

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

## آینه معرفت

(فصلنامه علمی - پژوهشی فلسفه و کلام اسلامی)

سال ششم، شماره ۱۵ / تابستان ۱۳۸۷

صاحب امتیاز:

دانشگاه شهید بهشتی

دانشکده الهیات و ادیان

مدیر مسئول:

دکتر حسن سعیدی

سر دبیر:

دکتر محمدعلی شیخ

مدیر داخلی:

دکتر زکریا بهارنژاد

اعضای هیئت تحریریه به ترتیب الفبا:

دکتر محمد ابراهیمی ورکیانی (استادیار دانشگاه شهید بهشتی)، دکتر سیدعلی اکبر افجه‌ای (استاد دانشگاه علامه طباطبایی)، دکتر رضا اکبریان (دانشیار دانشگاه تربیت مدرس)، دکتر محسن جوادی (دانشیار دانشگاه قم)، آیت الله دکتر سیدحسن سعادت مصطفوی (دانشیار دانشگاه امام صادق)، دکتر حسن سعیدی (استادیار دانشگاه شهید بهشتی)، دکتر محمدعلی شیخ (استاد دانشگاه شهید بهشتی)، دکتر منوچهر صانعی (استاد دانشگاه شهید بهشتی) دکتر قربان علمی (دانشیار دانشگاه تهران)

همکاران علمی این شماره به ترتیب الفبا:

دکتر محمد ابراهیمی ورکیانی، دکتر سید حسن احمدی، دکتر رضا اکبری، دکتر حسین توفیقی، دکتر مهناز توکلی، دکتر اسماعیل دارابکلایی، دکتر سیداسماعیل سیدهاشمی، دکتر عبداله شکیبی، دکتر ناصر گذشته، دکتر حسین مقیسه، دکتر عبداله نصری، دکتر محمد نصیری، دکتر حسین واله، دکتر سید محمود یوسف ثانی

مترجم چکیده‌ها:

دکتر محمدرضا عنانی سراب

ویراستار:

فروغ کاظمی

صفحه‌آرا:

مریم میرزایی

نشانی: تهران، اوین، دانشگاه شهید بهشتی، دانشکده الهیات و ادیان، دفتر مجله کد پستی: ۱۹۸۳۹۶۳۱۱۳

[www.sbu.ac.ir/maaref/ayenehmarefat](http://www.sbu.ac.ir/maaref/ayenehmarefat)  
E-Mail: [ayenehmarefat@sbu.ac.ir](mailto:ayenehmarefat@sbu.ac.ir)

تلفکس: ۲۲۴۳۱۷۸۵    تلفن: ۲۹۹۰۲۵۲۷  
چاپ و صحافی: چاپخانه دانشگاه شهید بهشتی  
توجه: مقالات مندرج بازتاب آرای نویسندگان است.

فصلنامه آینه معرفت در تاریخ ۱۶/۱۱/۱۷ طی نامه ۳/۱۰۳۲۳ توسط کمیسیون نشریات وزارت علوم و تحقیقات و فناوری رتبه علمی پژوهشی را دریافت نموده است.

فصلنامه آینه معرفت در سایت‌های زیر به طور تمام متن قابل بازیابی است:

[www.SID.ir](http://www.SID.ir)  
[www.magiran.com](http://www.magiran.com)  
[www.noormags.com](http://www.noormags.com)  
[www.srlst.com](http://www.srlst.com)

## شرایط نگارش و ارسال مقاله

۱. مشخصات نویسنده: نام و نام خانوادگی، مرتبه علمی و سازمان متبوع صاحب اثر (مؤلف / مترجم)، نشانی دقیق پستی و الکترونیکی و تلفن تماس در پایان مقاله آورده شود.
۲. تصمیم گیری در مورد چاپ مقاله‌ها توسط هیئت تحریریه و دو داور متخصص صورت می‌پذیرد.
۳. مقاله در نشریه دیگر چاپ نشده یا همزمان برای سایر مجلات ارسال نشده باشد.
۴. مقالات دانشجویان در مقطع تحصیلات تکمیلی در صورتی برای داوری ارسال خواهد شد که اسم استاد راهنما نیز ذکر شده باشد.
۵. موضوع مقالات: مقاله‌های ارسالی مرتبط با زمینه‌های تخصصی فلسفه و کلام اسلامی به یکی از سه زبان فارسی، انگلیسی و عربی پذیرفته می‌شود.
۶. اجزای مقاله: عنوان مقاله، چکیده فارسی و انگلیسی، واژگان کلیدی، مقدمه، متن، نتیجه گیری، ارجاعات توضیحی، منابع.
۷. در تدوین مقاله فقط از یک روی کاغذ (A4) - با کادر مجله (راست، چپ و پایین ۴/۵ سانتیمتر و بالا ۶ سانتیمتر) و قلم زر ۱۳، حداکثر ۲۵ صفحه - استفاده شود.
۸. دو نسخه از مقاله همراه با دیسکت آن ارسال شود.
۹. نسخه اصلی مقاله ترجمه شده همراه با مشخصات کامل کتابشناسی آن ارسال شود.
۱۰. معادل‌های اصطلاحات و اعلام بلافاصله پس از اصطلاح یا نام در داخل پرانتز آورده شود.
۱۱. اعلام ناآشنا اعراب گذاری شود.
۱۲. منبع تبدیل سال‌ها از هجری به میلادی یا بالعکس: وستفلد، فردیناند و ماہلر، ادوارد، تقویم تطبیقی هزاروپانصد ساله هجری قمری و میلادی، مقدمه و تجدیدنظر از حکیم‌الدین قریشی، تهران، فرهنگسرای نیاوران، ۱۳۶۰.
۱۳. در پایان مقاله، نخست ارجاعات توضیحی آورده می‌شود که صرفاً شامل توضیحات ضروری است نه ارجاع به منابع.
۱۴. شیوه ارجاع به منابع: به جای ذکر منابع در زیرنویس یا پایان مقاله، در پایان هر نقل قول مستقیم یا غیرمستقیم مراجع مربوط، به این شکل داخل پرانتز قرار داده شود: (نام خانوادگی مؤلف، صفحه). چنانچه بیش از یک اثر از مؤلف ذکر شود، منبع به این شکل ارائه گردد: (نام خانوادگی مؤلف، عنوان مقاله یا کتاب، صفحه).

۱۵. فهرست الفبایی منابع (فارسی و غیرفارسی جدا):

- کتاب:

نام خانوادگی، نام (نویسنده)، عنوان کتاب، شماره جلد، مترجم یا مصحح و غیره، محل نشر، ناشر، سال نشر.

- مقاله:

الف) چاپ شده در مجموعه یا دایرةالمعارف:

نام خانوادگی، نام (نویسنده)، «عنوان مقاله»، مترجم، عنوان مجموعه یا دایرةالمعارف، اهتمام کننده، محل نشر، ناشر، سال نشر، صفحه‌ها.

ب) چاپ شده در مجلات:

نام خانوادگی، نام (نویسنده)، «عنوان مقاله»، مترجم، نام مجله، دوره یا جلد، شماره (فصل / ماه و سال)، صفحه‌ها.

ج) چاپ شده در روزنامه:

نام خانوادگی، نام (نویسنده)، «عنوان مقاله»، مترجم، نام روزنامه، شماره (روز و ماه و سال)، صفحه.

- سند:

نام سازمانی که سند در آن جا نگهداری می‌شود، شماره پرونده، شماره سند.

۱۶. مقالات ارسالی بازپس فرستاده نمی‌شود.

### راهنمای اشتراک فصلنامه آینه معرفت

همراه ارجمند

جهت درخواست اشتراک این نشریه بهای اشتراک را مطابق جدول زیر به حساب جاری شماره ۳۴۲۲۸۲۵۵۵ نزد بانک تجارت شعبه دانشگاه شهید بهشتی به نام درآمدهای اختصاصی دانشگاه واریز و اصل فیش بانکی را به همراه فرم تکمیل شده زیر به نشانی تهران، بزرگراه چمران، ولنجک، دانشگاه شهید بهشتی، دانشکده الهیات و ادیان ارسال نمایید.

خواهشمند است از ارسال وجه نقد خودداری کنید و کپی فیش واریزی را تا پایان مدت اشتراک نزد خود نگاهدارید. پس از ارسال فرم با تماس تلفنی از دریافت آن توسط نشریه و برقراری اشتراک خود مطمئن شوید.

#### تعرفه اشتراک

نوع اشتراک	پست عادی
اشتراک سالانه برای دانشجویان	۲۴۰۰۰ ریال
اشتراک سالانه برای اعضای هیئت علمی	۶۰۰۰۰ ریال
اشتراک سالانه برای کتابخانه و...	۶۰۰۰۰ ریال
تک شماره	۲۰۰۰۰ ریال

#### فرم درخواست اشتراک فصلنامه آینه معرفت

نام و نام خانوادگی: ..... نام مؤسسه / سازمان: .....

شغل / نوع فعالیت: ..... میزان تحصیلات: ..... رشته تحصیلی: .....

استان: ..... شهر: ..... کد پستی: ..... ارقمی: .....

نشانی کامل پستی: .....

صندوق پستی: ..... تلفن تماس: .....

مشترک جدید تمدید اشتراک شماره اشتراک قبلی: ..... تاریخ تکمیل فرم: .....

نوع اشتراک مورد نظر: ..... تعداد نسخه: ..... شروع ارسال از شماره: .....

مبلغ واریز شده: ..... شماره فیش بانکی: ..... تاریخ واریز: .....

امضای متقاضی:

## فهرست مطالب

۸	نزاع در اختلاف نوعی وجود رابط و محمولی، دکتر عبدالعلی شکر
۲۶	نقد علامه طباطبایی بر رویکرد فروگاهشی حکمت متعالیه در مفهوم شناسی اراده ذاتی خداوند، دکتر محمد سعیدی مهر، علیرضا مصدقی حقیقی
۴۵	قاعده فرعیه در منطق جدید، گزارشی انتقادی از نزاع پنجاه ساله منطق قدیم و جدید درباره پیش فرض وجودی در ایران، دکتر اسداله فلاحی
۷۱	تجرد خیال و لوازم فلسفی و کلامی آن، دکتر رضا اکبریان، حسن مرادی
۹۶	عذاب جهنم: دائمی یا موقت؟ بررسی و نقد دلایل انقطاع عذاب اخروی، دکتر محسن جوادی، یحیی صباغچی
۱۲۴	محوریت اصل «عدل» در کلام شیعه امامیه، دکتر محمد کاظم علمی
۱۵۴	معجزه در نگاه متکلمان مسلمان و یهود، دکتر حیدرعلی میمنه
	<i>Dispute over the Difference between Copulative and Non-copulative Existence,</i> 185 <i>Abdolali Shokr, Ph.D.</i>
	<i>Allameh Tabatabai's Critique of the Reductionist Approach of Alhikmat Almotelialah</i> 186 <i>(Transcendental Theosophy) to the Conceptual Analysis of Divine Will, Mohammad</i> <i>Saeedimehr, Ph.D., Alireza Mosadeghi</i>
	<i>Principle of Existential Import: A Report on the Fifty Years Old Dispute between</i> 187 <i>Ancient and Modern Logics on Existential Import in Iran, Assadolah Falahi, Ph.D.</i>
	<i>Detachment of Imagination and its philosophical and Theological Requirements,</i> 188 <i>Reza Akbarian, Ph.D., Hassan Moradi</i>
	<i>The Torment of the Hell: Eternal or Temporal A Study of the Arguments Made for</i> 190 <i>the Limitedness of the Torment of the Hell, Mohsen Javadi, Ph.D., Yahya Sabaqchi</i>
	<i>The Centrality of the Principle of Adle (Justice) in the Shiite Imamates' Theology</i> 191 <i>(Kalam), Mohammad Kazem Elmi, Ph.D.</i>
	<i>Miracle as Viewed by Islamic and Jewish Theologians, Haydar Ali Maymanah, Ph.D.</i> 192

## نزاع در اختلاف نوعی وجود رابط و محمولی

دکتر عبدالعلی شکر \*

### چکیده

صدرالمتألهین در بیان دو اطلاق وجود رابطی، به اختلاف نوعی میان یکی از اطلاقات آن با وجود محمولی معتقد شده است. این عقیده با اشتراک معنوی و وحدت مفهوم وجود ناسازگار به نظر می‌رسد. به همین جهت شارحان وی به توجیه اختلاف نوعی و رفع تعارض پرداخته‌اند. برخی این دیدگاه را از وی عجیب دانسته و گروهی در تأیید آن، وجه مشترک میان وجود رابط و محمولی یا مستقل را نفی کرده‌اند. برخی دیگر غایت تبعاعد و بینونت را بر مبنای تشکیک وجود مطرح کرده‌اند. اختلاف در مفهوم، توجیه دیگری برای بیان این ادعاست. علامه طباطبایی دیدگاهی مقابل نظر ملاصدرا دارد.

در واقع، وجود رابط که در مقابل وجود محمولی قرار دارد و در قضا یا استعمال می‌شود و مربوط به حوزه منطقی می‌باشد، با آن وجود رابط که در مقابل وجود مستقل قرار دارد و یک بحث فلسفی به شمار می‌رود متفاوت است. آنچه صدرالمتألهین حکم به اختلاف نوعی آنها نموده است، وجود رابط به معنای نخست با وجود محمولی است. قسم دیگر مشمول اشتراک معنای وجود است.

واژگان کلیدی: وجود رابط، وجود مستقل، وجود محمولی، صدرالمتألهین، اختلاف نوعی.



## مقدمه

در مورد اختلاف وجود رابط و محمولی، عبارتی در اسفار وجود دارد که نزاع فراوانی را در میان شارحان صدرالمتألهین ایجاد کرده است. از یک طرف، میان صدرالمتألهین و برخی از شارحان وی در اصل مسئله و از طرف دیگر، در میان شارحان حکمت متعالیه در توجیه و تفسیر بیان صدرالمتألهین، اختلاف دیدگاه وجود دارد. برخی دیدگاه‌ها مقابل نظر ملاصدرا قرار گرفته و گروهی برای ایجاد سازگاری میان اصول حکمت متعالیه تلاش کرده‌اند. ملاصدرا معتقد است وجود رابطی<sup>۱</sup> در اصطلاح فلاسفه به دو معنا به کار رفته است: معنای نخست در مقابل وجود محمولی است که در قضایای حملیه رایج است؛ معنای دوم وجود ناعتی است که وجود فی نفسه آن برای غیر است. ملاصدرا میان وجود رابط به معنای نخست و وجود محمولی اختلاف نوعی قائل است (ملاصدرا، ج ۱، ص ۷۹)، زیرا تعلقی بودن را عین ذات وجود رابط می‌داند که از آن غیر قابل انسلاخ است (همان، ص ۸۲)، در حالی که وجود محمولی دارای استقلال مفهومی است و به همین جهت می‌تواند در قضیه محمول واقع شود. به عبارت دقیق‌تر اختلاف آنها به لحاظ مفهوم و عنوان، اختلاف تبیینی و به لحاظ مصداق، اختلاف از نوع متحصل و لامتحصل است (همان، ص ۱۴۳). بر مبنای اصالت وجود، نظر نهایی صدرالمتألهین این است که تمام ممکنات عین ربط و تعلق به ذات مستقل خداوند بوده و از نوع اضافه اشراقیه می‌باشند (همان، ج ۲، ص ۳۰۰-۲۹۹).

## اختلاف نوعی

ملاصدرا پس از توضیح یکی از اطلاقات وجود رابطی، که در مقابل وجود محمولی قرار دارد و در قضایای حملیه، رابط واقع می‌شود، اختلاف وجود رابط به این معنا را با وجود محمولی اختلاف نوعی می‌داند و بلافاصله توضیح می‌دهد که این مطلب با آنچه در مورد اتفاق نوعی طبیعت وجود گفته‌ایم منافات ندارد و در نهایت به اشتراک لفظی میان این دو وجود رأی می‌دهد:

... و قد اختلفوا فی کونه غیر الوجود المحمولی بالنوع أم لا، ثم تحققة فی الهلیات البسیطة أم لا؟ و الحق هو الاول فی الاول والثانی فی الثانی. والاتفاق النوعی فی طبیعة

الوجود مطلقاً عندنا لا ينافي التخالف النوعي في معانيها الذاتية و مفهوماتها الانتزاعية، كما  
سيتضح لك مزيد ايضاح. على أن الحق أن الاتفاق بينهما في مجرد اللفظ (همان، ج ۱،  
ص ۷۹).

