



An Investigation of the Difference among Mysticism, Philosophy, and Theology

Sayyed Reza Eshaqnia¹

Received: 08/07/2020

Accepted: 02/08/2020

Abstract

In the three sciences of mysticism, divine wisdom (philosophy), and *kalām* (theology), “existence” is said to server as the subject-matter. Given the majority view that sciences are distinguished from one another in virtue of their subject-matters, the question arises of how these three sciences are distinguished given that they have the same subject-matter. This research seeks to answer this question, drawing on a descriptive-analytic method. It will turn out that the subject-matter of mysticism is pure existence or reality and the exemplification of existence and that of divine philosophy and *kalām* is absolute existence or the concept of existence. Thus, contrary to the majority view, divine philosophy and *kalām* do not differ over their subject-matters, their difference boiling down to sources of their assent preliminaries. Assent sources of philosophy are derived from intellect without being constrained by conformity to appearances of the religion, while *kalām* derives its preliminaries from appearances of the religion, and if religious appearances are acquired with sufficient care, then they will lead to conclusions consonant with intellectual preliminaries without a need for exotic interpretations.

Keywords

Subject-matter of a science, mysticism, divine philosophy, *kalām* (theology), assent preliminaries.

1. Assistant professor, Islamic Sciences and Culture Academy: r.eshaqnia@isca.ac.ir.

Eshaqnia, S. R. (2020). An Investigation of the Difference among Mysticism, Philosophy, and Theology. *Jornal of Naqd va Nazar (Philosophy and Theology)*, 25(98), pp. 138-163.

Doi: 10.22081/jpt.2020.58197.1753

پژوهشی در باب تفاوت عرفان، فلسفه و کلام

سیدرضا اسحاق‌نیا^۱

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۵/۱۲

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۴/۱۸

چکیده

در سه علم عرفان، حکمت الهی و کلام، «وجود» به عنوان موضوع آنها معرفی می‌شود. با توجه به دیدگاه مشهور که امتیاز علوم از یکدیگر را بر اختلاف موضوع‌های آنها مبتنی می‌داند، این پرسش مطرح می‌گردد که علوم یادشده با فرض وحدت موضوع، چگونه تکثر یافته‌اند؟ پژوهش حاضر با روش توصیفی - تحلیلی در صدد پاسخ به پرسش یادشده است. در پاسخ مشخص خواهد شد که موضوع عرفان، مطلق وجود یا حقیقت و مصداق وجود است و موضوع فلسفه الهی و کلام نیز، وجود مطلق یا مفهوم وجود می‌باشد؛ بنابراین دو علم حکمت الهی و کلام، بر خلاف نظر مشهور میان متکلمان، تفاوت در موضوع ندارند و اختلافشان در مآخذ مبادی تصدیقی آنهاست. مبادی تصدیقی الهیات، از عقل بدون تقید آن به مطابقت با ظاهر شرع اخذ می‌گردد و علم کلام، مبادی خود را از ظواهر شرع می‌گیرد و چنانچه ظواهر شرعی با دقت لازم به دست آیند، بدون نیاز به تأویل به نتایج همسو با نتایج مبادی عقلی منتج خواهند بود.

کلیدواژه‌ها

موضوع علم، عرفان، فلسفه الهی، کلام، مبادی تصدیقی.

^۱ r.eshagqnia@isca.ac.ir

۱. استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

■ اسحاق‌نیا، سیدرضا. (۱۳۹۹). پژوهشی در باب تفاوت عرفان، فلسفه و کلام. فصلنامه نقدونظر، ۲۵ (۹۸)، صص

Doi: 10.22081/jpt.2020.58197.1753

۱۶۳-۱۳۸



نظر

سال بیست و پنجم، شماره دوم (پیاپی ۹۸)، تابستان ۱۳۹۹

مقدمه

هر علمی از سه جزء تشکیل می‌شود: موضوع، مبادی و مسائل (الیزدی الشهبادی، بی‌تا، ص ۱۵۰). موضوع علم آن چیزی است که در علم از احوال و اوصاف آن چیز که در اصطلاح «عوارض ذاتیه» نامیده می‌شوند، بحث می‌شود (الرازی، بی‌تا، صص ۱۴ و ۱۵)؛ مبادی علم به چیزهایی گفته می‌شود که علم مبتنی بر آنهاست و به دو دسته تصورات و تصدیقات تقسیم می‌گردند: (۱) تصورات، تعاریف اشیایی است که در علم به کار برده می‌شوند؛ مانند موضوع علم و در صورت ترکیب، اجزای آن، جزئیات و مصداق‌های آن و نیز عرض ذاتی موضوع علم؛ (۲) تصدیقات، مقدماتی هستند که قیاس‌هایی که در علم برای اثبات مسائل علم مطرح می‌شود، از آنها تألیف می‌شوند و یا مانند تصدیق به وجود موضوع علم، قیاس‌های علم بر آنها مبتنا دارند (ابن سینا، ۱۳۷۷، ص ۱۰). مبادی تصدیقی به بین و غیربین تقسیم می‌گردند که در صورت دوم، در خود آن علم به عنوان مسائل نمی‌توانند اثبات شوند (سبزواری، ۱۳۶۶، قسمت منطق، ص ۱۰)؛ مسائل علم نیز قضایایی هستند که در علم پیگیری و اثبات می‌شوند و چون قضایا متشکل از موضوع‌ها و محمول‌ها هستند، مسائل علم به گفته محقق دوانی در حاشیه مطالع، تنها محمول‌های منسوب به موضوع‌های مسائل اند^۱ که با دلیل برای موضوعات اثبات می‌گردند. وی این دیدگاه را در پاسخ به اشکالی معروف درباره موضوع علم ارائه داده و دیگران نیز آن را پذیرفته‌اند (الیزدی الشهبادی، بی‌تا، صص ۱۵۱ و ۱۵۲).

در این میان آنچه سبب امتیاز علوم از یکدیگر می‌شود، موضوع علم است که ممتاز بودن آن از موضوع‌های دیگر علوم، موجب ممتاز شدن علمی که دارای آن موضوع است، از علوم دیگر می‌شود؛ گرچه برخی صاحب‌نظران امتیاز علوم از یکدیگر را به امتیاز اغراضشان دانسته‌اند (خراسانی، ۱۳۶۴، ص ۵)؛ ولی در دیدگاه مشهور موضوع علم منشأ اختلاف و تمایز علوم است و بر این اساس، وجه بیان موضوع در مقدمه علم را

۱. حکیم سبزواری نیز مسائل علم را محمول‌های منسوبه به موضوعات مسائل علم دانسته است (سبزواری، ۱۳۶۶، ص ۱۰).





ممتاز شدن علم مورد نظر از دیگر دانش‌ها نزد علم‌جویان، در پرتو فهمیدن موضوع علم دانسته‌اند؛ چنانکه اقدام به تعریف علم در مقدمه، سبب معرفت اجمالی وی از دانش مورد نظر و بیان فایده علم، موجب تشویق و ترغیب او در فراگیری آن دانش خواهد شد؛ زیرا مقدمه علم چیزهایی است که آغاز آگاهانه در علم یا از روی فرط رغبت و شدت اشتیاق، بر آنها توقف دارد و از این رو در مقدمه هر علمی سه مطلب ذکر می‌شود: تعریف علم، بیان موضوع و فایده علم (الیزدی الشهبادی، بی تا، ص ۱۵۰). از سوی دیگر، بدون تردید عرفان، حکمت الهی و کلام هر کدام دانشی مستقل و جدای از دو دانش دیگر به شمار می‌آیند؛ ولی در عین حال در بیان موضوع هر سه علم، وجود بماهو وجود یا موجود من حیث هو موجود مطرح می‌گردد. البته گاهی ذات احدیت و نعوت ازلی و صفات سرمدی وی به عنوان موضوع عرفان معرفی می‌شوند؛ چنانکه قیصری در شرح قصیده تائیه ابن فارض این گونه عمل کرده است (نک: ابن ترکه اصفهانی، ۱۳۶۰، حاشیه ص ۱۷) و هرگز میان این دو شیوه تهافتی وجود ندارد؛ زیرا وجود جز حق تعالی نیست؛ آن گونه که همین نکته عنوان فصل اول مقدمه قیصری بر فصوص الحکم است (قیصری رومی، ۱۳۷۵، ص ۱۳).

