن بسند صحيح هكذا حدثني أبي عن يونس عن أبي الحسن الرضا - عليه السلام - قال قلت: لا يكون إلا ما شاء الله و أراد و قضى، فقال (ع): لا يكون إلا ما شاء الله و أراد و قضى. قلت: فما معنى شاء؟ قال: ابتداء الفعل قلت فما معنى أراد؟ قال: الثبوت عليه. قلت: فما معنى قدر؟ الى الاخر الخبر و لعله سقط الاراده من الكتاب» (مجلسی: ۱۳۵۳، ۱۵۵/۲).

مطلب اساسی در بحث اراده به طور مطلق و اراده خدا، این است که آیا داعی زائد از اراده ذاتی و یا غیر ذاتی است و داعی در اراده خدا چگونه است؟ جمهور حکما و معتزله اراده را معلول داعی زائد می‌دانند و بدون داعی زائد تحقق اراده را محال و ممتنع می‌شمارند و می‌گویند اگر اراده به یکی از دو طرف فعل فاعل مختار بدون داعی زائد مرجح تعلق گیرد، این امر مستلزم ترجیح بلا مرجح است.

اما اشاعره نفس اراده را صفت ذاتی می‌دانند که بدون داعی زائد می‌تواند به یکی از دو طرف فعل مقدور تعلق گیرد. برای نمونه، دو رغیف نان برای شخص گرسنه از هر جهت متساوی باشند و نیز دو

قدح برای شخص عطشان و دو راه متساوی برای هارب از سبع و امثال آنها. حکما وجود داعی زائد را قطعی می‌دانند، گرچه بر ما مجهول است که این پاسخ با توجه به علم حضوری ذات انسان نسبت به ذات و صفات ذات خالی از مناقشه نیست و در حقیقت برای عجز از پاسخ است.

قاضی عضدالدین در اراده خدا که بالذات مرجح است در کتاب *مواقف می‌نویسد: «الموثر فی الحوادث مختار عندنا و الترجیح لالداع غیرالوقوع بلاسبب»* (ایجی: *مواقف*، ۱۴۱۵، ۶/۷-۱۵۵). سید در شرح *مواقف* می‌گوید: «و الثانی محالٌ لانه ترجیح أحد المتساوین من طرفی الممكن بلاسبب مرجح، خارجٌ و قد عرفت بطلانه بالضروره و أما الاول فلیس بمحالٌ لانه ترجیحٌ من غیر مرجح ای من غیر داعٍ یدعوه لا من غیر ذات متصف بالترجیح و لا استحاله فیه» (همان).

اراده از نظر حکما چون عین علم عنایی واجب است، بدون امر زائدی که سبب ترجیح و ایجاد است. همان‌گونه که گذشت، اگر بپذیریم که دخول داعی زائد در مقدمات اراده ذاتی اراده نیست، بلکه غالبی است و کمال اراده فاعل مختار این است که اراده‌اش از نفس ذاتش نشأت بگیرد، می‌توانیم دو مشکل اساسی را حل کنیم: معلل بودن افعال واجب به اغراض و حدوث عالم اجسام. اگر موضع حکما را بپذیریم، هر دو مسأله یعنی معطل بودن افعال واجب به اغراض و حدوث عالم جسمانی نسبت به عدم جواز معلل بودن افعال واجب به اغراض را منکر شویم، حتی اگر غرض استکمال موجودات باشد. شیخ (ره) در تنبیه سوم از نمط ششم

اشارات و تنبیهات چنین می‌گوید: «فما أقبح ما يقال من أن الامور العالیه تحاول أن يفعل شيئاً لما تحتها لأن ذلك أحسن لها و لتكون فعاله جميله فإن ذلك من المحاسن و الامور اللاتقه بالاشیا الشریفه و انّ الأوّل الحقّ يفعل شيئاً لاجل شیء و أن لفعله لمیه» (ابن سینا: ۱۴۰۳، ۱۴۳).

در حالی که محقق طوسی در متن تجرید در مبحث افعال الواجب می‌فرماید: «و نفی الغرض يستلزم العبث و لا يلزم عوده الیه تعالی» (حلی: ۱۴۰۷، ۳۰۶).

نظریه اشاعره که ذات اراده را مرجح می‌دانند، چنین نقد می‌پذیرد که چرا اراده به یکی دون دیگری تعلق گرفت؟ اگر به اراده دیگر تعلق گیرد، تسلسل بی‌نهایت در ارادت مترتب لازم آید و این محال است و اگر بدون اراده و مرجح تعلق گیرد، ترجیح بلامرجح خواهد بود که محال و ممتنع است پس از قول حکما گریزی نیست.

اما آن چه شیخ (ره) در نفی غرض ذکر نمود که عالی در ایجاد سافل غرضی و غایتی زائد بر ذاتش ندارد و وجود و ایجاد و عدم ایجاد سافل نسبت به عالی متساوی است که حتی پس از ایجاد کسب امر جمیل و احسن نمی‌نماید، حق است. اما از این بیان نمی‌توان نتیجه گرفت که ذات واجب در ایجاد غایتی ندارد، بلکه می‌توان گفت در ذات او فاعل و غایت یکی است، همان‌گونه که شیخ (ره) در شفا می‌فرماید: «هذا اذ كانت العله الغائیه فی الكون و اما اذا كانت العله الغائیه لیست فی الكون و لكن وجوده أعلى من الكون علی ما سیتضح فی موضعه فلا یكون شیء من العلل الاخری

عله لها و لا فى الواحد الذى هو الحصو و الوجود» (ابن سينا: ف ۴۵۶/۵).

در ادامه درباره «فاعل اعلى من الكون» می نویسد: «حتى لو لم يفعل ذلك لما ترك ما هو الاولى و الا حسن فيكون لا داعى له الى ذلك و لا مرجح لان يصدر عنه ذلك الخير الى غيره على مقابله و مثل هذا ان لم يكن شيئاً يصدر عن طبع أو عن اراده ليست على سبيل اجابه داع بل على وجه آخر ستوقف عليه» (همان).

وجه دیگر این است که خلقت این جهان و موجودات مادون غایت آنها عشق به ذات واجب است که بالعرض به آنها تعلق گرفته است. شیخ (ره) این مطلب را در فصل پنجم مقاله هشتم الهیات از شفاء صفحه ۵۰۲ چنین بیان می کند: «بل هو عالم بكيفية نظام الخير فى الوجود و انه عنه و عالم بأن هذه العالميه يفيض عنها الوجود على الترتيب الذى يعقله خيراً و نظاماً و عاشق ذاته التى هى مبدأ كل نظام خير من حيث هى كذلك فيصير نظام الخير معشوقاً بالعرض لكنّه لا يتحرك الى ذلك عن شوق فإنه لا ينفعل منه البته و لا تشتاق شيئاً و لا يطلبه فهذه ارادته الخاليه عن نقص يجلبه شوق و ازعاج الى غرض» (همان: ۵۰۲).

صدرالمتألهين هم در *سفار* پس از تمهید مقدماتی می گوید: «فالواجب تعالى يريد الاشيا لا لاجل ذواتها من حيث ذواتها بل من حيث أنها صادرة عن ذاته تعالى فالغايه له فى ايجاد العالم نفس ذاته المقدسه و كل ما كانت فاعليته لشيء على هذاالسبيل كان فاعلا و غايه لذلك الشيء ما وجد كثيراً فى كلامهم من أن العالی لا يريد السافل و لا يتلفت اليه و لا لزم كونه مستكملاً بذلك السافل لكون

وجوده اولی له من عدمه و العله لا یتکمل بالمعلول لا یضرنا و لا ینافی ما ذکرنا اذ المراد من المحبه و الالتفات المنفین عن العالی بالنسبه الی السافل هو ما هو بالذات و علی سبیل القصد لا ما هو بالعرض و علی سبیل التبعية فلو أحبّ الواجب تعالی فعله و اراده لاجل کونها أثراً من آثار ذاته و رشحاً من رشحات وجوده لا یلزم من أحبّاه تعالی لذلك العقل کون وجوده بهجه و خیراً له تعالی بل بهجته إنما بما هی محبوبه بالذات و هو ذاته المتعالیه التي کلّ کمال و جمال رشح و فیض من کماله و جماله» (ملاصدرا: ۱۴۱۰، ۲۶۳/۲-۲۶۴).

اگر محقق طوسی می‌فرماید: «نفی الغرض یتلزم العبث و لا یلزم عوده الیه تعالی» مقصودش این است که افعال خدا به اغراض غیرذات او معلل نیست و مقصود او از این که می‌فرماید: «و لا یلزم عوده الیه تعالی» این است که گرچه عود نفع و ایصال‌الممكن به غایت غرض بالذات نیست، مقصود بالعرض است، یعنی همان‌گونه که شیخ (ره) و صدرا (ره) ذات واجب را مبتهج به ذات و آثارش می‌دانند، ذات واجب به تمام عالم و به ایصال آنها به غایات‌شان از حیث این که آثار او به شمار می‌روند و با او مرتبط هستند، توجه و عنایت دارد، و چون خود را دوست دارد آثار خود را نیز دوست دارد. حکیم سبزواری (ره) در منظومه بحث الهیات به معنی‌الاخص می‌نویسد: «و حیث ذاته اجلّ مدرک اتمّ ادراک لابهی مدرک: مبتهج بذاته بنهجه اقوی و من له بشیء بهجه مبتهج بما یکون مصدره: من حیث انه یکون اثره: کرباط لا شیء باستقلاله: لیس له حکم علی حیاله». «قرأ القاری بین یدی الشیخ ابی سعید بن ابی الخیر رحمه

الله تعالیٰ یحبهم و یحبونه - فقال: الحق انه یحبهم لانه لا یحب الا نفسه فلیس فی الوجود الا هو و ما سواه صنعه و الصانع اذا مدح صنعه فقد مدح نفسه» (همان). بعد صدرا چنین می‌فرماید: «و من هذا یتظهر حقیقه ما قیل: لو لا العشق ما یوجد سماء و لا الارض و لا بر و لا بحر و الغرض ان محبه الله تعالیٰ للخلق عائده الیه فالمحوب و المراد بالحقیقه نفس تعالیٰ لذاته كما انک اذا حببت انساناً فتحب آثاره لکان محبوبک بالحقیقه ذلک الانسان كما قیل شعر و ما حب الادیار شعفن قلبی / و لکن حباً من مسکر الادیار» (همان: ۶۵-۲۶۴).

بعضی از عرفاء همان‌گونه که مخلوق در وجود به خالق و واجب بالذات نیاز دارد، واجب را نیز در ظهور به مخلوق نیازمند می‌دانند و بعضی گفته‌اند «لو لم تکن لم اکن و لو لم اکن لم تظهر». حکما این سخن را مردود می‌شمارند؛ زیرا واجب‌الوجود بالذات واجب‌الوجود من جمیع الجهات است. بنابر سخنان شیخ (ره) و صدرا (ره) نیز این شبهه پاسخ می‌پذیرند. ظهور مخلوق مطلوب بالذات نیست، بلکه حضرت حق به دلیل عشق به ذات، ظهور بالذات دارد و ظهور مخلوق آثار و لوازم ظهور ذات علی‌الذات است که غیر از حقیقت ذات، امری جدا و مغایر با ذات نیست.

کتابنامه

۱. قرآن کریم
۲. ابن سینا، الاشارات و التنبيهات، دفتر نشر کتاب، تهران، ۱۴۰۳.
۳. —، الاهیات من الشفا، چ سنگی رحلی، انتشارات بیدار.
۴. —، التعليقات، تصحیح عبدالرحمن بدوی، مرکز نشر، قم، ۱۴۰۴.
۵. ایجی، عضدالدین، المواقف، منشورات الشریف الرضی، المطبعه الثانيه، ۱۴۱۵.
۶. بهمینار، التحصیل، تصحیح مرتضی مطهری، مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، چاپ دوم، ۱۳۷۵.
۷. سبزواری، منظومه، مراتب علم، چ ناصری قدیم، بی‌تا.
۸. سهروردی، شهاب‌الدین، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، حکمه الاشراق، تصحیح هانری کربن، مؤسسه مطالعاتی و تحقیقات فرهنگی، تهران، ۱۳۷۲.
۹. شهرستانی، ابوالفتح محمد بن عبدالکریم، الملل و النحل، المكتبه المصريه، بیروت، ۲۰۰۵.
۱۰. طباطبایی، محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، قم، المطبعه الثانيه، قم، ۱۳۹۰ق.
۱۱. حلی، کشف‌المراد فی شرح تجرید‌الاعتقاد، مؤسسه النشر الاسلامی، قم، ۱۴۰۷.
۱۲. طوسی، شرح الاشارات و التنبيهات، دفتر نشر کتاب، چ ۲، ۱۴۰۳.

۱۳. _____ ، شرح مسأله العلم، تحقیق عبدالله نورانی، دانشگاه مشهد، ۱۳۴۵.
۱۴. فارابی، فصوص الحکم، تحقیق علی أوجبی، سلسله انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، تهران، ۱۳۸۱.
۱۵. مجلسی، محمدباقر، مرآت العقول، مطبعه الحیدری، الطبعه الثانيه، تهران، ۱۳۵۳.
۱۶. ملاصدرا، صدرالدین محمد، الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه، دارالاحیاء التراث الاسلامی، الطبعه الرابعه، بیروت، ۱۴۱۰.
۱۷. کاشانی، ملامحسن فیض، الوافی، مکتبه الامام امیرالمؤمنین، اصفهان، ۱۳۷۰.

ملاحظاتى در باب حرکت جوهرى

سیدحسن سعادت مصطفوى

چکیده

حرکت جوهرى که یکى از فروع اصالت و تشکیک وجود را تشکیل می‌دهد، مبنای بسیاری از موضوعات و مسائل حکمت متعالیه است. در این مقاله، این نظریه از چهار جهت مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد: ۱. از جهت اصولی که این نظریه بر آن استوار است، ۲. دلایل و براهینی که برای اثبات آن مطرح کرده‌اند، ۳. نقد و بررسی دلایل نفی و اثبات و پاسخ‌ها، ۴. نتایج و پیامدهایی که بر این نظریه در صورت اثبات مترتب می‌شود. پیش از ورود به این بحث، مطالبی که به عنوان مبادی در شناخت و معرفت به زوایای این نظریه دخالت تام دارند و ضروری به نظر می‌رسند، به عنوان مقدمه بیان می‌شوند. کلیدواژه: حرکت جوهری، تعریف حرکت، اصالت وجود، تشکیک مراتب وجود.

تعریف و رسم «حرکت»

تعاریف و رسوم زیادى برای حرکت ارائه گردیده است که از آن میان، تعاریف ارسطو، شیخ‌الرئیس و صدرالمتألهین از اهمیت بیشتری برخوردار است.

تعریف حرکت نزد ارسطو: مفاد گفته‌ی شیخ‌الرئیس در الشفاء برای تبیین رسم ارسطو چنین است: تمام رسومی که برای حرکت آورده‌اند، متضمّن بیان دوری است؛ لذا حکیمان متقدم از این رسوم عدول نموده و چنین گفته‌اند: حرکت برای متحرک امری است ممکن‌الحصول و هر چیزی که برای موضوعی ممکن‌الحصول باشد، کمال آن شمرده می‌شود، پس حرکت برای متحرک «کمال» است. اما این کمال با سایر کمالات فرق دارد؛ زیرا حقیقت این کمال تعدّی و سلوک به سوی غیر است و هر کمالی چنین باشد، ضرورتاً دارای دو خصوصیت است: ۱. در چنین موردی باید «مطلوبی» ممکن‌الحصول وجود داشته باشد که تعدّی و توجه به آن متصور و متحقّق گردد؛ ۲. همواره بخشی از این کمال باید به صورت بالقوه باقی باشد، زیرا متحرک مادامی متحرک بالفعل است که به مقصد و مطلوب نرسیده باشد؛ ولی سایر کمالات چنین نیست و هیچ‌یک از این دو خصوصیت در آنها وجود ندارد؛ به عنوان مثال، سطحی که بالقوه می‌تواند مربع باشد، کمالش به این است که مربع بالفعل شود، اما حصول مربّعیّت از حیث مربّعیّت، اقتضای حصول چیزی را بعد از خود ندارد و خودش نیز در هنگام حصول، از همه‌ی جهات بالفعل است و از آن، چیزی به صورت بالقوه باقی نمی‌ماند. اکنون که این مطلب روشن شد، باید گفت زمانی که جسم در مکانی ساکن است، امکان حصول در مکان دیگر برای آن وجود دارد. همچنین توجه به آن مکان نیز برای آن ممکن است؛ پس در جسم، دو امکان هست: اول، امکان توجه به مکان دیگر؛ دوم، امکان حصول در آن مکان. این دو امکان به منزله‌ی دو کمال برای جسم می‌باشند؛ زیرا هر

صفتى که برای موضوع، ممکن‌الحصول باشد کمال آن موضوع شمرده مى‌شود. نخستین کمال (امکان توجه به مکان دیگر = حرکت) بر کمال دوم (امکان حصول در مکان دیگر)، مقدم است. حرکت کمال اول جسم است از هر حیثی که همراه قوه است، البته نه قوه بر هر چیز، بلکه قوه و استعدادی که در این کمال نهفته است. حاصل این که بنابر بیان شیخ، در نظر ارسطو حرکت کمال اول برای چیزی است که بالقوه است، از آن جهت که بالقوه است.

تعریف شیخ‌الرئیس از حرکت: ابن‌سینا مى‌گوید: «انَّ الحركه تبدل حال قاره فی الجسم یسیراً علی سبیل اتّجاه نحو شیء و الوصول به الیهو هو بالقوه او بالفعل»، حرکت دگرگونی تدریجی حالتی قرار یافته در جسم است که این دگرگونی در جهت رهسپار شدن به سوی چیزی است، با این شرط که رسیدن به آن چیز به سبب این دگرگونی باشد و آن چیز یا بالقوه است یا بالفعل (ابن‌سینا، *النجاه*، ۱۰۵). با قید «تبدل حال قاره» (دگرگون شدن حالتی قرار یافته) از انتقال از «حالتی غیر قاره به حال دیگر» مثل انتقال در مقوله متی یا مقوله فعل و مقوله انفعال احتراز می‌کند، زیرا اینها مقولات غیر قاره هستند و انتقال در آنها «حرکت» شمرده نمی‌شود، کما این که تلبس به آنها را «سکون» نمی‌گویند. شیخ با قید «فی الجسم» از تبدل احوال قاره، صفات و ادراکات در نفوس مجرده احتراز می‌کند؛ زیرا این گونه تبدلات «حرکت» نیست. برخی گفته‌اند که با این قید، از تبدلات استعدادات و انفعالات در هیولی احتراز کرده است. قید «یسیراً یسیراً» (تدریج) تبدلات دفعی در اجسام و یا تبدلات هیولی در صور جوهریه را از تعریف حرکت

اخراج می‌کند؛ زیرا تبدلات صور جوهریه نزد شیخ و جمهور حکماء دفعی است نه تدریجی. با قید «علی سبیل اتّجاه نحو شیء» (در جهت رهسپار شدن به سوی چیزی)، از تبدل جسم مثلاً در روشنی‌اش احتراز می‌کند، زیرا هر چند که این دگرگونی، انتقال تدریجی از حال قارّی به حال قارّ دیگر است، ولی چون این انتقال در جهت توجه به چیز دیگری نیست، «حرکت» شمرده نمی‌شود. شیخ با به کار بردن باء سببیت در عبارت «و الوصول به الیه» (رسیدن به آن چیز به سبب این دگرگونی باشد) می‌خواهد بگوید که آن نوع دگرگونی «حرکت» شمرده می‌شود که توجه به سمت شیء مطلوب به طور بالذات به سبب آن رخ داده باشد، بدین‌سان انتقال از «جده» به «جده» دیگر یا از «اضافه» به «اضافه» دیگر حرکت نیست، زیرا این انتقالات گرچه تدریجی است؛ اما مسبوق به انتقالات دیگر است؛ لذا هیچ‌یک از جده و اضافه به طور بالذات سبب توجه به غایت مطلوب نیست. پس این گونه انتقالات «حرکت» نیستند. شیخ قید «و هو بالقوه او بالفعل» (و آن چیز یا بالقوه است یا بالفعل) را برای این می‌آورد که حرکات مستقیم غیر دائم را که غایات بالفعل دارند و حرکات دائمه دوریه فلکیه را که غایات آنها بالقوه است نه بالفعل، در تعریف داخل کند (ملاصدرا، ۳۰/۳).

تعریف حرکت از دیدگاه ملاصدرا: صدرالمتألهین می‌گوید: «و اقرب التعاريف هو أن يقال الحركة هي موافاه حدود بالقوه علی الإتصال و السكون هو أن تنقطع هذه الموافاه و تلك الحدود تفترض بالموافاه و الحركة علی هذا النحو يتبعها وجود الحركة

بمعنى القطع الذى سنذكرها» (همو، ۳/۳۱). او در جای دیگر مى‌گوید: «و اعلم ان الحركة كما ذكرنا مراراً هي نفس خروج الشيء من القوة الى الفعل لا ما به يخرج منها اليه» (همو، ۳/۸۱).

رسم جوهر

شيخ الرئيس در كتاب الشفاء، جوهر و عَرَض را چنین تبیین نموده: «الموجود على قسمين احدهما الموجود فى شيء آخر و ذلك الشيء الاخر متحصل القوام و النوع هي نفسه وجوداً لا وجود جزء منه من غير ان يصح مفترقه لذلك الشيء و هو الموجود فى موضوع و الثانى من غير ان يكون فى شيء من الاشياء بهذه الصفة و لا يكون فى موضوع البتة و هو الجوهر» (۳۱۳ - ۳۱۲).

تبیین حرکت در جوهر

باید توجه داشت که وجود، بالذات نه جوهر است و نه عَرَض؛ زیرا مُقَسَّم جوهر و عَرَض ماهیت است و اگر وجود را جوهر یا عَرَض مى‌خوانیم به طور عَرَضی و مجازی است. کسانی که قائل به حرکت در جوهر هستند مى‌گویند همان گونه که موجود در کم و کیف و این و وضع دارای تبدل و تحول از مرتبه‌ای به مرتبه دیگر است و این تحول و حرکت ممکن و مشهود است، این امکان نیز وجود دارد که در ذات و ماهیت جوهری‌اش متبدل و متحول گردد و از مرتبه دیگر، حرکتی در آن تحقق یابد و در عین حال وحدت نوعیه‌اش محفوظ باشد.

اکنون که مقدمات لازم دانسته شد، به جهات چهارگانه بحث می‌پردازیم.

۱. مبانی فرضیه حرکت جوهری

اثبات حرکت جوهریه مترتب است بر: ۱. پذیرفتن اصالت وجود، ۲. تشکیک حقیقت وجود. اگر چنانچه قائل به اصالت وجود نباشیم و تشکیک در ماهیات را محال بدانیم، طرح مسأله حرکت جوهری بی‌مورد است. اما اگر قائل به اصالت وجود باشیم، ولی موجودات را حقایق متباینه بدانیم - همچنان که بعضی از مشائین به آن قائل هستند - و یا این‌که قائل به وحدت حقیقت وجود و نفی تشکیک در آن شویم - همان‌گونه که عارفان قائل هستند - باز هم حرکت جوهری قابل اثبات بلکه قابل تصور نخواهد بود.

بنابر این کسی که در پی اثبات حرکت جوهری است، نخست باید اصالت وجود و وحدت تشکیکی وجود را اثبات کند. لذا نزاع در حرکت جوهری با کسانی که قائل به اصالت ماهیت و نفی تشکیک در ذاتیات و یا قائل به اصالت وجود و تباین موجودات و یا قائل به وحدت وجود و موجود و نفی تشکیک در وجود هستند، نزاع مبنایی خواهد بود نه موردی.

۲. ادله اثبات حرکت جوهری

مشائین و امام‌ان‌ها شیخ‌الرئیس (ره) حرکت جوهری را با توجه به اصول و مبانی خودشان محال و ممتنع می‌دانند و در مقابل، صدرالمتهلین نه تنها آن را ممکن و قابل اثبات می‌داند، بلکه آن را

امر ضرورى در نظام هستى مادى و راهگشای بسیاری از مسائل و حلال مشکلات و معضلاتى مى‌داند که حکمای گذشته از حل آنها عاجز بودند. وی در کتب خود، به خصوص *الاسفار*، دلایلى بر اثبات و تحقق حرکت جوهرى اقامه نموده که ما سه برهان آن را متذکر مى‌گردیم، البته بعد از این که اصالت وجود و تشکیک در حقیقت وجود را به عنوان اصل موضوعى پذیرفته‌ایم.

برهان اول: حرکت‌ها و کیفیت‌های طبیعى مثل حرارت برای آتش و برودت برای آب و امثال آنها - که لزوم اجسام طبیعى هستند - ممکن نیست معلول طبیعت موجود در اجسام باشند؛ زیرا طبیعت در وجود مقرون به ماده است بلکه پیوستگى به ماده در قوام وجود طبیعت است. سببیت طبیعت در ایجاد این لوازم در اجسام و فاعلیت مباشر آن در این خصوص از دو جهت محال و ممتنع است: (۱) چون ایجاد متفرع بر وجود موجد است، طبیعتى که در وجود وابسته به ماده است، اگر بدون تقارن در ماده بخواهد با ماده تأثیر کند باید قبل از قابلش که ماده است وجود داشته باشد، در حالی که گفتیم انفکاک وجود طبیعت از ماده محال است و این تأثیر مستلزم «خلف» است. (۲) تأثیر امر مادى در امر دیگر مشروط به وضع خاص میان فاعل و قابل است، و ماده‌ای که مى‌خواهد اثر طبیعت را بپذیرد، بدون صورت طبیعى غیر ذی‌وضع است. بنابر این در صورت تأثیر طبیعت مادى در ماده، تأثیر ذی‌وضع در غیر ذی‌وضع لازم مى‌آید و این نیز محال است و مستلزم خلف.

صدرالمتألهین این برهان را به صورت دو قیاس استثنایى چنین تبیین مى‌فرماید: «اعلم ان الطبیعه الموجوده فى الجسم لا یفید شیئاً

من الامور الطبیعیّه فیہ لذاتها، لانه لو كانت تفعل فی جسمها لكان لها فعل من دون وساطه الجسم و التالی باطل فالمقدم مثله، اما بطلان التالی فلانها قوه جسمانیّه و لو فعلت من غیر وساطه الجسم لم تكن جسمانیّه بل مجردة». وی پس از تبیین بیان ملازمه در این دو قیاس نتیجه می‌گیرد که حرکات طبیعیّه و کیفیات طبیعیّه معلول مبدأ اعلی مجرد از ماده و لوازم ماده است به جعل بالعرض، به این معنا که مبدأ جاعل طبیعت جسمانیّه را با این لوازم به یک جعل منجعل نموده است. پس طبیعت و حرکت در وجود همراه یکدیگرند. بعد می‌فرماید: «فالطبیعه یلزم ان یکون أمراً متجدداً فی ذاتها کالحرکه بل الحرکه نفس تجدها اللازم، و کذا کیف الطبیعی یکون حدوث کل منهما مع حدوث و التجدد و الدثور و البقاء ألا أن فیض الوجود یمرّ بواسطه الطبیعه علیها، و هذا معنی ما قالوا فی کیفیه تقدم الصوره علی ماده انها شریکه عله الهیولی لا أن الصوره فاعله لها بالاستقلال أو واسطه أو آله متقدمه علیها لأنهما معاً فی الوجود، و هكذا حکم الطبیعه مع هذه الصفات الطبیعیه الّتی منها الحرکه فیلزم تجدد الطبیعه و استحالتها فی جمیع الأجسام» (ملاصدرا، ۱۰۲/۳ - ۱۰۳).

برهان دوم: هر جوهر آسمانی وجود خاصی دارد که مستلزم عوارض غیر قابل انفکاک است. این عوارض همان اموری است که از آنها تعبیر به مشخصات می‌شود؛ آنها واقعاً مشخصات نیستند، بلکه آمارات و نشانه‌های تشخیص هستند؛ زیرا تشخیص هر موجود به نحوه وجود آن است؛ همان‌گونه که فصول منطقی، فصول حقیقی نیستند، بلکه لوازم خاص فصول حقیقی یعنی صور نوعیه هستند.

به هر حال، این عوارض و آمارات تشخص در نحوه وجود، تابع تشخص خاص وجودى هر موجود است. اکنون می‌گوییم این گونه عوارض مانند زمان، کم، کیف، این و وضع غالباً در جسم متبدل و متغیر می‌شوند و چون این صفات و عوارض در وجود تابع وجود متشخص جوهرى هستند، از تبدل آنها اناً تبدل وجود جوهر متشخص را کشف می‌کنیم و این همان حرکت جوهرى است، زیرا «وجود الجوهر جوهر»، کما این که «وجودالعرض عرض» (همو)، (۱۰۳/۳).

البته این برهان را می‌توانیم به گونه ساده‌تری بیان کنیم: هر جوهر مادى داراى عوارضى مانند کم و کیف و وضع و این است که دائماً در تحول و تجدّدند و از طرفى می‌دانیم وجود أعراض عین وجود موضوعات آنهاست و وجودشان وجود ربطى است. به عبارت دیگر این جوهر است که به صورت اعراض ظاهر می‌شود، پس تبدل و تغییر این أعراض بدون تغییر و تبدل وجودى جواهر که موضوعات آنها هستند، ممکن نیست.

برهان سوم: بنا بر این که زمان امرى موهوم نیست، یا جوهر است و یا عرض (اعم از عرض خارجى و عرض تحلیلى)؛ بنا بر فرض اول، نمی‌تواند جوهرى مجرد باشد؛ زیرا تصرّم و تجدّد ذاتى زمان است و مجردات از تصرّم و تجدّد مبرا هستند. پس بر تقدیر جوهریت زمان، این موجود یا مقدار جوهر مادى غیر ثابت الهویّه بلکه متجدّدالحقیقه است و یا مقدار تجدّد حرکت جوهر، و بالجمله یا مقدار حرکت است و یا مقدار امر ذى حرکت، و بر هر دو تقدیر این گونه وجود سیال و متصل از جهتى داراى ثبات و از جهتى

دارای تصرّف و انقباض است - گویا چیزی بین قوه خالص و فعلیت محض است - بدین قرار از جهت دوام و ثباتش به فاعلی تام و حافظ نیاز دارد و از جهت حدوث و انصرامش نیازمند قابل است که پذیرای قوه و امکان آن باشد؛ پس زمان یا جسم است و یا جسمانی و چون تمام جواهر مادی همراه و ملازم با زمان هستند پس باید دارای تصرّف و تجدد ذاتی باشند تا زمان بتواند مقدار آن‌ها را یا مقدار حرکت آن‌ها باشد (همو، ۱۱۶/۳).

۳. نقد و بررسی دلایل نفی حرکت جوهری

شیخ‌الرئیس و پیروانش برای ابطال و استحاله حرکت جوهریه سه اشکال وارد نموده‌اند:

اشکال اول: عدم بقاء موضوع و متحرک واحد در حرکت

جوهریه.

اشکال دوم: لزوم انواع لایتناهی و حصر آنها بین‌الحاصرین بنابر

پذیرش حرکت جوهریه.

اشکال سوم: حرکت عبارت است از سلوک موضوعی به طرف

ضدّش و چون برای جوهر ضدی متصور نیست، حرکت نیز در آن به وقوع نمی‌پیوندد؛ گر چه این اشکال سوم را خود شیخ‌الرئیس ضعیف شمرده و بر آن اشکال کرده است.

تقریر اشکال اول: اگر حرکت در جوهر واقع شود، می‌پرسیم آیا

جوهر نوعی مثلاً یک سیب یا یک انسان و یا هر نوع دیگر، یا در اشتداد و حرکت جوهری باقی است، یا باقی نیست؛ اگر باقی است

پس این حرکت در جوهر نیست؛ زیرا در هر حرکتی فعلیتی کیفی و کمی از بین می‌رود و فعلیت دیگر به وجود می‌آید، بلکه این استحاله و حرکات در صفات و لوازم جوهر است. و بر فرض دوم اگر جوهر نوعی یا فعلیت از بین رفته و معدوم گردیده و فعلیت دیگر پیدا شده، این نیز حرکت در جوهر نیست؛ این وجود بعدالعدم است، پس موضوعی برای این حرکت و یا به عبارت دیگر متحرکی در بین مراتب این حرکت موجود نیست و ماده نیز ممکن نیست موضوع حرکت باشد؛ زیرا فعلیت ماده به «صورت» است، در حالی که مفروض ما این است که صور در حرکت جوهر متبدل می‌گردند.

پس بنابر هر دو تقدیر، فرض وجود حرکت جوهری مستلزم عدم وجود آن و مستلزم خلف است. اما اگر جوهر را ثابت بدانیم می‌توانیم حرکات در کم و کیف و این و وضع را ممکن بدانیم زیرا متحرک جوهر ثابت است و بستر حرکت مقولات چهارگانه‌اند.

تقریر اشکال دوم: هر حرکتی همراه زمان است. اگر حرکات در مقولات چهارگانه باشند اجزاء حرکت گرچه بالاتناهی زمان، غیرمتناهی است و لکن این امور لایتناهی فعلیت خارجی ندارند بلکه با موضوع ثابت واحد که جوهر است، به مقتضای اینکه وجود اعراض عین وجود موضوع آنهاست، متحد می‌باشند؛ و چون موضوع، وجودی واحد و ثابت دارد تمام این اجزاء حرکت و زمان موجود به یک وجود هستند و لکن عقل با این وجود واحد، امور کثیره لایتناهی فرض می‌نماید و همه آنها نسبت به خارج بالقوه هستند نه بالفعل، مانند تقسیمات لایتناهی مقداری که در جسم

فرض می‌شود. اما اگر حرکت در جوهر را بپذیریم، چون هر صورت جوهری یک فعلیت است و اجزاء این حرکت یعنی صورت‌ها منطبق بر زمان می‌باشند، فعلیت‌های لایتناهی خواهیم داشت نه امور بالقوه، در حالی که این امور لایتناهی محصور بین‌الحاصرین هستند؛ دو حاصر یعنی مبدأ پیدایش جوهر ماده و منتهای توقف حرکت آن؛ و این از محالات بین و آشکار است.

صدرالمتهلین در پاسخ از هر دو اشکال چنین می‌فرماید: «فاقول: فیه تحکّم و مغالطه نشأت من الخلط بین الماهیه و الوجود و الاشتباه فی أخذ ما بالقوه مکان ما بالفعل؛ فإنّ قولهم إما أن یبقی نوعه فی وسط الاشتداد إن أُرید ببقائه وجوده بالشخص فنختار انه باق علی الوجه الذی مرّ لأنّ الوجود المتصل التدریجی الواحد أمر واحد زمانی و الاشتداد کمالیه فی ذلک الوجود و التضعف بخلافها، و إن أُرید به انّ المعنی النوعی الذی قد کان متزعاً من وجوده أولاً قد بقى وجوده الخاص به عند ما کان بالفعل بالصفة المذكورة الّتی له فی ذاته فنختار إن غیر باق بتلك الصفة، و لا یلزم منه حدوث جوهر آخر ای وجوده بل حدوث صفة أخرى ذاتیه بالقوه القریبه من الفعل، و ذلک لأجل کمالیته أو تنقّصه الوجودیین؛ فلا محاله یتبدّل علیه صفات ذاتیه جوهریه، و لم یلزم منه وجود أنواع بلا نهاییه بالفعل بل هناك وجود واحد شخصی متصل، له حدود غیر متناهیه بالقوه بحسب آنات مفروضه بحسب آنات مفروضه فی زمانه، فغیه وجود أنواع بلانهایه بالقوه والمعنی الا بالفعل والوجود، و لا فرق بین حصول الاشتداد کیفی المسمی بالاستحالة و الکیمی المسمی

بالنمو و بين حصول الاشتداد الجوهري المسمى بالتكون فى كون كل منهما استكمالاً تدريجياً، و حركة كمالیه فى نحو وجود الشىء سواء كان ما فيه الحركة كماً أو كيفاً أو جوهرأ، و دعوى الفرق بانّ الاولين ممكنان و الآخر مستحيل، تحكّم محض بلا حجة؛ فانّ الأصل فى كلّ شىء هو وجوده و الماهيه تبع له كما مرّ مراراً، و موضوع كلّ حركة و إن وجب أن يكون باقياً بوجوده و تشخصه الاّ أنه يكفى فى تشخص الموضوع الجسمانى أن يكون هناك ماده تشخص بوجوده صوراً ما و كيفية ما و كمية ما، فيجوز له التبدل فى خصوصيات كلّ منها» (همو، ۸۶/۳-۸۸).

مفاد فرمایش ایشان این است که در این دو دلیلی که برای ابطال حرکت جوهریه آورده‌اند، تحکّم و مغالطه‌ای صورت گرفته و آن هم از خلط بین ماهیت و وجود و اشتباه در گرفتن امر بالقوه به جای امر بالفعل نشأت یافته است. در مورد این سؤال که آیا نوع بشخصه موجود است یا نه؟ می‌گوییم آری! موجود است به همین اتصال تدریجی، زیرا امر متصل تدریجی یک امر واحد زمانی است، و اگر مقصود از سؤال این است که آن معنای نوعی که در اول حرکت از متحرک انتزاع می‌شد، آیا وجود خاصش - با همان فعلیت‌ها و ویژگی‌ها که در اول حرکت داشت - باقی مانده است؟ می‌گوییم خیر. البته از پاسخ ما چنین لازم نمی‌آید که جوهر نوعی دیگری حادث شده است، بلکه صفت وجودیه کمالیه دیگری برای نوع پیدا شده و باز لازم نمی‌آید که انواع غیرمتناهیة بالفعل بین مبدأ و منتها تحقق یافته باشد، بلکه این روند یک وجود تدریجی واحد

است که به حسب آنات مفروضه در زمانش حدود غیرمتناهی بالقوه و المعنی دارد؛ پس در آن وجود، انواع بلانهایه است بالقوه و المعنی نه بالفعل و الوجود و هیچگونه فرقی بین حصول اشتداد کیفی یعنی استحاله و اشتداد کمی یعنی نمو و حصول اشتداد جوهری یعنی تکوّن وجود ندارد، از این حیث که همه اینها استکمال تدریجی و حرکت کمالیه در نحو و وجود شیء است و این ادعا که اشتداد کیفی و کمی ممکن، ولی اشتداد جوهری محال است، دعوایی است بدون دلیل؛ زیرا اصل متحقق در هر چیز وجود آن چیز است و ماهیت تابع می‌باشد و اصلیتی ندارد. اما موضوع این حرکت، گرچه موضوع هر حرکتی باید بشخصه موجود باشد، ولی در بقاء موضوع حرکت جوهری و تشخیص آن کافی است که بگوییم: تشخیص موضوع جسمانی به این است که ماده فی‌الجمله به وجود صورتی و کیفیتی و کمیتی باقی است و تبدل و حرکت در خصوصیات هر یک از آنهاست.

مرحوم صدرا در عبارت دیگری در پاسخ از اشکال عدم بقاء موضوع در حرکت جوهری چنین می‌گوید: «فانّ قوله عدم الصوره یوجب عدم الذات إن عنی بها إن عدمها یوجب عدم الجملة بل المتحرک هو المحلّ مع صوره ما ایّه صوره کانت کما إنّ المتحرک فی الکم هو محل الکم مع کمیّه ما، و إن عنی إنّ عدم الصوره یوجب عدم الماده فالأمر لیس كذلك و إلا لکانت الماده حادثه فی کل صوره کائنه بعد ما لم یکن سواء کانت دفعیه أو تدریجیه، و کلّ حادث فله ماده فیلزم مواد حادثه إلی غیر النهایه و ذلک محال، و مع ذلک فإن لم یوجد هناک شیء محفوظ الذات کان الحادث غنیاً عن

الماده، و إن وجد فيها شيء محفوظ الذات لم يكن زوال الصوره موجبا لعدمه. ثم من العجب ان الشيخ لما أورد على نفسه سؤالا فى باب كيفيته تلازم الهيولى و الصوره و هو إن الصوره النوعيه زائله فيلزم من زوالها عدم ماده، أجاب عنه بأن الوحدہ الشخصيه للماده مستحفظه بالوحدہ النوعيه للصوره لا بالوحدہ الشخصيه فإذا كان هذا قول الشيخ فبتقدير أن تقع الحركة فى الصوره فلايلزم من تبدل تلك الصوره عدم ماده بل الحق إن ماده باقيه و الصوره أيضاً باقيه بوجه التجدد الاتصالى التى لاتنافى الشخصيه كما صرحوا فى بيان تشخص الحركة التوسطيه. و قولهم إن كل مرتبه من الشده و الضعف نوع آخر يراد بها ما يكون بالفعل متميزاً عن غيرها فى الوجود و هذا لاينافى كون السواد عند اشتداده شخصاً واحداً يكون الأنواع الغير المتناهيه فيه بالقوه، و كذا حال الصور فى تبدلها الاتصالى» (همو، ۱۰۶/۳-۱۰۷).