آنچه شگفتی برخی از شارحان صدرالمتألهین را برانگیخته، این است که وی از یک طرف  
به طور مستدل قائل به اشتراک معنوی مفهوم وجود و وحدت آن شده است (همان، ص ۳۵) و از  
طرف دیگر، به اختلاف نوعی دو قسم از اقسام وجود قائل شده و اشتراک آنها را تنها در لفظ  
می داند. به همین جهت گروهی از هم مشربان وی، این مطلب را از او بسیار عجیب دانسته-  
اند (حسن زاده آملی، ص ۹۴) و دسته دیگر به انحاء مختلف به توجیه کلام ایشان پرداخته اند که  
در ادامه به آنها اشاره می شود.

#### زمینه اختلاف نوعی در کلام ابن عربی و فارابی

آنچه صدرالمتألهین در خصوص اختلاف نوعی و تباینی دو وجود رابط و مستقل، در اثر بزرگ  
خود/سفر بیان کرده است، در کلام ابن عربی در زمینه عدم مناسبت میان حق و ممکنات نیز  
دیده می شود. عرفا نسبت میان مخلوقات با ذات حق را نسبت ظل و ذی ظل می دانند. آنان ظل را  
به معنای انتسابی قلمداد می کنند. این نسبت در نظر عرفا یک نسبت کونی است که  
صدرالمتألهین از آن به وجود تعبیر می کند (ملاصدرا، ج ۲، ص ۲۹۲). در عرفان وجود به خداوند  
اختصاص دارد و ما سوی الله را وجود کونی می نامند که تنها انتساب به وجود حق است. این  
وجودهای انتسابی، معانی عدمی هستند و به همین جهت با ذات حق مناسبتی ندارند. ابن عربی  
ضمن اینکه مناسبت میان ما سوی الله با ذات حق را منتفی می داند، معرفت ذات حق را که وجود  
مطلق است نیز برای ماسوای او که وجودات مقید هستند، نفی می کند (ابن عربی، ص ۴).

پس در نظر ابن عربی میان وجود حقیقی با وجودات کونی یا ممکن مناسبتی وجود ندارد؛  
چنان که مقید را نشاید که مطلق را دریابد. شایان ذکر است که اختلاف به اطلاق و تقیید در  
کلام برخی از شارحان صدرالمتألهین نیز دیده می شود (کدیور، ص ۱۷۱).

همچنین آقا علی مدرس در جایی دیگر تقابل فقر ممکنات و غنای واجب را تقابل سلب و  
ایجاب می داند (مدرس زنوزی، ص ۵۴). فارابی نیز ذات واجب را مباین با جمیع ممکنات و ما

سوی الله قرار داده و هر گونه مناسبت و مشاکلتی را میان اینیت واجب که اعلی، اشرف و افضل است و میان ممکنات که صرف وابستگی و عین تعلق هستند، منتفی می کند (فارابی، ص ۱۰۶).

### دیدگاه‌های مختلف در تفسیر اختلاف نوعی وجود رابط و محمولی

#### ۱. عدم وجه مشترک میان وجود رابط و محمولی

برخی در تحلیل بیان صدرالمألهین گفته‌اند:

اگر میان دو چیز اشتراک لفظی باشد، معنایش این خواهد بود که وجه مشترکی را نمی‌توان از میان آنها استخراج نمود؛ زیرا وجود رابط در حکم ادواتی است که بالذات مورد ملاحظه واقع نمی‌شود، اما وجود محمولی، فی نفسه - اعم از لفظ و لغیره - است؛ بنابراین در حکم ادواتی است که بالذات مورد ملاحظه قرار می‌گیرد. وجود معنای مشترک میان «ادوات غیر ملحوظة بالذات» با «ادوات ملحوظة بالذات» امکان پذیر نیست. پس حق آن است که اتفاق میان وجود رابط و محمولی به مجرد لفظ است (ملا محمد، ص ۷۶).

وجود جامع مشترک، مستلزم این است که امر جامع مشترک بر هر دو حمل شود. یکی از آن دو، وجود رابط است که باید بتواند موضوع جامع مشترک واقع شود. حال آنکه وجود رابط به دلیل معنای حرفی نمی‌تواند در معنای اسمی ظاهر شود و در جایگاه موضوع قرار گیرد؛ زیرا معنای حرفی و حالت رابطی و عدم استقلالی، از دامن وجود رابط زدوده نخواهد شد. حیثیت تعلق و ربطی، ذاتی وجود رابط است و انفصال از این خصوصیت موجب انقلاب ذاتی خواهد بود؛ پس وجه مشترکی میان وجود رابط و مستقل موجود نیست. در نتیجه اختلاف میان وجود رابط و محمولی، نوعی است.

#### مناقشات مدرس زنوزی در این استدلال

مدرس زنوزی در رساله وجود رابطی با این نحوه استدلال به مخالفت برخاسته و با سه مناقشه آن را تمام ندانسته است:

#### مناقشه اول

وجود قدر مشترک زمانی می‌تواند مستلزم انقلاب نسبت به طرف نسبت شود که نسبت، بالفعل موضوع واقع شود، در حالی که این فعلیت مبین نیست.

توضیح آنکه تحقق قدر مشترک همانند تقرر ذات یک موضوع در خارج و نیز مجرد قیام مبدأ محمول به ذات موضوع و انتزاع این مبدأ از آن، موجب فعلیت حمل نیست؛ بلکه فعلیت حمل مستلزم وجود شرایط دیگری است. از جمله اینکه حصول مبدأ محمول که قائم به موضوع است امکان تحقق در ذهن را داشته باشد و لایشرط هم مأخوذ شود تا حمل فعلیت یابد. در غیر این صورت، تحقق حمل در حقیقت وجود، بالفعل و بالقوه امکان پذیر نیست. هم چنان که اشیای ماهوی که در خارج دارای هویت و در حقیقت وجود خارجی مشترک هستند، میان هیچ یک از این هویتات حمل محقق نمی شود. یعنی تحقق آن حقیقت، در ذهن ممکن نیست؛ زیرا عین خارجیت است، همان طور که امر ذهنی عین وجود ذهنی است. پس تحقق هریک از آنها در ———وطن دیگری ———انقلازم ———انقلاب ذات آنهاست. امکان حصول مبدأ محمول نیز در فعلیت آن کفایت نمی کند، بلکه لازم است در ذهن به صورت لایشرط فعلیت یابد، چنانکه ماهیت انسان در افرادش موجود است و امکان حصول در ذهن را دارد، اما حمل میان ماهیت انسان و افرادش تحقق نمی یابد. حصول بالفعل در ذهن نیز کافی نیست، بلکه باید به نحو استقلالی حصول یابد. بنابراین معانی حرفیه گاهی در ذهن تحقق می یابند در حالی که حمل میان آنها و غیر خود تحقق نمی پذیرد؛ زیرا معانی حرفیه که به صورت بالفعل در ذهن تحقق یافته اند صلاحیت محمولیت را ندارند و حتی اگر صلاحیت محمولیت را داشته باشند نیز کافی نیست؛ بلکه واجب است موضوع هم بعد از امکان حصول و فعلیت آن در ذهن، برای موضوعیت صلاحیت داشته باشد (کدیور، ص ۱۷۳).

#### رد مناقشه اول

این مناقشه از ناحیه برخی دیگر مورد قبول واقع نشده است. از نظر این دسته مقصود کسانی که وجود قدر مشترک را مستلزم انقلاب می دانند، همان امکان انقلاب است که دگرگونی نسبت را به طرف نسبت صلاحیت می بخشد. وقتی تحقق چیزی در خارج ممتنع باشد، احتمال آن نیز از بین می رود. حال اگر انقلاب نسبت به طرف نسبت محال و ممتنع باشد هر چیزی که مستلزم پیدایش امکان این انقلاب باشد نیز ممتنع خواهد بود؛ زیرا ممتنع در عالم خارج به معنای عدم امکان وجود آن است (ابراهیمی دینانی، ص ۲۸۷).

#### مناقشه دوم

اگر قدر مشترک میان وجود رابط و محمولی وجود نداشته باشد آنگاه میان تمام نسبت‌های جزئی که از آلات و ادوات به‌شمار می‌روند و همچنین میان آنها و سایر امور، هیچ گونه قدر مشترکی نباید وجود داشته باشد، حال آنکه این نسبت لاقبل در مفهوم نسبتاً جزئی‌آلی با یکدیگر اشتراک دارند. همچنین تمام آلات و ادوات، در آلات و ادوات بودنشان؛ تمام مفاهیم در مفهومیت خود، تمام موجودات ذهنی در موجودیت، تمام ممکنات در ممکنیت و تمام معدومات در معدومیت به حسب حکم عقل که مطابق نفس الامر است، مشترک هستند. هرچند معدومات ذات واقعی ندارند. این مفاهیم یا به کلی ذاتیات هستند یا عرضیات و یا به لحاظ ذاتیت و عرضیت مختلف هستند (کدیور، ص ۱۷۳).

#### مناقشة سوم

اگر این سخن درست باشد، هیچ گونه قضیه محصوره‌ای اعم از ایجابی یا سلبی منعقد نخواهد شد، زیرا انعقاد این گونه از قضایا متوقف بر «عقد الوضع» و «عقد الحمل» است و حال آنکه عنوان موضوع در عقد الوضع قدر مشترک میان افراد خود است، چنان که عنوان محمول نیز در عقود ایجابی صادق، قدر مشترک میان آنهاست (همان، ص ۱۷۴).

ایشان در پایان مناقشات خود چنین می‌نویسد:

ويستين من هذا أن المعنى الآلية إذا لوحظت حقيقة واصلتة فهي معاني حرفية وإذا لوحظت بوجه كلية حاكية عنها فهي معاني اسمية (همان، ص ۱۷۵).

پس مطابق این سخن، معانی حرفی به دو لحاظ، دو عنوان به خود می‌گیرند. یکی به لحاظ حقیقت آنهاست که چیزی جز معانی حرفی نیستند و دیگر ملاحظه این معانی حرفی به‌عنوان امر کلی است که در این صورت مانند سایر معانی ذهنی یک معنای اسمی و امر مستقل به‌شمار می‌روند.

#### اخذ معنای اسمی از معنای حرفی

صدرالمتألهین تعلقی بودن را عین ذات وجود رابط می‌داند به گونه‌ای که این ویژگی از وجود رابط غیر قابل انسلاخ و انفکاک است، اما بلافاصله اشاره می‌کند وجود رابط که مفاد معنای حرفی است، می‌تواند به صورت معنای اسمی أخذ شود:

والحاصل أن الوجود الرباطي بالمعنى الاول مفهوم تعلقى لا يمكن تعقلها على الاستقلال و هو من المعانى الحرفية و يستحيل أن يسلم عنه ذلك الشأن، و يؤخذ معنى اسماً بتوجيه الالتفات اليه فيصير الوجود المحمولي (ملاصدرا، ج ۱، ص ۸۲).

## ۲. غایت تباعد

دسته دیگری از پیروان صدرالمتألهین، کلام ایشان را مبنی بر اختلاف نوعی میان وجود رابط و محمولی، حمل بر شدت بُعد و نهایت اختلاف این دو قسم از وجود کرده‌اند (جوادی آملی، ص ۵۲۳)؛ زیرا بنا بر قول به اشتراک معنوی وجود و ذومراتب بودن آن، تنها راه توجیه سخن صدرالمتألهین این است که وقتی فاصله بین مراتب وجود به نهایت خود می‌رسد، در یک طرف وجود حق و مستقل قرار دارد که شدت وجود است و در طرف دیگر وجود رابط است که اضعف مراتب است.

مرحوم سبزواری در ذیل کلام صدرالمتألهین ضمن اینکه اتحاد معنای این دو وجود را مستلزم انقلاب می‌داند، معتقد است که شاید مراد ایشان از اختلاف نوعی و اشتراک لفظی میان دو وجود رابط و مستقل یا محمولی این باشد که چون بین آنها غایت تباعد و بینونت وجود دارد، همانند مشترک لفظی است. ایشان اتصاف ماهیت به وجود را به عنوان شاهد ذکر می‌کند. اصرار مرحوم سبزواری و دیگر شارحان صدرالمتألهین در توجیه نظر صاحب حکمت متعالیه به دلیل آن است که پذیرش اشتراک لفظی میان دو قسم از وجود، با مبنای صدرالمتألهین که همان وحدت مفهوم وجود و تشکیک حقیقت آن است، ناسازگاری دارد.

به اعتقاد سبزواری همان‌طور که در نظر صدرالمتألهین انتزاعیات و اضافات و همچنین اعدام ملکات بهره‌ای از وجود دارند، وجود رابط هم باید حظی از وجود داشته باشد؛ اما به علت ضعف آن، از وجود مستقل و محمولی فاصله بسیار دارد و بدین ترتیب هر دو به این معنا موجود هستند، چرا که اگر وجود رابط موجود نباشد، در آن صورت صدق و کذب قضایا بدون ملاک می‌ماند. بنابراین سبزواری ترجیح می‌دهد که اختلاف نوعی را به اختلاف در مرتبه ارجاع دهد؛ زیرا در مراتب تشکیکی ما به الاتفاق، عین ما به الاختلاف آن است و یک سنخ وجود بیشتر نخواهد بود. حتی اگر یکی ذهنی و دیگری خارجی باشد، می‌توان اختلاف آنها را به

شدت و ضعف بازگرداند. با این بیان باید کلام ملاصدرا را چنین تعبیر کرد که اختلاف نوعی از جهت مفهوم است نه اینکه هیچ جهت اتفاقی بین آنها نباشد (سبزواری، حاشیه بر اسفار، ص ۸۰). حکیم آقا علی مدرس توجیه سبزواری را نپسندیده و آن را ضعیف دانسته است (کدیور، ص ۱۷۶).

بیان سبزواری که صدق و کذب قضیه را مشروط به وجود رابط می‌داند با اعتقاد ایشان در مورد هلیات بسیطه که فاقد رابط بوده، اما مشمول صدق و کذب‌اند، ناسازگار است.

### ۳. اختلاف در مفهوم

طریقه دیگری که برای توجیه اختلاف نوعی، توسط حکمای بعد از صدرالمتألهین پیموده شده این است که منظور صدرالمتألهین از اختلاف نوعی دو وجود رابط و مستقل چیزی جز اختلاف مفهومی نمی‌تواند باشد. در حاشیه سبزواری ذیل مسئله مورد بحث به اختلاف مفهومی نیز به-عنوان طریقه اولی در حل ناسازگاری کلمات صدرالمتألهین اشاره شده است:

*والاولی أن یقال: کلامه فی تخالف المفهومین بما هما مفهومان و بما هما کالماهیتین لذینک الوجودین الرابطة والمحمول، لأن الوجودین لاجهت اختلاف بینهما (سبزواری، حاشیه بر اسفار، ص ۸۰).*

همچنین حکیم آقا علی مدرس در رساله رابطی در اختلاف مفهومی بین وجود رابط و محمولی به‌عنوان یکی از احتمالات در کلام صدرالمتألهین به استدلال پرداخته است. ایشان در استدلال خود مفهوم وجود محمولی را خارج از مقولات دانسته و در مقابل آن، مفهوم وجود رابطی را در مقوله اضافه قرار داده و از این طریق بر اختلاف مفهومی آنها استدلال کرده است. بدین ترتیب که مفهوم وجود محمولی، مستقل در تصور است و در عین حال خارج از مقولات است و بر ذات حق نیز صدق می‌کند؛ اما مفهوم وجود رابط، استقلال در تصور ندارد و مندرج در مقوله اضافه خواهد بود، لیکن وجود رابط و مستقل در اصل وجود متحد هستند (کدیور، ص ۱۷۰).

مطابق بیان ایشان اختلاف وجود رابط و مستقل یا محمولی در مفهوم و اتحاد در حقیقت و اصل وجود است.

شبهه این سخن، در حاشیه حکیم نوری ذیل بحث مورد نظر نیز آمده است، با این تفاوت که ایشان اختلاف آنها را اعتباری می‌داند و برای مقوله اضافه که از معقولات ثانیه به شمار می‌رود تحقق ضعیفی قائل است که به این اعتبار از سنخ حقیقت وجود محمولی خواهد بود (نوری اصفهانی، ص ۷۹).

تلاش حکیم نوری در اندراج وجود رابط تحت مقوله اضافه بیشتر برای توجیه اتحاد سنخی آنهاست، اما تلاش آقا علی مدرس بیشتر در جهت توجیه اختلاف مفهومی آنهاست.

#### چند نکته

##### نکته اول

با اندکی دقت روشن می‌شود که بازگشت کلام حکیم آقا علی نوری به سخن مرحوم سبزواری است که در تفسیر اختلاف نوعی وجود رابط و محمولی قائل به غایت تباعد و بینونت میان این دو وجود شد؛ زیرا مطابق بیان ایشان در سلسله تشکیکی وجود حتی اگر وجود رابط از وجود ذهنی هم برخوردار باشد باز هم در موجودیت با وجود محمولی که عین خارجیت است هم سنخ خواهند بود.

