

تحلیل «سمع و بصر» حق تعالی از منظر ملاصدرا و امام خمینی

بهادر مهرکی*

علی محمد ساجدی**

چکیده

مسئله چگونگی صفات باری تعالی، از جمله مسائلی است که هر سه گروه؛ متکلمان، حکیمان، و از جمله، عارفان به آن پرداخته، و مورد بحث و فحص قرار داده‌اند. قرآن کریم قبل از همه، این دو صفت را در کنار سایر صفات، در خصوص حضرت باری تعالی مورد عنایت قرار داده است. در این جستار که با محوریت آرا ملاصدرا و امام خمینی علیه السلام تنظیم شده است، استنباط شده که آنان این دو صفت را از توابع علم شمرده‌اند. همچنین ملاصدرا پس از نقد و بررسی آرا خواجه نصیر و شیخ اشعری و پیروان وی، با نظریه «علم اجمالی در عین کشف تفصیلی» خود و با بیانی متفاوت از دیگران، سمیع بودن باری تعالی را به علم او به مسموعات، و بصیر بودنش را به علم او به مبصرات ارجاع داده است. لیکن، امام خمینی علیه السلام با ذکر دلایل خاص خود اثبات می‌کند که این دو صفت، صفاتی جدا و مستقل بوده، و ارجاعشان به دیگر صفات در اثر اهمال برخی از جهات و حیثیات می‌باشد.

واژگان کلیدی

متکلمان، حکیمان، ملاصدرا، امام خمینی علیه السلام، سمع و بصر.

طرح مسئله

صفات سمع و بصر از جمله صفاتی است که به‌طور مکرر در قرآن کریم و احادیث و روایات معصومین علیهم السلام

dr.b.mehraki@yahoo.com

drsajedi@yahoo.com

تاریخ پذیرش: ۹۲/۱۱/۹

*. استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه علوم پزشکی شیراز.

**. استادیار دانشگاه شیراز.

تاریخ دریافت: ۹۲/۶/۱۶

مطرح شده، و توسط شارحین مورد تحلیل و بررسی قرار گرفته است. متکلمان و حکمای الهی نیز در آثار خود این دو صفت را مورد مذاقه و بررسی قرار داده‌اند. برخی این دو صفت را از توابع صفت علم و برخی آن دو را صفاتی مستقل و در کنار علم و سایر صفات دانسته‌اند.

نکته دیگر درخصوص صفات حقیقیه و از جمله صفت سمع و بصر، حدوث و قدم این صفات و عینیت و زیادت آنها بر ذات واجب تعالی است که در طول تاریخ، معرکه آرا محققان مسلمان بوده است. اشاعره معتقدند که صفات حقیقیه حق تعالی مانند علم، حیات، قدرت، اراده، سمع و بصر، قدیم و درعین حال زائد بر ذات اویند. (تفتازانی، ۱۴۰۹: ۴ / ۶۸)

معتزله اعتقاد دارند که ذات حق تعالی جانشین صفات است. با این توضیح که هر اثر و خاصیتی که صفات دارا هستند، همان اثر و خاصیت برای ذات ثابت است؛ بدون اینکه آن صفات در او باشد. (معتزلی، ۱۴۲۲: ۱۲۸ به بعد) کرامیه برآنند که صفات حق تعالی حادث و عارض بر ذات واجب تعالی هستند. (مظفر، ۱۴۲۲: ۱ / ۵۲ به بعد) صدرالمتألهین شیرازی و پیروان فلسفه او به نظریه عینیت ذات و صفات اعتقاد دارند. از دیدگاه حکمت متعالیه، صفات کمالیه خداوند متعال هرچند مفهوماً با یکدیگر متفاوت و متغایرنند، ولی ذات حق تعالی بذاته مصداق تمام اوصاف کمالیه است و میان ذات و صفات در مصداق تمایزی نیست. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۴۲ و ۱۳۹)

عارفان مسلمان مقام ذات پروردگار را که از آن به مقام غیب مطلق یا هویت مطلقه و یا مقام غیب‌الغیوبی یاد می‌کنند، در نهایت اطلاق و بساطت و صرافت مطلق می‌دانند؛ به گونه‌ای که از هر حد و قید و اندازه‌ای، حتی قید اطلاق و لحاظ لاشروطی از اطلاق و تقیید نیز مبرا و منزّه است. (یشربی، ۱۳۸۰: ۲۴۵)

در این نوشتار نکات زیر مورد تحلیل و بررسی قرار گرفته است:

۱. آیا صفات سمع و بصر، صفاتی مستقل‌اند یا اینکه از توابع صفت علم محسوب می‌شوند؟
۲. دیدگاه متکلمان و حکمای مشهور در این زمینه چیست؟
۳. دیدگاه ملاصدرا و حضرت امام خمینی علیه السلام در این خصوص کدام است؟

تبیین مفهومی سمع و بصر

واژه «سمع» در اصل به معنی قوای شنوایی است که انسان به وسیله آن، صداها را درک می‌کند و گاهی این واژه به عضو شنوایی یعنی گوش اطلاق می‌گردد و در معنای گسترده‌تر به ادراکات باطنی، به وسیله قوای روحانی و فراتر از آن، به احاطه وجودی خداوند نسبت به همه صداها و اصوات گفته شده است. سمع گاهی به معنی فهم و درک به کار رفته است. (کرم البستانی و همکاران، ۱۹۸۶: ۳۵۱)

واژه «بصر» به عضو بینایی، یعنی چشم و به قوه بینایی و دیدن اطلاق می‌شود و به همین مناسبت

به معنی قوه ادراک و بینایی درون نیز «بصیر و بصر» اطلاق شده است. به ویژه، «سمع» از ارزشمندترین و مهم‌ترین حواس ظاهری است. چه اینکه، اساس تعلیم و تعلم و نطق و گفتگو بر محور آن قرار دارد. شاید به همین جهت باشد که در میان انبیا الهی بوده‌اند کسانی که از نعمت بینایی محروم بوده‌اند، لیکن، ناشنوا در میان‌شان نبوده است.

از مجموع گفتار اهل لغت و موارد استعمال آن برمی‌آید که واژه بصر در مرحله اول به معنی عضو بینایی و سپس قوه بینایی و آنگاه در معنای درک باطنی و علم، مورد استعمال واقع شده است. در مورد خداوند متعال به معنی احاطه وجودی حق تعالی به تمام دیدنی‌هاست.

در آیات متعددی بر صفات سمیع و بصیر بودن خداوند تأکید شده است که معانی و مفاهیم مختلفی را شامل می‌گردد. از جمله: «إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا؛ خداوند شنوا و بیناست.» (نساء / ۵۸)؛ «إِنَّهُ سَمِيعٌ قَرِيبٌ؛ او شنوا و نزدیک است.» (سبا / ۵۰)؛ «إِنَّكَ سَمِيعُ الدُّعَاءِ؛ تو دعاها را می‌شنوی.» (آل عمران / ۳۸)؛ «إِنَّ اللَّهَ يَعْبُدُهُ لَخَبِيرٌ بَصِيرٌ؛ خداوند نسبت به بندگانش آگاه و بیناست.» (فاطر / ۳۱)؛ «إِنَّ اللَّهَ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ؛ خداوند نسبت به بندگانش بصیر است.» (غافر / ۴۴)؛ «إِنَّهُ يَكُلُّ شَيْءٍ بِبَصِيرَةٍ؛ او نسبت به هر چیز بیناست.» (ملک / ۱۹) در قرآن، برای خداوند واژه مبصر و یا باصر به کار رفته است. لیکن «بصیر» که به معنای صاحب بصیرت و دانایی و تحقق است به کار رفته است. (راغب اصفهانی، بی‌تا: ۴۷)

در بعضی از آیات به سمیع بودن خداوند، به صورت مطلق اشاره شده است، مانند: «... وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ؛ و بدانید خداوند شنوا و داناست.» (بقره / ۳۴)، و گاهی شنوایی خاص است که فقط شامل عده‌ای از بندگان مخصوص می‌شود، چنان که حق تعالی استدعای حضرت ابراهیم علیه السلام را جهت فرزنددار شدن در سن کهولت می‌شنود، و بدان ترتیب اثر می‌دهد و به ایشان فرزند اعطا می‌کند: «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَهَبَ لِي عَلَى الْكِبَرِ إِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ إِنَّ رَبِّي لَسَمِيعُ الدُّعَاءِ؛ حمد خدایی را که در پیری، اسماعیل و اسحاق را به من بخشید؛ مسلماً پروردگار من شنونده [و اجابت‌کننده] دعاست.» (ابراهیم / ۳۹)

