

فصلنامه علمی - پژوهشی

کلام اسلامی، سال ۲۹

شماره ۱۱۵، صفحه: ۱۲۷ - ۱۵۹

روش‌شناسی کلامی ملا رجبعلی تبریزی

محمد زاهدی^۱

عبدالرحیم سلیمانی بهبهانی^۲

چکیده

ملا رجبعلی تبریزی، حکیم و متکلم برجسته شیعی قرن یازدهم هجری قمری است که در مدرسه شیخ لطف الله اصفهان به تدریس علوم عقلی اشتغال داشت. روش کلامی او عقلی فلسفی است، ولی در مباحث فلسفی و کلامی از آیات و روایات نیز بسیار بهره برده است. در این نوشتار با رجوع به آثار فلسفی و کلامی وی، جایگاه عقل و نقل را در روش کلامی ایشان بررسی می‌کنیم.

واژه‌های کلیدی: ملا رجبعلی تبریزی، روش‌شناسی، عقل‌گرایی، تأویل، نفی صفات.

۱. دانش پژوه سطح چهار، مؤسسه آموزش عالی امام صادق (علیه السلام) رایانامه: Zahedymmm@gmail.com

۲. دانش آموخته سطح چهار، مؤسسه آموزش عالی امام صادق (علیه السلام)، استاد یار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، رایانامه: soleimani@isca.ac.ir

۱. شخصیت و آثار

ملا رجبعلی تبریزی، متخلص به واحد، شاعر، عارف، حکیم و متکلم شیعی قرن یازدهم هجری قمری است. زادگاهش تبریز است ولی تاریخ تولدش در منابع ذکر نشده است. وی برای فراگیری علوم به اصفهان هجرت کرد و نزد جمعی از دانشمندان مانند میرزا ابوالقاسم میرفندرسکی و ملا صدرای شیرازی کسب علم نمود (آقا بزرگ تهرانی، ۱۴۰۳، ۹: ۱۲۴۷؛ سبحانی، ۱۳۸۴، ۳: ۴۳۱؛ امین، ۱۴۰۶، ۶: ۴۶۴؛ مهدوی، ۱۳۸۶، ۳: ۴۲).

ملا رجبعلی تبریزی نزد همگان، خصوصاً شاه عباس دوم و پس از او شاه سلیمان صفوی، از منزلت ویژه‌ای برخوردار بود، چنانکه شاه عباس خود به دیدار او می‌رفت و از وی درباره حکمت عملی سوال می‌کرد و به دلیل علاقه و ارادتی که به او داشت، خانه‌ای در محله شمس آباد اصفهان برای ایشان خریداری کرد (آقا بزرگ تهرانی، ۱۴۰۳، ۱: ۱۰۴؛ سبحانی، ۱۳۸۴، ۳: ۴۳۲؛ مهدوی، ۱۳۸۶، ۳: ۴۲).

محمد رفیع پیر زاده در اول کتاب المعارف الالهیه، در عظمت و بزرگی ملا رجبعلی تبریزی، از وی به «المولی الأعظم، العالم المعظم، قدوة الحكماء الراسخين، زبدة الأولياء المتألهين، صاحب الملكات الملكية و الإنسان العادل الفاضل الشریف الإلهی» تعبیر کرده است (آشتیانی، ۱۳۶۳، ۱: ۲۶۱). شاید دلیل این تعبیرها، آن است که رجبعلی شخصی زاهد و متقی، صاحب اخلاق کریمه، بی اعتناء به شئون و اعتبارات دنیا، در علم و عمل، کامل و بسیار خوش محضر بوده است (همو، ۲: ۴۵۰).

رجبعلی تبریزی در مدرسه شیخ لطف الله اصفهان، فلسفه و علوم عقلی و کتب حکمای مشاء مانند اشارات و شفا را با سهولت و تسلط، تدریس و تقریر می‌کرد و می‌توانست مفصل‌ترین مطالب را خلاصه و در چند سطر بیان کند (همو، ۱: ۲۵۶). وی به افکار قدمای حکمای قبل از اسلام توجه داشته است. از آثولوجیا^۱ مطالب زیادی زیادی در آثار او دیده می‌شود، و به کتب عرفانی نیز مراجعه زیاد نمود است ولی روش

۱. آثولوجیا کتابی فلسفی بوده که نویسنده و تاریخ نگارش آن به درستی معلوم نیست و احتمالاتی داده شده است، مانند: نوشته‌ای از ارسطو باشد، تفسیر فیلسوف نوافلاطونی پرفوریوس (فُرفوریوس) و برگزیده‌ای از نظریات ارسطو باشد یا بخشی از آثار فلوپین باشد. واژه «آثولوجیا» معرب واژه یونانی ثولوجیا، یعنی الهیات یا خداشناسی است (موسوی بجنوردی، ۱۳۷۳، ۶: ۲۷۳).

او مشائی است (بیشتر بر استدلال و برهان تأکید می‌شود) و خود نیز اجتهاداتی دارد و نظریاتی ابراز کرده است که در رسائل خود او و آثار تلامیذ او مثل قوام الدین رازی، ملا عباس مولوی و در کتاب معارف الهیه محمد رفیع پیر زاده وجود دارد (همو، ۲: ۴۴۹). به عنوان نمونه، وی وجود ذهنی، أصالت وجود، حرکت در جوهر و صفات برای خداوند را انکار کرده است (همو، ۱: ۲۶۲).

ملا رجبعلی با اینکه معاصر ملاصدرا است و اعتقاد به حرکت جوهری در بین تلامیذ ملاصدرا مشهور بوده و در همان عصر، انقلاب فلسفی عظیمی به وجود آمد (همو، ۱: ۲۵۱)، اما مبانی فلسفی او به کلی با عقاید فلسفی ملاصدرا تباین دارد (همو، ۱: ۲۶۱). وی منکر حرکت جوهری است و ادله شیخ الرئیس و دیگر مشائیان در نفی حرکت جوهری را در آثار خود تقریر کرده است (همو، ۱: ۲۵۱).

این حکیم فاضل بیش از چهل و بلکه پنجاه سال، یکی از مدرسان بزرگ حکمت و معرفت بوده است (همو، ۱: ۲۶۲) و شاگردان بسیاری نیز تربیت کرده است، مانند: مانند مولا محمد تنکابنی سراب، محمدحسین قمی، محمد سعید قمی معروف به قاضی سعید، میرزا محمد حسین حکیم، میرزا قوام الدین رازی، محمد شفیع اصفهانی، محمد رفیع پیرزاده، میر محمد اسماعیل خاتون آبادی و آقا جمال الدین محمد خوانساری. وی تا آخر عمر در اصفهان سکونت داشت و در سال ۱۰۸۰ هجری قمری از دنیا رفت (آقا بزرگ تهرانی، ۱۴۰۳، ۱: ۱۰۵؛ سبحانی، ۱۳۸۴، ۳: ۴۳۲؛ امین، ۱۴۰۶، ۶: ۴۶۵؛ مهدوی، ۱۳۸۶، ۳: ۴۲-۴۳).

از ملا رجبعلی تبریزی آثار و تألیفاتی به یادگار مانده است مانند:

۱. اثبات الواجب تعالی (آقا بزرگ تهرانی، ۱۴۰۳، ۱: ۱۰۴؛ امین، ۱۴۰۶، ۶: ۴۶۵؛ مهدوی، ۱۳۸۶، ۳: ۴۳؛ آشتیانی، ۱۳۶۳، ۱: ۲۱۹).

۲. الأصل الأصل یا همان الأصول الأصفیة که به اسم آصف میرزا، یکی از ارکان دولت صفویه نوشته شده است (قزوینی، ۱۴۰۷، ۱۵۲؛ آقا بزرگ تهرانی، ۱۴۰۳، ۲: ۱۷۷؛ سبحانی، ۱۳۸۴، ۳: ۴۳۲؛ امین، ۱۴۰۶، ۶: ۴۶۵).

۳. کتاب فی الحکمة، به فارسی که قاضی سعید قمی بعد از وفات ملا رجبعلی آن را با عنوان البرهان القاطع و النور الساطع به عربی ترجمه کرده و در مجموعه رسائل خود به نام اربعینیات آورده است (آقا بزرگ تهرانی، ۱۴۰۳، ۷: ۵۴).

۴. رسالة فی اشتراك الوجود لفظاً (همو، ۱۱: ۷۸).

۵. وجود الباری، که تحقیقی در مورد معنای وجود واجب و اشتراک لفظی آن با سایر موجودات است (همو، ۲۵: ۲۴).

۶. انوار جلیه در شرح حدیث شریف کمیل بن زیاد.

۷. حاشیه بر اسفار.

۸. رساله علیت و معلولیت.

۹. لمعات الهیه در اثبات واجب الوجود و صفات او (تبریزی، ۱۳۸۶، ۴).

۱۰. المعارف الالهیه، که محمد رفیع پیرزاده از شاگردان ملا رجبعلی، تقریرات استاد خود که همان تقریرات فلسفه مشهور مشائین است را در دو جلد ضبط کرده و به ارشاد ملا رجبعلی آن را المعارف الالهیه نام گذاشته است (آشتیانی، ۱۳۶۳، ۱: ۲۱۸؛ تبریزی، ۱۳۸۶، ۳).

۱۱. دیوان واحد تبریزی که مجموعه‌ای از اشعار ملا رجبعلی (متخلص به «واحد») است (آقا بزرگ تهرانی، ۱۴۰۳، ۱: ۱۰۵؛ مهدوی، ۱۳۸۶، ۳: ۴۲-۴۳). اشعار زیر از وی می‌باشد:

واحد که به کوی دوست منزل دارد	غم نیست اگر غم تو در دل دارد
پیوسته به تعمیر بدن مشغول است	بیچاره همیشه دست در گل دارد

(مهدوی، ۱۳۸۶، ۳: ۴۳؛ تبریزی، ۱۳۸۶، ۲)

۲. روش تدوین و تألیف

۲-۱. کتاب اثبات الواجب

کتاب اثبات الواجب که با نام «رساله‌ای در اشتراک لفظی وجود» نیز از آن یاد شده (امین، ۱۴۰۶: ۴۶۴؛ آقا بزرگ تهرانی، ۱۴۰۳، ۱۱: ۷۸) به زبان فارسی و مشتمل بر یک مقدمه، پنج مطلب و یک خاتمه است (آقا بزرگ تهرانی، ۱۴۰۳، ۱: ۱۰۴؛ تبریزی، ۱۵۹۴۳-۱۵: ۵؛ آشتیانی، ۱۳۶۳، ۱: ۲۲۰).

در مقدمه، معنای وجود، اشتراک لفظی و معنوی و نام قائلان به اشتراک لفظی لفظ وجود و موجود، میان واجب و ممکن، ذکر شده است. مطلب اول، دوم و سوم در بیان اثبات واجب الوجود بالذات، احدیت (نفی ترکیب) و واحدیت (نفی شریک) واجب الوجود بالذات است (آشتیانی، ۱۳۶۳، ۱: ۲۲۰؛ تبریزی، ۱۵۹۴۳-۱۵، ۵). در مطلب

چهارم، عینیت ذات و صفات انکار شده و بیان گردیده که صفات نمی‌توانند عین ذات باشند. مطلب پنجم در بیان این است که اشتراک لفظ وجود و موجود میان واجب تعالی و ممکنات، لفظی است نه معنوی. در خاتمه: روایاتی بعنوان شاهد بر مطلب چهارم (نفی عینیت صفات) و پنجم (اشتراک لفظی وجود) ذکر شده است (آشتیانی، ۱۳۶۳، ۱: ۲۲۱؛ تبریزی، ۱۵۹۴۳-۱۵: ۵).

۲-۲. کتاب الأصول الاصفیة

این کتاب به زبان عربی و درباره قاعده الواحد و فروعات آن است (قزوینی، ۱۴۰۷، ۱۵۲). ملا رجبعلی بر آن بود که کل فلسفه خود را بر مبنای قاعده مشهور «الواحد لا یصدر عنه إلا الواحد» پی‌ریزی کند و تلاش کرده که همه استدلالات و مباحث خود را به نوعی به قاعده «الواحد» مرتبط کند (تبریزی، ۱۳۸۶، ۶؛ آشتیانی، ۱۳۶۳، ۱: ۲۴۴).

