

پاره‌ای از نوآوری‌های حکیم رفیعی قزوینی

دکتر سید محمد حاکم*

چکیده

از حکیم رفیعی قزوینی آثار اندکی باقی مانده است، اما همین اندک مشتمل بر نوآوری‌هایی است. در این مقاله به پنج نوآوری از این فیلسوف و عارف الهی پرداخته شده است، راجع به این مباحث:

۱. در باره معنای کمال الهی در جنب جمال و جلال الهی، که وی برخلاف مشهور آن را نه مجموع جمال و جلال بلکه امری و رای آن دو گرفته و عبارت دانسته است از تمامیت ذات الهی به عینیت ذات و صفات و عینیت خود صفات با هم.

در ذیل همین بحث، حکیم رفیعی تعریفی از جمال و جلال ارائه می‌دهد که جامع تعریف فیلسوف و عارف است و خود این تعریف نیز خالی از ابتکار نیست. ۲. در شرح عبارت «اللهم انی اسئلك بما تجئنی به حتی اسئلك»، که او علاوه بر معنایی که در مرحله اول به ذهن می‌آید، معنایی ذکر می‌کند که حکایت از ذهن جوال و نوجوی او دارد.

۳. در خصوص نفی ترکیب از ذات الهی و بیان اینکه ترکیب به هر نحوی که باشد، مستلزم امکان است، که او در این مسئله برهانی اقامه می‌کند و در انتها می‌گوید که آنچه گفتیم در هیچ کتابی مکتوب نیست.

۴. در توضیح این سخن حکما که تأثیر جسمی در جسمی دیگر نیازمند وضع و محاذات است، مراد از وضع و محاذات را نوعی اتحاد و اتصال می‌داند.

۵. در نقد این سخن مشهور که اراده غیر از شهوت است و از همین رو، انسان گاهی چیزی را اراده می‌کند که متعلق شهوت او نیست و گاهی چیزی را مورد شهوت قرار می‌دهد که اراده‌اش بدان تعلق نگرفته است.

واژگان کلیدی

جمال؛ جلال؛ کمال؛ ترکیب؛ امکان؛ وجوب؛ قوه جسمانی؛ وضع؛ محاذات؛ اراده؛ شهوت.

* استادیار گروه فلسفه دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)

از حکیم رفیعی قزوینی (۱۳۱۳-۱۳۹۵ق) جز چند رساله و حواشی مختصری بر بعضی متون باقی نمانده است، اما از همین آثار اندک استواری و رشادت فکر و جولان و نوجویی ذهن و روح علمی و ارج‌گزاری او نسبت به ساحت دانش و دانشمندان پیداست. و همین‌ها سبب اصلی در امتناع او از زیاد نوشتن و تکرار مکررات و به اصطلاح امروز کتاب‌سازی بوده است. از این رو، این آثار کم‌اندک و کیفی غنی است و از نوآوری خالی نیست. ما در این مقاله به پنج نمونه از این نوآوری‌ها می‌پردازیم.

۱. فیلسوف و عارف هر کدام با تعریفی، صفات خدا را از یک لحاظ به صفات جمال و صفات جلال تقسیم می‌کنند. در نظر فیلسوف صفات جمال همان صفات ثبوتیه‌اند؛ یعنی صفاتی که در خدا ثبوت و تحقق دارند؛ نظیر علم، قدرت و حیات. و صفات جلال همان صفات سلبيه‌اند؛ یعنی صفاتی که از سنخ سلب و نفیند؛ نه ایجاب و اثبات؛ همچون جسم نبودن و مرکب نبودن. صدرالمتهلین می‌گوید: «اعلم ان الصفات اما سلیبة واما ثبوتية. وقد عبر القرآن عن هاتین بقوله: تبارک اسم ربک ذی الجلال والاکرام. فصفت الجلال ما جلت ذاته عن مشابهة الغی وصف الاکرام ما کرمت ذاته بها وتجملت» (الشیرازی، ۱۳۶۳، ص ۲۵۳). در این عبارات چنان که ظاهر است، صفت جلال همان صفت سلبي، و صفت جمال همان صفت ثبوتی محسوب شده است. همو می‌گوید: «ومن الصفات السلیبة الجلالية انه...» (همان، ص ۲۵۶). باز در این عبارت بر یکی بودن صفات جلالی و سلبي تصریحی است؛ چنان که در این عنوان بر یگانگی صفات جمال و صفات ثبوتیه تصریحی است: «فی الصفات الثبوتية وهی صفات الاکرام» (همان، ص ۲۶۱). حاجی سبزواری می‌نویسد: «الجمال صفات ثبوتية والجلال صفات سلبيه» (السبزواری، ۱۳۷۲، ص ۱۳۸).