با توجه به مطالب فوق، این پرسش اساسی به ذهن می‌رسد که بر فرض وحدت موضوع در عرفان و فلسفه و کلام، وجه افتراق آنها از یکدیگر و علت استقلال هر کدام چیست؟ یافتن پاسخ این پرسش ضروری می‌نماید و این اثر در صدد پاسخ به همین پرسش است.

امتیاز این پژوهش، جامع بودن آن نسبت به اطراف بحث از دو جهت است: نخست اینکه در این پژوهش، سه علم کلام، فلسفه و عرفان با یکدیگر مقایسه شده‌اند؛ دیگر اینکه به تفاوت سه علم یادشده از دو جهت موضوع و مبادی تصدیقی پرداخته شده است؛ در حالی که معمولاً کلام با فلسفه و یا فلسفه با عرفان مقایسه می‌شوند و در آنها به یکی از دو تفاوت یادشده بسنده می‌گردد. پژوهش حاضر مشتمل بر دو قسمت کلی است: نخست به بیان تفاوت‌ها می‌پردازیم و سپس تفاوت عرفان با فلسفه و کلام و آن‌گاه تفاوت فلسفه با کلام مطرح می‌شود.

۱. بی‌ریزی بیان تفاوت‌ها

درباره موضوع علم کلام، دیدگاه‌های گوناگونی همچون ذات حق تعالی به تنهایی یا به ضمیمه ممکنات از جهت استنادشان به ذات حق و یا معلومی که با آن عقاید دینی اثبات می‌گردد، بیان شده و بر هر کدام ایرادهایی نیز مطرح شده است. در این میان، دیدگاه متکلمان قدیم آن است که موضوع علم کلام «موجود من حیث هو موجود» یا «موجود بماهو موجود» است (لاهیجی، بی تا، الف، صص ۷-۱۱). بر این اساس، موضوع سه علم عرفان، حکمت الهی و کلام، وجود یا موجود بماهو یا من حیث هو خواهد بود و حیثیتی که برای موضوع این سه علم بیان می‌شود، خارج از موضوع آنها نیست و در اصطلاح حیثیت اطلاق است که موضوع را تأکید می‌کند. با این حال، میان موضوع عرفان با موضوع حکمت الهی و کلام تفاوت هست. برای روشن شدن این تفاوت، از بیان چند مطلب ناگزیریم:

۱-۱. اقسام حیثیت

الف) حیثیت اطلاقیه: نقش این نوع حیثیت در کلام، تأکید متحیث به حیثیت اطلاقیه است؛ مانند: «الانسان من حیث هو انسان متعجب»؛ یعنی خود انسان بدون اینکه هیچ واسطه‌ای در کار باشد، تعجب بر وی عارض می‌شود.

حیثیت تقیدیه: این حیثیت، متحیث به حیثیت تقیدیه را محدود و مقید کرده و گستره شمول آن را تنگ می‌نماید؛ مانند: «الحيوان من حیث هو انسان ضاحک»؛ یعنی در میان حیوانات، فقط انسان ضاحک است.

حیثیت تعلیلیه: این نوع حیثیت، علت حکمی را که بر موضوعی خاص شده بیان می‌کند؛ مثلاً حیثیت در «الانسان من حیث هو متعجب ضاحک» بیانگر آن است که تعجب، علت ضحک انسان است (نک: الشیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱، حاشیه سبزواری، ص ۹۳).

۲-۱. موضوعات اقسام سه‌گانه حکمت نظری

الف) حکمت الهی: بدان حکمت غلیا نیز گفته می‌شود و موضوع آن چیزی است که در وجود خارجی و وجود ذهنی به ماده نیاز ندارد؛ مانند حق تعالی.





ریاضیات: به آن حکمت وُسطا گفته می‌شود و موضوع آن، چیزی است که در وجود خارجی نیازمند به ماده است؛ ولی در وجود ذهنی به ماده نیاز ندارد؛ مثلاً در آن از کمّ منفصل و عدد بحث می‌شود که می‌توان عدد را در ذهن بدون هیچ ماده‌ای تصور کرد؛ اما اگر بخواهد در خارج محقق شود، باید عارض بر ماده‌ای گردد و باید معدودی باشد تا عدد بر آن عارض شود.

طبیعیات: به آن حکمت سُفلی گفته می‌شود و موضوع آن، چیزی است که در وجود خارجی و وجود ذهنی به ماده نیاز دارد؛ مانند جسم که در ذهن و در خارج با ماده‌اش محقق می‌شود (نک: ابن‌ترکه اصفهانی، ۱۳۶۰، ص ۱۴).

تعبیر دوم در بیان موضوع‌های اقسام حکمت نظری آن است که موضوع حکمت الهی، موجود است پیش از آنکه تخصص ریاضی یا طبیعی پیدا کند، و موضوع ریاضیات و طبیعیات، موجود است پس از آنکه تخصص ریاضی و تخصص طبیعی می‌یابد (نک: سبزواری، ۱۳۶۶، ص ۲۰۶).

معنای این تعبیر آن است که موجود، موضوع حکمت الهی است پیش از آنکه به واجب و ممکن، و ممکن به جوهر و عرض و این دو هر، به اقسامی دیگر تقسیم شوند تا اینکه اقسام جوهر به جسم و اقسام عرض به کمّ منفصل برسند؛ اما موضوع دانش ریاضی، موجود است. پس از آنکه به واجب و ممکن، و ممکن به جوهر و عرض، و عرض به نه قسم تقسیم شد که یکی از آنها عدد است؛ هنگامی که به عدد رسید، آن‌گاه موضوع حکمت ریاضی درست می‌شود؛ چنانکه موضوع حکمت طبیعی نیز وقتی درست می‌شود که موجود در تقسیم به جسم برسد. در تعبیر سوم، موضوع حکمت الهی، موجود من حیث هو موجود است که این حیثیت، اطلاقیه است؛ یعنی موضوع خود موجود است و موضوع حکمت ریاضی موجود من حیث هو کمّ است که حیثیت آن، تقیدیه است؛ یعنی موجود را به کمّ مقید می‌کند، و موضوع حکمت طبیعی، موجود من حیث هو جسم است و این نیز حیثیت تقیدیه است و موجود را به جسم مقید می‌کند.

۱-۳. معنای واجب بالذات

حکیم سبزواری در آغاز الهیات بالمعنی الاخص حکمت منظومه، درباره معنای واجب بالذات که همان حق تعالی باشد، می‌فرماید: «ما ذاته بذاته لذاته موجود الحق العلی صفاته» (سبزواری، ۱۳۶۶، قسمت حکمت، صص ۱۴۵ و ۱۴۶)

واجب بالذات موجودی است که «بالذات» و «للذات» مستحق حمل «موجود» است؛ «بالذات»، یعنی بدون احتیاج به حیثیت تقییدیه، و «للذات»، یعنی بدون احتیاج به حیثیت تعلیلیه. توضیح آنکه حمل موجود بر ماهیت‌های امکانی نیازمند به حیثیت تقییدیه است و حمل موجود بر وجودهای خاص امکانی به حیثیت تعلیلیه نیاز دارد. قید «امکانی» برای ماهیت‌ها، قید توضیحی است، نه احترازی؛ چون واجب تعالی ماهیت ندارد: «والحق ماهیته انیته» (سبزواری، ۱۳۶۶، قسمت حکمت، ص ۳۱)؛ اما در عبارت «وجودهای خاص امکانی»، قید امکانی قید احترازی است؛ زیرا بنا بر قاعده تشکیک در وجود، یک مرتبه از وجودهای خاص، وجود امکانی است و یک مرتبه دیگر از وجودهای خاص، وجود واجبی است؛ مثلاً انسان یک ماهیت و یک وجود خاص و مخصوصی دارد که ماهیت انسان بنا بر قاعده اصالت وجود، در پرتو این وجود تحقق بالعرض پیدا کرده است و پیش از این وجود خاص، ماهیت انسان همان تحقق بالعرض را هم ندارد؛ زیرا ماهیت هیچ‌گاه تحقق بالذات پیدا نمی‌کند. اکنون گاه مفهوم موجود را بر ماهیت انسان، و گاه بر وجود خاص انسان حمل می‌کنیم. حمل موجود بر ماهیت انسان بالذات نیست و نیازمند حیثیت تقییدیه است؛ یعنی هیچ‌گاه خود ماهیت انسان رنگ تحقق را نمی‌بیند؛ زیرا در این صورت، ماهیت اصالت خواهد یافت؛ بلکه حمل موجود بر ماهیت انسان بالعرض است و نیاز به حیثیت تقییدیه دارد. اگر هم بخواهیم بگوییم: «الانسان موجود» باید بگوییم: «الانسان من حیث وجوده موجود»؛ یعنی انسان که ماهیتی و وجودی دارد، تنها از نظر وجودش - بنا بر اصالت وجود - موجود است؛ چون تحقق بالذات برای وجود ماهیت است و تحقق ماهیت بالعرض است؛ پس حمل مفهوم موجود بر ماهیت‌های امکانی نیازمند حیثیت تقییدیه است.

