



باقر گرگین

دانش‌آموخته فلسفه و عرفان اسلامی ورودی ۸۴

و دانشجوی کارشناسی‌ارشد فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه تربیت معلم تهران

b\_gorgin65@yahoo.com

نظری بر بعضی از اندیشه‌ها و سلوک فکری

# سیف‌الدین آمدی

## چکیده

با توجه به اهمیت نواندیشی در مسائل عقلی، در این مقاله درباره آثار، افکار و نواندیشیهای یکی از متفکران اشعری به نام سیف‌الدین آمدی بحث نموده‌ایم. در این نوشتار تلاش ما بر آن بوده تا وجه تمایز او را از دیگر متکلمان اشعری و متکلمان سایر فرق بیان کنیم. آمدی متفکری است که به سبب پایبندی به مبانی مکتب اشعری، گاه در برابر فیلسوفان قرار گرفته، ایشان را به نقد می‌کشد. با وجود این به سبب بهرهمندی از استعداد بالا و علاقه‌مندی به روش فلسفی از برخی مبانی مذهب اشعری اعراض نموده، نظراتی متفاوت مطرح می‌کند و گاه از جرگه متکلمان خارج شده، آرای وی به فیلسوفان نزدیک و پاره‌ای مواقع نیز منحصر به خود او می‌شود. از جمله آن موارد می‌توان به روش علمی او در مواجهه با مسائل ملاک متعلق قدرت، چیستی دریافت وحی و حسن و قبح افعال اشاره کرد.

کلیدواژه‌ها: آمدی، فلسفه، کلام، نواندیشی، روش فکری

## مقدمه

سیف‌الدین آمدی یکی از بزرگ‌ترین متفکران اشعری مذهب است که به علوم مختلف اعم از فقه، اصول، حدیث، کلام و فلسفه تسلط قابل توجهی داشته است. وی در طول زندگی علمی خود خدمات شایانی به فلسفه و به خصوص کلام اسلامی کرده است. ایشان بر کتاب اشارات ابن سینا حاشیه‌ای نگاشته و نیز کتابی در شرح و تبیین اصطلاحات فلسفه و کلام دارد. در باب کلام نیز نواندیشیهایی دارد که خاص خود اوست. آمدی چنان جایگاهی دارد که شخص نقادی مانند ابن تیمیه در عین اینکه به موجب برخی اندیشه‌ها با وی خصومت می‌ورزد، به توانایی علمی او اعتراف نموده، او را می‌ستاید. (۱) از ویژگیهای وی می‌توان به گستردگی اطلاعاتش در مسائل الهیات و استعداد و ذکاوت فوق

العاده‌اش اشاره کرد. وی از جمله کسانی بود که به خاطر پرداختن به مسائل فلسفی، مورد تکفیر واقع شد. آمدی از سویی با موضع گرفتن در برابر فیلسوفان، سیر حرکت عقلانی در جهان اسلام را تحت تأثیر قرار داد و از دگر سو با نوآوریهای کلامی و فلسفی خود به گونه‌ای دیگر به ادامه حیات فکر فلسفی در اسلام کمک نموده است. با وجود اهمیت فراوانی که وی در سیر اندیشه فلسفی اسلام داشت، به قدر کافی مورد مطالعه واقع نشده و تاکنون به زبان فارسی درباره وی اثری تألیف نشده است. در این مقاله پس از معرفی وی و آثارش، به بررسی اندیشه‌های عقلانی او پرداخته، اهمیت آرای او و تمایز بودن آنها را به تفصیل بیان می‌کنیم.

## ۱) زندگی نامه

سیف‌الدین ابوالحسن علی بن علی بن محمد بن سالم تغلبی (تغلبی) (۵۵۱-۶۳۱ق / ۱۱۵۶-۱۲۳۴م)، طبیب، فیلسوف، متکلم و اصولی، معاصر الناصرالدین الله (۵۷۵-۶۲۲ق / ۱۱۸۰-۱۲۲۵م) خلیفه عباسی (۲) در «آمد» متولد شد. نخست قرآن را فراگرفت و کتابی در فقه بر مذهب امام احمد بن حنبل (۱۶۴-۲۴۲ق / ۷۸۰-۸۵۵م) خواند. آن‌گاه فقه حنبلی را نزد ابوالفتح نصر بن فتیان، معروف به ابن‌المنی (۵۰۱-۵۸۳ق / ۱۱۸۰-۱۱۸۷م) تکمیل کرده، به فراگیری حدیث از ابوالفتح عبیدالله بن عبدالله محمد بن شابیل (د ۵۸۱ق / ۱۱۸۵م) پرداخت، ولی دیری نپایید که به مذهب شافعی گروید و با ابوالقاسم بن فضلان (واثق بن علی) (د ۵۹۵ق / ۱۱۹۹م) مصاحبت کرد و نزد وی فن خلاف را آموخت و در آن مهارت فراوان یافت. آن‌گاه به شام رفت و در آنجا به تحصیل علوم معقول پرداخت و در آن علوم ورزیده شد. (۳) کم‌کم مردم و دانشمندان به سوی او روی آوردند و آوازه او همه جا را فراگرفت، اما گروهی از فقیهان بر او حسد برده، او را به فساد عقیده و پیروی از فلاسفه و اعتقاد به مذهب معتزله نسبت دادند. (۴)

پس از آنکه مخالفانش محضری نوشتند و ریختن خون وی را مباح دانستند، آمدی از بیم جان، شبانه از قاهره بیرون آمد و به شام گریخت و در شهر حماة اقامت گزید. سپس از حماة به دمشق رفت و در مدرسه عزیزیه به تدریس پرداخت و در آنجا نیز مورد اتهام واقع شد و از آن مدرسه نیز کناره‌گیری کرد و در دمشق در سوم صفر ۶۳۱ق وفات یافت. (۵)

## ۲) اساتید

آمدی در طول حیات علمی خویش از اساتید بزرگ و متعددی بهره برد که از آن جمله می‌توان به ابوالفتح ابن‌المنی، (۶) ابوالفتح بن شاتیل (۷)، ابن‌فضلان (۸) و شهاب‌الدین سهروردی اشاره نمود.

