انجمن علمی-دانشجویی
فلسفه و کلام اسلامی
دانشگاه تبریز

پرتو پندار



دوماهنامه انجمن علمی-دانشجویی فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه تبریز
شماره سوم، دی ماه ۱۴۰۲



دوماهنامه انجمن علمی - دانشجویی فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه تبریز

شماره سوم، دی ماه ۱۴۰۲

شناسنامه نشریه

صاحب امتیاز

انجمن علمی-دانشجویی فلسفه و کلام اسلامی
دانشگاه تبریز

مدیر مسئول

هادی ابراهیمی

سردبیر

معصومه رجب نژادیان

هیئت تحریریه

ناصر فروهی

معصومه رجب نژادیان

فهیمه سیدی

لیلا نصرتی

زهرا بنیاد داداش

طراح و صفحه آراء

معصومه رجب نژادیان

دوماهنامه انجمن علمی- دانشجویی فلسفه و کلام اسلامی
دانشگاه تبریز، سال اول، شماره سوم، دی ماه ۱۴۰۲

فهرست

سخن سردبیر	۱
سیر تطور اصول دین در شیعه امامیه	۲
حقیقیت انسان ،ماهیت انسان و معرفت در اندیشه ملاصدرا	۱۴
مشترکات انسانی در اندیشه فلاسفه	۲۰
وجوب، امکان و امتناع	۲۵
مفهوم وحی	۲۹
معرفی کتاب	۳۲

سخن سردبیر

معصومه رجب نژادیان

بسم الله الرحمن الرحیم

نشریه پرتو پندار جهت پاسخگویی به بسیاری سوالات آدمیان در موضوعات فلسفی مورد توجه مخاطبان ارجمند واقع شده است. در این شماره، به یاری اعضای هیئت تحریریه به موضوعاتی از قبیل سیر تطور اصول دین در شیعه امامیه، مشترکات انسانی در اندیشه فلاسفه و حقیقت انسان، ماهیت نفس و معرفت دراندیشه ملاصدرا و برخی موضوعات فلسفی دیگر توجه می شود. امید است بتوانیم در این شماره از نشریه، پاسخگوی برخی سوالات مخاطبان در حوزه فلسفه و کلام اسلامی باشیم و قدمی هرچند کوچک جهت پیشبرد علم برداریم.

سیر تطور مفهوم اصول دین در شیعه امامیه

ناصـــر فـــروهی
دانشیار فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه تبریز، تبریز، ایران



چکیده:
مذهب شیعه به عنوان یکی از اصلی ترین مذاهب اسلامی به شمار می رود و در این میان شیعه امامیه از محوریت و اصالت خاصی برخوردار است. یکی از مهمترین مباحثی که کلام شیعه امامیه را شکل داده است، مساله اصول دین است که مشتمل بر اهم آراء و عقائد کلامی این مذهب را در برمی گیرد. حال پرسشی که در این خصوص وجود دارد آن است که مجموعه اصول دین چه تاریخی را گذرانده است؟ آیا از ابتدای نگارش آثار کلامی شیعه امامیه، این اصول به همین صورت وجود داشته اند و یا در برهه تاریخی خاصی پدیدار گشته اند و در سیر تاریخ، تطور خاص خود را طی کرده اند؟ تحقیق حاضر می کوشد با رویکردی تاریخی به این پرسش پاسخ دهد.

کلمات کلیدی: اصول دین، کلام اسلامی، شیعه امامیه، زیدیه، اسماعیلیه

۱- مقدمه:
بررسی تاریخی نشان می¬دهد که آغاز شکل¬گیری مفهوم اصول دین به عنوان مجموعه مشخصی از تعداد محدودی از آراء و عقائد پایه¬ای کلامی در مکتب شیعه امامیه نبوده است بلکه در آثار دیگر نحله¬های کلامی ریشه دارد. تحقیق حاضر حاصل بخشی از یک تحقیق مفصل تر است که در قالب یک پایان نامه کارشناسی ارشد با عنوان "سیر تطور اصول دین در رهیافت کلامی" در دانشگاه تبریز دفاع شده است. در آن تحقیق کلی تر، تلاش شده است تا سیر تطور مفهوم اصول دین به معنای یک رشته از اصول اعتقادی که در کنار هم یک مفهوم جدید تحت عنوان اصول خمسه یا اربعه و یا ... را می سازند مورد مطالعه و بررسی قرار گیرد. با مطالعه دقیق و وسیع آثار کلامی اسلامی معلوم می شود که مفهوم اصول دین سیر تطور مشخصی را طی کرده است بدین معنا که از ابتدا وجود نداشته است بلکه تاریخ آغازی دارد و سپس هم در تعداد و هم در موارد تکامل و تطور پیدا کرده است. در آن تحقیق کلی پیدایش و سرنوشت این مفهوم در مکتب های کلامی عمده اسلامی یعنی معتزله، شیعه، اشاعره، ماتریدیه و ... مورد بحث و بررسی قرار گرفت. بخش نخست آن تحقیق که به تاریخ پیدایش و تطور اولیه مفهوم اصول دین و نیز تطور بعدی آن در میان مکاتب اهل سنت اختصاص داشت پیش تر به چاپ رسیده است. (فروهی و دیگران، ۱۳۹۶، ۱۳۴-۱۱۳) تحقیق حاضر که در قالب مقاله پیش رو ارائه می شود، به بیان تاثیر آن شکل گیری و تطور اندیشه معتزلی و ورود آن به اندیشه شیعه امامیه می پردازد. در گام بعدی همین مقاله، سیر تطور مفهوم اصول دین در میان متفکران شیعی امامی تا قرن سیزدهم که مفهوم اصول خمسه دین به معنای پنج اصل توحید، عدل، نبوت، معاد و امامت در میان شیعه جا افتاد مورد بررسی قرار می گیرد.

بخش نهایی آن تحقیق کلی که به بیان سیر تطور مفهوم اصول دین در میان فرقه های شیعه زیدی و اسماعیلی اختصاص دارد در قالب مقاله دیگری به چاپ خواهد رسید.
در خصوص ادبیات تحقیق باید گفت این نوع رویکرد پویا نسبت به تاریخ اندیشه کمتر در میان محققان حوزه کلام اسلامی وجود داشته است و لذا تحقیقاتی از این دست که به سیر تطور مفهوم مهمی چون اصول دین در میان مکاتب کلامی اسلامی بپردازد به ندرت صورت گرفته است. تنها نمونه ای که به تحقیق ما شباهت دارد مقاله ای است که توسط جناب آقای دکتر امداد توران با عنوان ساختار عقاید اسلامی در کلام امامیه درمجله شیعه شناسی به چاپ رسیده است. (توران، ۱۳۹۲، ۱۳۶-۹۹) در خصوص تفاوت کار آقای توران با مقاله حاضر دو نکته به ذهن می رسد. نخست آنکه آن مقاله صرفا به بیان دیدگاه های متفکران شیعه امامیه محدود است در حالی که تحقیق حاضر با نگاهی کلی تر می کوشد سیر تطور مفهوم اصول دین را از زمان پیدایش تا ورود به شیعه زیدی و سپس اسماعیلی و امامیه مورد بررسی قرار دهد. دوم آنکه با وجود قوت و دقت نظر آن مقاله، روح حاکم بر مقاله آقای توران، با مفهوم اصول دین به عنوان یک بسته مشخص و ثابت برخورد می کند که گویی از ابتدا برای همه متکلمان روشن بوده است و نوع بیان آن به صورت دو اصل توحید و عدل و یا چهار اصل و یا پنج اصل صرفا نوعی تفنن و تنوع طلبی بوده است و هیچ تفاوت اساسی در میان این نظریات وجود ندارد. به عبارت دیگر در آن مقاله، همانگونه که عنوان مقاله هم گویای آن است، صرفا به بیان تفاوت های ساختاری نظریه اصول دین به عنوان ساختارهایی متنوع از یک نظریه واحد اکتفا شده است و از خاصیت پویا و تاریخی مفاهیم و اندیشه ها و سیر تطور آنها غفلت شده است. لذا ایشان مقاله خود را بر اساس ساختارهای شش گانه تبویب نموده اند نه بر اساس سیر تاریخی تطور مفهوم اصول دین. (همان، ۱۲۹-۱۰۰)

۲- شکل گیری و تطور اولیه مفهوم اصول دین
با آنکه اصطلاح اصول دین اصطلاحی بسیار مهم است اما این اصطلاح قرآنی نیست و حتی در احادیث نیز وجود ندارد بلکه این اصطلاح بعدها توسط متکلمان وضع شده است. (گذشته، ۱۳۷۹، ۲۸۲) از دوره های نخستین و مخصوصا در قرن اول هجری آثار بسیار معدودی برجای مانده است و در این آثار هم هیچ اثری از اصطلاح اصول دین به چشم نمی خورد. در دوره های نخستین فعالیت متکلمان که معمولا تا اواخر قرن نخست ادامه دارد، مباحث کلامی به بحث های پراکنده ای در خصوص موضوعات منفرد اختصاص دارد. در نحله ی خوارج ما با نظامی مفصل و منسجم از آراء کلامی در زمینه های گوناگون مواجه نیستیم بلکه با چند نظریه پراکنده مواجهیم که در بستری تاریخی و به مناسبت حوادث تاریخی مطرح شده اند.

(اشعری، ۱۴۰۰، ۸۶؛ بغدادی، ۱۴۰۸، ۵۶-۵۵) از مرجئه نیز تنها چند رای پراکنده در باب ایمان گزارش شده است. (اشعری، ۱۴۰۰، ۴۷۷؛ اشعری قمی، ۱۳۶۰، ۱۴۲) مفهوم و اصطلاح اصول دین به عنوان مجموعه ای مشخص از تعدادی از اعتقادات خاص در میان مرجئه وجود ندارد. قدریه پیشگام معتزله در اصول پنج گانه بودند. (صابری، ۱۳۸۸، ۱۲۸) شهرستانی چهار اعتقاد عمده و مشترک را به واصلیه نسبت می دهد که عبارتند از اعتقاد به نفی صفات خداوند، اعتقاد به قدر، منزله بین المنزلتین، و اینکه بین اصحاب جمل و اصحاب صفین یکی بر خطاست ولی مشخص نیست کدام. (شهرستانی، ۱۳۶۴، ۶۳-۶۰) نه واصل و نه پیروان او و نه حتی شهرستانی برای این اعتقادات چهارگانه از اصطلاح اصول دین یا اصول اربعه استفاده نکرده اند اما می توان در اینجا ریشه های شکل گیری مفهوم اصول خمسه را در عقائد واصلیه دید.

معمولا آغاز بحث از مفهوم اصول دین و مشخصا اصول خمسه به عنوان مجموعه ای از چند اعتقاد خاصبه معتزلیان دوره میانه مشخصا به ابوهذیل علاف نسبت داده می شود. (GARDET, ۲۰۱۵, ۷۸۶) ابن ندیم چند کتاب با نام اصول دین را به نویسندگان هم عصر ابوهذیل نسبت داده است.(ابن ندیم، ۱۳۵۰، ۲۲۲-۲۰۳) بنابراین می توان نتیجه گرفت عصر ابوهذیل نقطه عطفی در شکل گیری مفهوم اصول خمسه بوده است.پس از شکل گیری مفهوم اصول خمسه نزد معتزله در قرن دوم، به دوران پختگی این مفهوم در قرون سوم تا پنجم می رسیم که در این دوره، ضمن کتاب های متعدد و مفصلی اصول پنج گانه معتزله بسط داده می شوند و مبانی و نتایج آن توضیح داده می شوند. (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲) اعتقاد به اصول خمسه بدان معنا نیست که معتزله در مورد سایر مباحث کلامی به بحث و اظهار نظر نپرداخته باشند. بلکه اتفاقا معتزله مثلا به مساله امامت بسیار پرداخته اند اما هرگز آن را به عنوان یک اصل مطرح نکرده اند[1]. (نوبختی، ۱۴۰۴، ۱۲)

[1] اصطلاح اصول دین در میان اهل حدیث، سلفیه، اشاعره و ماتریدیه سرنوشت متفاوتی داشته است. در حالی که معتزله تمایل داشتند تا تعداد خاصی از عقاید را با ملاک مشخصی جدا کنند و عنوان مشخصی بر آن بگذارند و از آنها تحت عناوینی چون اصول خمسه و یا اصول دین یاد کنند، گرایش عمومی اهل حدیث، سلفیه، اشاعره و ماتریدیه آن بود که همه اعتقادات را در یک سطح از اهمیت بدانند. در حالی که اصول دین در میان معتزله و شیعه چند مصداق محدود - مثلا پنج یا هفت مورد - را در بر می گیرد، این اصطلاح در میان اهل حدیث و اشاعره شامل مطلق مباحث اعتقادی می شود. در میان آثار متکلمان اشعری، کتاب های فراوانی وجود دارد که به مبحث اصول دین پرداخته اند و یا حتی دارای عنوان اصول دین هستند. برای نمونه ابوالحسن اشعری کتابی با عنوان الابانه عن اصول الدیانه دارد. همچنین می توان به کتاب های الشامل فی اصول الدین (جوینی، ۱۴۲۰)، ابکار الافکار فی اصول الدین (آمدی، ۱۴۲۳) و الاربعین فی اصول الدین (فخررازی، ۱۹۸۶م؛ غزالی، ۱۴۰۹) اشاره کرد. اما در متن بسیاری از این کتاب ها که حتی عنوان اصول دین دارند نیز، اصطلاح اصول دین یا اصلا به کار نرفته است و یا اگر هم این اصطلاح وجود دارد در معنای دیگری به جز آنچه معتزله از آن مراد می-کنند استعمال شده است.

۳- ورود مفهوم اصول دین به شیعه

مفهوم اصول دین از ابتدا به معنای مجموعه محدودی از اعتقادات که به عنوان مبنای سایر اعتقادات قرار گیرند در شیعه وجود نداشته است بلکه این مفهوم بعدها وارد شیعه شد و سیر تکاملی خاص خود را طی کرد. در سرآغاز کلام شیعه مساله امامت بسیار مطرح بوده است به طوری که وقتی به تاریخ پیدایش کلام شیعه و آثار متکلمان آن دوران دقت می¬کنیم، متوجه می¬شویم که اکثریت قریب به اتفاق آنها در خصوص مساله امامت کتاب داشته¬اند. (ابن ندیم، ۱۳۵۰، ۲۲۶-۲۲۳) اما هنوز در این دوران مفهوم اصول دین وارد مکتب شیعه نشده بود و امامت به عنوان یکی از مصادیق مجموعه ای خاص تحت عنوان اصول خمسه در نیامده بود.اشعری در کتاب مقالات الاسلامیین خود سه اعتقاد اصلی را برای شیعه نام می¬برد که عبارتند از اقرار بالله، اقرار به رسولش و اقرار به امام. نکته جالب آنجاست که با آنکه او اعتقاد به این سه امر را در ایمان ایشان شرط می¬داند و تصریح می¬کند که معرفت به آنها برای ایمان ضروری است، اما از اصطلاح اصل یا اصول ثلاث برای آنها استفاده نمی¬کند. (اشعری، ۱۴۰۰، ۵۳) وی در همان کتاب سیر تطور اعتقادات شیعه را بیان می¬کند و معتقد است شیعه به خط فکری معتزله نزدیک شده است و از آنها تاثیر گرفته است. اشعری همچنین از اصطلاح شیعه معتزلی سخن می¬گوید و شیعه و معتزله را در یک گروه قرار می¬دهد. (همان، ۴۸-۳۱) در آثار مربوط به دوره¬های متقدم کلام شیعه و مخصوصا در میان شیعیان زیدی، بسیار مشابه اصول معتزلی است به طوری که حتی در این میان اصول منزله بین المنزلتین، امر به معروف و نهی از منکر و وعد و وعید به چشم می¬خورد. البته هر چه از لحاظ زمانی به پیش می¬رویم این اصول معتزلی جای خود را به اصول خاص شیعی مانند نبوت و امامت می¬دهند.

مفهوم اصول دین به واسطه زیدیه وارد کلام شیعه گردید. ابن ¬مرتضی از قول ابن¬یزداد نقل می¬کند که زید بن علی در همه نظرات با معتزله مشترک بود به جز در مساله منزله بین المنزلتین. (ابن¬مرتضی، ۱۹۶۰، ۳۴) اشعری قمی معتقد است زیدیه در اصول تابع معتزله بودند و در فروع تابع حنفی بودند. (اشعری قمی، ۱۳۶۰، ۱۴۹) عقائد زیدی، در مساله ذات و صفات الهی و عدل و دیگر عقائد کلامی بسیار به معتزله نزدیک است. اصول عقائد زیدی را می¬توان مشابه همان پنج اصل معتزلی، عبارت از توحید، عدل، وعد و وعید، منزله بین المنزلتین و امر به معروف و نهی از منکر دانست. (صابری، ۱۳۹۰، ۸۵-۸۰) البته بعدها این اصول کمی اصلاح شد(رسی، ۱۴۲۱، ۵۸۱ و ۵۹۳) و در نهایت اصل امامت جایگزین اصل منزله بین المنزلتین شده است(یحیی بن حسین، ۱۴۲۱، ۱۹۴-۱۹۱) و بعدها اصل نبوت هم اضافه شده است. (قاسم بن محمد بن علی، ۱۴۲۱؛ مویدی، ۱۴۲۲)

مفهوم اصول دین از زیدیه وارد فرقه اسماعیلیه گردید. اسماعیلیه خود را با نامهایی چون اصحاب تعلیم یا تعلیمیه و نیز

اصحاب الدعوه الهادیه می نامیدند.(دادبه، ۱۳۷۴، ۶۸-۵۴)اما شاید جالب باشد که بدانیم ایشان سبعیه نیز نامیده شدند. (رشید الدین فضل الله همدانی، ۱۳۸۷، ۹)این از آن روست که عدد هفت برای اسماعیلیه اهمیت زیادی دارد. اسماعیلیه به هفت مساله بسیار مهم اعتقادی به عنوان ارکان سبعه اعتقاد دارند که عبارتند از ولایت، طهارت، نماز، زکات، روزه، حج و جهاد. نکته جالب آنجاست که با مطالعه در تاریخ اندیشه کلامی اسماعیلیه مشخص می شود که از همان دوره های ابتدایی و میانی کلام اسماعیلی، از اصول سبعه بحث شده است. ابویعقوب سجستانی - از اسماعیلیه متقدم - با همه تاکیدی که بر عدد هفت در کتاب کشف المحجوب خود دارد، در کتاب دیگر خود به نام الافتخار، تنها پنج اصل از اصول هفت گانه اسماعیلی را بیان کرده است که عبارتند از: طهارت، نماز، روزه، حج و زکات. (سجستانی، ۱۳۵۸) قاضی نعمان بن محمد بن منصور با ذکر حدیثی منسوب به امام صادق (ع) به بیان اصول هفت گانه مکتب اسماعیلی می پردازد که عبارتند از ولایت، طهارت، صلات، زکات، صوم، حج و جهاد. (قاضی نعمان، ۱۹۶۳، ۵۱؛ همو ۱۹۷۲، ۵۳-۵۱) همانگونه که ملاحظه می شود ارکان هفت گانه اسماعیلی مجموعه ای از اصول و فروعی هستند که بعدها در سنت دوازده امامی پذیرفته شد.در رساله وجه دین ناصر خسرو از هفت رکن اسماعیلی سخن به میان می-آید که عبارتند از شهادت (به معنای گواهی به وحدت خدا و نبوت رسول)، نماز، زکات، حج، روزه و جهاد و اطاعت امام. (ناصر خسرو، ۱۳۸۴ ، ۲۴۷)در همین جا توضیح این مطلب ضروری است که گاهی در متن مقاله به آثاری بدون ذکر شماره صفحه ارجاع داده شده است. این از آن روست که اغلب ادعا می شود که در این آثار اصطلاح اصول دین به معنای مصطلح وجود ندارد. برای اثبات این ادعا به کل اثر مزبور ارجاع داده می شود بنابراین شماره صفحه خاصی ذکر نمی شود.

