

## تقریری از خدانشناسی استدلالی در جهان اسلام و سیر تطورات آن<sup>۱</sup>

دکتر محمدجعفر رضایی

استاد دانشگاه تهران و عضو انجمن کلام حوزه

### چکیده

دکتر رضایی در این گفتار نظریه‌های برهان بنیاد شناخت خدا را مورد بررسی قرار داده است. در جهان اسلام فلاسفه و متکلمان بیشتر بر استدلال عقلی در شناخت خداوند تأکید کرده‌اند؛ و متکلمان به وجوب استدلال عقلی قائل هستند. در مقابل محدثان و عرفا چندان به استدلال عقلی بها نمی‌دهند و این دو گروه معرفت الله را بالله می‌دانند. ادله‌ای که فلاسفه و متکلمان برای اثبات وجود خداوند اقامه کرده‌اند به یک شکل نبوده؛ و برخی از آنها ریشه‌روایی یا قرآن دارد. ریشه‌های برهان نظم، برهان از فعل بر فاعل و به نوعی برهان حدوث و قدم را می‌توان در روایات مشاهده کرد. البته این استدلال‌ها در طول تاریخ تطور داشته و ریشه‌هایی در خارج از جهان اسلام نیز دارد؛ به عنوان مثال برخی از تقاریر برهان حدوث و قدم ریشه‌هایی در فلسفه یونان دارد. دو تقریر از برهان حدوث و قدم در روایات وجود دارد. در برخی از روایات از متغیر بودن عالم شروع می‌شود و از آنجا که هر متغیری حادث است و هر حادثی محدث می‌خواهد نتیجه گرفته می‌شود که عالم محدثی دارد. در بعضی روایات نیز نقطه شروع مرکب بودن عالم است و از این راه عالم نیازمند محدث شمرده می‌شود.

کلیدواژگان: شناخت خدا، نظریه‌های برهان بنیاد شناخت خدا، استدلال عقلی در شناخت خداوند، ریشه‌های برهان نظم، ریشه‌های برهان حدوث و قدم.

\*\*\*\*

ابتدا مقدمه‌ای عرض می‌کنم و بعد تقریری مختصر از آنچه در خدانشناسی استدلالی در جهان اسلام اتفاق افتاده ارائه داده و سیر تطورات آن را بیان می‌کنم. پس از آن وارد مجموعه‌ای از تحلیل‌ها درباره مبانی معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی جریان‌های مختلف خواهی شد.

میان جریان‌های فکری در جهان اسلام، به‌طور خاص می‌توانیم ادعا کنیم فلاسفه و متکلمان بیشتر بر استدلال عقلی در خدانشناسی تأکید دارند. البته تفاوتی نیز میان دو گروه وجود دارد با این بیان که متکلمان به وجوب نظر یا به عبارتی وجوب استدلال عقلی در حوزه معارف قائل هستند، در حالی است که فلاسفه به وجوب

---

<sup>۱</sup>. این گفتار توسط حجت‌الاسلام حسین رفیعی استناددهی شده است. برای آشنایی با سخنان (دکتر جعفر رضایی) رک: پایان

قائل نیستند، یعنی حداقل علی‌المبنا نمی‌توانند به وجوب قائل باشند، اگر هم جایی از ضرورت و مانند آن بحث شده، اصلاً به معنای وجوب نیست. ولی دو جریان دیگر نیز در جهان اسلام وجود دارند که آنها نیز به دلایلی دیگر معتقد هستند عقل نمی‌تواند وارد حوزه معرفت شود؛ از این رو به خداشناسی استدلالی چندان بها نمی‌دهند. نخست، جریان محدثان اعم از محدثان امامیه و اهل سنت هستند که به دلایلی مختلف به نفی خداشناسی استدلالی قائل هستند. مثلاً می‌توانیم بگوییم برخی از آنها به خداشناسی تحقیقی قائل هستند به این معنی که ما می‌توانیم از وحی استفاده کنیم و خدا را بشناسیم و اشکالی هم به وجود نمی‌آید. این دیدگاه در جهان تشیع هم طرفدارانی دارد که معتقد هستند ما می‌توانیم به نحو تقلیدی خداوند را بشناسیم. از جمله می‌توانیم به آقا جمال خوانساری اشاره کنیم - فیلسوفی که نظریات فلسفی - کلامی زیادی نیز دارد - که معتقد است ما از طریق تقلید از انبیاء نیز می‌توانیم خدا را بشناسیم. البته این دیدگاه که براساس آن خداشناسی تقلیدی در نظام اعتقادی ما اشکالی وارد نمی‌کند، بیشتر میان اهل سنت طرفدار دارد.

اما چرا میان امامیه چنین دیدگاهی وجود دارد؟ امامیه به نظریه فطرت معتقد هستند که براساس آن ما از طریق فطرت، خدا را می‌شناسیم و معرفت الله اعطایی از سوی خداوند است و ما خودمان فاعل معرفت نیستیم؛ در نتیجه اگر استدلال می‌کنیم تنها به عنوان تهیه مقدمات این مباحث است و گرنه معرفت از سوی خداوند به ما اعطا می‌شود. نکته بعدی این است که محدثان شیعه، در عین اعتقاد به تمام این مطالب، به حجیت عقل قائل هستند یعنی می‌گویند ما در عین حال که معتقد هستیم خداشناسی، فطری است ولی این خداشناسی باید در محضر عقل باشد و عقل آن را تصدیق کند یا حداقل مخالف با عقل نباشد. این دیدگاه دقیقاً در مقابل دیدگاه اهل حدیث قرار دارد که به چنین حجیتی قائل نیستند و تا حدی می‌توان گفت مقابل جریان عرفا هستند. البته باید این نکته را خاطر نشان سازم که عرفا هم حرف واحدی نزده‌اند و یک نفر هم نیستند، بلکه دیدگاه‌هایی مختلف نیز میان آنان مطرح شده است، ولی حداقل می‌توان گفت که ناتوانی عقل در شناخت خداوند، در منابع عارفان بسیار نقل شده است. این مطلب از کتاب‌های قدیمی صوفیه تا کتاب‌های دوران معاصر نقل شده است. در حقیقت اینان معتقد هستند عقل، محدث است. عقل، مخلوق است و مخلوق، توانایی شناخت خداوند را ندارد و نمی‌تواند به خدا برسد. نهایت چیزی که اتفاق می‌افتد این است که خدا خود، معرفت را اعطا کند. برای رسیدن به این مطلب کافی است در منابع صوفیه جستجو کنید، مثلاً در کتاب *التعرف* در بحث معرفه الله آمده است که «أجمعوا على ان الدليل على الله هو الله»: خداست که دلیل شناخت خداست. «و سبيل العقل عندهم سبيل العاقل في حاجته الى الدليل لانه محدث و المحدث لا يدل الا على مثله»؛ یعنی فقط بر مثل خودش دلالت می‌کند و نمی‌تواند بر فراتر از خود دلالت داشته باشد. این را فقط به عنوان مثال بیان کردم.

نکته دیگر این است که عارفان و محدثان ما هر دو معرفت الله را (قائم) به الله می دانستند که میان منابع روایی امامیه حداقل این بحث بیشتر به معرفت اعطایی در عالم فطرت و عالم ذر تأویل برده شده است. علما بیشتر بر بحث شهود تأکید می کنند و این که ما باید خدا را از طریق شهود بشناسیم. این سیر تاریخی مختصری از جریان های فکری در این بحث بود.

ولی در بحث ادله اثبات خدا در جهان اسلام، آن دو گروهی-متکلمان و فلا سفه- نیز که به دنبال استدلال عقلی بر خداوند هستند، یک شکل نبودند. از همان ابتدای شکل گیری این دو گروه دیدگاه های مختلف و تطوراتی وجود داشته است. بعضی از این دیدگاه ها زمینه هایی در آیات قرآن هم دارد، هر چند ما نمی توانیم ادعا کنیم، می توانیم در قرآن یک خداشناسی استدلالی بیابیم. در قرآن بیشتر بر تعقل و تأمل در آیات تکوینی و تشریحی خداوند تأکید شده است. گویی معرفت الله و شناخت خدا را مسلم فرض گرفته است ولی اگر روی همان آیات تکوینی و تشریحی تأمل نماییم، متوجه می شویم بیانگر نگاهی عام هستند که هم می تواند شناخت استدلالی خدا و هم ابعاد ایمانی و احساسی ما دربرگیرد و افزون براین ناظر بر عمل هم باشد یعنی ما نمی توانیم تعقل در آیات قرآن را در تعقل کلامی منحصر کنیم. از این رو تعقلی که در آیات قرآن گفته شده است، اعم از این مورد یعنی بُعد نظر، بُعد احساسات و عواطف و هیجانات شخصی می باشد که می توان هم ایمان و هم بحث عمل را در آن گنجانند. یعنی قرآن وقتی از این موارد سخن می گوید تعقل را در نظر دارد؛ از این رو نمی توانیم ادعا کنیم در قرآن الهیات استدلالی خاصی شبیه آنچه در متون کلامی می یابیم، وجود دارد. در حقیقت متکلمان بعدها این نگاه تعقلی در قرآن را به یک بُعد منحصر کردند و این می تواند تا حدودی اگر به ابعاد دیگر آن توجهی نشود، یک نقطه انحراف از بحث های قرآنی هم باشد.

