

واکاوی امکان یا امتناع دور در نصوص دینی

منصور مهدوی*

چکیده

قاعده امتناع دور، یکی از قواعد عقلی است که در منطق درباره آن بحث شده و در فلسفه کاربردهای بسیاری دارد. با توجه به اینکه گزاره‌های عقلی در متون دینی فراوان است، تلاش برای محک نظرگاه متون دینی نسبت به قواعد عقلی امری ضروری به نظر می‌رسد. براین اساس، کوشیدیم نخست قاعده دور را واکاوی کنیم. ذکر تعریف، اقسام دور، بررسی براهین بطلان دور و... در این نوشتار مورد توجه قرار گرفت. در برابر متون دینی با دو فرضیه امکان و امتناع تأیید دور روبه‌رو بودیم؛ یعنی شاید برخی از امکان وقوع دور در متون دینی سخن بگویند. از این رو در گام نخست با مراجعه به قرآن کریم، برخی آیات عقلی در سوره مبارکه طور مورد بررسی قرار گرفت و نظرات ده‌ها تن از مفسران در این باره بررسی و گزارش آن مبتنی بر نفی امکان دور در متون دینی بیان شد؛ سپس برخی روایات موجود در این باره مورد توجه قرار گرفت. سرانجام گزاره امکان تأیید دور تضعیف گشت.

کلیدواژه‌ها

دور، دور مصرح و مضمّر، دور معی، بطلان دور، قرآن، روایت.

مقدمه

امتناع دور یک قاعده مهم در منطق است که در فلسفه نیز کاربرد بسیار دارد. چنان که آشکار است، وقوع دور محال است؛ اما مسئله ما در این نوشتار، بررسی محتوای عقلانی این قاعده در متون دینی است؛ یعنی می‌کوشیم نکته‌هایی را در قرآن و روایات بیابیم که ناظر به محتوای این قاعده باشد.

تطبیق قاعده‌های منطق بر نصوص دینی از آن‌رو اهمیت ویژه دارد که ضمن اثبات چهارچوب‌های منطقی در قرآن، پشتوانه دینی را برای دانش منطق فراهم می‌سازد و پیوند میان عقل و شرع بیش‌ازپیش برای همگان به اثبات می‌رسد. آنگاه بستر کاربرد دانش‌های عقلی در حوزه‌های دینی گسترده‌تر خواهد شد.

با توجه به اینکه امتناع دور با براهین متعدد به اثبات رسیده است، جایی برای اشکال باقی نمانده و منطق‌دانان و پژوهشگران در این باره تلاش فراوانی به انجام رسانیده‌اند؛ اما گویا تطبیق محتوای این قاعده بر متون دینی تاکنون کمتر توجه اهل فن را به خود جلب کرده است. از این‌رو در این مجال می‌کوشیم نخست قاعده دور را به تفصیل بررسی کنیم و سپس متونی از قرآن و روایات را می‌جوئیم که به محتوای قاعده اشاره کند؛ آنگاه می‌کوشیم بدانیم آیا این متون از امکان دور سخن می‌گویند یا بر امتناع آن تأکید دارند؟

براین اساس، پرسش‌های ما بدین قرار است: دور چیست؟ انواع دور چیست؟ کاربردهای دور کدام‌اند؟ ادله امتناع دور کدام‌اند؟ آیا نصوص دینی بر امتناع دور مُهر تأیید می‌زنند یا از امکان دور سخن می‌گویند؟

نخست قاعده دور را بررسی کرده و سپس به سراغ مواجهه متون دینی با این قاعده منطقی خواهیم رفت.

۱. دور

دور در لغت به معنای حرکت چرخشی بر گرد چیزی است (طریحی، ۱۴۱۶، ج ۳، ص ۳۰۴؛

حسینی زبیدی، ۱۴۱۴، ج ۶، ص ۴۲۰) که از نقطه‌ای آغاز و بعد از دوران، در نقطه آغازین به پایان رسد (مصطفی و دیگران، ۱۹۸۹، ص ۳۰۲)، اما در اصطلاح به معنای نیاز و توقف دوجانبه‌ای است که میان دو شیء پدید آمده است. البته لازم است بدانیم تعریف دور به لحاظ حد و رسم امکان‌پذیر نیست؛ یعنی تعریف ماهوی ندارد؛ همان‌طور که تعریف تنبیهی و تعلیلی ندارد (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۸، ص ۹). بوعلی در تبیین معنای دور می‌گوید:

جایز نیست تعداد محدودی از علل، هر کدام فی نفسه ممکن الوجود باشد، ولی به وسیله دیگری واجب شوند؛ چرا که منتهی به دور است... اینک تعداد محدودی از ممکنات برخی علت برخی دیگر باشند، دور است و محال... آنچه [شیء اول] وجودش متوقف است بر وجود چیزی [شیء دوم] که به وجود نمی‌آید، مگر با بعدیت بالذات پس از وجود خودش [شیء اول]، وجودش [شیء اول] محال است (اسفراینی نیشابوری، ۱۳۸۳، ص ۲۲۷).

خواجه نصیر نیز در تعریف دور می‌گوید: دور آن است که شیئی که شیء دیگری بدان نیاز دارد، خود نیازمند چیزی باشد که شیء دیگر به خاطر آن به وی نیاز دارد (طوسی، ۱۴۰۵، ص ۲۲۴). با توجه به اینکه دور و تسلسل به‌طور معمول در کنار همدیگر ذکر می‌شوند، صدرالمآلهین می‌کوشد با بهره‌گیری از میراث فکری گذشتگان، تعریفی جامع ارائه کند؛ به گونه‌ای که شامل دور و تسلسل باشد:

می‌توان هر دو (دور و تسلسل) را با یک بیان جامع تبیین کرد؛ بدین صورت که مجموعه‌ای از آحاد که هر کدام هم علت است و هم معلول. در این مجموعه، اگر افراد محدود باشند، یعنی دو فرد یا بیش از دو فرد باشند، دور است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۱۴۲).