مفاد اين گفته ايشان اين است كه اگر مقصود شيخ از اين سخن كه: عدم صورت موجب عدم ذات متحرك است اين است كه عدم صورت موجب عدم جمله مركب از ماده و صورت است، اين گفته مورد تسلّم است ولكن متحرك جمله مركب از ماده و صورت نيست بلكه متحرك محل است با هر صورت كه متحقق شود، كما اينكه متحرك در كم محل كم است با كميتى (= كميه ما). و اگر مقصود شيخ اين است كه عدم صورت موجب عدم ماده است اين چنين نيست؛ زيرا اين امر از دو جهت محال است: (۱) لازمه اين امر حدوث ماده است، حال آنكه ماده مبدع است نه حادث. (۲) با عنايت به اينكه هر حادثى مسبوق به ماده است اگر با عدم صورت

هر حادث ماده نیز معدوم گردد - با توجه به اینکه حوادث آغازی ندارند - حدوث مواد لایتناهی لازم می‌آید. همچنین اگر بنا باشد هر حادثی بدون ماده حادث شود این قاعده که هر حادثی مسبوق به ماده است، نقض می‌شود. و اگر پذیرفتیم که در این تحول و تکوّن یک چیز محفوظ‌الذات باقی است پس نتیجه می‌گیریم که عدم صورت خاصّه موجب عدم ماده نمی‌گردد. شگفت آنکه شیخ هنگامی که در کیفیت تلازم هیولی و صورت، پریشی را بدین مضمون بر خود وارد کرده است که اگر صورت نوعیه صورت باقی است نه به وحدت شخصیه صورت؛ پس اگر این پاسخ مسلم از شیخ است، به فرض اینکه در حرکت جوهری حرکت در صورت واقع شود، از تبدّل اتصالی و وحدت اتصالی که تنافی با شخصیت صورت ندارد باقی است؛ کما اینکه حکماء در تشخیص حرکت توسطیه به آن تصریح نموده‌اند. اما اینکه حکما در حرکت اشتدادیه می‌گویند هر مرتبه از اشتداد و ضعف نوع خاصی است، مرادشان این است که هر مرتبه بالفعل متمایز از غیر خود در وجود است، و این منافی نیست با اینکه مثلاً سیاهی در اشتدادش یک شخص واحد باشد و در عین حال انواع غیرمتناهی بالقوه داشته باشد. حال صور در تبدّل اتصالیّه آنها نیز همین گونه است.

ماحصل پاسخ از اشکال عدم بقاء موضوع در حرکت جوهری، با توجه به دو گونه بیان صدر المتألهین، این است که ماده با صورتی (= صورّه ما) یا به عبارت بهتر با صورت واحد شخصی اتصالی باقی است و در صورت خاصّه متحرک است و خلاصه مفاد پاسخ از اشکال لزوم انواع لایتناهی محصور بین الحاصرین بنابر پذیرش

حرکت جوهری این است که اگرچه حکما گفته‌اند هر مرتبه در حرکت یک نوع است، مرادشان این است که هر مرتبه بالفعل نسبت به گذشته نوعی است مستقل نه اینکه همه مراتب بالفعل باشند، بلکه این مراتب بالقوه است که با واحد اتصالیه صورت سیاله در حرکت جوهری منافاتی ندارد.

۴. بررسی و نقد دلایل و پاسخها

آنچه از سه دلیل حرکت جوهری استفاده می‌شود این است که بنابر اصالت و وحدت تشکیکی وجود، حرکت جوهری ممکن، بلکه در نظام جهان مادی و زمانی امری لازم و ضروری است، و حرکت جوهری یعنی اشتداد وجودی. ولی از نظر اینجانب اشتداد وجودی را نمی‌توان حرکت نامید به دو جهت: (۱) همان‌طور که در تعریف حرکت گفته شد، حرکت کمال اول «لما بالقوه من حیث آن قد لا بسته القوه» است. به عبارت دیگر حرکت امری بین قوه و فعلیت محض است و در هر حرکتی قوه‌ای به فعلیت می‌رسد و فعلیتی که حامل قوه است به طرف فعلیت دیگر می‌رود. به تعبیر دیگر در حرکت قوه‌ای از بین می‌رود و فعلیتی متحقق می‌شود، زیرا جمع بین قوه و فعل ممکن نیست؛ و اینکه پاره‌ای از حکیمان پیشین گفته‌اند که حرکت زایل شدن حالتی یا رهسپار شدن از قوه به فعلیتی است، ناظر به همین واقعیت حرکت است؛ گرچه شیخ‌الرئیس در الشفاء این بیان را به عنوان تعریف حرکت نمی‌پذیرد، قطعاً چنین امری لازم وجود حرکت است، گرچه نتوانیم آن را به عنوان تعریف حرکت بپذیریم. ولی در اشتداد جوهری

چیزی از بین نمی‌رود، بلکه مرتبه ضعیف مبدل به مرتبه قوی می‌گردد و آنچه از بین می‌رود حد است که خود امری عدمی است، در حالی که قوه معدوم در حرکت، عدمی نیست. ۲) وجود عین فعلیت، و فعلیت مساوق با وجود است و تفاوت بین مراتب وجودی به قوه و فعلیت نیست بلکه به تعلق و عدم تعلق است؛ یعنی مثلاً معلول از این جهت وجودش نسبت به علت ضعیف است که متعلق و وابسته به علت است و علت وابسته به آن نیست. صدرالمتألهین در جلد ششم *الاسفار* (ص ۱۶) در تبیین برهان صدیقین به این مطلب تصریح نموده است، لذا در اشتداد وجودی نمی‌توان گفت که مرتبه ضعیف حامل قوه مرتبه قوی است؛ همان‌گونه که در حرکت چنین است.

با توجه به این دو جهت که ذکر شد، اشتداد جوهری را نمی‌توانیم «حرکت» بگوییم، بلکه باید حقیقتاً آن را اشتداد وجودی، و بالعرض و المجاز اشتداد جوهری نامید. لذا براهینی که بر حرکت جوهری اقامه شده است، اشتداد وجودی را ثابت می‌کند نه حرکت جوهری را. اگر کسی اصالت و وحدت تشکیکی وجود را بپذیرد - حتی شیخ‌الرئیس - ابدأ در اشتداد وجود تشکیک نخواهد نمود. «فما يدل عليه هذه البراهين ليس بمتنازع فيه و ما هو المتنازع فيه لا يدل عليه هذه البراهين».

بررسی اشکالات شیخ‌الرئیس بر حرکت وجودی

در هر حرکتی علاوه بر محرک، «ما فيه الحركة، مبدأ، منتهی و مالا جله الحركة»، وجود دو امر ضروری است:

۱) پیوستگی مراتب حرکت که آن را امرى واحد مى گرداند؛ (۲) موضوع یعنی ذاتی که این اتصال تدریجی به آن وابسته باشد، اگر گفته می شود در حرکت موضوع لازم است، مراد از موضوع موصوف و ذات متحرک است نه موضوع به معنایی که برای عَرَض لازم است، زیرا حرکت داخل در هیچ مقوله عَرَضی نیست و حقیقت آن وجودی متحد است و وجود نه جوهر است و نه عَرَض. صدالمثلین در الاسفار کراراً به این مطلب تصریح کرده، حرکت را داخل در مقولات نه گانه عَرَضی نمی داند، بلکه آن را اتصال تجدیدی وجودی می داند. وی سعی بلیغ دارد بر اینکه موضوع این حرکت جوهری را - یعنی ذاتی که این اتصال تجدیدی به آن مرتبط است - اثبات نماید. پس مقصود از موضوع حرکت موضوع عَرَض نیست.

استاد علامه طباطبایی در حاشیه ای ذیل بحث از موضوع حرکت جوهری چنین مرقوم داشته اند: «ما قدمه ره من الجواب عن الشبهة بكون الحركة شخصاً واحداً اذا اتصال وحدانی و ان حدودها بمالها من التغاير النوعی فی ماهيتها بالقوة لا بالفعل كان یغنی عن الالتزام بموضوع ثابت فی الحركة و انما یجب بقاء الموضوع فی الحركات العرضیة من کیفیة و المکیة و الوضعیة و الاینیة لانها اعراض وجودها للموضوع و أما الجوهر فحیث كان وجوده لنفسه فلیس یحتاج فی وحدته و شخصيته الى ازید من وجود نفسه» (همو، ۸۷/۳، پاورقی).

در پاسخ به این خلط بین دو موضوع که برای ایشان رخ داده، باید گفته شود مقصود از موضوع در باب أعراض، غیر از موضوع در باب حرکت است، گرچه موضوع حرکت در اعراض چهارگانه خودش نیز موضوع همان أعراض است، زیرا در حرکت در أعراض به هر دو موضوع نیاز است - موضوع برای عرض و موضوع برای حرکت - ولی در حرکت جوهری موضوع، موصوف و متحرکی باید مشخص شود که خود طالب حدود حرکت و متوجه به غایت و منتهای حرکت باشد؛ زیرا هیچ طلب و مطلوبی بدون طالب قابل تصور نیست، حتی در حرکات طبیعی. به هر حال در نظر علامه خلطی بین دو موضوع صورت گرفته است.

اکنون به بررسی اشکال شیخ به عدم بقاء موضوع در حرکت جوهریه می‌پردازیم: به نظر اینجانب اشکال شیخ وارد و موجه است و پاسخ صدرالمتهلین به آن، وافی به جواب نیست. خلاصه پاسخ صدرالمتهلین از این اشکال این است که ماده با صورتی (= صورة ما) یا «صورة سیاله بوجه التجدد الالی التي لاتنافی الشخصیه» می‌تواند موضوع و متحرکی باشد که در صور خاصه جوهریه به حرکت ادامه می‌دهد.

من فکر می‌کنم این پاسخ وافی به اشکال شیخ نیست؛ زیرا صورة ما با صورت التصالیّه تجددیه گرچه از حیث مفهوم با صور خاصه متفاوت است، ولی از حیث واقعیت متحد است. هر یک از صور خاصه را اگر به شرط وحدت شخصیه ملاحظه کنیم، غیر از دیگری است و اگر همه آنها - بتمامه - ذات‌شان لحاظ گردد، غیر

همه «بوصف الاتصال و المعية» خواهند بود؛ ولی این ملاحظات و اعتبارات عقلی واقعیات را متفاوت نمی‌کند. حقیقت صور «بوصف الاتصال والوحدة الشخصية الاتصالية» غیر از ذات الصور نیست، با توجه به اینکه موضوع حرکت جوهری نمی‌تواند هیولی و ماده تنها باشد؛ زیرا ماده به خودی خود فعلیت ندارد و مشخص نیست بلکه تشخیص و فعلیت ماده به صورت است؛ اگر صورت خاصی در این حرکت موجب تشخیص ماده باشد، با حرکت، این صورت تشخیص وجودیه خود را از دست می‌دهد و نمی‌تواند ذاتی متحرک باشد و اگر صورت اتصالیه - که همان صور متبدله و متحوله «بوصف الاتصال التجددی» است - بخواهد موجب تشخیص ماده شود، به مقتضای اینکه متحرک ذاتاً مقدم بر «ما فيه الحركة» است، باید ذاتاً و تحققاً بر «ما فيه الحركة و اليه الحركة» که همان صور مختلفه است، مقدم باشد؛ در حالی که متحرک (صور وصف الاتصال) با ذات الصور (ما فيه الحركة و اليه الحركة) حقیقتاً متحد است. این امر مستلزم تقدم ذات الصور بوصف الاتصال بر ذات الصور بدون لحاظ اتصال و معیت است. با توجه به این که اعتبارات عقلیه واقعیات خارجیه را تغییر نمی‌دهد، این در حقیقت، تقدم ذات صور است به لحاظ واقعیت بر خودش «بالذات و الزمان» و این به حکم عقل محال است و از بدیهیات اولیه عقلیه است، پس این پاسخ صدرالمتألهین از اشکال عدم بقاء موضوع صحیح به نظر نمی‌رسد.

بررسی و نقد پاسخ صدرالمতألہین به اشکال دوم شیخ

اشکال شیخ این بود که اگر قائل به حرکت جوهری شویم، باید بپذیریم به مقتضای این که حرکت به اجزاء لایتناهی تقسیم می‌شود، صور نوعیه لایتناهی بین مبدأ و منتهای حرکت وجود داشته باشد. پاسخ صدرالمتألہین این گونه بود که چون حرکت یک واحد اتصالی است، اجزاء آن بالقوه است نه بالفعل، مانند تقسیمات لایتناهی که در حرکت کمی و کیفی و آینی فرض می‌شود. لذا شیخ در اشکال بر حرکت جوهری، امور بالقوه را با بالفعل و ماهیت را با وجود خلط نموده است؛ چه فرقی بین حرکت کمی و کیفی که آن را ممکن می‌دانید، با حرکت جوهری وجود دارد؟ در حالی که مراتب در همه «بالقوه» است.

ما از طرف شیخ می‌توانیم این پاسخ را نقد کنیم و تفاوت بین حرکت در جوهر را با حرکات کمی و کیفی چنین بیان کنیم: در حرکتهای کیفی و کمی، چون حرکت قائم به متحرک ثابتی (جوهر) است، مانعی ندارد وحدت اجزاء حرکت، بالقوه باشد - و همین گونه هم هست - و بالفعل نیست؛ اما در حرکت جوهری موضوع حرکت ماده است و ماده بدون فعلیت و تشخیص نمی‌تواند موضوع حرکت قرار گیرد. هر مرتبه در حرکت جوهری صورتی جوهری است؛ اگر اولین صورت که تشخیص آن به نحوه وجود آن است، نحوه وجود خاص آن از بین برود و صورتی دیگر با تشخیص دیگر حادث شود، با از بین رفتن تشخیص اول، ماده نیز از بین می‌رود و اگر آئی بدون صورت باقی باشد با اصل تلازم وجودی ماده و صورت مباین است؛ پس باید فعلیت اول به

تشخص وجودى اش باقى و ثابت بماند، در اين حال اگر فعليت ديگرى يعنى صورت ديگر حادث نشود حرکت متوقف مى شود و اگر فعليت ديگر به وجود آيد قهراً فعليت هاى لايتناهى بايد متحقق شود تا حرکت جوهرى حاصل گردد. به نظر من محال ديگرى نيز لازم مى آيد که شيخ متعرض آن نگرديده و آن توارد صور و فعليت هاى لايتناهى بر ماده است دفعتاً، و اين محال است؛ زيرا هيولى تا فعليت اول را رها نکند، قابليت براى فعليت ديگر پيدا نمى کند. اين محذورات در حرکت هاى كمى و كيفى نيست؛ زيرا هيچ يك از مراتب آن موجب فعليت ماده نيست و ماده با صورت جوهرى ثابتى در اين اعراض متحرک است.

آرى! جاى اين سؤال از شيخ باقى مى ماند که بگويم شما در مسئله کون و فساد، وحدت شخصيه ماده را - با اينکه صورت هاى خاصه زائل مى گردند - به وحدت نوعيه صورت، توجه کرده ايد و همراه ساير حکما تصريح نموده ايد: «بان العقل غير منقبض عن الستاد وجودالماده المستبقات فى كل آن الى صورة اخرى بدل الاولى و مع انحفاظ تشخصها المستمر بصورة ما لا بعينها و استناد كل صورة شخصيه الى تلك المادة» (همو، ۱۹/۳). حال چه مانعى دارد به گفته صدرالمتألهين در حرکت جوهرى چنين بگويم چون که تشخص ماده در اينجا نيز محفوظ است «بتشخص المستمر بصورة ما لا بعينها و صور خاصه، مافيه الحركة» براى ماده با «صورة ما» است. مگر اينکه از جانب شيخ بگويم چون عقل فياض فيض دائمى و مستمر دارد که هيچ گونه وقفه و سکونى در آن نيست،

ماده مستمر در بستر چنین فیض مستمر می‌تواند قابلیت پذیرش هر صورت خاصی را پیدا کند. اما در باب حرکت جوهری چون متحرک تقدم زمانی و وجودی بر «ما فيه و اليه الحركة» دارد، اگر «صورة ما» به وحدت اتصالیه به ماده فعلیت دهد و ماده با این فعلیت بتواند در صور خاصه حرکت کند، حال آنکه صورت اتصالیه واقعیتی غیر از صور خاصه ندارد، تقدم صور بر خودشان لازم می‌آید ذاتاً و زماناً؛ و این عقلاً «محال» است.

در پایان این بررسی، لازم است تذکر بدهیم که همان طور که در صدر بحث اشاره کردیم، پاسخ‌های صدرالمتألهین با اغماض از این نقدها بر مبنای اصالت و تشکیک وجودی است و اگر شیخ و پیروان او اصالت وجود و یا تشکیک وجود را نپذیرند، این پاسخ‌ها موضوعیت پیدا نمی‌کند.

کتابنامه

۱. ابن سینا، الشفاء، چاپ سنگى قدیم.
۲. ———، النجاء، تهران، اسماعیلی.
۳. ملاصدرا، الاسفار، چاپ قدیم.

حرکت و زمان با توجه به دیدگاه‌ها و آرای استاد شهید مطهری

سیدحسن سعادت مصطفوی

موضوع بحث ما در همایش جهانی بزرگداشت فیلسوف بزرگوار و فقیه دانشمند، استاد شهید آیت‌الله مطهری، کسی که امام بزرگوار او را «حاصل عمر و پاره تن» خود معرفی کرد و باید بهتر و بیشتر به جهان اسلام معرفی شود، حرکت و زمان و نوآوری‌های شهید مطهری در این دو امر است. حرکت و زمان از موضوعات دامنه‌داری هستند که از جهت نتایج مترتب بر آنها از دیرزمان تاکنون مورد بحث دانشمندان بوده، ضمن آنکه به جهت پیوند تنگاتنگ این دو با یکدیگر در تحول و تکامل موجودات مادی تأثیر انکارناپذیر داشته‌اند. می‌دانیم که اولین دلیلی که ارسطو برای اثبات مفارقی مجرد محض اقامه کرده «برهان حرکت» است. این برهان از نظر فلاسفه غرب محل ایراد بوده و به همان میزان از طرف فلاسفه

اسلامی تقویت شده است. ابتدا بهتر است که حرکت را تعریف کنیم؛ البته تعریف ما برای حرکت تعریف منطقی نیست. زیرا حرکت وجود است و برای وجود حدی نیست. این تعاریف تقریباً عنوان رسم را دارد یا شرح لفظ است. بهترین تعریفی که ارسطو برای حرکت ارائه داده و دیگران هم پذیرفته‌اند ضمن آنکه مستلزم دور نیست عبارت است از: «حرکت کمال اول است برای موجودی که بالقوه در آن کمال است از حیثی که بالقوه است». برای مثال حرکت در «این» را در نظر آورید. مثلاً کسی ایستاده است و می‌خواهد حرکت کند و به نقطه‌ای دیگر برود. اگر استعداد و قوه در ذات این شخص نباشد، حرکت نمی‌کند و اگر حرکتش هم بالفعل متحقق باشد، باز هم راه نمی‌افتد، و امری بالقوه است. کمال اولی در اینجا غیر از کمال اولی مطرح در صور نوعیه است. فلاسفه ما در صور نوعیه تعبیر به کمال اول می‌کنند. پس نفس را هم که صورت نوعیه انسان است، کمال اول می‌گویند. این به اعتبار آثاری است که از صور نوعیه صادر می‌شود. مثلاً صورت نوعیه سیب آثاری دارد از بو، رنگ و شکل خاص. این امر نسبت به آن آثاری که کمال ثانی است کمال اول است اما مقصود کمال اولی که در اینجا اطلاق می‌کنند نیست. شخصی که ایستاده است استعداد و قوه دارد که حرکت کند. این حرکت کمال اول است. کمال ثانی رسیدن به مقصد است، این تعریف حرکت است. علمای ما حرکت را از چند جهت مورد بحث قرار داده‌اند که در زیر به این جهات می‌پردازیم.

در ابتدا باید پرسید که اصلاً حقیقت و چیستی حرکت چیست؟ ابن‌سینا و شیخ‌الاشراق و دو نحله مشاء و اشراق حرکت را دارای ماهیت می‌دانند. با این تفاوت که ابن‌سینا حرکت را در مقوله «ان ینفعل» که از مقولات نه گانه عرض است، می‌داند و اما این امر را با تردید ذکر می‌کند. ضمن آنکه مانعی نمی‌بیند که حرکت را مقوله‌ای مستقل بداند. شیخ‌الاشراق حرکت را ماهیتی مستقل در برابر مقولات و جنسی مستقل در مقابل مقولات عشر می‌داند ولی هر دو در اینکه حرکت دارای ماهیت است، اتفاق نظر دارند. صدرالمতألهین معتقد است که حرکت ماهیت ندارد و این امر را اثبات نیز می‌کند. حرکت وجود و هستی است و هستی بر دو قسم است: هستی ثابت و هستی متصرم و متجدد.

هستی متصرم، حرکتی است که وحدت آن نیز ناشی از تصرمش است و حافظ این تصرم و تجدد حرکت توسطیه است. این امر را می‌توان تفاوت اول دانست. محور دوم مورد بحث در باب حرکت بستر آن است و اینکه حرکت در چه مقولاتی انجام می‌گیرد. مشهور علما و فلاسفه سابق جز عده کمی معتقد بودند که حرکت در چهار مقوله بیشتر انجام نمی‌شود. اول مقوله «این» است. حرکت در این همان انتقال مکانی است؛ یعنی رفتن از نقطه‌ای به نقطه دیگر. دوم حرکت در کم که به ابعاد و اندازه‌ها می‌پردازد، مانند درخت یا انسانی که رشد می‌کند و طفلی که بزرگ می‌شود. سوم حرکت در کیف است چه کیفیاتی جسمانی و چه کیفیات نفسانی. سببی که رنگش تغییر می‌کند تا قرمز شود؛ دانه غوره‌ای که حرکت می‌کند تا شیرین شود؛ خرمایی که حرکت می‌کند تا شیرین

گردد. همه مثال‌هایی از این نوع حرکت‌اند. چهارم حرکت در وضع است. هر جا حرکت در این باشد قهراً حرکت در وضع هم وجود دارد زیرا حرکت در وضع یعنی تغییر نسبت شی به خارج. حرکت دورانی یعنی هنگامی که جسم بر گرد خود، را به عنوان مثالی برای حرکت در وضع ذکر می‌کنند و بدین وسیله خواسته‌اند نشان دهند که می‌توان حرکت را در وضع داشت بدون حرکت در مکان و حرکت در این. غیر از این چهار مقوله (یعنی مقولات این و کم و کیف و وضع) مشهور علمای مشاء حرکت دیگری را قائل نبودند. اقدمین حکمای مشاء قائل به حرکت در جوهر بودند، همچنان که قائل به اتحاد عاقل و معقول هم بودند اما این امر مورد توجه علمای مشاء بعدی قرار نگرفت. صدرالمتألهین حرکت جوهریه را اثبات کرد و برای آن دلیل آورد و اشکال‌های وارد بر آن را رفع کرد. اصل حرکت جوهریه را می‌توان هم در آرای خواجه نصیرالدین طوسی در نمط سوم [شرح] اشارات در جایی که می‌گوید: «نفس هم حافظ مزاج است و هم علت پیدایش آن»، در آنجا امام فخرالدین رازی ایراداتی می‌آورد. ایشان مطرح می‌کند که نطفه در هنگامی که در مقرر خود قرار می‌گیرد، چیزی ساده است. همین صورت اولیه به تدریج به صورت دوم و سوم مبدل می‌گردد تا نهایتاً به «انسان کامل» تبدیل می‌شود. عمده این مطلب را می‌توان از مثالی که ایشان ذکر می‌کنند دریافت. می‌فرمایند که این امر نزد علما و دانشمندان، شبیه آن است که ذغالی را کنار آتش قرار دهید. این ذغال ابتدا گرم می‌شود. بعد این گرمی به داغی مبدل می‌شود که دست را می‌سوزاند. سپس این داغی به جمره مبدل می‌شود و

شعله می‌کشد. شعله به وجود آمده در سیر تکاملی‌اش همان گرمی اول است که با تطوری که پیدا کرد، تبدیل به شعله شد که این امر صریح در حرکت جوهریه است. ایشان سپس می‌فرماید که چنین نیست که نفس انسانی به صورت دفعی از عالم غیب وارد بدنش شده باشد، از همان ابتدا که نطفه در رحم است؛ یعنی مرتبه پایین نفس که همان صورت معنویه است، حرکت شروع می‌شود. تا جایی که قرآن می‌فرماید: «...ثم انشأناه خلقا اخر».

از این بیان مرحوم محقق طوسی هم حرکت جوهریه اثبات می‌شود و هم جسمانیت حدوث نفس که صدرالمتألهین قائل به آن است. نکته شایان توجه در مورد صدرالمتألهین آن است که ایشان هم حرکت جوهریه را خوب تبیین کرده و هم اشکالات آن را (که از ناحیه مشایین وارد می‌شد) رفع نموده‌اند. این امر بسیار ارزنده است چرا که ثمرات زیادی بر حرکت جوهریه مترتب است.

قسمت سوم بحث حکمای اسلامی در این مورد است که می‌گویند در هر حرکتی دو محرک لازم است: یک محرک مباشر و یک محرک مشوق یا یک محرک شوقی. فرض کنید من از نقطه‌ای به نقطه دیگر حرکت می‌کنم تا شوقی در من به وجود نیاید، تا درون من مرا وادار نکند به آن نقطه که کمال من است یا به آن نقطه که نفعی برای من دارد، حرکت نمی‌کنم. این محرک شوقی است که ما از آن به «انگیزه» تعبیر می‌کنیم و موجب اراده و اجماع قرار می‌گیرد، در نهایت به مدد قوای عضلانی موجب حرکت اعضای بدن می‌شود و من نیز باید با این بدن حرکت کنم. در حرکت هم مباشر لازم است و هم محرک شوقی. لذا حکمای ما می‌گویند چون

حرکت وجود است، وجود علت می‌خواهد. علت وجود ایجاد وجود می‌کند و معلول عین ربط به علت است. امکان ندارد معلول باقی بماند و علت از بین برود. مگر علت‌های مُعَدّه که ما از آنها تعبیر به «علت» می‌کنیم. آنها واقعاً علت نیستند مُعَدّات‌اند. ممکن است از بین بروند و علت‌های دیگری پیدا شود. اما علت الهی اعطای وجود می‌کند. حتی به نظر ما فاعل حرکت هم هنگامی که می‌گویند مُعْطی حرکت در طبیعی همان فاعل است، اعطای وجود حرکت می‌کند، منتها در حکمت الهی مُعْطی وجود را اعم از معطی وجود تصرمی و معطی وجود ثابت می‌دانند. وقتی حرکتی انجام می‌گیرد علتش نیز همراه آن است. تخلف علت از معلول محال است، باید تمام علل موجود باشند. این علل، مُعَدّات نیستند که از بین بروند و نابود شوند، تسلسل در اینجا تسلسل تعاقبی نیست. شهید مطهری می‌فرماید فلاسفه غرب خیال کرده‌اند برهان ارسطو بر علیتی بار است که این مُعَدّات باشد. ایشان می‌پرسند چه مانعی دارد که علتی شیء را به وجود بیاورد و سپس از بین برود و علتی هم که علت اول را به وجود آورده است نیز پس از اعطای وجود از بین برود و هکذا؟ این تسلسل تعاقبی در مُعَدّات جایز است و ما حتی آن را لازم هم می‌دانیم. اما تسلسل برهان حرکت ارسطو تسلسل تعاقبی نیست. زیرا حرکت وجودی است که فاعل و مُعْطی‌اش به آن اعطای وجود حرکت می‌کند و معیت علت با معلول از مسلّمات فلسفه اسلامی است. باز اگر این علت علت دیگری همراه داشته باشد و همین طور تا لایتناهی برود، نتیجه این خواهد بود که اموری باشند بی‌نهایت که ربطشان بدون مرتباًلیه

است. شیخ در *تعلیقات* می‌فرماید احتیاج شیء محتاج به قوام، در داخل است. به عبارت دیگر، محتاج احتیاج در قوامش داخل است. ملاصدرا می‌فرماید معلول عین ربط است به مرتب‌الیه.

هنگامی که معلول عین ربط شود، چنان که تا بی‌نهایت هم برویم و ربط نهایی به رابط کل نرسد. نهایتاً لازم می‌آید که ربطی وجود داشته باشد بدون مرتب‌الیه، اضافه‌ای باشد بدون طرف، و اضافه، چه اضافه مقولی و چه اضافه اشراقی، بدون طرف، قابل تصور نیست. لذا این برهان، برهان بسیار محکمی است.

خلاصه بحث این است که تلقی فلاسفه غرب از برهان حرکت (که ارسطو اقامه کرده) غیر از تلقی فلاسفه اسلامی است. فلاسفه غرب به علیتی غیر از فلاسفه اسلامی قائل‌اند. فلاسفه اسلامی علت را مُعْطَى هستی می‌دانند. اما فلسفه غربی علت را زمینه پیداش شیء می‌شمرند که مُعَدَّات را شامل می‌شود. به عبارت دیگر، فلاسفه غرب هر چیزی را که بر آن شیئی مترتب باشد، علت می‌دانند اما ما آن را علت واقعی نمی‌دانیم، چنان که علت مُعْطَى وجود شود امکان ندارد معلول بدون علت باقی بماند و اگر سلسله لایتناهی شد لازم می‌آید بدون مرتب‌الیه فقیر باشد بدون غنی، بی‌نهایت صفر باشد بدون عدد و این محال عقلی است.

محرک اول خود نمی‌تواند متحرک باشد، زیرا اگر خود موجب حرکت خودش باشد، اتحاد فاعل و قابل پیش می‌آید که از محالات اولیه است و اگر غیری نیز محرک او باشد با اولویت محرکیت متناقض است، بنابراین، محرک اول، خود غیر متحرک است.

در اینجا این پرسش مطرح می‌گردد که این محرک اول حرکت را که امری متجدد است، ایجاد می‌کند و آیا این امر با قاعده عدم ربط متغیر به ثابت و عدم علیت ثابت به متغیر متناقض نیست؟ در پاسخ باید گفت که این اشکال هنگامی موجه است که بگوییم محرک غیرمحرک فاعل و علت مباشر و قریب حرکت باشد و حال اینکه چنین نیست. محرک غیرمحرک یا باید قوه‌ای به جسم اولیه متحرک عنایت کند که جسم با آن حرکت کند و یا عشق و و شوقی نسبت به خودش در او ایجاد کند به طوری که توسط آن جسم اول (یعنی فلک اعظم) به صورت دوری و ابدی به حرکت در آید.

اثبات وجود زمان و تبیین حقیقت آن

همان گونه که گفته شد، یکی از مباحث و مسائل مهم فلسفی مبحث زمان است. در باب زمان مطالب مختلفی وجود دارد که در این نوشتار به دو مطلب مهم از این مباحث متنوع می‌پردازیم.

مطلب اول «هل بسیطه» زمان، یعنی پاسخ به این امر است که آیا چیزی که از آن تصویری اجمالی داریم و زمان می‌نامیمش، وجود دارد یا امری موهوم است؟ مطلب دوم پاسخ به این سؤال است که حقیقت زمان چیست؟ در پاسخ به این سؤال اول، یعنی اثبات وجود زمان، دو برهان اقامه شده است: یکی از سوی طبیعیون و دیگری از سوی الهیون.

طبیعیون از عوارض جسم طبیعی از حیث حرکت و سکون بحث می‌کنند و بنابراین زمان را با توسل به حرکت و سکون یا

تغییر و عدم تغییر جسم اثبات زمان می‌کنند که در اینجا به اجمال برهان ایشان را تبیین می‌کنیم.

دو متحرک را در نظر آورید که زمان شروع و زمان ختم حرکت آنها متحد باشد، ولی یکی از آنها، مثلاً، صد کیلومتر و دیگری یکصد و بیست کیلومتر را طی کند و هر دو متحرک با سرعت و بدون وقفه حرکت کنند، در اینجا روشن است که ملاک اندازه‌گیری سرعت آنها نسبت به یکدیگر، کشش مسافت است، چون در فرض ما زمان شروع مثلاً ساعت هشت صبح و زمان ختم دوازده صبح است، ولی یکصد کیلومتر و دیگری یکصد و بیست کیلومتر طی می‌کند، پس تفاوت سرعت یکی بر دیگری به مسافت است. اما اگر فرض کنیم دو متحرک مسافتی یکسان را مثلاً از نقطه «الف» به نقطه «ب» طی می‌کنند ولی یکی این مسافت را در یک ساعت و دیگری در نیم ساعت می‌پیماید، در این صورت قطعاً اتومبیل دوم سریع‌تر حرکت کرده است و الا، با توجه به وحدت مسافت، زودتر به مقصد نمی‌رسید. البته واضح است که در این استدلال، صرفاً وجود امری متجدد که منطبق با حرکت است، اثبات می‌شود، اما آیا این متجدد، عرضی غیر قارّ است، یعنی کمّ متصل غیر قارّی است که عارض بر حرکت شده است و می‌توان آن را مقدار حرکت دانست، همان‌گونه که در بیان ارسطو و پیروانش و بیان صاحب *اسفار* به چشم می‌خورد. یا می‌توان گفت که لازم نیست این معیّت به صورت عروض باشد و نیز ضرورت ندارد که این امر متجدد داخل در مقوله‌ای از مقولات ده‌گانه باشد، بلکه همان‌گونه که صاحب *اسفار* حرکت را از سنخ وجود می‌داند و داخل در هیچ

مقوله‌ای نمی‌شمارد، می‌توان گفت که زمان نیز از سنخ وجود است؛ چون با حرکت معیت دارد و داخل هیچ مقوله‌ای نیست، زیرا وجود نه جوهر است و نه عَرَض؟ پس با این برهان نه تنها زمان را اثبات کردیم، بلکه تا اندازه‌ای نیز حقیقت آن را نیز روشن نمودیم. اکنون می‌توان گفت که زمان حقیقتی متصّرم و متجدد است. اما اینکه آیا زمان از سنخ وجود است یا داخل در مقوله کمّ متصل، محتاج بررسی بیشتری است.

برهان اثبات زمان بر طریقه الهیون

حکمای الهی به مناسبت علم الهی که «موجود به ما هو موجود» است، از عوارض موجود بحث می‌کنند و یکی از عوارض موجود، تقدم و تأخر موجودات است. لذا تقدم و تأخر را به دو قسم تقسیم می‌کنند: در قسم اول آن، معیت و اجتماع متغیر و متأخر ممکن است، بلکه حتی واجب و ضروری است. قسم دوم تقدم و تأخری است که متقدم در ظرف وجودی‌اش، از حیثی که متقدم است، با متأخر قابل جمع نیست. چون در ابتدای ظرف وجودی‌اش متأخر وجود نداشته، بلکه معدوم بوده، گرچه ممکن است وجود متقدم ادامه پیدا کند و متأخر با او در ظرف وجودی‌اش جمع شود، مثل تقدم حادثی بر حادث دیگر. مثلاً وجود بذر تقدم دارد بر وجود درخت؛ در ظرف وجود بذر، درخت وجود ندارد و اتفاقاً در ظرف وجود درخت، بذر نیز معدوم شده است، ولی مثلاً در تقدم پدر بر فرزند، فرزند در ابتدا به عنوان قسمتی از وجود پدر، معدوم است ولی بعد از پیدایش و وجود، هستی پدر نیز موجود است و چون

حرکت و زمان با توجه به دیدگاه‌ها و آرای استاد شهید مطهری ۱۰۹

حوادث همیشه در نظام وجودی بر حوادث دیگر چنین تقدمی دارند، این سؤال مطرح می‌شود که ملاک و معیارِ چنین تقدمی چیست. این ملاک و معیار را «زمان» می‌نامیم. در خاتمه باید متذکر شوم که همان طور که پیشتر اشاره شد، مبحث فوق نیاز به تحقیق و بررسی بیشتری دارد که امید است دانش‌پژوهان و علاقه‌مندان به آن بپردازند.

پی‌نوشت‌ها:

۱. رجوع شود به مقاله دوم شما، بخش طبیعیات، ص ۴۲ از چاپ رحلی قدیم.
۲. المؤمنون/ ۱۴.

گفت و گو با استاد سیدحسن سعادت مصطفوی

— وقتی به علوم انسانی امروز نظر می‌کنیم، می‌بینیم پشت سر آن فلسفه‌هایی هست که در سده‌های اخیر پیدا شده و سیر تحول علوم انسانی با سیر تحول مکاتب فلسفی مقارن است. از طرف دیگر در فرهنگ اسلامی ما هم شاخه معقول و فلسفه، یکی از مباحث اساسی است. لطفاً مقایسه‌ای بین فلسفه اسلامی با فلسفه غرب بنمایید و همچنین بفرمایید که چطور فلسفه غرب توانسته است تأثیر خودش را در علوم انسانی بگذارد؛ به گونه‌ای که اگر ما وارد علوم اجتماعی شویم، فلسفه آنها حاضر است، همچنین اگر وارد روان‌شناسی و علوم تربیتی شویم، فلسفه‌شان حضور مؤثر دارد. اما وقتی به فلسفه اسلامی نظر می‌کنیم با اینکه سابقه‌ای بسیار کهن دارد و دانشمندان زیادی هم در این زمینه تلاش کرده‌اند، حضور مشخص و تعیین‌کننده آن را به طور عینی در سایر علوم انسانی نمی‌توانیم ببینیم. لطفاً بفرمایید که چرا آنجا فلسفه حضور فعال دارد، ولی در اینجا حضورش را کم‌رنگ می‌بینیم؟

— سیدحسن سعادت مصطفوی: بسم الله الرحمن الرحيم. البته عوامل مختلفی سبب شده، یکی از آن عوامل این است که اصلاً علوم انسانی مختلفی که امروز جزء علوم شده است مانند علوم

تربیتی و اجتماعی و مانند اینها، قبلاً به عنوان یک علم مستقل مطرح نبوده است و از زمانی که اینها به عنوان یک علم مطرح شده، فلسفه غرب تقریباً این نظریات را بحث کرده و همزمان با همین علوم تقریباً متولد شده، این است که قهراً اینها سعی کرده‌اند که این علوم را بر مبنای فلسفی خودشان استوار بکنند. اما در اسلام، سابقاً بخشی از مسائلی که امروزه جزء علوم انسانی به شمار می‌رود، در حکمت عملی مطرح می‌شده است (حکمت را به دو قسم تقسیم می‌کنند: حکمت نظری و حکمت عملی). تمام امور اخلاقی، تدبیر منزل و حتی امور سیاسی جزء حکمت عملی است و در تعریفش هم می‌گویند حکمت عملی یک عده حقایقی است که وجودشان وابسته به انسان است، یعنی در غیر انسان وجود ندارد؛ مثل اخلاقیات و سیاسیات و مانند اینها؛ یک قسمت دیگر هم که علوم شرعی است که در آنجا اصلاً فلسفه دخالتی ندارد (در فروع) و یک قسمت هم اصول دین است که جزء حکمت نظری است. و حکمت نظری هم که می‌گویند عبارت است از علم به حقایق اشیاء «علی ما هی علیها»، یعنی همان‌گونه که هست. لذا در این بخش‌ها فلسفه از قدیم حضور داشته است و حالا هم حضور دارد. در این علوم انسانی که الان ما مطرح می‌کنیم، به عنوان مثال در اخلاق، (اخلاق را به سه قسمت تقسیم می‌کنند: خلیقات و تدبیر منزل و سیاست مُدُن)، فلسفه حضور زیادی داشته و کتاب‌های زیادی هم فلاسفه در این قسمت نوشته‌اند مثل ابن مسکویه، اخلاق ناصری □ خواجه نصیرالدین طوسی که آنها با یک اصلاحاتی ترجمه شده و کتاب‌های دیگری هم نوشته شده و فلاسفه و دانشمندان بزرگ

اسلام در اینجا بحث کرده‌اند و حضور حسابی هم دارند. در اصول عقاید ما هم فلسفه حضور کامل داشته و دارد، اثبات خدا و صفاتش و پیام خلقت هست، امور شرعی هم که اینها می‌گویند تعبد صرف است، در آنجا باز هم فلسفه به این معنا حضور داشته و دارد که نبوت را اثبات می‌کند، ضرورت دین را اثبات می‌کند، پس در آنچه که به تعبیر امروزی علوم انسانی محسوب می‌شود فلسفه در همان سابق حضور داشته است. اما در مباحثی مثل علوم تربیتی، روان‌شناسی و ... الان اگر می‌بینید فلسفه ما حضور ندارد کوتاهی از خود ماست. در سابق فلاسفه خود را متعهد می‌دانستند در هر چه از این گونه علوم که ربطی به فلسفه پیدا می‌کرد، اظهار نظر کنند. وارد هم بودند، کتاب هم می‌نوشتند، نقد می‌کردند. ما الان در این قسمت‌ها عقب‌نشینی کرده‌ایم. عقب‌نشینی ما هم به خاطر رعبی است که در دل ما ایجاد کرده‌اند. همانطور که امام (رحمه‌الله علیه) هم بارها فرمودند. خارجی‌ها اصلاً ما را ترسانده‌اند. گفته‌اند که شما به هیچ‌جا نمی‌رسید، شما همیشه باید در علوم، محتاج ما باشید. در اختراعات و در چیزهای تجربی ما را آنقدر ترسانده بودند که می‌گفتند شما اصلاً در این گونه علوم به حد بلوغ نرسیده‌اید و اینها را باید از خارجی‌ها بگیرید و این حتی در امور عقلی ما هم سرایت کرده است؛ یعنی آن قدر فلسفه غرب را بزرگ کرده‌اند و این طرف را تضعیف کرده‌اند و در بین ما هم عده‌ای که یا خوب نخوانده‌اند و یا عده‌ای که اگر خوب هم خوانده‌اند، حال حضور در این مراحل را نداشته‌اند؛ این سبب شده است که در این قسمت‌ها فلسفه اسلامی نظری ندهد، فلسفه اسلامی نظر نداده است به این معنی

نیست که نمی‌تواند نظر بدهد. یک وقت می‌گوییم نظر نداده و ندارد چون که مایه ندارد، سرمایه ندارد، این نقص است؛ یعنی اگر واقعاً سرمایه نداشته باشیم، بلکه این نقص فلسفه ماست. اما اینکه ما وارد بحث نشده‌ایم نه به جهت این است که سرمایه نداریم بلکه نتوانسته‌ایم سرمایه خودمان را به کار اندازیم. ما نتوانستیم آنچه در کتاب‌های فلسفه اسلامی ما هست را درست عرضه کنیم، و آنچه از عقلیات است قاطع به آن برسیم و سرش هم این است که در سابق کسی که فیلسوف می‌شد، حسابی درس می‌خواند، حسابی دل می‌داد، با گرسنگی و سختی هم می‌ساخت، درس می‌خواند و مسائل را خوب حل‌اجی می‌کرد. امروز یک قسمتی که در دانشگاه‌هاست، اغلب افراد به اندازه‌ای می‌خوانند که واحدهایی را بگذرانند و خلاصه کیسانس و فوق‌لیسانس و یا دکترا را زودتر بگیرند و دنبال کارشان بروند و کمتر کسانی پیدا می‌شوند که درد علم داشته باشند. متأسفانه در حوزه‌ها هم این مشکل کم‌کم دارد خودنمایی می‌کند، متتها یک جهت دیگر دارد. او می‌خواهد بالا برود. به گفته شیخ به او فیلسوف بگویند، اما چقدر مبنایش را محکم کرده، آن دیگر معلوم نیست. آن وقت این طور برداشت می‌شود که ما سرمایه علمی نداریم. اگر بخواهیم فلسفه اسلامی را با متون اسلامی خودمان در شرع مقایسه کنیم، اینها هر دو از یک پستان شیر خورده‌اند و هر دو از مصدر وحی هستند. اگر ما نتوانسته‌ایم اسلام خودمان را به دنیا عرضه کنیم و طبیعتاً دنیا هم خیال می‌کند اسلام یک دین عقب‌افتاده و بیخودی است (مختصری در این انقلاب ما آن اوایل فهمیدند اسلام یک چیزی هست اما بعد

هم آن قدر تبلیغات سوء کردند) دلیل بر این نیست که چیزی نداریم. ما واقعاً اگر می‌توانستیم درست قرآن را عرضه کنیم و از متن اخبار و روایات مان حقایق تربیتی، اخلاقی، سیاسی و اجتماعی را بیرون بکشیم و عرضه کنیم، آنگاه روشن می‌شد که همه چیز را ما داریم و آنها چیزی ندارند و اگر هم دارند، دانسته و یا ندانسته از ما وام گرفته‌اند. همین مسأله در حکمت اسلامی هم هست. مبانی حکمت اسلامی خیلی محکم و استوار است. مسائل خیلی زیادی دارد که اگر این مسائل را ما می‌توانستیم درست عرضه کنیم و به آن می‌رسیدیم و یک جمعی اینها را خوب تجزیه و تحلیل می‌کردند و زوائد را از آن حذف می‌کردند، کلیات را بر مصادیق خارجی منطبق می‌کردند، آن وقت روشن می‌شد که فلسفه اسلامی هم در همه علوم انسانی حضور دارد منتها، آنها کار می‌کنند و ما کار نمی‌کنیم، سرش این است.