در بحث ریشه های روایی، اگر ادله اثبات خدا را بررسی کنیم، متوجه می شویم که خداشناسی استدلالی بیشتر در روایات وجود دارد که در ادامه از آن بحث خواهیم کرد و در مورد برهان هایی که در روایات مطرح شده، توضیح خواهیم داد. اکثر این براهین به «برهان نظم» یا «استدلال از فعل بر فاعل» یا به نوعی «استدلال بر حدوث و قدم» بازمی گردد. البته برخی تلاش کرده اند دلایلی دیگر را از روایات به دست آورند که اگر فرصت شود در این باره نیز بحث خواهیم کرد که این گونه بهره گیری از روایات، استفاده های ناقصی است که از جمله می توان به برهان «امکان و وجود» یا «برهان صدیقین» اشاره کرد.

اما آیا متکلمان ما تنها به همین بسنده کرده اند، یعنی استدلال های شان فقط برگرفته از آیات و روایات بود؟ قطعاً چنین نبوده است؛ یعنی ریشه های ادله فلسفی و کلامی ما به خارج از جهان اسلام نیز بازمی گردد. به عنوان مثال مقدمات برهان حدوث و قدم بیشتر برگرفته از برخی تقریرهای یونانی است. به طور خاص یحیی نحوی تقریرهای مشابهی در اثبات حدوث عالم دارد که مسلمان ها از آن استفاده کرده اند یا از برهان حرکت از سطوح با تغییراتی بهره گرفته اند. بنابراین قطعاً نمی توان ادعا کرد آن چه در تفکر جهان اسلام اتفاق

افتاده است به‌طور خالص خداشناسی و حیانی و روایی است، بلکه عناصری برگرفته از مصادیق غیراسلامی نیز در آن وجود دارد، هر چند متکلمان کوشیده‌اند تغییراتی در آن‌ها ایجاد کنند. در ادامه از تاریخچه این دو برهان مهم بحث می‌کنیم.

در کتاب‌های کلامی به‌طور عمده از سه برهان بحث می‌شود: برهان طبیعویون که همان برهان حرکت است، برهان حدوث و قدم که برهان متکلمان می‌باشد و برهان صدیقین یا امکان و وجوب<sup>۲</sup> با تفاوت‌هایی میان این دو، چون برخی معتقدند برهان امکان و وجوب با برهان صدیقین تفاوت دارد که آن را توضیح می‌دهم.<sup>۳</sup> این سه برهان اصلی‌ترین براهینی هستند که مطرح شده است. البته این براهین به این شکل نبوده‌اند، بلکه در طول تاریخ تکامل یافته‌اند؛ از این‌رو ابتدا تاریخچه آن‌ها و سپس مبانی‌شان را مطرح می‌نماییم.

اگر تأمل در آیات را بپذیریم یا به عبارتی دیدن آن چه در عالم تکوین اتفاق می‌افتد و گذر از آن برای رسیدن به خداوند را به یک معنا به عنوان استدلال بپذیریم می‌توان گفت برهان حدوث و قدم تا حدودی استدلالی است که در قرآن مطرح می‌باشد که متکلمان هم از آن استفاده کرده‌اند. یعنی متکلمان از شیوه استدلالی قرآن - به این معنا که با نگاه کردن به آنچه در اطراف‌شان وجود دارد، بر آن چه نمی‌بینند، استدلال کنند - استفاده کرده‌اند. به تعبیر دیگر به نوعی از این راه بهره گرفتند و با استفاده از آن منطق ساختند و منطق‌شان را بر همان پایه استوار کردند که در ادامه نیز کمی در باره منطق متکلمان و تأثیرش در استدلال‌های‌شان صحبت خواهیم کرد. بنابراین می‌توانیم در قرآن کلیاتی را درباره برهان برهان حدوث و قدم پیدا کنیم، ولی بیشتر از آن‌چه در قرآن یافت می‌شود، شواهد و مستندات در روایات وجود دارد.

روایات ما برهان حدوث و قدم را با یکی دو مقدمه متفاوت در اثبات حدوث عالم مطرح کرده‌اند. گاه در روایات، به دو نوع مختلف بحث شده است؛ در حالت اول بحث از تغییر است، یعنی عالم متغیر است و هر تغییری حادث می‌باشد و هر حادثی نیازمند محدثی است. در حالت دوم از ترکیب بحث می‌شود یعنی عالم مرکب است و بالاخره در هر مرکبی تغییراتی به وجود می‌آید که این تغییرات مبتنی بر حدوث آن است، بنابراین نیازمند یک محدث است. این نوع استدلال‌ها در روایات ما وجود دارد. اما روایات ما بیشتر از این پیش نمی‌روند، فقط در همین حد بیان می‌کنند که زیاده و نقصان در ما بر حدوث ما دلالت می‌کند و از این طریق کوشیده‌اند خداوند را اثبات کنند. این‌ها نشان می‌دهد که روایات ما بر استدلال از صنع بر صانع تأکید زیادی داشته‌اند. موارد دیگری نیز وجود دارد که برخی از آن استفاده کرده‌اند مانند این روایت امیرالمؤمنین<sup>۷</sup>

۲. برای مشاهده نمونه‌ای از برهان امکان و وجوب و برهان حدوث و قدم رک. علامه حلی، کشف المراد، ص ۲۸۰.

۳. برای مشاهده این سه برهان و برخی براهین دیگر رک. محمدجواد انواری، «براهین اثبات باری» در دایره المعارف بزرگ اسلامی،

که می‌فرمایند: «کل قائم فی سواه معلول»<sup>۴</sup>، که این بخش از روایت را به نوعی دال بر برهان امکان و وجوب دانسته‌اند یعنی در اینجا دلیل نیازمندی احتیاج می‌باشد نه حدوث.<sup>۵</sup> در برخی از استدلال‌ها حد وسط، حدوث قرار می‌گیرد و برخی خواسته‌اند با توجه به این عبارت امام دلیل نیازمندی را احتیاج بدانند. البته این نیاز به توضیحی دارد به این بیان که این تعابیر در استدلال‌ها برای اثبات خدا نیامده است؛ یعنی اگر امیرالمومنین<sup>۷</sup> فرموده‌اند: «کل قائم فی سواه معلول»، بحث از این است که ما راهی به شناخت صفات نداریم و این که ما به شناخت خدا دسترسی نداریم. چرا؟ چون اگر صورتی از آن در ما شکل بگیرد و اگر خدا در ما حلول کند و به ما قیام پیدا کند، مثلاً معلول می‌شود. حالا خواسته‌اند از این تعبیر کلی استدلال کنند. البته ما می‌توانیم همین تعبیر «کل قائم فی سواه» را هم حادث بگیریم و هم دلیل فاعلیت را بر آن بار کنیم و بگوییم چون خداوند فاعل این عالم است، نمی‌تواند یا مواردی دیگر که فلاسفه بیان کرده‌اند. متکلمین از همین روایات استفاده کردند و استدلال‌هایی را ساختند. نخستین تقریر از این استدلال‌ها، استدلال هشام بن حکم است که از ترکیب شروع کرده و یا استفاده از همان عبارت روایات کوشیده است انسان را با توجه به حد وسط ترکیب، محتاج به خالق نشان دهد. همچنین اثبات خدا را به همین روش انجام می‌دهد. شیخ مفید هم از همین طریق استفاده کرده است، در این استدلال‌ها هنوز نسخه‌های یونانی وارد نشده‌اند و پس از ورود تقریرهای یونانی، استدلال‌های مزبور چهره‌ای متفاوت می‌یابند. البته شیخ مفید تا حدودی (از این تقریرها) استفاده کرده است، ولی در تقریر برهان حدوث کاملاً تقریر روایی می‌آورد.<sup>۶</sup> ایشان می‌گوید: «عالم، متغیر است و هر متغیری، حادث است، پس عالم حادث است.» این مطلب چند نکته دارد: ۱. این که هر حادثی نیازمند به محدث است، قضیه‌ای فطری می‌باشد و ما به نحو فطری به آن باور داریم و از این رو به استدلال نیاز نیست؛ ۲. این که دلیل حدوث را تغییر قرار داد و آن را از این طریق اثبات کرد، اما جلوتر که می‌رویم کسانی مانند ابوالهذیل در میان معتزله چه می‌کنند و بعد در تفکرات شیعی چه تأثیری دارند؟ ابوالهذیل از عباراتی که در فلسفه یونان مطرح شده بود، استفاده کرد به‌ویژه یحیی نحوی که نظریه «اکوان» را مطرح کرد و سعی کرد از آن طریق، خدا را اثبات کند (که البته جای بحث دارد). این‌ها معتقد بودند هر چیزی در عالم، اکوانی دارد. اکوان چیست؟ یعنی یا متحرک یا ساکن یا مجتمع و یا مفترق است و حالت‌های متعددی دارد که این حالت‌ها را اکوان می‌نامیدند. بعد پرسیدند این اکوان مبتنی بر چیست؟ یک سری معانی هستند، یعنی حرکت کردن مبتنی بر یک معنا یا عرضی درون این است و این عرض، چون ثابت نیست و متغیر است و این شیئی همواره با این متغیرهاست؛ از این رو خودش هم حادث است. بنابراین چند مرحله وجود داشت: اجسام خالی از اکوان نیستند؛ یا متحرک یا ساکن هستند. اکوان به دلیل معانی، در جسم قرار دارند؛ این معانی حادث می‌باشند و به