با این وصف، توقف داشتن و رابطه علی و معلولی بین اجزای مجموعه برای تحقق دور ضروری است. به بیان ساده، دور چنین است که نیاز و توقف دوجانبه بین برخی اشیا وجود داشته باشد.

۲. اقسام دور

دور دو قسم است: مصرح و مضمّر. اگر الف علت ب باشد و ب نیز علت الف، در این صورت دور مصرح است؛ بدین معنا که دور فقط یک مرتبه دارد؛ مانند اینکه در تعریف خورشید بگوییم: «ستاره‌ای است که در روز طلوع می‌کند»؛ در حالی که «روز» به وسیله خورشید شناخته می‌شود؛ زیرا «روز زمانی است که خورشید در آن طلوع می‌کند». با این وصف، شناخت خورشید متوقف بر شناخت روز است و شناخت روز هم متوقف بر شناخت خورشید. با توجه به اینکه «شیئی که متوقف بر شیء دیگری است که شیء دیگر بر چیزی متوقف است که آن شیء بر این چیز متوقف خواهد بود» (مظفر، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۱۷۳)، با توجه به این قاعده، شناخت خورشید بر شناخت خورشید متوقف است.

مولوی بلخی در توصیف این گونه از دور می‌گوید:

محتسب در نیم‌شب جایی رسید	در بُن دیوار، مستی خفته دید
گفت: هی مستی، چه خوردستی بگو؟	گفت: ازین خوردم که هست اندر سبو
گفت: آخر در سبو واگو که چیست؟	گفت: از آنک خورده‌ام گفت: این خفی ست
گفت: آنچ خورده‌ای آن چیست آن؟	گفت: آنک در سبو مخفی ست آن
دور می‌شد این سوال و این جواب	ماند چون خر محتسب اندر خلاب

(بلخی رومی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۲۶۱)

گاه ممکن است دور دارای چند مرتبه باشد؛ برای نمونه، الف علت ب باشد، ب علت ج باشد، ج علت د باشد و د علت الف باشد، در این صورت دور، مضمّر است.

دور مصرح ممکن است در تعریف بروز کند؛ بدین صورت که شیئی را به شیء دیگری تعریف کنیم؛ در حالی که شیء دیگر با شیء اول شناخته می‌شود؛ مانند اینکه بگوییم کیفیت چیزی است که به وسیله آن مشابهت رخ می‌دهد. حال آنکه مشابهت زمانی تحقق می‌یابد که دو چیز در کیفیت اتحاد داشته باشند (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱۰۷). با این وصف، شناخت کیفیت و مشابهت متوقف بر همدیگر است. دور مضمّر در تعریف چنین است که تعریف یک

شیء با چند واسطه به خود آن شیء برگردد؛ برای نمونه، در تعریف عدد دو بگوییم: زوج اول است؛ سپس در تعریف زوج بگوییم: عددی که به دو قسمت مساوی تقسیم شود؛ آنگاه در تعریف دو شیء مساوی بگوییم: دو شیئی که هر کدام با دیگری برابر است؛ سرانجام در تعریف دو شیء بگوییم: زوج است (همان).

در استدلال نیز گاهی دور مصرّح و مضمّر بروز می‌کند. دور مصرّح در استدلال چنین است؛ اگر خود مطلوب را به عنوان مقدمه برای مطلوب قرار دهیم، به نحوی که مطلوب برای تبیین خودش به کار رود، مصادره به مطلوب است که در یک قیاس رخ می‌دهد (ابن سینا، ۱۴۰۴، ص ۵۳۰).

دور مضمّر در استدلال بدین صورت خود را می‌نمایاند که فرایند بالا در بیش از یک قیاس تحقق یابد؛ یعنی نتیجه به وسیله مقدمه‌ای غیرین تبیین شود و این مقدمه به وسیله مقدمه دیگر تبیین گردد و مقدمه دیگر به وسیله نتیجه تبیین شود؛ در این صورت مصادره به مطلوب با چند واسطه رخ داده است؛ مانند اینکه بگوییم: دو خط موازی داریم. یک خط عمود بر هر دو رسم می‌کنیم که باعث تشکیل دو زاویه قائمه مابین دو خط موازی می‌شود. این دو خط موازی به هم نمی‌رسند و اگر به هم برسند، یک مثلث به وجود می‌آید که قاعده آن را خط عمود تشکیل می‌دهد. در این صورت لازم می‌آید که با وجود دو زاویه قائمه، یک زاویه نیز در رأس مثلث داشته باشیم. در این صورت مجموع زوایای مثلث بیش از ۱۸۰ درجه خواهد بود که خلف است. اما اگر این دو خط موازی به همدیگر نرسند، مصادره به مطلوب رخ داده است؛ چراکه طی دو قیاس برای اثبات اینکه دو خط موازی به هم نمی‌رسند از مثلث و ممنوعیت مجموع زوایای بیش از ۱۸۰ درجه استفاده کردیم و برای اینکه ثابت کنیم ممکن نیست زوایای مثلث از ۱۸۰ درجه بیشتر باشد نیز از دو خط موازی استفاده کرده‌ایم (همان).

