

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



دوفصلنامه علمی تخصصی پژوهش‌های علوم عقلی
سال اول، شماره اول، پاییز و زمستان ۱۴۰۳

«آراء نویسندگان مقالات، لزوما دیدگاه مجله نیست». «به موجب ماده ۱۳ قانون مطبوعات مصوب ۱۳۶۴/۱۲/۲۸ مجلس شورای اسلامی، پروانه انتشار نشریه پژوهش‌های علوم عقلی در زمینه فلسفه (تخصصی) به زبان فارسی و ترتیب انتشار دوفصلنامه، با گستره سراسری و نوع انتشار مجله ای، به نام حوزه علمیه خراسان - مدرسه علمیه عالی نواب در تاریخ ۱۴۰۳/۰۵/۱۰ به شماره ثبت ۹۶۴۴۷ از وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی صادر گردید».

صاحب امتیاز: **مدرسه علمیه عالی نواب** (با حمایت حوزه علمیه خراسان)
مدیر مسئول: **محمد اسفندیاری** ■ سردبیر: **علی حسینی سی سخت**
مدیر اجرایی: **مهدی عطار** ■ ویراستار: **محمد مهدی اویسی**
صفحه آرا: **هاشم دهقانیان** ■ نشانی: مشهد، ابتدای خیابان شیرازی، جنب حرم مطهر . مدرسه علمیه عالی نواب
کد پستی: ۱۱۴۳۶۳۳۷۱۹ ■ شماره تلفن: ۰۵۱-۳۲۲۳۰۳۷۰ | داخلی ۵۰۲

E-mail: poa.pajooohesh@H-Navvab.ir

POA.JOURNALS.HOZEHKH.COM

❁ اعضای هیئت تحریریه (به ترتیب حروف الفبا)

- حجت الاسلام والمسلمین علی بهرام پور مقدم
مدرس سطوح عالی حوزه علمیه خراسان
- حجت الاسلام والمسلمین دکتر یاسر حسین پور
مدرس سطوح عالی حوزه علمیه خراسان و دانشگاه
- حجت الاسلام والمسلمین علی حسینی سی سخت
مدرس سطوح عالی حوزه علمیه خراسان
- حجت الاسلام والمسلمین صفدر رجب زاده
مدرس سطوح عالی حوزه علمیه خراسان
- حجت الاسلام والمسلمین محمد ساجدی نیا
مدرس سطوح عالی حوزه علمیه خراسان
- حجت الاسلام والمسلمین محمد رضا شریفی
مدرس سطوح عالی حوزه علمیه خراسان و دانشگاه
- حجت الاسلام والمسلمین دکتر احمد عزتی
مدرس سطوح عالی حوزه علمیه خراسان و دانشگاه
- حجت الاسلام والمسلمین مجتبی مرادی مکی
مدرس سطوح عالی حوزه علمیه خراسان
- دکتر محمد علی وطن دوست
استادیار گروه فلسفه دانشگاه فردوسی مشهد مقدس، مدرس سطوح عالی حوزه علمیه خراسان
- حجت الاسلام والمسلمین علیرضا یعقوبی
مدرس سطوح عالی حوزه علمیه خراسان

❁ داوران و مشاوران علمی این شماره (به ترتیب حروف الفبا)

- حجت الاسلام و المسلمین رسول پاداش پور
مدرس سطوح عالی حوزه علمیه خراسان و دانشگاه
- حجت الاسلام و المسلمین دکتر یاسر حسین پور
مدرس سطوح عالی حوزه علمیه خراسان و دانشگاه
- حجت الاسلام و المسلمین علی حسینی سی سخت
مدرس سطوح عالی حوزه علمیه خراسان
- حجت الاسلام و المسلمین حسن خفاجه
مدرس سطوح عالی حوزه علمیه خراسان
- حجت الاسلام و المسلمین محمد دانش نهاد
مدرس سطوح عالی حوزه علمیه خراسان
- حجت الاسلام و المسلمین صفدر رجب زاده
مدرس سطوح عالی حوزه علمیه خراسان
- دکتر ریحانه شایسته
استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه ولی عصر رفسنجان
- حجت الاسلام و المسلمین محمد اسماعیل صادق پور طرقی
مدرس سطوح عالی حوزه علمیه خراسان و دانشگاه
- حجت الاسلام و المسلمین محمد هادی کمالی
مدرس سطوح عالی حوزه علمیه خراسان و دانشگاه
- حجت الاسلام و المسلمین مرتضی وحیدی
مدرس سطوح عالی حوزه علمیه خراسان
- حجت الاسلام و المسلمین علیرضا یعقوبی
مدرس سطوح عالی حوزه علمیه خراسان

❁ راهنمای تدوین و پذیرش مقاله

۱. مقاله باید حاصل پژوهش نویسنده در زمینه «علوم عقلی» باشد و قبل از جایی چاپ یا همزمان به نشریه دیگری ارسال نشده باشد.

۲. مقاله باید در یکی از قالب های علمی-ترویجی یا علمی-تخصصی باشد.

۳. ساختار مقاله باید شامل قسمت های زیر باشد:

- عنوان
- چکیده فارسی
- کلیدواژه ها
- طرح مسئله (درآمد، مدخل، مقدمه)
- پیشینه تحقیق
- بدنه اصلی
- نتیجه گیری
- پی نوشت
- فهرست منابع
- چکیده به انگلیسی
- کلیدواژه به انگلیسی

۴. اسامی و مشخصات نویسندگان ثبت شده در سامانه نشریه، مبنای درج در مقاله قرار خواهد گرفت، بنابراین هنگام درج اسامی نویسندگان، به ترتیب درج نویسندگان توجه داشته باشید.

۵. فرستنده مقاله به عنوان نویسنده مسئول در نظر گرفته می شود و تمام مکاتبات و اطلاع رسانی های بعدی با ایشان صورت می گیرد.

۶. اطلاعات و مشخصات درج شده از نویسنده/نویسندگان در سامانه نشریه، به عنوان اطلاعات اصلی در نظر گرفته شده و منتشر می گردد؛ از این رو لازم است اطلاعات شخصی مندرج در سامانه به روزرسانی شده باشند.

۷. شیوه درج وابستگی سازمانی نویسنده/نویسندگان باید دقیق و براساس یکی از الگوهای ذیل باشد:

- طلاب: سطح تحصیلی (سطح سه، سطح چهار)، رشته تحصیلی، حوزه علمیه محل تحصیل، شهر
 - اعضاء هیئت علمی: رتبه علمی (مربی، استادیار، دانشیار، استاد)، گروه، دانشگاه، شهر
 - دانشجو: مقطع تحصیلی (کارشناسی ارشد، دکتری)، رشته تحصیلی، دانشگاه، شهر
 - افراد و محققان آزاد: مقطع تحصیلی (کارشناسی ارشد، دکتری)، رشته تحصیلی، سازمان محل خدمت، شهر
 - اساتید حوزوی: سطح علمی، (استاد سطوح، استاد خارج)، رشته تحصیلی، حوزه علمیه محل تدریس، شهر
- * از اشاره مستقیم یا غیرمستقیم به نام نویسنده/نویسندگان مقاله در متن، پانویست، پی نوشت یا اسم فایل مقاله خودداری شود.
- * به هنگام ارسال مقاله، لازم است فرم تعهدنامه که به امضای نویسنده/نویسندگان رسیده است، در قالب word، در سامانه ثبت گردد.
۸. مسئولیت صحت یا سقم مطالب مقاله از جهت علمی و حقوقی به عهده نویسنده است.
 ۹. حق رد یا قبول و یا نیز ویراستاری مقالات برای دوفصلنامه محفوظ است و مقالاتی که در مرحله ویراستاری قرار گرفته اند، بازگردانده نخواهند شد.
 ۱۰. تأیید نهایی مقاله برای چاپ در دوفصلنامه پس از داوری با هیئت تحریریه دوفصلنامه است.
 ۱۱. «دستور خط فارسی» مصوب فرهنگستان زبان و ادب فارسی، مبنای آیین خط فارسی و معیار وصل و فصل کلمات است.
 ۱۲. حجم مقاله حداقل ۵۰۰۰ تا حداکثر ۸۰۰۰ واژه باشد.
 ۱۳. چکیده فارسی و انگلیسی مقاله حداقل ۱۵۰ و حداکثر ۲۵۰ واژه و کلیدواژه ها بین ۳ تا ۷ کلمه باشد.
 ۱۴. ارجاع به منابع و مآخذ در داخل متن، بلافاصله بعد از نقل قول یا اشاره بدان، در داخل دوکمان و با ذکر نام خانوادگی نویسنده، تاریخ انتشار اثر، جلد و شماره صفحه صورت گیرد. مانند (حسینی، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۸۳؛ Gaut، ۲۰۰۵، ۱/۳۴۵؛ آل عمران/۲۳) اگر دو یا چند اثر از یک نویسنده تاریخ یکسانی داشته باشند، این آثار با ذکر حروف الف، ب و... در منابع فارسی و a و b و... در منابع انگلیسی پس از سال انتشار از هم متمایز شوند. مانند: (علامه طباطبائی، ۱۳۷۴، الف، ج ۲، ص ۴۰) در صورت تکرار منبع یا نویسنده، از «همان» و «همو» یا "Ibid" و "Idem" استفاده شود.

۱۵. در فهرست پایانی، منابع به صورت زیر معرفی شوند:

- کتاب: نام خانوادگی، نام نویسنده/نویسندگان، سال انتشار، عنوان کتاب با حروف مورب یا ایتالیک و برجسته یا بولد، نام مصحح یا مترجم، شماره چاپ، محل نشر، نام ناشر.
- مقاله: نام خانوادگی، نام نویسنده/نویسندگان، سال انتشار، «عنوان مقاله» (داخل گیومه)، نام مجله یا مجموعه با حروف مورب یا ایتالیک و برجسته یا بولد، شماره مجله و مجموعه، شماره صفحات مربوط به مقاله.
- منابع اینترنتی: نام خانوادگی، نام نویسنده، تاریخ دسترسی، «عنوان مقاله» (داخل گیومه)، نام وب سایت، (یا عنوان نشریه الکترونیکی همراه با مشخصات نشریه) با حروف مورب یا ایتالیک و برجسته یا بولد، صفحه/پاراگراف، نشانی اینترنتی.

۱۶. تمام منابعی که در فهرست منابع درج می شوند، باید در متن استفاده شده باشند (منابعی که صرفاً برای مطالعه و آگاهی بیشتر مخاطب در متن معرفی شده اند و در متن به آنها ارجاع داده نشده، نباید در بخش کتاب نامه درج گردند).

۱۷. نظم منابع باید براساس الفبای نام خانوادگی نویسندگان باشد.

۱۸. ارجاعات توضیحی، مانند صورت لاتین کلمات، شرح اصطلاحات و مانند آن در بخش پی نوشت ها آورده شود.

۱۹. تمام پی نوشت ها در پایان مقاله و قبل از فهرست منابع به ترتیب و با شماره مسلسل آورده شود.

۲۰. دوفصلنامه «پژوهش های علوم عقلی» با احترام به قوانین اخلاق در نشریات، تابع قوانین کمیته اخلاق در انتشار (COPE) بوده و از آیین نامه اجرایی قانون پیشگیری و مقابله با تقلب در آثار علمی پیروی می نماید.

از این رو تمامی مقالات قبل از ارزیابی در samimnoor.ir بررسی می شود و در صورت احراز تقلب یا کپی بودن از مرحله ارزیابی خارج می گردد. ملاک و میزان تقلب اعم از معیار کمی (مشابهت بیش از ۳۰٪ عبارات) و معیار کیفی (مشابهت بیش از ۳۰٪ محتوا و مدل ارائه، نوآوری) است.

سخن سردبیر

بسم الله الرحمن الرحيم

استحكام و اساس دين مبین اسلام بر پایه «عقلانیت دینی» و «دیانت عقلانی» شکل گرفته است. رسیدن به این دو امر مهم در پرتو توسعه و تعمیق بخشی به اندیشه‌های دینی با کمک روش‌های علمی است. در این میان «فلسفه» و «کلام» نقش مهمی در استحکام بخشی به عقاید دینی و اندیشه‌های اسلامی ایفا می‌کند. از این رو مدرسه علمیه عالی نواب بستری را جهت طرح و عرضه پژوهش‌های علوم عقلی در قالب نشریه علمی - تخصصی پژوهش‌های علوم عقلی فراهم ساخته است.

لازم به ذکر است با توجه به وسعت معنایی علوم عقلی، نشریه پژوهش‌های علوم عقلی پذیرای تحقیقات و مقالات مرتبط با مباحث فلسفی، کلامی و منطقی است. از این رو در شماره اول خود از مقالات زیر بهره‌مند شده است:

الف: مبانی فلسفه استعلایی کانت و حکمت متعالیه با تاکید بر قانون علیت

ب: ارزیابی تحلیلی انگاره همسانی هوش مصنوعی و نفس انسانی

ج: بررسی تطبیقی حقیقت نفس از نظر فاضل مقداد و شیخ طوسی

د: مقایسه دفاعیه خواجه نصیرالدین طوسی وابن رشد از فلسفه به روایت مصارع المصارع و تهافت التهافت

ه: بررسی مقایسه‌ای عقل‌گرایی ابومنصور ماتریدی وابن تیمیّه در باب توحید و بازتاب‌های کلامی آن

و: تبیین و ارزیابی اصول فکری و عقائد بنیادی نقل‌گرایان شیعی

در پایان از تمامی پژوهشگران علوم عقلی دعوت بعمل می‌آید جهت نیل به اهداف ایجاد نشریه، مقالات علمی خود را به دو فصلنامه پژوهش‌های علوم عقلی ارسال کنند؛ همچنین از تمامی دست‌اندرکاران و اساتیدی که در تداوم و ارتقای علمی دو فصلنامه، نقش مهمی را ایفا کرده‌اند، کمال تشکر و قدردانی را دارم.

علی حسینی سی‌سخت

زمستان ۱۴۰۳

فهرست مقالات

- ۹..... مبانی فلسفه استعلایی کانت و حکمت متعالیه با تأکید بر قانون علیت
محمد تقی علیپور ثانی کرمانی، یاسر حسین پور
- ۲۷..... ارزیابی تحلیلی انگاره همسانی هوش مصنوعی و نفس انسانی
محمد مهدی اویسی
- ۴۹..... بررسی تطبیقی حقیقت نفس در نظر فاضل مقداد و شیخ طوسی
محمد جواد کاریزی، احمد عزقی
- ۷۵..... مقایسه دفاعیه خواجه نصیرالدین طوسی و ابن رشد از فلسفه به روایت مصارع المصارع و تهافت التهافت
علی اصغر جعفری ولنی
- ۹۱..... بررسی مقایسه‌ای عقل گرایی ابو منصور ماتریدی و ابن تیمیه در باب توحید و بازتاب های کلامی آن
محمد حسین مؤید، مجتبی مرادی مکی
- ۱۰۷..... تبیین و ارزیابی اصول فکری و عقاید بنیادی نقل گرایان شیعی
فاطمه رادان، مهدی آزادپرور



دوفصلنامه علمی تخصصی پژوهش‌های علوم عقلی
سال اول، شماره اول، پاییز و زمستان ۱۴۰۳

مقاله تخصصی

مبانی فلسفه استعلایی کانت و حکمت متعالیه با تأکید بر قانون علیت



محمد تقی علیپور^۱ ثانی کرمانی
یاسر حسین پور

چکیده

یکی از مسائلی که از ابتدا ذهن بشر را به خود مشغول کرده و به صورت فطری به دنبال پاسخ به آن بوده، بیان نسبت بین پدیده‌ها است. هرکدام از فلاسفه نیز به فراخور مبانی، دیدگاه‌ها و نظریات مختلف خود، درباره آن به بحث و گفت‌وگو پرداخته و سعی در پاسخ به آن داشته‌اند. معمولاً این مباحث ذیل سرفصل علیت گردآوری شده‌اند. در این مقاله، نویسنده سعی کرده است با بهره‌گیری از روش کتابخانه‌ای، بعد از بیان مبانی مقدماتی کلی به بررسی تطبیقی دیدگاه دوتن از فیلسوفان بزرگ جهان، یعنی امانوئل کانت و صدرالدین شیرازی بپردازد. در نهایت، نگارنده به این نتیجه رسیده است که کانت با توجه به دیدگاه شناختی و ساختار فکری خود، از علیت به عنوان یکی از مقولات فاهمه و ذهنی سخن به میان آورده و ملاصدرا با توجه به دیدگاه رئالیستی که زمینه فکری خود قرار داده است، علیت را به عنوان رابطه حقیقی میان مراتب طولی به صورت تشکیک وجود مطرح کرده است.

کلیدواژه‌ها:

علیت، مقولات، کانت، ملاصدرا، فلسفه استعلایی، حکمت متعالیه.

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۲/۲۰

*تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۸/۲۸

۱. طلبه سطح ۲ و ۳ پیوسته رشته فلسفه و کلام اسلامی مدرسه علمیه عالی نواب مشهد (نویسنده مسئول)

mohammadtaghy1378@gmail.com

۲. مدرس سطوح عالی حوزه علمیه خراسان و دانشگاه، دانش آموخته دکتری حکمت متعالیه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)

hoseinpour.yaser@gmail.com

یکی از روش‌های تطبیق نظریات فلسفی، جویا شدن پاسخ فلاسفه مختلف به یک سؤال واحد است. نوشته مذکور نیز از همین روش پیروی کرده است. در کنار هم قرار دادن پاسخ کانت آلمانی و ملاصدرای شیرازی به جهت استیلا و تأثیر شگرف هر دو بر فلسفه غرب و شرق، نکات بسیار مهم و ارزنده‌ای را برای پژوهشگر فلسفه تطبیق روشن می‌سازد. کانت به تعبیر برخی از تاریخ‌نویسان فلسفه غرب، پدر فلسفه غرب و از افراد تأثیرگذار در تمدن نوین غربی است و ملاصدرا بنیان‌گذار حکمت متعالیه، فلسفه رایج امروز اسلامی، است. منطقی است که فلسفه امروز در غرب و جهان اسلام به شدت متأثر از اندیشه این دو متفکر شهیر باشد.

آن سؤال واحد، این است: با توجه به اینکه وجود، امری مشترک میان پدیده‌ها است، چگونه از همین امر مشترک، ماهیات مختلف در ذهن انتزاع می‌شود؟ مثلاً ذهن چگونه رابطه علیت میان موجودات را به رسمیت می‌شناسد و وجودی را به عنوان علت و دیگری را به عنوان معلول در نظر می‌گیرد و چرا برعکس همین رابطه را غلط می‌شمارد؟ اساساً چرا بین دو موجود دیگر، معتقد به وجود چنین رابطه‌ای نیست؟ کانت و ملاصدرا هر کدام پاسخ جداگانه‌ای به این سؤالات می‌دهند. پاسخ‌هایی که هریک مبتنی بر مبانی خاص است و طبعاً لوازم منطقی خود را دارد.

آنچه در این مقاله آمده است، تلاش برای تبیین تطبیق نظریات این دو فیلسوف در مورد مسئله علیت با توجه به مبانی آن دو و اشاره به لوازم فلسفی آن است. می‌توان گفت این بحث از مهم‌ترین مسائل مطرح شده در میان فلاسفه در تمام اعصار و امصار است که علاوه بر طرح زیاد آن، در میان مسائل فلسفی از بنیادی‌ترین پایه‌های هر مکتب شمرده می‌شود. به همین دلیل، بسیاری از حکما و فلاسفه برای شروع بیان دیدگاه‌های خود، از این مسئله بحث را آغاز می‌کنند و به آن پاسخ می‌دهند. از آن رو که ملاصدرا و کانت هر دو از فلاسفه نام‌آور و تأثیرگذارند، طرح و بررسی این مسئله مهم و مقایسه بین آن دو می‌تواند بسیاری از نتایج فلسفی آن دو را واضح سازد.

در میان مکتوباتی که در این زمینه وجود دارد، مرتبط‌ترین آن‌ها مقاله دکتر محمد عبداللهی است که به علیت در نظام فلسفی کانت می‌پردازد. وجه امتیاز این نوشته با آن مقاله، در بیان دیدگاه‌ها و مقدمات کانت به صورت مفصل و تعریف واضح‌تر از علیت است (هرچند در قسمت‌هایی از مقاله

به فراخور، از مطالب ایشان هم بهره برده شده است). وجه تمایز دیگر، این است که نگارنده در مقاله پیش رو دیدگاه ملاصدرا و کانت را به صورت تطبیقی بررسی کرده است.

برای دانستن مقصود کانت از فلسفه استعلایی و تطبیق آن بر قاعده علیت، به عنوان مقدمه باید بدانیم که کانت، علیت را در ذیل یکی از مقولات فاهمه خود درمی آورد که این نیز یکی از ابداعات کانت است. از این رو، ابتدا به بیان مقدماتی در مورد فضای ذهنی کانت و نحوه ورود او به مسائل پرداخته و سپس مطالب کانت در ذیل عنوان فلسفه استعلایی و مقولات بیان می شود و در نهایت تعریف وی از علیت تبیین خواهد شد. همچنین علیت در فلسفه صدرایی نیز مورد مذاقه قرار خواهد گرفت و در ابتدا به مبانی فلسفی ملاصدرا در مورد حقیقت کثرات و وحدات خارجی منشأ انتزاع وجود و ماهیت پرداخته خواهد شد. در ادامه نیز پس از اثبات اصالت وجود، به نظریه تشکیک ملاصدرا که می توان از آن به عنوان مدخل بحث علیت نام برد، پرداخته شده است و در نهایت، علیت در نظام فلسفی ایشان بیان می شود.

پیشینه ذهنی کانت

اولین نکته ای که در فلسفه کانت بسیار حائز اهمیت است، این است که کانت با ریزینی تمام، سعی در تفاوت گذاشتن بین گزاره هایی که عقل عموم مردم درک می کند و مسائل مربوط به مابعدالطبیعه دارد، مثل قانون علیت یا قوانین ریاضی. او قائل به این است که به صرف وجود چنین قواعدی که مقدم بر تجربه اند و برای اثبات آن ها نیاز به تجربه چندباره نیست، نمی توان پذیرفت چیزهایی موجود باشند که پیشینه تجربی نداشته و به صورت کامل، فارغ از تجربه هستند (کانت، ۱۳۸۹، صص ۵۳-۵۶). مثلاً کانت قبول دارد که برخی از قواعد ریاضی، مثل قاعده «مجموعه زوایای مثلث، مساوی با ۱۸۰ درجه است» بدون اینکه هر بار نیاز به تجربه باشد، پذیرفته شده است و برای علم به آن، نیاز به تجربه مجدد نیست یا برای اینکه یک معمار خانه ای بازیرساخت یابی مناسب و ایمن بسازد، نیاز به تجربه فرو ریختن آن خانه نیست و با معلومات پیشین می شود از آن جلوگیری کرد، اما این، بدان معنی نیست که این معلومات بتواند مقدمه ای برای اثبات شناخت مجردات باشد، به این صورت که چون این قواعد پیش از تجربه، با قواعد ریاضی یا قانون علیت قابل اثبات است، پس در معلومات به هیچ وجه نیاز به تجربه پیشین نیست.



به عبارت دیگر، کانت با این سخنان، سعی در بیان تفاوت بین مبنای خود و دیوید هیوم دارد و تصریح می‌کند که قاعده علیت، یک قاعده ضروری و مقدم بر قواعد تجربی است، برخلاف هیوم که قاعده علیت را از توالی مکرر تجربیات به دست می‌آورد، چنان که خود کانت می‌گوید:

«در واقع در گزاره هر معلولی باید علتی داشته باشد، خود مفهوم علت، چنان آشکارا مفهوم ضرورت پیوند با معلول و کلیت دقیق قاعده را در خود متعین کرده است که اگر می‌خواستیم به شیوه‌ای که هیوم عمل می‌کرد، مفهوم علت را از تداعی مکرر آنچه اتفاق می‌افتد با آنچه پیش از آن می‌آید، و عادت ناشی از آن در پیوند زدن تصورات (در نتیجه تنها از ضرورت ذهنی) مشتق سازیم، مفهوم علت به کلی از بین می‌رفت» (همان، ۱۳۸۹، ص ۶۶).

در واقع کانت با وجود پذیرفتن قانون هیوم در مورد عدم قطعیت تجربه سعی دارد، برخی قوانین، مثل قانون علیت را به صورت ضروری اثبات کند و از طرفی سعی دارد اثبات این قوانین باعث تخطی به مسبوقیت وجود تجربه در آن‌ها نشود. از این رو، جمع بین این دو دیدگاه، بسیار سخت و در نگاه ابتدایی شاید غیرممکن به نظر برسد، زیرا اگر قانون هیوم در مورد عدم قطعیت تجربه صحیح باشد و کانت نیز تمامی معلومات را مسبوق به تجربه بداند، در این صورت ممکن نیست که کانت برخی از معلومات را به صورت قطعی و فارغ از تجربه بپذیرد.

کانت برای توضیح دیدگاه خود، ابتدا به تقسیم‌بندی تصدیقات پرداخته و معلومات خود را در دو دسته تحلیلی و ترکیبی دسته‌بندی می‌کند و توضیح می‌دهد که معلومات تحلیلی، معلوماتی هستند که در این معلومات، محمول در موضوع ولو ضمناً مندرج است و معلومات ترکیبی، معلوماتی هستند که در این معلومات، محمول ارتباطی با موضوع ندارد. وی تفاوت بین این دو تصدیق را این گونه بیان می‌کند:

«برای مثال، وقتی من می‌گویم: «همه اجسام دارای بعد هستند» این یک حکم تحلیلی است، زیرا من نیاز ندارم از مفهومی که با واژه جسم تداعی می‌کنم، فراتر روم تا بعد را با جسم مرتبط ببینم، بلکه فقط باید همان مفهوم جسم را تجزیه کنم، یعنی کافی است فقط به آن

کثرت که همواره در آن مفهوم می‌اندیشم، آگاه شوم تا در آن، این محمول را بفهمم، پس این یک حکم تحلیلی است. در مقابل، آن وقت که می‌گویم: «همه اجسام وزن دارند» محمول چیزی است فوراً متفاوت با آنچه من در مفهوم محض یک جسم کلی می‌اندیشم، بنابراین، افزایش چنین محمولی به ما حکم ترکیبی می‌دهد» (همان، ۱۳۸۹، ص ۷۱).

تصدیقات ترکیبی به دو قسم پیشینی و پسینی تقسیم می‌شوند. به این صورت که تصدیقات پسینی، تصدیقاتی هستند که رابطه بین موضوع و محمول آن‌ها نیاز به انکشاف دارد و محمول در موضوع مندرج نیست، از طرفی این انکشاف، فرع بر وجود تجربه بوده و فارغ از تجربه قابل بیان نیست، به عنوان مثال، کانت در گزاره «هر جسمی وزن دارد» این گونه این قسم را تطبیق می‌کند:

«هر چند در مفهوم جسم به طور کلی، محمول وزن را هرگز وارد نمی‌سازم، اما آن مفهوم، یک متعلق تجربه را از طریق بخشی از آن تجربه بیان می‌دارد که به آن بخش، مجدداً می‌توانم بخش‌های دیگری از همان تجربه را، مانند آن‌هایی که به مفهوم اخیر تعلق داشتند، بیفزایم. من می‌توانم مفهوم جسم را از پیش، به شکل تحلیلی، از طریق نشانه‌های امتداد، نفوذناپذیری، شکل و غیره که همه در این مفهوم مورد تعقل قرار می‌گیرند، بشناسم. اما اکنون، شناخت خود را گسترش می‌دهم و یا با نگاه دوباره به طرف تجربه که از آن، این مفهوم جسم را انتزاع کرده بودم، وزن را نیز همواره به نشانه‌های بالا مرتبط می‌یابم و بنابراین، وزن را به مثابه محمول، به آن مفهوم به طور ترکیبی اضافه می‌کنم» (همان، ۱۳۸۹، ص ۷۱).

ولی در تصدیقات ترکیبی پسینی، رابطه بین موضوع و محمول بالضرورة موجود است و نیاز به تجربه نیست، هرچند برای شناخت این گزاره، نیاز به تجربه سابق است. خود کانت در این باره می‌گوید:

«در گزاره «هر آنچه اتفاق می‌افتد، علّی دارد» در مفهوم «آنچه اتفاق می‌افتد» من به یک وجود فکر می‌کنم که پیش از آن، زمانی وجود دارد و غیره، و از آن مفهوم می‌توان احکام تحلیلی انتزاع کرد.



اما مفهوم یک علت کاملاً خارج از مفهوم «آنچه اتفاق می افتد»، قرار دارد و نشان دهنده چیزی است متفاوت با اتفاقی که می افتد، بنابراین در تصور، «چیز اتفاق افتاده» هرگز متعین نشده است. اینک من چگونه به این نتیجه می رسم که درباره آنچه به طور کلی اتفاق می افتد، چیزی کاملاً متفاوت بیان کنم و مفهوم علت را هرچند که در مفهوم آن «چیز اتفاق افتاده» متعین نیست، باین همه به شکل چیزی که حتی الزاماً به آن تعلق دارد، بشناسم؟ در اینجا چپستی آن امر ناشناخته (x) که فاهمه هم بر آن تکیه می کند، وقتی باور می کند که خارج از مفهوم «الف»، محمول «ب» را می توان یافت، اگرچه که با آن مفهوم بیگانه است، باین همه، به خیال او با آن مفهوم مرتبط است. این امر ناشناخته، تجربه نمی تواند باشد، زیرا اصل مطرح شده نه فقط با کلیتی بیشتر، بلکه همچنین با افاده ضرورت و در نتیجه کاملاً به نحو پیشین و بر مبنای مفاهیم محض، این تصور دوم را به تصور اول اضافه می کند» (همان، ۱۳۸۹، ص ۵۷).

سپس برای حل معضل مطرح شده در رابطه با مسبوق به تجربه دانستن تمامی تصدیقات ترکیبی و پذیرفتن ضرورت برخی از این تصدیقات، با وجود پیش فرض گرفتن قاعده هیوم در مورد عدم قطعیت تجربه دست به دامن انقلاب کپرنیکی می شود. به این صورت که می گوید شاید بشود گفت که معرفت ذهنی ما اصل است و درواقع قانون علیت به عنوان قاضی مطرح بوده و بقیه تجربیات باید به آن عرضه بشود، نه اینکه تجربه، اصل باشد و قانون علیت از آن کشف شده باشد (کاپلستون، ۱۳۷۵، ج ۶، ص ۲۴۰).

همان طور که مشخص شد، کانت فضای ذهنی خود را با این چند قانون سامان داده است:

۱. تجربه، پایه ای ترین معرفت انسانی است، ولی نمی شود تمامی معارف انسانی را در تجربه خلاصه کرد، هرچند نمی توان پذیرفت که برخی معارف هستند که هیچ عین مطابق تجربی با آن ها وجود ندارد. به عبارت دیگر، تمامی تصدیقات پیشینه تجربی دارند و چیزی غیر از تصدیقات تجربی قابل اثبات نیست. از این رو، مسائل مربوط به مابعدالطبیعه نیز از راه تکیه بر معلوماتی همچون قانون علیت قابل اثبات نیستند.



۲. معلومات تجربی، قطعی نبوده و تکیه به آن‌ها به عنوان قضایای قطعی و غیر قابل خطا پذیرفته نیست (قاعده هیوم).

۳. معارف انسانی که برخی از آن‌ها ورای تجربه هستند، نیاز به تجربه و آزمون و خطا ندارند، بلکه تجربه بر آن‌ها استوار است و قوانینی، مثل قانون علیت، سرچشمه تجربه است، هرچند که برای فهم آن، نیاز به تجربه پیشینی بوده است (انقلاب کپرنیکی کانت).

فلسفه استعلایی کانت

کانت پس از رد کردن دیدگاه مابعدالطبیعه در مورد شناخت تصدیقات فارغ از تجربه، به بیان نظریه فلسفه استعلایی خود می‌پردازد. او در مورد فلسفه خود، به گفتن معیار و روش آن اکتفا کرده و از پرداختن به صورت تفصیلی به علم فلسفه استعلایی اجتناب می‌کند. در واقع کانت، معیار فلسفه استعلایی را همین نقد عقل محض و حل اشکال شناخت تصدیقات ترکیبی پسینی می‌داند و در مورد فلسفه خود این‌گونه توضیح می‌دهد:

«پس هر آنچه فلسفه استعلایی را می‌سازد، به نقد عقل محض تعلق دارد و این نقد، ایده کامل فلسفه استعلایی است. اما با این همه، خود علم، فلسفه استعلایی نیست، زیرا نقد، در تحلیل فقط تا آنجا پیش می‌رود که برای برآورد و قضاوت کامل شناخت ترکیبی پیشین واجب است» (کانت، ۱۳۸۹، ص ۶۱).

اما این که چرا همین نقد به عنوان فلسفه او مطرح نمی‌شود، به این دلیل است که کانت نخواسته یک تحلیل جامع از شناخت‌های پیشینی انسان و تطبیق معیار مذکور با تمام آن شناخت‌ها را ذکر کند. او خود، دلیل این که فلسفه خود را به صرف دادن معیار ختم کرده و در این مورد به تفصیل سخن نگفته است، چنین می‌گوید:

«به واقع حقیقت دارد که نقد ما باید همچنين شمارش کامل همه مفاهیم اساسی‌ای که شناخت محض مورد بحث را تشکیل می‌دهند، در مقابل چشم‌ها قرار دهد. اما نقد بحق، از تحلیل جامع خود این مفاهیم و نیز از نقد کامل مشتق‌های آن‌ها خودداری می‌کند. یک بخش به این دلیل که این تجزیه به هدف بی‌ارتباط است، زیاده‌روی



تردیدها و مشکلاتی نیست که در ترکیب پیدای می‌شوند و کل نقد واقعاً برای ترکیب وجود دارد، و یک بخش هم به این دلیل که پاسخ‌گویی کمال چنین تحلیل و اشتقاقی را برعهده گرفتن، آن وقت می‌توان درباره مقصود خویش به سادگی از آن چشم پوشید، با وحدت نقشه متناقض است» (همان، ۱۳۸۹، ص ۶۱).

همان‌طور که روشن شد، فلسفه استعلایی کانت، در بحث تصدیقات و به تبع مسئله شناخت سرچشمه دارد و کانت، معیار فلسفه خود را در عدم دستیابی به شناخت مسائل مابعدالطبیعه و نحوه شناخت قوانین ترکیبی پیشین بیان می‌کند.

مقولات کانت

کانت در ادامه نظریات خود با مقدماتی که مطرح کرد، به این نتیجه می‌رسد که تمامی اطلاعات ما از عالم پیرامونان به مواردی که شهود می‌کنیم، ختم می‌شود و درواقع این شهود توسط احساس به ما می‌رسد (کاپلستون، ۱۳۷۵، ج ۶، ص ۲۵۲).

درواقع کانت منشأ دریافت تمام معلومات را دو چیز می‌داند: یکی قوه یا استعداد دریافت ارتسامات که اعیان خارجی را ترسیم می‌کند و دیگری قوه تفکر که به وسیله مفاهیم درباره داده‌ها، معرفت حاصل می‌کند. هر کدام از این دو قوه در فلسفه استعلایی، اصولی دارند که مقدم و پیشینی هستند. احساس پیشینی در جای خود بیان شده است. اما روش استعلایی کانت در تفکر بدین صورت است که با وجود پذیرش منطق ارسطویی سعی در بیان اصول پیشینی آن می‌کند (همان، ۱۳۷۵، ج ۶، ص ۲۶۲).

منطق استعلایی از دو قسمت تشکیل شده است: مقولات، که مفاهیم پیشینی برای ترکیب پدیده‌ها است و جدل متعالی که تسری دادن نابجای این مفاهیم به بقیه معلومات غیرحسی است. کانت برای اینکه مفاهیم پیشینی را جمع‌آوری کند، به جای اینکه به تصدیقات جزئی بپردازد با کمک گرفتن از منطق قدیم توسط صورت‌های منطق، قضایا و تصدیقات را تقسیم کرده و به بیان علت این تقسیم‌بندی می‌پردازد.

وی قائل به این است که تقسیم‌بندی صورت‌های قضایا توسط ارسطو صحیح است، ولی علت

این تقسیم‌بندی و معیار آن مشخص نشده است. او از معیار تقسیم‌بندی به نشانی متعالی تعبیر می‌کند. در فلسفه کانت، تطبیقات این معیار به عنوان مفاهیم پیشینی ذیل مقولات بحث می‌شود. در واقع مقولات، شرایط پیشینی معرفت‌اند. به عبارت دیگر، مقولات کانت، مفاهیم پیشینی قوه فاعله است و کانت در صدد است که تبیین کند، ممکن نیست درباره اعیان جز از راه مقولات ترکیب‌کننده فاعله اندیشید (همان، ۱۳۷۵، ج ۶، ص ۲۲۶).

وی برای توجیه آگاهی نسبت به پدیده‌های خارجی، به اصل ترکیب تمسک می‌کند. به این صورت که می‌گوید: تمامی اشیای خارجی برای معلوم شدن به وحدت بخشی نیاز دارند، زیرا وقتی ما اشیاء را از خارج توسط شهود ادراک می‌کنیم، آن‌ها به صورت کثراتی بی ارتباط با هم هستند که ذهن باید به وسیله تفکر، بین آن‌ها وحدت ایجاد کند تا معلومی حاصل شود. در حقیقت به هیچ وجه نمی‌شود از یک شیء بدون در نظر گرفتن نسبتش با ذهن، معرفتی حاصل کرد، چون عین و ذهن مستلزم یکدیگرند. تمام سعی کانت در این بحث، استنتاج طبیعی بیان همین وحدت است.

قانون علیت کانت

گرچه از نگاه کمپ اسمیت، مترجم و شارح معروف کتاب نقد عقل محض، به هیچ وجه علیت در آثار کانت به وضوح بیان و اثبات نشده است، اما می‌شود از لابه‌لای مطالب کانت، تعریفی از آن ارائه کرد. او نظریات خود را در رابطه با علیت، بیشتر معطوف به پاسخ‌دهی در مورد نظریه توالی کثرات هیوم می‌کند. کانت قائل به این است که هرچند نمی‌شود در توالی و کثرت در زمان که به عنوان تعریف علیت توسط هیوم آمده است، شک کرد، اما نمی‌توان علیت را امری تجربی دانست و از طرفی این تجربی نبودن اصل علیت نباید موجب نفی آن شود، زیرا در این صورت، دیگر معرفتی وجود نخواهد داشت (عبداللهی، ۱۳۸۴، ص ۸).

بنا بر توضیحاتی که در بخش مقدماتی آمد، کانت برای توجیه قضایای خارجی و حکم کردن که از آن به ترکیب یا استنتاج متعالی تعبیر می‌کند، به مقولات متوسل می‌شود. وی یکی از مقولات خود را علیت در نظر می‌گیرد. وی شاکله علت را به عنوان یک امر واقعی در نظر می‌گیرد که هرگاه عرضه شود، همیشه چیز دیگری در پی آن می‌آید، لذا از آن به عنوان تالی کثرات تا آنجا که طبق قاعده باشد، تعبیر می‌کند (کاپلستون، ۱۳۷۵، ج ۶، ص ۲۷۲).



به صورت کلی طبق مقدماتی که گذشت، علیت از دیدگاه کانت یکی از مفاهیم پیشینی ذهنی است که به تبع انقلاب کپرنیکی کانت، اشیای خارجی باید از آن تبعیت کنند و به این صورت است که انواع مفاهیم و معارف کشف می شوند. درواقع کانت، علاوه بر تأکید بر اصل تقدم تجربه، به صرف توالی تجارب و انکار قانون علیت که هیوم به آن قائل است، اعتقادی ندارد.

علیت در فلسفه ملاصدرا

علیت در فلسفه ملاصدرا، درواقع تبیین چگونگی توقف وجود برخی از موجودات بر وجود برخی دیگر در یک سلسله طولی است.

صدرالمتألهین شیرازی در فلسفه قویم خود که به حکمت متعالیه مشهور شده است، پس از بیان اینکه کثرت موجودات بدیهی است و وجود به صورت مشترک معنوی بر همه آنها اطلاق می شود، اصالت وجود را مطرح می کند که مطابق آن، همه آنچه در عالم خارج از ذهن بشر محقق است، منحصر در وجود است و به صورت منطقی، این انحصار به معنای این خواهد بود که علاوه بر اشتراکات، تفاوت هر موجود با دیگری نیز به همان وجود است و اساساً همه صفات و احکام وجود، ابتدا حقیقی عینی در خارج از ذهن بشر دارند و سپس وارد ذهن فاعل شناسا می شوند.

درحقیقت، ملاصدرا معتقد است:

اول اینکه، همان طور که بداهت عقلی نیز به آن حکم می کند، موجودات خارجی متحقق بوده و کثرت نیز در خارج غیر قابل کتمان است. ذکر این نکته، هرچند در ابتدا غیر ضروری و واضح به نظر می رسد، ولی از آنجاکه برخی به انکار آن پرداخته اند و بسیاری از افراد، سخنان عرفا در باب توحید خاصی را حمل بر عدم کثرت در خارج کرده اند، نیاز است ابتدا به این نکته تنبه داده شود که هیچ حکیمی، قائل به عدم وجود کثرات در خارج نبوده و این منافی با اصل عقلی است، بلکه توحید خاصی، معنای دیگری دارد که نیازمند بیان مقدماتی است و در بیانات خود ملاصدرا به تفصیل گذشته است (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۳۱۹).

ازاین رو، ایشان در جلد اول اسفار، در ابتدای ورود به بحث، به این نکته اشاره می کند که کثرات

در خارج وجود دارند و در ادامه حتی وصف وحدت و کثرت را به خلاف برخی دیگر از اوصاف که وصف ماهیت اند، وصف برخاسته از وجود اشیا می داند (همان، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۲۳).

دوم اینکه، وجود برای موجودات، به صورت اشتراک معنوی قابل اطلاق است، نه به صورت اشتراک لفظی. چنانچه ملاهادی سبزواری در کتاب منظومه می فرماید:

يعطى اشتراكه صلوح المقسم
كذلك اتحاد معنى العدم
(سبزواری، ۱۳۶۹، ج ۲، ص ۷۷)

و این اشتراک معنوی، بدین معنی است که لفظ وجود بر تمام مصادیق آن به معنی واحد اطلاق می شود، نه اینکه صرفاً لفظ تکرار شده باشد و معنی مراد از آن لفظ، متعدد باشد. به عبارت دیگر، تمامی استعمالات وجود، حاوی یک معنی هستند و معنای وجود در موجودات متعدد، متفاوت نیست. چنانچه ملاصدرا در جلد اول کتاب اسفار آورده است:

«أما كونه مشتركاً بين الماهيات فهو قريب من الأوليات فإن العقل يجد بين موجود وموجود من المناسبة والمشاركة ما لا يجد مثلها بين موجود ومعدوم فإذا لم يكن الموجودات مشاركة في المفهوم بل كانت متباينة من كل الوجوه كان حال بعضها مع البعض كحال الوجود مع العدم في عدم المناسبة» (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۳۵).

هرچند ایشان، اشتراک معنوی وجود را امری قریب به بدیهیات دانسته اند، ولی به عنوان تنبیه، این نکته را یادآور می شوند که عدم پذیرش اشتراک معنوی، خودش پذیرش آن را در ضمن دارد.