۱۴۳



پژوهشی در باب تفاوت عرفان، فلسفه و کلام



حمل موجود بر وجودهای خاص امکانی نیازمند حیثیت تعلیلیه است؛ مثلاً اگر بخواهیم قضیه‌ای تشکیل دهیم و در آن بگوییم: «وجود انسان موجود»، در اینجا حمل مفهوم موجود بر وجود انسان، «بالذات» است؛ ولی «للذات» نیست؛ بلکه «للعلة» به سبب یک علت است که وجود انسان موجود است؛ یعنی اگر علت در اینجا، یعنی واجب‌تعالی نبود، وجود انسان نبود؛ بنابراین «وجود الإنسان من حیث علته موجود» و این حیثیت، تعلیلیه است.

واجب بالذات آن است که حمل موجود بر آن نه نیازمند حیثیت تقییدیه است، یعنی واجب وجودش «بالذات» است و نه نیازمند حیثیت تعلیلیه است، یعنی وجود واجب «للذات» است و قضیه «الله تعالی موجود» حیثیت تقییدیه نمی‌خواهد که «من حیث وجوده» موجود باشد؛ چون او چیزی جز وجود نیست یا حیثیت تعلیلیه نمی‌خواهد که «من حیث علته» موجود باشد.

۱-۴. تفاوت عرض با عرضی

تفاوت میان «عرض» و «عرضی» به اعتبار لابلشرطی و بشرط لایی است؛ وگرنه در حقیقت تفاوتی با هم ندارند. عرض مانند بیاض (سفیدی) است و عرضی مانند ابيض (سفید) است. عرض بشرط لا است؛ مثلاً اگر سفیدی جسم تنها و بدون جسم دیده شود، دیگر نمی‌شود آن را بر جسم حمل کرد و نمی‌توان گفت: جسم، سفیدی است؛ البته اگر مبالغه‌ای در کار نباشد. عرضی لابلشرط است؛ یعنی همان عرض را اگر لابلشرط بنیمیم، عرضی یعنی ابيض (سفید) می‌شود و قابل حمل بر جسم است و می‌توان گفت: جسم سفید است.

و عرضی الشئی غیر العرض ذا کالبیاض ذاک مثل الابيض

(سبزواری، ۱۳۶۶، قسمت منطق، صص ۲۹ و ۳۰)

عرضی بر دو قسم است: (۱) محمول بالضمیمه؛ (۲) محمول من صمیمه که به آن عرضی خارج محمول و ذاتی باب برهان هم می‌گویند. «عرضی محمول بالضمیمه»، آن

عرضی‌ای است که حملش بر معروض به افزودن ضمیمه‌ای در خارج احتیاج دارد؛ مانند ابیض که وقتی می‌توانیم آن را بر جسم حمل کنیم که بیاض (سفیدی) در خارج به جسم ضمیمه شود. «عرضی محمول من صمیمه» نیز آن است که در حملش بر معروض به افزودن ضمیمه‌ای در خارج نیاز نیست و بدون افزودن ضمیمه‌ای به معروض در خارج می‌توان آن را بر معروض حمل کرد.

عرضی محمول من صمیمه از صمیم و حاقّ و متن ذات معروض انتزاع شده و بر آن حمل می‌گردد؛ مانند شیئیت و امکان که امکان برای ممکنات و ماهیت‌های امکانی عرضی محمول من صمیمه است؛ یعنی ما امکان را از خود ممکن انتزاع و بر آن حمل می‌کنیم بدون نیاز به افزودن ضمیمه‌ای در خارج به آن. حمل شیئیت بر اشیای خاص نیز بدون احتیاج به افزودن ضمیمه‌ای در خارج است. نتیجه اینکه مفهوم موجود برای ماهیت‌های امکانی عرضی، محمول بالضمیمه است و همین مفهوم موجود برای وجودهای خاص (واجبی و امکانی)، عرضی محمول من صمیمه است (سبزواری، ۱۳۶۶، قسمت حکمت، حاشیه ص ۲۵).

در اینجا این پرسش قابل طرح است که آیا مفهوم وجود برای موجود خاص عرضی است تا محمول من صمیمه باشد؟ پاسخ مثبت است؛ زیرا منظور ما از وجود خاص، وجود خارجی است و هیچ‌گاه ذات این وجود خارجی را مفهوم موجود که تنها در محیط ذهن ماست تشکیل نمی‌دهد؛ از این رو مفهوم موجود برای موجودهای خاص عرضی است نه ذاتی؛ یعنی نه تمام ذات آنها را تشکیل می‌دهد و نه جزء ذات آنهاست. پس مفهوم موجود برای ماهیت‌های امکانی، عرضی محمول بالضمیمه، و برای وجودهای خاص، عرضی محمول من صمیمه است؛ چون اگر مفهوم موجود بخواهد بر ماهیت‌های امکانی حمل گردد، محتاج افزودن ضمیمه‌ای در خارج به ماهیت است که همان وجود خاص است تا بعد ما بتوانیم به ماهیت، موجود بگوییم؛ اما حمل مفهوم موجود بر وجودهای خاص، اعم از واجبی و امکانی نیازمند افزودن ضمیمه‌ای در خارج نیست و ما از خود وجود خارجی می‌توانیم مفهوم وجود را انتزاع کرده و بر آن حمل کنیم و لازم نیست که وجود دیگری به وجود خارجی ضمیمه شود.



۱-۵. تقسیم حمل به موافات و اشتقاقی

الف) حمل هو هو یا موافات: وقتی محمولی را با موضوعی روبه‌رو می‌کنیم، یا محمول متناسب با موضوع است و با آن موافقت دارد و در این حمل، هیچ مؤنه زایدی نیاز نیست؛ مانند: زید عادل.

ب) حمل ذو هو یا اشتقاقی: حمل محمول بر موضوع نیازمند مؤنه زایدی است که یا باید مشتقی از آن محمول بگیریم و آن را بر موضوع حمل کنیم، و یا کلمه «ذو» بر سر محمول در آورده و سپس آن را بر موضوع حمل کنیم؛ مانند: زید عادل یا ذو عدل (نک: مظفر، ۱۳۸۸، صص ۹۶ و ۹۷).

نتیجه اینکه حمل مفهوم موجود بر وجودهای خاص اعم از واجبی و امکانی، حمل اشتقاقی و ذو هو است؛ چون هرگز وجود خارجی، این مفهومی که در ذهن ماست نیست؛ بلکه دارای این مفهومی است که در ذهن ماست؛ پس حمل مفهوم موجود بر وجودهای خاص اعم از واجبی و امکانی حمل اشتقاقی است.

۱-۶. اضافه مقولی و اضافه اشراقی

اضافه بر دو قسم است:

الف) اضافه مقولی: یکی از مقولات عشر و یا یکی از عرض‌های نه‌گانه می‌باشد و در واقع تکرر نسبت یا نسبت متکرر است؛ مانند اضافه ابوت (نسبت پدری پدر به پسر) و در مقابل، اضافه بنوت (نسبت پسری پسر به پدر). این نوع اضافه دارای سه ویژگی است:

اول - از سنخ ماهیت‌ها و مفاهیم است؛ چون مقسم مقولات عشر، شیئیت ماهیت است.

دوم - از سنخ اعتباری است؛ مانند خود ماهیت و البته اعتباری نفس الامر است؛ نه اعتباری نیش غولی.