۳. شروط تحقق دور

تاکنون گفتیم دور را می‌توان با توقف طرفین بر همدیگر شناخت؛ بدین معنا که باید تقدم و

تأخر در کار باشد. بهترین جایی که تقدم و تأخر، خود را نشان می‌دهد علت و معلول است؛ زیرا علت به‌طور ذاتی بر معلول مقدم است. پس از آن، دور را می‌توان در معرف و معرف یافت. با این وصف، باید شروطی را برای تحقق دور معین کنیم:

الف) شیء واحد عینی باشد؛ دو شیئی که بر همدیگر متوقف هستند، واحد عینی (شخصی) باشند و واحد بالعموم و مفهومی نباشند. اگر واحد بالعموم و مفهومی باشند، دور باطل نیست؛ زیرا توقف دو امر واحد شخصی بر همدیگر مستلزم آن است که - برای مثال - شیء اول دارای دو صفت متقابل (متناقض) شود. چنانچه مراد ما از شیء اول، یک فرد واحد شخصی باشد، اتصاف آن به دو صفت متقابل (متناقض) محال خواهد بود. اما اگر یکی از طرفین دور یا هر دو، واحد بالعموم یا مفهومی باشند، با توجه به اینکه یک فرد واحد مفهومی (برای مثال، اسب) ممکن است به یکی از طرفین نقیض (سفید و ناسفید) متصف شود و فرد دیگر واحد مفهومی به طرف دیگر نقیض متصف گردد. با این اوصاف، اجتماع نقیضین رخ نداده و دور محال پدید نمی‌آید. صدرالمتألهین در این باره می‌گوید:

دور، زمانی محال است که توقف شیء بعینه (شخصی) بر شیء دیگری باشد که شیء دیگر بعینه بر شیء متوقف باشد. این حالت مستلزم آن است که یک شیء، بعینه سابق بر خودش خواهد بود [از این رو محال است]؛ در حالی که اگر یک شیء به‌نحو بالعموم بر چیز دیگری متوقف باشد، این دور و تقدم بر خودش محال نیست؛ چون وحدتی که در جانب موضوع معتبر است، وحدت شخصی است و نه چیز دیگر. اگر وحدت شخصی نباشد، در صدق متقابلین بر موضوعی که وحدتش بالمفهوم باشد و نه بالعدد، محال نیست... مثلاً، اگر بگویی مرغ متوقف بر تخم مرغ است و تخم مرغ متوقف بر مرغ، دور [محال] نیست و فقط دور لفظی است (صدرالدین شیرازی، بی‌تا، ص ۱۲).

علت غایی از جهت ماهیت خویش علت فاعلیت فاعل است و از دیگر سو، از جهت وجود خود، معلول است. ماهیت علت غایی دارای دو وجود ذهنی و عینی است. وجود ذهنی آن فاقد اثر است، اما وجود علمی آن یک وجود مجرد خارجی بوده و از امور نفسانی به‌شمار می‌رود.

براین اساس، علت غایی از آن جهت که یک وجود مجرد عینی است، دارای اثر بوده و علت فاعلی است، اما به لحاظ وجود عینی معلول علت فاعلی است. از این رو علیت و معلولیت علت غایی از یک جهت نیست (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۸، ص ۱۶).

حرارتی که سبب آتش است با حرارتی که از آتش پدید می آید نیز با آنکه وحدت نوعی دارند، ولی به لحاظ وجود خارجی با همدیگر متفاوت هستند؛ از این رو اینجا هم دور نیست؛ زیرا دور باطل زمانی تحقق می یابد که وحدت شخصی تحقق یابد؛ چراکه وحدت مفهومی تأثیری در بطلان دور ندارد (مصباح یزدی، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۸۳).

ب) وحدت جهت؛ شرط دوم این است که دو شیئی که طرفین دور هستند، از جهت واحد بر همدیگر متوقف باشند؛ بدین معنا که اگر شیء اول از جهت الف بر شیء دوم متوقف است، شیء دوم نیز از همان جهت الف بر شیء اول متوقف باشد؛ زیرا اختلاف جهت مانع از شکل گیری دور محال است؛ برای نمونه، اگر بگوییم درخت متوقف بر درخت است؛ چون درخت متوقف بر بذر است و بذر متوقف بر درخت است. اینجا توقف درخت بر خودش حاصل نشده است؛ چراکه اختلاف جهت و حیثیت رخ داده است (صدرالدین شیرازی، بی تا، ص ۱۲).

۴. دور معی

در کنار بحث از توقف یک شیء به دیگری و به عکس، گاه ممکن است گونه ای از دور خالی از توقف باشد. همان طور که متضایفان خالی از دور هستند؛ هر چند طرفین تضایف انفکاک ناپذیرند. با وجود این، انفکاک ناپذیری آنها، سبب نمی شود که آنها را دور باطل بدانیم.

دو خشت منحنی که به همدیگر تکیه دارند، دور باطل را نمی سازند؛ زیرا تلازم وجودی بین آنها نیست. ملاصدرا در این باره می گوید:

[در] متضایفان... نیاز هر کدام به دیگری به نحو دور باطل نیست و دو خشت منحنی هم بین شان تلازم وجودی عقلی نیست، بلکه در سنگینی، همدیگر را دفع می کنند و در میل به خیر [قرار گرفتن بر زمین] مانع همدیگر هستند. جایز نیست که علت واحده ای هر کدام

را با دیگری برپا دارد تا آن دو به لحاظ نزدیکی به آن علت در یک درجه باشند و هر کدام به وسیله دیگری برپا داشته شود که دور محال لازم آید (همان، ص ۸۰). مسئله اصلی در این گونه از دور، آن است که تقدم و تأخر در آن وجود ندارد. اتکای دو خشت به همدیگر به طور هم‌زمان رخ می‌دهد؛ همان‌طور که در متضایفین نیز نوعی تساوی بین طرفین وجود دارد.