## ۳) شاگردان

افراد فراوانی از علما و بزرگان، نزد آمدی به شاگردی و کسب علم پرداخته‌اند که از آن جمله بایسته است به الملک المنصور؛ محمد تقی‌الدین عمر بن شاهنشاه بن ایوب بن شاذی؛ فرزند پادشاه حماة، (۹) عزالدین بن عبدالسلام؛ سلطان العلماء (۵۷۷-۶۶۰ق)، (۱۰) ابن ابی‌اصیبه (۱۱) و (۱۲) و ابن ابی‌عمر (۵۹۷-۶۸۱ق) (۱۳) اشاره داشت.

## ۴) تألیفات

تألیفات آمدی را می‌توان به چهار بخش اصول، کلام، فلسفه و جدل تقسیم نمود. در این بخش به اقتضای موضوع مقاله تنها به بیان نوشته‌های فلسفی و کلامی وی می‌پردازیم و تألیفات وی در موضوعات اصول فقه و جدل را فقط نام می‌بریم. مهم‌ترین آثار آمدی در زمینه اصول فقه عبارتند از الاحکام فی اصول الاحکام (۱۴) و الترجیحات (۱۵) وی در علم جدل و خلاف نیز تألیفات مورد توجهی چون غایة الامل فی علم الجدل، الاحسد الجلیله فی المؤاخذات، الجدلیة، دلیل متحد الائتلاف جار فی جمیع مسائل الخلاف، التعلیقة الکبیره و التعلیقة الصغیره را به رشته تحریر درآورده است. (۱۶)

## الف) کتب فلسفی

سیف‌الدین پس از آموزش و فراگیری فلسفه، حاشیه زدن بر متون فلسفی و تألیف کتب فلسفی را آغاز کرد. در این بخش به آثار وی اشاراتی می‌کنیم.

۱. النورالباهر فی حکم الزواهر: این کتاب از پرچم‌ترین کتابهای فلسفی آمدی در پنج مجلد است. (۱۷)
۲. دقائق الحقائق: این کتاب از اولین کتب آمدی در فلسفه است. (۱۸)
- این کتاب مشتمل بر سه مجلد است. در این کتاب ابتدا علوم را مرزبندی می‌کند و لزوم مقدم واقع شدن مطالعه منطق بر دیگر علوم را بیان می‌کند. علاوه بر این به بیان اعتراضاتی نسبت به مغالطه در باب تعریف حدود و اجناس می‌پردازد. این کتاب بسیار کمیاب و البته قسمتی از آن از دست رفته است. (۱۹)

۳. رموز الكنوز: حاجی خلیفه در کشف‌الظنون (۲۰) این کتاب را خلاصه کتاب الابکار و الافکار می‌داند. حال آنکه این کتاب موضوع حکمت است و الابکار کتابی کلامی است. شاهد این مطلب قول ابن تیمیه است که سیوطی در کتاب جهد القریحه (۲۱) از او نقل می‌کند. در آنجا ابن تیمیه بر فلسفی بودن این کتاب تصریح می‌کند.

۴. لباب‌الالباب: این اثر در موضوع منطق است و در یک مجلد نگاشته شده است. این کتاب را به آمدی نسبت داده‌اند. (۲۲) و (۲۳)

از دیگر کتب فلسفی وی می‌توان به کشف التمییهات، المبین فی شرح الفاظ الحکماء و المتکلمین، فوائد القلائد (فوائد الفوائد)، الغرائب، کشف العجائب فی الاقترانات الشرطیه اشاره کرد.

## ب) کتب کلامی



شاید بتوان آمدی را بزرگ‌ترین متکلم عصر خویش دانست. اقوال معاصران و دانشمندان پس از او مؤید این مطلب است. (۲۴) و (۲۵)

وی کلام را تا حدود زیادی با فلسفه آمیخته است و مباحث کلامی را به شکل فلسفی مطرح می‌کند که به معرفی برخی آثار کلامی وی می‌پردازیم.

۱. اُبکار الافکار فی اصول الدین: این کتاب یک موسوعه کلامی بوده که دربر دارنده نظرات آمدی در موضوعهای مختلف کلامی و مشتمل بر چهار جلد است. این کتاب در حال حاضر در دسترس نمی‌باشد. (۲۶)

۲. غایة المرام فی علم الکلام: عده‌ای احتمال داده‌اند که این کتاب خلاصه کتاب الابکار است. حال آنکه بدین گونه نمی‌باشد چرا که در این دو کتاب موضع آمدی در پاره‌ای مسائل متفاوت است و گاه نظر دیگری در رد نظر قبلی خود داده است. (۲۷) از دیگر کتب کلامی وی می‌توان به کتابهای المأخذ علی المطالب العالیة للرازی، (۲۸) خلاصه الابریز (تذکره الملك العزیز)، رساله فی علم الله، کتاب الغرائب و شرح العجائب فی الاقترانات الشرطیه، الفریدة الشمسیة، منتهی السالک فی رتب المسالک اشاره نمود.