در آیاتی «سمع» حق تعالی به معنای محاوره عرفی است، مانند: «قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِي إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَا إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ؛ خداوند سخن [زنی] را که درباره شوهرش با تو گفتگو و به خدا شکایت می‌کرد، شنید؛ و خدا گفتگوی شما را با هم می‌شنید؛ و خداوند شنوا و بیناست.» (مجادله / ۱) و گاهی به معنای ترتیب اثر دادن، «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَهَبَ لِي عَلَى الْكِبَرِ إِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ إِنَّ رَبِّي لَسَمِيعُ الدُّعَاءِ؛ حمد خدایی را که در پیری، اسماعیل و اسحاق را به من بخشید؛ مسلماً پروردگار من شنونده [و اجابت‌کننده] دعاست.» (ابراهیم / ۳۹) (البته می‌توان گفت که معنای ترتیب اثر دادن، معنای لازم «سمع» است و معنای مطابقی آن نیست.) و گاهی به معنای شنیدن همراه با وعید و تهدید، «لَقَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ فَقِيرٌ وَنَحْنُ أَغْنِيَاءُ سَنَكْتُبُ مَا قَالُوا وَتَلَّهْمُ الْأَنْبِيَاءَ بِغَيْرِ حَقِّ وَتَقُولُ دُوقُوا عَذَابَ الْحَرِيقِ؛ خداوند

سخن آنها را که گفتند: خدا فقیر است و ما بی‌نیازیم، شنید. به‌زودی آنچه را گفتند، و به ناحق کشتن پیامبران را خواهیم نوشت؛ و به آنها خواهیم گفت عذاب سوزان را بچشید.» (آل عمران / ۱۸۱) و گاهی به معنای شنیدن هر نوع سخنی (حتی سخن سری و همراه با نجوا)، «قَالَ رَبِّي يَعْلَمُ الْقَوْلَ فِي السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ؛ [پیامبر] گفت: پروردگارم [هر] سخن [ی] را در آسمان و زمین می‌داند، و او شنوا و داناست.» (انبیاء / ۴) که بنا به تفسیر مجمع البیان: «ای: السميع لا قواهم؛ خداوند می‌شنود سخنان در گوشه نجواکنندگان را.» (طبرسی، ۱۴۰۸: ۷ / ۶۳) و نیز مانند کریمه: «أَمْ يُحْسِبُونَ أَنَّآ لَا نَسْمَعُ سِرَّهُمْ وَنَجْوَاهُمْ بَلَىٰ وَرَسُولُنَا لَهُمْ يَكْتُمُونَ؛ آیا آنان می‌پندارند که ما راز آنها و نجوایشان را نمی‌شنویم؟ آری، رسولان [و فرشتگان] ما پیش آنها حاضرند و ثبت می‌کنند.» (زخرف / ۸۰)

آیاتی که مفید حصر صفات است به نامحدودیت صفات اشاره دارند: «فَاطِرُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ جَعَلَ لَكُم مِّنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَمِنَ الْأَنْعَامِ أَزْوَاجًا يَذُرْكُمْ فِيهِ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ؛ او آفریننده آسمان‌ها و زمین است و از خودتان همسرانی برای شما قرار داد و از دام‌ها جفت‌هایی آفرید؛ بدین‌وسیله شما را بسیار می‌گرداند. هیچ چیز همانند او نیست و او شنوا و بیناست.» (شوری / ۱۱)

راغب اصفهانی در مفردات بر آن است که استعمال واژه «سمع» در قرآن کریم در مورد انسان به معنی «اذن» (قوه شنوایی) (بقره / ۲۰۷)، فعل شنیدن (شعراء / ۲۱۲)، فهم و ادراک (انفال / ۳۱) اطاعت و فرمان برداری (بقره / ۹۳ و نیز بقره / ۲۸۵) و از جمله تصور معنی و اندیشه و تفکر (اعراف / ۱۹۵؛ بقره / ۱۸ و ۱۷۱؛ انعام / ۲۵ و ۳۹) و در مورد خداوند به معنای علم او به مسموعات به کار می‌رود. چنان که فرمود: «قد سمع الله قول التي تجادلک فی زوجها» (مجادله / ۱) و نیز: «لقد سمع الله قول الذين قالوا...» (آل عمران / ۱۸۱) (راغب اصفهانی، بی‌تا، ۲۴۸)

ناگفته نماند که مفسران نیز نوعاً همین معنا را برای «سمع» و «بصر» - در کاربری آن برای حضرت حق - قائلند. طبرسی در جوامع الجامع (۱۳۷۱: ۱ / ۲۲۵) معنی «سمع الله» در آیه فوق را این‌گونه بیان می‌دارد: چیزی از سخن کافران بر او پوشیده نیست. همچنین، همو در مجمع البیان در تفسیر کریمه (نساء / ۵۸) گوید: معنای «ان الله کان سمیعا بصیرا» چنین است که خداوند به همه شنیدنی‌ها شنوا و نسبت به همه دیدنی‌ها بیناست، و نیز معنای دیگری که برای آن بیان نموده‌اند اینکه او عالم به همه اقوال و افعال شماست. (طبرسی، ۱۴۰۸: ۳ / ۹۹) صاحب المیزان در تفسیر کریمه (زخرف / ۸۰) بر آن است که «لما کان السر حدیث النفس عبر عن العلم بالسر والنجوى جميعا بالسمع.» (طباطبایی، ۱۳۷۹: ۱۸ / ۱۳۳)

پیشینه تحقیق بررسی دیدگاه متکلمان و حکیمان

از جمله مباحث مهم و مورد توجه متکلمان و فلاسفه اسلامی بحث سمع و بصر درباره حق تعالی است که آرا

و عقاید گوناگونی را به خود اختصاص داده است. مرحوم علامه حلی در شرح سخن مرحوم محقق طوسی می‌فرماید: «همه مسلمانان اجماع و اتفاق نظر دارند بر اینکه حق تعالی مدرک است. ولی در معنای آن اختلاف نظر دارند. ابو الحسین می‌گوید: معنای ادراک، علم خداوند به شنیدنی‌ها و دیدنی‌هاست. اشاعره و گروهی از معتزله آن را به‌عنوان صفتی زائد بر علم اثبات کرده‌اند.» (حلی، ۱۴۱۷: ۲۸۹)

از سخن علامه حلی رحمته‌الله فهمیده می‌شود که ابوالحسین معتزلی ادراک به جزئیات، از جمله مسموعات و مبصرات را شاخه‌ای از علم خداوند متعال می‌داند؛ ولی اشاعره و گروهی از معتزله صفات سمع و بصر حق تعالی را غیر از علم او می‌دانند.

البته برای اثبات سمع و بصر الهی می‌توان به حی بودن او نیز استناد کرد. زیرا حی به معنای دراک فعال است، و چون شنیدنی‌ها و دیدنی‌ها از متعلقات درک و علم الهی‌اند، پس حق تعالی سمیع و بصیر است.

مکتب اشراق که علم حق تعالی به مخلوقات را حضوری و شهودی می‌داند، همه نصوص دینی درباره علم خداوند به مخلوقات را به بصیر بودن خداوند به آنها، ارجاع می‌دهد؛ چنان‌که شیخ اشراق به‌عنوان بنیان‌گذار این مکتب، در بحث علم نورالانوار به ماسوا، علم و بصر حق تعالی را واحد می‌داند (سهروردی، ۱۳۹۷: ۱۵۰؛ همو، ۱۳۹۶: ۴۸۸) و در جایی دیگر همه انوار مجرده را باصر و بیننده دانسته، و معتقد است که بصر انوار مجرده به علم آنها بازگشت نمی‌کند؛ بلکه برعکس، علم آنها به مشاهده و بصر آنها بازمی‌گردد. (همو، ۱۳۹۷: ۲۱۴)

اگر ادعا شود که مفاهیم سمع و بصر غیر از مفهوم علم است و وقتی در مقام مفهوم از هم جدا باشند، اثبات یکی از این اوصاف، انسان را از اثبات دیگری بی‌نیاز نمی‌کند؛ به‌دلیل این که برهان با تصور و تصدیق، و تصور و تصدیق با مفهوم و علم حصولی سروکار دارد، و این‌گونه از اسما الهی در مقام مفهوم و علم حصولی از یکدیگر جدایند، و برای اثبات هر کدام یک حد وسط لازم است و برای اثبات هریک باید یک برهان اقامه کرد. پس، نمی‌توان سمع و بصر را مصداقی از مفهوم کلی علم دانست؛ بلکه، سمع و بصر هر کدام یک صفت مخصوص است.