این کتاب- که به الأصل الاصل نیز معروف است- مشتمل بر هفت اصل است: اصل اول در بیان «الواحد المحض البسیط من جمیع الجهات لا یمکن ان یصدر عنه الا الواحد» است (تبریزی، ۱۳۸۶، ۶) و فروعی مانند: عدم جواز صدور اکثر از یک موجود در اولین تجلی و ظهور حق، بساطت خداوند از همه جهات و تنزه او از ترکیبات ذهنیه و خارجی، عدم اتصاف خداوند به وجود عام بدیهی که حمل بر اشیاء می‌شود، و وجود مناسبت ذاتی و خصوصیت جوهری بین معلول و علت را بر آن مترتب کرده است (ر. ک: آشتیانی، ۱۳۶۳، ۱: ۲۴۷-۲۵۴).

اصل دوم، در بیان تنزیه واجب الوجود از صفات نقص، و اصل سوم در بیان احتیاج هر امر طبیعی به علت است. اصل چهارم و پنجم در مورد ماهیت و جنس و فصل است. اصل ششم و هفتم در بیان این است که معلول نمی‌تواند از نوع علتش بوده و نیز عدد معلول نمی‌تواند بالفعل غیر متناهی باشد (تبریزی، ۱۳۸۶، ۶). بودن ماهیت موجوده در خارج همراه با وجود، لازم خارجی بودن وجود برای ماهیت (آشتیانی، ۱۳۶۳، ۱: ۲۵۷-۲۵۹)، مجرد نفس و بقاء آن بعد از مرگ (تبریزی، ۱۳۸۶، ۶)، جسمانی بودن معاد، (همو: ۹۵) اموری است که بر اصول یاد شده، متفرع نموده است. وی همچنین در لابلای این اصول و مباحث، وجود ذهنی، اصالت وجود، تشکیک ماهیت، حرکت جوهری و مثل نوری را انکار کرده است (آشتیانی، ۱۳۶۳، ۱: ۲۶۲).

۲-۳. کتاب المعارف الإلهية

محمد رفیع پیرزاده یکی از شاگردان نامدار ملارجبعلی تبریزی است که بسیار مورد توجه و عنایت استاد بود و از باب امتثال امر استاد، مطالب درس استاد را تحریر نموده و نام آن را المعارف الإلهية نامیده است (همو، ۲: ۴۶۴؛ امین، ۱۴۰۶، ۶: ۴۶۴).

این کتاب در مورد الهیات و خداشناسی بوده که دارای یک مقدمه، سه مقاله و یک خاتمه در مورد ماهیت حکمت و درجات آن می‌باشد (امین، ۱۴۰۶، ۴۵۲). مطالبی که در مقاله‌های اول، دوم و سوم، بیان گردیده عبارتند از: معرفت در مورد شیء و وجود، تقسیم موجود به واجب و ممکن، اثبات واجب الوجود و احدیت او، عدم امکان تصور حقیقت و کنه خداوند و امکان معرفت او از طریق آیات و نشانه‌هایش، اثبات اینکه خداوند از مسائل این علم نیست بلکه غایت آن است، حق و صدق، کیفیت جوهر و عرض (همو، ۴۶۴)، مباین بودن خداوند با همه ممکنات از همه جهات و بریء بودنش از همه خواص و صفات ممکنات (همو، ۴۶۹)، احوال و اقسام علل، تحقیق در علت فاعلی (همو، ۴۷۴)، جعل و تقسیم آن به بسیط و مرکب، و کلی و جزئی (همو، ۴۸۶).

۳. جایگاه عقل در روش کلامی ملارجبعلی

مسائل اعتقادی سه دسته‌اند. دسته اول، آنها که اثبات وحی و نبوت مبتنی بر آنهاست مانند اثبات وجود، علم، قدرت و حکمت خداوند. در این مسائل، جز از طریق عقل نمی‌توان استدلال کرد. دسته دوم، مسائلی است که عقل توان درک آنها را ندارد مانند تفصیل احکام و احوال برزخ و قیامت. دسته سوم، مسائلی است که می‌توان از طریق عقل و نقل بر آنها استدلال کرد مانند توحید، ضرورت امامت و معاد. آنچه مهم است کارکرد عقل و نقل در این دسته مسائل است.

ملارجبعلی تبریزی به جایگاه عقل در مباحث کلامی اهتمام ویژه‌ای داشته و ادله عقلی در مباحث و مسائل کلامی او مورد توجه قرار گرفته است که در اینجا به چند نمونه اشاره می‌کنیم.

۳-۱. در نفی مشترک معنوی بودن لفظ وجود، و عدم اتصاف خداوند به وجود عام بدیهی که بر ممکنات و اشیاء می‌شود؛ چنین استدلال کرده است: چون خداوند فاعل و علت این وجود عام بدیهی است، و فاعل و علت شیء امکان ندارد که قابل و معلول آن باشد (چون مستلزم اجتماع علت و معلول و جمع نقیضین می‌شود) پس

خداوند به وجود عام بدیهی که بر ممکنات حمل می‌شود، متصف نمی‌گردد (تبریزی، ۱۳۸۶، ۱؛ آشتیانی، ۱۳۶۳، ۱: ۲۴۸).

دیدگاه مذکور از جهات مختلفی مورد نقد قرار گرفته است؛ اولاً: اگر مفهوم وجود و موجود دارای معنای عام بدیهی باشند و در مقام تصور از اولین بدیهیات به شمار آیند (چنانکه وی نیز به آن تصریح کرده است) (تبریزی، ۱۵۹۴۳-۱۵، ۱؛ آشتیانی، ۱۳۶۳، ۱: ۲۲۱)، وجود به اعتبار مفهوم عام بدیهی (نه به لحاظ حقیقت و خارج) به واجب و ممکن، یکسان صادق است و عقل تفاوت در آن نمی‌بیند و بدون تأمل مفهوم عام وجود را به واجب و ممکن، اضافه و حمل می‌کند (آشتیانی، ۱۳۶۳، ۱: ۲۲۱).

ثانیاً: بنا بر اصالت ماهیت، دلیل بر اشتراک لفظی و اشکال به اشتراک معنوی و عدم اتصاف خداوند به وجود عام بدیهی، بطلانش واضح است چون سنخ وجود، معلول نیست تا آنکه خالق و مخلوق در این سنخ اشتراک داشته باشند و در نتیجه وجود واجب هم، مجعول و معلول باشد. اما بنابر اصالت وجود، چون وجود به حسب اصل حقیقت دارای تشکیک و مراتب است، لذا می‌شود حقیقتی به حسب نفس ذات در مرتبه‌ای تام و فوق التمام و علت باشد، و در مرتبه‌ای معلول و مجعول و نفس فقر و احتیاج باشد، اشکال رجبعلی در صورتی وارد است که وجود، کلی و مفهوم عام متواطی باشد چنانکه در ماهیات و حقایق متواطیه این اشکال درست است چون افراد متواطی در عرض یکدیگرند و نمی‌شود این حقیقت هم جاعل و هم مجعول باشد (همو: ۲۲۲).

ثالثاً: لازمه مشترک لفظی بودن وجود بین واجب الوجود و ممکن الوجود و عدم اتصاف خداوند به وجود عام بدیهی، موجب تعطیل شدن عقل ما از معرفت خداوند می‌گردد (اگر معنایی از وجود قصد نکنیم) یا موجب نفی وجود از واجب الوجود می‌شود (اگر معنایی غیر از وجود و هستی، یعنی عدم، قصد کنیم) و هر دو محال است (طباطبایی، ۱۴۲۴، ۱۴).

رابعاً: قول مشترک لفظی بودن وجود، ناشی از خلط بین مفهوم و مصداق می‌باشد. مرحوم رجبعلی بین مفهوم و مصداق خلط فرموده است لذا گمان کرده که اشتراک مفهومی ملازم است با اشتراک در مصداق و حقیقت وجود واجب الوجود؛ در حالیکه مغایرت بین واجب الوجود (علت و جاعل) و ممکنات (معلول و مجعول) فقط در مصداق است، اما مفهوم وجود- که همان ثبوت و تحقق و فعلیت و منشئیت اثر

باشد- به یک معنا بر واجب الوجود بالذات و ممکن الوجود فقیر صادق است (همو، ۱۴؛ آشتیانی، ۱۳۶۳، ۱: ۲۲۴).

خامسا: وجود مفهومی و مصدری که معنایی عام و مطلق و از امور انتزاعی به شمار می‌رود، اُحدی قائل به معلولیت آن نمی‌باشد (آشتیانی، ۱۳۶۳، ۱: ۲۴۸).

۲-۳. در اثبات اُحدیت واجب الوجود بالذات و نفی ترکیب از خداوند، می‌گوید: اگر واجب الوجود بالذات، مرکب از اجزاء باشد، مستلزم محتاج بودنش به اجزاء خواهد بود (چون اگر اجزاء نباشد او نیز نخواهد بود) لکن واجب الوجود بالذات، بی نیاز از همه چیز می‌باشد، پس واجب الوجود بالذات مرکب نمی‌باشد (همو، ۲۲۸؛ تبریزی، ۱۵۹۴۳-۱۵: ۵).

۳-۳. در اثبات واحدیت واجب الوجود بالذات و نفی شریک از خداوند، می‌گوید: اگر واجب الوجود بالذات دو یا زیاده بر دو تا باشد، هر آینه معنای واجب الوجود میان هردو مشترک خواهد بود و این اشتراک، یا مستلزم مرکب بودن واجب الوجود بالذات می‌شود (اگر معنای واجب الوجود، عین ذات هر دو یا جزء ذات هر دو بوده و به ذات ضمیمه شده باشد) و یا مستلزم محتاج بودن واجب الوجود بالذات می‌گردد (اگر معنای واجب الوجود، عارض بر ذات واجب شود) در حالیکه واجب الوجود بالذات، بسیط و بی نیاز می‌باشد (آشتیانی، ۱۳۶۳، ۱: ۲۲۸؛ تبریزی، ۱۵۹۴۳-۱۵: ۵).

۴-۳. رجبعلی تبریزی برای اثبات نفی عینیت صفات ذاتی با خداوند، دو دلیل عقلی عام و خاص ذکر کرده است (آشتیانی، ۱۳۶۳، ۱: ۲۲۸؛ تبریزی، ۱۵۹۴۳-۱۵: ۵). دلیل عام مبتنی بر محال بودن اتحاد، مطلقا (دو ذات، دو صفت، ذات و صفت) می‌باشد. چنانکه می‌گوید: امکان ندارد که دو چیز، یکی و متحد باشند. خواه اتحاد دو ذات باشد و خواه اتحاد دو صفت و خواه اتحاد ذات با صف؛ چون یا هر دو موجود هستند، یا یکی موجود است و آن دیگری موجود نیست، و یا هیچکدام موجود نیستند بلکه موجود ثالثی به هم رسیده است. اگر هر دو موجود باشند، اتحاد نخواهد بود بلکه دو تا خواهند بود نه یکی، و این خلاف فرض است. و اگر یکی موجود باشد و یکی موجود نباشد، باز اتحاد نخواهند بود چون اتحاد موجود با معدوم معقول نیست. و اگر هیچکدام موجود نباشند، باز اتحاد نخواهد بود بلکه آن دو تا بر طرف شده‌اند و ثالثی بهم رسیده است. پس اتحاد محال است و هرگاه اتحاد محال باشد، صفت عین ذات نمی‌تواند بود (آشتیانی، ۱۳۶۳، ۱: ۲۲۸؛ تبریزی، ۱۵۹۴۳-۱۵: ۵).

دیدگاه مذکور از جهات مختلفی مورد نقد قرار گرفته است. مانند اولاً: همه محققان تصریح کرده‌اند که تعدد و تکثر مفاهیم با وحدت منشأ انتزاع آن مفاهیم منافات ندارد و می‌شود یک شیء واحد منشأ انتزاع مفاهیم متعدد گردد و اتحاد اثنین که اهل تحقیق آن را محال می‌دانند اتحاد خارجی دو موجود اصیل متحصل است نه مفاهیم متعدد (آشتیانی، ۱۳۶۳، ۱: ۲۳۱).