##### نکته دوم

اینکه اگر مباینیت مفهومی میان وجود رابط و وجود محمولی باشد آنگاه این مباینیت منحصر به این دو قسم نخواهد بود، بلکه تمام مفاهیمی که از وجودات نفسی نیز انتزاع می‌شوند با هم مباین خواهند بود.

همچنین با توجه به اینکه مرحوم سبزواری در حاشیه دیگری (سبزواری، حاشیه بر اسفار، ص ۷۹)، «اتفاق نوعی» در کلام صدر المتألهین را به دلیل نوع نداشتن وجود به معنای سنخ حقیقت وجود دانسته است؛ چنان که در عبارت حکیم آقا علی نوری و آقا علی مدرس نیز به همین معنا تلقی شده است؛ حال اگر مقصود صدر المتألهین مباینیت مفهومی وجود رابط و محمولی باشد، آنگاه این مباینیت به حسب سنخ نخواهد بود، زیرا مقصود، بیان مسانخت در حقیقت و اصل وجود است نه در مفهوم.

##### نکته سوم



حکیم آقا علی مدرس و آقاعلی نوری، وجود رابط را مندرج در تحت مقوله اضافه دانسته‌اند و همین امر را محور استدلال خود در اثبات اختلاف مفهومی وجود رابط و محمولی قرار داده‌اند؛ اما روشن است امری که تحت مقوله‌ای از مقولات ده گانه قرار گیرد چیزی جز یک ماهیت نخواهد بود. ماهیت است که در جواب «ما هو» می‌آید و می‌تواند مقول و محمول واقع شود؛ اما وجود رابط قسیم وجود محمولی است و نمی‌تواند محمول واقع شود و در نتیجه در زمره ماهیات نمی‌تواند قرار گیرد. آنچه از وجود رابط قابل انتزاع است تنها مفهوم است؛ اما هرگز ماهیت از وجود رابط انتزاع نمی‌شود.

#### نکته چهارم

میان اضافه مقولیه با مقوله اضافه از یک طرف و میان اضافه مقولیه با اضافه اشراقیه از طرف دیگر، تفاوت وجود دارد. فرق میان اضافه اشراقیه و اضافه مقولیه در این است که اضافه مقولیه همواره قائم به دو طرف است و بین طرفین نیز نوعی تکافو و هماهنگی وجود دارد؛ اما اضافه اشراقیه چیزی است که پیوسته قائم به طرف واحد می‌باشد و خود، طرف آفرین است. در مقوله اضافه، حقیقت اضافه همواره اضافه است و طرف واقع نمی‌شود. به عبارت دیگر، حقیقت اضافه هرگز مضاف یا مضاف الیه نمی‌شود. در اضافه اشراقیه نیز واقعیت اضافه تنها عین ربط و وابستگی به صاحب اشراق است.

بین اضافه مقولیه با مقوله اضافه نیز تفاوت است. مقوله اضافه در زمره ماهیات واقع می‌شود؛ اما اضافه مقولیه یک واقعیت عینی و خارجی است. اضافه مقولیه و اضافه اشراقیه در این ویژگی مشترکند که هیچ کدام امر ماهوی نیستند؛ اما مقوله اضافه امر ماهوی است. آنچه از اضافه مقولیه قابل انتزاع است، مفهوم است؛ لیکن ماهیت را از مقوله اضافه می‌توان انتزاع کرد.

آنچه در خصوص وجود رابط گفته می‌شود، اضافه مقولیه است نه مقوله اضافه؛ زیرا وجود رابط دارای ماهیت نیست و تنها مفهوم از آن انتزاع می‌شود. چنانکه اضافه مقولیه نیز با اضافه اشراقیه یکی نیست.

ذکر این نکته حائز اهمیت است که بنا به قول مشهور، وجود رابط از نوع اضافه مقولیه و مطابق نظر نهایی صدرالمآلهین در باب وجود رابط و اینکه تمام ممکنات عین ربط و تعلق محض نسبت به ذات واجب الوجودند، از نوع اضافه اشراقیه خواهد بود.

#### ۴. اختلاف متحصل با لا متحصل

با دقت نظر در برخی از کلمات صدرالمتألهین، می‌توان توجیه قابل ملاحظه‌ای از اختلاف نوعی میان وجود رابط و مستقل به دست آورد.

صدرالمتألهین در ضمن بحث از مواد ثلاث و در پاسخ به اشکالی در خصوص لزوم تسلسل در مواد ثلاث، به نکته‌ای اشاره می‌کند که به منازعات شارحان، در خصوص اختلاف نوعی وجود رابط و محمولی یا مستقل نیز پایان می‌دهد. حاصل تحقیقی که ایشان در این زمینه انجام داده است این است که می‌بایست به تفاوت میان دو اعتبار «ما فیہ ينظر» و «ما به ينظر» یا نظر آلی و استقلالی توجه شود و احکام مختلف هر کدام مورد بررسی قرار گیرد.

ایشان در توضیح این دو نحوه اعتبار، به صورت معقوله مثال می‌زند و معتقد است که عقل گاهی به وسیله صورت معقوله، غیر آن را مورد توجه و نظر قرار می‌دهد و گاهی به خود آن صورت معقوله توجه می‌کند. حالت اول همان اعتبار «ما به ينظر» یا نظر آلی است و حالت دوم «ما فیہ ينظر» یا نظر استقلالی است. به عنوان مثال، صورت عقلی انسان با نظر آلی و ما به ينظر، هیچ گونه حکمی بر آن بار نمی‌شود؛ زیرا از این جهت نه موجود است و نه معدوم، نه ممکن است و نه واجب و همین‌طور سایر احکام را نیز ندارد. صورت معقوله انسان در این حالت تنها مرآت و آینه منعکس کننده حقیقت جوهری انسان در خارج است. در حالی که اگر همین صورت معقوله انسانی با نظر استقلالی و فیہ ينظر مورد توجه واقع شود، احکام مخصوص به خود پیدا می‌کند، سوای آنچه انسان خارجی و حقیقت جوهری آن در خارج دارد. در این حالت صورت معقوله، عرضی قائم به نفس و کیف نفسانی است (ملاصدرا، ج ۱، ص ۱۴۲ و ۱۴۳). خواجه نصیر الدین طوسی نیز به این مسئله اشاره کرده است (طوسی، ص ۱۰۷).

همین سخن را در بحث مورد نظر یعنی وجود رابط و مستقل نیز می‌توان جاری کرد. بدین ترتیب که معنای حرفی و ربطی به دو لحاظ می‌تواند مورد توجه واقع شود. هنگامی که با نظر آلی و «ما به ينظر» توأم باشد، هیچ حکمی ندارد و هیچ احکامی بر آن بار نمی‌شود. به عبارت دیگر، نه موضوع قرار می‌گیرد نه محمول واقع می‌شود. با این بیان معنای حرفی در نگرش آلی هرگز معنای اسمی نخواهند داشت تا محمول یا موضوع واقع شوند. اما اگر با نگرش استقلالی و «ما فیہ ينظر» به معنای حرفی و ربطی نگریسته شود، چیزی جز یک وجود مستقل و معنای

اسمی نخواهد بود که در این صورت احکام خاص خود را دارا است و به این لحاظ می تواند موضوع یا محمول واقع شود و احکام وجود محمولی را داشته باشد.

مدرس هیدجی زنجانی با الهام از همین بیان به توجیه اشتراک لفظی میان وجود رابط و محمولی پرداخته است. ایشان در ذیل کلام صدر المتألهین بر این باور است که وجود رابط به لحاظ رابط بودنش نه مشمول وجود است و نه شیئی از اشیا به شمار می آید و اگر در همین حال «وجود» بر آن اطلاق شود، به اشتراک لفظ خواهد بود و این سخن حقی است. پس اگر عقل نظر استقلالی به آن بیفکند و آن را به صورت مستقل، موضوع یا محمول قرار دهد، به وجود محمولی مبدل می شود. این شأن معانی حرفی است که در مقام روابط و ادوات بودن فاقد معنای محصلی هستند؛ اما در مقام لحاظ استقلالی به معنای اسمی و مستقل دگرگون می شوند و این دگرگونی از نوع انقلاب ناقص به تام و قوه به فعل است (مدرس هیدجی، ص ۷۹ و ۸۰).

در اینجا ممکن است اشکال شود که اگر معنای حرفی و مفهوم ربطی به صورت معنای اسمی و مستقل در آید مستلزم انقلاب است.

صدر المتألهین به این اشکال چنین پاسخ می دهد: انقلاب دو گونه است که یکی از آنها مستحیل است و دیگری مستحیل و محال نیست. انقلاب مستحیل آن است که فعلیتی به فعلیت دیگر تبدیل شود؛ زیرا هر فعلیت و صورت نوعی محصل، طرد کننده سایر صور و فعلیت هاست، دو صورت یا دو فعلیت در یک چیز قابل تحقق نیست.

انقلاب غیر مستحیل آن است که امری بالقوه به فعلیت برسد یا لامتحصلی، تحصیل پیدا کند و همچنین انقلاب جنس به فصل و ناقص به تام از این گونه انقلاب به شمار می آید. در این گونه موارد اموری که منقلب شده اند مبهم و لا متحصّل هستند، اما این ابهام و لا متحصّل بودن می تواند به فعلیت و تحصیل برسد.

با عنایت به این توضیح می توان گفت که انقلاب معنای حرفی و ربطی به معنای اسمی و محمولی همانند انقلاب صور محصله، مستحیل نیست؛ زیرا همان گونه که اشاره شد معنای حرفی و تعلقی وقتی که با لحاظ آلی و «ما به نظر» ملاحظه شوند از هیچ گونه شیئی برخوردار نیستند و تنها نسبت شیء هستند. میان شیء و نسبت شیء تفاوت بسیار است. حقایق ربطی و تعلقی با این لحاظ فاقد ماهیت و ذات هستند و در این صورت، مابین حقایق دیگر می باشند. در نتیجه به دلیل نداشتن تحصیل و فعلیت، قابل تحویل به تحصیل و فعلیت هستند و از این جهت با

امور محصله، مانعة الجمع نیستند. امر لامتحصل با هر متحصل قابل جمع است؛ نظیر آینه که چون صورتی از خود ندارد، هر صورتی را می‌تواند در خود منعکس کند (ملاصدرا، ج ۱، ص ۱۴۳).

بنابراین از مجموع کلمات صدر المتألهین می‌توان چنین نتیجه گرفت که اگر از اختلاف نوعی میان وجود رابط و محمولی سخن گفته می‌شود، مقصود عناوین و مفاهیم متنوع از وجود رابط و محمولی است؛ زیرا مفاهیم همانند ماهیت، انقلاب و تحویل پذیر نیستند. اما آنجا که سخن از انقلاب آنها به میان می‌آید، مقصود حقیقت و مصادیق آن مفاهیم است که یکی لامتحصل و دیگری متحصل است؛ به گونه‌ای که انقلاب لامتحصل به متحصل از نوع انقلاب مستحیل نیست. پس می‌توان اختلاف آنها را به لحاظ مفهوم و عنوان، اختلاف تبیینی و به لحاظ مصداق، اختلاف از نوع متحصل و لامتحصل دانست.

#### تحلیل مدرس زنوزی از اختلاف نوعی وجود رابط و محمولی

ایشان معتقد است که کلام صدر المتألهین در ابتدا آشفته به نظر می‌رسد، اما با دقت نظر این آشفتگی مرتفع می‌شود. به نظر این حکیم، مشاجراتی که در میان شارحان و مفسران حکمت متعالیه در خصوص اختلاف نوعی وجود رابط و محمولی صورت گرفته است به دلیل آن است که این گروه موضع خلاف را به خوبی روشن نساخته‌اند. وی سپس در پی رفع این نقیصه برمی‌آید و تمام احتمالاتی را که در این موضع محتمل است بر می‌شمرد و اعتقاد دارد که اختلاف وجود رابط و محمولی به حسب احتمال به چهار وجه ممکن است فرض شود:

الف) اختلاف در مفهوم وجود رابط با مفهوم وجود محمولی .

ب) اختلاف در حقیقت وجود رابط با حقیقت وجود محمولی .

خ) اختلاف میان حقیقت وجود رابط با مفهوم وجود محمولی .

د) اختلاف میان مفهوم وجود رابط با حقیقت وجود محمولی .

حکیم آقا علی سپس جداگانه به اثبات این چهار دسته اختلاف می‌پردازد و در نهایت بر اختلاف نوعی وجود رابط و محمولی صحه می‌نهد.

در مورد اختلاف دسته اول ایشان معتقد است مفهوم وجود رابطی یک اتحاد جزئی و آلی است که نقش اتحاد موضوع و محمول را به عهده دارد. اما مفهوم وجود محمولی مفهومی است

که در تمام موجودات سریان دارد و با لفظ «هست» در زبان فارسی به آن اشاره می‌شود. با این بیان روشن می‌شود که اشتراک ذاتی بین این دو مفهوم نامعقول است.

در اثبات اختلاف در حقیقت وجود رابط و محمولی، اعتقاد ایشان بر این است که وجود رابط به دلیل اینکه حدی از وجود است شبیه به فصل است و وجود محمولی چون اصل حقیقت وجود است، همانند جنس است و چون جنس و فصل در امر ذاتی اشتراک ندارند، به همین ترتیب وجود رابط که حد خاصی از وجود است با اصل حقیقت هستی، یعنی وجود محمولی مابینت دارد. علت عدم قدر مشترک میان جنس و فصل این است که اگر چنین قدر مشترکی میان آنها موجود باشد لازم می‌آید که جنس و فصل در عرض یکدیگر قرار گیرند و فصل مقسم جنس نباشد. این ملازمه نزد علمای منطق محال است.

مستدل برای اینکه در استدلال خود به یک تمثیل قناعت نکرده باشد، چنین ادامه می‌دهد که حقیقت وجود که همان وجود محمولی است در مقابل تمام مراتب آن قرار دارد و تقابل آنها به اطلاق و تقیید است.<sup>۲</sup> چنانچه حقیقت وجود محمولی با وجود رابط در امر ذاتی مشترک باشد، وجود مطلق در زمره مراتب خود واقع می‌شود. ضمن اینکه حد وجود، همان فقدان وجود است و فقدان مساوی با عدم است. اشتراک ذاتی میان وجود و عدم ناممکن است. حال اگر این حد وجودی از جهت فعلیت آن نیز مورد بررسی قرار گیرد، آنگاه گفته می‌شود که این فعلیت خاص، همراه فقدان و عدم خاص است؛ زیرا معنای حد وجودی در وجودهای خاص همین است. پس مرکب از فقدان و وجدان است. در این حالت وجود رابط نسبت به وجود محمولی، همانند نوع نسبت به جنس خواهد بود. در نتیجه همان طور که اشتراک ذاتی نوع با جنس مستلزم این است که جنس در مرتبه انواع قرار گیرد، همان طور نیز وجود محمولی که اصل و حقیقت وجود است در حد مراتب آن قرار خواهد گرفت که این امر نزد محققان باطل است. حکیم آقا علی مدرس از بیان خود به این نتیجه می‌رسد که اطلاق وجود به حقیقت وجود رابطی و حقیقت وجود محمولی تنها اشتراک لفظی است (کدیور، ص ۱۷۱ و ۱۷۲).

ایشان در مورد وجه سوم و چهارم که اختلاف میان مفهوم و ماهیت یکی و حقیقت دیگری است، می‌فرماید که اختلاف در این دو مورد آشکار است؛ زیرا تردیدی نیست که مفهوم وجود رابط با حقیقت وجود محمولی و بالعکس، نمی‌تواند در امری ذاتی یا عرضی اشتراک داشته باشد (همانجا).

بنابراین حاصل کلام آقا علی مدرس این است که اختلاف نوعی میان وجود رابط و محمولی به هر شکلی که فرض شود، اجتناب ناپذیر است به همین جهت صدرالمتألهین اتفاق میان آنها را تنها در لفظ دانسته است .

#### دیدگاه علامه طباطبایی (عدم اختلاف نوعی)

ایشان به دلیل عدم تمایز میان رابط در قضایای حملیه و رابطی که از تحلیل اصل علیت در حکمت متعالیه به دست می آید و در حوزه فلسفه قرار دارد و به لحاظ پایبندی به اصل اشتراک معنوی وجود، ناگزیر برخلاف صدرالمتألهین اختلاف وجود رابط و محمولی را نوعی نمی داند.

مرحوم علامه با رجوع به اصل علیت بر این عقیده است که حاجت و نیازمندی در ذات معلول نهفته است و در نتیجه معلول عین حاجت و نیاز به علت خویش است. مقتضای این بیان آن است که وجود هر معلولی اعم از جوهر و عرض، رابط نسبت به علت خود باشد؛ هر چند معلولات در مقایسه با خودشان، دسته ای بی نیاز از دسته دیگرند، مانند جوهر و دسته ای دیگر به غیر محتاجند، مانند اعراض؛ زیرا عقل همین وجودات رابط را لحاظ استقلالی می کند و از آنها وجود فی نفسه می سازد و دو قسم جوهر و عرض را از آن انتزاع می کند. مفهوم در استقلال و عدم استقلال خود تابع وجودی است که از آن انتزاع می شود.