۵. بطلان دور

بطلان دور بدیهی و بی‌نیاز از برهان است (سبزواری، ۱۳۶۹، ج ۲، ص ۴۴۹) اما اولی نیست. از این رو می‌توان بر ابطال آن استدلال آورد. برای ابطال دور براهین متعددی بیان شده است که از راه‌های مختلفی دور را محال می‌دانند:

الف) نفی تقدم شیء بر خود؛ اگر دور مصرّح باشد، دو عضو الف و ب دارد؛ الف علت ب است، از طرف دیگر معلول ب نیز هست. با این وصف، می‌توان دو قیاس تشکیل داد: یکم، الف علت ب است؛ هر علتی مقدم بر معلول است؛ پس الف مقدم بر ب است. دوم، ب علت الف است؛ هر علتی مقدم بر معلول است؛ پس ب مقدم بر الف است. با توجه به دو قیاس فوق، می‌توان قیاس مساواتی به شکل زیر ارائه کرد: الف مقدم بر ب است؛ ب مقدم بر الف است؛ پس الف مقدم بر الف است. تقدم الف بر خود، یعنی زمانی که الف معدوم بود و به وجود نیامده بود، موجود بوده است؛ اما موجود بودن شیء در حالی که معدوم بوده، اجتماع نقیضین است و اجتماع نقیضین امری محال است (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۸، ص ۱۰).

ب) نفی تأخر شیء از خود؛ بنابر اینکه دور مصرّح باشد و دو عضو داشته باشیم؛ الف معلول ب است و از طرف دیگر، علت ب نیز هست. حال دو قیاس زیر قابل تصویر است: یکم، الف معلول ب است؛ هر معلولی مؤخر از علت است؛ پس الف مؤخر از ب است. دوم، ب معلول الف است؛ هر معلولی مؤخر از علت است؛ پس ب مؤخر از الف است.

تأخر الف از خود، یعنی زمانی که الف موجود بوده است، معدوم باشد؛ اما معدوم بودن شیء در حالی که موجود است، اجتماع نقیضین است و اجتماع نقیضین محال است. از سوی دیگر، اگر شیئی متأخر از متأخر خود باشد، در حقیقت متأخر از خود است؛ در حالی که محال است امر واحد با یک اعتبار متأخر از خود باشد (رازی، ۱۴۱۱، ج ۱، ص ۴۶۹). در واقع محال بودن دور بر اساس امتناع اجتماع نقیضین بدین صورت است که محال است یک شیء مقدم باشد و مقدم نباشد؛ مؤخر باشد و مؤخر نباشد؛ موقوف علیه باشد و موقوف علیه نباشد؛ موقوف باشد و موقوف نباشد.

ج) ملازمه بین دور با نیاز شیء به نفس خود؛ اگر دور جایز باشد، شیء باید معلول معلول خویش باشد؛ بدین معنا که شیئی به شیء دیگر نیاز داشته باشد؛ در حالی که شیء دیگر به آن شیء نیاز دارد؛ بطلان تالی از آنجایی آشکار است که شیئی که نیازمند است فاقد است و فاقد نمی تواند معطی باشد (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۸، ص ۱۰-۱۱). باید توجه داشته باشیم که دور، توقف دو چیز بر همدیگر است. وقوع دور به نیاز شیء به خود می انجامد و به همین دلیل دور باطل است. آنچه گذشت درباره دور مصرح بود که فقط دو حلقه داشت؛ اما در دور مضمر واسطه‌ها رو به فزونی می گذارد و با افزودن بر واسطه‌ها، مراتب تقدم و تأخر و نیاز افزوده می شود. فساد تقدم شیء بر خود یا فساد تأخر شیء از خود به چندین مرتبه مخفی می شود؛ اما فساد تقدم بر خود یا تأخر از خود به مراتب بیشتر از جایی است که تقدم بر خود یا تأخر از خود، بی واسطه است؛ زیرا با افزایش واسطه‌ها، بر تعداد موارد باطل نیز اضافه می شود (همان، ص ۱۱).

آنچه درباره محال بودن دور در علل گذشت، درباره علل تامه و علل ناقصه جاری است. علل معدّ نیز در صورتی که دور لایققی نباشد، مشمول ادله محال بودن دور خواهند بود؛ زیرا علت معدّ نیز باید بر معلول خود مقدم باشد و اگر الف از همان جهت که علت معدّ است و ب از همان جهت که معلول الف (علت معدّ) است، علت الف نیز باشد، در این صورت تقدم شیء بر نفس رخ می دهد که محال است (همان). آنگاه به دلیل تقدم شیء بر نفس، دور نیز محال خواهد بود.

۶. بطلان دور در نصوص دینی

پس از مرور ادله بطلان دور، اکنون نصوص دینی در برابر ما هستند. قرآن کریم در برابر تکذیب کنندگان توحید با زبان انکار به آنها می‌فرماید: «أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ» (طور: ۳۷)؛ (از تکذیب کنندگان توحید می‌پرسیم) آیا خودشان خالق‌اند؟

مبنای آیه شریفه بر این است که تکذیب کنندگان نمی‌توانند خود را بیافرینند. از این رو به صورت استفهام انکاری آن را مطرح فرموده است و می‌خواهد به آنها گوشزد کند که آنان نمی‌توانند خود، خالق خویش باشند.