ثانیاً: لازمه نفی عینیت صفات از ذات خداوند، فقدان ذات واجب الوجود از صفات کمال است و نیز مستلزم نیاز واجب الوجود بالذات به اتصاف صفات می‌گردد و هر دو محال است (طباطبایی، ۱۴۲۴: ۳۴۸).

دلیل خاص وی برای اثبات نفی عینیت صفات ذاتی با خداوند، این است که صفت در ذات خود محتاج بوده و موصوف در ذاتش غیر محتاج است و شیئی که ذاتاً محتاج است نمی‌تواند عین چیزی شود که ذاتاً غیر محتاج است. پس صفت، عین ذات موصوف نمی‌تواند باشد (تبریزی، ۱۵۹۴۳-۱۵؛ آشتیانی، ۱۳۶۳، ۱: ۲۳۱).

نقد: اولاً: ایشان از وصف و صفات، محتاج بودن، عروض و زیادتی بر موصوف فهمیده است، در حالیکه صرف عنوان مفهومی وصف، ملازم با عروض و تغایر آن با وصف در خارج نمی‌باشد و اتصاف واجب الوجود به صفات با اتصاف ممکنات به صفات تفاوت می‌کند (آشتیانی، ۱۳۶۳، ۱: ۲۳۱).

ثانیاً: ذات واجب الوجود بالذات، بسیط واحد دارای وحدت حقه بوده و دارای همه کمالات می‌باشد، لذا تغایر و تعددی در ذات واجب الوجود راه ندارد تا عینیت صفات موجب محتاج بودن در اتصاف صفاتش گردد (طباطبایی، ۱۴۲۴، ۳۴۷).

۳-۵. ملا رجبعلی از طریق نفی مشترک معنوی بودن وجود و اثبات اشتراک لفظی وجود و موجود بین واجب الوجود و ممکن الوجود (تبریزی، ۱۵۹۴۳-۱۵، ۵؛ آشتیانی، ۱۳۶۳، ۱: ۲۳۳)، و نیز با مباین دانستن مبدء اول با همه ممکنات از همه جهات (آشتیانی، ۱۳۶۳، ۲: ۴۶۹)، بر نفی همه صفات از خداوند استدلال کرده و او را از همه خواص و صفاتی که ممکنات به آنها متصف می‌شوند، بری و منزّه می‌داند. به باور ایشان صفات، عارض بر ذات ممکنات شده و محتاج به ذات آنها هستند و ممکن الوجود، مرکب از ذات و صفت می‌گردد. لذا لازمه اتصاف خداوند به صفات، این است که محتاج بودن، عین ذات او بوده و مرکب باشد (تبریزی، ۱۵۹۴۳-۱۵، ۱۱؛ آشتیانی، ۱۳۶۳، ۱: ۲۳۵)، چنانکه بعد از تبیین اشتراک لفظی بودن وجود و موجود بین واجب

و ممکن می‌گوید: پس ظاهر شد که معنای وجود مشترک میان واجب و ممکن نتواند بود. و نیز از آنچه بیان کردیم ظاهر می‌شود که الله تعالی صفت ندارد (همو، ۱۱؛ ر.ک: آشتیانی، ۱۳۶۳، ۱: ۲۳۵). همچنین بیان فرموده است که اگر خدوند متصف به صفات گردد لازم می‌آید که ذات او، هم علت و فاعل باشد و هم معلول و قابل، در حالیکه چنین امری محال است (همو، ۱۱؛ ر.ک: آشتیانی، ۱۳۶۳، ۱: ۲۳۵). و نیز در کتاب المعارف الإلهیة می‌گوید: چون مبدء اول مباین است با همه ممکنات از همه جهات، پس ناچاریم که خداوند از همه خواص و صفاتی که ملحق به ممکنات می‌شود بری و منزله باشد، پس خداوند، فوق وجود وصفی است (آشتیانی، ۱۳۶۳، ۲: ۴۶۹).

دیدگاه مزبور، الهیات تنزیهی یا سلبی نامیده شده است. ایشان با نفی هر گونه سنخیت بین واجب و ممکنات به این باور رسیده است که صفات واجب، نه عین ذات است و نه زاید بر ذات، بلکه اساساً خداوند منزله از هر صفت بوده و موصوف هیچ صفتی واقع نمی‌شود. در حالیکه نظریه سلبی صفات، مستلزم اموری است که باطل و محال می‌باشد، مانند: ذات خداوند که علت هستی بخش، فیاض و معطی همه کمالات است، فاقد همه کمالات بوده و فاقد کمالات مخلوقاتش مثل علم، حیات و قدرت باشد. و نیز مستلزم تعطیل شدن همه عقول از معرفت ذات و صفات خداوند می‌باشد (طباطبایی، ۱۴۲۴، ۳۴۹؛ آشتیانی، ۱۳۶۳، ۱: ۲۴۲). مضافاً بر اینکه دیدگاه فوق بر خلاف نص صریح آیات قرآن و روایات است که صفات متعددی برای خداوند ذکر کرده‌اند.

دیدگاه مذکور ناشی از این است که صفات، به همان معنایی که در مورد ممکنات بکار برده می‌شود و به آن متصف می‌گردند (امری که عارض بر ذاتی می‌گردد، و به معنای «ذات ثبت له القدرة و العلم و...» و از قبیل «ثبوت شیء لشیء») در مورد واجب الوجود هم بکار برده شود، در حالی که نحوه اتصاف خداوند به صفات، متناسب با وجوب ذاتی او باید باشد، یعنی به معنای این است که ذات خداوند واجد همه صفات کمالی و به معنای «ذات هو القدرة و العلم و...» است (طباطبایی، ۱۴۲۴، ۳۴۵).

۳-۶. در اثبات اینکه اولین مخلوق و معلول، عقل است، می‌گوید: سنخیت و مناسبت ذاتی بین علت و معلول لازم است و هرگاه علت، شریف و بلند مرتبه و دارای کمالات باشد، معلول او هم شریف و بلند مرتبه و دارای کمالات است. علة العلل و خداوند در غایت شرافت بلکه در غایت قصوای از کمالات و شرف است بلکه او عین

شرف و محض کمال است، پس معلول او نیز اشرف معلولات است و چون عقل، اشرف معلولات و مخلوقات است، لذا اولین معلول و مخلوق خداوند، عقل می‌باشد (تبریزی، ۱۳۸۶، ۶؛ ر. ک: آشتیانی، ۱۳۶۳، ۱: ۲۵۰).

۳-۷. در مورد اینکه انسان حقیقی و کامل، کسی است که علم به نفس دارد، چنین استدلال کرده است: نفس، اسم الله اعظم است و علم به نفس موجب علم به همه اسماء و حقایق خارجی می‌گردد. پس انسانی که علم به نفس دارد، علم به همه اسماء و حقایق خارجی داشته و کامل می‌باشد (همو، ۱۰؛ ر. ک: آشتیانی، ۱۳۶۳، ۱: ۲۶۶).

۴. جایگاه نقل در روش کلامی ملا رجبعلی

متکلمان شیعه از حیث بهره‌گیری از عقل و نقل در مباحث کلامی خود به سه دسته تقسیم می‌شوند: أ. کسانی که رویکرد غالب آنان، بهره‌گیری از استدلال عقلی است، مانند خواجه نصیر الدین طوسی، علامه حلی و عبد الرزاق لاهیجی؛ ب. آنان که رویکرد غالبشان، استفاده از استدلال نقلی است، مانند فیض کاشانی و سید بن طاووس؛ ج. افرادی که در همه یا اکثر مباحث کلامی خویش به بهره‌گیری از استدلال عقلی و نقلی اهتمام دارند، مانند سید عبد الله شبیر و محمد جعفر استرآبادی مؤلف کتاب «البراهین القاطعه». رجبعلی تبریزی در زمره اول قرار دارد، با این حال در بسیاری از موارد در مباحث و مسائل کلامی خود، از نقل بهره‌برده و برای تبیین آراء کلامی خود، ادله نقلی ذکر کرده است، که در اینجا به چند نمونه اشاره می‌کنیم:

۴-۱. ملا رجبعلی تبریزی در مورد صفات دو مطلب دارد؛ یکی نفی عینیت ذات با صفات (تبریزی، ۱۵۹۴-۱۵، ۱؛ ر. ک: آشتیانی، ۱۳۶۳، ۱: ۲۲۱) و دیگری نفی همه صفات از خداوند. چنانکه در مطلب پنجم کتاب رساله در اشتراک لفظی وجود، در پایان بحث اشتراک لفظی گفته است: «و از آنچه بیان کردیم ظاهر می‌شود که الله تعالی صفت ندارد» (همو، ۱۱؛ ر. ک: آشتیانی، ۱۳۶۳، ۱: ۲۳۵). وی صفاتی که در آیات قرآن و روایات برای خداوند ذکر شده است را تفسیر و تأویل به صفات سلبی کرده و گفته است: و متقدمین از حکما این مذهب و دیدگاه را دارند و می‌گویند که هر صفت کمالی که نسبت داده می‌شود به ذات الله تعالی حتی وجوب وجود، به سلب طرف نقصان راجع می‌شود (همو، ۱۳؛ ر. ک: آشتیانی، ۱۳۶۳، ۱: ۲۴۳). وی در اثبات دیدگاه انکار صفات خداوند و منزّه دانستن او از همه صفات، به ادله نقلی تمسک کرده

و روایاتی در تأیید آن آورده است (تبریزی، ۱۳۸۶، ۷؛ همو: ۱۵۹۴۳-۱۵، ۱۳، ر. ک: آشتیانی، ۱۳۶۳، ۱: ۲۳۶):

۴-۱-۱. ایشان روایتی را از حضرت علی علیه السلام در اثبات دیدگاه خود، نقل کرده (همو، ۷) که حضرت در مورد صفات خداوند فرموده‌اند کمال باور داشتن خدا، شهادت به یگانگی اوست؛ و کمال توحید، اخلاص و کمال اخلاص، نفی کردن همه صفات از خداوند است: «و کمال معرفته التصدیق به و کمال توحیده الإخلاص له و کمال الإخلاص له نفی الصفات عنه» (نهج البلاغه، خ: ۱، ۳۹).

تمسک به روایت مذکور در اثبات نفی همه صفات از خداوند، از جهات مختلفی مورد مناقشه قرار گرفته است؛ اولاً: رجبعلی در اثبات دیدگاه خود به ظاهر روایت مذکور تمسک کرده، در حالی که تمسک به ظواهر که به حسب دلالت مفید ظن است، در اصول عقاید جایز نیست. در اصول عقاید حجت، حکم عقل، نصوص متواتر یا نص صریح کتاب است. بنابراین اگر عقل حکم نمود که حق تعالی باید در مقام ذات متصف به جمیع کمالات باشد، ظاهر دلیل نقلی‌ای که مخالف حکم مذکور است، باید تاویل شود (آشتیانی، ۱۳۶۳، ۱: ۲۳۶).

ثانیاً: چگونه می‌توانیم از خداوند، اوصاف کمالیه را نفی کنیم در حالیکه خداوند خودش را با آن اوصاف، وصف نموده است مانند: «انه علیم بذات الصدور» (هود: ۵)، «و هو علی کل شیء قدیر» (ملک: ۱)، «إن الله سمیع بصیر» (حج: ۷۵). این اوصاف، اسماء الهیه‌اند که در لسان اخبار، ذکر شده و به ضرورت دین، برای حق تعالی ثابت شده است (آشتیانی، ۱۳۶۳، ۱: ۲۳۶).

ثالثاً: مراد از کلام امیرالمؤمنین علیه السلام که فرمودند: «و کمال الاخلاص له نفی الصفات عنه» نفی همه صفات کمالیه از خداوند نمی‌باشد بلکه مراد، نفی صفات مخلوقات است که ملازم با تجسم و حدود و تحدید و نقص است (همو، ۲۳۶) و نیز مراد نفی صفات زائد بر ذات (طبرسی: ۱۴۰۳، ۱: ۱۹۹) و نفی عارض شدن صفات بر ذات حق تعالی و اثبات عینیت صفات ذاتی با ذات می‌باشد (صدر الدین شیرازی، ۱۳۸۳، ۳: ۱۳؛ هاشمی خویی، ۱۴۰۰، ۱: ۳۲۱).