در پاسخ باید گفت که فرق است بین این مطلب که بگوییم سمع و بصر از مصادیق مطلق علم است و مفهوم علم بر سمع و بصر صادق است. آن‌طور که کلی بر مصادیق خود صادق است، و مصادیق در تحت کلی مندرجند و این مطلب که بگوییم رابطه علم با سمع و بصر، رابطه مطلق و مقید است. با این بیان که: مطلق و مقید گاهی با تعدد دال و مدلول است و گاهی مقید با آن که یک اسم بسیط است. در درون مفهوم آن یک خصوصیتی اخذ شده که آن ویژگی مانع آن است که امر مقید و مطلق با یکدیگر مترادف و یا امر مقید از مصادیق مطلق به‌شمار آید. در این صورت سمع و بصر هر کدام مفهوم ویژه‌ای غیر از علم خواهند بود. علاوه بر این به مطلق علم و آگاهی، سمع و بصر گفته نمی‌شود. زیرا اگر انسان از راه توهم و تخیل و

مانند آن، به مسموعات و مبصرات علم پیدا کند، آن را سمع و بصر نمی‌گویند؛ بلکه اگر انسان به اشیا از طریق شهود و حضور علم پیدا کند، آن را سمع و بصر می‌نامند. منتها این شهود و حضور وجودی است، نه مادی و اگر دیدیم در بعضی از اشیا سمع و بصر با مباشرت اجسام و نیازمند به ادوات بود، این، بدان معنا نیست که درحقیقت سمع و بصر احتیاج به اجسام و ابزار مأخوذ باشد. بلکه، در اثر ویژگی و نقص مورد است. یعنی آن مورد (مثلاً انسان) چون ناقص است، نمی‌تواند بدون ابزار ببیند و بشنود، نه آنکه نیاز به ابزار جزئی از حقیقت سمع و بصر باشد. در مورد حق تعالی که از هر حیث کامل و بی‌عیب و نقص است، مسلماً نیاز به چنین ابزاری نخواهد بود. امام علی علیه السلام در این باره می‌فرماید:

هر شنونده‌ای غیر از او از درک صداهای ضعیف کر است، صداهای قوی گوش او را کر می‌کند، و آوازهای دور را نمی‌شنود. و هر بیننده‌ای غیر او از دیدن رنگ‌های مخفی و اجسام بسیار کوچک ناتوان است. (نهج‌البلاغه، خطبه ۶۵)

ایشان در جایی دیگر می‌فرماید: «او شنواست، ولی نه به وسیله دستگاه شنوایی؛ و بیناست، ولی نه با گشودن پلک چشم‌ها. او ایجادکننده موجودات است؛ اما نه از طریق حرکات و ابزار. و بینا بوده است؛ حتی در آن زمانی که موجود قابل رؤیتی وجود نداشت.» (همان: خطبه ۱)

امام صادق علیه السلام در پاسخ به این سؤال که آیا خداوند سمیع و بصیر است؟ فرمود: «آری او سمیع و بصیر است؛ او سمیع (شنوا) است؛ بدون نیاز به عضو شنوایی. و بصیر (بینا) است؛ بدون احتیاج به آلت مشاهده و چشم.» (کلینی، ۱۳۶۲: ۱ / ۸۳)

شخصی خدمت امام صادق علیه السلام آمد، و عرض کرد: مردی از دوستان شما اهل بیت پیامبر صلی الله علیه و آله می‌گوید: خداوند متعال همواره سمیع بوده، به وسیله گوش. و بصیر بوده، به کمک چشم. و عالم بوده، به وسیله علم. و قادر بوده، به قدرت. امام علیه السلام خشمگین شد و فرمود: «کسی که این سخن را بگوید و به آن عقیده داشته باشد، مشرک است و بهره‌ای از ولایت ما ندارد. خداوند متعال، ذاتی است عین عالم و سمیع و بصیر و قادر.» (مجلسی، ۱۳۶۲: ۴ / ۶۳)

شیخ اشراق بصیر بودن خداوند متعال را به علم او ارجاع می‌دهد؛ با این بیان که ایشان، علم حق تعالی را به اضافه اشراقیه و به علم حضوری می‌داند که وجودات خارجی موجودات در پیشگاه او حضور دارند. نگاه کلی شیخ در خصوص صفات باری چنین است که وجود بحت و اجبی سزاوارترین وجود نسبت به هر کمال غیر متکثری است. چه او معطی هر کمال (موجود در عالم) است، و محال است که او معطی کمال قاصر باشد. زیرا در این صورت، پدیده‌های بهرمنند از جلوه و کمال او از صاحب کمال اصلی اشرف خواهند شد؛ و این محال می‌باشد. از آنجا که صفاتی همچون علم و حیات و سایر صفات (نظیر سمع و بصر و ...) به نحو امکان خاص در عالم موجود است، بر واجب‌الوجود به نحو وجوبی حاصل است. (سهروردی، ۱۳۹۷: ۲ / ۴۱)

قطب‌الدین شیرازی، شاگرد مکتب اشراق و شارح کتاب *حکمة الاشراق*، در توضیح سخن سهروردی می‌گوید:

آنچه را ما با برهان می‌دانیم به نحو علم‌الیقین است، نه عین‌الیقین. از این رو بصر به علم بازگشت دارد؛ ولی در انوار مجردة با توجه به اینکه تمامی علوم آنها شهودی و به صورت عین‌الیقین می‌باشد، علم آنها به بصرشان رجوع می‌کند. اگر ما به مجردات ظفر یابیم، علم‌الیقین ما مبدل به عین‌الیقین شده و متحد با آنان می‌گردد. و در این حال علم ما نیز به بصرمان بازگشت می‌کند (شیرازی، ۱۳۸۰: ۴۵۲)

علاوه بر این در مورد صفات سمع و بصر الهی نیازی به آلات شنوایی و بینایی نیست. زیرا اگر سمع و بصر خداوند متعال به آلات و ادوات نیاز داشته باشد، در این صورت حق تعالی محتاج بوده و او جسم انگاشته می‌شود؛ در حالی که جسم داشتن و احتیاج، با وجوب ذاتی او منافات دارد.

از دیگر مباحثی که مورد توجه اندیشمندان اسلامی واقع شده آن است که: چرا در متون دینی اعم از قرآن کریم، ادعیه و روایات اهل بیت علیهم‌السلام اشارات فراوان به صفات سمع و بصر الهی شده است، ولی اسامی لامس و ذائق و شام برای حق تعالی به کار نرفته است؟ در پاسخ به این پرسش حکیمان و متکلمان مسلمان غالباً بر آنند که اشارات فراوان متون دینی به صفات سمع و بصر به معنای انحصار علم الهی در مسموعات و مبصرات نیست، بلکه به دلیل آن است که از میان حواس ظاهری، حواس بینایی و شنوایی لطیف‌تر و شدیدتر است.

علامه حسن زاده آملی در این باره بر آن است که آنچه در مدیریت کشور و حفظ نظام اجتماعی لازم است، آن است که مردم بدانند حاکم جامعه به همه امور کشور و مردم آگاه است، یعنی عالم به مسموعات و مبصرات است؛ اگرچه علم به مذوقات و مشمومات و ملموسات هم دارد. ولی آنچه در حفظ نظام اجتماع مهم‌تر است، سمیع و بصیر بودن است. (حسن زاده آملی، ۱۳۷۴: ۴۱)

به علاوه، در متون دینی صرفاً حواس شنوایی و بینایی درباره حق تعالی به کار نرفته است، بلکه در برخی از احادیث از جمله حدیث «قرب نوافل» اسامی دست و پا نیز برای خداوند متعال استعمال شده است، چنان که حق تعالی می‌فرماید: «و انه - ای العبد - لیتقرب الی بالنوافل حتی أحبه فاذا أحبت کنت سمعه الذی یسمع به، و بصره الذی یبصر به، و لسانه الذی ینطق به، و یده الی بیطش بها ...» (بخاری، ۱۴۰۱: ۱۹۰؛ ابن حنبل، بی‌تا، ۶ / ۲۵۶؛ کلینی، ۱۳۶۲: ۲ / ۳۵۲) (قریب به همین مضمون)) و در برخی از احادیث صفت تردد نیز به خداوند متعال نسبت داده شده است. با این بیان که:

قال رسول الله ﷺ ان الله تعالى قال من عادي لي ولياً فقد آذنته بالحرب، و ما يتقرب إلى عبدي بشيئي أحب إلى مما افترضت عليه، و ما يزال عبدي يتقرب إلى بالنوافل حتى أحبه فاذا أحبته كنت سمعه الذي يسمع به، و بصره الذي يبصر به، و یده الی بیطش بها، و رجله

التي يمشي بها، إن سألني لأعطيته، و إن استعاذني لأعيذنه؛ و ما ترددت في شيء أنا فاعله كتردد في قبض نفس المؤمن يكره الموت وأكره مساءته و لا بد له منه.

