

مبانی عقلی در تفسیر آیه شریفه «شهدالله»

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۶/۲۳

تاریخ تأیید: ۱۴۰۰/۰۹/۱۲

زهرا تفرجی شیرازی⁻

چکیده

اصولیین غالباً معتقدند که عقل می‌تواند بدون کمک گرفتن از کلام دینی، امری را ادراک کند و آن را معادل کلام وحی و دین در نظر بگیرد. اما روشن است که قرآن و فلسفه دو نظام معرفتی متمایز از یکدیگر هستند. در فلسفه سخن از مفاهیمی کاملاً عقلی چون واجب بالذات و... به میان می‌آید. واجب الوجود بالذات، به معنی موجودی است که هستی او، ناشی از موجود دیگری نیست و از سوی ذات خود او، وجود او و وجود همه جهات و صفات او برایش دارای ضرورت است. پس واجب الوجود از جمیع وجوه واجب و واحد است. براساس نتایجی که از این بحث گرفته می‌شود ثابت می‌شود بحث از واجب بالذات که بحثی فلسفی است (چون موضوع آن موجود بما هو موجود است و...)، به معنای بحث از خداست. همچنین از راه تطبیق «اوصاف منحصر در فرد الله» به اوصاف واجب بالذات، ثابت می‌شود تنها مصداق خدای فلسفه، الله ادیان است. پس از اطمینان از قابل مقایسه بودن الله و خدای فلسفه و سیر استدلال‌ها در این دو حوزه، می‌توانیم معادلی در فلسفه برای شهادت خداوند بر الوهیت و وحدت خود در آیه شهدالله بیابیم. طبق مشهور، برهان صدیقین با این معنا در آیه تطبیق می‌نماید. در باب براهین اثبات خدا برهانی برتر است که با کمترین واسطه بتواند خدا را اثبات کند و آن برهانی که در اثبات

واجب، حد وسطی غیر از خود واجب نداشته باشد، اشرف براهین است. تقریباً همه براهین صدیقین سعی کرده‌اند «بدون وساطت مخلوق» واجب تعالی را اثبات کنند، اما علامه طباطبایی توانسته است کاری کند که نه تنها هیچ مخلوقی واسطه اثبات خداوند نباشد، بلکه برای ارائه این برهان به هیچ نظریه‌ای هم نیاز نباشد، و تنها بدیهیات اولیه در آن استفاده شده‌اند.

واژه‌های کلیدی: عقل، واجب الوجود، شهادت، برهان صدیقین.



مقدمه

از قدیم الایام یکی از مدخل‌های دینی که ذیل آن یک بحث فلسفی و عقلی محض به اسم برهان صدیقین مطرح می‌شده است، ذیل آیه شهدالله بوده است و آنچه آیت الله جوادی آملی با ترجیح معنای شهادت عینی (و نه معنای شهادت قولی و فعلی) در تفسیر این آیه آورده است این مبحث تفسیری را به آنچه فیلسوفان و عرفا گفته‌اند یک گام دیگر نیز نزدیک تر کرده است. در فلسفه برهان‌هایی وجود دارد که خصلت اصلی آن این است که با کمترین واسطه، بتواند وجود خدای واحد را اثبات کند و از آنجا که در فلسفه صدرایی و عرفان، «وجود» موضوع فلسفه و عرفان نظری است، فلاسفه و عرفا این براهین را همسنگ و به تعبیر بهتر، تفسیری عقلی برای این آیه دانسته‌اند.

اما پیش از آنکه به بررسی این تفسیر پرداخته شود، لازم است به این پرسش پاسخ داده شود که عقل در تفسیر آیات چه نقشی دارد و آیا آنچه در تفسیر آیه آمده، چه تمایزی با تفسیر فلاسفه دارد؟

رابطه عقل و نقل در تفسیر قرآن

چگونگی «فهم متن»

فارغ از آنچه در ادیان مختلف و در علم مدرن به عنوان دانش فهم متن وجود دارد، دانش «منطق صوری» و به تبع آن دانش «اصول فقه» در علوم اسلامی، دانش‌هایی هستند که در آنها نحوه فهم متن توضیح داده شده‌اند. لذا برای پاسخ به این سوال که عقل تا کجا می‌تواند در فهم متون دینی موثر باشد، ابتدا باید گزارشی از آن را ارائه نمود.

از لحاظ منطقی، بعضی از امور ما را به بعضی دیگر «دلالت» می‌کنند، به این معنا که باعث می‌شوند ما از توجه به آنها توسط ذهنمان به شی و معنایی دیگر متوجه شویم.^۱ از سوی دیگر از نظر منطق صوری اشیاء دارای ۴ وجود هستند که دو وجود از آنها حقیقی و دو وجود از آنها اعتباری و جعلی است:

۱- وجود حقیقی خارجی؛

۲- وجود حقیقی ذهنی؛

۳- وجود اعتباری لفظی؛

۴- وجود اعتباری کتبی.^۲

از نظر منطقیون، انسان از آن حیث که طبعاً اجتماعی است و محتاج تعامل و تفاهم با باقی احاد انسانی است، محتاج انتقال افکار خود به دیگران و فهم افکار آنهاست و از آنجایی که برای تفهیم و تفاهم، همیشه نمی‌توان از خود اشیاء کمک گرفت، وجود لفظی و وجود کتبی الفاظ توسط بشر اختراع شدند تا انسان بتواند از طریق دلالت از الفاظ، به معانی آنها ببرد.^۳ الفاظ اگر از سوی فردی یا جامعه‌ای، در ارتباط با معنایی خاص جعل شوند، می‌توانند از طریق رابطه اعتباری «وضع» معنا را در ذهن ما حاضر کنند. از نظر علمای اصولی زبان حداقل از سه دسته قواعد تشکیل شده است، قواعد صرفی که ناظر به معناداری یک لفظ هستند. قواعد نحوی که ناظر به معناداری هیات‌های ترکیبی کلام هستند و قواعد بیانی که ناظر به ویژگی‌های زیبایی شناختی و ادبی یک کلام هستند. آنگاه از نظر منطقیون هر لفظ یا هیات

۱. حلی، حسن بن یوف، جوهر التصدید، قم، انتشارات بیدار، ۱۴۱۰، ص ۸: الداله هی فهم المعنی من اللفظ عند اطلاقه او تخيله بالنسبه الی العالم بالوضع.