اما در نظر عارف صفات جمال و صفات جلال هر دو ثبوتیه‌اند و تفاوت آنها به این است که صفات جمال صفات لطف خدایند و صفات جلال صفات قهر؛ «... لان ذاته تعالی اقتضت بذاته حسب مراتب الالهوية الربوبية صفات متعددة متقابلة كاللطف والقهر والرحمة والغضب والرضا والسخط وغیها، وتجمعها النعوت الجمالية والجلالية اذ کل ما يتعلق باللطف هو الجمال وما يتعلق بالقهر هو الجلال» (قیصری، ۱۳۷۵،

ص ۴۳). تجلی خدا به صفت جمال بر قلب آدمی، موجب انس و انبساط آن و تجلیش به صفت جلال، سبب هیبت و انقباض می‌شود؛ «منشأ انس و هیبت یا جمال و جلال صفات بود یا جمال و جلال ذات... گاه حال انس غلبه گیرد و از او فرط انبساط تولد کند و گاه حال هیبت غلبه گیرد و از او فرط انقباض پدید آید» (کاشانی، ۱۳۸۲، ص ۲۹۳).

اما در دعای سحر مروی از امام باقر(ع)، علاوه بر جمال و جلال از صفت کمال الهی هم نام برده شده است: «اللهم انی اسئلك من کمالک باکمله...»، یکی از نوآوری‌های مورد بحث در این مقاله تفسیر حکیم قزوینی در خصوص همین صفت کمال است؛ وی چنین می‌گوید: «اشتهر بنی اهل العلم والحکمة ان الکمال الالهی هو جمعه تعالی لصفات الجمال والجلال ولذا لم یذکروا الصفات الکمالیة علی حده فی قبال الجمال والجلال ولا ارضی بذلك ولا یقنع نفسی به، بل الامر کأنه اجلّ واعظم مما قالوا. والذی یؤدی الی النظر ان الکمال عبارة عن تمامیة الذات المقدسة بنحو لا یتصور ولا یحقل فی نقص وقصور ولا یخفی ان زلدة الصفات الکمالیة مثل العلم والقدرة علی ذاته سبحانه مستلزم احتیاجه فی عالمیته وقادریته مثلاً الی امر خارج عن ذاته وهو یلازم خلوه سبحانه فی مرتبة ذاته عن تلك الصفات وذلك الخلو نقص وفقدان. فکمال الذات الالهیة بكونه عن العلم والقدرة والحیة والارادة وغیها. فالکمال اشارة الی ما حققه اصحابنا معاشر الامامیة نصرهم الله تعالی تبعاً لماورد من ائمتنا (ع) من عیة الصفات الذابیة لذائق عزّ مجد وعدم تأخره عن مرتبه ذاته وعلی قاطبة الحکماء المتأله بنی فی الدورة الاسلامیة» (رفیعی قزوینی، ۱۳۸۰، ص ۲۳).

چنان که از این عبارات پیداست، این فیلسوف عارف-برخلاف مشهور- کمال را نه مجموع جمال و جلال و تعبیری دیگر از آن دو بلکه امری و رای آنها می‌داند و معتقد است کمال که همان تمامیت ذات مقدس خدا و نبودن هیچ نوع نقص و قصوری در آن است، به صرف داشتن صفات جمال و جلال نیست- که تا این اندازه را فیلسوفان و عارفان دیگر گفته‌اند- بلکه عبارت است از: عینیت ذات و صفات. خدا کامل و واجد کمال است؛ بدان معنی که ذاتش عین علم و قدرت و حیات و دیگر

کمالات است. خود ذات در مرتبه خود ذات است که کمال و اصل هر کفالی است؛ نه در مرتبه متأخر از ذات که در آن صورت ناقص و غیرکامل و ناتمام خواهد بود و این سخنی بدیع است، همان گونه که خود صاحب سخن بدان تصریح می‌کند.