«والعجب أن من قال بعدم اشتراكه فقد قال باشتراكه من حيث لا يشعر به لأن الوجود في كل شيء لو كان بخلاف وجود الآخر لم يكن هاهنا شيء واحد يحكم عليه بأنه غير مشترك فيه بل هاهنا مفهومات لا نهاية لها ولا بد من اعتبار كل واحد منها ليعرف أنه هل هو مشترك فيه أم لا فلما لم يحتج إلى ذلك علم منه أن الوجود مشترك» (همان، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۳۶).

سوم اینکه، وقتی در مورد موجودات خارجی تأمل می کنیم، درمی یابیم که از موجودات خارجی، هم ماهیت و هم وجود انتزاع می شود و همان طور که گفته شد وجود بین همه آن ها مشترک و ماهیت نیز



جداکننده آن‌ها از یکدیگر است. حال باید از میان این دو، تنها یکی مصداق خارجی داشته باشد و دیگری حاصل انتزاع ذهن بوده باشد، زیرا در غیر این صورت، دو فرض مطرح است: یا هر دو، عینیت خارجی دارند که باعث تعدد وجود خارجی واحد می‌شود که این قطعاً باطل است، زیرا در خارج فقط یک موجود محقق است که این دو مفهوم بر آن اطلاق می‌شود و یا هیچ کدام عینیت خارجی ندارند که این هم قطعاً باطل است، چراکه در خارج موجودی محقق است (همان، ۱۳۶۰، ص ۸).

از این رو، درمی‌یابیم که اصالت، با وجود است، یعنی موجودات خارجی، مصداق حقیقی وجود هستند و ماهیت صرفاً حاصل انتزاع ذهن است و به صورت مجازی صرفاً قابل صدق بر مصادیق خارجی است. برای اثبات اصالت وجود، ادله مختلفی در گفتار حکمای پس از ملاصدرا ذکر شده است که این ادله را می‌شود فقط به عنوان شواهدی برای کشف این حقیقت ذکر کرد، وگرنه به نظر ملاصدرا، این گزاره از مواردی است که صرف تصور آن، تصدیق را در پی دارد. از همین رو، خود ایشان نیز برای اثبات اصالت وجود، در ابتدا به بداهت اکتفا کرده و در ادامه شواهدی را اقامه می‌کند. چنانچه در کتاب شواهد این گونه وارد بحث می‌شود:

«الوجود أحق الأشياء بالتحقق لأن غيره به يكون متحققا وكائنا في الأعيان وفي الأذهان فهو الذي به ينال كل ذي حق حقيقته فكيف يكون أمرا اعتباريا كما يقوله المحجوبون عن شهوده ولأنه المجعول بالذات دون المسمى بالماهية» (همان، ۱۳۶۰، ص ۶).

به تعبیر دیگر، در نگاه اصالت وجودی ملاصدرا، حقیقت جمله «فردی بر میزی نشسته و کتابی مطالعه می‌کند»، جز به این معنی نخواهد بود که «وجودی بر وجودی نشسته و وجود مطالعه می‌کند»، البته از وجود اول، ماهیت انسان، از وجود دوم، ماهیت میز و از وجود سوم، ماهیت کتاب انتزاع می‌شود.

چهارم اینکه: او در پاسخ به سؤالی بسیار مهم، یکی دیگر از نظریات خاص فلسفی خود را مطرح می‌کند. سؤال از این قرار است که باتوجه به آنچه در مرحله اول بیان شد، چگونه است که وجودات مختلف با آنکه در وجود با هم مشترک‌اند، به صورت ماهیات متفاوت در ذهن حاضر می‌شوند؟ به عبارت دیگر، موجودات مختلف، در وجود با هم اشتراک دارند. حال سؤال اینجاست که طبق

مطالب گذشته، از آنجا که اصالت با وجود بوده و در نتیجه منشأ تأثیر باید وجود باشد، چطور می شود تفاوت بین موجودات را توضیح داد و چطور از وجود «الف»، ماهیت «الف» و از وجود «ب» (به رغم اشتراک در برخورداری از وجود) ماهیت «ب» انتزاع می شود؟

او در پاسخ به این سؤال، نظریه «تشکیک در وجود» را مطرح می کند یا به تعبیر دیگر، جانمایی نظریه تشکیک در فلسفه ملاصدرا، پاسخ به سؤال درباره چرایی کثرت ماهیت منتزع، علی رغم وجود وحدت در منتزع منه است.

درواقع تشکیک به این معنا خواهد بود که دلیل کثرت ماهیات منتزع از وجود واحد، رابطه تشکیکی بین آن ها است. تشکیک، اختلافی حقیقی و خارجی در میان موجودات است که ذیل روابط طولی و حتی شاید عرضی آن ها تعریف می شود. موجودات با هم اختلاف های طولی دارند و البته تفاوت های عرضی و همین موجب اختلاف در منتزعات آن ها است. در نظر مفسرین حکمت صدرایی، تشکیک به صورت های مختلفی، از جمله تفاضل و رابطه علی و معلولی، وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت و یا وحدت مابه الاشتراک با مابه الامتیاز تصویر شده است که به نظر می رسد بهترین وجه، همان وحدت مابه الاشتراک و مابه الامتیاز است. با این بیان که طبق مبنای اصالت وجود، تمام حقایق عینی و خارجی به وجود بازگشت می کنند و ماهیت، تنها شأن اعتباری دارد، می توان گفت مابه الاشتراک اشیا در خارج همان وجودشان است. از طرف دیگر، بدیهی است که موجودات در خارج با هم تفاوت دارند و با این تفاوت ها از یکدیگر امتیاز داده می شوند. پس باید طبق مبنای اصالت وجودی ملاصدرا امتیاز نیز به وجود بازگشت کند و این، همان معنی تشکیک است (عبودیت، ۱۳۸۳، ج ۲، صص ۲۰-۲۷).

و پنجم اینکه، رابطه طولی میان موجودات که طبق نظریه تشکیک مطرح شد، صرفاً منحصر در روابط علی است. علیت میان موجودات و لازمه عقلی آن، یعنی شدت و ضعف در وجود موجب می شود آنچه از موجود اقوی، یعنی علت انتزاع می شود با آنچه از موجود اضعف، یعنی معلول انتزاع می شود، متفاوت باشد. بنابراین، علیت در نگاه ملاصدرا رابطه ای حقیقی میان موجودات خارجی است که در طول یکدیگر قرار دارند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۵۰).

خلاصه آنکه، به عقیده ملاصدرا، اساساً تفاوت موجودات در انتزاعات ذهنی، در اختلاف وجودی و حقیقی آن‌ها در عالم خارج از ذهن ریشه دارد. تفاوت‌های وجودی و اصیلی که حقیقتاً بین مراتب مختلف وجود محقق‌اند، در خارج موجب تفاوت در آثار، و در ذهن موجب اختلاف در ماهیات می‌شود. علیت نیز به همین ترتیب است. رابطه علیت در نگاه ملاصدرا، نسبت حقیقی بین دو موجودی است که وجود یکی از آن‌ها بر دیگری متوقف است و با هم یک رابطه طولی تشکیل می‌دهند. نکته درخوردقت آن است که در نگاه ملاصدرا، ذهن، تابع حقیقت عینی است و نقش کاشفیت دارد، اما مؤسس چیزی در خارج نیست.



نتیجه‌گیری

در انتها طبق مطالبی که گذشت، روشن شد که فلسفه استعلایی کانت، در بحث شناخت ریشه دارد و کانت، فلسفه خود را محصول تفکرات خویش در مورد عدم شناخت مابعدالطبیعه و چگونگی شناخت تصدیقات ترکیبی پیشینی می‌داند. یکی از مهم‌ترین آن تصدیقات، مسئله علیت است (همان‌طور که بیان شد، کانت فلسفه خود را از سؤال در رابطه با چگونگی سبقت گرفتن علیت و قواعد ریاضی بر تجربه با وجود عدم پذیرش قضایای غیر وابسته به تجربه می‌داند). در ادامه، کانت تمام معلومات را محصول دو چیز می‌داند: یکی استعداد دریافت ارتسامات و دومی تفکر درباره این ارتسامات که هر کدام معیارهایی برای صحتشان وجود دارد که در فلسفه او، معیارهای صحت تفکر ذیل مقولات بحث می‌شود. در واقع کانت، مقولات را شرایط پیشینی معرفت و علیت را به عنوان یکی از این مفاهیم پیشینی می‌داند که به تبع انقلاب کپرنیکی او باید اشیای خارجی از آن تبعیت کنند.

ولی ملاصدرا، رابطه علیت را یک سلسله طولی بین موجودات می‌داند و تفاوت بین موجودات مختلف را بر پایه تشکیک حل می‌کند. به این صورت که تفاوت‌های وجودهای مختلف، به شدت و ضعف وجودی برمی‌گردد. به عبارت دیگر، شباهت هر دو نظریه، در پذیرش اصل علیت بین موجودات است و مشخص می‌شود که قانون علیت در فلسفه کانت و ملاصدرا یک قاعده پیشینی، حقیقی و ثابت است و به توالی تجارب هیوم بر نمی‌گردد با این تفاوت که از نظر کانت به عنوان یک ایدئالیست، این قاعده معیار شناخت واقعیت و چیزی است که واقعیت باید با آن تطابق کند.

به عبارت دیگر، همان‌طور که گفته شد کانت نمی‌تواند طبق دیدگاه مشهور به اثبات قاعده علیت بپردازد، زیرا از نظر او تمام تصدیقات باید مسبوق به تجربه باشند و از طرف دیگر برای علیت، یک نوع قطعیت فرض می‌کند که فارغ از تجربه پیشین وجود دارد، پس بناچار قائل به این می‌شود که به جای لزوم تطابق شناخت ما با عالم خارج، عالم خارج باید با شناخت ما تطابق پیدا کند، مثلاً به جای اینکه گفته شود: «از آنجاکه هرگاه در خارج آتش باشد، گرما هم وجود دارد، پس من از رابطه میان این دو، علیت را کشف می‌کنم»، باید گفته شود: «چون من علیت را می‌فهمم، پس در خارج باید بین معلول و علت رابطه لزومی ایجاد شود و گرما در پی آتش بیاید» در این صورت، هم قاعده مسبوقیت قضایا به تجارب حفظ شده و هم علیت به عنوان یک قاعده لزومی پابرجا است.

در مقابل از نظر ملاصدرا که یک رئالیست حقیقی است، تفاوت‌های ذهنی، تابع تفاوت‌های حقیقی خارجی هستند و در حقیقت، تفاوت بین موجودات خارجی است که در ذهن به صورت تمایز در ماهیات نقش می‌بندد. به طور خاص در مسئله علیت، برخلاف آنچه کانت می‌گوید T در خارج بین موجودات حقیقتاً، رابطه علیت محقق است و این ذهن است که از این حقیقت خارجی، مفهوم علیت را انتزاع می‌کند و موجود متوقف را معلول و متوقف علیه را علت می‌نامد. بنابراین، ملاصدرا برخلاف کانت معتقد است چون در خارج علیتی حقیقی وجود دارد، پس ذهن من نیز آن را کشف و سپس درک می‌کند. در حقیقت، ذهن در حکمت متعالیه، تابع حقیقت و در فلسفه کانت، حاکم بر حقیقت است. تفاوت میان ایدئالیسم و رئالیسم، کمترین تفاوت دو نظریه کانت و ملاصدرا است. تفاوتی که دو راه جداگانه بین فلسفه غرب پس از کانت و فلسفه اسلامی پس از ملاصدرا ایجاد کرده است.



❁ فهرست منابع

۱. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، ج ۱، بیروت، دار التراث العربی، ۱۹۸۱ م.
۲. _____، *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة*، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۰.
۳. کانت، ایمانوئل، *نقد عقل محض*، بهروز نظری، چاپ اول، کرمانشاه، باغ نی، ۱۳۸۹.
۴. عبد اللهی، محمد علی، «علیت در نظام فلسفی کانت»، *مجله علمی فلسفه دین*، ش ۲، ۱۳۸۴.
۵. عبودیت، عبدالرسول، *نظام حکمت صدرایی*، ج ۲، قم، مرکز انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته الله علیه.
۶. کاپلستون، فردریک، *تاریخ فلسفه کاپلستون*، ترجمه اسماعیل سعادت و منوچهر یزگمهر، چاپ دوم، تهران، سروش، ۱۳۷۵.
۷. سبزواری، هادی بن مهدی، *شرح المنظومة (تعلیقات حسن زاده)*، تهران، نشر ناب، ۱۳۶۹.



دوفصلنامه علمی تخصصی پژوهش‌های علوم عقلی
سال اول، شماره اول، پاییز و زمستان ۱۴۰۳

مقاله تخصصی

ارزیابی تحلیلی انگاره همسانی هوش مصنوعی و نفس انسانی

محمد مهدی اویسی^۱



چکیده

امروزه، هوش مصنوعی و رایانه‌های پیشرفته، جزء جدایی‌ناپذیر زندگی هر انسانی است و زندگی و اشتغال بسیاری از انسان‌ها به وسیله هوش مصنوعی اداره می‌شود. یکی از مهم‌ترین مسائل حوزه هوش مصنوعی، انگاره همسانی هوش مصنوعی با نفس انسانی است، یعنی آیا می‌توان همان عملکردی را که انسان دارد، دقیقاً از هوش مصنوعی انتظار داشت؟ از آنجا که این مسئله، مسئله تقریباً جدیدی است، یا پاسخ‌های مناسبی در این زمینه موجود نیست و یا پاسخ‌های موجود، غیر محققانه است. به همین سبب، مقاله حاضر به روش عقلی-تحلیلی و بر مبنای فلسفه اسلامی و فلسفه غرب به ارزیابی نقدهای موجود و ارزیابی نظریه همسانی طبق دیدگاه پیوندگرایانه پرداخته است. نتیجه به دست آمده از تحقیق حاضر، عدم همسانی هوش مصنوعی با نفس انسانی بنا بر هر دو فلسفه اسلامی و فلسفه غرب است و علت این امر، عدم امکان همسانی هوش مصنوعی با انسان در قوه اختیار انسانی و عدم همسانی در جنس علم و ادراک است.

کلیدواژه‌ها:

ادراک انسان، قوه‌های نفس انسانی، هوش مصنوعی، قوه اختیار.

مسئله هوش مصنوعی، یکی از مهم‌ترین مسائل فلسفه و علوم تجربی معاصر است و بحث اصلی آن، این است که آیا ماشین نیز هوشمند است و آیا ماشین می‌تواند با انسان همسان باشد؟ اهمیت این مسئله آنجا روشن می‌شود که می‌بینیم زندگی آینده دنیا وابسته به این تکنولوژی است. امروزه، در موارد بسیاری از هوش مصنوعی استفاده می‌شود، که اگر پذیرفته شود ماشین نیز هوشمند و همسان با انسان است، آنگاه می‌توان تمام مسئولیت‌های انسان را به ماشین سپرد، مانند پزشکی و اجتهاد، لکن امروزه، دانشمندان، منکر همسانی شده‌اند و به همین دلیل استفاده از هوش مصنوعی را محدود کرده‌اند.

هوش مصنوعی به معنای ضعیف آن در کامپیوترهای امروزی (اندروید/ویندوز) موجود است. اساساً هسته کامپیوتر بر مبنای حداقل هوش مصنوعی، یعنی ریاضی شکل گرفته، اما سطح بالاتری از این هوش حتی در تلفن‌های همراه هم رواج یافته است، مانند اسکن تصاویر (چهره و انگشت)، خلاصه‌نویسی، تشخیص مضمون متن (تمجید، نفی، نهی، انکار و ...)، تشخیص ادامه متن و قابلیت‌های فراوان دیگر. با ملاحظه تحقق این سطح از هوش مصنوعی، هیچ یک از فلاسفه، منکر امکان تحقق و همسانی هوش مصنوعی به معنای ضعیف آن نمی‌شوند، چراکه بزرگ‌ترین دلیل بر امکان شیء، تحقق آن است و منکرین این دلیل فیلسوف نیستند، بلکه سفسطه‌گر هستند.

امروزه، اکثر مردم از هوش مصنوعی به معنای ضعیف آن استفاده می‌کنند، پس در وقوع و امکان هوش مصنوعی ضعیف شکی نیست، اما هوش مصنوعی به معنای قوی آن هنوز وقوع پیدا نکرده است و در امکان آن نیز توسط برخی فلاسفه مناقشه شده است که در ادامه به آن اشاره خواهد شد. از آنجاکه وقوع هوش مصنوعی ضعیف، جای هیچ شکی در امکان آن باقی نمی‌گذارد، محل نزاع و تشتت آرا، تنها در امکان تحقق هوش مصنوعی قوی، یعنی همسانی کامل هوش مصنوعی با انسان است. در بررسی و جمع‌آوری نظریات فلاسفه درمی‌یابیم که بسیاری از آنان، قائل به امتناع و عدم امکان تحقق این سطح از هوشمندی و همسانی برای ماشین شده‌اند و تنها اندکی از افراد، این امکان را تأیید کرده و به تحقق هوش مصنوعی قوی امید دارند.

براین اساس، بحث از امکان هوش مصنوعی به معنای ضعیف آن درست نیست و در این مقاله

تحقق این پدیده را مفروض گرفته و تنها به بررسی امکان تحقق حداکثر سطح همسانی هوش مصنوعی با توانایی های هوشمندانه انسان پرداخته می شود.

از بین دو رویکرد نشانه شناسانه و پیوندگرایانه، غرب در ابتدا ساخت هوش مصنوعی با رویکرد نشانه شناسانه را در پیش گرفته بود، ولی امروزه، اکثر فلاسفه غربی، این رویکرد را محکوم به شکست می دانند و رویکرد پیوندگرایانه را در پیش گرفته اند. در بین نظریات نشانه شناسانه موجود، نظریه فترز بهترین و کاملترین نظریه است (مؤمن نژاد، ۱۳۸۳، ص ۶۷). از این رو، تنها به بیان این نظریه اکتفا می کنیم که موجودات متفکر، از جمله انسان ها، نظام های نشانه شناسانه هستند (فترز، ۱۹۹۰م)، یعنی شناخت و فهم انسان، مانند کامپیوترها براساس نشانه ها و علائم است و تمامی علوم و ادراک بشر از عالم خارج دقیقاً، مانند کامپیوتر، نشانه ای است.

هدف این نوشتار، فراتر از سایر بحث ها و نظریات است، چراکه صرفاً به مسئله همسانی ماشین با انسان و امکان تحقق هوش مصنوعی ضعیف و قوی نمی پردازد، بلکه در این نوشتار، به اصل امکان همسانی هوش مصنوعی با نفس انسانی خواهیم پرداخت. به این معنی که آیا انسان، قادر به خلق موجودی همتا و یا برتر از خود هست؟ آیا اصل همسانی، جدا از ماشین امروزی یا ماشین موجود در آینده و ... در این عالم ممکن است؟ بنابراین، ابتدا به بررسی امکان همسانی در ماشین امروزی می پردازیم، سپس این همسانی را به عنوان اصل گرفته و فراتر از جزئیات بحث می کنیم.

با مشخص شدن این تعریف از هوش مصنوعی و اقسام و دیدگاه های مربوط به آن، روشن می شود که تحقیق و بررسی درباره تمام اقسام و دیدگاه ها درباره هوش مصنوعی از حیطه بحث این مقاله خارج است. بنابراین، این مقاله، تنها به بررسی هوش مصنوعی از دیدگاه پیوندگرایانه می پردازد.

با بررسی پژوهش های انجام شده در حوزه هوش مصنوعی، پنج پژوهش مربوط به موضوع مقاله حاضر یافت می شود. ابوذر تشکری صالح در مقاله ای با عنوان بررسی توانایی رقابت هوش مصنوعی با ذهن انسانی از منظر قرآن، در مجله شناخت قرآن، هوش مصنوعی را در مقابل ویژگی هایی قرار داده که قرآن برای انسان بیان کرده است و به این نتیجه رسیده است که هوش مصنوعی با تمام ابعاد وجودی انسان همسان نیست. همچنین علیرضا قائمی نیا در مقاله دین و هوش مصنوعی، در مجله

ذهن، ابتدا رویکردهای غربی هوش مصنوعی را نقد و بررسی کرده و سپس ویژگی‌هایی را بیان کرده که دین برای انسان پرشمرده است و در انتها، عدم همسانی هوش مصنوعی با نفس انسانی از منظر دین را نتیجه گرفته است.

در همین راستا، حسین مطلبی کربکندی و همکارانش در مقاله بررسی کارکرد هوش مصنوعی ضعیف در اقسام علم و آگاهی با توجه به مبانی معرفت‌شناسی صدرائیان، در فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز، تنها به بررسی هوش مصنوعی به معنای ضعیف پرداخته‌اند. ایشان در ابتدا اقسام علم از دیدگاه حکمت متعالیه را بیان کرده، سپس انگاره همسانی را در هر قسم از علم بررسی می‌کند و در نتیجه همسانی هوش مصنوعی با نفس انسانی را رد کرده و تنها در بعضی از اقسام علم، به همسانی در عملکرد هوش مصنوعی و انسان قائل می‌شود. برخلاف سه مقاله پیشین، حسین مطلبی کربکندی و همکارانش در مقاله بررسی فلسفی امکان تحقق هوش مصنوعی قوی با توجه به دیدگاه‌های مختلف در مسئله ذهن و بدن، در مجله فلسفه ذهن، رویکردهای موجود درباره چیستی ذهن در فلسفه اسلامی و فلسفه غرب را ذکر کرده، سپس به بررسی امکان تحقق همسانی و یا ذهن داشتن هوش مصنوعی از تمام دیدگاه‌های مذکور پرداخته‌اند و در نتیجه به همسانی در فلسفه صدرائی و عدم امکان همسانی در فلسفه مشاء و اشراق دست یافته‌اند.^۱

محمد فروغی و همکاران ایشان هم در مقاله ادراک بصری در هوش مصنوعی و فلسفه ذهن، در دوفصلنامه علمی-ترویجی معارف عقلی، پس از بررسی رویکردهای هوش مصنوعی، به چگونگی پردازش انواع مختلف هوش مصنوعی پرداخته‌اند و با نقد اتاق چینی سرل، به همسانی هوش مصنوعی با نفس انسانی قائل شده‌اند.

با دقت در پژوهش‌های انجام شده، معلوم می‌شود که در بررسی‌های نقلی، همسانی را نقد کرده‌اند، ولی در بررسی‌های عقلی، قائل به امکان تحقق همسانی، حتی در بعضی رویکردها شده‌اند و دلیلی عقلی بر امتناع همسانی که قابل پذیرش باشد، ذکر نشده است. شایان ذکر است که در این نوشتار، نگارنده در تلاش است تا دلیلی عقلی بر امتناع همسانی ارائه دهد که مورد قبول فلسفه غرب و فلسفه اسلامی باشد و همچنین می‌کوشد به ادله عقلی امکان هوش مصنوعی که در مقاله‌های مذکور طرح شده است، پاسخ دهد.

تعریف هوش مصنوعی

هوش مصنوعی یا (Artificial Intelligence) واژه‌ای غربی است. بنابراین، ابتدا تعاریف فلاسفه غرب را بررسی می‌کنیم تا با تعریف و جایگاه آن در فلسفه غرب آشنا شویم، سپس جایگاه آن را در فلسفه اسلامی بررسی می‌کنیم.

فیلسوفان غربی، تعاریف متعددی از هوش مصنوعی بیان کرده‌اند. در این بین، جان سرل (John Searle) همه تعاریف را گردآوری کرده و آن‌ها را از جهت سطح همسانی ماشین با انسان، به دو دسته هوش مصنوعی قوی و هوش مصنوعی ضعیف تقسیم می‌کند:

۱. هوش مصنوعی ضعیف (Weak/Narrow AI): ماشینی است که قادر به همسانی با انسان در بعضی از اعمال هوشمندانه او باشد، مانند محاسبات ریاضی.
۲. هوش مصنوعی قوی (Strong/General AI): ماشینی است که قادر به همسانی در تمام قابلیت‌های هوشمندانه انسان باشد، مانند تخیل، فهم و یادگیری.

نظریات فلاسفه غرب در باب هوش مصنوعی را از جهت نوع و چگونگی همسانی ماشین با انسان می‌توان به دو دسته نشانه‌گرایانه و پیوندگرایانه تقسیم کرد: (مطلبی کربکندی، ۱۳۹۳، ص ۱۷۶)

۱. نشانه‌شناسانه (Symbolism): فکرکردن، یعنی محاسبه‌کردن. طبق این نظریه، اول اینکه، تفکر چیزی جز محاسبه نیست و دوم اینکه، افکار رمزهای پیاپی که ویژگی‌های نحوی و دلالت شناختی را با هم دارند (عباس‌زاده جهومی، ۱۳۹۰، ص ۱۸۱).
۲. پیوندگرایانه (Connectionism): با برنامه‌ریزی می‌توان ماشین را به معنای حقیقی هوشمند کرد. روش تلاش برای ساخت هوش مصنوعی، روش مشابهت فیزیکی با انسان است، مانند نرون‌های مغز و پالس‌های الکتریکی کامپیوتر (Borchert, 2006, p444).

از بین تعاریف هوش، تاکنون تعریفی ارائه نشده است که مورد قبول همه اندیشمندان حوزه علوم ذهنی باشد. بعضی هوش را قسمی از ذهن و بعضی برابر با آن می‌دانند:

انسان در فلسفه اسلامی دارای قوای متعددی است، ولی تمام فلاسفه اسلامی بر این امر توافق دارند که نفس (قوه مجرد انسان)، مدیر و مدبر انسان است و انسان قبل از تعلق نفس، جسمی بیش نبوده و با جمادات هیچ فرقی نمی‌کند و حقیقت و فصل (منطقی) انسان را، عقل (تکلم) آن دانسته‌اند و این



عقل راقوهای از قوای نفس شمرده‌اند. از این رو، منظور از اصل همسانی با انسان، همسانی با او از نظر جسم و تمام خصوصیاتش نیست (برخلاف رویکرد پیوندگرایانه)، بلکه همسانی با همین قوه عاقله است، آن هم، نه از جهت تجردش، بلکه قوه عاقله از جهت تعقل آن مراد است.

نقدهای وارد شده بر انگاره همسانی هوش مصنوعی با نفس انسانی

در این نوشتار، تنها به رد انگاره همسانی هوش مصنوعی نمی‌پردازیم، بلکه برای بررسی تحلیلی انگاره همسانی هوش مصنوعی با نفس انسانی لازم است ابتدا نقدهای مطرح شده نسبت به این انگاره را بررسی و تحلیل کنیم، سپس خودمان این انگاره را بررسی کنیم. در این صورت است که جایگاه حقیقی هوش مصنوعی، محقق و انگاره همسانی به طور کامل بررسی خواهد شد. از طرفی، پاسخ دادن به ناقد، طبق مبانی مدافع فایده ندارد، بلکه دفاع درست باید طبق مبانی ناقد باشد، بنابراین، نقدهای اصل همسانی هوش مصنوعی با انسان را، از جهت مبانی به دو قسم نقدهای فلسفه اسلامی و فلسفه غرب تقسیم می‌کنیم و هریک را طبق مبنای خودش پاسخ خواهیم داد.

نقدهای وارد شده بنا بر دیدگاه فلسفه اسلامی

در فلسفه اسلامی برای اثبات امکان شیء، به معنای عدم ضرورت وجود و عدم ضرورت عدم یک شیء که آن را وجوب و امتناع مینامند، نسبت به وجوب هوش مصنوعی، همین عدم وجود فعلی دال بر عدم وجوب است و تنها مسئله امتناع تحقق آن باقی میماند، بنابراین، به جای ادله اثبات باید ادله امتناع را بررسی نماییم.

نقد اول: مادیت کامپیوتر و تجرد ادراک انسان

نظریه هوش مصنوعی از پیامدهای تجربه‌گرایی مادی در دهه‌های اخیر بوده و یکی از مبنایی‌ترین اصول آن، این است که انسان را موجودی تک‌ساحتی و کاملاً مادی می‌بینند، اما طرفداران دو بعدی بودن وجود انسان (فلاسفه اسلامی و بعضی از فلاسفه غرب)، در مسئله ادراک می‌گویند: «ادراک، امری مجرد است و حلول موجود مجرد در موجود مادی محال است» (تشکری صالح، ۱۳۹۷، ص ۸)؛ بنابراین، ممکن نیست ادراک در یک موجود به طور کاملاً مادی (هوش مصنوعی) تحقق یابد.

نقد دوم: امتناع تحقق علم در مادیات

۱. بر مبنای فلسفه صدرایی، حقیقت علم چیزی نیست جز حضور معلوم نزد عالم: «العلم عبارة عن

وجود الشیء لشیء و حضوره عنده» و نفس انسانی به علت تجرد، واجد ویژگی‌های آگاه شدن است.

۲. اگر موجودی صرفاً مادی باشد، امکان حصول معرفت برای آن منتفی است: «کُلّ جسمانیة الکون غیر شاعر لا بذاته ولا بغيره» این، همان قاعده مشهور در فلسفه اسلامی است که اذعان می‌کند که «کل عاقل یجب ان یکون مجردا عن المادة» و تمامی بزرگان فلسفه اسلامی به این مطلب اذعان دارند و بر آن برهان اقامه نموده‌اند (مطلبی کربکندی، ۱۳۹۴، ص ۶).

ارزیابی نقد اول و دوم

طبق نظر صدرالمتألهین، علم در تمام موجودات جاری است، ولی به صورت تشکیکی و مخلوط با جهل است (که ذکر آن گذشت). پس هوش مصنوعی، به صرف همین ماده بودن، بهره‌ای هر چند کم از علم برده است. همچنین تصریح ایشان بر تشکیکی بودن علم، به این معنی است که علم بعضی از مادیات، برتر از علم سایرین است. بنابراین، می‌توان ماده‌های ساخت که علم او برتر از همه مادیات باشد و ماهیچ دلیلی برای محدودیت علم مادیات به کمتر از سطح مجردات (انسان) نداریم. در نتیجه زمانی که ماشین بتواند به علت مادی بودن خود، بهره‌ای هر چند کم از علم ببرد، چه دلیلی وجود دارد که نتواند آن را ارتقا دهد؟! در نتیجه با پذیرش علم در مادیات، امکان هوشمندی آنان اثبات می‌شود.

هر آنچه وجود دارد، حیات و علم و معرفت به پروردگارش هم دارد، اما در بسیاری از موجودات مادی، علم همانند وجود، با جهل و عدم ممزوج است (ملاصدرا، ۱۳۶۳). وجود مطلقاً، عین مطلق علم و شعور است. از این رو، عارفان الهی بر آن شده‌اند که موجودات به پروردگار خود آگاهی دارند و بر درگاهش سجده می‌گذارند (همان، ۱۳۶۸، ج ۸، ص ۱۶۴). پس ممکن است بدون تحقق بعد مجرد انسان برای ماشین و به صرف تحقق علم، هوش مصنوعی به صورت کاملاً مادی تحقق یابد و هوشمند شود و این اثبات مدعای ما به معنای غربی آن، یعنی همسانی هوش مصنوعی مادی با انسان است.

اشکال: علم مادیات در حکمت متعالیه

اکثر فلاسفه اسلامی، تعقل و ادراک را فقط در مجرد ممکن می‌دانند، به حدی که این قضیه تبدیل به یک قاعده شده است: «کُلّ عاقل یجب أن یکون مجرد» (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۰، ص ۳۰۲). همچنین، گرچه صدرالمتألهین، تمام موجودات را دارای علم می‌داند، ولی این علم را تشکیکی می‌داند و



علم مادیات را به حدی در مرتبه پایین می‌بیند که می‌گوید حتی خود مادیات به این علمشان، علم ندارند و این علم را همانند جهل بسیط، علم بسیط می‌نامد (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ص ۱۱۶). بنابراین، هوش مصنوعی با وجود اینکه به دلیل مادی بودن علم دارد، ولی این میزان از علم، موجب همسانی با ذهن و ادراک انسان نمی‌شود و تنها راه همسانی تجرد است.

پاسخ

حکمت متعالیه، قائل به جسمانیة الحدوث و روحانیة البقا بودن انسان است، یعنی همین ماشین امروزی با همین سطح علم مادی که تنها توانایی درک علوم صوری را دارد، به مرور زمان و با ارتقای خود می‌تواند به تجرد و همسانی با انسان برسد. برای تأیید این مطلب می‌توان به کلام شهید مطهری اشاره کرد: «مبدأ تکنون نفس، مادة جسمانی است. ماده، این استعداد را دارد که در دامن خود وجودی پیروانند که با ماوراء الطبیعه هم‌افق باشد. اساساً بین طبیعت و ماورای دیوار، طبیعت و حائلی وجود ندارد. هیچ مانعی نیست که يك موجود مادی در مراحل ترقی و تکامل خود تبدیل شود به موجودی غیر مادی (مطهری، ۱۳۸۶، صص ۱۹-۲۶). در نتیجه، امکان همسانی هوش مصنوعی با نفس انسانی وجود دارد، ولی از طریق تعلق نفس مجرد به هوش مصنوعی.

نقد سوم: کامپیوتر فقط صفر و یک را درک می‌کند

برخی از مخالفان گفته‌اند که مهم‌ترین نقص هوش مصنوعی آن است که غیر از عدد صفر و یک را نمی‌فهمد. به تعبیر دیگر، کامپیوتر فقط «بله یا نه» را می‌فهمد و نمی‌تواند حالت‌های واسطه بین آن دو را بفهمد (قائم‌نیا، ۱۳۸۵، ص ۲۶).

ارزیابی

۱. صفر و یک، در حقیقت یک نام‌گذاری برای همان وجود و عدم است و صفر و یک در کامپیوتر دقیقاً همان وجود و عدم در عالم خارج است و دعوا فقط لفظی است. به تعبیر واضحتر، یک، وجود بار الکتریکی است و صفر، عدم آن است.
۲. قول به وجود حالت‌های واسطه بین صفر و یک در فلسفه اسلامی پذیرفته نیست و فیلسوفان و منطقین بزرگ، همگی اذعان دارند که ذهن، قضایا و بلکه تمام دنیا و حقیقت ما بر

پایه صفر و یک است، ولی از آن با نام وجود و عدم یاد می‌کنند. شاهد آنکه، تمام قضایا (ذهنیات) به وجود و عدم برمی‌گردند. علامه طباطبائی رحمته الله علیه در این زمینه می‌گوید:

«فتقابل التناقض فی الحقيقة بین الايجاب والسلب (و ان شئت

فقل بین الوجود والعدم) ... هی (ای: التناقض) قضية بدیهة أولیة

(یتوقف علیها صدق کل قضية مفروضة)» (طباطبائی، ۱۴۱۶ق،

صص ۱۴۷-۱۴۸).

این نام‌های متفاوت برای وجود و عدم، مانند صفر و یک یا ایجاب و سلب و...، موجب تغییر کامپیوتر با انسان نمی‌شود، بنابراین، عملکرد کامپیوتر دقیقاً مانند عملکرد ذهن انسان در درک یک قضیه است.

نقد چهارم: صفات انسان

۱. از نظر قرآن، انسان موجودی دارای بعد والای روحانی و مجرد است که می‌تواند با درک رابطه بندگی خود با خداوند و کسب معارف الهی از طرق مختلف، راه‌های کمال عرفانی را تا رسیدن به مقام خلیفه‌اللهی پیماید یا در قوس نزولی از هر موجودی پست‌تر شود و در دنیای پس از مرگ به سعادت ابدی یا شقاوت ابدی برسد.

۲. مقایسه چنین موجودی با یک جسم مادی که بیشترین توانایی او محدود به تقلید از مغز انسان در حل محاسبات ریاضی یا تحلیل داده‌های صرفاً مادی و برنامه‌ریزی براساس آن است، امر سخیفی است که جز با مبانی خودساخته مادی‌گرایان، نمی‌توان برای آن وجهی دست‌وپا کرد (تشکری صالح، ۱۳۹۷، صص ۱۸-۱۹).

ارزیابی

مقصود از امکان ساخت هوش مصنوعی و همسانی آن با نفس انسان، امکان ساخت ماشینی است که بتواند عملکرد عقل (نفس) انسان را داشته باشد. مقصود، آن نیست که انسان بسازیم و گرنه عنوان بحث، هوش مصنوعی نبود، بلکه عنوان، ساخت هوش بود. اشکال شما به صفاتی مانند امکان کمال و بعد روحانی است. این اشکال تنها زمانی وارد است که مقصود از هوش مصنوعی، ساخت و خلق انسان باشد، یعنی ماشین، تمام خصوصیات یک انسان را داشته باشد حتی مرگ و غیره، که این تعریف و مقصود شامل صفاتی که مستشکل می‌گویید، می‌شود، درحالی که در مقایسه



خصوصیات و صفات انسان با هدف محققان هوش مصنوعی مشخص می‌شود که هیچ یک از افرادی که قائل به هوش مصنوعی هستند قائل به همسانی در تمام خصوصیات نیستند و تنها همسانی عقل (نفس) را هدف می‌دانند که مثال واضح آن، خصوصیت مرگ و یافراموشی است.

نقدهای وارد شده بنا بر دیدگاه فلسفه غرب

در بین فلاسفه غرب آرای زیادی از مدافعین انگاره همسانی هوش مصنوعی با نفس انسانی و ناقدین آن موجود است. مدافعین پیوندگرایی تاکنون توانسته‌اند نقدهای طرح شده را به خوبی پاسخ دهند. در این میان دو نقد از دریفوس و سرل که از اساسی‌ترین نقدهای موجود شمرده می‌شود، همچنان بی‌پاسخ مانده است. در اینجا تنها به ذکر این دو نقد بسنده خواهیم کرد.

نقد اول: نقش برنامه‌نویس

آنچه اسباب خلط پردازشگری معنادار انسانی و پردازشگری بی‌معنای رایانه‌ها را فراهم می‌آورد، نادیده گرفتن نقش برنامه‌نویس است. این دقیقاً نقش برنامه‌نویس است که گذر از جملاتی را که معنادار هستند (شامل اطلاعات در معنای معمولی) به رشته‌هایی از بیت‌های گسسته بی‌معنا (اطلاعات در معنای فنی) که رایانه‌ها با آن‌ها کار می‌کنند، ممکن می‌سازد (Dreyfus، ۱۹۷۹، ص ۷۸).

ارزیابی

همان‌طور که وجود یک مترجم باعث درک نکردن معنای کلمه یا ... نمی‌شود، هیچ‌گاه برنامه‌نویس مانع درک معنا توسط کامپیوتر نمی‌شود، چرا که باز هم پردازش اصلی و فهم معنا با کامپیوتر است. بله، برنامه‌نویس تنها مترجمی است که زبان انسان‌ها را به بیت (زبان کامپیوتر) ترجمه می‌کند، مانند مترجم عربی به فارسی، اما هیچ ترجمه‌ای باعث درک نکردن معنای مورد نظر نمی‌شود.

ترجمه کردن در الگوریتم‌های پیشرفته نیز وجود دارد. به عنوان مثال، اولین نرم‌افزار پیشرفته، داده‌های عددی، تصویری و ... را به بیت و سپس به پالس الکتریکی تبدیل می‌کرد و در نمایش به انسان، همین رویداد را برعکس اجرا می‌کرد. این تبدیل‌ها در واقع همان ترجمه‌ها هستند. بله، کامپیوتر در ابتدای ایجاد خود، فهمی نسبت به زبان و معانی انسانی ندارد و مانند یک فرد فارسی‌زبان

است که زبان عربی را متوجه نمی شود. این برنامه نویسی است که با زبان کامپیوتر با او سخن می گوید و او درک می کند. به عنوان مثال، زمانی که می خواهد به کامپیوتر بگوید:

«اگر متن داخل فیلد برابر با دوازده بود، در صفحه دوازده را نشان بده» می گوید:

«If(EditText.Text==12){Lable.Text="twelve"}»

اگر کامپیوتر نسبت به این متن درکی نداشته باشد، هیچ عکس العملی نشان نمی دهد و چیزی در صفحه چاپ نمی شود، در حالی که کامپیوتر تک تک حروف و کلمات این دستور را درک می کند و طبق آن عمل می کند.

نقد دوم: اتاق چینی

فردی انگلیسی که از زبان چینی چیزی نمی داند، با سؤالی به زبان چینی مواجه شود که مجبور به حل آن است، سپس نوشته ای انگلیسی پیدا می کند که می تواند با استفاده از آن، الگوی سؤال چینی را دریابد. اگر او به کمک این نوشته انگلیسی، الگوی نوشته چینی را استخراج کند و به آن سؤال پاسخ دهد، آیا این پاسخ صحیح، دلیل بر یاد داشتن زبان چینی است؟ آیا آن فرد انگلیسی، سؤالی را که به زبان چینی بوده است، درک کرده است یا فقط طبق الگو رفتار کرده است؟ سرل می گوید که کامپیوتر و هوش مصنوعی نیز چنین رفتار می کنند و فقط به صورت الگویی و صوری عمل می کنند و هیچ درکی نسبت به سؤال یا پاسخی که می دهند، ندارند (Searle، ۱۹۸۰؛ اکبری، ۱۳۸۰).

ارزیابی

در نسبت دادن آگاهی و شعور به ربات و خون آشام، این سوگیری ذهنی ما است که نقش دارد، نه صرف کارکردی که از آن ها مشاهده می کنیم. از این رو (برابری نتیجه آزمون اتاق چینی در انسان با ربات و خون آشام)، می توان نتیجه گرفت که ملاک ما برای نسبت دادن آگاهی به انسان و سلب آن از ربات فوق پیشرفته، ملاکی فلسفی نیست. حتی می توان آزمایش ذهنی را قدری پیچیده تر کرد و فرض کرد که به شخصی اطلاعات نادرست داده شود و گفته شود که انسان مورد آزمایش ربات است و ربات انسان است. خواهیم دید که از آن پس، شخص نخواهد توانست ویژگی شعور و هوش را به انسان (که به غلط ربات پنداشته شده است) نسبت دهد (فروغی، ۱۳۹۶، ص ۹۲).



اشکال

اشکال این پاسخ آن است که همسانی نتیجه و کارکرد را ملاک همسانی هوش مصنوعی با نفس انسان (و در نتیجه، فهمیدن مانند انسان را ملاک) دانسته است، لکن خود سرل در تبیین استدلال اتاق چینی اذعان دارد که اگر کسی معنای همسانی را همان برابری کارکرد (نتیجه) بداند، در همسانی هوش مصنوعی با انسان مشکلی ندارد، لکن این معنا و تفسیر از همسانی اشتباه است و ما آن را قبول نداریم، بلکه آنچه مهم است، درک معنایی است.

پاسخ

پاسخ این سؤال مانند پاسخ به نقد برنامه نویسی است. ما برای اینکه بگوییم کامپیوتر درک معنایی دارد از همسانی کارکرد استفاده نمی کنیم، بلکه می گوییم حتی اگر نتیجه، همسان نبود، خود این نتیجه دادن یعنی درک. درست است که ماشین هیچ گاه زبان انسان را درک نمی کند، چراکه نهادش به زبان دیگری است، اما در اصل درک، مهم نیست شخص چه زبانی را درک می کند. مهم این است که درک کند و ماشین هم درک می کند، ولی زبان خودش را. برای همین درک است که ماشین پس از شنیدن زبان خودش طبق آن عمل می کند وگرنه فرق آن با سنگ چیست؟

به زبان تمثیل می توان گفت اگر مترجمی، نوشته های چینی را به آن فرد انگلیسی زبان بیاموزد، آن فرد معنای نوشته چینی را کاملاً درک خواهد کرد، دقیقاً همین طور اگر برنامه نویسی، زبان انسان را با کدنویسی به ماشین بیاموزد، ماشین، مفاهیم زبان انسان را کاملاً درک خواهد کرد.