۲. مظفر، محمد رضا، «المتطق»، قم، موسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، قم: ۱۳۶۶، صص ۳۲-۳۴.

۳. همان، ص ۳۳.

ترکیبیه‌ای که در کلام استفاده می‌شود، می‌تواند سه نحو دلالت به سوی معنا، یا سه دسته معنا را با خود به همراه آورد:

دلالت لفظ را بر تمام معنایی که در برابر آن وضع شده است دلالت مطابقی گویند که تمام لفظ، مطابق تمام معنا است.

و دلالتش بر جزء آن (اگر دارای جزئی باشد) تضمینی، و بر معنایی خارج که با معنای موضوع له، تلازم در تصور داشته باشد، التزامی گویند.^۱

روشن است که هر چه از دلالت مطابقی به سمت دلالت التزامی به پیش می‌رویم، بر فعالیت عقلی مخاطب در مسیر یافتن مدلول کلام افزوده می‌شود. اما از نظر یک اصولی، تمام دلالت‌های فوق «دلالت عرفی و عقلایی» کلام فرض می‌شود در حالی که یک کلام دلالت‌های عقلی نیز دارد.^۲

بر اساس آنچه در علم اصول فقه خوانده می‌شود، در هر فرآیند یک مخاطب کلامی، مخاطب ابتدا با یک «استعمال» لفظ مواجه می‌شوند که از سویی باید نسبت آن با معنای «وضع» شده در زبان بررسی گردد و از سوی دیگر «مراد جدی» متکلم از استعمال آن لفظ بررسی گردد.



۱. مفتاح، محمد، روش اندیشه، تهران، انتشارات نور، ص ۱۵.

۲. مظفر، محمد رضا، «اصول الفقه»، قم، موسسه النشر الاسلامی، ج ۳ و ۴، ص ۲۲.

اصولیین معتقد هستند که استعمال ممکن است در معنای حقیقی باشد و یا مجازی، اما مراد جدی ممکن است بوسیله‌ی قرائن حالیه و مقالیه، تخصیص، تبیین و... بتواند به مدالیلی فراتر از مدالیل لفظی منتهی شود

رابطه عقل و نقل

اما سخن این است که آیا اگر عقل مستقلا در مسیری قرار گیرد و بدون کمک گرفتن از کلام دینی امری را ادراک کند، می‌تواند آن را معادل کلام وحی و دین در نظر بگیرد؟ آیا اگر عقل در مسیر ادراکات عقلی خود به دریافتی از توحید دست پیدا کرد می‌تواند آن را معنای آیات قرآن بداند و در معنا کردن آیه قرآن از آن یافته عقلی که نه در علم کلام و تفسیر، بلکه در علم فلسفه و عرفان تولید شده است، معنای آیه قرآن اطلاق کند؟

غالب اصولیون با پاسخ مثبت به این سوال، حجیت عقل را در مسیر یافتن «حکم شرعی» بررسی کرده اند. آنها در پاسخ به این سوال که آیا آنچه عقل به آن حکم قطعی می‌کند، می‌تواند ما را به خواسته و طلب شارع برساند و حکم عقل کاشف از آن باشد، پاسخ مثبت داده اند. در علم اصول فقه این بحث با نام «مستقلات عقلیه در مسیر یافتن حکم شرعی» مورد بررسی قرار می‌گیرد. علامه محمد رضا مظفر در تبویبی که به کتاب مشهور «اصول الفقه» زده است در المقصد الثانی، باب اول را به مستقلات عقلیه اختصاص داده است^۱ و در مقصد سوم باب چهارم نیز حجیت آن بررسی کرده است.^۲ آخوند خراسانی در فهرست مشهور خود بر اصول فقه، آغاز

۱. مظفر، محمد رضا، «اصول الفقه»، قم، موسسه النشر الاسلامی، ج ۲، ص ۲۶۸.

۲. همان، ج ۳، ص ۱۲۸.

مقصد ششم از هشت مقصد کتابش را به اعتبار حکم عقل اختصاص داده است.^۱ شهید محمد باقر صدر نیز در حلقه سوم کتاب اصولی اش، بعد از مقدمه، اولین بحث را به حجیت و اعتبار قطع اختصاص داده است،^۲ رویه‌ای که پیش از آن در حلقه دوم نیز آن را در پیش گرفته بود.^۳

در میان دیگر اندیشمندان اسلامی نیز پاسخ غالب اندیشمندان به این سوال مثبت است. «قران و برهان و عرفان»، هر کدام از مدخلی متفاوت، ما را در مسیر دستیابی به یک حقیقت سیر می‌دهند و تعارضی با یکدیگر ندارند.^۴ فیلسوفان اسلامی، بخصوص پس از ملاصدرا به این پرسش بیشتر توجه کرده‌اند لذا پاسخ صریح به این پرسش در منابع فیلسوفان متاخر به وفور یافت می‌شود.

«عقل در برابر نقل است، نه در برابر دین و خارج از قلمرو معرفت دینی، علم و معرفت علمی خارج از حوزه معرفت دینی نیست تا سخن از تعارض علم و دین و ترجیح یکی بر دیگری مثلاً جمود بر نقل دینی و طرد علم و یا رکون به علم و نهادن دین در میان آید».

بررسی امکان تطبیق معنا و تفسیر آیه شهدالله به با یک مفرد فلسفی

در این بخش به دنبال آن هستیم تا مشخص کنیم که کدام وجه از محتوای آیه شهدالله با کدام قطعه از پازل بزرگ نظام فلسفی مسلمانان قرابت یافته است که

۱. خراسانی، الشیخ محمد کاظم، کفایه الاصول، تحقیق عباسعلی زارعی سبزواری، مؤسسه النشر الاسلامی ۱۴۳۰، ج ۲، ص ۲۲۹.

۲. الصدر، السید محمد باقر، دروس فی علم الاصول، الحلقه الثالثه، تحقیق علی اکبر حائری، قم: مجمع الفکر الاسلامی ۱۴۱۹، ص ۹۹.