## ۵) افکار و اندیشه‌ها

### الف) روش علمی آمدی

با بررسی و تحقیق در آثار و تألیفات آمدی به روشنی درمی‌یابیم که وی بین علاقه وافر به مباحث و روش عقلی و فلسفی از طرفی و وفاداری به اصول اشعری از دگرسو دچار نوسان است. وی در پاره‌ای مسائل همانند غزالی در مقابل حکیمان قرار می‌گیرد و ضمن بیان قول فلاسفه حول مسائلی که با آنها اختلاف داشته به رد و انکار قول آنها مبادرت می‌ورزد و نظر فلسفی را از نظر دینی و مذهبی کاملاً جدا می‌داند و در مباحثش به شکل جداگانه به بحث از آنها پرداخته است. هر جا که به تفاوت میان نظریه فلسفی و عقیده دینی اشاره می‌کند، بیان می‌دارد که بنا بر رأی فلسفی وضع چنین است و براساس عقیده اسلامی وضع چنان خواهد بود. (۲۹)

البته بایسته است به این نکته توجه شود که آمدی در همه مباحثی که در آنها با فلاسفه به مخالفت برمی‌خیزد بر مبنای عقل و مقدمات فلسفی راه می‌پیماید، هرچند خللهایی نیز در فعل او یافت می‌شود. در این باب باید گفت وی مبانی عقلی را می‌پذیرد، چنان‌که پس از نقل تعاریف مختلف نظر عقلی، خودش نظر عقلی را این گونه تعریف می‌کند: نظر عبارت است از تصرف عقل در معلومات قبلی که

مناسب است برای رسیدن به هدف از طریق مرتب کردن و پیوند برقرار کردن بین آن معلومات برای به دست آوردن آنچه در عقل وجود ندارد. (۳۰)

آمدی حتی ضرورت نظر و تفکر را به عنوان تأیید کننده معرفت الله تعالی که از شرع به دست می‌آید واجب می‌داند و قائل است که اکثر همفکرانش و معتزله و تعداد زیادی از دیگر مسلمانان اهل حق بر این موضوع اتفاق نظر دارند که تفکر که تأیید کننده معرفت خداست، واجب است. با این تفاوت که این وجوب برای آمدی از طریق شرع به دست آمده است و از این رو در برابر نظر معتزله قرار دارد. (۳۱) با این همه او عقل و نظر فلسفی را در تأیید آنچه از شرع گرفته، به کار می‌بندد. در عین حال گاه نیز راهی جز آنچه گذشتگان پیموده‌اند، پیموده، سخن تازه‌ای طرح می‌کند.

### ب) تقابل آمدی با فیلسوفان

#### ۱. نفی اطلاق جوهر بر خداوند

آمدی بعد از اینکه جوهر را تعریف می‌کند دو دلیل برای باطل کردن جوهر بودن خداوند ارائه می‌دهد. (۳۲) سپس قول به جوهر بودن خداوند را به فیلسوفانی چون کندی و برخی از کرامیه و مجسمه نسبت می‌دهد. (۳۳) وی در این عرصه به شدت حکیمان را مورد انتقاد قرار می‌دهد. البته او این سینا را از این تهمت میرا می‌داند و معتقد است که برخی از اطلاق عنوان جوهر بر خداوند اجتناب می‌کنند. لازم به ذکر است که هیچ‌یک از فیلسوفان بزرگ اسلامی اطلاق عنوان جوهر بر خداوند را جایز ندانسته‌اند؛ زیرا در نظر ایشان، جوهر عبارت است از ماهیتی که هرگاه در خارج موجود شود در موضوع تحقق نمی‌پذیرد. به این ترتیب در تعریف جوهر ماهیت اخذ شده است. این مسئله نیز مسلم است که خداوند از داشتن هرگونه ماهیت منزه است. نتیجه منطقی این مقدمات این است که خداوند، جوهر نیست؛ فیلسوفان نیز به این مقدمات آگاه بوده‌اند و نتیجه منطقی آن را پذیرفته‌اند. به عبارت دیگر می‌توان گفت در نظر ایشان خداوند ماهیت ندارد و چیزی که ماهیت ندارد به هیچ وجه ماهیت شناخته نمی‌شود.

#### ۲. آمدی در جایگاه شارح اصطلاحات فلاسفه

آمدی کتابی تحت عنوان المبین فی شرح الالفاظ الحکماء و المتکلمین تألیف نموده که در آن به شرح اصطلاحات فلسفی و کلامی پرداخته است. آنچه در اثر این اندیشمند مورد اشکال واقع می‌شود آن است که او در این شرح، بی‌طرفی عالمانه خود را حفظ ننموده، از موضع یک اشعری سخن گفته است.

به عنوان نمونه وی در باب اصطلاحاتی چون اراده، قدرت

و کلام ادعا می‌کند که اراده نوعی معنی است که موجب می‌شود شیء حادث به زمان معین اختصاص پیدا کند بدون اینکه در دیگر زمانها قابلیت اختصاص داشته باشد. قدرت نیز چیزی است که موجب اختصاص یک شیء به وجود می‌گردد نه عدم و کلام علاوه بر اینکه بر عبارات مقید اطلاق می‌شود، بر معانی قائم بر نفس نیز اطلاق می‌شود. (۳۴)

آنچه آمدی بیان داشته است مناسب با اسلوب اشاعره است. در حالی که این مصطلحات به گونه‌ای دیگر نیز قابل تفسیر بوده و اشخاص دیگر در این باب با آمدی موافق نیستند. اطلاق کلام بر معانی قائم به نفس همان چیزی است که در نظر اشاعره کلام نفسی خوانده می‌شود. اختصاص اراده به یک زمان معین نیز بدون وجود مرجح امکان پذیر نیست و خود اراده نمی‌تواند مرجح اراده باشد. قدرت نیز چیزی نیست که موجب اختصاص یک شیء به وجود گردد بلکه توانایی بر عدم ایجاد نیز نوعی قدرت به‌شمار می‌آید. موضع‌گیری سیف‌الدین آمدی نسبت به معانی اصطلاحات فلسفی تنها در آنچه ذکر شد خلاصه نمی‌شود بلکه او در بسیاری موارد به اعمال سلیقه شخصی دست می‌یازد. آمدی روح را یک جسم لطیف بخاری معرفی کرده، منشأ آن را قلب و نفس به‌شمار می‌آورد. (۳۵) البته این نظریه در میان متکلمان شایع است و اشخاص بسیاری آن را مؤید قرار داده‌اند اما بسیاری از فلاسفه، جسمانی بودن روح را مردود دانسته‌اند. (۳۶)

آنچه در این مقوله به‌عنوان اشکال بر آمدی وارد است از دو موضع قابل طرح است: یکی آنجاست که وی به تعریف اصطلاحات کلامی می‌پردازد و نظر خود را غالب می‌گرداند و دیگر نظرات را مطرح نکرده، این گونه بیان می‌دارد که این اصطلاح یک معنا دارد و آن معنا نیز همان است که ما بیان داشتیم حال آنکه در اغلب موارد این گونه نیست.