۴. نهج البلاغه، خطبه ۱۸۶، ص ۲۷۲

۵. برای مشاهده یک نمونه از استفاده فیلسوفان از این روایت ر.ک. میرداماد، القیاسات، ص ۱۴۰.

۶. ر.ک. شیخ مفید، النکت فی مقدمات الاصول، ۳۱-۳۲

تبع آنها اجسام نیز حادث هستند. این اولین مورد بود. تحول دوم کجا اتفاق افتاد؟ این که چرا حادث نیازمند محدث است؟ گفتند ما از طریق قیاس شاهد علی الغائب به دست می آوریم. من هر بنایی را دیدم به بانی آن پی بردم. این دیگر از فطریات ما نیست و از نظریات ضروری عقلی هم نیست، بلکه ما از قیاس شاهد علی الغائب استفاده می کنیم. این شروع نوعی معرفت شناسی در حوزه توحید و خداشناسی بود که بعدها بسیار گسترش یافت و در اشاعره به حالت افراطی درآمده و به تشبیه خالق و مخلوق منجر شد. حتی مثلاً در جایی اگر شما علم را برای خدا اثبات می کنید، معتقد هستید که علم خدا داند بر ذاتش می باشد چون ما زائد بر ذات خدا هستیم. این آغاز مجموعه ای از انحرافات در تقریر برهان بود. اصطلاحاً این را نظریه و طریقه معانی می نامند. آیا در امامیه هم این اتفاق افتاد؟ بله سید مرتضی و شاگردانش دقیقاً همین استدلال را اقامه کردند و به طور کلی آن چه در خداشناسی سید مرتضی و شاگردانش به وجود آمد، همین استدلالی بود که (همان طور که عرض کردم) توسط ابوالهذیل معتزلی بنیان گذاشته شده بود که بعدها گسترش یافت و در تفکر امامیه هم مطرح شد. اما برخی از معتزلیان و همچنین امامیه بر این نظریه اشکالاتی وارد کرده اند. یکی از اشکالات مربوط به همان قیاس شاهد علی الغائب بود که گفتند اصلاً لازم نیست که از طریق قیاس بفهمیم که هر حادثی به یک محدث نیازمند است. از طریق چه باید بفهمیم؟ موجودی که حادث شده، آیا جایز بوده که حادث شود یا حدوثش همراه با وجود بوده است؟ حدوث نمی تواند همراه با وجود باشد، یعنی اگر وجود یک شیء ضروری باشد، حدوث دیگر معنایی ندارد. از این رو گفتند حدوثش امکانی است و وقتی حدوثش جایز است از نظر عقلی نیازمند کسی است که به او وجود دهد. بنابراین پرسیدند چرا حادث، نیازمند محدث است؟ به یک دلیل عقلی روشن و آن این که جسم حادث نیازمند غیر است. حدوث جسم حادث، امکانی است. این به یک معنا بهره مندی از تفکر فلاسفه هم بود، یعنی نقطه شروع عناوین و مفاهیم وجود و امکان این جا قرار دارد. دقیقاً از نظر تاریخی، ابوالحسین بصری معتزلی در قرن پنجم و شاگردان او و نیز در میان امامیه سدیدالدین حمصی رازی، نخستین افرادی هستند که این کار را انجام دادند و معتقد شدند که حدوث، حدوث امکانی است و از این رو شیء، نیازمند غیر است. ممکن است چنین به نظر برسد که در این جا دلیل نیازمندی روی امکان برده شده است و از این رو در واقع به نوعی تقریر برهان امکان و وجود است. اما این چنین نیست. آنها بر روی مقدمه اول که عالم حادث است، اصرار دارند. چرا؟ چون نکته ای در ذهن متکلم ما وجود دارد مبنی بر این که خدا نباید مجبور باشد، خدا فاعل مختار است. از این رو و برای جلوگیری از این مشکل (مجبور شدن خداوند) حدوث را نگاه می دارند و همچنان به حدوث عالم معتقدند. نکته دوم این که از نظر متکلم ما هر آنچه در عالم بیرون قرار دارد، حادث است، یعنی ما چیزی فراتر از اجسام حادث اطراف خود نمی بینیم. این به نوعی انکار نظریه تجرد هم بود. چرا فلاسفه بحث امکان را طرح می کردند؟ چون می خواستند به نوعی بگویند موجودات ممکن است غیرحادث هم باشند، که هستند از جمله موجودات مجرد که ما برای اثبات نیازمندی آنها به خدا باید حد وسط را بر روی امکان و نیازمندی قرار دهیم. ولی متکلمان ما همچنان معتقدند

که موجود مجرد فراتر از آنچه که ما می‌بینیم و این اجسام، چیزی نیست، به جز خدا که غیر از این اجسام است و تنها موجود مجرد خداست، بقیه موجودات همه مادی هستند. آنچه گفتیم طریقهٔ احوال بود که تقریباً ترکیبی از همان حرف‌های قبلی است که فقط دو تغییر در آن دیده می‌شود. تغییر نخست انکار معنا بود، یعنی می‌گفتند ما این حالات را قبول داریم ولی این دلیل بر آن نیست که معنایی در آن وجود دارد، ما دلیلی بر این نداریم که اعراضی داشته باشد. تغییر دوم نیز انکار قیاس شاهد علی‌الغائب بود.

آنچه عرض کردم تقریباً سیر تطور برهان حدوث و قدم در کلام ما است. یعنی از ابتدا در کلام ما سه تقریر متفاوت از برهان حدوث و قدم ارائه شده است. برهان حدوث و قدم ساده، وحیانی و روایی که از تغییر استفاده می‌کند و بعد در سنت معتزله، بصری یا قدمای معتزله مانند ابوالهذیل، از طریقهٔ المعانی استفاده می‌کنند و در نهایت معتزله متأخر و امامیه متأخر، حلیان ما (البته متقدمان حله) مانند سدیدالدین حمصی، طریقهٔ الاحوال را به کار گرفتند که تقریباً با ورود مفهوم امکان و وجوب مصادف بود. البته توضیح می‌دهم که امکان و وجوب مدنظر ایشان در این دوره، استحاله شده بود یعنی این‌طور نیست که اگر کسی مفهوم امکان یا وجوب را در این دوره آورده، به تمام لوازمش پایبند باشد. از این‌رو از نگاه این‌ها ممکن مساوی با حادث و قدیم مساوی با واجب است، یعنی ما قدیم غیرواجب نداریم. از این‌رو باید به این استحاله‌های معنایی توجه کنیم. در این دوره صرفاً بحث از این بود که موجود نیازمند ممکن می‌شود و موجود بی‌نیاز در وجود خود واجب می‌شود. بر خلاف فلسفه، این وجوب در بی‌نیازی دلیلی بر ایجاب صدور ندارد. وقتی شما در فلسفه، به وجوب قائل می‌شوید، باید به ایجاب صدور هم پایبند باشید. یعنی خداوند من جمیع الجهات واجب است که در نتیجه پیوسته فعل هم از او صادر می‌شود؛ این نظریهٔ صدور می‌شود و امثال آن. این در حالی است که گروه مخالف این وجوب را قبول می‌کنند و در عین حال به نظریهٔ فاعلیت و خالقیت و حدوث عالم قائل هستند و هیچ مشکلی نیز با این‌ها ندارند، چرا؟ چون مفهوم امکان و وجوب نزد ایشان استحاله یافته است؛ یعنی تنها نیازمندی و بی‌نیازی را از آن مفهوم فلسفی گرفته‌اند و استفاده کرده‌اند.