رسول خدا ﷺ گفت که خداوند متعال فرمود: هر کسی که دشمنی کند با دوست من، اجازه جنگ با او را می‌دهم. و نزدیک نمی‌شود بنده من به من به چیزی که نزد من دوست تر باشد از آنچه بر او واجب ساخته‌ام ... و همیشه بنده‌ام با اعمال مستحبی به سوی من نزدیک می‌گردد، تا آنکه او را دوست دارم. پس چون او را دوست داشتیم، گوش او می‌شوم که با آن می‌شنود، و چشم او می‌شوم که با آن می‌بیند، و دست او می‌شوم که با آن می‌گیرد، و پای او می‌شوم که با آن راه می‌رود. و هرگاه از من چیزی بخواهد، به او عطا می‌کنم، و هرگاه به من پناه برد به او پناه می‌دهم. و هرگز در چیزی که من فاعل آن هستم، تردد نکرده‌ام، مثل تردد من در وقت گرفتن نفس مؤمن که او از مرگ کراهت دارد و من کراهت او را اکره دارم و او گریزی از مرگ ندارد. (بخاری، ۱۴۰۱: ۸ / ۱۳۱، ابن حنبل، بی تا: ۶ / ۲۵۶، کلینی، ۱۳۶۲: ۲ / ۳۵۲؛ قریب به همین مضمون)

تبیین و تحلیل «سمع و بصر» در آرا صدرا و امام خمینی علیه السلام

صدرالمتألهین قبل از هر چیز، تبیین علمای طبیعی از ابصار را مخدوش دانسته، و معتقد است که در این تعاریف، علل اعدادی با علل فاعلی خلط گردیده است. خود صدرا تعریف دیگری ارائه می‌کند مبنی بر اینکه: وقتی نفس از طریق بدن و تعلق به بدن با عالم طبیعت و خارج ارتباط برقرار کرد، صورتی مماثل با مرئی و شیء خارجی را در حیطه خود (نفس) انشا می‌کند که آن صورت انشاشده، هم معلول نفس است، و هم معلوم و مبصر نفس. و نفس درحقیقت آن صورت که حاکی از مرئی و شیء خارجی است را می‌بیند.

بنابراین، مرئی و شیء خارجی، مرئی بالعرض و صورتی که نفس انشا کرده، مرئی بالذات است؛ و این صورت به قیام صدور به نفس قیام دارد، نه به قیام حلولی. نسبت این صورت به نفس، نسبت فعل به فاعل است، نه نسبت مقبول به قابل که محتاج به محل بوده و باعث کمال نفس باشد؛ بلکه این صورت، صورتی مجرد است که فقط به فاعل نیاز دارد؛ نه به ماده. و چون درحیطه نفس موجود است، پس مجرد است. و چون مجرد است، فقط به علت فاعلی و غایی متکی است؛ نه به علت مادی.

دلیل دیگر بر مجرد بودن این صورت، آن است که درحالت خواب و رویاهای صادقانه نیز ابصار اتفاق می‌افتد؛ بدون آنکه به چشم ظاهری نیازی باشد.

احتیاج به آلت و ادوات مادی در ابصار مربوط به آغاز پیدایش و مراحل اولیه نفس است که این احتیاج در مراحل عالییه از بین می‌رود. پس این صورت از کمالات موجود بماهو موجود است؛ نه از کمالات موجود مادی. با توجه به قاعده «معطی شیء نمی‌تواند فاقد شیء باشد»، واجب تعالی نیز می‌بایست بصیر باشد.

به‌علاوه، احتیاج به کارهای فیزیکی مثل کندن و کوبیدن محکم و ... درباره «سمع»، به‌عنوان علل عددی نقش دارد و حقیقت سمع همان انشا نفس است که مسموع بالذات، همان صورت علمی است که به اتکا فعلی به نفس قیام دارند؛ نه به اتکا قابل. از این‌رو از کمالات موجود بماهو موجود بوده، و با توجه به قاعده «معطی شیء فاقد شیء نیست»، لازم است واجب تعالی نیز سمیع باشد. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۶ / ۴۲۴ / ۸ - ۱۸۳ - ۱۶۹؛ همو، ۱۴۲۲: ۱۹۲)

همچنین صدرالمتألهین پس از نقد و بررسی آرا متکلمان و نظر کسانی که سمع و بصر را ادراکی حسی می‌دانند و دیدگاه کسانی که معتقدند احساس در حق تعالی از آن جهت که از قصور میراست، بدون آلت حاصل می‌شود و درباره ما انسان‌ها به‌علت قصور ما، بدون آلت صورت نمی‌گیرد، نظر و دیدگاه خودش را درباره سمع و بصر بیان می‌نماید.

او قبلاً دو علم را برای واجب‌الوجود اثبات کرده است: یکی علم در حریم ذات به‌نام «علم اجمالی در عین کشف تفصیلی» و دیگری «علم فعلی» که بنا به گفته شیخ اشراق در مقام فعل است، و از آن نتیجه می‌گیرد که: «همه موجودات، در پیشگاه پروردگار حاضرند و مبصرات و کیفیات محسوسه مبصره که همان رنگ‌ها و شکل‌ها و اضواء، موجوداتی هستند که وجودشان در پیشگاه حق حضور دارد. بنابراین، بصیر بودن حق، یعنی علم به مبصرات و سمیع بودن حق، یعنی علم به مسموعات که عبارت از اصوات است.» (همان: ۶ / ۴۲۲)

ایشان در کتاب *المبدأ و المعاد*، در این باره می‌گوید:

و بعد از آن که محقق شد که مناط جزئیت، یا احساس است و آن بدون تأثر آلت نمی‌تواند بود؛ و یا شهود اشراقی است و آن با تجرد از اجسام و تقدس از مواد منافات ندارد. و محقق شد که باری تعالی عالم است به همه جزئیات، بر وصف جزئیت و مادیت و از جمله آنها مسموعات است از حروف و اصوات؛ و مبصرات است از اجسامی که صاحب ضوء و لونند؛ علم باری به همه آنها علمی است حضوری اشراقی، و انکشافی است شهودی نوری که به نفس ذات خودش حاصل است. پس ذاتش به این اعتبار، سمع و بصر است بدون تأویلی. (همو، ۱۳۵۴: ۱۴۴)

صدرالمتألهین در نهایت، با توجه به اینکه قائل به بازگشت سمع و بصر الهی به مطلق علم نیست، و شهود مسموعات را سمع، و شهود مبصرات را بصر می‌داند، دیدگاه شیخ اشراق را اولی و اقرب به حق معرفی می‌کند. (همو، ۱۹۸۱: ۶ / ۴۲۳)

البته به‌نظر می‌آید مرحوم صدرا ابتدا مطابق نظر قول مشهور یعنی علم حصولی و ارتسامی به بیان سخن پرداخته است. مبنی بر اینکه علم حق تعالی به ماعدا حصولی است؛ خواه معلوم مبصر باشد یا مسموع و یا ... پس سمع و بصر نیز علم حصولی‌اند، و به علم بازگشت دارند؛ آنگاه مطابق نظر شیخ اشراق، یعنی علم

حضور و شهودی، که مورد رضایت خودش نیز است، سخن را تکمیل کرده است؛ مبنی بر اینکه علم شهود و حضور است، و سمع علم شهودی به مسموعات و بصر علم شهودی به مبصرات است. پس علم حضوری به سمع و بصر بازگشت دارد.

صدرالمتألهین برای اثبات عقیده خود مبنی بر عینیت ذات و صفات الهی دلایل متعددی اقامه کرده است که مهم‌ترین آنها عبارت است از اینکه می‌گوید: اگر اوصاف کمالیه خداوند زائد بر ذات اقدس الهی باشد، ضرورتاً متأخر از مرتبه ذات خواهد بود. بنابراین، لازم می‌آید که ذات الهی در مرتبه ذات از صفات کمال خالی باشد و ذات در آن مرتبه مصداق هیچ‌یک از نعوت و کمالات نباشد. یعنی در مرتبه ذات باید عالم و قادر و حی و مرید نباشد که این امری باطل است. زیرا خداوند مبدأ و منشأ تمام خیرات و کمالات است. زیرا در غیر این صورت خداوند باید در مرتبه ذات ناقص یا مستکمل به غیر باشد که این نقص بر ذات واجب تعالی و منافی با وجوب وجود است. (همان: ۶ / ۱۳۳)

او به دنبال این دیدگاه احادیث و روایاتی را که صراحتاً کمال توحید را در نفی صفات از خداوند دانسته‌اند بر نفی صفات زائده بر ذات الهی حمل کرده است، و در شرح کلام امام علی علیه السلام که فرمود: «و کمال الاخلاص نفی الصفات عنه» گوید:

اراد به نفی الصفات التي وجودها غير وجود الذات، و الّا فذاته بذاته مصداق لجميع النعوت الكمالیه و الاوصاف الالهیه من دون قيام أمر زاید بذاته الأحديه مع أن مفهوماتها متغایره و معانیها متخالفه، فإن کمال الحقیقه الوجودیه فی جامعيتها للمعانی الكثيره الكمالیه مع وحده الوجود. امام علی علیه السلام از این عبارت نفی صفاتی را که وجود آنها غیر وجود ذات اقدس الهی اند اراده فرموده است و گرنه ذات خداوند در واقع مصداق تمام نعوت و اوصاف کمالیه است، بدون فرض امری زائد که آن امر صفت کمالیه ذات محسوب شود، پس علم خداوند، قدرت و اراده و حیات او و سمیع و بصیر بودن او همه موجود به وجود ذات احدیت‌اند. با اینکه همگی این اوصاف از حیث مفهوم متغایر و از لحاظ معانی متخالف‌اند. زیرا کامل بودن حقیقت وجود در جامع بودن آن حقیقت بر جمیع معانی کثیره کمالیه است. (همان: ۶ / ۱۴۰)