- اعتباری نیش غولی: آن قسم از اعتباریات که نه خود در خارج است و نه منشأ انتزاعی در خارج دارد؛ چنانکه غولی وجود ندارد تا دندان و نیش برایش اعتبار شود.



- اعتباری نفس الامری: خودش در خارج نیست؛ اما منشأ انتزاع در خارج دارد؛ چنانکه اضافه ابوت و بنوت در خارج نیست؛ ولی منشأ انتزاعش که «اب» و «ابن» است، در خارج وجود دارد (نک: سبزواری، ۱۳۶۶، قسمت حکمت، حاشیه صص ۲۴۱ و ۲۵۷).
 سوم - متقوم به دو طرف است؛ زیرا میان شیء و خود آن شیء نسبت برقرار نمی‌شود. باید پدری و پسری در خارج باشد تا بینشان نسبت ابوت و بنوت محقق گردد.
 ب) اضافه اشراقی: این نوع اضافه، درست ویژگی‌هایی مقابل ویژگی‌های اضافه مقولی دارد:

- اول: از سنخ وجود خارجی است؛ نه از سنخ ماهیت‌ها و مفاهیم.
 - دوم: اضافه اشراقی حقیقی است، نه اعتباری؛ یعنی این اضافه خارجیت دارد؛ نه اینکه اعتبار ذهن باشد.

- سوم: یک طرف بیشتر ندارد و تنها متقوم به مضاف الیه است و در این اضافه، مضاف عین اضافه است. در اضافه اشراقی، مضاف الیه و اضافه هست و مضاف عین اضافه است و با اضافه تحقق می‌یابد.

اضافه اشراقی همان وجود خاص ممکن در خارج است که اضافه اشراقی به حق تعالی است که با همان اضافه، مضافی که وجود ممکن باشد در خارج «بالذات» و ماهیت ممکن نیز «بالعرض» تحقق می‌یابد (نک: سبزواری، ۱۳۶۶، قسمت حکمت، صص ۱۳۷ و ۱۴۵).

۱-۷. دو قسم اطلاق

الف) اطلاق مقابل تقیید: به لحاظ این قسم، هیچ‌گاه مطلق شامل مقید نمی‌شود و همیشه در مقابل آن است؛ مانند وجود مطلق که در مقابل وجود مقید است و همان مفهوم عام بدیهی وجود است. مطلق در مقابل مقید، کلیت در مقابل جزئیت و عموم در مقابل خصوص است. این نوع مطلق، هرگز شامل وجود مقید خاص که در خارج است نمی‌شود.

ب) اطلاق فوق تقیید: به لحاظ این معنای اطلاق، مطلق هم شامل اطلاق و هم تقیید می‌شود؛ مانند «مطلق الوجود» که هم شامل وجود مطلق در مقابل مقید می‌شود (مفهوم عام



و بدیهی وجود که در ذهن است) و هم وجودهای خاص و جزئی را شامل می‌شود؛ اعم از اینکه در خارج تحقق یابند و یا مفاهیم آنها در ذهن تصور شوند (نک: سبزواری، ۱۳۶۶، قسمت حکمت، ص ۴۱).

۱-۸. دو اطلاق خارج

مفهوم خارج نیز دو اطلاق دارد: الف) خارج مقابل ذهن؛ ب) خارج اعم از ذهن و خارج. گاهی می‌گوییم هر وجودی خارجیت دارد و در این اطلاق، خارج ذهن را هم شامل می‌شود. اگر دو مرتبه از مراتب وجود را با هم مقایسه کنیم، در این صورت خارج و ذهن مقابل هم قرار می‌گیرند؛ مثلاً وجود خارجی آتش می‌سوزاند و وجود ذهنی آن، اثر سوزندگی را ندارد؛ گاهی نیز وجود را یک‌جا در نظر می‌گیریم، بدون آنکه مراتب آن را با یکدیگر مقایسه کرده و میان آنها تقابلی ایجاد کنیم. در این صورت، هر وجودی خارجیت دارد و وجود با خارجیت مساوق می‌شود؛ زیرا وجود عین منشأ بودن برای اثر است و نمی‌شود وجود باشد و اثر نداشته باشد. این سخن در تمام تقسیم‌بندی‌ها از وجود جاری و ساری است (نک: انصاری شیرازی، ۱۳۸۴، صص ۶۲۳ و ۶۲۴).

۲. بیان تفاوت‌ها

اکنون با توجه به مطالب پیش گفته، نخست به بیان تفاوت عرفان با الهیات و کلام و سپس به بیان تفاوت حکمت الهی با کلام می‌پردازیم:

۲-۱. تفاوت عرفان با فلسفه و کلام

نگارنده تمهید القواعد به تفاوت موضوع عرفان و حکمت الهی پرداخته است. ما در اینجا به سبک وی در ضمن طرح دو اشکال و پاسخ آنها، مسئله را شرح و بسط می‌دهیم. پیش‌تر بیان این نکته ضروری است که به‌رغم تفاوتی که میان موضوع فلسفه و کلام مشهور است، در عین حال تفاوت میان موضوع عرفان و فلسفه درباره تفاوت عرفان و کلام نیز صادق است.



اشکال اول: اگر موضوع عرفان «موجود من حیث هو موجود» است و این حیثیت هم حیثیت اطلاقیه است، پس چه تفاوتی میان موضوع عرفان و موضوع حکمت الهی خواهد بود؟

پاسخ: موضوع هر دو علم، موجود من حیث هو موجود است با حیثیت اطلاقیه؛ ولی این حیثیت اطلاقیه برای موضوع حکمت الهی قید است؛ در حالی که برای موضوع عرفان قید نیست؛ به بیان دیگر موضوع حکمت الهی، موجود مطلق است و موضوع عرفان، مطلق الوجود است. حیثیت اطلاقیه، موضوع حکمت الهی را مقید به اطلاق می‌کند و این اطلاق در مقابل تقیید است؛ ولی اطلاق موضوع عرفان فوق اطلاق و تقیید است. وجود مطلق که موضوع حکمت الهی است، در واقع همان مفهوم وجود است؛ اما موضوع عرفان خارجیت و حقیقت وجود، اعم از خارج و ذهن است؛ یعنی هم شامل موضوع حکمت الهی می‌شود که مفهوم وجود و موجود است و هم وجودهای خاص در خارج مقابل ذهن را شامل می‌شود؛ زیرا آنها از مصادیق، ظهورات و تجلیات موضوع عرفانند و امتیازشان از حقیقت وجود تنها به جهت آن است که برای آن اضافه اشراقی به شمار می‌رود و نیز امتیازشان از او و از یکدیگر به صنوف اعتبارات است (ابن‌ترکه اصفهانی، ۱۳۶۰، صص ۱۴-۱۷).

اشکال دوم: اینکه موضوع حکمت الهی، مفهوم موجود دانسته شود، با این تعریف از حکمت ناهمخوان است که: «هی العلم بأحوال اعیان الموجودات علی ما هی علیه فی نفس الأمر بقدر طاقة البشریة؛ حکمت، دانش به احوال اعیان موجودات به اندازه توان بشری است؛ بدان گونه که در واقع بر آن‌اند» (نک: سبزواری، ۱۳۶۶، قسمت منطق، ص ۳). اعیان موجودات، همان موجودات خارجی‌اند و حکیمان مدعی بحث از حقایق می‌باشند، نه مفاهیم. سر و کار شخص منطقی با مفاهیم و معقولات ثانیه منطقی است؛ چون موضوع منطقی معرّف و حجّت است که از سنخ مفهوم هستند؛ ولی شخص حکیم ادعا دارد که با حقایق و اعیان خارجی سر و کار دارد. ابن‌سینا در فصل دوم از الهیات شفا می‌فرماید: «موضوع حکمت الهی شامل همه موجودات می‌شود» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۱۳)؛ پس چرا می‌گویید موضوع حکمت الهی تنها مفهوم وجود است؟





پاسخ: موضوع حکمت الهی مفهوم وجود است از آن نظر که مفهوم وجود، عرضی محمول من صمیمه برای موجودات خارجی است و به حمل ذوهو و اشتقاقی بر آنها حمل می‌گردد، نه به حمل هوهو و مواطات؛ زیرا موجودات خارجی دارای مفهوم وجود در ذهن‌اند؛ نه اینکه خود آن مفهوم باشند. تفاوت حکیم با منطقی آن است که شخص منطقی از مفهوم صرف بحث می‌کند، نه از آن نظر که عارض بر حقیقت خارجی است؛ اما موضوع حکمت الهی مفهوم وجود است، از آن نظر که عارض بر وجودهای خاص خارجی است که همان حقایق وجودات است و شخص حکیم از این نظر که از مفهوم وجود یا موجود بحث می‌کند، مفهوم وجود شامل همه موجودهای خاص می‌شود.