اما برهان دوم، برهان صدیقین است که من تا حدودی می‌کوشم تفاوت‌های مبنایی در این حوزه را بیان کنم. برهان صدیقین نخستین بار توسط ابن سینا مطرح شد.<sup>۷</sup> در ابتدا تفاوت برهان صدیقین با برهان امکان و وجوب را بیان کنم. در برهان امکان و وجوب، شما همچنان نگاه خلقی دارید، یعنی می‌خواهید از خلق به خالق برسید و می‌گویید «العالم ممکن و کل ممکن یحتاج الی العله» و در نهایت به واجب برسید. ولی در این نگاه، برهان صدیقین، از عالم شروع نمی‌کند، یعنی نمی‌گویید: «العالم ممکن». برخی گفته‌اند برهان امکان

۷. ابن سینا، الاشارات و التنبیها، ج ۳، ص ۶۶

و وجوب، یک برهان خلقی است که در آن به یک معنا از مخلوقات شروع می‌کنیم تا به خدا برسیم و از این منظر به تعبیر متکلمان ما بسیار نزدیک می‌شود چون آن‌ها هم در آخر از افعال الهی استفاده می‌کردند.

در تفکر اسلامی به خصوص شیعی و عرفانی چند آموزه وجود داشت که در روایات ما مطرح می‌شد؛ از جمله معرفه الله بالله، یعنی خدا را با خدا بشناسیم. همین آموزه در عرفان هم طرح شده بود و عرفا به روایات هم استناد می‌کردند.

نکته بعدی عجز عقل از استدلال برای اثبات خداست که هم در منابع روایی ما و هم در منابع عرفا وجود داشته است. از این معرفه الله بالله دو تقریر در روایات ارائه شده است. نخست این که ما برای رسیدن به معرفه الله ابزاری نداریم. از این رو معرفت باید اعطایی باشد همچنان که امثال شیخ صدوق<sup>۸</sup> یا امثال کلینی<sup>۹</sup> معتقد بودند معرفه الله بالله یعنی معرفت خدا بدون تشبیه خدا به غیر خداوند؛ به عبارتی دیگر معرفت تنزیهی خدا نه معرفت تشبیهی خدا. از این رو وقتی معرفت خدا را توضیح می‌دهد می‌گوید ما باید خدا را بشناسیم بدون تشبیه خدا به اشخاص، اعیان، جواهر و ...

دوم این که ابن سینا یا با بهره‌گیری از تفکراتی که در عرفان مطرح شده بود یا با استفاده از این میراث روایی، نظریه ای را مطرح کرد، گفت: ما در شناخت خدا اگر بخواهیم از طریق افعال الهی به خدا برسیم، مستلزم این است که برهان ما برهان آنی یعنی از معلول به علت باشد، چون از فعل به فاعل می‌رسیم. ولی این برهان، یقینی نیست و تکیه آن بیشتر بر همین معرفت الله بالله است نه معرفت الله از طریق آثار و افعال الهی. این دیدگاه تقریر دیگری است که ادعا می‌کند عقل می‌تواند خدا را بالله بشناسد. تا پیش از این عرفا می‌گفتند عقل نمی‌تواند خدا را بالله بشناسد و معرفت الله بالله معرفتی غیر عقلانی است، البته نه این که ضد عقل باشد. اما ابن سینا ادعا می‌کند معرفت الله بالله عقلی هم داریم و از طریق عقل نیز می‌توانیم خدا را بشناسیم. نخستین مقدمه‌ای که برای تبیین این موضوع مطرح کرد این بود: ضرورتاً موجودی هست - این مقدمه در رد سفسطه و کسانی است که معتقد بودند هیچ چیزی نیست - در مقدمه بعدی می‌گوید: موجود یا واجب است یا یحتاج الی العلة. بنابراین ابن سینا دیگر از ممکن به واجب نمی‌رسد و واسطه‌ای در نظر نمی‌گیرد، بلکه از موجود شروع می‌کند تا به خدا برسد. در حقیقت تمایز برهان ابن سینا با برهان قبلی از دیدگاه خودش این است که این برهان آنی و لمّی نیست، بلکه شبه لمّی می‌باشد - اگر چه در برخی موارد می‌گوید لمّی است ولی در بسیاری از مواضع آن را شبه لمّی می‌داند - و این معرفت در حقیقت معرفت الله بالله است. خود ابن سینا بر این موضوع بسیار تأکید می‌کند و همان‌طور که می‌دانید هم عرفا و هم فلاسفه بعدی به او ایراد گرفتند که این تقریر مدعای شما را اثبات نمی‌کند. شما معرفت الله بالله پیدا نکرده اید، بلکه از گذر موجود

۸. صدوق، التوحید، ۴۱۴

۹. کلینی، الکافی (ط - الإسلامية)، ج ۱، ص ۱۶۳



ممکن به خدا می‌رسید، بنابراین مفهوم امکان در این میان واسطه است و این برخلاف دعوی ابتدایی شماست. عرفایی مانند ابن عربی و شبستری هم این اشکال را گرفته‌اند. فلاسفه بعدی ه مانند ملا صدرا هم این ایراد را وارد دانسته و گفته‌اند شما از طریق مفهوم امکان به این موضوع رسیده‌اید و درست است که برهان انی کامل نیست، ولی شبه لمی هم نیست و مهم‌تر از همه این که معرفت الله بالله نیست، در نتیجه ادعای شما اثبات نمی‌شود. بنابراین فیلسوف عقل‌گرای ما می‌خواهد آموزه معرفت الله بالله را عقلی کند، اما موفق نیست. بعد از آن چه اتفاقی می‌افتد؟ پس از ایشان تقریرهای دیگری از برهان صدیقین ارائه می‌شود که ما را باز به معرفت الله بالله عقلی نزدیک کند و بگوید عقل می‌تواند این کار انجام دهد. ولی در نهایت به نظر می‌رسد در تمام این تقریرها - اگر ما کاملاً عقلی رفتار کنیم - به نتیجه نمی‌رسیم و اگر به طور کامل گرایش‌های عرفانی را مدنظر قرار دهیم، می‌توانیم به این تقریر نزدیک شویم. به بیان دیگر معرفت الله بالله از گذر نظریات عرفانی و از گذر تعالیم شیعی روایی ممکن است، ولی معرفت الله بالله از گذر عقل ممکن نیست و عقل نمی‌تواند به آن دست یابد.

تقریر بعدی توسط ملا صدرا ارائه شده است. ملا صدرا بیش از قبل و فلاسفه‌ای همچون ابن سینا به عرفان نزدیک شده است و قاعدتاً تقریرش از برهان صدیقین هم بیشتر به معرفت الله بالله نزدیک می‌شود. برهان ایشان چند مقدمه دارد. نخست بحث اصالت وجود است. دوم بحث تشکیک که براساس آن مرتبه پایین دال بر آن است که مرتبه بالاتری وجود دارد. وجود هم که اصیل است و آن چه در عالم است وجود است. موجودات فقیر نیز دال بر وجود (مرتبه) عالی هستند. به عبارتی ایشان می‌خواهد بگوید وجودی هست و این وجود یا فقیر است یا غنی! و ما می‌خواهیم از گذر این موجودات فقیر به موجود غنی برسیم.<sup>۱۰</sup> درست است که ملا صدرا مفهوم امکان را برمی‌دارد ولی در نهایت تقریر ایشان هم چند مشکل دارد. ۱. مقدماتی دارد که جداگانه باید اثبات شوند و تا اثبات نشوند این برهان اصلاً فایده ندارد. ۲. مقدمه تشکیک، دور است و (دور) باید اثبات شود. پس دیگر آن معرفت الله بالله نخواهد بود و ما از گذر بسیاری از استدلال‌های عقلی به خدا می‌رسیم که همه واسطه در این راه هستند. مگر این که ما موجودات فقیر را برداریم و تنها به این بسنده کنیم که یک اصالت وجود و یک تشکیک در وجود داریم که می‌بایست قبلاً اثبات شوند، در این صورت دیگر برهان نخواهد بود. بنابراین اگر حد وسط یعنی موجود فقیر را برداریم، مشکلات ما تا حدودی برطرف می‌شود، ولی باز هم در نهایت باید مقدمات آن را باید در جای دیگر اثبات کنیم.