۳. الصدر، السید محمد باقر، دروس فی علم الاصول، الحلقه الثانيه، قم: مجمع الفکر الاسلامی ۱۴۱۹، ص ۳۵.

۴. ر. ک حسن زاده آملی، حسن، «قرآن، عرفان و برهان از هم جدایی ندارند»، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

۵. جوادی آملی، عبدالله، «منزلت عقل در هندسه معرفت دینی»، قم، اسرا، ۱۳۸۶، ص ۱۵.

فیلسوفان مسلمان از وجود ادراکی فلسفی و مستقل از معنای ظاهری آیه، آن را یک خوانش فلسفی از آیه شهدالله تلقی کرده‌اند. واضح است مسیری که قرآن در سیر دعوت به توحید و اثبات اعتقادات ضروری برای یک مومن و مسلمان طی می‌کند، حتما سیری متفاوت از سیری است که فیلسوف طی می‌کند. فیلسوف از بداهت‌های نظری که بین همه انسانها مشترک است آغاز می‌کند، اما کسی که با قرآن به عنوان یک متن متعین و مشخص آغاز می‌کند، اولین جمله‌ای که خود را مخاطب آن می‌یابد، «بسم الله الرحمن الرحیم» است! لذا روشن است که قرآن و فلسفه دو نظام معرفتی متمایز از یکدیگر هستند، اما همانطور که توضیح داده شد، این تمایز به معنای تعارض نیست، بلکه این دو نظام معرفتی، هر دو نسبت به موضوع مهمی چون خدای عالم، نظام هستی و... معارفی را برای بشر به ارمغان آورده‌اند که نه تنها معارض یکدیگر نیستند، بلکه همدیگر را تایید و تکمیل می‌کنند.

لذا پس از آنکه دانستیم، برهان عقلی کاشف از همان حقیقتی است که نقل قطعی آن را بیان می‌کند، باید در ابتدا به این موضوع پردازیم که فلسفه اسلامی - به عنوان یک نظام متعین و مشخص از براهین عقلی - چرا و چگونه خدا را می‌شناسد و آیا اصلا خداشناسی می‌تواند موضوع فلسفه باشد؟ و اگر خداشناسی می‌کند، این خدا همان خدای دین است؟

در صورتی که پاسخ به این سوال مثبت بود، باید به این موضوع پردازیم که کدام قسمت از نظام معرفتی فلسفه اسلامی خود را مترادف با محتوای آیه شهدالله دانسته است.

نسبت فلسفه و خداشناسی

آیا خدا شناسی سوالی فلسفی است یا آنکه سوالی غیر فلسفی است که فیلسوفان مسلمان آن را به دلیل ایمان به خدا، در فلسفه مورد دقت قرار داده‌اند؟ در ثانی آنچه فیلسوفان با عنوان خدا در فلسفه اثبات می‌کنند چه نسبتی با خدای ادیان دارد؟

در فلسفه سخن از اله و الله در میان نیست اما محکی برخی از مفاهیم هستند که فیلسوفان مومن آن را به خدای ادیان تطبیق داده اند. مفاهیمی همچون «واجب بالذات»، «شی غیر معلول» یا «علت العلل»، «موجود مستقل»، «کامل مطلق» و «موجود بی نهایت»^۱ که در فلسفه توضیح همه این مفاهیم ریشه در مفهوم «واجب بالذات» دارد. لذا در صورتی که اولاً اثبات شود که محکی این مفهوم میتواند خدای ادیان باشد و ثانیاً خود این مفهوم یک مفهوم اصلی فلسفی است و زائیده نیاز غیر فلسفی نیست، پاسخ به هر دو سوال مشخص خواهد شد.

علامه طباطبایی در توضیح معنای «وجوب» در مفهوم واجب بالذات اینگونه توضیح می دهند که:

«کل مفهوم فرضناهم ثم نسبنا الیه الوجود، فإما ان یکون الوجود ضروری الثبوت له و الوجوب^۲...»

از نظر ایشان هر مفهومی که در ذهن شکل می گیرد و سپس ما وجود داشتن را هم برای آن در عالم خارج فرض می کنیم، رابطه آن با وجود و موجود بودن یا یک ضرورت است یا امکان و یا امتناع. موجودی که وجود داشتن برای آن ضروری است، نسبت آن با وجود، وجوب است، یعنی واجب الوجود. آنگاه واجب بالذات:

«چیزی است که خودش صرف نظر از هر غیر، ضروری الوجود باشد. چیزی که ذاتاً و خود بخود ضروری است که موجود باشد؛ به عبارت دیگر چیزی که ذاتاً و خود به خود محال است که معدوم باشد»^۳.

۱. عبودیت، عبدالرسول، «اثبات وجود خدا به روش اصل موضوعی»، قم، انتشارات موسسه امام خمینی، ۱۳۸۲، صص ۱۹-۲۸.

۲. طباطبایی، محمد حسین، النهایه الحکمه، تصحیح عباس علی زارعی سبزواری، قم، ۱۴۲۸: موسسه النشر الاسلامی، ج ۱، ص ۷۲.

۳. عبودیت، عبدالرسول، «اثبات وجود خدا به روش اصل موضوعی»، ص ۱۹.

توضیح آنکه واجب الوجود بالذات در فلسفه، به معنی موجودی است که هستی و وجود او، ناشی از موجود دیگری نیست و از سوی ذات خود او، وجودش دارای ضرورت می‌باشد و لذا ذاتش برای موجود بودنش کافی است و نیاز به فرض موجود دیگری نیست. در مقابل وجوبی برای موجودات ممکن قابل تصور است که پس از تحقق علت وجود آن ضروری می‌شود.