۴- سیر تطور اصول دین در شیعه امامیه

۴-۱- پیش از شکل گیری مفهوم اصول دین

در سرآغاز کلام امامیه و در جستجوی مفهوم اصول دین باید نخست در میان آثار روایی و کتب حدیث این مفهوم را پی جویی کنیم. متفکران شیعه در ابتدا گرایش های روایی بیشتری داشتند و می کوشیدند مباحث اعتقادی خود را بر مبنای روایات متکی سازند. تنها در دوره های میانی و متاخر است که گرایش های عقل-گرایانه تر وارد کلام شیعه می شود. یکی از قدیمی ترین آثار حدیثی شیعی که اصطلاح اصول در آن به کار رفته است، کتاب کافی نوشته مرحوم کلینی است. وی که متولد سال ۲۵۸ هجری و متوفی سال ۳۲۸ یا ۳۲۹ است کتاب کافی خود را به سه بخش تقسیم کرده است که عبارتند از اصول کافی، فروع کافی و روضه که شامل روایات پراکنده است. با بررسی این بخش ها معلوم می شود که مراد کلینی از اصول، مباحث مربوط به اعتقادات مانند کفر و ایمان، عقل، توحید و ... بودهاست و او از فروع نیز احکام فقهی مانند نماز و روزه و حج و نکاح و وصایا و مواریث و حدود و دیات را مراد کرده است. (کلینی، ۱۳۶۲)

یکی دیگر از متفکران متقدم شیعی که آثار روایی بسیاری را در مساله اعتقادات تالیف کرده است، شیخ صدوق است. وی که بسیار متقدم و متوفی سال ۳۸۶ است در کتاب اعتقادات خود مباحث متعددی چون عدل، توحید، وعد و وعید و صفات خدا را مورد بحث قرار داده است. در مورد این کتاب چند نکته قابل ذکر است. نخست آنکه با آنکه نام کتاب اعتقادات است و مجموعه نسبتا کاملی از اعتقادات مورد بحث قرار گرفته-اند، اما هیچ مجموعه خاصی از این اعتقادات به عنوان اصول دین جدا نشده اند و اساسا اصطلاح اصول دین در کتاب به کار نرفته است. به علاوه، همانگونه که ملاحظه می شود ادبیات شیخ صدوق در انتخاب عناوین بحث به اصطلاحات معتزلی نزدیک است. (شیخ صدوق، ۱۴۱۴) به همین ترتیب کتاب الهدایه فی الاصول و الفروع شیخ صدوق که باز هم به بیان روایی اعتقادات اختصاص دارد و در ده باب تنظیم شده است به مباحثی چون توحید، نبوت، امامت، معاد، تقیه، جهاد و امر به معروف و نهی از منکر می پردازد. در این کتاب نیز مفهوم اصول دین به معنای مصطلح کلمه وجود ندارد. (شیخ صدوق، ۱۴۱۸) همانگونه که ملاحظه می شود، در آثار شیعی دوره ابتدایی مفهوم اصول دین وجود ندارد. تنها در کتاب التوحید شیخ صدوق نکته جالبی در خصوص بحث اصول دین به چشم می خورد که به نوعی می توان آن را به عنوان یکی از جرقه های نخستین برای این بحث در سنت کلامی شیعه در نظر گرفت. او در این کتاب که این بار بیشتر به مباحث مربوط به خداشناسی اختصاص یافته است یک باب را به معانی توحید و عدل اختصاص داده است و از دو اصل توحید و عدل با عنوان اساس دین یاد کرده است. (همو، ۱۳۹۸، ۹۶) نکته جالب آنکه وی تنها همین دو اصل را اساس دین شمرده است و در مورد بقیه اعتقادات چنین مطلبی را بیان نکرده است. دیگر آنکه انتخاب این دو اصل یادآور دو اصل عمده معتزلی است.

متکلم مهم بعدی شیخ مفید است که متقدم و متوفی سال ۴۱۳ هجری قمری است و در آثار مختلف خود طیف وسیعی از اعتقادات را مورد بحث قرار داده است. اما نکته مهم آنکه وی در هیچ یک از آثارش از مفهومی مانند اصول دین یا ارکان ایمان - مشابه آنچه در میان معتزله مرسوم بوده است - بحث نکرده است. شیخ مفید در کتاب الاختصاص خود به بیان احادیث و روایاتی در بحث امامت شیعه پرداخته اما از آن به عنوان اصل یا رکن یاد نمی کند. (شیخ مفید، ۱۴۱۳ الف) به همین ترتیب او در کتاب الاراده بحث خود را به مبحث اراده الهی محدود کرده است. اما کماکان مفهوم اصول دین در این کتاب هم وجود ندارد.

(همو، ۱۴۱۳ ب) به طور مشابه کتاب الافصاح الامامه شیخ مفید نیز تنها به مساله امامت محدود شده است؛ با این حال امامت در این کتاب به عنوان رکن یا اصل دین معرفی نشده است. (همو، ۱۴۱۳ ج) به همین ترتیب، کتاب المسائل العکبریه نیز به مساله نبوت و پیامبران اختصاص دارد. (همو، ۱۴۱۳ ه) اما در این کتاب نیز نبوت به عنوان اصل یا رکن معرفی نشده است. در کتاب الحکایات فی مخالفات المعتزلیه من العدلیه نیز به اختلافات شیعه و معتزله پرداخته شده است. در این کتاب مباحث معتزله مانند وعد و وعید و دیگر مباحث کلامی سخن گفته شده است اما از اصول دین سخن گفته نشده است. (همو، ۱۴۱۳ د) شیخ مفید در کتاب النکت فی مقدمات الاصول مباحث متنوع تری را مورد بحث قرار داده است. مسائلی که در این کتاب آمده است شامل مباحث علم و جهل، حسن و قبح، حرکت و سکون، توحید خدا و صفات او، عدل، امامت، وعد و وعید می باشد. در این کتاب هم با وجود گستردگی و تنوع مباحث، مفهوم اصول دین وجود ندارد. (شیخ مفید، ۱۴۱۳ ز) کتاب النکت الاعتقادیه شیخ مفید بیش از سایر کتب او به آثار متاخر شباهت دارد به طوری که در آن از معرفت خدا و صفات او، عدل، نبوت، امامت و معاد بحث شده است. با این وجود حتی اینجا نیز مفهوم اصول دین یا ارکان دین یا اصول خمس به چشم نمی خورد. (شیخ مفید، ۱۴۱۳ و)

اما شاید بتوان یکی از نخستین کتب کلامی غیرروایی در سنت کلامی شیعی را کتاب الیاقوت فی علم الکلام نوشته ابواسحاق ابراهیم بن نوبخت دانست. ابواسحاق از پیشگامان سنت کلامی شیعه به شمار می رود و این کتاب او به یک معنا آغازگر کتب کلامی شیعه به معنای امروزی کلمه است بدین ترتیب که در این کتاب - که به احتمال زیاد در اواخر قرن چهارم یا اوائل قرن پنجم نوشته شده است (بیاتی، ۱۳۸۹، ۲۲) - مباحث کلامی شیعه بدون آنکه صرفا بر روایات متکی باشد آمده است و از این جهت تاثیر بسیاری بر سنت کلامی پس از خود گذاشته است. کتاب یاقوت همه خصوصیات یک کتاب متقدم کلامی را دارد بدین معنا که هنوز مباحث به خوبی از هم جدا نشده اند و هنوز فصل بندی کتاب شکل خاص خود را پیدا نکرده است. در این کتاب همه مباحث به صورت پشت سر هم آمده است و مباحث اصلی و فرعی از هم جدا نشده اند. مباحث این کتاب شامل مطالب متنوعی چون جوهر و عرض، جهان و خدا، صفات خدا، عدل و تکالیف، وعد و وعید، نبوات، معاد و امامت می شود.[۲] در این کتاب هنوز از مفهوم اصول دین به معنای یک دسته از اعتقادات خاص سخنی به میان نمی آید. به علاوه، در این کتاب شیعی برخی مفاهیم معتزلی مانند وعد و وعید هم به چشم می خورد. (ابراهیم بن نوبخت، ۱۴۱۳، ۶۳)

۴-۲- شکل گیری مفهوم اصول دین

یکی دیگر از نخستین کتب کلامی شیعه، کتاب الملخص فی اصول الدین متعلق به سید مرتضی است. علی بن حسین بن موسی بن محمد بن موسی بن ابراهیم بن امام موسی کاظم (ع) (۳۵۵ق-۴۳۶ق) معروف به سید مرتضی و شریف مرتضی و علم الهدی، به عنوان یکی از نخستین متکلمان شیعه معروف است و به قرون چهارم و پنجم تعلق داشته است. کتاب الملخص - که اتفاقا عنوان اصول دین را هم در خود دارد و می تواند برای منظور ما جالب توجه باشد - به بیان مختصری از اعتقادات شیعه اختصاص دارد. ترتیب مطالب و سازماندهی این کتاب بیشتر بر مباحث توحید و عدل متمرکز است و مشابه نظریات و فصل بندی های معتزله در آثار خویش است.[۳] (سید مرتضی، ۱۳۸۱) با اینکه اصطلاح اصول دین در عنوان این کتاب وجود دارد، اما با دقت در محتوای کتاب معلوم می شود که منظور نویسنده از این اصطلاح، آن چیزی نیست که متکلمان معتزله یا شیعه متاخرتر از مفهوم اصول خمس در نظر داشته اند. در این کتاب از تعدادی از اعتقادات سخن گفته شده است اما این مباحث اعتقادی هیچ مجموعه خاصی از اعتقادات - مانند آنچه که از اصول خمسه معتزلی یا شیعی مراد می کنیم - را تشکیل نمی دهند. از اینجا معلوم می شود منظور از اصول دین در چنین آثاری مطلق اعتقادات است نه یک دسته خاص از اعتقادات که با منطق خاصی در کنار هم قرار گرفته اند. کتاب الملخص به طیف وسیعی از اعتقادات شیعه می پردازد. این کتاب شامل مباحثی چون اثبات صانع و بحث در باب صفات او، رویت خدا، عدل الهی، اراده الهی، کلام الهی و احوال مخلوق می شود.

با این حال مصحح کتاب الملخص جناب آقای انصاری قمی در مقدمه کتاب اظهار می کند که سید مرتضی ابتدا قصد داشته است کتاب مفصلی مشتمل بر اصول پنج گانه بنویسد لیکن موانعی او را از این کار بازداشته است و وی تنها موفق شده است دو اصل توحید و عدل را به نگارش درآورد و موفق نشده است سه اصل دیگر یعنی نبوت، امامت و معاد را در این کتاب بگنجاند بلکه آنها را به کتاب دیگر خود یعنی الذخیره واگذار کرده است. (همان، مقدمه، دوازده) در نقد این مطلب می توان گفت مساله ای که جناب انصاری مطرح نموده اند مبتنی بر این پیش فرض است که تا زمان سید مرتضی، مفهوم اصول خمسه شیعه یعنی مجموعه این پنج اعتقاد توحید، عدل، معاد، نبوت و امامت به عنوان یک مجموعه و یک مفهوم مشخص قبلا شکل گرفته است و خود سید مرتضی بدان مجموعه تحت عنوان اصول خمسه آگاهی داشته است. این در حالی است که اولا خود سید مرتضی هیچ تصریحی ندارد که در این کتاب به دو

---

[۱] بعدها علامه حلی در شرح خود بر این کتاب با عنوان انوار الملکوت فی شرح الیاقوت، این مباحث پراکنده را ذیل پانزده مقصد مرتب می کند. (علامه حلی، ۱۳۶۳)

[۲] مصحح کتاب الملخص، جناب آقای انصاری قمی، در مقدمه کتاب بحث مفصلی را ترتیب می دهد تا نشان دهد نظریه کسانی چون مکدرموت و اشمیتکه مبنی بر اینکه کلام شیعه و مخصوصا این کتاب الملخص تحت تاثیر کلام معتزلی است، صحیح نمی باشد. (سید مرتضی، ۱۳۸۱، مقدمه کتاب، ۲۶-۱۲) اما همانگونه که کمی بعدتر در بحث از نظریاتسید مرتضی و حتی شیخ طوسی خواهد گذشت، از برخی اصطلاحاتی که مشخصا معتزلی اند می توان نتیجه گرفت که کتب کلامی شیعه حداقل در برخی دوره های نخستین تا حدی تحت تاثیر معتزله بوده است. جالب اینجاست که حتی خواجه نصیر هم در رساله قواعد العقائد خود به این شباهت اعتراف می کند. (طوسی، ۱۴۱۳، ۸۹)

اصل از اصول خمسه می پردازد تا معلوم شود که او نسبت به مفهوم اصول خمسه شیعی آگاهی و اعتراف داشته است. ثانیا معلوم نیست تا زمان سید مرتضی مفهوم اصول خمس شیعی شامل توحید، عدل، معاد، نبوت و امامت شکل گرفته باشد. سوم آنکه کتاب الملخص تنها به مباحث توحید و عدل محدود نیست و شامل اعتقادات دیگری چون کلام الهی یا احوال مخلوقات نیز می شود. چهارم آنکه کتاب الذخیره نیز تنها به اصول خمس شیعی اختصاص ندارد و در آن از مباحث متعدد دیگری نیز بحث به میان آمده است. شاید آقای انصاری عبارت "جمیع ابواب اصول" در کتاب الذخیره به این نتیجه رسیده است که این کتاب قرار است در مورد اصول خمسه سخن بگوید. جالب است که کتاب الذخیره مشتمل بر مباحث توحید و عدل نمی شود. اما از مساله امر به معروف به طور مفصل بحث شده است. به علاوه از هیچ یک از این مباحث تحت عنوان اصول سخن به میان نیامده است. به نظر می رسد سید مرتضی بنا داشته است تا از همه مباحث اعتقادی که تا زمان او در میان متکلمان رایج بوده است بحث کند و تکلیف همه اعتقادات را روشن نماید نه آنکه بر روی مباحث خاصی تحت عنوان اصول خمسه تمرکز نماید. در واقع اشکال اصلی نظریه جناب آقای انصاری این است که ایشان پیش فرض دارند که مفهوم اصول خمس از ابتدا برای همه متکلمان روشن بوده است در حالی که باید پذیرفت که این مفهوم به عنوان مجموعه ای از چند اعتقاد خاص یک مفهوم تاریخی است که در گذر تاریخ علم کلام شکل گرفته است و ما در این مقاله در صدد پی جویی تاریخ شکل گیری و تطور آن هستیم. اگر مفهوم اصول خمس شیعی پس از سید مرتضی شکل گرفته باشد، آنگاه نظریه آقای انصاری مستلزم آن خواهد بود که یک مفهوم متاخر بر آثار یک متکلم متقدم تحمیل شود.

اثر دیگر سید مرتضی که به بحث ما مربوط می شود، رساله ای مختصر است که در پاسخ به پرسشی از مردم طبرستان در ضمن رسائل سید مرتضی وارد شده است. سید مرتضی در ضمن مساله یازدهم از جوابات المسائل الطبریه که در جلد نخست از رسائل سید مرتضی به چاپ رسیده است، در پاسخ به پرسش از تعداد اصول دین به ذکر همان پنج اصل معتزلی می پردازد.[۴] زمانی که از سید مرتضی پرسیده می شود که اصول دین چند تاست؟

وی در پاسخ می گوید آنچه که متکلمین در خصوص اصول دین نگاشته اند، پنج تاست: توحید، عدل، وعد و وعید، منزله بین المنزلتین و امر به معروف و نهی از منکر. (سید مرتضی، ۱۴۰۵، ج۱، ۱۶۵) وی در ادامه اشکالات و مسائلی را به نظریه پنج اصل معتزلی وارد می کند به طوری که می گوید وقتی از متکلمان پرسیده می شود که چرا اصل نبوت را ذکر نکردید، پاسخ می دهند که نبوت ذیل مبحث لطف قرار می گیرد و از این مبحث در ذیل مباحث مربوط به عدل الهی بحث می شود. به نظر سید مرتضی اصلاحی که باید بر اساس دیدگاه شیعه در این نظریه صورت بگیرد، افزودن دو اصل مهم نبوت و امامت است. در نهایت آنکه از نظر سید مرتضی اگر بنا بر اجمال باشد باید گفت اصول دین دوتاست: توحید و عدل و سایر اصول از جمله نبوت و امامت ذیل عدل قرار گیرند. اما اگر بنابر تفصیل باشد باید گفت اصول دین هفت تاست یعنی همان پنج اصل معتزلی به علاوه نبوت و امامت. (همان، ۱۶۶) با اینکه این اصلاح بسیار مهم و حائز اهمیت است اما نکته مهم آن است که در نظر سید مرتضی، آن پنج اصل غلبه داشته است که خود نشان از غلبه پارادایم معتزلی در بحث از اصول دین دارد. در واقع اشکالات سید مرتضی به این نظریه واکنشی به نظریه اصول خمس معتزلی و تلاشی در جهت اصلاح این نظریه و افزودن اصولی بدان است نه آنکه نظریه ای ابتدایی و اصالتا متعلق به خود سید مرتضی باشد. نکته مهم دیگری که به نظر می رسد آن است که سید مرتضی هیچ انتقادی را نسبت به وجود اصولی چون منزله بین المنزلتین و یا امر به معروف و نهی از منکر در میان اصول دین مطرح نکرده است. به همین ترتیب باید توجه داشت که اصل شیعی معاد که امروزه در ضمن اصول دینی شیعه از آن بحث می شود تفاوت هایی با اصل معتزلی وعد و وعید دارد.

یکی دیگر از متکلمان متقدم شیعی، شیخ طوسی است که متوفی سال ۴۶۰ هجری قمری است. آثار او در بررسی سیر تطور مبحث اصول دین بسیار جالب توجه است. این از آن روست که شیخ طوسی در آثار خود بر دو اصل توحید و عدل تاکید خاصی دارد و از این جهت مباحث وی به معتزله شباهت دارد. وی حتی برخی از اصول معتزلی را که بعدها توسط شیعه کنار گذاشته شده اند می پذیرد مانند وعد و وعید. شیخ طوسی در کتاب الاقتصاد فیما یتعلق بالاعتقاد خود تصریح می کند که از اهم اصولی که باید آموخت، دو اصل توحید و عدل است. وی سپس به روشی مشابه معتزله، مباحثی چون نبوت و امامت و امر به معروف و نهی از منکر و وعد و وعید را از فروعات مبحث عدل می داند. (شیخ طوسی، ۱۴۰۶، ۲۴) نکته جالب آنکه شیخ طوسی از این مفاهیم با عنوان اصول دین یا ارکان دین سخن نمی گوید. همانگونه که در سطور فوق اشاره شد و از بیانات شیخ هم به دست می آید می توان نتیجه گرفت که وی بر دو اصل توحید و عدل بسیار تاکید دارد و نیز از مفاهیم و اصطلاحاتی سخن می گوید که کاملا در چارچوب مفاهیم و اصطلاحات معتزلی قرار می گیرد – مانند وعد و وعید – به طوری که حتی بعدها توسط شیعه کنار گذاشته شدند.