بر همین اساس، او در شرح «وکل کمالک کامل»، می‌نویسد: «یعنی ان کلاً من تلک الصفات فعینتها للذات کمال للحق سبحانه کما عرفت ثم مع ذلک کل منها متحدة مع الاخری. مثلاً صفق العلم عینی الذات الاحدیة وعینی القدرة والحیوة الحضا. فکون علمه عینی ذات الحق کمال وکون العلم عینی القدرة زائد علی اصل کماله العلم بل هو کماله الکمال فاستقم وتدبر فانه دقیق» (همان، ص ۲۵).

یعنی از آنجا که صفات - علاوه بر عینیت با ذات - خود نیز عین یکدیگرند، همین اتحاد هر صفتی با صفات دیگر، کمالی برای آن صفت است و از آن رهگذر کمالی دیگر برای ذات است. با این ترتیب، ذات مقدس الهی علمی نامتناهی عین قدرتی بی‌پایان، و قدرتی بی‌پایان عین حیاتی لائح است و... یعنی ذاتی در هم تنیده با کمالات، و کمالاتی در هم تنیده با هم، مجموعه‌ای از هر جهت کامل و بی‌نقص و تام و پر داریم، به بیان دیگر، وجودی صرف و بی‌حد و بی‌تعین. چه، کمال به وجود باز می‌گردد و ذات حق نیز جز وجود چیزی نیست: الحق ماهیته انیته.

گذشته از اینها، این حکیم در تعریف جمال می‌نویسد: «الجمال الالوهی هو الصفات الذاتیة الوجودیة من العلم والحیة والقدرة والخیة التي توجب البسط فی العبد وتصیری منشأ للحب والتوجه والانس بربه وانسراح صدره لان رقائقها وتنزلاتها موجودة فی العبد بقدر مقامه وحظه من الوجود» (همان، ص ۱۴).

این تعریف چنان که مشهود است، جمع بین دو تعریف فیلسوف و عارف است که بیشتر ذکر کردیم. به علاوه، سبب بودن صفات جمال را برای انس و بسط، از آن جهت می‌داند که عبد رقائق و تنزلات آنها را در خود می‌یابد؛ نه از آن رو که این صفات از مقوله لطف خدایند. به نظر می‌آید این قول، قولی بدیع است، هرچند حکیم رفیعی خود بدان تصریح نمی‌کند. به همین گونه است آنچه او در تعریف جلال الهی می‌نویسد:

«الجلال هو التنزه التام عن النقص من العدم والامكان الذاتی والاستعدادی والفقدان والجسمیه والمقدار ولو احقها وهو معنی الجلال الالهی وهو صفة توجب القبض فی العبد وهه بمانه وتحییة فی سطوة ربه، اذ لا توجد فجع نظائر صفات الجلال» (همان، ص ۱۵).

این تعریف نیز جامع تعریف فیلسوف و عارف است و وجه سبب بودن صفات جلال را برای قبض و هیمن آن می‌داند که عبد نظایر آن صفات را در خود نمی‌یابد؛ نه آنکه آن صفات از مقوله قهر الهی‌اند.

حاصل آنکه هم تعریف او از جمال و جلال و هم آنچه در ضمن تعریف در خصوص سبب بودن تجلی جمال و تجلی جلال در ایجاد حالت بسط و قبض در قلب عارف می‌گوید، هر دو سخنی نوست، گرچه ما آن را مستقلاً ذکر نکردیم.

۲. دعای سحر به این عبارت ختم می‌شود: «اللهم انی اسئلك بما تجیبنی به حین اسئلك فاجبنی یا الله»، امام (ع) بعد از آنکه از درگاه خدا با استعانت از صفات او همچون بهاء، جمال، جلال، علم، رحمت، عظمت، سلطان، قدرت و... درخواست می‌کند و همه آن صفات را واسطه درخواست خود قرار می‌دهد، برای آنکه چیزی از واسطه‌ها از قلم نیفتاده باشد، می‌گوید: خدایا من با استعانت از هر چیزی و به حق هر چیزی از تو درخواست می‌کنم که به واسطه آن مسائل مرا اجابت می‌کنی، پس خدایا مرا اجابت کن.