علامه طباطبایی از این بیان، عدم اختلاف نوعی وجود رابط و مستقل را نتیجه می گیرد و معتقد است که مفهوم وجود رابط قابل تبدیل به یک مفهوم مستقل است (طباطبایی، نهائیه الحکمة، ص ۳۰ و بدایة الحکمة، ص ۴۱).

اگر وجود رابط اختلاف نوعی با وجود مستقل نداشته باشد، همانند معانی حرفیه تبدیل مفهوم آن به مستقل با لحاظ استقلالی امکان پذیر خواهد بود. این نکته ای است که در کلام صدرالمتألهین و حاشیه مدرس هیدجی نیز به آن اشاره شده است (رک. ملاصدرا، ج ۱، ص ۸۰ و ۱۴۳)، با این تفاوت که مدرس هیدجی برای توجیه اختلاف نوعی وجود رابط و مستقل و مرحوم علامه طباطبایی در توجیه عدم اختلاف نوعی آنها، به آن تمسک جسته اند.

آنچه صدرالمتألهین حکم به اختلاف نوعی آن کرده است، وجود رابط و محمولی مستعمل در قضایای حملیه است؛ اما آن چیزی که علامه طباطبایی عدم اختلاف نوعی آن را به دست آورده، مربوط به حقیقت هستی و رابطه علی آنهاست. پس نزاع در مسئله واحد نیست. رابط در

قضیه مربوط به مفاهیم است و با وجود عینی سنخیتی ندارد (مصباح یزدی، شرح اسفار، ص ۳۰۵ و تعلیقه بر نهایة الحکمة، ص ۷۷).

به دلیل همین عدم تمایز، مرحوم علامه، آنجا که پای اثبات وجود رابط به میان می‌آید، از قضایای حملیه بهره می‌جوید و به اثبات وجود رابط می‌پردازد (طباطبایی، نهایة الحکمة، ص ۲۸)؛ اما آنجا که سخن از اختلاف آنهاست، با ارجاع به مباحث علیت، به عدم اختلاف نوعی آنها استدلال می‌کند. بنابراین می‌توان هر دو ادعا را حمل بر صحت کرد، زیرا موضوع واحدی در میان نیست.

#### نتیجه‌گیری

در تفسیر و توجیه کلام صدرالمتهلین مبنی بر اختلاف نوعی میان وجود رابط و محمولی، میان شارحان حکمت متعالیه دیدگاه‌های متفاوت وجود دارد. گروهی تأیید کرده و برخی اظهار شکفتی نموده‌اند و برخی دیگر اختلاف را نوعی ندانسته‌اند. علت تفاوت دیدگاه‌ها، ناسازگاری ظاهری دیدگاه ملاصدرا با برخی از مبانی اوست. صدرالمتهلین به این ناسازگاری توجه داشته و آن را نفی کرده است. راه حل این نوشتار تفکیک مباحث منطقی از فلسفی در این خصوص است. بدین معنا که به لحاظ منطقی مفهوم وجود رابط غیر از مفهوم وجود محمولی است؛ زیرا رابط که حاصل نسبت میان موضوع و محمول قضیه و عین وابستگی به آنهاست، نمی‌تواند محمول قضیه واقع شود و استقلال پیدا کند. به همین جهت تحقق وجود رابط در هلیات بسیطه را نیز نفی می‌کند. پس جایگاه وجود رابط وابستگی به طرفین قضیه است و به هیچ روی استقلال در مفهوم و تصور را ندارد و این عین معنای رابط بودن، غیر قابل انسلاخ از اوست، اما محمول مستقل به لحاظ معنا و مفهوم است. مقصود صدرالمتهلین از اختلاف نوعی همین معنای منطقی است، زیرا مستقل در معنا و مفهوم، مابین با غیر مستقل در مفهوم است؛ به همین جهت در قضایای منطقی اصطلاح رابط به کار می‌رود نه وجود رابط؛ زیرا وجود رابط مربوط به حوزه فلسفه است؛ زیرا یک امر وجودی است. نیز در منطق سخن از محمول است، اما در فلسفه از وجود مستقل بحث می‌شود.

همچنین اشتراک معنوی مفهوم وجود مربوط به حقیقت هستی است که فلسفه عهده‌دار بحث از آن است و ربطی به منطق ندارد. در این حوزه، وجود رابط و مستقل اتحاد در معنا دارند.

اتحاد لا متصل با متصل، که در کلام صدرالمتهلین دیده می‌شود، در این حیثه نیز قابل طرح است.

بنابر این دیدگاه‌های مطرح شده به دلیل عدم توجه به تفکیک جایگاه بحث در دو حوزه منطق و فلسفه نمی‌توانند راه حل نهایی برای ناسازگاری ظاهری در کلام صدرالمتهلین به شمار آیند.

### توضیحات

۱. «وجود رابط» با «وجود رابطی» متفاوت است. «وجود رابط» در مقابل «وجود محمولی» و «فی نفسه» قرار دارد؛ بدین معنی که حقیقتی جز فی غیره بودن ندارد، اما «وجود رابطی» دارای وجود فی نفسه است که این نفسیت همانند اعراض، برای غیر متحقق است. وجود فی نفسه به، لِنفسه و لغيره، و وجود لِنفسه به، بِنفسه و بغيره تقسیم شده است. ذات حق تنها مصداق وجود فی نفسه لِنفسه بِنفسه است (سبزواری، شرح المنظومه، ص ۲۳۷).
۲. تعبیر به تقابل اطلاق و تقييد میان ذات حق و ما سوی الله در کلام ابن عربی نیز دیده می‌شود (ابن عربی، ص ۴).

### منابع

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، وجود رابط مستقل در فلسفه اسلامی، تهران، حکمت، ۱۳۶۲.
- ابن عربی، محی‌الدین، کتاب المسائل، به کوشش سید محمد دامادی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۰.
- جوادی آملی، عبدالله، رحيق مخنوم شرح حکمت متعالیه، بخش یکم از ج ۱، به کوشش حمید پارسانیا، قم، مرکز نشر اسراء، ۱۳۷۵.
- حسن‌زاده آملی، حسن، رساله عمل ضابط در وجود رابطی و رابط، ترجمه ابراهیم احمدیان، قم، قیام، ۱۳۷۸.
- سبزواری، ملاحادی، حاشیه بر الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ج ۱، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.



- \_\_\_\_\_، شرح المنظومه (قسم الحكمة)، به كوشش حسن زاده آملی و مسعود طالبی، ج ۲، قم، نشر ناب، ۱۴۱۶ق.
- طباطبایی، محمدحسین، *بداية الحكمة*، قم، مؤسسة النشر الاسلامی التابعة لجماعة مدرسين بقم المشرفة، ۱۳۶۴.
- \_\_\_\_\_، *نهاية الحكمة*، به اشراف ميرزا عبدالله نورانی، قم، مؤسسة النشر الاسلامی التابعة لجماعة مدرسين بقم المشرفة، ۱۳۶۲.
- طوسی، خواجه نصیرالدين، *تلخیص المحصل* (معروف به *نقد المحصل*)، تصحيح عبدالله نورانی، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مك گیل، ۱۳۵۹.
- فارابی، ابو نصر، *الجمع بين رأيي الحكيمين*، به كوشش أليير نصری نادر، بيروت، دارالمشرق، ۱۴۰۵ق.
- كديور، محسن، *مجموعه مصنفات آقا علی مدرس طهرانی*، ج ۲، تهران، اطلاعات، ۱۳۷۸.
- مدرس زنوزی، آقا علی، *بدايع الحكم*، مقدمه و تنظيم احمد واعظی، تهران، الزهرا، ۱۳۷۶.
- مصباح يزدي، محمد تقی، *تعلیقہ بر نهاية الحكمة*، ج ۱، تهران، الزهرا، ۱۳۶۳.
- \_\_\_\_\_، *شرح اسفار*، ج ۱، تحقيق و نگارش محمد تقی سبحانی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۸۰.
- ملاصدرا، محمد صدرالدين شیرازی، *الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة*، ج ۱ و ۲، بيروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱م.
- ملا محمد، اسماعیل، *تعلیقات شوارق الالهام*، ج ۱، چ سنگی، تهران، مكتبة الفارابی، ۱۴۰۱ق.
- نوری اصفهانی، آقا علی، *حاشیه بر الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة*، ج ۱، بيروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱م.
- هیدجی زنجانی، محمد، *حاشیه بر الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة*، ج ۱، بيروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱م.

فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت  
دانشگاه شهید بهشتی، تابستان ۱۳۸۷

Research Journal of Islamic Philosophy and  
Theology of Shahid Beheshti University

## نقد علامه طباطبایی بر رویکرد فروکاهشی حکمت متعالیه در مفهوم‌شناسی اراده ذاتی خداوند

دکتر محمد سعیدی مهر\*  
علیرضا صدیقی حقیقی\*\*

### چکیده

عموم متکلمان و فیلسوفان مسلمان در اتصاف خداوند به صفت اراده متفق‌اند. با این حال، در این باب که آیا اراده از صفات ذاتی است یا فعلی، اختلاف شده است. از سوی دیگر، تفسیر معنای «اراده» آن‌گاه که به عنوان صفت ذاتی حق تعالی پذیرفته می‌شود می‌تواند بحث‌انگیز باشد. ملاصدرا اراده الهی را در هر دو مقام ذات و فعل می‌پذیرد، ولی در تحلیل مفهومی «اراده ذاتی» آن را به مفاهیم سایر صفات ذاتی (مانند علم، حب) فرو می‌کاهد. این رویکرد، که می‌توان آن را «رویکرد فروکاهشی» نامید، کمابیش مورد قبول بسیاری از حکیمان طرفدار حکمت متعالی قرار گرفته است. با این حال، علامه طباطبایی، هر چند اراده را از صفات کمالی وجودی می‌داند ارجاع معنایی اراده ذاتی را به معانی دیگر صفات نمی‌پذیرد و بر اساس تبیینی که در نحوه انتزاع صفات فعلی ارائه می‌کند در برخی آثار خود به ویژه در تفسیر المیزان به نفی اراده ذاتی (به عنوان صفتی که از استقلال مفهومی برخوردار است) تمایل یافته است. در این مقاله، ضمن تحلیل رویکرد فروکاهشی حکمت متعالیه نقد علامه طباطبایی بر این رویکرد بررسی می‌شود. نتیجه نهایی بحث این است که نقد علامه این رویکرد را با چالشی اساسی روبه‌رو ساخته است.

واژگان کلیدی: واجب الوجود، اراده، صفت ذات، صفت فعل، ملاصدرا، علامه طباطبایی.

saeedi@modares.ac.ir  
alirezahaghighi3000@yahoo.com

\* عضو هیئت علمی دانشگاه تربیت مدرس  
\*\* عضو هیئت علمی دانشگاه پیام نور

## مقدمه

عموم فیلسوفان و متکلمان مسلمان در اینکه خداوند واجد صفت «اراده» است اتفاق نظر دارند، اما به رغم این اتفاق نظر اولیه، دربارهٔ اینکه اراده از صفات ذات است یا از صفات فعل، اختلاف نظر وجود دارد. همچنین با این مسئله روبه‌رو هستیم که در صورت پذیرفتن ارادهٔ ذاتی حق تعالی چه معنایی باید برای آن در نظر گرفت و نسبت این معنا با معانی سایر صفات ذاتی چیست.

جمعی از متکلمان ارادهٔ حق تعالی را به معنای سلبی تفسیر کرده، بر این باورند که معنای ارادهٔ حق تعالی آن است که او در افعال خویش مغلوب و مقهور نیست و تحت تأثیر چیزی قرار نمی‌گیرد و از کسی و چیزی استکراه ندارد (رازی، ص ۱۳۱). جماعتی دیگر بیان داشته‌اند ارادهٔ حق عبارت از علم خدای متعال به مصلحتی است که در فعل است و این علم داعی بر ایجاد فعل است (حلی، ص ۲۵). گروه سوم از متکلمان بر این عقیده‌اند که ارادهٔ حق تعالی چیزی جز داعی و انگیزهٔ او نیست و از این رو حقیقتی زائد بر ذات او ندارد چرا که در غیر این صورت، تسلسل یا تعدد قدما لازم می‌آید (همان، ص ۲۸۸).

در میان فیلسوفان مسلمان نیز اختلافاتی به چشم می‌خورد. ابن‌سینا در مکتوبات خویش به تفصیل در باب اثبات عینیت علم و ارادهٔ حق تعالی سخن به میان آورده و در حل بسیاری از مسائل فلسفی و مابعدالطبیعی خویش از آن بهره جسته است، اما او تنها به اثبات عینیت خارجی علم و اراده بسنده نکرده، بلکه در آثار مهم فلسفی خویش، علم و ارادهٔ الهی را از جهت مفهوم نیز عین هم دانسته است. بیان ابن‌سینا در کتاب *مبدأ و معاد* چنین است:

فإذا لیس ارادته مغایرة الذات لعلمه و لامغایرة المفهوم لعلمه و قد بینا أن العلم الذی له، هو بعینه الارادة التي له (ص ۲۱).

او همین مطلب را در کتاب *شفا* نیز ذکر می‌کند:

فواجب الوجود لیست ارادته مغایرة الذات لعلمه و لامغایرة المفهوم لعلمه فقد بینا أن العلم الذی له بعینه هو الارادة التي له (ص ۳۶۷).

نظیر این بیان را در کتاب *تعلیقات* این گونه می‌آورد:

ارادته لیس لها داع کإرادتنا، فإن ارادته علمه لکن باعتبار و اعتبار (ص ۱۰۳).

بدین ترتیب، طبق بیان ابن سینا علم و اراده حق تعالی نه تنها به لحاظ وجودی، بلکه به لحاظ مفهومی نیز عین هم است.

سهروردی همچنان که ادله بسیاری بر نفی صفات زاید بر ذات حق عرضه می‌دارد، اراده را به مثابه صفتی زاید بر ذات حق تعالی انکار می‌کند:

عالمانی که به حقیقت دست یافته‌اند، معتقدند که حق تعالی چیزی را بر اساس اراده (زاید بر ذات) ایجاد نمی‌کند، زیرا اراده تنها زمانی تحقق می‌یابد که مرید، یکی از دو جانب را بر دیگری ترجیح دهد، اما فعل غنی مطلق برتر از آن است که به واسطه اراده زاید بر ذات باشد، چون قابل تصور نیست که غنی مطلق، وابسته به چیزی باشد؛ زیرا در این صورت، لازم می‌آید که غنی مطلق در حصول آن امری که برای او اولویت انجام دارد، محتاج باشد و بدهی است که در صورت احتیاج و فقر، دیگر غنی مطلق نخواهد بود که این خلاف فرض است (سبزواری، ص ۲۶۳-۲۶۲).

با توجه به اختلافاتی که به گوشه‌ای از آن اشاره شد، پرسش‌های مهمی در باب اراده الهی قابل طرح است. برخی از این پرسش‌ها جنبه وجودشناختی دارند از جمله اینکه: آیا اراده الهی صفت ذات است یا صفت فعل؟ و برخی دیگر از خصلت مفهوم‌شناختی برخوردارند نظیر اینکه: اگر اراده را صفت ذاتی دانستیم آیا می‌توانیم برای آن مفهوم مستقلی به ازای مفاهیم سایر صفات در نظر بگیریم یا آنکه می‌باید مفهوم آن را به نحوی به مفهوم سایر صفات فروکاست. ملاصدرا در پاسخ به پرسش‌های یادشده، پس از آنکه با دلایل متعددی اصل ثبوت صفت اراده را برای حق تعالی اثبات می‌کند، اراده الهی را در هر دو مقام ذات و فعل می‌پذیرد. وی در ادامه و در مقام تحلیل مفهوم‌شناختی اراده الهی معنای اراده ذاتی الهی را به معنای دیگر صفات خداوند از جمله علم یا حب ارجاع می‌دهد. می‌توان رویکرد اخیر ملاصدرا در ارجاع معنایی اراده ذاتی به معنای دیگر صفات الهی «رویکرد فروکاهشی (ارجاعی)» نامید. به نظر می‌رسد که این رویکرد، که پیش از ملاصدرا ابن سینا آن را به طور مطلق (و در مورد همه صفات ذاتی الهی) پذیرفته بود<sup>۱</sup> تا حد زیادی مورد قبول تابعان ملاصدرا و فیلسوفان طرفدار حکمت متعالیه قرار گرفت (هر چند اختلافاتی در تعیین مرجع معنایی صفت اراده ذاتی بین آنان به چشم می‌خورد). با این حال، همان گونه که خواهیم دید علامه طباطبایی به شدت با آنچه ما آن را «رویکرد فروکاهشی» نامیدیم مخالف

می‌ورزد و در این مخالفت تا آنجا پیش می‌رود که اساساً اراده ذاتی خداوند را به عنوان یک صفت مفهوماً مستقل نمی‌پذیرد.