حکیم سبزواری که از پیروان مکتب متعالیه است می‌گوید: «و قول حضرت علیه السلام: «و کمال الاخلاص نفی الصفات عنه» مراد به آن نفی صفات زائده است و نه مراد نفی مطلق صفات باشد، چه وجودش بذاته مصداق نعوت جمالیه و جلالیه است، و عقلاً و اتفاقاً ذاتیست مستجمع جمیع کمالات، ... و قول حضرت که: «الشهادت کل صفة ائها غیر الموصوف ...» اشاره است به برهان بر نفی صفات زائده به حسب وجود به اینکه مغایرت به حسب وجود ترکیب است، در هویت واجب‌الوجود از وجود صفت و وجود صاحب صفت ... (سبزواری، ۱۳۸۳: ۵۴)

او در منظومه حکمت چنین آورده است: «إِنَّ الْحَقِيقَةَ مِنْ صِفَاتِهِ بِشَعْبَتِي هِيَ عَيْنُ ذَاتِهِ». تا آنجا که گوید: «اتَّحَدَتْ فِي الذَّاتِ لَا مَفْهُومًا كَكُونِ الْمَقْدُورِ وَالْمَعْلُومِ». یعنی همانا صفات حقیقی محض و حقیقی اضافه واجب تعالی عین ذات اقدس اوست. صفات حق تعالی در مصداق نه در مفهوم با هم متحد هستند چنان که تو مقدر و معلوم او هستی. (همان: ۵۵۵)

به علاوه، او به پیروی از صدرالمآلهین سمع و بصر را به علم ارجاع می دهد و بر آن است که: «چون علم حق تعالی به موجودات حضوری است، پس علم او سمع و بصر وی می باشد.» (همو، ۱۳۷۲: ۳۵۲؛ همو، ۱۳۶۹ - ۱۳۷۹: ۶۲۹ و ۶۳۲) و نیز معتقد است که علم حق تعالی به ممکنات همان اضافه اشراقیه وی، و حضور کائنات در محضر الهی است؛ پس علم متعلق به مسموعاتش سمع، و علم متعلق به مبصراتش بصر می باشد. (همان: ۶۳۲)

از نظر علامه طباطبایی همان طور که واجب تعالی علیم و خبیر می باشد، سمیع و بصیر نیز هست. وی سمع و بصر را همان علم به شنیدنی ها و علم به دیدنی ها دانسته، و معتقد است که این دو علم، بخشی از علم مطلق و فراگیر واجب تعالی را تشکیل می دهد. ایشان پس از اثبات اینکه خداوند نسبت به همه مخلوقات در مرتبه ذات خود و در مرتبه آن مخلوق علم دارد، بیان می کند که خداوند نسبت به شنیدنی ها و دیدنی ها هم علم ذاتی دارد، و هم علم فعلی؛ و از این رو سمیع و بصیر را می توان از جهت جزء صفات ذاتی و از جهت دیگر در زمره صفات فعلی قرار داد. (طباطبایی، ۱۴۰۴: ۲۸۹)

امام خمینی رحمته الله علیه معتقد است که سمع و بصر به علم برگشت ندارد و آنها را جدا و مستقل از علم می داند، گرچه در آن ذات مقدس همه صفات توحیدی وجود داشته و به یک چیز برگشت کرده باشد، و آن هم همان ذات مقدس است. (امام خمینی، ۱۴۱۰: ۶۳)

از دیدگاه ایشان ارجاع بعضی از اسما و صفات به بعضی دیگر، از طرف بسیاری از فلاسفه و حکما، به علت اهمال برخی از جهات و حیثیات می باشد. ایشان به عنوان نمونه ارجاع اراده حق تعالی به «علم به صلاح و نظام اتم» و ارجاع سمع و بصر را به یکدیگر خلاف تحقیق دانسته، و از اهمال حیثیات به شمار می آورد. چنان که می فرماید:

اگر مقصود از اینکه اراده به «علم به صلاح» راجع است، یا علم به سمع، یا سمع به علم، راجع است، آن است که حق تعالی دارای اراده نیست و یا دارای سمع و بصر نیست، بلکه همان «علم» را به اسم اراده و سمع و بصر خوانده اند، این مطلبی است بس باطل، و تقوُّلی است بس فضیح. (همو، ۱۳۷۱: ۶۱۲)

ایشان برای ردّ دیدگاه مزبور این گونه استدلال می کنند:

اگر این مطلب را بپذیریم اولاً لازم می آید که خداوند مبدأ وجود باشد، ولی دارای اراده و اختیار و همچنین دارای سمع و بصر نباشد. ثانیاً چون ملاک و معیار اتصاف خداوند

به اوصاف کمالیه آن است که آن صفت برای «موجود بما انه موجود» صفت کمال باشد؛ و چون اراده از صفات کمالیه حقیقت مطلقه وجودیه می‌باشد، هرچه وجود تنزل نماید، اراده در او ضعیف می‌گردد، تا آنجا که اراده به‌طور کلی از آن سلب شود. (مثل جمادات و نباتات) و هرچه وجود رو به کمال تصاعد نماید، اراده در او ظاهرتر گردیده و قوی‌تر می‌شود؛ سمع و بصر نیز همانند اراده از کمالات موجود مطلق است. و حق تعالی متصف به آنهاست، و نیازی به ارجاع آنها به حقیقت دیگری نمی‌باشد. (همان: ۶۱۳)

حضرت امام در توضیح صفات سمع و بصر و کیفیت حصول آنها می‌گوید: «... و همین‌طور «سمع» و «بصر» نیز به‌حسب تحقیق حقیق به تصدیق از کمالات موجود مطلق است؛ و حقیقت سمع و بصر متقوم به آلات جسمانی و از علوم مقید به آلات و ادوات نیست، بلکه احتیاج به آلات در ظهور سمع و بصر نفس است در عالم طبیعت و مُلک بدن؛ چنان‌که، در علم نیز به‌حسب ظهور در مُلک طبیعت احتیاج به ام‌الدماغ دارد، و این از نقص عالم طبیعت و ملک است، نه نقص علم و سمع و بصر.» (همان)

بنابراین، از دیدگاه امام خمینی، «سمع» و «بصر» غیر از علم بوده، و از کمالات مطلق وجود می‌باشند. و از این رو اثبات آن دو صفت برای باری تعالی که مبدأ وجود و منشأ و سرچشمه کمال هستی است، لازم است. ایشان در نهایت دیدگاه خود را درباره صفات حق تعالی و از جمله سمع و بصر این‌گونه بیان می‌کند:

حق تعالی جلّ جلاله دارای جمیع کمالات و مستجمع جمیع اسما و صفات است؛ بدون آنکه یکی از آنها به دیگری راجع باشد؛ بلکه هر یک به حقیقت خود بر ذات مقدسش صادق باشد. سمعش و بصرش و اراده‌اش و علمش همه به معانی حقیقیه است؛ بدون آن که کثرت در ذات مقدس به‌وجهی از وجوه لازم آید. (همان: ۶۱۴)

البته ایشان نظر کسانی که صفات سمع، بصر و علم را به یکدیگر ارجاع می‌دهند را از زاویه‌ای دیگر مورد بحث قرار می‌دهند، و می‌گویند:

اگر مقصود آنان که اراده و سمع و بصر را به علم، یا علم را به آنها ارجاع می‌کنند، آن است که علم و اراده به حیثیت واحده برای حق ثابت، و سمع و بصر و علم در ذات مقدس حق حیثیات مختلفه ندارند، این مطلبی است حق و موافق برهان؛ ولی اختصاص به این اوصاف وجهی ندارد؛ بلکه مطلق اوصاف به حقیقت وجود صرف راجع است؛ و این معنی منافات ندارد با اثبات اوصاف مختلفه متکثره برای ذات حق، بلکه موکد آن است؛ زیرا که به‌وضوح پیوسته که هرچه وجود به وحدت نزدیک‌تر باشد، و از افق کثرت بعیدتر و مبراتر باشد، جامع‌تر است نسبت به اسما و صفات؛ تا آنکه به‌صرف وجود و حقیقت بسیطه واجبه - جلّت عظمت و عظمت قدرته - رسد که غایت وحدت و

بساطت است، و مستجمع جمیع کمالات و جامع تمام اسما و صفات است، و تمام مفاهیم کمال و معانی جمال و جلال به حقیقت بر او صدق می‌کند، و صدق آنها بر ذات مقدس، احق و اولی است به جمیع مراتب احقیقت و اولویت. (همان: ۶۱۳)