تفسیر عبارت مورد نظر از دعا همان است که ذکر شد و حکیم قزوینی نیز در درجه اول عبارت را همین گونه تفسیر کرده؛ اما بعد از آن خاص خود تفسیر دیگری کرده و آن را الهام خداوند دانسته است.

می‌گوید: سؤال از خدا و توسل به وسائل الهی امری دائماً مطلوب است، اما وقوف دائمی در این حال ناممکن است. منتهی امام با تدبیری این وقوف را ممکن ساخته است؛ بدین صورت که آدمی به نحوه قضی حقیقیه که در آن موضوع، حقیقت شیء است که در برگیرنده همه افراد خارجی و ذهنی است، از خدا درخواست می‌کند و افراد نامتناهی اجابت را که در پی افراد نامتناهی سؤال می‌آید، واسطه درخواست خود قرار می‌دهد و می‌گوید: خدایا من به حق همه جوابهای بی‌نهایتی که در پی سؤالهای

بی‌نهایتیم از تو واقع می‌شود، از تو مسئلت می‌کنم. به بیان دیگر، عبد، با این ترتیب، خود اجابت و جواب خدا را که امری عظیم است، واسطه سؤال خود کرده است، منتهی نه یک اجابت، بلکه اجابتهای بی‌انتهای در پی سؤالهای بی‌انتهای. البته، حکیم رفیعی به جای قضیه حقیقیه که قسم قضیه خارجی و قضیه ذهنیه و در نزد اهل منطق مشهور است، قضیه طبیعی کلیه گفته است؛ ولی مرادش همان قضیه حقیقیه است.

صحت این تفسیر دوم، هرچند بسیار بعید می‌نماید و باید گفت تفسیر درست همان تفسیر اول است که خود شارح معظم نیز - هم به علت تقدیم ذکر آن و هم چنان که از سیاق کلام او برمی‌آید - همان تفسیری را اختیار کرده است، در هر حال، حاکی از نوجویی و جولان ذهن شارح است. به هر صورت عین عبارات او چنین است:

«اقول ينبغي تحویق امرئ فی شرح هذه الجملة المباركة... وثانیهما ان فی کلامه والجملة الاخیة من دعائه (ع) سرأ عجیاً ورمزاً لطیفاً بظنه ان السؤال من الله سبحانه والتوسل بالوسائل الالهية امر مطلوب مرغوب فیہ دائماً لکن ادامه هذه الحاق و التمكنی الدائم فی موقف السؤال غیر ممکن عادة الا ان تدنیاً عقلاً صدر من معدن الولاية یمكن به وبسلوک طریقہ ادامه السؤال والتضرع والتوسل وهو ان یسئل العبد من الله سبحانه بما یحیی عقیبه السؤال علی نهج القضية الطبيعية الكلية. فان لكل سؤال بالوسائل الالهية اجابته والسؤال بكل اجابته یشمل جمیع هذه الاجابات. فكل سؤال یستعقب اجابة، قد وقع وانشأ التوسل به بنفس هذه الفقرة الشریفة من الدعاء. فهذه الجملة الاخیة من الدعاء المبارک بمنزلة اسئلق غیر متناهية. فافهم فانه غامض دقیق الهمنی الله تعالی به وهو المفضل المنعم» (همان، ص ۴۲).

۳. از جمله صفات واجب‌الوجود بساطت است. واجب‌الوجود بسیط است؛ نه اجزای خارجی دارد و نه اجزای ذهنی. در این خصوص در کتاب‌های فلسفی بحث‌هایی صورت گرفته و برهان‌هایی بر مدعای اقامه شده است. حکیم رفیعی در این باب بیانی بدیع دارد که خود در انتها به نو بودن آن تصریح می‌کند. بیان وی از این قرار است:

«بدان که ترکیب به هر نحوی از انحاء که فرض شود، مستلزم امکان است. چه آنکه وجود هر مرکب توقف دارد بر تقرر و تحصیل قوام ترکیبی وی و تقرر در هر مرتبه محتاج است به اجزاء. پس وجود مرکب محتاج است به اجزاء. و این مستلزم امکان است. چه آنکه هر یک از اجزاء مفروضه یا واجب‌الوجود می‌باشد، و این مستلزم تعدد واجب و بودن واجب جزء غیر است، و هر دو محال است، کما قرّر فی محله، و یا ممکن‌الوجود است و هر ممکنی در نظر عقل عدم بر او جایز است؛ زیرا این معنای امکان است، و جواز عدم و تطرّق بطلان به سوی جزء، موجب جواز عدم و تطرّق وی است به مرکب. پس هر ترکیب عین احتیاج است و هر محتاج ممکن. پس هر مرکب ممکن است و لا شیء من الممكن بواجب. پس و لا شیء من المركب بواجب و به قاعده انعکاس، لا شیء من الواجب بمرکب و هو المطلوب. و ما ذکرناه لم یکتب فی کتاب، اغتنم وافهم» (رفیعی قزوینی، ۱۳۸۶، ص ۱۸۹).

۴. یکی از مسائل در باب علت جسمانی که فیلسوفان متعرض آن شده اند، این است که تأثیر جسمی در جسم دیگر نیازمند آن است که وضع و محاذاتی بین آن دو وجود یابد. از جمله حاجی سبزواری در «منظومه غرالفرائد» در این باب می‌گوید:

«ولیست ایضاً اثرت الا بان / منفعل منها بوضع اقترن» (السبزواری، ۱۴۱۳، ص ۴۴۲).

و همچنین علت جسمانی تأثیر نمی‌کند مگر به اینکه / تأثیرپذیرنده به وضعی با آن اقتران یابد.

و در شرح آن می‌نویسد: «واشترط الوضع ایضاً سهل الیه» (همان، ص ۴۴۴)؛ یعنی اینکه وضع را شرط تأثیر جسمانی قرار دادیم، مطلبی است که درکش آسان است. آن گاه در ادامه طی چند سطر دلیل مطلب را ذکر می‌کند که مورد نظر ما نیست.

علامه رفیعی در حاشیه برای این اشتراط دلیلی می‌آورد که ابکاری است و می‌گوید: من به نور خداوند به آن رسیدم. دلیل او این است که هر قوه جسمانی موجود در هر ماده‌ای محدود است و وجود و فعلیتش از آن تجاوز نمی‌کند و به ماده دیگر نمی‌رسد. به همین سبب قوه هیچ ماده‌ای وجود ندارد که فعلیتش از آن ماده دیگر باشد.

از همین رو، سلطنتش ضعیف و مملکتی که مظهر آثار و افعال و شئی آن است، محصور و محدود است. به بیان دیگر، همان گونه که وجود آن قوه جسمانی به ماده دیگر تجاوز نمی‌کند، آثار و شئی آن نیز که از آن به ایجاد تعبیر می‌کنند، محدود به حوزه همان ماده خویش است. حال، اگر بنا شود این آثار به ماده دیگر برسد، ضرورتاً باید بین ماده این قوه و ماده دیگر یک نحو اتحاد و یک نوع اتصال برقرار شود که بر اثر آن، آن دو ماده حکم یک ماده را پیدا کنند. و حکما با این سخن که تأثیر جسمانی نیازمند وضع و محاذات است، به همین اتحاد اشاره دارند. عبارات حکیم رفیعی چنین است:

«أقول: إن لهذا الاشتراط الموروث من الحكماء الاقدمين سرّاً عظيماً هو مخّ الكلام ولبّ المرام قد اه تدبّرت الى بفره سبحانه ويطنه اجمالاً: ان كل قوه جسمانية حائلة في مادة هي قوه محدودة لا تتعدى وجودها وفعاليتها الى مادة اخرى ولا اضافق لها مع غي مادتها ولذلك لم تكن قوه مادة فعاليتها لمادة اخرى ولذلك يكون سلطنتها ضعيف ومملكتها التي هي مظهر آثارها وفعالها وشؤونها محصورة محدودة. فكما ان وجودها لا تتعدى الى مادة اخرى، فكذلك آثارها وشؤونها المعبر عنها بالامجاد، الابنحو الاتحاد بين مادتها و تلك المادة الاخرى ونوع اتصال به تصرين في حكم مادة واحدة، و الى ذلك الاتحاد اللطيف أشاروا بقولهم: «تأني الجسماني محتاج الى وضع ومحاذاة»، تدبر تفهم» (رفیعی قزوینی، ۱۳۸۶، ص ۱۷۵).