در توصیف واجب بالذات دقت دیگری نیز نهفته است. یکی از قاعده‌های فلسفی راجع به واجب الوجود بالذات، این است که وجود همه جهات و صفات و ویژگیهای او برایش ضروری است. یعنی صفات واجب الوجود، برایش واجب (ضروری الوجود) هستند که این، به معنای آن است که هیچ جهت و صفت و ویژگی ممکن در ذات واجب الوجود نیست و هر جهت و ویژگی او، مانند ذاتش، دارای صفت وجوب است.^۱ پس واجب الوجود از جمیع وجوه واجب و واحد است و هیچ تعدد و تغایری حتی اعتباری هم در واقع خود ندارد.^۲

یکی از نتایج فلسفی مهم این قاعده، این است که واجب الوجود بالذات، هیچ حالت منتظره‌ای ندارد تا برخی صفات و ویژگیهایی که برای او امکان دارند، برای او حاصل شوند؛ زیرا، مفاد قاعده فوق این است که در همه حالات، صفات و ویژگی‌های واجب الوجود بالذات، واجب‌اند در حالی که اگر بگوییم برخی از این صفات و ویژگیها در خداوند نبودند و بعداً به وجود آمده‌اند یا به وجود می‌آیند، به معنای این است که این صفات در حالتی که هنوز موجود نیستند، واجب نیستند بلکه ممکن‌اند که این با قاعده فوق در تقابل است. بنابراین، قاعده فوق به ما می‌گوید که هر صفتی که برای واجب الوجود بالذات، محال و ممتنع نباشد (یعنی ممکن به امکان عام باشد)، حتماً و ضرورتاً در ذات او وجود دارد که این، به معنی واجب بودن آن

۱. سبزواری؛ ملا هادی؛ شرح المنظومة، چاپ اول، تهران، ناب، ۱۳۶۹ش، ج ۱، ص ۳۷۷.

۲. ابن سینا، التعليقات؛ مکتبة الاعلام الاسلامی؛ بی تا، ص ۱۱۷.

صفتِ خداوند است.^۱ بنابراین می‌توان گفت بر اساس این قاعده، هر چیزی که برای وجود بما هو وجود کمال مطلق است، برای واجب بالذات، واجب الثبوت است.^۲

پس منظور از این قاعده این است که هیچ جهت و صفت امکانی در او راه ندارد و همه صفات او واجبند که از نتایج این بحث، آن است که در او حالت منتظره‌ای نیست. اما این مطلب، عین محتوای قاعده نیست و هرکس چنین پنداشته، اشتباه کرده است زیرا این قاعده از مختصات واجب است ولی این نتیجه از مختصات واجب نیست و دیگر مفارقات هم به دلیل نبود امکان استعدادی و قوه و حرکت در آنها هیچ حالت منتظره‌ای ندارند.^۳

با توجه به نتایج یادشده برای این قاعده، می‌توان گفت هیچ تغییری در واجب الوجود بالذات راه ندارد و هرچه ممکن است برای او حاصل باشد بالفعل برای او حاصل است و لذا او تام است.^۴ به عقیده برخی از فیلسوفان، بطور کلی هدف از طرح بحث این است که گفته شود تغییر در صفات واجب راه ندارد و اتصاف او به صفاتش ازلی و ابدی است.^۵

بر اساس آنچه در بالا آمد می‌توان به دو سوال اصلی که در ابتدا مطرح گردید پاسخ داد که اولاً:

«بحث از واجب بالذات در فلسفه، به معنای بحث از خداست. اکنون آیا بحث از واجب بالذات بحثی فلسفی است؟ پاسخ مثبت است، زیرا چنانچه می‌دانیم، موضوع فلسفه موجود مطلق است، یعنی موجود بما هو موجود یا موجود غیر مشروط به

۱. شیرازی، صدرالدین؛ الأسفار الأربعة، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۱۲۲.

۲. میرداماد، محمد باقر؛ قبسات، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ص ۳۱۶.

۳. الأسفار الأربعة، ج ۱، ص ۱۲۹.

۴. الرازی؛ فخرالدین؛ المباحث المشرقیه، قم، بیدار، ج ۲، ص ۴۹۴.

۵. اسفراینی نیشابوری، فخرالدین؛ شرح کتاب النجاة لابن سینا، تهران، انجمن آثار و مفاخر ملی؛ ص ۱۸۹.

ماهیتی خاص. معنای این سخن این است که هر حکمی که صدق آن بر موجودی، مشروط نباشد به اینکه آن موجود دارای ماهیت خاصی باشد، حکمی فلسفی است و در صلاحیت فلسفه است که به آن بپردازد. با توجه به این معیار، هم تقسیم موجود به ممکن بالذات و واجب بالذات تقسیمی فلسفی است و هم بررسی احکام هر یک از ممکن بالذات و واجب بالذات در قلمرو فلسفه است. زیرا نه برای تقسیم مذکور لازم است مقسم - یعنی موجود - دارای ماهیت خاصی باشد و نه صدق احکام هر یک از ممکن بالذات و واجب بالذات بر موجودی مشروط است به اینکه آن موجود دارای ماهیت خاصی باشد. بنابراین همانطور که مباحث مربوط به امکان بالذات و ممکن بالذات فلسفی اند، مباحث مربوط به وجوب بالذات و واجب بالذات نیز فلسفی اند. پس بحث از اثبات واجب بالذات و وحدت او و نیز بررسی صفات و افعال او همه فلسفی اند. همچنین اثبات شی غیر معلول، علت نخسیتن، موجود مستقل، کامل مطلق، موجود بی نهایت و بررسی احکام آنها همه مباحث فلسفی اند، زیرا اولاً مشمول معیار مذکورند و ثانیاً... هر یک از امور مذکور واجب بالذات است و طبعاً به همان احکام واجب الذات محکوم است. نتیجه اینکه مبحث خداشناسی، مبحثی فلسفی است»^۱.

در پاسخ به سوال دوم که نسبت خدای فلسفی با خدای الله در ادیان را جستجو می کند نیز عبدالرسول عبودیت راه تطبیق «اوصاف منحصر در فرد الله»^۲ به اوصاف واجب بالذات را پیشنهاد می دهد، به این ترتیب که برای پیدا کردن اوصاف منحصر در الله به قرآن مراجعه می کند و آنگاه نشان می دهد که خدای فلسفه دست کم یکی از این اوصاف را داراست، لذا با دارای بودن این وصف ثابت می شود که تنها مصداق

۱. عبودیت، عبدالرسول، «اثبات وجود خدا به روش اصل موضوعی»، قم، انتشارات موسسه امام خمینی، ۱۳۸۲، ص ۲۹.

۲. همان، ص ۳۰.