پس موضوع حکمت الهی مقید، و موضوع عرفان مطلق می‌شود و از این رو حکمت الهی زیرمجموعه عرفان قرار می‌گیرد و حکمت الهی ریاست خود بر تمام علوم را به عرفان واگذار می‌کند؛ از این رو به دانش عرفان «علم الهی مطلق» هم گفته می‌شود (ابن‌ترکه اصفهانی، ۱۳۶۰، ص ۱۷). با این همه باید توجه داشت که عارف آنچه را که در کتاب‌های عرفان نظری می‌نویسد، پیش‌تر مشاهده کرده و علم حضوری به آنها داشته است و کتاب‌های عرفان نظری وی، حکم سفرنامه سلوکی او را دارد:

از او هر چه بگفتند از کم و بیش نشانی داده‌اند از دیده خویش

(شبستری، ۱۳۶۱، ص ۲۵)

از این رو عارف در این مقام چاره‌ای ندارد جز اینکه دست به دامان الفاظ و مفاهیم شود. برای بیان آن معارف و مسائلی که به عیان دیده، باید مفاهیم، الفاظ و اصطلاح‌هایی را وضع کند و در آن قالب دیده‌ها و کشفیات خود را بیان کند. آیا چنین مفهومی داریم که ساختار حقیقت وجود خارجی را نشان دهد؟ پاسخ منفی است؛ زیرا چنان مفاهیمی امکان ندارند و بایستی سراغ عوارض، اوصاف و لوازم آن رفت و نزدیک‌ترین اوصاف و اخص لوازم و نزدیک‌ترین عرض آن را یافت. باید سراغ مفهومی رفت که عارض بر حقیقت خارجی می‌شود؛ یعنی حقیقت خارجی، آن مفهوم را در ذهن پیدا می‌کند. اگر

مفهوم ساختار آن حقیقت خارجی بود که حقیقت خارجی آن مفهوم را پیدا نمی‌کرد؛ زیرا خود شیء، خودش را پیدا نمی‌کند. مفهومی که حقیقت خارجی آن را پیدا می‌کند و واجد آن مفهوم می‌شود و آن مفهوم، وصف، عرض و لازم حقیقت خارجی می‌شود، مفهوم مطلق وجود یا مفهوم حق است که در عرفان به عنوان موضوع تعیین شده است؛ مثل اینکه می‌گویند: فصل حقیقی حیوان برای ما معلوم نیست؛ از این رو دو عرض از عوارض و نزدیک‌ترین لوازم آن، یعنی حساس و متحرک بالاراده را به عنوان فصل در تعریف حیوان گذارده‌اند: «جسم نام حساس متحرک بالاراده» و این دو از لوازم فصل حقیقی حیوان‌اند که بر ما پنهان هستند؛ و گرنه برای یک نوع، دو فصل ممکن نیست و چون نتوانسته‌اند بفهمند که کدام لازم به فصل حقیقی حیوان نزدیک‌تر است، هردو را به جای فصل گذاشته‌اند (سبزواری، ۱۳۶۶، قسمت حکمت، ص ۱۰۰).

این مفهوم مطلق وجود، هم وجود مطلق را که موضوع الهیات حکمت است در بر می‌گیرد و هم مفهوم وجود مقید را که در ذهن است، شامل می‌شود و مفهومی اعم از مطلق الوجود نیست؛ از این رو موضوع عرفان اعرف مفاهیم است و مفهوم وجودی را که موضوع الهیات است در بر می‌گیرد، لذا الهیات حکمت هم زیرمجموعه عرفان خواهد شد. با توجه به اتحاد عالم و معلوم همان طور که دانش فلسفه نسبت به دانش عرفان مقید است و عرفان مطلق است، خود شخص عارف هم نسبت به فرد فیلسوف مطلق است و حکیم هم نسبت به عارف مقید است؛ گرچه عارف که مطلق است، همچنان نسبت به معروف محض که حق تعالی است مقید می‌باشد؛^۱ بنابراین این فرمایش امام علی علیه السلام که: «تخفّفوا تلحقوا» (نهج البلاغه، ۱۹۸۰، صص ۶۲ و ۶۳)، یک معنای لطیف و ظریفی می‌یابد که به هر مقدار که انسان قیده‌ها را کنار بگذارد، به حق تعالی نزدیک‌تر می‌شود.

۲-۲. تفاوت فلسفه با کلام

در ادامه نخست به بیان دیدگاه مشهور درباره تفاوت موضوع فلسفه و کلام و سپس نقد

۱. این مطلب، در حاشیه خطی شیخنا الاستاذ المعظم آیه الله انصاری شیرازی بر تمهید القواعد، از آیه الله جوادی نقل شده است.





این دیدگاه می‌پردازیم، آن‌گاه تفاوت دو دانش یادشده را ذیل دیدگاه برگزیده از جهت مأخذ مبادی تصدیقی تبیین خواهیم کرد.

۲-۱. دیدگاه مشهور درباره تفاوت فلسفه و کلام

متکلمان قدیم موضوع علم کلام را همانند فلسفه «موجود بما هو موجود» دانسته و در بیان دلیل آن گفته‌اند که بازگشت مباحث کلامی به موضوع یادشده است؛ زیرا متکلم درباره مفهوم موجود که اعم مفاهیم است، بحث می‌کند و آن را به قدیم و حادث، و حادث را به جوهر و عرض تقسیم می‌کند و عرض را نیز بر دو قسم می‌داند: عرضی که مانند علم و قدرت مشروط به حیات است؛ و عرضی دیگری که مانند طعم و رنگ مشروط به حیات نیست. همچنین متکلم جوهر را به سه قسم حیوان، نبات و جماد دسته‌بندی کرده و اختلاف میان اقسام یادشده را به انواع یا اعراض تبیین می‌کند. به باور متکلم، قدیم یعنی خداوند واحد و احد است؛ یعنی متکثر و مرکب نیست و امتیاز وی از حادث، به صفاتی است که برایش ضروری است و اموری که بر او ممتنع است و احکامی که در حق وی ضروری و ممتنع نیست؛ بلکه جایز است. اصل فعل و ایجاد بر وی جایز و عالم، فعل جایز اوست و به جهت جایز بودنش به پدید آوردنده محتاج است. همچنین خداوند بر مبعوث کردن پیامبران و نیز اظهار معجزه به دست ایشان قادر است و قدرت خویش را در این باره عملی ساخته است و اکنون محدوده تصرف و حکومت عقل به پایان می‌رسد و از این پس، باید آنچه را پیامبر از سوی خدا در امر مبدأ و معاد می‌گوید بپذیرد؛ زیرا صدق پیامبر نزد او ثابت گشته است. متکلمان متقدم برای تمایز موضوع کلام از فلسفه الهی، موضوع کلام را مقید به حیثیت تقییدیه‌ای دانسته‌اند که موضوع فلسفه بدان مقید نیست. موضوع کلام در باور ایشان موجود است در صورتی که مباحثی به آن تعلق یابد که مطابق با قانون و روش ظاهری اسلام و قواعدی باشد که از ظواهر کتاب و سنت بر می‌آید و به نام دین و مذهب شناخته می‌شود؛ در حالی که موضوع فلسفه موجود بدون تقید یادشده است؛ از این رو متکلمان بر اساس ظواهر شرع بر خلاف فیلسوفان علت بودن واحد برای کثیر و مسبوق بودن عالم به عدم زمانی و فانی گشتن آن پس از وجود و نزول ظاهری فرشته از آسمان را به زمین قطعی می‌دانند (لاهیجی، بی‌تا، الف، ص ۷).