۴-۱-۲. رجبعلی همچنین در اثبات نفی صفات از خداوند، روایتی را از امام صادق علیه السلام نقل کرده که حضرت در مورد صفات خداوند، فرموده‌اند هر چیز که توصیف شود مصنوع است ولی صانع همه چیز به هیچ حدی که قابل ذکر باشد توصیف

نمی‌شود: «و کل موصوف مصنوع و صانع الأشياء غیر موصوف بحدّ مسمی» (کلینی، ۱۴۰۷، ۱: ۱۱۳).

وی در تبیین این روایت می‌گوید: هر موجودی که توصیف شود و دارای صفات باشد، مصنوع و مخلوق خواهد بود. صانع و خالق اشیاء، مصنوع و مخلوق نمی‌باشد. پس توصیف نمی‌شود و صفتی ندارد (تبریزی، ۱۵۹۴۳-۱۵، ۱۱؛ آشتیانی، ۱۳۶۳، ۱: ۲۳۷).

در نقد تمسک به روایت مذکور در اثبات نفی همه صفات از خداوند، می‌توان گفت که این روایت دلالتی بر نفی همه صفات از خداوند ندارد و فقط در بیان نفی صفات ممکنات است که ملازم با تجسم و حدود و نقص بوده و عارض بر ذات آنها می‌شوند، چنانکه در روایت با تعبیر «صانع الأشياء غیر موصوف بحدّ مسمی» تصریح شده است (صدر الدین شیرازی، ۱۳۸۳، ۳: ۲۵۵).

۴-۱-۳. رجبعلی در اثبات دیدگاه مذکور، روایتی را از امام رضا علیه السلام نقل کرده که حضرت فرمودند سرآغاز عبادت و بندگی خدای تعالی معرفت و شناخت او است، و بنیاد معرفت خدا توحید و اقرار به یگانگی او است، و رشته توحیدش نفی صفات از ذات او است؛ به‌خاطر گواهی دادن عقل‌ها بر اینکه هر صفت و موصوفی آفریده شده و مخلوق هستند: «أول عبادة الله معرفته و أصل معرفة الله توحیده و نظام توحید الله نفي الصفات عنه لشهادة العقول أن كل صفة و موصوف مخلوق» (شیخ صدوق، ۱۳۹۸، ۳۴).

در نقد تمسک به این روایت، علاوه بر نقدهایی که در مورد دو روایت قبل ذکر شد، می‌توان چنین گفت که چون مردم از صفات خداوند، صفات زائد بر ذات می‌فهمیدند، و اعتقاد به صفات زائد بر ذات، ملازم با انکار وحدت حقیقی اطلاق و منافی با توحید وجودی خداوند است؛ امام علیه السلام فرمودند: «و نظام توحید الله نفي الصفات عنه» بنابراین روایت دلالت بر نفی اعتقاد به صفات زائد بر ذات، و اثبات عینیت ذات با صفات ذاتی می‌کند (ر.ک: آشتیانی، ۱۳۶۳، ۱: ۲۳۷).

۴-۱-۴. وی در اثبات نفی صفات می‌گوید: در کتاب توحید شیخ صدوق از امام رضا علیه السلام نقل شده که فرمودند اول دین داری، شناخت خداوند است، و کمال شناخت او، یکی دانستن اوست، و کمال یکی دانستن خداوند، نفی کردن همه صفات از او است، به‌خاطر گواهی دادن هر صفتی به اینکه غیر موصوف است و گواهی دادن هر

موصوفی به اینکه غیر از صفت است: «اول الدیانة معرفته و کمال المعرفة توحیده و کمال التوحید نفی الصفات عنه لشهادة کل صفة أنها غیر الموصوف و شهادة الموصوف أنه غیر الصفة» (شیخ صدوق، ۱۳۹۸، ۵۷).

ایشان در تبیین و توضیح این روایت فرموده است که کمال معرفت خداوند در اعتقاد به توحید و نفی دوئیت در ذات او می‌باشد، و از آنجا که هر موصوفی، غیر از وصف بوده و جمع آن دو موجب دوئیت در ذات می‌شود، لذا ذات خداوند هیچ صفتی ندارد (تبریزی، ۱۵۹۴۳-۱۵، ۱۲؛ نیز ر.ک: آشتیانی، ۱۳۶۳، ۱: ۲۳۹).

همانطور که در نقد تمسک به روایات قبل ذکر شد، این روایت نیز در مقام بیان این است که صفات مخلوقات به اعتبار جهات نقص، در خداوند وجود ندارد، اما صفات کمالیه به اعتبار طبیعت کمالی خود و از آن جهت که لازمه حقیقت وجود خداوند است، عین ذات خداوند بوده و حق تعالی به صفات متصف می‌گردد، و اگر همه صفات را از خداوند نفی کنیم، دیگر هیچ طریقی برای اثبات وجود و صفات کمالی وجودی برای حق تعالی نداریم (آشتیانی، ۱۳۶۳، ۱: ۲۳۹).

۴-۱-۵. رجبعلی همچنین در اثبات دیدگاه خود، می‌گوید: در کتاب توحید شیخ صدوق از امام رضا (ع) نقل شده که فرمودند هر کس خداوند را شبیه و مانند به مخلوقات کند، مشرک است: «من شبه الله بخلقه فهو مشرک» (شیخ صدوق، ۱۳۹۸، ۶۹).

ایشان چند روایت دیگر که در مضمون و معنا، با روایت مذکور یکی است ذکر کرده و دال بر این مطلب می‌داند که تشبیه کردن خداوند به مخلوقات در واجد و متصف بودن به صفات علم، قدرت و سایر صفات، مذمت و نهی شده است، لذا خداوند هیچ صفتی ندارد (آشتیانی، ۱۳۶۳، ۱: ۲۳۹).

روایت مذکور دلالتی بر نفی همه صفات ایجابی از خداوند ندارد بلکه در مقام بیان نفی صفات و ویژگی‌های مخلوقات، از قبیل محدود بودن، دارای مکان و زمان بودن، دارای جسم و قابل رؤیت با چشم بودن، می‌باشد (همو، ۲۳۹) چنانکه در ادامه بعضی از این روایات، تعبیر «و من وصفه بالمکان» (شیخ صدوق، ۱۳۹۸، ۶۹) «لم یره العیون بمشاهدة العیان و لکن رأته القلوب بحقائق الإیمان» (خزاز رازی، ۱۴۰۱، ۲۶۱) و «و من أنکر قدرته فهو کافر» (شیخ صدوق، ۱۳۹۸، ۷۶) آمده است.

۴-۲. ملا رجبعلی تبریزی معتقد است که غایت معرفت خداوند، منزّه دانستن او

از همه صفات و حدود می‌باشد لذا در بحث نفی صفات از خداوند، بحث تأویل صفات را مطرح کرده و فرموده است که باید همه صفاتی که برای خداوند ذکر شده است؛ تأویل ببریم. وی در اثبات دیدگاه تأویل همه صفات ایجابی، دلیل نقلی ذکر کرده (تبریزی، ۱۳۸۶، ۸؛ ر. ک: آشتیانی، ۱۳۶۳، ۱: ۲۴۰) و با توجه به روایات، دو نوع تأویل بیان کرده است:

تأویل اول: به معنای بخشیدن آن صفت به بندگان؛ چنانکه می‌گوید: پس احادیثی که دلالت بر اثبات صفات مانند علم، قدرت و سایر صفات، برای خداوند می‌کنند، تأویل برده می‌شوند به همان تأویلی که حضرت امام محمد باقر علیه السلام فرموده‌اند (تبریزی، ۱۵۹۴۳-۱۵، ۱۳؛ آشتیانی، ۱۳۶۳، ۱: ۲۴۰)، از امام محمد باقر علیه السلام در مورد صفات خداوند، نقل شده که فرمودند: «هل سمی عالما و قادرا إلا لأنه وهب العلم للعلماء و القدرة للقادرين، و كلما میترموه بأوهامکم فی أدق معانیه فهو مخلوق مصنوع مثلکم مردود إلیکم، و الباري تعالی واهب الحیة و مقدر الموت، و لعل النمل الصغار تتوهم أن لله زبانیة فإِنَّهما کمالها، تتوهم أن عدمهما نقصان لمن لا یكونان له، هكذا حال العقلاء فیما یصفون الله تعالی» (میرداماد، ۱۳۱۱، ۱۳۳).

رجبعلی در توضیح و تبیین روایت مذکور می‌گوید: یعنی آیا غیر از این است که خداوند عالم و قادر نام برده می‌شود بخاطر بخشیدن علم به عالمان، و قدرت به قادران؟! هرگاه خداوند را بوسیله وهم‌های خود با دقیق‌ترین معانی، تمیز داده و توصیف کنید، پس او، مخلوق و مصنوعی مانند شما می‌گردد، در حالیکه خداوند خالق، بخشنده حیات و تقدیر کننده موت شما می‌باشد. و شاید مورچه‌ای کوچک توهم کند که برای الله تعالی، دو شاخک است همچنانکه برای او دو شاخک است. پس آن مورچه تصویری کند که آن دو شاخک برای خداوند کمال است و عدم آنها، نقص می‌باشد. همچنین است حال عاقلان در چیزی که خداوند را با آنها توصیف می‌کنند. بنابراین عالم بودن و قادر بودن خداوند به معنای بخشیدن علم است به عالمان و بخشیدن قدرت است به قادران (تبریزی، ۱۵۹۴۳-۱۵، ۱۳؛ آشتیانی، ۱۳۶۳، ۱: ۲۴۰).

دلالت این روایت بر دیدگاه نفی صفات، و حمل آن بر تأویلی مذکور، در صورتی تمام است که روایت در مقام معنا کردن صفات علم و قدرت باشد، در حالی که امام علیه السلام در مقام بیان معنای صفات علم و قدرت نمی‌باشند، چون اولاً: برخی از مفاهیم به

اعتبار وضوح ذاتی و ظهور مفهومی، محتاج به تفسیر و تحدید نیستند چون جنس و فصل ندارند که به وسیله آن تحدید و تعریف شوند، مانند: لفظ وجود، علم و قدرت، که به معنای هستی، ظهور و توانایی است. ثانیاً: امام علیه السلام مأمور به معنا کردن لغات نمی‌باشند مخصوصاً اگر معنای لغات، بدیهی باشد (آشتیانی، ۱۳۶۳، ۱: ۲۴۲)، بلکه امام علیه السلام در مقام اثبات یگانگی و توصیف خداوند به صفت علم و قدرت، و منزّه دانستن حق تعالی از جسم، مکان، زمان و سایر صفات ممکنات می‌باشند (میرداماد، ۱۳۱۱، ۱۳۳).

تأویل دوم: حمل کردن صفات کمال بر سلب صفت مقابل آن. بنابراین خداوند عالم است یعنی جاهل نیست، قادر است یعنی عاجز نیست (تبریزی، ۱۵۹۴۳-۱۵، ۱۳؛ آشتیانی، ۱۳۶۳، ۱: ۲۴۰).

این تأویل نیز صحیح نمی‌باشد چون اولاً: فقط ادعا کرده که دلیل نقلی بر آن داریم، اما هیچ روایتی در اثبات آن ذکر نکرده است. ثانیاً: لازمه این تأویل، سلب همه صفات کمالیه از ذات خداوند است که بطلان آن در نقد روایات قبل بیان شد.

۳-۴. وی در اثبات اینکه اولین مخلوق و معلول، عقل است، بعد از ذکر دلیل عقلی، دلیل نقلی ذکر کرده، و می‌گوید: همانطور که در لسان شارع (پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم) نیز آمده، «اول ما خلق الله العقل» (مجلسی، ۱۴۰۳، ۹۷) اولین مخلوقی که خداوند آفرید، عقل می‌باشد (تبریزی، ۱۳۸۶، ۶؛ ر. ک: آشتیانی، ۱۳۶۳، ۱: ۲۵۰).

۴-۴. در مورد اینکه نفس انسان دارای حقیقت جامعی است، و این حقیقت جامع، موجب معلوم بودن کلیات و جزئیات همه اشیاء برای نفس می‌شود، دلیل نقلی ذکر کرده است، چنانکه می‌گوید: نفس به موجودات خارجیّه جزئیّه محسوسه و نیز به طبایع کلیه موجودات علم دارد. چون حقیقت نفس، حقیقت جامعی است برای همه موجودات، علویه باشند یا سفلیه، مجرد باشند یا مادی. و گویا امیرالمؤمنین و برهان العارفین علیه التحیه و الثناء به همین معنا اشاره فرموده‌اند (تبریزی، ۱۳۸۶، ۱۰؛ ر. ک: آشتیانی، ۱۳۶۳، ۱: ۲۶۷).