در ادامه، ابتدا مروری بر ادله ملاصدرا بر اثبات اراده الهی و تفکیک میان اراده ذاتی و اراده فعلی خداوند خواهیم داشت و سپس رویکرد فروکاهشی را در عبارات او و دیگر حکیمان متعالیه باز خواهیم جست.

### اثبات صفت اراده الهی در حکمت متعالیه

صدرالمتألهین در گام نخست به اثبات صفت اراده برای حق تعالی می‌پردازد. وی در این راه با بهره‌گیری از اصول ویژه فلسفه خود براهین گوناگونی را ارائه می‌کند که در اینجا مروری بر این براهین خواهیم داشت:

الف. **برهان صدیقین:** می‌دانیم که در نظر ملاصدرا محکم‌ترین و روشن‌ترین برهان برای اثبات خداوند، برهانی است که با تأمل در حقیقت هستی، بر وجود خداوند استدلال شود. این برهان شایسته آن است که «صدیقین» نامیده شود. از مزایای برهان صدیقین در نظر صدرا آن است که می‌توان از طریق آن پس از اثبات ذات واجب، بر صفات وی و سپس بر یکایک افعال حق تعالی استدلال نمود (صدرالمتألهین، *اسفار*، ج ۶، ص ۱۳). بر این اساس برهان صدیقین توانایی آن را دارد که برهانی بر تمام صفات کمالی حق از جمله صفت اراده قلمداد گردد:

... و با این برهان [برهان صدیقین] علم واجب تعالی به ذات خویش و ماسوی ثابت می‌گردد، همچنان که حیات واجب ثابت می‌شود، زیرا علم چیزی جز وجود نیست و نیز قدرت و اراده حق تعالی ثابت می‌شود، چون آن دو تابع حیات و علم‌اند؛ ... پس او علیم، قدیر، مرید، حی، قیوم و دراک و فعال است (همان، ص ۲۵-۲۴).

ب. **قاعده بسیط الحقیقه:** از دیگر راه‌های اثبات صفت اراده الهی، بهره‌گیری از قاعده «بسیط الحقیقه» است. مفاد کلی این قاعده آن است که: «بسیط الحقیقه کل الاشياء الوجودية إلا ما يتعلق بالنقائص و الأعدام» (همان، ص ۱۱۰)، یعنی بسیط الحقیقه (موجودی که از همه اقسام ترکیب منزّه است) همه اشیاست بدین معنا که همه کمالات وجودی ماسوی را داراست و در عین حال از همه حیثیات عدمی و نقایص آنها مبرا است. صدرا همچنین معتقد است که تنها مصداق بسیط الحقیقه، ذات واجب الوجود است (همانجا)؛ البته در جای خود توضیح داده می‌-

شود که حمل همه اشیا (در عبارت «کل الاشياء») بر بسیط الحقیقه از گونه حمل «رقیقه بر حقیقه» است:

اگر چیزی بسیط محض شد، همه حقایق هستی را به عنوان وجود کامل داراست و در عین حال هیچ یک از اشیا به عنوان حمل شایع بر او حمل نمی‌شود و نیز فاقد هیچ کمالی نیست و دیگر کمالات، رقایق آن حقیقت‌اند که از او نشأت گرفته و به نام فیض از او صادر شده- اند (جوادی آملی، شرح حکمت متعالیه، ج ۱، ص ۴۳۳).

با این بیان، صفت اراده الهی طی مقدمات ذیل قابل اثبات خواهد بود:

مقدمه اول: در حکمت متعالیه تمام صفات کمالی تابع وجودند و به تبع تشکیک در وجود، مشکک‌اند، یعنی همان گونه که برخی موجودات فقیر و بعضی ذاتاً غنی‌اند، صفات کمال وجودی نیز این چنین‌اند و در تمام مراتب وجود به تناسب همان مرتبه حضور را دارند. صدرا پس از آنکه قاعده بسیط الحقیقه را به تفصیل بحث و بررسی می‌کند، این مقدمه را این گونه بیان می‌دارد:

همان گونه که وجود، حقیقت واحدی است که در همه موجودات به طور متفاوت و به طور تشکیک از جهت نقص و کمال جاری است، صفات حقیقی نیز مانند اراده و علم و قدرت و ... عین وجود بوده و در همه موجودات ساری و جاری است (صدرالمتألهین، اسفار، ج ۶، ص ۱۱۷).

مقدمه دوم: تطبیق قاعده «بسیط الحقیقه» بر ذات حق تعالی مستلزم آن است که واجب الوجود واجد همه کمالات و مراتب وجود باشد و هیچ کمال وجودی از حیطة هستی بی‌نهایت او خارج نباشد، چون فرض فقدان برخی کمالات، مستلزم ترکب ذات الهی از جهات وجودی و عدمی خواهد بود که با بساطت محض آن سازگار نیست.

از دو مقدمه فوق نتیجه گرفته می‌شود: ذات الهی متصف به همه صفات کمالی از جمله صفت اراده در مقام ذات است؛ زیرا اراده از امور وجودی بوده و با توجه به آنکه هیچ امر کمالی و وجودی از ذات حق قابل سلب نیست (چون لازمه اش ترکیب از وجدان و فقدان است)، پس ذات حق متصف به صفت اراده می‌گردد.

ج. قاعده «واجب بالذات، واجب از جمیع جهات است»: یکی از اصول مهم دیگری که بر پایه آن، صفت اراده و به طور کلی سایر صفات کمالی حق تعالی در مقام ذات اثبات می‌گردد، اصل «واجب الوجود بالذات، واجب الوجود من جمیع الجهات» می‌باشد. ملاصدرا بر

اساس اصالت وجود و بیان این مطلب که بازگشت هر نوع صفت کمالی به وجود است و نه به عدم و یا ماهیت، کلیه اوصاف خداوند را از عوارض موجود بما هو موجود برمی شمارد. ملاصدرا در یک بیان کلی اظهار می دارد هرگاه وجود به نحو وجوب و ضرورت برای موجودی تحقق داشته باشد، عوارض آن موجود نیز به نحو ضرورت و وجوب برای آن موجود، محقق خواهد بود. از سوی دیگر، وی بر اساس براهین متعدد به اثبات می رساند که تنها وجود ذات حق تعالی به نحو وجوب و ضرورت بالذات بوده و وجود دیگر موجودات به نحو وجوب و ضرورت بالغیر می باشد. در نتیجه، عوارض موجود نیز که همان اوصاف کمالی همچون علم و قدرت و اراده و ... می باشند، به نحو وجوب و ضرورت بالذات برای ذات حق ثابت و عین ذات واجب اند. همچنان که اگر ذات واجب، فاقد اوصاف کمالی به نحو وجوب و ضرورت بالذات باشد، مستلزم آن است که ذات واجب در اتصاف به صفات کمالی، نیازمند به غیر باشد و این دارای مفاسد بسیار است، چرا که نیازمندی در هر صفتی از اوصاف کمال، موجب امکان و ترکیب در ذات است. بدین جهت است که ملاصدرا در یک بیان کلی می گوید:

هر یک از افراد وجود و کمالات وجود و کمالات موجود از آن جهت که موجود است، باید به مرتبه ای که وجودش قائم به ذات و علمش قائم به ذات و اراده اش قائم به ذات باشد، ختم شود. این قاعده در همه صفات کمال جاری است و ضروری است که همه اینها واجب الوجود و متحد به یک وجود باشند؛ چون تعدد واجب محال است (همان، ج ۱، ص ۱۳۵).

و در خصوص صفت اراده الهی بیان می دارد:

وقتی که خداوند سبحان انجام دهنده هر چیزی است که می خواهد باشد، اراده اش مانند ذات او واجب الوجود خواهد بود؛ زیرا که اراده او عین ذات یکتای اوست و در مباحث قبل به اثبات رسیده است موجودی که ذاتاً واجب الوجود باشد، از همه جهات واجب الوجود خواهد بود؛ بنابراین اراده در خداوند به معنای قصد ایجاد هستی نیست و اساساً اراده در خداوند به معنای قصد نیست. در نتیجه اراده به نحو وجوب برای ذات حق قابل اثبات خواهد بود (همان، ج ۶، ص ۳۱۷).

تفاوت راه سوم از دو راه پیشین آن است که در این راه، نه تنها صفت اراده برای ذات الهی اثبات می‌شود، بلکه بر ضرورت و وجوب آن نیز تأکید می‌شود؛ چرا که نتیجه آشکار این استدلال آن است که خداوند بالضروره متصف به صفت کمال اراده است.

### اثبات اراده الهی در دو مقام ذات و فعل

گفتیم که یک مسئله مهم در باب صفت اراده الهی تعیین این مطلب است که آیا صفت ذات است یا صفت فعل. ملاصدرا به تبع استاد خویش میرداماد (ص ۳۲۷-۳۲۶) اراده الهی را در هر دو مقام یعنی هم مقام ذات و هم مقام فعل متصور می‌داند (صدرالمتألهین، اسفار، ج ۶، ص ۳۵۳-۳۵۲).

در این دیدگاه، معنای اراده ذاتی معنای مصدری است که همان احداث و ایجاد است و این معنی، قدیم و عین ذات واجب می‌باشد و اراده در مقام فعل به معنای «حاصل مصدری» است که همان فعل حادث متجدد است و آن آخرین مراتب اراده خداوند است که بعینه با ذوات موجودات متحصل بالفعل متحد است. به دیگر سخن، اراده به معنای مرادیت، عین ممکنات خارجی و حادث است و این همان اراده فعلی خداوند می‌باشد و اراده به معنای مریدیت، عین ذات واجب بوده و قدیم است و این همان اراده ذاتی پروردگار است (همان، ص ۳۵۳).<sup>۲</sup>

### تحلیل مفهومی اراده ذاتی و ارجاع آن به سایر صفات

پیشتر ذکر کردیم که ملاصدرا در بیان معنا یا مفهوم اراده الهی به مثابه یک صفت ذاتی رویکرد فروگاشی اتخاذ می‌کند. در دید ملاصدرا معنای اراده ذاتی الهی می‌باید در سایه معنای علم الهی تفسیر گردد. وی این دیدگاه را به حکما نسبت می‌دهد:

.... و اما اراده خداوند از نظر حکما عبارت است از علم او به نظام عالم بر وجه اتم و اکمل؛ پس این علم از جهت اینکه در ایجاد کامل‌ترین و برترین نظام، کافی است و مرجح طرف وجود بر عدمش می‌باشد، اراده است و علم در ما نیز هنگامی که متأكد می‌شود وقوت می‌یابد، سبب وجود خارجی می‌شود؛ مانند کسی که روی دیوار باریکی در حرکت است و هرگاه توهم سقوط غلبه یابد، سبب سقوط او می‌گردد... پس اینکه علم ازلی سبب وجود کائنات گردد، بعید نیست (همان، ج ۴، ص ۱۱۴).

در جای دیگری می‌آورد:



معنای مرید بودن خداوند حق تبارک و تعالی این است که او ذاتش را تعقل می‌کند و نظام خیر را در کلیت و جامعیت آن به گونه‌ای که از ذاتش سرچشمه می‌گیرد تعقل می‌کند و اینکه این نظام، چه نوع نظامی است [را نیز تعقل می‌کند] و این نظام ضرورتاً موجود و [از ذات واجبی] مستفیض می‌شود .... پس علم مبدأ به فیضان اشیا از او و اینکه [این فیضان] با ذاتش منافات ندارد، همان اراده حق تعالی و رضایتش به آن می‌باشد و این همان معنایی از اراده است که از نقص و امکان میراست (همان، ج ۶، ص ۳۱۶-۳۱۷).

همچنین وی در کتاب *المبدأ و المعاد* چنین اظهار می‌دارد:

اراده در واجب تعالی - به جهت میرا بودنش از کثرت و نقص و به دلیل تام بودن و فوق تام بودنش - عین داعی است و آن نفس علم ذاتی اوست به نظام خیر فی نفسه که مقتضی خیر فی نفسه است؛ زیرا حق تعالی عالم است به ذات خویش که اجل اشیاست به علمی که اجل علوم است، پس مبهج به ذات خود خواهد بود به شدیدترین انحاء ابتهاج و هر که به چیزی مبهج باشد، مبهج خواهد بود به جمیع آنچه از آن صادر می‌گردد، از آن جهت که از آن صادر گردیده است (ص ۱۶۰).

و در جای دیگر می‌نویسد:

..... از آنچه گفتیم روشن و واضح می‌گردد که علم و اراده خداوند، بیانگر امر واحد است، بدون اینکه علم و اراده در ذات و اعتبار با یکدیگر تغایر داشته باشند، پس اراده حق تعالی همان علم او به نظام اتم جهان است (*سفار*، ج ۶، ص ۳۳۳).

ملاصدرا در برخی نوشته‌هایش اراده را با محبت الهی نیز هم معنا می‌داند و می‌نویسد:

«اراده و محبت (مانند علم) در حق تعالی به یک معناست و آن در واجب تعالی عین ذاتش است و بعینه عین داعی است (همان، ص ۳۴۱-۳۴۰).

### رویکرد فروگاهشی در شارحان حکمت متعالیه

رویکرد فروگاهشی در معناشناسی صفت اراده کمابیش مورد قبول فیلسوفان حکمت متعالیه قرار گرفت. ملا هادی سبزواری، با وجود آنکه با اثبات اراده در دو مقام ذات و فعل با ملاصدرا هم رأی است، لیکن اراده ذاتی الهی را به ابتهاج ذاتی حق تفسیر می‌کند:

به نظر من این گونه باید جمع کرد که خداوند دو اراده دارد: یکی ابتهاج ذات به ذات در مرتبه ذات و دیگری محبت افعالی در مقام فیض مقدس و وجود منبسط و به همین معنا در روایت اشاره شده است: «ان الله خلق الاشياء بالمشیة و المشیة بنفسها». (همان، ص ۳۵۳).

ملا عبدالله زنوزی در *اللمعات الالهیه* تلاش کرده است تعریف دقیق و جامعی از اراده که شامل همه موجودات مرید گردد، بیان دارد:

اراده همان علم فاعل به وجه خیر و حُسن در نظام تمام فعل بر وجه رضا و محبوبیت است به شیوه‌ای که مترتب شود بر آن، وجود آن فعل در اعیان یا اذهان (ص ۳۸۲).

همچنین می‌گوید:

اراده همان ابتهاج به شیء و حب آن و رضای به آن شیء و نیز ادراک خیریت و ملامت آن است؛ خواه مبتهج، عین مبتهج و محب عین محبوب و راضی عین مرضی باشد یا متغایر در ذات و متمایز در وجود باشد و خواه اینکه محبوبیت و مرضیت بالذات باشد یا بالعرض و خواه یقینی و حقیقی باشد یا خیالی و ظنی (ص ۳۹۳).

با توجه به اینکه زنوزی در صدد تعریف معنای عام اراده - به نحوی که شامل اراده الهی نیز گردد - است، ملاحظه می‌شود که وی نیز مفهوم اراده ذاتی را به علم، ابتهاج، محبت و رضای الهی ارجاع داده است.

امام خمینی ضمن پذیرش اراده ذاتی الهی<sup>۳</sup> در برخی آثار خود نظریه فیلسوفانی را که اراده حق را به علم ذاتی حق ارجاع داده‌اند، رد می‌کند و آن را ناشی از بی‌توجهی به تمایز حیثیات می‌داند:

بدان که بسیاری از فلاسفه و اکابر برای اهمال بعضی حیثیات، برخی از اسماء و صفات را به برخی دیگر ارجاع داده‌اند، چنان که معروف و مسلم بین آنها آن است که اراده حق تعالی عبارت است از علم به صلاح و نظام اتم و نظیر اختلاف در باب سمع و بصر و علم و ارجاع هر یک به دیگری و این مطلب خلاف تحقیق و از اهمال حیثیات است (چهل حدیث، ص ۶۱۳-۶۱۲).

با این حال، وی در آثار دیگر خود رویکردی فروگاششی برگزیده و معنای اراده ذاتی را همان رضای حق تعالی به افاضه خیرات می‌داند:

افاضه خیرات منافاتی با ذات جواد مطلق ندارد، بلکه لازمه ذات او اختیار افاضه خیرات است و معنای اراده حق تعالی همین است که افاضه خیرات بر حسب ذات، مورد رضایت حق تعالی است (طلب و اراده، ص ۳۰).