۲-۲-۲. نقد صاحب شوارق بر دیدگاه مشهور

اشکال صاحب شوارق بر دیدگاه مشهور درباره تفاوت موضوع کلام و فلسفه آن است که قید یادشده در موضوع کلام - اگر مباحثی به آن تعلق یابد که با قانون و روش ظاهری اسلام و قواعدی مطابق باشد که از ظواهر کتاب و سنت معلوم است و به نام دین شناخته می‌شود - سبب خروج دلایل کلامی از برهان به صورت جدل می‌شود؛ از این رو برای تحصیل باورهای دینی نمی‌توان به آنها اعتماد کرد و فایده دلایل کلامی منحصر به حفظ عقاید دینی برای عقل‌های قاصری می‌شود که به تحقیق و تحصیل یقین قادر نیستند؛ زیرا چنان احکامی هرگز قطعی نیستند؛ بلکه احکامی ظاهری‌اند که به جهت اطمینان به شرع پذیرفته می‌شوند و در اصطلاح از مقبولات‌اند و احتمال تأویل و اراده خلاف ظاهر در آنها می‌رود؛ به‌ویژه مواردی که به احوال مبدأ و غیب مربوط است؛ اموری که به ظاهر بیشتر آنها تمثیل‌هایی از حقایق‌اند و به دقایقی اشاره دارند که توقف و جمود بر معنای ظاهری آنها سزاوار نیست؛ چنان که همین جمود سبب اعتقاد باطل به تشبیه و تجسیم درباره خداوند در میان برخی متکلمان شده است؛ مانند «الرَّحْمَنُ عَلَيَّ الْعُزْشِ اسْتَوَى» (طه، ۵) که تمثیلی از استیلای خداوند بر عالم است یا احادیثی که بر دیده‌شدن خداوند در قیامت دلالت دارند که به معنای ظهور تام حقیقت در آن است.

به باور صاحب شوارق اگر درباره این موارد بحثی نمی‌شد و هر کس مانند مسلمانان صدر اسلام به اندازه فهم خود به حقیقت آنها ایمان می‌آورد، به صواب نزدیک‌تر بود؛ ولی اکنون و پس از این همه مباحث، کسی که می‌خواهد از حسیض تقلید به قله تحقیق ترقی کند، باید تابع عقل محض و قوانین فکر باشد و به استدلال برهانی روی آورد که یقین‌آور و مبتنی بر مقدمات قطعی و عقلی صرف است؛ هرچند به ترک معنای ظاهری آیات و روایات منجر شود؛ زیرا عقل در احوال مبدأ و امور عقلی مستقل است (لاهیجی، بی‌تا، الف، ص ۸). به هر حال، با توجه به اشکال یادشده، صاحب شوارق تفاوت میان موضوع کلام و علم الهی را منتفی دانسته و موضوع هر دو علم را موجود مطلق می‌داند و بر این باور است که باید میان کلام و فلسفه از ناحیه قانون بحث و مبادی که ادله و قیاس‌های دو علم برگرفته از آنهاست، فرق گذاشت و گفت: مبادی ادله





کلامی باید مطابق با آن چیزی باشد که از ظواهر شرع معلوم است؛ ولی در مبادی علم الهی، مطابقت با ظواهر شرع معتبر نیست و تنها مطابقت با قوانین عقلی صرف معتبر است؛ خواه با ظواهر شرع مطابق باشند، یا نه و در صورتی که با ظواهر شرع مطابق نباشند، برابر قوانین عقلی تأویل خواهند شد (لاهیجی، بی تا، الف، ص ۱).

۲-۲-۳. نقد نظر صاحب شوارق و بیان دیدگاه برگزیده

اولاً این نقل مطلب صاحب شوارق از متکلمان قدیم که در فهرست مباحث کلامی آورده است، مبنی بر اینکه ایشان اصل فعل و ایجاد عالم را درباره خدا ممکن می‌دانند، بر پایه دو مبنای کلامی است که هر دو اشکال دارد: نخست اینکه مجرد اولویت وجود در تحقق ممکن کافی است و ضرورت یافتن آن از ناحیه علت لازم نیست؛ حال آنکه وجود ممکن محفوف به دو ضرورت سابق و لاحق است و ممکن مادامی که از ناحیه علت وجوب پیدا نکند، وجود نمی‌یابد. دوم اینکه تعریف قدرت خداوند به جواز فعل و ترک آن است، در حالی که این امر مستلزم راه‌یابی امکان در ساحت ربوبی است؛ با اینکه واجب الوجود بالذات، واجب الوجود من جمیع الجهات است؛ زیرا موضوع امکان در صورتی که مراد از آن امکان ذاتی باشد، ماهیت است و خداوند وجود صرف و بدون ماهیت است و اگر مقصود از امکان، امکان استعدادی باشد، محل آن ماده است و خداوند در عالی‌ترین مرتبه تجرد بوده و مجرد از ماده و ماهیت است؛ اما معنای این سخن صاحب شوارق در ضمن اشکال بر دیدگاه مشهور روشن نیست که بدون بحث از مسائل اختلافی در فلسفه و کلام، چگونه می‌توان به حقیقت آنها ایمان آورد؛ در حالی که این ایمان متفرع بر کشف حقیقت آنهاست؟ وانگهی مگر می‌توان عقل جستجوگر را از کاوش در فهم حقایق آنها منع کرد؟ آیا به صرف منع، عقل از جستجو باز می‌ایستد و از کارایی خود در فهم حقایق و واقعیت‌های عالم دست می‌کشد؟ آیا این آرزوی ایشان، با شیوه رهبران الهی مبنی بر ترغیب انسان‌ها به فهم حقایق هستی مانند مسئله توحید حتی در بحرانی‌ترین شرایط مانند بحیوحه جنگ مخالف نیست؟ آیا این سخن امیر مؤمنان علیه السلام که فرمود «رحم الله امرءاً عرف من این و فی این و إلى این» (نک:

الشیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۳۵۵)، جز تشویق به فهم حقیقت معارفی است که مورد اختلاف متکلمان و فیلسوفان است؟ با این حال، به نظر می‌رسد اشکال صاحب شوارق به دیدگاه مشهور وارد است؛ زیرا بر اساس این دیدگاه، مسائل و دلایل کلامی، پیش‌فرض‌هایی مطابق ظواهر شرع خواهند بود و در این صورت، مباحث کلام کاربرد جدلی یافته و تنها برای کسانی پذیرفتنی می‌شود که به گفته‌های شرعی اطمینان دارند؛ اما بنا بر دیدگاه صاحب شوارق این گونه نیست که متکلم درباره حقایق و واقعیت‌ها اندیشه‌ای نداشته باشد بلکه وی دارای انضباط فکری در چارچوب ظواهر شرع است. بر این اساس، می‌توان به ادله کلامی برای تحصیل عقاید ظاهری دینی اعتماد کرد و گفتمان متکلم را گفتمان دینی ظاهری به شمار آورد. البته بنا بر هر دو دیدگاه، محصول آرای کلامی یکی است؛ ولی کاربرد کلام در هر کدام از دو دیدگاه متفاوت است؛ چون بر پایه نظر مشهور کاربرد کلام در تحصیل عقاید دینی جدلی و بر پایه دیدگاه برگزیده برهانی خواهد بود. البته این سخن، هرگز به معنای تقابل عقل و شرع نیست؛ زیرا میان عقل و شرع یا حکمت و دین تطابق کامل وجود دارد؛ چنانکه کشف و شهود عرفانی نیز با آن دو همسو است.