أَنْزَعَمَ أَنَّكَ جِزْمٌ صَغِيرٌ وَ فَيْكَ انْطَلَوَى الْعَالَمِ الْأَكْبَرُ
وَ أَتَى الْكِتَابَ الْمُبِينِ الَّذِي بِأَحْرَفِهِ يَظْهَرُ الْمُضْمَرُ

آیا گمان می‌کنی که تو موجود کوچکی هستی در حالی که دنیای بزرگی در تو

نهفته است؟! ای انسان، تو کتاب روشنی هستی که با حروفش هر پنهانی آشکار می‌شود (مجلسی، ۱۴۰۶، ۲: ۸۱؛ فیض کاشانی، ۱۴۰۶، ۲: ۳۱۹؛ میبیدی، ۱۴۱۱، ۱۷۵).

۴-۵. رجبعلی تبریزی در مورد نفوس انسان‌ها بعد از مرگ و فساد هیکل و بدن جسمانی، فرموده است که آنها به سه نوع نفوس ساذجه بسیطه، أشقیاء و سعداء تقسیم می‌شوند. قسم اول مانند نفوس دیوانگان و کودکان بوده که بدون لذت و ألم می‌باشند، چون در جانب کمال و نقص فعلیتی کسب نکرده‌اند (رجبعلی برای این قسم، دلیل نقلی ذکر نکرده است)؛ اما نفوس أشقیاء در عذاب ألیم بوده و نفوس سعداء در لذت و سرور می‌باشند و دلیل عقلی و نقلی بر این مطلب دلالت می‌کند (تبریزی، ۱۳۸۶، ۹۵-۹۶). چنانکه خداوند در مورد حال نفوس أشقیاء و سعداء فرموده است: «فَأَمَّا الَّذِينَ شَقُّوا فَبِئْسَ النَّارُ لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَ شَهِيقٌ» (هود: ۱۰۶) اما کسانی که بدبخت شدند در آتش‌اند، در آنجا برای آنان فریاد و ناله‌ای است. «وَأَمَّا الَّذِينَ سُعِدُوا فَبِئْسَ الْجَنَّةُ خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَ الْأَرْضُ» (هود: ۱۰۸). اما آنها که خوشبخت و سعادتمند شدند، جاودانه در بهشت خواهند ماند، تا آسمانها و زمین برپاست.

۴-۶. در مورد اینکه انسان‌ها از جهت علم و درک مطالب دارای درجات مختلف بوده و با هر گروه باید با روش متناسب با آنها سخن گفت، دلیل نقلی ذکر کرده است. چنانکه می‌گوید: مردم دارای درجات مختلفند: اول: جمهور مردم هستند که به خطابیات مطیع‌ترند، به‌خاطر قصور و پایین بودن فهم آنها از درک برهان و جدل. دوم: گروهی که بالاتر از جمهور مردمند، آنان به امور خطابی قانع نمی‌شوند و باید جدلی با آنها بحث کرد. سوم: افرادی که بالاترین درجات را در بین مردم دارند و از طریق برهان باید با آنها سخن گفت. لذا خداوند به پیامبر ﷺ امر فرموده که به سه روش و طریق با مردم سخن بگوید: «ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَ جَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ» (نحل: ۱۲۵) مردم را با حکمت و اندرز نیکو به راه پروردگارت دعوت کن، و با آنان به نیکوترین شیوه به بحث و مجادله پرداز (آشتیانی، ۱۳۶۳، ۲: ۴۵۶).

۴-۷. وی در مورد اینکه حکمت موجب می‌شود که انسان از طریق یقین، علم به حقایق اشیاء و حالات آنها بر طبق آنچه هستند پیدا کند، این آیه را ذکر کرده است:

«يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَ مَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ» (بقره: ۲۶۹): حکمت را به هر کس بخواهد می‌دهد، و آنکه به او حکمت داده شود، بی تردید او را خیر فراوانی داده‌اند، و جز صاحبان خرد، کسی متذکر نمی‌شود (آشتیانی، ۱۳۶۳، ۲: ۴۵۵).

۵. بهره‌گیری از علوم مختلف در مباحث کلامی

ملا رجعلی تبریزی در تبیین آراء و دیدگاه‌های خود و نیز در روش کلامی‌اش از علوم مختلفی بهره گرفته است. از آنجا که علوم به دو دسته عقلی و نقلی قابل تقسیم می‌باشند، نقش هر کدام از این علوم در مباحث کلامی رجعلی تبریزی به صورت جداگانه مورد بررسی قرار می‌گیرد:

۵-۱. علوم عقلی

۵-۱-۱. منطق

ملا رجعلی تبریزی تألیف مستقلی در باب منطق ندارد ولی در آثار کلامی خود، بسیار از اصطلاحات و قواعد منطقی بهره برده و به توضیح و تبیین آنها پرداخته است. به عنوان نمونه: تبریزی علم را به دو قسم ضروری و نظری تقسیم کرده و هریک از آنها را به تصویری و تصدیقی تقسیم، و آنها را تبیین کرده است. همچنین برای معلوم شدن مجهول تصویری، تعریف به حد تام و ناقص، رسم تام و ناقص، و عرض خاص و عام، ذکر کرده است (همو، ۴۵۲). ایشان برهان را به دو قسم لمی و إنی تقسیم کرده است و هرکدام را توضیح داده است. وی برهان لمی را بخاطر اینکه مفید یقین دائمی است، اوثق و أحکم از برهان إنی می‌داند (همو، ۴۵۵).

در اثبات دیدگاه‌های کلامی خود از استدلال غیر مباشر که از جهت صورت استدلال، دارای سه نوع قیاس، استقراء و تمثیل می‌باشد، استفاده کرده است. به عنوان نمونه: در اثبات نفی همه صفات و خواص ممکنات از خداوند به شیوه قیاس اقترانی چنین استدلال کرده است:

خداوند از همه جهات با ممکنات مباین است. هر موجودی که از همه جهات با ممکنات مباین باشد، منزله از همه صفات و خواص ممکنات است. پس خداوند منزله از همه صفات و خواص ممکنات است (همو، ۴۶۹).

همچنین در اثبات اینکه اولین مخلوق خداوند، عقل است به شیوه قیاس اقترانی

چنین استدلال کرده است: اولین معلول و مخلوق خداوند، اشرف از سایر معلول‌ها می‌باشد (به‌خاطر در غایت شرافت بودن خداوند به عنوان علة العلل، و لزوم سنخیت بین علت و معلول). عقل، اشرف از سایر معلول‌ها است. پس اولین معلول و مخلوق خداوند، عقل است (تبریزی، ۱۳۸۶، ۱؛ ر. ک: آشتیانی، ۱۳۶۳، ۱: ۲۵۰).

در نفی اتصاف خداوند به وجود عام بدیهی که حمل بر ممکنات می‌شود، به شیوه قیاس استثنایی چنین استدلال کرده است: اگر خداوند که فاعل و علت این وجود عام بدیهی است، متصف به وجود عام بدیهی شود، هر آینه خداوند قابل و معلول خواهد بود. خداوند قابل و معلول نیست، پس متصف به وجود عام بدیهی نمی‌شود (همو؛ ر. ک: آشتیانی، ۱۳۶۳، ۱: ۲۴۸).

همچنین از طریق قیاس استثنایی در اثبات واجب الوجود و ذات حق تعالی، چنین استدلال کرده است: اگر طبیعت ممکن الوجود که محتاج به غیر است، موجود باشد؛ واجب الوجود بالذات باید موجود باشد؛ لکن طبیعت ممکن الوجود، موجود است، پس واجب الوجود بالذات نیز موجود است (تبریزی، ۱۵۹۴۳-۱۵، ۵؛ ر. ک: آشتیانی، ۱۳۶۳، ۱: ۲۲۸).

به شیوه قیاس استثنایی در اثبات اشتراک لفظی وجود بین واجب و ممکن چنین استدلال می‌کند: اگر اشتراک لفظ وجود و موجود میان واجب تعالی و ممکنات، معنوی باشد، آن معنای مشترک، عین ذات واجب یا جزء ذات واجب یا عارض ذات واجب خواهد بود. لکن تالی باطل است (آن معنا، عین ذات واجب نمی‌باشد چون این معنا بدیهی است و ذات واجب تعالی بدیهی نیست. همچنین آن معنا، جزء ذات واجب یا عارض ذات واجب نمی‌تواند باشد چون مستلزم ترکیب در ذات واجب می‌شود) پس مقدم باطل بوده و اشتراک لفظ وجود و موجود میان واجب تعالی و ممکنات، اشتراک لفظی است (همو، ۱؛ ر. ک: آشتیانی، ۱۳۶۳، ۱: ۲۲۱).

همچنین در نفی همه صفات از خداوند، به طریق قیاس استثنایی چنین استدلال می‌کند: هر گاه خداوند توصیف شود و دارای صفات باشد، مصنوع و مخلوق خواهد بود. لکن خداوند صانع و خالق اشیاء بوده و مصنوع و مخلوق نمی‌باشد. پس خداوند توصیف نمی‌شود و صفتی ندارد (همو، ۱؛ ر. ک: آشتیانی، ۱۳۶۳، ۱: ۲۳۷).

رجبعلی در اثبات احدیت واجب الوجود بالذات و نفی ترکیب از او، به شیوه قیاس خلف (که مدعا و مطلوب با ابطال نقیض ثابت می‌شود)، با ابطال محتاج بودن واجب

الوجود بالذات، اُحدیت واجب الوجود بالذات را ثابت کرده است (همو، ۵، ر. ک: آشتیانی، ۱۳۶۳، ۱: ۲۲۸).

همچنین با ابطال مرکب بودن و محتاج بودن واجب الوجود، اثبات واحدیت واجب الوجود بالذات و نفی شریک از او می‌کند (همو، ۵، ر. ک: آشتیانی، ۱۳۶۳، ۱: ۲۲۸). و نیز با ابطال و نفی هرگونه اتحادی، خواه اتحاد دو ذات باشد یا اتحاد دو صفت و یا اتحاد ذات با صفت، عدم عینیت صفات با ذات خداوند را اثبات می‌کند (همو، ۹، ر. ک: آشتیانی، ۱۳۶۳، ۱: ۲۳۱).

مروحوم تبریزی در اثبات اصالة الماهیه و اینکه جعل فاعل، اولاً و بالذات به ماهیت تعلق گرفته است نه به وجود، به شیوه تمثیل، چنین استدلال کرده است: همانطور که محال است جعل زوجیت، قبل از جعل عدد چهار باشد، همچنین محال است جعل وجود قبل از جعل ماهیت باشد، چون زوجیت و وجود فرع عدد چهار و ماهیت می‌باشند (تبریزی، ۱۳۸۶، ۷؛ آشتیانی، ۱۳۶۳، ۱: ۲۵۹).

در اثبات اصالة الماهیه از طریق استقراء چنین استدلال کرده است: کلام طائفة‌ای از فضلاء و وضع لغات متداول، دلالت می‌کند بر اینکه جعل فاعل اولاً و بالذات به ماهیت تعلق گرفته است، مثلاً در لغت فارسی می‌گوییم: «حرکت می‌کنم و کتابت می‌کنم» و نمی‌گوییم «حرکت را موجود می‌کنم و یا وجود را به حرکت و کتابت می‌دهم» (همو، ۷، ر. ک: آشتیانی، ۱۳۶۳، ۱: ۲۵۹).

از طریق برهان لمی بر اُشرف مخلوقات بودن صادر اول استدلال کرده و گفته است: از لزوم سنجیت بین علت و معلول، و اُشرف بودن وجود خداوند، ثابت می‌شود که اولین معلول و مخلوق، اُشرف از همه معلول‌ها است (تبریزی، ۱۳۸۶، ۱؛ آشتیانی، ۱۳۶۳، ۱: ۲۵۰).