دیگر اینکه در تعریف بعضی اصطلاحات اگرچه تعریفی که ذکر شده مورد توافق اکثر متکلمان است اما نظر فیلسوفان در آن باره بیان نشده است. با توجه به اینکه کتاب در شرح الفاظ حکما و متکلمین است، از این رو شایسته آن است که در مورد یک اصطلاح مشترک نزد این دو گروه نظر هر دو مطرح شود.

### ج) تأملات آمدی بر مبنای روش فلسفی

#### ۱. اثبات واجب الوجود

سیف‌الدین آمدی از جمله متفکرانی است که در باب اثبات «واجب الوجود» تلاش بسیار کرده و برای رسیدن به این مقصود براهین محکم و نیرومندی اقامه نموده است. (۳۷)

وی با دقت و نظم خاصی این ادله را تقریر نموده است. از جمله دقت‌های او می‌توان به این نکته مهم و اساسی اشاره کرد که وی فرض عدم در مورد واجب‌الوجود بالذات را مستلزم محال ذاتی دانسته است. یعنی چیزی که به ذات خود واجب است عدم آن امتناع ذاتی دارد. بدین‌سان که اگر فرض عدم درباره واجب‌الوجود بالذات مطرح گردد مستلزم آن است که شیء در عین اینکه واجب است واجب نباشد. (۳۸)

#### ۲. ملاک متعلق قدرت

آمدی با این وجود که یک متکلم اشعری است ولی در مواردی از اصول اشعری و حتی اصول دیگر متکلمان تخطی نموده، خلاف نظر آنها حکم کرده است که این خود نشان دهنده نوعی آزادی و جولان فکری است که آمدی از آن برخوردار بوده است.

از جمله آن موارد می‌توان به ملاک متعلق قدرت قرار گرفتن و وجود یافتن اشاره کرد. آمدی بر خلاف همه متکلمان حدوث را ملاک خوبی برای متعلق قدرت واقع شدن نمی‌داند و به این مسئله اشکالاتی وارد می‌داند. (۳۹) وی بر این اعتقاد است که ملاک متعلق قدرت بودن امکان است. استدلال وی برای این ادعا چنین است:

ممکن از آن جهت که ممکن است ابایی از اینکه قدرت به آن تعلق بگیرد، ندارد و قدرت از آن جهت که قدرت است ناتوان نیست از اینکه به ممکن تعلق بگیرد، بنابراین ممکن صلاحیت این را دارد که قدرت به او تعلق بگیرد، از آن جهت که او ممکن است و مقدور بودنش معنایی غیر از این را اقتضا نمی‌کند و منسوب بودنش با نام مقدور علییه که با توجه به عرف و وضع شکل گرفته خیلی دور از واقع نیست اگرچه وجود ممکن به اعتبار غیر خودش ممتنع باشد. (۴۰)

همان‌گونه که در این استدلال مشاهده می‌شود، آمدی همان سخنی را مطرح می‌سازد که فیلسوفان در کتب خود بدان پرداخته‌اند. این دیدگاه در تقابل جدی با دیدگاه متکلمان قرار دارد.

#### ۳. انتساب فعل قدیم به فاعل مختار

حول مسئله برخورداری خداوند از اختیار و جمع آن با قدیم بودن عالم، بحث دامنه‌داری میان متکلمان و حکیمان اسلامی جریان یافته است. اکثر متکلمان بر این عقیده‌اند که امر قدیم را نمی‌توان به فاعل مختار منسوب ساخت؛ زیرا فعلی که از فاعل مختار صادر می‌شود، مسبوق به قصد و اختیار است. آنچه نیز به عنوان یک فعل مورد قصد و اختیار قرار می‌گیرد در جهان خارج، موجود نیست. به این



ترتیب امر قدیم، فعل فاعل مختار به‌شمار نمی‌آید. تلاش متکلمان همواره معطوف به این است که برای فاعل نخستین اثبات اختیار کرده، هرگونه فعل و اثر قدیم را مورد انکار قرار دهند. بدین رو در دیدگاه متکلمین چون خداوند، فاعل مختار است، فعل او به هیچ وجه قدیم شناخته نمی‌شود.

در برابر متکلمان، فیلسوفان مسلمان قرار دارند که نظر متکلمین را نپذیرفته، قدیم بودن زمانی یک اثر را به هیچ رو با اختیار فاعل مختار در تعارض نمی‌دانند. آنها معتقدند که وقتی یک شیء به حسب ذات و حقیقت خود مقتضی اثر باشد، اثر از آن جدا نخواهد بود و مادامی که ذات متحقق است، اثر نیز تحقق خواهد داشت. (۴۱)

اما دیدگاهی که اندیشمند آمدی اختیار نموده غیر از دو اندیشه پیشین است. وی در این مسئله موضع متکلمان و حکیمان را به نقد کشیده، بر خلاف متکلمان، انتساب اثر قدیم به فاعل مختار را جایز دانسته است. با این وجود چنین نیست که با فیلسوفان کاملاً هماهنگ شده باشد. او در مبانی فلاسفه نیز تشکیک کرده، تقدم ایجاب بر ایجاد را مورد انکار قرار می‌دهد. (۴۲)