— آیا از نظر روش مشکلی نیست و با همین روش قدما می‌شود در علوم انسانی جدید وارد شد؟

— از نظر ما (که بارها در درس‌ها هم گفته‌ایم) روش در رسیدن به حقایق همان روش برهان است، یعنی روشی که ما را به یقین می‌رساند؛ مخصوصاً اگر توجه داشته باشید که در فلسفه اصلاً وقتی برهان می‌گویند آن را بر برهان لمّی اطلاق می‌کنند، اصلاً برهان انّی را برهان نمی‌دانند. اصلاً یک فیلسوف چون برهان انّی را برهان نمی‌داند هیچ‌وقت نمی‌گوید از روی سبزی و میوه درخت می‌توانیم واقعیت درخت را کشف کنیم و لذا می‌بینیم عبارتهای فارابی و

عبارت‌های شیخ و ... تصریح بر این است که ما حقایق اشیا را نمی‌شناسیم. اینها بر یک مبنایی حرف می‌زنند. برای اینکه آنها می‌گویند این اثر فقط نشان می‌دهد که من یک مؤثری دارم، یک مبدایی دارم، اما مبدأ من چیست و چه خصوصیتی دارد؟ معلوم نیست! ولی برهان لمّی از ناحیه علت جلو می‌آید، شما وقتی علت را واقعاً شناختید آثار آن را هم ۱۰۰ درصد می‌شناسید. این است که علت هم وجود اثر را برای شما تأیید می‌کند و هم خصوصیت اثر را، چون اثر جلوه‌ای است از علت، شأنی است از شئون علت، لذا می‌گویند علت حد تام معلول است و معلول حد ناقص علت است؛ بنابر این چون اینها با این مبنا وارد فلسفه الهی می‌شوند می‌گویند باید از راه برهان استفاده کنیم. از راه علل جلو می‌رویم، اگر گاهی هم از راه آثار برویم باید مواظب باشیم تا حدی برویم که این آثار دلالت می‌کند نه حد بالاتر و اگر ما بتوانیم این رویه را همه جا ادامه دهیم، هیچ وقت به اشتباه نمی‌افتیم. تمام اشتباهاتی که می‌بینید گاهی در بعضی مسائل فلسفی یا برای بعضی افراد پیش آمده، یا از این جهت بوده که از ناحیه علل پیش نرفته‌اند یا اگر از ناحیه آثار پیش رفته‌اند، زیاده‌تر از آنچه مقتضای اثر بوده خواسته‌اند نتیجه بگیرند. لذا نتایج‌شان نتایج درستی در نیامده است و از این جهت این رویه به نظرم هیچ قابل تغییر نیست. رویه‌ای است ۱۰۰ درصد درست. اگر بخواهیم هر رویه دیگر را جایگزین این کنیم هیچ روشی جای این را نمی‌گیرد. این دیگر مسأله عقلی است. شما وقتی می‌خواهید به حقایق مسائل برسید اگر قانون علیت را در عالم پذیرید، سنخیت بین علت و معلول را قبول کنید چاره‌ای ندارید که

روش پی بردن شما به اشیا یا از ناحیه علل یا از ناحیه آثار باشد، زیرا از ناحیه مقارنات هیچ‌وقت نمی‌شود رسید. اگر از ناحیه علت به طرف معلول بروید قطعاً یقین‌آور است؛ منتها تمام اشکال ما در اینجا است که ما مقدماتی را که معمولاً در بعضی از مسائل (این منحصر به فلسفه هم نیست در علوم دیگر هم همین است) به کار می‌بریم، مقدمات یا صغرائیات ما ناقص است، کبری را بر یک صغرای ناقص منطبق می‌کنیم، عیب ما همین است. اگر بتوانیم آن مسائلی که می‌خواهیم استنتاج کنیم، مقدمات ما همه یقینی باشد روش ما روش درستی است و به واقعیت هم می‌رسیدیم، مثل اینکه سابق هم می‌رسیدند. لذا هر مسأله‌ای که از راه مقدمات یقینی به آن رسیده‌اند، می‌بینید ۱۰۰ درصد درست است، هر مسأله‌ای که در این قسمت کوتاهی شده است، خراب است. اتفاقاً همین روش را اسلام و دین هم معتبر دانسته، تعقل و یا مثلاً همین چیزی که در آیات قرآن و در روایات ما هست که آدم باید تفکر کند و یا از آثار یا علل پی به اشیا و حقایق ببرد؛ اینها در روایات و اخبار ما پُر است، اصلاً غیر از این (به نظر من) راهی نیست. شما هم بر فرض آمدید مسائل روش را تغییر دهید، حالا روش را می‌خواهید چکارش کنید؛ یعنی روش را می‌خواهید از طریق غیر علت به معلول برسید، آن روش باطلی است. هر روشی که می‌خواهد باشد، از طریق معلول می‌خواهید زیادتر از آن اندازه که توقع بود، استنتاج کنید؟ باز هم خطاست. حال اگر روش شما یک روش ریاضی باشد یا هر روشی باشد، ناقص است؛ برای اینکه یقین‌آور نیست.

— در علوم طبیعی ما می‌بینیم که روش استفاده کردن از آثار را به کار می‌گیرند؛ دربارهٔ آثار مختلف کار می‌کنند، علت‌ها را تخمین می‌زنند و به یک نتایجی هم می‌رسند که هم‌اکنون محصولات مختلف‌اش را می‌بینیم. در این علوم تجربی حداقل ما می‌توانیم بگوییم که این روش موفق بوده است؛ یعنی روش تجربی با روشی که ما در فلسفه داریم کاملاً متفاوت است، چون علوم تجربی نشان داده است که موفق بوده است؛ آیا معتقدید که در علوم انسانی هم باید با روش تجربی وارد شد یا اینکه علوم طبیعی و انسانی را کاملاً از یکدیگر جدا می‌دانید؟

— همان‌گونه که شما گفتید، باید ببینیم آنها به چه نتایجی رسیده‌اند و در حکمت الهی قصد ما چیست؟ ما در حکمت الهی باید علم به حقایق اشیا پیدا کنیم: «علی ما هی علیها بقدر طاقه البشریه». این علم ما باید آنقدر دقیق باشد که انسان «صار عالماً عقلیاً مضاهیاً للعالم الحسی» اینجور مطابقت باید باشد. اگر بخواهیم این روش را داشته باشیم چاره‌ای نداریم جز اینکه از طریق علل بیابیم. شما وقتی علت اشیا را خوب شناختید که از آن علت‌العلل که ذات حق است به اندازه طاقت بشر شناختید، همان طور که حکما گفته‌اند، بسیط است و واحد است، صادر اول و همین‌طور بیابید جلو، می‌توانید حقایق اشیا را تا اندازه‌ای بفهمید، اما این که از راه آثار می‌روند (که در علوم طبیعی رفته‌اند) و شما می‌گویید موفق بوده‌اند، توفیق‌شان این بوده است که از لحاظ عملی به دردشان خورده است؛ این همان حرفی است که از «دکارت» نقل شده است که: «تجربه‌ها ارزش عملی دارند اما ارزش علمی ندارند» و درست هم گفته است. ما بر اساس تجربه و آزمایش فهمیده‌ایم که

انسان با ساختمان خاص بدنش اگر از یک گیاه بخورد یا از این خوراکی بخورد این خاصیت را در او دارد؛ آیا واقعاً خاصیت این گیاه این است یا در برخورد با بدن او این اثر را پیدا کرده است، چون خود خصوصیت من هم دخالت دارد. شاید اگر خصوصیت بدنی انسان نباشد و حیوان دیگری باشد اثر دیگری داشته باشد. آن قدر که انسان در علم طبیعی موفق بوده است، نتیجه‌اش همین است. لذا می‌بینیم فلاسفه غرب هم خودشان اعتراف می‌کنند که ما فقط نموده‌ها را می‌شناسیم و واقعیت اشیا را نمی‌شناسیم و هیچ هم موفق نبوده‌ایم، در علوم طبیعی هیچ موفق نبوده‌ایم، علت‌ها را هم که شما می‌گویید تخمین می‌زنند. تخمین که یقین نیست، فیلسوف به تخمین کاری ندارد. تخمین تقریبی است. بیان تقریبی به درد نمی‌خورد، مفید ظن است. ظن هم که «لا یغنی من الحق شیئاً». وقتی تخمین می‌زنند روی این حساب است که به نتیجه‌ای نرسیده‌اند. شما مثلاً همین بحث علیّت که سر و صدا راه انداختند که «هیوم» گفته است این که دو پدیده دنبال هم هستند علیّت از آن به دست نمی‌آید که این یکی علت آن دیگری باشد. ممکن است تقارن در وجود باشد، این حرف در بین فلاسفه مربوط به شیخ است؛ عیناً از شیخ است که در *شفا* صریحاً دارد؛ شیخ می‌گوید اصل علیّت را اگر ما نتوانیم از طریق یک برهان فلسفی ثابت کنیم دیگر نمی‌توانیم آن را به وسیله حس کشف کنیم، زیرا حس غیر از موافات در وجود چیزی را به ما نمی‌فهماند؛ حس می‌گوید که دنبال آتش حرارت است، حس می‌گوید دنبال این آبی که من می‌خورم خنک می‌شوم، اما واقعاً بین این آب و خنکی، بین آتش و

حرارت یک ربط وجودی است یا نه، معلوم نیست، آن وقت شما می‌گویید تجربه می‌کنیم، تازه می‌گوید تجربه هم که می‌کنی باز باید با استفاده از یک قانون فلسفی از این تجربه‌ات استفاده کنی که این شقوق کثیره‌ای که من تجربه کرده‌ام، بیهوده نمی‌شود که انجام شود؛ از یک مبدأیی به طور دائم اتفاق افتد. به طور دائم ممکن نیست. پس باید یک مبدأ طبیعی وجود داشته باشد یک علتی، لذا آنکه ما در فلسفه الهی به دنبالش هستیم، در طبیعات هم طبیعیون به آن نرسیده‌اند، آنچه طبیعی‌ها به آن رسیده‌اند ما در فلسفه اصلاً به دنبال آن نیستیم، ما در فلسفه می‌خواهیم حقیقت شیء را کشف کنیم، دنبال این هستیم. این دردمان است، او فقط می‌خواهد ببیند این از نظر وجودی چه اثری دارد پس اینکه موفق بوده است، اگر غرض این باشد که ما یک علم می‌خواهیم که در زندگی موفق باشیم، چه جور زندگی کنیم خُب، بله اگر روی حساب باشد اصلاً دین و فلسفه هم می‌رود کنار، مانند همان روشی که غرب خودش دارد، اما یک وقت می‌خواهیم بر مبنای درک حقایق (آن طوری که هست) زندگی کنیم. در این فرض، طبیعات و علوم تجربی به آن نرسیده‌اند. شاهدش هم اشتباهات زیادی است که در این علوم تجربی هر روز تکرار می‌شود، کشف می‌شود که آن نظریه درست نبوده است، آن طرز فکر صحیح نبوده، پس آنکه می‌گوید فلسفه الهی نرسیده و فلسفه طبیعی رسیده، این به نظر من خلط مبحث و مغالطه است. ببینیم آن دنبال چه بوده که نرسیده است و این دنبال چه می‌گشته که رسیده است، آن دنبال کشف حقایق بوده، به همان اندازه فی‌الجمله رسیده و باقی‌ش را هم می‌گوید من به این مقدار

رسیده‌ام، من اصلاً دنبال آثار نبوده‌ام. این عالم طبیعی اصلاً دنبال آثار بوده و نمی‌خواسته کشف حقایق کند. این می‌خواسته بداند، عامل آتش چیست تا از آن استفاده کند و گرم شود یا از آب سرد استفاده کند. مثل همین اشکال در امور دینی هم می‌شود. در امور دینی و مذهبی هم می‌گویید، اسلام و دین چه کار کرده است. علمای تجربی، علمای مادی به یک چیزهایی رسیده‌اند، این دین شما را به کجا رسانده است؟ می‌خواهیم ببینیم غرض از دین چه بوده است، آیا دین برای این آمده است که زندگی مادی را درست کند؟ اصلاً احتیاج به دین نبود و زندگی مادی را خود بشر درست می‌کند و نیاز هم نیست که خدا پیامبر بفرستد، لذا هیچ پیامبری هم نیامده که برای ما طرز غذاپختن و لباس دوختن و ساختمان ساختن و اینها را بیان کند. خود انسان به مرور زمان اینها را یاد گرفته است، پیامبر نیامده طب تعلیم بدهد، خود بشر آنقدر آزمایش کرد تا به جایی رسیده، اگر مقصود این بود خُب اصلاً پیامبری نمی‌خواست چون بشر خودش هست. دین آمده تا ما را متوجه یک جهان ماوراء اینجا بکند و ما را برای آن جهان آماده کند.

— این در واقع محدود کردن دایرهٔ دین است. ما خیلی وقت‌ها این حرف‌ها را می‌زنیم که دین یک دایرهٔ مخصوص دارد و می‌خواهد به ما بشناساند که چگونه زندگی کنیم و بر حس واقعیت عالم آخرت را مجسم بکنیم تا آخرت انسان را تأمین کند. علوم جدید هم می‌خواهند دنیای انسان را درست بکنند؛ پس دین دایره‌اش محدود می‌شود به دایرهٔ امور فردی انسان و ارتباط انسان با خدا و آخرت و علوم طبیعی هم بالأخره دست‌شان باز است و تمام

شئونات دنیایی دست آنهاست. اگر آمدیم اینها را جدا کردیم یک مقدار دست دین را فکر می‌کنم بسته باشیم. مطلب دیگر این است که آنها اصلاً می‌گویند امکان این که ما به حقایق برسیم نیست، لذا چون امکانش نیست ما وقت خودمان را صرفش نمی‌کنیم، می‌رویم در آن اموری که کاربرد داشته باشد، کار می‌کنیم.

— من قصدم این نبود که بگویم دین محدود است، می‌گویند غرض اعلی و غایت حقیقی در دین ماورای اینجاست. دین می‌گوید که دنیا را از حیثی که دنیا یک امر مستقلی است و همین است و بس، مورد توجه قرار ندهید. می‌گوید از این دنیا یک جور بهره‌برداری کنید که شما را برساند به آن غایت اعلی و مانع راهتان نشود؛ یعنی می‌گوید دنیا را هم استفاده کنید و هم به دنبالش بروید و علمی هم که ضرر به دین ندارد، دین می‌گوید آن را کسب کن؛ به عنوان مثال در مورد علم پزشکی داریم: «العلم علمان، علم الابدان و علم الادیان».

حال، اگر چه آن علم‌الابدان را هم من یک جا وقتی معنی کردم و گفتم این علم‌الابدان فقط طب تنها را نمی‌گوید، علم‌الابدان کنایه از علمی است که مربوط به جهات بدنی انسان است، تمام علمی که مربوط به جهات بدنی است، چه علم طب باشد، چه این علوم اجتماعی باشد، چه این علوم کشاورزی باشد، اینها مربوط به جهات بدنی انسانی است، می‌خواهد از آنها استفاده کند. علم به طور کلی یک قسمت علمی است که فقط مربوط به جهات بدنی است و یک قسمت دیگر علمی است که فقط مربوط به جهات روحی است. روی این حساب، اسلام می‌گوید این دو تا، چون به هم پیوسته‌اند، طوری زندگی کن که از آن علوم هم که استفاده می‌کنی

در راستای دین باشد که جهان دیگر از دست نرود، غرض اعلیٰ آن است. اما بعضی از آقایانی که علوم مادی را بحث می‌کنند، اصلاً به جهان دیگر معتقد نیستند. لذا در دین می‌گویند نعمت‌های خدا را استفاده کن: «قل من حرم زینة الله اخرج لعبادة». می‌گویند برو دنبال علم و چیز یاد بگیر، اگر دنیا را درست می‌کنی اساسی درست کن، اما سعی کن تمام اینها در مسیر و راستای تأمین زندگی آن جهان هم باشد؛ اینها به هم پیوسته‌اند و جدای از یکدیگر نیستند. این علوم امروزی می‌آید و جدا می‌کند و می‌گویند هر چه هست همین است و غایتی ماورای این نیست. تفاوت این است که دین محدود می‌کند. دین اتفاقاً محدود نمی‌کند. محدودیت در اینهاست. برای اینکه اینها زندگی را و دایره علم را محدود کرده‌اند به یک جهات مادی جسمانی و اصلاً نخواستند فکر کنند که ماورای جهات جسمانی هم شاید یک وجود و هستی باشد. حُب این محدودیت است. دین محدودیت نمی‌آورد. فلسفه هم محدودیت نمی‌آورد. دین یک نظر وسیعی دارد و می‌گویند این جهان ماده و آخرت به هم پیوسته‌اند؛ این همه را باید در یک راستا حساب کنیم؛ مثل این می‌ماند که (در اخبار و روایات هم اتفاقاً هست) ما مثلاً زندگی بچه در شکم مادر را محدود به همانجا بدانیم و بگوییم بچه همانجا خوب بخورد، همانجا خوب رشد کند در آن محیط تاریک، و فقط همین است و جای دیگر خبری نیست. اما واقع این است بچه که در شکم مادر است باید یک جوری آنجا تغذیه شود، یک جوری قواعد حفظ‌الصحة‌اش رعایت شود که اگر به این جهان آمد، به زندگی دنیا صدمه نخورد. اما اگر مادر ناپرهیزی‌هایی کرد برای آن

بچه در شکم مادر خوب است، اما بعد که به این دنیا می‌آید یک عوارضی به دنبال خودش می‌آورد. دنیا با آخرت همین نسبت را دارد. اسلام می‌گوید این دنیا شکم آخرت است. شما از اینجا باید یک جوری استفاده کنید، گونه‌ای بهره‌برداری کنید، منظم در علم، در عمل که وقتی به آنجا می‌رسید صدمه نخوری. اما فرمایش شما که می‌گویید: آنها می‌گویند که ما نمی‌توانیم برسیم، ما همین جا حرف داریم، از کجا نمی‌توانیم برسیم؟ بلی! از راه آثار نمی‌توانی بررسی ولی یک راه دیگر هم دارد، یک راه دیگر این است که از راه علل بیایی. از راه علل اگر بخواهید بیایید نباید از راه امور مادی و تجربی فقط بحث کنید. باید عقلی که خدا به شما داده، فکری که به شما داده بروی و از اصل حقایق آگاه شوی (آن طوری که حکما به کار بسته‌اند)، حقیقت وجود و هستی مطلق را مورد توجه قرار دهید. بعد این حقیقت وجود را بحث کردند. این بحث‌ها اصلاً قابل اشکال هم نیست. در عالم هستی است و برای هستی اگر کُنه آن را هم نفهمی، مقصود از هستی همان منشأ بودن اثر است. این هستی را وقتی ما بحث می‌کنیم و بگوییم اصیل است و اعتباری نیست، بعد به دنبال آن بحث کنیم که این هستی مراتب دارد، وقتی مرتبه‌ای ضعیف فرض شد، مرتبه اقوی هم فرض می‌شود، قهراً آن مرتبه قوی را هم به آن اندازه که من می‌توانم بفهمم برای من قابل درک است؛ این شانه از زیر بار مسئولیت علمی خالی کردن است که چون من نمی‌توانم آن را پیدا کنم، بنابراین دنبالش هم نروم. از این مسیر که شما دارید می‌روید نمی‌توانید پیدا کنید، نه اینکه مطلقاً نمی‌توانید پیدا کنید. یک وقت می‌گویید که راه مطلقاً بسته است.

یک وقت می‌بینی این جاده که جناب‌عالی داری می‌روی به آن جا نمی‌رسد. حالا اگر این جاده به آن شهر نرسید بنده باید دیگر دنبال آن شهر و آبادی نگردم؛ برای اینکه این جاده به آن نمی‌رسد. باید فکر کنم شاید جاده دیگری داشته باشد که از آن راه برسم. برای اینکه نمی‌توانم منکر شوم که یک واقعیاتی ماورای این عالم مادی وجود دارد. خود همین عالم ماده را که شما داری می‌بینید و بررسی می‌کنید، در خود این عالم ماده چیزهایی را کشف می‌کنید که قبلاً نبوده است. پس واقعیات منحصر به این نیست که الان می‌بینید. واقعیات همین نیست که الان جلو چشم شماست. شاید در آینده بیشتر از این کشف شود. خلاصه همیشه این واقعیات بوده، نیروی جاذبه همیشه بوده، نیروی الکتریسته همیشه در عالم بوده است اما تا ۱۰۰ یا ۲۰۰ سال پیش بشر نمی‌دانست، حالا پیدایش کرد. پس واقعیاتی وجود دارد که ماورای حیات است. خُب وقتی واقعیاتی هست که این واقعیات را احتمال می‌دهید که وجود دارد می‌گویید که نمی‌رویم به آن برسیم. اگر راه منحصر باشد به این طریق، خُب بله نمی‌رسید، اما اگر راه از یک جای دیگر هم بود چی؟ ما می‌گوییم دو راه دیگر هست: یک راه اینکه اگر شما بخواهید از راه علل برسید بیایید از آن اصل مبدأ وجود (همان طوری که حکما بحث کردند) و آنجا بین آیا قابل خدشه است، خدشه‌اش کن، بحث‌های ما را ببین اگر قابل خراب کردن است خرابش کنید. یک راه دیگر هم طریق وحی است که پیامبران برای ما گفته‌اند، از طریق وحی. خُب این دو راه را آقایان نمی‌خواهند درباره آن فکر کنند. اینها چون نمی‌خواهند فکر کنند. یک کسی می‌تواند بگوید که من

نمی‌توانم به واقعیات برسیم که همه راه‌ها را بررسی کرده باشد؛ مثلاً شما می‌گویید بنده اصلاً نمی‌توانم به مشهد بروم، امکان ندارد، تمام جاده‌ها و تمام راه‌ها را رفته‌ام، بررسی کرده‌ام، همه راه‌ها بسته است و نمی‌توانم بروم. حالا مثلاً این جاده تهران - مشهد بسته است، پس نمی‌توانی بروی، بیایی بگویی نمی‌شود به مشهد رسید، پس دیگر ما به مشهد نرویم. راه دیگر که احتمال دارد به مشهد برسد خُب از آن راه دیگر برو. اینها مغالطه در استدلال می‌کنند. اینها می‌گویند ما به واقعیات نمی‌رسیم. بله! حکمای ما هم گفته‌اند از راه آثار نمی‌رسیم. از راه آثار فقط می‌گویید چیزی هست «آن قدر هست که بانگ جرس می‌آید» و فقط هست، اما شما می‌خواهید از این نتیجه بگیرید که اصلاً به واقعیات نمی‌رسید، این قضیه جزئی شما امر کلی کبری را نتیجه نمی‌دهد. این جزئی نتیجه می‌دهد، این می‌گوید این طریقی که من دارم به واقعیت نمی‌رسد؛ پس از این طریق نمی‌شود به واقعیت رسید، اما نمی‌توانی از این نتیجه بگیری که این طریقی که دارم به واقعیت نمی‌رسد. پس به واقعیت نمی‌شود رسید.

— نقطه اتکای آنها آن ۲۰۰۰ سال فلسفه‌ای است که در غرب حاکم بوده و نتیجتاً به جایی هم نرسیده؛ یعنی از طرفی چون فلسفه ما را پیرو همان فلسفه اسکولاستیک غرب می‌دانند می‌گویند چون آنها به نتیجه‌ای نرسیده‌اند پس از اینجاها به نتیجه‌ای نمی‌توان رسید. این یک مطلب و مطلب دوم اینکه مفهوم قضیه که چگونه از علت می‌توان به معلول پی برد، ظاهراً هم در فلسفه ما به طور ابهام گذاشته شده هم در غرب؟

— اما مسأله اول این است که ما اصلاً اعتقاد نداریم که فلسفه ما فلسفه سابق غرب است.

— آنها تصورشان اینگونه است؟

— تصور آنها تصور صحیحی نیست. آنها خیلی چیزها تصور می‌کنند. ما الان خودمان باید ببینیم که چه می‌کنیم. این آقایانی که الان مخالف فلسفه ما در همین کشور هستند، همین تهمت را می‌زنند. می‌گویند شما دارید نیم‌خورده‌های ارسطو و اینها را می‌گویید. اما واقعیت این نیست. این فلسفه‌ای که الان ما داریم چه فلسفه مشاء و چه فلسفه اشراق و چه حکمت متعالیه، به خصوص چکیده یک سلسله تفکرات بشری است در طول چند هزار سال و بعد، با استفاده و تکیه به وحی شکل گرفته؛ یعنی ارسطو خودش هم اگر الآن فی‌المثل حاضر و ناظر بود این مسائل فلسفی ما برایش تازگی داشت. ارسطو یک کلیاتی گفته بوده و پراکنده هم بوده است، بعداً جمع‌آوری کردند و گسترش و توسعه‌اش دادند. سر این تصور غلط این است که اینها از فلسفه ما بی‌خبرند. اصلاً فلسفه ما در غرب نرفته است، متأسفانه غربی‌ها فقط از تنها فیلسوفی که خبر دارند، ابن‌رشد است. ابن‌رشد هم بی‌نهایت درباره ارسطو خاضع است و اصلاً حاضر نیست تخیل کند که مخالف ارسطوست. در یکی از عبارتهایش دارد که اگر خدا ارسطو را برای بشر نمی‌فرستاد آنگاه بشر چه کار می‌کرد؟ ببینید آدمی که این گونه فکر می‌کند، همه‌اش می‌خواهد حرف‌های ارسطو را به کرسی بنشانند. از آنجا که آشنایی غرب با فلسفه اسلامی از طریق ابن‌رشد بوده است،

ابن‌رشد در مقابلش آنقدر بزرگ جلوه کرده، اما ابن‌رشد در میان فلاسفه ما شخصیت خیلی باعظمتی ندارد، لذا ما در میان فلاسفه خودمان موقعیت فوق‌العاده‌ای برایش قائل نیستیم. ابن‌رشد یک حکیم بوده، ابن‌رشد را هم‌تراز شیخ‌الرئیس که هیچ، هم‌تراز حاج ملاهادی سبزواری هم نمی‌دانیم. یک جهت دیگر اینکه تبلیغاتی شده است که دست شیعه کوتاه بوده است، چون که فلسفه اسلامی بیشتر میراث ما شیعه است. غزالی (که ما او را اصلاً فیلسوف نمی‌دانیم) یک متکلمی است که این متکلم یک ریاضت‌های آن‌چنانی هم کشیده، بعد این متکلم که یک قدری مسائل فلسفی خوانده یک تناقضاتی بر فلاسفه گرفته است از دید خودش (تهافت‌الفلاسفه) بعد هم این غزالی چون سنی‌مذهب است و در نزد سنی‌ها خیلی موقعیت داشته و سنی‌ها هم در حقیقت گستره مملکت‌شان بیشتر است و تماس آنها با خارجی‌ها بیشتر است، این است که به غزالی یک چهره فوق‌العاده داده‌اند که متأسفانه ما هم دنبال آن حرف‌ها را گرفته‌ایم.

دائم می‌خواهند برای غزالی سمینار بگذارند، غزالی چیزی نیست، معلم اخلاق است، او اصلاً فیلسوف نیست. آخوند ملاصدرا هم از او به عنوان یک فیلسوف تجلیل نمی‌کند، فیلسوف نیست. این است که از آن جهت آمده‌اند و گفته‌اند که فلسفه کارساز نیست. کدام فلسفه؟ فلسفه‌ای که غربی‌ها از آن خبر دارند. بله! آن فلسفه، فلسفه ابن‌رشد است و شما درست می‌گویید؛ فلسفه‌ای که ابن‌رشد تحویل شما داده کارساز نیست. فلسفه‌ای که شما از طریق تهافت‌الفلاسفه غزالی نگاه کرده‌اید و خیال کرده‌اید که اصلاً همه

زیر و بم فلسفه را به هم زده، بلکه آن فلسفه تمام شد. اما فلسفه ما این نیست، فلسفه ما دریای موج است مثل فلسفه مشاء، فلسفه اشراق و حکمت متعالیه که اینها اصلاً به غرب منتقل نشده است. بدبختی این است که ما هیچ وقت قدرت هم نداشته‌ایم که منتقل کنیم. امروز هم قدرت نداریم، امروز هم نه ما آن احاطه بر زبان آنها را داریم و نه افرادی داریم که دنبال آن بروند که واقعاً این مسائل را منتقل کنند که اینها چه می‌گویند، اگر یک روزی منتقل شود آنها خودشان سر تسلیم فرو خواهند آورد و من یک خطری که احساس می‌کنم این است که اینها می‌خواهند آهسته آهسته این فلسفه را هم از ما بگیرند و بعد بروند خودشان درباره آن کار کنند و به عنوان سوغات دو مرتبه به ما برگردانند. فعلاً این را ما باید به هر گونه که شده با چنگ و دندان نگه داریم. مسأله دوم شما چه بود؟

— ابهام در رسیدن از علت به معلول.

— در علت و معلول هیچ ابهامی نیست. اما اگر واقعاً علت را «من حیث انها علّة»، ببینید علت دو جهت دارد. یک حیث ذاتی دارد که ذات و حقیقتش است و یک حیثیت وجودی دارد. از آن حیثیت وجودی که علت می‌شود. علت - بما هی علّة -

السبب علم بما هو السبب

من حیث انه مسبب وجب

مسبب از حیثیتی که مسبب السبب است، سبب از حیثیتی که سبب است، علم به سبب نمی‌شود منفک شود از علم به مسبب،

مثلاً می‌گوییم افیون، تریاک. ما یک وقت تریاک را به عنوان اینکه یک حقیقتی است از حقایق مورد بررسی قرار می‌دهیم، این را که آثارش به من نمی‌فهماند. یک وقت تریاک را از حیث وجود و هستی‌اش و اینکه هستی تریاک چه لوازمی دارد از این حیث مورد بحث قرار می‌دهیم؛ این را قهراً اگر از این حیث شناختم می‌توانم الان پیش‌بینی کنم که اگر کسی مبتلا به تریاک شد چه عوارضی خواهد داشت، چه تشنجاتی در وجودش به وجود خواهد آمد و چه اختلالاتی در سلول‌های مغزی وی به وجود خواهد آمد، منتها مهم صغرای مسأله است که گاهی علم به علت «کما هی علّة» واقع نمی‌شود. البته نمی‌شود این را من بگویم چون کُنه علت، کُنه وجود است و علم به کُنه وجود هم نمی‌شود پیدا کرد، پس علم به علت پیدا نمی‌شود. چون علت به جنبه وجودیش، علت است ولی به همان مقدار که ما علم پیدا می‌کنیم زیاده‌تر از آن هم توقع نداریم. به همان مقداری که من وجود این را مورد دقت قرار داده‌ام، به همان مقدار می‌توانم به تجلیات این وجود پی ببرم.

تأملی در چند نظریه فلسفی استاد مصطفوی

محمد کاظم فرقانی

مقدمه

استاد سیدحسن سعادت مصطفوی یکی از مدرسان بنام فلسفه و کلام اسلامی در عصر حاضر است. من افتخار داشته‌ام تا در مقاطع مختلف تحصیلی متون فلسفی *غررالفرائد* (ملاهادی سبزواری)، *الإشارات و التنبیها* (ابن سینا) با شرح نصیرالدین طوسی، *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه* (ملاصدرا)، *الحکمه المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأریعه* (ملاصدرا) و *الهیات شفاء* (ابن سینا) را در محضر ایشان تلمذ کنم. به علاوه، ایشان استاد راهنمای پایان‌نامه کارشناسی ارشد این جانب با عنوان «جبر و اختیار از نظر متکلمین اسلامی» و رساله دکتری این جانب با عنوان «بررسی و تحلیل دیدگاه‌های فلسفی شیخ‌الرئیس و صدرالمتهلین در چهار مسأله اساسی فلسفه اولی (وجود، قوه و فعل، عقل، ابداع و خلق)» بوده

است. پس از پایان دوران دانشجویی نیز بهره‌مندی این‌جانب از دانش ایشان در چند قالب ادامه یافت. نخست آن که بیش از بیست سال است که عضو هیأت‌علمی گروه فلسفه و کلام اسلامی (در دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه امام صادق - علیه‌السلام) می‌باشم و ایشان نیز در این مدت (جز مقطع کوتاهی که رئیس دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران بود)، مدیریت این گروه را بر عهده داشته است. این همکاری در گروه موجب می‌شد تا در جلسات گروه که برای بررسی طرح پایان‌نامه‌ها و رساله‌های دانشجویان تشکیل می‌شد، از نظریه‌های فلسفی ایشان بهره‌مند شوم. دیگر آن که کتاب *الروضه البهیه فی شرح اللمعه الدمشقیه* اثر شهید ثانی را، با همکاری تنی چند از استادان، زیر نظر ایشان تلخیص کردم و از این رهگذر با برخی از نظریات فقهی ایشان آشنا شدم؛ هر چند درس رسمی فقه در محضر ایشان نداشته‌ام. قالب دیگر آن که هر گاه در فهم عباراتی از متون فلسفی، به‌ویژه عبارات ابن‌سینا، به اشکال برمی‌خوردم به ایشان مراجعه می‌کردم. البته نظریات ایشان از جمود رها بوده است؛ به گونه‌ای که گاهی در یک جلسه درس، از نظریه‌ای دفاع می‌کرد و در جلسه دیگر همان نظریه را مورد نقد قرار می‌داد. از این رو نمی‌توانم ادعا کنم که آنچه من به عنوان نظر ایشان در این مختصر مطرح می‌کنم، هم‌اکنون نیز مورد پذیرش ایشان است. یکی از ویژگی‌های استاد در تدریس و مباحثات فلسفی این است که توقع ندارد نظریاتش مقلدانه مورد پذیرش واقع شود، بلکه به دانشجو اجازه می‌دهد نظراتش را نقد کند. همین ویژگی استاد است که به نگارنده جرأت می‌دهد تا در این مختصر -

که برای ارائه به مراسم بزرگداشت مقام علمی استاد در انجمن آثار و مفاخر فرهنگی می‌نگارد - به توصیف نظریه‌های استاد بسنده نکند و تحلیل و نقد را فرونگذارد. در این مختصر تنها به سه نظریه از نظریه‌های استاد مصطفوی می‌پردازم:

۱. اصالت موجود

مشهور آن است که بحث از اصالت وجود و ماهیت از زمان مرحوم میرداماد در فلسفه مطرح شده است. اما خود ملاصدرا که پرچمدار نظریه اصالت وجود است، فیلسوفان مشایی به ویژه ابن‌سینا را در این نظریه با خود همراه می‌داند و نظریه مقابل - یعنی اصالت ماهیت - را به شیخ اشراق شهاب‌الدین سهروردی نسبت می‌دهد. تردیدی نیست که نه ابن‌سینا به اصالت وجود تصریح کرده است و نه شیخ اشراق به اصالت ماهیت. من طی مقاله‌ای با عنوان «اصالت وجود از دیدگاه حکیمان پیش از ملاصدرا»، (خردنامه صدر، شماره ۲۷، بهار ۱۳۸۱، صص ۷۸-۷۰) این نسبت‌ها را مورد بررسی قرار داده‌ام. نتیجه آن بررسی این است که نمی‌توان ابن‌سینا را طرفدار اصالت وجود دانست، چرا که به تعبیر مرحوم طباطبایی بیشتر بحث‌های او مبتنی بر «اصالت ماهیت» است و نمی‌توان وی را طرفدار اصالت ماهیت دانست؛ چرا که برخی عبارات او تنها با اصالت وجود سازگار است. همچنین شیخ اشراق هرچند به اعتباریت وجود تصریح کرده است، اما هیچ‌گاه به صراحت از اصالت ماهیت سخن نگفته است. آنچه موجب شده است وی را طرفدار اصالت وجود بدانند انحصار اصالت به وجود یا ماهیت

است، یعنی نه می‌توان به اصالت هر دو معتقد بود و نه می‌توان هیچ یک را اصیل ندانست. در نتیجه شیخ اشراق که وجود را «اعتباری» می‌داند، لاجرم باید به اصالت ماهیت معتقد باشد. اما همو نظریه‌ای دارد که تنها با اصالت وجود سازگار است و آن قول به آنیت محض بودن نفس و مافوق‌هاست. از همین روست که ملاصدرا وی را گاهی دچار تناقض در سخن معرفی می‌کند و گاهی منظور او از اعتباریت وجود را اعتباری بودن مفهوم وجود می‌داند نه حقیقت وجود. برخی عبارات و نظریه‌های کسانی مانند میرداماد و سید صدرالدین دشتکی که به قول اصالت ماهیت مشهورند، نیز تنها با اصالت وجود سازگار است، گذشته از آن که محقق خفّری (که شاگرد بلافصل سید سند است) وی را قائل به اصالت وجود می‌داند. بنابر این هر چند پرسش از اصالت وجود یا ماهیت برای فیلسوفان مکتب شیراز و اصفهان پیش از ملاصدرا مطرح بوده است هر چند هیچ یک مانند ملاصدرا به برهانی کردن یکی از دو نظریه و ابتناء نظریه‌های فلسفی خود در مسائل دیگر بر آن اقدام نکرده‌اند - اما برای کسانی مانند فارابی و ابن‌سینا حتی این پرسش هم مطرح نبوده است تا به صراحت برای پاسخ به آن نظریه‌پردازی کنند. هر چند تفکیک وجود (آنیت) از ماهیت به وضوح در عبارات ابونصر فارابی و ابن‌سینا مطرح شده است.