خدای فلسفه، الله ادیان است. او از بین همه اوصاف الله ادیان، وصف «غیر مخلوق بودن» را انتخاب و بررسی می‌کند.

«تعبیر قرآنی هل من خالق غیر الله (فاطر/۳): آیا بجز الله خالق هست؟ استفهامی و از نوع استفهام انکاری است. ... بنابراین مضمون تعبیر قرآنی مزبور نیز این است که معلوم است که غیر الله خالق نیست. تردیدی نیست که بجز الله خالق وجود ندارد. اما اینکه چیزی مخلوق خود باشد، گذشته از اینکه مستلزم تناقض است و بطلانش بدیهی فطری است، در آیه ام خلقوا من غیر شی ام هم الخالقون (طور/۳۵): آیا از هیچ خلق شده‌اند یا اینکه خودشان خالق خودشان هستند؟ موکدا انکار شده است چرا که این آیه نیز به شکل استفهام انکاری است و به این معناست که بدیهی است که ممکن نیست چیزی خالق خود باشد، پس یک فرض باقی می‌ماند و آن اینکه از دیدگاه قرآن الله غیر مخلوق باشد.

[ثانیا] از نظر قرآن هر شیئی بجز الله مخلوق است یعنی وصف غیر مخلوق منحصر در الله است. دلیل آن تعبیر الله خالق کل شی است که خود یا مشابه آن در آیات متعددی تکرار شده اند (انعام/۱۰۲، رعد/۱۶، زمر/۶۲، غافر/۶۲) زیرا بنابراین تعبیر، الله خالق هر چیزی است و در نتیجه هر چیزی مخلوق الله است، پس بجز الله شی غیر مخلوق وجود ندارد. بنابراین از دیدگاه قرآن شی غیر مخلوق منحصر در الله است.^۱

عبودیت در تطبیق الله بر خدای فلسفه نیز ثابت می‌کند که خدای فلسفه (واجب بالذات) نیز غیر مخلوق است.

«در کتاب‌های فلسفه، در باب علیت، ثابت کرده‌اند که مناط احتیاج به علت امکان بالذات است؛ یعنی، نیازمندی اشیاء ممکن به علت به سبب صفت «امکان

بالذات» آنهاست؛ اگر اشیاء ممکن بالذات نبودند محتاج علت نبودند. پس شیئی که واجب بالذات است، چون امکان بالذات ندارد، برای موجود بودن نیازمند ایجاد کننده و علتی نیست؛ یعنی شیئی است غیر معلول و لذا غیر مخلوق است.^۱

با ملاحظه این سیر می‌توان مدعی شد که خدای فلسفه همان الله ادیان است، لذا می‌توان سیر استدلال‌هایی که در دین برای اثبات این خدا و الوهیتش آمده است را با دلائلی که فلسفه برای اثبات واجب بالذات آورده است مقایسه کرد و از این طریق نظام معتقدات دینی را با جهان‌شناسی فلسفی مقایسه نمود.

برهان صدیقین و آیه شهادت الله

پس از آنکه مطمئن شدیم الله و خدای فلسفه قابل مقایسه هستند و هر دو به یک حقیقت در عالم اشاره می‌کنند، نوبت به جانمایی معادلی در فلسفه برای آیه شهادت‌الله است. در این آیه خداوند بر الوهیت خود و وحدت خود این مقام شهادت می‌دهد، سوال این است که آیا فلسفه چنین اثباتی برای خدا در دل خود دارد؟ اگر پاسخ به این سوال مثبت است، معیار معادل دانستن این برهان فلسفی با شهادت الهی بر الوهیت خودش چیست؟ در این آیه کریمه چه نکته‌ای «محمور» واقع شده است که فیلسوف معتقد باشد که در برهان فلسفی اش همان نکته را محور قرار داده است و برای آن برهانی اقامه کرده است؟ خلاصه ما به دنبال آن هستیم که مشخص کنیم که فیلسوف کدام فعالیت فلسفی خود - در الهیات بالمعنی الاخص - را معادل آیه «شهادت‌الله» در قرآن مجید می‌داند؟ و به چه دلیل این تطبیق را به صواب می‌داند؟

آنچه مشهور است این است که برهان صدیقین چنین تطبیقی با آیه شهادت‌الله دارد، اما خصوصیت مشترک برهان صدیقین و آیه شهادت‌الله از نظر فلاسفه چیست؟ و وجه تمایز آن دو در چه اموری است؟

ابن سینا که برای اولین بار به این برهان فلسفی التفات ویژه کرد و آن را برهان صدیقین نامید در وجه تسمیه این برهان به صدیقین در پایان نمط چهارم^۱ آورده است: تامل کن که چگونه بیان ما برای اثبات خداوند سبحان و وحدانیت او و تنزه او از نقایص بی نیاز از تامل در غیر از نفس وجود است و احتیاجی به اعتبار و لحاظ هیچیک از مخلوقات و افعال آن ندارد. هر چند که خلق و فعل خداوند نیز دلیل بر وجود او هستند. ولکن این شیوه مطمئن تر و برتر است. زیرا در آن صرفاً نظر به وجود می‌کنیم و وجود از آن جهت که وجود است بر او گواهی می‌دهد و از آن پس به آنچه که بعد از او وجود می‌یابد، گواهی می‌دهد و به مثل این برهان در کتاب الهی اشاره شده است، آنجا که می‌فرماید: ما به زودی آیات خود را در آفاق و در نفس‌های آنها نشان می‌دهیم تا آنکه بر آنها روشن شود که خدای متعال همان حق است و آیا بر پروردگار تو این کفایت نمی‌کند که او بر فراز هر شیئی مشاهده می‌شود. قسمت نخست آیه حکم گروهی را بیان می‌کند که از راه خلق و فعل به خداوند پی می‌برند و قسمت اخیر حکم صدیقین را ذکر می‌کند. صدیقین از خود او گواه و شاهد می‌گیرند، نه آنکه بر او شاهد و گواه آورند.^۲

با این توضیح، فلاسفه اسلامی در مسیر حرکت فلسفی خود نیم‌نگاهی نیز به فرآیندهای بیانی و تبیینی موجود در منابع دینی داشته‌اند و سعی می‌کرده‌اند معادل آنها را در حرکت عقلی خود بیابند. گویی ابن سینا به دنبال یافتن ویژگی شهادت الهی بر شهادت خدا بر امور (و از جمله شهادت خدا بر الوهیت خودش) نیز بوده است. فیلسوف اسلامی به دنبال یافتن این پرسش بوده است که چرا شهادت خدایی که خدایی اش مورد پرسش واقع شده است باید برای ما کافی باشد؟ چرا باید شهادت او

۱. شرح الاشارات والتنبیها، ج ۳، ص ۶۶.