در حقیقت تکذیب کنندگان می‌کوشیدند با نفی خالق راهی برای آزادی عمل خود در معاصی بیابند. قرآن کریم به آنها یادآور شده است که خودشان نمی‌توانند خویش را بیافرینند تا مخلوق خداوند متعال نباشند و در نتیجه خداوند به تربیت آنها نپردازد و یا خداوند با اوامر و نواهی در پی تدبیر امور آنها نباشد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۹، ص ۲۰).

این استفهام انکاری برای آن است که ادعای خلقت را از مدعیان سلب کند (ابن عاشور، بی تا، ج ۲۷، ص ۷۸)؛ زیرا وقتی آنها خداوند را انکار می‌کنند یکی از فرض‌هایی که ممکن است مطرح شود آن است که خودشان، آفریدگار خود باشند (فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ج ۵، ص ۸۱؛ طبرسی، ۱۳۷۷، ج ۴، ص ۱۹۲؛ سورآبادی، ۱۳۸۰، ج ۴، ص ۲۴۴۵؛ سمرقندی، بی تا، ج ۳، ص ۳۵۵). طرح این فرض ممکن است با انگیزه‌های متفاوتی همراه باشد. برخی ممکن است با تکیه بر این فرض به دنبال آن باشند که خدا را عبادت نکنند (طبرسی، ۱۳۷۷، ج ۴، ص ۱۹۲) یا اینکه خداوند به آنها امر و نهی نکند (همو، ۱۳۷۲، ج ۹، ص ۲۵۴؛ رشیدالدین میسدی، ۱۳۷۱، ج ۹، ص ۳۳۹؛ شوکانی، ۱۴۱۴، ج ۵، ص ۱۲۱؛ ابن‌ادریس حلی، ۱۴۰۹، ج ۲، ص ۲۸۷)؛ زیرا می‌دانند که اگر خالقیت او را بپذیرند، خداوند به آنها امر و نهی خواهد کرد (طبری، ۱۴۱۲، ج ۲۷، ص ۲۰). شاید هم با این فرض می‌خواهند بگویند هیچ کس حقی بر آنها ندارد (گنابادی، ۱۴۰۸، ج ۴، ص ۱۱۹) و از اطاعت خداوند عالم معذورند (نیشابوری، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۷۶۹؛ اندلسی، ۱۴۲۰، ج ۹، ص ۵۷۵) یا اینکه با این فرض در پی به دست گرفتن تدبیر

خود باشند (سورآبادی، ۱۳۸۰، ج ۴، ص ۲۴۴۵). همچنان که ممکن است با چنین فرضی به معنای تعجیز خالق حقیقی باشد (رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۸، ص ۲۱۷).

با وجود این، چنین پنداری بدین معناست که علت و معلول در عرض واحد باشند (کرمی حویزی، ۱۴۰۲، ج ۷، ص ۳۳۳) و بدیهی است که هر حادثی نیازمند محدث است؛ حتی کودکان نیز اگر چیزی را که نبوده است در مقابل خود ببینند، اطراف خود را بررسی می کنند تا آورنده را بیابند (امین اصفهانی، ۱۳۶۱، ج ۱۳، ص ۳۵۵). براین اساس، این توهم که اینان خود خالق خویش باشند، درحقیقت دور است و به تقدم شیء بر نفس می انجامد (ابن عجبیه، ۱۴۱۹، ج ۵، ص ۴۹۴). با توجه به اینکه تقدم شیء بر خود محال است، دور نیز باطل است.

درواقع با این فرض، منکران توحید به اعتبار اینکه خالق خویش هستند باید در وجود بر خود مقدم باشند، درحالی که بطلان چنین امری آشکار است (مراغی، بی تا، ج ۲۷، ص ۳۴). هیچ چیز نمی تواند خالق خود باشد (مدرسی، ۱۳۷۷، ج ۱۴، ص ۱۲۱). پیدایش موجودات ممکن، بدون موجد، امری محال است؛ چراکه ممکن، در وجود خود نیازمند به غیر است (حسینی شاه عبدالعظیمی، ۱۳۶۳، ج ۱۲، ص ۳۱۱). معدوم نمی تواند به خود چیزی عطا کند (کاشفی سبزواری، ۱۳۶۹، ص ۱۱۸۳). آنچه وجود ندارد هرگز نمی تواند آفریدگار باشد (بغوی، ۱۴۲۰، ج ۴، ص ۲۹۵).

درحقیقت، منکران با طرح مسائل مختلف کوشیده اند حقانیت پیامبر ﷺ، آموزه ها دین و توحید را به چالش بکشند. خداوند در هر مورد، باورهای آن ها را زیر سؤال برده و درباره خلقت بدن ها متذکر می شود که آیا گمان می کنید بدون خالق هستید؟ (طور: ۳۷)؛ البته چنین چیزی ممکن نیست. آنگاه فرض دیگری را مطرح کرده و برای دفع توهم آنان، پرسشی همراه با استعجاب پیش می نهد که «آیا آن ها خود خالق خویش هستند؟» یعنی آیا اینان گمان می برند که اگر فعل، مستلزم فاعل باشد و آن ها به عنوان مخلوق نیازمند خالق باشند، ممکن است خودشان، خالق خودشان باشند؟ مطابق لحن قرآن می توان فهمید که از منظر قرآن این فرض نیز ممکن نیست؛ زیرا محال است موجودی که ذاتاً فاقد هستی است، به خود هستی بدهد.