[۴] شاید اتفاقی نباشد که طرح مساله اصول خمسه در ضمن پرسش هایی از سوی مردم طبرستان یا مازندران امروزی برای سید مرتضی ارسال شده است. با تحلیل محتوای رساله جوابات المسائل الطبریه، روشن می شود که غالب مسائل و پرسش هایی که از سوی طبری های زمان سید مرتضی مطرح شده است رنگ و بوی معتزلی دارد. این در حالی است که می دانیم در دوره حیات سید مرتضی غالب شیعیان طبرستان زیدی بودند که حتی موفق شده بودند برای سال ها در آنجا حکومت شیعی تشکیل دهند. از طرف دیگر تاثیرپذیری زیدیه از کلام معتزلی هم مخصوصا در مباحث اصول خمسه روشن است. اکنون روشن می شود که چرا غالب مسائلی که در جوابات المسائل الطبریه مطرح شده است، مانند وعد و وعید، قرآن محدث، اصول دین، حکم مرتکب کبائر و ... به کلام معتزلی نزدیک است.

کتاب المنقذ من التقلید متعلق به متکلم شیعی سدیدالدین حمصی رازی است که احتمالا تا اوائل قرن هفتم در قید حیات بوده است. در این کتاب که به شیوه متکلمان متقدم نگاشته شده است و به سبک نگارش متکلمان اشعری نزدیک است، طیف وسیعی از مباحث کلامی بدون فصل بندی و بدون ترتیب مشخصی ذکر شده اند. در این کتاب مباحثی چون حدوث، جسم، توحید، صفات خدا، عدل، قضا و قدر، قرآن، نبوات، وعد و وعید، توبه، معاد، امر به معروف و نهی از منکر و ... مورد بحث قرار گرفته است. (حمصی رازی، ۱۴۱۲) در این کتاب مفهوم اصول دین یا ارکان دین وجود ندارد. به علاوه جالب توجه است که هنوز در این دوره نیز برخی مفاهیم معتزلی مانند وعد و وعید و یا امر به معروف و نهی از منکر به عنوان مباحث اعتقادی مطرح می شوند. وی همچنین در کتاب المعتمد من مذهب الشیعه الامامیه که در بیست و یک فصل تنظیم شده است نیز مباحثی چون توحید و صفات الهی، نبوت، امامت، امر به معروف و نهی از منکر و وعد و وعید را مورد بحث قرار داده است. اما از آنها نیز تحت عنوان اصول دین یاد نکرده است. (حمصی رازی، ۱۳۷۶)

ابوجعفر محمد بن محمد ملقب به خواجه نصیرالدین طوسی را می توان به حق یکی از تاثیرگذارترین متکلمان شیعه اثنی عشری به شمار آورد.[۵] وی که در قرن هفتم می زیسته و متوفی سال ۶۵۳ هجری است، با تالیف آثار ارزشمندی در کلام شیعه، توانست در این جهت جریان ساز باشد. او که آشنایی خوبی با مبانی اعتقادی شیعه داشت و از طرف دیگر نیز به مبانی فلسفی یونان و اسلام آشنا بود، کلام شیعی را هر چه بیشتر عقلانی نمود. به یک معنا خواجه نصیر طوسی در سرآغاز کلام عقلانی شیعه ایستاده است؛ از یک طرف او بر شخصیت های بزرگی تاثیر گذاشت مانند علامه حلی که خود از بزرگترین و تاثیرگزارترین متکلمان شیعه بوده اند؛ از این رو شناخت نظریات خواجه در خصوص نظریه اصول خمس می تواند برای منظور ما بسیار جالب توجه باشد.

خواجه در کنار بیان مبانی فلسفی و کلامی خود به نقد نظرات مخالفان نیز اشتغال داشته است. برای نمونه او به شرح اشارات ابن سینا پرداخت و از این راه شرح فخررازی بر اشارات را که بیشتر نقد بود تا شرح، به نقد کشید. یکی دیگر از نقدهای خواجه بر فخر به کتاب تلخیص المحصل مربوط می شود. در این کتاب، خواجه به نام تلخیص، به نقد المحصل فخررازی می نشیند. خواجه در مقدمه این کتاب از اصطلاح علم اصول دین استفاده کرده است. (طوسی، ۱۴۰۵، ۱) اما با دقت در بافت متن کتاب معلوم می شود که او معنایی عام از این اصطلاح مراد می کند به طوری که مراد او علم به مطلق اعتقادات یا علم کلام است. بنابراین اصول دین از نظر او – نه تعداد و مجموعه مشخصی از عقائد مانند اصول خمسه معتزلی یا اصول سبعه اسماعیلی – بلکه مجموعه همه مباحث اعتقادی است. اما با آنکه وی اصطلاح اصول دین را استفاده نکرده است اما نکته جالب در این کتاب آن است او در مقابل اصول خمسه معتزلی به ذکر اهم اعتقادات شیعه می نشیند و آنها را عبارت از این موارد می داند: ایمان به خدا و به توحید او، ایمان به عدل او، ایمان به نبوت و ایمان به امامت. (همان، ۴۰۴) همانگونه که ملاحظه می شود، در اینجا چهار اصل اساسی به عنوان عقاید شیعه برشمرده شده است اما به مساله معاد اشاره ای نشده است.

خواجه در کتاب فصول نصیریه خود نیز به بیان اهم اعتقادات کلامی شیعه پرداخته است. وی در این کتاب پنج مساله مهم از منظر شیعه یعنی، توحید، عدل، نبوت، امامت و معاد را مورد بحث قرار می دهد. وی در این کتاب به مبحث توحید اهمیت فراوانی می دهد و آن را عظیم ترین اصل از اصول دین بلکه تنها آن را اصل حقیق دین می داند. (فاضل مقداد، ۱۴۲۰، ۹۹) اما در مورد این کتاب دو نکته قابل توجه است. نخست آنکه خواجه کتاب خود را در چهار بخش اصلی – و نه در پنج بخش – تنظیم کرده است بدین ترتیب که او مساله امامت را به طور جداگانه مورد بحث قرار نداده است بلکه آن را ذیل مبحث نبوت آورده است. نکته دوم آنکه وی کماکان در این کتاب از اصطلاح اصول دین برای این موارد استفاده نمی کند.

اما شاید جالب به نظر برسد که خواجه نصیر که اغلب از چهار اصل سخن می گوید، در رساله قواعد العقائد خود اصول ایمان را از منظر کلام شیعی سه مورد دانسته است که عبارتند از: تصدیق به یگانگی ذات الهی و عدل در افعال الهی، تصدیق به نبوت پیامبران و تصدیق به امامت ائمه معصومین بعد از پیامبر. (طوسی، ۱۴۱۳، ۱۰۵) جالب آنجاست که وی دوباره در این کتاب نیز به اصل معاد اشاره نکرده است.

در کنار این آثار، کتاب های دیگری هم از خواجه نصیر طوسی وجود دارد که در آنها اشاره ای به مفهوم اصول دین نشده است. خواجه کتاب آغاز و انجام خود را یک سره به بحث از معاد اختصاص می دهد اما آن را به عنوان یکی از اصول یا ارکان دین مطرح نمی کند. (همو، ۱۳۷۴) یکی از مهمترین آثار خواجه نصیر کتاب تجرید الاعتقاد است که یکی از اصلی ترین و مبنایی ترین کتب کلامی شیعه به حساب می آید. در این کتاب مطالب متنوعی در خصوص جواهر و اعراض، وجود و عدم، اثبات صانع، صفات و آثارش، نبوت، امامت و معاد آمده است؛ با این حال در این کتاب هم مفهوم اصول دین وجود ندارد. (همو، ۱۴۰۷)

محقق حلی (متوفای ۶۷۶ ق.) یکی دیگر از فقها و متکلمان مهم قرن هفتم هجری است. با آنکه بیشتر آثار او به فقه و اصول فقه اختصاص دارد، اما وی دو رساله با نام المسلک فی اصول الدین و الرساله الماتعیه در علم کلام دارد. نکته جالب توجه آن است که خود محقق حلی در مقدمه کتاب المسلک می گوید

[۵] از آنجا که خواجه نصیر چند سالی را در قلعه الموت نزد اسماعیلیان گذراند، گاهی ممکن است تصور شود که وی شیعه اسماعیلی بوده است. اما شواهد فراوانی از جمله آثار او گواهی می دهند که وی شیعه اثنی عشری بوده است. در واقع خواجه برای فرار از اوضاع نابسامان آن زمان خراسان در اثر حمله چنگیز خان مغول مجبور شد به اسماعیلیان پناه ببرد نه آنکه شیعه اسماعیلی و هفت امامی بوده باشد.

بهتر است که در علم عقائد از شیوه معتزله متاخر پیروی کنیم چرا که هم به لحاظ تحقیقی کامل تر است و هم به لحاظ روشی روشن تر. (محقق حلی، ۱۴۱۴، ۳۳) وی در ادامه مباحث مهم در این علم را در چهار دسته تقسیم می کند که عبارتند از مباحث مربوط به اثبات صانع و صفات او، مباحث مربوط به افعال الهی، نبوت و امامت. (همان، ۳۴) وی در ادامه کتاب المسلک خود را بر اساس همین مباحث فصل بندی می کند و در چهار فصل به این مباحث چهارگانه می پردازد. در ادامه معلوم می شود که مراد وی از مبحث اصلی افعال الهی همان بحث از عدل است. (همان، ۷۷) وی مبحث وعد و وعید را ذیل مباحث عدل آورده است و جملگی این مباحث را ذیل فصل افعال الهی مورد بحث قرار داده است. همچنین وی از دو اصل امر به معروف و نهی از منکر و منزله بین المنزلتین بحث نمی کند. به جز این خلاصه کردن مباحث اصول خمسه معتزلی، دو اصل نبوت و امامت هم اضافه شده اند. بنابراین اصولی که محقق حلی در کتاب خود از آن بحث می کند عبارتند از چهار اصل توحید، عدل، نبوت، امامت. محقق حلی در الرساله الماتعیه هم همین چهار اصل را مورد بحث قرار می دهد به طوری که این رساله را هم به چهار فصل در ذات و صفات خدا، افعال خدا و عدالت او، نبوت و امامت اختصاص داده است. (همان، ۲۹۳) همان گونه که ملاحظه می شود و نیز بر اساس اعتراف خود محقق حلی، نظریات ایشان در باب اصول دین، واکنش و اصلاحی در نظر معتزله است و وی اصول دین را چهار تا دانسته است.

متکلم بعدی در این دوره ابن میثم بحرانی (متوفای ۶۷۹ یا ۶۹۹ ق.) است که آثاری از او در کلام امامیه برجای مانده است. وی کتاب قواعد المرام فی علم الکلام را در هشت قاعده تنظیم کرده است که به ترتیب عبارتند از: مقدمات، احکام کلی معلومات، حدوث عالم، اثبات علم به صانع و صفات او، افعال، نبوت، معاد و امامت. (بحرانی، ۱۴۰۶) حتی در این کتاب هم از مفهوم معتزلی وعد و وعید بحث به میان آمده است اما این بحث زیرمجموعه بحث معاد قرار گرفته است. همچنین جالب است که در این کتاب از عدل در یک فصل مجزا در کنار دیگر مباحث کلامی اصلی بحث نشده است. بحرانی در کتاب النجاه فی القیامه فی تحقیق امر الامامه خود بیشتر بر مساله امامت تمرکز کرده است. اما آن را به عنوان یک اصل نمی¬خواند. (همو، ۱۴۱۷)

شاید بتوان علامه حلی را یکی از مهمترین متکلمان در تاریخ کلام شیعه اثنی عشری به حساب آورد. او در قرون هفت و هشت می¬زیسته و در سال ۷۲۶ هجری قمری وفات یافته است. یکی از آثار کلامی مهمی که از علامه حلی برجای مانده است، رساله واجب الاعتقاد علی جمیع العباد است که به اعتراف خود علامه در آن خلاصه هر آنچه از مسائل اصولی واجب است دانسته شود آمده است و نیز مباحث پایه ای از مباحث عبادات نیز به آن ملحق شده است. با دقت در مباحث کتاب معلوم می¬شود که مراد علامه از مسائل اصولی، همان مباحث اعتقادی و کلامی می باشد. (علامه حلی، ۱۴۱۲، ۴۰) نکته جالب در مورد این کتاب آن است که در آن، علامه حلی چهار اصل اساسی از اصول شیعه را ذکر کرده است که عبارتند از توحید، نبوت، عدل و امامت. (همان، ۸۵-۶۳) جالب است که علامه هم به مانند خواجه نصیر اصل معاد را ذکر نکرده است.

علامه حلی در کتاب دیگر خود با نام مناهج الیقین فی اصول الدین مجموعه ای از مباحث اعتقادی را مورد بحث قرار داده است اما با آنکه در عنوان کتاب اصطلاح اصول دین وجود دارد تصور او از این اصطلاح مطلق اعتقادات کلامی است و وی هیچ مجموعه خاصی از اعتقادات را برجسته نمی کند و با عناوینی چون اصول دین یا ارکان دین از آنها یاد نمی کند. مباحثی را که وی مورد بحث قرار می دهد مجموعه ای از اموری را شامل می شود که بعدها در شیعه تحت عنوان اصول خمسه پذیرفته شدند - یعنی توحید، عدل، نبوت، معاد و امامت - و نیز برخی امور دیگر را که ریشه در اندیشه های معتزله دارد و بعدها در کلام شیعه از مباحث اصول دین حذف شدند - مانند وعد و وعید و امر به معروف و نهی از منکر. (همو، ۱۴۱۵)

فاضل مقداد را می توان یکی از متکلمان مهم شیعه اثنی عشری به حساب آورد. وی که در قرن نهم می زیست و متوفی سال ۸۲۶ هجری است. فاضل مقداد را در بحث از اصول دین می توان یک نقطه عطف در تاریخ کلام شیعه امامیه به حساب آورد. او کتابی با نام ارشاد الطالبین الی نهج المسترشدین دارد و در این کتاب به شیوه ای که یادآور اشاعره است، علم کلام را علم اصول دین می نامد و متکلمان را اصولیین. وی علم اصول را در کنار علوم دیگری چون فقه و تفسیر و نحو قرار می دهد. (فاضل مقداد، ۱۴۰۵، ۳۶۵-۳۶۴) فاضل مقداد کتاب اللوامع الالهیه فی المباحث الکلامیه خود را در دوازده فصل تنظیم کرده است و در آن به ذکر مبانی اعتقادی خود پرداخته است. او در این کتاب مباحثی چون موجودات، عالم، خدا، نبوت، امامت و معاد را مورد بحث قرار می دهد. اما از دسته خاصی از اعتقادات به عنوان اصول دین سخن نمی گوید. (همو، ۱۴۲۲)

نکته جالب در مورد فاضل مقداد به کتاب الانوار الجلالیه فی شرح الفصول النصیریه مربوط می شود که در واقع شرحی بر فصول النصیریه خواجه نصیر طوسی است. وی در شرح خود تصریح می کند که اصول دین از نظر او چهارتاست. او این اصول را توحید، نبوت، عدل و امامت می داند و توضیح می دهد که ذیل مباحث توحید مباحث مربوط به ذات و صفات الهی مطرح می شود. همچنین ذیل مبحث عدل مباحث مربوط به تکلیف و لطف و ثواب و عقاب و معاد مورد بررسی قرار می گیرد. ذیل نبوت مباحث مربوط به اصول شریعت و احوال قیامت مورد بررسی قرار می گیرد و ذیل اصل امامت نیز وجوب حفظ تکلیف و شریعت در هر زمان بحث می¬شود. (همو، ۱۴۲۰، ۱۰۰) در خصوص این نظر فاضل مقداد سه نکته جالب به نظر می رسد.

نخست آنکه او در اینجا صریحا از اصول دین سخن می گوید و می کوشد تا چند مفهوم خاص از اعتقادات را تحت عنوان اصول دین معرفی کند. دومین نکته آن است که او این اصول را چهار تا می داند. و در آخر نکته سوم آن که وی آنچه را که بعدها تحت عنوان اصل معاد مطرح می شود ذیل دو اصل عدل و نبوت می گنجاند.

قرن یازدهم هجری دانشمندان و متکلمان شیعه برجسته ای را به خود دیده است. از آن میان می توان به فیض کاشانی اشاره کرد. او که متوفی سال ۱۰۹۱ هجری قمری است چندین اثر در کلام و اخلاق دارد. شاید یکی از نخستین کسانی که در سنت کلام شیعی از اصول خمسه سخن می گوید فیض کاشانی باشد. او در کتاب علم الیقین فی اصول الدین خود که به بیان اهم اصول عقائد اختصاص دارد بحث اصول خمسه را مطرح کرده است؛ اما نکته جالب آن است که آن مواردی را که وی به عنوان اصول پنج گانه مطرح می کند با آنچه در دوره های متقدم تر و پیش از فیض مطرح شده بود و نیز با آنچه امروزه با این عنوان شناخته می شود کمی متفاوت است. از نظر فیض، اصول خمسه عبارتند از علم به کتب الهی، علم به پیامبران الهی، علم به خداوند، علم به ملائکه الهی و علم به آخرت. از نظر او هیچ یک از علوم مهم از این پنج اصل خارج نیست. او در توجیه این نظر معتقد است که مباحث مربوط به فقه و اخلاق در ذیل علم به کتب الهی مطرح می شود. همچنین مباحث مربوط به امامت و اوصیا و خلفای پیامبران ذیل علم به پیامبران می آید. مباحثی چون صفات، اسماء و افعال الهی زیر مجموعهعلم به خدا هستند و شناخت شیطان هم زیر مجموعه علم به ملائکه الهی است. فیض همچنین شناخت احوال نفس انسانی را هم ذیل علم به آخرت و معاد قرار می دهد. (فیض کاشانی، ۱۴۱۸، ج۱، ۲۰-۱۹)

۴-۳- شکل گیری مفهوم اصول خمسه

شاید بتوان نقطه عطف دوم در تاریخ کلام شیعه امامیه از منظر توجه به بحث اصول دین را در ابتدای قرن سیزدهم جستجو نمود. در این دوره است که بحث اصول دین اولین بار به معنای مجموعه ای از پنج اصل توحید، عدل، معاد، نبوت و امامت به صورت نظریه ا ی استاندارد و مشابه آنچه امروزه در متون کلامی شیعه امامیه پذیرفته شده است، معرفی می شود. از آثار کلامی به جا مانده از قرن سیزدهم هجری می توان به کتاب حق الیقین فی معرفه اصول الدین اشاره کرد. این کتاب تالیف سید عبدالله شبر است که - به تصریح خود مولف در انتهای کتاب - در سال ۱۲۲۶ هجری تالیف شده است. (شبر، ۱۴۲۴، ۵۸۳) در این کتاب اصول دین پنج مورد دانسته شده است که عبارتند از توحید، عدل، نبوت، امامت و معاد. خود کتاب نیز بر اساس همین پنج اصل تقسیم بندی شده است و مشتمل بر پنج فصل است که هر کدام در خصوص یکی از این اصول بحث می کند. می توان این کتاب را یکی از نخستین کتاب های کلامی دانست که هم از اصول پنج گانه دین سخن می گوید و هم این اصول را همان پنج موردی می داند که امروزه به عنوان اصول پذیرفته شده در کلام شیعه مطرح می شود.با آنکه از آن پس معمولا همین پنج مورد به عنوان اصول خمسه در کلام شیعه پذیرفته شده است[۶]، اما حتی پس از این دوره به نسبت متاخر نیز همین پنج اصل توحید، عدل، نبوت، امامت و معاد به طور کامل پذیرفته نشد و کماکان موارد متفاوتی به عنوان اصول دین مطرح می شدند.[۷] همچنین بعدها گاهی در همین پنج اصل هم تفکیک به وجود آمد به طوری که سه اصل توحید، معاد و نبوت به عنوان اصول دین معرفی شدند و دو اصل امامت و عدل نیز به عنوان اصول مذهب.[۸]