۲. ترجمه به نقل از حمید پارسانیا، برهان صدیقین مبادی و تطورات، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ص ۵.

بر الوهیت برای ما اهمیت داشته باشد. فیلسوف اسلامی توانسته است وجهی برای این پرسش مهم بیابد. از نظر فیلسوف اسلامی، این شهادت اگر بخواهد در مقام اثبات، الوهیت را برای خدای پیامبر اسلام تثبیت کند، باید یک برهان باشد و لذا بر اساس این خصوصیت باید توضیح دهد که شهادت خدای متعال بر الوهیتش چه نوع برهانی بر الوهیت اوست. عبدالرسول عبودیت در تعریف برهان صدیقین می‌گوید:

در استدلال از طریق غیر خدا، استدلال کننده از دایره ذهن و مفاهیم خارج می‌شود و در مقدمات استدلال ضرورت وجود چیزی غیر از خداوند را در خارج از ذهن مفروض می‌گیرد و به استناد چنین امری وجود خداوند را ثابت می‌کند. اما در استدلالهای صدیقین هیچ یک از این دو روش به کار نمی‌رود، در این استدلالها چنین نیست که صرفاً طریق تحلیل مفهوم خداوند و بدون رجوع به جهان خارج وجود خداوند را ثابت کنند، بلکه همانند استدلالهای از طریق غیر خدا به جهان خارج رجوع می‌کنند؛ یعنی استدلال کننده می‌پذیرد که در خارج از ذهن نیز چیزی وجود دارد و با استدلالهای مذکور، شی مفروض ضرورتاً چیزی غیر از خداوند است. یعنی ضرورتاً وجود خداوند با وساطت وجود مخلوقات اثبات می‌شود به طوری که با انکار مخلوقات اثبات وجود خداوند ممکن نیست. اما در استدلالهای صدیقین چنین نیست. در این استدلالها، در عین اینکه به جهان خارج رجوع می‌شود، نحوه استدلال طوری است که لازم نیست برای اثبات وجود خداوند از قبل به وجود شئی غیر از او اعتراف کنیم؛ به عبارت دیگر در این نوع استدلال اثبات وجود خداوند متکی به وجود غیر او نیست، به طوری که حتی اگر وجود کلیه مخلوقات انکار شود، باز هم استدلال به قوت خود باقی است و وجود خداوند را ثابت می‌کند.^۱

۱. عبودیت، عبدالرسول، «اثبات وجود خدا به روش اصل موضوعی»، قم، انتشارات موسسه امام خمینی، ۱۳۸۲، صص ۶۶-۶۷.

بی واسطه بودن وجه اشتراک برهان صدیقین و شهادت در آیه شهدالله

فلاسفه همواره دغدغه رسیدن به بهترین برهان بر امور مورد اثبات خود را دارند. معیار بهترین یا بدترین برهان در اثبات یک محمول بر یک موضوع، «حد وسط» آن برهان است. برهانی که بتواند با کمترین واسطه امری را اثبات کند، بهترین برهان است. در باب براهین اثبات وجود خدا نیز به همین نحو است، برهانی برتر است که با کمترین واسطه بتواند خدا را اثبات کند، به تعبیر صدرالمتالهین:^۱

«بدان که راهها به سوی خدا فراوان است؛ زیرا او دارای فضائل و کمالات متعددی است» و هر طایفه‌ای قبله‌ای دارد که خداوند آن را تعیین می‌کند». ولی بعضی از این راهها محکم‌تر، بهتر و نورانی‌تر از بعضی دیگر است. و محکمترین و بهترین برهان، برهانی است که حد وسط آن غیر از واجب نباشد. در این صورت راه با مقصد یکی خواهد بود. و آن راه صدیقین است که آنان از خود او بر خودش استشهاد می‌کنند و سپس از ذات بر صفات و از صفات بر افعال.»

از نظر صدرالمتالهین، از آنجایی که خداوند دارای جهات متعددی است، طریق رسیدن به خدا نیز متعدد است، یعنی از وجوه متعدد میتوان خدا را در نظر گرفت، اما بهترین راه آن است که برای اثبات خدا، چیزی غیر از خودش حد وسط نباشد. آیت الله جوادی آملی در توضیح این نکته دو بیان آورده‌اند:

«گرچه براهین فراوانی به عنوان اثبات واجب اقامه می‌شود، لیکن بعضی از آنها اصلاً برای اثبات ذات واجب، کافی نبوده، بلکه برای اثبات وصفی از اوصاف آن ذات است، نظیر برهان حرکت، حدوث، نظم و... و بعضی برای اثبات ذات واجب کافی است. و این قسم دوم به سه دسته منقسم می‌شوند: دسته اول برهانی که در مقدمات آن فقط از غیر واجب استفاده شده و نتیجه آن اثبات واجب است؛ مانند برهان

۱. مآصدرا، الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۶، ص ۱۲ و ۱۳.

معروف "امکان" که از راه امکان عالم، پی به وجوب ذاتی مبدأ آن برده می‌شود. دسته دوم برهانی است که مقدمات آن تلفیقی از امکان و وجوب است؛ مانند برهان "صدیقین" از نظر شیخ الرئیس و همفکران او که با فرض وجود موجودی و تقسیم آن از لحاظ احتمال عقل به دو قسم واجب و ممکن تنظیم می‌شود. دسته سوم برهانی است که مقدمات آن منزّه از هرگونه توجه به غیر هستی محض بوده و هیچ‌گونه استمدادی از امکان ماهوی یا فقری در آن راه ندارد؛ مانند برهان صدیقین به روش حکمت متعالیه^۱.