استاد مصطفوی که به طرفداری از ابن‌سینا مشهور است، معتقد است که شأن شیخ، اجلّ از این است که به این بحث توجه نداشته باشد، لیکن وی عمداً این بحث را مطرح نکرده و در پاسخ به

پرسش از اصالت وجود یا ماهیت، اعلام موضع نکرده است، زیرا وی به اصالت موجود (اصالت واقعیت) معتقد بوده است. برای ارزیابی نظریه اصالت موجود (در مقابل نظریه اصالت وجود و نظریه اصالت ماهیت) لازم است محل نزاع به درستی تحریر شود. نزاع از آنجا شروع می‌شود که ما از هر یک از اشیاء خارجی (منظور خارج از ذهن است)، دو مفهوم می‌فهمیم. مثلاً از یک درخت دو مفهوم به ذهن ما می‌آید. مفهوم درخت و مفهوم تحقق داشتن (وجود داشتن). یعنی می‌گوییم این شیء، درختی است موجود. از یک سنگ هم دو مفهوم سنگ و تحقق داشتن را می‌فهمیم. مفهوم مشترک میان اشیاء، مفهومی است که از آن با الفاظ تحقق، وجود، بودن و هستی یاد می‌کنیم و مفاهیمی که اشیاء را از یکدیگر متمایز می‌کند، مفاهیمی است که از آنها با الفاظ مفاهیم ماهوی، ماهیت و چیستی گزارش می‌دهیم؛ زیرا این مفاهیم در پاسخ از چیستی اشیاء گفته می‌شوند. مثلاً وقتی به یک درخت اشاره شود و پرسیده شود که این چیست؟ در پاسخ گفته می‌شود که این درخت است نه این که گفته شود که این موجود است. پس این شیء خارجی هم مصداق مفهوم وجود داشتن است و هم مصداق مفهوم درخت است. مسلماً این دو مفهوم دو مصداق خارجی جداگانه ندارند بلکه هر دو بر یک شیء خارجی صدق می‌کنند (پس هر دو اصیل نیستند) و نمی‌توان گفت که هیچ یک مابه‌ازاء خارجی ندارند و امری که در خارج تحقق دارد نه درخت است و نه وجود، یعنی هیچ‌یک اصیل نیستند؛ چون در این صورت ارتباط ذهن و عین قطع می‌شود و به سفسطه معرفتی (نه سفسطه به

معنای انکار واقعیات) می‌انجامد. حال سؤال این است که این شیء خارجی که مصداق هر دو مفهوم است اولاً و بالذات مصداق کدامیک و ثانیاً و بالعرض مصداق کدام است؟ اگر در پاسخ گفته شود که اولاً و بالذات مصداق هر دو مفهوم است، همان قول به اصالت هر دو است که نتیجه‌اش این می‌شود که یک شیء دو شیء و حتی بی‌نهایت شیء باشد. قول به این که ثانیاً و بالعرض مصداق هر دو است به همان قطع ارتباط ذهن و عین (سفسطه معرفتی) می‌انجامد. قائلان به اصالت وجود معتقدند که این شیء خارجی اولاً و بالذات مصداق مفهوم وجود است و ثانیاً و بالعرض مصداق مفهوم ماهوی (مثلاً مفهوم درخت) است. قائلان به اصالت ماهیت معتقدند که این شیء خارجی اولاً و بالذات مصداق مفهوم ماهوی است و ثانیاً و بالعرض مصداق مفهوم وجود است. البته اینان معتقد نیستند که ماهیت (مثلاً ماهیت درخت) «من حیث هی هی» (یعنی خالی از وجود) اصیل است و تحقق خارجی دارد بلکه معتقدند که جاعل متعال درخت را موجود کرده است (نه به این معنا که چیزی به نام وجود را به چیز دیگری به نام درخت افزوده است بلکه به این معنا که به جعل بسیط درخت را جعل کرده است و ما از درخت مجعول، مفهوم وجود را می‌فهمیم. پس آنچه اولاً و بالذات متعلق جعل جاعل قرار گرفته است ماهیت درخت است و مفهوم وجود مفهومی است که به تبع جعل ماهیت درخت از درخت جعل شده انتزاع می‌شود برخلاف قائلان به اصالت وجود که معتقدند آنچه اولاً و بالذات از سوی جاعل تعالی جعل شده است، وجودی خاص است که ما از آن مفهوم درخت را می‌فهمیم؛ یعنی

ماهیت درخت به تبع جعل وجود جعل می‌شود نه این که مستقلاً متعلق جعل واقع شود.) پس هر دو گروه قبول دارند که آنچه در خارج تحقق دارد یک شیء موجود (یک واقعیت) است اما نزاع بر سر نحوه صدق دو مفهوم مشترک فیه و مختلف فیه بر این شیء واحد است. بنابر این، این که گفته شود اصالت با موجود است یعنی آنچه در خارج تحقق دارد یک موجود (یک واقعیت) است، وارد نشدن در نزاع اصالت وجود و ماهیت است نه این که این نزاع را حل کند چرا که تنها قدر متیقن مورد وفاق طرفین نزاع را مطرح کرده است و این یعنی اعتراف به این که نزاع اصالت وجود و ماهیت برای ابن سینا مطرح نبوده است و از همین روست که (چنان که اشاره شد) به تعبیر مرحوم علامه طباطبایی بیشتر مباحث ابن سینا مبتنی بر اصالت ماهیت است؛ هر چند برخی عبارات او از قول به اصالت وجود حکایت می‌کند.

۲. عدم قطع کامل تعلق نفس به بدن عنصری

فیلسوفان مسلمان در نفی تناسخ اتفاق نظر دارند. تناسخ مورد انکار ایشان به این معناست که پس از آن که نفس انسان از بدن عنصری وی قطع تعلق کرد، دوباره به یک بدن عنصری تعلق بگیرد. واضح است که قول به معاد، منوط به نفی تناسخ است زیرا اگر تناسخ جایز باشد می‌توان قائل شد که نفوس انسان‌هایی که می‌میرند در همین دنیا به ابدان دیگری تعلق می‌گیرد و با برخورداری از لذت‌ها یا تحمل سختی‌ها در زندگی دنیوی که پس از مرگ از یک بدن و در قالب بدن دیگر دارند به پاداش یا سزای اعمال نیک و بد خود

می‌رسند. بنابر این با استناد به عدالت الهی به تنهایی نمی‌توان ضرورت معاد را اثبات کرد. پرسشی که پس از نفی تناسخ فراروی فیلسوفان مسلمان قرار می‌گیرد این است که هنگام برپایی قیامت که بنابر نص صریح قرآن کریم مردگان زنده می‌شوند، چه اتفاقی می‌افتد؟ مگر در آن هنگام نفوس انسان‌هایی که از حیات دنیوی رهیده بودند دوباره به آبدان عنصری (در این که آن آبدان با چه توجیهی همان آبدان دنیوی خود افراد است فعلاً بحث نمی‌کنیم بلکه بحث بر سر اصل تعلق دوباره نفس به بدن عنصری است) تعلق نمی‌گیرد تا انسان‌ها با بدن‌های جسمانی عنصری محشور شوند؟ غزالی در پاسخ به این پرسش پذیرفته است که این امر روی می‌دهد و گفته است که اگر نام این را تناسخ هم می‌خواهید بگذارید اشکالی ندارد اما توجه داشته باشید که این تناسخ از نظر شرع جایز است زیرا به نفی معاد نمی‌انجامد بلکه همان وقوع معاد است. واضح است که این بیان غزالی مشکلی را حل نمی‌کند زیرا قاعده عقلی تخصیص بر نمی‌دارد. از همین روست که ابن‌سینا بر اساس مبانی فلسفی خود نتوانسته است وقوع معاد جسمانی را اثبات کند و تنها به دلیل آن که صادق مصدق از آن گزارش داده است، آن را پذیرفته است. ملاصدرا نیز وقوع معاد جسمانی را نه با بدن عنصری بلکه با بدن برزخی (که ظهور ملکات علمی و عملی نفس است) می‌داند تا لازم نیاید که نفس رهاشده از یک بدن عنصری دوباره به یک بدن عنصری تعلق بگیرد. اما مشکل به همین جا ختم نمی‌شود زیرا هم قرآن کریم از زنده شدن دوباره مردگانی در همین حیات دنیوی گزارش داده است (اینجاست که

حتی اگر کسی سخن غزالی را درباره معاد بپذیرد و به آن تخصیص هم قائل شود، این گونه احیاء مجدد مردگان را نمی‌تواند توجیه کند) و هم روایات منقول از ائمه شیعه (علیهم‌السلام) از بازگشت برخی از صالحان و طالحان به حیات دنیوی به هنگام قیام حضرت حجت (عجل‌الله تعالی فرجه الشریف) خبر داده‌اند (این بازگشت در اصطلاح، رجعت نامیده می‌شود). واضح است که نه مبانی ابن سینا با احیاء دوباره مردگان در دنیا و رجعت سازگار است و نه مبانی ملاصدرا. از همین روست که برخی از بزرگان حکمت صدرایی کوشیده‌اند تا وقوع رجعت را به گونه‌ای معنا کنند که با مبانی ملاصدرا منافات نداشته باشد. نمونه‌ای از این کوشش‌ها را من در مقاله «برون‌رفت استاد رفیعی قزوینی از مشکله رجعت در اندیشه صدرایی»، (پژوهشنامه فلسفه دین، سال یازدهم، شماره اول، بهار و تابستان ۱۳۹۲، پیاپی ۲۱، مشترک با آقای محمد احمدی‌زاده) و مقاله «برون‌رفت علامه طباطبایی از مشکله رجعت در اندیشه صدرایی»، (فلسفه دین، دوره نهم، شماره دوم، پاییز و زمستان ۱۳۹۱، صص ۵۳-۸۰، مشترک با آقای محمد احمدی‌زاده) گزارش داده‌ام.

استاد مصطفوی نیز از متفکرانی است که برای برون‌رفت از این مشکله راه حل ارائه داده است. راه حلی که هم می‌تواند وقوع رجعت و احیاء مجدد مردگان در دنیا را توجیه کند و هم می‌تواند وقوع معاد جسمانی با بدن عنصری را موافق قواعد عقلی بنماید بی آن که تناسخ جایز باشد. راه حل وی این است که نفس پس از مرگ، کاملاً از بدن عنصری قطع علاقه نمی‌کند بلکه مانند کسی

است که مدّتی در خانه‌ای زندگی کرده و سپس از آنجا کوچ کرده هر چند دیگر در آن خانه زندگی نمی‌کند اما همچنان به آن تعلق خاطر دارد و اگر به او خبر دهند که آن خانه را خراب کرده‌اند، ناراحت می‌شود. بنابر این لازمهٔ احیاء مجدد مردگان و رجعت و معاد جسمانی عنصری این نیست که نفس رهاشده از بدن عنصری، دوباره به آن تعلق گیرد تا تناسخ لازم آید بلکه اساساً رهایی کامل نفس از بدن عنصری رخ نداده بود. از دیدگاه ایشان سخن از قطع علاقه و تعلق دوباره منتفی است بلکه باید از ضعف و شدت علاقهٔ نفس به بدن سخن گفت.

به نظر می‌رسد این نظریهٔ استاد مصطفوی نه تنها می‌تواند معاد جسمانی و وقوع رجعت (البته تنها رجعت اولیای الهی نه رجعت طالحان) را توجیه کند بلکه به علاوه می‌تواند توجیه‌گر بقای برخی از ابدان اولیای الهی پس از گذشت سال‌ها از مرگ ایشان باشد. طبق قوانین طبیعت این ابدان که به مادهٔ محافظی آغشته نشده‌اند باید از هم بپاشند و غذای موران شوند اما حتی پس از صدها سال مانند همان روزی هستند که نفس از آنها مفارقت کرده است. بر اساس نظریهٔ استاد مصطفوی آنچه این ابدان را در برابر عوامل طبیعی محافظت می‌کند، همان نفس ایشان است که به طور کامل از آنها مفارقت نکرده است بلکه همواره تعلق خاطر به آنها دارد. این نظریه همچنین می‌تواند توجیه‌کنندهٔ روایاتی باشد که بر احترام به بدن مؤمن در تشییع و تغسیل تأکید کرده است و نیز می‌تواند زیارت قبور را که مورد تأکید روایات است، توجیه نماید.

هر چند این نظریه ثمرات مذکور را داراست اما اصل آن نیاز به برهان دارد که تا آنجا که بنده اطلاع دارم، برای آن برهانی ارائه نشده است. به عبارت دیگر، ثمرات پسینی آن بسیار است اما به صورت پیشینی اثبات نشده است. اما نظر ابن سینا و ملاصدرا درباره قطع تعلق نفس از بدن (هر یک بر اساس مبانی خودشان) به صورت پیشینی اثبات شده است هرچند آثار پسینی نظریه استاد مصطفوی برای توجیه موارد مذکور را دارا نیست.

۳. رسوخ معقولات در نفس

ملاصدرا نفس انسان را در آغاز پیدایش امری جسمانی می‌داند که طی حرکت جوهری مراحل جمادی، نباتی و حیوانی را طی می‌کند و به مرتبه عقل می‌رسد. از دیدگاه وی صور علمی و ملکات عملی با نفس متحدند و فعلیت یافتن اعتقادات نظری و ملکات عملی ساختار نفس را تغییر می‌دهد. بنابر این وی بر اساس قول به جسمانی بودن نفس در حدوث، حرکت جوهری نفس و اتحاد مُدرک و مُدرک و ادراک و اتحاد عامل و معمول و عمل نفوس انسانی را دارای مراتب گوناگون می‌داند و میان نفوس کامله و نفوس متوسطه و ناقصه در بقاء تفاوت قائل می‌شود. از دیدگاه وی، نفوس متوسطه و ناقصه که هنوز به مقام عقل نرسیده‌اند و در مرتبه خیال به سر می‌برند پس از رهایی از بدن عنصری با بدن برزخی به حیات خود ادامه می‌دهند و عذاب‌ها و پاداش‌های آنها نیز عذاب‌ها و پاداش‌های ظاهرشده از قوه خیال نفوس ایشان است اما نفوس کامله که به مقام عقل (یا مقام بالاتر از آن یعنی فناء در اسماء

و صفات حق متعال) رسیده‌اند نه تنها بدن عنصری ندارند بلکه بدن برزخی هم ندارند.

ابن‌سینا نفس را امری حادث می‌داند که هر گاه مزاج بدن در رحم مادر آماده دریافت نفس شد، عقل فعال نفسی را به این بدن افاضه می‌کند. از دیدگاه وی نفس انسانی در آغاز حدوث مجرد از ماده است و تنها به بدن تعلق تدبیری دارد و هنگام مرگ این تعلق قطع می‌گردد. به عبارت دیگر، ابن‌سینا نفس انسان را هم در حدوث مجرد و روحانی می‌داند و هم در بقاء و پس از رهایی از بدن عنصری. از سوی دیگر ابن‌سینا قائل به حرکت جوهری نفس نیست و از همین رو ذات نفس را پس از رهایی از بدن همان ذاتی می‌داند که نفس در آغاز پیدایش داشته است. همچنین او اتحاد عاقل و معقول را نمی‌پذیرد و صور معقوله را عارض بر نفس و نفس را موضوع آنها می‌داند. (این که در بیان نظر ابن‌سینا به عاقل و معقول اشاره شد اما در بیان نظر ملاصدرا ادراک و مدرک و مدرک مورد اشاره قرار گرفت از آن روست که ابن‌سینا قوه خیال را مادی می‌داند و صور ادراکی خیالی را مانند صور ادراک حسی فانی به فنای بدن می‌داند یعنی به بقای آنها برای نفس پس از رهایی از بدن عنصری قائل نیست.) از سوی دیگر، ابن‌سینا نفوس انسان‌ها را دارای مراتب گوناگون می‌داند و معتقد است که نفس در آغاز حدوث نسبت به داشتن صور معقوله بالقوه است و در مرتبه عقل هیولانی قرار دارد و به تدریج که معقولات را کسب می‌کند از مرتبه عقل هیولانی به مرتبه عقل بالملکه، عقل بالفعل و بالأخره عقل بالمستفاد می‌رسد و به عقل فعال متصل (نه متحد) می‌شود. بر

همین اساس، ابن‌سینا نفوس انسان‌ها را به نفوس کامل و نفوس ناقص تقسیم می‌کند و معتقد است که نفوس کامل پس از رهایی از بدن عنصری بدون بدن باقی می‌مانند و لذت‌های آنها لذت‌های عقلی است اما برای بقای نفوس ناقصه باید فکری کرد تا از یک سو تناسخ لازم نیاید و از سوی دیگر آنها ادراکاتی را از لذت‌ها و عذاب‌های حسی یا خیال داشته باشند و چون حس و خیال مادی هستند تحقق آنها برای نفس بدون آن که به بدنی تعلق داشته باشد، محال است. هر چند ابن‌سینا برای بقای نفوس ناقصه راه حلی نهایی ارائه نمی‌دهد و دچار مشکل است (زیرا از یک سو نمی‌خواهد مانند اسکندر افرویدی قائل به عدم بقای آنها شود و از سوی دیگر نمی‌تواند قائل به تناسخ باشد و نیز قائل به مجرد قوه خیال نیست تا بقای آنها را مانند ملاصدرا با بدن برزخی بداند). اما به نظرش می‌رسد که برای بقای نفوس کامل مشکلی ندارد.

پرسشی که در این بحث فراروی ابن‌سینا قرار می‌گیرد، این است که وقتی از دیدگاه وی صور معقوله با ذات نفس متحد نمی‌شوند (نفی اتحاد عاقل و معقول) و در نفس حرکت جوهری راه ندارد پس ذات نفوس کامله با ذات نفوس ناقصه «یکسان» است. حال اگر قرار است که ذات نفس بتواند بدون تعلق به بدن، وجود داشته باشد میان نفوس کامل و نفوس ناقص تفاوتی نیست و باید به بقای نفوس ناقص پس از قطع تعلق‌شان به بدن قائل شویم و اگر قرار است که ذات نفس نتواند بدون بدن باقی باشد، این حکم شامل نفوس کامل نیز می‌شود، چون أعراض که حکم ذات جوهر را تغییر نمی‌دهند بلکه هر چه أعراض بیابند و بروند ذات

جوهر نفس همان ذات است. پس چگونه ابن‌سینا میان نفوس کامل و نفوس ناقص تفاوت قائل شده است؟

استاد مصطفوی در پاسخ به این پرسش معتقدند که هر چند صور معقوله با ذات نفس متحد نمی‌شوند (و به اصطلاح ذاتی آن نمی‌شوند بلکه ذات نفس همان ذات قبل از ادراک معقولات است) و بر آن عارضند اما چنان در نفس رسوخ می‌کنند که حکم آن را تغییر می‌دهند، یعنی موجب می‌شوند که نفس بتواند بدون تعلق به بدن به وجود خود ادامه دهد. بنابر این برای قول به تفاوت نفوس کامل از نفوس ناقص حتماً لازم نیست قائل به حرکت جوهری نفس و اتحاد عاقل و معقول باشیم.

به نظر می‌رسد این نظریه استاد مصطفوی مبانی منطقی خاصی دارد که با مبانی منطقی ابن‌سینا متغایر است. زیرا بر اساس مبانی منطقی ابن‌سینا اگر دو ذات یکسان باشند در أعراض لازم هم یکسانند و آنچه میان دو ذات یکسان می‌تواند تفاوت بگذارد أعراض مفارق است که جدایی آنها از آن دو ذات جایز است. حال این پرسش مطرح می‌شود که منظور از رسوخ معقولات در نفس چیست؟ مسلماً منظور این نیست که آنها ذاتی نفس می‌شوند (زیرا در این صورت ذات نفس کامل با ذات نفس ناقص یکسان نمی‌بود و این همان قول به حرکت جوهری نفس است که بر اساس آن با ادراک معقولات، ذات نفس عاقل تکامل می‌یابد) بنابر این صور معقوله نسبت به ذات نفس عاقل، عرضی هستند. از آنجا که عرضی به دو قسم «لازم» و «مفارق» تقسیم می‌شود باید یکی از دو فرض انتخاب شود. اگر صور معقوله نسبت به ذات نفس عاقل، عرضی

لازم باشند باز هم تمایز ذاتی نفس کامل و نفس ناقص نتیجه می‌شود زیرا یکی از آنها اعراض لازمی دارد که دیگری فاقد آن است و محال است که یک ماهیت در دو فرد خود عرضی‌های لازم متفاوت داشته باشد. بنابر این، این فرض نیز قول به حرکت جوهری نفس بر اثر ادراک معقولات را نتیجه می‌دهد که ابن سینا به آن قائل نیست. تنها فرض باقی‌مانده این است که رابطه نفس با صور معقوله رابطه یک جوهر با اعراض مفارق آن باشد و (چنان که گفته شد) اعراض مفارق نمی‌توانند حکم ذات جوهری را تغییر دهند.

در پایان با اعتذار از محضر استاد مصطفوی، از خدای متعال می‌طلبم که به ایشان طول عمر قرین با سلامتی و عزت عنایت فرماید و به ما توفیق دهد که بیش از پیش از فیوضات این استاد عزیز مستفیض شویم.

اصالت وجود یا اصالت حقیقت؟

رضا اکبری

به یاد دارم که حضرت آیت‌الله مصطفوی در درس دکتری دانشکده الهیات دانشگاه تهران (که خدمت ایشان بودیم) گاه از تعبیر «اصالت حقیقت» استفاده می‌کردند. این تعبیر را می‌توان مشیر به نظریه‌ای دانست که ایشان در ذهن خود داشته‌اند. این نظریه می‌تواند راه را برای گفت‌وگو، نقد و حرکت رو به جلو در مباحث فلسفی بگشاید. در این مختصر، به عنوان یکی از شاگردان ایشان، تلاش می‌کنم تا فهم خود را از دیدگاه ایشان بیان کنم؛ هر چند که مطمئن نیستم که آیا مقصود ایشان همان چیزی باشد که بنده در اینجا آورده‌ام. در عین حال، اهمیت این نگاه به ما اجازه می‌دهد تا با ارائه یک نگاه تفصیلی‌تر زمینه را برای گفت‌وگو و بررسی فراهم آوریم.

تمایزی که در فلسفه اسلامی میان وجود و ماهیت نهاده شد زمینه‌ساز بحثی بسیار اثرگذار در فلسفه شد. این تمایز، سئوالی را

ایجاد کرد که آیا ما با دو حیثیت از یک حقیقت واحد مواجه‌ایم یا این که آن چه از منظر حس واحد به نظر می‌رسد با چراغ عقل دوگانه است و در حقیقت دو امر در عالم واقع محقق است.

سهروردی در مواجهه با این مسأله، به گونه‌ای سخن می‌گوید که گویی مشائیان معتقد به «دوگانگی حقیقت» در عالم واقع شده‌اند. شاید سخن او خیلی هم به بیراهه نرفته باشد. ابن‌سینا خود میان علل قوام و علل وجود «تمایز» می‌نهد و در فلسفه او امکان ماهوی ملاک معلولیت شیء است و گاه از وجود با عنوان عرض یاد می‌کند. هر چند می‌توان چنین تعبیری را به گونه‌ای تفسیر کرد که به دور از دوگانگی حقیقت باشد، اما سهروردی چنین مطالبی را به عنوان شواهدی بر دوگانگی مشائیان تفسیر کرده است.

سهروردی خود با این دوگانگی به شدت مخالفت می‌کند. در آثار او می‌توان حدود نه دلیل بر ابطال دوگانگی حقیقت یافت. از نظر او در عالم یک حقیقت وجود دارد و این کار ذهن است که مفهومی دوم را در کنار حقیقت خارجی می‌سازد و دوگانگی مفهومی شکل می‌گیرد. او معتقد بود که حقیقت خارجی همان ماهیت است و مفهوم وجود مفهومی است که برساخته ذهن انسان است. از نظر او این مفهوم در مورد خداوند به معنای حیات محض بسیط و در مورد دیگر موجودات حکایت‌گر جنبه عین‌الربط بودن موجودات به خداوند است.

این تلقی از وجود به معنای آن است که وجود دارای مابه‌ازاء در عالم خارج نیست، بلکه صرفاً «منشأ انتزاع» دارد. این نگاهی است

که سهروردی در خصوص مفاهیم دیگری همچون وحدت، ضرورت، جوهر و ... نیز دارد. به بیان خواجه نصیرالدین طوسی وجود صرفاً یک معقول ثانی است و به بیان امروزی وجود صرفاً یک «معقول ثانی» فلسفی است. آن چه سهروردی بیان کرد زمینه‌ساز نزاع درازدامنی شد که از آن با عنوان «نزاع اصالت» یاد می‌کنیم. وجود اصیل است یا ماهیت؟

نگاشت کتاب تجرید و قرار گرفتن آن در مرکز مباحث عقلی، زمینه‌ساز طرح نظریات جدید شد. خواجه نصیرالدین طوسی در این کتاب وجود را بودن ماهیت در عالم عین معرفی کرد. در توضیح این عبارت و نیز برخی از عبارات دیگر میان شارحان تجرید و حاشیه‌نویسان شروح مختلف، اختلاف پدید آمد. دشتکی در حواشی خود بر شرح قوشچی بر کتاب تجرید نظریه سهروردی را به نحو کامل پذیرفت. از نظر او هم در ممکن‌الوجود و هم در واجب‌الوجود ماهیت محقق است و وجود صرفاً یک مفهوم انتزاعی است که مابه‌ازاء ندارد.

در مقابل، دوانی در حواشی خود بر شرح قوشچی قائل به تفصیل شد. دوانی با تحلیل مفاهیم مشتقی همچون حداد به معنای آهنگر و تامر به معنای خرمافروش معتقد شد که تحلیل مفهوم موجود در ممکن‌الوجودها نشان می‌دهد که ماهیت محقق است و وجود به معنای منتسب الی‌الوجود است. از نظر او حداد به عنوان یک مشتق، دارای نسبت سازندگی با حدید یا همان آهن است و تامر به عنوان یک مشتق دارای نسبت فروشنده‌گی با تمر یا همان خرماست. موجود در مورد ممکن‌الوجودها نیز دارای نسبت فقر و

نیازمندی به وجود است که همان «خداوند» می‌باشد. این نظریه لازم می‌آورد که خداوند وجود بحت باشد که ممکن‌الوجودها در انتساب به او شایسته نام موجود می‌شوند. بر این اساس، در خداوند اصالت با وجود است. این همان نظریه‌ای است که با تفصیل بیشتر در آثار میرداماد دیده می‌شود.

ملاصدرا به عنوان کسی که با سنت مشاء، اشراق و کلام آشناست با مسأله جایگاه وجود و ماهیت در عالم عین مواجه می‌شود. او بر الهیات شفاء حاشیه نوشته است. از سویی بر شرح حکمه/الاشراق قطب‌الدین شیرازی نیز حاشیه دارد. او اندیشه‌های متکلمان را می‌شناسد و گاه از این که وقت خود را صرف بحث‌های آنان کرده است، افسوس می‌خورد. در کتاب‌های او به وفور ارجاعات به ابن‌سینا، شیخ اشراق، دوانی و دشتکی دیده می‌شود. بنابراین او به خوبی می‌داند که مسأله چیست و چه نظریاتی درباره آن طرح شده است.

ملاصدرا از سویی تلاش می‌کند که نشان دهد در ممکن‌الوجود و واجب‌الوجود وجود اصیل است و از سویی تلاش می‌کند تا دیدگاه‌های رقیب را از صحنه بیرون کند. او هم نگاه نقادانه دارد و هم نگاه نظریه‌پردازانه. روشن است که نگاه او به این مسأله در طی زمان پخته‌تر و عمیق‌تر شده است. او مهم‌ترین استدلال سهروردی را در نفی تحقق وجود تحلیل کرده و آن را مبتنی بر یک اشتباه مفهومی درباره موجود می‌داند. از نظر ملاصدرا اگر وجود تحقق داشته باشد تسلسل لازم نمی‌آید زیرا موجود برخلاف دیدگاه سهروردی به معنای وجود است و نه چیزی که وجود داشته باشد.

او دیدگاه دوانی را نیز که (به صورت دیگر) در اندیشه‌های میرداماد تکرار شده نقد می‌کند. از نظر ملاصدرا حداد و تامر هر چند مشتق هستند اما از دو کلمه حدید و تمر گرفته نشده‌اند. حدید و تمر مصدر نیستند در حالی که اسم مشتق در نهایت از مصدر اخذ می‌شود. حداد از حدادیه و تامر از تامریه اخذ شده است. لذا نمی‌توان این تحلیل را پذیرفت که حداد به معنای منتسب به حدید و تامر به معنای منتسب به تمر است. بر همین اساس نمی‌توان موجود را نیز به معنای منتسب به وجود دانست. هم‌چنین اگر موجود در ممکن‌الوجود به معنای منتسب به وجود باشد آن چه منتسب به وجود است چه خواهد بود؟ مگر نه این است که مقام ماهیت بعد از مرتبه وجود است. هم‌چنین مسأله سنخیت علت و معلول چه خواهد شد؟

در بخش ایجابی، ملاصدرا بیش از پانزده استدلال در اصالت وجود اقامه می‌کند. شاید پربارترین متن او در این خصوص رساله بسیار مختصر «اصاله جعل‌الوجود» باشد. شاید عجیب به نظر برسد که چرا ملاصدرا حدود پانزده استدلال بر اصالت وجود اقامه می‌کند. دلیل این مسأله را باید در شناخت او از تاریخ این مسأله دانست. سهروردی بیش از نه استدلال بر عدم مصداق داشتن وجود اقامه کرده است و ملاصدرا با این ادله آشناست. طبیعی است که او برای نشان‌دادن قوت نظریه خودش به اقامه ادله بیشتر اقدام کند.

اما نگاهی به دلایل سهروردی و دلایل ملاصدرا یک نکته مهم را برای ما روشن می‌کند. سهروردی با مفروض گرفتن تحقق ماهیت در عالم خارج، تحقق خارجی وجود را مستلزم مشکلاتی متعدد

می‌داند و به همین دلیل تحقق خارجی وجود را انکار می‌کند. او به این نتیجه می‌رسد که وجود صرفاً یک مفهوم ذهنی است. ملاصدرا در نقد خود به این نکته محوری پی می‌برد. او در واقع سؤال می‌کند که چرا باید تحقق خارجی ماهیت را پیش فرض بگیریم و بر اساس آن تحقق خارجی وجود را انکار نماییم. ادله ملاصدرا تفصیل این نگاه محوری اوست. او در قالب ادله خود تلاش می‌کند تا نشان دهد که پذیرش تحقق خارجی ماهیت به اشکالات متعدد منجر می‌شود و بر پایه آن وجود را دارای تحقق خارجی می‌داند.

نکته مهمی که از توجه به این دلایل به دست می‌آید، آن است که هر یک از دو فیلسوف، تحقق آن چه را اصیل می‌داند مفروض گرفته است و تلاش کرده است تا نادرستی تحقق امر دیگر را نشان دهد. سهروردی تحقق ماهیت را مفروض گرفته و بر پایه آن تحقق وجود را ناممکن تلقی کرده است و ملاصدرا بدون آن که دلیل مستقلاً برای تحقق وجود در عالم خارج اقامه کند با نفی تحقق ماهیت در عالم خارج معتقد به تحقق وجود در عالم خارج شده است.

ما فعلاً با نگاه سهروردی کاری نداریم و نگاه خود را معطوف به نظریه ملاصدرا می‌کنیم. ملاصدرا قائل به تحقق وجود در عالم خارج است. او از سوی دیگر وجود را در گنه خفا می‌داند. او هم چنین وجود را دارای مراتب مختلف شدت و ضعف قلمداد می‌کند. از سوی دیگر او معتقد است که وجود بسیط است. بیابید کمی به این گزاره‌ها توجه کنیم. وجود در غایت خفاست اما در عین حال ما فهمیده‌ایم که وجود بسیط است و مراتب مختلف شدت و

ضعف دارد. چگونه می‌توان در عین این که وجود را خفی می‌دانیم درباره آن حکم صادر کنیم. یک راه برای حل مشکل آن است که معتقد شویم مقصود از کُنه وجود کُنه بالاترین مرتبه وجود یعنی خداوند است و انسان حداقل مرتبه وجودی خود را با علم حضوری درک کرده و فهمی از آن دارد.

اما این راه پاسخگو نیست. ملاصدرا معلول را عین‌الربط به علت می‌داند و علم معلول به خودش را در پرتو علم معلول به علت تفسیر می‌کند. اگر علت در مرتبه وجودی بالاتری از معلول است پس معلول نمی‌تواند به کُنه وجودی علت علم پیدا کند و به تبع نمی‌تواند به کُنه وجودی خود علم یابد.

از سوی دیگر ملاصدرا تعبیر وجود را به عنوان وجهی از وجوه حقیقتی که در عالم خارج است، تلقی می‌کند؛ وجهی که افراد می‌توانند آن را دریافت کنند و حتی عامه مردم نیز قادر به درک آن هستند.

ما گرفتار یک تعارض می‌شویم. مفهوم وجود به عنوان یک وجه از وجوه حقیقتی که در عالم خارج محقق است، قابل درک عموم مردم است اما کُنه وجود قابل درک نیست. اگر چنین است چه اجازه‌ای داریم که حقیقت خارجی را وجود بدانیم. اگر مفهوم وجود وجهی از وجوه حقیقت خارجی را معلوم می‌کند با چه اجازه‌ای حقیقت خارجی را حقیقت وجود می‌دانیم. آیا حقیقت خارجی حقیقتی پُربارتر از مفهوم وجود نیست.

این توضیحات نشان می‌دهد که اطلاق وجود بر حقیقت خارجی همراه با تسامح است. اگر گفته می‌شود در عالم خارج

وجود تحقق دارد در زبان دقتی به این معنا خواهد بود: در عالم خارج حقیقتی مجهول‌الکُنه وجود دارد که عنوان وجود وجهی از وجوه آن را برای ما معلوم می‌کند و لذا با تسامح کل آن حقیقت خارجی را «وجود» می‌نامیم و فرض می‌کنیم که این مفهوم، کل آن حقیقت خارجی را حکایت‌گری می‌کند.

تصور بنده آن است که حضرت استاد چنین مقصودی داشته‌اند. در این نظریه اصالت وجود انکار نمی‌شود بلکه به عنوان نظریه‌ای که بخشی از حقیقت خارج را نمایان می‌کند و به تعبیر بهتر وجهی از وجوه حقیقت خارجی را معلوم می‌دارد، پذیرفته می‌شود.

اگر بپذیریم که حقیقت متحقق در عالم خارج لایه لایه است باید در خصوص آن لایه لایه اظهار نظر کنیم. در برخی از لایه‌های حقیقت خارجی هیچ نمی‌توان گفت. شاید این همان مقام ذات حق باشد که معرفت در آن راهی ندارد و به تبع آن مفاهیم انسانی نیز در آن مقام کارایی نخواهد داشت.

در هر حال، تعبیر اصالت حقیقت با توضیحی که داده شد می‌تواند به عنوان نظریه‌ای که راه را برای تحلیل‌های جدیدتر فراهم آورد، در نظر گرفته شود.

اخلاق فلسفی استاد سیدحسن سعادت مصطفوی

حسین هوشنگی

استاد مسلم و معظم فلسفه حضرت آیت‌الله سیدحسن سعادت مصطفوی فی‌الواقع میراث‌دار و بقیه‌السلف حکمای اسلامی است که در ظرف مستظرف وجودی حضرت ایشان، زلال میراث حکمی دست به دست به آیندگان انتقال می‌یابد. استاد مصطفوی متخصص در فنون و متبحر در حوزه‌های گوناگون حکمت، فقه و شریعت، تفسیر، حدیث، اصول و کلام است اما از این میان آنچه مدنظر اینجانب است وجوه اخلاقی خصوصاً اخلاق فلسفی ایشان است، هر چند «معاصرت» بالطبع خود حاجب و حجابی است که مانع راهیابی تمام‌عیار به بارگاه فضایل ایشان خواهد بود.

میراث و سنت فلسفی ما اگر هم به فرض نادرست هیچ دست آوردی (به لحاظ محتوا) نداشت مگر روشن‌نگاه‌داشتن چراغ نیم‌خفته اندیشه‌ورزی و مداقه بنیادنگر و استدلال‌گرایی بی‌دریغ و نقد

عالمانه، خود میراثی گرانمایه، خجسته و سخت‌خواستنی بود. کسانی که با فضای تصلب و تقشف نص‌گرایان ظاهرین در گروه‌هایی همچون اهل حدیث و حنابله آشنا هستند، به میزان ارج و مقام این گوهر نایاب عقل‌ورزی واقفند.

فلسفه به عنوان دوستداری دانایی، حقیقت‌محوری، توانایی فاصله‌گرفتن از باورها و نگرستن از بالا و از چشم‌پرنده، طبیعتاً پرورنده شاکله و شخصیتی می‌شود که از ظاهرپرستی و جمود و سفسطه و اتکا صرف به جدل و خطابه به دور است. این نوع ذهنیت یا اخلاق علمی و فلسفی را به وضوح در حضرت استاد می‌توان جلوه‌گر دید. و این جلوه‌گری را در حیطه‌های گوناگون از تدریس و دینداری گرفته تا تفقه و تفسیر و وعظ و خطابه و مدیریت ایشان می‌توان مشاهده کرد.

حضرت استاد که در کنار تلمذ فلسفه و اندیشه‌ها نزد حکیمانی همچون آیت‌الله سیدابوالحسن قزوینی به اندیشیدن در اندیشه‌ها هم اهتمام ورزیده است در مقام تعلیم و آموزش نیز با اتخاذ رویکرد تحلیلی و نقادانه، اندیشیدن در اندیشه‌ها را هم آموزش می‌دهند و دانشجو عملاً تعاطی فلسفی و فلسفه‌ورزی را در حضور ایشان تجربه می‌کند. این ویژگی خصوصاً در تدریس آراء ملاصدرا عیان و آشکار است. اشراف بر عرفان نظری و تسلط و وقوف کامل بر آراء ابن‌سینا و آشنایی نزدیک با شیخ اشراق و دین‌شناسی در طرازی عالی، شخصیتی کم‌نظیر فراهم آورده است تا در بررسی و تحلیل آراء صدرا میزان وام‌داری او را به سایرین و سابقین با تحلیل

مشخص می‌کند و احیاناً نشان می‌دهد که برخی آراء ابداعی صدرا نوعی بسط و گسترش آموزه‌های گذشتگان خصوصاً شیخ است. شخصیت دینی حضرت استاد از جذاب‌ترین، دلنشین‌ترین ویژگی‌ها و البته وجهه غالب شخصیت ایشان است. هر که حتی از دور، دستی بر آتش فروزان و روشنگر شخصیت ایشان دارد، بی‌گفت‌وگو مجذوب سیمای دل‌افروز و خواستنی دین در ظرف وجود ایشان می‌شود. در این مهم علاوه بر فضایل نادرالوجود شفقت بر خلق، تواضع، اذعان به کرامت انسانی و ایمانی، عیب‌پوشی و عفو و صفا، بزرگ‌منشی و بزرگواری، دستگیری و احسان، حکمت ایشان هم نقش بلیغ و اکیدی ایفا می‌کند. اساساً حکمت را باید نوعی تجلی عملی آراء و انظاری دانست در حوزه‌های خودشناسی و خداشناسی و انسان‌شناسی و جهان‌شناسی عمیق و بنیادین. پس می‌توان حکمت را بسترساز و مایه رشد و تعالی و ریشه‌داری فضایل روح‌نواز ایشان دانست.

روحیه و اخلاق فلسفی و حکیمانه ایشان در رویارویی و پرداختن به سایر علوم هم قابل سراغ گرفتن است. فیلسوف به اقتضاء گرایش عقل، روی به افق وحدت و کلیت دارد و به اصل و بنیاد و پشت پرده امور و علوم سر می‌کشد و این‌ها همه دستمایه‌ها و چراغ‌های راهی است که به یافتن همبستگی و پیوند میان علوم و نیز اعمال و اطلاق رویکرد فلسفی در سایر علوم می‌انجامد و این مهم با نفوذ و فراروی به پی و بنیادهای مسائل تحقق می‌یابد.

حضرت استاد چه در بررسی‌های فقهی و اصولی و چه در شرح و تفسیر قرآن، حدیث و نهج‌البلاغه این رویکرد حکیمانه را به غایت

بروز و ظهور می‌دهند. علوم به تبع تخصصی‌شدن مدام از هم فاصله می‌گیرد و این تکه تکه شدن ارزش روشنگری آنها را تحلیل می‌برد و این حکمت است که تدارک‌کننده چنین نقیصه‌ای است. نهایتاً در جامه وعظ و منبر خطابه نیز اغلب و به اقتضا مقام، ایشان حق حکمت و عقل را در کنار احساس و عاطفه می‌پردازد. دست کم درآمد یا چاشنی فلسفی در کلام و تعلیم و خطابت دینی بسیار مغتنم و مؤثر است. این داب و روش اگر همه‌گیر شود و یا گسترش یابد یقیناً در پرورش دینی و عقلی بسیار سودمند و مؤثر خواهد بود. علاوه بر اینکه ماهیت خطابه، انگیزش عاطفی را اقتضاء دارد و این رویکرد حکمی و فلسفی است که توازن و تعادل را در خطابات دینی، میان عقل و احساس برقرار می‌کند.

مبنای «القرآن يُفسرُ بعضُهُ بعضاً» و دامنه کاربست آن در تفسیر

احمد پاکتچی

مبحثی که در قالب مقاله حاضر ارائه می‌شود، کوششی در جهت بسط موضوعی است که الهام گرفته از محافل بحث حضرت آیت‌الله حاج سیدحسن سعادت مصطفوی و استفاده نگارنده از بیانات ایشان است. به ویژه در ارزیابی روش تفسیری علامه طباطبایی، این پرسش‌ها در محضر ایشان مکرراً مطرح بوده که عبارت «القرآن یفسر بعضه بعضاً»، به عنوان یک اصل تفسیری با چه دامنه‌ای در تفسیر علامه طباطبایی به کار گرفته شده است، نسبت ثقل عترت به ثقل کتاب‌الله در کاربست این اصل چیست؟ و این اصل نزد مفسران

پیشین با چه دامنه‌ای به کار بسته شده است؟^۱ در همین راستا و در مقام واکاوی مسائل مطرح، به فرموده استاد، نگارنده مقاله‌ای را فراهم آورده است که تقدیم آن بزرگوار می‌گردد. با وجود آن که در محافل علمی ایشان بیشتر به چهره فلسفی شناخته می‌شوند، ولی این مقاله کوشش دارد تا توجه مخاطبان را به وجهه تفسیری شخصیت ایشان نیز جلب نماید.

مروری بر سوابق صورتبندی مبنا

در منابع روایی، اخبار بسیاری هست که می‌تواند در ارتباط کلی با تدبر و فهم آیات قرآن با استفاده از دیگر آیات باشد، اما روایتی بسیار نزدیک به لفظ اصل، عبارتی منقول در یکی از خطبه‌های منتسب به امیرالمؤمنین (ع) است که در اثنای سخن چنین آمده است: «... كِتَابُ اللَّهِ تُبْصِرُونَ بِهِ وَ تَنْطِقُونَ بِهِ وَ تَسْمَعُونَ بِهِ وَ يَنْطِقُ بَعْضُهُ بِبَعْضٍ وَ يَشْهَدُ بَعْضُهُ عَلَى بَعْضٍ وَ لَأَ يَخْتَلَفُ فِي اللَّهِ وَ لَأَ يُخَالَفُ بِصَاحِبِهِ عَنِ اللَّهِ ...» (نهج‌البلاغه، خطبه ۱۳۳). علامه طباطبایی در راستای تثبیت مبنای خود در باب تدبر و استفاده از اصل «القرآن یفسر»، به همین خطبه امیرالمؤمنین (ع) نیز تمسک کرده است، آنجا که می‌گوید: «روش قابل پیروی در این باره تدبری است که خداوند بدان امر کرده است و آن همان ارجاع متشابه به

۱. سیدکمال حیدری هم چنین پرسشی را مطرح کرده است که با قول «القرآن یفسر بعضه بعضا»، نقش عقل در فهم قرآن و نقش اهل بیت در فهم آن چه خواهد بود؟ (حیدری، الظن، ص ۱۲).