درواقع، مانند اینکه اگر بینیم کتاب خیس است، می‌پرسیم چرا خیس شده است؛ زیرا می‌دانیم کتاب ذاتاً خیس نیست. از این رو می‌خواهیم بدانیم چه چیزی باعث خیزی آن شده است. طبیعتاً خود کتاب نمی‌تواند باعث خیزی خود شده باشد. اگر کسی بگوید لباس خیس روی کتاب افتاد، باز هم پاسخ ما را به درستی نداده است؛ زیرا لباس هم ذاتاً خیس نیست. اما اگر بگوید آب روی کتاب ریخته است، پاسخ نهایی است؛ چون آب ذاتاً خیس است.

مثال دیگر اینکه اگر پرسیم چرا فضای اتاق روشن شد؟ در پاسخ بگویند چون در و پنجره‌ها را باز کردیم؛ پاسخ قانع‌کننده نیست؛ زیرا باز کردن در و پنجره‌ها ذاتاً نور نیست؛ اما اگر بگویند چون خورشید تابیده است، آنگاه پاسخ درست و حقیقی را دریافت کرده‌ایم.

خداوند نیز با همین روش با بندگان منکر ذات احدی سخن می‌گوید. قرآن می‌فرماید: یا باید بگویید فعل، بی‌نیاز از فاعل است که فرضی محال است؛ یا اینکه بگویید خودتان، علت فاعلی خود هستید. این هم امکان‌پذیر نیست؛ زیرا شما فاقد هستی هستید و نمی‌توانید به خودتان هستی ببخشید؛ یا اینکه افرادی مثل شما علت فاعلی شما بوده‌اند. البته این فرض هم محال است؛ چرا که دیگران هم مانند شما در هستی، فقیر و محتاج هستند؛ از این رو نمی‌توانند به شما هستی ببخشند.

دور، توقف دو چیز (الف و ب) بر همدیگر است و چنان‌که دانستیم، دلیل بطلان آن، توقف شیء بر خود است. حال در آیه شریفه به محال بودن توقف شیء بر خود تصریح شده است و از همین معنا می‌توان دریافت که از منظر آیه شریفه، دور نیز باطل است. امام رضا^{علیه السلام} نیز در فرمایشی، خلقت انسان توسط خودش را نفی می‌فرماید که همان بطلان دور است:

الْحُسَيْنُ بْنُ خَالِدٍ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ عَلِيِّ بْنِ مُوسَى الرَّضَا عليه السلام أَنَّهُ دَخَلَ عَلَيْهِ رَجُلٌ فَقَالَ لَهُ يَا
ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ مَا الدَّلِيلُ عَلَى حَدَثِ الْعَالِمِ قَالَ أَنْتَ لَمْ تَكُنْ^۱ ثُمَّ كُنْتَ وَقَدْ عَلِمْتَ أَنَّكَ

۱. کان تامه است.

لَمْ تُكُونْ نَفْسَكَ (ابن بابویه، ۱۳۹۸، ص ۲۹۳)؛ فردی نزد امام رضا علیه السلام آمد و گفت: ای فرزند رسول خدا! آیا دلیلی بر حدوث عالم هست؟ حضرت فرمود: تو نبودی، سپس به وجود آمدی؛ در حالی که می دانی تو نمی توانی خودت را خلق کنی.

طبق محتوای آیه شریفه، روایت بالا نیز بر محال بودن توقف شیء بر خود تأکید دارد؛ از این رو می توان محتوای روایت را نیز به معنای بطلان دور دانست؛ زیرا بطلان دور بر پایه محال بودن توقف شیء بر خود استوار است.

مطابق روایت، پیدایش انسان و جهان به نحوی است که بدون فاعل ممکن نیست؛ چرا که تضاد محال است و قانون علیت حق است. هر معلولی نیازمند علت است. اکنون که دانستیم فعل نیازمند فاعل است، این فاعل نمی تواند انسان باشد؛ زیرا هستی عین ذات او نیست. موجودی می تواند علت باشد که هستی عین ذات او است. وقتی انسان در ذات خود فاقد هستی است، پس اگر او را به مثابه علت فرض کنیم، در واقع وجود او را متوقف بر خودش کرده ایم که دور است.

همه حوادث عالم فاقد هستی اند؛ چرا که هم پیشینه عدم دارند و هم پسینه عدم بدانها ملحق خواهد شد؛ پیش از این نبودند و مدتی بعد نیز دیگر در این عالم نخواهند بود. اینها نیز هیچ کدام نمی توانند علت خود باشند؛ زیرا هستی، ذاتی آنها نیست و آنچه غیر ذاتی است، معلل است و نمی تواند به خود هستی بدهد. در واقع قرار گرفتن در مدار فاعلیت از دسترس انسان و سایر موجودات خارج است و آنها نمی توانند به خود وجود بدهند؛ زیرا فاقد آن هستند و فاقد شیء هرگز نمی تواند بخشنده آن باشد.

ما در علوم طبیعی و تجربی (شیمی، پزشکی و...) برای آنکه حکم کلی صادر کنیم، نیازمند تکرار و استمداد از قیاسی پنهان هستیم؛ نخست باید یک پدیده را به طور مکرر تجربه کنیم و نتیجه تجربه را با قیاسی پنهان پشتیبانی کنیم تا به نتیجه برسیم؛ برای نمونه، بارها دیده ایم که آهن در اثر حرارت انبساط می یابد. البته استقرای ما ناقص است و ما همه فلزها یا همه آهن را

نیاز موده‌ایم، اما براساس همین مقدار تجربه خود به سراغ قیاسی استثنایی^۱ یا اقتراانی^۲ رفته و با کمک آن، حکم کلی صادر می‌کنیم.