به این ترتیب سیف‌الدین آمدی بر این باور است که ایجاد موجودات از روی قصد و اختیار صورت پذیرفته است، اما این سخن با حدوث موجودات در زمان تلازم ضروری ندارد. او همچون حکیمان به جای تقدم زمانی از تقدم ذاتی سخن می‌گوید ولی بر خلاف ایشان هرگونه تقدم و سبق ایجابی را مردود می‌داند. آمدی سبق ایجابی را در جایگاه سبق ایجابی نشانده، معتقد است ایجاد از روی قصد و اختیار به هیچ رو با قدیم بودن مقصود ناسازگار نیست. بنابراین ایجاد از روی قصد، با وجود مقصود، از جهت زمان همراه یکدیگرند، اما ایجاد به نحو ذاتی، متقدم بر وجود است. مثال معروف این مطلب همراهی زمانی حرکت دست و انگشتر موجود در دست است. (۴۳)

جان مایه کلام سیف‌الدین آمدی این است که متعلق اراده بودن و مقتضای قدرت قرار گرفتن، مستلزم حدوث زمانی یک شیء نیست. او معتقد است منشأ حدوث یا قدم، چیزی است که از متعلق اراده یا مقتضای قدرت بودن خارج است. (۴۴) اما با کمال شگفتی روشن نیست که چرا وی به این عامل اشاره نکرده، به سادگی از کنار آن گذشته است.

#### ۴. چپستی دریافت وحی

مسئله دیگری که آمدی در آن راه خود را از دیگر متکلمان جدا کرده، به سخنان فیلسوفان نزدیک می‌شود در رابطه با دریافت وحی مطرح است. او اعتقاد دارد نفس شریف پیامبر(ص) به واسطه صفای جوهر در تکمیل فطرت،

مشمول عنایت الهی می‌شود و برای پذیرش اسرار غیبی آماده می‌گردد. بر اثر همین آمادگی است که فرشتگان را به صورتهای مختلف و متفاوت مشاهده می‌کند و کلام وحی را دریافت می‌نماید. آنچه پیغمبر در حال نزول وحی می‌بیند و می‌شنود از نظر دیگران پنهان می‌ماند و کسانی که در اطراف او حضور دارند به هیچ وجه آن را نمی‌بینند و نمی‌شنوند. درست است که پیغمبر، فرشته وحی را به صورتهای مختلف و متفاوت مشاهده می‌کند ولی این اختلاف صور به واسطه این نیست که حقیقت یا صورت فرشته تغییر می‌پذیرد بلکه آنچه پیغمبر به عنوان وحی دریافت می‌کند یک سلسله حقایق روحانی و گوهرهای عقلی است که در عالم خیال به صورتهای مختلف و متفاوتی برای او ظاهر می‌گردد. به عبارت دیگر می‌توان گفت حقایق معقول در عالم خیال برای شخص پیغمبر تمثیل یافته و در یک شکل و صورت متناسب ظاهر می‌گردد. این صورتهای معقول که در عالم خیال تمثیل یافته به مرحله پایین تر نیز تنزل کرده، سپس در حواس باطن یا حس مشترک مورد مشاهده قرار می‌گیرد. آنچه پیغمبر از این طریق مشاهده می‌کند صورت فرشته است و آنچه آن را به عنوان کلام می‌شنود، سخن خداوند به‌شمار می‌آید. (۴۵)

در نظر آمدی، آنچه آشکار است این است که وحی، نورهای روحانی و جواهری عقلی است که در عالم خیال بر اساس اختلاف آن اشکال ظاهر می‌شود. سپس آنچه از حقایق که در عالم خیال برای پیغمبر حاصل شده بود، در حواس باطنی مشاهده می‌شود. پس پیامبر شکلها و تصاویر را می‌بیند و اصواتی را که قدرت بشری نمی‌تواند آنها را بشنود، می‌شنود. در نتیجه آن تصاویر که می‌بیند همان ملائکه الهی‌اند و آنچه از کلام که می‌شنود، همان کلام خداوند و وحی او است که به وسیله آن کلام به پیغمبر وحی شده است. (۴۶)

مطلبی که در این سخن آمدی روشن می‌شود این است که وی به تمثیل حقایق روحانی و جواهر عقلی باور دارد و حقیقت وحی را از این طریق تبیین می‌نماید. این نظری است که تعداد زیادی از فیلسوفان مسلمان در آثار خود آن را مطرح نموده و به آن قائل شده‌اند.

#### ۵. حسن و قبح افعال

مسئله دیگری که آمدی در آن رأی مستقل دارد و نظر دیگر اشاعره را نپذیرفته، یا اینکه در نظر آنها تحولی به وجود آورده، مسئله حسن و قبح افعال است. دیدگاه غالب اشاعره حول این مقوله عبارت است از حسن و قبح شرعی در دو مقام ثبوت و اثبات؛ یعنی حسن و قبح افعال چه در مقام





حقیقت و نفس‌الامر (ثبوت) و چه در مقام علم و معرفت یافتن ما به آن (اثبات) شرعی است. بدین رو فقط شرع است که حسن بودن یا قبیح بودن را مشخص می‌کند و افعال در ذات و حقیقت خود جدای از حکم شرع اقتضای هیچ چیزی را ندارند. هر آنچه شرع به آن دستور داده چون دستور شرع است، خوب و حسن است، آنچه شرع از آن نفی کرده تنها به این دلیل که شرع انسان را از آن عمل نهی کرده، آن فعل قبیح و زشت است. علاوه بر این انسان قادر به درک این حسن و قبیح نبوده، تنها از طریق شرع است که می‌تواند به درک آن نائل آید.