نقدهای موضوعی بر انگاره عقلی همسانی هوش مصنوعی با نفس انسانی

بسیاری از نقدهای وارد شده در این زمینه، فلسفی و منطقی نبوده، چراکه کامپیوتر و هوش مصنوعی امروزی (زمان منتقد) و یا یکی از رویکردهای نحوه تحقق هوش مصنوعی (مانند نمادگرایی) را نقد کرده اند و یک برهان کلی، عام و منطقی ارائه نداده اند. این گونه اشکالات به مرور زمان خودشان حل می شوند و اساساً پاسخ آن ها، تنها مرور زمان است، مانند:

۱. هیچ ماشینی، توانایی رسیدن به سطح یک بازیکن شطرنج خوب را ندارد (Dreyfus, ۱۹۷۳)، اما با گذر زمان طوری ماشین پیشرفته شده است که در همه کامپیوترها بازی شطرنج وجود دارد.

۲. هوش مصنوعی نمی‌تواند توانایی فهم تاریخ و عبرت‌گیری و فهم قوانین طبیعت را داشته باشد (قائم‌نیا، ۱۳۸۵، ص ۳۴).

۳. اشکال پردازش موازی (parallel processing).

۴. آزمون تورینگ، اگر ماشینی از این آزمون موفق بیرون آمد، هوشمند نام می‌گیرد، ولی این آزمون هم، به علت موضوعی بودن، دور زده شده و ماشین‌های معمولی در آن موفق شدند.

نظریه برگزیده

نقد‌های وارد شده مطرح و ارزیابی آن‌ها انجام شد. تحلیل هوش مصنوعی و نفس انسانی و همچنین مقایسه این دو بایکدیگر به منظور بررسی همسانی هوش مصنوعی با نفس انسانی نیز صورت گرفت. نکته قابل توجه این است که دو مانع و محذور عقلی از تحقق این همسانی ایجاد می‌شود که به عنوان دو نقد به انگاره همسانی هوش مصنوعی با نفس انسانی ذکر می‌گردد. البته این نکته شایان توجه است که نقد‌های ذیل، تنها از دیدگاه پیوندگرایانه است و نقد‌های دیگری بنا بر دیدگاه نشانه‌گرایانه نیز مطرح می‌شوند.

نقد اول: قوه اختیار و عملکردهای مبتنی بر آن

حقیقت و چیستی رایانه، چه در رایانه‌های پیشین و چه در هوش مصنوعی امروزی از یک حقیقت ساده (بله یا خیر/IF-Else) تشکیل شده است. در تمام محاسبات، از ضرب ماشین حساب‌های اولیه گرفته تا محاسبات پیچیده نجوم و هوش مصنوعی و غیره، همه، آنچه که فرق می‌کند، این است که ماشین‌ها تنها از زیرساخت (framework) به‌تر و نزدیک‌تر به زبان انسان استفاده می‌کنند. این گستردگی زیرساخت‌های هوش مصنوعی، هیچ‌گاه از اصل «بله یا خیر» فراتر نرفته و تنها نمای بهتری پیدا کرده‌اند.

با توجه به این بخش هستی هوش مصنوعی و توجه به بخش اختیار در هستی انسان، در اینجا چند تفاوت ساده به چشم می‌خورد:

۱. انسان می‌تواند بدون هیچ داده قبلی، تصمیم بگیرد و عمل کند، اما در تمامی رایانه‌ها باید ابتدا درخواستی باشد و توانایی پاسخ‌گویی به درخواست (حتی نمی‌دانم) هم تعریف شود. حتی در هوش مصنوعی این‌گونه نیست که رایانه خود اقدامی کرده باشد، بلکه تنها یک اقدام برنامه‌ریزی



شده را انجام داده است. بنابراین، هوش مصنوعی همیشه به دانش نیاز دارد، ولی انسان آن را کشف می‌کند، می‌سازد و انتقال می‌دهد و این فرآیند همیشه در دانش‌های اولیه طی می‌شود.

۲. انسان می‌تواند دقیقاً برخلاف دانشی که دارد عمل کند. این یک قدرت‌نمایی از اختیار انسان است به این معنی که آنچه می‌خواهم انجام می‌دهم، اما در رایانه‌ها، نه تنها این عمل محال است، بلکه برای دانشمندان این عرصه حتی فکر کردن به اینکه کامپیوتر در برابر داده بله، پاسخ خیر بدهد، مضحک است.

۳. در تحلیل مسائل، زمانی که اطلاعاتی که از یک مسئله در دسترس هست به تساوی طرفین مسئله می‌انجامد، انسان منتظر نمی‌ماند تا یک طرف پیشی گیرد، بلکه حتی با گفتن اینکه علاقه دارم، یک طرف را انتخاب می‌کند، ولی زمانی که رایانه و هوش مصنوعی به یک چند راهی مساوی می‌رسد، پاسخی به نام علاقه دارم برای او وجود ندارد و تنها بر دانش مساوی تکیه می‌کند، در نتیجه پاسخی نخواهد داد.

این جلوه‌های قدرت اختیار در انسان، نه تنها در هیچ ماشین و رایانه‌ای، بلکه در هیچ موجود دیگری هم یافت نمی‌شود.

نکته: این اشکال هادرباره بنیاد و اصل هوش مصنوعی است. اگر کسی در حالت تساوی موارد به ماشین بگوید که مورد اول را انتخاب کن و یا هر دو را رد کن و یا...، چنین چیزی به این معنی نیست که هوش مصنوعی، واقعاً این قدرت را دارد، بلکه یک نسخه از پاسخ انسان به داده‌های او اضافه شده است.

پاسخ اول

اگر هوش مصنوعی بتواند داده‌ای را خود و بدون دخالت انسانی به دست آورد و سپس طبق آن عمل کند، در این هنگام است که بنا بر اراده خود عمل کرده است.

رد پاسخ

منشأ داده، انسان باشد یا خود آگاهی هوش مصنوعی، اصلاً مهم نیست. مهم آن است که انسان می‌تواند بدون هیچ داده قبلی یا برخلاف داده‌هایش عمل کند و این معنی تصمیم‌گیری است که هوش مصنوعی قادر به این امر نیست.

پاسخ دوم

تابع تصادف (Random)، یک تابع مشهور در برنامه‌نویسی است و در همه زبان‌های برنامه‌نویسی با نام‌های متفاوت موجود است که با آن می‌توان عدد و ... را که تصادفی باشد، به دست آورد. تصادف، همان انتخاب و تصمیم‌گیری بدون داده قبلی است یا حداقل به این منظور می‌توان از تصادف استفاده کرد.

رد پاسخ

تابع رندم در ظاهر، یک تصادف است. اگر به اسناد ارائه‌دهندگان این تابع کمی دقیق‌تر نگاه کنید، می‌بینید که خودشان این تابع را شبه تصادفی نامیده‌اند. به معنای اینکه، این تابع در حقیقت با استفاده از یک سری محاسبات ریاضی به علاوه داده‌های قبلی کار می‌کند. البته روش‌های زیادی برای ساخت یک رندم هست و خواهد بود، ولی همگی مبتنی بر محاسبات و استفاده از داده است. به عنوان مثال، تابع رندم در زبان C#:

Pseudo-random numbers are chosen with equal probability from a finite set of numbers. The chosen numbers are not completely random because a mathematical algorithm is used to select them, but they are sufficiently random for practical purposes (Microsoft).

اعداد شبه تصادفی با احتمال مساوی از مجموعه اعداد متناهی انتخاب می‌شوند. اعداد انتخاب شده کاملاً تصادفی نیستند، زیرا از یک الگوریتم ریاضی برای انتخاب آن‌ها استفاده می‌شود، اما برای اهداف عملی به اندازه کافی تصادفی هستند.

بنابراین، هوش مصنوعی دارای اختیار نبوده و قادر نیست اعمال انسانی را که مبتنی بر اختیار است، انجام دهد. این نقد بنا بر هر دو دیدگاه مطرح در دو فلسفه اسلامی و فلسفه غرب مطرح می‌گردد که مبتنی بر مجرد یا فقط مادی بودن انسان است و به صرف همین نقد، امکان همسانی هوش مصنوعی با نفس انسانی ممتنع می‌گردد.

نقد دوم: جنس ادراک انسان و جنس ادراک هوش مصنوعی

انگاره همسانی به دنبال همسانی هوش مصنوعی به معنای قوی آن با نفس انسان است. با اشکال اول، این انگاره رد می‌شود، اما با چشم‌پوشی از نقد اول، زمینه دیگری (با فرض اینکه هوش



مصنوعی، علم و دانش دارد و می‌تواند از دانش بهره‌بردار که باید به آن توجه داشت، این است که آیا این علم، درحقیقت علم است؟ آیا چستی و هستی این علم، همان هستی علم انسانی است یا چیزی علم‌نما است و تنها حفظ ظاهر و کارکرد شبیه به انسان آن، ما را وادار کرده است تا آن را علم بنامیم؟

در فلسفه اسلامی، این نفس انسان است که انسان است و علم دارد. در مورد نفس انسان، دو نظر در فلسفه اسلامی مطرح است:

۱. مشائیون و اشراقیون، نفس را جوهری ذاتاً مجرد و فعلاً مادی می‌دانند و آن را روحانیه‌الحدوث و البقاء می‌دانند (ابن سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۱۹۹؛ سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۴۹۶).
۲. حکمت متعالیه به دلیل قائل شدن به حرکت جوهری، نفس انسان، بلکه هر موجودی را در ابتدای ایجاد مادی (جسمانی) می‌داند و جایز می‌داند هر نفسی پس از طی سیر تجرد، مجرد شود (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۸، ص ۳۴۷).

طبق هر دو دیدگاه فلسفه اسلامی درباره نفس انسانی، ادراک نفس که حاصل از بعد مجرد او است، هیچ‌گاه قابل مقایسه و قابل فرض برای یک موجود مادی نیست. حتی اگر بگوییم ماده، علم دارد، نمی‌توان گفت علم او مانند و همسان با یک موجود مجرد است. بنابراین، هرچقدر هم که هوش مصنوعی پیشرفته‌تر بشود و هرچقدر هم که بیشتر شبیه انسان‌ها بشود، علم او از جنس علم نخواهد بود، بلکه غیر علمی است که ظاهر علم دارد.

بعد از اینکه اثبات شد یک موجود مادی، فقط در ظاهر عالم است، ولی جنس علم او و هستی او با انسان همسان نیست، این سؤال پیش می‌آید که چرا همان‌طور که نفس انسانی به جسم انسان افاضه می‌شود، به هوش مصنوعی افاضه نشود؟ برای بررسی به‌تر این سؤال به صورت جداگانه، دو دیدگاه در فلسفه اسلامی را بررسی می‌کنیم.

بررسی دیدگاه مشاء و اشراق

بر مبنای هر دو دیدگاه مشاء و اشراق، عامل هوشمندی، نفس مجرد و کاملاً بری از ماده است که انسان نیز توانایی ایجاد این بخش مجرد را ندارد، چراکه محدوده اثر انسان، تنها عالم ماده است. پس این بخش مجرد باید همراه با بدن انسان توسط خالق ایجاد شود (کریکندی، ۱۳۹۳، ص ۱۹۱).

پاسخ

۱. نسبت به وجوب افاضه هم‌زمان نفس و بدن توسط خالق باید گفت مشاء و اشراق، نفس را مجرد می‌دانند، ولی آن را فاقد جسم نمی‌دانند، بلکه آن نیز در ابتدا جسمی دارد که به آن نفس مجرد تعلق می‌گیرد و پس از تعلق نفس، انسان خطاب می‌شود و تدبیر جسم به دست نفس است. در این صورت باز هم همسانی هوش مصنوعی امکان دارد، چراکه امکانش هست که هوش مصنوعی ابتدا جسمی باشد که سپس به آن نفس تعلق می‌گیرد و از این پس، آن را هوش مصنوعی خطاب می‌کنند.
۲. نسبت به عدم توانایی انسان بر افاضه نفس مجرده می‌توان به دو مطلب اشاره کرد:
 - آنکه افاضه نفس انسانی توسط موجود مادی و یا نفس‌های ضعیف ممکن نیست، ولی اصل علیت مجردی برای مجردی دیگر ممکن و (همان‌طور که در سلسله عقول هست) واقع نیز هست. بله، شکی نیست مجرد قوی باید مفیض باشد و این امر از نفوس انسانی به دور نیست.
 - افاضه نفس توسط خود انسان، لازمه تعلق نفس به هوش مصنوعی نیست، بلکه صرف تأمین معادات (جسم) توسط انسان و سپس افاضه نفس توسط خالق کفایت می‌کند و می‌توان هوش مصنوعی را پس از تعلق نفس هوشمند دانست.

اشکال

اگر چنین اتفاقی (تکامل ماشین به نفس) رخ دهد و در فرض مذکور، شبکه عصبی با حرکت رو به تکامل، به مرحله نفس حیوانی، سپس نفس ناطقه انسان ارتقا یابد، یعنی تمام ادراکات و کمالات بعد روحانی انسان را (که در حکمت متعالیه نیز این بعد کاملاً پذیرفته است) به دست آورد و به مجرد برسد، آیا به چنین موجودی جز انسان اطلاق می‌شود؟ (تشکری صالح، ۱۳۹۷، ص ۱۲).

پاسخ

بله، موجودی (هوش مصنوعی) که تمام دارایی‌های انسان را داشته باشد، همانند او است، ولی این موجود چیزی دارد که انسان‌های دیگر ندارند. هوش مصنوعی مخلوق انسان است. حتی اگر انسان به دلیل محدودیتش از مخلوقش عقب بماند، دلیل نمی‌شود که مخلوقش انسان نام گیرد، بلکه حتی اگر خودش، خودش را بسازد و کامل کند، باز مخلوق انسان است.

بررسی دیدگاه حکمت متعالیه

طبق این دیدگاه، انسان نیز در ابتدا مادی بوده و با سیر تکاملی خود، نفس مجرد را به دست آورده است. پس ممکن است به همین روش، این ماشین (هوش مصنوعی) که ابتدا مادی است با تکامل خود، نفس مجرد را به دست آورد.

نقد: فقط جسم انسان می تواند این سیر را طی کند و این سیر تکاملی برای همه موجودات ممکن نیست.

پاسخ

همان طور که بیان شد، این اصل حکمت متعالیه در تمام موجودات مادی جریان دارد: «مبدأ تکون نفس، مادة جسمانی است. ماده، این استعداد را دارد که در دامن خود وجودی پیرواند که با ماوراء الطبیعه هم افق باشد. اساساً بین طبیعت و ماورای طبیعت، دیوار و حائلی وجود ندارد. هیچ مانعی نیست که يك موجود مادی در مراحل ترقی و تکامل خود تبدیل شود به موجودی غیر مادی» (مطهری، ۱۳۸۶، صص ۱۹-۲۶).

نقد برگزیده بنا بر دیدگاه دوم

۱. قوه ادراک ماشین وابسته به پردازشگر (CPU) آن است و این پردازشگر، ذاتی او است.
۲. سلب و تغییر ذاتی محال است.
۳. اثبات شد که هوش مصنوعی در صورت عدم تجرد و مادی بودن بهره ای از علم نبرده است.
۴. در بررسی دیدگاه های فلسفه اسلامی درباره نفس انسان، معلوم شد که تعلق نفس به سایر موجودات ممتنع نیست، بلکه ممکن بالذات است.

لکن این امر در هوش مصنوعی ممکن نیست، چرا که با تعلق نفس به ماشین، قوه تفکر او نفس است و دیگر وابستگی به پردازنده قبلی خود (CPU) ندارد. این امر سبب انقلاب در ذات هوش مصنوعی است، چرا که در این صورت یا این شیء، دیگر ماشین نیست (چون هوش مصنوعی وابسته به پردازشگری مادی است) یا پردازشگر او همان پردازشگر قبلی است، نه نفس که در این صورت هوش مصنوعی مادی است. به عبارت دیگر تمام حقیقت و ذات هوش مصنوعی، پردازشگر او است و با تبدیل پردازشگر به نفس، سلب ذاتی اتفاق افتاده است.

❁ نتیجه‌گیری

از آنچه در این نوشتار بررسی و تحلیل شد، این نتیجه مهم به دست می‌آید که نمی‌توانیم در اداره امور خود بر هوش مصنوعی تکیه کنیم و این همسانی حداقل با رایانه مادی که براساس بله و خیر کار می‌کند، ممکن نیست و هوش مصنوعی تنها نوعی پیشرفته و نسلی جدید از همان کامپیوترهای قبلی است.

دو نقد عدم همسانی هوش مصنوعی در قوه اختیار و به تبع آن حل مسائلی که یک طرف بر دیگری ترجیح ندارد و سایر اموری که انسان بر آن قادر است، طرح گردید که مورد قبول همه فلاسفه است. همچنین نقد عدم همسانی جنس ادراک هوش مصنوعی با جنس ادراک انسان و عدم امکان افاضه نفس انسانی بر هوش مصنوعی بیان شد که تنها مورد قبول فلاسفه اسلامی و فلاسفه‌ای است که قائل به بعد مجرد انسان هستند.

در نتیجه بررسی فلسفی، عدم همسانی هوش مصنوعی با نفس انسانی نتیجه گرفته شد که این امر دلیل بر عدم استفاده از هوش مصنوعی به جای انسان است، لکن سوالی که ایجاد می‌شود این است که آیا با وجود عدم همسانی آیا همچنان می‌توان از هوش مصنوعی به جای انسان استفاده کرد که در بررسی هوش مصنوعی با رویکرد نشانه‌گرایانه باید به آن پرداخت.

پی‌نوشت

۱. ایشان در این مقاله، هوش مصنوعی قوی و در مقاله پیشین، هوش مصنوعی ضعیف و همچنین از دو منظر متفاوت بررسی کرده‌اند.



❁ فهرست منابع

۱. اکبری، رضا، آیا کامپیوتر دارای ذهن است؟، فصلنامه ذهن، شماره ۵.
۲. البهبهانی، السید علی، الفوائد العلیة، ج ۲، بهار ۱۳۸۰.
۳. ابراهیمی دینانی، غلام حسین، قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی، ج ۱، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰.
۴. ابن سینا، حسین ابن عبدالله، الشفاء (الطبیعیات)، ج ۲، نفس، قم، مکتبه آیه الله مرعشی.
۵. تشکری صالح، ابوزر، بررسی توانایی رقابت هوش مصنوعی با ذهن انسانی از منظر قرآن، مجله شناخت قرآن، پیاپی ۲۱، پاییز و زمستان ۱۳۹۷.
۶. زینلی، روح الله و دیگران، مبانی فلسفی صدرالمتألهین در اثبات علم تمام موجودات به خداوند، بهار-تابستان ۱۳۹۶، مجله آموزه‌های فلسفه اسلامی، شماره ۲۰، ۱۳۹۶.
۷. سبزواری، هادی بن مهدی، شرح المنظومة (تعلیقات حس زاده)، ج ۱، تهران، نشر ناب، ۱۳۶۹.
۸. سه‌رودی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، مقدمه و تصحیح هانری کرین، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۹. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، قم، مکتبه المصطفوی، ۱۳۶۸.
۱۰. _____، مفاتیح الغیب، تصحیح محمد خواجه‌ری، تهران، مؤسسه تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳.
۱۱. طباطبایی، محمدحسین، نهاية الحکمة، قم، مؤسسه النشر الإسلامی، جماعة المدرسین فی الحوزة العلمیة بقم، ۱۴۱۶ق.
۱۲. عباس زاده جهرمی، محمد، ۱۳۹۰، مقایسه ذهن و هوش مصنوعی، جهرم، بنیاد پژوهشی فرهنگی پیمان قدیر.
۱۳. فروغی، محمد و دیگران، ادراک بصری در هوش مصنوعی و فلسفه ذهن، دوفصلنامه علمی-ترویجی معارف عقلی، پیاپی ۳۴، بهار و تابستان ۱۳۹۶.
۱۴. قائمی‌نیا، علیرضا، دین و هوش مصنوعی، مجله ذهن، پیاپی ۲۵، ۱۳۸۵.
۱۵. مؤمن نژاد، آیدا، آگاهی، هوشمندی و هوش مصنوعی، مجله اطلاع‌شناسی، شماره ۴، تابستان ۱۳۸۳.
۱۶. مطلبی کرکندی، حسین و دیگران، بررسی فلسفی امکان تحقق هوش مصنوعی قوی با توجه به دیدگاه‌های مختلف در مسئله ذهن و بدن، مجله فلسفه ذهن، دوره ۱۱ شماره ۱، بهار ۱۳۹۳.
۱۷. مطلبی کرکندی، حسین و دیگران، بررسی کارکرد هوش مصنوعی ضعیف در اقسام علم و آگاهی با توجه به مبانی معرفت‌شناسی صدرائیان، فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز، پیاپی ۵۵، تابستان ۱۳۹۴.
۱۸. مطهری، مرتضی، مقالات فلسفی، چاپ دهم، تهران، انتشارات صدرا، ۱۳۸۶.

۱۹. مظفر، محمد رضا، المنطق، چاپ هفتم، قم، جامعه مدرسین، ۱۳۸۸.

20. Herbert Dreyfus, **what computers can't do**, 1973
21. Herbert Dreyfus, **What Computers Can't Do: A Critique of Artificial Reason**, 1979
22. Edition, Detroit, **Thomson Gale**
23. Borchert, Donald (2006), **Encyclopedia of Philosophy**, volume2, Second
24. James Fetzer, **Artificial Intelligence: Its Scope and Limits**, 1990
25. John R. **Searle, Minds, Brains, and Programs**, **The Behavioral and Brain Sciences**, vol. 3. Copyright 1980 Cambridge University Press.
26. MICROSOFT, 2022/02/02, »RandomClass«, MICROSOFT, <https://docs.microsoft.com/en-us/dotnet/api/system.random?view=net-6.0>



دوفصلنامه علمی تخصصی پژوهش‌های علوم عقلی
سال اول، شماره اول، پاییز و زمستان ۱۴۰۳

مقاله تخصصی

بررسی تطبیقی حقیقت نفس در نظر فاضل مقداد و شیخ طوسی

محمد جواد کاریزی^۱
احمد عزتی^۲



چکیده

یکی از مسائل مهم و بنیادین فلسفه و کلام، بحث ماهیت نفس است که از دیرباز مورد توجه اهل علم بوده است. اتخاذ مبنا در حقیقت نفس، در تفسیر و تبیین برخی از مسائل کلامی، مانند کیفیت معاد، حیات برزخی، غایت سیر تکاملی انسان و... مؤثر است؛ بنابراین در نوشته حاضر سعی شده است به روش توصیفی و تحلیلی بین دو دیدگاه فاضل مقداد و شیخ طوسی مقایسه تطبیقی صورت گیرد. در این میان فاضل مقداد حقیقت انسان را امری مادی و اجزای اصلی معرفی می‌نماید و شیخ طوسی، گرچه در مادی بودن نفس با ایشان هم عقیده است؛ اما مادی بودن انسان را به هیکل محسوس می‌داند. هریک از این دو اندیشمند با استناد به مرجع و متعلق احکام و افعال و ادراک منسوب به انسان و نفی حالات و اقوال دیگر، سعی بر اثبات مدعای خود نموده‌اند؛ البته شیخ طوسی در تفسیر خود عبارات متعددی دارد؛ برخی عبارات دلالت بر هیکل محسوس و برخی عبارات دلالت بر جسم رقیق دارد و به واسطه این اضطراب رأی نمی‌توان برای اثبات دیدگاه هیکل محسوس یا دیدگاه جسم لطیف به تفسیر ایشان استناد نمود.

کلیدواژه

اجزای اصلی، جسم لطیف، هیکل محسوس، فاضل مقداد، شیخ طوسی

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۸/۳۰

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۲/۱۵

۱. طلبه سطح ۲ و ۳ پیوسته رشته فلسفه و کلام اسلامی مدرسه علمیه عالی نواب مشهد (نویسنده مسئول) sarbarjavad@gmail.com

۲. مدرس سطوح عالی حوزه علمیه خراسان و دانشگاه، دانش آموخته دکتری حکمت متعالیه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره) asra69_65@yahoo.com

❁ مقدمه

یکی از مباحث مهم و بنیادی علم کلام و فلسفه، بحث حقیقت انسان است که مورد اختلاف اندیشمندان بوده است. اتخاذ مبنا در این مسئله، تبیین بسیاری از مسائل کلامی و فلسفی را آشکار می‌نماید. تأثیر این مهم در مباحثی، مانند خداشناسی و معادشناسی و مباحث امامت و نبوت قابل مشاهده است؛ به عنوان نمونه می‌توان به این موارد اشاره نمود: امکان شناخت، ابزار شناخت، تفسیر وحی، کیفیت وحی، حقیقت مرگ، کیفیت معاد و...؛ بنابراین اتخاذ مبنا در این مهم در مباحث اعتقادی و اخلاقی و علمی بسیار مؤثر است. به همین سبب نوشته حاضر در پی بررسی دیدگاه شیخ طوسی و فاضل مقداد است؛ گرچه در برخی پژوهش‌ها به صورت اجمالی بدان اشاره شده است. بنابراین برای تبیین اندیشه دو عالم مذکور در قالب چند سؤال می‌توان به مقصود دست یافت که عبارت‌اند از: ۱. شیخ طوسی در باب حقیقت انسان چه دیدگاهی را اخذ نموده است و استدلال ایشان در این باره چیست؟ ۲. فاضل مقداد حقیقت انسان را چه می‌داند و چگونه آن را تبیین و چه دلیلی بر آن اقامه نموده است؟ ۳. جمع‌بندی این دو دیدگاه چگونه است؟

در نوشته حاضر سعی شده با روش توصیفی تحلیلی، دیدگاه دو عالم مذکور تبیین شود؛ به همین خاطر ابتدا به نظرات موجود در مسئله اشاره می‌شود و سپس به تبیین قول فاضل مقداد و سپس ادله ایشان پرداخته می‌شود و پس از آن دیدگاه شیخ طوسی و استدلال‌ات ایشان مطرح می‌شود و در پایان به جمع‌بندی بین دو قول و نتیجه بحث اشاره خواهد شد.

پیشینه

در باب ماهیت انسان حول مسائلی، مانند تجرد نفس یا انکار مادیت نفس و نقد تجرد نفس و... پژوهش‌های مفیدی صورت گرفته است؛ لکن تبیین دقیق از دو دیدگاه یاد شده صورت نگرفته است. اکنون به دو مورد از مقالات اشاره می‌شود:

۱. «حقیقت نفس در اندیشه امامیه از مدرسه کلامی بغداد تا علامه طباطبائی»، ۱۳۹۶، حسین حجت‌خواه و سعید سنایی مهر، انسان‌پژوهی دینی، ش ۳۸، ص ۱۰۵-۱۲۶.

پژوهشگر در این مقاله در پی بررسی چند نکته برآمده است: اول؛ بیان دیدگاه سید مرتضی و شیخ مفید و عالمان مدرسه بغداد و علامه طباطبائی؛ دوم؛ تطبیق نظرات مدرسه بغداد با قول علامه طباطبائی در مورد حقیقت نفس و روح و بدن و رابطه آن‌ها با یکدیگر.

۲. «نظریه‌های نفس‌شناسی متکلمان امامی سده‌های میانی و کارکرد آن‌ها در تبیین آموزه معاد»، ۱۳۹۰، علی نقی خدایاری، نقد و نظر، ش ۶۱، ص ۶۹-۱۰۸.

نویسنده در این مقاله به اقوال موجود در این دوره پرداخته و جایگاه بحث حقیقت نفس را نیز مطرح نموده است و بدین نتیجه رسیده که سه دیدگاه اجزای اصلی و تجرد و هیکل محسوس مطرح است و قبل از ابن میثم از این بحث ذیل عنوان عدل بحث شده و بعد از او ذیل عنوان معاد بحث شده است.

وجه تفاوت پژوهش حاضر با مقالات یادشده در این دو نکته است: اول آنکه؛ محقق به دنبال تطبیق دو قول فاضل مقداد و شیخ طوسی و ادله ایشان به صورت تفصیلی است و نکته دیگر، بررسی دقیق قول شیخ در تفسیر ایشان است. در مقالات مذکور، قول ایشان در تفسیر راهیکل محسوس بیان می‌کنند؛ در حالی که طبق بررسی انجام شده عبارات ایشان دارای اضطراب رأی است.

اقوال در مسئله

در مسئله مورد بحث به طور کلی می‌توان دو قول را مطرح نمود: برخی قائل به تجرد نفس شده‌اند و برخی دیگر قائل به عدم تجرد شده‌اند؛ اما معتقدین به قول اول، روح انسانی را همان نفس ناطقه انسانی می‌دانند که مجرد از ماده و خواص ماده است و قائلین به عدم تجرد، خود دارای چند نظریه هستند که به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود: برخی معتقدند که روح از قبیل اجسام لطیف جاری در بدن بوده که تغییر و تبدل در آن راه ندارد و از ابتدا تا آخر عمر جدائی شود؛ لکن گروهی گفته‌اند که روح جزء لا یتجزی در قلب است؛ اما برخی معتقدند روح از قبیل جسم هوائی بوده و مستقر در قلب است. بعضی دیگر روح را همان حیات انسان فرض کرده‌اند. همچنین برخی روح را اخلاط چهارگانه مزاج انسان‌ها می‌دانند و طائفه دیگری از دانشمندان بیان نموده‌اند که نفس همان روح است، با بدن رابطه نزدیکی داشته، جسم لطیف، مثل لطافت هوای تاریک منتشر در اجزاء بدن بوده و بدن را به حرکت وامی‌دارد (تهانوی، ۱۹۹۶، ج ۱، ۸۷۷؛ قاضی عبدالحبار، بی‌تا، ج ۱۱، ص ۳۱۰؛ ایچی و جرجانی، بی‌تا، ج ۷، ص ۲۵۰).

تبیین قول فاضل مقداد

فاضل مقداد، فرزند عبدالله بن محمد، در اواسط قرن هشتم هجری در شهر سُیور متولد شد که شهری در نزدیکی حله عراق است. وی به اعتبار محل تولدش به «فاضل سُیوری» نیز مشهور است. او جامع علوم عقلی و نقلی بود و در رشته‌های مختلف علوم اسلامی، مثل: کلام، فقه، تفسیر، اصول، قرآن،



حدیث و ادبیات تألیفاتی ارزشمند از خود به یادگار گذاشته که مشهورترین آن‌ها «کنز العرفان فی فقه القرآن» و «نضد القواعد الفقهیه» است (علیاری تبریزی، ۱۴۱۲، ج ۷، ص ۹۳؛ مدرّس تبریزی، ۱۳۶۹، ج ۴، صص ۲۸۲-۲۸۳؛ خوانساری، ۱۳۹۰، ج ۷، ص ۱۷۱).

ایشان نیز همانند استاد خویش، علامه حلی، در تألیفات خود اجزای اصلی از بدن عنصری را به عنوان رأی مختار برمی‌گزینند؛ بدین معنا که قائلین به این نظر معتقدند جسم انسان دارای دو دسته اجزا است: اجزای متغیر که ممکن است بین گروه بسیاری از انسان‌ها مشترک باشد و اجزای ثابت که خاص هر فرد است؛ البته در تعیین و تفسیر این اجزا اختلاف است؛ برخی آن را هیولای مخصوص به ابدان می‌دانند و برخی آن را جوهر فرد معنا می‌نمایند؛ بنابراین ایشان حقیقت انسان و متعلق همه افعال و احکام منسوب به انسان را به اجزای اصلی برگشت می‌دهد که از آغاز تا پایان عمر ثابت و پایدار است و نه چیزی به آن اضافه شود و نه چیزی از آن کم می‌شود؛ از همین رو آنچه موجب این همانی در دوره‌های سنی انسان و حتی دوره زندگی پس از مرگ است، همان اجزای اصلی است (همان، ۴۱۸؛ همان، ۱۴۰۵، ص ۳۸۹؛ خاتمی، ۱۳۷۰، ص ۵۱). ایشان برای اثبات ادعای خویش دورویکرد را در پی گرفته است: گاهی به صورت مستقیم بر مدعا استدلال نموده است و گاهی بانفی نظرات دیگر سعی بر اثبات دیدگاهش دارد.

بیان ادله

ایشان در اثبات ادعای اجزای اصلی، در میان آثارش به سه دلیل اشاره نموده است که در ادامه به شرح و تبیین آن پرداخته خواهد شد.

دلیل اول: متعلق احکام و افعال

وجه اول چنین است که انسان به عنوان موصوف می‌تواند به صفات مثبت و منفی متصف شود و موضوع برای احکام ایجابی و سلبی واقع شود و این احکام بر او حمل شود؛ مانند: «انسان عالم است» یا «انسان عاقل است» یا «انسان متحرک است» و... حال اگر انسان، مجرد باشد؛ باید حداقل برخی از آثار و لوازم او نیز مجرد باشد؛ این در حالی است که این احکام و عناوین نزد انسان مجرد نیستند؛ چون اگر این احکام مجرد باشند، آنگاه می‌بایست متکلم برای انتساب این احکام بر خودش همراه شرط خاص باشد؛ به این شرط که عالم بر تجرد این احکام باشد؛ زیرا شرط حکم کردن بر محکوم علیه مجرد، علم است؛ در صورتی که این شرط باطل است؛ زیرا بسیاری از افراد عام،

حکم بر چنین احکامی می‌کنند بدون اینکه مجردی را تصور بکنند یا توجه به مجرد بودن محکوم علیه داشته باشند.

در مثال‌های یاد شده، اگر علم برای انسان مجرد باشد آنگاه وقتی کسی حکم می‌کند که: «علی عالم است»؛ باید آگاه و ملتفت به مجرد بودن علم برای علی داشته باشد؛ حال آنکه چنین توجهی در بین عوام وجود ندارد و حکم عالم بودن را به همین جسد انسان نسبت می‌دهند؛ بنابراین انسان، غیر مجرد و مادی است؛ بدین معنا که این احکام و اوصاف نسبت به همین جسد ظاهری انسان است؛ اما مراد از این جسد و مادی بودن انسان، تمام هیكل محسوس نیست؛ چرا که بدن و هیكل محسوس در طول حیات انسان دارای تغییرات فراوانی است؛ بالین حال او خودش را ثابت می‌پندارد و در گذر زمان همچنان خود را همان هویت سابق می‌داند؛ بنابراین انسان، آن اجزای متغیر و هیكل محسوس نیست؛ بلکه همان اجزای اصلی است که تغییر در آن راه ندارد (همان، ۱۳۸۰، ص ۴۱۹؛ همان، ۱۴۰۵، ص ۳۸۹).

فاضل مقداد در ارشاد الطالین به این دلیل اشاره می‌کند؛ اما او معتقد است این دلیل، تنها عدم تجرد را ثابت می‌کند و برای نفی سایر اقوال نیازمند متمم و دلیل دیگری است؛ اما از آنجا که در لوا مع از این مطلب بدون ضمیمه یاد نموده است، این وجه به صورت استدلالی مستقل بیان شد.

دلیل دوم: مدرک جزئیات

از آنجا که مدرک جزئیات جسم است؛ پس مدرک کلیات هم باید جسم باشد؛ اما مقدم ثابت است پس تالی هم صادق است.

بیان تلازم

برای رسیدن به مطلوب، نیاز به اثبات وحدت مدرک کلی و جزئی است؛ بدین بیان که آشکار است که حاکم در قضایا نفس انسان است و از طرفی وقتی حکم بر انسانیت زید می‌شود: «زید انسان است»؛ زید، امر جزئی و انسانیت، امر کلی است که برای ایجاد نسبت بین آن دو، نیاز به تصور و ادراک هر دو مفهوم است؛ حال آنچه حاکم در این گزاره است، باید همان مدرک این دو مفهوم باشد؛ چون حکم، ایجاد نسبت بین طرفین است و نسبت بین دو طرف، معنای حرفی و متوقف بر طرفین است؛ بنابراین اول باید زید و انسانیت درک بشود تا بتوان حکم کرد که حاکم، همان مدرک طرفین است. حال که دانسته شد



مدرک آن امر جزئی و کلی واحد است، و از سوی دیگر ثابت است که مدرک جزئیات جسم است؛ پس باتوجه به وحدت مدرک کلی و جزئی واضح می شود که مدرک کلیات نیز که نفس است، جسم خواهد بود؛ بنابراین حقیقت انسان که از آن به نفس نیز تعبیر می شود جسم است (همان، ۱۳۸۰، ص ۴۱۹).

دلیل سوم: سبر و تقسیم

به طور کلی چهار احتمال درباره حقیقت انسان مطرح می شود:

۱. احتمال اول این است که حقیقت انسان، جسم باشد. متکلمان محقق قائل به صحت این احتمال و اجزای اصلی در انسان شدند.

۲. احتمال دوم این است که حقیقت انسان، جسمانی باشد. از قائلین به این نظر، ابن راوندی است که قائل به جزء لایتجزی در قلب شده است یا برخی دیگر که معتقد به روح هوایی ساری در بدن و... هستند.

۳. احتمال سوم مجرد بودن انسان است که برخی از متکلمین و حکما، چون أبوالقاسم راغب و معمر بن عباد سلمی و... بدان ملتزم شده اند.

۴. احتمال چهارم هم چنین است که انسان، مرکبی از موارد قبلی باشد. حال از آنجا که تمام احتمالات موجود در بحث، دسته بندی و بیان شد، می توان به وسیله طرد نمودن وجوه و احتمالات باطل، احتمال صواب را کشف نمود؛ بنابراین در ادامه به انکار وجوه مردود پرداخته می شود (همان، ۱۴۰۵، صص ۳۸۸-۳۸۹).

بطلان احتمال دوم

بطلان احتمال دوم در دو مقدمه بدین صورت است:

مقدمه اول

هیچ یک از حالت های مطرح شده در احتمال دوم مرجع احکام ایجابی قدرت و علم و... نمی باشند.

مقدمه دوم

هر آنچه که مرجع همه احکام یاد شده باشد همان حقیقت انسان است؛ پس هیچ یک از موارد احتمال دوم اشاره به حقیقت انسان ندارد (همان، ۳۹۰).

ایشان این مطلب را در کتاب دیگرش، الأنوار الجلالیة، چنین شرح داده است:

احتمال یادشده باطل است؛ زیرا هویت انسان که از آن تعبیر به «من» می شود، همان نفس انسان است و از طرفی عرض برای تحقق، نیازمند به موضوع و محل است و رابطه حال و محل دو چیز جدا از یکدیگر هستند که محل متصف به آن حال بوده و حال به واسطه محالش قوام پیدا می کند. حال اگر نفس عرض باشد؛ پس باید نفس، وصف برای محل خود باشد که همان بدن است؛ در حالی که بدیهی و روشن است که انسان صفت نیست؛ بلکه موصوف است و موصوف محل و جوهر است نه عرض، پس انسان نمی تواند عرض باشد (همان، ۱۳۷۸، ص ۱۷۶؛ استرآبادی، ۱۴۳۳، ص ۲۵۵).

بطلان احتمال سوم

همان طور که پیش از این ذکر شد، قائلین به این دیدگاه حکما و برخی از متکلمین هستند؛ از همین رو فاضل مقداد پس از بیان این احتمال، ابتدا ادله این صورت را بیان و سپس با انکار و مخدوش نمودن استدلال آنان، بطلان این حالت را ثابت می نماید.

قائلین به این احتمال در اثبات ادعای خود چنین مطرح نموده اند که انسان به معلومات غیر قابل تقسیم و بسیط آگاهی دارد؛ پس علم به آن معلومات نیز بسیط است و محل علم نیز بسیط است؛ در حالی که هر امری که جسم و جسمانی باشد، تقسیم پذیر است؛ پس محل علم که انسان باشد، نه جسم و نه جسمانی است (علامه حلی، ۱۴۰۴، ص ۸۸؛ همان، ۱۳۸۶، صص ۵۳۵-۵۳۶).

تبیین این استدلال به چند مقدمه نیازمند است:

مقدمه اول

واجب الوجود جزء معلومات انسان است؛ در حالی که یک امر بسیط غیر قابل تقسیم است.

مقدمه دوم

معلوم یادشده یا دارای جزء است یا نیست. اگر دارای جزء نباشد؛ پس آن معلوم، بسیط است و اگر دارای جزء باشد؛ پس شناخت این امر ممکن نمی شود؛ مگر آنکه اجزای آن امر شناخته شود؛ چراکه جزء بر کل تقدم وجودی دارد و این جزء نیز غیر قابل قسمت است؛ پس معلوم نیز غیر قابل تقسیم است.



تبیین مقدمه

علم به امر بسیط، بسیط خواهد بود؛ چون اگر بخواهد علم هم تقسیم پذیرد هر جزئی از اجزاء، یا علم به کل معلوم است یا علم به جزء معلوم است و یا علم به هیچ یک نیست. هر سه لازمه، باطل است؛ پس لازمه علم به امر بسیط، عدم تقسیم پذیری آن علم نیز هست. اما علت بطلان حالت اول، این است که لازمه این سخن، مساوات بین جزء و کل است که باطل است و اما لازمه دوم نیز باطل است؛ زیرا طبق حالت دوم باید برای معلوم نیز جزء لحاظ بشود؛ درحالی که فرض بر عدم انقسام پذیری معلوم است. اما لازمه سوم نیز باطل است؛ زیرا اگر علم با تمام اجزائش دلالت بر معلوم نکند و علم به معلوم حاصل نشود، دو حالت در اینجا مطرح می شود و آن، این است که یا با جمع شدن تمام اجزای علم، امرزائی حاصل نمی شود که در این صورت علم به شیء، مطابقت با آن شیء (معلوم) ندارد؛ درحالی که این خلاف فرض است؛ چون فرض بر این بود که آنچه موجب علم برای انسان است، دلالت بر معلوم بکند و حکایت گری علم از معلومش، ذاتی علم است؛ حال آنکه طبق این حالت، علم دلالتی بر معلوم ندارد و اگر با جمع شدن اجزاء، امرزائی حاصل شود که این امرزائد، علم به معلوم باشد، در این حال، این امرزائد همان علم حقیقی است که به معلوم خود اشاره دارد. اما ترکیبی که فرض شد اگر آن امری که از آن اجزاء حاصل می شود که همان علم است، قوام حلولی به اجزاء داشته باشد آنگاه اجزاء، محل آن بوده که دارای ترکیب هستند و یا اینکه قوام صدوری به اجزاء دارد و اجزاء سبب ایجاد علم شده اند که در این صورت علم، مرکب از اجزاء می شود؛ درحالی که طبق قاعده حکایت گری علم از معلوم چون علم مرکب شد پس معلوم هم مرکب باشد؛ درحالی که بسیط است (فاضل مقداد، ۱۴۰۵، ص ۳۹۰؛ فخر رازی، بی تا، ج ۲، ص ۲۹).

مقدمه سوم

آشکار است که خط وجود دارد و نقطه، طرف خط است که همه بسیط بودن آن را پذیرفته اند؛ پس نقطه، یک معلوم بسیط است.

تبیین مقدمه

علمی که بسیط باشد محلش نیز بسیط است؛ چون اگر محل، بسیط و غیر منقسم نباشد دو حالت متصور است؛ یا علم، حال در محل نیست که خلاف فرض است؛ چون علم حلول در محل دارد و یا علم، حال در یکی از اجزای محل است. در این صورت، حلول علم در آن جزء به دو صورت

قابل فرض خواهد بود: اگر حال در آن نباشد که خلف فرض است و اگر حال در جزئی از آن باشد باز نقل کلام به آن جزء می‌کنیم و...؛ بنابراین حالت مذکور منجر به تسلسل می‌شود و حالت دیگر این است که علم، حال در تمام اجزای محل بشود که لازمه اش حلول عرض واحد در محل های متعدد است که محال است. حالت دیگر این است که قسمی از علم در برخی از اجزای محل و قسم دیگر علم در بخش دیگر محل حلول کند که این خلاف فرض واحد بودن علم است (فاضل مقداد، ۱۴۰۵، ص ۳۹۱؛ فخر رازی، بی تا، ج ۲، صص ۲۹-۳۰؛ علامه حلی، ۱۴۱۵، ص ۲۲۸).