با وجود این، در امور عقلی، یک بار مواجهه با پدیده کافی است. وقتی یک شیء پدید آمد، دلیل بر این است که به علت نیاز دارد. لازم نیست بگوییم این شیء نبود و بعد به وجود آمد، آن شیء هم نبود و بعد پدید آمد و...، پس علت می‌خواهد، بلکه وقتی پدیده‌ای مانند انسان حادث می‌شود، می‌فهمیم که هستی عین ذات او نیست؛ چرا که اگر هستی عین ذات او بود می‌بایست ازلی باشد و هرگز نباید سابقه عدم داشته باشد؛ درحالی که به درستی می‌بینیم او ازلی نیست و سابقه عدم دارد. بنابراین نمی‌تواند علت خودش باشد و اگر خودش علت خودش باشد، دور لازم می‌آید که محال است.

نتیجه

در علوم عقلی بحث از دور به مثابه امری ممتنع مطرح است و چنان که گذشت، برهان‌هایی نیز در این باره مطرح شده است؛ اما در مواجهه با متون دینی دو فرض پیش‌رو داشتیم: امکان وقوع دور و امتناع آن.

پس از بررسی، آشکار شد که وقوع دور از نظر متون دینی امری ناممکن است. افزون‌بر این، شواهدی بر تأیید امتناع دور در قرآن وجود دارد. آیه شریفه با استفهام انکاری در پی نفی تصور امکان خلقت انسان توسط خود او بود. قرآن با خطاب قرار دادن منکران توحید، کوشید قوه عاقله آن‌ها را بیدار کند تا بدانند که اگر انسان بخواهد خویش را بیافریند، باید پیش از آنکه به وجود آید موجود باشد تا بتواند به خود وجود دهد و روشن است که چنین

۱. اگر پیدایش انبساط تصادفی باشد و علتی آن را ایجاب نکند، این اثر (انبساط) به صورت مستمر تحقق نمی‌یابد؛ درحالی که به طور مستمر تحقق می‌یابد؛ در نتیجه، پیدایش این اثر تصادفی نیست و علتی آن را ایجاب می‌کند.

۲. قیاس اقتراانی بدین صورت است: این اثر (انبساط) معلول یک علت است (نتیجه قیاس استثنایی پیشین)؛ هر معلولی محال است از علت خود جدا شود (بدیهی)؛ در نتیجه، این اثر محال است از علت خود جدا شود.

چیزی معقول نیست. از دیگر سو، در فرایند خلقت، انسان وجود را از خالق دریافت می‌کند. اگر قرار باشد انسان خالق خویشتن باشد لازم است به خود وجود بدهد؛ درحالی که به‌طور طبیعی بهره‌ای از وجود ندارد؛ پس اگر بخواهد به خود وجود دهد، وجود را از کجا خواهد آورد؟ ضمن آنکه عقل می‌گوید موجودی که از وجود بهره‌ای ندارد نمی‌تواند به خود وجود دهد؛ حتی کودکان نیز می‌توانند بفهمند که اگر چیزی نبود و بود شد، به‌یقین کسی آن را آورده و خود به‌خود ایجاد نشده است.

در گام بعد، سراغ روایت رفتیم که ضمن تفسیر آیه شریفه، صراحت بیشتری نیز در تأکید به امتناع دور در آن موج می‌زد؛ آنجا که امام رضا علیه السلام فرمودند: «تو نمی‌توانی خودت را خلق کنی». با این وصف، در دوگانه فرضی امکان و امتناع دور - که ممکن است در برخی اذهان مطرح باشد - بدین نتیجه قطعی می‌رسیم که لحن قرآن و روایت، آشکارا ناظر به امتناع دور است.

منابع

۱. ابن ادریس حلی، ابو عبدالله محمد بن احمد، ۱۴۰۹ق، *المنتخب من تفسیر التبیان*، ج ۲، تحقیق سید مهدی رجایی، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
۲. ابن بابویه (صدوق)، محمد بن علی، ۱۳۹۸ق، *التوحید*، تصحیح هاشم حسینی، قم، انتشارات جامعه مدرسین.
۳. ابن عاشور، محمد بن طاهر، بی تا، *التحریر و التئویر*، ج ۲۷، بی جا، بی نا.
۴. ابن عجبیه، احمد بن محمد، ۱۴۱۹ق، *البحر المدید فی تفسیر القرآن المجید*، ج ۵، تحقیق احمد عبدالله قرشی رسلان، قاهره، ناشر دکتر حسن عباس زکی.
۵. اسفراینی نیشابوری، فخرالدین، ۱۳۸۳، *شرح کتاب النجاة لابن سینا (قسم الاهیات)*، تصحیح حامد ناجی اصفهانی، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۶. امین اصفهانی، سیده نصرت، ۱۳۶۱، *مخزن العرفان در تفسیر قرآن*، ج ۱۳، تهران، نهضت زنان مسلمان.
۷. اندلسی، ابو حیان محمد بن یوسف، ۱۴۲۰ق، *البحر المحيط فی التفسیر*، ج ۹، تحقیق صدقی محمد جمیل، بیروت، دار الفکر.
۸. سمرقندی، نصر بن محمد بن احمد، بی تا، *بحر العلوم*، ج ۳، بی جا، بی نا.
۹. بغوی، حسین بن مسعود، ۱۴۲۰ق، *معالم التنزیل فی تفسیر القرآن*، ج ۴، تحقیق عبدالرزاق المهدی، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۱۰. بلخی رومی، جلال الدین محمد، ۱۳۷۸، *مثنوی معنوی*، تصحیح قوام الدین خرمشاهی، چاپ سوم، تهران، انتشارات دوستان.
۱۱. بوعلی، حسین بن عبدالله، ۱۴۰۴ق، *شفا (منطق، قیاس)*، تصحیح سعید زاید، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
۱۲. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۶، *رحیق مختوم*، ج ۸، چاپ سوم، قم، اسراء.
۱۳. حسینی شاه عبدالعظیمی، حسین بن احمد، ۱۳۶۳، *تفسیر اثنا عشری*، ج ۱۲، تهران، انتشارات میقات.
۱۴. حسینی زبیدی، سید محمد مرتضی، ۱۴۱۴ق، *تاج العروس من جواهر القاموس*، ج ۶، تصحیح علی شیری، بیروت، دار الفکر.