محقق اصفهانی در تبیین جایگاه این دو مقام ثبوت و اثبات در بحث حسن و قبیح افعال و بیان نظر اشاعره در این حوزه بیان می‌دارد:

همانا بحث در این موضوع در دو جایگاه واقع می‌شود:

اول: آیا برای اشیاء با قطع نظر از حکم شرع و تعلق خطاب شرع به آن اشیاء، احکام عقلی از حسن و قبیح آن اشیاء به سبب آنکه حکم شرع با توجه به مقتضیاتش آن صفات واقعی را برای ما کشف می‌کند، ثابت می‌شود یا اینکه آن اشیاء با ملاحظه خودشان و بدون در نظر گرفتن امر شارع به آن و نهی شارع از آن، از حکمی برخوردار نیست. بحث در این مقام حول ایجاب و سلب دو کلی است.

دوم: آیا عقل بدون اعلام شارع به حسن و قبیح افعال و بیان نمودن چیزی از آن حسن و قبیح می‌تواند حسن و قبیح افعال را درک کند. پس اشاعره که منکرین اصل حسن و قبیح عقلی هستند لازم است بر آنها که آن را بی‌درنگ نفی کنند و اما دیگران پس معروف بین آنها جایز بودن آن (درک حسن و قبیح افعال بودن اعلام شرع) و حاصل شدنش در بعضی مطالب است. (۴۷)

همان‌گونه که مشخص شد جایگاه اول همان مقام ثبوت است و جایگاه دوم دلالت بر مقام اثبات می‌کند که اشاعره حسن و قبیح افعال را در هر دو جایگاه، شرعی می‌دانستند.

اما نظر عدلیه و معتزله بر این است که حسن و قبیح افعال در مقام ثبوت، ذاتی است یعنی ذات اشیاء اقتضای حسن یا قبیح بودن را دارند بدون اینکه شرع چیزی درباره آن اشیاء بیان کرده باشد. (۴۸) در مقام اثبات نیز اعتقاد به حسن و قبیح عقلی و شرعی افعال دارند. به گونه‌ای که ابواسحاق بن نوبخت می‌گوید:

گاهی عقل مستقلاً به قبیح بعضی افعال بدون بعض دیگر آنها و حسن بعضی افعال بدون بعض دیگرشان پی می‌برد مانند ظلم که قبیح است و انصاف که حسن است و دروغ که قبیح است و راستگویی که حسن است. چرا که معلوم است و

مستند به شرع نمی‌شود، به دلیل روی آوردن بت پرستان به آن، بنابراین به ناچار از عقل است. و همانا ما وقتی ظلم را درمی‌یابیم حکم به قبیح آن می‌کنیم و مؤثر در حکم، خود وجود ظلم است. (۴۹)

همان‌طور که بیان شد این ادراک عقلی در بعضی موارد و در بعضی از افعال است و این‌گونه نیست که در مقام اثبات بتوان حسن و قبیح تمام افعال را با عقل ادراک کرد بلکه منظور از حسن و قبیح عقلی در مقام اثبات این است که ما حسن و قبیح کلیات و بعضی از جزئیات را به وسیله عقل می‌فهمیم ولی برخی دیگر از جزئیات را توسط شرع درک کرده و می‌فهمیم. به همین سبب بود که گفتیم عدلیه در مقام اثبات، قائل به حسن و قبیح عقلی و شرعی هستند و در مقام ثبوت و اثبات طرفدار حسن و قبیح ذاتی عقلی و شرعی هستند.

اکنون پس از بیان این مقدمه به سراغ نظر آمدی می‌رویم. این اشعری مسلک بزرگ نیز در کتاب خود؛ غایة المرام مفصلاً به این بحث پرداخته است. وی پس از اینکه رأی اشاعره را در این موضوع بیان کرده، به طور گسترده به آن می‌پردازد، اضافه می‌کند که حسن و قبیح عقلی در اختیار امور عرضی و نسبتهای اضافی است. عین عبارت او در این مسئله چنین است:

«فالحسنُ إذا لیس إلا ما أذن فیه أو مدح علی فعله شرعاً، أو ما تعلق به غرض عقلا، و كذلك القبیح فی مقابلته»؛ (۵۰) «بنابراین حسن، چیزی جز آنچه شرعاً اجازه انجام دادن آن را داریم یا از سوی شارع بر انجامش مدح شده، نیست. یا آنچه که به آن هدفی عقلی تعلق بگیرد و همین‌طور است قبیح در مقابل حسن».

این عبارت در مورد حسن و قبیح افعال در مقام ثبوت ساکت است ولی در مقام اثبات، مثبت حسن و قبیح عقلی و شرعی است. آمدی به این مطلب در قسمتهای دیگر این کتاب نیز تصریح می‌کند که از آن جمله بیان می‌دارد:

همانا حسن و قبیح چیزی جز آنچه شرع آن را حسن و قبیح شمرده، نیست. پس راهی برای انکار صحت نامیدن آنچه موافق مقصود است از جهت معقول بودن به حسن (خوب) نیست، اگر در شرع منقول آن را رد نکرده باشد. (۵۱)

از این قول آمدی به روشنی نتیجه می‌شود که در مقام اثبات، حسن و قبیح می‌تواند در بعضی موارد عقلی باشد. با توجه به مطالبی که در مقدمه این مطلب اشاره شد، آمدی در مقام اثبات، نظری شبیه نظر عدلیه دارد. البته این نظر آمدی را تعدادی از متأخرین اشاعره تأیید کرده‌اند که از آن جمله می‌توان به جوینی (۵۲)، غزالی (۵۳) و شهرستانی (۵۴)



اصطلاحات فلسفی او خود را نشان می‌دهد. با وجود این ویژگی شخصیتی که آمدی با همه شایستگی‌هایی که برخوردار بوده نتوانسته از آن مبرا گردد، زوایای فراوانی در دیدگاه‌های فکری وی وجود دارد که وی را از دیگر اندیشمندان اشعری متمایز می‌کند که به پاره‌ای از آنها اشاره داشتیم.