محکم و عرض آیه بر آیه است» و سپس مضمون عبارت حضرت را عیناً آورده است (طباطبایی، المیزان، ج ۱۱، ص ۲۵، نیز ج ۱۲، ص ۱۵۹؛ همو، قرآن در اسلام، ص ۳۱).

فراتر باید به عبارتی روایت شده توسط والبی از ابن عباس اشاره کرد که در تفسیر «... کتاباً متشابهاً مثانی ...» (زمر/ ۲۳)، گفته است «معناه تفسیر بعضه بعضاً» (نک: ماوردی، النکت، ج ۵، ص ۱۲۳؛ ابن تیمیه، کتب ...، ج ۱۶، ص ۵۲۲؛ بدون تصریح به نام ابن عباس: ابن عبدالسلام، تفسیر، ج ۳، ص ۹۷). همچنین با تعبیر «القرآن یفسر بعضه بعضاً»، نقلی غیر قابل اعتماد نیز از سعیدبن جبیر به دست آمده است. سیوطی در الدر المنثور می گوید: «وأخرج ابن جریر و ابن المنذر عن سعیدبن جبیر فی قوله "متشابهاً"، قال: یفسر بعضه بعضاً و یدل بعضه علی بعض» (سیوطی، الدر المنثور، ج ۵، ص ۳۲۵). اما عبارت در تفسیر ابن جریر طبری با این لفظ است: «... عن سعیدبن جبیر فی قوله "کتاباً متشابهاً" قال: یشبه بعضه بعضاً و یصدّق بعضه بعضاً و یدل بعضه علی بعض» (طبری، تفسیر، ج ۲۳، ص ۲۱۰). از تفسیر ابن منذر هم در این جزء از قرآن کریم، هنوز نسخه‌ای شناخته نشده است تا امکان بررسی وجود داشته باشد، ولی به دلیل همزمانی با طبری، ظن قوی آن است که عبارتش مانند طبری باشد. به نظر می‌رسد سیوطی، عبارت سعیدبن جبیر را نقل به معنا کرده و لفظی متأخر را به سعید نسبت داده است.

گفتنی است در نقطه مقابل اصل موضوع بحث، از نیمه نخست سده دوم هجری، عبارتی دیگر صورتبندی شده بود بدین صورت که «الحديث یفسر القرآن»، عبارتی که نخستین بار ابو عمرو بن علاء (د

۱۵۴ق) در مناظره با عمروبن عبید معتزلی از آن استفاده کرد (ابن‌عساکر، تاریخ، ج ۶۷، ص ۱۱۲؛ مزی، تهذیب، ج ۳۴، ص ۱۲۷) و نزدیک به یک قرن بعد، از سوی علی‌بن‌مدینی (د ۲۳۴ق) از عالمان اصحاب حدیث بغداد مورد تأکید قرار گرفت (خطیب بغدادی، تاریخ، ج ۲، ص ۱۸۶). در همین اثنا، احمدبن حنبل رابطه تفسیری میان احادیث را مورد توجه قرار داد و این رابطه را در قالب اصلی بسیار نزدیک به اصل مورد بحث چنین صورتبندی کرد: «الحديث يفسر بعضه بعضاً» (خطیب بغدادی، الجامع، ج ۲، ص ۲۱۲). در سده پنجم قمری، اصل مورد نظر احمدبن حنبل، هم از سوی ابن‌حزم اندلسی (د ۴۵۶ق) بازگو شد (ابن‌حزم، حجه الوداع، ص ۳۱۹) و هم در یکی از نخستین شروح نوشته‌شده بر صحیح بخاری در اندلس، به شدت مورد توجه ابن‌بطلال (د ۴۹۹ق) قرار گرفت (مثلاً نک: ابن‌بطلال، شرح، ج ۲، ص ۲۹۶، ج ۹، ص ۳۸۹، جم؛ نیز با تعبیر «العلم يفسر بعضه بعضاً»: ابن‌عبدالبر (د ۴۶۳ق)، تمهید، ج ۸، ص ۱۲).

نقطه عطفی در تاریخ اصل «القرآن يفسر بعضه بعضاً»، اوایل سده ششم قمری است؛ در این سده جاراالله زمخشری (د ۵۳۸ق) اصل «القرآن يفسر بعضه بعضاً» را با صورتبندی دقیق استفاده کرد و البته تنها یک بار در تفسیر آیه «إن ربك فعال لما يريد» (هود/ ۱۰۷) - به عنوان آیه‌ای با ظاهر موهم تشبیه - بدین اصل تمسک نمود (زمخشری، الکشاف، ج ۲، ص ۴۳۰). در طول سده‌های ۸-۷ق، استناد به این اصل در میان مفسران و عالمان دیگر حوزه‌های علوم اسلامی از اهل سنت تا اندازه‌ای معمول بود، چنان که نمونه‌های

استناد به آن در نوشته‌های متنوع آنان از مذاهب اربعه دیده می‌شود، هرچند آن اندازه که انتظار می‌رود فراوان نیست (مثلاً نک: قرطبی (د ۶۷۱ ق)، الجامع، ج ۱۳، ص ۳۵۳؛ قرافی (د ۶۸۴ ق)، الذخیره، ج ۱۳، ص ۳۰؛ ابن جماعه (د ۷۲۷ ق)، ایضاح‌الدلیل، ص ۱۲۲؛ علاء‌الدین بخاری (د ۷۳۰ ق)، کشف‌الاسرار، ج ۴، ص ۲۹۱؛ ابوحیان غرناطی (د ۷۴۵ ق)، البحر‌المحیط، ج ۲، ص ۱۴۴، ج ۵، ص ۲۶۳؛ ابن‌قیم جوزیه (د ۷۵۱ ق)، طریق‌الهجرتین، ص ۶۲۹؛ همو، الروح، ص ۱۷۱؛ ابن‌کثیر (د ۷۷۴ ق)، تفسیر، ج ۳، ص ۲۵۷).

در این میان برخی واژه‌هایی را بر عبارت اصل افزوده‌اند که از حیث مبنا اهمیت فراوان دارد، مانند قرافی که عبارت نزد او این گونه کامل شده: «ان القرآن کالکلمه الواحده یفسر بعضه بعضاً» و همین‌الگو از سوی ابن‌امیرالحاج (د ۸۷۹ ق) تکرار شده است (ابن‌امیرالحاج، التقریر، ج ۱، ص ۳۶۶). ابن‌تیمیه هم عبارت را این گونه بسط داده است: «من تدبر القرآن وجد» بعضه یفسر بعضاً» (ابن‌تیمیه، کتب، ج ۱۶، ص ۵۲۲) و بدین ترتیب مضمون اصل را مستقیماً به تدبر مأموریه در قرآن ربط داده است.

در قرن نهم قمری از میزان توجه عالمان اهل سنت به این اصل کاسته شده است. ابن‌عادل حنبلی (د بعد ۸۸۰ ق)، تنها در موضعی واحد از تفسیر خود اللباب فی علوم‌الکتاب بدان اشاره کرده است (ابن‌عادل، اللباب، ج ۲۰، ص ۷۶)، بدرالدین عینی (د ۸۵۵ ق)، در موضعی از شرحش بر صحیح بخاری از این اصل بهره‌جسته (عینی، عمده‌القاری، ج ۱۹، ص ۱۴۲)، در حالی که استنادش به

«الحديث يفسر بعضه بعضاً» بسیار گسترده است (مثلاً همان، ج ۲، ص ۲۶۴، جم). رقیب و معاصر او ابن حجر عسقلانی، در حالی که به کرات به اصل «الحديث يفسر بعضه بعضاً»، توجه داده است (ابن حجر، فتح الباری، ج ۲، ص ۱۶۰، جم)، به «القرآن يفسر...»، اشاره‌ای نکرده است. عالم زیدی آن سده، محمد بن ابراهیم ابن وزیر صنعانی (د ۸۴۰ ق)، در کتاب خود *ايثار الحق على الخلق*، به کرات به اصل «القرآن يفسر» تمسک کرده است (ابن‌وزیر، *ايثار*، ص ۱۸۰، جم). از آن پس، چراغ اصل «القرآن يفسر» نزد اهل سنت برای قرن‌ها بی‌فروغ شده و تنها در دوره‌ای نزدیک به معاصر است که بار دیگر توجه بدان نزد عالمان و مفسران ایشان دیده می‌شود.

برخی چون عالم مالکی محمد علیش (د ۱۲۹۹ق) در *منح الجلیل* که شرحی است بر مختصر فقهی خلیل (ج ۳، ص ۱۵۷) و عالم سلف‌گرا محمدصدیق خان قنوجی (د ۱۳۰۷ق) در *ابجد العلوم* بار دیگر این بحث را زنده کرده‌اند و حتی فرد اخیر، در راستای همین اصل، آگاهی‌جستن به مجمل و مفصل قرآن را از باب «القرآن يفسر بعضه بعضاً» از شروط مفسر شمرده است (قنوجی، *ابجد*، ج ۲، ص ۴۹۸). در فضای تفسیر و علوم قرآنی، اشارات گذرا و مختصری در *مناهل العرفان* زرقانی (ج ۲، ص ۳۹) *تفسیر التحریر و التنویر* ابن‌عاشور (ج ۱، ص ۳۶۶) و *اضواء البیان* شنقیطی (ج ۴، ص ۲۹۷) آمده و به طور جدی این شهاب‌الدین آلوسی (د ۱۲۷۰ ق)، عالم سلف‌گرا و صاحب *روح المعانی* است که در مباحث تفسیری خود به طور گسترده بدین اصل تمسک کرده است (نک: ج ۱، ص ۹۲، ۱۳۶، ج ۷، ص ۱۸۶، جم).

اخیراً محمد عزه دروزه از مفسران اهل سنت یادآور می‌شود: «حق واجب آن است قرآن را کلاً چنین اعتبار کنیم که بعضی از آن بعضی دیگر را تفسیر می‌کند، در بسیاری از موضوعات و الفاظ و ترکیب‌ها و معناها و در سیاق و مبادی، و لازم است برای تأویل آنچه در آن اشکالی به سبب اطلاق و اسلوب و سیاق و عبارت به نظر می‌آید، به آیات دیگری تمسک شود که در آنها تقیدی هست، یا مطلب با اسلوب یا سیاق واضح‌تر یا با مبادی محکمه بیان شده است» (دروزه، *التفسیر*، ج ۱، ص ۴۶۳).

نسبت اصل با طیف‌هایی از اخبار

در بررسی نسبت اصل با اخبار و احادیث، دو طیف از اخبار لازم است مورد بررسی قرار گیرند: نخست خبر «حسبنا کتاب الله» که در آن بسنده کردن به قرآن به عنوان رویه‌ای مربوط به برخی مخالفان عترت تقبیح شده و دیگر آن طیف از احادیث که در آنها ایجاباً فهم دین وابسته به پیروی از عترت شمرده شده است.

بر اساس اخبار موجود در منابع فریقین، عبارت «حسبنا کتاب الله»، سخنی است که عمر بن خطاب در مجلس احتضار پیامبر (ص) گفته است: «ابن عباس قال: لَمَّا حَضَرَ رَسُولَ اللَّهِ وَفِي الْبَيْتِ رَجَالٌ فِيهِمْ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ، قَالَ النَّبِيُّ: هَلُمُّوا أَكْتُبُ لَكُمْ كِتَابًا لَا تَضَلُّوا بَعْدَهُ. فَقَالَ عُمَرُ: إِنَّ النَّبِيَّ قَدْ غَلَبَ عَلَيْهِ الْوَجَعُ وَعِنْدَكُمْ الْقُرْآنُ، حَسْبُنَا كِتَابُ اللَّهِ. فَاخْتَلَفَ أَهْلُ الْبَيْتِ فَأَخْتَصَمُوا» (بخاری، صحیح، ج ۵، ص ۲۱۴۶، نیز ج ۴، ص ۱۶۱۲؛ مسلم، صحیح، ج ۳، ص ۱۲۵۹؛ احمد بن حنبل، مسند، ج ۱، ص ۳۲۴، ۳۳۶). روایت

منفردی هم وجود دارد مبنی بر این که عمرین خطاب بار دیگر در ماجرای فتح اسکندریه و پرسش درباره کتب یونانی یافته شده در آن، دستور به محو کتب داده و «حسینا کتاب‌الله» را تکرار کرده است. (نک: ابن تیمیه، کتب، ج ۱۷، ص ۴۱). به هر روی، در طول قرن‌ها، علمای اهل سنت که نمی‌توانسته‌اند «حسینا کتاب‌الله» را به معنای تعطیل سنت بدانند، توضیحاتی را درباره سخن عمر و وجه آن بیان داشته‌اند که از تعطیل سنت منصرف باشد. (نک: ابن بطال، شرح، ج ۱، ص ۱۸۹؛ قاضی عیاض، الشفا، ج ۲، ص ۱۷۰؛ نووی، شرح، ج ۱۱، ص ۹۰-۹۳؛ ابن حجر، فتح الباری، ج ۱، ص ۱۰۹، ج ۸، ص ۱۳۴). حتی برخی از آنان مانند قوام‌السنه اصفهانی هر کس که در مواجهه با سنت نبوی، «حسینا کتاب‌الله» گوید را به صراحت صاحب بدعت شمرده است (نک: قوام‌السنه، الحجج، ج ۲، ص ۵۴۰؛ ذهبی، تذکره، ج ۱، ص ۳). هرچه هست، هرگز در عالم اهل سنت در طی قرن‌های متمادی، کسی از علما از سخن خلیفه دوم معنای تعطیل سنت را برداشت نکرده است.

در کتب امامی، در طی سده‌های متقدم و میانه، داستان «حسیناً کتاب‌الله» در محفل احتضار پیامبر (ص) به دلایل کلامی مطرح بوده است (مثلاً ابن‌رستم، المسترشد، ص ۵۶۳؛ علامه حلی، تذکره الفقهاء، ج ۲، ص ۴۶۹)، اما این که حکایت «حسیناً کتاب‌الله» به معنای مخالفت با سنت تلقی گردد و از عبارت چنان برداشت شود که گویی در فهم دین، نیازی به هیچ نصی جز کتاب‌الله نیست، امری کاملاً متأخر است. در واقع منابع شیعه از اواسط دوره صفویه به سوی چنین برداشتی از حکایت «حسینا کتاب‌الله» کشیده شده‌اند؛

این رویکرد در آثار کسانی چون شیخ حر عاملی و ملا محمد باقر مجلسی بازگو شده است. (نک: حر عاملی، الفوائد الطوسیه، ص ۱۹۱؛ مجلسی، مرآة العقول، ۲/۲۶۳).

اما در طیف دوم احادیث که به محوریت عترت در فهم دین تأکید کرده‌اند، پیش از همه بجاست از حدیث مشهور ثقلین از زبان پیامبر اکرم (ص) یاد شود با این مضمون: «إني تارك فيكم الثقلين: كتاب الله و عترتي و لن يفترقا حتى يردا على الحوض»؛ حدیثی که در منابع امامیه و زیدیه و اهل سنت به اتفاق نقل شده است (مثلاً نک: ابن بابویه، عیون اخبار الرضا (ع)، ج ۲، ص ۶۸؛ مُسند زید بن علی (ع)، ص ۴۶۴؛ حاکم، المستدرک، ج ۳، ص ۱۱۸، ۱۶۰). احادیث با مضمونی نزدیک به آن نیز هم در منابع شیعه و هم اهل سنت بسیار دیده می‌شود. حتی در نهج البلاغه که عبارت «يَنْطِقُ بَعْضُهُ بِبَعْضٍ وَ يَشْهَدُ بَعْضُهُ عَلَى بَعْضٍ» از آن نقل شد، عبارات دیگری هم از زبان امام علی (ع) نقل می‌شود که نشان از وابستگی فهم قرآن به سنت نبوی و تعلیم اهل بیت دارد و به صراحت در آنها آمده است که قرآن به خودی خود ناطق نیست، مگر آن که توسط ترجمانی به نطق آید؛ مضامین مورد نظر اینهاست:

«... هَذَا الْقُرْآنُ إِنَّمَا هُوَ خَطٌّ مَسْطُورٌ بَيْنَ الدَّقَّتَيْنِ لَا يَنْطِقُ بِلِسَانٍ وَ لَا يَدُّ لَهُ مِنْ تَرْجُمَانٍ ... فَإِذَا حُكِمَ بِالصِّدْقِ فِي كِتَابِ اللَّهِ فَحَنُّ أَحَقُّ النَّاسِ بِهِ ...» (خطبه ۱۰۹).

«... وَ النُّورُ الْمُقْتَدَى بِهِ ذَلِكَ الْقُرْآنُ فَاسْتَنْطِقُوهُ وَ لَنْ يَنْطِقَ وَ لَكِنْ أَخْبِرْكُمْ عَنْهُ ...» (خطبه ۱۵۸).

«و من وصیة له (ع) لعبد الله بن العباس لما بعثه للاحتجاج علی الخوارج: لَأُتَخَاصَمَهُمْ بِالْقُرْآنِ فَإِنَّ الْقُرْآنَ حَمَلٌ ذُو وَجْوهٍ تَقُولُ وَ يَقُولُونَ... وَ لَكِنْ حَاجَّجَهُمْ بِالسَّنَةِ فَإِنَّهُمْ لَنْ يَجِدُوا عَنْهَا مَحِيصًا» (کتاب ۷۷).

به عنوان یک جمع‌بندی از مواضع متقدمان شیعه در خصوص «القرآن یفسر بعضه بعضاً»، ابن‌بابویه در *کمال‌الدین* چنین سخنی دارد: «می‌گوییم جمیع طبقات زیدیه و امامیه اتفاق دارند بر این که رسول‌الله (ص) حدیث ثقلین را فرموده و آن را تلقی به قبول کرده‌اند. پس واجب آن است که همواره با کتاب عترتی باشد که تنزیل و تأویل آن را به علم یقینی بداند و از مراد خداوند خبر دهد، همان گونه که پیامبر (ص) خود چنین می‌کرده است». او سپس مطلبی را می‌افزاید که اصل آن درباره عترت ممکن است موضع اتفاقی یا حداکثری میان عالمان شیعی باشد، اما در آن طعنی ضمنی نسبت به روش‌های اجتهادی در تفسیر نیز هست که موضعی نص‌گرایانه و اخباری را باز می‌نماید، آنجا که می‌گوید: «و معرفت آنان (عترت) به تأویل کتاب همانند پیامبر (ص)، از باب استنباط و استخراج و استدلال و از باب دانش به وجوه لغت و اقتضای مخاطبات نیست» (ابن بابویه، *کمال‌الدین*، ص ۶۳-۶۴).

دامنه استناد به اصل

پیشتر اشاره شد که چگونه در طی سده‌های ۹-۶ ق استناد به اصل «القرآن یفسر بعضه بعضاً»، در میان عالمان اهل سنت از طیف‌های مختلف رواج داشت، اما در حوزه امامیه، با وجود آن که نمونه‌های

پرشمارای از تفسیر یک آیه با یاری گرفتن از آیه دیگر در تفاسیر درایی مانند *حقائق التأویل* شریف رضی، تبیان شیخ طوسی و مجمع البیان طبرسی وجود داشت، ولی بازتابی از عبارت این اصل دیده نمی‌شد. در این باره نیز به نظر می‌رسد دوره صفویه، بتواند به عنوان نقطه عطفی در امامیه تلقی شود، زیرا در این دوره است که نه تنها اصل «القرآن یفسر» نزد عالمان امامیه مطرح می‌شود و مورد تأکید قرار می‌گیرد، بلکه تکیه بر این اصل فراتر از عالمان اهل استدلال، نزد عالمان اهل اخبار نیز دیده می‌شود. جالب آن است که کثرت رویاورد به این اصل در متون امامیه، همزمان با افول آن نزد عالمان اهل سنت بوده است. به عنوان نمونه‌ای از نخستین مباحث در خصوص اصل مورد بحث در دوره صفوی، بجاست از شیخ بهایی (د ۱۰۳۱ ق) یاد شود که در تفسیر «بسم الله الرحمن الرحیم»، به آیه نخست سوره علق «اقرأ باسم ربك» تمسک می‌کند و یک «أقرء» را در بسمله در تقدیر می‌گیرد و سپس در توضیح شیوه تفسیری خود یادآور می‌شود که «القرآن یفسر بعضه بعضاً» (شیخ بهایی، مشرق‌الشمسین، ص ۳۹۳). شیخ بهایی توضیحی ندارد که در چه مواردی این نوع تفسیر قرآن به قرآن جایز و احتمالاً در چه مواردی ممنوع است.

نیم‌قرن بعد، مولی صالح مازندرانی (د ۱۰۸۱ ق) در شرح حدیثی از اصول کافی به روایت محمدبن سالم از امام باقر (ع)، با مطلع «إن أناسا تكلموا فی هذا القرآن بغیر علم...» به نمونه‌هایی از تفسیر قرآن به قرآن توسط آن امام می‌پردازد و در حین آن در باره منزلت ایمانی قاذف و این که او با وجود اتصاف به فسق، آیا

همچنان بر ایمان باقی است یا خیر، به آیه‌ای از قرآن با کمک آیات دیگر سخن گفته می‌شود و سپس شارح خود یادآور می‌شود که «إن القرآن بعضه یفسر بعضاً»، اما در ادامه همین جمله اضافه می‌کند که «این راسخون در علم‌اند که آن (تفسیر قرآن به قرآن) را به الهام الهی و تعلیم نبوی می‌شناسند» (مازندرانی، شرح، ج ۸، ص ۹۸؛ حدیث مذکور در کافی کلینی، الکافی، ج ۲، ص ۲۸-۳۳). معنای سخن مولی صالح آن است که هستند آیاتی که تنها معصومان مجازند آنها را با یکدیگر مربوط سازند و برای تفسیر یکی از دیگری استفاده کنند، اما تصریحی ندارد به این که منع از تفسیر قرآن به قرآن، منعی کلی بوده باشد.

در همان دوره زمانی، مولی محسن فیض کاشانی (د ۱۰۹۱ق) در مقدمه تفسیر صافی، به هنگام توضیح مبنای خود یادآور می‌شود: «و بالجمله آنچه فراتر از شرح لفظ و مفهوم چیزی باشد که نیازمند به سماع از معصوم باشد، اگر شاهدی بر آن از محکّمات قرآن بیابیم که بر آن دلالت کند، می‌آوریم، از آن روی که «القرآن یفسر بعضه بعضاً، و از سوی ائمه حق (ع) دستور داریم که متشابهات قرآن را به محکّمات آن بازگردانیم؛ در غیر این صورت، اگر درباره آن حدیث معتبری از اهل بیت (ع) در کتب معتبر از طرق اصحاب‌مان بیابیم، وارد می‌کنیم و الاً آنچه را از طرق عامه روایت داریم، می‌آوریم، به سبب آن که نسبتی به معصوم دارد و مخالفی هم برای آن نیست» (فیض کاشانی، الصافی، ج ۱، ص ۷۵). همان گونه که دیده می‌شود، فیض کاشانی اصل «القرآن یفسر» را ناظر به

بازگرداندن تشابهات به محکّمات می‌شمارد و آن را در جایی که دلالتی ظاهر باشد، جایز می‌شمارد.

سرانجام جا دارد به دیدگاه ملامحمدباقر مجلسی (د ۱۱۱۱ ق) اشاره شود، آنجا که درباره مسأله وراثت انبیاء سخن می‌گوید و آیات مختلفی از قرآن کریم درباره ارث بردن حضرت سلیمان از داوود و حضرت یحیی از زکریا (ع) را به مقایسه می‌گذارد و سپس سخن را چنین به پایان می‌برد که «والقرآن یفسر بعضه بعضاً» (مجلسی، بحارالانوار، ج ۲۹، ص ۳۵۲). همچنین در جایی دیگر، هنگام سخن از «وإن یوما عند ربک کألف سنه مما تعدون» (حج/ ۴۷) پس از مقایسه‌ای مشابه، همین اصل را تکرار می‌کند (مجلسی، همان، ج ۵۴، ص ۲۱۸). اما ابهامی کلی درباره دامنه اجرای این اصل در کلام مجلسی دیده می‌شود. به هر روی، این شیوه علامه مجلسی که در آغاز هر بابی، پیش از ورود به بحث از روایات، آیات مربوط به آن باب را گرد آورده است، حکایت از توجه او - به عنوان یکی از شاخص‌ترین چهره‌های اهل اخبار در دوره صفوی - به ظواهر کتاب در حوزه‌های مختلف معارف دینی دارد.

نزد اصولیه، به طبع اصل «القرآن یفسر بعضه بعضاً»، البته بدون توضیح و بحثی نظری درباره دامنه کاربست آن، توسط عالمان سده‌های بعد تکرار شده است. محمدجواد مغنیه از مفسران معاصر برآمده از حلقه‌های اصولی نجف، حتی با این تعبیر سخن می‌گوید که «مصدر قرآن واحد است و کلام قرآن بعضی بعضی را تفسیر می‌کند (مغنیه، الکاشف، ج ۳، ص ۲۲۵)، کلامی که یادآور دیدگاه قرافی و ابن امیرالحاج از متقدمین است.

به هر روی، در بازگشت به سده سیزده قمری باید گفت، ظهور اخباریه متأخر به پیشوایی میرزا محمد اخباری (د ۱۲۳۲ ق)، جریان اهل اخبار در امامیه را وارد مرحله نوینی ساخت که در آن برخی تندروی‌ها دیده می‌شد و از جمله این تندروی‌ها، نزدیک نشدن به ظواهر قرآنی بود. این جماعت از اخباریان، برخلاف اصولیه که ظواهر کتاب را حجت می‌شمردند و آن را بر ظاهر اخبار ترجیح می‌دادند، باور داشتند که ظاهر کتاب تنها زمانی حجت است که به مضمون آن تفسیری از معصومین رسیده باشد. همین تندروی موجب شده است تا عالمی چون سیدعبدالله شبر (د ۱۲۴۲ ق)^۱ در کتابی با عنوان *الاصول الاصلیه*، با تکیه بر اخبار به تنقیح مسائل مورد تنازع اصولیه و اخباریه دست زند و در ضمن آن به موضوع تفسیر قرآن به قرآن نیز توجه نماید. وی در بخشی از سخن خود، ضمن رد تلویحی موضع افراطی اخباریان متأخر، به نقل از مولی رضی قزوینی یادآور می‌شود «قول به این که استنباط احکام از ظواهر کتاب بدون پرسش از تفسیر آن از ائمه جایز نباشد، به ضرورت دین و به حکم اخبار متواتر المعنی مردود است» (شبر،

۱. گفتنی است سیدعبدالله شبر، شخصیتی ویژه در میان علمای امامیه است که به سختی می‌توان او را در شمار یکی از دو گروه اصولیه یا اخباریه جای داد، ولی در آثار او توجهی ویژه به اخبار دیده می‌شود و همین امر موجب شده است لقب «مجلسی دوم» به وی داده شود (زرکلی، *الاعلام*، ج ۴، ص ۱۳۱) و برخی با عباراتی ظاهراً متعارض او را «محدث و اخباری متکلم» بنامند (کحاله، *معجم المؤلفین*، ج ۶، ص ۱۱۸). به هر روی، او در میان اصولیه نیز همواره از نهایت اعتبار و احترام برخوردار بوده است.

الاصول الاصلیه، ص ۹۳-۹۴). بدین ترتیب، تنها گروه قائل به عدم حجیت ظواهر در حد افراطی آن، در محافل علمی امامیه، حتی از سوی حدیث‌گرایان معتدل به حاشیه رانده شدند.

مسأله اخبار آحاد در حیطة تفسیر

مسأله حجیت اخبار آحاد از قدیم‌ترین مسائل اصول فقه است و در فضای اصول فقه امامیه نیز از دیرباز مطرح بوده است؛ اما این پرسش که اخبار آحاد تا چه حد در بیرون از فقه قابل تمسک‌اند، پرسشی است که در نوشته‌های نظری کمتر بدان پرداخته شده است. وجود قاعده‌ای در فقه، به عنوان قاعده تسامح در ادله سنن، در کنار این تلقی که امور مربوط به اخلاق و تفسیر و سیره و به طور کلی معارفی که ناظر به الزامات شرع نیستند، موضوع این تسامح‌اند، به طور ضمنی زمینه‌ساز نوعی برخورد تسامح‌آمیز با این دست مباحث در فضای معارف دینی شده است. با این همه، گاه در میان نویسندگان کتب، بودند کسانی که توجه مخاطبان را به این نکته ظریف و مهم جلب کرده‌اند که قول به حجیت اخبار آحاد به تعبد عقل قولی شاذ است که نزد امامیه قائلی ندارد و عالمان امامیه یا مخالف حجیت اخبار آحاد - در صورت انفکاک از قراین علم‌آور - بوده‌اند، یا مانند شیخ طوسی حجیت خبر واحد نزد آنان به تعبد شرعی بوده است. مروری بر مباحث شیخ طوسی و دیگر عالمان اصولی امامیه نیز به وضوح نشان می‌دهد که این تعبد شرعی، صرفاً مبنای رفع تکلیف در پیشگاه داوری الهی است و طریقی علمی برای رسیدن به حاق واقع نیست. بر همین پایه، استدلالات موجود

در کتب اصولی امامیه برای اثبات حجیت شرعی خبر واحد، یارای آن را ندارند که در موضوعاتی خارج از حیظه تکلیف، و در مواضعی که مسأله علم به واقع مطرح است، از حجیت خبر واحد دفاع کنند. هم از این روست که به قول مولی فتح‌الله کاشانی از مفسران امامیه، شیخ طوسی - که بزرگترین مدافع حجیت خبر واحد در اصول فقه امامی بود - خود در مقام یک مفسر در *التبیین*، به حجیت اخبار آحاد در تفسیر باور نداشته و عمل نکرده است (نک: کاشانی، *زبده التفاسیر*، ج ۳، ص ۱۴۴). شیخ طوسی در مواردی که مقتضای اخبار آحاد با ظواهر قرآنی سازگار نیست، به آسانی خبر واحد را طرح می‌کند (مثلاً نک: طوسی، *التبیین*، ج ۱، ص ۱۲۲) و حتی در مواردی که منعی از ظواهر قرآنی برای پذیرش مقتضای خبر نیست، با این تعبیر که «در اخبار چنین آمده است ... و این مضمون جایز است و مانعی از آن منع نمی‌کند» (مثلاً *التبیین*، ج ۱، ص ۱۲۸)، عملاً نشان می‌دهد که باور به حجیت اخبار آحاد در حیظه تفسیر ندارد.

ملا محسن فیض کاشانی، با وجود آن که داعیه‌دار تفسیر روایی در دوره متأخر امامیه است، باز به نکاتی توجه دارد که ذکر آن خالی از لطف نیست. وی در مقدمه دوازدهم بر *تفسیر الصافی*، که به بیان روش خود در تفسیر اختصاص داده است، به احادیث عرض - یعنی عرضه اخبار بر ظاهر قرآن - اشاره می‌کند و به گونه‌ای درباره آنها سخن می‌گوید که گویی مضمون آنها را به عنوان روش کار خود پذیرفته است (فیض کاشانی، *الصافی*، ج ۱، ص ۷۶-۷۶). وی همچنین در دیباجه همان کتاب برخی از مفسران

را از آن حیث مورد نقد قرار می‌دهد که اقوال و اخباری را مورد استناد قرار می‌دهند که خلاف آن به عقل ثابت می‌شود، یا در آنها تأویلات بعیده هست که «طبع از آنها مشمئز می‌شود» (الصافی، ج ۱، ص ۱۰). بر این پایه، گویی وجه اشتراک میان شیخ طوسی و فیض کاشانی، آن است که اخبار مخالف ظاهر قرآن و البته مخالف عقل طرح می‌شوند و اخباری که به ظاهر قرآن یا به عقل منعی از قبول آنها نیست، امکان پذیرش دارند. افتراق در آنجاست که گویی نزد شیخ طوسی تنها سخن از امکان پذیرش است و نه حجیت، اما فحوای کلام فیض کاشانی در خصوص طیفی از اخبار، حکایت از حجیت دارد. به هر روی، در متون بعدی تا عصر حاضر، این موضوع و اختلاف موجود درباره آن، به اندازه‌ای که انتظار می‌رود، به بحث نهاده نشده و تنقیح نگشته است.

در میان معاصران، این علامه طباطبایی است که به تفصیل درگیر این بحث شده و مکرراً در اثنای *المیزان* در باب آن سخن گفته و از این موضع دفاع کرده است که اخبار آحاد در حیطة تفسیر حجیت ندارند (مثلاً *المیزان*، ج ۳، ص ۱۲۸، ج ۴، ص ۲۳۶، ج ۵، ص ۱۴۵، ۲۵۷، ج ۸، ص ۶۶، ج ۱۰، ص ۱۶۵). در برخی موارد علامه به طور واضح‌تری به بحث پرداخته و یادآور شده است که حجیت خبر واحد محدود به حیطة احکام فقهی است، «حتی اگر صحت آنها ثابت گردد» (*المیزان*، ج ۶، ص ۲۲۴)، پس مسأله ضعف اخبار نیست، مسأله اصل حجت نبودن خبر واحد در حیطة تفسیر است. علامه طباطبایی در مواضعی از تفسیر خود تصریح می‌کند که «دلیلی بر حجیت اخبار آحاد در غیر احکام وجود ندارد» (*المیزان*،

ج ۵، ص ۲۶۵) و گاه از این تعبیر استفاده می‌کند که حجیت اخبار آحاد در غیر احکام شرعی «معنا ندارد» (*المیزان*، ج ۱۴، ص ۲۵، ۱۳۳، ۲۰۵). وی در موضعی از *المیزان*، یادآور می‌شود که «اخبار آحاد نزد ما حجت نیستند، مگر آنگاه که محفوف به قراین علم‌آور باشند ... خواه در اصول دین باشد یا تاریخ یا فضایل و غیر آن، مگر در فقه» (*المیزان*، ج ۸، ص ۱۴۱). و سرانجام در موضعی از تفسیر اشاره دارد که «آنچه در مقام تفسیر حجت است، آیه‌ای است از محکمات، حدیثی متواتر یا حدیثی که محفوف به قرینه قطع‌آور باشد» (*المیزان*، ج ۸، ص ۶۲).

متشابهات، تأویل و تفسیر قرآن به قرآن

در واقع به نظر می‌رسد فارغ از دیدگاهی افراطی مربوط به طیفی از اخباریان متأخر که ظواهر قرآن را حجت نمی‌شمارد و معنای آن را موکول به رسیدن تفسیری از عترت می‌شمارد، فی الجمله مضمون اصل «القرآن یفسر بعضه بعضاً»، در میان طیف‌های مختلف و گرایش‌های متفاوت از علما، اعم از شیعه و اهل سنت پذیرفته شده است، فارغ از این که به طور نظری چه اندازه به این اصل توجه شده باشد و دامنه آن را چه اندازه بدانند. از سوی دیگر، برای علمای امامیه، اختلافی در این باب نیست که به حکم حدیث ثقلین و احادیث قریب‌المعنی، عترت قرین کتاب است و بسنده کردن به کتاب و ترک عترت مطلقاً جایز نیست، همان گونه که نزد اهل سنت نیز چنین تأکیدی بر همراهی سنت نبوی با کتاب‌الله وجود دارد و کسی قائل به جداسازی کتاب‌الله نیست. در واقع تمام

اختلاف بدانجا بازمی‌گردد که نسبت عترت با کتاب‌الله در حوزه تفسیر چگونه تبیین گردد و دامنه تفسیر قرآن به قرآن چه قدر توسعه داده شود، یا محدود گردد. نکته در آنجاست که کلام متقدمان در پاسخ به پرسش‌هایی که امروز بدین وضوح طرح می‌شوند و در گذشته، در حد یک پرسش اجمالی مطرح بوده‌اند، واضح نبوده است و دیدگاه آنان را صرفاً از طریق تحلیل گفته‌ها و عملکردشان می‌توان به دست آورد.

در مقام تحلیل این اختلافات دو حد نهایی دارد: دیدگاه افراطی حدیث‌گرا با این مبنا که «ظاهر قرآن می‌تواند حجت باشد، حتماً و تنها اگر ثابت شود که آیه از متشابهات نیست» و از آنجا که این ثبوت باید از بیرون کتاب صورت گیرد، فهم ظواهر هم منوط به امضای اهل بیت (ع) خواهد بود. این دیدگاهی است که می‌توان آن را نهایت کمینه‌گرایی در عمل به ظواهر قرآن و نهایت بیشینه‌گرایی در عمل به اخبار ارزیابی کرد. در نقطه مقابل، دیدگاهی وجود دارد که به عکس نهایت بیشینه‌گرایی در عمل به ظواهر قرآن و نهایت کمینه‌گرایی در عمل به اخبار است، دیدگاهی که تکیه آن برای اثبات حجیت ظواهر کتاب بر ظواهر کتاب است و قائلانش با تمسک به آیاتی مانند «تبیانا لكل شیء» (نحل / ۸۹)، و آیات مکرر در امر به تدبیر بر این نکته تأکید دارند که قرآن کریم در دلالت خود مستقل است (طباطبایی، قرآن در اسلام، ص ۱۸-۱۹). اینان با تکیه بر اینکه اخبار آحاد در حیطه تفسیر قرآن حجیت ندارند، میزان اخبار قابل اعتنا در حیطه حدیث را در حد اخبار متواتر و اخبار محفوف به قراین قطع‌آور، به حداقل می‌رسانند. مشخصاً علامه

طباطبایی به این گروه اخیر تعلق دارد و شمار بسیاری از علمای اصولی در این میان بودند و هستند که به دنبال راهی میانی در حد فاصل این دو کرانه می‌جسته‌اند و تعیین جایگاه آنها نیازمند تحلیلی مستقل درباره اندیشه و عملکرد تفسیری هر یک از ایشان است.

تا آنجا که به علامه طباطبایی مربوط می‌شود، وی در مواضع مختلف *المیزان* و به‌خصوص در تفسیر عبارت «و آخر متشابهات» در آیه ۷ سوره آل عمران، به تفصیل اقوال موجود در این باره را تحلیل کرده و دیدگاه‌های خود را به وضوح بیان کرده است. به خصوص باید به نتیجه‌گیری نه ماده‌ای اشاره کرد که علامه در پایان تفسیرش از آیه مذکور آورده و در آن، برخی از مشکلاتی که در راستای تفسیر قرآن به قرآن با آنها مواجه بوده را طرح کرده و پاسخ گفته است: «از جمله مواردی که مخالفان خودبسندگی قرآن بر آن تأکید دارند، تصریح قرآن است به این که برخی آیات متشابه در قرآن وجود دارد و تفسیر آن تنها از طریق «راسخون فی العلم» که همان عترت باشد، قابل دسترسی است». علامه در ماده اول از نتیجه‌گیری خود یادآور می‌شود که «آیات قرآن بر دو قسم‌اند، یکی محکّمات، و دیگر متشابهات»؛ هر آیه مشتمل بر مدلولی متشابه باشد، جزء آیات متشابه است، و آنکه هیچ تشابهی در مدلولش نیست، در شمار محکّمات است. در بند ۲ یادآور می‌شود که تأویل مربوط به همه قرآن است و آیات اعم، از محکم و متشابه، تأویل دارند؛ تأویل نزد علامه «از سنخ مفاهیم لفظی نیست، بلکه از اموری است حقیقی و خارجی که نسبتش به معارف و مقاصد بیان شده با لفظ، نسبت ممثل است به مثال ...». در ماده ۳ می‌گوید: «فهم و

درک تأویل برای مطهرین (یعنی راسخین در علم) امکان دارد». در ماده ۵، به این مبنا می‌پردازد که «محکّمات قرآن ام‌الکتابند که متشابهات را باید بدان‌ها ارجاع داد و بیانش را از آنها خواست». بر اساس ماده ۷، «محکم بودن و متشابه بودن، دو وصف نسبی است؛ یعنی ممکن است یک آیه برای عامه مردم متشابه باشد و برای خواص محکم، و نیز ممکن است به خاطر اختلاف جهات، مختلف شود. یعنی ممکن است آیه‌ای از آیات قرآنی از یک جهت محکم، و از جهت دیگر متشابه باشد، و در نتیجه نسبت به آیه‌ای محکم و نسبت به آیه دیگر متشابه باشد و ما در قرآن متشابه به تمام معنا و بطور مطلق نداریم». بر اساس ماده ۸، واجب بود آیات قرآن طوری نازل می‌شدند که یکدیگر را تفسیر کنند. در ماده ۹ بیان می‌کند که «قرآن از نظر معنا مراتب مختلفی دارد، مراتبی طولی که مترتب و وابسته به یکدیگر است، و همه آن معانی در عرض واحد قرار ندارند ... همه آن معانی، معانی مطابقی است که لفظ آیات به‌طور دلالت مطابقی بر آن دلالت دارد؛ چیزی که هست هر معنایی مخصوص به افق و مرتبه‌ای از فهم و درک است» (المیزان، ج ۳، ص ۳۶).