ایشان در جای دیگر به نحوی دیگر براهین فلسفی واجب تعالی را تقسیم بندی می‌کنند:

«اثبات برهانی واجب به علم حصولی، حرکتی فکری است و در هر حرکت فکری سه امر لحاظ می‌شود: یکی خود متفکر که رونده است؛ یکی مسیر فکری او که راه است؛ و دیگری پایان راه که هدف است. راه‌های استدلال بر وجود واجب چند قسم است: در یک قسم، این سه امر جدای از یکدیگرند و آن عبارت است از: استدلال بر واجب از راه امکان یا حدوث و... نوع دیگر آن است که راه و رونده یکی است و هدف جداست؛ همانند برهان از طریق معرفت نفس. نوع سوم استدلال آن است که انسان در حقیقت هستی می‌اندیشد و با سیر در حقیقت هستی، به واجب بودن او پی می‌برد. در این صورت، راه عین ذات هدف است»^۲.

خلاصه آنکه مهم ترین عامل انقسام برهان‌ها بر اثبات خدای متعال، وضعیت راه شناخت یا همان حد وسط است و آن برهانی که در اثبات واجب، حد وسطی غیر از خود واجب نداشته باشد، اشرف براهین اثبات خداست. چرا که ما با سیر در خود واجب و از تأمل در ذات حق، پی به واجب می‌بریم و از غیر به واجب راه پیدا

۱. عبدالله جوادی آملی، شرح حکمت متعالیه، بخش یکم از جلد ششم، صص ۱۹۷-۱۹۸.

۲. همان، صص ۱۱۴-۱۱۲.

نمی‌کنیم. استاد عسکری سلیمانی امیری نکته‌ای را در تقریر علامه طباطبایی از برهان صدیقین مورد توجه قرار می‌دهد و خود براهین صدیقین را نیز تقسیم می‌کند. از نظر او همه براهین صدیقین سعی کرده‌اند «بدون وساطت مخلوق» واجب تعالی را اثبات کنند، اما علامه طباطبایی توانسته است کاری کند که نه تنها هیچ مخلوقی واسطه اثبات خداوند نباشد، بلکه برای ارائه این برهان به هیچ نظریه‌ای هم نیاز نباشد، بلکه تنها بدیهیات اولیه در آن استفاده شده‌اند.^۱

از نظر استاد سلیمانی امیری این امر باعث می‌شود اثبات خدا به «مسأله اول فلسفه» بدل شود یعنی خداشناسی به مسئله اولی که عقل محض انسان پاسخ می‌دهد بدل گردد. توجه به عدم نیاز به نظریه، چیزی است که عبدالرسول عبودیت آن را عدم نیاز به اصل موضوعی در یک برهان می‌نامد و کتابی در طبقه بندی براهین اثبات خدا از جهت نیاز به اصول از پیش پذیرفته تالیف می‌کند.^۲

بدین ترتیب براهین اثبات خدا را می‌توان در یک طیفی به سوی بهتر و برتر شدن تقسیم بندی کرد:

۱. براهین اثبات اوصافی برای واجب؛
۲. براهین اثبات واجب، با وساطت امری غیر واجب؛
۳. براهین اثبات واجب، با وساطت توأمان واجب و ممکن؛
۴. برآهین اثبات واجب تنها با وساطت واجب؛

۱. عسکری سلیمانی امیری، برهان صدیقین علامه طباطبایی، مجله نقد و نظر، سال دوازدهم، شماره سوم و چهارم، ص ۲۵۴.

۲. عبودیت عبدالرسول، «اثبات وجود خدا به روش اصل موضوعی»، انشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ص ۱۵۲.

۵. برهان اثبات واجب، با وساطت توجهی بدیهی و اولی به واجب و بدل کردن خداشناسی به مسئله اول عقلی.

اشکال حضوری بودن شهود و حصولی بودن برهان فلسفی وجه تمایز برهان صدیقین و آیه شهدالله

ممکن است اشکال شود که محتوای آیه شهدالله شهود و شهادت است که همان علم حضوری است و اما براهین صدیقین - هر چه که باشند - سیر در مفاهیم بدیهی یا نظری است و در نهایت چیزی از جنس علم حصولی است. البته از هر دو راه نیز می توان به سمت شناخت خدا طی طریق کرد، چنانچه علامه مصباح یزدی چنین گفته اند که:

«خداشناسی فطری به معنای علم حضوری به خدای متعال، دارای درجاتی است که درجه نازله آن در همه مردم وجود دارد، هرچند مورد آگاهی کامل نباشد و درجات عالیه آن مخصوص مؤمنان کامل و اولیای خداست و هیچ درجه ای از آن به وسیله برهان عقلی و فلسفی حاصل نمی شود و اما به معنای علم حصولی قریب به بداهت، از راه عقل و استدلال به دست می آید»^۱.

از نظر آیت الله جوادی آملی آنچه در جهان وسیع هستی به وجود آمده است، شناختن آن یابه علم حضوری است یا به علم حصولی و راه سومی نیست. در خداشناسی نیز انسان به دو طریق می تواند خدا را بشناسد. ایشان در توضیح این مسأله معتقدند:

«می توان به چیزی هم از راه علم حضوری نایل شد و هم از نظر علم حصولی... هر موجودی دارای دو امر است:

یکی وجود و دیگری ماهیت؛ اگر ممکن باشد،

و یا یکی وجود و دیگری مفهوم، اگر واجب و یا ممکن بسیط باشد.

۱. محمدتقی مصباح یزدی، آموزش فلسفه، چاپ اول، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۵، ج ۲، صص ۳۳۱.