مقدمه چهارم

وحدتی که تصور شد، بسیط و غیر منقسم است؛ پس معلوم هم غیر منقسم است؛ البته این مقدمه بنا بر این نظر است که جسم و جسمانی متشکل از جزء لایتجزی نباشد که در محل خود بحث و ثابت شده است (فاضل مقداد، ۱۴۰۵، ص ۳۹۲).

پس نفس که محل علم است، بسیط است و غیر منقسم؛ بنابراین جسم و جسمانی نیست.

اشکال فاضل مقداد بر مقدمه دوم و سوم و چهارم احتمال سوم

۱. اشکال مقدمه دوم

۱-۱. اشکال اول

وجه بطلان این مقدمه، این است که از آن حالاتی که در مقدمه دوم مطرح شد ایشان حالتی را اختیار می‌نماید که جزء علم دلالت بر کل معلوم می‌کند؛ اما در پاسخ به لوازم باطلی که خواهی نصیر بر آن مترتب نمود دو نکته بیان می‌فرماید: اول آنکه؛ لازمی که خواهی بیان نمود درست نیست؛ یعنی این حالت مستلزم مساوات جزء و کل نیست؛ زیرا مراد از این مساوات، از دو حال خارج نیست یا مساوات در حقیقت و یا مساوات در تعلق مراد است. اگر اولی مراد باشد که حرف مستدل درست است؛ اما مساوات در حقیقت نیست، اما اگر مراد مساوات در تعلق باشد که مشکلی رخ نمی‌دهد؛ چون به صرف مساوات در تعلق باعث مساوات در تمام موارد و خواص نمی‌شود؛ مگر اینکه دلیل خاص بر آن باشد (همان، ص ۳۹۲).

۱-۲. اشکال دوم

در حالت دوم، اجزاء به تنهایی دلالت بر معلوم ندارد؛ بلکه با اجتماع اجزاء دلالت بر کل معلوم



می‌کند. اما آن دلیلی که خواهی بر بطلان این حالت بیان نمود باطل است؛ زیرا منجر به نفی ماهیت مرکبه می‌شود؛ به این بیان که هیچ‌یک از اجزای حیوان مرکب نیست؛ زیرا اگر مرکب باشد هریک از اجزاء یا حیوان است که لازم آید جز برابر کل بشود و اگر آن جزء حیوان نباشد در این صورت یا از اجزاء به شرط اجتماع اجزاء، حیوان حاصل می‌شود یا حاصل نمی‌شود. اگر حیوان محقق بشود موجب ایجاد ترکیب در قابل حیوان و یا در فاعل حیوان می‌شود به این جهت که اگر حیوان قوام صدوری یا قوام حلولی به اجزاء داشته باشد ترکیب در فاعل یا قابل حاصل می‌شود؛ اما در خود علم ترکیبی حاصل نمی‌شود و اگر حیوان حاصل نشود دیگر ماهیت حیوان نفی می‌شود و آنچه حیوان فرض شد لازم آید که حیوان نباشد (همان، صص ۳۹۲-۳۹۳).

۱-۳. اشکال سوم

ایشان اشکال دیگری نیز در شرح کتاب فصول نصیریه خواهی بیان نموده‌اند که بدین شرح است:

برخی با توجه به اتصاف انسان به علم، خواستند ثابت کنند که انسان اگر مادی باشد، نتواند امر کلی و بسیط را درک بکند؛ پس انسان مجرد است؛ در حالی که وقتی علم نسبت و اضافه بین دو طرف باشد دیگر مشکلی نیست که یکی از طرفین کلی یا بسیط باشد (همان، ۱۳۷۸، ص ۱۷۷).

۲. اشکال مقدمه سوم

از آنجاکه مجموع اجزاء به نحو حلولی علم را ایجاد می‌کند، این امر مستلزم انقسام علم نیست؛ مگر اینکه حلول علم در آن امر مرکب به نحو سریانی باشد؛ در حالی که حلول سریانی برای علم ممنوع است؛ زیرا نقطه و وحدت با وجود اینکه محلشان مرکب است، معلوم بسیط هستند؛ به عبارتی محل علم، مرکب است، اگر اجزای آن لحاظ بشود؛ اما اگر توجهی به اجزایش نباشد به شکلی غیر منقسم است؛ بنابراین مراد از وحدت برای محل مرکب، این است که کل مرکب بدون توجه به اجزایش (حیثیت انقسام‌پذیری اش) لحاظ بشود (همان، ۱۴۰۵، ص ۳۹۳؛ ایجی، بی‌تا، ج ۵، صص ۷۰-۷۲).

۳. اشکال مقدمه چهارم

ایشان معتقد است که جسم متشکل از جزء لایتجزی است؛ بنابراین انسان یک امر بسیط و متشکل از

جزء لایتجزی است؛ به همین سبب انسان دو قسمت نیست که یک بخش مجرد و یک بخش مادی داشته باشد؛ بلکه یک امر واحد مادی بسیط است (فاضل مقداد، ۱۳۷۸، ص ۱۷۷؛ همان، ۱۴۰۵، ص ۳۹۳).

بطلان احتمال چهارم

اما آخرین حالت که ترکیب از مجرد و عرض است نیز به همان بیان و دلیلی که در موارد پیشین بیان شد، باطل است (ابن میثم، ۱۴۰۶، صص ۱۳۹-۱۴۰).

نتیجه

با توجه به این که حالات یاد شده، باطل شد جسم بودن انسان ثابت می شود. اما در مورد جسم بودن انسان دو احتمال مطرح است: اول اینکه؛ مراد، هیكل محسوس باشد و دوم اینکه؛ مراد، اجزای اصلی باشد. حال طبق آنچه که در بطلان حالت اول (هیكل محسوس) پیش تر بیان شد، صورت اول باطل است؛ بنابراین آنچه باقی می ماند و مطلوب فاضل است همان اجزای اصلی است.

تبیین قول شیخ طوسی

محمد بن حسن بن علی طوسی ملقب به شیخ الطائفه و کنیه اش ابوجعفر است. وی در ماه رمضان سال ۳۸۵ در طوس به دنیا آمد و تا سال ۴۰۸ که وارد شهر بغداد شد مطلبی در باره او ذکر نشده است؛ اما احتمال آن است که ایشان قبل از ورود به بغداد تحصیلات خود را از طوس شروع کرده و سپس به بغداد سفر نموده باشد (علامه حلی، ۱۴۰۲، ص ۱۴۸؛ استرآبادی، ۱۳۸۸، ص ۱۵۴). وی پس از ورود به بغداد، در حلقه درس شیخ مفید حاضر شد و تا هنگام مرگ شیخ مفید در سال ۴۱۳، چهار یا پنج سال نزد او شاگردی کرد و بیش تر آثارش را نزد او درس گرفت. ایشان پس از شیخ مفید، نزد سید مرتضی (متوفی ۴۳۶) تا سال ۴۳۶ به مدت ۲۳ سال به شاگردی نشست (علیاری تبریزی، ۱۴۱۲، ج ۶، صص ۳۶۰-۳۶۵؛ شوشتری، ۱۴۱۰، ج ۹، ص ۲۰۷؛ استرآبادی، ۱۳۸۸، ص ۱۵۴).

وی در بحث حقیقت و ماهیت انسان با آنکه نزد شیخ مفید نیز شاگردی نمود؛ اما قول استاد خود، سید مرتضی را پذیرفت و ماهیت انسان را همین ظاهر بدن و جسد انسان معرفی نمود و همه احکام و افعال و... را منسوب به همین بدن قابل مشاهده دانست که از آن تعبیر به هیكل محسوس می شود. در ادامه به استدلال ایشان اشاره می شود (طوسی، ۱۴۰۰، ص ۶۶).

دلیل اول: سبر و تقسیم

ایشان در کتاب تمهید الاصول فی علم الکلام تحت عنوان «فصل فی آن الله تعالی قد کلف کل من تکامل شرایط التکلیف فیه» بیان می‌کند که حقیقت انسان همین هیکل و جسم محسوس انسان است و دلیل این مطلب این است که شکی نیست که احکام و افعالی، مثل خوردن و حج و طواف و... به انسان نسبت داده می‌شوند و انسان، فاعل این افعال دانسته می‌شود و از آنجا که فاعل، امری است که دارای حیات و قدرت باشد؛ پس همه احکام و افعال و... متعلقشان همان امری است و محل تحقق این افعال در همان محل قدرت است. حال در اینکه آن موجود حی و قادر، چه چیز باشد احتمالاتی مطرح است که به ادعای شیخ طوسی این احکام در جسم ظاهر جاری می‌شود؛ از این رو قادر و حی و به تبع فاعل، همان هیکل محسوس است و هیچ یک از موارد دیگر به غیر از هیکل محسوس نمی‌تواند متعلق و محل ظهور این احکام باشد (طوسی، ۱۳۶۲، ص ۱۶۴؛ همان، ۱۴۰۰، ص ۶۷)؛ سپس شیخ به بیان وجه عدم معقول بودن دیدگاه‌های دیگر می‌پردازد.

حالت اول: فاعل و قادر غیر از هیکل محسوس باشد

حالت اولی را که ایشان در کتاب خود بررسی می‌نماید، حالتی است که هیکل محسوس، فاعل و قادر افعال نباشد. ایشان برای اثبات بطلان وجه مذکور به دو استدلال اشاره می‌نماید که ابتدا فاعل بودن و در مورد دوم قادر بودن هیکل محسوس را ثابت می‌کند:

استدلال اول

اگر فاعل این احکام، غیر این هیکل محسوس باشد، با توجه به اینکه تحقق فعل در محل قدرت است و قادر، همان فاعل است؛ بنابراین طبق فرض لازم آید که فاعل، این افعال را در هیکل محسوس اختراع و ایجاد کند؛ چراکه جسم دارای قدرت و حیات نیست تا افعال را محقق کند و به او منتسب بشود؛ در حالی که به حسب ظاهر افعال در همین بدن محسوس رخ می‌دهد و فعل، ابتدا از اعضای بدن شروع و ایجاد می‌شود؛ اما لازم یاد شده باطل است و همان طور که انسان نمی‌تواند افعال خود را در بدن دیگر ایجاد کند، فاعل دیگر نیز نمی‌تواند افعالش را در غیر اعضای بدن خود ایجاد کند (همان، ۶۷ ص). به عبارت دیگر توضیح این نکته با دو مقدمه قابل تبیین است:

مقدمه اول

فعل ابتدایی در اعضای بدن محسوس رخ می‌دهد.





تبیین این مقدمه چنین است که افعال دو گونه است: گاهی تحقق یک فعل با واسطه انجام می‌پذیرد که به این افعال، افعال مولده گفته می‌شود؛ مثلاً شکستن شیشه به واسطه پرتاب کردن سنگ رخ می‌دهد و گاهی تحقق فعل بی واسطه است که به این افعال، افعال مختصره می‌گویند؛ مثل خلق هستی توسط خداوند. افعال مختصره از کسی صادر می‌شود که ذاتاً دارای حیات و قدرت باشد؛ لذا به جز خداوند موجودی نیست که دارای فعل مختصره باشد؛ بنابراین تحقق فعل در اعضای انسان از طریق جذب یا دفع قلب امکان‌پذیر است؛ مثلاً دست حرکت می‌کند بدون آنکه از قلب به آن حرکت برسد.

مقدمه دوم

ایجاد فعل در غیر بدن محسوس، باطل است. تحقق فعل در غیر اعضای هیکل محسوس منجر به فعل مختصره می‌شود؛ درحالی که طبق مقدمه اول، افعال اختراعی خاص خداوند است.

طبق این دو مقدمه، نتیجه این است که فاعل و حی، همان هیکل محسوس است (همان، ص ۱۶۵؛ علم‌الهدی، ۱۴۱۱، ص ۱۱۵).

استدلال دوم

برای بطلان قادر بودن غیر هیکل محسوس دوم به یک مثال اشاره می‌نمایم که می‌توان آن را در قالب دو مقدمه بدین بیان مطرح نمود:

مقدمه اول

اگر انسان غیر از بدن باشد، باید محل قدرت هم غیر از بدن باشد؛ به این بیان که اگر بپذیریم فاعل و قادر غیر از جسم محسوس باشد و قدرت، صفت انسان باشد نه بدن، حرکت و سکونی که انسان در بدن خویش پدید می‌آورد؛ چون در بیرون محل قدرت است، فعل مختصر خواهد بود که فقط خداوند، قادر بر آن است.

مقدمه دوم

قدرت در تمامی اجزای بدن وجود دارد. اگر قدرت در غیر بدن باشد هیچ یک از اجزا نباید در انجام یک فعل تأثیر داشته و دارای قدرت باشند؛ درحالی که واضح است این چنین نیست؛





مثلاً اگر بخواهیم یک شیء را به وسیله یک دست بالا ببریم کار مشکلی است؛ اما وقتی با دو دست این کار را انجام می‌دهیم بالا بردن آسان‌تر می‌شود؛ در حالی که اگر قدرت در غیر بدن بود نباید این اتفاق رخ می‌داد و همان‌طور که بالا بردن با یک دست مشکل بود، بالا بردن با دو دست نیز باید چنین می‌بود؛ زیرا وقتی محل قدرت غیر بدن است، اعضا نسبت به انجام یک کار باید نسبت متساوی داشته باشند؛ بنابراین توجیه سبک شدن با دو دست این است که چون قدرت در هر دو دست، حال است و با هم به کار گرفته می‌شوند، قدرت‌ها دوچندان می‌شود و قدرت دو دست بیشتر از یک دست می‌شود؛ پس مانند این پدیده نشان می‌دهد که قدرت در تمام بدن پخش است. نتیجه اینکه براساس دو مقدمه یاد شده بدین نتیجه می‌رسیم که همین بدن و مجموعه مشاهده‌پذیر محل قدرت است (طوسی، ۱۳۶۲، ص ۱۶۵؛ همان، ۱۴۰۶، ص ۱۱۵؛ علم‌الهدی، ۱۴۱۹، ص ۱۰۶).

حالت دوم: قدرت و حیات جزئی در قلب

همان‌طور که ثابت شد حیات و قدرت در غیر این جسم محسوس نیست، همان‌طور هم نمی‌توان قائل شد که قدرت و حیات به عنوان جزئی در قلب باشد؛ چون طبق این مبنا دو دست دیگر محل قدرت نیست؛ بلکه محل قدرت آن جزئی است که در قلب حلول کرده است؛ پس این مبنا نیز باطل است؛ زیرا فاعل اگر حقیقی در قلب باشد ظهور حرکات در اعضای اطراف قلب، مثل دست و پا درست نیست؛ چرا که ظهور افعال در اعضا یا به نحو اختراع افعال است که پیش از این ثابت شد نمی‌تواند به نحو اختراع باشد؛ چون حیات ذاتی و قدرت ذاتی برای اختراع لازم است که فقط در خداوند موجود است و اگر به نحو تولید باشد که خلاف آن ثابت شد؛ زیرا قلب مقتضی جذب و دفع اعضا (افعال) است؛ اما این به معنی سرایت حرکات و افعال از قلب به سمت اعضا نیست؛ بلکه حرکت اعضا به نحو دیگری است. اما در پاسخ به این وجه چنین اشکال نموده‌اند که ممکن است اینجا یک واسطه باطنی بین دست و قلب موجود باشد که این جذب و دفع و حرکت را انجام می‌دهد که به واسطه تحرک آن، اعضا نیز متحرک می‌شوند (طوسی، ۱۳۶۲، ص ۱۶۵؛ علم‌الهدی، ۱۴۱۱، ص ۱۱۵؛ همان، ۱۴۱۹، ص ۱۰۶). شیخ پس از ذکر استدلال و بیان اشکال پاسخی به اشکال نمی‌دهد.

نکته دیگری که ناقض دو قول اخیر است، این است که اگر انسان می‌توانست در بیرون محل قدرتش فعل اختراع کند، باید قادر باشد که اعضای بیمار ناتوان و زمینگیری را که قدرت تکان دادن



دستانش را ندارد، به حرکت درآورد؛ زیرا قدرت طبق فرض، صفت انسان و قائم به او است، نه بدن؛ به علاوه اگر فاعل مجاور بدن یا حال در آن نباشد، این اشکال پیش می آید که نمی توان افعالی را که در بدن ظاهر می شوند، به شخص خاص نسبت داد و اگر قدرت از همین هیكل محسوس نباشد و از غیر باشد دیگر فرد مریض به واسطه مرضی که دارد، نمی توانست اراده بر انجام فعل بکند؛ درحالی که قابلیت اراده را دارد؛ زیرا قدرت در کل جسم سریان دارد و اینکه اگر اختراع فعل از جانب غیر درست باشد، لازم می آید که تحقق فعل نسبت به تمام اجزا، رابطه تساوی داشته باشد؛ بنابراین لازم آید تا هر فعلی در هر جزئی رخ بدهد؛ درحالی که اینگونه نیست (طوسی، ۱۴۰۶، ص ۱۱۵؛ همان، ۱۳۶۲، صص ۱۶۵-۱۶۶)، (همان، ۱۴۰۰، ص ۶۷).

حالت سوم: حقیقت انسان روح باشد

اما برای قول کسانی که قائل هستند انسان همان روح است، دو حالت متصور است یا مراد از این روح، حیات است که برای این حیات دو صورت قابل فرض است. اول اینکه؛ عرضی باشد که حال در بدن است و یا مثل هوا ساری در بدن باشد؛ اما حالت اول باطل است؛ به این دلیل که محال است حیات یک موجود قادر باشد؛ چون بیان شد که محل انجام فعل در همان محل قدرت است و از طرفی عرض، محل خاص دارد و از آن جدا نمی شود؛ پس افعال نیز باید در همان محل عرض باشد که این باطل است؛ چون اول اینکه؛ افعال در اعضای مختلف رخ می دهد نه در محل خاص؛ دوم اینکه؛ لازم آید محل واحد خاص در آن واحد، محل برای افعال متفاوت یا اعراض متفاوت باشد که محال است و اگر مراد، دومی باشد این هم باطل است؛ زیرا حلول حیات به نحو هوا باطل است و اینکه حیاتی که به این نحوه باشد، نمی تواند مدرک باشد و اگر غیر این دو حالت اراده بشود که امری غیر معقول و باطل است (طوسی، ۱۴۰۶، ص ۱۱۵؛ علم الهدی، ۱۴۱۱، ص ۱۱۹؛ ابن حزم، ۱۴۱۶، ج ۳، ص ۲۵۵).

دلیل دوم: متعلق افعال و احکام

اول اینکه؛ مرجع احکام و تکالیف شرعیه حیات است و این در حالی است که این احکام و افعال و تکالیف، همه در همین جسم محسوس رخ داده و ظاهر می شود؛ یعنی اگر نهی از شراب شود؛ این بدن است که نباید فعل شرب خمر را انجام دهد یا در وجوب نماز، این بدن است که فعل صلات را به جای می آورد یا اگر مدح و ذمی صورت می گیرد متعلق این مدح و ذم، همین هیكل محسوس است (طوسی، ۱۴۰۶، ص ۱۱۴؛ همان، ۱۴۰۰، ص ۶۷).



دلیل سوم: مدرک ادراکات

انسان ادراکاتش را به کمک اعضای هیکل کلی محسوس انجام می دهد و لذت و درد را متوجه می شود؛ چراکه آن دو تابع ادراک است؛ درحالی که اگر خود این اعضا جدا از هیکل محسوس حی باشند، آنگاه ادراک به وسیله اجزائی جدا جدا حاصل می شد؛ درحالی که این گونه نیست؛ یعنی ادراک انسان به اجزا جدا جدا نیست؛ چراکه حیات در خود اجزایه تنهایی نیست (طوسی، ۱۴۰۶، ص ۱۱۴؛ همان، ۱۴۰۰، ص ۶۷).

اختلاف قول در کتب شیخ طوسی

در برخی از مقالات، نظر شیخ را همانند سید مرتضی هیکل محسوس معرفی می کنند و آیات ۱۲-۱۴ سوره مؤمنون را مؤید این نظر معرفی نموده اند (خدایاری، ۱۳۹۰، صص ۹۲-۹۳؛ حجت خواه و دیگران، ۱۳۹۶، ص ۱۱۴)؛ درحالی که ایشان در کتاب تفسیر خود یا قائل به روح شده است یا عبارات مضطرب بوده است. اکنون برای بررسی دو احتمال ذکر شده، عبارات شیخ در تفسیر التبیان را فحوص نموده و عبارات مؤید این دو احتمال را طرح و بررسی می نماییم.

بررسی احتمال هیکل محسوس

با تتبع اجمالی حول ماهیت انسان در مجموعه تفسیر التبیان، به سه دسته عبارت برخورد خواهیم خورد که به شرح ذیل است:

متن اول: بررسی توضیح شیخ طوسی ذیل آیات ۱۲-۱۶ سوره مؤمنون

عبارت شیخ چنین است: «يَقُولُ اللَّهُ... «الْإِنْسَانُ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ»... وَفِي الْآيَةِ دَلَالَةٌ عَلَى أَنَّ الْإِنْسَانَ هُوَ هَذَا الْجِسْمُ الْمَشَاهِدُ، لِأَنَّهُ الْمَخْلُوقُ مِنْ نَظْفَةٍ، وَالْمُسْتَخْرَجُ مِنْ سُلَالَةٍ، دُونَ مَا يَذْهَبُ إِلَيْهِ قَوْمٌ: مِنْ أَنَّهُ الْجَوْهَرُ الْبَسِيطُ...» ذیل این آیات، شیخ طوسی در بیان مراد از انسان اقوالی را مطرح می کند و سپس در آخر اشاره می کند که آیه بر هیکل محسوس بودن انسان دلالت دارد، نه بسیط و مجرد بودن انسان و طبق ذیل عبارت که پیش از این اشاره شد برخی از محققین استفاده نموده اند که شیخ طوسی در تفسیر خود نیز قائل به هیکل محسوس است (شیخ طوسی، بی تا، ج ۷، ۳۵۳).

نقد و بررسی عبارت

با توجه به ظاهر عبارت می توان این گونه برداشت نمود که ایشان در مقام بیان اقوال بوده است؛

چراکه ایشان شروع به بیان آرای دیگران نموده و بیان می‌کند: «آیه یاد شده همچنان که ابن عباس و... گفتند اشاره به هیكل محسوس دارد، نه قول معمر مبنی بر جوهر بسیط مجرد»؛ از همین رو ممکن است قصد ایشان صرف مخالفت با مجرد نفس باشد و شاهد بر اینکه ایشان در مقام بیان رأی خود نبوده، این است که دیدگاه‌های ذیل آیه را مطرح نموده است؛ اما تصریح بر صحت هیچ‌کدام ننموده است.

متن دوم: بررسی آیه ۵۶ سوره نساء

ایشان ذیل آیه چنین فرموده است: «فیه ثلاثة أقوال: ... و الجواب الثاني: ان الله تعالى یجددها بان یردها إلى الحالة التي كانت علیها غیر محترقة، ... وهذا هو المعتمد علیه... فأما من قال: ان الإنسان غیر هذه الجملة، وأنه هو المعذب، فقد تخلص من هذا السؤال...» در این بحث نیز ظاهر عبارت این است که کسانی که انسان را غیر هیكل محسوس می‌دانند با مشکل روبه‌رو نیستند و از آنجا که خود قول دوم را مورد اعتماد بیان می‌نماید، آشکار می‌شود که ایشان نظر به قول هیكل محسوس دارد (همان، ج ۳، ص ۲۳۱).

متن سوم: بررسی آیات ۱-۱۰ سوره نجم

بیان شیخ در تبیین آیه این‌گونه است: ««ما كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى» وقال الحسن: عرج بروح محمد [إلى السماء و جسده في الأرض وقال أكثر المفسرين - وهو الظاهر من مذهب أصحابنا و المشهور في أخبارهم - ان الله تعالى صعد بجسمه حياً سليماً حتى رأى - ملكوت السموات و ما ذكره الله - بعيني رأسه، و لم يكن ذلك في المنام بل كان في اليقظة]. در این عبارت نیز حرکت در معراج را به همین بدن عنصری محسوس دانسته و به مذهب شیعه استناد داده‌اند (همان، ج ۹، ص ۴۲۴).

نقد و بررسی

همچنان که ایشان در عبارت ذکر نمود: «الظاهر من مذهب أصحابنا و المشهور»، این تفسیر را به مشهور شیعه نسبت می‌دهند؛ بنابراین ممکن است قول خودشان نباشد.

بررسی ادعای روح و جسم رقیق

عباراتی که ظاهرشان اشاره به قول جسم لطیف دارد از این قبیل است:

طبق فحص نگارنده عباراتی را که اشاره به این مدعا دارد، می‌توان به چند دسته تقسیم نمود:



۱. نفس، همان روح است.

۲. انسان، همان روح است.

۳. تعریف مرگ.

۴. انکار هیکل محسوس.

بررسی آیات دال بر این همانی نفس و روح

توضیح شیخ ذیل آیه ۱۱۶ سوره مائده:

«وَقَوْلُهُ: تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ... وَالنَّفْسُ فِي اللُّغَةِ عَلَى ضَرْبٍ: أَحَدُهَا - نَفْسُ الْإِنْسَانِ الَّتِي بِهَا حَيَاتُهُ، يَقُولُونَ خَرَجَتْ نَفْسُهُ أَى رُوحَهُ وَفِي نَفْسِي أَنْ أَفْعَلَ أَى فِي رُوعِي. وَثَانِيهَا أَنْ نَفْسَ الشَّيْءِ ذَاتَ الشَّيْءِ...».

طبق عبارت، شیخ در توضیح و بیان واژه نفس اشاره می کند که معنای نفس دو مورد می تواند باشد که در معنای اول سبب حیات را نفس، دانسته که همان روح است و در خروج روح از بدن نیز مراد همین نفس است و این بدان معنا است که انسان همین روح است که در تبیین آن در موارد متعدد آن را جسم رقیق معرفی می نمایند که در ادامه اشاره خواهد شد و از آنجا که هیچ یک از دو معنا را ترجیح نمی دهد چنین برداشت می شود که هر دو معنا را در مورد آیه صحیح می داند (همان، ج ۴، ص ۶۸).

بررسی آیات دال بر عینیت روح و انسان

«وَمِنْهُ قَوْلُهُ: اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَيَقَالُ: اسْتَوفِيَ الدِّينَ إِذَا قَبِضَهُ عَلَى كَمَالِهِ، فَلِكِ الْمَوْتِ يَتَوَفَّى الْإِنْسَانَ بِأَخْذِ رُوحِهِ عَلَى تَمَامٍ... «يَتَوَفَّاكُمْ» يَقْتَضِي أَنْ رُوحَ الْإِنْسَانِ هِيَ الْإِنْسَانُ...» در این عبارت علاوه بر تعریف توفی به قبض روح، بیان می نماید که انسان همان روح است (همان، ج ۸، ص ۲۹۹).

بررسی آیات دال بر تعریف مرگ و واژه توفی

توضیح شیخ ذیل آیه ۵۰ سوره انفال:

«قَوْلُهُ تَعَالَى: وَلَوْ تَرَى إِذْ يَتَوَفَّى الَّذِينَ كَفَرُوا الْمَلَائِكَةُ يَضْرِبُونَ وُجُوهَهُمْ وَأُذْبَارَهُمْ وَذُوقُوا عَذَابَ الْحَرِيقِ... الْوَقْتُ الَّذِي تَتَوَقَّى الْمَلَائِكَةُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِمَعْنَى أَنَّهُمْ يَقْبِضُونَ أَرْوَاحَهُمْ عَلَى اسْتِفَائِهَا، لِأَنَّ

الموت انما يكون بإخراج الروح على تمامها».

در این آیه نیز مرگ را براساس روح هوایی معنا نموده اند نه هیکل محسوس (همان، ج ۵، ص ۱۳۷).

بررسی آیات دال بر انکار هیکل محسوس

تشریح شیخ طوسی درباره آیه ۱۵۴ سوره بقره:

«... فان قيل: كيف يجوز أن يكونوا أحياء - ونحن نرى جثثهم على خلاف ما كانت عليه في الدنيا؟ قيل: أن النعيم إنما يصل إلى الروح وهي الحية، وهي الإنسان، دون الجثة - والجثة كالجنة واللباس لصيانة الأرواح ومن زعم أن الإنسان هذه الجملة المعروفة وجعل الجثة جزء منها فانه يقول: يلف أجزاء من الإنسان توصل إليه النعيم...»

در این قسمت شیخ در جواب این سؤال که چگونه نعمت و عذاب به میت برسد؛ در حالی که بدنش داخل خاک و قابل مشاهده است، فرموده است: اول آنکه؛ مدرک نعمت، روح است؛ چرا که حی و حقیقت انسان به روح است و بدن عنصری، لباسی برای محافظت از آن است و در مقابل می گوید کسی که چنین گمان کرده که انسان، این هیکل محسوس است در جواب این سؤال این گونه می گوید که اجزایی از انسان لطیف می شود و نعمت به آن اجزا می رسد نه تمام انسان. باتوجه به این که کلمه «زعم» برای گمان باطل به کار می رود؛ آشکار می شود که این نظر مورد تأیید ایشان نیست (همان، ج ۲، ص ۳۶).

جمع بندی قول شیخ

باتوجه به مطالبی که پیش از این مطرح شد، واضح می شود که ایشان در کتب کلامی خود آنچنان که اشاره شد هیکل محسوس را حقیقت بدن و متعلق صفات و افعال انسان می داند؛ در حالی که طبق کتاب تفسیر قرآن خود دچار اضطراب رأی شده است؛ لکن اگر بتوان احتمال هیکل محسوس در عبارت را توجیه نمود، آنگاه می توان گفت که اعتقاد شیخ در التبیان روح و جسم رقیق است؛ البته باتوجه به عدم تعیین زمان تألیف تفسیر التبیان نمی توان نتیجه گرفت که به کدام نظر تبدل رأی داشته اند؛ زیرا بنا بر استقراء نگارنده در کتاب های الذریعه و اعیان الشیعه و... هر چند به نسخ خطی آن اشاره می کنند؛ اما ظاهر عبارات این است که تاریخ تألیف التبیان معین نیست (ابن شهر آشوب، ۱۳۸۰، صص ۱۱۴-۱۱۵؛ امین، ۱۴۰۳، ج ۹، صص ۴۱۴-۴۱۹؛ آقابزرگ تهرانی، ۱۴۰۳، ج ۳،



صص ۳۲۸-۳۳۱)؛ بنابراین اگر نتوان سه عبارت دال بر هیکل محسوس را توجیه نمود باید چنین گفت که عبارات کتاب التبیان دارای اضطراب است؛ از همین رو آشکار شد که استدلال به آیاتی که در تفسیر ایشان آمده است، برای اثبات هیکل محسوس صحیح نیست.

جمع بندی دیدگاه شیخ طوسی و فاضل مقداد

اکنون پس از بیان دیدگاه و استدلال‌های فاضل مقداد و شیخ طوسی بر مدعایشان، به تطبیق و بیان اشتراکات و افتراقات دو دیدگاه پرداخته می‌شود؛ از همین رو در ادامه ذیل عنوان جدا و به صورت موردی افتراق و اشتراک مطرح خواهد شد.

اشتراکات دو دیدگاه

۱. هر دو اندیشمند، انسان را موجودی مادی و منحصر در عالم طبیعت دانستند.
۲. هر دو بزرگوار در اثبات مدعای خود به ادله عقلی استناد نمودند.
۳. هر دوی آنان متعلق احکام و افعال و مدرک ادراکات و متعلق مدح و ذم را امری مادی بیان کردند و بر اثبات ادعای خود از این موارد و برهان سبر و تقسیم بهره بردند.
۴. هر دو عالم در دیدگاه خود از مطالب اساتید خود بهره گرفتند و راه ایشان را ادامه دادند.

افتراقات دو دیدگاه

۱. شیخ طوسی انسان را ظاهر محسوس دانست؛ اما فاضل مقداد هیکل محسوس را قابل مناقشه و مملو از اشکال دانست؛ بنابراین وجه صحیح را اجزای اصلی معرفی نمود.
 ۲. فاضل مقداد دارای ثبات رأی در اجزای اصلی است؛ لکن شیخ طوسی با آنکه در کتب کلامی خود هیکل محسوس را حقیقت انسان می‌داند؛ اما در کتاب تفسیر خود، ماهیت انسان را گاهی جسم لطیف و گاهی هیکل محسوس معرفی می‌کند.
 ۳. شیخ طوسی با استدلال عقلی ثابت می‌نماید که متعلق مدح و ذم و ادراک و احکام و افعال، هیکل محسوس است؛ از این حیث که همه احکام و افعال انسان در همین بدن محسوس و ظاهری رخ می‌دهد؛ برخلاف فاضل مقداد که متعلق را آن موارد می‌داند؛ بدین سبب که حکم بر محکوم علیه مجرد، مشروط بر علم به تجرد آن‌ها است؛ حال آنکه عوام در اسناد آن‌ها به انسان التفاتی به مجرد بودن آن‌ها ندارند. اما هر دو وجه یاد شده باطل است.
- وجه بطلان هر دو به این است که افعال منسوب به انسان دو قسم است: افعالی که جنبه تجردی دارند و

افعالی که مادی هستند. افعالی، مثل خوردن و آشامیدن و کشتن و... افعال مادی هستند؛ اما افعالی، مثل اکتساب علم یا تصور کردن و... مجرد هستند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۲۲۹؛ همان، ۱۳۵۴، ص ۳۰۷) که در مطالب قبلی توضیح داده شد؛ بنابراین حکم ایشان مبنی بر اینکه هر فعلی از افعال انسان در بدن محسوس ظاهر می شود به طور مطلق درست نیست؛ بلکه فقط در افعال مادی صحیح است و این افعال گوناگون دلالت بر دو وجهی بودن انسان دارد و نمی توان انسان را منحصر در بعد مادی دانست؛ علاوه بر این در خصوص سخن فاضل مقداد این نکته نیز قابل اشاره است که اشتراط حکم بر محکوم علیه مجرد، به علم به مجرد آن، زیرا اگر این قاعده صحیح باشد، منجر به لوازم باطل می شود. به عنوان نمونه انسان در شرایط عادی هیچ توجهی به دخالت امر ماورای طبیعت در افعال و حرکات و... ندارد. براساس قاعده مذکور پس هر آنچه غیر محسوس باشد، معدوم است؛ درحالی که خداوند و مجردات امر غیر محسوس و موجود هستند (ابن سینا، ۱۳۸۱، ص ۲۶۴).

۴. فاضل مقداد از حیث بعد ادراکی نفس به واسطه وحدت مدرک جزئیات و کلیات ثابت نمود که نفس، امری جسمانی است؛ اما شیخ طوسی از آن باب که مدرک همه امور انسان به واسطه اعضای محسوس بدن است، ثابت نمود انسان، هیکل محسوس است؛ لکن هر دو طریق باطل است؛ زیرا در مورد اول، مدرک جزئیات با جسم بودن مدرک تلازمی ندارد؛ بدین جهت که اگر نفس مجرد باشد، نفس مجرد نیز با واسطه ابزار، قابلیت ادراک جزئیات را دارد (فاضل مقداد، ۱۳۸۰، ص ۴۱۹) و همچنین عقول و خداوند به تمام امور مادون خود حتی جزئیات علم دارند؛ زیرا اگر خداوند علم به جزئیات نداشته باشد و فاقد این کمال باشد منجر به ورود نقص در خداوند است؛ حال آنکه خداوند کمال مطلق است؛ پس خداوند مدرک جزئیات است؛ لکن جسم نیست. مازاد بر این ها اگر بین ادراک جزئی و جسمانی بودن مدرک، تلازم باشد؛ پس هرجا مادیت و جسمانیت باشد باید ادراک نیز موجود باشد؛ حال آنکه نزد ایشان بسیاری از اجسام مادی فاقد ادراک هستند.

وجه بطلان مورد دوم، بدین سبب است که وقتی ثابت شود که علم وجودی مجرد است، از آنجا که حلول امر مجرد در امر مادی محال است؛ پس انسان، مادی و هیکل محسوس نیست؛ علاوه بر این، علم به معنی حضور شیء لشیء است؛ حال چگونه برای موجود مادی حضور صورت بگیرد؛ درحالی که امر مادی به حکم حرکت جوهری برای خودش غایب است تا چه رسد به اینکه برای غیرش حضور داشته باشد.

۵. یکی از طرق استدلالی که در هر دو اندیشمند مشترک بود، برهان سبر و تقسیم است؛ اما تفاوت آن دو در نوع تقریر بود و حالت های آن دو متفاوت لحاظ شده بود. در بیان فاضل مقداد اقوال



به صورت کلی و در قالب حصر عقلی بیان شده بود؛ لکن خواجه به صورت مستقیم اقوال را مطرح نمود؛ از همین رو روش فاضل در این مورد برتر از شیخ است؛ چراکه احتمال دیگری در بحث مطرح نمی شود که خارج از حالات ذکر شده باشد؛ برخلاف بیان شیخ که ممکن است حالت دیگری را مطرح کند؛ با وجود این، هر دو بیان دارای خدشه و اشکال است؛ زیرا بیان فاضل حالت سوم را باطل نمود؛ لکن ادله مستحکمی بر اثبات حالت سوم (تجرد نفس) مطرح شده است.

در این زمینه می توان به کتاب ها و مقالات زیر مراجعه نمود: (خمینی، ۱۳۸۱، ج ۳، صص ۵-۶۰؛ ابن سینا، ۱۳۶۰، صص ۱۹۴-۲۱۵؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، صص ۲۱۸-۲۲۱) و «بررسی تطبیقی آیات و روایات تجرد نفس از دیدگاه مکتب تفکیک و صدرالمتألهین»، (رامین، ۱۴۰۱، صص ۲۷-۴۰) و «بررسی انتقادی ادله قرآنی جسمانیت نفس (با محوریت دیدگاه اندیشوران ظاهرگرا و عقل گرا)»، (قدردان قراملکی، ۱۴۰۰، صص ۱۶۱-۱۸۳) و...؛ علاوه بر این برخی اشکالاتی که فاضل بر مقدمات اثبات مقدمه سوم، وارد نمود قابل پاسخ است؛ در وجه بطلان مقدمه چهارم ایشان بیان نمودند که انسان مرکب از جزء لایتجزی است حال آنکه علم روز ثابت نموده است اجسام مادی از ذرات ریزی بنام اتم یا انرژی ساخته شده است یا آنچه در وجه بطلان مقدمه سوم و دوم بیان شد، با اثبات تجرد و بساطت علم که ادله مستحکم بر آن بیان شده است (ابن کمونه، ۱۳۸۷، صص ۱۸۱-۱۸۲؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۴۰۸؛ همان، ۱۳۶۳، ص ۵۲۴) دیگر فرض جزء برای علم باطل است و لوازم امر باطل، خود باطل است و همچنین حلول علم - که وجود مجرد است - بر جسم مادی از اساس باطل است.

❁ نتیجه‌گیری

در باب تبیین حقیقت انسان، اقوال مختلفی مطرح است که در این میان فاضل مقداد قائل به مادیت و اجزای اصلی است و شیخ طوسی نیز قائل به مادیت و هیکل محسوس است. هر کدام از ایشان بر اثبات ادعای خود به سه دلیل عقلی اشاره نمود که همه آن‌ها تبیین و مطرح شد. در پایان نیز اشتراکات و افتراقات دیدگاه هریک بررسی و تطبیق شد. نتیجه آنکه با توجه به اینکه هر دو قائل به مادیت شدند؛ پس باید ملتمز به لوازم قول مادیت نیز باشند؛ از همین رو موضوعاتی که در این بحث قابل پیگیری و تحقیق است، ثمرات مادیت نفس در مسائل کلامی، مثل مباحث مرگ، حیات برزخی، معاد، غایت و... است که می‌توان با توجه به تبیین این دو بزرگوار، تفسیری مطابق مبنای ایشان از مسائل یاد شده بیان کرد و با آنچه خود در کتبشان ذکر نموده‌اند، مطابقت داد.