---

[۶] برای نمونه محمد حسین آل کاشف الغطاء که با عنوان کاشف الغطاء شناخته می شود یکی از مهمترین فقها و متکلمان تاثیرگذار شیعه در دوران معاصر است. وی که متوفی سال ۱۳۷۳ هجری قمری است آثار بسیاری را در علوم اسلامی تدوین کرده است که از آن جمله می توان به کتاب اصل الشیعه و اصولها اشاره کرد. وی در این کتاب به نکات مهمی در خصوص اصول دین اشاره کرده است. از نظر او ارکان اصلی دین به معنای اعم سه تا است که عبارتند از توحید، نبوت و معاد. اما نکته مهم آن است که در ادامه کاشف الغطاء به بیان پنج اصلی می پردازد که از منظر شیعه اصول عقلی دین هستند و به واسطه عقل قابل دست یابی اند به طوری که او از این پنج اصل با عنوان وظایف عقل یاد می کند. این پنج اصل عبارتند از توحید، نبوت، معاد، عدل و امامت. (کاشف الغطاء، ۱۴۱۳، ۶۳-۶۰)

[۷] برای نمونه می توان به نظریه نظر علی طالقانی در اواخر قرن سیزدهم اشاره کرد. یکی از کتب کلامی قرن سیزدهم کتاب کاشف الاسرار نظر علی طالقانی است که به اعتراف خود مولف در مقدمه کتاب، در سال ۱۲۸۱ هجری نگاشته شده است. (طالقانی، ۱۳۷۳، ج۱، ۲۲) وی در این کتاب مفصل به ذکر مبانی شیعه در مباحث متنوعی از اصول و فروع پرداخته است. از نظر طالقانی، منظور از اصول دین، معرفت و اعتقادی است که مقصود بالذات باشد. نکته جالب در مورد این کتاب آن است که نویسنده این کتاب، اصول دین را از منظر کلام شیعه در چهار مورد منحصر می داند. از نظر او این چهار مورد عبارتند از: شناخت خدا، شناخت پیامبر، شناخت امام و در نهایت شناخت آخرت و معاد. جالب آنجاست که خود طالقانی اعتراف می کند که برخی از علمای پیش از او این اصول را پنج مورد دانسته اند - و شاید در این جهت به کتب کسانی چون سید عبدالله شبر اشاره داشته باشد که کمی پیش تر از آن سخت رفت - و اصل عدل را نیز به آن چهار اصل مذکور افزوده اند؛ اما با این حال وی معتقد است اصول دین چهار تاست و مبحث عدل باید ضمن صفات الهی مطرح شود. ادعای او در این باب آن است که نمی توان یکی از صفات را به بقیه صفات ارجحیت داد و آن را به صورت جدا به صورت یک اصل مستقل مطرح کرد. (همان، ۳۲)

[۸] کاشف الغطاء در کتاب اصل الشیعه و اصولها تصریح می کند که اسلام و ایمان را مترادف می داند و معتقد است که اسلام گستره عامی دارد که بر سه رکن و پایه اساسی استوار است که عبارتند از توحید، نبوت و معاد. از نظر او انکار هر یک از این ارکان سه گانه به منزله انکار اسلام و خروج از دین است. وی در ادامه بیان می کند که ایمان یک معنای خاص هم دارد به طوری که شیعه امامیه یک مورد دیگر به ارکان ایمان افزوده اند و آن مورد عبارت است از اعتقاد به امامت. از نظر کاشف الغطاء، این معانی چهارگانه ایمان به معنای خاص را تشکیل می دهد. (کاشف الغطاء، ۱۴۱۳، ۶۲-۶۰) از این رو به نظر می رسد یکی از نخستین کسانی که تفکیک میان اصول دین و اصول مذهب را بیان کرده است، مرحوم کاشف الغطاء باشد. علامه طباطبایی - از بزرگترین متفکران شیعه در دوره معاصر - نیز میان اصول دین و اصول مذهب تمایز قائل می شود. از نظر او در نزد شیعه، توحید، نبوت و معاد از اصول دین هستند و عدل و امامت از اصول مذهب. از نظر علامه، اصول دین یک سری اصول کلی مبنایی هستند که از اعتقادات اساسی و جهان بینی هستند به طوری که بدون آنها اصولا دین تحقق نخواهد یافت. (طباطبایی، ۱۳۷۸، ۹۶ و ۱۴۲ و ۱۶۴)

۵- نتیجه گیری

همانگونه که در طول مقاله ملاحظه گردید، نتایج جالب توجهی از مطالعه و بررسی ما در خصوص سیر تحول بحث از اصول دین در رهیافت کلامی به دست آمد. جالب به نظر می رسد وقتی متوجه می شویم که مبحث اصول دین یا اصول خمسه با وجود میزان اهمیتی که دارد در بخش اندکی از کتاب های کلامی وجود دارد. در کتب کلامی اشعری اصولا این مفهوم وجود ندارد. این مفهوم حتی در اغلب آثار معتزله که خود واضع این مفهوم و اصطلاح هستند و آن را توسعه دادند نیز به چشم نمی خورد. در سنت کلامی شیعه نیز نوع برخورد با این مفهوم متفاوت بوده است و تطور این مفهوم سیر خاصی را طی کرده است. نحله های مختلف کلامی هر یک تعداد متفاوتی را برای اصول دین نام برده اند و یا اصلا اصول خاصی را به عنوان جدا معرفی نمی کنند. بحث از اصول دین یا اصول خمسه از بدو مباحثات کلامی وجود نداشته است بلکه کمی بعدتر و احتمالا در قرن دوم هجری توسط متکلمان معتزلی و به احتمال بیشتر توسط ابوهذیل مطرح شده است. بعدها مفهوم اصول خمسه در میان معتزله قبول عام یافت و آثار بسیاری با همین نام توسط ایشان نگاشته شد و در قرن پنجم در ضمن اثری مفصل با نام شرح الاصول الخمسه به اوج شکوفایی خود رسید. اما در آثار کلامی اهل حدیث، اشاعره، ماتریدیه و سلفیه، بحث اصول خمسه مقبول نیافتاد و با آنکه اصطلاح اصول دین در میان ایشان وجود دارد و حتی آثار کلامی بسیاری با نام اصول دین تالیف کرده اند اما مفهوم اصول خمسه – آنگونه که معتزله و شیعه مراد می کنند – در میان آنها وجود ندارد.

شیعیان زیدی، اسماعیلی و امامیه هر یک واکنش خاصی نسبت به این مفهوم از خود نشان دادند. آن دسته از آثار زیدیه که به مفهوم اصول دین پرداخته اند معمولا شش مورد را برای این اصول نام می برند یعنی: توحید، عدل، نبوت، امامت، منزلت بین المنزلتین، وعد و وعید. شیعیان اسماعیلی هفت مورد – به جای پنج مورد – را به عنوان اصول دین خود شمرده اند که عبارتند از: ولایت، طهارت، نماز، زکات، روزه، حج و جهاد.

در خصوص شیعه امامیه بحث از اصول خمسه در آثار دوره های متقدم، میانی و متاخر متفاوت بوده است. در آثار دوره متقدم کلام شیعه مبحث اصول دین به معنای اصطلاحی به چشم نمی خورد. سپس و در آغاز شکل گیری این مفهوم، شباهت بسیاری با مکتب معتزلی وجود دارد. اما رفته رفته از مکتب معتزلی فاصله گرفته می شود و مفاهیم دیگری جایگزین می شود. در دوره های میانی گاهی سه و گاهی چهار مفهوم توحید، عدل، نبوت و امامت به عنوان اصول دین معرفی می شوند و به مفهوم معاد اشاره ای نمی شود. اما حتی آنگاه که در دوره های متاخر پنج اصل به عنوان اصول دین معرفی می شوند. با آنکه استانداردشدن اصول خمسه بسیار متاخر است و به قرن سیزدهم بازمی گردد اما پس از این دوره هم حتی مخالفت هایی با تعداد و موارد این اصول وجود داشته است.

فهرست منابع

۱- آمدی، سیف الدین، ۱۴۲۳، ابکار الافکار فی اصول الدین، تحقیق احمد محمد مهدی، قاهره: دارالکتب

۲- ابراهیم بن نوبخت، ابواسحاق، ۱۴۱۳، الیاقوت فی علم الکلام، تحقیق علی اکبر ضیائی، قم: انتشارات کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی

۳- ابن مرتضی، احمد بن یحیی، ۱۹۶۰م.، طبقات المعتزله، بیروت: دارالمکتبه الحیاه، بتحقیق سوسنه دیفلد-فلزر

۴- ابن ندیم، ۱۳۵۰، الفهرست، تحقیق رضا تجدد، تهران

۵- اشعری، ابوالحسن، ۱۴۰۰ ه. ق.، مقالات الاسلامیین، چاپ سوم، ویسبادن: فرانتس شتاینر.

۶- بحرانی، ابن میثم، ۱۴۰۶، قواعد المرام فی علم الکلام، تحقیق سید احمد حسینی، الطبعه الثانیه، قم: مکتبه آیه الله مرعشی نجفی

۷- بحرانی، ابن میثم، ۱۴۱۷، النجاه فی القیامه فی تحقیق امر الامامه، قم: مجمع الفکر الاسلامی

۸- بغدادی، عبدالقاهر، ۱۴۰۸، الفرق بین الفرق و بیان الفرقه الناجیه منهم، بیروت: دارالجلیل، دارالآفاق

۹- بیاتی، حیدر عبدالمناف، ۱۳۸۹، "نویسنده کتاب الیاقوت"، کتاب شیعه، شماره اول، بهار و تابستان ۱۳۸۹، صص ۳۰-۱۵

۱۰- توران، امداد، ۱۳۹۲، "ساختار عقاید اسلامی در کلام امامیه"، شیعه شناسی، شماره ۴۴، زمستان ۹۲، صص ۱۳۶-۹۹

۱۱- جوینی، عبدالملک، ۱۴۲۰، الشامل فی اصول الدین، بیروت: دارالکتب العلمیه

۱۲- حمصی رازی، سدید الدین، ۱۴۱۲، المنقذ من التقلید، قم: موسسه النشر الاسلامی

۱۳- حمصی رازی، سدید الدین، ۱۳۷۶، المعتمد من مذهب الشیعه الامامیه، به کوشش رسول جعفریان، قم: انتشارات کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی

۱۴- دادبه، اصغر، ۱۳۷۴، نگاهی به اسماعیلیه و نظریه های کلامی-فلسفی در مکتب اسماعیلی، زبان و ادبیات فارسی، شماره ۹ و ۱۰ و ۱۱، تابستان، پاییز و زمستان ۱۳۷۴، صص ۸۸-۵۱

۱۵- رسی، قاسم بن ابراهیم، ۱۴۲۱، مجموع کتب و رسائل قاسم بن ابراهیم الرسی، ج ۱، تحقیق مجدالدین مویدی، صنعاء: موسسه الامام زید بن علی.

۱۶- رشید الدین فضل الله همدانی، ۱۳۸۷، جامع التواریخ (تاریخ اسماعیلیان)، تصحیح محمد روشن، تهران: میراث مکتوب.

۱۷- سجستانی، ابویعقوب، ۱۳۵۸، کشف المحجوب، به کوشش هانری کربن، تهران: انجمن ایرانشناسی فرانسه.

۱۸- سید مرتضی، ابوالقاسم علی بن الحسین، ۱۳۸۱، الملخص فی اصول الدین، تحقیق محمدرضا انصاری قمی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

۱۹- سید مرتضی، ابوالقاسم علی بن الحسین، ۱۴۰۵، رسائل الشریف المرتضی، تحقیق سید مهدی رجایی، قم: دار القرآن الکریم.

۲۰- شبر، سید عبد الله، ۱۴۲۴، حق الیقین فی معرفه اصول الدین، چاپ دوم، قم: انوارالهدی.

۲۱- شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، ۱۳۶۴، الملل و النحل، تحقیق محمد بدران، چاپ سوم، جلد ۱، قم: الشریف الرضی

۲۲- شیخ صدوق، ۱۳۹۸، التوحید، قم: موسسه النشر الاسلامی

۲۳- شیخ صدوق، ۱۳۶۲، خصال، تصحیح علی اکبر غفاری، قم: انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم

۲۴- شیخ صدوق، ۱۴۱۴، الاعتقادات، چاپ سوم، قم: الموتمر العالمی للشیخ المفید

۲۵- شیخ صدوق، ۱۴۱۸، الهدایه فی الاصول و الفروع، قم: موسسه امام هادی

۲۶- شیخ طوسی، ۱۴۰۶، الاقتصاد فیما یتعلق بالاعتقاد، الطبعه الثانیه، بیروت: دارالاضواء

۲۷- شیخ مفید، ۱۴۱۳، الاختصاص، قم: کنگره شیخ مفید

۲۸- شیخ مفید، ۱۴۱۳، الاراده، قم: الموتمر العالمی للشیخ المفید

۲۹- شیخ مفید، ۱۴۱۳، الافصاح فی الامامه، قم: الموتمر العالمی للشیخ المفید

۳۰- شیخ مفید، ۱۴۱۳، الحکایات فی مخالفات المعتزلیه من العدلیه، قم: الموتمر العالمی للشیخ المفید

۳۱- شیخ مفید، ۱۴۱۳، المسائل العکبریه، قم: الموتمر العالمی للشیخ المفید

۳۲- شیخ مفید، ۱۴۱۳، النکت الاعتقادیه، قم: الموتمر العالمی للشیخ المفید

۳۳- شیخ مفید، ۱۴۱۳، النکت فی مقدمات الاصول، قم: الموتمر العالمی للشیخ المفید

۳۴- صابری، حسین، ۱۳۸۸، تاریخ فرق اسلامی جلد۱، چاپ پنجم، انتشارات سمت، تهران

۳۵- صابری، حسین، ۱۳۹۰، تاریخ فرق اسلامی جلد۲، چاپ هفتم، انتشارات سمت، تهران

۳۶- طالقانی، نظرعلی، ۱۳۷۳، کاشف الاسرار، به کوشش مهدی طیب، تهران: موسسه خدمات فرهنگی رسا

۳۷- طباطبایی، سید محمد حسین، ۱۳۷۸، شیعه در اسلام، چاپ سیزدهم، قم: دفتر نشر اسلامی

۳۸- طوسی، خواجه نصیرالدین، ۱۴۰۵، تلخیص المحصل

فهرست منابع

المعروف بنقد المحصل، الطبعه الثانیه،بیروت: دارالاضواء

۳۹-طوسی، خواجه نصیرالدین، ۱۴۰۷، تجرید الاعتقاد، تحقیق حسینی جلالی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی

۴۰-طوسی، خواجه نصیرالدین، ۱۴۱۳، قواعد العقائد، تحقیق علی حسن خازم، بیروت: دارالغربه

۴۱- طوسی، خواجه نصیرالدین، ۱۳۷۴، آغاز و انجام، چاپ چهارم، شرح و تعلیق از حسن حسن زاده آملی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی،

۴۲- علامه حلی، ۱۳۶۳، انوار الملکوت فی شرح الیاقوت، تحقیق محمد نجمی زنجانی، چاپ دوم، قم: الشریف الرضی

۴۳- علامه حلی، ۱۴۱۲، واجب الاعتقاد علی جمیع العباد، تحقیق ضیاء الدین بصری، قاهره: مجمع البحوث الاسلامیه

۴۴-علامه حلی، ۱۴۱۵، مناهج الیقین فی اصول الدین، تهران: دارالاسوه

۴۵- غزالی، ابوحامد، ۱۴۰۹، الاربعین فی اصول الدین، بیروت: دارالکتب العلمیه

۴۶- فاضل مقداد، ۱۴۰۵، ارشاد الطالبین الی نهج المسترشدین، تحقیق سید مهدی رجایی، قم: انتشارات کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی

۴۷- فاضل مقداد، ۱۴۲۰، الانوار الجلالیه فی شرح الفصول النصیریه، تحقیق علی حاجی آبادی و عباس جلالی نیا، مشهد: مجمع البحوث الاسلامیه

۴۸- فاضل مقداد، ۱۴۲۲، اللوامع الالهیه فی المباحث الکلامیه، تحقیق شهید قاضی طباطبایی، چاپ دوم، قم: دفتر تبلیغات اسلامی

۴۹- فخررازی، ۱۹۸۶، الاربعین فی اصول الدین، قاهره: مکتبه الکلیات الازهریه

۵۰- فروهی، ناصر؛ حسینی، سید احمد؛ فصل بهار، زهره، ۱۳۹۶، " سیر تطور اصول دین در مکاتب اهل سنت"، پژوهش های اعتقادی کلامی، سال هفتم، شماره ۲۷، پاییز ۱۳۹۶، ۱۳۴-۱۱۳

۵۱- فیض کاشانی، ۱۴۱۸، علم الیقین فی اصول الدین، تصحیح محسن بیدارفر، قم: بیدار

۵۲-قاسم بن محمد بن علی، الاساس لعقائد الاکیاس، ۱۴۲۱، تحقیق محمد قاسم عبدالله، چاپ سوم، صعده: مکتبه التراث الاسلامی

۵۳- قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲، شرح الاصول الخمسه، قوام الدین مانکدیم، تعلیق احمد بن حسین ابی هاشم، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

۵۴- قاضی نعمان، ۱۹۶۳، دعائم الاسلام، تحقیق آصف بن علی اصغر فیضی، قاهره: دارالمعارف

۵۵- قاضی نعمان، ۱۹۷۲، تاویل الدعائم، قاهره: دارالمعارف.

۵۶-کاشف الغطاء، محمد حسین، ۱۴۱۳، اصل الشیعه و اصولها، الطبعه الرابعه، بیروت: موسسه الاعلمی

۵۷- کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق، ۱۳۶۲، الکافی، تحقیق علی اکبر غفاری، چاپ دوم، تهران: انتشارات اسلامیه.

۵۸- گذشته، ناصر، ۱۳۷۹، "اصول دین"، دائره المعارف بزرگ اسلام، جلد ۹، تهران: مرکز دائره المعارف بزرگ اسلامی

۵۹-محقق حلی، ۱۴۱۴، المسلك في أصول الدين و الرسالة الماتعية، تحقیق رضا استادی، مشهد: مجمع البحوث الإسلامیة.

۶۰- مویدی، ابراهیم بن محمد بن احمد، ۱۴۲۲، الاصباح علی المصباح فی معرفه الملک الفتاح، تحقیق عبدالرحمن شایم، صنعا: موسسه الامام زید بن علی

۶۱- ناصر خسرو، ۱۳۸۴، وجه دین، چاپ دوم، تهران: انتشارات اساطیر

۶۲- ناصر لدین الله، احمد بن یحیی، ۱۴۰۵، النجاه لمن اتبع الهدی و اجتنب الردی، تحقیق ویلفرد مادلونگ، ویسبادن: دار النشر فرانز

۶۳-نوبختی، حسن بن موسی، ۱۴۰۴، فرق الشیعه، چاپ دوم، بیروت: دار الاضوا

۶۴- یحیی بن حسین، ۱۴۲۱، مجموع رسائل الامام الهادی الی الحق القویم یحیی بن الحسین بن قاسم بن ابراهیم، تحقیق عبدالله شاذلی، صنعاء: موسسه الامام زید بن علی.

65- GARDET, L. 2015, "ʿILM AL-KALĀM." ENCYCLOPEDIA OF ISLAM, SECOND EDITION. EDITED BY: P. BEARMAN, TH. BIANQUIS, C.E. BOSWORTH, E. VAN DONZEL, W.P. HEINRICHS. BRILL ONLINE.