ملا رجعلی انواع استدلال غیر مباشر از جهت ماده استدلال (برهان، جدل، خطابه، شعر و مغالطه) را نیز ذکر و تعریف کرده است (آشتیانی، ۱۳۶۳، ۲: ۴۵۶). ایشان موادی که در هریک از استدلال‌های برهانی، جدلی، خطابی، شعری و مغالطی به کار می‌رود را مبادی استدلال نامیده و به دو قسم مبادی حقیقیه و غیر حقیقیه تقسیم کرده است (همو، ۴۵۳). مبادی حقیقی را قضایای یقینی و بدیهی شش گانه‌ای دانسته که در برهان از آنها استفاده می‌شود، یعنی: اولیات، فطریات، مشاهدات، حدسیات، متواترات و مجربات (همو، ۴۵۴). وی مبادی غیر حقیقیه را قضایای غیر

یقینی دانسته که در غیر برهان از آنها استفاده می‌گردد، مانند: مشهورات، مسلمات، مظنونات، مقبولات، مخیلات، مشبهات و وهمیات (همو، ۴۵۵). ایشان صاحب برهان را حکیم، صاحب جدل را متکلم، و صاحب خطابه را واعظ نامیده و فوائد برهان، جدل و خطابه را بیان کرده است (همو، ۴۵۶).

۵-۱-۲. معرفت شناسی

معرفت شناسی دانشی است که به ارزشیابی معرفت بشری، حدود، مبانی و ابزار، مبادی دور و نزدیک و میزان اعتماد بدان می‌پردازد. پاره‌ای از مباحث معرفت شناسی عبارتند از: تعریف علم، امکان علم و دسترسی به یقین، معیار مطابقت ادراکات با واقع، مبادی ادراکات تصویری و تصدیقی، مفاهیم کلی و انواع آنها، علم حصولی و حضوری و تفاوت‌های آنها، بدیهیات اولیه و معیار صدق آنها، علم حضوری و وجه خطاناپذیری آن (معلمی، ۱۳۸۳، ۲۱).

معرفت شناسی به صورتی که امروزه به عنوان شاخه مستقلی از علوم انسانی مطرح است، در زمان‌های گذشته مطرح نبوده است، ولی متکلمان اسلامی در آغاز مسائل کلامی خود یا در مناسبت‌های دیگر، پاره‌ای از مسائل معرفت شناسی را در لابه لای مباحث کلامی خود، مطرح کرده‌اند. ملا رجبعلی تبریزی نیز در بعضی از آثار خود، متعرض برخی از مباحث معرفت شناسی شده است. از باب نمونه به موضوع علم پرداخته و آن را به ضروری و نظری تقسیم کرده است و در تعریف آنها گفته است: اموری که معلوم بنفسه بوده و نیازی به کسب و تحقیق ندارند به آنها ضروری گویند، و اموری که نیاز به کسب و تحقیق دارند، به آنها نظری می‌گویند (آشتیانی، ۱۳۶۳، ۲: ۴۵۲).

رجبعلی تبریزی معنای لفظ وجود و موجود را از اولین بدیهیات می‌داند (تبریزی، ۱۵۹۴-۱۵، ۱؛ ر. ک: آشتیانی، ۱۳۶۳، ۱: ۲۲۱). همچنین وجود ممکن را بین و آشکار دانسته و محتاج به اثبات نمی‌داند اما وجود واجب را غیر بین و محتاج به اثبات می‌داند (همو، ۵؛ ر. ک: آشتیانی، ۱۳۶۳، ۱: ۲۲۷). وی علم ما به لزوم وجود مناسبت بین علت و معلول را از مصادیق علم ضروری و بدیهی می‌داند (همو، ۱۳؛ ر. ک: آشتیانی، ۱۳۶۳، ۱: ۲۴۵). همچنین معنای «شیء» و «وجود» را برای نفس، معلوم و واضح اولی دانسته و قائل است که نمی‌توان تعریفی برای آنها کرد چون تعریف دوری می‌شود (آشتیانی، ۱۳۶۳، ۲: ۴۶۵).

مرحوم تبریزی هریک از معلوم ضروری و نظری را به تصویری و تصدیقی تقسیم نموده و در تعریف معلوم تصویری و تصدیقی می‌گوید: اگر علم ما به شیئی بدون اثبات یا سلب امری بر آن باشد تصویری گویند مانند علم ما به انسان، و اگر علم ما به شیئی همراه با اثبات یا سلب امری بر آن باشد تصدیقی گویند مانند علم ما به اینکه انسان موجود است یا موجود نیست (همو، ۴۵۲). وی برای معلوم شدن مجهول تصویری، تعریف به حد تام و ناقص، رسم تام و ناقص، و عرض خاص و عام، ذکر کرده است (همو، ۴۵۳).

شیخ تبریزی مبادی و مقدمات علم (تصوری و تصدیقی) را به دو قسم مبادی حقیقی و غیر حقیقی تقسیم کرده و مبادی حقیقی را یقینی و قبول آنها را واجب می‌داند. معتقد است که هرگاه این مبادی به‌خاطر غفلت، مورد انکار قرار گیرند، باید از طریق صورت قیاس، تمثیل، استقراء، و مدح و ذم کردن، ازاله غفلت کرد (همو، ۴۵۴). ایشان قضایای اولیات، حدسیات، فطریات، محسوسات، متواترات و مجربات را از مبادی حقیقی علم دانسته و جزمیات و ظنیات را از مبادی غیر حقیقی علم می‌داند (همو، ۴۵۵).

رجبعلی در مورد اولیات گفته است که در تصدیق آنها بعد از تصور أجزاء قضیه، فقط محتاج به عقل بوده و حکم عقل به تنهایی در اثبات یا سلب محمول کفایت می‌کند. مانند حکم به «الکلّ أعظم من الجزء». همچنین در مورد محسوسات گفته است که در تصدیق آنها فقط محتاج به حس بوده و حکم حس به تنهایی در اثبات یا سلب محمول کفایت می‌کند. مانند چیزهایی که توسط حواس درک می‌شوند (همو، ۴۵۴).

ملا رجبعلی ابزار کسب معرفت را عقل و حس دانسته است (همو، ۴۵۴) و راه‌های کسب معرفت و علم به حقایق را منحصر در سه طریق یقین، جزم و ظن می‌داند (همو، ۴۵۷). ایشان معتقد است که امکان کسب معرفت و علم برای همه انسان‌ها وجود دارد چون انسان موجودی است که قابلیت و استعداد یادگیری و تحصیل علم در او جود دارد (آشتیانی، ۱۳۶۳، ۲: ۴۵۷).

در مورد کیفیت علم نفس به موجودات خارجی فرموده است که علم نفس به اعیان موجودات به واسطه صورت ذهنی و وجود ذهنی آنها نیست، بلکه معرفت نفس به امور جزئی محسوس مثل حرارت و برودت، نورها و رنگها و اصوات و امثال آنها از

طریق آلات حسی است و معرفت نفس به طبایع کلی موجودات و حقایق و ذات آنها، از طریق علم به ذات خود آنها و از طریق مشاهده حقایق اشیاء در مرآت و آینه ذات آنها دانسته است (تبریزی، ۱۳۸۶، ۱۰؛ ر. ک: آشتیانی، ۱۳۶۳، ۱: ۲۶۶).

او معتقد است که برای نفس به‌خاطر بساطتش، قوه واحده می‌باشد و به وسیله همان قوه واحده، به همه اشیاء محسوسه و معقوله علم پیدا می‌کند. و نیز گفته است که نفس درک می‌کند معقولات را با همان چیزی که محسوسات را درک می‌کند، لکن مظاهر ادراکات و آلات نفس، متعدد است (همو، ۱۰؛ ر. ک: آشتیانی، ۱۳۶۳، ۱: ۲۶۷). همچنین می‌گوید: که کلیات و جزئیات همه اشیاء از طریق قوه واحده (نه قوای متعدد) برای نفس معلوم است، اما افعال آن قوه، به تعدد آلات و به حسب مدرکات، متعدد و مختلف می‌باشد مانند نجار که برای او قوه واحده است ولی افعال او به حسب آلات مخصوصه مختلف می‌شود (همو، ۱۰؛ ر. ک: آشتیانی، ۱۳۶۳، ۱: ۲۶۷).

۵-۳. فلسفه

ملا رجبعلی تبریزی در زمره متکلمان عقل‌گرای فلسفی جای دارد که علاوه بر ذکر مسائل فلسفی در آثار خود، و مقدمه و مبادی قرار دادن آنها، در لابه لای مباحث و دیدگاه‌های کلامی خود نیز از مفاهیم و قواعد فلسفی بسیار بهره گرفته و در آثار او به صورت کاملاً پررنگ دیده می‌شود. به عنوان نمونه: در بحث اثبات وجود خداوند، موجود را به دو قسم محتاج و غیر محتاج تقسیم کرده و وجود محتاج را ممکن الوجود، و غیر محتاج را واجب الوجود نامیده و وجود واجب را ضروری می‌داند (تبریزی، ۱۵۹۴۳-۱۵، ۵؛ آشتیانی، ۱۳۶۳، ۱: ۲۲۷).

همچنین «قاعده الواحد» را ذکر کرده و فروعی مانند: عدم جواز صدور اکثر از یک موجود در اولین تجلی و ظهور حق، عدم اتصاف خداوند به وجود عام بدیهی که حمل بر ممکنات می‌شود، (تبریزی، ۱۳۸۶، ۱؛ آشتیانی، ۱۳۶۳، ۱: ۲۴۸)، بسیط بودن وجود خداوند و منزّه بودن حق تعالی از ترکیبات ذهنیه و خارجیه را بر آن مترتب کرده است (همو، ۱؛ ر. ک: آشتیانی، ۱۳۶۳، ۱: ۲۴۸).

ایشان از لزوم و ضرورت سنخیت و مناسبت ذاتی بین علت و معلول، استفاده کرده که صادر اول، اشرف از همه معلول‌ها می‌باشد (تبریزی، ۱۳۸۶، ۱؛ ر. ک: آشتیانی، ۱۳۶۳، ۱: ۲۵۰). همچنین از لزوم سنخیت بین علت و معلول، در اثبات اینکه اولین مخلوق، عقل است، استفاده کرده است (همو؛ ر. ک: آشتیانی، ۱۳۶۳، ۱: ۲۵۰).

رجبعلی تبریزی از طریق اثبات اشتراک لفظی بین وجود واجب و ممکن، مباین دانستن مبدء اول با همه ممکنات، و تغایر بین علت و معلول، خداوند را از هرگونه صفتی منزّه می‌داند (تبریزی، ۱۵۹۴۳-۱۵، ۵؛ آشتیانی، ۱۳۶۳، ۱: ۲۲۱).

بعضی دیگر از مفاهیم فلسفی که ملا رجبعلی مطرح کرده است عبارتند از: جوهر و عرض، حرکت و سکون، حرکت جوهری، ماده و صورت، هیولی، قوه و استعداد (تبریزی، ۱۳۸۶، ۱؛ آشتیانی، ۱۳۶؛ آشتیانی، ۱۳۶۳، ۱: ۲۵۲)، اصالت و اعتباریت، ماهیت وجود (همو، ۷؛ آشتیانی، ۱۳۶۳، ۱: ۲۵۹)، معقولات و طبایع کلیه (همو، ۱۲؛ آشتیانی، ۱۳۶۳، ۱: ۲۶۸)، تجرد نفس (همو، ۶؛ آشتیانی، ۱۳۶۳، ۱: ۲۵۰)، تسلسل و دور (همو، ۷؛ آشتیانی، ۱۳۶۳، ۱: ۲۵۸؛ آشتیانی، ۱۳۶۳، ۲: ۴۵۸)، اقسام علل، قاعده امکان اشرف (همو، ۱؛ آشتیانی، ۱۳۶۳، ۱: ۲۵۰)، کون و فساد (همو، ۱؛ آشتیانی، ۱۳۶۳، ۱: ۲۵۲) و مجرد و مادی (آشتیانی، ۱۳۶۳، ۲: ۴۵۸).