آخرین تقریر و شاید بتوانم بگویم کامل‌ترین تقریر از برهان صدیقین، برهانی است که علامه طباطبایی مطرح کرده‌اند. ایشان در تقریر خود از وجود و اصالت وجود و... هم استفاده نمی‌کنند و همه واسطه‌ها را حذف می‌کنند. علامه طباطبایی از واقعیت آغاز می‌کند و می‌گوید ضرورتاً واقعیتی هست (که در نقد همان

۱۰. برای مشاهده تقریری از برهان صدیقین ملا صدرا ر.ک. عبدالرسول عبودیت، تقریری از برهان صدیقین صدرا

شکاکیت است). حتی کسی که می گوید واقعیت نیست، به یک معنا مقرر به این است که واقعیتی وجود دارد، در نتیجه ضرورتاً واقعیتی هست. بنابراین واقعیت، عدم ناپذیر است و آن چه عدم ناپذیر است، واجب الوجود می باشد. واقعیت واجب الوجود است. دقت کنید که در اینجا چه اتفاقی می افتد. اگر شما از واقعیت شروع کنید و در مقدمه اول بگویید ضرورتاً واقعیتی هست و در مقدمه دوم بگویید این واقعیت عدم ناپذیر است - این واقعیت اعم از واجب الوجود بالغیر و واجب الوجود بالذات می باشد - این برهان در صورتی درست است که شما قائل به وحدت وجود باشید و ایشان هم به این مسئله قائل هستند. عرض بنده این است که این تقریر در نهایت زمانی درست و کامل خواهد بود که شما به تقریر عرفانی و نیز وحدت وجود قائل باشید که البته این وحدت وجود نیاز به اثبات دارد که آن هم دوباره از گذر اثبات یک آموزه اعتقادی است. ضمن این که بحث های بسیاری وجود دارد که آیا وجود در آن جا اصلاً (وجود) صرف است؟ یا نه وجود در قالب این موجودات در عالم خارج هست. ما به وجود صرف اصلاً نمی توانیم برسیم چون جای آن تنها عقل است که این خود بحث دیگری می طلبد. بنابراین اگر ما به نظریه وحدت وجود قائل شویم مشکل حل می شود و برهان نتیجه بخش خواهد بود.

اما نتیجه ای که بنده می خواهم بگیرم این است که تلاش های فلسفی برای اقامه برهان صدیقین، در نهایت ناموفق بوده است. همه این تلاش ها یا از گذر مفاهیم امکانی و یا از گذر موجودات امکانی بوده اند؛ بنابراین نتیجه به دست آمده برابر با مدعا نبود. نهایت چیزی که می توان اثبات کرد این است که عقل در بهترین حالت تنها می تواند از آثار به صاحب آثار پی ببرد. راه عقل هم همین است؛ اقرار به وجود خداوند و پس از اقرار بقیه موارد از طریق دیگری حاصل می شود.

اما آنچه در تشریح و تبیین این دو برهان و تاریخچه آنها بیان کردم، در بردارنده برخی مبانی است که در پایان بحث خود و پیش از معبندی به طور مختصر آنها را تحلیل می کنم.

در اقامه این براهین مبانی معرفت شناسی وجود دارد که بدون دانستن آنها، نمی توانیم بفهمیم چرا این گونه و به این شکل استدلال می کنند. نقطه اشتراک فلاسفه و متکلمان در بحث معرفت شناسی این است که عقل، امکان شناخت خدا را دارد و معرفت، اکتسابی است. از این رو متکلمان منکر آموزه های فطرت یا شهود و همه این ها هستند و شما نمی توانید شهود را در عبارات های شان بیابید. البته منظورم از متکلمان، متکلمان پیش از خواجه است. خواجه به عنوان کسی که وابستگی های عرفانی، فلسفی و کلامی داشت، معرفت شهودی را پذیرفته بود - البته شاگردانش در این موضوع متفاوت هستند - ولی پیش از خواجه در تفکر امامیه معرفت، در معرفت اکتسابی عقلی منحصر است و از نظر متکلمان این دوره معرفت الله صرفاً از طریق عقل به دست می آید، فرد مسلمان هم به عنوان کسی که خدا را می شناسد فقط و فقط باید استدلال کند و اگر این کار را نکند، کوتاهی کرده است.

پرسش: منظورتان مدرسه بغداد به این سو است؟

استاد رضایی: بله کاملاً درست است، منظورم پیش از بغداد است. یعنی ما در بحث خود ناظر به متکلمان مدرسه کوفه و قم و مدینه حرفی نزنیم. به عبارت دیگر از دوره اعتزال‌گرایی در کلام امامیه - که می‌توانیم بگوییم دوران بغداد هست - از شیخ مفید به بعد، هر آن چه در تفکر امامیه بحث شده است، انحصار معرفت در معرفت اکتسابی عقلی است. از این منظر عقل می‌تواند به خدا برسد و راه دیگری برای شناخت خدا جز عقل نداریم. اما فلاسفه‌ای مانند ابن سینا معتقد هستند که معرفت شهودی هم ممکن است. خواهی که عین حال که معرفت اکتسابی عقلی را قبول دارد، شهود را هم می‌پذیرد.

نکته بعدی در حوزه تفاوت مبنایی این‌ها در بحث معرفت، تعریف‌شان از علم است. تعریف این دو گروه از علم، در بحث‌شان تأثیر جدی دارد. متکلمان علم را چه می‌دانند؟ نخست این نکته را بگوییم که تعاریف متکلمان مبتنی بر حقیقت یک شیء نیست، بلکه مبتنی بر تمایز اشیاء است. یعنی متکلم وقتی می‌خواهد چیزی را تعریف کند، برای آن جنس و فصل معین نمی‌کند، بلکه تمایزات آن‌ها از یکدیگر را بیان می‌کند. در واقع چون از نظر متکلمان ما به حقیقت اشیاء دسترسی نداریم و از این رو باید اشیاء را مبتنی بر تمایزات تعریف کنیم. با در نظر داشتن این نکته متکلمان در تعریف علم می‌گویند علم «اعتقاد الشئ علی ما هو به مع السکون النفس» است. دو قید آورده‌اند؛ نخست اعتقاد: «علی ما هو به»؛ به این معنا که با واقع مطابقت داشته باشد. و دوم: «مع السکون النفس» که این قید را برای بیرون کردن شک و نیز جهل مرکب افزوده‌اند، چون ما می‌توانیم اعتقاد جاهلانه هم داشته باشیم. بعد در پاسخ این اشکال که این تعریف، تعریف خوبی نیست، می‌گویند بله، علم عرض است و در یک محل حلول می‌کند، ولی ما نمی‌دانیم چیست! بنابراین ما نمی‌توانیم خود علم را تعریف کنیم. آن چه ما در تعریف علم بیان می‌کنیم ترکیب یک قید روانشناسانه و یک قید معرفت‌شناسانه است که مطابقت با واقع داشته باشد و سکون نفس هم بیاورد. در عین حال معتقد هستیم علم یک عرض است.

اما متکلم درباره علم به خداوند چه می‌گوید؟ متکلم می‌گوید من این اشیاء را می‌بینم و از این طریق معتقد می‌شوم و علم پیدا می‌کنم که خدایی هست. از نگاه متکلم علم ما یا به امور محسوس تعلق می‌گیرد یا از سنخ امور ضروری و علوم اضطراری است که خدا در نهاد ما قرار داده است؛ مانند علم به برخی گزاره‌های اولیه همچون حادث نیازمند محدث است و علم به امور پنهان از حواس، یعنی آنچه که جلوی من نیست و من آن را نمی‌بینم. راه رسیدن به این امور پنهانی، فقط و فقط استدلال از آثار به مؤثر است و هیچ راه دیگری وجود ندارد. البته این مبتنی بر یک نظریه انسان‌شناسی هم بوده است. متکلمان به روح مجرد قائل نبودند؛ از این رو امکان اتحاد ما با امر پنهانی وجود نداشت و نیز گذر از این عالم ماده هم ممکن نبود؛ از این رو ادعای ایشان مبتنی بر نظریه انسان‌شناسی آن‌ها (که روح را به عنوان امری مجرد قبول ندارد) نیز

می‌باشد. این نظریه چنین مطرح می‌شد که به آن چه غایب است فقط و فقط از طریق عقل می‌توان دست یافت. اما عقل چیست؟ عقل هم مجرد نیست، بلکه مجموعه‌ای از داده‌هاست: «العقل هو العلم الذی یمکن به الاستدلال بالشاهد علی الغائب»؛ گفته‌اند عقل مجموعه‌ای از علوم است که ما با آن علوم می‌توانیم استدلال کنیم و با عبور از این امور شاهد و محسوس به امور غائب برسیم. یعنی عقل هم فراتر از این علوم نیست که شما بگویید عقل مجردی هست و من می‌توانم بوسیله آن، موجود مجرد را دریابم و به آن علم پیدا کنم و ماهیت آن را بشناسم و با آن اتحاد یابم و...

پرسش: عذر می‌خواهم ادعا این است که همه متکلمان بغداد منکر روح مجرد بوده‌اند؟

پاسخ استاد رضایی: بله.

پرسش: اما شیخ مفید منکر نبوده است، ظاهراً تنها شیخ مرتضی منکر روح مجرد بوده است.