و در جای دیگری می‌نویسد:

بدان که محبت الهی علت ظهور وجود است و نسبتی است مخصوص میان رب الارباب و مربوبین و این نسبت باعث اظهار وجود است که از طرف پروردگار عالمیان به گونه تأثیر و افاضه است و از طرف مربوبین تحت تربیت او به گونه استفاضه و تأثر است و این نسبت به حسب نشئه‌ها و موجوداتی که پذیرای این نسبت هستند، مختلف است. پس حسب ذاتی حضرت حق تعالی تعلق بر آن یافت که در حضرت اسماء و عالم غیب و شهادت، ظهور یابد. چنان که فرمود: من گنجی بودم پنهان، پس دوست داشتم که شناخته شوم، از این رو خلق را آفریدم تا شناخته شوم. پس حسب ذاتی است که منشأ ظهور است (مصباح‌الهدایه، ص ۲۳۵).<sup>۴</sup>

آنچه تاکنون بیان گردید، این نکته را روشن می‌کند که غالب حکمای متأخر، اولاً اراده را به مثابه یکی از صفات ذاتی پذیرفته و ثانیاً مفهوم آن را به مفاهیم صفات دیگر ارجاع داده‌اند؛ منتهی گاه معنای اراده ذاتی به علم حق تعالی به نظام احسن وجود و گاه به دیگر صفات از جمله حب، رضا و ابتهاج ذاتی ارجاع می‌شود. این ارجاع به معنای نفی استقلال مفهومی اراده ذاتی است. همان‌گونه که خواهیم دید علامه طباطبایی با این رویکرد فروگاششی مخالفت ورزیده است.

#### تحلیل علامه از شیوه انتزاع مفهوم اراده

علامه طباطبایی پس از آنکه به ذکر معنای اراده در انسان می‌پردازد و آن را کیف نفسانی‌ای می‌داند که از وضعیت واسطه میان علم جازم و فعل خارجی، انتزاع می‌گردد و متفاوت از شوق یا علم در انسان است، بیان می‌دارد اگر معنای اراده در انسان را از شوائب نقص و ویژگی‌های امکانی مبرا سازیم و آن را به خدا نسبت دهیم، بر علم خداوند انطباق پیدا نمی‌کند، زیرا به هر طریق که اراده از شوائب نقص تجرید گردد، باز معنای خویش را از دست

نمی‌دهد. بنابراین، چنین معنایی از اراده قابل انطباق بر علم ذاتی خداوند نیست. طبق بیان علامه آنچه که ملاصدرا و دیگر حکمای الهی در بیان اراده ذاتی گفته‌اند، حقیقت دارد و استدلال آنان نیز حق است، اما آنچه براهین اثبات می‌کند صرفاً آن است که ماسوی الله مستند به قدرت الهی هستند که مبدئیت مطلق خداوند برای خیر و علم او به نظام خیر است و اما اینکه «علم به نظام خیر و اصلح» را اراده بنامیم یا مفهوم اراده را پس از تجرید، بر «علم به نظام اصلح» که عین ذات است، تطبیق کنیم کار درستی نیست. بر این اساس، در نظر علامه، آنچه آنان بیان کرده‌اند، از نظر معنا صحیح است، ولی از نظر اطلاق لفظ اراده و انطباق مفهوم مجرد شده اراده بر صفت علم، دشوار است (صدرالمتألهین، سفر، ج ۶، ص ۳۱۶-۳۱۵).

وی همچنین در تعلیقات خود بر کتاب بحارالانوار، آنجا که علامه مجلسی می‌گوید که متکلمان اراده الهی را علم خداوند به خیر و نفع و آنچه اصلح است می‌دانند، این نکته را می‌افزاید که معنای مذکور بیانگر تصویر متکلمان از اراده ذاتی است اما آنچه در روایات آمده، اراده فعلی خداوند است که همان وجود خارجی مخلوقات است (مجلسی، ص ۱۳۷).

از نظر علامه منشأ انتزاع وصف اراده، دو چیز می‌تواند باشد:

۱. از نفس فعلی انتزاع شود که در خارج تحقق یافته است و در این صورت، فاعل مرید اراده می‌کند و این اراده تحقق مراد را ایجاد می‌نماید و سپس متعلق اراده وجوب یافته، ایجاد می‌شود و آن گاه وجود پیدا می‌کند.<sup>۵</sup>

۲. از حضور علت تامه فعل انتزاع شود که هرگاه فاعل اسباب فعل را به تمام و کمال جمع نمود، فعل ایجاد می‌گردد، چنان که هنگامی که فاعل را در حال فراهم کردن اسباب فعل به قصد انجام آن فعل مشاهده می‌کنیم، می‌گوییم: اراده فاعل بر انجام آن تعلق گرفته است (نهایة الحکمة، ص ۳۶۴-۳۶۲).

بر این اساس، به دو لحاظ می‌توان اراده را از فعل واجب تعالی انتزاع نمود: یکی بدین لحاظ که فعلی است که نه در اثر اجبار و الزام یک عامل بیرونی، بلکه با اختیار و رضایت واجب تعالی تحقق یافته است و تحقق چنین فعلی از لوازم اراده به معنای حقیقی آن می‌باشد. بدین صورت وقتی عقل، فعل خدا را در نظر گرفته و صدور آن را از روی علم و اختیار می‌بیند، از آن صفت اراده انتزاع می‌کند. پس عقل از اصل تحقق آن فعل، مفهوم وجود و از اینکه وجود امکانی مأخوذ از غیر است، مفهوم ایجاد و از اینکه شیء تا واجب نگردد ایجاد

نمی‌شود، مفهوم وجوب و از اینکه وجوب بالغیر مستند به علت می‌باشد، ایجاب را انتزاع می‌کند و چون این ایجاب از روی اختیار و رضایت است و نه اجبار و الزام، مفهوم اراده از آن انتزاع می‌گردد. با توجه به این تحلیل عقلی است که گفته می‌شود واجب تعالی ابتدا فعل را اراده می‌کند، آن گاه آن را ایجاب می‌کند، سپس وجوب می‌یابد، آن گاه ایجاد می‌شود، سپس موجود می‌گردد و دیگری بدین لحاظ که علت تامه فعل حضور دارد. توضیح اینکه اراده نزد ما جزء اخیر علت تامه است و لذا با تحقق آن، فعل تحقق می‌یابد. بنابراین یکی از لوازم اراده حضور علت تامه و تحقق آن است و می‌توان با توجه به همین ملازمه، وصف اراده را انتزاع نمود (همان، ترجمه و شرح شیروانی، ص ۳۰۲).

#### نقد علامه طباطبایی بر رویکرد فروگاهی

علامه طباطبایی در تعلیقات خویش بر *اسفار صراحتاً* با ارجاع مفهومی اراده الهی به علم الهی مخالفت می‌ورزد:

توضیح دادیم که استناد صنع و ایجاد به علم به نظام خیر، صحیح است و گریزی از آن نیست، اما انطباق مفهوم اراده به تنهایی بر این علم ذاتی ممنوع است (صدرالمتألهین، *اسفار*، ج ۶، ص ۳۱۷).

علامه می‌پذیرد که فاعل مختار از جنس حیوان، فعلی را انجام نمی‌دهد مگر آنکه به مصلحت فعل آگاه و اراده، به معنای کیف نفسانی داشته باشد و با این نکته نیز موافق است که واجب تعالی فعلی انجام نمی‌دهد مگر آنکه به مصلحت آن فعل علم داشته باشد؛ لیکن اتحاد مفهومی علم را با اراده ذاتی نمی‌پذیرد. وی با استناد به تحلیل شیوه وصول ما به مفهوم اراده مفهوم اولیه اراده را مغایر با مفهوم علم می‌داند و احتجاج می‌ورزد که:

... مراد از مفهوم اراده به معنایی که در ما صدق می‌کند، همان کیفیت نفسانی مغایر با علم است و لذا مفهوم دیگر به معنای صدق بر علم به خیر بودن فعل، از جمله تعاریفی که برای اراده می‌توان برشمرد، نیست و اصولاً چنین تعریفی از اراده به معنای مذکور نمی‌شناسیم. پس، همچنان که گفتیم، اینکه علم واجب به نظام احسن، اراده نامیده می‌شود به یک بحث لفظی شبیه‌تر است (نهایة الحکمة، ص ۳۶۳-۳۶۲).<sup>۶</sup>

علامه طباطبایی ارجاع معنای اراده الهی به حب الهی را نیز خالی از اشکال ندانسته و بر این باور است که معنایی که ما از واژه «محبت» درمی‌یابیم متفاوت از مفهوم اراده است، زیرا حب نوعی تعلق وجودی و کشش و جذبۀ خاص است که بین علت مکمل (کمال بخش) و معلول مستکمل برقرار است (المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱، ص ۴۱۰).

### سازگاری بیان علامه با آیات و روایات

علامه طباطبایی در المیزان توضیحات روشنگری در باب اراده الهی، به مثابه یکی از صفات فعل، می‌آورد. در یک نگاه «اراده خداوند نسبت به هر چیزی عبارت از فراهم شدن اسباب خارجی و رسیدن آن به حد علیت تامه است (همان، ج ۱۳، ص ۱۱۰)». اراده در این معنا تقریباً مترادف با مشیت الهی است:

اراده و مشیت تقریباً مترادف با یکدیگرند و آن عبارت است از آنکه خداوند اسبابی به وجود آورد که اسباب به طور ضروری، علت به وجود آمدن یک موجود باشد، پس مقصود از اینکه فلان شیء مورد اراده خداست، این است که خدا اسباب موجود شدن آن چیز را کامل و تمام کرده و آن شیء به طور قطع به وجود خواهد آمد و آنچه به طور مستقیم مورد اراده خداست، خود علیت و سببیت است؛ یعنی نظام علیت و سببیتی که دست اندرکار است، فی نفسه مورد اراده خداست و بر همین اساس است که در حدیث آمده است: «خلق الله الاشياء بالمشية و المشية بنفسها» یعنی خداوند اشیا را به مشیت و اراده آفرید و مشیت را به خودی خود (همان، ج ۱۰، ص ۳۳۶).

به نظر علامه، اراده، قضا و حکم در خداوند یک معنا دارد و برخی آیات قرآنی نیز از این واقعیت پرده برمی‌دارد؛ مانند آیه «اذا قضی امرأ فانما یقول له کن فیکون» (بقره/۱۱۷)، «هنگامی که حق تعالی کاری را حکم (اراده) کرد، فقط می‌گوید باش و آن موجود می‌شود». این آیه، در نظر علامه، دلالت می‌کند بر اینکه:

اراده از صفات فعل است و خارج از ذات حق است و از مقام فعل او انتزاع می‌شود و چون اراده و قضا در خداوند یکی است و بر حسب اعتبار بر قول و امر مقدم است، پس خدای سبحان چیزی را اراده می‌کند و قضائش را می‌رساند و سپس به آن امر می‌کند و می‌گوید باش و می‌باشد (همان، ج ۱۴، ص ۱۰۷).

در نظر علامه طباطبایی، روایات فراوان به جا مانده از ائمه اطهار و معصومان (علیهم السلام) نیز دلالتی محکم دارند بر اینکه اراده الهی صفتی است که از مقام فعل انتزاع می‌شود. او در رسائل توحیدیه می‌نویسد:

روایات در حادث بودن اراده بسیار است و اخبار در مورد اینکه اراده از صفات فعل است، مستفیض و یا متواتر است (رسائل توحیدیه، ص ۹۶-۹۵)<sup>۷</sup> و در تعلیقات خود بر بحارالانوار به علامه مجلسی خرده می‌گیرد که چرا وی با وجود اینکه روایات بر اتحاد اراده (فعلی) الهی با نفس معلومات خارجی دارند، بر تفسیر اراده الهی به «علم به صلاح و خیر» اصرار می‌ورزد (مجلسی، ص ۱۴۴). در نظر علامه طباطبایی احادیث با همه کثرت بر این معنا تأکید دارند که اراده و کلام الهی از اسماء افعال‌اند و نیز بر این مطلب تأکید می‌ورزند که از اسماء ذات نیستند. البته این روایات امکان بازگرداندن اراده و کلام را به صفات ذات نفی نمی‌کنند؛ چنان که ملاصدرا اهتمام زیاد ورزیده تا این دو را به صفات ذات برگرداند، ولی در نظر علامه، چنین ارجاعی نهایتاً به این معنا خواهد بود که این صفات فعل دارای مبدء کمالی در ذات بسیط الهی هستند که در این صورت چنین ارجاعی اختصاص به این دو صفت ندارد، بلکه شامل همه صفات فعلی می‌شود (رسائل توحیدیه، ص ۹۷).

علامه با توجه به نظر کسانی که مفاد روایات را بر اراده فعلی حمل می‌کردند، این حمل را برای حل مشکل تعارض ظاهری میان روایات و قول به اراده ذاتی مفید می‌شمارد، ولی با این حال بر این مشکل پای می‌فشرد که حمل معنای اراده ذاتی بر علم به نظام خیر صحیح نیست و معنای «اراده» حتی بعد از تجرید از نواقص مناسبتی با معنای علم ندارد هر چند در خارج نوعی ملازمت میان این دو وجود دارد (سفار، ج ۶، ص ۳۵۳-۳۵۲).

در ارزیابی دیدگاه علامه می‌توان گفت که این دیدگاه پشتوانه محکمی در فهم شهودی ما از معنای اراده دارد و تحلیل علامه از شیوه تسری مفهوم اراده از ممکنات به حق تعالی نشان می‌دهد که در فرایند این تسری، هر چند لازم است که معنای اراده از نواقص امکانی تجرید گردد، اما این تجرید به هیچ وجه چنان تحولی معنایی ایجاد نمی‌کند که بتوان اراده را به معنای علم، حب، رضا یا دیگر صفات گرفت.

**نتیجه‌گیری**

عموم فیلسوفان متعالیه، به پیروی از صدرا، اراده الهی را هم در مقام ذات و هم در مقام فعل پذیرفته‌اند و در تحلیل مفهوم شناختی از اراده ذاتی، آن را به مفاهیم سایر صفات ذاتی همچون علم، رضا یا حب بازگردانده‌اند. در این میان، علامه طباطبایی با این رویکرد فروگاششی مخالفت ورزیده است. او با ارائه تحلیلی دقیق از معنای اراده در مورد ممکنات معتقد است که با تجرید این معنا از نواقص امکانی می‌توان آن را بر خداوند اطلاق کرد، ولی این معنا تنها با مقام فعل مناسب داشته و اطلاق آن بر ذات، به نحوی که بخواهد استقلال معنایی خود را حفظ کند، دشوار است. بنابراین، اگر قرار است اراده الهی به معنایی متمایز از معانی سایر صفات در نظر گرفته شود صرفاً می‌توان آن را به عنوان یک صفت انتزاعی در نظر گرفت. به نظر می‌رسد که چون تحلیل علامه با ارتکازات زبانی و معناشناختی ما از «اراده» هماهنگ است، چالشی اساسی فراروی رویکرد فروگاششی می‌نهد که چه بسا به نفی اراده ذاتی منجر شود. این نتیجه به ویژه با مفاد آیات و روایات هماهنگ است.

### توضیحات

۱. ابن سینا مفاهیم صفات را آنگاه که بر ذات الهی اطلاق می‌شوند یکسان می‌داند و به نوعی عینیت مفهومی نیز قائل است: «پس روشن شد که مفهوم حیات و علم و قدرت و جود و اراده آنگاه که واجب الوجود حمل می‌شوند واحد است (مبدأ و معاد، ص ۲۱). البته شیخ بلافاصله گوشزد می‌کند که این عینیت یا وحدت مفهومی مختص به مواردی است که این اوصاف بر ذات الهی اطلاق شوند، اما اگر به صورت مطلق در نظر گرفته شوند، یعنی مفهوم «علم» یا «قدرت» به صورت مطلق، مفاهیم صفات مختلف‌اند: «و اما حیات به صورت مطلق و علم به صورت مطلق و اراده به صورت مطلق مفهوم واحدی ندارند (همانجا). ملاصدرا با این حکم کلی مخالف است و در جایی از اسفار بدون آنکه از شیخ نام برد می‌گوید: «بدان که بسیاری از عاقلان اهل دقت گمان برده‌اند که معنای عینیت صفات الهی با ذات خداوند این است که معانی و مفاهیم صفات با هم متفاوت نیست بلکه تمام آنها به معنای واحدی بازمی‌گردد و این گمان باطلی است (صدرالمآلهین، اسفار، ج ۶، ص ۱۴۵).