۵-۱-۴. اصول فقه^۱

ملا رجبعلی تبریزی گرچه در زمینه اصول فقه کتاب مستقلی ندارد اما در مباحث کلامی خود از برخی مباحث اصول فقه استفاده کرده است. به عنوان نمونه: وی در بحث اثبات وجود خداوند در مورد اینکه وجود، امری تابع و لازم ماهیت ممکنات می‌باشد، از حجیت قول لغویون استفاده کرده و وضع لغات متداول و رایج و محاورات عرف را دال بر مطلب مذکور می‌داند. چنانکه می‌گوید: همانطور که در توضیح و معنا کردن جمله «فلان یتحرک یده و یکتب» در لغت عربی گفته می‌شود «یجعل الكتابة و الحركة»، و گفته نمی‌شود «فلان یعطی الوجود للحركة و الكتابة»، و در لغت فارسی می‌گوییم: «حرکت می‌کنم و کتابت می‌کنم» و نمی‌گوییم: «حرکت را موجود می‌کنم و یا وجود را به حرکت و کتابت می‌دهم» (تبریزی، ۱۳۸۶، ۷؛ آشتیانی، ۱۳۶۳، ۱: ۲۵۹).

۱. غالب مباحث علم اصول فقه مربوط قواعد عقلایی است. البته عقلی فلسفی نیستند، ولی احکام عقل فطری و متعارف بشری است، لذا شهید مطهری اصول فقه را در شمار علوم عقلی آورده است و وجه آن را این چنین بیان می‌کند: «علم اصول، نظر به اینکه سر و کارش با محاسبات عقلی و ذهنی است و موشکافی زیاد دارد، علمی شیرین و دلپذیر است و ذهن دانشجو را جلب می‌کند. برای ورزش فکری و تمرین دقت ذهن، در ردیف منطق و فلسفه است. طلاب علوم قدیمه دقت نظر خود را بیشتر مدیون علم اصول می‌باشند» (مطهری، ۱۳۸۸، ۱: ۲۸۴).

ایشان همچنین لغاتی که نزد جمیع امم، مرسوم و مستعمل است را مطابق با واقع، قابل تصدیق و موجب یقین دانسته و پیروی از آن را لازم می‌داند، و در مورد حجیت قول لغوی می‌گوید: «و مخفی نماند بر تو که تنبیه و آگاهی دادن از جهت و روش وضع لغات (در اکثر آنها) در بیان مطالب عقلیه خالی از فائده نمی‌باشد. چون وضع لغات، وضع معقول و اصیل بوده و از روی حدس و گمان نمی‌باشد. بنابراین لغاتی که مرسوم و مستعمل است نزد جمیع امم، مطابق با واقع بوده و متبع است و اما لغات مخصوص طائفه خاصی از مردم، اکثراً مطابقت با واقع ندارد، لذا قابل تصدیق و موجب یقین نمی‌باشد» (همو، ۷؛ ر. ک: آشتیانی، ۱۳۶۳، ۱: ۲۶۰).

وی در اثبات حجیت لغات و اطلاقات عرفی به سنت و اجماع تمسک کرده است، چنانکه می‌گوید: وضع لغات یا به اجماع امم کثیره می‌باشد یا به وحیی که به نبی مرسل شده است، و طبق هر دو صورت، لازم می‌آید که آنچه از الفاظ برای معانی وضع کرده‌اند، صحیح بوده و موافق و مطابق با نفس الأمر باشد (همو، ۷؛ ر. ک: آشتیانی، ۱۳۶۳، ۱: ۲۶۱).

ایشان از قاعده اصولی «اصالة الظهور» برای اثبات مباحث کلامی استفاده کرده است. از باب مثال، در عذاب بودن نفوس أشقیاء و در لذت بودن نفوس سعداء بعد از مرگ را مستند به ظاهر کتاب می‌کند (تبریزی، ۱۳۸۶، ۹۵). در اثبات دیدگاه نفی صفات، به ظهور روایاتی که ظاهرشان نفی صفات از خداوند است مانند: «و کمال الإخلاص له نفی الصفات عنه» (نهج البلاغة، خ: ۱، ۳۹) نیز تمسک کرده است (تبریزی، ۱۳۸۶، ۷؛ تبریزی، ۱۵۹۴۳-۱۵، ۱۳؛ ر. ک: آشتیانی، ۱۳۶۳، ۱: ۲۳۶).

وی در بحث تعارض بین روایاتی که دلالت بر نفی صفات از خداوند می‌کنند، و روایات و آیاتی که دلالت بر اثبات صفات برای خداوند دارند، دسته دوم را تأویل و حمل بر سلب طرف نقصان کرده، و از قاعده اصولی «الجمع بین المتعارضین مهما أمکن، أولى من الطرح» استفاده کرده است (تبریزی، ۱۳۸۶، ۷؛ آشتیانی، ۱۳۶۳، ۱: ۲۵۹).

۲-۵. علوم نقلی

۱-۲-۵. ادبیات

ایشان در ضمن مباحث کلامی، در مباحث ادبی نیز ورود کرده و از علم لغت و

قواعد ادبی استفاده می‌کند. به عنوان نمونه: در بحث اثبات وجود خداوند، در تعریف لفظ «موجود» گفته است: موجود یعنی مسمی به اسم موجود (تبریزی، ۱۵۹۴۳-۱۵، ۵؛ ر. ک: آشتیانی، ۱۳۶۳، ۱: ۲۲۷)، و نیز معنای لفظ وجود و موجود در مورد ممکنات را بدیهی و بی نیاز از اثبات دانسته است (همو؛ ر. ک: آشتیانی، ۱۳۶۳، ۱: ۲۲۷).

وی در بحث اثبات وجود به واجب و ممکن، در تعریف و تبیین اشتراک لفظی و معنوی می‌گوید: اشتراک چند چیز در لفظی از الفاظ، یا اشتراک فقط در آن لفظ است مثل اشتراک لفظ «عین» میان آفتاب و چشم؛ این اشتراک، لفظی بوده و آن لفظ را مشترک لفظی می‌نامند. یا علاوه بر اشتراک آن چند چیز در لفظ، معنای آن لفظ هم در میان آن چند چیز مشترک است. مانند لفظ حیوان که مشترک است میان انسان و فرس و به یک معنا در هر دو می‌باشد. این اشتراک، اشتراک معنوی بوده و لفظ «حیوان» را مشترک معنوی می‌نامند (همو، ۵؛ ر. ک: آشتیانی، ۱۳۶۳، ۱: ۲۲۱).

۶. روش مواجهه با علما و فرق

ملا رجعلی تبریزی در مباحثی که مطرح می‌کند، اقوال و آراء حکماء، متکلمان و عرفا را مورد عنایت قرار داده و بیشتر نظریات دیگران را برای بیان مطلب و یا تأیید مطلب ذکر می‌کند و کمتر به نقد اقوال و آرای دیگران و فرقه‌ها پرداخته است. در مواردی هم که آراء علماء را نقد کرده است، به نحو عالمانه و محققانه و با رعایت ادب، تواضع و انصاف می‌باشد.

در مواجهه با دیدگاه مخالف، عالمانه و با دلیل و برهان و نیز همراه با تکریم و انصاف به نقد آن می‌پردازد. به عنوان نمونه، وی در مقابل دیدگاه فائلان به اشتراک معنوی وجود، بین واجب و ممکن، می‌گوید: وجود و موجود بین واجب و ممکن، مشترک لفظی است و گمان اکثر مردم تا این زمان آن بوده که کسی قائل به این قول، نشده است و اگر کسی قائل شده، به خاطر سخافت این قول (به اعتقاد ایشان) نام آن کس در میان علماء مشهور نشده است، بنابراین نام جمعی از بزرگانی که صاحب این مذهب بوده‌اند و نام ایشان در خاطر فقیر است، بیان می‌کنم (تبریزی، ۱۵۹۴۳-۱۵، ۵؛ آشتیانی، ۱۳۶۳، ۱: ۲۲۱).

همچنین بعد از ذکر ادله مشترک لفظی بودن وجود، می‌گوید: از این مطلب،

فساد و بطلان قول متأخرین که قائلند به اینکه وجود عام بدیهی بین واجب و ممکن مشترک معنوی بوده و واجب متصف به آن می‌گردد، روشن می‌شود (همو، ۱۱؛ آشتیانی، ۱۳۶۳، ۱: ۲۴۸). در مواجهه با قائلان به اعتباری بودن وجود، می‌گوید بطلان اعتباری بودن وجود برای هر کس دارای فطرت سالم باشد، روشن است: «و اما قول القائلین بأن الوجود امر اعتباری، قول بین البطلان، و لا يحتاج من كانت له فطرة سليمة، في التصديق بطلانه إلى برهان إلا المتحIRON، فيجب لنا أن ننبههم على بطلانه»، (آشتیانی، ۱۳۶۳، ۲: ۴۶۷).

در مواجهه با دیدگاه قائلان به وجود ذهنی، بعد از اینکه ادله‌ای بر ممتنع بودن وجود ذهنی ذکر فرموده، می‌گوید: و لا يجتمع الاقرار به مع العقل السليم و الفهم المستقيم، اقرار به وجود ذهنی با عقل سالم و فهم صحیح، جمع نمی‌شود (آشتیانی، ۱۳۶۳، ۱: ۲۶۵).

همچنین در مورد قائلان به وجود ذهنی، تعبیرات «لا يكون ذهنية إلا بحسب القول فقط» (تبریزی، ۱۳۸۶، ۹؛ آشتیانی، ۱۳۶۳، ۱: ۲۶۵). و «و لا فائدة لقولهم» (همو، ۸؛ آشتیانی، ۱۳۶۳، ۱: ۲۶۳) بکار برده است.

ملا رجبعلی با اینکه معاصر با ملاصدرا است اما در بحث حرکت جوهری، منتقد ملاصدرا بوده و به تبع شیخ الرئیس و پیروان او، از طریق دلیل و برهان، حرکت جوهری را انکار کرده است (آشتیانی، ۱۳۶۳، ۱: ۲۵۱). وی قبل از نقد دیدگاه ملاصدرا در بحث حرکت جوهری، هم از حرکت جوهری تعریف کرده و تعبیر «مسألة ضروری دارای نفع» بکار برده است و هم با تعبیر «طائفة من الفضلاء» ملاصدرا و قائلان به حرکت جوهری را مورد تکریم قرار داده است (تبریزی، ۱۳۸۶، ۷؛ آشتیانی، ۱۳۶۳، ۱: ۲۵۴)، چنانکه می‌گوید: «فإنه مسألة ضرورية نافعة جدا، و قد ذهب اليها طائفة من الفضلاء مع ظهورها في الاستحالة» (همو).

همچنین در رد و نقد قول حرکت جوهری، می‌گوید: از طریق ادله دیگر، زشتی و محال بودن قول حرکت در جوهر، روشن تر و بیشتر فهمیده می‌شود (همو). و نیز می‌گوید: محال بودن حرکت در جوهر، روشن تر از وجود خورشید در میانه روز است، و امکان ندارد که قول به حرکت جوهری در ذهن خطور کند و سزاوار نیست که نطق به آن کنند چه برسد به اینکه اعتقاد به آن باشد (همو؛ ر. ک: آشتیانی، ۱۳۶۳، ۱: ۲۵۵).

وی بعد از ذکر ادله لزوم سنخیت بین علت و معلول، هم از قاعده امکان اشرف، تعریف و تحسین می‌کند و هم مباحث خود را بی نیاز از این قاعده می‌داند. چنانکه می‌گوید: از مطالبی که در مورد لزوم سنخیت و اینکه باید معلول و صادر اول، اشرف از همه معلول‌ها باشد فهمیده می‌شود که از قاعده امکان اشرف که بین حکماء مشهور است و حاصل آن همان است که ما ذکر کردیم (لازمه ذات خداوند که اشرف است این است که معلول‌ها لأشرف فالاشرف تحقق پیدا کنند تا به أخص منتهی گردند) بی نیاز می‌شویم و نیازی به آن نداریم. قاعده امکان اشرف، قاعده حسن و نیکویی از قدماست اما روش آن اینی است ولی بیان ما لمی می‌باشد (تبریزی، ۱۳۸۶، ۶؛ آشتیانی، ۱۳۶۳، ۱: ۲۵۰).