استاد رضایی: بله درست می‌فرمایید شیخ مفید منکر نبوده است، ولی بزرگانی مانند شیخ مرتضی، شیخ طوسی، ابوالصلاح حلبی، همه منکر بوده‌اند. بنابراین شیخ مفید و نیز کراچکی استثنا بوده‌اند.

پرسش: آیا شیخ طوسی بر روح مجرد تصریح دارد؟

استاد رضایی: بله، شیخ طوسی در *الاقتصاد* درباره این مسئله بحث می‌کند. ابتدا بحث روح را مطرح می‌کند و بعد ادله اثبات روح را رد می‌کند و می‌گوید امکان ندارد روح (به‌عنوان امری مجرد) وجود داشته باشد. روح در نهایت عرضی است که حلول کرده است. یعنی روح، جوهر بسیط و جوهر مجزا نیست! این مطلب را بقیه معتزله هم قبول داشتند.

پرسش: باید بحث بیشتری شود. ولی حتماً باید اولاً میان نقد ادله و نقد مدعا و ثانیاً میان انکار جوهریت و انکار تجرد نیز تفکیک شود.

استاد رضایی: این نکته را نیز باید بگویم که در بحث روح چند نظر وجود دارد. ۱. عموم معتزله و بیشتر متکلمان بغداد به جز شیخ مفید و کراچکی معتقد هستند که روح، عرض است. شیخ مفید اعتقاد دارد روح، جوهر بسیط است که در واقع نظر ایشان، نزدیک به قول فلاسفه می‌باشد، ولی در آخر وقتی ویژگی‌های این روح را برمی‌شمارد، با نظریه فلاسفه تفاوت می‌یابد، یعنی در آخر وقتی جوهر بسیط را مطرح می‌کند، جوهر بسیط فلسفی نیست. طبق نظر شیخ مفید، این روح می‌تواند مکان و زمان داشته و محدود باشد. بنابراین می‌توانم ادعا کنم که این طور نیست که نظریه شیخ مفید کاملاً فلسفی باشد.

پرسش: فکر کنم اگر بگوییم نظریه شیخ مفید سینوی نیست، دقیق‌تر باشد، چون به هر حال از لحاظ فلسفی دامنه گسترده دارد. خود حکما نیز حرف واحدی ندارند.

استاد رضایی: بله این حرف درست است، یعنی منظور، بیشتر آن تقریر مجرد سینوی است که بعداً در صدر او امثال او ادامه می‌یابد، البته میان صدر او و ابن سینا هم تفاوت است.

پرسش: ولی به هر حال این ادعا که: «علم را چنین تعریف می‌کردند چون انسان‌شناسی آنها در واقع فیزیکی استی بود» مناقشه‌انگیز است، چون در واقع یک عده مانند شیخ مفید با این که قائل به مجرد نفس هستند، این را تعریف می‌کنند.

استاد رضایی: پس یک بحث، بحث تعریف علم است و بعد ارتباط آن با انسان‌شناسی آنها به این معنا که نظریه انسان‌شناسی ایشان تا چه حد در دیدگاه‌شان درباره علم تأثیر دارد. بحث دوم ماهیت عقل بود که بیان کردم ماهیت عقل از نگاه این‌ها، یک عقل مجزای مجرد نیست. بله شیخ مفید به این مسئله قائل است که عقل، قوه است و آن را به عنوان یک قوه انسانی به نام عرض قبول می‌کند و اسمش را معنا قرار می‌دهد. ولی سید مرتضی و شاگردانش همه قائل هستند که عقل، همین علوم است و چیز دیگری غیر از آن نیست و ما وقتی همه این علوم را کنار هم قرار می‌دهیم، می‌توانیم استدلال کنیم.

پرسش: بهتر نیست بگوییم جریان ابوالحسن سین بصری در امامیه این حرف را می‌زند؟ چون این تعریفی که بیان کردید: «العقل هو العلم»، حرف ابوالحسن بصری است.

استاد رضایی: نه، به هیچ عنوان، این تعریف را من از شیخ طوسی آورده‌ام.

پرسش: این تعریف در المعتمد آمده است.

استاد رضایی: همه معتزلیان قائل هستند که عقل، علم است.<sup>۱۱</sup> مگر شما معتزلی‌ای می‌شناسید که عقل را غیر از علم بدانند؟ اصلاً قاضی عبدالجبار می‌گوید عقل چهارده گزاره است و می‌گوید مجموع این چهارده علم، عقل است و هر کس آن‌ها را داشته باشد، عاقل است.

پرسش: شما همه این‌ها را در یک ردیف قرار می‌دهید؟ یعنی همه معتزله از ابوالهذیل علاف تا...

استاد رضایی: در بحث ماهیت عقل، بله، چون همه معتقد هستند که عقل، علم است. شیخ مفید عقل را عرض می‌داند و من قولی از بلخی بغدادی در این باره ندیدم که عقل عرض هست یا نه؟! این را بنده تصریح می‌کنم چون شیخ مفید اکثراً از آراء بغدادیان پیروی می‌کند. شاید این شاهدی باشد بر این که بغدادی‌ها معتقدند عقل، عرض است. ولی براساس آن چه که بنده - با تفحص ناقص - یافتم، بخشی از زیدی‌ها و شیخ مفید و کراجکی معتقدند عقل، عرض است که آن هم بیشتر ناظر بر روایات ما است. شیخ مفید هم به این مطلب تصریح می‌کند. روایات ما عقل را به این معنا بیان می‌کنند که عقل، قوه است. اما شاگردان شیخ مفید

۱۱. نمونه‌ای از این تعریف: «کمال العقل هو العلم بجمل الأعیان، والأوصاف، والأحكام.» (قاضی عبدالجبار، المغنی فی ابواب التوحید و العدل، ج ۱۵، ص ۲۵)

و اغلب معتزله عقل را علم یا مجموعه‌ای از علوم می‌دانند. بعدها در امامیه و از خواجه به بعد، این تفاوت حادث شد.

پرسش: مطالبی که شما توضیح می‌دهید درباره استدلال عقلی است. الان مراد از عقل در آن جا ما به التعقل یا تعقل است؟ ممکن است بگوییم التعقل هو العلم الذی فلان. بعد فیلسوفان به گفته خودتان گفته‌اند: نه! این تمثیل تعقل به تعلم است. پس در این تعریف ما به التعقل منظور نمی‌باشد یا به عبارتی این مطالب (چنین چیزی) نشان نمی‌دهد.

استاد رضایی: من عین عبارت‌ها را هم از قاضی عبدالجبار و هم از شیخ طوسی (در الاقتصاد) می‌آورم. این‌ها می‌گویند اصلاً عقل چیز مجزایی نیست. عقل، همین علوم است و حتی برای این مطلب دلیل می‌آورند. ما می‌توانیم بگوییم که این مطالب چند مرحله دارد. در روایات ما عقل به عنوان موجودی مستقل که خلقتی دارد و... پذیرفته شده است. یک گام پایین‌تر، شیخ مفید و برخی از زیدیه با تأثر از همان روایات گفتند: عقل، عرض است و جوهر مجزا نیست و بعد گفتند: آن جوهر مجزایی که در روایات نقل شده است از باب تمثیل بوده و اسطوره‌ای است. در واقع این مطلب را صرفاً برای این گفتند که نشان دهند عقل چیز مهمی است. (که این قول کراجکی می‌باشد.) یک گام بعدتر که از همه این‌ها پایین‌تر می‌آید، سید مرتضی و بسیاری از معتزله به این قائل هستند که عقل، علم است. گام بعد که با تأثر از تفکر فلسفی در امامیه با ظهور خواجه اتفاق می‌افتد. خواجه می‌گوید عقل، یک غریزه است. ادعای این دوره با حرف شیخ مفید تفاوت دارد. یعنی عقل در تفکر خواجه دوباره به سمت مجرد نزدیک می‌شود و می‌تواند مفاهیم مجرد را درک کند. بعد خواجه همان عقولی را که ابن‌سینا مطرح کرده بود، بیان می‌کند. تأثیر این مطلب در خداشناسی کجاست؟ تأثیرش در فهم مفاهیم مجرد است که به طور خاص می‌توانیم آن را این‌جا پیگیری کنیم.

اما اجازه دهید مبانی جهان‌شناسی را هم بیان کنم. ببینید از نگاه متکلم ما عالم به معنای ماسوی الله، دربردارنده اجسام و اعراض است یعنی هیچ چیزی به جز اجسام و اعراض در عالم نیست. متکلمان وقتی برهان حدوث را مطرح می‌کنند، برای شان مهم نیست موجود مجردی هست یا نه، چون اصلاً موجود مجرد نیست؛ از این رو هر چه هست، حادث می‌باشد. بنابراین از طریق برهان حدوث جلو می‌آیند، مجردات را انکار می‌کنند و در مقابل فلاسفه می‌ایستند، در آخر هم حاضر نمی‌شوند یک قدم جلوتر بیایند و مجردات را بپذیرند.