علامه طباطبایی در موضعی دیگر در باب رابطه میان محکّمات و متشابهات و این پرسش مقدر که وقتی معانی متشابهات در محکّمات بوده، دیگر چه حاجت به متشابهات بود، می‌گوید: «منشأ اشتباه صاحبان این قول این است که معانی را دو نوع متباین فرض کرده‌اند، یکی آن معانی که در خور فهم مخاطبین از عامه و خاصه و تیزهوش و کودن است، که مدلول آیات محکّمات است. دوم آن

معانی که سنخش طوری است که جز خواص، آن معانی را درک نمی‌کنند، زیرا معارفی است بس بلند، و حکمت‌هایی است بسیار دقیق، و نتیجه این اشتباه و خلط این است که آیات متشابه رجوعی به محکّمات نداشته باشد... آنچه شایسته گفتن است این است که وجود متشابه در بین آیات قرآن ضروری، و ناشی از وجود تأویل به معنایی است که گذشت» (*المیزان*، ج ۳، ص ۵۷-۵۸؛ نیز نک: *قرآن در اسلام*، ص ۳۰-۳۷).^۱

شاید مخلصی از دیدگاه علامه طباطبایی را بتوان در یادداشت‌های شاگردش شهید مطهری نیز بازجست، آنجا که می‌گوید: «ما چه امکاناتی باید داشته باشیم تا بتوانیم کم و بیش با قرآن آشنا شویم؟ الف. زبان عربی، خصوصاً لغت آن روز زبان، ب. آشنایی با تاریخ اسلام و شأن نزول آیات، ج. آشنایی با مجموع آیات که «القرآن یفسّر بعضه بعضاً»، د. آشنایی با سخنان خود پیغمبر (ص) در تفسیر قرآن که: «یعلّمهم الكتاب و الحکمه» (جمعه/ ۲) (مطهری، *یادداشت‌ها*، ج ۸، ص ۳۵۵). وی در موضعی دیگر، درباره «القرآن یفسّر بعضه بعضاً» اشاره دارد: «تا اندازه‌ای در سخنان هر کسی چنین است، ولی قرآن خصوصیتی دارد که چون برای همه است و در عین حال اختصاصی است، مطالب را به طوری گفته که هر کس به اندازه خود بفهمد و این مشکل‌ترین

۱. برای جملات اخیر که به صورت نقل قول مستقیم از *المیزان* نقل شد، با اندک تصرفی از ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی، چ قم، دفتر انتشارات اسلامی، استفاده گردید.

کارهاست» (مطهری، همان، ج ۸، ص ۳۵۹). به نظر می‌رسد، شهید مطهری را باید همچون طباطبایی در شمار مفسرانی تلقی کرد که سطحی از درک قرآن را عمومی و سطوح دیگر را قابل درک برای سطوح عالی‌تر از مردم می‌دانند و قرآن را در سطوح مختلفش، از جمله آن سطح که فهم عمومی دارد، مصداق اصل «القرآن یفسر بعضه بعضاً» می‌شمارند.

نهایتاً در بازگشت به دیدگاه علامه طباطبایی می‌توان گفت نظریه تفسیر قرآن به قرآن و رابطه محکمت و متشابهات نزد وی کاملاً بر پایه برداشت خاصی قرار دارد که وی از تأویل در قرآن کریم دارد (قرآن در اسلام، ص ۴۰-۳۷) و با تلفیق همین مبنا با مبنای «قرآن به مثابه یک کل یکپارچه»، او نسبت محکم و متشابه را به گونه‌ای تبیین کرده است که از سویی خودبسندگی قرآن را می‌پذیرند و به وجود هیچ آیه‌ای در قرآن باور ندارد که قابل تفسیر با آیه‌ای دیگر نباشد، و از سوی دیگر می‌پذیرد که در مراتب فهم قرآن کریم، سطح ویژه‌ای از فهم آن اختصاص به عترت دارد، هر چند با توجه به باورش درباره عدم حجیت خبر واحد، تکیه‌اش بر اخبار روی به تضییق و کمینه‌گرایی دارد.

کتابنامه

۱. قرآن کریم.
۲. آلوسی، محمود، روح‌المعانی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی‌تا.
۳. ابن‌امیرالحاج، محمدبن‌محمد، التقرير و التحجیر، بیروت، دارالفکر، ۱۹۹۶ م.
۴. ابن بابویه، محمدبن‌علی، عیون اخبار الرضا (ع)، بیروت، مؤسسه الاعلمی، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م.
۵. همو، کمال‌الدین، به کوشش علی‌اکبر غفاری، تهران، مکتبه الصدوق، ۱۳۹۰ق.
۶. ابن‌بطلال، علی‌بن‌خلف، شرح صحیح البخاری، به کوشش یاسرین‌ابراهیم، ریاض، مکتبه‌الرشد، بی‌تا.
۷. ابن‌تیمیه، احمدبن‌عبدالحلیم، کتب و رسائل و فتاوی‌ ابن‌تیمیه، به کوشش عبدالرحمن محمد قاسم النجدی، بیروت، مکتبه ابن‌تیمیه، بی‌تا.
۸. ابن‌جماعه، محمدبن‌ابراهیم، ایضاح‌الدلیل، به کوشش وهبی سلیمان غاوجی، بیروت، دارالسلام، ۱۹۹۰م.
۹. ابن‌حجر عسقلانی، احمدبن‌علی، فتح‌الباری، به کوشش محمدفؤاد عبدالباقی و محب‌الدین الخطیب، بیروت، دارالمعرفه، ۱۳۷۹ق.
۱۰. ابن‌حزم، علی‌بن‌احمد، حجه‌الوداع، به کوشش ابوصهیب الکرمی، ریاض، بیت‌الافکار الدولیه، ۱۹۹۸م.

مبنای «القرآن يُفسَّرُ بَعْضُهُ بَعْضاً» و دامنه کاربست آن در تفسیر ۱۸۳

۱۱. ابن‌رستم طبری، محمدبن جریر، المسترشد، به کوشش احمد محمودی، تهران، بنیاد کوشانپور، بی‌تا.
۱۲. ابن‌عادل، عمر بنعلی، اللباب فی علوم الکتاب، به کوشش عادل احمد عبدالوجود و علی محمد معوض، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۹ق/ ۱۹۹۸م.
۱۳. ابن‌عاشور، محمد طاهر، التحریر و التنویر، تونس، دارسحنون، ۱۹۹۷م.
۱۴. ابن‌عبدالبر، یوسف بن عبدالله، التمهید، به کوشش مصطفی بن احمد علوی و محمد عبدالکبیر بکری، رباط، وزاره عموم‌الاقواف، ۱۳۸۷ق.
۱۵. ابن‌عبدالسلام، عبدالعزیز بن عبدالسلام، التفسیر، به کوشش عبدالله بن ابراهیم الوهبی، بیروت، دار ابن‌حزم، ۱۴۱۶ق/ ۱۹۹۶م.
۱۶. ابن‌عساکر، علی بن حسن، تاریخ مدینه دمشق، به کوشش علی شیری، بیروت/ دمشق، دارالفکر، ۱۴۱۵ق/ ۱۹۹۵م.
۱۷. ابن‌قیم جوزیه، محمد بن ابی‌بکر، الروح، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۳۹۵ق/ ۱۹۷۵م.
۱۸. همو، طریق الهجرتین و دارالسعادتین، به کوشش عمر بن محمود، دمام، دار ابن‌القیم، ۱۴۱۴ق/ ۱۹۹۴م.
۱۹. ابن‌کثیر، اسماعیل بن عمر، تفسیر القرآن‌العظیم، بیروت، دارالفکر، ۱۴۰۱ق.

۲۰. ابن‌وزیر، محمدبن‌نصر، *ایثارالحق علی الخلق*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۹۸۷م.
۲۱. ابوحيان غرناطی، محمد، *البحر المحيط*، به کوشش عادل احمد عبدال موجود و دیگران، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۲ق/ ۲۰۰۱م.
۲۲. احمدبن حنبل، *المسند*، قاهره، المطبعه المیمینیه، ۱۳۱۳ق.
۲۳. بخاری، محمدبن‌اسماعیل، *الصحيح*، به کوشش مصطفی ديب البغا، بیروت، دار ابن کثیر، ۱۴۰۷ق/ ۱۹۸۷م.
۲۴. حاکم نیشابوری، محمدبن‌عبدالله، *المستدرک علی الصحيحین*، به کوشش مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۱ق/ ۱۹۹۰م.
۲۵. حر عاملی، محمدبن‌حسن، *الفوائد الطوسیة*، به کوشش سیدمهدی لاجوردی و محمد درودی، قم، المطبعه العلمیعه، ۱۴۰۳ق.
۲۶. حیدری، سیدکمال، *الظن*، تحقیق محمود نعمه الجیاشی، (قم)، دار فراق، ۱۴۲۹ق/ ۲۰۰۸م.
۲۷. خطیب بغدادی، احمدبن‌علی، *تاریخ بغداد*، قاهره، مطبعه السعاده، ۱۳۴۹ق.
۲۸. همو، *الجامع لایخلاق الراوی و آداب السامع*، به کوشش محمود طحان، ریاض، مکتبه المعارف، ۱۴۰۳ق.
۲۹. دروزه، محمد عزه، *التفسیر الحدیث*، بیروت، دارالغرب الاسلامی، ۱۴۲۱ق/ ۲۰۰۰م.

مبنای «القرآن يُفسرُ بعضُه بعضاً» و دامنه کاربست آن در تفسیر ۱۸۵

۳۰. ذهبی، محمدبن احمد، تذکره الحفاظ، حیدرآباد دکن، وزاره معارف الحکومه، ۱۳۸۸ق/ ۱۹۶۸م.

۳۱. زرقانی، محمد عبدالعظیم، مناهل العرفان، بیروت، دارالفکر، ۱۹۹۶م.

۳۲. زرکلی، خیرالدین، الاعلام، بیروت، دارالعلم للملایین، ۱۹۸۶م.

۳۳. زمخشری، محمود، الکشاف، قاهره، المکتبه التجاریه الکبری، ۱۳۶۶ق/ ۱۹۴۷م.

۳۴. سیوطی، جلال الدین، الدر المنثور، قاهره، المطبعه المیمیه، ۱۳۱۴ق.

۳۵. شبر، عبدالله، الاصول الاصلیه، قم، مکتبه المفید، ۱۴۰۴ق.

۳۶. شیخ بهایی، محمدبن حسین، مشرق الشمسین و اکسیر السعادتین، تهران، سنگی، ۱۳۲۱ق.

۳۷. طباطبایی، محمدحسین، قرآن در اسلام، قم، انتشارات هجرت، ۱۳۶۰ش.

۳۸. همو، المیزان، بیروت، ۱۴۱۷ق/ ۱۹۹۷م.

۳۹. طبری، محمدبن جریر، التفسیر، بیروت، دارالفکر، ۱۴۰۵ق.

۴۰. طوسی، محمدبنحسن، التبیان، به کوشش احمد حبیب قصیر عاملی، نجف، مطبعه النعمان، ۱۳۸۳ق/ ۱۹۶۴م.

۴۱. علاءالدین بخاری، عبدالعزیز، کشف الاسرار، استانبول، شرکت صحافیه عثمانیه، ۱۳۰۸ق.

۴۲. علامه حلی، حسن بن یوسف، تذکره الفقهاء، تهران، چاپ سنگی، ۱۲۷۷ق.
۴۳. علیش، محمد، منح الجلیل، بیروت، دارالفکر، ۱۴۰۹ق/ ۱۹۸۹م.
۴۴. عینی، محمود بن احمد، عمده القاری، بیروت، داراحیاء التراث العربی، بی تا.
۴۵. فیض کاشانی، محمد محسن، الصافی، قم، مؤسسه الهادی، ۱۴۱۶ق/ ۱۳۷۴ش.
۴۶. قاضی عیاض، الشفاء، به کوشش علی محمد بجاوی، بیروت، ۱۹۷۷م.
۴۷. قرافی، احمد بن ادريس، الذخیره، به کوشش محمد حجی، بیروت، دار الغرب الاسلامی، ۱۹۹۴م.
۴۸. قرطبی، محمد بن احمد، الجامع لاحکام القرآن، به کوشش احمد عبدالعلیم بردونی، قاهره، دار الشعب، ۱۹۷۲م.
۴۹. قنوجی، محمد صدیق، ابجد العلوم، به کوشش عبدالجبار زکار، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۹۷۸م.
۵۰. قوام السنه اصفهانی، اسماعیل بن محمد، الحججه فی بیان المحججه، به کوشش محمد بن ربیع المدخلی، ریاض، دارالرایه، ۱۴۱۹ق/ ۱۹۹۹م.
۵۱. کاشانی، مولی فتح الله، زبده التفاسیر، قم، مؤسسه المعارف الاسلامیه، ۱۴۲۳ق.

۵۲. کحاله، عمر رضا، معجم المؤلفین، دمشق/ بیروت، مکتبه المثنی/ دار احیاء التراث العربی، ۱۹۶۷م.
۵۳. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، به کوشش علی اکبر غفاری، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۹۱ق.
۵۴. مازندرانی، مولی صالح، شرح اصول الکافی، با تعلیقات ابوالحسن شعرانی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۱ق.
۵۵. ماوردی، علی بن محمد، النکت و العیون، به کوشش السید بن عبدالمقصود، بیروت، دارالکتب العلمیه، بی تا.
۵۶. مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار، بیروت، مؤسسه الوفاء، ۱۴۰۳ق/ ۱۹۸۳م.
۵۷. همو، مرآة العقول، به کوشش هاشم رسولی محلاتی، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۳ش.
۵۸. مزّی، یوسف بن عبدالرحمن، تهذیب الکمال، به کوشش بشار عواد معروف، بیروت، مؤسسه الرساله، بی تا.
۵۹. مسلم بن حجاج، الصحیح، به کوشش محمدفؤاد عبدالباقی، قاهره، مکتبه عیسی البابی، ۱۹۵۵-۱۹۵۶م.
۶۰. مُسند زید بن علی، به روایت ابو خالد واسطی، به کوشش عبدالواسع بن یحیی واسعی، بیروت، دار مکتبه الحیاء، ۱۹۶۶م.
۶۱. مطهری، مرتضی، یادداشت‌ها، تهران، انتشارات صدرا، ۱۴۲۷ق/ ۱۳۸۵ش.
۶۲. مُغنیه، محمد جواد، التفسیر الکاشف، بیروت، دارالعلم للملایین، ۱۹۸۱م.

۶۳. نووی، یحیی بن شرف، شرح علی صحیح مُسلم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۳۹۲ق.
۶۴. نهج البلاغه، گردآوری شریف رضی، به کوشش صبحی صالح، بیروت، دارالکتاب اللبنانی، ۱۳۸۷ق.

احیاگر عقل

حبیب راثی نهرانی

«إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَئِكَ هُمْ خَيْرُ الْبَرِيَّةِ: همانا کسانی که ایمان آوردند و کارهای شایسته انجام دادند، بهترین مخلوقاتند».

بسم الله الرحمن الرحيم. میراث دینی، فلسفی، عرفانی و اخلاقی تمدن درخشان اسلامی از دیرباز با منشأ گرفتن از سرچشمه‌های زلال و اصیل خود یعنی وجود مقدس معصومین - علیهم السلام - به وسیله دانشمندان، حکما و علمایی به دست ما رسیده است که هر یک سهم بسزایی در انتقال و پرورش و تعلیم این علوم به مابعد خود داشته‌اند. اگر در هر یک از قرون و اعصار گذشته فترتی در این روند اتفاق می‌افتاد، امروزه این همه برکات و آثار علمی به طور معین و دسته‌بندی شده به دست ما نمی‌رسید. لذا وجود عالمان، علاوه بر منافع حسی و عینی که در زمان خود بر جامعه پیرامون خویش دارند، متضمن روشن نگاه داشتن چراغ فروزان علم و

دانشی است که چه بسا پیشینیان با خون دل و تحمل رنج و مشقت بسیار آن را به دست ما رسانده‌اند.

اکنون که انجمن آثار و مفاخر فرهنگی با درایت مجدانه جناب آقای دکتر مهدی محقق (دامت برکاته) اقدام به برگزاری بزرگداشتی برای یکی از این دانشمندان و اخلاف شایسته علمای پیشین کرده است، باید همه قدردان این سعی و همت باشیم، زیرا بدون معرفی و شناساندن دانشمندان حاضر به جوانان و نسل جدید، حق این میراث‌داران پیامبران و وارثان سلسله درخشان علم و دانش اسلامی، ادا نخواهد شد. بزرگداشت فقیه اهل بیت و حکیم متأله، بقیه‌الماضین و ثمال‌الباقین حضرت آیت‌الله سیدحسن سعادت مصطفوی (مدظله‌العالی) بهانه‌ای شد تا به عنوان یکی از کمترین شاگردان و ارادتمندان ایشان، چند سطری در باب سیره علمی و اخلاقی و تدریس ایشان، به عنوان عرض ارادت به پیشگاه ایشان تقدیم دارم.

سخن گفتن در مورد افرادی که ابعاد علمی و رفتاری گوناگونی ندارند، بسیار ساده و سهل است زیرا پرداختن به بُعدی انسان را از ابعاد دیگر باز نمی‌دارد، ولی در مورد حضرت آیت‌الله مصطفوی کسانی باید سخن بگویند که خود ذوفنون و دارای صلاحیت بالای علمی باشند. آنچه از سیره علمی و اخلاقی ایشان برداشت می‌شود این است که اگر کسی حضرت ایشان را در کسوت استادی و در مقام تدریس ببیند و درک کند، هرگز گمان نمی‌کند که این استاد بتواند با مردم عادی و عامه مردم نشست و برخاست داشته باشد و با زبان آنها سخن بگوید و اگر کسی ایشان را در بین مردم ببیند و

حشر و نشر وی با آنها را مشاهده کند و از جایگاه او در قلوب مردم اطلاع یابد، هرگز گمان نمی‌کند که چنین شخصی، استاد مبرز حکمت و عرفان و کلام و فقه و اصول و حدیث و تفسیر قرآن کریم است.

جلسات تدریس ایشان در سه بخش جریان دارد که بخش اول به تدریس دروس عالی دانشگاهی اختصاص دارد و بخش دوم در حوزه‌های علمیه تهران و قم و بخش سوم مربوط به تدریس حضرت ایشان در محل دارالحکمه و یا در حوزه علمیه شیخ‌الرئیس ابن‌سینا (واقع در نیاوران) است که معمولاً شب‌ها، پیش یا پس از نماز مغرب و عشا (بسته به ایام سال و ساعت اذان مغرب) در نزدیکی مسجد جامع نیاوران، محل اقامه نماز جماعت توسط ایشان، برگزار می‌شود و شاگردان علاقه‌مند و مشتاق از دور و نزدیک برای بهره‌گیری و خوشه‌چینی از خرمن علم و دانش ایشان به گرد هم جمع می‌شوند.

و اما در مورد تدریس دانشگاهی ایشان باید از شاگردان دانشگاهی و اساتید همکار ایشان شنید، ولی درباره تدریس ایشان در حوزه باید عرض شود که محل تدریس ایشان هم‌اکنون در مدرسه سپهسالار قدیم (واقع در پشت مدرسه مروی) است و نکته قابل توجه و مهم این است که در وقف‌نامه این مدرسه آمده است که بزرگترین معقولی تهران باید در آن تدریس کند و از زمان قدیم این رسم در آنجا معمول بوده و بزرگترین حکما و فلاسفه حوزه تهران چون آقاعلی مدرس زنوزی، حکیم میرزاابوالحسن جلوه، مرحوم میرزااحسن کرمانشاهی، مرحوم میرزاهاشم اشکوری،

مرحوم میرزامهدی آشتیانی و دیگران در آنجا تدریس می‌کرده‌اند که هم‌اکنون حضرت ایشان به‌حق به عنوان خلف این اوستادان در آنجا به تدریس دروس حکمی و اخلاقی می‌پردازند. حضرت استاد! در فلسفه در ابتدا شاگرد مرحوم والد مکرمشان بودند و پس از آن از محضر حضرت آیت‌الله میرزاابوالحسن رفیعی قزوینی استفاده کردند. همچنین در فقه و اصول جزو شاگردان مبرز و برجسته مرحوم آیت‌الله شیخ محمدتقی آملی و در عرفان شاگرد حضرت آیت‌الله حکیم تشکر شیرازی بوده‌اند.

و اما درباره حلقه فلسفی و معرفتی و اخلاقی و فقهی ایشان (که بخش سوم تدریس ایشان را شامل می‌شود) ابتدا به یکی از خطبه‌های غرّای امیرالمؤمنین (علیه الصلاة والسلام) در نهج‌البلاغه اشاره می‌شود که تناسب معنایی بسیاری با این جلسات دارد.

امیرالمؤمنین امام علی - علیه السلام - در بخشی از خطبه ۱۵۰ نهج‌البلاغه می‌فرماید: «... ثُمَّ لِيُشْحَذَنَّ فِيهَا قَوْمٌ شَحَذَ الْقَيْنِ النَّصْلَ تُجَلَّى بِالتَّنْزِيلِ أَبْصَارُهُمْ وَيُرْمَى بِالتَّفْسِيرِ فِي مَسَامِعِهِمْ وَيَعْبَثُونَ كَأْسَ الْحِكْمَةِ بَعْدَ الصَّبُوحِ: ... سپس گروهی برای درهم کوبیدن فتنه‌ها آماده می‌گردند و چونان شمشیرها صیقل می‌خورند، دیده‌هاشان با قرآن روشنایی گیرد، و در گوش‌های‌شان تفسیر طنین افکند، و در شامگاهان جام‌های حکمت را پس از صبحگاهان سرمی‌کشند»^۱.

۱. شماره خطبه از روی نهج‌البلاغه با تصحیح و تعلیقات صبحی صالح ذکر شده است.

به قول استاد شهید مرتضی مطهری در کتاب *فلسفه تاریخ*، «رکنی از کمال انسان در دانایی هست و در کلمات حضرت امیر در *نهج البلاغه* جزء اموری که برای جامعه زمان حضرت حجت، که از نظر اسلام جامعه کامل و جامعه ایده‌آل انسان است، ذکر شده است آنجا که حضرت می‌فرمایند: «و یغبقون كأس الحکمه بعد الصبح» این یک اصطلاح تقریباً شاعرانه و غزل‌سرایانه است. «صبح» شراب بامدادی و «غبق» شراب شامگاهی را می‌گویند. حافظ می‌گوید:

می صبح و شکر خواب صبحدم تا چند
به عذر نیم‌شبی کوش و گریه سحری

می صبح یعنی شرابی که می‌گساران صبحگاهان می‌خورند و می غبق یعنی شرابی که شامگاهان می‌خورند. حضرت می‌فرماید: «و یغبقون كأس الحکمه بعد الصبح»: جام حکمت غبق را بعد از صبح می‌نوشند، یعنی صبح و شام غرق در حکمت هستند، هر صبح و هر شب جام حکمت می‌نوشند» (*فلسفه تاریخ*، ج ۱: ۲۵۴). مراد از بیان این خطبه آن است که جلسات شامگاهی ایشان بسیار تداعی‌کننده این معناست زیرا بنابر قول خداوند تعالی و تقدس: «يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ» (البقره / ۲۶۹) که از حکمت به عنوان خیر کثیر یاد شده و حاج ملاهادی سبزواری هم در ابتدای شرح منظومه خود بدان اشاره می‌کند:

نَظَّمْتُهَا فِي الْحِكْمَةِ الَّتِي سَمَّتْ
فِي الذِّكْرِ بِالْخَيْرِ الْكَثِيرِ سُمِّيَتْ
لَاقَتْ بِرَسْمِ بَمَدَادِ النُّورِ
فِي صَفْحَاتٍ مِنْ خُدُودِ الْحُورِ

البته ناگفته نماند که بیان حضرت درباره ویژگی یاران امام زمان (عجل‌الله تعالی فرجه‌الشریف) در زمان ظهور حضرت است ولی تشبیه جلسات تدریس ایشان به سخن امیرالمؤمنین از آنجا انتخاب شد که همه روزه در هنگام شامگاهان، تشنگان معارف و حکمت اسلامی، پیرامون دریای علم ایشان گرد آمده و از چشمه زلال حکمت ایشان جرعه نوشند.

نکته دیگر اینکه می‌توان نام «احیاگر عقل» را بر سیره علمی ایشان در برخورد با مسائل فقهی و فلسفی و عرفانی گذاشت. این افتخار شامل حال راقم این سطور بوده است که در دروسی چون شرح الإشارات و التنبیها، الأسفار الأربعة، القواعد الفقهیه، کنز العرفان فی فقه القرآن، شواهد الربوبیه، کتاب التوحید شیخ صدوق و تفسیر نهج البلاغه و تفسیر قرآن کریم از محضر ایشان استفاده می‌کنم و مشی علمی ایشان را در برخورد با همه این علوم، رفتاری متین و بر پایه عقل و تفکر دیده‌ام. صرف نقل اقوال مختلف، که بسیاری از علمای اهل زمان بدان اکتفا می‌کنند و سرانجامی جز سردرگمی و حیرت برای مستمع یا شاگرد ندارد، برای ایشان به هیچ وجه قابل قبول نیست بلکه روش ایشان در نظر گرفتن اقوال

مختلف به همراه مناظ و معیارهای عقلی در رسیدن به نتیجه درست است.

همچنین باید این نکته گفته شود که منش و رفتار ایشان در اداره و ارائه کلاس و دروس، انسان را به یاد سیره دانشمندان بزرگ و اقطاب علم و خرد در دوران اوج تمدن درخشان اسلامی، و افرادی چون حضرت شیخ‌الرئیس ابوعلی سینا و خواجه نصیرالدین طوسی می‌اندازد. حقیقاً که زبان حال همه شاگردان و ارادتمندان ایشان در این جلسه نورانی همان سخنان و اشعار شاگردان خواجه طوسی است، آنجا که عرضی دمشقی که از اصحاب و دستیاران خواجه نصیرالدین طوسی در رصدخانه مراغه بوده است، در آغاز کتاب الارصاد خود می‌گوید:

نَمِيلُ إِلَى جَوَانِبِهِ كَأَنَّا
 إِذَا مَلْنَا نَمِيلَ إِلَى أَيْنَا
 وَ نَعْضِبُهُ لِنُخْبِرَ حَالَتِيهِ
 فَتَلْقَى مِنْهُمَا كَرَمًا وَ لِينًا

[یعنی:] «ما به سوی او تمایل پیدا می‌کنیم و ما‌وا می‌گیریم، گویی که در این هنگام در پیش پدر خود ما‌وا گرفته‌ایم. (محبت استاد، رنج غربت و دوری از عشیرت و اولاد را بر ما هموار می‌ساخت و ما خود را در کنار پدر خود احساس می‌کردیم.) و او را به غضب در می‌آوردیم تا رفتار او را در هر دو حالت آرامش و

غضب بینیم، ولی در هر دو حالت جز کرم و نرمی و تفضل چیز دیگری مشاهده نمی‌کردیم».

نکته دیگر جامعیت علمی ایشان در ارائه دروس و بحث‌های تکمیلی پیرامون آن است که حکایت از غور عمیق و مطالعات ژرف ایشان در غامض‌ترین مسائل فلسفی و کلامی و توجه ویژه به تحصیل در دوران طلبگی و علم‌آموزی ایشان در نزد اساتیدشان دارد. تفکیک حوزه‌های گوناگون و ظریف فلسفی همچون تفاوت نظرات حکمای مشائی و اشراقی و سینوی و حکمت متعالیه، اختلاف نظرهای نحله‌های گوناگون عقیدتی مانند معتزله و اشاعره، امامیه و...، اختلاف مشرب و برداشت‌های متفاوت فرقه‌های مختلف صوفیه و سخنان متشابه عرفا و اهل سیر و سلوک و همچنین اختلافات عقیدتی متکلمین و مفسرین در طول طبقات و ادوار مختلف همگی نشان از توجه عمیق و تسلط دقیق ایشان بر تمامی این حوزه‌ها دارد.

از آنجا که بحث‌های ایشان در طول کلاس‌ها اغلب شامل مباحث فلسفی و عقلی سنگین و (بعضاً) رویارویی و درگیری با براهین عقلی دشوار و غامض است، روش ایشان برای فهم بهتر و درک عمیق‌تر و پایدارتر این مفاهیم آن است که در لابلای این مباحث از نکات تاریخی، قرآنی، حدیثی، عرفانی و حکایات و اشعار مرتبط استفاده می‌کنند - که نفس این امر، جدا از جنبه تعلیمی و الگویی برای روش تدریس مطلوب، نشان از حافظه فوق‌العاده و تسلط بی‌چون و چرای ایشان بر تاریخ ایران و اسلام و احادیث معصومین (علیهم‌السلام) و حکایات و اشعار مندرج در

کتب اخبار و مرجع و پهنه وسیع مطالعاتی ایشان دارد که بنابر قول خود ایشان بسیاری از آنها را در دوران جوانی و در اوقات فراغت در اتومبیل یا سفر و یا در هنگام استراحت مطالعه فرموده‌اند. تسلط کم‌نظیر ایشان به علم تاریخ و سیر تا به حدی است که گاهی در هنگام درس به نکته و ظریفه‌ای تاریخی اشاره می‌کنند و با ذکر شواهد و قرائنی از کتب دیگر، صحت و سقم امری تاریخی را چنان متقن استدلال می‌کنند که پس از مراجعه به منابع و کتب ارباب علم تاریخ و سیر مشخص می‌شود که هیچ‌کدام متوجه این نکته نبوده‌اند و به راحتی از کنار آن گذر کرده‌اند، ولی ایشان با دقت و تسلط خود آن نکته را از میان کتب بیرون آورده‌اند.

همچنین برای کسانی که محضر ایشان را درک کرده‌اند، این نکته واضح و بدیهی است که نحوه منش علمی ایشان در تدریس و رفتار با شاگردان خود مثل اعلای نمونه و أسوه اخلاق اسلامی است و به بیانی دیگر می‌توان گفت که شاگردان علاوه بر تحصیل علوم رسمی و ظاهری، الگوی رفتاری اسلامی و نمونه اخلاق ائمه و پیامبر بزرگوار اسلام (ص) را عملاً در رفتار ایشان مشاهده می‌کنند و ایشان بدون اینکه کلاسی با عنوان «کلاس اخلاق» داشته باشند و به بیان فضایل و رذایل اخلاقی بپردازند، خود نمونه عملی و الگوی مطلوب اخلاق را ارائه می‌دهند و لذا بنا به فرموده حضرت امام صادق (علیه‌السلام) جزو افراد عامل به این حدیث شریف هستند که: «کونوا دعاه الناس بغير ألسنتکم»^۱. البته ایشان به

۱. اصول کافی، کلینی، دارالکتب الاسلامیه، تهران، ۱۳۶۵، ج ۲، ص ۷۸.

طور مرتب جلسه‌ای با عنوان شرح جملات قصار حضرت امیرالمؤمنین (علیه‌السلام) برای مردم دارند که در خلال آن بحث‌های بسیار مفیدی درباره اخلاق اسلامی و فضایل و رذایل اخلاقی ایراد می‌فرمایند.

بحث در تبحر ایشان در اجتهاد مسائل فقهی و اصولی نیاز به توضیح ندارد و شاگردان استاد باید در این زمینه به حیازت علمی ایشان بر مسائل فقهی شهادت دهند. نکته آخر، علاقه و اهتمام ایشان به شعر و مخصوصاً حکیم ابوالقاسم فردوسی است که ایشان فردوسی را حکیمی شیعه می‌دانند و به اشعار وی بسیار علاقه‌مندند.

امیدوارم این نوشته ناچیز به عنوان گامی در جهت پاسداشت و گرامیداشت مقام ارزشمند علمی ایشان مورد قبول واقع شود. از خداوند توفیق روزافزون برای ایشان و همچنین توفیق کسب فیض از محضرشان را برای خود و همه ارادتمندان مسألت دارم. پایان این سخن را با دعایی برای ایشان و تمام ارادتمندان‌شان خاتمه می‌دهم:

بَقَّيْتُ بَقَاءَ الدَّهْرِ يَا كَهْفَ أَهْلِهِ
و هَذَا دُعَاءٌ لِلْبَرِيَّةِ شَامِلٌ

جامع علوم عقلی و نقلی

حسینعلی سعدی

نقطه آغاز توفیق، درس فقهی بود که اینجانب در مقطع دکتری، بحث اجاره را از کتاب *جوهر الکلام* مرحوم نجفی در محضر استاد شروع کردیم. از این آغاز مبارک چندین سال است که می‌گذرد و کماکان توفیق استفاده از محضر ایشان باقی است و جلسات علمی و انس همچنان پا برجا.

شاید بد نباشد از زاویه فقه و اصول شخصیت معظم‌له را بررسی کنم. ایشان از شاگردان اصول مرحوم شیخ محمدحسن تهرانی ثقفی که از شاگردان مرحوم آخوند خراسانی بوده محسوب می‌شود. اصول آخوند و انظار شیخ هادی تهرانی صاحب *المحجبه* را از محضر ایشان تلمذ می‌کنند، حاج آقا مکرر از تسلط ایشان بر اصول و انظار آخوند تعریف می‌کرد، یک دوره *کفایه* را علی‌الظاهر محضرشان تلمذ می‌کند. این علاوه بر مباحث فقهی و اصولی است که در محضر والد مکرّم‌شان تلمذ نموده‌اند.

در کلاس فقه جواهر نیز به مناسبت بحث‌های اصولی و علی‌الخصوص مباحث تحلیلی آن پیش می‌آمد، لذا پیشنهاد تداوم درس فقه را مکرر به ایشان می‌دادم و الان هم معتقدم یک بحث فقهی و یا اصولی لازم است از محضر ایشان استفاده شود.

به هر حال به خاطر جلوه شخصیت فلسفی ایشان، مباحث فقهی و اصولی جلوه کمتری یافته است. اخیراً هم دانشکده مباحث فقهی درس مکاسب ایشان را منتشر کرد که مباحث خوبی است.

در کنار این جلوه‌های علمی، مباحث اخلاقی، سعه صدر، حُسن خلق و خوش برخوردی و علو همت بر شخصیت ممتاز ایشان می‌افزاید.

انصاف علمی معظم‌له ستودنی است. در یکی از جلسات درس فقه، مطلبی را اینجانب مطرح کردم. ایشان در جلسه بعدی در حضور دیگران و در جلسه کلاس خیلی تشویق کرد و تأیید نمود که برای روحیه دانشجو و محقق‌پروری خیلی مفید است.

یکی از مباحثی که امروز در حوزه علوم انسانی مطرح است تخصص‌گرایی و جداسازی ساحت‌های علوم از یکدیگر است. در حوزه علوم اسلامی تفکیک دانش فقه از فلسفه و کلام که الان در خارج واقع می‌شود ولی در طول تاریخ همیشه شخصیت‌های جامع‌الاطراف، مؤثر و نقطه عطف بوده‌اند که توانسته‌اند در هندسه علوم نقش‌آفرینی داشته باشند، نمونه‌های متعددی در تاریخ قابل ارائه هست.

حضرت آیت‌الله مصطفوی از جمله شخصیت‌هایی است که به حق وارد این طبقه است؛ جامعیت در علوم عقلی و نقلی مسأله بسیار مهمی است.

به خاطر دارم در جلسه‌ای بحث ارتباط مباحث کلامی و مباحث اصولی و فروعات فقهی مطرح شد و حول این جمله خواهی در تجرید که می‌فرماید: «وجود لطف و تصرفه لطف آخر و عدمه منا» بحث شد. معمولاً آقایان ضمیر عدمه را به حضرت برمی‌گردانند که بر مخاطبان آگاه مخفی نیست چه آثار و تبعاتی در پی دارد. این مسأله مطرح شد که چه اشکالی دارد مراد از مرجع ضمیر تصرف باشد یعنی «و عدم تصرفه منا» و در این نکته لطیفه دقیقیه وجود دارد.

به هر حال در سابق علما جامع‌الاطراف بوده‌اند و شاید این نکته را بتوان به عنوان مائز علوم تجربی و علوم انسانی مطرح کرد که تک‌بعدی حرکت کردن در حوزه علوم انسانی آفاتی داشته باشد، گرچه محسناتی هم دارد. آخوند خراسانی را نگاه کنید، حقاً ایشان تحول بزرگی در اصول فقه ایجاد کرده است. مبانی و انظار فلسفی دقیق ایشان را در کفایه ببینید. به نظرم اگر جامعیت آخوند نبود، چنین تحولی ممکن نبود. ایشان باید سرلوحه دانشجویان و طلاب جوان قرار گیرد.

به هر تقدیر وصف استاد معظم در این مختصر ننگجد، فرصت مفصلی می‌طلبید که در خصوص افکار علمی ایشان و ابعاد اخلاقی و معنوی ایشان صحبت کنیم و از باب ادای وظیفه، چند جمله‌ای عرض کردم، انشاءالله خدا با طول عمر با عزت به ایشان که از افتخارات دانشکده الهیات و از مفاخر علمای معاصر است، توفیق بهره‌برداری و استفاده را برای همه ما تداوم بخشد.

بررسی مراتب عشق در آثار ابن سینا

حسین عطایی

مانند بسیاری از مسائل دیگر، مسأله عشق، اولین بار در آثار افلاطون مورد تأملی فلسفی قرار گرفت. قرائت افلاطونی از عشق که امروزه به عشق افلاطونی مشهور است، و طبیعتاً تأثیر پذیرفته از فرهنگ و سنت آن روزگار یونان بود، دو ویژگی اصلی دارد: الف. عاشق و معشوق هر دو مذکر هستند. ب. عشق نردبانی است سه پله که به ترتیب عبارتند از: عشق به یک زیبایی خاص، عشق به همه زیبایی‌ها، عشق به زیبایی و خیر مطلق. عاشق با گذشتن از دو پله اول به مرحله‌ای می‌رسد که مراحل قبل مقدمه‌ای بودند برای نیل به آن^۱. بعدها در سنت اسلامی این روند عاشقانه در این عبارت

۱. البته افلاطون در آخرین اثر خود، قوانین، از دری دیگر وارد می‌شود و این نوع عشق را تقبیح می‌کند و آن را مایه تباهی روح هر دو طرف می‌داند. (رک: دوره آثار

جای گرفت که «المجاز قنطره الحقیقه: عشق مجازی پلی برای رسیدن به عشق حقیقی است». اینکه منظور از حقیقت و مجاز چیست مطلبی است که در ادامه به آن پرداخته خواهد شد.

در دوره ترجمه آثار یونانی در جهان اسلامی، هیچ‌یک از سه رساله فایدروس، لوسیسی و مهمانی (ضیافت) افلاطون که در آنجا سخنی از عشق به میان رفته بود، ترجمه نشد.^۱ اما چه بنابر ضرورت طرح این مسأله در یک نظام فکری پیشرفته و چه بنابر احتمال انتقال مفاهیم رساله‌های مذکور افلاطون در میان مسلمانان از طریق مجهول، در آثار عرفانی و فلسفی مسلمانان مسأله عشق مطرح می‌شود. در این آثار، عشق تنها علاقه ناشی از نیاز جسمانی میان دو انسان نبود بلکه در تمام هستی جریان داشت و تمام مراتب موجودات از آن برخوردار بودند. مفهومی ضیق در جهان یونانی به مفهومی گسترده‌تر در جهان اسلام تبدیل شد.

شیخ فلاسفه اسلام، ابن‌سینا، علاوه بر طرح مراتب و انواع عشق در میان آثار خود در رساله مجزایی نیز به این مسأله پرداخته است. ابن‌سینا در ابتداء این رساله بیان می‌کند که عشق در میان تمام موجودات سرّیان دارد: «ان لكل واحد من الموجودات المدبره شوقاً طبعياً و عشقاً عزیزياً»^۲، که بنابر مفهوم متداولی که از عشق در ذهن

افلاطون، ترجمه محمدحسن لطفی و رضا کاویانی، انتشارات خوارزمی، جلد چهارم، ذیل شماره ۸۳۶.

۱. تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، حنا فاخوری و خلیل جر، ترجمه عبدالمحمد آیتی، انتشارات علمی و فرهنگی، صفحه ۳۳۶.

۲. رسائل ابن‌سینا، انتشارات بیدار، صفحه ۳۷۵.

داریم و آن را رابطه‌ای دو طرفه میان دو انسان یا یک طرفه میان انسان و اشیاء می‌دانیم این کلام ابن سینا عجیب می‌نماید. توضیح ابن سینا در این باره آن است که در طبیعت هر موجود ممکنه غیر از واجب‌الوجود که هم کمال دارد و هم نقص، میل و تقاضایی برای حفظ کمالات موجود و رسیدن به کمالاتی که به عنوان غایات آن موجود نیز محسوب می‌شوند، وجود دارد. این میل ذاتی در موجودات برای حفظ و رسیدن به غایات و کمالات همان عشق است چرا که عشق چیزی نیست مگر «العشق لیس فی الحقیقه الا استحسان الحسن والملائم جداً و هذالعشق هو مبدأ النزوع إلیه عند غیوبته إن کان مم یباین والتأهد به عند وجوده ثم کل واحد من الموجودات یستحن ما یلائمه و ینزع إلیه مفقوداً»^۱. عشق آن عاملی است که موجب می‌شود شیء به سمت آن امری که نیکو می‌شمارد حرکت کند و اگر آن امر نیکو یا خیر غایب باشد به دنبالش باشد و اگر حاضر باشد با آن یکی شود. قرار دادن عشق در ذات موجودات لازمه حکمت و حُسن تدبیر خداوند بود تا به وسیله آن نظام تدبیر عالم تنسیق گردد.^۲

ابن سینا با این عبارات افق تازه‌ای در قلمرو عشق می‌گشاید و چنان مفهومی گسترده‌تر به آن می‌بخشد که تمام عالم مصادیق آن است. عشق دیگر یک امر وضع جسمانی نیست که تخطئه‌اش کنیم

۱. همان، صفحه ۳۷۷.

۲. همان، صفحه ۳۷۶.

بلکه ودیعه‌ای است الهی در ذات موجودات؛ ودیعه‌ای که نبود آن نقصی در حکمت الهی را موجب می‌شد.

حال که دانستیم که ابن‌سینا عشق را ساری در تمامی موجودات می‌داند، به بررسی نحوه سریانی عشق در هر یک از انواع موجودات یا همان مراتب عشق می‌پردازیم. در پایین‌ترین مرتبه سلسله موجودات که کمترین فاصله ممکن تا عدم است، بسایط غیر زنده قرار دارند. منظور از عدم زندگی یا حیات در اینجا حیات نباتی یا حیوانی است و مقابل بسیط هم مرکب است^۱. بسایط غیر زنده سه قسم است. الف: هیولی، ب: صورت غیر قائم بالذات،

ج: أعراض

عشق در هیولی به این گونه جریان دارد که همیشه ملازم صورت است و بدون آن اصلاً تحقق‌پذیر نیست. در صورت نیز عشق به دو وجه آشکار می‌شود:

۱. صورت همیشه ملازم و همراه با موضوع خود است.
۲. صورت همیشه ملازم و همراه با کمالات طبیعی خود است. به گونه‌ای که اگر از آنها جدا شود با شوق برای نیل به آنها حرکت می‌کند.