و چون برای ذات واجب متعالی همان طوری که روشن می‌شود اگرچه ماهیت نیست، ولی مفهومی که حاکی کمال نامحدود باشد از ذات واجب به طور حیثیت اطلاقیه انتزاع می‌شود، بنابراین، راه یافتن به ممکن که دارای ماهیت است و همچنین رسیدن و شناخت واجب تعالی، که دارای مفهوم است، یا از راه وجود آن است و یا از راه ماهیت و یا مفهوم، و بیرون از این دو مسیر راهی نیست. اولی را که از راه علم به وجود باشد، «علم حضوری» می‌نامند و دومی را «علم حصولی» و اجتماع این دو ممکن است؛ زیرا می‌توان به یک چیزی هم از راه وجود و حضور خارجی رسید و هم از راه ماهیت و یا مفهوم و حصول ذهنی نایل شد.^۱

این افتراق بین علم حضوری و حصولی باعث نمی‌شود که ما با دو امر غیر قابل مقایسه طرف باشیم چرا که همانطور که گفته شد، از ناحیه‌ای دیگر اشتراکی وجود دارد که باعث می‌شود بتوان جایگاه شهادت خاصی که در آیه شهدالله بدان اشاره شده است را با برهان صدیقین در فلسفه مقایسه نمود، آن هم اینکه همانطور که پیش از این گفته شد:

«اثبات برهانی واجب به علم حصولی، حرکتی فکری است و در هر حرکت فکری سه امر لحاظ می‌شود: یکی خود متفکر که رونده است؛ یکی مسیر فکری او که راه است؛ و دیگری پایان راه که هدف است. راه‌های استدلال بر وجود واجب چند قسم است: در یک قسم، این سه امر جدای از یکدیگرند و آن عبارت است از: استدلال بر واجب از راه امکان یا حدوث و... نوع دیگر آن است که راه و رونده یکی است و هدف جداست؛ همانند برهان از طریق معرفت نفس. نوع سوم استدلال آن است که انسان در حقیقت هستی می‌اندیشد و با سیر در حقیقت هستی، به واجب بودن او پی می‌برد. در این صورت، راه عین ذات هدف است.»^۲

۱. عبدالله جوادی آملی، ده مقاله پیرامون مبدأ و معاد، چاپ سوم، تهران، انتشارات الزهراء، ۱۳۶۵، ص ۱۲۷.

۲. عبدالله جوادی آملی، شرح حکمت متعالیه، بخش یکم از جلد ششم، صص ۱۹۷-۱۹۸ / صص ۱۱۴-۱۱۲.

در برهان صدیقین اگر ثابت شود که استدلال در اصل سیری است در خود امری مساوق با باری تعالی، ناچار باید پذیرفت که آنچه در این استدلال رخ داده است در ضمن اتحاد بین راه و مقصد استدلال بوده است و این معنایی جز شهود نخواهد داشت. لذا در جایی که تقریرهای مختلف برهان صدیقین مورد توجه قرار می‌گیرد، معین می‌گردد که کدام یک از این تقریرها به چنین اتحادی بین راه و مقصد استدلال به طور قابل اثباتی دست یافته اند.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

نتیجه گیری

اولاً: عقل می تواند تفسیر خود از نقل را به عنوان معنای کلام الهی معرفی کند؛
ثانیاً: فلسفه می تواند قطعه ای از منظومه کاملاً عقلی خود را معادل قطعه ای از معارف نقلی دین بداند و با آن تطبیق دهد؛
ثالثاً: اینکه برهان صدیقین از آن حیث که با کمترین یا در برخی تقریرهای آن، بدون واسطه علم حصولی به معرفت الله می رسد و علم حضوری و شهودی را مبدا اثبات خدا قرار می دهد، تقریری از شهادت اولوالعلم برای الوهیت الله است.
رابعاً: برهان صدیقین را میتوان برهانی متکی بر شهود دانست که آیه شهدالله وجود آن در عالم را گزارش کرده است.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

فهرست منابع

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله، التعليقات، بيروت، مكتبة الاعلام الاسلامي؛ بی-تا.
۲. پارسانیا، حمید، برهان صدیقین؛ مبانی و تطورات، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۹۰.
۳. جوادی آملی، عبدالله، ده مقاله پیرامون مبدأ و معاد، تهران، انتشارات الزهراء، ۱۳۶۵، چ سوم.
۴. جوادی آملی، عبدالله، ریحیق مختوم شرح حکمت متعالیه، حمید پارسانیا، ج ۶، قم، مرکز نشر اسراء، ۱۳۹۵.
۵. جوادی آملی، عبدالله، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، قم، مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۶.
۶. حسن زاده آملی، حسن، قرآن، عرفان و برهان از هم جدایی ندارند، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۰.
۷. حلی، حسن بن یوف، جوهر النضید، قم، انتشارات بیدار، ۱۴۱۰ق.
۸. خراسانی، محمد کاظم، کفایه الاصول، ج ۲، عباسعلی زارعی سبزواری، موسسه النشر الاسلامی ۱۴۳۰.
۹. رازی، فخرالدین، المباحث المشرقیه، ج ۲، قم، انتشارات بیدار، ۱۴۱۱.
۱۰. سبزواری، ملا هادی، شرح المنظومه، ج ۱، تهران، ناب، ۱۳۶۹ش، چ اول.
۱۱. سلیمانی امیری، عسکری، برهان صدیقین علامه طباطبایی، مجله نقد و نظر، سال دوازدهم، شماره سوم و چهارم.
۱۲. شیرازی، صدرالدین، الأسفار الأربعة، ج ۱، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱م.
۱۳. الصدر، السید محمد باقر، دروس فی علم الاصول، الحلقة الثالثه، تحقیق علی اکبر حائری، قم: مجمع الفکر الاسلامی، ۱۴۱۹ق.
۱۴. طباطبایی، محمدحسین، النهایه الحکمه، ج ۱، تصحیح عباس علی زارعی سبزواری، قم، ۱۴۲۸، موسسه النشر الاسلامی.
۱۵. عبودیت، عبدالرسول، اثبات وجود خدا به روش اصل موضوعی، قم، انتشارات موسسه امام خمینی، ۱۳۸۲.
۱۶. فخرالدین، اسفراینی نیشابوری، شرح کتاب النجاة لابن سینا، تهران، انجمن آثار و مفاخر ملی.
۱۷. مصباح یزدی، محمدتقی، آموزش فلسفه، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۵، ج ۲، چ اول.
۱۸. مظفر، محمد رضا، اصول الفقه، قم، موسسه النشر الاسلامی.
۱۹. مظفر، محمد رضا، المنطق، قم، موسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، قم: ۱۳۶۶.
۲۰. مفتاح، محمد، روش اندیشه، تهران، انتشارات نور.
۲۱. میرداماد، محمد باقر، قیسات، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.