اما نکته دوم تعریفی است که متکلمان از وجوب و امکان و حدوث و قدم ارائه می‌کنند. حتی برخی از متکلمان فلسفه‌گرای ما مانند خواجه و حتی علامه حلی، وقتی برهان امکان و وجوب را بیان می‌کنند، تغییر و تحولاتی را در آن به وجود می‌آورند. چرا؟ برای این که به حدوث عالم قائل باشند و آن را کنار نزنند؛ زیرا اگر حدوث عالم را کنار بزنند، کل نظام تغییر پیدا می‌کند و یک نظام فلسفی به وجود می‌آید، در حالی که

این‌ها نمی‌خواهند از این مرحله عبور کنند، همچنین قبلاً اثبات کرده بودند که اجسام، حادث هستند و از این‌رو نمی‌خواهند از این گذر کنند.

نکته بعدی این است که ایشان در نظریه جهان‌شناسی خود به نظریه فاعلیت باور دارند نه صدور، که این باور در براهین اثبات‌شان تأثیر دارد.

پرسش: امکان دارد در مورد تقلید هم توضیحی دهید؟

استاد رضایی: از نگاه متکلمان، ما می‌توانیم خدا را بشناسیم، یعنی امکان معرفت وجود دارد. تقلید جایز نیست، چون در تقلید کافر و تقلید مؤمن ترجیحی نیست. ما باید مرجحی داشته باشیم که از چه کسی تقلید کنیم. نکته دیگر این که اگر کسی بگوید قبل از این که خدا را قبول داشته باشیم، واجب و حرام از کجا بیرون می‌آید، این هم مبتنی بر نظریه حسن و قبح متکلمان است که فلاسفه آن را قبول نداشتند و به این معنا به حسن و قبح قائل نبودند. حسن و قبح، عقلی است و احکامی دارد. شرع می‌تواند حکم کند، و خوب بیاورد و من با توجه به آن ملزم به کاری شوم. در نهایت از دیدگاه فلاسفه حسن و قبح، عقلایی است، اما در گروه متکلمان چون به حسن و قبح عقلی قائل بودند و حسن و قبح را در مقدمات استدلال‌های خود قرار می‌دادند؛ از این‌رو معتقد بودند که ما با توجه به این که خوف ضرر محتمل برایمان ایجاد می‌شود و این که مثلاً ما شکر منعم را به‌جا نیاوریم و این‌ها همه گزاره‌های عقلی است، برای ما واجب می‌شود که یک کاری را انجام دهیم. لذا از نگاه متکلم اگر هیچ نبی‌ای نیاید و ما وسط بیابانی باشیم و هادی‌ای نداشته باشیم، بر شما واجب است خدا را بشناسید، در غیر این صورت عقاب می‌شوید. این‌ها نتایج تبعات معرفت‌شناسی است.

اجازه دهید در پایان بحث مجموع مطالب را جمع‌بندی کنم. عقل صرفاً از طریق افعال به خدا می‌رسد و راه دیگری ندارد. هر راه دیگری هم که ادعا شده، راه عقلی نیست یا حداقل می‌توان گفت آمیخته با مباحث غیرعقلی است؛ مگر این که به راه عرفان رو بیاوریم و به حوزه‌ای فراتر از عقل برویم در این صورت می‌توانیم معرفت‌الله‌بالله را از طریق شهود به دست بیاوریم. از سوی دیگر می‌توانیم از طریق منظومه‌روایی امامیه نظامی بچینیم و براساس آن تبیین کنیم که عقل، فقط و فقط می‌تواند اقرار کند. اقرار به صانع، کار عقل است. ما اداتی به معرفت نداریم. در واقع خداوند معرفت به خودش را پیش از این عالم در وجود همه انسان‌ها قرار داده است و بر این مبنا انسان‌ها فطرتاً خدا را می‌شناختند و در این دنیا آنچه اتفاق می‌افتد، بازیابی آن معرفت فطری است که این معرفت، معرفت‌الله‌بالله است. سنخش چیست؟ نمی‌دانیم. ماهیتش چیست؟ نمی‌دانیم.

اما در مورد براهین صدیقین هم که ادعا شده ارزش معرفت شناسی بالاتری از براهین خلق دارند، همان طور که گفتیم ادعایی است که اثباتش دشوار است.

### پرسش و پاسخ:

پرسش: برهان صدیقین علامه به این شکل است که «همه ما شکی نداریم که واقعیتی هست. واقعیت هیچ گاه لاواقعیت نمی شود یعنی این واقعیت، انکارناپذیر است. انکارناپذیر است یعنی چه؟ یعنی این واقعیت در هر شرایطی صادق است و ابطال نمی شود. معنی این سخن چیست؟ این است که واقعیتی که هست، ضرورت ازلی دارد، یعنی اعم از واجب بالذات و بالغیر نیست. واجب بالغیر ضرورت ازلی ندارد. آنچه که ضرورت ازلی دارد، واجب بالذات است. نیازی هم به وحدت وجود نداریم. یعنی همین صرف تصور این که واقعیتی هست و این واقعیت انکارناپذیر است، نشان می دهد این قضیه بالا ضروره لازمی و بدون هیچ واسطه ای صادق است. به این که آیا این استدلال اشکال دیگری دارد یا نه، کاری ندارم، ولی از و سایل و وسائط دیگر استفاده نمی کند و نشان می دهد که در برهان صدیقین به هیچ اصل دیگری جز اصل بدیهی امتناع اجتماع نقیضین نیاز نداریم. و در نهایت نتیجه می گیریم این که واقعیتی هست، واجب الوجود است.

استاد رضایی: مدعی من این بود که ایشان از آن ضرورت گزاره ای، ضرورت وجودی را اثبات کرده اند.

پرسش: ضرورت گزاره ای یعنی چه؟ یعنی این که این گزاره، احتمال کذب ندارد و مفادش را ثابت می کند!

استاد رضایی: نه! این اعم از امکانی و...

پرسش: نه دیگر امکانی نمی تواند باشد. این که ضرورتش ازلی است یعنی واجب بالغیر. اما امکان این که واجب بالغیر نباشد، هست. مهم این است که وقتی می گوید واقعیتی هست، اثبات می کند که واقعیتِ واجبِ هست و واجب الوجود بالذات است. از کجا این را آورده ام؟ از این جا که احتمال کذب این قضیه محال است.

مجری: شاید ادعا این است که به تعبیر قرون و سطایی ها بحث بین ضرورت دثره و ددیکتو<sup>۱۲</sup> خلط شده است این که ضرورتاً واقعیتی هست، غیر از این هست که واقعیتی ضروری هست. علامه می خواهند نتیجه بگیرند که واقعیتی ضروری هست و بعد می گویند این واقعیت ضروری، ضرورتش هم ازلی است ولی پایه استدلالشان این است که ضرورتاً واقعیت هست. بلکه ضرورتاً واقعیتی هست و چه بسا این واقعیت، واقعیت هایی است. مثلاً این استکان هست، محتوای آن هست، عینک هست و... ضرورتاً همه این واقعیات وجود دارند. چیزی هست، ولی بحث بر سر آن است که این استکان واجب الوجود است یا میکروفون است

۱۲. ضرورت شیء (de re) و ضرورت جمله (de dicto)



یا چیز دیگر؟ علامه خیلی صریح از این که ضرورتاً واقعیتی هست به اینجا پل می‌زنند که پس واقعیتی ضروری، آن هم به ضرورتِ ازلی هست، این یک مغالطه است. ادعا این است.

پرسش: عرض بنده این است که من خودم این استدلال را نمی‌پذیرم ولی می‌خواهم بگویم که این اشکال وارد نیست. این که اعم از واجب بالغیر است یا نه یا این که ایشان از وحدت وجود استفاده می‌کنند، می‌گویند نه! استفاده نمی‌کنند.

استاد رضایی: ایشان استفاده نمی‌کند، ولی اگر بخواهند برهان‌شان نتیجه‌بخش باشد، باید حداقل یک مقدمه دیگر به آن اضافه کنند.

پرسش: شما نیازی به وحدت وجود ندارید. لازم نیست ممکن‌الوجودها را نفی کنید. آن‌ها هم باشند.

استاد رضایی: خب اگر نفی نکنیم به همان برهان ملاصدرا تبدیل می‌شود، یعنی از فقیر به غنی رسیدن.

پرسش: آقای جوادی آملی همین اشکالی را به برهان ملاصدرا و ابن‌سینا می‌گیرد.

پرسش: علامه تلاش می‌کند پای ممکن را به میان نیاورد. ایشان می‌گویند ما از همان ابتدا سراغ واجب می‌رویم، یعنی آن واقعیتی که کشف می‌کنیم، واقعیتِ وجوبی است، نه این که یا وجوبی و امکانی است و اگر امکانی باشد...