رجبعلی همه حکمای مشاء و اشراق را از قائلان به وجود ماهیت در ذهن می‌داند، اما خود بعد از ذکر ادله، وجود ماهیت در ذهن را انکار کرده است. چنانکه می‌گوید: «و بذلک ثبت ان الماهیه الموجوده فی الخارج بالوجود فی الخارج لما فی الذهن کما هو مذهبهم جمیعاً» (تبریزی، ۱۳۸۶، ۷؛ ر. ک: آشتیانی، ۱۳۶۳، ۱: ۲۵۷).

رجبعلی تبریزی در مسأله صفات واجب تعالی نیز با بیشتر حکماء و متکلمان، مخالفت کرده و اطلاق صفاتی همچون علم و قدرت را بر واجب، به معنایی که بر ممکنات اطلاق می‌شود، جایز نمی‌داند (تبریزی، ۱۵۹۴۳-۱۵، ۵؛ آشتیانی، ۱۳۶۳، ۱: ۲۲۰). سخن وی درباره صفات حق تعالی در واقع به انکار اوصاف الهی انجامیده است چون به باور ایشان، صفات واجب، نه عین ذات است و نه زاید بر ذات، بلکه اساساً خدا منزله از هر صفت است و موصوف هیچ صفتی، خواه وجود یا علم و قدرت واقع نمی‌شود.

وی در بعضی از مباحث، از آراء دیگران در تأیید نظر خود بهره گرفته است. چنانکه در تأیید قول بدیهی بودن لفظ وجود و موجود، و عدم نیاز آنها به تعریف، می‌گوید: حکماء و متکلمان نیز در اول کتاب‌های خود به بدیهی بودن لفظ وجود و موجود تصریح کرده و آن را از اولین بدیهیات شمرده‌اند (همو، ۵؛ ر. ک: آشتیانی، ۱۳۶۳، ۱: ۲۲۵).

همچنین در تأیید دیدگاه اشتراک لفظی وجود، عباراتی را از معلم اول (ارسطو)، معلم ثانی (فارابی)، حکیم مسلمة احمد مجریطی، شیخ صدر الدین قونوی و بعضی از مشایخ صوفیه نقل کرده است. چنانکه می‌گوید: معلم ثانی در فصول مدنیة فرموده:

«وجوده تعالی، خارج عن وجود سایر الموجودات و لایشارک شیئا منها فی معنی اصلا بل ان کانت مشارکة ففی الاسم فقط لا فی المعنی المفهوم من ذلک الاسم»: وجود خداوند، بیرون از وجود سایر موجودات بوده و غیر از معنای وجود در سایر موجودات است، و وجود خداوند در معنا با وجود سایر موجودات شریک نیست و اگر مشارکتی باشد، فقط در اسم خواهد بود؛ و حکیم مسلمه احمد مجریطی نیز به همین مطلب تصریح کرده است (همو؛ ر. ک: آشتیانی، ۱۳۶۳، ۱: ۲۲۵).

رجبعلی همچنین در تأیید دیدگاه نفی همه صفات از خداوند و تأویل بردن صفات ایجابی ذکر شده برای حق تعالی، می‌گوید: و متقدمین از حکماء این مذهب و دیدگاه را دارند و می‌گویند: هر صفت کمالی که نسبت داده می‌شود به ذات الله تعالی حتی وجوب وجود، به سلب طرف نقصان راجع و تأویل برده می‌شود؛ بنابراین اطلاق موجود بر خداوند، به این معناست که الله تعالی ممکن نیست، نه به معنای آنکه وجوب وجود، امری است عارض بر ذات خداوند (همو، ۱۱؛ ر. ک: آشتیانی، ۱۳۶۳، ۱: ۲۴۳).

رجبعلی در در نفی عینت ذات خداوند با صفات، می‌گوید: دلیل عام و خاصی وجود دارد. دلیل عام که دلیل نفی اتحاد است (خواه اتحاد دو ذات باشد و خواه اتحاد دو صفت و خواه اتحاد ذات با صف) در میان حکماء مشهور است (همو، ۹؛ ر. ک: آشتیانی، ۱۳۶۳، ۱: ۲۳۱).

وی در تأیید بر اصالت ماهیت و اینکه جعل به ماهیت تعلق گرفته است نه به وجود، می‌گوید: طائفه‌ای از فضلاء و وضع لغات متداول و رایج، دلالت بر جعل ماهیت می‌کند نه وجود (تبریزی، ۱۳۸۶، ۷؛ آشتیانی، ۱۳۶۳، ۱: ۲۵۹). و نیز می‌گوید: لغاتی که مرسوم و مستعمل است نزد جمیع امم، مطابق با واقع بوده و متبع است و اما لغات مخصوص طائفه خاصی از مردم، اکثراً مطابقت با واقع ندارد لذا قابل تصدیق و موجب یقین نمی‌باشد (همو؛ آشتیانی، ۱۳۶۳، ۱: ۲۶۰).

در مورد بدیهی بودن معنای شیء و وجود، و بی نیاز بودن آنها از تعریف، به قول حکماء اشاره کرده و آنها را با تعبیر «رضی الله عنهم» تکریم و احترام کرده است (آشتیانی، ۱۳۶۳، ۲: ۴۶۵).

همچنین به نظریات حکمای یونانی از جمله ارسطو عنایت دارد. چنانکه در مقدمه کتاب الأصل الاصل می‌گوید: در این مقاله، بعضی از اصول و آراء حقه‌ای که

ارسطوطالیس و سایر قدماء بر آنها اعتماد کرده‌اند را بر سبیل اختصار ذکر می‌کنم (تبریزی، ۱۳۸۶، ۱؛ آشتیانی، ۱۳۶۳، ۱: ۲۴۴).

در بحث اشتراک لفظی وجود، می‌گوید: معلم اول در آثولوجیا گفته است: واللّه تعالی یحدث اینیات الاشیاء و صورها، معا، خداوند إحداث می‌کند وجودها و ماهیات اشیاء را با هم؛ پس معلوم می‌شود که وجودهای اشیاء و ماهیات آنها همه معلول و آفریده خداوند هستند. پس اگر معنای وجود در خداوند بعینه معنای وجودی باشد که در ممکنات است لازم می‌آید که او هم آفریده باشد (تبریزی، ۱۵۹۴۳-۱۵، ۵؛ آشتیانی، ۱۳۶۳، ۱: ۲۲۲).

ایشان همچنین می‌گوید: معلم اول گفته است: الواحد المحض هو علة الاشیاء كلها و ليس كشيء من الاشیاء؛ خداوند، علت جمیع اشیاء است و مانند چیزی از چیزها نیست؛ بنابراین وجود خداوند غیر از وجود ممکنات باشد و الا مانند ممکنات خواهد بود (همو؛ آشتیانی، ۱۳۶۳، ۱: ۲۲۳).

در تعریف حرکت نیز سخن ارسطو را ذکر کرده و می‌گوید: و حد الحركة كما عن ارسطو هو: ان الحركة کمال اول لما بالقوة من حيث هو بالقوة (تبریزی، ۱۳۸۶، ۷؛ آشتیانی، ۱۳۶۳، ۱: ۲۵۲). ایشان به دیدگاه حکمای هند نیز در بحث اشتراک لفظی وجود، توجه کرده و می‌گوید: حکمای هند نیز به اشتراک لفظی وجود، تصریح کرده و گفته‌اند: حق تعالی هست نه به هستی که ممکنات هستند (تبریزی، ۱۵۹۴۳-۱۵، ۸؛ آشتیانی، ۱۳۶۳، ۱: ۲۲۷).

وی به اقوال و آراء عرفا و صوفیه نیز توجه کرده و با تعبیر «رضوان الله تعالی علیهم» آنها را مورد تکریم قرار داده است. چنانکه در بحث نفی همه صفات از خداوند، می‌گوید: صوفیه «رضوان الله تعالی علیهم» در مقام تنزیه خداوند، اسم را نیز راه نداده‌اند و گفته‌اند: لا اسم و لا رسم و لا نعت و لا وصف؛ و عارف شبستری در این مقام گفته: منزّه ذاتش از چند و چه و چون // تعالی ذاته عما یقولون (همو؛ آشتیانی، ۱۳۶۳، ۱: ۲۲۶).

نتیجه

ملا رجعلی تبریزی، حکیم و متکلم برجسته شیعی است که به تدریس فلسفه و علوم عقلی اشتغال داشته است. فلسفه این فیلسوف منبعث از دین‌شناسی او و متکی بر نصوص دینی بوده و در آثار خود از آیات و روایات بهره برده است. رجعلی تبریزی

به جایگاه عقل و نقل در مباحث کلامی اهتمام ویژه‌ای داشته و ادله عقلی و نقلی در مباحث کلامی او مورد توجه قرار گرفته است. همچنین در تبیین آراء و دیدگاه‌های فلسفی و کلامی خود، آراء فلاسفه، متکلمان و عرفا را مورد عنایت قرار داده است.

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغة (صبحی صالح)، قم، هجرت.
۳. آشتیانی، سید جلال الدین، (۱۳۶۳)، منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران، دوم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
۴. آقا بزرگ تهرانی، محمد محسن، (۱۴۰۳)، الذریعه الى تصانیف الشیعه، بیروت، دارالاضواء.
۵. امین، سید محسن، (۱۴۰۶)، اعیان الشیعه، بیروت، دار التعارف للمطبوعات.
۶. تبریزی، ملا رجبعلی، (۱۳۸۶)، الاصل الاصل، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۷. _____، رساله خطی به شماره ۱۵۹۴۳-۱۵، رساله در اشتراک لفظی وجود، تهران، کتابخانه ملی.
۸. خزاز رازی، علی بن محمد، (۱۴۰۱)، کفایة الأثر فی النص علی الأئمة الاثني عشر، قم، بیدار.
۹. سبحانی، جعفر، (۱۳۸۴)، معجم طبقات المتکلمین، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام.
۱۰. شیخ صدوق، محمد بن علی، (۱۳۹۸)، التوحید، قم، جامعه مدرسین.
۱۱. صدر الدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (۱۳۸۳)، شرح أصول الکافی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۲. طباطبایی، سید محمد حسین، (۱۴۲۴)، نهایة الحکمة، چاپ ۱۸، قم، مؤسسه نشر اسلامی.
۱۳. طبرسی، احمد بن علی، (۱۴۰۳)، الإحتجاج علی أهل اللجاج، مشهد، نشر مرتضی.
۱۴. فیض کاشانی، محمد محسن، (۱۴۰۶)، الوافی، اصفهان، کتابخانه امام أميرالمؤمنین علی علیه السلام.
۱۵. قزوینی، عبدالنبی، (۱۴۰۷)، تتمیم أمل الامل، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی

- نجفی رحمته الله.
۱۶. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۴۰۷)، *الکافی*، چاپ ۴، تهران، دار الکتب الإسلامية.
۱۷. مجلسی، محمد باقر، (۱۴۰۳)، *بحار الأنوار*، چاپ ۲، بیروت، دار إحياء التراث العربي.
۱۸. _____، (۱۴۰۴)، *مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول عليه السلام*، چاپ ۲، تهران، دار الکتب الإسلامية.
۱۹. مجلسی، محمد تقی، (۱۴۰۶)، *روضة المتقين في شرح من لا يحضره الفقيه*، چاپ ۲، قم، مؤسسه فرهنگی اسلامی کوشانبور.
۲۰. مطهری، مرتضی، (۱۳۸۸)، *کلیات علوم اسلامی*، قم، صدرا.
۲۱. معلمی، حسن، (۱۳۸۳)، *معرفت شناسی*، قم، مرکز جهانی علوم اسلامی.
۲۲. موسوی بجنوردی، محمد کاظم، (۱۳۷۳)، *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، جلد ۶، تهران، مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی.
۲۳. میرداماد، محمد باقر بن محمد، (۱۳۱۱)، *الرواشح السماويه في شرح الأحاديث الإماميه*، قم، دار الخلافة.
۲۴. ميبدي، حسين بن معين الدين، (۱۴۱۱)، *ديوان أمير المؤمنين عليه السلام*، قم، دار نداء الإسلام.
۲۵. مهدوی، سید مصلح الدین، (۱۳۸۶)، *اعلام اصفهان*، اصفهان، سازمان فرهنگی تفریحی شهرداری اصفهان.
۲۶. هاشمی خویی، میرزا حبیب الله، (۱۴۰۰)، *منهاج البراعة في شرح نهج البلاغة*، چاپ ۴، مشهد، مكتبة الإسلامية.