تطبیق و بررسی آرای صدرا و امام خمینی علیه السلام در خصوص سمع و بصر

چنان که مشاهده شد - با رویکردی وجودشناختی - هر دو متفکر برآنند که در مقام اجمال، ذات به نحو بسیط واجد هرگونه صفات کمال می‌باشد. یعنی مصدر و منشأ همه آنها تنها ذات است که مستجمع جمیع کمالات وجودیه است. لیکن، در مقام تفصیل، آرای صدرا و امام خمینی متفاوت می‌باشد. توضیح اینکه: صدرا همچون ابن سینا و دیگران، هریک از صفات «سمع» و «بصر» را همچون «اراده ذاتی» به علم الهی ارجاع داده و معتقد است که محصول و غایت سمع و بصر همان آگاهی و اشراف ذات حق، بر مسموعات و مبصرات است که هر دو از سنخ علم باری نسبت به اشیا است. اما از دیدگاه امام خمینی علیه السلام این روش، چیزی جز اهمال حیثیات و خصوصیات مندرج در هریک از این صفات نمی‌باشد. ایشان در واقع برآنند که الغای خصوصیت «سمعیت» و «بصریت» و ارجاع آن دو به علم، امری است که فاقد دلیل کافی بوده، و منطق استواری از آن حمایت نمی‌کند. ضمن اینکه او نیز همچون صدرا بر بی‌نیازی ذات حق در اتصاف به این صفات از استلزامات مادی نظیر عضو شنوایی و یا بینایی تأکید می‌ورزد؛ و معتقد است که ذات حق از هرگونه مادیت و ترکیب میرا و منزله است. بنابراین، از منظر امام خمینی الغای خصوصیت هریک از سمع و بصر و ارجاعشان به علم فاقد دلیل عقلی است و از سوی دیگر ارجاع این دو صفت، نظیر سایر صفات کمال و جمال الهی به ذات با حیثیت واحد برای حق تعالی ثابت بوده، و چنین نیست که این صفات در ذات مقدس الهی دارای حیثیات مختلفی بوده ترکیب در ذات را سبب گردند. به عبارت دیگر وی براساس قاعده بسیط الحقیقه که متکرر بر براهان عقلی است، ذات حق را مستجمع جمیع اسماء و صفات دانسته، بی‌آنکه ناگزیر شود یکی را به دیگری ارجاع داده، مرتکب اهمال جهات و خصوصیات هریک از اوصاف گردد.

نتیجه

آنچه از مجموع سخنان گذشته حاصل شد اینکه؛ اولاً: نخستین مرجع صفات «سمع و بصر» برای حق تعالی آیات و روایات است. ثانیاً: حکیمان و متکلمان درباره اینکه صفات سمع و بصر دو صفت مستقل اند یا اینکه به صفات دیگر بازمی‌گردند، اختلاف نظر دارند.

همچنین با توجه به شواهد نقلی، نمی‌توان صفات سمع و بصر موجودات را عیناً به حق تعالی نسبت داد، بلکه باید این صفات را از هرگونه نقص و محدودیت و جسمانیت تنزیه نمود و آنگاه به حق تعالی نسبت داد. به علاوه، سمع و بصر را می‌توان یک معنای عریض و ذو مراتب دانست که مرتبه اعلای آن مختص

واجب تعالی، (از این رو که این دو صفت کمال‌اند و ذاتی که مستجمع جمیع کمالات وجودی است، البته از آنها خالی نیست)، و مراتب مادون آن به سایر موجودات اختصاص دارد.

ملاصدرا با توجه به قاعده: «معطی شیء فاقد شیء نیست» و قاعده «علم اجمالی در عین کشف تفصیلی» و نیز با روشی نزدیک به روش حکیم سهروردی به اثبات صفات سمع و بصر می‌پردازد و همچون شیخ اشراق هر دو را به صفت علم ارجاع می‌دهد. امام خمینی علیه السلام همراه و هماهنگ با ملاصدرا به عینیت ذات و صفات حق - تعالی - قائل است. لیکن، ارجاع این دو صفت به علم را رد می‌کند. حضرت امام برخلاف ملاصدرا، صفات سمع و بصر را مستقل از صفات دیگر می‌داند.

نکته دیگر اینکه در متون دینی علاوه بر صفات سمع و بصر، اسامی دست و پا و صفت تردد به حق تعالی نسبت داده شده است و این معنا نباید موهوم فرض جسمانیت برای ذات پاک خداوند گردد. همچنین، محققان اسلامی در میان حواس ظاهری که درباره حق تعالی به کار رفته، نسبت به حواس بینایی و شنوایی توجه بیشتری داشته‌اند، و برخی از متفکران آن دو را - به جهت صبغه اجتماعی داشتن شان - بیش از سایر صفات مورد توجه دانسته‌اند.

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه.
۳. ابن حنبل، احمد، بی تا، المسند، بیروت، دارصادر.
۴. امام خمینی، سید روح‌الله، ۱۳۷۱، شرح چهل حدیث (اربعین حدیث)، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
۵. _____، ۱۴۱۰ ق، تعلیقات علی شرح فصوص الحکم و مصباح الانس، تهران، مؤسسه پاسدار اسلام.
۶. بخاری، محمد بن اسماعیل، ۱۴۰۱ ق، الصحیح، بیروت، دارالفکر.
۷. تفتازانی، سعدالدین، ۱۴۰۹ ق، شرح المقاصد، (دوره ۵ جلدی)، قم، انتشارات الشریف الرضی.
۸. جرجانی، سید شریف، ۱۳۷۰، شرح المواقف، تصحیح بدرالدین نعلانی، قم، انتشارات الشریف الرضی.
۹. حسن‌زاده آملی، حسن، ۱۳۷۴، کلمه علیا در توقیفیت اسما، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۱۰. حلی، یوسف بن علی، ۱۴۱۷ ق، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.

۱۱. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، بی تا، *المفردات فی غریب القرآن*، تصحیح محمد سید کیلانی، بیروت، دارالفکر.
۱۲. سبزواری، هادی، ۱۳۷۲، *شرح السماء الحسنی*، تحقیق دکتر نجفقلی حبیبی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
۱۳. _____، ۱۳۷۹ - ۱۳۶۹، *شرح المنظومه*، تصحیح و تعلیق حسن حسن زاده آملی، تهران، نشر ناب.
۱۴. _____، ۱۳۸۳، *اسرار الحکم*، تصحیح کریم فیضی، قم، مطبوعات دینی.
۱۵. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی، ۱۳۹۶ ق، *المشارع و المطارحات*؛ مندرج در مجموعه مصنفات، تصحیح هنری کربن، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۱۶. _____، ۱۳۹۷ ق، *حکمة الاشراق*؛ مندرج در مجموعه مصنفات، تصحیح هنری کربن، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۱۷. شیرازی، قطب‌الدین، ۱۳۸۰، *شرح حکمة الاشراق سهروردی*، به اهتمام عبدالله نورانی و مهدی محقق، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران و دانشگاه مک گیل.
۱۸. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، ۱۳۵۴، *المبدأ و المعاد*، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۱۹. _____، ۱۳۶۰، *الشواهد الربوبیه*، مشهد مقدس، مرکز الجامعی للنشر، ج ۲.
۲۰. _____، ۱۴۲۲ ق، *شرح الهدایة الاثریه*، تصحیح محمد مصطفی فولادکار، بیروت، مؤسسه التاریخ العربی.
۲۱. _____، ۱۹۸۱ م، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
۲۲. طباطبایی، سید محمدحسین، ۱۳۷۹ ق، *المیزان*، تهران، مطبعة الحیدری.
۲۳. _____، ۱۴۰۴ ق، *نهاية الحکمة*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
۲۴. طبرسی، ابوعلی فضل بن حسن، ۱۳۷۱، *جوامع الجامع*، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
۲۵. _____، ۱۴۰۸ ق، *مجمع البیان*، لبنان، بیروت، دارالمعرفة.
۲۶. کلینی، ابو جعفر محمد بن یعقوب بن اسحق رازی، ۱۳۶۲، *الکافی*، تهران، انتشارات اسلامی.
۲۷. مجلسی، محمدباقر، ۱۳۶۲، *بحار الانوار*، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
۲۸. مظفر، محمدحسن، ۱۴۲۲ ق، *دلائل الصدق*، قم، مؤسسه آل‌البتیة.
۲۹. معتزلی، قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲ ق، *شرح اصول الخمسه*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۳۰. یشربی، سید یحیی، ۱۳۸۰، *عرفان نظری*، قم، انتشارات بوستان کتاب.

دراسة وتحليل لوظائفية معني الموت

مهرا ب صادق نيا^١ / حسن سرائي^٢

خلاصة البحث: الموت أبسط الحقائق في حياتنا؛ فنحن نولد ونكبر ونعيش مدّة في هذه الدنيا وفي النهاية نموت. وليست هناك حقيقة أبسط من هذه. قد يُظن أن الموت هو فناء الحياة ويقع في مقابلها. ولهذا تكتسب الحياة معناها وتتواصل بانكار الموت في حين أن الموت ليس مجرد نهاية، وإنما هو مرحلة ذات معني، وهي مرحلة تُفهم بمساعدة الدين علي انها ليست إعداماً للحياة وأتّما الموت يضيف علي الحياة معني. إن انكار الموت يجعل الحياة تفقد أصلتها. الموت علي مستوي الفهم يؤدي إلي إيجاد وعي بالمكانة التي يكون عليها الانسان، وهو يمثّل في الحقيقة اجابة عن هذا التساؤل وهو: ما هي طبيعة هذا العالم؟ واما علي مستوي العمل فالموت يستدعي توجّهاً أخلاقياً معيّناً. وعندئذ تتضح معالم التأثيرات التي يوجد بها الموت. وهذه التأثيرات تمثّل ذلك المعني الذي يضيفه الموت علي الحياة. لولا فكرة الموت لكان من المحتمل أن يعيش الناس علي نحو آخر.