حقیقت انسان ، ماهیت نفس و معرفت دراندیشه ملاصدرا

فهیـــمه سیدی امراله
دانشجوی کارشناسی فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه تبریز، تبریز، ایران



چکیده:
حقیقت انسان ،از جمله مباحث حائز اهمیت که فیلسوف بزرگ ملاصدرا تعریفی جهت آشنایی خوانندہ ذکر میکند ؛و آن تعریف حیوان ناطق بودن انسان میباشد و نطق را حقیقت انسانی دانسته است البته این تعریف صرفا جهت آشنایی مخاطب میباشد و توضیح مفصلی به آن داده خواهد شد.
وی انسان را مرکب از نفس و بدن می داند امانه به صورت ترکیب جز مجزا از هم،بلکه به صورت دو جز دارای وحدت قبول دارد،درسته که این دو در مقام و مرتبه از یکدیگر متفاوت اند ولی در حد ذات،حقیقت واحدمیباشند.
مطالب دیگر معرفت شناسی و ماهیت نفس در متن اصلی مقاله قابل تامل است و ملاصدرا به نحو احسن به بررسی این موارد پرداخته است و براین باور است که نفس آدمی به کمک خویش و به تنهایی نمیتواند به مداتب بالاتر عقل برسد و نیازمند ماده و حواس پنجگانه میباشد.

۱.مقدمه
حقیقت انسان و عواملی مربوط به آن مثل معرفت شناسی وماهیت نفس آدمی از سری مطالبی میباشد که اهمیت زیادی به آن داده میشود و قابل تامل از نظر فلاسفه بخصوص صدرمتالهین است.
ازنظر صدرالدین شیرازی،حقیقت انسان همان حیوان ناطق بودن اوست ،وی نفس ناطقه آدمی را که مراتب بالاتر عقلانیت ومعنویت رسیده است را فصل انسان معرفی میکند و اذعان براین دارد که حقیقت انسان با علم حصولی قابل کشف و درک نیست.ملاصدرا حقیقت انسان را تشکیل یافته از نفس و جسم می داند ،که هردوی این ها در حدوث جسمانی میباشند؛ولی نفس قوه تجرد دارد و میتواند به مراتب بالاتر عقلانیت برسدولی بدن فاقد چنین ویژگی ای است.
مطلب بعدی ماهیت نفس از نظر وی،که معتقد بر اضافه نفس بر جسم و تلقی آن به بدن است ونمیتوانیم بگوییم که تعلق به جسم ندارد ونفسین نفس را مثل پدر بودن پدر معنا نکرده و میفرماید انفکاک ذات آن وصف نسبی ممکن و قابل فرض نیست.نفس به خودی خود نمیتواند فعلی را ایجاد کند و به کمک ماده فعلیت پیدامیکند پس ماهیت نفس تنها خود نفس نیست و کار وی با کمک ماده است.
حال بحث معرفت شناسی؟ ملاصدرا به دلیل پیرو شبخ اشراق بودن علم را به حضوری و حصولی تقسیم کرده و علم حضوری را ارزشمند تلقی میکند چون دارای علم علت تجرد بر معلول مجرد می داند،وقتی عقل از حالت بالقوه خارج میشود به مراتب بالاتر عقلانیت دست پیدامیکند و حالت مدرَک بدست می آورد که در اینصورت پیوندی میان عالم و معلوم ایجاد میشود.
این مطالب قبیل حقیقت انسان ،معرفت شناسی و ماهیت نفس مورد بررسی و تحلیل قرار گرفته است و سوالاتی را پاسخگو می باشد مانند:
آیا نفس آدمی به تنهایی به فعلیت می رسد؟ علم حصولی مانند علم حضوری است؟ نفس امری مجرد است یا فاقدتجرد؟ عقل در چه شرایطی به مراتب بالاتر می رسد؟

۲.حقیقت انسان
ملاصدرا همچون اکثر فلاسفه مشاء، در تعریفی منطقی، انسان را «حیوان ناطق» می داند، اما وی این تعریف را صرفاً جهت آشنایی مخاطب با تعریف منطقی یا من باب ارا یه آراء سایر فیلسوفان و منطق دانان بیان کرده است(ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج۵، ص۲۹۰)؛ چراکه انسان را فقط نفس ناطقه در نظر نگرفته و نطق را به تنهایی فصل آن نمی داند، بلکه وی نفس ناطقه را که به سیر الی الله می پردازد و نهایتاً به بالاترین مراتب وجود دست می یابد، فصل انسان معرفی می کند. بنابراین، نمی توان برا ی انسان تحد ید منطقی آورد و برهان اقامه نمود. همچنین طبق آموزه های حکمت متعالیه، حقیقت انسان با علم حصولی قابل شناخت نیست؛ زیرا مفهوم و صورت ذهنی هر چه باشد خود انسان نخواهد بود و با ضمیر «من» نمی توان بدان اشاره کرد، حال آنکه حقیقت نفس ناطقه که عین هستی است و جز وجود و تشخیص امر دیگری نیست، در مرجع ضمیر «من» ظاهر و آشکار است(اخلاقی، ۱۳۸۳، ۲۴۶-۲۴۷).
ملاصدرا معتقد است، انسان دارای هویت و حقیقت وجودی خاصی می باشد، به طوری که درک آن برای هر کس میسور نیست و صرفاً راسخان در علم توان پی بردن به حقیقت انسان را دارند. این حکیم مسلمان، درباره نفس انسانی و دشواریِ شناختِ حقیقتِ آن می نویسد:«نفس انسانی بر خلاف سایر موجودات طبیعی و نفسی و عقلی که هر یک دارای هویت و مقامی معلوم هستند، مقامی معلوم و درجه معینی در وجود ندارد، بلکه دارای مقامات و درجات متفاوتی است و هر چیزی که اینگونه باشد، ادراک حقیقتش دشوار و فهم هویتش سخت خواهد بود»(ملاصدرا، ۱۳۷۸، ج۸، ص۳۴۳). درواقع، وی سایر موجودات را منحصر در نوع خودشان می داند، ولی در مورد انسان چنین نظری ندارد، بلکه انسان را نوع الانواع و هریک از افراد آن را نوعی منحصر به فرد می داند که دائم در حال صیرورت و شدن است و می تواند به هریک از مراتب عالم دست یابد و هویت منحصر به خود را کسب کند. درحالی که این امکان برای سایر موجودات فراهم نیست.
همچنین در اندیشه ملاصدرا، انسان، موجود ی مرکب از نفس و بدن است، البته نه به صورت ترکیب دو جزء مجزا از هم، بلکه به صورت دو جزء دارای وحدت. بدین نحو که اگرچه نفس و بدن در منزلت و مرتبت مختلف با یکدیگر هستند، اما در حد ذات، حقیقت واحدی می باشند که در عین وحدت و بساطت درجات متفاوتی دارند، درست مانند شیء واحد ی که دو طرف دارد، طرفی که دائماً در حال تحول و تبدل و فنا بوده و فرع است و

طرفی ثابت و باقی که اصل است. انسان متشکل از نفس و بدن یك شخصیت و هویت واحدی است که در اصل جوهر ترقی می نماید، به طوری که وحدت شخصیه اش در تمام مراتب محفوظ است و در هر مرتبه کامل تر می شود. بدین نحو که هر چه نفس در وجودش کامل تر شود، بدن صفا و لطافت بیشتری یافته و پیوستگی اش به نفس شدت می یابد و اتحاد میان این دو جوهر قوی تر می شود تا جایی که وقتی انسان به مرتبه عقلی رسید و انسان عقلی شد، بدون هیچ گونه مغایرتی امر واحدی خواهد بود. از این رو است که ملاصدرا نظر کسانی را که حقیقت انسان را همان نفس ناطقه می دانند و مقامات انسان را احوال و عوارض نفس در نظر می گیرند که از بدو خلقت تا آخر عمر به تدریج در او پدید می آید و بر او عارض می گردد، نمی پذیرد(ملاولی،۱۳۹۰، صص۹۱-۹۲).

ملاصدرا انسان را حقیقتی متشکل از بدن مادی و روح مجرد می داند که این دو جوهر در ابتدای حدوث جسمانی می باشند، ولی به تدریج نفس در اثر طی مراتب کمالیه که پیش رو دارد، می تواند از جسمانیت رها شده، به تجرد تام برسد. در واقع، بدن مادی انسان نسبت به روح مجرد در مرتبه ای پایین تر قرار دارد و روح در اثر صیرورت و دگرگونی های پیوسته، مراتب گوناگون را طی می کند، تااینکه به تجرد تام دست یابد و به جوهری مستقل و جاودان مبدل گردد. نفس را می توان جوهری مستقل دانست که در ابتدا به صورت جسم ظهور می یابد، سپس از طریق حرکت جوهری به نفس نباتی، نفس حیوانی و سرانجام نفس ناطقه تبدیل می شود. (ملاصدرا، ۱۳۸۰، ج۲، ۲۵۹). نفس که دایم در حال صیرورت و شدن است، در آخرین مرحله جسمانیت و اولین مرحله روحانیت قرار دارد. بدین نحو که جسم محض یا روح محض نیست که قابلیت سیلان و تغییر نداشته باشد، بلکه کمال جسم و قوه روح است که به دلیل این ویژگی منحصر به فرد، استعداد تحول و سیر در مراتب وجودی گوناگون را دارا می باشد و می تواند در اثر حرکت جوهری به تجرد برسد و بی نیاز از جسم گردد:«نفس انسانی از لحاظ حدوث و تصرف مادی است؛ تصرف او در اجسام مادی است و تعقل ذات خود و ذات جاعل خود در او روحانی است»(ملاصدرا، ۱۴۲۰، ۴۰۲).

در واقع، ملاصدرا حقیقت انسان را متشکل از نفس و بدن می داند که هر دو جوهر در حدوث جسمانی می باشند و در مقامی یکسان آفریده می شوند، ولی نفس قوه تجرد دارد و در اثر دارا بودن چنین قوه ای مراتب کمالی متناسب پیش رو دارد که می تواند در اثر سیر در این مراتب به تجرد تام رسیده، مقام اولوهیت یابد که در این صورت جاودان خواهد بود. ولی بدن چنین قوه ای را دارا نمی باشد از همین رو پس از دستیابی نفس به مقام اولوهیت به فناء دچار گشته، از این جوهر مجرد جدا می گردد و نفس به طور مستقل به حیات خود ادامه می دهد.

طبق آنچه ذکر گشت، ملاصدرا به کمک عرفان و برهان و همچنین استفاده از مبانی اصالت وجود، تشکیک وجود ، حرکت جوهری ، علت و معلول و ارتباط بین آنها به حقیقت انسان دست می یابد و می توان از آنچه در آثار وی آمده است، به این نتیجه رسید که او انسان را مرکب از نفس و بدن می داند که نفس انسان اصل و جوهری سیال و جاودانه می باشدکه توان دستیابی به برترین مراتب و عوالم را دارد. درواقع، انسان وجودی است که مراتب گوناگونی دارد، مراتبی که می توان برای هر یک از آنها ماهیتی در نظر گرفت. از این رو انسان در مرتبه حس، حقیقتاً بدن مادی است، به گونه ای که می توان او را در این مرتبه به جوهر مادی تعریف کرد. همچنین، در مرتبه عقلی، حیوان ناطق است، از این رو تعریف فیلسوفان برای این مرتبه صحیح می باشد. سرانجام، در مرتبه فوق عقل به عنوان حیوان عاشق یا حی متألله شناخته می شودکه در این مقام به طور جاودان باقی است.



۳. ماهیت نفس

ملاصدرا برخلاف پیشینیان خود معتقد است اضافه نفس بر جسم و حیثیت تلقی آن به بدن ،ذاتا از جهت نفس بوده است و قوام نفس متقوم بر آن میباشد پس نمیتوان فرض کرد که تعلق به بدن نداشته باشد.(عبدالهی، ۱۳۸۸.ص۷)

به گفته ی وی نفسیت نفس مانند مادر بودن برای مادر و یا خواننده بودن یک خواننده نیست که انفکاک ذات از آن وصف نسبی ممکن و قابل فرض باشد؛ به عنوان نمونه ماهیت و چیستی یک بنا وجودی غیر از وجود بنّا بودن را دارا است ،چنین نیست که بنّا از آن جهت که انسان است ،بنّا باشد،زیرا حیثیت انسانیت بنّا جوهر است،ولی حیثیت بنّا بودن اش ،عرض نسبی است ؛ درصورتیکه درباره نفس مسیله برعکس است ،به این دلیل که حیثیت نفسیت نفس ،نحوه خاص وجود آن است وماهیت نفس،غیراز نفسیتش وحود دیگری ندارد،مگراینکه با حرکت جوهری،استکمال ذاتی پیداکرده و تبدیل به عقل فعال شود.(همان)

سوالی که در ذهن ایجاد میشود این است که آیا نفس همیشه به نفس بودن خود ادامه میدهد و در نفسیت نفس باقی میماند؟

نفس به ماده نیاز دارد و حتی کمال آن نیز در سایه ی ماده است و این با حرکت جوهری اتفاق می افتد،عقل در مرحله ابتدایی خویش بالقوه است و بعد بالملکه میشود تا به مراحل بالاتر مثل بالفعل برسد و در مرتبه آخر عقل بالمستفاد تبدیل میشود. در واقع نفس با کمک ماده و حواس درجه های کمال را طی میکند ولی عرض در سایه موضوع فقط وحود پیدامیکند نه کمال!.

پس تا زمانی که نفسیت نفس موجوده و در عین حال به عقل بالفعل تبدیل نشده است تعلق به ماده دارد و کامل نمیشود مانند پروانه ای که هنوز در پیله خود باقی مانده است و به مرحله ای نرسیده که از پیله خود خارج شود و فاقد شرایط خروج است ؛نفس تاجایی که نفس است نمیتواند بدون اضافه بر جسم و انتساب و ارتباط با آن وجود داشته باشد.

۴. معرفت شناسی

صدرالمتالهین یکی از پیروان شیخ اشراق میبود و باتوجه به پیروی خویش علم را به دو قسمت تقسیم میکند:علم حصولی و علم حضوری؛علم حضوری شامل علم علت مجرد ،به معلول مجرد ونیز علم معلول مجرد به علت مجرد میباشد و متن مهم از نظر وی آن است که:ادراک نوعی تکامل و حرکت از قوه به فعل بوده است و صعود مرتبه وجود ،که طی آن عالِم از مرتبه ی وجودی خودش بالاتر میرود و به مرتبه مدرَک میرسد که دراینصورت میان عالم و معلوم اتحاد صورت میگیرد .(معلمی و همکاران.س۱۳۹۶.ص۳۲۶،۳۲۷)

درواقع از نظرملاصدرا انسان میبایست از مراتب پایین عقل مثل عقل هیولانی و عقل بالملکه به مرتبه بالاتر ارتقا پیدا کند و این ارتقا از طریق تعقل میباشد و منبع آن علم حضوری میباشد.درصورتیکه انسان به مراتب بالاتر عقل و ادراک برسد پیوندی میان عاقل و معقول رخ خواهد داد.

آثار و نتیجه های ارزشمندی بر مطلب اتحاد عاقل و معقول مرتب می شود:

الف) اتحاد نفس باعقل فعّال،ملاصدرا پس از بیان مقدماتی درباره عقل فعال مینویسد:صور عقلی که نفس باآن متحد میشود،همان صور عقلی هستند که در عقل فعّال موجودند وعقل فعّال باآنها متحد است،وطبق قاعده صورت عقلی از سمت حد ونوع تعدد بردار نیست،هرچند که از جهت لواحق و متقدم بودن تکثر می یابد به معنی اتحاد نفس با عقل فعّال خواهد بود.(معلمی و همکاران.۱۳۹۶،۳۲۸)

به تعبیر روشن تر؛ در اتحاد نفس با عقل فعال، نفس مظهر عقلی می شود و عدد عقول افزایش می یابد؛نفس و عقل فعال این گونه نیست که جداازهم باشند بلکه باهم اتحاد و پیوستگی دارند.

ب) عقل بسیط،مرحله ای از عقل است که معقولات کثیر،به وجود واحد بسیط اجمالی،درآن موجود هستند و ارزش این عقل دراثبات ذاتی واجب به حقیقت های جهانی میباشد؛علمی که عین ذات واجب بوده و هیچ منافات و اختلافی با بساطت ذات وی ندارد،اثبات آن بدون تمسک به اتحاد عقل و عاقل و معقول ونیز ،روش هایی مثل[اصالت وجود]،[اشتداد جوهری وجود] و[قاعده بسیط الحقیقه] امکان پذیر نخواهد بود.(همان .۱۳۹۶.ص۳۲۹)

در این عقل منظور از واحد بسیط اجمالی یعنی: گاهی از انسان سوال می شود جواب درذهن خطور می کند، درچنین حالتی انسان یقین دارد که جواب را می داند، اما تا زمانیکه شروع به جواب نکرده علم اجمالی به جواب دارد هنگام که شروع به جواب کرد علم تفصیلی به جواب پیدا می کند.

در مطالب فوق نظر ملاصدرا باتوجه به علم حضوری درباره معرفت شناسی صحبت کردیم حال سوال براین است آیا اتحاد نفس با عقل فقط با علم حضوری است یا علم حصولی نیز نقشی درآن دارد؟

درباره علم حصولی ،ملاصدرا معتقد بود که نفس ،در دانستن چیزی یاعلمی صرفا نقش انفعالی ندارد؛بلکه برعکس ،انسان خود عالَم صغیر است و دارای همه ی مراتب وجود در خویش است،علم او به پیرامون زاییده نظر و تامل در صور انها و آیینه وجودی خویش میباشد ،به این دلیل نظیر علم حق تعالی است،مطلب مهم این که با تفاوت هایی نظیر آن است که علم خداوند به وجود عینی صور،منجر میشود؛پس علم انسانی،وجود ذهنی را پدید می آورد ،ونفس انسانی ،قدرت خلاقه ای نظیر قدرت خلاقه الهی دارد.علم وی ،صورت در نفس خویش را خلق می کند، صورت هایی که قوام آنها به نفس

است ،همانطور که قوام عالم خارج و بیرونی ، به ذات حق است.(معلمی و همکاران .ص۳۹۶.ص۳۲۹)

در واقع ملاصدرا اذعان براین دارد که علم حصولی و نفس در کار یادگیری منفعل نیستند بلکه مراتب وجود را در خورد دارا میباشد به بیانی دیگر وقتی علم حصولی در ذهن انسانی به وجود می اید مبنی بر صورت ذهنی و ذات آدمی میباشد اینگونه نیست که بگوییم آره علم حصولی کاملا منفعل است !زیرا علم حصولی نیز پی ریزی اش برمیگردد به علم حضوری که قایم بر ذات است؛پس در ذهن علم پایه ریزی میشود و نفس دست به عمل می زند .

از نظر ملاصدرا ،علم از حواس پنجگانه آدمی شروع میشود و در مرتبه بعد به مراحل خیال،فهم و تعقل و ادراک ارتقاپیدامیکند؛به عکس قوس نزول هستی،که ابتدا ،عالم عقل و سپس،عالم خیال ودرآخر عالم ماده را تجلی می بخشد. (معلمی و همکاران.۱۳۹۶.ص۳۲۹)

علم انسان خود به خود بوجود نمی آید بلکه بااولین مراحل حس و ادراک ،تصوری ایجاد میشود و در صورت بودن تمام شرایط ادراک فعلی صورت میگیرد و عقل بالقوه از حالت بالقوه بودن به بالملکه و بالفعل میرسد.ادراک حسی مبدا ادراک عقلی است .