۲. امام خمینی نیز پس از آنکه بیان می‌کند خداوند دارای دو اراده است: اراده قدیم که همان اراده ذاتیه است و اراده حادث که همان اراده فعلیه است؛ در تبیین سخن ملاصدرا، آیات و روایات ناظر بر فعلی بودن صفت اراده الهی را به مقام فعل ارجاع می‌دهد (طلب و اراده، ص ۲۴) و در تفسیر دعای سحر می‌نویسد: «اینکه در روایات اراده از صفات فعل دانسته شده است منافات ندارد که از صفات ذات نیز باشد؛ زیرا پاسخ ائمه معصومین بستگی به پرسش پرسش‌کنندگان داشته است. در مورد علم و قدرت معمولاً مردم این دو را از صفات ذات می‌دانند، به همین جهت در پاسخ، اینها از صفات ذات دانسته شده است و اما در مورد اراده چنین نیست؛ زیرا تصور و درک ذاتی بودن اراده برای مردم مشکل بوده است و لذا در روایات هم، اراده به عنوان صفت فعل مطرح شده است (شرح دعای سحر، ص ۱۸۲).

۳. امام خمینی (ره) در اثبات اراده در مقام ذات می‌نویسد: «جناب حق تعالی اجل از آن است که ذات او خالی از اراده باشد؛ اراده‌ای که از صفات کمالی موجود در بُعد وجودی اوست و خدای تعالی اجل از آن است که صدور فعل از ذات او همانند صدور فعل در عالم طبیعت باشد، زیرا لازمه این، آن است که ذات او مرکب باشد و نیز چیزی کامل‌تر از او تصور گردد که بطلان چنین امری بالبداهه است (طلب و اراده، ص ۲۸).

۴. سید جلال‌الدین آشتیانی در پاورقی رسائل فلسفی ملاصدرا، اراده پروردگار را به علم و حب الهی به نظام اتم ارجاع می‌دهد و می‌نویسد: «اراده به معنای وسیع کلمه ساری و جاری در جمیع مراتب وجودی است و اراده و مشیت همان علم به نظام اتم است که عین ذات ربوبی است و به معنای همان ابتهاج به ذات و حب به خود کامل و حقیقت هستی خیر محض و رضای به ذات مستجمع جمیع کمالات است (ص ۱۲۹)». استاد مصباح یزدی نیز در تفکیک اراده ذاتی و فعلی و ارجاع مفهومی اراده ذاتی به صفت حب می‌نویسد: «خداوند دو اراده دارد: یکی اراده در مقام ذات که صفتی ذاتی و ازلی است و به معنای حب ذاتی پروردگار به ذات و آثار ذات خویش؛ از آن جهت که رشحه‌ای از خیرند، می‌باشد و دیگر اراده در مقام فعل که صفتی حادث و متجدد است

و به معنای احداث و ایجاد از روی علم و اختیار و رضاست و اثبات صفت اراده در این مقام، منافی اثبات صفت اراده در مقام ذات نیست» (ص ۴۵۵).

۵. بدیهی است که ترتیب میان این مراتب صرفاً بر پایه تحلیل عقلی است و به حسب خارج تقدم و تأخری نیست.

۶. استاد جوادی آملی هر چند تعریف جامعی از اراده ذاتی پروردگار ارائه نمی‌دهد، اما رأی موافق با دیدگاه علامه طباطبایی اتخاذ کرده است و ارجاع اراده را به علم حق تعالی نادرست می‌داند: «مفهوم علم حضور شیئی برای شیئی است و بعد از تجرید از نقایص، مفهوم خود را از دست نمی‌دهد، بلکه به معنای همان کاشفیت می‌ماند؛ اراده ذاتی اگر بعد از تجرید نقایص به معنای علم برگردد و مفهوم خود را از دست بدهد، وصف جدای از صفت علم نخواهد بود؛ زیرا اگر یک وصف ذاتی جدای از اوصاف دیگر برای واجب تعالی ثابت باشد به نام اراده، باید مفهوم خود را بعد از تصفیه از هر نقصی حفظ کرده باشد و در مفهوم دیگر هضم نشود. پس اگر مفهوم اراده ذاتی واجب تعالی همان علم به نظام اصلح باشد، وصف علی حده نیست» (سرچشمه اندیشه، ص ۳۵۴).

۷. علامه در تفسیر المیزان و در ذیل آیه شریفه «اذا ارادَ شيئاً ان يقولَ له کن فيكون (۸۲/۳۰)» بعد از نقل چند روایت می‌نویسد: روایاتی که از ائمه اهل بیت (ع) در این باب که اراده خدا از صفات فعل است، به ما رسیده بسیار است به طوری که به حد استفاضه می‌رسد (ج ۱۷، ص ۱۱۹).

#### منابع

ابن سینا، حسین بن عبدالله، *التعلیقات*، تحقیق عبدالرحمن بدوی، قم، مکتب الأعلام اسلامی، ۱۴۰۴ق.

\_\_\_\_\_، *الشفاء، الاهیات*، قم، مکتبه آیه الله مرعشی، ۱۴۰۴ق.

\_\_\_\_\_، *مبدأ و معاد*، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل شعبه تهران،

۱۳۶۳.

جوادی آملی، عبدالله، *سرچشمه اندیشه*، قم، مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۲.

- \_\_\_\_\_، شرح حکمت متعالیه، بخش ۴-۱، تهران، الزهرا، ۱۳۷۲.
- حلی، حسن بن یوسف، باب حادی عشر، ترجمه محمدعلی حسینی، تهران، دانش پرور، ۱۳۸۰.
- \_\_\_\_\_، شرح دعای سحر، قم، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۸۳.
- \_\_\_\_\_، شرح دعاى سحر، قم، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۴۱۶ق.
- \_\_\_\_\_، طلب و اراده، ترجمه و شرح سید احمد فهري، تهران، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۲.
- \_\_\_\_\_، مصباح الهدایه، ترجمه سید احمد فهري، تهران، پیام آزادی، ۱۳۶۰.
- \_\_\_\_\_، فخرالدین، البراهین فی علم الکلام، ج ۱، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۱.
- \_\_\_\_\_، ملا عبدالله، اللمعات الالهیه، با مقدمه سید جلال الدین آشتیانی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۱.
- \_\_\_\_\_، سبزواری، هادی، اسرارالحکم، تهران، مولی، ۱۳۶۱.
- \_\_\_\_\_، صدرالمتألهین، محمدبن ابراهیم قوام شیرازی (ملاصدرا)، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه (اسفار)، ۱۰ جلد، بیروت، دار الاحیاء التراث العربی، ۱۹۸۱م.
- \_\_\_\_\_، رسائل فلسفی، با حواشی سید جلال الدین شتیانی، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۲.
- \_\_\_\_\_، المبدأ و المعاد، دو جلد، تصحیح، تحقیق و مقدمه دکتر محمد ذبیحی و دکتر جعفر شاه نظری، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۱.
- \_\_\_\_\_، طباطبایی، محمد حسین، نهایه الحکمه، ترجمه و شرح شیروانی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۱.
- \_\_\_\_\_، المیزان فی تفسیرالقرآن، ج ۱، ۱۵، ۱۳، ۱۴، ۱۷ انتشارات مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، ۱۳۹۱ق.
- \_\_\_\_\_، رسائل توحیدیه، تهران، حکمت، ۱۳۶۵.
- \_\_\_\_\_، نهایه الحکمه، قم، مؤسسه نشرالاسلامی، ۱۴۲۲ق.
- \_\_\_\_\_، مجلسی، محمدباقر، بحارالانوار، به همراه تعلیقات علامه طباطبایی، ج ۴، بیروت، مؤسسه الوفاء، ۱۴۰۳ق.

مصباح یزدی، محمدتقی، تعلیقہ علی نہایتہ الحکمہ، قم، مؤسسہ در راہ حق، ۱۴۰۵ ق.  
میرداماد، محمدباقر، القیسات، بہ اہتمام دکتر مہدی محقق، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۴.

## قاعده فرعیه در منطق جدید، گزارشی انتقادی از نزاع پنجاه ساله منطق قدیم و جدید درباره پیش فرض وجودی در ایران

دکتر اسداله فلاحی \*

### چکیده

در تطبیق منطق قدیم و جدید، یکی از بزرگ‌ترین دشواری‌ها مربوط به «پیش فرض وجودی» (یا به زبان فلسفه اسلامی، «قاعده فرعیه») است. منطق جدید، با نفی این پیش فرض و قاعده، محصورات اربع را به گونه‌ای تحلیل کرده است که بسیاری از قواعد منطق قدیم، بر پایه آن، نامعتبر می‌گردند. در مواجهه با این پدیده، برخی قاعده فرعیه را نادرست شمرده‌اند و برخی دیگر، منطق جدید را در نادیده گرفتن این قاعده سرزنش کرده‌اند. گروه سوم، نیز، با توجه یا با پیشنهاد تلاش کرده‌اند میان این دو منطق آشتی برقرار سازند.

گروه اول (پیروان منطق جدید)، درباره بداهت قاعده فرعیه و پیش فرض وجودی سخنی برای گفتن ندارند و گروه دوم، نیز، در تحلیل صوری و فرمول‌بندی محصورات اربع، دستشان خالی است. گروه سوم، که در این میان، تلاش‌های ارزنده‌ای در هر دو زمینه دارند، موضوع اصلی پژوهش در این مقاله را تشکیل می‌دهند. در این مقاله، نشان داده‌ایم که همه تلاش‌های این گروه، نیز با شکست مواجه شده است و هر پیشنهادی در این زمینه، هرچند برخی ایرادها را از میان برداشته، اما در حل همه آنها ناکام بوده و در برخی موارد، حتی دشواری‌های تازه‌ای پدید آورده است. در پایان نتیجه گرفته‌ایم که نزاع میان منطق قدیم و جدید همچنان گشوده است و منطق‌دانان کشورمان، تاکنون، تحلیلی از محصورات

ارائه نکرده‌اند که هم قاعده فرعیه را نگاه دارد هم به زبان صورتی منطق جدید بیان شده باشد.

واژگان کلیدی: منطق قدیم، منطق جدید، قاعده فرعیه، تعهد وجودی، صورت‌بندی.

#### مقدمه

ارسطو تنها گزاره‌های محصوره را معتبر دانسته و قواعد بسیاری را برای سورها بیان کرده است که منطق دانان پیرو او بر تعداد آنها افزوده‌اند (این قواعد را می‌توان در چهار گروه دسته‌بندی کرد: ۱. اشکال اربعه، ۲. مربع تقابل، ۳. انواع عکس، ۴. انواع نقض). فرگه در سال ۱۸۷۹، تحلیل جدیدی از محصورات چهارگانه ارائه کرد که نتایج شگفتی در برداشت. از میان این نتایج، می‌توان به نادرستی بسیاری از قواعد منطق قدیم اشاره کرد. طبق تحلیل فرگه، قواعدی مانند ضرب‌های ضعیف، برخی از ضرب‌های شکل سوم و چهارم، تداخل، تضاد و غیره، نامعتبر اعلام شدند. این قواعد را در این مقاله «قواعد اختصاصی منطق قدیم» می‌نامیم. حکم به نادرستی قواعد اختصاصی، ابتدا در غرب و سپس در ایران، واکنش‌های گوناگونی را به دنبال داشت که در این مقاله، به واکنش منطق‌دانان کشورمان می‌پردازیم. در ایران، سه موضع‌گیری کلان در برابر این پدیده در ادبیات منطقی رخ داده است:

۱. برخی نادرستی این قواعد را پذیرفته‌اند (مصاحب؛ موحد؛ آیت‌اللهی، «مغالطه وجودی»). (گفتنی است که مصاحب، به‌رغم اعتراض به منطق قدیم، پیشنهادی برای رفع این اعتراض طرح و سپس رد می‌کند؛ از همین رو، نام مصاحب در گروه سوم نیز تکرار خواهد شد. همچنین، آیت‌اللهی، به‌رغم پذیرش ارتکاب «مغالطه وجودی» توسط منطق قدیم در مقاله یاد شده، به اثبات قواعد منطق قدیم در مقاله دیگری در سال ۱۳۸۳ پرداخته و به «مغالطه وجودی» و تحلیل پیشین خود در مقاله ۱۳۸۷ هیچ اشاره‌ای نکرده است. با وجود این، نام او را در این فهرست ثبت کرده‌ایم.)

۲. برخی دیگر، به شدت، به انتقاد از منطق جدید برخاسته‌اند. این گروه، خود به دسته‌های کوچک‌تری تقسیم می‌شوند، بر حسب اینکه یا صرفاً بر نادرستی تحلیل منطق جدید تأکید ورزیده‌اند یا عدم توجه منطق‌دانان جدید به قاعده فرعیه را سبب اعتراض به منطق قدیم دانسته‌اند، یا ناآگاهی آنها از مبحث بسیار مهم «قضایای حقیقیه» و «قضایای خارجی»

را گوشزد کرده و به عدم امکان استنتاج قضایای خارجی از حقیقه متوسل شده‌اند و یا مباحث دیگری از این قبیل را شرح و بسط داده‌اند (حائری یزدی، هرم هستی؛ سلیمانی امیری «قضایای کلی و جزئی در منطق قدیم و جدید»؛ قائمی نیا «گزاره‌های کلی و جزئی در منطق ریاضی و کلاسیک ۱ و ۲»؛ «قضیه لابتیه ۱ و ۲»؛ فرامرز قراملکی، تحلیل قضایا؛ سلمانی ماهانی؛ کردی، ملایری).

۳. برخی نیز، با توجیه و پیشنهاد، به قاعده «الجمع مهما امکن خیر من الترتک» روی آورده و با اصلاحات جزئی، آشتی دادن دو منطق را در دستور کار قرار داده‌اند (مصاحب؛ حائری یزدی، وحید دستجردی؛ نبوی، «بحثی در منطق تطبیقی»؛ سلمانی ماهانی؛ عباسیان چالشتی؛ مرادی افوسی؛ فلاحی).

از این سه گروه، دو گروه نخست وارد نزاع منطق قدیم و جدید شدند، جانب یک طرف را گرفته و به بیان ایرادات طرف دیگر پرداخته‌اند. گروه اول، به پشتوانه فلسفی مستحکمی که پیش فرض وجودی و قاعده فرعی از آن بهره می‌برد توجه نکرده و صرفاً به منطق کاملاً صوری جدید روی آورده‌اند. گروه دوم، به عکس، تنها به آن پشتوانه فلسفی تکیه کرده، از پیشرفت‌های حیرت‌انگیز منطق جدید که در سایه صوری‌سازی (و دیگر امور) حاصل شده غفلت کرده‌اند. شکی نیست که منطق جدید، به قاعده فرعی بی‌توجهی کرده است، اما صرف تأکید بر این نکته کافی نیست و مدافعان این نظریه، می‌بایست آستین‌ها را بالا می‌زدند و قاعده فرعی را به زبان منطق جدید صورت‌بندی می‌کردند یا صورت‌بندی جدیدی از محصورات ارائه می‌دادند که با قواعدی مانند عکس مستوی سازگار باشد. گروه سوم، همان‌ها هستند که با نارضایتی از رویکرد دو گروه پیشین، سعی در ارائه صورت‌بندی قاعده فرعی یا محصورات داشته‌اند، طوری که حق هر دو منطق قدیم و جدید به صورت کامل ادا شده باشد. اما چنان که نشان خواهیم داد، پیشنهادهای ارائه شده تاکنون، شکاف میان دو منطق را ترمیم نکرده و گاه به وخامت اوضاع افزوده است.

#### ۱. تحلیل منطق جدید از محصورات

تحلیل فرگه از محصورات چنین است:

تحلیل فرگه:	محصولات اربع:	
$\forall X (AX \supset BX)$	هر الف ب است	م ک
$\forall X (AX \supset \sim BX)$	هیچ الف ب نیست	س ک
$\exists X (AX \wedge BX)$	بعضی الف ب است	م ج
$\exists X (AX \wedge \sim BX)$	بعضی الف ب نیست	س ج

ویژگی مهم این تحلیل در این است که در صورت بندی کلیه‌ها ادات شرطی وجود دارد و در صورت بندی جزئی‌ها ادات عطفی.