❁ فهرست منابع

قرآن کریم

۱. ابن حزم اندلسی، علی بن احمد، ۱۴۱۶ق، **الفصل فی الملل و الاهواء و النحل**، محشی: احمد شمس الدین، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۸۱ش، **الإشارات و التنبیها**، قم: بوستان کتاب قم (مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامی).
۳. ابن شهر آشوب، محمد بن علی، ۱۳۸۰ق، **معالم العلماء فی فهرست كتب الشيعة و أسماء المصنفين منهم قديما و حديثا**، چ، نجف اشرف: المطبعة الحيدرية.
۴. ابن میثم، میثم بن علی، ۱۴۰۶، **قواعد المرام فی علم الکلام**، به تحقیق احمد حسینی اشکوری، قم: مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی (علیه السلام).
۵. استرآبادی، عبدالوهاب بن علی، ۱۴۳۳ق، **شرح الفصول النصيرية، كربلاء: العتبة الحسينية المقدسة قسم الشؤون الفكرية و الثقافية**.
۶. استرآبادی، محمدجعفر بن سیف الدین، ۱۳۸۸ش، **لب الباب فی علم الرجال**، تهران: اسوه.
۷. امین، محسن، ۱۴۰۳ق، **أعیان الشيعة**، چ، بیروت: دار التعارف للمطبوعات.
۸. آقابزرگ تهرانی، محمد محسن، ۱۴۰۳ق، **الذريعة إلى تصانيف الشيعة**، چ، بیروت: دار الأضواء.
۹. تهانوی، محمد اعلی بن علی، ۱۹۹۶م، **موسوعة كشف إصطلاحات الفنون و العلوم**، بیروت: مکتبه لبنان ناشرون.
۱۰. حجت خواه، حسین و سعید سنایی مهر، ۱۳۹۶ش، «**حقیقت نفس در اندیشه امامیه از مدرسه کلامی بغداد تا علامه طباطبائی**»، فصلنامه علمی - پژوهشی انسان پژوهی دینی، ش ۳۸، ص ۱۰۵-۱۲۶.
۱۱. خاتمی، احمد، ۱۳۷۰ش، **فرهنگ علم کلام**، تهران: صبا.
۱۲. خدایاری، علی نقی، ۱۳۹۰، «**نظریه های نفس شناسی متکلمان امامی سده های میانی و کارکرد آنها در تبیین آموزه معاد**»، فصلنامه فلسفه و الهیات نقد و نظر، ش ۶۱، ص ۶۹-۱۰۸.
۱۳. خمینی، روح الله، ۱۳۸۱ش، **تقریرات فلسفه امام خمینی (علیه السلام)**، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (علیه السلام).
۱۴. خوانساری، محمدباقر بن زین العابدین، ۱۳۹۰ق، **روضات الجنات فی أحوال العلماء و السادات**، چ، قم: دهقان.
۱۵. شوشتری، محمدتقی، ۱۴۱۰هـ.ق، **قاموس الرجال**، قم: جماعة المدرسين فی الحوزة العلمیه قم، مؤسسه النشر الإسلامی.
۱۶. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، ۱۳۵۴ش، **المبدأ و المعاد (ملاصدرا)**، چ، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۱۷. _____، ۱۳۶۰ش، **الشواهد الربوبية فی المناهج السلوكية**، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

۱۸. _____، ۱۳۶۳ش، مفاتیح الغیب، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی انجمن اسلامی حکمت و فلسفه.
۱۹. _____، ۱۳۶۸ش، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، قم: مكتبة المصطفوی.
۲۰. شیخ طوسی، محمد بن حسن، ۱۳۶۲ش، تمهید الأصول فی علم الکلام، به تصحیح عبدالمحسن مشکوة الدینی، تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
۲۱. _____، ۱۴۰۰ق، الاقتصاد الهادی إلى طریق الرشاد، تهران، مكتبة جهل ستون العامة و مدرستها
۲۲. _____، ۱۴۰۶ق، الاقتصاد فیما يتعلق بالاعتقاد، بیروت: دار الأضواء.
۲۳. _____، بی تا، التبیان فی تفسیر القرآن، به تصحیح احمد حبیب عاملی، بیروت، دار إحياء التراث العربی
۲۴. عضد الدین ایجی، عبد الرحمان بن احمد، بی تا، شرح المواقف، به شرح علی بن محمد جرجانی، قم: الشریف الرضی.
۲۵. علامه حلی، حسن بن یوسف، ۱۳۸۶ش، معارج الفهم فی شرح النظم، به تحقیق عبد الحلیم حلی، قم: دلیل ما.
۲۶. _____، ۱۴۰۴ق، مجموعة الرسائل (حاشیة كشف الفوائد)، قم: کتابخانه عمومی حضرت آیت الله العظمی مرعشی نجفی رحمته الله علیه.
۲۷. _____، ۱۴۱۵ق، مناهج الیقین فی أصول الدین، به تحقیق یعقوب جعفری، تهران: منظمة الاوقاف و الشؤون الخیرية دار الأسوة للطباعة و النشر.
۲۸. _____، ۱۴۰۲ق، رجال العلامة الحلی، ج ۱، ج ۲، قم: الشریف الرضی.
۲۹. علم الهدی، علی بن حسین، ۱۴۱۱ق، الذخيرة فی علم الکلام، به تحقیق احمد حسینی اشکوری، قم: جماعة المدرسین فی الحوزة العلمیة بقم مؤسسة النشر الإسلامی.
۳۰. _____، ۱۴۱۹ق، شرح جمل العلم و العمل، به تصحیح یعقوب جعفری، تهران: منظمة الاوقاف و الشؤون الخیرية دار الأسوة للطباعة و النشر.
۳۱. علیاری تبریزی، علی بن عبدالله، ۱۴۱۲ق، بهجة الآمال فی شرح زبدة المقال، هدايت الله مسترحمی و جعفر حائری، تهران: بنياد فرهنگ اسلامی کوشانپور.
۳۲. فاضل مقداد، مقداد بن عبد الله، ۱۳۷۸ش، الأنوار الجلالیة فی شرح الفصول النصیریة، به تحقیق عباس جلالی نیا و علی حاجی آبادی، مشهد: آستانة الرضویة المقدسة، مجمع البحوث الإسلامیة.
۳۳. _____، ۱۳۸۰ش، اللوامع الإلهیة فی المباحث الکلامیة، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۳۴. _____، ۱۴۰۵ق، ارشاد الطالبین الی نهج المسترشدين، قم: کتابخانه عمومی حضرت آیت الله العظمی مرعشی نجفی رحمته الله علیه.
۳۵. فخر رازی، محمد بن عمر، بی تا، الأربعین فی أصول الدین (فخر رازی)، قاهره: مكتبة الکليات الأزهریة.
۳۶. فرح، رامین و دیگران، ۱۴۰۱، «بررسی تطبیقی آیات و روایات تجرد نفس از دیدگاه مكتب تفکیک و

صدرالمتألهين»، معرفت فلسفی، ش ۷۵، ص ۲۷-۴۰.

۳۷. قاضی عبدالجبار، ابن احمد، بی تا، المغنی فی أبواب التوحید و العدل، بی تا، بی جا.

۳۸. قدردان قراملکی، علی، ۱۴۰۰، «بررسی انتقادی ادله قرآنی جسمانیت نفس (با محوریت دیدگاه

اندیشوران ظاهرگرا و عقل گرا)»، مطالعات تفسیر تطبیقی، ش ۱۲، ص ۱۶۱-۱۸۳.

۳۹. مدرس تبریزی، محمدعلی، ۱۳۶۹ ش، ریحانة الادب فی تراجم المعروفین بالکنیه او اللقب، تهران: خیام.





دوفصلنامه علمی تخصصی پژوهش‌های علوم عقلی
سال اول، شماره اول، پاییز و زمستان ۱۴۰۳

مقاله تخصصی

مقایسه دفاعیه خواجه نصیرالدین طوسی و ابن رشد از فلسفه به روایت مصارع المصارع و تهافت التهافت

علی اصغر جعفری ولنی^۱

چکیده



خواجه نصیرالدین طوسی و ابن رشد از جمله کسانی هستند که به دفاع از فلسفه پرداخته‌اند و در این جهت در مقابل غزالی و شهرستانی، کتاب‌های «تهافت التهافت» و «مصارع المصارع» را به رشته تحریر درآورده‌اند. آن‌ها هر کدام به شیوه خاص که در واقع به تفاوت‌مبنایی این دو فیلسوف در دفاع از فلسفه برمی‌گردد، به دفاع از فلسفه ارسطو است، اما خواجه نصیرالدین طوسی به مخالفت شدید با مواضع متکلمان را به کلی رد می‌کند و معتقد است متکلمان به معرفت‌یقینی دست نیافته‌اند. در واقع دفاع او از فلسفه، دفاع از فلسفه ارسطو است، اما خواجه نصیرالدین طوسی به مخالفت شدید با مواضع متکلمان نپرداخته است و با جایگزین کردن برهان به جای جدل به غنای آن نیز کمک کرده است. خواجه برخلاف ابن رشد در دفاع از مواضع فلسفی به فیلسوف خاصی نظر نداشته است و با اینکه شهرستانی در انتقادات خود در میان فیلسوفان، بیش از همه به ابن سینا نظر داشته و انتقاداتش متوجه دیدگاه‌های ابن سینا در کتاب‌های شفا، اشارات و تعلیقات است، با توجه به ماهیت فلسفه از آن دفاع کرده است. وی براساس روش تعقلی با آوردن براهین قاطع و قواعد فلسفی به تبیین و تقریر استدلال‌های خود می‌پردازد و به اشکالات شهرستانی پاسخ می‌دهد.

کلیدواژه‌ها:

خواجه نصیرالدین طوسی، ابن رشد، مصارع المصارع، تهافت التهافت، فلسفه.

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۲/۲۰

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۷/۲۷

۱. دانشیار گروه فلسفه و کلام دانشگاه شهید مطهری

jafari.valani@yahoo.com

✽ طرح مسئله

خواجه نصیر در کتاب مصارع المصارع، به تحلیل و بررسی کتاب مصارع الفلاسفه شهرستانی پرداخته است و به شبهات و اشکالات شهرستانی درباره حصر اقسام وجود، اثبات وجود واجب تعالی، علم و توحید واجب تعالی و حدوث عالم پاسخ گفته است. شهرستانی در کتاب مصارع الفلاسفه (کشتی گرفتن با فلاسفه) به نقد روش و مباحث ابن سینا پرداخته و در مواردی نیز تعابیر گزیده‌ای نسبت به ابن سینا به کار برده است. خواجه در این کتاب (مصارع المصارع)، ضعف‌ها و نادرستی‌های دیدگاه شهرستانی در انتقاد از فلسفه و ابن سینا را آشکار می‌کند و مغالطه‌های شهرستانی را به خوبی نشان می‌دهد.

کتاب تهافت التهافت در دوره پختگی فکر ابن رشد و در پاسخ به تهافت الفلاسفه غزالی تدوین شده است. غزالی در کتاب خود، از فیلسوفان مشایی، به ویژه فارابی و ابن سینا در بیست مسئله (شانزده مسئله در الهیات و چهار مسئله در طبیعیات) انتقاد کرده است و در سه مورد از این موارد، به تکفیر فلاسفه پرداخته است. ابن رشد در پاسخ به غزالی در تهافت التهافت به مسائل ذیل پرداخته است:

۱. اتصال خداوند با عالم که شامل چهار مسئله اول کتاب می‌گردد، یعنی قدم عالم، ابدیت عالم و زمان، خداوند فاعل و صانع عالم است، عجز فیلسوفان از اثبات وجود صانع.
۲. یگانگی خداوند و عجز فیلسوفان در اثبات آن، که مسئله پنجم کتاب است.
۳. صفات خداوند که از مسئله ششم تا دوازدهم کتاب را در برمی‌گیرد.
۴. علم خداوند به جزئیات که مسئله سیزدهم کتاب است.
۵. مسائل فلکی و طبیعی که شامل مسائل کتاب، از شماره چهاردهم تا شانزدهم می‌شود.
۶. سببیت که مسئله هفدهم کتاب است.
۷. نفس انسانی که مسئله هجدهم و نوزدهم کتاب است.
۸. و بعث اجساد و حشر ارواح نیز، مسئله بیستم کتاب است.

از این رو، ابن رشد در غرب جهان اسلام با نوشتن کتاب تهافت التهافت در قالب رد و ابطال دیدگاه‌های غزالی، در مقام دفاع از فلسفه ارسطو، و خواجه نصیر طوسی نیز در شرق جهان اسلام با نوشتن کتاب مصارع المصارع در مقام دفاع از فلسفه برآمده‌اند و در نشان دادن قلمرو وسیع و گسترده عقل و گسترش اندیشه‌ها و رسیدن به حقیقت تا آنجا که توانسته، تلاش و کوشش به عمل آورده‌اند،

لذا می‌توان گفت این دودر جهان اسلام از مدافعان بزرگ فلسفه شناخته می‌شوند و کار دفاع آن‌ها نیز چشمگیر و قابل توجه است.

پرسش‌هایی که در اینجا مطرح می‌شود، این است که دفاع این دو اندیشمند دارای چه نکات و ویژگی‌هایی است؟ دفاع کدام یک از این دو اندیشمند نسبت به دیگری از نقاط قوت بیشتری برخوردار است؟

کتاب‌های مصارع المصارع و تهافت التهافت در انگیزه دفاع از ساحت فلسفه یا فیلسوف مشترک هستند. البته نحوه دفاع در این دو کتاب توسط خواجه طوسی و ابن رشد به نحو متفاوتی صورت گرفته است که این تفاوت نحوه دفاع، از طرفی باعث قوت مصارع المصارع و از طرف دیگر باعث برخی ضعف‌ها و کاستی‌ها در تهافت التهافت شده است. از میان تفاوت‌های رویکردی خواجه و ابن رشد در دفاعیاتشان به سه تفاوت مبنایی در اینجا اشاره می‌شود:

۱. نوع موضع‌گیری نسبت به کلام

ابن رشد در مقام دفاع از فلسفه، فرقه‌های کلامی را اهل ضلالت و گمراهی می‌داند و از عقاید کلامی آن‌ها انتقاد می‌کند، اما خواجه طوسی هرگز به مخالفت شدید با متکلمان نمی‌پردازد، بلکه مواضع مورد پذیرش متکلمان را به صورت برهانی پذیرفته است. در واقع از سوی ابن رشد و خواجه نصیرالدین طوسی، سه نوع موضع‌گیری نسبت به کلام می‌تواند وجود داشته باشد: الف) مخالفت با مواضع کلامی؛ ب) موافقت صرف با کلام و متکلمان؛ ج) موافقت با برخی مواضع متکلمان و اصلاح نقاط ضعف و برهانی کردن آن.

ابن رشد، موضع نخست را نسبت به دیدگاه‌های متکلمان ترجیح داده است. وی در مسئله دوم که درباره ابدیت جهان و زمان و حرکت است، راجع به فهم متکلمان درباره این مسئله می‌گوید: «فهم این جماعت (درباره فاعل) مانند فهم کسی است که نیروی بینایی ضعیفی دارد و در نتیجه سایه شیء را به جای خود شیء می‌گیرد» (ابن رشد، ۱۹۹۳م، ص ۹۱).

وی بیش از هر فیلسوف دیگری در جهان اسلام نسبت به متکلمان ابراز بی‌زاری کرده و آن‌ها را مورد انتقاد و نکوهش قرار داده است و ارزش سخنان آن‌ها را نه تنها برهانی نمی‌داند، بلکه کمتر از جدل می‌داند و معتقد است سخنان آن‌ها ارزش اقناعی هم ندارند. او در این باره در مسئله اول



(قدیم بودن جهان)، پاسخی را به اعتراض غزالی می‌دهد و استدلال‌هایی را می‌آورد و می‌گوید: «این استدلال‌هایی که ما مطرح کردیم، همگی در مرتبه جدل قرار دارند، اما قانع‌کننده‌تر از دلایل متکلمان هستند» (همان، ۱۹۹۳م، ص ۶۰).

در اینجا یک نقد بنایی بر این رشد وارد است و آن اینکه، وی در بیان حقیقت دوگانه (که در ادامه مقاله به آن پرداخته خواهد شد) اظهار می‌دارد:

«معرفت حاصل از قیاس برهانی، غیر از معرفت و شناختی است که از طریق قیاس خطابی و جدلی به دست می‌آید و معرفتی که از راهی، غیر از راه عقلی و برهانی به دست آید، معرفت حقیقی به شمار نمی‌آید».

اما خود او از جدل استفاده می‌کند. در واقع بنای ابن رشد این بوده است که جدل، ارزش اقناعی ندارد و به همین دلیل بر متکلمان نقد وارد می‌سازد و استدلال‌های آن‌ها را به دلیل جدلی بودن اقناع‌کننده نمی‌داند، اما خود برای اقناع طرف مقابل به جدل متوسل شده است.

در ادامه انتقادات ابن رشد به متکلمان، در جایی دیگر از همین مسئله اول (قدیم بودن جهان)، دست متکلمان را از حقایق کوتاه می‌داند و آن‌ها را هم‌ردیف با کسانی می‌داند که در مطالعه خود، ترتیب درستی را به کار نبرده‌اند (همان، ۱۹۹۳م، ص ۶۵).

ابن رشد معتقد است طریقه متکلمان علاوه بر اینکه با برهان قاطع، فاصله دارد با شریعت نیز سازگار نیست و به عقاید عامه مردم لطمه وارد می‌کند. (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۲۴۰)

ابن رشد نسبت به مواضع متکلمان، تند و انعطاف‌ناپذیر عمل می‌کند و نسبت‌های کذب و هوس مغالطه، سفسطه، اشتباه، تحریف و جهالت را به غزالی می‌دهد (ابن رشد، ۱۹۹۳م، صص ۲۱۷، ۲۰۷، ۸۱، ۷۷، ۷۲، ۶۴).

ابن رشد در موضع فلسفی خود، از حقیقت دوگانه سخن به میان آورده است، به این معنا که میان حقیقتی که دین آورده است و حقیقتی که فلاسفه از آن سخن می‌گویند، نوعی تفاوت و جدایی وجود دارد. وی معتقد است شناخت و معرفت حکما و فلاسفه نسبت به اصول و عقاید دینی که به دست

آمده از قیاس برہانی یقینی و معتبر است، با معرفت جدلی کہ شأن متکلم است و شناخت و معرفت جمهور مردم در این باب کہ معرفت حاصل از طریق خطابی است، تفاوت عمدہ و بنیادی دارد و بر این اساس، مواضع متکلمان را پذیرفتہ است و بہ خصوص تلاش کردہ بی حاصلی جدال و زیان آن را نسبت بہ جمهور نشان دہد (ابراہیمی دینانی، ۱۳۸۴، ص ۸۶ و آئینہ وند، ۱۳۸۵، ص ۹۴).

ابن رشد بہ پیروی از ارسطو دستیابی بہ معرفت حقیق و شناخت واقعی را از طریق برہان می داند، یعنی امور خارج از قلمرو برہان را نمی توان در زمرہ حقایق بہ شمار آورد (ہمان، ۱۳۸۴، ص ۸۷).

در واقع، ابن رشد بہ این نکتہ توجہ نکرده است کہ گرچہ فلسفہ، ہمان علم کلام نیست و تفاوت و جدایی آن ہا از یکدیگر را نباید نادیدہ گرفت، اما در عین حال می توان علم کلام را بہ صورت عقلانی و برہانی ارائه کرد تا بر مبنای اعتبار و استحکام آن، زمینہ برای پذیرش فلسفہ نیز در میان مردم مسلمان فراہم شود.

برخلاف ابن رشد و موضع فکری او، خواجہ طوسی بہ هیچ وجہ از حقیقت دوگانہ سخنی بہ میان نیاورد و در عین دفاع محکم و استوار از جایگاہ فلسفہ، بہ علم کلام نیز بی اعتنا نبود و نسبت بہ متکلمان، سخنان تند و توهین آمیز نگفت.

اینکہ او بہ مخالفت شدید و تند با متکلمان نمی پردازد، بہ این معنا نیست کہ مواضع غیر برہانی متکلمان را پذیرفتہ است و موضع گیری او با سطحی ترین نظرات متکلمان ہم تراز است، بلکہ او مواضع مورد پذیرش متکلمان را بہ صورت برہانی پذیرفتہ است. برای مثال در مسئلہ علم خداوند بہ جزئیات، دیدگاہ متکلمان قبل از خواجہ ابن بود کہ با تأمل در افعال واجب تعالی، ثابت می شود کہ واجب تعالی، عالم بہ ہمہ معلومات بودہ و افعال بر علم فاعل آن ہا دلالت دارد (خواجہ طوسی، ۱۴۰۷، ص ۱۹۲).

اما خواجہ طوسی بر این دیدگاہ متکلمان انتقاداتی وارد می کند:

«تأمل در افعال واجب با جهت یاد شدہ ثابت نمی کند کہ خداوند بر ہمہ جزئیات عالم است، چراکہ ہمہ معلومات، افعال او نیستند، مانند معدوم های ممکن و محالات. همچنین این مطلب بیش از این دلالت ندارد کہ فاعل، عالم بہ فعل خود است، از



جهتی که آن را استواری بخشیده است، نه اینکه فاعل، از تمام جهات به فعلش عالم باشد» (همان، ۱۴۰۷، ص ۱۹۲).

لذا خواهی برای علم خداوند به جزئیات، استدلال فلسفی می آورد و از طریق علم علت به معلول، علم خداوند به موجودات را اثبات می کند (همان، ۱۴۰۷، ص ۱۹۲). وی در این استدلال بیان می کند: «هر موجودی جز خداوند متعال ممکن است و هر ممکنی نیازمند علت است، بنابراین، با واسطه یا بدون واسطه، معلول خداوند و مستند به واجب تعالی است. از طرفی علم به علت، مستلزم علم به معلول است و خدای متعال به خودش علم دارد، پس به غیر خودش نیز علم دارد. این دلیل، دلالت بر تعلق علم خداوند به همه حقایق دارد» (علامه حلی، ۱۳۸۲، ص ۲۶).

وی در ادامه برای اینکه اشکال تغییر علم خداوند به واسطه علم به جزئیات متغیر پیش نیاید و همچنین به صورت مرتسم در ذات ختم نشود، این گونه توضیح می دهد: «دانستی که مبدأ نخستین بدون اینکه میان ذات او و تعقل ذاتش در وجود تفاوتی داشته باشد، ذات خود را ادراک می کند، مگر همان طور که گذشت، این امر به نحوه اعتبار ناظر بستگی داشته باشد. تصدیق کردی که تعقل ذاتش علت تعقل معلول اول اوست. هرگاه حکم کردی که وجود دو علت، یعنی ذات و تعقل ذات در قلمرو وجود، امری واحد است و تفاوتی میان آن دو نیست، همین طور تصدیق کن به دو معلول، یعنی معلول اول و عقل اول که هر دو، امری واحدند، بدون اینکه تفاوتی میان آن دو فرض شود و یکی با اولی مباین بوده باشد و دومی در آن استقرار یابد. همان گونه که تصدیق کردی که تفاوت میان دو علت، یک امر اعتباری محض است، در مورد دو معلول نیز، چنین تصویری داشته باش. براین اساس، معلول نخستین، عین تعلق ذات اوست، بدون اینکه نیازی به صورت جدید داشته باشد که وارد ذات او گردد، درحالی که او از این تصورات، منزّه و متعالی است. سپس چون جواهر عقلی، معلومات غیر خود را بدون حصول صورتی در خود ادراک می کند، مبدأ نخستین را ادراک می کند و هیچ موجودی نیست مگر اینکه معلول واجب الوجود، یعنی مبدأ نخستین نباشد، به گونه ای که تمام صور موجودات کلی و جزئی به همان نحو که موجودند، در جواهر عقلی حصول می یابند» (خواجeh طوسی، ۱۳۶۲، ج ۳، صص ۳۰۶-۳۰۷).

خواجه نصیرالدین طوسی تلاش کرد با جایگزین کردن برهان به جای جدل و سفسطه، علم کلام را تا آنجا که امکان داشت فلسفی کند و از این طریق، نه تنها به پیشرفت علم کلام کمک کرد، بلکه توانست فلسفه را نیز از انزوا و مهجوری خارج کند.

۲. دفاع از فلسفه یا دفاع از فیلسوف

ابن رشد، دفاع خود را محدود به دفاع از نظریات ارسطو کرده است، اما خواجه در دفاع از فلسفه، خود را در چهارچوب اندیشه‌های یک فیلسوف معین محدود نمی‌کند و تمرکز خود را بر روی دفاع از فلسفه می‌گذارد، نه دفاع از فیلسوف (ابن رشد، ۱۹۹۳م، ص ۱۱۳). ابن رشد با برافراشتن پرچم فلسفه و موضع‌گیری در برابر غزالی، همه تلاش خود را در دفاع از اندیشه‌های ارسطو به کار برد. در نظر ابن رشد، فلسفه درست، فلسفه مشاء ناب است و آنچه که در آثار ارسطو آمده، درحالی که فارابی و ابن سینا مشاء خالص نیستند.

آن‌ها آثاری از نویسندگان نوافلاطونی را متعلق به ارسطو می‌دانستند و از سویی فضای دینی و اعتقادی زمانه‌شان هم اقتضای آن کرده است که آن چیزی را که فلسفه ارسطو است با روحیه نوافلاطونی و تا حدودی عرفانی‌تر و دینی شده بیامیزند. ابن رشد معتقد است که فلسفه وقتی این نوع رنگ‌ها را بپذیرد، حالت برهانی خود را از دست می‌دهد و خطایی و اقناعی می‌شود (همان، ۱۹۹۳م، صص ۳۱۰، ۳۰۷، ۷۱، ۷۰). همچنین ابن رشد بر این عقیده است که ارسطو به عنوان تنها فیلسوفی شناخته می‌شود که مشمول عنایت خداوند واقع شده و توانسته تا آنجا که ممکن است، افراد مستعد را با حقایق آشنا کند (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۴، ص ۱۶۱).

علاوه بر معارضه با غزالی، مهم‌ترین انگیزه ابن رشد برای مخالفت با برخی از نظریات فارابی و ابن سینا، وفاداری عمیق به ارسطو است، زیرا به زعم ابن رشد، این دو فیلسوف، فلسفه ارسطو را با آمیختن درآموزه‌های دینی، تحریف و دگرگون کرده‌اند و آن را از صورت برهانی به شکل ظنی درآورده‌اند (ابن رشد، ۱۹۹۳م، ص ۱۱۴). ابن رشد جهان‌بینی فلسفی ابن سینا و فارابی را آکنده از عناصر تفکر نوافلاطونی می‌داند، یعنی عناصری کاملاً بیگانه با جهان‌بینی ناب ارسطویی.

در واقع، می‌توان گفت ابن رشد با نوشتن کتاب تهافت التهافت، از یک سو غزالی را محکوم کرده



وازشوی دیگر با ابن سینا روبه‌رو شده است. او معتقد است ابن سینا و فارابی در برخی موارد، مقصود ارسطو را به درستی درنیافته‌اند و کسی که برخلاف ارسطو سخن بگوید، سخن او معتبر نخواهد بود (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۲۲۴).

ابن رشد در تهافت التهافت بارها و بارها دیدگاه ابن سینا را رد کرده است و برای نقض نظریه سینوی به دیدگاهی دقیقاً ارسطویی برمی‌گردد. برای مثال، وی در مسئله سوم (خداوند فاعل و صانع عالم است) در معارضه با غزالی بیان می‌کند: «در صورتی می‌توانیم فعلی را که واجب بالغیر است، مفعول واجب بالذات بدانیم که حقیقت فاعل بر آن اطلاق شود و آن عبارت است از محرکی که قوه را از راه تحریک به فعل تبدیل کند» (ابن رشد، ۱۹۹۳م، ص ۱۰۱). این دقیقاً همان دیدگاه ارسطو درباره مبدأ نخستین است که در مقابل نظریه آفرینش قدیم ابن سینا آمده است.

همچنین ابن رشد در مسئله پنجم (توحید واجب الوجود) تهافت التهافت، در باب زیادت وجود بر ماهیت در مقام رد دیدگاه ابن سینا می‌گوید:

«اما این مرد (غزالی)، سخن خویش را بر پایه دیدگاه ابن سینا قرار داده است، در حالی که این دیدگاه درست نیست، زیرا معتقد است که انیت، یعنی موجود بودن شی، چیزی است زاید بر ماهیت در بیرون از ذهن، و گویی عرضی است در آن» (همان، ۱۹۹۳م، ص ۱۷۵).

در حالی که اگر انتقادات ابن رشد را با بیانات ابن سینا بسنجیم، درمی‌یابیم که انتقاد وی وارد نبوده و غفلت عمده ابن رشد، در تمایز بین دو امر عرض و عرضی است، که اگر در تفاوت این دو، دقت می‌کرد بدان‌سان، وی را مورد طعن قرار نمی‌داد. البته پرداختن به این موضوع فعلاً از محل بحث ما خارج است. همچنین وی در مسئله اثبات یگانگی واجب الوجود، برهان ابن سینا را رد می‌کند و نقد غزالی را می‌پذیرد و بیان می‌کند که نقد غزالی به این استدلال وارد است، اما این استدلال را فقط ابن سینا، در بیان توحید خداوند بیان کرده است (همان، ۱۹۹۳م، ص ۱۶۸).

وقتی غزالی در اشکال خود بر فلاسفه، به توضیح دیدگاه‌های فلاسفه درباره عقول و افلاک

می‌پردازد و درباره چگونگی پیدایش فلک اول از عقل اول اشکال می‌کند، ابن رشد این گونه پاسخ می‌دهد:

«آنچه غزالی در اینجا آورده است، فقط سخنان ابن سینا و پیروان اوست. این سخنان نادرست‌اند و با اصول فیلسوفان سازگار نیستند و فقط جنبه اقتناعی دارند» (همان، ۱۹۹۳م، ص ۱۴۸).

وی در ادامه می‌گوید:

«غزالی در مسئله عقول و افلاک به مرتبه‌ای نرسیده است که به این مسئله احاطه پیدا کند و این ادعا در خصوص او، از آنچه پس از او می‌آید، روشن می‌شود. علت این امر، این است که او جز کتاب‌های ابن سینا را مطالعه نکرده است و در نتیجه از پیشرفت در حکمت باز مانده است» (همان، ۱۹۹۳م، ص ۱۴۹).

همچنین در مواضع دیگر به ابن سینا خرده گرفته و به بیان دیدگاه ارسطویی پرداخته است و ابن سینا، این فیلسوف بزرگ را به عنوان یک متکلم جدلی نکوهش نموده است (همان، ۱۹۹۳م، صص ۲۲۳، ۱۵۹، ۱۴۱، ۷۸). درواقع، ابن رشد در تمامی این دیدگاه‌ها می‌کوشد، نشان دهد که ابن سینا از فلسفه ارسطو دور شده و این یک گمراهی بزرگ به شمار می‌آید. البته یک نقد مبنایی بر ابن رشد وارد است و آن اینکه، ابن رشد به اندیشه‌های ارسطویی بیش از اندازه اعجاب دارد و معتقد است که او بزرگ‌ترین فیلسوفی است که در عالم پیدا شده و در نظریات او چیزی باطل و خلاف واقع نمی‌توان پیدا کرد (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۲۲۴).

به نظر می‌رسد ابن رشد به میزان زحمتی که در درک مکتب ارسطو کشیده و به تأمل و تدقیق در آن پرداخته، تلاش چندانی در فهم درست مکتب ابن سینا به عمل نیاورده است و در بعضی مباحث نیز، اساساً در درک سخنان ابن سینا دچار سوء فهم شده و از آن انتقاد کرده است. این موضوع باعث ایجاد تفاوت مبنایی در دفاع او و دفاع خواجه شده است، زیرا با توجه به آنچه گفته شد، می‌توان ادعا کرد که کتاب تهافت التهافت ابن رشد فقط در دفاع از اندیشه‌های فلسفی ارسطو نگاشته شده است، اما خواجه نصیرالدین طوسی در مقابل مواضع شهرستانی، با رویکرد دفاع از تفکر فلسفی،

خود را در چهارچوب اندیشه‌های یک فیلسوف خاص، محصور نمی‌کند و حتی به این نکته توجه دارد که موضع‌گیری‌های فیلسوفان مسلمان در برخی موارد متفاوت با اعتقاد فلاسفه یونان باستان است.

البته چنین اختلافاتی در فضای فکر فلسفی، نه تنها امری ناپسند نبوده، بلکه اجتناب‌ناپذیر خواهد بود. بی‌تردید شرایط زمانی و مکانی یک فیلسوف مسلمان با شرایط زمانی و مکانی یک فیلسوف یونانی، تفاوت عمده و بنیادی دارد و همین اختلاف شرایط باعث اختلاف مواضع خواهد شد.

از آنجایی که در هیچ جای کتاب مصارع المصارع، نقد یا رد نظریه فیلسوفان بزرگ نیامده است، می‌توان گفت که خواجه نصیرالدین طوسی در این کتاب در مقام دفاع از فلسفه به معنی عام آن بوده است، گرچه ممکن است در برخی موارد با اندیشه‌های ارسطو ناسازگار باشد. خواجه طوسی، ارسطو را یگانه فیلسوف جهان نمی‌داند. در نظر او، ارسطو فیلسوف بزرگی است، اما فیلسوفان بزرگ دیگری هم هستند که اهمیت برخی از آنان کمتر از ارسطو نبوده و لذا شکست ارسطو و پایان دور اندیشه‌های او، به هیچ وجه به معنای شکست فلسفه نخواهد بود، بلکه فلسفه، همواره در چهره‌های گوناگون ظاهر و آشکار می‌شود و به حیات خود ادامه می‌دهد. خواجه نصیر طوسی بیش از اینکه به اشخاص بیندیشد، به آنچه به ماهیت فلسفه روشنی بخشیده و به منشأ پیدایش فلسفه می‌اندیشد و تلاش می‌کند که آن را از هجمه مخالفان رهایی بخشد.

۳. دفاع برهانی و متقن یا دفاع جدلی

یکی از وجوه مهم در کارنامه علمی ابن رشد اندلسی، دفاع او از اندیشه‌های فلسفی ارسطو است، اما علی‌رغم تلاش‌های فراوانی که در این راه انجام داده است، از برخی اشکالات مصون نیست و در مواردی چاره‌جویی‌های او کارساز واقع نشده‌اند، به گونه‌ای که ابن رشد در دفاعیات خود، گاهی جدلی بحث کرده است و حتی مواردی سخنان تناقض‌آمیز و توأم با مغالطه در مباحث آن دیده می‌شود.

در مسئله اول (قدیم بودن جهان) از کتاب تهافت التهافت، آنجا که غزالی اشکال می‌کند:

«در جایی که ما می‌گوییم خدا بود بی‌آنکه جهان و زمانی با او باشد، و سپس بود درحالی که جهان و زمان نیز با او بود، در این جا لازم نیست چیز سوم، یعنی زمان را مقدر بگیریم» (غزالی، ۱۳۸۲، ص ۱۰۲).

ابن رشد، این گونه پاسخ می دهد:

«هر حادثی پیش از آنکه حادث شود، ممکن الحدوث است، پس اگر حادث فرض شود، بناچار باید پیش از به وجود آمدنش موجود بوده باشد» (ابن رشد، ۱۹۹۳م، ص ۶۰).

ابن رشد تصریح می کند که استدلالش و پاسخی که در اینجا در مقابل غزالی آورده است، برهانی نیست و در مرتبه جدل قرار دارد و بیان می کند که این سخنانش با برهان اثبات نشده اند و فقط با آن ها این نکته روشن شده است که معانده غزالی درست نیست.

همچنین وی در مسئله سوم (خداوند فاعل و صانع جهان است) بیان می کند:

«ما در اینجا به کمک برخی مقدمات (که هر چند در مرتبه برهان نباشند) به توضیح اموری می پردازیم که فیلسوفان را به داشتن این گونه اعتقادات درباره مبدأ اول و دیگر موجودات سوق داده است» (همان، ۱۹۹۳م، ص ۱۲۸).

البته در مواردی در کتاب تهافت التهافت دیده می شود که ابن رشد در یک مسئله دچار خطاهای فراوانی می شود. برای مثال غزالی اشکال می کند:

«وقتی شما می گوئید: معلول اول، ممکن الوجود است، اگر این امکان باعث کثرت در معلول اول شده باشد، پس امکان، عین آن وجود نیست، زیرا اگر عین آن باشد، کثرتی در بین نخواهد بود و اگر غیر آن باشد، همین ملازمه در مورد واجب الوجود نیز پیدا می شود و واجب الوجود کثیر می شود، درحالی که این خلاف فرض شماست (غزالی، ۱۳۸۲، ص ۱۳۲).

به بیان دیگر، غزالی می گوید: اگر وجوب و امکان چیزی بر وجود نمی افزایند، پس نه واجب دارای کثرت است و نه ممکن، و صدور کثیر از واحد، باز هم تبیین نشده باقی می ماند. در فهم اشکال غزالی و پاسخ به آن، ابن رشد دچار چندین خطا می شود:

الف) ابن رشد بیان می کند که غزالی در سخن خویش لازم می داند:



«هر آنچه مفهوم زایدی داشته باشد، معنای زایدی را به طور بالفعل در بیرون از ذهن اقتضا بکند» (ابن رشد، ۱۹۹۳م، ص ۱۲۲).

به نظر می‌رسد ابن رشد، منظور غزالی را به درستی متوجه نشده است و از جمله‌ای که از غزالی نقل شده است، ظاهراً چنین نتیجه‌ای اخذ نمی‌شود و از آنجایی که فهم سؤال، بخشی از جواب است، شاید همین موضوع باعث به وجود آمدن اشکالاتی در پاسخ‌های ابن رشد گشته است.

ب) ابن رشد در ضمن پاسخ به غزالی اظهار می‌کند:

«اول کسی که این تفسیر، یعنی واجب بالغير بودن ممکن الوجود بالذات را استنباط کرده، ابن سینا بوده است، به این معنا که امکان که صفتی است در شیء، با خود شیء که محل امکان است فرق دارد» (همان، ۱۹۹۳م، ص ۱۲۲).

اما ابن رشد در این قول بر خطاست، زیرا این نظریه، ریشه در ارسطو دارد و ارسطو آن را در مابعدالطبیعه مطرح کرده است. این خطای او به عنوان نقدی بنایی بر او وارد است، زیرا بنای او این بود که بر اساس دیدگاه‌های ارسطو از فلسفه دفاع کند و یا فقط از دیدگاه‌های ارسطو دفاع کند، اما مشاهده می‌شود که وی حتی به ارسطو نیز وفادار نمی‌ماند و در فهم سخنان وی، دقت تمام به کار نبرده و با اینکه مدعی دفاع از دیدگاه‌های ارسطو است، به نظریات ارسطو اشراف کامل ندارد. ابن رشد در مواضع دیگر هم، به اشتباه این قول را منتسب به ابن سینا دانسته است و بر او خرده گرفته است (همان، ۱۹۹۳م، ص ۱۴۱).

ج) ابن رشد در جریان پاسخ به این مسئله بیان می‌کند:

«وجوب موجود به منزله وحدت موجود است. وحدت موجود، معنایی زاید بر ذات موجود در متن هستی و بیرون از ذهن نیست، بلکه فقط معنایی عدمی، یعنی عدم انقسام، از آن مستفاد می‌شود» (همان، ۱۹۹۳م، ص ۱۲۱).

البته این سخن ابن رشد، ربطی به استدلال غزالی ندارد و قضیه دو بخشی او، یعنی «نه واجب دارای کثرت است، نه ممکن» را بر هم نمی‌زند.

(د) ابن رشد در ادامه پاسخ بیان می‌کند:

«ما از وجوب وجود فقط حالت عدمی‌ای را می‌فهمیم که ذات آن اقتضا می‌کند و آن اینکه، وجوب وجودش از خود اوست نه دیگری، بر همین سیاق از ممکن الوجود بالذات نیز صفتی زاید بر ذات فهم نمی‌شود، بلکه فقط همین قدر می‌فهمیم که اقتضای ذات آن، این است که وجودش جز به واسطه علتی واجب نگردد، یعنی صفت وجوب وجود از او سلب گردد» (همان، ۱۹۹۳م، ص ۱۲۱).

همان‌طور که ملاحظه می‌شود، این سخن ابن رشد مبتنی بر دور است، چرا که او واجب و ممکن (هر دو) را سلب محض در نظر می‌گیرد: واجب، یعنی سلب ممکن، و ممکن، یعنی سلب واجب.

ابن رشد در جای دیگری از مسئله سوم (خداوند فاعل و صانع جهان است)، سخنانی تناقض‌آمیز بیان می‌کند و دو بخش متناقض را هم‌زمان می‌پذیرد. مسئله، این‌گونه بیان شده است: «آیا همه صور و مواد از خداوند صادر شده‌اند، یا اینکه از قبل وجودی مستقل، به ویژه ماده آغازین دارند؟ (همان، ۱۹۹۳م، ص ۱۱۳). ابن رشد، هر دو شق را هم‌زمان می‌پذیرد، درحالی که این دو بخش، مقابل یکدیگر هستند و پذیرش یکی، مستلزم رد دیگری است.

درباره استدلال‌های خواجه در مصارع المصارع باید گفت همان‌طور که از ملاحظه کتاب مصارع المصارع آشکار می‌شود، خواجه نصیر با زبان فلسفه و برهان به مبارزه با اندیشه‌های اشعری‌گونه شهرستانی می‌رود. خواجه نصیر در کتاب خود با مهارت کامل و برهین قاطع به اشکالات شهرستانی پاسخ می‌دهد. وی در دفاع از فلسفه به انواع نظریات فلسفی، مجهز و محض است و پرهیز از ساده‌نگری و سطحی‌اندیشی راه و رسم او در دفاعیاتش قرار گرفته است. وی هرگز از برهان، قواعد فلسفی و عقلی خارج نمی‌شود.

تلاش خواجه طوسی، علاوه بر دفاع از فلسفه و روش تعقلی آن، تبیین و تقریر مجدد مسائل و ادله فلسفه در مقابل منکران و منتقدان فلسفه بوده است. به بیان دیگر، وی در سطح دفاع نمی‌ماند، بلکه به تقریر مدعیات حکما و ترمیم استدلال‌های آن‌ها نیز توجه ویژه می‌نماید. البته خواجه، اشراف کاملی نسبت به اطلاقات، اعتبارات و اصطلاحات فلسفی داشته است، به گونه‌ای که گاهی برای یک

اصطلاح ظاهراً واضح، چندین حالت برمی شمرد که با نظر غیر دقیق، فهم آن میسر نیست. برای مثال، در فصل اول کتاب مصارع المصارع، شهرستانی را متوجه یکی دیگر از اطلاقات وجود و موجود می نماید. طبق بیان وی، وجود و موجودگاه به دو معنا اطلاق می شوند: وجود اعم از موجودات واجد ماهیت و غیر آن است، ولی موجود، فقط شامل موجودات واجد ماهیت می شود (طوسی، ۱۳۸۰، ص ۳۶).

در واقع یکی از مهم ترین برکاتی که در پاسخ های خواجه به معاندان فلسفه، نصیب اهل فلسفه شده است، آشکار شدن مهمات و تفصیل یافتن مجملات است. خواجه، گاهی چنان مطالب فلسفی را واکاوی و تقریر می کند که حتی در آثار مبدعان آن نیز، چنین تبیین و تقریری را نمی توان ملاحظه کرد.

❁ نتیجه‌گیری

ابن رشد و خواجه نصیرالدین طوسی، هر دو در دفاع از فلسفه کوشیده‌اند و با نوشتن کتاب‌هایی در رد مخالفان، تلاش کرده‌اند فلسفه را از نابودی نجات دهند، اما فاصله و شکافی میان طرز تفکر و نوع اندیشه این دو اندیشمند در دفاع از فلسفه دیده می‌شود.

ابن رشد با بالابردن پرچم فلسفه و موضع‌گیری در برابر ابوحامد غزالی، همه همت خود را در دفاع از اندیشه‌های ارسطو به کار می‌برد و البته این بدان جهت است که در نظر او، فلسفه حقیقی جز اندیشه‌های ارسطو چیز دیگری نیست. به عبارت دیگر، دفاع ابن رشد از فلسفه در واقع و نفس الامر، فقط دفاع از اندیشه‌های ارسطو است و با هر اندیشه‌ای خلاف اندیشه ارسطو به مخالفت می‌پردازد. حتی بیش از اینکه ابن رشد، کتاب خود را در رد تهافت الفلاسفه غزالی نوشته باشد، در رد اندیشه‌های ابن سینا نگاشته است و جایی که مواضع فلسفی ابن سینا برخلاف اندیشه‌های ارسطو باشد، آن‌ها را باطل و مردود می‌داند.

در حالی که خواجه نصیرالدین طوسی، وقتی در مقابل شهرستانی موضع می‌گیرد، از تفکر فلسفی دفاع می‌کند و خود را در چهارچوب اندیشه‌های یک فیلسوف معین، محدود نمی‌کند. با وجود اینکه ارسطو نزد او از مقبولیت زیادی برخوردار است، تلاش‌ها و اهمیت فلاسفه بزرگ دیگر، از جمله ابن سینا را نادیده نمی‌گیرد و بنابراین، دفاع او از فلسفه به صورت عام و صرفاً از دیدگاه‌های درست فلسفی و با توجه به ماهیت خود فلسفه است.

همچنین تفاوت مبنایی دیگری که وجود دارد، این است که ابن رشد در کتاب خود، مواضع متکلمان را رد کرده و با اعتقاد به حقیقت دوگانه، بیان می‌دارد که متکلمان به معرفت یقینی و معتبر دست نیافته‌اند و بنابراین، از آن‌ها انتقادهای تندی کرده است، اما خواجه نصیرالدین طوسی ضمن حفظ موضع فلسفی خود و توجه ویژه به رعایت قواعد فلسفی و بیرون نرفتن از مسیر برهان، در راه حکمای الهی قدم می‌گذارد و در عین حال به سبک و اسلوب متکلمان نیز نزدیک می‌شود و با برهانی کردن کلام به قوت فلسفه نیز کمک می‌کند و سرانجام با دفاع جانانه و موضع‌گیری خردمندانه، خواجه طوسی راه اندیشیدن را برای اهل آن هموار می‌سازد.