۵. نتیجه گیری

حقیقت یک آدم و امور مانند معرفت وی و ماهیت نفسی او بسیار مورد پرسجو و تحقق است حقیقت انسان از نظر ملاصدرا یعنی حیوان ناطق بودن که ناطق را حقیقت انسانی میداند ولی این صرفا یک تعریف است و در اصل انسان را تنها نفس ناطقه تلقی نمیکند بلکه ناطق بودن و قوه عقل اورا فصل انسان معین نمیکند و قبول ندارد که انسان مختص نفس ناطقه باشد.

بنابراین انسان را مرکب از نفس و بدن دانسته و این ترکیب را جز مجزا ازهم بیان نمیکند بلکه دو شی که دارای وحدت واحد هستند ذکر میکند،نفس و جسم آدمی در منزلت و مراتب باهم یکی نیستند ولی در حد ذات واحدی میباشند که در عین اینکه وحدت دارند ولی درجاتشان متفاوت از یکدیگر است .

پس انسان دارای نطق که ریشه اش همان عقل است و مرکب از نفس و جسم است ،نفسیت انسان تا زمانی که ماده و حواس پنجگانه نباشد نمیتواند بخودی خود فعلی ایجاد کند زیرا حس مبدا معرفت است ،انسان تا زمانی که از قوه مادی بودن خود استفاده نکند تفکرات همان طور در ذهنش تصوری باقی می مانند ولی درصورت استفاده از هر دو قوه عقل او از حالت بالقوه خارج میشود و به مرتبه های بالای عقلانیت که شایسته ی یک انسان است می رسد.



فهرست منابع

۱- اخلاقی، مرضیه(۱۳۸۳ش)، حقیقت انسان و امکان شناخت آن در مکتب صدرایی ، مقالات و بررسی ها، دفتر ۷۶ فلسفه، صص ۲۴۱-۲۵۴

۲ - ملاصدرا (۱۳۸۷)،مشاهدالألوهیه، شرح غلام حسین رضانژاد، قم، آیت اشراق

۳- ملاولی، صغری(۱۳۹۰)، بررسی مقایسه ای انسان شناسی ملاصدرا و فلوطین، پایان نامه دوره کارشناسی ارشد فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه الزهرا

۴- معلمی و همکاران(۱۳۹۶)، تاریخ فلسفه اسلامی، قم، مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی

۵- مهدی، عبدالهی(۱۳۸۸)، ماهیت نفس از نظر ملاصدرا؛ اتحاد نفس با عقل فعال از دیدگاه صدرمتالهین، آینه معرفت



مشترکات انسانی در اندیشه فلاسفه

معصومه رجب نژادیان
دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه تبریز، تبریز، ایران



نوع انسان در ابتدای آفرینش در مرتبه عقل هیولایی است که در این مرتبه استعداد محض می باشد و از همین رو از جهت تمام ویژگی ها و استعدادها با سایر انواع خود مشترک است، ولی به مرور زمان، در اثر طی مراتب کمالی و خروج از مرتبه عقل هیولایی، خود را از سایر انواع مجزا می سازد و نوعی منحصر در خود می گردد. البته این انحصار که اقتضای حرکت جوهری اشتدادی انسان در مراتب وجود است، به معنای نفی هرگونه وجه اشتراک از انواع متکثر نیست؛ چراکه کسب هر مرتبه از کمال برای انسانی که در مسیر کمالات وجودی سیر می کند به مانند لباسی است که روی لباس پیشین خود می پوشد(لبس بعد از لبس) که در این صورت کسب کمالات جدید منجر به انعدام کمالات قبلی نمی شود، بلکه آنان درعین وجود کمالات جدید موجود هستند و حتی در طی مراتب بالاتر نیز کاربرد دارند(جوادی آملی، ۱۳۸۵، ص۵۵). درواقع، هرگز در اثر طی مراتب کمالی، حقیقت مشترک انسانیت ازبین نمی رود، بلکه این حقیقت همواره باقی است و لازمه سیر مراتب می باشد. از همین رو انسان ها باوجود تجلی مراتب و عوالم در درون خود دارای مشترکات فراوانی می باشند که در این مطلب به چند مورد از آنان اشاره می شود:

۱-۱. حیوانیت

اکثر فلاسفه همه انسان ها را بالضروره حیوان می دانند(کلّ إنسان حیوان بالضرورة)، طبق این نظریه، حیوانیت ضروری انسان است، به حیثیتی که محال است حیوانیت از انسان منفک گردد(فاضل هندی، ۱۳۷۷،ص۶۵). به گونه ای که زمانی که ماهیت انسان در نظر گرفته می شود، حیوانیت که جنس آن می باشد نیز در ضمن آن در نظر گرفته می شود. درواقع، فرض انسان، فرض حیوانیت هم می باشد. هر گاه گویند نسبت حیوانیت به انسان ضروری است، مراد این است که حیوانیت از اموری می باشد که ممتنع الانفکاك از انسان است و انسان در این‌که انسان باشد بالالتزام و الاضطرار باید حیوان باشد و اگر حیوانیت نباشد انسان هم نیست(سجادی، ۱۳۷۹، ص۲۹۹). البته لازم به ذکر است که حیوانیت انسان متمیّز از حیوانیت دیگر حیوانات می‌باشد و همچنین اعضایی که برای حیوانیت وی آماده گردیده، متمیّز از حیوانات است(ابن سینا، ۱۳۸۷، ص۱۹۲).

تفاوت حیوان و انسان در دارا بودن قوّهٔ کمال عقلی برای انسان است، حال آنکه حیوان این قوه را دارا نمی باشد. همچنین صورت حیوانیّت از ادراك حسّی و آثار آن در حیوان قوي تر است، به طوری که مادّه را پر کرده و به تمام معنی، هرچه در حیوان استعداد بوده مبدّل به فعلیّت حیوانیّت گردیده است، ولیکن صورت حیوانیّت و قوای حیوانی در انسان ضعیف است و به‌طور تمام نتوانسته استعداد و قوّهٔ انسان را یکسر منقلب به شؤون حیوانیّت نماید. لهذا در عین اینکه انسان، حیوان بالفعل می باشد، ولی هنوز قوّه و استعداد و طلب کمال برتر از حیوانیّت در او موجود است(رفیعی قزوینی، ۱۳۶۷، ص۶۳). بدین معنی که حیوانیت در حیوان بشرط لا است، یعنی حیوانیتی که ابا دارد از این که غیر حیوانیت با او جمع شود، درحالی که در انسان لابشرط است که استعداد پذیرش غیرحیوانیت را هم دارد(مطهری، ۱۳۷۶، ج۸، ص۲۲۳).

بنابراین انسان ها همگی حیوانیت را به نحو ممتنع الانفکاک دارا می باشند، به گونه ای که با فرض انسانیت، حیوانیت نیز به عنوان جنس آن در نظر گرفته می شود که این موجود در عین اینکه حیوانیت جنس آن می باشد استعداد پذیرش کمالات برتر را دارا می باشد که این امر بستگی دارد به استفاده وی از قوای خود و طی مراتبی که صرفاً انسان قادر به آن می باشد. حال آنکه سایر حیوانات صرفاً پذیرای حیوانیت هستند و غیرحیوانیت نمی تواند با آنان جمع شود.

۲-۱. فطرت توحیدی

ملاصدرا بر این باور است که جمیع مردمان از ابتدای آفرینش مفطور به فطرت توحیدی هستند، به گونه ای که هرگز فطرت ذاتی بعروض و طاری شدن فسق و فجور و گناه که اموری عارضی محسوب می شوند، نابود نخواهد شد(ملاصدرا، ۱۳۸۷، ج ۳، ص۱۴۵۹). شیخ محی الدین اعرابی نیز قائل به همین امر است و بیان داشته که شك نیست که ارواح به فطرت توحید آفریده شدند و کفر و ضلال بعد از آن بر آنان عارض شد که این امر عرضی قابلیت زوال دارد(سبزواری، ۱۳۸۸، ص۴۴۱). ولی فطرت توحیدی، اگرچه امکان دارد محجوب شود، ولی هرگز از ذات انسان زایل نمی گردد. درواقع، فطرت اصلی هر موجود، فطرت توحید و صراط فطری، صراط توحید است که قوام ذات و تقوّم اصل و اساس وجود بر آن بنا نهاده شده است و خلق به فطرت توحید موجود شده است و شرك و کفر و عصیان و دیگر موجبات بعد و اسباب غضب الهی مثل اصل غضب، عرضی است و عرضی بالأخره زایل می شود و فطرت نوری توحید آن است که باقی می ماند.(ملاصدرا، ۱۳۸۱،ص۴۸۱).

توجه به ذات انسان ها نیز نشان از آن دارد که تمام آدمیان از ابتدای آفرینش، فطرتی توحیدی دارند، به گونه ای که همواره در جستجوی مبدأ آفرینش هستند و به ماوراء طبیعت توجه ویژه ای دارند. از همین رو می توان بیان داشت که انسان ها نسبت به تعالیم انبیاء، لااقتضاء و خنثی نمی باشند، بلکه در سرشت آنان، فطرت و تقاضایی است که بعثت انبیا پاسخگوی آن است و پیامبران الهی چیزی را عرضه داشته‌اند که بشر طبق سرشت خود در جست و جوی آن می باشد(مطهری، ۱۳۷۶، ج۳، ص۶۰۲) و اگر در طول تاریخ در مقابل آموزه های انبیاء الهی و ادیان توحیدی مقاومت کرده اند، به دلیل غلبه کفر می باشد که امری عرضی است و قابلیت زوال دارد، به گونه ای که این افراد هرگاه به ندای درون خود توجه می کنند، متوجه نوری هستند که آنان را به سوی فطرت توحیدی شان فرامی خواند. همچنین، انسانها

آنگاه که در سختی ها و شدائد واقع می شوند، به طور خودآگاه یا ناخودآگاه به یگانه مبدأ آفرینش پناه می برند که این امر نشان از بیداری فطرت توحیدی در درون آنان دارد. بنابراین، هرگز نمی توان فردی را در عالم شناخت که فاقد فطرت باشد؛ چراکه فطرت لازمه انسانیت است و از ابتدای خلقت، به طور زوال ناپذیر در سرشت او واقع شده است که با توجه به ذات خود می تواند به وجود آن پی ببرد.

۳-۱. فهم بدیهیات اولیه

صدرالمتألهین براین باور می باشد که اولین چیزی که از آثار محسوسات که معقول بالقوه هستند و در خزانه متخیله حافظه مجتمع هستند، حادث می‌شود، بدیهیات است. وی حواس را به منزله جاسوس های مختلفی می داند که از نواهی گوناگون خبر می‌آورند و نفس از طریق این جاسوس ها بهره‌مند می‌شود. سپس این تصورات حسیه نفس را مستعد حصول بدیهیات اولیه می کند(طباطبایی،۱۳۳۲، ج۲، ص۱۵).

بدیهیات اولیه، اموری مستحیل الاستدلال هستند، به گونه ای که فهم آنان نیازمند هیچ گونه استدلال، تشکیل قیاس و جستجوی حدوسط نیست و صرفاً تصور موضوع و محمول برای فهم این امور کفایت می کند. همچنین بدیهیات اولیه، معارفی را شامل می شوند که از ذاتیات موضوع باشند، ذاتیاتی که از مقومات موضوع یا لوازم آن می باشند و برای مخاطب بیّن هستند. مانند قضیه محال بودن اجتماع نقیضین که آن را ام القضایا نامیده‌اند و درک آن بدون هیچ گونه استدلالی بر تمام آدمیان میسر است.

فهم بدیهیات اولیه ازجمله مشترکات تمام انسان ها می باشد که آنان می توانند بدون هیچ گونه استدلالی نسبت به آنچه بدیهی است، یقین حاصل کنند. این امور نه تنها خود بدون استدلال و تشکیل هیچ گونه قیاسی حاصل می شوند، بلکه می توانند به عنوان پایه و مبنای یک قیاس واقع شوند و پس از تشکیل صغری و کبری، نتیجه ای ثانوی به کمک آنها به دست آید. در این صورت، یک مسئله نظری به واسطه بدیهیات اولیه که برای همگان قابل درک هستند، حل می شود. منطق تعقلی نیز مدعی است که ذهن می تواند با مبنا قرار دادن بدیهیات اولیه، قضایای مجهوله نظری را کسب کند و اصطلاحاً به استنتاج و استدلال عقلی بپردازد(مطهری، ۱۳۷۶، ج۶، ص۳۳۳). آنچه روشن است، فهم بدیهیات اولیه برای همگان به کمک نیروی عقل می باشد.

۴-۱. بهره مندی از قوه نطق

انسان را از این جهت حیوان ناطق نامیده اند که او در بین تمام حیوانات، تنها حیوانی است که دارای قوه تعمیم و ادراک معقولات ثانیه می باشد. به گونه ای که به واسطهٔ قوّهٔ تعمیم، ذهن قادر به ساختن مفاهیم کلی می گردد و به واسطهٔ معقولات ثانیه می‌تواند از این مفاهیم کلّی قضایای ضروری و از قضایا قیاس بسازد و از قیاسات استنتاج کرده و علومی را به وجود آورد و فکر و فلسفه داشته باشد و بالاخره از طرز فکر منطقی برخوردار باشد(مطهری، ۱۳۷۶، ج۵، ص۲۷۶). بنابراین، قوه نطق آن استعدادی است که منجر به کشف علوم و مجهولات در بین انسان ها گشته است و در صورتی که انسان ها این قوه را در عالی درجات آن به کار برند، می توانند از طریق تفکر منطقی باب های بیشتری از علم را بگشایند و پیشرفت های بزرگتری ایجاد کنند.

کاربرد قوه نطق است که تاکنون منجر به کشف مجهولات توسط انسان گردیده و او را در دستیابی به اختراعات و اکتشافات گوناگون یاری داده است. در مورد قوه نطق، هیچ گونه استثنائی بین انسان ها وجود ندارد و می توان این قوه را مشترک بین جمیع آدمیان دانست؛ چراکه آنان همگی این قوه را دارا می باشند و در زندگی خود، در زمینه های گوناگون آن را به کار می برند.

۵-۱. عواطف مشترک

جمیع آدمیان دارای عواطف و احساساتی می باشند که این عواطف، نه تنها بر اعمال و افعال آنان اثرگذار می باشد، بلکه در طی مراتب نفسانی که قسمت ویژه ای از حقیقت انسان را تشکیل می دهد نیز تأثیرگذار هستند. ازجمله این عواطف که مشترک بین تمام آدمیان می باشند و در زندگی و شکل گیری حقیقت آنان بسیار موثر هستند، می توان به موارد زیر اشاره کرد:

- شادی و غم: شادی کیفیتی است که به دنبال توجه روح به بیرون از بدن در طلب امر لذیذ پدید می آید. غم نیز عبارت است از کیفیتی که به دنبال توجه روح به درون بدن از ترس اذیتی که بر نفس وارد می کند، حاصل می شود.

- شهوت: عبارت است از کیفیتی نفسانی که به دنبال توجه روح به ظاهر، به منظور جذب امر ملائم در طلب لذت، صورت می گیرد.

- غضب: عبارت است از کیفیتی نفسانی که به دنبال توجه روح به خارج از بدن، به منظور دفع امر منافر در طلب انتقام، صورت می گیرد.

- فزع: عبارت است از کیفیتی نفسانی که به دنبال توجه روح به بدن از ترس اذیتی واقعی یا تخیلی صورت می گیرد.

- حزن: عبارت است از کیفیتی نفسانی که به دنبال توجه روح به داخل و خارج بدن، به سبب حدوث امری که تصور می شود از آن خبری واقع شود یا از آن انتظار شری می رود.

- هم: مرکب از خوف و رجاء است؛ از همین رو هر کدام بر فکر غلبه پیدا کند، توجه و حرکت نفس را به سوی خودش وا می دارد؛ پس برای خیر متوقع به سوی جهت ظاهر و برای شر منتظر به سوی جهت داخل به حرکت در می آورد و به همین جهت

گفته شده که «هم» جهاد فکری است.

- خجالت: عبارت است از کیفیتی نفسانی که به دنبال توجه روح به داخل و خارج از بدن صورت می گیرد. خجالت مرکب از فزع و فرح است؛ به گونه ای که روح منقبض به سمت باطن می شود، بعد از آن به ذاتش خطور می کند که در آن ضرر زیادی نیست. سپس برای مرحله دوم منبسط می شود.

تمام آنچه که در توصیف این انفعالات نفسانی گفته شده، اشاره به خواص و لوازم این حالات دارد، وگرنه معنای این واژگان برای عقل انسان روشن است و با این تعابیر متفاوت است(سلیمانی درّه باغی، ۱۴۰۰، ص۱۴۰). آنچه در این بخش مورد توجه می باشد ارتباط این انفعالات نفسانی با حقیقت مشترک آدمیان می باشد که این انفعالات با این ویژگی های خاص در جمیع آدمیان موجود هستند، به گونه ای که قسمت ویژه ای از افعال تمام انسان ها مرکب از این عواطف و احساسات می باشد.

۶-۱. قدرت اراده و اختیار

ازجمله ویژگی‌های مشترک تمام انسان ها قدرت اراده و اختیار آنان می باشد که پایه تکلیف، زشتی و زیبایی اخلاقی و مسؤولیت آنها، به این ویژگی که مختص آدمیان می باشد، وابسته است. به گونه ای که افراد بشر با داشتن قدرت اراده و اختیار می‌توانند نسبت به هر گونه تربیتی واکنش نشان دهند.

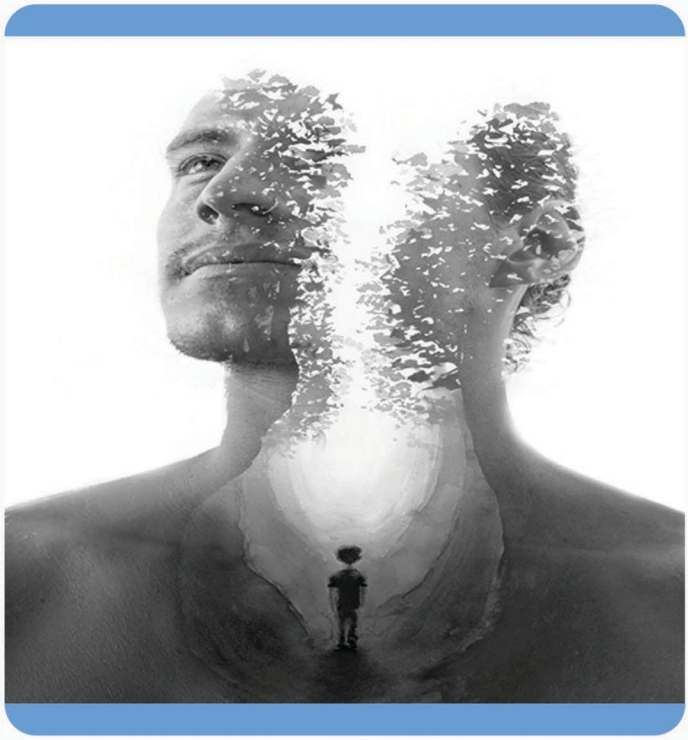
ازجمله بهترین نشانه های اختیار، آن است که انسان در هنگام تعارض انگیزه‌ها و گرایش‌ها، در خویشتن به وضوح امکان انتخاب هر یک از دو جانب خیر یا شر را احساس کرده و به انتخاب یکی از این جوانب می پردازد. این ویژگی انسانی، هیچ گونه تعارضی با تاثیر عوامل ژنتیکی و اجتماعی ندارد؛ چراکه تاثیر علل وراثتی و محیطی اجتناب ناپذیر است. اما نه به حدی که جبر را بر انسان تحمیل نماید و او را بی اختیار به سمت خاصّی سوق دهد.