آمدی در هر موضعی که مبنای اشعریت را ناقص یا دچار اشکال دانسته با توانایی عقلی خود دست به نقد و ارائه دیدگاهی تازه زده است. وی از گروه متکلمان مقلد نبوده که کورکورانه دیدگاهی را بپذیرد و بر آن پای بفشارد. آنچه باعث تأثیرگذاری آمدی در تاریخ تفکر عقلی اسلام گشته است، معلول دو حیثیت کمال و نقص اوست. از این حیثیت نقص، وی به مقابله با فیلسوفان پرداخته و از این جهت در روند عقلی عالم اسلام تأثیر نهاده است. از جهت کمالی نیز با ارائه اندیشه‌ها و آرای نو و تکامل یافته، مکتب اشعری را گامها به جلو حرکت داده و اندیشمندان پس از خود را از اندیشه‌هایش متأثر نموده است. بدین سان آمدی موفق به نمایش چهره‌ای متمایز از دیگران می‌شود.

اشاره کرد. بنابراین این مسئله که اشاعره هم در مقام ثبوت و هم در مقام اثبات، اعتقاد به حسن و قبح شرعی دارند حرف صحیحی نیست. چرا که همان‌طور که گفتیم بسیاری از بزرگان این مکتب به حسن و قبح عقلی در مقام اثبات اعتقاد داشته‌اند و البته متکلمان امروز اشعری نیز این نظر آمدی را نوعی پیشرفت در کلام اشعری می‌دانند که از جمله آنها دکتر حسن الشافعی است که در کتابش الآمدی و آراؤه الکلامیة وقتی نظر آمدی را در این باب نقل می‌کند، بیان می‌دارد که نظر آمدی نحوی از پیشرفت در مذهب اشعری است و معتقد است که آمدی برای تأویل مذهب قدما و اسلاف خودش تلاش کرده و نتیجه آن تلاش، این نظر وی است. (۵۵)

### نتیجه‌گیری

از مطالب مطرح شده این‌گونه برمی‌آید که سیف‌الدین آمدی به جهت اینکه متکلمی اشعری مذهب است و مبانی این مکتب با وجود او پیوندی گسست‌ناپذیر برقرار کرده است، در عین برخورداری از هوش فراوان و علاقه‌مندی به مباحث و روش فلسفی، از نوعی نگاه فلسفه‌ستیز برخوردار است. این بخش وجود علمی وی خصوصاً در کتاب شرح

### پی‌نوشتها

۱. نقض المنطق، ص ۱۵۶.
۲. «آمدی»، دایرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۳، ص ۱۹۶.
۳. همان.
۴. «آمدی»، دائرة المعارف [قاموس عام لكل فن و مطلب]، ج ۱، ص ۲۵۲.
۵. طبقات الشافعية الكبرى، ج ۸، ص ۳۰۷.
۶. «آمدی»، دایرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۳، ص ۱۹۶؛ ر.ک: سیف‌الدین الآمدی و آراؤه الاعتقادیة فی الله و صفاته، ج ۱، ص ۸۴.
۷. سیف‌الدین الآمدی و آراؤه الاعتقادیة فی الله و صفاته، ج ۱، ص ۸۵.
۸. همان.
۹. همان، ج ۱، ص ۸۷.
۱۰. همان.
۱۱. عیون الأنباء فی طبقات الاطباء، ج ۲، ص ۱۷۴.
۱۲. همان، ج ۳، ص ۲۲۳.
۱۳. سیف‌الدین الآمدی و آراؤه الاعتقادیة فی الله و صفاته، ج ۱، ص ۹۰.
۱۴. الآمدی و آراؤه الکلامیة، ص ۶۸.
۱۵. الاحکام فی اصول الاحکام، ص ۴.
۱۶. طبقات الشافعية الكبرى، ج ۸، ص ۳۰۷.
۱۷. سیف‌الدین الآمدی و آراؤه الاعتقادیة فی الله و صفاته، ج ۱، ص ۱۰۷.
۱۸. الابکار فی الافکار اصول‌الدین، ج ۱، ص ۵ به نقل از: الآمدی و آراؤه الکلامیة، ص ۷۵.
۱۹. همان، صص ۷۷-۱۰۴.
۲۰. کشف الظنون عن اسامی الکتب و الفنون، ج ۱، ص ۹۱۴.
۲۱. جهد التریحہ فی تجرید النصیحة، ص ۲۴۴.
۲۲. کشف الظنون عن اسامی الکتب و الفنون، ج ۲، ص ۱۵۴.
۲۳. روحدات الجنات فی احوال العلماء و السادات، ج ۵، ص ۲۷۲.
۲۴. نقض المنطق، ص ۱۵۶.
۲۵. العبر فی خبر من عبر، ج ۲، ص ۲۲۵.
۲۶. الابکار فی الافکار اصول‌الدین، ج ۲، ص ۹۴ به نقل از: الآمدی و آراؤه الکلامیة، ص ۹۵.
۲۷. غایة المرام فی علم الکلام، ص ۲۴۶.
۲۸. الآمدی و آراؤه الکلامیة، ص ۳۰۰.
۲۹. غایة المرام فی علم الکلام، ص ۱۰.
۳۰. الابکار فی الافکار اصول‌الدین، ج ۱، ص ۱۵ به نقل از: الآمدی و آراؤه الکلامیة، ص ۱۱۰.