۱. موجود بسیط به طور کلی، پایین‌تر از مرکب نیست. بسایط در سلسله موجودات هم پایین‌ترین درجه هستند و هم بالاترین. با این قید که شق اول، مضاف به غیرزنده است و شق دوم، مضاف به زنده. یعنی عقول و واجب‌الوجود که بالاترین مراتب موجود هستند، نیز بسیط می‌باشند.

و سرانجام نشان عشق در أعراض، ملازمت همیشگی با موضوعات است.^۱ در تمام این اقسام سه‌گانه منظور از عشق همان ارتباط و ملازمت ذاتی و دائمی دو امر است. ملازمتی که به نوعی مقوم ذات یا مقدمه وجود امر ملازم می‌باشد.

پس از موجودات بسیط غیرزنده موجودات نباتی یا همان گیاهان قرار دارند. ابن سینا اظهار می‌کند که هر نفس نباتی دارای سه قوه تغذیه، رشد و نمو و تولید مثل است. متناظر با هر یک از این قوا، مبدأ شوقی در نبات وجود دارد که به ترتیب مربوط به آماده ساختن غذا، رشد در ابعاد و تولید موجودی مثل خود است. این مبادی شوقیِ ثلاثه در نباتات همان عشق به ودیعه نهاده شده در آنهاست.

در مرتبه بعد نفوس حیوانی قرار دارند. هر یک از قوای یک نفس حیوانی، مختص برای انجام امری است که مشوق آن عشق می‌باشد. ابن سینا در اینجا در طریق اثبات عشق در قوه شهوانی تقسیم‌بندی‌ای از عشق نشان می‌دهد که جالب توجه است. بر اساس این تقسیم‌بندی عشق دو نوع است:

۱. عشق طبیعی: حال آن تا به مقصد نرسد آرام نمی‌گیرد. ۲. عشق

اختیاری: حامل آن بنا بر احساس ضرر از آن صرف نظر می‌کند.^۲

برای نوع اول، سنگ مثال روشنی است که اگر از یک بلندی پرتاب شود به جهت عشقی که به مرکز زمین دارد به سمت پایین

۱. همان، صفحات ۳۷۷-۳۸۰.

۲. رسائل ابن سینا، ترجمه ضیاءالدین دری، انتشارات مرکزی، صفحه ۱۰۸.

فرو می‌افتد و اینکه در میانه راه او آیا مانعی وجود دارد یا نه، اصلاً برایش مطرح نیست. نمونه روشنی برای نوع دوم نیز حیواناتی هستند که بر صید شکار عشق دارند اما در موقعیتی که خود آنها را در معرض شکار شدن قرار دهد، از این عشق صرف‌نظر می‌کنند.

شیخ‌الرئیس پس از طرح این تقسیم‌بندی اضافه می‌کند: «قد یکون معشوق واحد لعاشقین أحد هما طبیعی والثانی اختیاری»^۱. به عقیده ابن‌سینا در حیوان معشوق قوه شهوانی همان معشوق قوه نباتی است با این تفاوت که عشق در قوه نباتی، طبیعی است و در قوه شهوانی حیوانی، اختیاری.

با گذشتن از جماد و نبات و حیوان، زمان بررسی عشق انسانی است. انسان چکیده عالم خلقت است و رشحاتی از صفات واجب‌الوجود را نیز در ذات خود منعکس می‌کند. بنابراین عشق در او نیز نقطه عطفی نسبت به مراحل قبلی محسوب خواهد شد.

ابن‌سینا در نمط العارفین کتاب / اشارات و تنبیهات خود مرقوم داشته است: «الریاضه متوجه الی ثلاثه أعراض... الثالث تلطیف السر للتنبه... و أما الفرض الثالث فیعین علیه الفکر اللطیف والعشق العفیف الذی یا نرفیه شمائل المعشوق لیس سلطان الشهوه»^۲. اخواجه نصیرالدین طوسی در شرح این قسمت آورده است: «عشق انسانی بر حقیقی و مجازی تقسیم می‌شود. عشق مجازی نیز خود دوگونه است: نفسانی و حیوانی. مبدأ عشق مجازی نفسانی نزدیکی روحی

۱. رسائل ابن‌سینا، انتشارات بیدار، صفحات ۳۸۱-۳۸۲.

۲. الاشارات و التنبیهات، ابن‌سینا، دفتر نشرالکتاب، جلد سوم، صفحه ۳۸۱.

و اخلاقی عاشق و معشوق است اما در عشق مجازی حیوانی، طلب لذت جنسی عامل اصلی است»^۱.

در کلام ابن سینا منظور از عشق حقیقی عشق به خیر مطلق و علت اولی است^۲. و عشق مجازی هم که همان حُبّ مفراط عیان دو انسان است. این عشق انسانی آنگونه که در متن اشارات ذکر شد، می‌تواند یا ناشی از نزدیکی روحی با معشوق و یا اینکه سلطان شهوت بر آن حکمفرما باشد. شیخ، نام عشق اول را «عشق عقیف» گذاشت. عشق عقیف انسانی اگر چه در بستر مادی میان دو انسان روی می‌دهد اما چون با نفس ارتباط دارد فسق و فجور و لذات شهوانی بر آن مسلط نیست. پس از انسان بنابر نظریه فلکیات قدیم ابن سینا حرکت افلاک را هم ناشی از عشق می‌دانست. «و الذی یحرک المحرک من غیر أن یتغیر یا صدق اشتیاق فهو الغایه والفرض الذی إلیه ینحو النحرک و هو معشوق والمعشوقذ بما هو الخیر عند العاشق»^۳.

آخرین مرتبه عشق، ذات باری تعالی است. در نظر ابن سینا خداوند ذاتاً هم عاشق است و هم معشوق. واجب الوجود کامل‌ترین جمال و بهاء را دارد و چون کامل است و خیر مطلق از هر گونه نقصی مبرا است. از سوی دیگر هر جمال و خیری اگر ادراک شود محبوب خواهد بود و بدین ترتیب خداوند با تعقل در ذات خود که کمال و جمال مطلق است: «یکون ذاته لذاته أعظم عاشق و

۱. همان، صفحه ۳۸۳.

۲. رسائل ابن سینا، انتشارات بیدار، صفحه ۳۹۶.

۳. النجاه، ابن سینا، تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه، دانشگاه تهران، صفحه ۶۲۶.

معشوق»،^۱ این عشق □ ذاتی در واجب‌الوجود شدیدترین عشق ممکن است چرا که در ادراکی که موجب عشق می‌شود مُدرک و مُدرک در کمال جمال و خیریت و ادراک قرار دارند. واجب‌الوجود عاشق ذات خود است و ذات او مبدأ نظام خیر هستی نیز هست و بنابر این مخلوقات نیز با واسطه معشوق خداوند هستند. موجودات عالم مخلوق ذات خداوند هستند و در واقع مرتبه‌ای از ظهور ذات هستند و خداوند که عاشق ذات خود است عاشق تجلیت آن نیز هست. «فلو لا تجلیه لم یکن وجود فتجلیه علیه کل وجو واذ هو بوجوده عاشق لوجود معلولاته فهو عاشق للیل تجلیه».^۲

البته این رابطه‌ای یک‌طرفه نیست. خداوند چون خیر مطلق است و انسان‌ها و موجودات دیگر نیز طالب و عاشق خیرند معشوق موجودات دیگر می‌شود: «ان هو الغایه فی الخیریه هو الغایه فی المعشوقیه».^۳

۱. همان، صفحات ۵۹۱-۵۹۰.

۲. رسائل ابن‌سینا، انتشارات بیدار، صفحه ۳۹۶.

۳. همان، صفحه ۳۷۷.

طرحی از زندگی یک حکیم

بشیر خیری

بسم الله الرحمن الرحيم. نوجوانی علاقه‌مند به علوم و معارف اسلامی و شیفته آثار استاد شهید مطهری، در خلال مطالعه آثار استاد با مسائل و اصطلاحاتی مواجه می‌شد که در حل و فهم آنها دچار مشکل بود. با تمام توان به تحقیق و اندیشه درباره آنها می‌پرداخت اما به نتیجه مطلوب نمی‌رسید. آخرین امیدش را روحانی‌ای یافت که اتفاقاً همیشه برایش تجسمی بود از آنچه درباره استاد مطهری شنیده بود. اما بزرگی و هیبت آن روحانی مانع آن بود که نوجوانی چون او بتواند به راحتی سؤالاتش را بپرسد. چند شبی را به مسجد رفت اما نتوانست! سرانجام شبی تردید را کنار گذاشت و همه جسارت خود را جمع کرد و دو زانو و البته لرزان و نگران پیش آن روحانی نشست. خنده گرم روحانی بر چهره نوجوان چون آفتابی گرمابخش همه ترس و دلهره نوجوان را فرو ریخت. نوجوان حالا

جرأت پیدا کرده، نفسی عمیق کشیده و سئوال خود را (درباره قاعده‌الواحد که در بحثی مورد اشاره شهید مطهری قرار گرفته بود) از ایشان پرسید. هر چند سئوال در کف توانایی روحانی چون موم بود اما عدم تناسب سئوال و سائل به چهره خندان و گرم استاد هاله‌ای از تعجب افزود. سئوالی که پاسخش مقدمات فراوانی را اقتضاء می‌کرد و چهره نورس نوجوان حکایت از بی‌اطلاعی از این مقدمات داشت. با لحنی پدرانانه کمی توضیح و پاسخ داد تا نوجوان گمان نکند ایشان برای او و سئوالش ارزش قائل نشده و در پایان نیز ضمن معرفی دو کتاب مقدماتی افزودند: هر وقت این دو کتاب را خواندی کم‌کم در کلاس بعد از نماز مغرب‌مان شرکت کن تا اگر علاقه داری پاسخ کامل سئوالت را بگیری...

امروز حدود ده سال از آن ایام می‌گذرد و من با تمام وجود خدای بزرگ را شاکرم که به من توفیق داد تا سالیانی چند نمی از یم علوم و معارف استاد معظّم، فیلسوف متألّه و فقیه عالیقدر حضرت آیت‌الله سعادت مصطفوی (حفظه‌الله تعالی) بهره‌مند گردم. در این سالیان خود را در دامنه‌ای از کوهساران علم و حکمت می‌دیدم که بر آن چشمه‌های گوناگونی از علوم، بی‌هیچ غوغا و هیاهو همچون نسیم جاری و ساری بود اما حیف که وجود محدودیت‌ها و نبود قابلیت‌ها ما را در استفاده و استفاضه کم‌بهره می‌نمود و دستان کوچک وجود ما آنچنان که باید نمی‌توانست از چشمه جوشان حکمت و معرفت استاد سرشار شود. آنچه از افاضات ایشان در تدریس کُتبی چون شرح منظومه، شرح اشارات، اسفار اربعه یا قواعد فقهیه و مبانی فلسفی یا فقهی

ایشان قابل طرح و بررسی است را به مجالی دیگر حواله می‌دهم و در این سطور مختصر (که با انگیزهٔ اجلال از مقام علمی استاد و پدری حکیم و فرزانه قلمی می‌شود) تنها به گوشه‌ای از سیرهٔ علمی و عملی معظّم‌له پرداخته تا نکاتی از آن چراغِ راهِ همهٔ پویندگان مسیر علم و معنا قرار گیرد.

۱. عشق و جدیت در راه علم

آنچه از زندگی درس‌آموز استاد معظّم (حفظه الله تعالی) بیش از همه نگاه انسان را خیره و وجود آدمی را مجذوب می‌کند عشق و جدیت خستگی‌ناپذیر ایشان در راه علم و علم‌آموزی است. آن‌طور که شنیده‌ام در دوران تحصیل، تعداد کلاس‌ها و مباحثه‌های ایشان در هر روز تا نُه درس می‌رسیده است و در کلاس‌های درس بی‌هیچ تعطیلی و به‌طور منظم و فعال شرکت می‌کردند. گرمای تابستان و سرمای زمستان نمی‌توانست خللی در عزم ایشان برای ادامه حرکت علمی‌شان ایجاد کند.

از ویژگی‌های ایشان که بارها به چشم خود دیده‌ایم، آن بود که هرگاه ایشان کسالت و ضعفی در وجودشان بود، با حضور در کلاس درس و تدریس حال‌شان به سرعت بهبود یافته و چه بسا شاگردان از نشاط علمی ایشان توان مضاعف می‌یافتند.

با آنکه فعالیت علمی ایشان (تدریس یا تألیف) از ساعات اولیهٔ صبح آغاز و تا بعد از نماز مغرب و عشا ادامه می‌یابد اما نمی‌توان اندک تفاوتی میان فعالیت‌های ایشان طی این ساعات مختلف، از

جهت خستگی، یافت. خصوصیتی که همواره برای شاگردان جوان ایشان عجیب و درس‌آموز بوده است.

۲. احترام به بزرگان و سرآمدان علم

یکی از شروط لازم برای کسب موفقیت علمی، پذیرش و خضوع در برابر اوامر اساتید و بزرگان است. شرطی که متأسفانه امروزه با نظامات جدید حاکم بر حوزه‌ها و از بین رفتن رابطه عمیق و پدرانۀ اساتید و طلاب بسیار مورد غفلت و فراموشی قرار گرفته است.

پیر را بگزین که بی‌پیر این سفر
هست بس پُر آفت و خوف و خطر
آن رهی که بارها تو رفته‌ای
بی‌قلاوز اندر آن آشفته‌ای
پس رهی را که ندیدیستی تو هیچ
هین مرو تنها، ز رهبر سر می‌پیچ

از اولین و البته مهمترین اساتید حضرت آیت‌الله مصطفوی (حفظه‌الله تعالی) در فقه و فلسفه پدر بزرگوار و دانشمند ایشان (رحمه‌الله علیه) بوده‌اند. استاد معظّم در تمام زندگی خود ارشادات و نصایح پدر فرزانه خویش را واجب‌الاطاعه می‌دانستند و حتی در اغلب موارد، انتخاب کتاب و استاد را منوط به مشورت با پدر می‌نمودند.

در جهات دیگر نیز احترام ایشان به علماء، بزرگان و صاحبان آثاری که ایشان (بعضاً) به تدریس آنها می‌پردازند، قابل توجه است. اعتقاد و علاقه ایشان به مبانی حکمت سینوی (رحمه‌الله علیه) بر کسی پوشیده نیست اما وقتی ایشان در وادی *اسفار اربعه* آخوند ملاصدرا (رحمه‌الله علیه) قدم می‌گذارند، با تمام وجود خود را ملزم به تشریح منصفانه آراء صدرایی و دفاع از مبانی آن دانسته و در کمال امانت‌داری به بیان مقصود و منظور مؤلف می‌پردازد.

۳. شاگردپروری

از ویژگی‌های برجسته ایشان اهتمام‌شان به شاگردپروری است. ایشان (نوعاً) برای شروع درس با صبر و حوصله‌ای دیدنی برای رسیدن شاگردان باسابقه‌ای که منظم در درس شرکت می‌کنند، منتظر می‌شوند تا هم آنها به نقش و اهمیت خود واقف شده و ارتباطی عمیق با درس برقرار کنند و هم آنان را به عنوان الگو و نمونه برای سایرین برجسته نمایند.

در درس ایشان همه صاحب‌نظران محترم‌اند اما مقدس و معصوم نه. شاگردان در درس ایشان می‌آموزند بدون اینکه شخصیت‌زده شوند یا از حدود ادب تجاوز کنند، می‌توانند به اظهارنظر درباره آراء و نظرات مختلف بپردازند.

ایشان به طور جدی به ایجاد اعتماد به نفس و روحیه علمی در شاگردان توجه و دقت دارند. به یاد دارم چند سال پیش که موفق شدم کتابی درباره امام حسین (علیه‌السلام) تألیف و به چاپ برسانم، نظرات مختلفی را دریافت داشتم. در این میان، برخی که در طراز

شاگردان استاد (حفظه‌الله تعالی) بودند، به نقد آن اثر پرداخته و ایراداتی گرفتند. اما روزی که یک نسخه از آن را به محضر استاد معظم تقدیم کردم با آنکه حقیقتاً این اثر در برابر عظمت ایشان حرفی برای گفتن نداشت، آنچنان مورد تشویق و لطف ایشان قرار گرفتم که خستگی کار را به کلی فراموش کرده و با انگیزه بیشتر به انجام کارهای جدی‌تر مشغول شدم.

۴. تکلیف‌مداری

از دیگر برجستگی‌های زندگی استاد (حفظه‌الله تعالی) آن است که هیچ‌گاه به سبب کثرت اشتغالات علمی از تکالیف گوناگونی که در شرایط مختلف پیش می‌آمده است، غافل نبوده‌اند. مثلاً در دوران پیروزی شکوهمند انقلاب اسلامی، ایشان چون بسیاری از اهل علم، بی‌تفاوت در گوشه‌ای نشستند بلکه به میدان آمده و به بهترین وجه منشاء آثار فراوان گردیدند. از آن جمله حفظ اموال کاخ نیاوران به عنوان سرمایه‌های ملی کشور از تاراج و غارت سودجویان و تلاش برای برقراری امنیت و مبارزه با ضدانقلاب بود. در دوران دفاع مقدس نیز ایشان با ارتباط تنگاتنگ با مرحوم شهید مصطفی چمران به تجهیز و پشتیبانی از ستاد جنگ‌های نامنظم پرداختند. در ایام پس از جنگ نیز در کسوت ریاست دانشکده الهیات دانشگاه تهران به سامان‌دهی امور آن دانشکده مشغول بودند.

آنچه در این میان باید مورد توجه همه اهل علم و روحانیت معظم قرار گیرد همین حضور به‌جا و به‌هنگام در تمام لحظات مورد نیاز اسلام و میهن اسلامی مان است و نباید به بهانه اشتغالات

علمی از بار مسئولیت شانه خالی کرد که استاد معظّم (حفظه الله تعالی) اُسوه‌ای نیکو در جمع بین علم و عمل به تکالیف سیاسی و اجتماعی است.

۵. مردم‌داری

از دیگر نکاتی که همواره شاگردان و اطرافیان ایشان را تحت تأثیر قرار می‌دهد ارتباط تنگاتنگ ایشان با مردم است. ایشان با آنکه همواره اشتغالات وسیع علمی داشته‌اند، هیچگاه از توجه و رسیدگی به امور مردم غافل نبوده‌اند. بیش از ۴۰ سال از حضور ایشان در محله نیاوران می‌گذرد و در تمام این دوران، ایشان با مردم منطقه روابطی چون روابط خویشاوندی داشته و در بیماری‌ها به عیادت آنها رفته، در جشن و عزای آنها شرکت کرده و همواره پناهی برای گرفتاری‌ها و مشکلات آنها بوده‌اند. از نگاه ایشان هیچ امری نباید سبب فاصله‌گرفتن روحانیت با مردم شود و اساساً با مردم بودن از اصلی‌ترین شئون و وظایف روحانیت است. ایشان همواره خود به خرید مایحتاج منزل می‌پردازند و از این رهگذر از احوال و اوضاع کسبه و اهل محل جويا می‌شوند و نمی‌گذارند هیچ حجاب و حاجبی میان ایشان و مردم برپا شود.

به خوبی می‌توان مرز ظریف میان مردم‌داری و مردم‌مداری را از سلوک اجتماعی ایشان در میان مردم تشخیص داد و این سلوک صمیمی و در عین حال اصولی را سر لوحه زندگی خود قرار داد. از دیگر جلوه‌های زیبا و جاودان زندگی استاد (سَلّمه الله تعالی) عشق و دلباختگی ایشان به اهل بیت عصمت و طهارت

(علیهم‌السلام) است. استاد هیچ‌گاه اجازه نداده‌اند که میان ایشان و هیئات و مجالس اهل بیت (علیهم‌السلام) فاصله‌ای ایجاد شود و در هر شرایط و وضعیتی در ایام سُرور یا سوگ اهل بیت (علیهم‌السلام) به برپا داشتن مجالس مختلف و ایراد سخنرانی‌های مفید و ماندگار پرداخته‌اند. حضور حزن‌انگیز ایشان در میان دسته‌های عزاداری و سینه‌زنی و زنجیرزنی و شور و هیجان توده‌های مردم به سبب زیارت ایشان در میان عزاداران حسینی از حافظه تاریخ محو نخواهد شد.

وجود مبارک ایشان (سَلَّمَهُ اللهُ تَعَالَى) یکپارچه درس است و حکمت و آنچه در این وجیزه مختصر بیان شد انعکاسی کوچک از آن وجود عظیم در آیینۀ کوچک این اوراق بود. به امید طول عمر با عزت استاد بزرگوارمان (حَفْظَهُ اللهُ تَعَالَى).

فہرست آثار استاد سید حسن سعادت مصطفوی

فهرست آثار استاد سیدحسن سعادت مصطفوی

عبدالباقر امانی / عبدالحسین طالعی

الف) کتاب‌ها

۱. سعادت مصطفوی، سیدحسن (۱۳۷۴). بحث فلسفی در رابطه با علم. حکیم سبزواری، سبزواری: دانشگاه تربیت معلم، ص. ۱۴۶-۱۳۵.
۲. سعادت مصطفوی، سیدحسن (۱۳۸۷). شرح اشارات و تنبیهات: نمط سوم در باب نفس. ویراستار محمد منافیان، تهران: دانشگاه امام صادق (ع)، ۳۲۲ ص.
۳. سعادت مصطفوی، سیدحسن (۱۳۹۲). درس‌گفتارهایی درباره مکاسب. تنظیم و ویرایش محمدامین کیخا فرزانه، تهران: دانشگاه امام صادق (ع). ۲۸۰ ص.
۴. سعادت مصطفوی، سیدحسن (۱۳۹۳). الهیات نجات شیخ‌الرئیس ابوعلی‌سینا: تقریرات دروس آیت‌الله سیدحسن

سعادت مصطفوی. به کوشش حسین کلباسی اشتری، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

ب) مقالات

۱. «مباحث بنیادی علوم انسانی (۳)» (۱۳۷۳). گفتگو شونده سیدحسن سعادت مصطفوی. فصلنامه مصباح، س. ۳، ش. ۱۰، ص. ۲۲-۹.
۲. سعادت مصطفوی، سیدحسن (۱۳۷۷). «ملاحظات در باب حرکت جوهری». مقالات و بررسی‌ها. ش. ۶۹، ص. ۵۱-۶۶.
۳. سعادت مصطفوی، سیدحسن (۱۳۸۵). «علم خدا». فصلنامه پژوهش‌های فلسفی - کلامی، س. ۸، ش. ۲ (پیاپی ۳۰)، ص. ۳۷-۳.
۴. سعادت مصطفوی، سیدحسن؛ سپهری، مهدی (۱۳۸۶). «حل پارادکس عینیت - ذهنیت وجود مطلق با تکیه بر هستی‌شناسی علامه سیدحیدر آملی». پژوهشنامه فلسفه دین، س. ۵، ش. ۹، ص. ۵۸-۲۳.
۵. سعادت مصطفوی، سیدحسن؛ پورمولانا، هاشم (۱۳۸۷). «جایگاه عدالت در استنباط احکام معاملات». معارف اسلامی و حقوق. س. ۹، ش. ۱، ص. ۳۶-۵.
۶. کرمی، محمدتقی؛ سعادت مصطفوی، سیدحسن (۱۳۸۷). «انیت و یقین‌آور بودن برهان صدیقین سینوی». نامه حکمت، س. ۶، ش. ۲، ص. ۲۳-۵.

۷. سعادت مصطفوی، سیدحسن (۱۳۹۱). «عدل الهی». فصلنامه النهج، ش. ۳۵، ص. ۲۴-۹.
۸. سعادت مصطفوی، سیدحسن؛ رضایی، مهران (۱۳۹۱). «نقدهای شیخ اشراق بر نظریه مشائیان درباره ادراک ذات». دو فصلنامه حکمت سینویه (مشکوٰۃ النور). س. ۱۶، ش. ۴۷، ص. ۲۱-۱.
۹. سعادت مصطفوی، سیدحسن؛ مصطفایی، محمد (۱۳۹۱). «اقسام مثال و خیال در دیدگاه ملاصدرا». دو فصلنامه علامه، س. ۲، ش. ۱، ص. ۶۶-۵۳.
۱۰. سعادت مصطفوی، سیدحسن؛ سیدمیثم بهشتی نژاد و بیوک عزیززاده (۱۳۹۲). «بازسازی سیر سه مرحله‌ای مبحث علیت در حکمت متعالیه». دو فصلنامه حکمت صدرایی، س. ۲، ش. ۱، ص. ۳۰-۱۹.
۱۱. سعادت مصطفوی، سید حسن (۱۳۹۳). «حکمت الهی در اندیشه امام خمینی (ره)». ماهنامه معارف، ش. ۱۰۲، ص. ۲۴-۲۲.

ج) پایان‌نامه‌ها

۱. احسانی، داوود (۱۳۸۴). «تجرد ادراک و آثار آن در حکمت متعالیه». پایان‌نامه کارشناسی ارشد، استاد راهنما سیدحسن سعادت مصطفوی؛ استاد مشاور مرتضی جوادی.
۲. محمدی، مصطفی (۱۳۸۴). «تبیین فلسفه رؤیا از دیدگاه ابن‌سینا، سهروردی و ملاصدرا». پایان‌نامه کارشناسی ارشد، استاد راهنما سیدحسن سعادت مصطفوی؛ استاد مشاور دکتر انتظام.

۳. رحیم‌پور، فروغ‌السادات (۱۳۸۵). «آثار حرکت جوهری و تشکیک وجود در بحث نفس و معاد انسان و مقایسه آن با دیدگاه‌های ابن‌سینا». پایان‌نامه دکتری، استاد راهنما قاسم‌علی کوچنانی، سیدحسن سعادت مصطفوی؛ استاد مشاور احد فرامرز قراملکی، دانشگاه تهران، گرایش فلسفه و کلام اسلامی.

چکیده: ملاصدرا برخلاف ابن‌سینا، با اثبات حرکت اشتدادی در جوهر و به کار گرفتن آن در توضیح تحول وجود نفس از مادی به مجرد، همچنین با مطرح کردن تشکیک در حقیقت وجود و ذومراتب دانستن نفس، دیدگاه‌های نوینی ارائه نمود و مسیر اندیشه فلسفی را دگرگون ساخت. این دو اصل، وی را قادر ساخت که یا نظریه‌های تازه‌ای مطرح کند، یا برای تبیین مسائل، راه‌های کامل‌تری ارائه نماید و یا بر تعداد پاسخ‌های مقبول بیفزاید. تلاش رساله حاضر بر آن است که معلوم کند اولاً در حوزه نفس و معاد چه موضوع‌هایی تحت تأثیر این اصول قرار گرفته‌اند و ثانیاً این تأثیر به چه شکلی بوده است. مقایسه آراء ابن‌سینا و ملاصدرا روشن می‌کند که اصول منتخب صدرا در مباحثی نظیر: حقیقت نفس، وجود نفس قبل از حیات دنیوی، حدوث نفس، رابطه نفس و بدن، رابطه نفس و قوا، اتحاد نفس با عقل فعال و اتحاد با صور معقول، اثبات تجرد خیالی، عالم نیمه‌مجرد، معاد جسمانی و بدن آخروی، افق‌های جدیدی در تبیین مسائل و حل مشکلات، پیش روی گسترانیده، و در تبیین مباحث دیگری نظیر: ترکیب نفس و بدن، فانی نشدن نفس با فانی بدن، ابدیت نفس و نفی تناسخ، به ارائه راه‌هایی کامل‌تر از راه‌های پیشین پرداخته و به پاسخ‌های

موجه افزوده است. مطابق مبانی صدرا، نفس وجود واحد دارای مراتبی است که در ابتدای حدوث، جسمانی و حال در ماده است نه مجردالذات، و با قرار گرفتن در مسیر تحولات جوهری به مقام تجرد می‌رسد، لذا اشکالاتی نظیر تعلق گرفتن موجود مجرد به امر مادی، انفعال مجرد تام از مادی محض، برابری همه انسان‌ها در ذات و کمالات ذاتی، و جمع شدن تجرد و حدوث و ابدیت که ناشی از مجرد دانستن نفس از بدو حدوث است، رفع می‌شود. با پذیرفتن حرکت جوهری و تشکیک وجود، باید پذیرفت که نازل‌ترین عمل حیاتی و برترین فعل انسانی، به طور یکسان مستند به نفس هستند، و وجود جسمانی‌ترین قوه همانند وجود مجردترین قوا، با وجود نفس متحد است و قوا در واقع مظاهر نفس‌اند نه اجزاء آن. همچنین نفس با صور ادراکی خود از جمله صور معقول متحد است و صور ادراکی به همراه صور ناشی از اعمال و اخلاق، در وجود نفس باقی می‌مانند و حقیقت باطنی و صورت اخروی انسان را شکل می‌دهند. در پرتو این دو اصل، منحصر بودن تجرد به تجرد عقلانی نفی می‌شود و با اثبات تجرد قوه خیال و اثبات عالم نیمه‌مجرد، مسائل مربوط به حیات برزخی و محشور شدن همه، حتی افرادی که عقل بالفعل ندارند و عذاب قبر و ثواب و عقاب جسمانی تبیین می‌گردد.

۴. امینی حاجی‌آبادی، محمدرضا (۱۳۸۶). «سلامت خانواده از دیدگاه قرآن و حدیث». پایان‌نامه دکتری، استاد راهنما سیدحسن سعادت مصطفوی؛ استادان مشاور علی‌احمد ناصح؛ محمدجواد نجفی، دانشگاه قم، مرکز تربیت مدرس، گروه علوم قرآن و حدیث.

چکیده: هدف اصلی این پایان‌نامه بیان این موضوع مهم و اساسی است که تنها راه رفاه، عزت، سعادت، تعادل و سربلندی خانواده‌ها و به تبع آن جوامع بشری در دنیا و آخرت درک و اجرای فرامین الهی است که با تمسک به قرآن، پیامبر (ص) و اهل بیت عصمت و طهارت (ع) حاصل می‌شود. بدین منظور پس از بیان مبانی و چارچوب روش علمی تحقیق در این رساله، با تقسیم مباحث به سه بخش مفاهیم، مصادیق و مؤلفه‌های سلامت خانواده، راه‌های رسیدن به سلامت خانواده از دیدگاه اسلام مورد بررسی قرار گرفته است. بدین ترتیب الفاظ سلامت، خانواده و سلامت خانواده از نظر لغوی و اصطلاحی به اختصار بررسی و آنگاه معیارهای الگوی سلامت خانواده ارائه شده است. مباحث مربوط به مؤلفه‌های سلامت خانواده به چند دسته جزیی‌تر قبل، هنگام و بعد از ازدواج، وظایف و روابط اعضای خانواده و نیز روابط اجتماعی تا پایان زندگی تقسیم شده‌اند؛ هر چند عوامل استحکام و تزلزل خانواده‌ها نیز فهرست‌وار مطرح شده است. بدین ترتیب سعی شده اکثر قریب به اتفاق موضوعات مربوط به سلامت خانواده در اسلام به نوعی مطرح شود. سلامت خانواده به مؤلفه‌های سلامت جسمی، روحی، اجتماعی و اعتقادی تقسیم شده و تأکید شده سلامت اعتقادی مهمترین جزء سلامت خانواده است که در جوامع بشری یا به آن توجه نشده و یا کم‌توجهی شده است. از آنجا که بحث سلامت خانواده یک موضوع بین‌رشته‌ای است، سعی شده از یافته‌ها و برخی از نظریات علمی معتبر و مورد قبول شرع مقدس در رشته‌های علوم تربیتی، روانشناسی، جامعه‌شناسی و... نیز استفاده

شود. برای مطالعه بیشتر علاقه‌مندان در پایان بسیاری از مباحث منابعی به زبان‌های فارسی، عربی و انگلیسی معرفی شده است. در فصل پایانی فصل دوازدهم بر اساس مباحث مطرح شده در فصول قبل مدل سلامت خانواده به صورت توصیفی، تئوریک و نموداری به طالبان علم عرضه شده است. با ایمان واقعی هر یک از اعضای خانواده به اصول دین و عمل به فروع آن و دستورات الهی که در قرآن و احادیث نبوی و علوی و منابع فقه پویا نهفته است، عمل صالح و روابط متقابل فردی و اجتماعی سالم، هدف نهایی سلامت خانواده که همانا متخلق کردن اعضای خانواده به صفات حضرت حق و رسیدن به قرب ربوبی و رضای الهی است، به یاری پروردگار متعال محقق می‌شود.

۴. انتظام، محمد (۱۳۸۶). «اثولوجیا و حکمت متعالیه صدرالمتألهین». پایان‌نامه دکتری؛ استاد راهنما سیدحسن سعادت مصطفوی؛ استادان مشاور دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی، شهرام پازوکی، دانشگاه قم. مرکز تربیت مدرس، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، گروه فلسفه تطبیقی.

چکیده: در فصل نخست این رساله، با اثولوجیا، نسخه‌ها و روایت‌های مختلف آن، نسبت به این کتاب با انادهای فلوطین، دیدگاه مهمترین فیلسوفان مسلمان یعنی کندی، فارابی، ابن‌سینا، سهروردی و ملاصدرا در مورد این کتاب و به اختصار با میزان هماهنگی اندیشه‌های این فیلسوفان به جز صدرا، با آموزه‌های آن آشنا می‌شویم. در فصل دوم، گزارشی تحلیلی از آموزه‌های اثولوجیا ارائه شده است. در فصل سوم آراء و اندیشه‌های صدرالمتألهین با

استناد به مهم‌ترین آثار فلسفی او در مورد محورهای مطرح شده، بیان گردیده است. در فصل چهارم تفاوت‌ها و اشتراکات اندیشه‌های صدرا و اتولوجیا با اشاره به موارد استناد صدرا به این کتاب آمده است.

۵. ارشادی‌نیا، محمدرضا (۱۳۸۷). «نقد و بررسی نظریه تفکیک». پایان‌نامه دکتری، استاد راهنما: سیدحسن سعادت مصطفوی؛ استادان مشاور: سیدجعفر سیدان، بیوک عزیزاده. دانشگاه امام صادق (ع). رشته الهیات. گرایش فلسفه و کلام اسلامی.

چکیده: تاریخ پُرفراز و نشیب فلسفه پُر از معارضه‌های جدی است. تلاش معارضان در پیشبرد مقاصد خویش منحصر به نقد علمی نیست، بلکه اغراض و روش‌هایی غیرعلمی نیز در این راستا بسیار مؤثر بوده است. ظاهرگرایان همانند برخی متکلمان و گروهی از متدینان، با تحفظ بر ظواهر برخی متون دینی از پیشگامان معارضه با مکاتب فلسفی به شمار می‌آیند. اوج تلاش آنها در ستیز با اندیشه فلسفی را می‌توان در تحذیر دیگران از گرایش به نظریات فلسفی مشاهده نمود. سویه‌های تحذیر بسته به مقتضیات زمان متفاوت بوده است. چنانچه از تردید و تشکیک در مسائل و ایده‌های فلسفی آغاز و به تکفیر و تفسیق صاحبان فکر منتهی می‌شود. روند معارضه با تفکر فلسفی و عرفانی در سده اخیر توسط برخی عالمان دینی با گرایش به نظریات متکلمان، در خراسان دنبال شده است. به ویژه معارضه با حکمت متعالیه بیش از هر چیز دیگر، همت بزرگان مزبور را به خود مقصور نموده است. سخن از تمایز و تفکیک بین علوم الهی و علوم بشری محور

مدعیات و استدلال‌های این جمع می‌باشد. در نظر آنان علوم الهی، علمی است که صرفاً از آموزه‌های دین و بدون کاربرد هیچ اصل عقلانی با مراجعه مستقیم به متون دینی به دست آمده باشد و علوم بشری همان فلسفه و عرفان است که با توجه به نقش انسان در پدید آمدن و رشد آن علوم، به علوم بشری موسوم می‌باشند. با این انگاره مدت مدیدی «معارف‌گویی» و «معارف‌نویسی» به منظور تحکیم تباین‌انگاری علوم الهی و علوم بشری میدان‌دار بی‌رقیب عرصه اندیشه در خراسان بوده است. هویت اصیل این دیدگاه را فلسفه‌ستیزی و عرفان‌زدایی حاد تشکیل می‌دهد. اگرچه برای جستجوی هویت و وجهه جدید برخی هواداران آرایه‌های منطقی‌پذیر به آن تعلیق نموده‌اند تا بتوان پس از وجهه ابطال‌گرایانه، در وجهه اثبات‌گرایانه این دیدگاه را مدل جانشین برای اندیشه فلسفی و عرفانی به شمار آورد. همین تلاش است که برای ناآشنایان به هویت اصیل این دیدگاه، مایه تحسین و اعجاب را فراهم می‌آورد. طی مسیر تحقیق و پژوهش در آثار مکتوب سبب می‌شود تا بدون پیشداوری و به دور از آمیختن رنگ و لعاب به انگاره‌های اصیل این دیدگاه، طول و عرض و شکل و شمایل نظریات مشهود گردد تا قابلیت جایگزینی این نظریات با نظریات مورد معارضه مشخص شود و میزان موفقیت این دیدگاه به منظور ایجاد یک نظام علمی و متقن محرز گردد.

۶. ایزدپناه، عباس (۱۳۸۷). «بررسی انحاء همبستگی فلسفه با علوم تجربی (با تأکید بر نگرش ابن‌سینا)». پایان‌نامه دکتری. استاد راهنما سیدحسن سعادت مصطفوی؛ استادان مشاور احمد احمدی؛

احمد عابدی، دانشگاه قم، مرکز تربیت مدرس، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، گروه فلسفه تطبیقی.

چکیده: رساله حاضر چگونگی همبستگی فلسفه و تعامل آن با علوم تجربی را در چهار فصل مورد بررسی قرار می‌دهد. فصل نخست به مفهوم‌شناسی فلسفه، علوم تجربی و تمایزهای آن دو با یکدیگر می‌پردازد تا در بررسی همبستگی و ارتباط آن دو معین شود که کدام مفهوم از علم تجربی با کدام تعریف از فلسفه همبستگی و تعامل دارد. آنگاه در فصل دوم نگرش ابن‌سینا به مسأله همبستگی مورد توجه قرار می‌گیرد و در ضمن آن به اثبات می‌رسد که بوعلی در میان فلاسفه و عالمان تجربی تنها اندیشمندی است که همبستگی فلسفه و علوم تجربی را در اندیشه و آثار فلسفی خود در قلمرو فلسفه معرفت‌شناختی، وجودشناختی، طبیعت‌شناختی و انسان‌شناختی و علم‌شناختی به طور متوازن و متعادل مورد توجه قرار داده است. در فصل سوم مطرح می‌شود که این سنت علمی در اندیشه بعد از او در تفکر اسلامی و غرب تا اندیشه معاصر میراث‌داری نشد؛ یعنی جریان فلسفی اشراقی، عرفانی، حکمت‌صدرایی و شارحان آن، جانب علوم تجربی را در تفکر فلسفی مغفول گذاشتند. در غرب نیز توازن یاد شده در قرون وسطی به نفع فلسفه و الهیات مسیحی و پس از آن در فلسفه‌های علمی - تجربی به نفع علوم به هم خورد. سنت سینایی در تفکر فلسفی اسلام در اندیشه علامه طباطبایی و استاد مطهری و در تفکر علمی - تجربی در اندیشه دکتر گلشنی احیاء شد و در تفکر غربی نیز توسط وایتهد، هایدگر و گروهی از فیزیک‌دانان معاصر چون شر

و دینگر، اینشتین و ... مورد توجه و تأکید قرار گرفت. در فصل چهارم، بررسی تئوری‌ها و نظریه‌پردازی در مسأله حاضر با تأکید بر ضرورت همبستگی و در هم‌تنیدگی علم و فلسفه در دو قلمرو فلسفه‌های پیشینی و پسینی با توجه به اندیشه فلسفی معاصر مورد توجه و تأمل قرار می‌گیرد.

۷. براتی، مصطفی (۱۳۸۷). «کاربرد و قلمرو دین بر اساس کتاب و سنت». پایان‌نامه کارشناسی ارشد، استاد راهنما: سیدحسن سعادت مصطفوی؛ استادان مشاور: محمد مجتهد شبستری، حسین غفاری. دانشگاه امام صادق (ع). دانشکده الهیات. گرایش معارف اسلامی و ارشاد.

چکیده: هدف از این تحقیق بررسی کاربرد و قلمروهایی است که برای دین مطرح شده است. در این بررسی نه از روش برون‌دینی صرف و نه از روش درون‌دینی صرف بلکه از راه میان‌دینی بهره‌جسته شده است که یک نگاه به آیات و روایات دینی دارد و نگاه دیگر به مطالب و سئوالات طرح شده در خارج دین. مهمترین اثر این نحوه بررسی مسأله کاربرد و قلمرو دین، روشنگری و قدرتمند ساختن معرفت دینی ماست که در عین حفظ خلوص دین، گرد و غبار قدمت بر آن ننشیند و بر اساس پاسخگویی به نیازهای زمان پیش رود. نگارنده در مقدمه برای احتراز از مغالطه اشتراک لفظ سعی کرده که ابتدا مفهوم دین را روشن نماید و آنگاه طی شش فصل به کاربرد قلمروهای دین در عرصه‌های مختلف اخلاقی، اجتماعی، عرفانی، تجربی و معرفتی پرداخته است. او همچنین در تحلیل وجودی انسان، نیاز او را به

دین و کاربردهایی را که دین در برآورده ساختن آن نیازها دارد، بیان داشته و آنگاه راه‌های وصول دین به مقاصدش را بر اساس الگوهای مختلف دینی مورد بررسی و نقد قرار داده است و با استفاده از قرآن کریم سعی کرده بهترین الگو را بیان کند. نتایج حاصل از تحقیق نشان می‌دهد که دین بزرگترین حقیقت زندگی است و برای بشر یک امر ضروری و یک حاجت حقیقی است و برای تمام شئون مادی و معنوی انسان حکم دارد. در این هستی‌پر رمز و راز، دین رازگشایی می‌کند و خلاء معنوی انسان را چه در هستی وجودی خویش و چه در سایر عرصه‌های زندگی بشر پر می‌کند و در عرصه اخلاق پشتوانه نیکویی برای ارزش‌های اخلاقی است و ضمانت اجرایی اطمینان‌بخشی است. در عرصه اجتماعی نیز دارای بینش اجتماعی است، در سعادت انسان نقش بسزایی ایفا می‌کند و در عرصه عرفان نیز اولاً موضوع‌آفرین است و ثانیاً تجربه‌های عرفانی را تفسیر می‌نماید و بالاخره برای برآورده کردن این اهداف، چراغ روشنی است که روشنی‌بخش و از راه دلربایی و صفای باطن و تحیب حاجت‌بخشی می‌کند و نه از راه ارعاب و تحقیق و عقل‌ستیزی.