۱۵. رازی، فخرالدین محمد بن عمر، ۱۴۱۱ق، *المباحث المشرقية فی علم الالهيات و الطبيعيات*، ج ۱، چاپ دوم، قم، انتشارات بیدار.
۱۶. ___، ۱۴۲۰ق، *مفاتیح الغیب*، ج ۲۸، چاپ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۱۷. رشیدالدین میبیدی، احمد بن ابی سعد، ۱۳۷۱، *کشف الأسرار و عدة الأبرار*، ج ۹، تحقیق علی اصغر حکمت، چاپ پنجم، تهران، انتشارات امیر کبیر.
۲. سبزواری، ملاهادی، ۱۳۶۹، *شرح منظومه*، ج ۲، تصحیح حسن حسن زاده آملی، قم، انتشارات ناب.
۳. سورآبادی، ابوبکر عتیق بن محمد، ۱۳۸۰، *تفسیر سورآبادی*، ج ۴، تحقیق علی اکبر سعیدی سیرجانی، تهران، فرهنگ نشر نو.
۴. شوکانی، محمد بن علی، ۱۴۱۴ق، *فتح القدر*، ج ۵، دمشق و بیروت، دار ابن کثیر و دار الکلم الطیب.
۵. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، ۱۹۸۱، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، ج ۲، چاپ سوم، بیروت، دار احیاء التراث.
۶. ___، بی تا، *حاشیه بر الاهیات شفا*، قم، انتشارات بیدار.
۷. طباطبایی، سید محمدحسین، ۱۴۱۷ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ج ۱۹، چاپ پنجم، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه.
۸. طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۷۲، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، ج ۹، تهران، انتشارات ناصر خسرو.
۹. ___، ۱۳۷۷، *تفسیر جوامع الجامع*، ج ۴، تهران، انتشارات دانشگاه تهران و مدیریت حوزه علمیه قم.
۱۰. طبری، ابوجعفر محمد بن جریر، ۱۴۱۲ق، *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، ج ۲۷، بیروت، دار المعرفة.
۱۱. طریحی، فخرالدین، ۱۴۱۶ق، *مجمع البحرین*، ج ۳، تصحیح سید احمد حسینی، چاپ سوم، تهران، کتابفروشی مرتضوی.
۱۲. طوسی، خواجه نصیرالدین، ۱۳۷۵، *شرح الاشارات و التنبیهات مع المحاکمات*، ج ۱، قم، نشر البلاغه.
۱۳. ___، ۱۴۰۵ق، *تلخیص المحصل*، چاپ دوم، بیروت، دار الاضواء.
۱۴. فیض کاشانی، ملامحسن، ۱۴۱۵ق، *تفسیر الصافی*، ج ۵، تحقیق حسین اعلمی، چاپ دوم، تهران، انتشارات الصدر.

۱۵. کاشفی سبزواری، حسین بن علی، ۱۳۶۹، مواهب علمیه، تحقیق سید محمدرضا جلالی نائینی، تهران، سازمان چاپ و انتشارات اقبال.
۱۶. کرمی حویزی، محمد، ۱۴۰۲ق، التفسیر لکتاب الله المنیر، ج ۷، قم، چاپخانه علمیه.
۱۷. گنابادی، سلطان محمد، ۱۴۰۸ق، تفسیر بیان السعادة فی مقامات العبادة، ج ۴، چاپ دوم، بیروت، مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
۱۸. مدرسی، سید محمدتقی، ۱۳۷۷، تفسیر هدایت، ج ۱۴، ترجمه احمد آرام و دیگران، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
۱۹. مراغی، احمد بن مصطفی، بی تا، تفسیر المراغی، ج ۲۷، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۲۰. مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۷۷، آموزش فلسفه، ج ۲، چاپ هشتم، قم، سازمان تبلیغات اسلامی.
۲۱. مصطفی، ابراهیم و دیگران، ۱۹۸۹، معجم الوسیط، استانبول، دارالدعوة.
۲۲. مظفر، محمدرضا، ۱۳۸۴، منطق، ج ۱، ترجمه علی شیروانی، چاپ پانزدهم، قم، دارالعلم.
۲۳. نیشابوری، محمود بن ابوالحسن، ۱۴۱۵ق، ایجاز البیان عن معانی القرآن، ج ۲، تحقیق حنیف بن حسن القاسمی، بیروت، دار الغرب الاسلامی.