❁ فهرست منابع

۱. ابراهیمی دینانی، غلام حسین، درخشش ابن رشد در حکمت مشاء، چاپ اول، تهران، انتشارات طرح نو، ۱۳۸۴.
۲. _____، ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام، چاپ اول، تهران، طرح نو، ۱۳۷۶.
۳. غزالی، محمد بن احمد، تهافت الفلاسفه، تهران، انتشارات شمس تبریزی، ۱۳۸۲.
۴. طوسی، خواجه نصیر، مصارع المصارع، ترجمه سید محسن میری، چاپ اول، تهران، حکمت، ۱۳۸۰.
۵. _____، تجرید الاعتقاد، تحقیق حسینی جلالی، تهران، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۰۷ ق.
۶. ابن رشد، ابوالولید محمد، تهافت التهافت، محقق محمد عربی، بیروت، دار الفکر اللبنانی، ۱۹۹۳ م.
۷. اخوان، مهدی، جدال غزالی و ابن رشد در باب علیت، مجله نقد و نظر، فصلنامه تخصصی فلسفه و الاهیات، ۱۳۸۸.
۸. ابن سینا، شرح الاشارات و التنبیها (مع المحاکمات)، شرح خواجه نصیرالدین طوسی، قم، دفتر نشر کتاب، ۱۳۶۲.
۹. علامه حلی، حسن بن یوسف، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، حاشیه نویسی جعفر سبحانی تبریزی، قم، موسسه امام صادق علیه السلام، ۱۳۸۲.
۱۰. آئینه‌وند، صادق، دین و فلسفه از نگاه ابن رشد، تهران، نشر نی، ۱۳۸۵.



دوفصلنامه علمی تخصصی پژوهش‌های علوم عقلی
سال اول، شماره اول، پاییز و زمستان ۱۴۰۳

مقاله تخصصی

بررسی مقایسه‌ای عقل‌گرایی ابومنصور ماتریدی و ابن تیمیه در باب توحید و بازتاب‌های کلامی آن



محمد حسین مؤید^۱
مجتبی مرادی مکی^۲

چکیده

از دیرباز رویکردهای مختلفی، همچون عقل‌گرایی و نقل‌گرایی به مباحث معرفتی در بین مذاهب مختلف کلامی طرح شده است. ماتریدیان در مقابل سلفیان دارای رویکرد عقلانی به آموزه‌های توحیدی هستند و این تفاوت رویکرد منجر به بروز چندین بازتاب کلامی شده است.

از آنجاکه تفاوت دو دیدگاه ناشی از تفاوت نگاه رهبران دو مکتب است، این تحقیق با روش توصیفی و تحلیلی، به بررسی میزان عقل‌گرایی ابن تیمیه و ابومنصور ماتریدی و بازتاب‌های کلامی دو دیدگاه در باب توحید می‌پردازد. نتایج به دست آمده نشان می‌دهد که ابن تیمیه و پیروان او در مورد توحید، عقل‌گرایی کمتری نسبت به ابومنصور ماتریدی و ماتریدیان دارند. این تفاوت در عقل‌گرایی، منجر به بروز پیامدهای قابل توجهی، نظیر ارائه تقسیمات متفاوتی درباره توحید، تفاوت در نگرش دو مذهب به صفات و افعال الهی، داشتن رویکردهای گوناگون در ارائه براهین عقلی و تفاوت نگاه به مسئله حسن و قبح شده است.

کلیدواژه‌ها:

عقل‌گرایی، نقل‌گرایی، سلفیه، ماتریدیه، بازتاب‌های کلامی، توحید، صفات خبری.

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۲/۲۰

*تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۷/۰۷

۱. طلبه سطح ۲ و ۳ پیوسته رشته کلام اسلامی مدرسه علمیه عالی نواب مشهد (نویسنده مسئول)

mohammadhoseinmoayyed@yahoo.com

۲. مدرس سطوح عالی حوزه علمیه خراسان، دانش آموخته دکتری رشته وهابیت شناسی دانشگاه ادیان و مذاهب

moradimak1393@gmail.com

✽ طرح مسئله

از دیرباز، مسئله جایگاه عقل در آموزه‌های دینی و بازتاب‌های کلامی آن، یکی از مهم‌ترین و اختلاف‌برانگیزترین موضوع‌ها نزد عالمان دینی بوده است. اندیشه‌وران مذاهب مختلف در این مسئله، دیدگاه واحدی ندارند و نظرات مختلفی را بیان نموده‌اند. در این میان، عالمان ماتریدی و سلفی در این مسئله اختلاف نظر جدی دارند؛ به طوری که تقابل آن‌ها نسبت به مسئله عقل در باب توحید، بازتاب‌ها و پیامدهای بسیار متفاوتی را رقم زده است.

ماتریدیان، پیروان ابومنصور ماتریدی، حجیت عقل را در امور اعتقادی به عنوان یکی از پایه‌های تفکر خود پذیرفته‌اند و ابزار کسب معارف الهی را سه چیز معرفی می‌کنند: عقل، نقل، حس و عقل را جوهر قائم به نفس تعریف می‌کنند (صابونی، ۱۹۶۹م، ص ۳۲). از دیدگاه ماتریدی از طریق عقل می‌توان به معلومات بدیهی و حصولی علم پیدا کرد (نسفی، ۱۴۰۶ق، ص ۱۲۱؛ لامشی، ۱۹۹۵م، ص ۴۲).

این در حالی است که سلفیان که پیرو ابن تیمیه هستند، ظاهرگرایی را یکی از پایه‌های تفکر خود دانسته و برای عقل، حجیت محدودی را در امور اعتقادی قائل شده‌اند (ابن تیمیه، ۱۴۱۵ق، ص ۲۵۲). آن‌ها عقل را جوهر قائم به نفس نمی‌دانند، بلکه عقل را جزء محسوسات و اعراض معرفی می‌کنند، از این رو، بر این باورند که عقل جزء محسوسات است و علوم و معارف الهیه با محسوسات قابل ادراک نیستند و برای درک آن‌ها باید از نقل کمک گرفته شود و اگر از نقل چیزی به دست نیامد، باید سکوت کرد (همان، ۱۴۱۵ق، ص ۲۵۲؛ همان، ۱۴۱۱ق، ج ۹، ص ۱۸).

از این رو، پژوهش حاضر ضمن بررسی و مقایسه میزان عقل‌گرایی ماتریدیه و سلفیه در باب توحید، به بیان بازتاب‌های کلامی مهم و اثر بخش عقل‌گرایی در باب توحید می‌پردازد. گفتنی است نزدیک‌ترین آثار مربوط به مسئله تحقیق را می‌توان در دو بخش دسته‌بندی کرد:

۱. آثاری که به بررسی مبانی دو مکتب به صورت عمومی پرداخته است، مانند مقاله بررسی تطبیقی مهم‌ترین مبانی فکری مکتب ماتریدیه و سلفیه در مباحث کلامی، اثر سید ابوالحسن نواب و همکاران که به اختصار به برخی مبانی توحیدی دو مکتب اشاره کرده است و همچنین مقاله بررسی حیات برزخی و سماع موتی از دیدگاه ماتریدیان و سلفیان، نوشته عبدالمؤمن امینی که فقط به بحث حیات برزخی اشاره کرده است.

۲. آثاری که به مبانی یک گروه در باب توحید اشاره کرده است، و یا احیاناً به بررسی دیدگاه یک گروه با گروه دیگر پرداخته، مانند کتاب نقد مبانی سلفیه در توحید، اثر علی الله‌باشی که به برخی مبانی توحیدی سلفیه اشاره نموده و پایان‌نامه مقایسه اصول اعتقادی اشاعره و ماتریدیه، اثر پوهنیار محمد شهیر معصومی که به آرای کلامی ماتریدیه و اشاعره پرداخته است.

براین اساس، تاکنون اثری مستقل در مورد مسئله این تحقیق به رشته تحریر درنیامده است و از آنجاکه هیچ‌کدام از آثار مذکور به بررسی جایگاه عقل در آموزه‌های اعتقادی از دیدگاه دو مذهب نپرداخته‌اند؛ مقایسه میزان عقل گرایی دو گروه به صورت تطبیقی و ذکر بازتاب‌های کلامی مرتبط، نوآوری اثر حاضر محسوب می‌شود.

۱. مفهوم‌شناسی عقل

مفهوم عقل، در لغت به معنای «بازداشتن»، «منع» و «جلوگیری کردن» است (راغب اصفهانی، ۱۴۰۴ق، ص ۳۴۲). و در اصطلاح چنان‌که جرجانی گفته است به معنای قوه‌ای است که انسان را از رفتن به مسیر نادرست باز می‌دارد (جرجانی، ۱۳۷۰، ۱۵۲). راغب اصفهانی نیز می‌نویسد: «عقل عبارت است از قوه‌ای که آمادگی قبول علم و آگاهی را دارد» (راغب اصفهانی، ۱۴۰۴ق، ص ۳۴۱).

ولی متکلمان و فلاسفه مسلمان، تعریف اصطلاحی متفاوتی از عقل ارائه داده‌اند. آن‌ها بر این باورند که عقل، آن چیزی است که کلیات را درک می‌کند (مصطفی خلیلی، ۱۳۸۷، ص ۳۸). و در جایی دیگر، این‌گونه تعریف نموده‌اند که عقل عبارت است از:

«جوهری بسیط که مردم به واسطه آن، چیزها را ادراک می‌کنند و کار عقل علاوه بر ادراک، نگهداری از نفس ناطقه و شرف دادن به آن است»^۱ (علی کرجی، ۱۳۹۶، ص ۱۸۷).

در بین ماتریدیان متقدم، به ویژه ابومنصور ماتریدی تعریف صریحی از عقل دیده نمی‌شود. آنان با صرف نظر از تعریف اصطلاحی عقل، مفهوم عقل را بدیهی انگاشته و در خصوص استدلال‌های عقلی، مباحث عمیق را مطرح نموده‌اند. در نگاه ماتریدیان متأخر، تعریف اصطلاحی عقل چنین بیان



شده است که عقل عبارت است از همان نفس ناطقه و جوهری که به واسطه آن می توان استدلال کرد و در معارف الهی به آن تکیه نمود (بیاضی، ۱۳۸۶، ص ۷۷).

سلفیان نیز در خصوص واژه عقل، تعریف روشن و دقیقی ارائه نداده اند تا آنجا که لفظ عقل را ساخته فلاسفه و متکلمان می دانند،^۲ به عنوان نمونه، ابن تیمیه، مؤسس مکتب سلفیه، در کتاب خود عقل را جوهر قائم به نفس نمی داند و آن را جزء محسوسات و اعراض معرفی می کند و در نهایت، عقل را مجموعی از علم و عمل تفسیر می کند که وسیله شناخت و ادراکات است^۳ (ابن تیمیه، ۱۴۱۵ق، ص ۲۵۲). بنابراین، نقطه اشتراک سلفیه و ماتریدیه در تعریف عقل، این است که هر دو، عقل را در کنار وحی، طریقی برای استدلال می دانند، ولی در خصوص دایره حجیت آن با یکدیگر اختلاف نظر دارند.

ابومنصور ماتریدی که عقل را جزء منابع شناخت و کسب معرفت دینی معرفی می کند، سه دلیل بر حجیت عقل ارائه کرده است. دلیل اول وی، این است که حتی در دو منبع دیگر، یعنی حس و نقل، کسب معارف از استدلال و عقل بی نیاز نیست. دلیل دوم وی، آن است که در جدایی اعجاز پیامبران از سحر و جادو و این گونه مسائل نیز قطعاً پای استدلال عقلی به میان می آید. دلیل سوم هم عبارت است از اینکه در برخورد با منکران، قطعاً استدلال های عقلی دارای فایده است و در بسیاری از این موارد، نقل کاربرد چندانی ندارد (ماتریدی، بی تا، ص ۱۱۹).

در مقابل، سلفیان عقل را منبعی جدا در عرض کتاب و سنت و اجماع نمی دانند و با آنکه در احادیث بسیاری، نظیر «قوام المرء عقله و لادین لمن لا عقل له» به آن اشاره شده است، حجیت و تمجید از آن را انکار کرده و دلیل رد خود را ضعف سندی این گونه روایات معرفی می کنند (البانی، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۵۶). ابن تیمیه علاوه بر اینکه عقل را حجت نمی داند، بر کسانی که عقل را حجت می دانند، می تازد و نوع تفکر آنان را رد می کند با استدلال به این مطلب «که اگر عقل به تنهایی منبع کافی در حجیت می بود، دیگر خداوند نیازی به ارسال پیامبران و رسولان خود نداشت»^۴

دلیل دیگر ابن تیمیه بر نفی حجیت عقل در استنباط و استدلال ها، این است که عقول مردم، مراتبی متفاوت دارد و این تفاوت در مراتب، مستلزم تکرار آراء در مسائل دینی می شود، در حالی که اگر تنها

منبع، قرآن و سنت یا به عبارتی نقل باشد، نوعی وحدت آرادر منظومه فکری دینی ما حاصل می شود^۵ (ابن تیمیه، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۱۴۶).

۲. بازتاب های کلامی عقل گرایی

۲-۱. ارائه تقسیم های متفاوت، از توحید

اولین بازتاب کلامی عقل گرایی در حوزه توحید، تمایز در تقسیم توحید است. ماتریدیان در بحث توحید، به سه قسم اشاره کرده اند: توحید ذاتی، توحید صفاتی و توحید افعالی^۶ (ماتریدی، بی تا، ص ۳۸). آنان توحید ذاتی را یکی از مهم ترین اقسام توحید دانسته و برهان تمنع را در نفی تعدد خداوند مطرح می نمایند (همان، بی تا، ص ۲۰؛ صابونی، ۱۹۶۹م، ص ۳۹؛ نسفی، ۱۹۹۰م، ج ۱، ص ۸۱؛ قاری، ۱۴۱۹ق، ص ۴۸)؛ و براهین عقلی و نقلی متعددی در نفی ترکیب و تعدد از ذات خداوند متعال ارائه نموده اند. (ماتریدی، بی تا، ص ۲۰) این، در حالی است که سلفیان، توحید را به سه قسم توحید اسماء و صفات، توحید در الوهیت و توحید در ربوبیت تقسیم می کنند. سلفیان مهم ترین توحید را توحید الوهی می دانند تا جایی که رسالت اصلی پیامبران را ابلاغ این توحید به جامعه بشری معرفی می کنند و آن را به این معنا می دانند که فقط باید خدا پرستش شود.

بنابراین، اولین تفاوت ماتریدیان و سلفیان در این است که ماتریدیان در اقسام توحید، به توحید در الوهیت اشاره ای ندارند، اما سلفیان آن را مهم ترین قسم توحید دانسته و بر ماتریدیان اشکال می کنند که آنان بین توحید در خالقیت و توحید در الوهیت خلط کرده اند و تفاوت این دو توحید را متوجه نشده اند^۷ (حرّی، ۱۴۲۱ق، ص ۲۱۲). براین اساس، یکی از مهم ترین بازتاب های محدود کردن عقل در باب توحید، عدم ارائه تقسیم جامع از توحید توسط سلفیه است، زیرا تقسیم آنان شامل توحید ذاتی و افعالی نمی شود.

۲-۲. رویکرد متمایز در باب اثبات صفات و اقسام آن

بحث اثبات صفات و اقسام آن، از دیگر مسائلی است که تحت تأثیر عقل گرایی در مسئله توحید واقع شده است، به عنوان نمونه، ابومنصور ماتریدی صفات الهی را به وسیله عقل و نقل اثبات نموده و آن ها را به سه دسته کلی تقسیم می کند:

۱. صفاتی که برای انسان ها قابل درک است و میان انسان ها نیز کاربرد دارد.



۲. صفاتی که فقط خاص خداوند متعال است و انسان‌ها درک چندانی از آن ندارند، مانند صفت قدیم.
 ۳. اسمائی که مشتق شده از صفات الهی، مانند عالم و قادر است (ماتریدی، بی‌تا، ص ۶۵).
 ۴. همچنین ماتریدیان به تبع ابومنصور برای اثبات صفات الهی، مانند اسماء الهی به دلایل عقلی و نقلی استناد کرده‌اند،^۸ سپس صفات را گاهی به دو دسته ثبوتی و سلبی تقسیم نموده و گاهی به صفات عقلی و خبری تقسیم می‌کنند و برای هر تقسیم، دلیل عقلی ارائه می‌نمایند^۹ (نسفی، ۱۹۹۰م، ج ۱، ص ۱۸۸).

درحالی‌که سلفیان در باب اثبات صفات و اقسام صفات به دلایل نقلی بسنده کرده‌اند (ابن تیمیه، بی‌تا، ج ۳، ص ۳۶). سلفیان بر این باورند که دلایل صفات الهی، منحصر در کتاب و سنت است و اسماء و صفات الهی را تنها باید از این دو منبع (قرآن و سنت) به دست آورد و عقل، حق هیچ دخالتی در اثبات این اسماء و صفات برای خدا در نزد سلفیه ندارد. آنان برای اثبات این عقیده خود به حدیث پیامبر ﷺ استناد می‌کنند: «تَفَكَّرُوا فِي الْخَلْقِ وَلَا تَفَكَّرُوا فِي الْخَالِقِ» همچنین در دلیل دوم خود، بر قول سلف، به ویژه انس بن مالک استناد می‌کنند. وی در هنگام پاسخ به سؤال مخاطب خود در مورد چگونگی صفت «استوی علی العرش» که یکی از صفات خداوند است، بدین گونه پاسخ می‌دهد:

«باید آن را بپذیریم و در مورد آن سؤالی نکنیم». سلفیان این قول انس بن مالک را به منزله نظریه توقف در نظر گرفته و این نظریه را به برخی دیگر از صفات الهی نیز تعمیم داده‌اند (ابن تیمیه، ۱۹۹۸م، ج ۲، ص ۳۲).

۳-۲. رویکرد متمایز نسبت به تفسیر صفات خبری

سلفیه چون عقل را در کسب معارف محدود کرده است، به اجبار به ظاهرگرایی در نقل روی می‌آورد و این مسئله به خصوص در باب صفات خبریه سبب می‌شود که جسمانیت را با وجود خداوند منافی ندانند. واضح است که محدودیت جسم، منجر به محدودیت ذات خواهد شد و نتیجه این عقیده سلفیان، خدایی محدود است. آن‌ها در مورد صفات خبری بر این عقیده‌اند که این صفات را فقط باید بر ظاهر آن حمل کرد. ظاهربینی سلفیه، عقل را محدود می‌کند، اما به تأویل بردن این صفات نزد ماتریدیه نیاز به تفکر و تعقل دارد که همین امر، قلمرو عقل را وسیع‌تر می‌کند. این تفاوت نگاه باعث شده است، مبانی توحیدی آنان از هم فاصله گیرد.

در دیدگاه مقابل سلفی‌ها، ماتریدیان قرار دارند که با اصل تنزیهی، خدا را از هرگونه ترکیبی در ذات

خود منزّه می‌دانند. یکی از نتایج این اصل اعتقادی، دوری از جسمانی انگاشتن خداوند متعال است، چراکه آنان به این توجه داشته‌اند که خدای جسمانی، خدایی محدود است و خدایی مجرد، احاطه بیشتری نسبت به امور مادی دارد.

آنان در مورد صفات خبری اتفاق نظر دارند که باید صفات خبری را بر غیر ظاهرشان حمل کرد و در مورد قول به تفویض یا تأویل بین آن‌ها اختلافاتی دیده می‌شود (ماتریدی، بی تا، ص ۴۷؛ نسفی، ۱۹۹۰م، ج ۱، ص ۱۸۲). براین اساس، ماتریدی‌ها براساس گرایش تأویلی در صفات خبری رویکرد تنزیهی داشته، اما سلفیان رویکرد تجسیمی دارند، به عنوان مثال، در صفت یدالله، قطعاً ماتریدی‌ها براساس اصل تنزیهی جسم نبودن، آن را تأویل می‌کنند یا تفویض می‌برند، اما در مقابل، سلفی‌ها آن را همان ید به معنای دست ظاهری در جسم معنا می‌کنند^۱ (ماتریدی، بی تا، صص ۳۸-۴۸؛ حسن، ۱۴۳۱ق، ص ۱۵۶).

البته ناگفته نماند ماتریدی‌ها در باب رؤیت خداوند در قیامت، مانند سلفیه رویکرد تجسیمی دارند (علی الشبل، ص ۱۵؛ بن جبرین، ج ۳، ص ۱۹) که به نظر می‌رسد این مسئله متأثر از تعبد و نقل‌گرایی ماتریدیان در مباحث معاد است.

۴-۲. رویکرد حداکثری یا حداقلی در براهین و مفاهیم علوم عقلی

ماتریدیان همواره بهره‌گیری از براهین عقلی در حوزه تبیین معارف و آموزه‌های دینی و پاسخ‌گویی به شبهات ملحدان و منکران تأکید می‌کنند، به عنوان نمونه، ماتریدیان ابتدا توحید را با براهین عقلی، مانند برهان حدوث، تمنع و براهین دیگر عقلی اثبات می‌کنند و سپس به دلایل نقلی که با عقل هم سازگاری دارد، می‌پردازند، درحالی که سلفیان با رویکرد نقل‌گرایی و عدم توجه به مباحث عقلی و با نگاه حداقلی به عقل، استفاده از براهین و استدلال‌های عقلی را در آموزه‌های دینی به حداقل رسانده‌اند، چنان‌که، ابن تیمیه مؤسس مکتب سلفیه، عقل را به طور مستقل جزء منابع کسب معارف نمی‌داند (ابن تیمیه، ۱۴۱۵ق، ص ۲۵۲)؛ که به نظر می‌رسد این دیدگاه، در باب اثبات خداوند متعال با چالش جدی مواجه شده و به تناقض‌گویی اقتضای وجود خداوند و توحید با قواعد و دلایل نقلی در فرضی که هنوز نقل ثابت نشده است، کار صحیحی نیست و مستلزم دور است. ازاین رو، باید ابتدا با قواعد عقلی، ذات خداوند متعال ثابت شود تا بعد بتوان به دلایل نقلی نیز

استناد کرد.

همچنین ماتریدیان از مفاهیم و مصطلحات عقلی و فلسفی به وفور استفاده نموده‌اند، درحالی که سلفیان به سبب ظاهرگرایی، استفاده از مفاهیم و مصطلحات عقلی را در بسیاری از موارد مشروع ندانسته و علم کلام و فلسفه را به خاطر بهره‌گیری از این مفاهیم و قواعد نکوهش می‌کنند.^۱ البته ناگفته نماند با آنکه بسیاری از سلفی‌ها در مذمت علم فلسفه و علم کلام کتاب‌های زیادی نوشته‌اند، اما در بسیاری از مباحث عقیدتی خود، به خصوص مباحث توحیدی از قواعد کلامی و فلسفی استفاده کرده‌اند و یا در بسیاری از موارد صرفاً با تغییر الفاظ خواسته‌اند از به کار بردن فلسفه و کلام فرار کنند، اما نتیجه حرف آنان، همان قول فلاسفه و متکلمان است. به عنوان نمونه، در مبحث جبر و اختیار، ابن تیمیه بار دو قول ابن سینا و صرفاً با تغییر الفاظ در جبر و اختیار به امری قائل می‌شود که چیزی جز سخن ابن سینا و سایر فلاسفه نمی‌توان از آن برداشت کرد (همان، ۱۴۰۶ق، ج ۳، ص ۷۸)؛ درحالی که چنین اشکالی در باب توحید به ماتریدیان وارد نیست.

بسیار روشن است که دیدگاه سلفیه در خصوص عدم مشروعیت علم کلام و فلسفه قابل نقد است، زیرا نخست اینکه، بسیاری از علوم، مانند ادبیات، تفسیر و بلاغت وجود دارند که شرع در مورد آنان سکوت کرده و آنان را مورد تأیید قرار نداده است و براساس استدلال سلفیان، شناخت حاصل از چنین علومی هم نباید حجیت داشته باشد، درحالی که احدی به این مطلب قائل نیست. دوم اینکه، در مسائل جدید و مستحدثه که در شرع پاسخی برای آن‌ها وجود ندارد، چاره‌ای جز رجوع به عقل نیست، بنابراین تفکر نقل‌گرایی به تنهایی نمی‌تواند پاسخ‌گوی همه مسائل باشد.

۵-۲. نگرش متفاوت در مسئله حسن و قبح

یکی دیگر از پیامدهای کلامی رویکرد حداقلی یا حداکثری به عقل، مسئله عقلی یا شرعی دانستن حسن و قبح است. ماتریدیان در اینکه حسن و قبح، امری عقلی است، اتفاق نظر دارند، اما باید توجه داشت عقلی دانستن حسن و قبح در نظر ماتریدیان با آن حسن و قبح عقلی که معتزله، تعریف و بیان می‌کند، تفاوت دارد، زیرا معتزله در عقل‌گرایی افراط نموده و دچار تناقض و تضاد شده است، درحالی که ماتریدیان هیچ‌گاه پیامدهای افراط در حسن و قبح عقلی، نظیر نظام اصلح را نمی‌پذیرند (مقدس، ۱۴۲۵ق، ص ۱۵۶؛ بیاضی، ۱۳۸۶ق، ص ۵۴).



این در حالی است که سلفیان، نظر واحدی در این موضوع ندارند و نظرشان متفاوت است. به عنوان مثال، ابن تیمیه حسن و قبح را عقلی می‌داند، اما در آثارش تصریح دارد که عقلی دانستن او با حسن و قبح عقلی که عدلیه قبول دارند، متفاوت است. او حسن و قبح را به معنای ملائمت و منافرت معنا کرده و همچنین می‌گوید حسن یا قبیح بودن فعل، ذاتی آن نیست، بلکه امری نسبی است (ابن تیمیه، ۱۴۲۶ق، ج ۸، ص ۴۴؛ همان، بی تا، ج ۸، ص ۴۲۸).

در مقابل ابن تیمیه افرادی، مانند علی بن عبدالعزیز و بن جبرین، حسن و قبح را امری شرعی دانسته‌اند و امر حسن را چیزی می‌دانند که فقط شرع به حسن بودن آن تصریح دارد و قبیح را هم، فقط چیزی می‌دانند که شرع قبح آن را اعلام نموده است (بن جبرین، ج ۱، ص ۴؛ علی الشبل، ص ۱۵).

به نظر می‌رسد دیدگاه سلفیه در باب حسن و قبح شرعی مخدوش است، زیرا هر چند حکم را به عقل واگذار نکنند، اما در موضوع شناسی نیازمند رجوع به عقل هستند. پس سلفیه حکم (فهم حسن و یا قبح) را بر عهده شارع می‌گذارد، اما در مرحله دوم که تشخیص موضوع است، ناچار است به عقل رجوع کند.

۶-۲. نگرش متفاوت در مسئله جبر و اختیار

یکی دیگر از نمودهای عقل‌گرایی در مباحث توحیدی، تفاوت نگرش در مسئله جبر و اختیار است. ماتریدیان، مانند معتزله بر آزادی و اختیار انسان در افعالش باور دارند، البته با این تفاوت که معتزله، برای انسان اختیار محض قائل است که بازتاب این عقیده، محدودیت قدرت خداوند در محدوده اعمال انسان‌ها است (قاضی عبدالجبار، ۱۴۰۸ق، ص ۳۲۳)؛ ولی ماتریدیان چون توحید در خالقیت را پذیرفته‌اند، افعال انسان را در طول فاعلیت خدا تعریف می‌کنند و قائل به نظریه کسب می‌شوند که با نظریه کسب اشاعره کاملاً متفاوت است و تا حدودی به نظریه «امر بین الامرین» شیعه نزدیک است (بیاضی، ۱۳۸۶ق، ص ۲۵۷)؛ در حالی که سلفیان با فاصله گرفتن از مباحث عقلی، گاهی به ورطه تناقض‌گویی افتاده‌اند، چنان‌که ابن تیمیه نه تفویض معتزله را می‌پذیرد و نظر جبر اشاعره را و بعد در بیان دیدگاه خود، از سویی خداوند را خالق افعال بندگان معرفی نموده، اما از سوی دیگر بندگان را مختار و دارای اراده می‌داند و برای فرار از تناقض‌گویی، تفسیر متفاوتی از واژه «فعل» و «خلق» ارائه می‌دهد.

و گاهی بارد دیدگاه جبر و اختیار مطلق، تفسیری مبهم از نظریه «امر بین الامرین» ارائه می دهد، چنان که بن جبرین از معاصرین سلفیه می نویسد:

«هم کسانی که قائل به جبر مطلق اند، اشتباه می کنند و هم کسانی که قائل به اختیار محض اند. پس نه جبر مطلق است و نه اختیار محض، بلکه نظریه صحیح، چیزی بین این دو است».

سپس در توضیح دیدگاه خود می نویسد:

«اگر خداوند نمی کرده است که بنده این کار را انجام ندهد، به معنای آن است که بنده توانایی انجام و ترک دارد و به این معنا است که بنده قدرت اختیار دارد» (بن جبرین، ج ۸، ص ۲۹).

و روشن است که این تبیین از دیدگاه امر بین الامرین مبهم است و نیاز به توضیح دارد.



❁ نتیجه‌گیری

از مقایسه میزان عقل‌گرایی ابن تیمیه و ابومنصور ماتریدی در معارف توحیدی چندین نکته به دست می‌آید، از جمله اینکه، ماتریدیان اقسام سه‌گانه توحید را مانند شیعه بیان نموده، اما سلفیان با ارائه تقسیمی متفاوت از توحید به نفی مشروعیت استغاثه و توسل و نفی ولایت تکوینی اولیاء قائل شده‌اند.

نکته دیگر اینکه، ابومنصور به جهت رویکرد عقلانی، از براهین عقلی در خداشناسی و اثبات صفات بهره برده است، اما ابن تیمیه و سلفیان، خود را از براهین عقلی محروم نموده و به جهت عدم بهره‌گیری از عقل برخلاف ماتریدیان در صفات خبریه، رویکرد تجسمی گرفته‌اند.

از دیگر نتایج به دست آمده، تمایز ماتریدیان و سلفیان در باب توحید افعالی است. سلفیان برخلاف ماتریدیان با شرعی دانستن حسن و قبح، عقل را از ورود به این مباحث عاجز دانسته و در باب جبر و اختیار به ورطه تناقض و ابهام‌گویی افتاده‌اند.

❁ پی نوشت

۱. تعریف عقل نزد متکلمان و فیلسوفان به معنای لوازم آن اخذ شده است و لازم آن، جای تعریف آن را گرفته است.

۲. العقل من التسميات الممنوعة على الله وهو من الاصطلاح اهل الكلام والفلاسفة. (ابی عبدالله عامر عبدالله فالج، ۱۴۷۴ق: ۲۸۴)

۳. أن العقل فى الكتاب والسنة وكلام الصحابة والأئمة لا يرد به جوهر قائم بنفسه باتفاق المسلمين وإنما يرد به العقل الذى فى الإنسان الذى هو عند من يتكلم فى الجوهر والعرض من قبيل الإعراض لا من قبيل الجواهر. (ابن تیمیه، ۱۴۱۵ق: ۲۵۲)

۴. و ما كان العقل وحده كافيا فى الهداية والارشاد والالما ارسل الله الرسل (ابن تیمیه، ۱۴۱۱ق: ۲۷۱)

۵. و اما الرد الى العقل فيحيل الخلق الى شىء لا سبيل الى ثبوته ومعرفته و اتفاق الناس عليه لتفاوتهم فى العقول واختلافهم فى الآراء

۶. ماتریدیان، مانند شیعیان با توجه به ذات خداوند متعال، توحید در ذات خداوند را دارای دو بعد اساسی، یعنی نفی ترکیب و نفی تعدد دانسته اند. در نفی ترکیب از ذات خداوند متعال، ماتریدیان هرگونه سببی را که باعث ترکیب در ذات شود، از خداوند نفی می کنند. این اعتقاد آن ها با اصلی به نام اصل تنزیهی در عقایدشان هم سو است.

۷. البته به نظر می رسد برداشت سلفی ها از دیدگاه ماتریدی ها اشتباه است، چرا که ماتریدی ها توحید در الوهیت را نتیجه همان توحید در ربوبیت می دانند.

۸. به عنوان نمونه، به دو دلیل عقلی آن ها اشاره می شود. دلیل اول: تمام موجودات عالم حادث اند. تمام موجودات حادث، نیازمند محدث و علتی هستی بخش اند و این خداوند است که هستی آفرین است. اکنون که خداوند، خالق عالم است، وجود و نظم و اتقان در عالم، نشانه وجود صفاتی، چون اختیار، علم، اراده، قدرت و حیات در خداوند است. (ماتریدی، بی تا: ۴۴) و (ماتریدی، بی تا: ۹۳؛ نسفی، ۱۹۹۰م: ۱۸۸/۱) و دلیل دوم: اگر فرض کنیم خدا تمام صفات کمالی را دارا نباشد، پس باید صفت مقابل آن را دارا باشد که نشان دهنده نقص است. در موجود قدیم و ازلی، نقص راه ندارد و خداوند دارای تمام صفات کمالی است. (نسفی، ۱۹۹۰م: ۱۸۸/۱؛ نسفی، ۱۴۰۶ق: ۱۶۶)

۹. صفات عقلی، آن دسته از صفاتی اند که عقل چه به صورت مجزا از شرع و چه با کمک شرع، توانایی درک آنان را دارا است. در مقابل، صفات خبری آن دسته از صفاتی را گویند که فقط شرع آن صفات را می تواند معرفی می کند و عقل هیچ گونه توانایی در درک آنان ندارد. صفاتی، مثل یدالله و وجه الله، از قبیل صفات خبری هستند.

۱۰. عقل، یکی از صفات کمال است که دارای حدود است و از آن بیشتر نمی‌تواند پیش برود. شاهد بر این مطلب، ارسال رسولان است. جایگاه عقل در مسائل اعتقادی در حد درک فطریات است، لذا خداوند در مسایلی چون وجود خدا و... به تعقل امر می‌کند، اما عهده‌دار تفصیل اعتقادات و جزئیات، تنها با وحی است و عقل به هیچ وجه نمی‌تواند به کیفیت و حقیقت مسایلی، مانند صفات الله دست یابد، پس عقل، فقط تابعی است که از ارشادات و تنبیهات شرع بهره‌مند می‌شود و نمی‌تواند نظر مستقلی داشته باشد که مخالف با شرع باشد.

۱۱. بهرامی و همکاران، بازخوانی انتقادی دلایل سلفیه در نکوهش علم کلام با تمرکز بر دیدگاه ابن تیمیه، مجله اندیشه دینی شیراز.

❁ فهرست منابع

۱. ابن تیمیہ حرانی، احمد، بغیة المرتاد فی الرد علی المتفلسفة و القرامطة و الباطنية، تحقیق موسی الدویش، مدینه، مکتبة العلوم و الحكم، ۱۴۱۵ق.
۲. —، منهاج السنة النبویة فی نقض کلام الشیعة القدیریة، محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ۱۴۰۶ق.
۳. —، الجواب الصحیح لمن بدل دین المسیح، حمدان بن محمد، السعودية، دار العاصمة، ۱۴۱۹ق.
۴. —، درء تعارض العقل والنقل، محمد رشاد سالم، نشر جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ۱۴۱۱ق.
۵. —، الاسماء و الصفات، بیروت، دار الکتب الاسلامیة، ۱۹۹۸م.
۶. —، مجموع الفتاوی، ریاض، مکتبة ابن تیمیہ، بی تا.
۷. —، بیان تلبیس الجهمیة فی تأسیس بدعهم الکلامیة، مدینه، مکتبة الملک فهد الوطنیة، ۱۴۲۶ق.
۸. ابن ابی شریف مقدسی، محمد بن محمد، المسامرة شرح المسامرة، لبنان، المکتبة العصریة.
۹. البانی، ناصر الدین، ۱۴۰۸ق، سلسله الحادیث الضعیفه، مکتبة المعارف، ریاض، ۱۴۲۵ق.
۱۰. الله بداشتی، علی، نقد مبانی سلفیه در توحید، نشریه مقالات و بررسی ها، دفتر ۷۴، ۱۳۸۲.
۱۱. بن جبرین، شرح العقیده الطحاویة (مصدر الکتاب: دروس صوتیة قام بتفریغها موقع الشبكة الإسلامية)
۱۲. بیاضی حنفی، کمال الدین احمد، اشارات المرام من عبارات الامام، تحقیق و تعلیق یوسف عبدالرزاق، مصر، شرکت المصطفی البانی، ۱۳۸۶ق.
۱۳. بهرامی و همکاران، بازخوانی انتقادی دلایل سلفیه در نکوهش علم کلام یا تمرکز بر دیدگاه ابن تیمیہ، مجله اندیشه دینی شیراز، دوره ۲، شماره ۲، ۲۰۲۱م.
۱۴. جرجانی، علی بن محمد، التعریفات، چاپ چهارم، ناصر خسرو، ۱۳۷۰.
۱۵. جلالی، لطف الله، تاریخ و عقاید ماتریدیہ، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، ۱۳۸۶.
۱۶. حربی، احمد، الماتریدیہ دراسة و تقویم، چاپ دوم، ریاض، دار الصمیمی، ۱۴۲۱ق.
۱۷. حسن، عثمان بن علی، منهج الاستدلال علی مسائل الاعتقاد عند أهل السنة و الجماعة، ریاض، مکتبة الرشد ناشرون، ۱۴۳۱ق.
۱۸. خلیلی، مصطفی، عقل و وحی در اسلام، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۷.
۱۹. راغب اصفهانی، محمد بن مفضل، المفردات فی غریب القرآن، چاپ دوم، دفتر نشر الکتاب، ۱۴۰۴ق.
۲۰. صابونی، نور الدین، البدایة من الکفایة فی الهدایة فی اصول الدین، تحقیق و مقدمه فتح الله خلیف، اسکندریه، دار المعارف، ۱۹۶۹م.
۲۱. علی الشبل، علی بن عبد العزیز، التنبیہ علی المخالفات العقیدیة فی الفتح الباری، المصدر: الشاملة الذهبیة.

۲۲. فالح، ابو عبد الله عامر عبد الله، معجم ألفاظ العقيدة، رياض، مكتبة العبيكان، ۱۴۱۷ق.
۲۳. قاضی عبد الجبار، بن احمد، شرح الاصول الخمسة، عبد الكريم عثمان،، قاهره، مكتبة وهبة، ۱۴۰۸ق.
۲۴. قارى، ملاءعلى، منح الروض الازهر فى شرح الفقه اكبر، مقدمه وهبى سليمان غاوحى، بيروت، دار البشائر الاسلامية، ۱۴۱۹ق.
۲۵. كرجى، على، اصطلاحات فلسفى و تفاوت هاى آن ها با يكديگر، چاپ پنجم، قم، بوستان كتاب، ۱۳۹۶.
۲۶. لامشى الحنفى الماترىدى، ابو الثناء محمود بن زید، التمهيد لقواعد التوحيد، عبد المجيد تركى، دار الغرب الاسلامى، ۱۹۹۵م.
۲۷. ماترىدى سمرقندى، ابومنصور محمد بن محمد، التوحيد، تحقيق و تقديم فتح الله خليف، اسكندريه، دار الجامعات المصرية، بى تا.
۲۸. معين، محمد، فرهنگ معين، چاپ سوم، نشر زرین، ۱۳۸۶.
۲۹. نسفى، ابومعین میمون بن محمد، تبصرة الادلة فى اصول الدين على طريقة الامام ابى منصور الماترىدى، تحقيق و تعليق كلود سلامة، دمشق، المعهد العلمى الفرنسى للدراسات العربية، ۱۹۹۰م.



دوفصلنامه علمی تخصصی پژوهش‌های علوم عقلی
سال اول، شماره اول، پاییز و زمستان ۱۴۰۳

مقاله تخصصی

تبیین و ارزیابی اصول فکری و عقاید بنیادی نقل گرایان شیعی



فاطمه رادان^۱
مهدی آزادپور^۲

چکیده

از جمله مهم‌ترین جریان‌های شیعی مدعی اصلاح در زمان معاصر، گروهی هستند که تنها تأکید بر نقل‌گرایی دارند و در این بین نیز، تنها منبع معتبر برای آن‌ها قرآن کریم است. اعتقادات و اصول فکری این جریان نواندیش، بسیار شبیه به جریان سلفی‌گری رایج میان اهل سنت است. حیدرعلی قلمداران، شریعت سنگلجی، محمد جواد غروی و میرزایوسف شعار، برخی از مهم‌ترین افراد این جریان فکری هستند. در نظر این جریان، برخی از عقاید و اعمال مذهبی رایج میان شیعیان، مانند شفاعت، توسل و زیارت از نظر قرآن غیرقابل توجیه است و اگر کسی قرآن را معیار قرار دهد به بطلان این امور حکم خواهد کرد. اگرچه این ادعاهای باطل در میان سلفیان اهل سنت و وهابیان، نوظهور نیست و این ادعاهای بی‌ورد شده است، ولی طرح آن از سوی شیعیان و واکاوی ریشه این عقاید در شیعه و پاسخ به آن، مسئله‌ای است که در این مقاله با روش کتابخانه‌ای و با رویکرد تحلیلی به آن پرداخته می‌شود. با مراجعه به قرآن کریم مشخص می‌شود که اشکال اساسی این تفکر، عدم توجه به آیاتی است که در آنها دستور رجوع به اولی الامر داده شده و ولی مؤمنین را امامان علیهم‌السلام معرفی کرده است. در واقع، این جریان تنها در ظاهر ادعا دارد که معیار قرآن است. همچنین برای اثبات جانشینی امامان شیعه علیهم‌السلام و تبعیت از دستورات آنان برخی روایات متواتر، مانند حدیث غدیر وجود دارد و ادله عقلی نیز تبعیت از دستورات امامان علیهم‌السلام را اثبات می‌کند.

کلیدواژه‌ها:

سلف، نقل‌گرایی، عقاید شیعه، اصلاح‌گر، سنگلجی، قلمداران، شعار.

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۹/۱۳ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۲/۲۰

raharadan7632@gmail.com

۱. دانشجوی کارشناسی ارشد دانشگاه علوم معارف قم (نویسنده مسئول)

mehdiazadparvar@gmail.com

۲. استادیار گروه فلسفه و کلام جامعه المصطفی العالمیه، شعبه اصفهان

❁ ۱. مقدمه

واژه «سلف» یا «سلف صالح» به عنوان تبعیت از سیره و اقوال گذشتگان پیرو رسول خدا ﷺ، واژه عامی است که اختصاص به فکر و گروه خاصی ندارد، اما در قرون بعد از ابن تیمیه، به صورت یک شعار غیرقابل تصدیق مبتنی بر ذهنیت افرادی درآمد که از این راه توانسته بودند برای پشتیبانی و تثبیت موقعیت خود از آن استفاده نمایند. ماهیت اندیشه سلفی با افراط‌گرایی ارتباط وثیق دارد. سلفیان از همان ابتدا رویکرد نقل‌گرایی و استناد افراطی به احادیث را رویه خود ساخته و به شدت با استدلال‌های عقلی مخالفت کردند. اندیشه سلفی همیشه عقل‌ستیز بوده و ظاهرگرایی، عنصر اصلی بسیاری از دیدگاه‌های آنان را تشکیل می‌دهد. در اندیشه سلفیان، روش‌های عقلی و منطقی جایگاهی ندارد و تنها متن قرآن و احادیث برای آنان حجیت دارد. این جمود فکری و خشکی در عقیده، مبنای بسیاری از دیدگاه‌های آنان را تشکیل داده که کاملاً متفرق از اسلام حقیقی است. امروزه مفهوم سلفی‌گری در جهان اسلام بیشتر از این که طرفدار برتریت فهم سلف باشد، طرفدار و پیرو عقاید تکفیری ابن تیمیه است. ابن تیمیه از اندیشمندانی است که در اثر مخالفت با فلسفه و بلکه با هر نوع تفکر عقلی در باب معارف، به وادی جمود بر الفاظ و فهم ناصحیح از دین وارد شده است.