۸. حسینی سروری، حسن (۱۳۸۷). «بررسی و نقد نظریه پلورالیزم دینی و تبیین تلقی اسلام از پلورالیزم در دین». پایان‌نامه دکتری، استادان راهنما: سیدحسین نصر، غلامرضا اعوانی؛ استادان مشاور: سیدحسن سعادت مصطفوی، احد فرامرز قراملکی. دانشگاه امام صادق (ع). دانشکده الهیات (فلسفه و کلام اسلامی).

چکیده: موضوع تکثرگرایی دینی از جمله مسائل جدید است که در حوزه معارفی از قبیل کلام جدید، فلسفه دین و دین‌پژوهی از اهمیت قابل توجهی برخوردار است. در این رساله سعی بر آن است که این موضوع به صورت تطبیقی، تحلیلی، توصیفی، علی و پدیدارشناسانه در دو حوزه بررسی و تحلیل گردد. ابتدا نظریه موسوم به پلورالیزم دینی در غرب و با تأکید بر نظرات یکی از مدافعان آن، «جان هیک» بررسی شده است و در ادامه با استناد به برخی آیات قرآنی به نگرش و تلقی اسلام از موضوع تکثرگرایی در دین توجه شده است. آنچه ذیلاً آمده است، اجمالاً برخی مطالبی است که در رساله به تفصیل و مستدل مورد بحث و بررسی قرار گرفته است. ۱. در نظریه پلورالیزم دینی، تکثر ادیان معلول تکثر تجارب دینی انسان و به تبع آن تکثر تصورات و پدیدارهای مختلف از خدا و در نهایت تکثر در حقایق و باورهای دینی است، در حالی که در نظریه مختار پلورالیزم در دین، تکثر ادیان معلوم و نتیجه تجلی و ظهور وحدت حقه دینی برای انسان است. در حقیقت، تکثرات دینی از دیدگاه نظریه اول انسانی و بشری، و از دیدگاه نظریه دوم الهی و وحیانی است. به همین دلیل، حقانیت و صدق تعالیم و باورهای ادیان از دیدگاه تکثرگرایی مطرح در غرب، معلول اعتبار معرفت‌شناختی تجربه دینی، به مثابه تجارب انسانی و همسو با تجارب حسی است، در حالی که حقانیت دینی از دیدگاه نظریه پلورالیزم در دین معلول انتساب آن به تکثر در تجلی وحدت حقه دینی است. ۲. در نظریه پلورالیزم دینی علاوه بر این که به اقسام چندگانه‌ای از پلورالیزم توجه شده است، اما ارتباط بین دو

نوع اصلی آن، یعنی پلورالیزم نجات و رستگاری و پلورالیزم حقایق دینی از وضوح و تبیین کاملی برخوردار نیست، در حالی که در نظر پلورالیزم در دین، ارتباط و تلازم بین این دو نوع پلورالیزم مشخص و بین است. بر این اساس، پلورالیزم نجات و رستگاری لازمهٔ اصالت تعدد ادیان و پلورالیزم حقایق دینی تلقی شده است. ۳.

نظریه پلورالیزم دینی اساساً و ماهیتاً مسیحی‌مآبانه است، به این دلیل که خاستگاه‌ها، ریشه‌ها، علل و عوامل بروز و ظهور این نظریه بر مبانی و مبادی معرفت‌شناسی مسیحیت استوار گردیده است، در حالی که نگرش اسلامی درباره پلورالیزم، واکنش و عکس‌العمل سلسله‌ای از حوادث تاریخی و معرفتی نیست، بلکه مبانی و ماهیت مختص به خود را داراست. ۴. نظریهٔ تجربه دینی که همسو با ساختار معرفت‌شناسی کانت و نظریه ویتگنشتاین ارائه شده است، نه اثبات‌کننده پلورالیزم در حقایق دینی است و نه پلورالیزم در نجات و رستگاری. حداکثر نتیجه‌ای که از فرض تجارب دینی مختلف قابل استنباط است، پذیرش تصورات مختلف از امور غیرمادی است که «هیچ» آنها را پدیدارهای واقعیت مطلق نامیده است. به همین ترتیب، آنچه وی از واقعیت مطلق ارائه کرده است، اولاً و بالذات به پلورالیزم در تصورات متعلق است، و به تبع آن به پلورالیزم در حقایق دینی قابل تسری است. قابل ذکر است که لازمهٔ پذیرش مطلق تجارب دینی آن‌گونه، نسبیّت در فهم و لازمهٔ پذیرش حقایق متکثر دینی نسبیّت در حقیقت است. نسبیّت در حقانیت‌های دینی هم‌چنین موجب بی‌معنانگاری و اثبات‌ناپذیری گزاره‌های دینی و تنزل دین از امری الهی به امری بشری و انسانی می‌گردد. ۵.

ادله‌ای چون «هدایت عام الهی»، «برهان تکافو» و «نقض برخی اصول مسیحیت» که مورد استناد «هیگ» در اثبات پلورالیزم قرار گرفته است، مقدمات و مقومات لازم برای اثبات نتیجه مورد نظر را ندارد و از این حیث قابلیت اثبات نظریه مورد ادعا را ندارد.

۹. سپهری، مهدی (۱۳۸۷). «اندیشه و عرفان سیدحیدر آملی». پایان‌نامه دکتری، استاد راهنما: سیدحسن سعادت مصطفوی؛ استادان مشاور: شیخ‌الاسلامی، احمد پاکتچی. دانشگاه امام صادق (ع). دانشکده الهیات. گروه معارف اسلامی و ارشاد.

چکیده: اندیشه عرفانی سیدحیدر آملی نسبت به کسانی مانند ابن عربی این مزیت را دارد که در عین این که اندیشه افرادی مانند ابن عربی را در خود منعکس کرده، در مقام تدوین و برخلاف آثار ابن عربی از مسائل حاشیه‌ای و نکات استطرادی پراکنده، بری است. این امر به برکت نظم و نسق و صورتبندی زیبایی است که در اندیشه سیدحیدر آملی دیده می‌شود. آنچه در اندیشه وی خیره‌کننده است سه‌گانه‌هایی است که تحت یک ابرالگوی ظاهر - باطن دائماً در سرتاسر مؤلفه‌های اندیشه وی نمایان می‌شوند. مقصود از مؤلفه‌های اندیشه در اینجا، هستی‌شناسی، جهان‌شناسی، معرفت‌شناسی، انسان‌شناسی، نشانه‌شناسی و منطق است. به عنوان نمونه در هستی‌شناسی سه‌گانه احدیت ذاتیه، و احدیت الهیه، ربوبیت خلقیه، یا ذات، صفات، افعال را داریم و در جهان‌شناسی عالم‌العقول، عالم‌النفوس، عالم‌الحس. منطق حاکم بر این سه‌گانه‌ها منطق هم این/ هم آن، نه این/ نه آن است که برآمده از هستی‌شناسی ناب اوست. هستی‌شناسی ناب نه یک رویکرد در کنار

سایر رویکردها، بلکه حقیقتی است که فراتر از هر گونه نگاه مفهومی - مصداقی می‌رود، به این بیان که هستی را نه مصداقی برای مفهوم وجود بلکه حقیقتی فراتر از مفهوم و مصداق می‌داند. همچنین برای هستی، خارجیت (عینیت) قائل است اما نه خارجیت در مقابل ذهنیت بلکه خارجیتی در ورای دوگانهٔ خارجیت - ذهنیت. از این رو - حقیقت وجود (وجود مطلق) در عین حال که هم خارجی است و هم ذهنی، نه خارجی است و نه ذهنی. این امر به همان منطق پیشگفته اشاره دارد. سیدحیدر گرچه کلیت نظام اندیشهٔ ابن‌عربی را پذیرفته است اما در بحث تعیین و خاتم ولایت با وی به مناقشه می‌پردازد.

۱۱. علم‌الهدی، علی (۱۳۸۷). «بررسی جایگاه وجودشناختی و معرفت‌شناختی کلی طبیعی در فلسفه ملاصدرا». پایان‌نامه دکتری، استادان راهنما: سیدحسن سعادت مصطفوی، رضا اکبری؛ استادان مشاور: محمدرضا مهدوی کنی، غلامحسین ابراهیمی دینانی. دانشگاه امام صادق (ع). دانشکده الهیات. گرایش معارف اسلامی و ارشاد.

چکیده: در فصل کلیات رساله هشت اصل مهم فلسفهٔ ملاصدرا که در ارتباط با بحث جایگاه وجودشناختی و معرفت‌شناختی ماهیت قرار دارند، بررسی گردید. این اصول عبارتند از ۱. اصالت وجود، ۲. تشکیک وجود، ۳. اشتداد وجود، ۴. ترکیب اتحادی ماده و صورت، ۵. حرکت جوهری، ۶. تجرد ملاک علم، ۷. یگانگی نفس با قوای آن، ۸. اتحاد عاقل و معقول. همچنین در این فصل به بررسی دو نظریه عمدهٔ ذات‌گرایی و اسم‌گرایی در باب کلیات

پرداخته شد. در این بررسی مشخص گردید کلی طبیعی همان ماهیت لابشرط قسمی است و همچنین تبیین شد که دیدگاه‌های میانی‌ای که مابین دو نظریه نومی‌نالیسم و ذات‌گرایی قرار دارد، نهایتاً قابل تحویل به یکی از این دو است و لذا این دو نظریه تنها دیدگاه‌های اصلی پیرامون نحوه تحقق کلی طبیعی هستند. همچنین در ادامه بحث تقسیم ذات‌گرایان به دو دست مفهوم‌گرا و ذات‌گرا مورد بررسی قرار گرفت. در بحث از جایگاه وجودشناختی ماهیت نزد فیلسوفان مسلمان قبل از ملاصدرا مشخص گردید اگرچه قاطبه این اندیشمندان به نوعی مثل را نفی می‌نمایند ولیکن موضعگیری ایشان در بحث جعل و یا اضافه وجود بر ماهیت عینیت داشتن ماهیت صرف است و لذا به نوعی تحقق ماهیت بحث و بسیط را در خارج می‌پذیرند و لذا باید ایشان را علی‌رغم تفوه ظاهری به مفهوم‌گرایی، ذات‌گرایانی رئالیسم دانست. ایشان در بحث از جایگاه معرفت‌شناختی ماهیت نیز تأکید می‌نمایند که ملاک حکایتگری صورت ذهنی از مابه‌ازا خارجی آن در اتحاد ماهوی این دو نهفته است و همگی، عقل را به تنهایی فاقد قدرت لازم برای ادراک ماهیت صرف می‌دانند و معتقدند صورت ماهوی شیء خارجی باید به واسطه یک عامل مجرد که واجد این صورت است، به عقل اعطاء گردد. همچنین در دیدگاه این متفکران نه واقعیت (ماهیت) صورت ذهنی دچار تغییر می‌شود و نه واقعیت (ماهیت) نفس تغییر می‌کند. در بحث از جایگاه وجودشناختی کلی طبیعی در فلسفه ملاصدرا مشخص شد که موجودات مادی نمی‌توانند ذات داشته باشند و لذا این فلسفه از ذات‌گرایی فاصله گرفته و به

نومینالیسم نزدیک می‌شود. اما ملاصدرا برای اینکه همچنان در ذات‌گرایی باقی مانده و به لوازم اسم‌گرایی دچار نشود، سعی می‌نماید به وسیله قائل شدن به مثل این مشکل را حل نماید. ولی لازمه پذیرش نظریه مثل آن است که تشکیک در ماهیت را بپذیرد. اما از آنجا که تشکیک در ذات و ماهیت یک مفهوم پارادوکسیکال است، لذا یک اندیشمند صدرایی نه می‌تواند تشکیک در ماهیت را بپذیرد و نه ملزوم آن را که همان نظریه مثل باشد. از همین رو، اگر چه تئوری مثل این قابلیت را دارد که ملاصدرا را در سلک ذات‌گرایان حفظ نماید، ولی این نظریه در تعارض آشکار با مبانی فلسفی وی می‌باشد و لذا اندیشمندان صدرایی نمی‌توانند در دستگاه فکری خویش قائل به مثل باشند. در بحث از جایگاه معرفت‌شناختی ماهیت، ابتدا کوشش هوشمندانه صدرای در خصوص نحوه ادراک کلیات با استفاده از مثل توضیح داده شده و سپس این تلاش بر اساس مبانی فلسفه وی مورد انتقاد قرار گرفته است و نهایتاً ثابت می‌شود که علی‌رغم این تلاش فلسفی، همچنان دستگاه فکری وی دچار نفی ذات‌گرایی و همسویی با «نومینالیسم» است. نتیجه نهایی این رساله آن است که فلسفه اصالت وجود با حذف ذات و ماهیت دچار این آسیب معرفت‌شناختی می‌شود که محور مطلق‌گرایی در معرفت را از دست می‌دهد. به عبارت دیگر؛ محور و کانون اصلی برای متفکران ارسطویی و اندیشمندان مسلمان جهت تحصیل معرفت ضروری به واقعیت همان ذات و ماهیت است و زمانی که این ذات حذف شود یا باید جایگزین مناسب آن ارائه شود که توانایی توجیه معرفت یقینی و ضروری به واقعیت را داشته

باشد و یا آنکه مانند تفکر صدرایی با حذف ماهیت و عدم ارائه جایگزین مناسب دچار نسبی‌گرایی در علم شده و معرفت به واقعیت به عنوان امری نسبی پذیرفته شود. لذا به نظر می‌رسد معرفت‌شناسی مبتنی بر وجودشناسی صدرایی یک معرفت‌شناسی نسبی‌گرا باشد.

۱۲. کرمی قُهی، محمدتقی (۱۳۸۷). «اثبات وجود خدا: مقایسه دیدگاه‌های ابن‌سینا و سویین برن»، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، استادان راهنما: سیدحسن سعادت مصطفوی، رضا اکبری؛ استادان مشاور: محمد سعیدی‌مهر، رسول رسولی‌پور، دانشگاه امام صادق (ع). دانشکده الهیات، گرایش معارف اسلامی و ارشاد.

چکیده: مسأله عقلانیت باورهای دینی از دیرباز یکی از مهم‌ترین مسائل فلسفی محسوب شده است. به طور کلی سه رویکرد قرینه‌گرایی، ایمان‌گرایی و عمل‌گرایی را می‌توان از دیدگاه‌های عام درباره عقلانیت باور دینی دانست. ابن‌سینا و سویین برن دو فیلسوفی هستند که در سنت قرینه‌گرایی به مسأله باورهای دینی پرداخته‌اند. ابن‌سینا فیلسوفی است که با پذیرش مبنایگرایی و قرینه‌گرایی، قرینه و شاهد لازم و کافی برای اثبات وجود خدا را استدلال قیاسی می‌داند. در استدلال قیاسی نتیجه یقینی است، از این جهت می‌توان حتی به یک استدلال برای وجود خدا اکتفا کرد. ابن‌سینا در مجموع سه برهان برای وجود خدا اقامه کرده است که مهم‌ترین آنها برهان معروف به صدیقین است. سویین برن فیلسوفی است که تلاش می‌کند با تطبیق روش علمی بر مسائل الهیاتی به اثبات وجود خداوند پردازد. وی معتقد است بهترین روش برای

اثبات وجود خدا استفاده از دانش زمان است، دلایل قیاسی برای اثبات وجود خداوند ناکافی هستند و باید از روش استقرایی برای اثبات وجود خدا استفاده کرد. از آن جا که استقراء چیزی بیش از احتمال را افاده نمی‌کند، برای توجیه استفاده از آن سویین برن به نظریه تأیید و قضیهٔ بی‌زی متمسک می‌شود. سویین برن با در نظر گرفتن براهین متنوعی که به نفع وجود خدا اقامه شده است، معتقد است در موازنه این براهین با شواهدی که به نفع الحاد اقامه شده است، باور به وجود خدا از باور به عدم وجود خدا محتمل‌تر به نظر می‌رسد. قرینه‌گرایی، اراده‌گروی غیرمستقیم، قرینه‌گرایی حیطة‌ای یا اجتماعی و وظیفه‌گروی در معرفت از اشتراکات این دو فیلسوف است. استفاده از روش قیاسی توسط ابن‌سینا و تجمیع براهین و شواهد توسط سویین برن، عدم توانایی علوم طبیعی در اثبات خدا از نگاه ابن‌سینا و تأکید بر روش تجربی برای اثبات وجود خدا توسط سوئین برن، رویکرد فلسفی به باورهای دینی توسط ابن‌سینا و رویکرد الهیاتی به باورهای دینی توسط سویین برن از نقاط افتراق دیدگاه‌های این دو فیلسوف می‌باشد.

کتابنامه

۱. افشار، ایرج؛ کاشیان، ایران‌ناز (۱۳۹۰). *فهرست مقالات فارسی، تهران: مرکز دایره‌المعارف بزرگ اسلامی، ۹ ج.*
۲. کدیور، محسن؛ نوری، محمد (۱۳۷۸). *مآخذشناسی علوم عقلی، تهران: اطلاعات، ۳ ج.*
۳. سایت‌های: noormags.com, irandoc.ac.ir, magiran.com

اسناد و عكس‌ها

۲۵۰ زندگی‌نامه و خدمات علمی و فرهنگی آیت‌الله سیدحسین سعادت مصطفوی

در سی سالگی

به همراه سیدصادق طباطبایی
کاخ نیاوران - ۱۳۵۸

شرکت در تظاهرات بر ضد نظام شاهنشاهی
نیاوران - ۱۳۵۷

به همراه آیت‌الله مهدوی کنی و شهید محلاتی
کاخ نیاوران - ۱۳۵۸

در محضر امام خمینی (ره)
قم - ۱۳۵۸

شرکت در مراسم عزاداری اباعبدالله الحسین (ع)

آیت‌الله مهدوی کنی در جلسه تقدیر از آیت‌الله سیدحسین سعادت مصطفوی

به همراه رضا داوری اردکانی، کریم مجتهدی، آیت‌الله سیدمحمد خامنه‌ای
کنگره ابن‌سینا و فیلسوفان اسلامی - ۱۳۹۱

نشست در جستجوی هدایت، فلسفه الهی در کلام امام رضا (ع)
پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات
تهران - ۱۳۹۰

به همراه دکتر مهدی محقق و جمعی از شاگردان
بیت‌الحکمه نیاوران - ۱۳۹۱

از راست: محمود محقق، مهدی محقق، سیدحسین سعادت مصطفوی، حسین استادولی
بیت‌الحکمه نیاوران - ۱۳۹۱

به همراه دکتر مهدی محقق
بیت‌الحکمه نیاوران - ۱۳۹۱

فهرست زندگی نامه ها و تاریخ بزرگداشت ها

۱. زندگی‌نامه و خدمات علمی و فرهنگی مرحوم آیت‌الله حاج شیخ هادی نجم‌آبادی، ۱۴ مهرماه ۱۳۷۸.
۲. زندگی‌نامه و خدمات علمی و فرهنگی استاد احمد بیرشک، ۲۹ آبان‌ماه ۱۳۷۸.
۳. زندگی‌نامه و خدمات علمی و فرهنگی مرحوم دکتر محمدحسن لطفی، ۱۴ آذرماه ۱۳۷۸.
۴. زندگی‌نامه و خدمات علمی و فرهنگی دکتر محمود نجم‌آبادی، ۲۷ آذرماه ۱۳۷۸.
۵. زندگی‌نامه و خدمات علمی و فرهنگی مرحوم علامه محمد قزوینی، ۲۹ دی‌ماه ۱۳۷۸.
۶. زندگی‌نامه و خدمات علمی و فرهنگی دکتر یدالله سبحانی، ۳۰ بهمن‌ماه ۱۳۷۸.
۷. زندگی‌نامه و خدمات علمی و فرهنگی دکتر سیدجعفر سجادی، ۹ اسفندماه ۱۳۷۸.
۸. زندگی‌نامه و خدمات علمی و فرهنگی دکتر عبدالحسین نوایی، ۳۰ فروردین‌ماه ۱۳۷۹.
۹. زندگی‌نامه و خدمات علمی و فرهنگی استاد شهید مرتضی مطهری، ۳۱ اردی‌بهشت‌ماه ۱۳۷۹.
۱۰. زندگی‌نامه و خدمات علمی و فرهنگی استاد دکتر محمدحسن گنجی، ۲۴ خردادماه ۱۳۷۹.

۱۱. زندگی‌نامه و خدمات علمی و فرهنگی مرحوم استاد جلال‌الدین همایی، ۲۵ تیرماه ۱۳۷۹.
۱۲. زندگی‌نامه و خدمات علمی و فرهنگی مرحوم استاد عبدالرحمان شرفکنندی، ۲۲ شهریورماه ۱۳۷۹.
۱۳. زندگی‌نامه و خدمات علمی و فرهنگی مرحوم حاج میرزامهدی مدرس آشتیانی، ۲۳ مهرماه ۱۳۷۹.
۱۴. زندگی‌نامه و خدمات علمی و فرهنگی سرکار خانم توران میرهادی، ۲۸ آبان‌ماه ۱۳۷۹.
۱۵. زندگی‌نامه و خدمات علمی و فرهنگی مرحوم حسینعلی راشد، ۲۷ دی‌ماه ۱۳۷۹.
۱۶. زندگی‌نامه و خدمات علمی و فرهنگی استاد دکتر فتح‌الله مجتبابی، ۱۵ بهمن‌ماه ۱۳۷۹.
۱۷. زندگی‌نامه و خدمات علمی و فرهنگی پروفیسور توشی‌هیکو ایزوتسو، ۲۰ اسفندماه ۱۳۷۹.
۱۸. زندگی‌نامه و خدمات علمی و فرهنگی استاد عباس سحاب، ۲۹ فروردین‌ماه ۱۳۸۰.
۱۹. زندگی‌نامه و خدمات علمی و فرهنگی استاد دکتر محسن هشترودی، ۲۹ اردی‌بهشت‌ماه ۱۳۸۰.
۲۰. زندگی‌نامه و خدمات علمی و فرهنگی مرحوم استاد دکتر یحیی ماهیار نوایی، ۲۶ خردادماه ۱۳۸۰.

۲۱. زندگی‌نامه و خدمات علمی و فرهنگی استاد دکتر سیدعلی موسوی بهبهانی، ۳۰ تیرماه ۱۳۸۰.
۲۲. زندگی‌نامه و خدمات علمی و فرهنگی استاد مجتبی مینوی، ۲۴ شهریورماه ۱۳۸۰.
۲۳. زندگی‌نامه و خدمات علمی و فرهنگی مرحوم میرزا محمدعلی مدرس تبریزی، ۲۸ مهرماه ۱۳۸۰.
۲۴. زندگی‌نامه و خدمات علمی و فرهنگی مهندس علیقلی بیانی، ۲۱ آبان‌ماه ۱۳۸۰.
۲۵. زندگی‌نامه و خدمات علمی و فرهنگی دکتر جواد حدیدی، ۲۹ دی‌ماه ۱۳۸۰.
۲۶. زندگی‌نامه و خدمات علمی و فرهنگی دکتر ابراهیم یونسی، ۲۰ بهمن‌ماه ۱۳۸۰.
۲۷. زندگی‌نامه و خدمات علمی و فرهنگی آیت‌الله شیخ محمد تقی آملی، ۱۸ اسفندماه ۱۳۸۰.
۲۸. زندگی‌نامه و خدمات علمی و فرهنگی پروفیسور سیدمحمد نقیب‌العطاس، ۱۱ اردی‌بهشت‌ماه ۱۳۸۱.
۲۹. زندگی‌نامه و خدمات علمی و فرهنگی دکتر محمود روح‌الامینی، ۱۱ خردادماه ۱۳۸۱.
۳۰. زندگی‌نامه و خدمات علمی و فرهنگی پروفیسور سیدامیرحسن عابدی، ۳ تیرماه ۱۳۸۱.

۳۱. زندگی‌نامه و خدمات علمی و فرهنگی استاد پرویز شهریاری، ۲۶ مردادماه ۱۳۸۱.
۳۲. زندگی‌نامه و خدمات علمی و فرهنگی مرحوم دکتر سید ضیاءالدین سجادی، ۲۶ شهریورماه ۱۳۸۱.
۳۳. زندگی‌نامه و خدمات علمی و فرهنگی مرحوم دکتر اسدالله آل‌بویه، ۲۷ مهرماه ۱۳۸۱.
۳۴. زندگی‌نامه و خدمات علمی و فرهنگی استاد احمد منزوی، ۲۳ آذرماه ۱۳۸۱.
۳۵. زندگی‌نامه و خدمات هنری و فرهنگی استاد حسن حکمت‌نژاد، ۳۰ دی‌ماه ۱۳۸۱.
۳۶. زندگی‌نامه و خدمات علمی و فرهنگی مرحوم جبار باغچه‌بان، ۲۸ بهمن‌ماه ۱۳۸۱.
۳۷. زندگی‌نامه و خدمات علمی و فرهنگی استاد زین‌العابدین مؤتمن، ۲۵ اسفندماه ۱۳۸۱.
۳۸. زندگی‌نامه و خدمات علمی و فرهنگی استاد نذیر احمد، ۱۶ اردی‌بهشت‌ماه ۱۳۸۲.
۳۹. زندگی‌نامه و خدمات علمی و فرهنگی دکتر علی‌محمد کاردان، ۲۶ خردادماه ۱۳۸۲.
۴۰. زندگی‌نامه و خدمات علمی و فرهنگی مرحوم استاد سید محمدکاظم عصار، ۲۲ تیرماه ۱۳۸۲.

۴۱. زندگی‌نامه و خدمات علمی و فرهنگی استاد احمد ترجانی‌زاده، ۲۹ شهریورماه ۱۳۸۲.
۴۲. زندگی‌نامه و خدمات علمی و فرهنگی مرحوم استاد عبدالحمید بدیع‌الزمانی کردستانی، ۲۳ مهرماه ۱۳۸۲.
۴۳. زندگی‌نامه و خدمات علمی و فرهنگی استاد بهاء‌الدین خرمشاهی، ۲۷ آبان‌ماه ۱۳۸۲.
۴۴. زندگی‌نامه و خدمات علمی و فرهنگی دکتر شیرین بیانی، ۱۳ دی‌ماه ۱۳۸۲.
۴۵. زندگی‌نامه و خدمات علمی و فرهنگی دکتر ژاله آموزگار، ۲۹ بهمن‌ماه ۱۳۸۲.
۴۶. زندگی‌نامه پروین اعتصامی، ۱۶ اسفندماه ۱۳۸۲.
۴۷. زندگی‌نامه و خدمات مذهبی و فعالیت‌های سیاسی مرحوم حاج شیخ عباسعلی محقق خراسانی، ۲۰ اسفندماه ۱۳۸۲.
۴۸. زندگی‌نامه و خدمات علمی و فرهنگی دکتر فاطمه سیاح، ۳۰ فروردین‌ماه ۱۳۸۳.
۴۹. زندگی‌نامه و خدمات علمی و فرهنگی دکتر حمید فرزام، ۱۲ اردی‌بهشت، ۱۳۸۳.
۵۰. زندگی‌نامه و خدمات علمی و فرهنگی دکتر زهرا رهنورد، ۳۰ اردی‌بهشت ۱۳۸۳.

۵۱. زندگی‌نامه و خدمات علمی و فرهنگی میرزا عبدالغفارخان
نجم‌الدوله، ۳ خردادماه ۱۳۸۳.
۵۲. زندگی‌نامه و خدمات علمی و فرهنگی مرحوم سید احمد ادیب
پیشاوری، ۳۰ خردادماه ۱۳۸۳.
۵۳. زندگی‌نامه و خدمات علمی و فرهنگی نوش‌آفرین انصاری، ۲۸
تیرماه ۱۳۸۳.
۵۴. زندگی‌نامه و خدمات علمی و فرهنگی دکتر نصرالله پورجوادی، ۲۹
شهریورماه ۱۳۸۳.
۵۵. زندگی‌نامه و خدمات علمی و فرهنگی دکتر اسماعیل حاکمی والا،
۲۰ مهرماه ۱۳۸۳.
۵۶. زندگی‌نامه و خدمات علمی و فرهنگی مرحوم حاج ملا هادی
سبزواری، ۱۹ آبان‌ماه ۱۳۸۳.
۵۷. زندگی‌نامه و خدمات علمی و فرهنگی شادروان دکتر غلامحسین
یوسفی، ۱۴ آذرماه ۱۳۸۳.
۵۸. زندگی‌نامه و خدمات علمی و فرهنگی دکتر رضا داوری اردکانی،
۲۹ دی‌ماه ۱۳۸۳.
۵۹. زندگی‌نامه و خدمات علمی و فرهنگی مرحوم آیت‌الله سیدحسن
موسوی بجنوردی، ۲۷ بهمن‌ماه ۱۳۸۳.
۶۰. زندگی‌نامه و خدمات علمی و فرهنگی شادروان دکتر عباس اقبال
آشتیانی، ۵ اردیبهشت‌ماه ۱۳۸۴.

۶۱. زندگی‌نامه و خدمات علمی و فرهنگی دکتر ناصر کاتوزیان، ۳۱ اردی‌بهشت ماه ۱۳۸۴.
۶۲. زندگی‌نامه و خدمات علمی و فرهنگی دکتر محمد خوانساری، ۳۱ خرداد ماه ۱۳۸۴.
۶۳. زندگی‌نامه و خدمات علمی و فرهنگی مرحوم استاد سیدحسن قاضی طباطبایی، ۲۸ تیر ماه ۱۳۸۴.
۶۴. زندگی‌نامه و خدمات علمی و فرهنگی زنده‌یاد کیومرث صابری فومنی (گل آقا)، ۷ شهریور ماه ۱۳۸۴.
۶۵. زندگی‌نامه و خدمات علمی و فرهنگی مرحوم علاء مه ابوالحسن شعرانی، ۳۰ مهر ماه ۱۳۸۴.
۶۶. زندگی‌نامه و خدمات علمی و فرهنگی استاد محمد بهمن‌بیگی، ۳۰ آبان‌ماه ۱۳۸۴.
۶۷. زندگی‌نامه و خدمات علمی و فرهنگی مرحوم استاد احمد بهمنیار کرمانی، ۲۹ آذرماه ۱۳۸۴.
۶۸. زندگی‌نامه و خدمات علمی و فرهنگی مرحوم استاد بابا صفری، ۱ بهمن ماه ۱۳۸۴.
۶۹. زندگی‌نامه و خدمات علمی و فرهنگی مرحوم استاد محمد نخجوانی، ۳۰ بهمن‌ماه ۱۳۸۴.
۷۰. زندگی‌نامه و خدمات علمی و فرهنگی مرحوم استاد سیدجلال‌الدین آشتیانی، ۲۰ اسفندماه ۱۳۸۴.

۷۱. زندگی‌نامه و خدمات علمی و فرهنگی دکتر غلامحسین شکوهی،
۳۱ اردیبهشت‌ماه ۱۳۸۵.
۷۲. زندگی‌نامه و خدمات علمی و فرهنگی مرحوم دکتر عبدالرسول
خیام‌پور، ۳۰ خردادماه ۱۳۸۵.
۷۳. زندگی‌نامه و خدمات علمی و فرهنگی دکتر حسن تاج‌بخش، ۲۸
تیرماه ۱۳۸۵.
۷۴. زندگی‌نامه و خدمات علمی و فرهنگی زنده‌یاد مستوره کردستانی،
۲۸ شهریورماه ۱۳۸۵.
۷۵. زندگی‌نامه و خدمات علمی و فرهنگی دکتر عبدالمحمد آیتی، ۲۶
مهرماه ۱۳۸۵.
۷۶. زندگی‌نامه و خدمات علمی و فرهنگی استاد هوشنگ اعلم، ۲۳
آبان‌ماه ۱۳۸۵.
۷۷. زندگی‌نامه و خدمات علمی و فرهنگی شادروان سیدمحمدتقی
مصطفوی، ۱۵ آذرماه ۱۳۸۵.
۷۸. زندگی‌نامه و خدمات علمی و فرهنگی شادروان سعید نفیسی، ۲۴
دی‌ماه ۱۳۸۵.
۷۹. زندگی‌نامه و خدمات علمی و فرهنگی استاد رشدی راشد، ۲۷
دی‌ماه ۱۳۸۵.
۸۰. زندگی‌نامه و خدمات علمی و فرهنگی استاد مهدی آذریزدی، ۲۹
بهمن‌ماه ۱۳۸۵.

۸۱. زندگی‌نامه و خدمات علمی و فرهنگی دکتر عباس حرّی، ۱۵ اسفندماه ۱۳۸۵.
۸۲. زندگی‌نامه و خدمات علمی و فرهنگی دکتر محمدعلی موحد، ۳۱ اردی‌بهشت‌ماه ۱۳۸۶.
۸۳. زندگی‌نامه و خدمات علمی و فرهنگی زنده‌یاد پروفیسور عبدالجواد فلاطوری، ۳۱ تیرماه ۱۳۸۶.
۸۴. زندگی‌نامه و خدمات علمی و فرهنگی زنده‌یاد علامه علی‌اکبر دهخدا، ۲۶ فروردین‌ماه ۱۳۸۶.
۸۵. زندگی‌نامه و خدمات علمی و فرهنگی مرحوم آیت‌الله علی دوانی، ۴ مهرماه ۱۳۸۶.
۸۶. زندگی‌نامه و خدمات علمی و فرهنگی زنده‌یاد میرزاحسن رشدیه، ۳۰ آبان‌ماه ۱۳۸۶.
۸۷. زندگی‌نامه و خدمات علمی و فرهنگی زنده‌یاد استاد محمد پروین گنابادی، ۹ دی‌ماه ۱۳۸۶.
۸۸. زندگی‌نامه و خدمات علمی و فرهنگی زنده‌یاد استاد بدیع‌الزمان فروزانفر، ۳۰ بهمن‌ماه ۱۳۸۶.
۸۹. زندگی‌نامه و خدمات علمی و فرهنگی مرحوم آیت‌الله حاج میرزا ابوالفضل نجم‌آبادی، ۳۱ فروردین‌ماه ۱۳۸۷.
۹۰. زندگی‌نامه و خدمات علمی و فرهنگی زنده‌یاد دکتر سیدجعفر شهیدی، ۶ خردادماه ۱۳۸۷.

۹۱. زندگی‌نامه و خدمات علمی و فرهنگی پروفیسور ویلیام چیتیک، ۲۵ خردادماه ۱۳۸۷.
۹۲. زندگی‌نامه و خدمات علمی و فرهنگی شادروان دکتر محمد معین، ۳۱ تیرماه ۱۳۸۷.
۹۳. زندگی‌نامه و خدمات علمی و فرهنگی دکتر علی اکبر شعاری‌نژاد، ۱۰ شهریورماه ۱۳۸۷.
۹۴. زندگی‌نامه و خدمات علمی و فرهنگی مرحوم آیت‌الله شیخ آقابزرگ تهرانی، ۷ مهرماه ۱۳۸۷.
۹۵. زندگی‌نامه و خدمات علمی و فرهنگی دکتر مهری باقری، ۲۱ آبان‌ماه ۱۳۸۷.
۹۶. زندگی‌نامه و خدمات علمی و فرهنگی شادروان ارباب‌کیخسرو شاهرخ، ۴ دی‌ماه ۱۳۸۷.
۹۷. زندگی‌نامه و خدمات علمی و فرهنگی شادروان استاد علی اصغر فقیهی، ۲۹ بهمن‌ماه ۱۳۸۷.
۹۸. زندگی‌نامه و خدمات علمی و فرهنگی دکتر علی اقبالی، ۲۰ اسفندماه ۱۳۸۷.
۹۹. زندگی‌نامه و خدمات علمی و فرهنگی مرحوم شیخ محمدتقی ادیب نیشابوری (ادیب ثانی)، ۲۸ اردی‌بهشت‌ماه ۱۳۸۸.
۱۰۰. زندگی‌نامه و خدمات علمی و فرهنگی شادروان دکتر غلامحسین مصاحب، ۳۱ خردادماه ۱۳۸۸.

۱۰۱. زندگی‌نامه و خدمات علمی و فرهنگی دکتر تاج‌زمان دانش، ۲۸ تیرماه ۱۳۸۸.
۱۰۲. زندگی‌نامه و خدمات علمی و فرهنگی مرحوم شیخ ابو عبدالله زنجانی، ۱۸ بهمن‌ماه ۱۳۸۸.
۱۰۳. زندگی‌نامه و خدمات علمی و فرهنگی مرحوم استاد محمدامین ادیب طوسی، ۲ اسفندماه ۱۳۸۸.
۱۰۴. زندگی‌نامه و خدمات علمی و فرهنگی مرحوم استاد میرزا جعفر سلطان‌القرایی، ۶ اردی‌بهشت‌ماه ۱۳۸۹.
۱۰۵. زندگی‌نامه و خدمات علمی و فرهنگی زنده‌یاد دکتر محمدامین ریاحی، ۲۸ اردی‌بهشت‌ماه ۱۳۸۹.
۱۰۶. زندگی‌نامه و خدمات علمی و فرهنگی شادروان استاد دکتر سیدمحمد مشکوه، ۱۸ مردادماه ۱۳۸۹.
۱۰۷. زندگی‌نامه و خدمات علمی و فرهنگی شادروان پروفیسور سید محمود حسابی، ۲۴ آبان‌ماه ۱۳۸۹.
۱۰۸. زندگی‌نامه و خدمات علمی و فرهنگی حجت‌الاسلام و المسلمین محسن قرائتی، ۸ دی‌ماه ۱۳۸۹.
۱۰۹. زندگی‌نامه و خدمات علمی و فرهنگی استاد ابوالقاسم گرجی، ۲۷ بهمن ۱۳۸۹.
۱۱۰. بزرگداشت آیت‌الله شیخ جعفر شوشتری، ۷ بهمن ۱۳۸۹.

۱۱۱. یادى از بزرگان، ۲۱ تیرماه ۱۳۹۰.
۱۱۲. بزرگداشت‌نامه دکتر سیدعلی موسوی گرمارودی، ۱ شهریورماه ۱۳۹۰.
۱۱۳. نکوداشت‌نامه ابوذر زمان آیت‌الله سیدمحمود طالقانی، ۲۱ شهریور ماه ۱۳۹۰.
۱۱۴. مجموعه مقالات در بزرگداشت استاد دکتر حسن دادبان، ۳ دی ماه سال ۱۳۹۰، در دو جلد.
۱۱۵. مجموعه مقالات بزرگداشت استاد دکتر محسن جهانگیری، ۶ اسفند ماه ۱۳۹۰.
۱۱۶. زندگی‌نامه و خدمات علمی و فرهنگی شهید دکتر مصطفی چمران، ۳۰ خرداد ماه ۱۳۹۱.
۱۱۷. یادى از نام‌آوران، ۲۶ تیر ماه ۱۳۹۱.
۱۱۸. مجموعه مقالات در پاسداشت مقام علمی و معنوی حضرت آیت‌الله سیدابوالفضل میرمحمدی زرنندی، تابستان ۱۳۹۱.
۱۱۹. زندگی‌نامه و خدمات دینی و علمی فقیه آگاه حضرت آیت‌الله‌العظمی سیدمحمدرضا موسوی گلپایگانی، آبان ماه ۱۳۹۱.
۱۲۰. نهضت جنگل و اتحاد اسلام (اسناد محرمانه و گزارش‌ها)، آذرماه ۱۳۹۱.
۱۲۱. زندگی‌نامه و خدمات علمی، فرهنگی و اقتصادی مهندس محسن خلیلی، آذر ماه ۱۳۹۱.

۱۲۲. زندگی‌نامه و خدمات علمی و فرهنگی شادروان سیدعلی اکبر حسینی، اسفند ماه ۱۳۹۱.
۱۲۳. مجموعه مقالات در بزرگداشت مقام علمی و معنوی محدث کبیر علامه سید نعمت‌الله جزایری، ۱۰ و ۱۱ اسفند ماه ۱۳۹۱.
۱۲۴. اندیشه‌نامه حضرت آیت‌الله سید محمد خامنه‌ای، ۶ خرداد ماه ۱۳۹۲، در دو جلد.
۱۲۵. زندگی‌نامه و خدمات علمی و فرهنگی استاد دکتر سلیم نیساری، ۲۵ اسفند ماه ۱۳۹۲.
۱۲۶. زندگی‌نامه و خدمات علمی و فرهنگی دکتر حسن انوری، ۳۱ فروردین ماه ۱۳۹۳.
۱۲۷. زندگی‌نامه و خدمات علمی و فرهنگی مرحوم استاد شیخ عبدالله نورانی، ۳ خردادماه ۱۳۹۳.
۱۲۸. زندگی‌نامه و خدمات علمی و فرهنگی آیت‌الله سیدحسن سعادت مصطفوی، ۳۱ خردادماه ۱۳۹۳.