۵. ملاصدرا پس از آنکه در بیان اراده می‌گوید که آن در حیوان از جمله کیفیات نفسانی و معنایش نزد عقل تقریباً واضح است، جز آنکه تعبیر از آن به چیزی که در حقیقت مفید تصور آن باشد، دشوار است، می‌نویسد:

«هي تغائر الشهوة كما ان مقابلها وهي الكراهة تغائر النفرة ولذا قد يريد الانسان ما لا يشتهيه كشراب دواء كريهة ينفعه وقد يشتهي ما لا يريد كاكل طعام لذيد يضره» (الشيرازي، ۱۴۱۰، ص ۱۱۳).

چنان که در این عبارات پیداست، صدرالمتألهین اراده را غیرشهوة دانسته است و از همین رو قائل است به اینکه انسان گاهی چیزی را اراده می‌کند که مورد شهوت او نیست، همچنان که چیزی را اشتها می‌کند که متعلق اراده‌ی وی نیست.

استاد رفیعی می‌گوید: اینکه انسان چیزی را اراده کند که متعلق شهوت او نباشد و بپ عکس، قولی مشهور است، ولی در آن بحث است؛ زیرا اراده یا عقلی است یا حیوانی. در شرب دوا اراده‌ی عقلی است؛ نه حیوانی. همان طور شهوت نیز یا عقلی است و یا حیوانی. در خوردن طعام لذیذ مضر، اراده‌ی عقلی منتفی و شوق حیوانی محقق است؛ خواه به مرتبه‌ی اراده برسد و خواه نرسد. به همان نحو در شرب دوا شهوت حیوانی منتفی و شهوت عقلی موجود است. منتفی از شدت ارادتی که به صدر فیلسوفان الهی دارد، می‌گوید شاید مصنف این مطلب را نه بر سبیل قبول بلکه لابد بر سبیل شهرت نقل کرده است. عین عبارات استاد این است:

«اقول هذا مشهور وفيه بحث، لأن الارادة عقلية وحيوانية، ففي شرب الدواء الارادة عقلية، فليست بحيوانية، وكذا الشهوة، وفي الثانية انتفت الارادة العقلية وتحققت الشوق الحيوانی سواء بلغت الى مرتبة الارادة ام لا، وكذا الشهوة، ولعل المصنف قدس سره نقله لا على سبيل القبول، فافهم» (رفیعی قزوینی، ۱۳۸۶، ص ۹۴).

کتابنامه

- رفیعی قزوینی، سید ابوالحسن (۱۳۸۰)، شرح دعای سحر، تصحیح و ترجمه و تعلیق سید محمد حکاک، قزوین: حدیث امروز، چاپ اول.
- همو (۱۳۸۶)، مجموعه حواشی و تعلیقات، تصحیح و مقدمه غلامحسین رضانزاد، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، چاپ اول.
- السبزواری، هادی (۱۳۷۲)، شرح الاسماء أو شرح دعاء الجوشن الکبیر، تحقیق نجف قلی حبیبی، تهران: دانشگاه تهران.
- همو (۱۴۱۳)، شرح المنظوم، علق علیه حسن‌زاده‌الأملی، تقدیم و تحقیق مسعود طالبی، تهران: نشر ناب، الطبعة الأولى، جلد ۲.

- الشیرازی، صدرالدین محمد (۱۳۶۳)، *مفاتیح الغیب*، صححه و قدم له محمد خواجهوی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ اول.
- همو (۱۴۱۰)، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، بیروت: دار احیاء التراث العربی، الطبعة الرابعة، جلد ۴.
- قیصری رومی، محمد داود (۱۳۷۵)، *شرح فصوص الحکم*، به کوشش سید جلال الدین آشتیانی، تهران: علمی و فرهنگی، چاپ اول.
- کاشانی، عزالدین محمود (۱۳۸۲)، *مصباح الهدایة و مفتاح الکفایة*، مقدمه و تصحیح و توضیحات عفت کرباسی و محمدرضا برزگر خالقی، تهران: زوار، چاپ اول.