ابن تیمیه و پس از او، محمد بن عبد الوهاب و پیروان آن دو، در بستری رشد یافتند و نتیجه جریانی هستند که با تکیه بر احادیث، به ترویج ظاهرگرایی (استناد بر ظاهر آیات و روایات)، تأویل‌گریزی (پرهیز از تأویل آیات قرآن) و عقل‌ستیزی پرداختند. عقیده نقل‌گرایی این جریان‌ها، باعث پیدایش اعتقادات ناهمسو با اسلام، همانند تشبیه، تجسیم خدا و جبرگرایی گردید. جمود فکری سلفیان باعث شده که همه کسانی را که با عقاید انحرافی آنان مخالف هستند، تکفیر کنند و این به دلیل عدم پذیرش استدلال‌های عقلی و تبعیت افراطی از نقل‌های نه‌چندان معتبر و فتواهای ابن تیمیه است که منجر به اعمال خشونت‌آمیز و بی‌رحمانه گردیده است.

اساسی‌ترین مبنای معرفت‌شناسی سلفیه، نقل‌گرایی و ظاهرگرایی به معنای ارجحیت نقل بر عقل است و اتکا بر لوازم این رویکرد، ویژگی اصلی روش شناختی سلفیه در تعامل با عقل و نقل است. محدوده عملکرد عقل در نگاه سلفیه، به اجتهاد در فقه و مسائل مستحدثه محدود است و اعتقادات، حوزه‌ای است که عقل اجازه ورود به آن را ندارد. ماحصل این رویکرد معرفت‌شناسی در سلفی‌گری،

اتکای صرف به نص و ظواهر کتاب و سنت بر اساس فهم سلف است.^۱ با این رویکرد نقل‌گرایی، سلفیان تنها نقل را برای استنباط احکام شرعی حجت می‌دانند. همچنین اگر عقل در مواردی با نقل متعارض بود، تقدم و اولویت با نقل بوده و تنها روش فهم و تفسیر قرآن نیز، همان نقل است. بنابراین، سلفیان با هرگونه به کارگیری عقل در حوزه تشریعیات، به مبارزه پرداختند، چراکه از نظر آن‌ها حکم شرعی را باید از خطاب شارع استنباط نمود.

همچنین نقل‌گرایی سلفیان، آنان را به مخالفت با علم کلام و فلسفه کشانده است، چنان‌که ابن تیمیه در مورد حکما و متکلمان می‌گوید:

«فلاسفه و متکلمان در میان فرزندان آدم، بی‌پوده‌گوترین و تکذیب‌کننده‌ترین افراد نسبت به حق، در مسائل و دلائلشان هستند. هرچه می‌گویند در آن، باطلی نهفته است. یا مسائل و یا دلائلشان باطل است و این‌ها از همه بیشتر، به شک و اضطراب آلوده‌اند و ضعیف‌ترین مردم از نظر علم و یقین‌اند» (ابن تیمیه، ۱۴۲۶ق، ج ۴، ص ۲۳۵).

نقل‌گرایی، وهابیان را به اعمالی چون تفسیر به رأی، انکار احادیثی که قادر به تأویل آن نیستند و ستیز با فلسفه کشاند. محمد بن عبد الوهاب، پیروان خود را از مطالعه کتاب‌های فقه، تفسیر و حدیث باز می‌داشت و به آن‌ها اجازه می‌داد قرآن را بر اساس فهم خود تفسیر کنند. او به یاران خود فرمان می‌داد درباره قرآن بر اساس آنچه می‌فهمند، حکم کنند و این کار را بر خواندن کتب علمی و نوشته‌های علما مقدم می‌داشت. در واقع مقصود وهابیان از قرآن، همان چیزی است که با درک ابتدایی خود و بر پایه هواهوس‌هاشان آن را می‌فهمند و مرادشان از سنت، همان چیزی است که بر حسب فهمشان با هوای نفس آن‌ها هم‌سوئی دارد و اگر در برابر نصّی قرار بگیرند که نتوانند آن را تأویل کنند، سخن را مخدوش می‌کنند و مدعی آن می‌شوند که پیامبر ﷺ چنین سخنی نگفته است. حتی در زمینه اصلاحات دینی، محمد بن عبد الوهاب ارزش عقل را از بین برد، با فلسفه به ستیز پرداخت و اجتهاد و دستاورد میراث سلف را نپذیرفت، مگر میراث صحابه را که ساده و ابتدایی بود (اسماعیل، ۱۳۹۱، ص ۳۵).



از طرفی در دوران معاصر، موجی از بیداری اسلامی پدید آمد که تحت عنوان «سلف‌گرایی» یا «سنت‌گرایی» شناخته می‌شود. شباهت بیداری اسلامی و سلفی‌گری در بازگشت به گذشته سبب شده است که جریان سلفی، بتواند بیداری اسلامی را بستر مناسبی برای دعوت خود، تلقی کند و در این عرصه نیز موفق باشد. بنیادگرایی اسلامی، نوعی طرز تفکر و ایدئولوژی است که قائل به برتری ذاتی عقاید، افکار، برنامه‌ها و ایده‌های دینی بوده و برنامه دینی را در مقایسه با مکاتب و طرح‌های بشری، مناسب و برتر می‌داند و معتقد است تنها راه مطمئن و مطلوب برای نیل به سعادت و خیر دنیوی و اخروی، تسلیم در برابر اراده، خواست و قانون خداوندی است. (علی‌پور و همکاران، ۱۳۹۶ ش، ص ۳۸) بنیادگرایی دینی با ارائه قرائت‌های افراطی، ناقص، رادیکال و متن‌محور از متون دینی در مواجهه با بحران‌های دنیای جدید، مسلمانان را به سوی افراط‌گرایی سوق می‌دهد (همان، ۱۳۹۶، ص ۳۵)؛ بنابراین بنیادگرایان اسلامی از جمله سید قطب، از دین برداشت حداکثری می‌کنند تا جایی که دین را به گونه‌ای معرفی می‌کنند که قادر است رفتاری‌ها و مسائل بشر را حل کند و تمایز میان دین و سیاست، نوعی مرزبندی غیرواقعی است (سید قطب، ۱۳۸۹، ص ۳۸).

در ایران نیز از میان شیعیان، جریان‌های تجدیدنظرطلب که در طول یک قرن و نیم رواج پیدا کرده، ادعای اصلاح‌گری در دین را دارند. این جریان‌ها، به دنبال ایجاد تغییرات بنیادی در اصولی هستند که پایه‌های اعتقادی و دینی مردم را تشکیل می‌دهد. یکی از ویژگی‌های جریان‌های اصلاح‌طلب شیعه، تأثیرپذیری از نگرش وهابیت است که در قالب ادعای اصلاح‌طلبی، با بسیاری از مظاهر مذهبی، از جمله جشن و چراغانی جهت موالید ائمه علیهم‌السلام، ساختن حسینیه، مسئله شفاعت، زیارت، سجده بر تربت و... مقابله می‌کنند. از سوی دیگر، این جریان‌ها تأثیر گرفته از نوعی خردورزی غربی هستند و این مطالب را از آن زاویه مطرح می‌کنند. به عبارت دیگر، این اصلاح‌طلبان شیعه بیشتر سلفی از نوع جدید هستند تا وهابی از نوع نجدی و عربستانی (جعفریان، ۱۳۸۷، ص ۸۸۰).

در مورد دیدگاه سلفیان شیعی، مقالات دیگری نیز نگاشته شده است، از جمله مقاله «ظهور سلفی‌گری شیعی در ایران و تقابل اعتقادی آنان با شیعیان امامی»، نوشته سید مصطفی حسینی که به بررسی چگونگی شکل‌گیری این جریان و تقابل‌های اعتقادی آنان در برابر اعتقادات شیعه امامیه پرداخته است. همچنین مقاله «تحلیل و بررسی ادله سلفی‌گرایان ایران در نقد ولایت تکوینی

۲. مفهوم‌شناسی نقل‌گرایی

اهل بیت (علیهم‌السلام) که هدف از نگارش آن، دفاع از ولایت تکوینی اهل بیت (علیهم‌السلام) است. در این مقاله بر آن هستیم تا با تأکید بر یکی از ارکان اصلی این جریان، یعنی نقل‌گرایی، ضمن واکاوی عقاید نقل‌گرایانه این گروه از شیعیان، به این سؤال پاسخ دهیم که این عقاید در میان شیعیان، از طرف چه کسانی و تحت چه عناوینی مطرح شد و پاسخ صحیح عقلی و نقلی به این عقاید باطل چیست.

«نقل» در لغت، یعنی تحویل دادن چیزی به موضعی (فراهیدی، ۱۶۲/۵) «النون والقاف واللام».: اصل صحیحی که به تحویل چیزی از مکانی به مکانی دلالت می‌کند (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۵، ص ۴۶۳). «نقله»، یعنی آن را تحویل داد، پس انتقال یافت (فیروزآبادی، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۶۲۸).

آنچه که به عنوان «نقل» یا «نص» در این نوشتار، مورد نظر ما است، عبارت از آیات قرآن و احادیث و روایات است، یعنی آنچه که به عنوان منبع استنباط احکام شرعی، از طرف خداوند و رسول اکرم (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) و امامان معصوم (علیهم‌السلام) به ما رسیده است. دانشمندان اسلامی همواره از «نقل» به عنوان یکی از راه‌های رسیدن به احکام دین بهره برده‌اند و در مشروعیت روش نقلی در بین مکتب‌های مختلف اسلامی تفاوتی نیست. آنچه محل اختلاف است و باعث ایجاد عقیده‌ای تحت عنوان «نقل‌گرایی» شده، حد و مرز مشروعیت نقل و میزان و شرایط اعتبار آن است.

نقل‌گرایی یا نص‌گرایی بیشتر در مورد جریان‌های سلفی سنتی، یعنی پیروان ابن تیمیه مطرح می‌شود. اینان در معرفت دینی به طور عام و تفسیر قرآن به شکل خاص، جایگاه اول را برای ظاهر آیات و روایات یا فقط روایات قائل هستند. معتقدان به نص‌گرایی، یا اعتباری برای عقل در فهم و تفسیر قرآن قائل نیستند یا غالباً نقل را بر عقل مقدم می‌دارند. به علاوه، تکیه‌گاه اصلی نص‌گرایان در فهم قرآن، بر روایات منقول از رسول خدا (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) و اهل بیت (علیهم‌السلام) (نص‌گرایان شیعی) یا روایات رسول خدا (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) و اقوال صحابه و تابعین (نص‌گرایان سنی) است (آریان، ۱۳۸۹، ص ۶۸). تقدم نقل بر عقل، اصل مهم معرفت‌شناختی در مکتب نقل‌گرایی است. براساس این اصل معرفت‌شناختی، ضدیت حدیث‌گرایان با اصحاب عقل روشن می‌شود. از این منظر، راهکار دستیابی به اصول و احکام، مراجعه مستقیم و بدون هیچ‌گونه پیش فرضی به نصوص دینی است (آل‌غفور، ۱۳۸۰، ص ۱۲۴).



نقل‌گرایی در جریان‌های شیعی معاصر از این جهت که تأکید بر نصوص دینی دارد به جریان نقل‌گرایی در اهل سنت شباهت دارد، البته در جریان‌های شیعی، گرایش افراطی به ظاهر قرآن و برداشت‌های نادرست از آن جلوه بیشتری دارد و برخلاف جریان‌های نقل‌گرا در اهل سنت که احادیث مورد توجه قرار می‌گیرد، در جریان‌های شیعی، احادیث کنار گذاشته می‌شود.

۳. تاریخچه نقل‌گرایی در جریان‌های سلفی اهل سنت

مبدعان جریان سلفیه در میان اهل سنت، احمد بن حنبل و ابن تیمیه بودند. احمد بن حنبل، اولین کسی بود که هنگامی که با هجوم فلسفه‌ها و فرهنگ‌های بیگانه به حوزه‌های اسلامی مواجه شد، به این فکر افتاد که حدیث را از این هجومه نجات دهد، لذا به تفریط شدیدی دچار شده و به طور کلی عقل‌گرایی را انکار کرده و راه ورود آن را به احادیث بست (الله‌بداشتی، ۱۳۸۷، ص ۵۵). او با فراخواندن فقیهان به بازگشت به منابع اصلی در صدر اول، یعنی کتاب و سنت، مجلس درسش را تنها به حدیث اختصاص داد. احمد بن حنبل به تمسک بسیار به کتاب و اخبار معروف است و به خبر واحد نیز بدون هیچ شرطی عمل می‌کرد، البته به اقوال صحابه و قیاس هم عمل می‌کرد. او به دنبال تقریب میان کتاب و سنت بود و به حدیث مرسل و ضعیف عمل می‌کرد (ابن حزم، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۹۵).

ابن تیمیه نیز که ادامه‌دهنده خط فکری احمد بن حنبل در سلفی‌گری بود، چنین فکری داشت. او عقایدی در مسائل توحیدی و جانب‌داری از اهل حدیث و پیروی از سلف و مخالفت با سایر گروه‌های فکری و فرقه‌های کلامی و فقهی اظهار داشت، طوری که در میان مسلمانان اختلاف شدیدی درباره افکار او پدید آمد (الله‌بداشتی، ۱۳۸۷، ص ۵۵). نقل‌گرایی ابن تیمیه و تأکید او بر پیروی از شیوه سلف بسیار زیاد بود، چنان‌که می‌گوید:

«من به مخالفانم سه سال اجازه می‌دهم تا یک کلمه از پیشوایان سه قرن اولیه اسلام بیاورند که با آنچه من گفته‌ام، مخالف باشد»
(ابن تیمیه، ۱۴۲۶ق، ج ۴، ص ۳۴۶).

بدین‌گونه تمام عقیده‌ها و گفته‌های خودش را مطابق سلف و صحابه سه قرن اول اسلام می‌دانست.

ابن تیمیه در جواب سؤال‌هایی چون: علمای دین درباره آیات و روایات پیرامون صفات خداوند

چه نظری دارند؟ و درباره آیات «استوی»، «ید»، «وجه»، و امثال این آیات، کتاب فتوی الحمویة الکبری را به رشته تحریر درآورد. ابن تیمیه، همچون سلف حنبلی خود در جواب این سؤال ها نوشت:

«محال است خدا پیامبرش را برای هدایت بفرستد، اما سخن روشنی درباره صفات نگفته باشد که احتیاج به تأویل دیگران باشد. محال است بهترین قرن (قرن اول)، معنای این صفات را نفهمیده باشند و بعدی ها، از صحابه به تر فهمیده باشند. محال است عالمان قرون فاضله (قرون اول و دوم و سوم قری)، غیر عالم به آن باشند و به غیر حق معتقد باشند» (همان، ۱۴۵۲ق، ص ۳۱).

ابن تیمیه در این زمینه، کتاب معروف در تعارض العقل والنقل را نوشته که تمام محتوای آن، این است که چون عقل راهی به سوی فهم عوالم بالا ندارد، لذا فهم آن هیچ گاه نمی تواند با نقل تعارض داشته باشد. او در این کتاب می گوید:

«همانا عقل در مقابل خبر پیامبر ﷺ همانند شخصی عامی مقلد در مقابل امام مجتهد است، بلکه بسیار پایین تر از او است» (همان، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۱۳۱).

پس از ابن تیمیه، محمد بن عبد الوهاب در سده دوازدهم رخ نمود و از ابن تیمیه پیروی کرد. او پیروان خود را از مطالعه کتاب های فقه، تفسیر و حدیث بازمی داشت و بسیاری از این گونه کتاب ها را سوزاند. محمد بن عبد الوهاب به همه پیروانش اجازه می داد، قرآن را بر اساس فهم خود تفسیر کنند. نقل گرایی، وهابیان را به اعمالی چون تفسیر به رأی، انکار احادیثی که قادر به تأویل آن نیستند و ستیز با فلسفه کشاند. محمد بن عبد الوهاب همانند رهبران سلفی خود، تنها برای قول و سیره صحابه سلف ارزش قائل بود. آن ها در حقیقت، تنها در جایی قرآن و سنت را به کار می بستند که قادر به هم سو کردن آن با هوا و هوس و امیال باطل خود بودند. از جمله اصول افکار سلفیان وهابی، بی توجهی به عقل و عقلانیت و عقل گرایی حتی در مسائل عقیدتی است. آنان تمام توجه و التفاتشان به حدیث و آیات قرآن است و لذا با علم کلام و بحث عقلی مخالف اند. بر بهاری حنبلی، یکی از امامان آن ها می گوید:

«بدان (خداوند تو را رحمت کند) هیچ بی دینی و بدعت و کفر و

هوای نفس و ضلالت و شک و حیرت در دین نیست، مگر از کلام
و جدل» (برپهاری، ۱۴۲۶ق، ص ۱۷).

او همچنین می نویسد:

«پس بر تو باد به تسلیم و رضایت نسبت به صاحبان اثر و دست
کشیدن و سکوت» (همان، ۱۴۲۶ق، ص ۱۷).

رجوع به بنیادگرایی در مسیر جریان تفکر سلفی در جهان اسلام و تمایل به اندیشه های ابن تیمیه
رامی توان در جریان سلف گرای شبه قاره هند مشاهده کرد. نماینده شاخص این جریان، ابوالاعلی
مودودی بود و متفکرینی چون رشید رضا و حسن البنا و در سده بعد سید قطب بودند. آنان با محوریت
مصر در قرون نوزدهم و بیستم زمینه های گسترش سلفی گری در جهان اسلام و ایجاد گروه ها و جریان های
اسلام گرا و سلفی، چون اخوان المسلمین و... را ایجاد کردند (فوادپور و مرادی، ۱۳۹۵، ص ۵۰).

مودودی، یکی از متفکرین برجسته دنیای اسلام در دوران معاصر، در نظریه خویش، حاکمیت
راتنها برای خداوند واجب و لازم می داند. از نظری هیچ شخص، خاندان، گروه و قومی حق حاکمیت
ندارند. این، تنها قرآن است که شکل زندگی و حاکمیت را مشخص می کند. مودودی، جامعه ایدئال
خود را با تولید جامعه سلف در صدر اسلام می داند، اما راه حل وی برای تحقق آن، الگو و روشی است
که جوامع غربی بدان تمسک جسته اند (زاهد و صدقی، ۱۳۹۵، ص ۱۳۱).

اگرچه مودودی از پیروان تفکر ابن تیمیه بود و به سبب تأسی افراطی وی به قرآن و سنت می توان او
را نقل گرانا مید، ولی به دلیل برخی اعتقادات و روحیاتش جریان سلفی را تا حدودی از حالت افراطی
خارج کرد. رشید رضا نیز هرچند کوشیده است خود را عقل گرا و هماهنگ با شرایط جدید جهان اسلام
نشان دهد، اما دچار تعصب گرایی و سلف گرایی شده و از شرایط و اوضاع زمانه غافل می شود. (همان،
۱۳۹۵، ص ۳۰) طبیعتاً گرایش به تمدن غرب با بسیاری از مفاهیم اسلامی در تعارض بوده است. همین
امر موجب بازگشت افراطی او به سلف، بدون توجه به مقتضیات زمان و عنصر عقلانیت شد. جریان
اخوان المسلمین در مصر نیز با تأکید بر جامعیت اسلام در تمام شئون زندگی و تأکید بر قرآن و احادیث
نبوی به عنوان منبع اصلی اندیشه های اسلامی و قابل اجرا بودن احکام و مقررات اسلامی در همه



زمان ها و مکان ها، نقل گرایی رایجی از ارکان مهم تفکرات و اعتقادات خود قرار داد (دکمبجیان، ۱۳۶۶، ص ۱۱۸).

۴. نقل گرایی در شیعه در زمان معاصر

۴-۱. ظهور اندیشه سلفی گری در ایران

از حدود نیمه دوم قرن سیزدهم اسلامی، یک جنبش اصلاحی در ایران، مصر، سوریه، لبنان، شمال آفریقا، ترکیه، افغانستان و هندوستان آغاز شد. داعیه داران اصلاح در این کشورها، اندیشه های اصلاحی در دین را مطرح کردند. این جنبش ها تا حدی عکس العمل هجوم استعمار سیاسی، اقتصادی و فرهنگی غرب بود و نوعی بیدارسازی در جهان اسلام به شمار می رود (مطهری، ۱۳۸۲، ص ۱۴). مدعیان اصلاح طلبی شیعه در ایران، هر چند ادعای اصلاح طلبی دارند، ولی در بسیاری از اعتقاداتشان متأثر از اندیشه سلفی وهابی هستند. از سوی دیگر، ظهور برخی از نهضت های سلفی در جهان اهل سنت به رهبری سید جمال الدین اسدآبادی، شیخ محمد عبده و رشید رضا نیز بر سلفی گرای شیعه در ایران تأثیر مهمی گذاشت. سید مصطفی طباطبائی، یکی از طرفداران اندیشه سلفی در ایران، کتابی تحت عنوان شیخ محمد عبده، مصلح بزرگ مصر نوشت و در آن، او را مردی مبتکر و پرتلاش معرفی کرد که سهم مهمی در اصالت گرایی و روشن بینی مسلمانان به عهده گرفته است (حسینی طباطبائی، ۱۳۵۷، ص ۶).

شکل گیری این جریان در ایران، عمدتاً در دوران حکومت رضاخان و به این دلیل بود که وی تفکری ضد مذهبی داشت و قائل به جدایی دین از سیاست بود و بستر را برای فعالیت اصلاح طلبان و روحانی نمایان با اندیشه سلفی فراهم می کرد. اصلاح طلبان شیعی در دوران رضاشاه با حمایت رسمی او، علیه مبانی تشیع فعالیت می کرده و اندیشه هایشان با گرایش های وهابی گری سازگاری تمام داشته است (نبی سلیم، ۱۳۸۶، ص ۹۶). آنان در دوران رضاشاه آزادانه عقاید مذهبی خود را در ادامه نهضت سلفیه و وهابی مطرح کرده و شعائر مذهبی شیعه از جمله توسل، شفاعت و... را انکار می کردند و از نظر رضاشاه که رفرم مذهبی را به سود خود می دید، حمایت قرار می شدند، بنابراین، ظهور جریان سلفی گری در ایران علاوه بر اینکه پاسخی به استعمار غرب بود، ریشه در عوامل سیاسی، چون حمایت حکومت وقت نیز داشت.

۴-۲. نقل‌گرایی در جریان‌های اصلاح‌گر شیعه

اصلاح‌طلبان شیعه، هر چند ادعای اصلاح‌گری در دین را دارند، ولی این به معنای درستی این جریان نیست. آن‌ها به‌طور افراطی از مذهب شیعه انتقاد و به بهانه مبارزه با خرافات، بسیاری از اصول اعتقادی شیعیان را زیر سؤال بردند و از این لحاظ، پیرو تفکرات نقل‌گرایانه و هابیت هستند. آنان هرچند در برخی از استدلال‌های خود، حرف‌های حق دارند که مورد پذیرش علمای شیعه است، ولی طرح آن به‌صورت افراطی از ویژگی‌های این جریان است. قرآن‌گرایی یکی از ارکان ادعای آن‌ها است و در عوض نسبت به حدیث بی‌اعتنا بودند. آنان تلاش می‌کردند تا مبنای تحلیل‌های خود را صرفاً آیات قرآن قرار داده و از استناد به حدیث و عقاید رایج فقهی پرهیز کنند. این افراد به‌صرف آنکه چیزی را مخالف قرآن تلقی می‌کردند، اگر صدها حدیث هم درباره آن وارد شده بود، آن را رد می‌کردند (جعفریان، ۱۳۸۷، ص ۹۱۱). برای نمونه، شریعت سنگلچی تأکید داشت که در بیان عقاید و آرای خود بر قرآن تکیه دارد و معتقد بود تمام آیات کتاب خدا قابل تدبر و فهم است. بازگشت به قرآن کریم، جست‌وجوی هدایت و راهنمایی در قرآن، فهمیدن قرآن طبق فهم صحابه صدر اسلام و ترک تقلید، از مهم‌ترین نکات روش شریعت سنگلچی در راه اصلاح‌طلبی دینی است. همین رجوع مستقیم به قرآن و تدبر و تفکر در آن مهم‌ترین نکته‌ای است که می‌تواند در تحکیم پایه‌های نوگرایی دینی و راه و روش روشنفکران مذهبی مؤثر واقع شده باشد (احمدی، ۱۳۸۴).

میرزا یوسف شعار که درس‌های طلبگی را در تبریز خواند، به‌سرعت به این احساس رسید که می‌بایست برای مبارزه با آنچه که آن را خرافات می‌نامید و آن زمان، گفتمان رایج اصلاح‌طلبان بود، به قرآن روی بیاورد (جعفریان، ۱۳۸۷، ص ۹۱۵). آقای مصطفی طباطبایی نیز در ضمن کتاب نقد کتب حدیث به نقد آثار محدثان بزرگ شیعه، مانند شیخ کلینی، شیخ صدوق، علامه مجلسی، شیخ حرعاملی و نقد احادیث تفسیری و کتب دعا و زیارت می‌پردازد. محمدجواد غروی اصفهانی که نمونه دیگری از نواندیشان مذهبی است، از جوانی در اندیشه پالایش تشیع بوده و به گفته خودش اخبار مخالف قرآن و متضاد با مذهب شیعه را جداً رد می‌کرده است (همان، ۱۳۸۷، ص ۹۱۷). چهره حوزوی دیگری که علاوه بر گرایش به قرآن، به نوعی عقل‌گرایی نوین باور دارد، آقای دکتر محمد صادقی تهرانی است. وی نسبت به دانش اصول بی‌اعتنا بوده و می‌کوشد همه چیز را بر اساس فقه قرآنی استنباط کند (همان، ۱۳۸۷، ص ۹۲۴). نمونه دیگر، سید ابوالفضل برقی

است که درس طلبگی را از مدرسه رضویه آغاز کرد. وی بانگارش کتابی تحت عنوان عقل و دین به رد فلسفه پرداخت که به قول خودش آخوندهای یونانی مآب را خوش نیامد (همان، ۱۳۸۷، ص ۹۰۶). دکتر سید صادق تقوی یکی دیگر از روشنفکران مذهبی اخیر ایران بود که بانگارش چندین کتاب، سهمی در ارائه نگرش‌های نوی دینی در ایران عصر پهلوی داشت (همان، ۱۳۸۷، ص ۹۰۹). وی که در شمار نسل دوم اصلاح طلب دینی بود، همچون سایر اصلاح طلبان دینی دوره رضاخانی تلاش می‌کرد تا مبنای تحلیل‌های خود را صرفاً آیات قرآن قرار داده و از استناد به حدیث و عقاید رایج فقهی اجتناب کند. تقوی با اشاره به آیات ۳۸ سوره انعام و ۸۹ سوره نحل، اعتقاد دارد آنچه مسلمانان جهان از نظر دینی و مذهبی احتیاج دارند، در قرآن مجید بیان شده است و نه تنها عقاید اسلامی، بلکه بیشتر فروع دین را می‌توانیم از متن صریح قرآن کریم به دست آوریم. به عقیده وی، فقط مقدار کمی از فروع دین است که در قرآن به طور مجمل بیان شده است که باید توضیح آن را از سنت پیغمبر اسلام ﷺ بفهمیم (تقوی، ۱۳۷۰، ص ۸۲۷). تقوی به جز قرآن، عمل فعلی مردم مکه و مدینه را در احکام، قابل استناد می‌داند و از این نظر به تفکر سنی نزدیک شده است (جعفریان، ۱۳۸۷، ص ۹۱۲).

۴-۳. مهم‌ترین عقاید سلفی گران شیعه

۴-۳-۱. جمود فکری در اخذ تفسیر قرآن و احکام دین از سلف و مخالفت با تقلید

شریعت سنگلچی از روحانیون مجاز به فعالیت فرهنگی در دوره رضاخان، دارای نگرشی عقل‌گرایانه بود و به گمان خود با خرافات مبارزه می‌کرد. آنچه که وی خرافه می‌خواند، همان چیزهایی است که وهابی‌ها آن را خرافه می‌دانند. (همان، ۱۳۸۷، ص ۸۸۲). شریعت سنگلچی که مخالف اخذ قرآن از مفسرین است، برای تدبیر در قرآن، تنها مراجعه به تفاسیر سلف صالح را صحیح می‌داند. گرایش به سلف صالح به اندازه‌ای در او نمود پیدا کرده که عقیده دارد باید دین را از سلف گرفت نه از خلف. وی در مقدمه کتاب کلید فهم قرآن می‌نویسد:

«برای فهم قرآن باید خود را از هر تقلیدی دور کرده و هرگونه تعصبی را کنار بگذارم و قرآن را از مفسرین که هریک مذهبی دارند و رأی برای خود اتخاذ کرده‌اند، اخذ نکنم، زیرا که مذاهب مختلف اسلام که بعد از قرن دوم پیدا شد، هریک قرآن را به رأی و بر طبق مذهب



و هوای خود تفسیر کرده‌اند و اگر کسی بخواهد از این تفاسیر، رأی و عقیده اتخاذ کند، غیر از بیچارگی و سرگردانی نتیجه‌ای نمی‌بیند و دیگر آنکه، جمود در تفاسیر و تعبد به اقوال مفسرین، خود یک نحو تقلید است» (سنگلچی، بی‌تا، صص ۹-۱۰).

شریعت با استناد به آیاتی، چون «إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِم مُّهُتَدُونَ» (زخرف/۲۲) و «وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوْ لَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ» (بقره/۱۷۰) که تقلید از نیاکان را مذمت می‌کند، اعتقاد داشت که تقلید کورکورانه مهم‌ترین مانعی است که مردم را از علم و تعقل دور نگه می‌دارد (سنگلچی، بی‌تا، ص ۱۵۳)، سپس در ادامه، آیاتی از قرآن کریم را یادآور می‌شود که مردم را به علم تشویق و دعوت می‌کند و با آوردن این ادله اثبات می‌کند که گمراه کنندگان، ریاست و عزت و استفادات دیگرشان موکول بر جهل جامعه و عدم رشد مردم است و از این جهت، مردم را به راه‌های مختلف، از تفکر و تعقل بازداشتند تا خود به آسانی به مقاصد زشت و آرزوهای پست خود برسند (همان، بی‌تا، ص ۱۶۵). شریعت با این بیانات، اصل تقلید و مرجعیت را که اکثر علمای شیعه مطرح می‌کنند به کلی رد می‌کند.

محمد جواد غروی، تقلید را به شکل رایج نپذیرفته و معتقد است هر کس بتواند حکمی از احکام شرع را با دلایل روشن اثبات کند و دیگری نتواند ادله او را رد کند، می‌توان از نظر علمی و مدلل از او تبعیت نمود (موسوی غروی، ۱۳۷۷، ص ۵). عقل‌گرایی نوین، در محمد صادقی تهرانی از آنجا نمایان می‌شود که اعتقاد دارد همگی مکلفان بایستی در راه به دست آوردن مجهولات دینی خود اجتهاد و استنباط کنند و نخستین مسئولیت مکلفان، این است که در دانستن احکام شرعی خویش خودکفا باشند و به طور مستدل، مبانی احکام و فتاوا را بفهمند و از تقلید کورکورانه بپرهیزند (صادقی تهرانی، ۱۳۸۷، صص ۱۵-۲۲).

برای رد این نظر باید توجه داشت که تبیین حقیقت تقلید در کلام برخی از علما آمده است. علامه طباطبایی رحمته‌الله‌علیه استدلال خود را در توجیه مقام اجتهاد و تقلید این گونه بیان می‌کند که اول اینکه، مسئله اجتهاد و تقلید از اساسی‌ترین مسائل حیاتی انسان است که همه انسان‌ها ناگزیر از آن هستند. دوم اینکه، هر انسانی در بخش بسیار کوچکی از زندگی خود اجتهاد کرده و بخش‌های دیگر را با تقلید

می‌گذراند. سوم اینکه، قضاوت عمومی به جواز تقلید یا لزوم آن در جایی است که انسان جاهل بوده و توانایی اعمال نظر و بررسی فکری مسئله را نداشته باشد (طباطبایی، ۱۳۴۱، ص ۲۰).

امام خمینی رحمته الله علیه نیز رجوع جاهل به عالم مجتهد و دانا را امری عقلانی دانسته و بیان می‌کند:
«دلیل جواز رجوع جاهل به عالم، بنای عقلاست».

اما ایشان این بنا را در مورد جاهلی صحیح می‌دانند که نمی‌تواند حکم شرعی را خودش استنباط کند، ولی اگر کسی بتواند تکلیف شرعی خود را ولو با رجوع به منابع موجود استنباط کند، از نظر عقلی استنباط کردن واجب است (خمینی، ۱۳۹۲، صص ۴ و ۵).

آنچه که روشن است و آیات قرآن نیز آن نوع تقلید را همی کرده، تقلید متعصبانه از آداب و رسوم و عقاید مشرکانه گروهی از کافران و بت پرستان است. با توجه به اینکه همه مردم قادر به استنباط احکام شرعی از میان نصوص دینی نیستند، تقلید در این مسئله، امری ضروری به نظر می‌رسد. سنگلچی و سایرین به این دلیل به مخالفت با اجتهاد و تفسیر قرآن با تکیه بر عقل پرداخته‌اند که میان تفسیر به رأی و تقلید کورکورانه و متعصبانه با تقلید جاهل از عالم در احکام شرعی تمایزی قائل نشده‌اند. همان‌طور که در کلام امام خمینی رحمته الله علیه ذکر شد، رجوع غیر متخصص به متخصص مجتهد و دانا امری عقلانی، لازم، واجب و ضروری است. آیاتی از قرآن نیز بر ضرورت تقلید دلالت دارند. از جمله این آیات، آیه ۱۲۲ سوره توبه است.^۲ چنان‌که در تفسیر نمونه آمده گروهی از علمای اسلام بر جواز تقلید به آیه فوق استدلال کرده‌اند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۸، ص ۱۹۳). از دیگر آیاتی که برای ضرورت تقلید می‌توان به آن استناد کرد، آیه ۱۶ سوره نحل است.^۳ اگرچه مصداق بارز اهل ذکر، ائمه معصومین علیهم السلام هستند، ولی این مطلب منافاتی با عمومیت آیه و بحث تقلید جاهل از عالم در امور دینی ندارد.

۲-۳-۴. مخالفت با اعمال مذهبی شیعه

شریعت سنگلچی در کتاب توحید عبادت، برخی از عقاید و عملکردهای رایج میان تشیع را از قبیل انگشتر به دست کردن، گردش به دور مرقد های اهل بیت علیهم السلام و امامزادگان، تبرک به سنگ و اشیای دیگر، توسل، استغاثه و زاری و دعا به درگاه هر چیزی جز خدا و ... را به نقد می‌کشد و همگی را شرک اصغر می‌خواند. سپس هر یک از این اعمال را فصل بندی کرده و با ذکر دلایلی از قرآن و سنت نبوی بیان



می‌کند که این‌ها اعمالی شرک‌آلود است. واضح است که ذکر برخی از این اعمال، از قبیل نذر و قربانی برای غیر خدا، فال بد زدن، غلو در حق پیامبران و اولیای خدا و تنجیم در فقه شیعه جایگاهی ندارد، اگرچه در میان عوام رایج شده باشد. حیدر علی قلمداران نیز در کتاب زیارت و زیارت‌نامه که تحت عنوان فصل پنجم کتاب راه نجات از شر غلات به صورت تکثیری چاپ شده است، با ادله مختلف نقلی، عقلی و تاریخی زیارت قبور را نفی کرده است و بیان می‌کند که بهترین دلیل عقلی و نقلی آن است که پس از گذشت نزدیک به یک قرن از وفات پیغمبر ﷺ، قبر مطهر آن حضرت توسط هیچ یک از اصحاب بزرگوار و تابعین عالی مقام آن جناب زیارت نشد (قلمداران، بی‌تا، الف، ص ۴۰۱).

کتاب فقه استدلالی محمدجواد غروی نیز فتاوای فراوانی برخلاف آرای اجماع علمای شیعه، مانند عدم حرمت ریش‌تراشی، نجاست یا طهارت خمر و... دارد و عامل اصلی آن، گرایش او به نوگرایی افراطی و عقلی امروزی است. درگیری سید ابوالفضل برقی نیز در مسجد محل اقامتش به تدریج او را به مقابله با برخی اعمال شگفتی که در روضه خوانی و مراسم مذهبی بود، کشاند (جعفریان، ۱۳۸۷، ص ۹۰۶).

آنچه مشخص است، این است که تمامی اعمال مذهبی شیعه را می‌توان با دلایل عقلی و نقلی اثبات کرد که در گنجایش این مقاله نیست، به عنوان مثال، انگشتر به دست کردن، یک عمل استحبابی است که از سنت‌های پیامبر اکرم ﷺ و امامان معصومین علیهم‌السلام بوده است. در روایتی از امام حسن عسکری علیهم‌السلام یکی از علامت‌های مؤمن که ظاهراً منظور شیعه است، انگشتر در دست راست کردن بیان شده است (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۹۸، ص ۳۳۱). در ادامه چند مورد از مخالفت‌های این جریان با اعمال مذهبی شیعه را بیان کرده و به صورت مختصر نقد می‌کنیم.

۱-۲-۳-۴. مخالفت با توسل به انبیا و ائمه طاهرين علیهم‌السلام

از نظر شریعت سنگلجی، هر که انبیا و ملائکه و ائمه هدی علیهم‌السلام را واسطه قرار داده و از آن‌ها رزق و حیات بخواهد و بر آن‌ها توکل کند و از آنان جلب منفعت و دفع مضرت بخواهد، مانند آموزش گناهان، رفع بدبختی‌ها و سد حاجات و دفع فقر و فاقه، به نص قرآن کریم و اجماع امت سید المرسلین علیهم‌السلام کافر است (سنگلجی، ۱۳۸۶، ص ۱۱۶). او برای این سخن، دلایلی از قرآن ذکر می‌کند که برخی از آن‌ها عبارت‌اند از:

۱. «لَنْ يَسْتَنْكِفَ الْمَسِيحُ أَنْ يَكُونَ عَبْدًا لِلَّهِ وَلَا الْمَلَائِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ وَمَنْ يَسْتَنْكِفْ عَنْ عِبَادَتِهِ

وَيَسْتَكْبِرُ فَسَيَحْشُرُهُمْ إِلَيْهِ جَمِيعًا» (نساء/۱۷۲)؛ مسیح و ملائکه مقرب از اینکه بنده خدا باشند، استنکاف نمی‌کنند و هر کس از عبادت او سرپیچی کند و تکبر نماید، آنان را جمیعاً به سوی خود برای مجازات حشر می‌کند.

۲. «وَيَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ وَيَقُولُونَ هَؤُلَاءِ شُفَعَاؤُنَا عِنْدَ اللَّهِ قُلْ أَتَنْتَبِهُونَ اللَّهُ بِمَا لَا يَعْلَمُ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ» (یونس/۱۸)؛ آنان جز از خدا چیزهایی که با آنان نه ضرر و نه نفعی می‌رساند عبادت می‌نمایند و می‌گویند: اینان شفاعت‌کنندگان ما در نزد خدایند. بگو آیا چیزی را که در آسمان‌ها و زمین خدا نمی‌داند به او خبر می‌دهند؟ خداوند از این شرک منزّه و برتر است.

۳. «مَا يَفْتَحِ اللَّهُ لِلنَّاسِ مِنْ رَحْمَةٍ فَلَا مُمْسِكَ لَهَا وَمَا يُمْسِكْ فَلَا مُرْسِلَ لَهُ مِنْ بَعْدِهِ» (فاطر/۲)؛ کسی نمی‌تواند جلورحمتی را که خداوند به مردم می‌فرستد، بگیرد و آنچه را که از مردم می‌گیرد کسی جز او نمی‌تواند آن را بفرستد و رها سازد.

۴. «وَكَمْ مِنْ مَلَكٍ فِي السَّمَاوَاتِ لَا تُغْنِي شَفَاعَتُهُمْ شَيْئًا إِلَّا مِنْ بَعْدِ أَنْ يَأْذَنَ اللَّهُ لِمَنْ يَشَاءُ وَ يَرْضَى» (نجم/۲۶)؛ و چقدر ملائکه در آسمان‌ها هستند که شفاعت آنان اندک فایده‌ای نمی‌دهد، مگر بعد از آنکه خداوند به کسی که می‌خواهد و از او راضی است، اجازه دهد تا مورد شفاعت واقع شود (سنگلچی، ۱۳۸۶، صص ۱۱۶-۱۱۸).

سنگلچی با ذکر این دلایل بیان می‌کند که اگر انبیا و اولیا را واسطه قرار دهی به این سبب که «خداوند رزق و حیات و شفا و مال و جاه را به واسطه انبیا به بندگان مرحمت می‌کند، زیرا که انبیا و اولیا به درگاه الهی نزدیک‌ترند»، این محض کفر و شرک است و جز با توبه نتوان خود را از ناپاکی آن نجات داد (همان، ۱۳۸۶، ص ۱۱۸). او سپس به آیاتی استناد کرده که خداوند، یهود و نصاری را برای خواندن غیر خدا مذمت کرده است^۴ (همان، ۱۳۸۶، ص ۱۲۱). شریعت سنگلچی سپس استدلال تشیع به آیه ۳۵ سوره مائده^۵ برای جواز توسل به انبیا و اولیا در اموری، مانند رزق، حیات و شفاء را به نقد می‌کشد و می‌نویسد:

«مراد از طلب وسیله، دستاویز قرار دادن علم و عمل برای نزدیکی به خداست، زیرا که حقیقت زلفی و تقرب به خدا داشتن، عقاید درست و اعمال نیک است، پس باید علم و عمل را وسیله قرار داد» (همان، ۱۳۸۶، ص ۱۲۳).



او شاهد بر اینکه «وسیله، به معنی طاعت و عمل صالح است» رانص مفسرین و لغوین می‌داند که وسیله را به معنی «آنچه از طاعات و علم که بدان‌ها توسل بکنند» تفسیر کرده‌اند. همچنین نص قرآن کریم را نیز مؤید بر این مطلب می‌داند و نتیجه می‌گیرد که اینان که مقربان درگاه اله هستند، مانند سایر بندگان بیم و امید دارند و نباید از آن‌ها کشف ضرر و حاجت خواست و روشن می‌شود که مراد از وسیله در آیه مبارکه، نمی‌تواند انبیا و اولیا باشد (سنگلچی، ۱۳۸۶، ص ۱۲۴).

حیدر علی قلمداران نیز می‌نویسد:

«کسانی که غیر خدا را هر چند محمد مصطفی ﷺ و علی مرتضی ﷺ

باشند (تا چه رسد به حضرت عباس و امامزاده داوود)، بخوانند و از آنان استمداد کنند، آن خواندن نامقید علاوه بر آنکه به تصریح آیات شریفه قرآن شرک است، اصلاً به نظر عقل و قرآن، عملی غیر نافع و بیهوده است» (قلمداران، بی‌تا، الف، ص ۲۳۳).

قلمداران برای این سخن خود، شواهدی از قرآن ذکر می‌کند که برخی از آن‌ها عبارت‌اند از:

۱. «إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ عِبَادٌ أََمْثَلُكُمْ فَادْعُوهُمْ فَلْيَسْتَجِيبُوا لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ» (اعراف/۱۹۴)؛ آن کسانی که غیر خدایند و شما آن‌ها را می‌خوانید و از ایشان استمداد می‌کنید، خود بندگانی همچون شمایند.

۲. «وَالَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ لَا يَسْتَجِيبُونَ نَصْرَكُمْ وَلَا أَنْفُسَهُمْ يَنْصُرُونَ» (اعراف/۱۹۷)؛ این کسانی که غیر خدایند و شما آنان را می‌خوانید و از ایشان استمداد می‌کنید، نمی‌توانند به شما حتی به خودشان یاری کنند.