گفتنی است میان ظواهر دینی و حقایق فلسفی و عرفانی در صورتی هماهنگی و انطباق کامل وجود دارد که استنباط آنها همراه با دقت لازم باشد؛ زیرا ظهور بر دو گونه است: ۱. ظهوری که بر پایه نظر سطحی و ابتدایی برداشت گردیده است؛ مانند برخی ظهوراتی که متکلمان بر خلاف فیلسوفان بدان پای‌بندند؛ همچون علت‌بودن واحد برای کثیر و مسبوق‌بودن عالم به عدم زمانی و فانی آن پس از وجود و نزول ظاهری فرشته از آسمان؛ ۲. ظهوری که دریافت آن با دقت بایسته بوده است؛ چنان‌که محمدرضا مظفر برای این قسم از ظهور به آیه «إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ» مثال زده و مراد از آن را بر اساس ظاهر، اعطای حضرت زهرا علیها السلام به پیامبر صلی الله علیه و آله دانسته و آیه «إِنَّ شَانِئَكَ هُوَ الْأَبْتَرُ» به یقین دشمنی بی‌تبار خواهد بود» (کوثر، ۳) را شاهد بر این ظهور دانسته است؛ زیرا به مقتضای مقابله دو آیه، روشن می‌شود مقصود از آیه نخست اعطای نعمت کثرت ذریه به پیامبر صلی الله علیه و آله است و واژه کوثر بر وزن فوعل، صیغه مبالغه و معنای آن مبالغه در کثرت،





یعنی فزونی در تعداد است و کثرت ذریه و نسل پیامبر ﷺ تنها از طریق حضرت فاطمه علیها السلام است (مظفر، ۱۳۷۳، ج ۲، صص ۱۵۹ و ۱۶۰). گفتنی است این گونه دوم از ظهور، مبنای تصالیحی است که با درخشش حکمت متعالیه صدرایی میان متصدیان معرفت حقایق (متکلمان، حکمای مشاء و اشراق و عارفان) واقع می‌شود. به گفته حکیم الهی قمشه‌ای:

اشراق به عقل و عشق و دین پیوست صدر المتالهین دوران شد

(الهی قمشه‌ای، بی تا، ص ۳۸۰)

بر این اساس، گرچه ظهور بدوی آیات «اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ؛ خدا آفریننده هر چیزی است» (زمر، ۶۲) و «هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرِ اللَّهِ؛ آیا آفریننده‌ای جز خدا هست؟» (فاطر، ۳)، آن گونه که متکلمان معتقدند، علیت مستقیم خداوند برای همه موجودات است، با توجه به برهان قاعده الواحد (لزوم سنخیت میان علت و معلول) و آیه «قل کل يعمل علی شاکلته» (اسراء، ۸۴)، می‌توان ظهور همراه با دقت آیات قبل را در معنایی اعم از علیت مستقیم و بدون واسطه خداوند برای اشیا یا علیت با واسطه وی قائل شد. همچنین ظهور ابتدایی «کان الله و لم یکن معه شیء» (نک: قیصری رومی، ۱۳۷۵، ص ۱۴)، حدوث زمانی مجموع عالم است؛ آن گونه که متکلم باور دارد؛ ولی با عنایت به برهان‌های اثبات مجرد حق تعالی از ماده و همه عوارض آن، از جمله زمان که از عبارت‌هایی مانند «ولیس عند ربک صباح و لا مساء» (طریحی نجفی، بی تا، ص ۱۷۴) قابل فهم است، می‌توان بر اساس ظهور همراه با دقت در حدیث فوق، انسلاخ افعال منسوب به خداوند را از زمان استنتاج کرد و به تقدم رتبی ذات الهی بر همه موجودات و حدوث ذاتی تمام موجودات عالم قائل شد و درعین حال بخشی از مخلوقات الهی مانند فرشتگان را که از موجودات مادی اشرف‌اند، حادث زمانی ندانست.

گرچه ظهور اولیه آیات «کل شیء هالک الا وجهه؛ همه چیز جز ذات او فانی می‌شود» (قصص، ۸۸) و «کل من علیها فان و یبقی وجه ربک ذو الجلال و الاکرام؛ هر که روی زمین است، دستخوش مرگ و فناست و خدای با جلال و عظمت باقی می‌ماند»

(الرحمن، ۲۶ و ۲۷)، نیز فنا و نیستی عالم پس از وجود یافتن آن است، باید توجه داشت که موجود معدوم نمی‌شود و معدوم هم موجود نمی‌شود؛ زیرا موجود و معدوم نقیض یکدیگرند و هیچ‌گاه یکی از دو نقیض به دیگری تبدیل نمی‌شود؛ چنان‌که این مطلب از آیات مربوط به ایجاد و بازگشت اشیا مانند «انما امره اذا اراد شيئاً ان يقول له كن فيكون» (یس، ۸۲) و «والیه یرجع الأمر کلّه؛ و امور عالم همه به خدا بازگردانده می‌شود» (هود، ۱۲۳) نیز قابل استفاده است؛ چون امر ایجاد موقوف به اراده چیزی (نه امری معدوم) گشته و تمام امر هستی به خداوند ارجاع داده می‌شود؛ از این رو می‌توان با دقت در مطالب پیش گفته، ظهور آیات پیشین را در فنا و هلاک ذاتی موجودات و سیه‌رویی امکان برای آنان دانست که از آنها جدایی‌ناپذیر است:

سیه‌رویی ز ممکن در دو عالم جدا هر گز نشد والله اعلم

(شبستری، ۱۳۶۱، ص ۲۱)

نیز هر چند ظاهر سطحی آیاتی مانند «الذین قالوا ربنا الله ثم استقاموا تتنزل علیهم الملائکه؛ همانا کسانی که گفتند: پروردگار ما خدای یکتاست، آن‌گاه پایداری کردند، فرشتگان بر آنان فرود می‌آیند» (فصلت، ۳۰) تنزل به نحو تجافی مانند نزول قطرات باران از بالا به پایین است، با توجه به مجرد ملائکه از ماده و عوارض آن، تنزل ملائکه به نحو تجلی و تمثّل از ظاهر آیه قابل دریافت است؛ چنان‌که آیه «و ارسلنا الیها روحنا فتمثل لها بشرا سوياً؛ ما روح خود را بدو فرستادیم و برای او چون آدمی درست‌اندام نمودار شد» (مریم، ۱۷) بر تمثّل جبرئیل بر مریم علیها السلام دلالت دارد؛ بنابراین در حکمت متعالیه بر خلاف حکمت محض، هیچ‌یک از این معانی جدید برای آموزه‌های دینی از باب تأویل محسوب نمی‌شوند؛ بلکه ظهوراتی هستند که با دقت از آنها فهمیده می‌شوند؛ بنابراین متصدیان معرفت حقایق بر چهار دسته‌اند؛ زیرا یا تنها از راه فکر به شناخت حقیقت نائل می‌شوند و یا تنها از راه تصفیة نفس و باطن و یا از هر دو راه. گروه سوم اشراقیان و گروه دوم صوفیه‌اند و گروه اول یا بر موافقت اوضاع ظاهری شرع مواظبت دارند که متکلمان‌اند و یا بدون چنین تقیدی بحث می‌کنند که مشائیان نامیده می‌شوند (سبزواری،





۱۳۶۱، قسمت حکمت، حاشیه ص ۷۳). البته چنانکه لاهیجی در گوهر مراد فرموده است: «طریقه سلوک باطن و تصفیه، مسبوق به سلوک ظاهر و فکر است؛ یعنی صوفی نخست باید یا حکیم باشد یا متکلم و پیش از استحکام علم حکمت و کلام و بی‌استکمال طریقه نظر، خواه بر وفق اصطلاح علما و خواه بدون آن، ادعای تصوف صیادی و عام‌فریبی است» (لاهیجی، بی‌تا، ب، ص ۹).

نتیجه‌گیری

در کتاب‌های حکمی، از یک سو موضوع سه دانش عرفان، حکمت الهی و کلام موجود مطلق معرفی می‌گردد و از سوی دیگر، بنابر دیدگاه مشهور امتیاز علوم از یکدیگر به موضوع‌های آنهاست. با توجه به دو مطلب فوق، این پرسش مطرح می‌شود که تفاوت سه دانش یادشده به چیست؟ نتیجه این پژوهش آن شد که تفاوت عرفان با حکمت و کلام، در موضوع آن دو است؛ به این صورت که موضوع عرفان به اطلاق مقید نیست؛ ولی موضوع فلسفه و کلام به اطلاق مقید است؛ به بیان دیگر موضوع عرفان مطلق موجود و موضوع آن دو، موجود مطلق است. موجود مطلق، مفهوم کلی موجود است و در ذهن تحقق دارد؛ ولی مطلق موجود، اعم از موجود در خارج و ذهن می‌باشد. موجود در ذهن نیز، اعم از مفهوم موجود مقید و مفهوم موجود مطلق است. البته گرچه مطلق موجود، مشهود عارف واقع می‌شود، در مقام تفهیم و تفهم در عرفان نظری، لازم آن، یعنی مفهوم مطلق موجود به عنوان موضوع عرفان مطرح می‌گردد که مفهوم موجود مطلق، یعنی موضوع فلسفه را نیز در بر می‌گیرد؛ اما تفاوت فلسفه الهی و کلام بر خلاف دیدگاه مشهور میان متکلمان قدیم در موضوع نیست؛ بلکه در قانون بحث و مبادی آن دو علم است که ادله و قیاس‌های آنها برگرفته از آنهاست.