استاد رضایی: بله اشکال هم این است که در این جا بدون دلیل از مقدمه اول به مقدمه دوم منتقل شده‌ایم، یعنی مقدمات دیگری نیز نیاز است تا به مقدمه دوم برسیم.

پرسش: نکته دومی که می‌خواهم عرض کنم در باب معرفت‌الله است که آیا ممکن است به خداوند شناخت پیدا کنیم یا ممکن نیست که در روایات ما نیز هست. البته این اشکال بر شما نیست بلکه تفکیکی است که باید میان هستی و چیستی خداوند قائل شویم. نکته‌ای که در این بحث وجود دارد این است که میان هستی خدا و چیستی خدا چه فرقی وجود دارد؟ روایات ما وقتی می‌گویند معرفت‌الله ممکن نیست یا دشوار است و... منظورشان چیستی خداست، نه این که دانستن وجود خدا ممکن نباشد. به‌ویژه ای مسئله در روایات و قرآن آشکار است که وجود خدا را مفروض و بدیهی می‌دانند. در هستی خدا جای تردید نیست. این بحث در میزان معرفت‌الله در واقع در باب شناخت‌گنه و حقیقت و اسما خدا یا به تعبیر ساده تر شناخت چیستی خداست. دستیابی به این چیستی را دشوار یا اصلاً محال دانسته‌اند. عمده بحث‌ها بر سر همین است. در بسیاری از موارد، البته نه همه جا، وقتی بحث دشواری معرفت‌الله بیان می‌شود، مراد، اثبات اصل وجود خدا نیست، بلکه مراد، چیستی وجود خداوند است.

نکته دیگر که گفتید متکلمان قائلند نظر در باب خداوند واجب است، حتی اگر دین هم نگفته باشد و خوب عقلی دارد و ما اگر این واجب را امتثال نکنیم، عقاب می‌شویم. وقتی هنوز وجود خدایی معلوم نیست، قیامت و عقاب هم معلوم نیست. احتمال عقاب وجود دارد. حداکثر چیزی که می‌توانیم بگوییم این است که اگر خدایی و قیامتی باشد و ما در پی تحقیق در باب خدا نرویم، ممکن است که عقاب شویم. نه این که اگر در وجود خدا شک داشتیم و تحقیق هم نکردیم، عقاب می‌شویم. چه کسی ما را عقاب کند؟ خداوند که اصلاً وجودش هنوز برای من معلوم نیست و قیامت هم هنوز اثبات نشده است. فقط نکته توضیحی بود که منظور می‌تواند بحث احتمال عقاب باشد.

مجری: خب این مربوط به بحث دفع ضرر محتمل است که عقلاً واجب است. یعنی مستحب نیست.

استاد رضایی: من درباره‌ی گنه معرفت مقداری عرض کنم. ورود بحث گنه معرفت در ادبیات علمی ما بیشتر از بحث‌های علمی و فلسفی نشأت گرفته است. در میان بحث‌های متکلمان، ما یک معرفت بیشتر نداریم. متکلم می‌گوید: معرفت، گنه ندارد. اگر بگوییم خدا را می‌توان شناخت، خدا ماهیت ندارد که من او را بتوانم بشناسم. اما بحث گنه معرفت، این که مثلاً معرفت من از صفات خدا می‌تواند لایه لایه باشد، مبتنی بر نظریات خواجه در عرفان است که در جای خود اثبات شده که خواجه این دیدگاه‌ها را از عرفان گرفته است و بعد آن‌ها را در کلام خود پیاده می‌کند. شاهدش کجا است؟ آن جا که فاضل مقداد در شرح این عبارت، خلاصه رساله اوصاف الاشراف ایشان را می‌آورد. یعنی از نظر فاضل مقداد که شاگرد ایشان است، توشیح و تشریح این که معرفت فراتری داریم، همان کتاب اوصاف الاشراف است و این کتاب سیر مقامات عرفانی را از نگاه خواجه توضیح می‌دهد که این‌ها مبتنی بر ادبیات عرفانی است.

## کتابنامه

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله، «الاشارات و التنبیها» در: شرح الاشارات و التنبیها مع المحاکمات، النشر البلاغه، قم، ۱۳۷۵.
۲. انواری، محمدجواد، «براهین اثبات باری» در دایره المعارف بزرگ اسلامی، ج ۱۱، مرکز دایره المعارف بزرگ اسلامی، تهران، ۱۳۸۱.
۳. شریف رضی، محمد بن حسین، نهج البلاغه، تصحیح صبحی صالح، هجرت، قم، ۱۴۱۴.
۴. شیخ مفید، محمد بن محمد، النکت فی مقدمات الاصول، تحقیق سیدمحمد رضا حسینی جلالی، المؤتمر العالمی للشیخ المفید، قم، ۱۴۱۳.
۵. صدوق، محمد بن علی، التوحید، تصحیح هاشم حسینی، مؤسسه النشر الاسلامی، قم، ۱۳۹۸ق.
۶. عبودیت، عبدالرسول، تقریری از برهان صدیقین صدرایی، معارف عقلی، شماره ۶، ۱۳۸۶.

۷. علامه حلی، حسن بن یوسف، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، تحقیق: حسن ح‌سن زاده آملی، مؤسسه النشر الاسلامی، قم، ۱۴۱۳.
۸. قاضی عبدالجبار، ابوالحسن، المغنی فی ابواب التوحید و العدل، دار المصریه، تحقیق جورج قنوتی، قاهره، بی تا.
۹. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تصحیح علی اکبر غفاری، دار الکتب الاسلامیه، تهران، ۱۴۰۷ق.
۱۰. میرداماد، محمدباقر، القبسات، تحقیق مهدی محقق، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۶۷.

### منابع برای مطالعه بیشتر

۱. ربانی گلپایگانی، علی، برهان امکان در اندیشه فیلسوفان و متکلمان، فصلنامه کلام اسلامی، شماره ۹۷، ۱۳۹۵.
۲. رنجبر، هما و حسینی، داود، و فلاحی، اسدالله، تأملی دوباره در برهان صدیقین سینوی در نجات، حکمت سینوی، شماره ۵۲، ۱۳۹۳.
۳. سلیمانی امیری، عسکری، تقریر برهان صدیقین آقاعلی مدرس زنوزی، حکمت اسلامی، شماره ۲، ۱۳۹۴.
۴. صفری، پیمان و اکبریان، رضا و سعیدی مهر، محمد، تحلیل منطقی برهان صدیقین علامه طباطبایی و بررسی انتقادی تقریرهای مختلف آن، پژوهشنامه فلسفه دین، شماره ۲۳، ۱۳۹۳.
۵. مروارید، محمود، تأملی در برهان صدیقین به تقریر علامه طباطبایی، نقد و نظر، شماره ۴۵ و ۴۶، ۱۳۸۶.

### رزومه دکتر محمدجعفر رضایی

ایشان تحصیلات حوزوی خود را در محضر اساتیدی همچون محمدتقی سبحانی و رسول جعفریان پی گیری کرد و تحصیلات دانشگاهی خود را در مقطع دکتری شیعه شناسی دانشگاه ادیان و مذاهب به اتمام رساند.

### برخی از آثار علمی

۱. معنا و منزلت عقل در کلام امامیه، دارالحدیث، ۱۳۹۵. (کتاب)
۲. نقش امامان معصوم در پیدایش و گسترش علم کلام، به همراه رضا برنجکار، کلامی اسلامی، ش ۱۰۴، ۱۳۹۶.
۳. میراث کلامی شیعه در مرحله تأسیس، به همراه محمدتقی سبحانی، رهنامه پژوهش، ش ۱۵ و ۱۶، ۱۳۹۲.

۴. علم امام در اندیشه علمای معاصر حوزه اصفهان، به همراه علی کرباسی زاده، نقد و نظر، سال هجدهم ش ۱، ۱۳۹۲.
۵. مدرسه کلامی اصفهان، به همراه محمدتقی سبحانی، تاریخ فلسفه، سال سوم ش ۳، ۱۳۹۱.
۶. نظریه «امامت باطنی در تشیع نخستین» در بوته نقد، به همراه محمد نصیری، نقد و نظر، سال هفدهم ش ۳، ۱۳۹۱.
۷. تبیین معنای اصطلاح علمای ابرار با تأکید بر جریان‌ات فکری اصحاب ائمه، به همراه نعمت الله فروشانی، اندیشه نوین دینی، ش ۳۱، ۱۳۹۱.
۸. امتداد جریان فکری هشام بن حکم تا شکل‌گیری مدرسه کلامی بغداد، نقد و نظر، سال هفدهم ش ۱، ۱۳۹۱.
۹. پژوهشی در اسناد و نسخه‌های زیارت عاشورا، علوم حدیث، ش ۴۹ و ۵۰، ۱۳۸۷.