۳۱. همان، ص ۱۱۱.
۳۲. غایة المرام فی علم الکلام، صص ۱۸۲ و ۱۸۳.
۳۳. همان، ص ۱۸۲.
۳۴. المبین فی شرح الالفاظ الحکماء و المتکلمین، ص ۱۲۷.
۳۵. همان، ص ۱۰۹.
۳۶. برگرفته از: ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام، ج ۲، صص ۲۲۸ و ۲۲۹.
۳۷. غایة المرام فی علم الکلام، صص ۱۰ - ۱۵.
۳۸. همان، ص ۱۳.
۳۹. الایکار فی الافکار اصولالدين، ج ۲، صص ۲۱۱ و ۲۱۲، به نقل از: الآمدی و آراؤه الكلامية، ج ۲، ص ۶۷۴.
۴۰. غایة المرام فی علم الکلام، ص ۸۷.
۴۱. نهاية الحکمة، ج ۳، صص ۲۵۴ و ۲۵۵.
۴۲. ر.ک: غایة المرام فی علم الکلام، صص ۲۶۰ - ۲۶۳.
۴۳. همان، صص ۲۶۲ و ۲۶۳.
۴۴. همان، ص ۲۶۳.
۴۵. غایة المرام فی علم الکلام، ص ۳۲۵.
۴۶. همان.
۴۷. هداية المسترشدين، ص ۴۳۲، به نقل از: الکلام المقارن، ص ۱۶۹.
۴۸. کشف المراد فی شرح تجريد الاعتقاد، صص ۳۰۲ و ۳۰۳.
۴۹. اشراق اللاهوت فی نقد شرح الباقوت، ص ۳۰۵.
۵۰. غایة المرام فی علم الکلام، صص ۲۲۶ - ۲۲۷.
۵۱. همان، ص ۲۲۸.
۵۲. الارشاد الی قواطع الادلة فی اصول الاعتقاد، ص ۲۶۱.
۵۳. الاقتصاد فی الاعتقاد، ص ۹۶.
۵۴. نهاية الاقدام فی علم الکلام، صص ۳۷۱ - ۳۷۳.
۵۵. الآمدی و آراؤه الكلامية، ص ۴۳۵.

#### کتابنامه

۱. آمدی، سیف‌الدین، غایة المرام فی علم الکلام، تحقیق: حسن الشافعی، قاهرة، المجلس الاعلی للشؤون الاسلامیة، ۱۳۹۱ق.
۲. آمدی، سیف‌الدین، المبین فی شرح الالفاظ الحکماء و المتکلمین، تصحیح دکتر عبدالامیر الاعسم، بیروت، بی نا، ۱۹۸۷م.
۳. آمدی، سیف‌الدین، الاحکام فی اصول الاحکام، بی جا، مؤسسة الحلبي، ۱۹۶۷م.
۴. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام، ج ۲، تهران، طرح نو، ۱۳۷۷ش.
۵. ابن تیمیة الحرانی، تقی‌الدین أحمد، نقض المنطق، تصحیح شیخ محمد عبدالرزاق حمزة و شیخ سلیمان عبدالرحمن الصنيع، قاهرة، مكتبة السنة المحمدية، بی تا.
۶. البستانی، فؤاد أفرام، دائرة المعارف [قاموس عام لكل فن و مطلب]، ج ۱، بیروت، بی نا، ۱۹۵۶م.
۷. جوینی، ابوالعالی، الارشاد الی قواطع الادلة فی اصول الاعتقاد، تحقیق: اسعد تمیم، بیروت، مؤسسة الكتب الثقافية، ۱۴۰۵ق.
۸. الحسینی العبدلی، عمیدالدین ابو عبدالله عبدالمطلب بن مجدالدین، اشراق اللاهوت فی نقد شرح الباقوت، تحقیق: علی اکبر ضیایی، تهران، میراث مکتوب، ۱۳۸۱ش.
۹. الخزرجی، احمد بن القاسم بن خلیفه، عیون الانباء فی طبقات الاطباء، ج ۳ و ۲، بیروت، بی نا، ۱۹۵۶م.
۱۰. الذهبی، محمد ابن احمد، العبر فی خبر من عبر، بیروت، دارالفکر، ۱۴۲۴ق.
۱۱. ربانسی گلپایگانی، علی، الکلام المقارن، قم، انتشارات دفتر نماینده مقام معظم رهبری در امور اهل سنت بلوچستان، ۱۳۸۰ش.
۱۲. السبکی، تاج‌الدین أبی نصر عبدالوهاب بن علی بن عبدالکافی، طبقات الشافعية الكبرى، تحقیق: محمد محمود الطنحی، و
- عبدالفتاح محمد الحلو، ج ۸، بی جا، بی نا، بی تا.
۱۳. السیوطی، جلال‌الدین عبدالرحمن، جهد الفریحة فی تجريد النصیحة، چاپ مصر، بی نا، بی تا.
۱۴. الشافعی، حسن، الآمدی و آراؤه الكلامية، قاهرة، دارالاسلام، ۱۴۱۸ق.
۱۵. الشهرستانی، ابوالفتح محمد عبدالکریم، نهاية الاقدام فی علم الکلام، تصحیح ألفرد جیوم، قاهرة، مكتبة زهران، بی تا.
۱۶. طباطبایی، محمدحسین، نهاية الحکمة، شرح علی شیروانی، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۳ش.
۱۷. علامه حلی، جمال‌الدین حسن بن یوسف بن مطهر، کشف المراد فی شرح تجريد الاعتقاد، تصحیح و حاشیه: حسن حسن زاده آملی، قم، مؤسسة النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسين، چاپ ششم، ۱۴۱۶ق.
۱۸. غزالی، ابوحامد، الاقتصاد فی الاعتقاد، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۴۰۳ق.
۱۹. القسطنطنی الرومی الحنفی، المولی مصطفی بن عبدالله، کشف الظنون عن اسامی الکتب و الفنون، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۴۱۳ق/ ۱۹۹۲م.
۲۰. مرزا، احسان بنت عبدالغفار، سیف‌الدین الآمدی و آراؤه الاعتقادیة فی الله و صفاته، بی جا، بی نا، بی تا.
۲۱. موسوی بجنوردی، کاظم، دایرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۲، مدخل «آمدی» نوشته جعفر شععار و علی اصغر حلبي، تهران، مرکز دایرة المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۷۴ش.
۲۲. الموسوی الخوانساری، محمدباقر، روضات الجنات فی احوال العلماء و السادات، تحقیق: اسدالله اسماعیلیان، ج ۵، قم، نشر استوار، ۱۳۹۲ق.