مبادی کلام مطابق با ظواهر شرع است؛ ولی مطابقت با ظواهر شرع در مبادی الهی معتبر نیست. متکلمان متقدم، موضوع کلام را بر خلاف فلسفه، مقید به این قید دانسته‌اند که مباحثی به آن تعلق یابد که از ظواهر شرع معلوم باشد. این تقیید در موضوع، مستلزم

خروج ادله کلامی از برهان به صورت جدل و بی‌فایده‌بودن آنها در مقام تحقیق در باورهای دینی و تحصیل قطعی آنهاست؛ درحالی‌که بنابر نظریه برگزیده این پژوهش، در مسائل کلامی پیش‌فرض مطابقت با ظواهر شرع وجود ندارد؛ بلکه ادله و قیاس‌های مسائل کلامی برگرفته از مبادی‌ای است که مطابقت با ظاهر شرع در آنها رعایت شده است؛ بر خلاف استدلال‌ها در مسائل فلسفی که مبادی آنها مطابق با قانون عقلی صرف است و در صورت مخالفت با ظواهر شرع، ظاهر به گونه‌ای تأویل می‌شود که با قانون عقل مطابقت داشته باشد؛ بنابراین با استدلال‌های کلامی می‌توان به طور قطعی به دیدگاه دینی در ظاهر دست یافت و چنانچه ظواهر شرعی با دقت لازم به دست آیند، بدون نیاز به تأویل نتایج همسو با نتایج مبادی عقلی را نتیجه خواهند داد.



فهرست منابع

* قرآن کریم

* نهج البلاغه. نسخه دكتور صبحی صالح. (۱۹۸۰م). بيروت: دار الكتاب اللبناني.

۱. ابن ترکه اصفهانی، صائن الدين على بن محمد. (۱۳۶۰). تمهيد القواعد (مقدمه و تصحيح: سيد جلال الدين آشتيانی). تهران: انجمن اسلامي حکمت و فلسفه.
۲. ابن سينا، حسين بن عبدالله. (۱۳۷۷). الاشارات والتنبیها (الجزء الاول في علم المنطق مع الشرح للمحقق نصير الدين محمد بن محمد بن الحسن الطوسي و شرح الشرح للعلامه قطب الدين محمد بن محمد بن ابی جعفر الرازی). بی جا: مطبعة حيدري.
۳. ابن سينا، حسين بن عبدالله. (۱۴۰۴ق). الشفاء، الالهيات. قم: منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي.
۴. انصاری شیرازی، يحيى. (۱۳۸۴). دروس شرح منظومه حكيم ملا هادي سبزواري (چاپ اول). قم: مؤسسه بوستان كتاب.
۵. الرازی، قطب الدين محمود بن محمد. (بی تا). شرح الشمسيه (به خط احمد تفرشي). تهران: كتابفروشي علميه اسلاميه.
۶. الهی قمشه ای، میرزا مهدي. (بی تا). کلیات دیوان حكيم الهی قمشه ای. تهران: انتشارات علميه اسلاميه.
۷. اليزدی الشهابادی، نجم الدين شهاب الدين حسين. (بی تا). الحاشیه لملا عبدالله علی تهذيب المنطق لسعد الدين التفتازانی. طهران: المكتبة الاسلاميه.
۸. خراسانی، محمد كاظم. (۱۳۶۴). كفاية الأصول (چاپ دوم). تهران: مكتبة علمية اسلاميه.
۹. سبزواری، حاج ملاهادی. (۱۳۶۶). شرح المنظومه (چاپ پنجم). قم: مؤسسه انتشارات دار العلم.
۱۰. شبستری، شيخ محمود. (۱۳۶۱). گلشن راز (به اهتمام صابر كرماني، چاپ اول). تهران: كتابخانه طهوري.
۱۱. شیرازی، محمد بن ابراهيم (ملاصدرا). (۱۹۸۱م). الحكمة المتعاليه في الاسفار العقلية الاربعه (ج ۱ و ۸ و ۳). بيروت: دار احياء التراث العربي.
۱۲. طريحي نجفي، فخر الدين. (بی تا). مجمع البحرين (با مقدمه آية الله سيد شهاب الدين نجفي). تهران: كتابفروشي جار الهی و كتابفروشي بوذرجمهري مصطفوي.



۱۳. قیصری رومی، محمد داوود. (۱۳۷۵). شرح فصوص الحکم. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

۱۴. لاهیجی، عبد الرزاق. (بی تا الف) شوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام (ج ۱). بی جا.

۱۵. لاهیجی، عبد الرزاق. (بی تا ب). گوهر مراد (چاپ افست). بی جا.

۱۶. مظفر، محمدرضا. (۱۳۷۳). اصول الفقه (ج ۲، چاپ ششم). قم: مؤسسه اسماعیلیان.

۱۷. مظفر، محمدرضا. (۱۳۸۸). المنطق (چاپ سوم). قم: دار الکتب العلمیه اسماعیلیان.



References

- * Holy Quran.
- ** Nahj al-Balagha.
1. al-Razi, Q. M. (n.d.). *Sharh al-Shamsiyah* (A. Tafreshi, Ed.). Tehran: Islamic Theological Bookstore. [In Arabic].
 2. al-Yazdi al-Shahabadi, N. Sh. H. (n.p.). *Notes for Mulla Abdullah Ala Tahzib al-Mantiq l-Saad al-Din al-Taftazani*. Tehran: Islamic Library. [In Arabic].
 3. Ansari Shirazi, Y. (1384 AP). *Lessons of description of Hakim Mullah Hadi Sabzevari's poem* (1st ed.). Qom: Bustaneketab. [In Persian].
 4. Elahi Ghomshei, M. M. (n.d.). *Generalities of Diwan of Hakim Elahi Ghomshei*. Tehran: Islamic Theological Publications. [In Persian].
 5. Ibn Sina. (1377 AP). *al-Isharat wa al-Tanbihat*. n.p.: Heydari Press. [In Arabic].
 6. Ibn Sina. (1404 AH). *al-Shifa'*. Qom: The Library of Grand Ayatollah Al-Marashi al-Najafi. [In Arabic].
 7. Ibn Turkah Isfahani, S. (1360 AP). *Tamhid al-Qawaid* (S. J. Ashtiani, Ed.). Tehran: Islamic Association of Wisdom and Philosophy.
 8. Khorasani, M. K. (1364 AP). *Kifaya al-Usul* (2nd ed.). Tehran: Islamic Theological School. [In Persian].
 9. Lahiji, A. R. (n.d.). *Gohar-e Morad*. Bija. [In Persian].
 10. Lahiji, A. R. (n.d.). *Shavareq al-Elham fi Sharh Tajrid al-Kalam* (Vol. 1). Bija. [In Arabic].
 11. Mulla Sadra. (1981). *The Transcendent Philosophy of the Four Journeys of the Intellect* (3rd ed., Vols. 1 & 8). Beirut: Dar al-Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic].
 12. Muzaffar, M. R. (1373 AP). *Principles of Jurisprudence* (6th ed., Vol. 2). Qom: Ismailiyan. [In Arabic].



نظر

سال بیست و پنجم، شماره دوم (پیاپی ۹۸)، تابستان ۱۳۹۹

13. Muzaffar, M. R. (1388 AP). *al-Mantiq*. Qom: Ismailiyan. [In Arabic].
14. Qaysari Rumi, M. D. (1375 AP). *Sharh Fusus al-Hikam*. Tehran: Elmi Farhangi Publishing Co. [In Arabic].
15. Sabzevari, M. H. (1366 AP). *Sharh al-Manzuma* (5th ed.). Qom: Dar al-Elm Publishing Institute. [In Persian].
16. Shabestari, Sh. M. (1361 AP). *Golshan-e Raz* (S. Kermani, Ed., 1st ed.). Tehran: Tahoori Library. [In Arabic].
17. Tarihi Najafi, F. (n.d.). *Majma' al-Bahrayn* (S. Sh. Najafi, Ed.). Tehran: Jarollahi. [In Arabic].