لازم به ذکر است که اختیار و آزادی انسان، مطلق نیست، بلکه انسان در موارد و محور خاصی دارای اختیار و آزادی عمل است و البته در همان محور، مسؤول و مکلف است؛ چراکه انسان هنگامی می‌تواند چیزی را اختیار و انتخاب کند که نسبت بدان آگاهی، انگیزه و توانایی داشته باشد، همچنین زمینه‌های خارجی ضروری نیز حاصل یا قابل تحصیل باشد. بنابراین، انسان نسبت به کاری که بدان آگاهی، تمایل یا توانایی بدنی ندارد یا زمینه‌های خارجی فراهم نیست، اراده‌ای نخواهد داشت؛ چراکه بدون وجود این ویژگی ها او توان انتخاب و استفاده از قدرت اختیار خود را نخواهد داشت.

طبق آنچه گفته شد، جمیع انسان ها واجد قدرت اراده و اختیار می باشند و می توانند در زمینه های گوناگون، آن را به کارگیرند و در صورت تقویت و استحکام ویژگی های اصیل انسانی با به کارگیری این قدرت، جنبه خیر را برگزینند و دربرابر انگیزه های حیوانی و شهوانی خود ایستادگی کرده، به مراتب عالیه دست یابند.

۷-۱. شوق به تکامل

ازجمله ویژگی های مشترک و نامتناهی بین انسان ها، شوق به تکامل می باشد که آدمیان در تمام ادوار زندگی خود واجد این ویژگی هستند و تمام تلاش خود را جهت دستیابی به مراتب عالیه به کار می گیرند. ازهمین رو می توان بیان داشت که یکی از دلایل وجود مراتب گوناگون برای انسان، جهت سیروسلوک، دستیابی او به تکامل می باشد که همواره نسبت به آن اشتیاق دارد و تمام تلاش خود را برای رسیدن به مراتب عالیه وجود و حتی مقام خلیفه اللهی به کار می گیرد. درواقع انسان نه تنها برای دستیابی به آنچه پیش روی او قرار دارد، دارای استعداد می باشد، بلکه نسبت به آن شوق نیز دارد و پس از طی هر مرتبه وجودی، من باب اشتیاق و استعدادی که دارد، جهت دستیابی به مرتبه بالاتر تلاش می کند.



فهرست منابع

۱- ابن سینا، حسین بن عبدالله(۱۳۸۷)، کتاب نفس شفا، ترجمه و شرح محمد حسین نائیجی ، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره). مرکز انتشارات

۲- رفیعی قزوینی، ابو الحسن(۱۳۶۷)، مجموعه رسائل و مقالات فلسفی علامه رفیعی قزوینی (در بیان حقیقت عقل)، مقدمه نویس و مصحح غلام حسین رضا نژاد ، تهران، الزهرا (س)

۳- سبزواری، ملاهادی(۱۳۸۸)، رسائل حکیم سبزواری، شرح جلال الدین آشتیانی، اسوه

۴- سجادی، جعفر(۱۳۷۹)، فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا، تهران وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی. سازمان چاپ و انتشارات

۵- سلیمانی درّه باغی، فاطمه(۱۴۰۰)، جایگاه خلقیات و احساسات در وجود انسان از نگاه ملاصدرا، پژوهش های فلسفی-کلامی، ۲۳(۸۸)، صص۱۲۹-۱۵۴

۶- طباطبایی، محمد حسین(۱۳۳۲)، مقدمه نویس و محشی مرتضی مطهری، اصول فلسفه و روش رئالیسم، تهران، صدرا

۶- فاضل هندی، محمد بن حسن(۱۳۷۷)، حکمت خاقانیه، مقدمه نویس غلام حسین ابراهیمی دینانی، ، تهران، دفتر نشر میراث مکتوب، آینه میراث

۷- ملاصدرا، (۱۳۸۷)، مشاهدالألوهیه، شرح غلام حسین رضانژاد، قم، آیت اشراق

۸- _____(۱۳۸۱)، شرح بر زاد المسافر (شرح بر زاد المسافر صدر الدین محمد بن ابراهیم شیرازی)، شرح جلال الدین آشتیانی، قم، بوستان کتاب قم (انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم)

۹- مطهری، مرتضی(۱۳۷۶)، مجموعه آثار استاد شهید مطهری، تهران، صدرا





وجوب، امکان، امتناع

لیلا نصـــرتی
دانشجوی کارشناسی فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه تبریز، تبریز، ایران



یکی از مسایل مهم فلسفه، بحث وجوب وامکان وامتناع است.این مفاهیم سه گانه چگونگی های نسبت میان موضوع ومحمول اندکه به نام «مواد ثلاثه» معروف است.
در فلسفه، از این مفاهیم سه گانه برای تقسیم بندی معدومات به دو قسم ممکن الوجود و ممتنع الوجود استفاده می شود.
منطقیین می گویند اگر محمولی را به موضوعی نسبت دهیم مثلا بگوییم«الف ب است» رابطه ب با الف یکی از کیفیت های سه گانه را خواهد داشت. یا این رابطه، رابطه ضروری حتمی و اجتناب ناپذیرو غیرقابل تخلف است، یا برعکس، یعنی رابطه، رابطه امتناعی است، یعنی محال است که محمول عارض موضوع گردد، و یا این رابطه به گونه ای است که میشود مثبت باشد و میشود منفی باشد، یعنی هم قابل اثبات است و هم قابل نفی.
برای نمونه اگر بخواهیم مثالی برای رابطه ضرورت و وجوب بیاوریم رابطه چهار را با جفت بودن در نظر میگیریم، این رابطه ضروری و حتمی است، عقل از قبول خلاف آن ابا دارد. عقل میگوید عدد چهار جفت است بالضروره و بالوجوب، پس آنچه بر این رابطه حاکم است وجوب وضروری است.
در ادامه این بحث اگر بگوییم «عدد پنج زوج است» این رابطه، رابطه امتناعی است. یعنی عدد پنج از جفت بودن امتناع دارد و عقل ماهم که این معنی را درک میکند از قبول آن ابا دارد. پس رابطه بین عدد پنج و جفت بودن امتناع و استحاله است.
اما اگر بگوییم عدد پنج جفت است رابطه، یک رابطه امکانی است، یعنی طبیعت روز نه اقتضا دارد که حتما آفتابی باشد و نه اقتضا دارد که حتما ابری باشد، در اینجا رابطه میان روز و آفتابی بودن رابطه امکانی است.
پس رابطه میان هر موضوعی با هر محمولی که در نظر بگیریم از یکی از این سه کیفیت که احیانا آنها را «ماده» مینامند خالی نیست و یکی از این سه کیفیت بر آنها صدق میکند.

فرق مواد ثلاث در فلسفه و منطق

مواد ثلاث در منطق در باب نحوه ارتباط میان موضوع و محمول مطرح است. ولی در فلسفه از نسبت میان وجود وماهیت و یا به عبارت دیگر از هلیات بسیطه بحث میشود یعنی آن بحث مصداقی از بحث کلی منطقی است و بحث مصداقا متفاوت است.
مواد ثلاث را در منطق به همه مفاهیم نسبت میدهیم ولی در فلسفه آن را در مقایسه با وجود در نظر میگیریم. این جهات در فلسفه به نحو وجود شناسی مطرح است و ذکر احوال و اختصاصات قضایا مختص علم منطق است.
ملاصدرا در رساله حدوث در تفسیر امکان فقری می گوید: «اعلم ان معنی الامکان فی الماهیات سلب ضرورت الوجود والجدم عن اشی و هو صفته عدمیته معنی الامکان فی الوجودات الخامیه...»

ذهن آدمی سه گونه مفهوم میسازد:
نخست، مفاهیم برگرفته شده در پیوند با عالم خارج وتصمیم تجارب حسی از صور جزیی که (معقولات اولی) نامیده میشود.
دوم، مفاهیمی که بی پیشینه ای در ادراک حس وی ارجاعی در عالم خارج، در نتیجه تحلیل مفاهیم ماهوی و به عنوان اوصاف آنها پدید می آید و(مفاهیم منطقی) یا معقولات ثانی منطقی نامیده میشود.
سوم، مفاهیمی که بی پیوند مستقیم با تجارب، در نتیجه تحلیل ذهنی به دست می آید و بر اشیای خارجی وقایع عینی قابل حملند که(معقولات ثانی فلسفی) نامیده میشود.

سوال این است : **آیا بحث از موارد ثلاث منطقی است یا فلسفی؟**
ملاصدرا برای مواد ثلاث هر دو جایگاه را ذکر کرده است با این تفاوت که:
۱- مواد ثلاث در منطق بصورت هلیات مرکبه ولی در فلسفه بصورت هلیه بسیطه مورد بحث است.

۲- به مواد ثلاث هم در فلسفه هم در منطق بصورت محمولی نگاه میکند ولی در فلسفه بصورت محمول خاص و درمنطق بصورت محمول عام.

۳- آنچه در فلسفه مواد ثلاث نامیده میشود اگر به منطق وارد شود جهات قضایا نامیده میشود همچنین ابن سینا بحث مواد ثلاث را در منطق اشارات آورده و از آنها بعنوان جهات قضایا بحث کرده است.

هر یک از مواد سه گانه، دارای اقسام زیر هستند:
۱- وجوب بالذات: یعنی موجودی که بدون استناد به هیچ علّتی موجود بوده و قائم بالذات باشد و عدم بر ذات او محال باشد، چنین موجودی «واجب الوجود» می نامند.

۲- وجوب بالغیر: ممکن است یک چیز به حسب ذات خودش امکان وجود داشته باشد و قهراً امکان عدم هم داشته باشد، ولی به حکم غیر، موجود شود؛ یعنی به دلیل این که علتش وجود پیدا کرده است وجودش ضرورت پیدا کرده است و به حکم غیر، ضرورتِ وجود دارد؛ پس، چون علت تامه اش وجود دارد این هم ضرورت وجود پیدا کرده است.

۳- وجوب بالقیاس الی الغیر: یعنی این شیء با مقایسه با آن شیء و فرض وجود آن، وجوب وجود دارد؛ و وجودش ضروری است.

۴- ممکن الوجود بالذات: یعنی ذاتی که به خودی خود و قطع نظر از هر غیری، نه وجود برایش ضروری است و نه عدم.

۵- ممکن الوجود بالغیر: در امکان، قسمی بنام «مابالغیر» نمی تواند وجود داشته باشد؛ یعنی معقول نیست که امکان از ناحیهٔ غیر برای چیزی حاصل شود؛ زیرا آن چیز به حسب ذات یا ممکن است یا واجب یا ممتنع؛ اگر ممکن است پس به حسب ذات واجد امکان است و معنا ندارد که از ناحیهٔ غیر به او امکان برسد و اگر واجب یا ممتنع است لازم می آید که واجب بالذات و ممتنع بالذات به واسطه یک امر خارجی حالتی پیدا کند که هم بر او عدم جایز باشد و هم وجود

۶- ممتنع الوجود بالغیر: یعنی چیزی بالذات وجود بر او محال نیست، بلکه اگر علت وجود دهنده ای در کار باشد موجود خواهد شد، اما چون علتش موجود نیست آن نیز قهراً و جبراً موجود نیست. پس به واسطه نبودن علت آن چیز، امتناع وجود پیدا کرده و چون این امتناع از ناحیهٔ عدم علت است آن را امتناع بالغیر می خوانیم.

۷- ممتنع الوجود بالذات: یعنی این که چیزی بالذات وجود بر او محال باشد؛ مانند اجتماع نقیضین که ذاتاً محال است.

۸- ممکن الوجود بالقیاس الی الغیر: یعنی هر چیزی که با غیر خود -با فرض وجود این غیر- سنجیده و مقایسه شود، امکان وجود پیدا می کند.

۹- ممتنع الوجود بالقیاس الی الغیر: یعنی یک چیز با فرض وجود چیز دیگر، امتناع وجود دارد.

دلایل وجود عینی مواد ثلاث:

آقای حائری یزدی یکی از از فرقه های متکلمین کسانی هستند که جهات را از جمله حقایق موجود در ماوراء ذهن می دانند، و آن را واقعیتی خارجی به حساب می آورند می فرمایند:

این متکلمین وجوب و امکان را ازقبیل مفاهیم ماهوی و معقولات اولیه به حساب می آورند، که نه تنها اتصافشان خارجی است بلکه عروضشان نیز خارجی است. اما از منظر فلاسفه، که بحثشان درباره وجود است، می گویند هر«معنی» و «مفهوم» را که در نظر بگیری و موضوع قرار دهیم و «وجود» را به عنوان محمول به آن نسبت دهیم از یکی از سه قسم خارج نیست. محمد تقی مصباح یزدی، از فیلسوفان معاصر شیعه، بر آن است که این برهان تنها موجودی به عنوان واجب الوجود را اثبات می کند و اثبات صفات او همچون علم، قدرت، حکمت خدا و حتی جسمانی نبودن و مغایرت او با عالم مادی نیازمند برهان های دیگر است.

برهان وجوب و امکان براساس نظر مشهور، ابتکار ابن سینا شمرده شده است.مرتضی مطهری، متفکر و متکلم شیعه در قرن چهاردهم شمسی، از این برهان با عنوان سینوی یاد کرده است.

از دیدگاه ملاصدرا نیز، در عبارات فارابی، اشاراتی به برهان امکان و وجوب یافت می شود. پس از فارابی و ابن سینا، بیشتر حکما و متکلمان، همچون شیخ اشراق، خواجه نصیر طوسی و ملاصدرا آن را پذیرفته و در آثار خود ذکر کرده اند.

این برهان در فلسفه غرب نیز مدافعان بسیاری دارد و به ظاهر نخستین کسی که آن را در الهیات و فلسفه غرب مطرح نمود، توماس آکوییناس، فیلسوف و متکلم مسیحی قرون وسطی، بود که آن را از فیلسوفان مسلمانی چون فارابی یا ابن سینا گرفته است. رنه دکارت و لایب نیتس و جان لاک از مدافعان این برهان و دیوید هیوم، ایمانویل کانت، جان استوارت میل و برتراند راسل را از مخالفان این برهان نام برده اند.



فهرست منابع

۱- گل پرورروزبهانی، مهدی، و ثانی، سیدمحمدیوسف. (۱۳۸۷). تبیینی نوین از مبحث مواد ثلاث در فلسفه بر اساس نظام حکمت متعالیه . خردنامه صدرا، -(۵۴)، ۳۲-۴۳. HTTPS://SID.IR/PAPER/۴۶۵۳۹۱/SID. FA

۱- مطهری، مرتضی، انتشارات صدرا، تهران، (۱۳۸۷).

۲- عباس نژاد، مهین، مواد ثلاث از دیدگاه ملاصدرا و ابن سینا.

۳-ربانی گلپایگانی، « برهان امکان در اندیشه فیلسوفان و متکلمان»، ص۱۰.

۴- طباطبایی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ۱۳۹۰ش، ج۵، ص۹۶ و ۹۷، مطهری، توحید، انتشارات صدرا، ص۱۸۱.

۵- سبحانی، مدخل مسایل جدید در علم کلام، ۱۳۸۲ش، ج۱، ص۳۱: ادواردز، خدا در فلسفه، ۱۳۸۴ش، ص۵۷.



مفهـــوم وحـــی

زهـــرا بنیـــاد داداش
دانشجوی کارشناسی فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه تبریز، تبریز، ایران



مفهوم وحی

وحی در لغت عربی به معنای اشاره سریع و گذرا و نهانی همراه با رمز و کنایه است. دو مولفه سرعت و رمزی بودن در معنای وحی مورد توجه است.

وحی گاهی با کلام و سخن و گاهی به صورت صدای مجرد از ترکیب و گاهی دیگر هم به وسیله اشاره کردن با بعضی از اعضای بدن و یا در برخی اوقات با نوشتن انجام می‌شود.

در کاربردهای قرآنی این واژه در معانی چندی از جمله در معنای لغوی آن یعنی اشاره خفی و نهان و یا در معنای ارتکاز غریزی و فطری و همچنین به معنای الهام نفسی و یا وحی رسالی به کار رفته است.

البته وحی رسالی که تفاوت چندانی با معنای لغوی این واژه در اعلام خفی بودن ندارد، تنها بیانگر رابطه غیبی میان خدا و پیامبر است. این اصطلاحی است که بیشترین کاربرد را در معنای وحی در قرآن دارد و مراد این مقاله نیز این گونه ارتباط است.

وحی در فلسفه، کلام و عرفان اسلامی

گرچه متکلمان مسلمان در ابعاد مختلفی از وحی بحث کرده و به موضوعاتی از قبیل کلام نفسی، خلق قرآن، انواع نزول وحی و...بیش از حدّ پرداخته اند؛ در ارایه نظریاتی پیرامون تفسیر و تحلیل وحی تلاش چندانی از خود نشان نداده اند. با این حال می توان سه دیدگاه متفاوت از لابه لای سخنان متکلمان استخراج کرد:

۱) وحی صوتی: عموم اهل حدیث و مشهور امامیه و معتزله و بسیاری از فِرَق کلامی[۱] برآنند که کلام خدا به صورت ایجاد اصوات و حروف طبیعی است که پیامبر آن را می شنود. البته میان دیدگاه گروه های مذکور تفاوت های بسیاری وجود دارد که بیشتر به مسأله قدم یا حدوث کلام مربوط می شود؛ اما همگی در این مسأله اتفاق نظر دارند که آن چه پیامبر می شنیده است؛ از مقوله امواج صوتی طبیعی بوده که خداوند آن ها را می آفریده است. مهم ترین اشکال بر این دیدگاه آن است که در این صورت شنیدن وحی برای اطرافیان پیامبر نیز ممکن بوده است در حالی که گزارش های تاریخی و روایی خلاف آن را ثابت می کند. از سوی دیگر در این تفسیر به حالت خفا که از عناصر تشکیل دهنده معنا و مفهوم وحی است توجه نشده است.

۲) وحی معنایی: برخی از متکلمان اسلامی با تفکیک دو جنبه لفظ و معنا در کلام الهی به وحی معنایی گراییده و الفاظ را لباس بشری وحی شمرده اند که پیامبر بر وحی می پوشاند.

موسی ای نیست که دعوی انا الحق شنود
ورنه این زمزمه اندر شجری نیست که نیست

البته این تفسیر عرفانی از گفتار خداوند، امری فراتر از القاء الفاظ ذهنی بوده، از مقوله آگاهی های حضوری است؛ با این حال این گونه مواجهه حضوری با خداوند می توانسته انعکاس زبانی در اذهان پیامبران داشته باشد. نظریه وحی الفاظ ذهنی از سخنان خواجه طوسی و علامه حلی از متکلمان عقل گرای شیعه نیز برداشت می شود.