۳. «قُلِ ادْعُوا الَّذِينَ زَعَمْتُمْ مِنْ دُونِهِ فَلَا يَمْلِكُونَ كَشْفَ الضَّرِّ عَنْكُمْ وَلَا تَخْوِيلًا» (اسراء/۵۶)؛ بگو این کسانی را که غیر خدایند و شما آنان را معبود پنداشته و در گرفتاری‌ها می‌خوانید، مالک کشف ضرری از شما نیستند و نمی‌توانند وضع شما را تغییر دهند.

۴. قلمداران تصریح می‌کند که مقصود این آیات، تنها، خواندن بت‌ها نیست و ضماائر، متعلق به ذوی العقول است و خداوند متعال در قرآن، خواندن این‌گونه را عبادت دانسته است (قلمداران، بی‌تا، الف، صص ۲۳۳-۲۳۴).

آنچه که روشن است، این است که اعمال مذهبی شیعه، مانند توسل کاملاً با دلایل عقلی، نقلی

و قرآنی قابل اثبات است. اولین و مشهورترین آیه قرآن در این باب، آیه ۳۵ سوره مائده است: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ...»؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید از مخالفت فرمان خدا بپرهیزید و وسیله‌ای برای تقرب به او بجوئید. همچنین در آیه ۶۴ سوره نساء نیز، توسل به پیامبر اکرم ﷺ جایز دانسته شده است: «وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ جَاءُوكَ فَاسْتَغْفَرُوا اللَّهَ وَاسْتَغْفَرَ لَهُمُ الرَّسُولُ لَوَجَدُوا اللَّهَ تَوَّابًا رَحِيمًا»؛ اگر آن‌ها هنگامی که به خویشتن ستم کردند (و مرتکب گناهی شدند) به سراغ تو می‌آمدند و از خداوند طلب عفو و بخشش می‌کردند و تو نیز برای آن‌ها طلب عفو می‌کردی، خدا را توبه‌پذیر و رحیم می‌یافتند. در این آیه، خداوند برای آموزش گناهان، امر به توسل به پیامبر اکرم ﷺ می‌کند.

با وجود دلایل نقلی روایی و قرآنی برای جواز توسل، با قاطعیت می‌توان گفت توسل رایج در میان شیعه به معنای سلب اراده از خداوند متعال نیست؛ بلکه به معنای واسطه قرار دادن یکی از اولیاء الله است که شأن و منزلت بزرگی نزد خداوند دارند.

۲-۳-۴. مخالفت با شفاعت ائمه اطهار علیهم السلام

قلمداران، بسیاری از آیات شفاعت را که در قرآن است، مرتبط به شفاعت در امر معیشت می‌دانند. این مطلب در ارمگ گذشته (مخصوصاً در جاهلیت و در محیط نزول قرآن) سابقه داشته است، زیرا در میان اعراب، کسی اعتقاد به آخرت نداشته که در آن، مسئله شفاعت از گناهان را پیش بیاورد (قلمداران، بی‌تا، الف، ص ۲۹۱). او در ادامه بیان می‌کند:

«در قرآن مجید، هیچ آیه و جمله‌ای یافت نمی‌شود که به شفاعت کسی درباره کسی دیگر، در روز قیامت قائل باشد، بلکه آیات قرآن عموماً شفاعت و کفایت کسی از برای دیگری را در عذاب اخروی نفی می‌نماید» (همان، بی‌تا، الف، ص ۲۹۴).

وی برای این سخن خود، آیات ۴۱ سوره دخان^۷ و ۲۵۴ سوره بقره^۸ را به عنوان شاهد ذکر می‌کند. (همان، بی‌تا، الف، ص ۲۹۵) او با استناد به آیات قرآن تصریح می‌کند که هیچ انسانی برای انسانی دیگر شفیع نخواهد بود و تنها آیاتی که می‌توان از آنها، شفاعت انسانی برای انسانی دیگر را استنباط نمود، آیاتی است که در آن مؤمنی برای مؤمنی استغفار می‌کند، خواه آن مؤمن استغفارکننده پیغمبر باشد یا غیر پیغمبر (همان، بی‌تا، الف، ص ۳۰۱).



پاسخ این مطلب، این است که اگرچه شفاعت در آیاتی، مثل آیه ۲۵۴ سوره بقره نفی شده است، ولی دقت در پایان آیه که می‌فرماید: «وَالْكَافِرُونَ هُمُ الظَّالِمُونَ»، ثابت می‌کند که شفاعت در حق کافران امکان ندارد. همچنین در آیه بعد، یعنی آیه ۲۵۵ سوره بقره می‌فرماید: «مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ»، پس روشن می‌شود شفاعت بت‌ها یا شفاعت بدون اذن خدا یا شفاعت در حق کافران از منظر قرآن مردود و نفی شده است، ولی شفاعت کسانی که خداوند به آنان اذن داده است: «مَنْ شَفِيعٌ إِلَّا مَنِ بَعْدَ إِذْنِهِ» (یونس/۳) و نزد پروردگار دارای عهد هستند: «لَا يَمْلِكُونَ الشَّفَاعَةَ إِلَّا مَنِ اتَّخَذَ عِنْدَ الرَّحْمَنِ عَهْدًا» (مريم/۸۷) پذیرفته و اثبات شده است.

۳-۲-۴. انحصار خمس به غنائم جنگی

قلمداران، کتابی درباره خمس دارد که مخالف عقاید فقهی پذیرفته شده در شیعه است. وی در این کتاب با ادله مختلف اثبات می‌کند که خمسی که اکنون بین شیعه و فقهای آن معمول است،^۹ هیچ‌گاه در زمان مسلمانان از زمان رسول خدا ﷺ و ائمه هدی علیهم‌السلام معمول نبوده و کتاب و سنت از آن بی‌خبر است (قلمداران، بی‌تا، ب، ص ۲۹۳). از نظر وی، آیه ۴۱ سوره انفال که سند و مدرک و دلیل خمس در قرآن است، به جهت رفع اختلاف و نزاع در بین مجاهدین جنگ بدر و در خصوص تقسیم غنائم جنگی که در این جنگ به دست مسلمانان افتاد، نازل گردیده است (همان، بی‌تا، ب، ص ۱۹).

باید توجه داشت که اگرچه خمس، فقط در یک آیه از قرآن ذکر شده و ظاهر آیه، انحصار در غنائم جنگی را می‌رساند، ولی خمس نیز مانند بسیاری از احکام دیگر است که در قرآن ذکر نشده، مثل تعداد رکعات نماز، یعنی برای تفسیر و تبیین و تفصیل حکم خمس نیز باید به روایات متقن فراوانی رجوع کرد که از پیامبر ﷺ و امامان علیهم‌السلام به دست ما رسیده است. با مراجعه به این روایات که از شیعه و اهل سنت نقل شده است، این اطمینان حاصل می‌شود که غنیمت، منحصر در غنائم جنگی نیست. در یکی از این روایات که در منابع اهل سنت است، مردی از پیامبر ﷺ درباره گنجی که در خرابه‌ای پیدا کرده بود، سؤال می‌کند و پیامبر ﷺ می‌فرماید: «در آن و در رکاز خمس واجب است» (احمد بن حنبل، ۱۹۹۷م، ج ۱۱، ص ۳۵۹). در کتب حدیثی شیعه نیز، روایات زیادی در باب خمس هست، به عنوان مثال، این روایت از سماعه نقل شده است: «از ابو الحسن علیه‌السلام از خمس پرسیدم. فرمود: در هر چیزی که مردم رافانده باشد از کم و بیش، خمس هست (کلینی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۶۲۵). این دو روایت و سایر روایات باب خمس و

همچنین آنچه از معنای غنیمت در کتب لغت دیده می‌شود، مشخص می‌کند که غنیمت در آیه خمس، منحصر در غنائم جنگی نیست و حکم خمس، منحصر به مورد نزول یعنی غنائم جنگ، نیست.

۳-۴. مخالفت با روایات تفسیری

میرزا یوسف شعار در مقدمه کتاب تفسیر آیات مشکله با تأکید بر اینکه قرآن به خودی خود وبدون مراجعه به روایات قابل فهم است، می‌نویسد:

«در بسیاری از آیات، خبری وارد نشده است و نیز بسیاری از اخباری که وارد شده از حیث سند ضعیف‌اند، لذا قسمت کمی می‌ماند که در بیشتر آن‌ها نیز دو خبر به گونه‌های مختلفی آیه‌ای را تفسیر می‌کند و ما نیز نمی‌توانیم یکی را بر دیگری ترجیح دهیم، مگر به طریق ظن، و معلوم است که تنها مورد احتیاج فقه ما نیست که به ظن اطمینانی عمل کنیم، بنابراین عده‌ای از اخبار نیز به جهت اختلاف از بین می‌رود، لذا استناد صحیح و اصلی تفاسیر، به خود قرآن است» (شعار، ۱۳۶۹، ص ۷).

مصطفی طباطبایی نیز بسیاری از روایات شیعی درباره تفسیر قرآن را روایات بی اعتبار و ضعیفی می‌داند که غالباً توسط علمای اخباری جمع‌آوری شده‌اند (حسینی طباطبایی، ۱۳۹۴، مقدمه ج ۱).

باید توجه داشت که به طور قطع، استخراج برخی احکام، مانند تعداد رکعات نماز، از قرآن امکان‌پذیر نیست و لزوم رجوع به روایات تفسیری اجتناب‌ناپذیر است، اگرچه مراجعه به کتب رجالی برای بررسی سندی این روایات ضروری است. نکته مهم در این مسئله، این است که برای تبیین جایگاه روایات، باید به جایگاه امام در دین توجه داشت. در ادامه به تبیین نظرات این گروه در مورد امامان علیهم‌السلام می‌پردازیم و گفته‌های آنان را نقد می‌کنیم.

۴-۳-۴. عدم پذیرش امامت ائمه اطهار علیهم‌السلام به عنوان یکی از اصول دین

سید ابوالفضل برقی در کتاب اصول دین از نظر قرآن با استناد به آیاتی، مانند آیه ۶۲ سوره بقره،^۱ تنها ایمان به مبدأ و قیامت، یعنی توحید و معاد را اصول دین می‌داند و ایمان به عدل و امامت را به عنوان اصول دین انکار می‌کند (برقی قمی، ۱۳۸۷، ص ۱۷). او بعد از این کتاب، کتاب درسی از ولایت را نوشت



و به گفته خود تلاش کرد تا شرکيات شیعه نمایان شود. او بیان می‌کند:

«خود ائمه علیهم‌السلام، خصوصاً حضرت صادق علیه‌السلام نفرمود من مذهبی آورده‌ام، ولی اینان مذهبی به نام او آورده‌اند که در قرآن و نهج البلاغه نامی از آن نیست. حضرت علی علیه‌السلام به ملائکه و کتب خدایی و رسولان الهی ایمان آورد طبق آیه ۲۸۵ سوره بقره، و هر کس به ملائکه و کتب الهی که معرف خدا و رسول و معادند، ایمان نیاورد، مسلمان نیست، ولی اینان، آن حضرت را از کتب و رسل الهی بالاتر و برتر می‌دانند و ایمان به او را از اصول مذهب و لازم می‌شمارند» (همان، ۱۳۸۸، ص ۳۷).

حیدر علی قلمداران نیز با نگارش کتاب راه نجات از شر غلات به بحث درباره علم امام، ولایت، شفاعت، غلو و زیارت می‌پردازد و نظریات علمای شیعه را به نقد می‌کشد. آقای مصطفی طباطبایی نیز مانند بسیاری دیگر از افراد وابسته به این نخله، امامت را به عنوان یک اصل الهی نپذیرفته و به گفته خود، تنها بر آنچه به صراحت از قرآن می‌فهمد، تکیه می‌کند. وی، اگرچه در میان مجموعه افرادی که در این کاروان با هشتاد سال سابقه وجود دارند معتدل تر است، ولی در عین حال از برخی آموزه‌های شیعی از جمله مبحث «امامت» دور شده است (جعفریان، ۱۳۸۷، ص ۹۲۱). برای نمونه در مورد زیارت جامعه کبیره، عقیده دارد بخش‌هایی از آن، آشکارا با قرآن مجید مخالفت دارد (حسینی طباطبایی، ۱۳۷۹، ص ۱۸۱). سپس به عنوان مثال، عبارت «إِيَابُ الْخَلْقِ إِلَيْكُمْ وَحِسَابُهُمْ عَلَيْكُمْ» در این زیارت را مخالف با آیات: «إِنَّ إِلَيْنَا إِيَابَهُمْ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا حِسَابَهُمْ»؛ (غاشیه/ ۲۵-۲۶) و آیه: «مَا عَلَيْكَ مِنْ حِسَابِهِمْ مِنْ شَيْءٍ» (انعام/ ۵۲) می‌داند (حسینی طباطبایی، ۱۳۷۹، ص ۱۸۲). طباطبایی در تفسیرش ذیل آیات مربوط به ولایت، مانند آیه: «يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ» (مائده/ ۶۷) هیچ اشاره‌ای به امر ولایت نکرده و می‌نویسد:

«آنچه آیه شریفه، فرمان ابلاغش را به پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم می‌دهد، همان اخطار و تذکراتی است که درباره اهل کتاب فرموده و از پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم می‌خواهد که آن موارد را به جامعه اهل کتاب اعلام نماید» (حسینی طباطبایی، ۱۳۹۴، ج ۳، ص ۵۴).

۴-۴. تبیین اصل امامت

در برخورد با جریان‌های شیعی نقل‌گرا به دو صورت می‌توان برخورد کرد: یک روش، بررسی تمام مواردی است که در کلام آنان ذکر شده است. به عنوان مثال می‌توان به بررسی شفاعت، زیارت یا توسل پرداخت و صحت هر کدام را تبیین کرد. در بخش‌های قبلی به بخشی از این عقاید اشاره شد و نقدهای مختصری هم بیان شد، اما روش دیگری که در برخورد با این جریان می‌توان داشت، رد پایه اساسی فکر آنان است که در این صورت بقیه اشکالات فرعی نیز برطرف می‌شود.

به نظر می‌رسد مشکل اساسی در تفکر این گروه، عدم فهم معنای امامت در شیعه و حیطه مسئولیت امام علیه السلام است. قبول امامان شیعه علیهم السلام و دستورات آنان، یکی از ارکان اصلی تفکر شیعه است و از نظر شیعه، دستورات امامان معصوم علیهم السلام، همان دستورات پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و در واقع دستورات خداوند متعال است و قبول نکردن دستورات امامان علیهم السلام در واقع به معنای قبول نکردن دستورات الهی است. برخی از آیات قرآن کریم که بر این مطلب دلالت دارند، عبارت‌اند از: آیه ۵۵ سوره مائده، آیه ۶۷ سوره مائده، آیه ۵۹ سوره نساء، آیه ۲۳ سوره شوری و آیه ۱۱۹ سوره توبه. همچنین آیات متعددی در قرآن وجود دارد که به برتری امام علی علیه السلام بر دیگر صحابه اشاره دارد. برخی از این آیات عبارت‌اند از: آیه ۷ سوره بینه، آیه ۲۰۷ و آیه ۲۶۹ سوره بقره و آیه ۳۳ سوره احزاب. برای اثبات این مطلب، روایات متواتری، مانند حدیث غدیر و حدیث منزلت وجود دارد که در کتاب‌های اهل سنت و شیعه نقل شده است و به سبب تواتر این روایات نمی‌توان آن‌ها را کنار گذاشت (ر.ک: کنز العمال، ح ۳۲۸۸۱، ۳۲۸۸۶، ۳۶۵۷۲؛ الغدير، ج ۲، صص ۲۷۸-۲۸۹؛ شرح صحیح مسلم، ج ۱۵، ص ۱۳۳؛ بحار الانوار، ج ۳۷، صص ۲۵۴-۲۸۹).

پس نکته اساسی که باید به آن توجه کرد، این است که این جریان فکری، تنها در ظاهر ادعای نقل‌گرایی صحیح دارد، در حالی که بر اساس خود قرآن باید به امامان شیعه علیهم السلام رجوع کرد. همچنین روایات متواتر نیز که به سبب تواترشان دارای پشتوانه عقلی هستند، این مطلب را تأیید و تثبیت می‌کند. امامت را می‌توان بر اساس ادله عقلی نیز اثبات کرد و از جمله مهم‌ترین این ادله، قاعده لطف است. بر اساس این قاعده، وجود امام در جامعه لطف است، زیرا امام از گناه و غلبه و هجوم



بر یکدیگر، باز میدارد و انسانها را برای انجام طاعات، آماده میسازد. لطف نیز بر خداوند واجب و لازم است (علامه حلی، ۱۴۱۳ق، ص ۳۶۳؛ شریف مرتضی، ۱۴۱۱ق، ص ۱۸۶).

۴-۵. توجه به سرچشمه فکری سلفیان شیعی

واضح است که بیشتر آرا و نظرات اصلاح‌گران شیعی، برگرفته از آرای اهل سنت و وهابیون است. شریعت سنگلچی بدون هیچ ابایی، یکی از منابع خود را کتاب فتح المجید، تألیف شیخ عبدالرحمن ابن الحسن ذکر می‌کند. این کتاب در واقع شرحی بر کتاب توحید شیخ محمد بن عبدالوهاب است. همچنین از منابع دیگری که مورد استناد اوست، سه کتاب از آثار ابن قیم جوزیه (مدارج السالکین، اعلام الموقعین و مفتاح دار السعادة) و کتاب سبیل الاسلام صنعانی است که همه آنان از نویسندگان اهل سنت هستند. همه این موارد، نشان‌دهنده تأثیرپذیری شریعت سنگلچی از عقاید و آرای علمای اهل سنت و وهابیون در نقد شیعه است.

میرزا یوسف شعار نیز، مانند سایر اصلاح‌طلبان، به تفکر سنی و وهابی نزدیک شده و برای نمونه در کتاب آیات مشکله در تفسیر آیه «قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى» آورده است که اکثر تفاسیر شیعه در تفسیر این آیه، اشتباه کرده و گفته‌اند که پیغمبر ﷺ دوست داشتن اقربای خود را که عبارت از ائمه اهل بیت است، به مردم توصیه کرده است، در حالی که مسلماً این عبارت، کلام عام است و منظور این است که ای مردم! من در برابر این رسالت خود از شما اجر و پاداشی نمی‌خواهم و تنها می‌خواهم کینه‌ها و عداوت‌ها از میان شما برداشته و اتحاد و یگانگی در میان قبایل و افراد بشر ایجاد کنم (شعار، ۱۳۶۹، ص ۳۴۴).

حیدر علی قلمداران در ابتدا با گرایش به زنده کردن تمدن اسلامی و بررسی علل انحطاط آن، توجهش به اصلاح‌گری جلب شد و این اصلاح‌گری از نظر او که در فضای ایران شیعی می‌زیست، محصور در اصلاح تشیع گردید. در واقع قلمداران که به طور رسمی معتقد به اسلام بود و حتی در این باره در خصوص احکام اسلامی تعصبی خاص می‌ورزید، هم‌زمان گرایش‌های اسلامی تند هم داشت و این چیزی است که به عنوان یک وصف کلی می‌توان برای اصلاح‌گرانی که گرایش وهابی دارند، مشاهده کرد (جعفریان، ۱۳۸۷، ص ۹۰۳).

❁ نتیجه‌گیری

نقل‌گرایان شیعی ادعا دارند که دیگران را به دین ناب و خالص راهنمایی می‌کنند، درحالی‌که با مراجعه به کلمات آنان مشخص شد، ادعای آنان با معارف ناب دینی به صراحت مخالف است. محدود کردن اصول دین به توحید و نبوت و معاد و خارج دانستن اصل ولایت از اصول دین، خود نشان از عدم توجه سلفیان شیعی به روایات متواتر فراوان و آیات قرآن و براهین عقلی است. اگر این جریان فکری، قرآن را معیار می‌دانند، باید بدانند که خود قرآن به ما دستور داده است که باید به اولوالامر رجوع کرد و همچنین ولی انسان‌ها را نیز مشخص و بیان کرده است که پس از خدا و رسول ﷺ، ولی، کسی است که در حال اقامه نماز، انگشتر خود را به فقیر می‌بخشد. همچنین آیات خود قرآن کریم دارای عام و خاص و مطلق و مقید است و فهم عمومات و مطلقات، بدون توجه به مشخصات و مقیدات صحیح نیست.

❁ پی نوشت

۱. ر.ک: الله بداشتی، علی، بررسی و نقد آرای سلفیه درباره توحید، صص ۱۴۱-۱۵۵.
۲. «وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ»
۳. (توبه/۱۲۲)؛ شایسته نیست مؤمنان همگی (به سوی میدان جهاد) کوچ کنند. چرا از هر گروهی، طایفه‌ای از آنان کوچ نمی‌کند (و طایفه‌ای بماند) تا در دین (و معارف و احکام اسلام) آگاهی پیدا کنند و به هنگام بازگشت به سوی قوم خود آن‌ها را انداز نمایند تا (از مخالفت فرمان پروردگار) بترسند و خودداری کنند.
۴. «... فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ (نحل/۴۳)»؛ اگر نمی‌دانید از اهل اطلاع سؤال کنید.
۵. مانند آیه: «اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهَبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا إِلَهًا وَاحِدًا لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ» (توبه/۳۷) و نیز آیه: «يَسْأَلُهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ» (الرحمن/۲۹)؛ علما و راهبان خود را (از نادانی) به مقام ربوبیت شناخته و خدا را شناختند و نیز مسیح پسر مریم را (که متولد از مادر معین و حادث و مخلوق خداست) به الوهیت گرفتند، در صورتی که مأمور نبودند جز آنکه خدای یکتایی را پرستش کنند که جز او خدایی نیست، که منزّه و برتر از آن است که با او شریک قرار می‌دهند.
۶. «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ وَجَاهِدُوا فِي سَبِيلِهِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ» (مائده/۳۵)؛ ای مؤمنین از خدا بپرهیزید و در طلب وسیله تقرب به او باشید و در راه او جهاد نمایید شاید رستگار شوید.
۷. آیه مورد استشهاد او، آیه ۵۶ و ۵۷ سوره اسراء است: «قُلِ ادْعُوا الَّذِينَ زَعَمْتُمْ مِنْ دُونِهِ فَلَا يَمْلِكُونَ كَشْفَ الضُّرِّ عَنْكُمْ وَلَا تَحْوِيلًا» و «أُولَئِكَ الَّذِينَ يَدْعُونَ يَبْتَغُونَ إِلَى رَبِّهِمُ الْوَسِيلَةَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ وَيَرْجُونَ رَحْمَتَهُ وَيَخَافُونَ عَذَابَهُ إِنَّ عَذَابَ رَبِّكَ كَانَ مَحْذُورًا»؛ بگو آنان را که گمان می‌کردید خدایان اند و حاجات شما را روا می‌دارند، بخوانید. ایشان قادر به زائل کردن سختی از شما نیستند و تغییری هم نمی‌توانند در آن بدهند. این خدایان که پرستششان می‌کنید، اینان خود وسیله تقرب به خدا می‌جویند که کدام نزدیک‌تر است و امید به رحمت او می‌کنند و از عذاب او می‌ترسند و سزاوار است که از عذاب پروردگار تو حذر شود.
۸. «يَوْمَ لَا يَعْنِي مَوْلَى عَنْ مَوْلَى شَيْئًا وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ» (دخان/۴۷)؛ روزی که هیچ دوستی از دوستی چیزی را کفایت نکند و نتواند ایشان را یاری کند.
۹. «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ مِمَّا رَزَقْنَاكُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَ يَوْمٌ لَا بَيْعَ فِيهِ وَلَا خُلَّةَ وَلَا شَفَاعَةَ وَالْكَافِرُونَ

هُمُ الظَّالِمُونَ» (بقره/۲۵۴)؛ ای اهل ایمان، از آنچه روزی شما کردیم انفاق کنید پیش از آنکه بیاید روزی که نه کسی (برای آسایش خود) چیزی تواند خرید و نه دوستی و شفاعتی به کار آید، و کافران (دریابند که) خود ستمکار بوده‌اند.

۱۰. به طوری که تقریباً خمس تمام اشیا، منحصر به امام غایب عَلَيْهِ السَّلَام و فرزندان هاشم است.

۱۱. «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ» (بقره/۶۲)؛ به تحقیق آنان که ایمان آورده و آنان که یهود و نصاری و صابئین‌اند، هر کس از ایشان به خدا و روز آخرت ایمان بیاورد و عمل صالح کند، برای ایشان است اجرشان نزد پروردگارشان و ترسی برای ایشان از عذاب نباشد و اندوهناک نمی‌شوند.

❁ فهرست منابع

۱. آریان، حمید، «شان و کارکرد عقل در تفسیر قرآن از دیدگاه نص گرایان»، مجله قرآن شناخت، سال سوم، شماره ۲، ۱۳۸۹.
۲. آل غفور، سید محسن، عقل گرایی و نقل گرایی در فقه سیاسی شیعه، مجله بازتاب اندیشه، سال چهارم، شماره ۱۸، ۱۳۸۰.
۳. احمد بن حنبل، ابوعبدالله، مسند الامام احمد بن حنبل، بیروت، مؤسسه الرساله، ۱۹۹۷ م.
۴. علامه امینی، عبدالحسین، الغدیر، تهران، دار الکتاب الاسلامیه، ۱۳۶۶.
۵. الله بداشتی، علی، شناخت سلفیه، تهران: مشعر، ۱۳۸۷.
۶. _____، بررسی و نقد آرای سلفیه درباره توحید، قم، نشر تحسین، ۱۳۹۲.
۷. احمدی، محمد طاهر، «درآمدی بر نوگرایی دینی در ایران»، چاپ شده در کتاب سقوط، مجموعه مقالات همایش بررسی علل فروپاشی سلطنت پهلوی، تهران، مؤسسه مطالعات و پژوهش های سیاسی، ۱۳۸۴.
۸. ابن فارس، احمد، معجم مقاییس اللغة، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ ق.
۹. ابن حزم، علی بن احمد، الفصل فی الملل و الاهواء و النحل، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۶ ق.
۱۰. ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم، مجموعه فتاوی، مصر، مروان کجک، ۱۴۲۶ ق.
۱۱. _____، دره تعارض العقل و النقل، ریاض، اداره الثقافه و النشر بالجامعه، ۱۴۱۱ ق.
۱۲. _____، الفتوی الحمویة الکبری، چاپ دوم، ریاض، دار الصمیعی، ۱۴۵۲ ق.
۱۳. اسماعیل، محمود، سلفی ها، ترجمه حسن خاکزند و حجت الله جودکی، انتشارات بین المللی الهدی، تهران، ۱۳۹۱.
۱۴. برقعی قمی، سید ابوالفضل، اصول دین از نظر قرآن و مستند به آیات آن، تصحیح و مراجعه اسحاق بن عبدالله العوضی، تهران، حقیقت، ۱۳۸۷.
۱۵. برقعی قمی، سید ابوالفضل، درسی از ولایت، بیجا، ۱۳۸۸.
۱۶. برهاری، ابومحمد الحسن ابن علی، شرح السنه، ریاض، مکتبه دار المنهاج، ۱۴۲۶ ق.
۱۷. تقوی، سید صادق، ترجمه و تفسیر قرآن مجید، تهران، ۱۳۷۰.
۱۸. جعفریان، رسول، جریان ها و سازمان های مذهبی سیاسی ایران، تهران، خانه کتاب، ۱۳۸۷.
۱۹. حسام الدین هندی، علاء الدین، کنز العمال، بیروت، مؤسسه الرساله، ۱۹۹۳ م.
۲۰. حسینی طباطبائی، مصطفی، شیخ محمد عبده مصلح بزرگ مصر، تهران، قلم، ۱۳۵۷.
۲۱. _____، نقد کتب حدیث، تهران، بی جا، ۱۳۷۹.
۲۲. _____، بیان معانی در کلام ربانی، به اهتمام فرهاد بهبهانی، ۱۳۹۴.
۲۳. علامه حلّی، حسن بن یوسف، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، تصحیح و تحقیق آیت الله حسن زاده آملی، قم، موسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۳ ق.
۲۴. خمینی، روح الله، اجتهاد و تقلید، ترجمه وهاب دانش پژوه، عروج، ۱۳۹۲.

۲۵. دکمجیان، هرایر، جنبش‌های اسلامی در جهان عرب، ترجمه حمید احمدی، تهران، کیهان، ۱۳۶۶.
۲۶. زاهد، فیاض و صدقی، ماجد، نگاه مختصری به اندیشه‌های ابو الاعلی مودودی، مطالعات تاریخ اسلام، سال هشتم، شماره ۳۱، ۱۳۹۵.
۲۷. سنگلچی، شریعت، کلید فهم قرآن، تهران، دانش، بی‌تا.
۲۸. _____، توحید عبادت، چاپ سوم، بی‌جا، ۱۳۸۶.
۲۹. شریف مرتضی، علی بن حسین، الذخیره فی علم الکلام، تحقیق سید احمد حسینی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۱ق.
۳۰. شعار، یوسف، تفسیر آیات مشکله، تهران، پژوهش، ۱۳۶۹.
۳۱. _____، تفسیر سوره جمعه و منافقون، تبریز، مجلس تفسیر، ۱۳۳۳.
۳۲. صادقی تهران، محمد، رساله توضیح المسائل نوین، تهران، امید فردا، ۱۳۸۷.
۳۳. علامه طباطبائی، سید محمد حسین، اجتهاد و تقلید در اسلام و شیعه، بحثی درباره مرجعیت و روحانیت، تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۴۱.
۳۴. علی‌پور، جواد؛ قیطاسی، سجاد؛ دارابی، مهدی، تأثیر اندیشه‌های ابن تیمیه بر خطوط فکری و خط مشی گروه‌های سلفی-تکفیری، فصلنامه اندیشه سیاسی در اسلام، شماره ۱۲، ۱۳۹۶.
۳۵. علیزاده موسوی، سید مهدی، بیداری اسلامی، معاونت آموزش بعثه مقام معظم رهبری در سازمان حج و زیارت، چاپ دوم، ۱۳۹۰.
۳۶. فوادپور، آرین و مرادی، سجاد، تأثیر تفکرات ابن تیمیه بر جریان‌های سلفی معاصر، تاریخ‌نامه خوارزمی، سال چهارم، ۱۳۹۵.
۳۷. فراهیدی، خلیل بن احمد، کتاب العین، چاپ دوم، قم، هجرت.
۳۸. فیروزآبادی، محمد بن یعقوب، قاموس المحيط، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۵ق.
۳۹. سید قطب، ابراهیم حسین شاذلی، آینده در قلمرو اسلام، ترجمه سید علی حسینی خامنه‌ای، تهران، دفتر نشر اسلامی، ۱۳۸۹.
۴۰. قلمدارن، حیدرعلی، بی‌تا، الف، سلسله راه نجات از شر غلات، بی‌جا.
۴۱. _____، بی‌تا، ب، مسأله خمس مأخوذ از کتاب و سنت، بی‌جا.
۴۲. کلینی، محمد بن یعقوب، أصول الکافی، ترجمه کمره‌ای، ج ۶، چاپ: سوم، قم، اسوه، ۱۳۷۵.
۴۳. علامه مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار، بیروت، مؤسسه الوفاء، ۱۴۰۳ق.
۴۴. مطهری، مرتضی، نهضت‌های اسلامی در صد ساله اخیر، تهران، صدرا، ۱۳۸۲.
۴۵. مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۴.

۴۶. موسوی غروی، محمدجواد، فقه استدلالی در مسائل خلافتی، تهران، اقبال، ۱۳۷۷.
۴۷. نبی سلیم، محمد، برخی جریان‌های دگراندیش در عصر پهلوی، فصلنامه تاریخ محلات، شماره ۶، ۱۳۸۶.
۴۸. نووی، یحیی بن شرف، شرح صحیح مسلم، قاهره، دارالتوفیق للتراث، ۲۰۱۰ م.



The rational sciences researches
Vol.1, No.1, Autumn and Winter 2024

Specialized article

“Explanation and Evaluation of the Intellectual Principles and Fundamental Beliefs of Shiite Traditionalists”

Fatemeh Raadan¹

Mahdi Aazadparvar²

Abstract

Among contemporary Shi'ite reformist movements, a group stands out for its exclusive emphasis on traditionalism, recognizing the Quran as their sole authoritative source. The theological and ideological tenets of this modernist current closely resemble those of Salafism prevalent among Sunni Muslims. Some of the Key figures within this intellectual movement include Haidar Ali Qalamdar, Shariyat Sanglaji, Muhammad Jawad Gharavi, and Mirza Yusuf Shoa'ar.

Adherents of this school of thought deem certain prevalent religious beliefs and practices among Shi'ites, such as intercession, supplication, and pilgrimage, as unjustifiable in light of the Quran. They maintain that if the Quran is taken as the sole criterion, these practices are invalidated.

These false claims are not new among Sunni and Wahhabi Salafis, and these claims have been stated and rejected, but it is proposed by the Shiites and the analysis of the root of these beliefs in the Shiites and the answer to it is that in this article, with the library method and It is addressed with an analytical approach.

By referring to the Holy Qur'an, it is clear that the basic form of this thinking is not paying attention to the verses that explicitly command obedience to the 'Ulul-Amr and identify the Imams as the successors of the Prophet.

In fact, this trend only apparently claims that the criterion is the Qur'an.

Also, to prove the succession of Shiite imams and following the orders of some mutawatar traditions, such as the hadith of Ghadeer, there are also rational arguments that prove the following of the orders of the imams.

Keywords: Salaf, Traditionalism, Shiite Beliefs, Reformer, Sanglaghi, Qalamdaran, Slogan

Received Date: 2022/12/04

Accepted Date: 2024/09/03/

1. Master's student, University of Islamic Sciences and Teachings, Qom (Corresponding Author)

raharadan7632@gmail.com

2. Assistant Professor, Department of Philosophy and Theology, Al-Mustafa International University, Isfahan Branch .

mehdiazadparvar@gmail.com



The rational sciences researches
Vol.1, No.1, Autumn and Winter 2024

—Specialized article—

"A Comparative Study of the Rationalist Approaches of Abu Mansur Maturidi and Ibn Taymiyyah to the Concept of Monotheism and Its Theological Reflections"

Mohammad Hossein Moa'yyed¹
Mojtaba Morady Makky²

Abstract

Since ancient times, various epistemological approaches, such as rationalism and traditionalism, have been debated within different theological schools.

In contrast to the Salafis, the Maturidi school adheres to a rationalist approach to the tenets of Tawhid (monotheism), giving rise to several theological repercussions.

Given that the divergence in perspectives stems from the contrasting viewpoints of the two schools' founders, this research, employing a descriptive-analytical methodology, delves into the extent of rationalism employed by Ibn Taymiyyah and Abu Mansur al-Maturidi, as well as the theological ramifications of their respective perspectives on Tawhid.

The findings reveal that Ibn Taymiyyah and his followers exhibit a lesser degree of rationalism in their understanding of Tawhid compared to Abu Mansur al-Maturidi and the Maturidi school. This divergence in rationalist thought leads to significant consequences, including differing classifications of Tawhid, contrasting views on divine attributes and actions, diverse approaches to presenting rational proofs, and dissimilar perspectives on the concept of good and evil.

Keywords: Rationalism, Traditionalism, Salafism, Maturidism, Theological Reflections, Monotheism, Qur'anic Attributes of God.

Received Date: 2023/29/09/

Accepted Date: 2024/03/09

1. Level 2 and 3 continuous student of Islamic Theology, Navab High School of Theology, Mashhad (Corresponding Author)
mohammadhoseinmoayyed@yahoo.com

2. Instructor of advanced levels at the seminary of Khorasan, PhD graduate in Wahhabism Studies from the University of Religions and Denominations
moradimak1393@gmail.com



The rational sciences researches
Vol.1, No.1, Autumn and Winter 2024

Specialized article

«A Comparative Analysis of the Defenses of Khwaja Nasir al-Din al-Tusi and Ibn Rushd for Philosophy as Depicted in ‘Musari’ al-Musari” and ‘Tahafut al-Tahafut»»

Ali Asghar Ja’fari Valani¹

Abstract

Khwaja Nasir al-Din Tusi and Ibn Rushd are among those who have defended philosophy, and in this regard, in contrast to Ghazali and Shahrastani, they have written the books Tahaft al-Tahaft and Masara al-Masara, and each of them in a special way, which is actually the basic difference of this Two philosophers come back in defense of philosophy, they have defended philosophy or philosopher. In his defense, Ibn Rushd completely rejects the positions of theologians and believes that theologians have not achieved certain knowledge. In fact, his defense of philosophy is the defense of Aristotle's philosophy. But Khwaja Nasir al-Din Tusi did not strongly oppose the positions of the theologians and by substituting argument instead of argument, he helped enrich it. Unlike Ibn Rushd, Khwaja did not consider any particular philosopher in defending his philosophical positions, and even though Shahrashani considered Ibn Sina the most among philosophers in his criticisms, and his criticisms were aimed at Ibn Sina's views in the books of healing, references, and annotations, with Attention to the nature of philosophy has defended it. Based on the rational method, he explains and presents his arguments by bringing conclusive proofs and philosophical rules and responds to the city's problems.

Keywords: Khwaja Nasir al-Din al-Tusi, Ibn Rushd, Musari’ al-Musari’, Tahafut al-Tahafut, Philosophy.

Received Date: 2023 /04/16

Accepted Date: 2024/03/09

1. Associate Professor, Department of Philosophy and Theology, Shahid Motahari University

jafari_valani@yahoo.com



The rational sciences researches
Vol.1, No.1, Autumn and Winter 2024

—Specialized article—

A Comparative Study of the Essence of the Self from the Perspective of Fadhil Miqdad and Sheikh Tusi

Mohammad Javad Kaarizi¹
Ahmad Ezzati²

Abstract

One of the most fundamental and pivotal issues in philosophy and theology is the discussion of the nature of the soul, a topic that has been the focus of scholarly inquiry for centuries. The foundation adopted regarding the nature of the soul significantly influences the interpretation and explanation of various theological matters, such as the nature of the afterlife, the life in the barzakh (the intermediate state), and the ultimate goal of human development, etc. Therefore, this study aims to conduct a comparative analysis of the perspectives of Fadhil Miqdad and Sheikh Tusi using descriptive and analytical methods.

In this context, Fadhil Miqdad presents the essence of human beings as a material entity composed of fundamental components. Sheikh Tusi, while concurring with Miqdad regarding the material nature of the soul, confines the materiality of human beings to the perceptible body. Each of these thinkers, by referencing the subject and predicate of judgments, actions, and perceptions attributed to humans, and by negating other states and opinions, attempts to substantiate their respective claims. However, Sheikh Tusi's interpretations exhibit a certain degree of ambiguity, as some of his statements point to the perceptible body while others suggest a subtle body. Due to this ambiguity, his interpretations cannot definitively confirm either the perspective of the perceptible body or the perspective of the subtle body.

Keywords: Fundamental components, Subtle body, Perceptible body, Fadhil Miqdad, Sheikh Tusi.

Received Date: 2024/03/05

Accepted Date: 2024/11/20

1. Level 2 and 3 continuous student of Islamic Philosophy and Theology, Navab High School of Theology, Mashhad (Corresponding Author) sarbarjavad@gmail.com

2. Instructor of advanced levels at the seminary of Khorasan and university, PhD graduate in Transcendent Wisdom from the Imam Khomeini Educational and Research Institute. asra69_65@yahoo.com



The rational sciences researches
Vol.1, No.1, Autumn and Winter 2024

Specialized article

An Analytical Assessment of the idea of Conceptual Parity between Artificial Intelligence and the Human Soul

Mohammad Mahdi Oveisi¹

Abstract

Nowadays, artificial intelligence and advanced computers are an integral part of every human's life, and many people's lives and jobs are governed by artificial intelligence. One of the most important issues in the field of artificial intelligence is the idea of the similarity of artificial intelligence with the human ego, that is, can we expect artificial intelligence to perform exactly the same as human's soul? Since this question is almost a new problem, either there are no suitable answers in this field or the existing answers are non-researched. For this reason, the present article evaluates the existing criticisms and evaluates the theory of similarity according to the connectionist point of view using a rational-analytical method and based on Islamic philosophy and Western philosophy. The result obtained from the present research is that artificial intelligence does not match the human soul according to both Islamic and Western philosophy, and the reason for this is the impossibility of matching artificial intelligence with humans in terms of human discretion and the lack of similarity in the nature of knowledge and perception.

Keywords: Human Perception, Faculties of the human soul, Artificial intelligence, Faculty of Free Will.

Received Date: 2023/11/03

Accepted Date:202409/03/

1. Level 2 and 3 continuous student of Islamic Philosophy and Theology, Nawab High School of Theology, Mashhad (Corresponding Author).
mohammadmahdioveisi1@gmail.com



The rational sciences researches
Vol.1, No.1, Autumn and Winter 2024

—Specialized article—

“Foundations of Kant’s Transcendental Philosophy and Mulla Sadra’s Transcendent Metaphysics: A Comparative Study with Emphasis on Causality”

Mohammad Taghi Alipor Sani Kermani¹
Yasser Hosseinpour²

❁ Abstract

One of the issues that has preoccupied the human mind from the beginning and has instinctively sought an answer to is the expression of the relationship between phenomena. Each philosopher, according to their own foundations, perspectives, and different theories, has discussed and attempted to answer it. These discussions are usually gathered under the topic of causality. In this article, the author has tried to use the library method to, after stating the general preliminary foundations, conduct a comparative study of the views of two of the world's great philosophers, namely Immanuel Kant and Sadra al-Din Shirazi. Ultimately, the writer concludes that Kant, given his cognitive view and mental structure, speaks of causality as one of the categories of understanding and mind, and Mulla Sadra, given the realistic view that he has set as his intellectual background, presents causality as a real relationship between longitudinal levels in the form of hierarchical existence.

Keywords : Causality ,Categories ,Kant ,Molla Sadra ,Transcendental Philosophy, Transcendent Metaphysics.

Received Date: 2023/11/18

Accepted Date: 2024/03/09

1. Level 2 and 3 continuous student of Islamic Philosophy and Theology, Nawab High School of Theology, Mashhad (Corresponding Author) mohammadtaghy1378@gmail.com

2. Instructor of advanced levels at the seminary of Khorasan and university, PhD graduate in Transcendent Wisdom from the Imam Khomeini Educational and Research Institute hoseinpour.yaser@gmail.com

Abstracts

In the name of Allah
the most gracious, the most merciful



The rational sciences researches; A Bi-Quarterly Scientific-Specialized Journal.

Vol.1, No.1, Autumn and Winter 2024

"According to Article 13 of the Press Law approved by the Islamic Council, the license to publish the Islamic Wisdom Teachings in the field of Islamic philosophy and wisdom in Persian language and the order of publication of the bi-monthly publication, with a national scope and magazine publication, under the name of Khorasan Seminary, Nawab Higher Seminary School in Date 07/16/2022 b No. 91864 was issued by the Ministry of Culture and Islamic Guidance.

Concessionaire: **Navvab Higher Islamic**
(Supported by Khorasan Seminary)
Seminary Director: **Mohammad Esfandiari**
Chief-in-E: **Ali Hosseini Sisakht**
Director Editorial Secretary: **Mahdi Attar**
Editor: **Mohammad Mahdi Oveisi**
Page layout: **Hashem Dehghanian Haghighi**

Address: **Mashhad, beginning of Shirazi Street, next to the Holy Shrine. Navvab Higher Islamic Seminary.**

E-mail: poa.pajooresh@H-Navvab.ir

POA.JOURNALS.HOZEHKH.COM