الألفاظ المفتاحية: الموت، موت المعرفة، إضفاء المعني، الأصالة، الإنضباط الأخلاقي، زيادة التراكم الأخلاقي.

بحث ونقد لعقوبة المرتد في الاسلام والاديان الاخرى

محمد ابراهيمي وركياني^٣

خلاصة البحث: اثّيرت علي مدي التاريخ تساؤلات جذرية حول الموقف الذي ينبغي اتخاذه ازاء المرتد، وجرّت نقاشات كثيرة في المذاهب الحقوقية والفقهيّة والكلامية حول هذا الموضوع. واتخذت هذه القضية طابعاً أكثر جدية في اعقاب صدور المنشور العالمي لحقوق الانسان، الذي اعتبر حرية العقيدة من الحقوق الطبيعية للانسان. وبما ان العقوبات التي يطبّقها أتباع الأديان السماوية ضد المرتد هي الأقسى والأشد، لذلك فان المؤاخذات قد توجّهت حتي الآن نحو الأديان الالهية. في الشريعة الاسلامية، وحتى في الشريعة اليهودية والمسيحية يُعتبر من اعظم الذنوب قتل أي إنسان فيما إذا لم يكن قتل إنساناً ولم يكن مصدرراً للفساد. ومن يرتكب هذا العمل انما يرتكب اثمّاً عظيماً بل كأنما قتل الناس جميعاً. يرمى هذا البحث إلي اثبات انه لم ترد اية عقوبة مجحفة لا في الاسلام ولا في الأديان السماوية الاخرى، والانبياء منزّهون عن أي اسلوب من اساليب العنف.

الألفاظ المفتاحية: الردّة، التحمّل الديني، التحمّل السياسي، حرية المعتقد، المرتدون عن الدين.

sadeghniam@yahoo.com

hsarae@yahoo.com

تاريخ قبول النشر: ٢٠١٤/١/٢٩

m-ebrahimi@sbu.ac.ir

تاريخ قبول النشر: ٢٠١٤/١/٢٩

١. استاذ مساعد في جامعة الأديان والمذاهب.

٢. استاذ في جامعة العلامة الطباطبائي.

تاريخ استلام البحث: ٢٠١٣/٨/١٩

٣. استاذ مساعد في قسم المعارف الإسلامية، جامعة الشهيد بهشتي.

تاريخ استلام البحث: ٢٠١٣/٨/١٩

علم الغيب في المنظومة الفلسفية في مدرسة الحكمة المتعالية

محمد حسن نادم^١

خلاصة البحث: صدر المتألهين الشيرازي الذي وضع الحكمة المتعالية، من الفلاسفة الذين اهتموا بتبيين وتحليل المفاهيم الدينية أكثر من سواهم. ومن المعروف أن علم الغيب من المفاهيم الأساسية في المنظومة العقائدية عند المسلمين، والملا صدرا هو الفيلسوف الوحيد الذي اهتم بهذه المسألة بشكل مركز، فقد بحث من خلال الاسس والاستدلالات التي طرحها الفلاسفة السابقون ومن خلال التعويل علي الاسس الرصينة لمدرسته الفلسفية مثل اصالة الوجود والحركة الجوهرية، والوجود الذهني، واتحاد العاقل والمعقول، وقوس النزول والصعود لتكامل النفس، وطرح رؤية وتحليلاً فلسفياً وعرفانياً متميزاً عن التوجهات الاخرى. نحاول في بحثنا هذا تقصي امكانية الاطلاع علي عالم الغيب ومعرفة حقائق ذلك العالم الذي نطلق عليه تسمية عالم الغيب من وجهة نظر هذه المدرسة ونشرح أوجه تمايزها عن المارس الفلسفية الاخرى.

الألفاظ المفتاحية: علم الغيب، الحكمة المتعالية، النفوس الفلكية، اصالة الوجود، الحركة الجوهرية، الوجود الذهني، العاقل والمعقول، النزول والصعود.

«الركن الرابع» ماهيته واسسه الكلامية في المنظومة

العقائدية لفرقة الشيعية، وتقييم مدي ارتباطه

بالنيابة الخاصة عند الشيعة

سعيد علي زاده^٢

خلاصة البحث: يحظي الـ ركن الرابع لدي فرقة الشيعية بمكانة متميزة، إلي درجة ان بعض رؤساء هذه الفرقة يعتبرونه أفضل من اصول الدين بل وأرجح حتي من اصل التوحيد ويصفونه انه اساس الوجود وهو الحكمة من ايجاد الخلق. كلام رؤساء الشيعية في ما يخص تبيينهم للـ ركن الرابع وتعيين مكانته في المنظومة الاعتقادية لهذه الفرقة تكتنفه الكثير من المؤاخذات، وتبرز اختلافات عميقة وجوهرية بين هذه العقيدة وبين اصول ومبادئ معتقدات الشيعة، ومن ذلك نظرية النيابة. يهدف هذا البحث إلي أن يسلط الضوء أولاً علي مفهوم الـ ركن الرابع لدي الشيعية ومكانته واسسه عندهم. ومن بعد ذلك يبحث علاقته بنظرية النيابة (الخاصة والعامّة) عند الشيعة. ويفهم مما تم بحثه في هذا المضمون ان اطروحة الـ ركن الرابع بدعة وانحراف عن مبادئ الشيعة وتختلف عن نظرية النيابة اختلافاً جذرياً، فضلاً عن ان هذه الاطروحة غير مدعومة بأي دليل أو اساس مقبول.

الألفاظ المفتاحية: الشيعية، الشيخ احمد الأحسائي، سيد كاظم الرشتي، كريم خان الكرمانى، الـ ركن الرابع، الهورقليا، الغيبة الكبرى، النيابة الخاصة، الشيعة الكامل.

nadem185@yahoo.com

تاريخ قبول النشر: ٢٠١٤/١/٢٩

s-alizade@tabrizu.ac.ir

تاريخ قبول النشر: ٢٠١٤/١/٢٩

١. استاذ مساعد في جامعة الأديان والمذاهب.

تاريخ استلام البحث: ٢٠١٣/٨/٢٦

٢. طالب دكتوراه في تدريس المعارف الإسلامية (فرع الاسس النظرية للإسلام)، جامعة المعارف الإسلامية.

تاريخ استلام البحث: ٢٠١٣/٨/٣٠

أوجه الشبه بين آراء المفوضة وأتباع ابن عربي من الشيعة في باب الخلق

محمد علي چلونگر^١ / مجيد صادقاني^٢

خلاصة البحث: المفوضة من الفرق الشيعية المغالية واتباع هذه الفرقة يعتقدون بخلق وحدث النبي ﷺ والأئمة^{عليهم السلام}، الا انهم يقولون انه تعالي قد خلقهم منذ بداية الخلق ثم فوض اليهم أمر الخلق والرزق وتدير شؤون العالم. ومن جانب آخر يطرح حكماء الشيعة من أتباع ابن عربي نظرية «الحقيقة المحمدية» التي يقولون فيها ان الله حين أراد أن يتجلي ويظهر تجلياته في عالم الوجود، خلق في اول الأمر موجوداً ثم خلق العالم منه. وهم يطلقون علي هذا الموجود الأول تسمية الحقيقة المحمدية، وهو ما يعادل العقل الاول في المنظومة الفكرية للمشائين.

هاتان النظريتان تبدوان متشابهتين في الوهلة الاولى، الا ان الاختلافات الجذرية في ما بينهما اعمق واوسع من اوجه الشبه الظاهرية. هذا البحث يستعرض أوجه الشبه والاختلاف بين هاتين النظريتين.

الألفاظ المفتاحية: المفوضة، التفويض، الحقيقة المحمدية، ابن عربي، سيد حيدر الآملی، الملا صدرا، الإمام الخميني^{عليه السلام}.

بحث ونقد لآراء الفخر الرازي حول خالق اعمال الانسان انطلاقاً من تفسير مفاتيح الغيب

علي اكبر شايسته نژاد^٣

خلاصة البحث: دور الانسان ومدى تأثيره في ايجاد أفعاله من المباحث المهمة في حقل علم الكلام والتفسير. ومن الآراء المطروحة في هذا المجال رأى الفخر الرازي الذي ينسب فيه جميع افعال الانسان إلي الله، ويرى ان نسبة خلق الأعمال إلي الانسان نفسه تعني نفى قدرة الله أو الانتقاص منها، ويقول ايضاً إن كفر الانسان أو ايمانه منشؤه خلق الله، غير انه لم يقدم في هذا المضمار رأياً مدعوماً بالادلة والبراهين وإنما يقول تارة إن الانسان مجبر، وتارة أخرى يميل إلي القول بحرية الانسان واختياره ويطرح تارة ثالثة اطروحة الكسب للتمييز بين ارادة الله وخلق الله ليتنكر من خلال ذلك لمبدأ الجبر، وتارة رابعة يصور الانسان كمضطر علي هيئة مختار حر. تناول كاتب هذا البحث استجلاء آراء الفخر الرازي بطريقة تحليل المحتوي مبيناً أن ما طرحه من آراء تنزع المسؤولية عن الانسان وتناقض قاعدة العلية وتنتهي إلي القول بنسبة الشرور إلي الله. ومن النتائج التي توصل إليها هذا البحث تبين العلاقة الطولية بين خلق الله وخلق الانسان وتعلق ارادة الله بخلق الافعال من قبل الانسان، والاختلاف بين الارادة التكوينية والارادة التشريعية لله.