فارابی، پدیده وحی را چنین تفسیر می کند:

«حکیم کسی است که از طریق نظر و تأمل و طی مراحل مختلف به عقل فعال متصل گردد و اتصال به عقل فعال از طریق قوه مخیله نیز طریقی است که پیغمبران پیموده اند و جهان غیب را در قالب وحی مُنزل به مردم متصل ساخته اند. »

محی الدین برای اشاره به معنای مورد نظر از وحی، اصطلاح «وحی مبشرات» را به کار برده و آن را از اجزای باقیمانده نبوّت شمرده است. وحی مبشرات بدون واسطه فرشته و در پیوندی مستقیم با خداوند برقرار می شود. این رویکرد در برخی از روایات نیز که پدیده هایی همچون رؤیای صادق را جزیی از نبوّت شمرده اند به چشم می خورد. جالب آن که غزالی از متکلمان دارای گرایش شبه عرفانی نیز براساس این گونه روایات به اشتراک ماهوی وحی و رؤیای صادق و امثال آن نظر داده است، گرچه در جای دیگر به اختصاص ماهیت وحی به پیامبران می گراید. قیصری پدیده وحی را در قالب مفهوم مکاشفه مورد تحلیل و بررسی قرار می دهد. مکاشفه در اصطلاح عرفانی به معنای اطلاع یافتن بر معانی غیبی و امور حقیقی از ورای حجاب مادی و دنیوی است که بر دو نوع معنوی و صوری می باشد.

حدس به معنای کسب معارف بدون گذر از مقدمات منطقی ذهن و الهام به معنای انکشاف قلبی حقایق از انواع کشف معنوی است. قیصری در قالب دو مفهوم وحی و الهام به تفاوت مکاشفات نبوی و غیر نبوی توجه نموده است. وحی از خواص نبوت و وظیفه تبلیغ از شروط آن دانسته شده است؛ اما الهام از خواص ولایت بوده، شرط تبلیغ در آن اخذ نشده است. الهام بدون واسطه فرشته از جانب حق بر ولی افاضه می شود؛ ولی در وحی به وساطت فرشته نیاز است. بر این اساس و همچنین با توجه به اشرف بودن مقام ولایت نسبت به مقام نبوت و رابطه عموم و خصوص من وجه میان آن دو، الهام در مرتبه ای بالاتر از وحی قرار می گیرد. به هر حال مکاشفات از دیدگاه قیصری مراتبی دارد که وحی یکی از آن مراتب است. مراتب مکاشفات براساس استعداد و قابلیت افراد برای آن ها تعیین می شود. در پایان وی با توجه به امکان دخالت شیطان در مکاشفات، آن ها را به دو دسته کلی تقسیم می کند: کشف روحانی و کشف شیطانی. آن گاه برای شناخت و تمیز این دو کشف از یکدیگر علائم و نشانه هایی را ارایه می کند؛ گرچه معیار شناخت نهایی را در اختیار صاحب کشف می داند و سپس صحیح ترین و کامل ترین نوع کشف را از آنِ پیامبران و اولیای کامل الهی می شمرد که جان هایشان به حالت اعتدال تام نزدیک تر از دیگران است.

وحی در عهد جدید، معنای تازه ای به خود می گیرد. این پدیده از نگاه مسیحیان یک حقیقت تاریخی تمام شده نیست؛ بلکه پروسه ای مقدس است که با ظهور مسیح آغاز گشته و در پرتو راهنمایی های روح القدس به شاگردان مسیح و سپس به نهاد کلیسا منتقل شده و با نفوذ به ژرفای دل آدمیان در قالب حقیقت ایمان به سرانجام خویش می رسد. آن چه که حقیقت مسیح و آموزه های اساسی مسیحیت را به شاگردانش آگاهانید، نوعی وحی الهی بود که از آن به وحی باطنی یاد می شود.

وحی، بیانگر ارتباط خدا و انسان است. جایگاه خاص انسان در نظام آفرینش موجب شده است تا ارتباط فراتر از تکوین، میان انسان و خداوند برقرار گردد؛ زیرا انسان به عنوان خلیفه الهی می‌بایست در مسیر تحولات و شدن‌های کمالی و فعلیت بخشی به ظرفیت‌های رسیدن به مقام عینی خلافت الهی، تحت تعلیم و تربیت و تزکیه مستقیم الهی قرار گیرد. از این رو افزون بر راهنمای درونی به نام عقل، وحی نیز به خدمت انسان آمده است تا این مسیر به سلامت پیموده شود و انسان در مقام خلافت قرار گیرد و مسیولیت ماموریت خویش را به درستی انجام دهد.

وحی رسالی در سه گونه ظهور می‌یابد:

۱- القای در قلب و افکندن در دل پیامبر؛

۲- سخن گفتن از پس پرده به وسیله ایجاد صدا در هوا به گونه ای که پیامبر بشنود، ولی شخص متکلم را نبیند؛

۳- فرستادن فرشته وحی برای رساندن آن پیام به پیامبر، حال پیامبر، فرستاده را ببیند و یا نبیند، ولی سخن وی را بشنود.

با توجه به فلسفه وحی می‌توان دریافت که نقش وحی در زندگی بشر چیست. چنان که بیان شد، وحی در کنار عقل راهنمایی و هدایت بشر به سوی خیر و خدایی و ربانی شدن را برعهده دارد؛ به گونه ای که اگر وحی نبود، عقل به تنهایی نمی توانست از عهده راهنمایی بشر برآید. از این رو خداوند وحی را به عنوان کامل کننده مورد توجه قرار داد و به جهت راهنمایی بشر و رهاسازی او از خسران ابدی و گمراهی، وحی هدایتگر را نازل نمود. (انعام، آیه۹۱؛ اعراف، آیه۲۰۳؛ شوری، آیات۵۲، ۶۲و ۶۳)

این اصلی ترین و اساسی ترین نقشی است که خداوند برای وحی بیان کرده است. اما در کنار این اصل و فلسفه اصلی، نقش‌های دیگری نیز برای وحی در کنار عقل تبیین شده که مراجعه به آموزه‌های قرآنی می‌تواند این نقش را به شکل بهتر و دقیق تری تبیین و تحلیل کند.

خداوند در آیاتی به نقش وحی در زندگی بشر توجه می‌دهد که از آن جمله می‌توان به اتمام حجت اشاره کرد.

به هرحال، نقش وحی در زندگی دنیوی و اخروی و مادی و معنوی بشر بسیار روشن و حساس است؛ به گونه‌ای که اگر وحی نبود، انسان از بسیاری از حقایق آگاه نمی‌شد و نمی‌توانست به آسانی در مسیری کوتاه به کمالات دست یابد و خدایی شود و در مقام خلافت الهی قرار گیرد. این وحی است که بهترین فرصت را به بشر بخشیده است تا در مسیر کوتاه، راست و آسان به حقیقت دست یابد و ربانی شود. اگر وحی نبود اکثریت مردم همچنان از بسیاری از حقایقی که تنها فیلسوفان و نخبگان جامعه بشری به سختی از آن آگاه می‌شوند، بی خبر می‌ماندند و نمی توانستند مسیر کوتاه و راست را به آسانی فهم و درک کنند و در آن مسیر گام بردارند. وحی الهی در حقیقت، رحمت و فضل الهی به بشر است که این راه آسان و کوتاه و ساده و راست را به آدمی آموخته است.(اعراف، آیه ۲۰۳، اسراء، آیات ۸۶ و ۸۷)

پس انسان باید از خداوند شاکر و سپاسگزار باشد که وحی را به عنوان راه ارتباطی و راهنمایی خود برگزید و برانسان منت نهاد تا او را پس از هبوط نیز در مسیر خلافت ربوبی، پرورش و ربوبیت نماید و به کمال شایسته و بایسته‌اش برساند.

وحی الهی به پیامبران (ع) باعث می‌شود تا حجت بر مردمان تمام شود و کسی مدعی نشود که راه از چاه برای من ناشناخته بود و عقل نتوانسته بود مرا در فتنه‌ها و شبهات یاری رساند و حق را از باطل جدا سازد. بنابراین، وحی هرگونه عذر و بهانه را از انسان‌ها می‌گیرد.

فهرست منابع

جرجانی، شرح مواقف، نشر شریف رضی، قم، ج ۸، ص ۹۲؛ فاضل مقداد، شرح باب حادی عشر، قم، ۱۳۶۸، ص ۲۸، مصنفات شیخ مفید، النکت الاعتقادیة، کنگره شیخ مفید، ج ۱۰، ص ۲۷؛ شهرستانی، ملل و نحل، ج ۱، ص ۸۰. ۲.ابوالحسن اشعری، مقالات الاسلامیین، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ص ۵۸۵/۳. شرح عقیده طحاویة، المکتب الاسلامی، بیروت، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۱۹۸/۴. المیزان، ج ۲، ص ۳۱۵ـ۳۲۰/۵. جوادی آملی، قرآن در قرآن، نشر اسراء، قم ۱۳۷۸، ص ۴۹/۶. کشف المراد، مکتبه مصطفوی، ص ۱۷۰ و ۲۲۴؛ همچنین نک: لاهیجی، شوارق الالهام، چاپ سنگی، ص۵۵۵.

تخلیص تمهید، محمد هادی معرفت، ج ۱، ص ۱۰ تا ۱۶

نساء، آیات ۱۶۳ و ۱۶۵؛ مرسلات، آیات ۵

معرفی کتاب



سه حکیم مسلمان

ترجمه «ثلثة حکماء مسلمین» **سید حسین نصر به قلم احمد آرام** (درگذشته ۱۳۷۷ش) است. ابن سینا، سهروردی و ابن عربی سه حکیم معرفی شده در این اثر هستند. اصل کتاب به زبان انگلیسی نگارش یافته و به‌وسیله **صلاح الصاوی** به عربی برگردانده شده است.

ساختار

کتاب مشتمل بر پیشگفتار، مقدمه مؤلف بر ترجمه فارسی، مقدمه نویسنده و سه فصل است.

گزارش محتوا

در پیشگفتار کتاب چنین می‌خوانیم: هنگامی‌که از استاد نصر دعوت شد تا در ایام اقامت «مرکز تحقیقات در ادیان جهانی» درباره سه حکیم مسلمان سخنرانی کنند، بنای ایشان بر آن نبود که این سخنرانی‌ها چاپ و منتشر شود؛ ولی مستمعان قدرشناس اصرار ورزیدند که سخنرانی‌ها به‌صورت کتابی در دسترس ایشان قرار گیرد. و ما از استاد نصر سپاسگزاریم که به تقاضای آنان پاسخ مثبت دادند. نیز از دستگاه انتشارات دانشگاه هاروارد بسیار امتنان داریم که به‌آسانی همکاری نمودند تا انتشار آن سخنرانی‌ها به‌صورت کتاب حاضر امکان پذیرفت.

بحث و تحقیق روشن استاد نصر درباره سه متفکر مسلمان –که در این کتاب آمده– سبب آن خواهد شد که خوانندگانی که پیش‌ازاین با آثار متفکران آشنایی نداشته‌اند، فرصت یابند تا میراث گران‌بهای اسلامی را از دیدگاه جدیدی ببینند. همان‌گونه که خود ایشان گفته‌اند: «هر یک از آنان از چشم‌اندازی سخن می‌گوید که آزموده شده و حیات داشته، و از نظری جهانی بحث می‌کند که نسل‌های متوالی حکیمان و عارفان در طی قرون آن را مورد تأمل و مشاهده قرار داده‌اند»

این کتاب که اسما عهده‌دار بیان حکمت تنها سه تن از بزرگان عالم فکر اسلامی است در حقیقت کتابی است که به‌کل تفکر اسلامی نظر دارد و در سلسله جبال تفکر اسلامی تنها با ذکر قله های بلند و نمایان اکتفا نکرده و پیوستگی این سلسله را از خاور تا باختر و از آغاز تا امروز آشکار ساخته است.

سه فصل این کتاب در ابتدا صورت سخنرانی‌های آزادی را داشت که بنا بر دعوت مرکز مطالعات خاورمیانه و مرکز تحقیقات در ادیان جهانی، در ماه مارس ۱۹۶۲م، در دانشگاه هاروارد ایراد شده بود. استاد ر.ه.ل. سلیتر، رئیس مرکز تحقیقات در ادیان جهانی مقدمات این سخنرانی‌ها را فراهم آوردند، و با مساعدت ایشان بود که اکنون به‌صورت کتاب درآمده است.

ازآنجاکه این سخنرانی‌ها و کتابی که به زبان انگلیسی مبتنی بر آنها تألیف شد، در درجه اول برای مردم مغرب‌زمین در نظر گرفته شده است، طبعاً بیشتر اشارات و مقایسه‌ها و تطبیق‌هایی که انجام گرفته است، مطابق مشارب و مذاهب فکر مغرب‌زمین و فصول تاریخ فکری آن دیار است. نیز در حواشی بیشتر به کتب و مقالات به زبان‌های اروپایی استناد شده است. وانگهی ازآنجاکه تاکنون در غرب توجهی به معارف اسلامی به‌عنوان یک واحد کلی- نشده و اکثر به چند قرن اول و مکتب‌هایی که در پیدایش فلسفه و کلام مسیحی قرون‌وسطی مدخلیت داشته است، اکتفا شده است، در این کتاب کوشش شد تا تحت لوای افکار و عقاید سه تن از برجسته‌ترین حکمای اسلام، یعنی ابن سینا و سهروردی و ابن عربی، ضمناً مکتب‌های بزرگ مشایی و اشراقی و عرفان نظری نیز تا حدی روشن شود و پیکر علوم عقلی و معارف اسلامی به‌طورکلی تا آنجا که در این مختصر گنجد آشکار گردد. چون برای برخی از فارسی‌زبانان، مخصوصاً آنان که فقط با تحصیلات جدید آشنایی دارند، منابع مربوط به معارف و علوم اسلامی و ایرانی چنانکه درخور استفاده آنها باشد کم است، نظر بر این شد که شاید ترجمه این کتاب به زبان فارسی بی‌فایده نباشد. لذا مؤسسه فرانکلین به ترجمه آن مبادرت ورزید، لکن در متن و حواشی، جز در یکی دو مورد، تغییری داده نشد و مراجع فارسی و عربی که ممکن است مورد استفاده این گروه از خوانندگان قرار گیرد بر آنچه در اصل موجود بود افزوده نگردید. امید می‌رود از این قصور چشم‌پوشی شود. ولی چون کتاب ترجمه است نه تألیفی مستقل، به‌ناچار، به اصل متن و حواشی اکتفا شد.

مؤلف دانشمند در این کتاب ابتدا به شرح فلسفه و افکار ابن سینا پرداخته و به‌عنوان مقدمه نامی از اسلاف وی برده است که بسیاری از آنان ایرانی‌نژاد بودند. همچون: ایرانشهر و فارابی، سرخسی، سجتمانی (سجستانی) و جز آنها و می‌گوید: ظاهراً نخستین کسی که فلسفه رسمی را به مشرق‌زمین یعنی ایران آورد، ایرانشهر است.

سخنی چند در افکار و عقاید و روش فارابی گفته است و بالاخره دو تن از فلاسفه بزرگ ولی مجهول‌القدر یعنی سجستانی و عامری را به جهان غرب معرفی کرده است و گوید این دو تن با مقام عالی و متعالی که در دستگاه فلسفه اسلامی دارند، به درستی شناخته نشده‌اند.

فیلسوف دومی که مؤلف محترم موردنقد و بررسی قرار داده است، شیخ اشراق است؛ ابتدا اوضاع فلسفی پیش از او را بررسی کرده و مأخذ حکمت اشراق را در تصوف و مؤلفات حلاج، غزالی، فیثاغوریان، افلاطونیان جدید، هرامسه، صابئیان، زردشت و بزرگان دیگری که ایران‌نژاد بوده‌اند، جستجو کرده است و الحق که در این راه بسیاری از مبهمات کار روشن شده است.

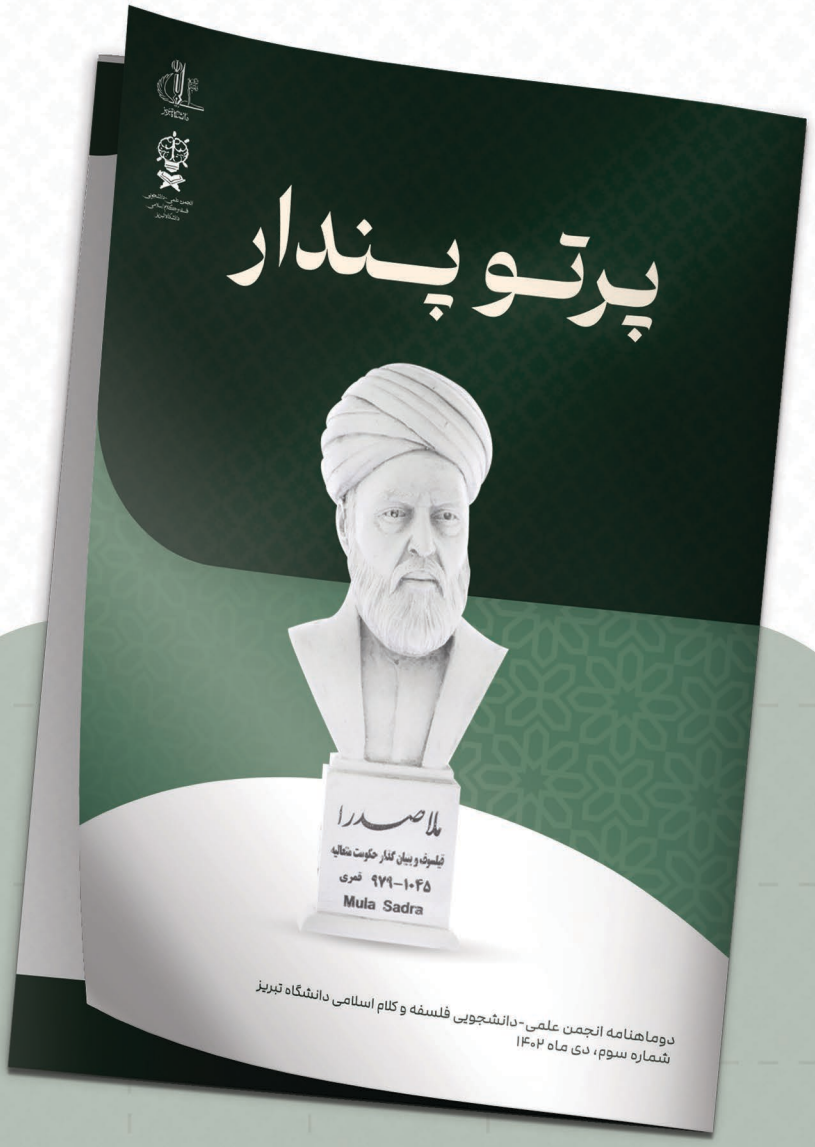
حکیم سوم ابن عربی اندلسی است؛ ابتدا تاریخچه تصوف و افکار صوفیانه او بررسی می‌شود و اهمیت ابن عربی را در جهان تصوف شرح می‌دهد و به زندگی و آثار وی می‌پردازد. نظر او را در مورد وحدت وجود، انسان کامل، خلق و تکوین عالم بیان می کند. سپس به تحلیل روش وی می‌پردازد.

مؤلف محترم در اینجا اشارت کرده است که ابن عربی تمام ادیان جهان را از لحاظ منشأ صدور یکی می‌داند و همه را راهبر به حقیقت می‌داند و جملگی برای تأمین سعادت بشری است؛ البته چون نظر بر اختصار و ایجاز بوده است، کمتر در متن ابن عربی وارد شده و عقاید و افکار و سیر و تحول فکری وی را بررسی کرده است.

فهرست منابع

HTTPS://FA.WIKINOOR.IR





تو هم میتونی عضوی از ما باشی!

برای مشارکت در شماره های بعدی به آیدی زیر پیام دهید.

Masoumeh_RNN

Masoumeh_RNN



شهاب الدین سهروردی

در این نشریه میخوانیم:

- سیر تطور اصول دین در شیعه امامیه
- حقیقت انسان، ماهیت انسان و معرفت در اندیشه ملاصدرا
- مشترکات انسانی در اندیشه فلاسفه
- وجوب، امکان و امتناع
- مفهوم وحی
- معرفی کتاب در حوزه فلسفه