الألفاظ المفتاحية: أفعال الإنسان، الفخر الرازي، الجبر والإختيار، نظرية الكسب، أمر الله وإرادته.

m.chelongar@yahoo.com

msadeghani@yahoo.com

تاريخ قبول النشر: ٢٠١٤/١/٢٩

asm2us@yahoo.com

تاريخ قبول النشر: ٢٠١٤/١/٢٩

١. استاذ مشارك في جامعة اصفهان.

٢. طالب دكتوراه في تاريخ الإسلام، جامعة اصفهان.

تاريخ استلام البحث: ٢٠١٣/٨/٣٠

٣. استاذ مساعد في قسم المعارف الإسلامية، جامعة الشهيد رجائي لتربية المدرسين.

تاريخ استلام البحث: ٢٠١٣/٨/٣٠

مقارنة بين مراحل الصعود والنزول العرفاني في فكر افلوطين والسهروردي

سيد مهدي ساداتي نژاد^١

خلاصة البحث: مسألة هبوط الانسان من العالم العلوي إلي العالم السفلي، وامنيته بالعودة إلي العالم الذي ينتمى إليه منذ الازل من أبرز المباحث الفلسفية والعرفانية التي تحفل بها مؤلفات وأعمال الكثير من الفلاسفة الالهيين؛ إذ يتضح من خلال دراسة الكتب الفلسفية - العرفانية أن هناك افهاماً وتفسيرات مختلفة علي طريق مراحل النزول والسقوط تتناسب مع فكر وطبيعة فهم كل واحد منهم. ولأجل الاطلاع علي أوجه الاختلاف والتمايز في هذا الموضوع العرفاني في النطاق الجغرافي الشرقي والغربي، نسلط الضوء في بحثنا هذا علي شخصيتين عرفانيتين معروفتين وهما افلوطين بصفته مؤسس العرفان الغربي، والشيخ شهاب الدين السهروردي مؤسس مدرسة الاشراق في الشرق ونجى مقارنة بينهما. وعلي الرغم مما يوجد بينهما من تشابه في الأفكار في ما يخص مراحل السير والسلوك، الا ان أهم أوجه الاختلاف بينهما هو استناد العرفان الذي طرحه افلوطين علي الطروحات العقلية وعدم بنائه علي الدين، وفي مقابل ذلك يقع عرفان السهروردي وهو عرفان يقوم علي اساس الدين ويتأثر بالتعاليم الوحيانية.

الألفاظ المفتاحية: الهبوط، الصعود العرفاني، النزول العرفاني، افلوطين، السهروردي.

معني «السمع والبصر» بالنسبة إلي الله تعالي من وجهة نظر الملا صدرا والإمام الخميني

بهادر مهركي^٢ / علي محمد ساجدي^٣

خلاصة البحث: ان طبيعة صفات الله تعالي من المسائل التي تتناولها الفئات الثلاثة: المتكلمون، والحكماء والعرفاء، واجالوا الكثير منم النظر فيها. وقد ركز القرآن الكريم علي هاتين الصفتين إلي جانب سائر الصفات بشأن الله عزّ وجلّ. اهتم هذا البحث بالتركيز علي آراء الملا صدرا والإمام الخميني في هذا الخصوص، واستنبط من خلال ذلك أنهما يعتبران هاتين الصفتين من توابع علم الله. فالملا صدرا من بعد ما نقد آراء الخواجة نصير الدين الطوسي والشيخ الاشعري واتباعه، طرح فكرة العلم الاجمالي في عين الكشف التفصيلي، وأحال بأسلوب يختلف عن الآخرين صفة سمع الله تعالي إلي علمه بالمسموعات، بينما أحال صفة كونه بصيراً إلي علمه بالمبصرات، الا ان الإمام الخميني اثبت بأدلته الخاصة أن هاتين الصفتين مستقلتان، وارجعهما إلي الصفات الاخرى جاء بسبب التغاضي عن بعض الجوانب.

الألفاظ المفتاحية: المتكلمون، الحكماء، الملا صدرا، الإمام الخميني، السمع والبصر.

msadatinejad@yahoo.com

تاريخ قبول النشر: ٢٠١٤/١/٢٩

dr.b.mehraki@yahoo.com

drsajedi@yahoo.com

تاريخ قبول النشر: ٢٠١٤/١/٢٩

١. استاذ مساعد في جامعة طهران.

تاريخ استلام البحث: ٢٠١٣/٩/٧

٢. استاذ مساعد في قسم المعارف الإسلامية، جامعة العلوم الطبية، شيراز.

٣. استاذ مساعد وعضو الهيئة العلمية في جامعة شيراز.

تاريخ استلام البحث: ٢٠١٣/٩/٧

المعجزة من وجهة نظر الحكمة المتعالية والحكمة المشائية

محمد عباس زاده جهرمي^١

خلاصة البحث: نفس الانسان وقواه، وتجربتها أو عدم تجربتها والعلاقة بين هذين الجانبين كانت منذ اقدم وما زالت حتي الآن من البحوث الاكثر اثاره للجدل بين المدارس الفلسفية المختلفة. المعجزة حقيقة ذات حدين؛ حدّ ينتهي عند عالم الطبيعة، وحد آخر يمتد إلي ماوراء الطبيعة. هذا البحث يقدم نبذة عن نظرة الحكمة المشائية إلي قوي الانسان، ثم يشرح دور ذلك في تبين المعجزة، ثم يسلط الضوء علي هذا الموضوع من وجهة نظر الحكمة المتعالية. فقد تناول الملا صدرا في بعض كتاباته، شرح قوي اخري لدي الانسان غير القوي المعهودة فيه، وهذه القوي قد بينها الحكماء المشائيون أيضاً. الملا صدرا ادراج هذا البحث تحت عنوان القوي الذاتية للنفس. ولاشك في ان الاطلاع علي هذا القول يجعل تبين مكانة المعجزة تواجه اشكالات أقل.

الألفاظ المفتاحية: المعجزة، قوي الإنسان، النفس، الحكمة المتعالية، الحكمة المشائية.

اضواء علي علاقة المشتق الاصولي ونفي امامة الظالمين

مصطفى عزيزي علويجه^٢

خلاصة البحث: جاء في روايات معتبرة ان الإمام المعصوم استند إلي قوله الله تبارك وتعالى في الآية الشريفة «لا ینالُ عهدی الظالمین» لينفي إمامة أي ظالم إلي يوم حتي من كان في ماضيه عاكفاً علي عبادة الأصنام، ثم دخل في الاسلام لاحقاً، فهذا أيضاً لا يستحق نيل مقام الامامة. إن كلام الإمام هذا يمثل في واقع الحال كناية عن الخلفتين الاول والثاني، الذين كانا قد قضيا مدة طويلة من عمرهما في عبادة الاصنام، قبل الدخول في الاسلام. وفي مقابل هذا الرأي، هناك من علماء أهل السنة من يتخذ موقف الدفاع عن خلافة الخلفاء ويقول ان المشتق الموضوع لخصوص المتلبس بمبدأ الاشتقاق واستعماله في الفرد المنقضى استعمال مجازي. والمثير للاهتمام هنا هو ان معظم علماء الاصول من الشيعة يأخذون بالاستدلال الذي طرحه الإمام، وفضلاً عن ذلك يحاولون اثبات أن المشتق حقيقة في خصوص المتلبس بالمبدأ فقط. والسؤال الذي يُثار هنا هو كيف يمكن قبول المشتق الذي وضع لخصوص المتلبس بالمبدأ من جهة، والقبول باستدلال الإمام بالآية الشريفة في وقت واحد. يستعرض هذا البحث آراء ستة من العلماء الذي اجابوا عن هذا السؤال، وفي الختام يقدم الرأي المختار.

الألفاظ المفتاحية: الظالمون، المشتق، المتلبس، المنقضى، الإمامة.

m-abas12@yahoo.com

تاريخ قبول النشر: ٢٠١٤/١/٢٩

m.azizi56@yahoo.com

تاريخ قبول النشر: ٢٠١٤/١/٢٩

١. استاذ مساعد في قسم المعارف الإسلامية، جامعة جهرم.

تاريخ استلام البحث: ٢٠١٣/٩/٧

٢. استاذ مساعد في جامعة المصطفى العالمية.

تاريخ استلام البحث: ٢٠١٣/٩/٨