#### آثار تحلیل فرگه بر قواعد منطق قدیم

بر اساس این تحلیل، تفاوت میان کلیه‌ها و جزئی‌ها، تنها در سور نیست بلکه رابطه عقد الوضع و عقد الحمل در کلیه و جزئی متفاوت است؛ این رابطه در کلیه‌ها شرطی و در جزئی‌ها عطفی است! از همین رو، به دلیل اینکه گزاره‌های شرطی مستلزم عطفی نیستند، در تحلیل فرگه، کلیه‌ها جزئی را نتیجه نمی‌دهند. بنابراین، قاعده تداخل، ضروب ضعیف و قاعده‌ای که از شرطی به عطفی (یا از کلی به جزئی) می‌رسد از نظر منطق جدید مردود به شمار می‌آید. راسل به دو مثال زیر برای شکل سوم ضرب اول اشاره کرده است (راسل، ص ۲۹۱):

	هر یونانی آدمی
هر کوه طلا، کوه است	است
هر کوه طلا، طلا است	هر یونانی سفید
	است
برخی کوه‌ها طلا	برخی آدم‌ها
هستند	سفیدند

راسل صورت این دو استدلال را نامعتبر می‌داند مگر اینکه موضوع مقدمات موجود باشد (همو، ص ۲۹۱). مثال دوم، به دلیل معدوم بودن «کوه طلا»، نتیجه آشکارا باطلی را رقم زده است. مشابه این مثال را اثیر الدین ابهری هفت قرن پیش آورده است:

هر انسان و حجر، انسان است
هر انسان و حجر، حجر است
برخی انسان‌ها حجر هستند



ابهری این مثال را برای اثبات این مسئله آورده است که در قضایای حقیقیه، تنها افراد ممکن الوجود موضوع باید اراده شود و الا، هر موجب جزئی، صادق و هر سالبه کلیه، کاذب خواهد شد (ابهری، ص ۱۶۰)، اما راسل مثال کوه طلا را برای اثبات این نکته آورده است که «قضیه "هر یونانی آدمی است" بر حسب تفسیر معمول، متضمن این معنی است که یونانی وجود دارد. بی این معنای ضمنی، برخی از قیاس‌های ارسطو کاذب می‌شوند» (راسل، ص ۲۹۱). در جدول زیر، قواعدی از منطق قدیم که از نظر منطق جدید، نامعتبر اعلام شده گرد هم آمده است (نبوی، «بحثی در منطق تطبیقی»؛ ص ۸۴-۷۶):

قواعد اختصاصی منطق قدیم:

اشکال اربعه	ضرب‌های ضعیف	مربع تقابل	عکس مستوی	عکس نقیض قدما	عکس نقیض متاخران
سوم (۲ ضرب) چهارم (۲ ضرب)	همگی (۵ ضرب)	همگی به جز تناقض	م ک ← م ج	س ک ← س ج	س ک ← م ج

همه قواعد بالا، در منطق قدیم، معتبرند، اما منطق جدید آنها را نامعتبر می‌داند، زیرا سیر از کلی به جزئی (و به عبارت دقیق‌تر، از شرطی به عطفی) هستند. این قواعد را «قواعد اختصاصی منطق قدیم» یا به اختصار «قواعد اختصاصی» می‌نامیم.

#### تحلیل موحد در رد منطق قدیم

ضیاء موحد، احتمالاً با الهام از سخنان حائری و امثال قراملکی، که در ادامه به آنها اشاره خواهد شد، به منطق دانان اسلامی معاصر این نظر را نسبت می‌دهد که استنتاج جزئی از کلی تنها در قضایای خارجی است و در قضایای حقیقی راهی ندارد:

بسیاری از منطق‌دانان سنتی ما، ضمن تصدیق به وجودی بودن قضیه‌های جزئی، می‌گویند: «درست است که ما گفتیم از هر موجب کلی می‌توان یک موجب جزئی استنتاج کرد، اما این در جایی است که بدانیم موضوع، افراد موجودی هم دارد» و از این رو، قضیه‌های حملی را ... به حقیقی، خارجی و ذهنی تقسیم می‌کنند و استنتاج موجب جزئی از کلی را تنها در قضایای خارجی که افراد موضوع، وجود خارجی دارند مسلم می‌دانند (موحد، ص ۱۴۳).

او سپس با استناد به عقیده قطب الدین شیرازی بر خرافه بودن تقسیم قضیه به حقیقه و خارجیه، دلایل دیگری را بر نادرستی پاسخ منطق دانان سنتی و ابتدای آن بر خلط صورت و ماده برمی شمارد. نگارنده در مقاله دیگری نشان داده است که خرافه بودن تقسیم قضیه به حقیقه و خارجیه را بیشتر منطق دانان قدیم نپذیرفته‌اند (فلاحی، ص ۴۲ و ۵۶).

### تحلیل نبوی در دفاع از منطق قدیم و جدید

لطف اله نبوی در انتقاد از منطق دانان قدیم، حصر توجه آنها به قضایای خارجیه را پیش کشیده است:

منطقیون مسلمان ... به تبعیت از ارسطو، ... تنها قضایای خارجیه را که موضوع فعلیت خارجی دارد، در صورت بندی قضایای کلیه، مد نظر قرار داده‌اند [اما منطقیون جدید، به قضایای خارجیه، حقیقه و ذهنیه توجه داشته‌اند]. بنابراین، ... منطقیون جدید، تحلیل صوری عمیق تر و دقیق تری از قضایای کلیه ارائه نموده‌اند (نبوی، «بحثی در منطق تطبیقی»، ص ۷۵).

نبوی، در ادامه، در دفاع از منطق قدیم، سخن پیشین خود را نقض کرده است: قواعد مزبور [قواعد اختصاصی منطق قدیم] نه تنها در باب قضایای خارجیه کاربرد دارد، بلکه قضایای حقیقه و حتی لایته ... را نیز شامل می‌شود (همان، ص ۸۵). نبوی گمان کرده است که تفاوت خارجیه و حقیقه در این است که در خارجیه، وجود خارجی «همه» افراد موضوع و در حقیقه، وجود خارجی «برخی» از افراد موضوع اراده شده است:

لازمه صدق قضیه [حقیقه] «هر جیوه‌ای هادی الکتریسته است»، وجود بالفعل تمامی افراد جیوه در خارج نیست (همان، ص ۷۴). وجود حداقل یک فرد از موضوع در قضیه «هر الف ب است» به معنای خارجیه بودن این قضیه نیست ... آنچه ... از اجزای تحلیلی خبر می‌باشد وجود حداقل یک فرد از موضوع است، نه تمامی افراد موضوع (همان، ص ۸۷).

## ۲. انتقاد از منطق جدید

### تحلیل سلیمانی امیری

عسکری سلیمانی امیری گمان کرده است که فرگه، با تبدیل گزاره‌های کلی به شرطی، قسم شیء را قسیم شیء قرار داده و حملی را که ذاتاً در مقابل با شرطی و قسیم آن است قسمی از شرطی و مصداقی از آن دانسته است:

منطق قدیم، قضایا را به حملی و به شرطی تقسیم می‌کند و هر یک از حملی و شرطی را قسیم دیگری می‌داند و با وجود این تقسیم‌بندی، دیگر نمی‌توان قضایای حملی را به شرطی برگرداند. (سلیمانی امیری، «قضایای کلی و جزئی در منطق قدیم و جدید»؛ ص ۴۰).

پیشتر گفتیم که ویژگی مهم تحلیل منطق جدید از محصورات در این است که کلیه‌ها به شرطی و جزئی‌ها به عطفی تبدیل شده‌اند. اما توجه به این نکته مهم است که این تبدیل تبدیل حقیقی نیست و عبارت درست‌تر این است که بگوییم که کلیه‌ها به حملی مشروطه‌المحمول و جزئی‌ها به حملی معطوفه‌المحمول تبدیل شده‌اند (نبوی، مبانی منطق جدید، ص ۸۶). دلیل این مسئله آن است که در تحلیل فرگه سه بخش را می‌توان از هم تفکیک کرد: اول: سور  $\forall$  یا  $\exists$ ؛ دوم: موضوع  $x$ ؛ سوم: محمول که کل داخل پرانتز را شامل می‌شود. برای نمونه، در تحلیل موجهه کلیه، سور عبارت است از  $\forall$  و موضوع عبارت است از  $x$  و محمول عبارت است از  $(Ax \rightarrow Bx)$ . بنابراین، می‌بینیم که در تحلیل فرگه، گزاره حملی به گزاره شرطی تبدیل نشده است بلکه جزئی از آن (یعنی رابطه موضوع با محمول یا رابطه عقد الوضع با عقد الحمل) به شرطی تبدیل شده است و کل این شرطی، به عنوان محمول بر هر چیزی حمل شده است.

از اینجا، می‌توان به نادرستی تحلیل عسکری سلیمانی امیری پی برد که میان شرطیه و حملیه، شرطیه‌المحمول و میان عطفیه و حملیه معطوفه‌المحمول تفکیک قائل نشده است. این در حالی است که در منطق قدیم، تمایز میان منفصله و حملیه مردده‌المحمول کاملاً شناخته شده است (سلیمانی امیری، «حملیه مردده‌المحمول و کاربرد آن در استدلال‌های مباشر و قیاس اقترانی»؛ ص ۱۶۸-۱۶۴).

### تحلیل قراملکی

احد فرامرز قراملکی، مانند نبوی، به صراحت، اعتبار و عدم اعتبار استنتاج جزئی از کلی را به قضایای حقیقی و خارجی مرتبط دانسته است:

ریشه پارادوکس ابهری [و راسل] بر مبنای منطق جدید، استنتاج قضیه وجودیه از دو قضیه کلیه است و بر مبنای منطق سنتی منشأ پارادوکس به استنتاج قضیه خارجی از دو قضیه حقیقه باز می‌گردد. ... از مقدمات صرفاً حقیقه نمی‌توان نتیجه‌ای خارجی اخذ نمود. (فرامرز قراملکی، تحلیل قضایا، ص ۳۶۷).

این تحلیل کاملاً برخلاف تصریح ابهری است! چنان که گفتیم، ابهری این مثال را برای اثبات این مسئله آورده است که در قضایای حقیقه، تنها افراد ممکن الوجود موضوع باید اراده شود و الا، هر موجه جزئی، صادق و هر سالبه کلیه، کاذب خواهد شد و این برخلاف شهودهای زبانی ماست که «برخی انسان‌ها سنگ هستند» کاذب و «هیچ انسانی سنگ نیست» صادق است. ابهری، علی‌رغم اینکه استنتاج خارجی از حقیقه را نمی‌پذیرد، اما به هیچ وجه ضرب اول از شکل سوم را پارادوکسی ندانسته و نامعتبر بودن استنتاج خارجی از حقیقه را به عنوان راه حلی برای پارادوکس تلقی نکرده است.

#### تحلیل قائمی نیا

علیرضا قائمی نیا، در سلسله مقالاتی که به شرح مبانی فلسفی نهفته در تحلیل منطق جدید از محصورات و نقد این مبانی پرداخته، با پذیرش جواز «تبدیل عقد الحمل به گزاره‌نما»، ایراد اصلی را در «تبدیل عقدالوضع به گزاره‌نما» اعلام کرده است زیرا عقدالوضع، ترکیب تقيیدی و غیرخبری است اما عقد الحمل ترکیب خبری است:

مفهوم کلی را که در طرف عقدالوضع است، نمی‌توان به گزاره‌نما تبدیل کرد. ... عقدالوضع ترکیب تام خبری نیست ... بنابراین، وصف عنوانی [موضوع] را نمی‌توان به صورت گزاره‌نما درآورد (قائمی نیا، «گزاره‌های کلی و جزئی در منطق ریاضی و کلاسیک»، ص ۴۱).

عقدالوضع ترکیب ناقص توصیفی است، ولی عقد الحمل ترکیب تام خبری است بنابراین تنها عقد الحمل در زبان صوری به گزاره‌نما تبدیل خواهد شد ... نمی‌توان این سخن منطق‌دانان ریاضی را پذیرفت که مفهوم کلی همه جا تبدیل به گزاره‌نما می‌شود (قائمی نیا، «قضیه لاتبته»، ص ۴۵).

نکته مورد اشاره قائمی نیا پذیرفتنی نیست، زیرا تفاوت عقد و قضیه در منطق قدیم، همان تفاوت گزاره‌نما و گزاره در منطق جدید است و بنابراین، عقدالوضع و عقد الحمل هر دو

گزاره‌نما هستند. آن «ترکیب خبری» که در منطق قدیم به عقد الحمل نسبت می‌دهند، در حقیقت، چیزی نیست جز عمل «اخبار» که یک فعل گفتاری است و افعال گفتاری بخشی از تحلیل صوری قضایا نمی‌توانند باشند زیرا یکی از مقوله «فعل» و «عمل» است و دیگری از مقوله «صورت» و «معنا».

### تحلیل کردی

محمد کردی، در کتاب با ارزشی که درباره قضایای حقیقه و خارجییه نگاشته است، با نقل ایراداتی که موحد به استنتاج عکس مستوی موجه کلیه گرفته، نظر سهلان ساوی از منطق دانان مسلمان را در پاسخ ارائه کرده است:

عمر بن سهلان ساوی، حکیم قرن ششم، در باب عکس مستوی قضیه موجه کلیه، به نکته‌ای اشاره کرده است که می‌توان آن را پاسخی به اشکال جناب آقای موحد دانست. وی می‌گوید: «وقتی محمولی برای موضوعی ضرورت داشت، در قضایای موجه کلیه اگر از این قضایا عکس مستوی بگیریم، در قضیه حاصل، محمول بالامکان العام برای موضوع ثابت است.» (عمر بن سهلان ساوی، البصائر النصیریة، ص ۷۷). اگر جهت قضیه‌ای امکان عام باشد، صدق آن توقف بر وجود موضوع نخواهد داشت. البته هنگامی که ما از قضیه‌ای عکس مستوی می‌گیریم، تا آن را مقدمه قیاس قرار دهیم، باید به تغییر جهت قضیه توجه کنیم (کردی، ص ۱۲۳).

به نظر می‌رسد که سخن سهلان ساوی نمی‌تواند پاسخی به اشکال موحد باشد، زیرا سهلان ساوی درباره گزاره‌های ضروری سخن می‌گوید، در حالی که اشکال منطق جدید و موحد درباره گزاره‌های مطلق است. به علاوه، این سخن سهلان ساوی، اگر بنا باشد که به گزاره‌های مطلق نیز تعمیم یابد، مخالف تصریح همه منطق دانان دیگر است و نمی‌تواند کمکی به نزاع فیما بین منطق قدیم و جدید باشد.

### تحلیل ملایری

موسی ملایری، برخلاف فرامرز قراملکی و نبوی، اعتبار و عدم اعتبار استنتاج جزئی از کلی را به قضایای حقیقی و خارجی نامرتبط دانسته است:

نه قضیه حقیقه و نه قضیه خارجی، هیچ یک وجودیه نبوده و [موجه‌های کلیه در] هر دو قابل تحویل به شرطی‌اند (ملایری، ص ۴۰).

اما در عین حال، ملایری بر این باور است که همه گزاره‌های موجه کلیه، قابل تحویل به شرطی نیستند:

قضایایی مثل «هر کس که در لشکرگاه بود کشته شد» یا «هر خانه‌ای در هیروشیما نابود شد» ... هیچیک قابل تحلیل به شرطی نیستند؛ چرا که صدق حکم مستلزم وجود همه افراد موضوع است و چنین قضیه‌ای را به اصطلاح منطق ریاضی باید وجودی دانست نه شرطی [!!] (ملایری، ص ۴۱).

دلیلی که ملایری بر قابل تحلیل به شرطی نبودن مثال‌های یاد شده آورده است برای نگارنده مفهوم نیست. ملایری همچنین، معتقد است که همه گزاره‌های جزئی، قابل تحویل به وجودی نیستند و برای این مطلب، سه دلیل آورده است:

دلیل اول: ... این قضایا که «بعضی روزهای سال آینده آفتابی خواهند بود» ... آیا این قضایا را اکنون که هیچیک از افراد موضوع متصف به محمول نیستند، تصدیق نمی‌کنیم؟ تصدیق این قضایا به معنی وجودی نبودن آنهاست. ...

دلیل دوم: ... قضایایی مثل: «بعضی از مربع‌های دایره تحقق ندارند» یا «بعضی اجتماع نقیضین‌ها محالند» قطعاً صادقند، ولی هیچ فردی برای موضوع آنها نیست.

دلیل سوم: که قاطع‌ترین دلیل بر مدعی ماست این است که؛ برخی از قضایای جزئی تحقق هیچ فرد یا افرادی برای موضوعشان محرز نیست، در عین حال باید آنها را تصدیق کنیم. ... «بعضی اصفهانی‌های ساکن در قطب شمال ایرانی‌اند» ... روشن است که وجود هیچ فردی برای دو قضیه بالا محرز نیست اما به ناچار باید آنها را صادق بدانیم؛ چرا که ... نقیض آنها قطعاً کاذب است. ... «هیچ اصفهانی ساکن در قطب شمال ایرانی نیست»، ... این دو قضیه ... قطعاً کاذبند؛ چرا که متضاد آنها چنین خواهد بود: ... «هر اصفهانی ساکن در قطب شمال ایرانی است»، ... این دو قضیه قطعاً صادقند پس متضاد آنها ... کاذب خواهند بود (همان، ص ۳۶ و ۳۷).

به نظر می‌رسد که دلیل اول خلط میان «وجود» مطلق و «وجود در زمان حال» است. دلیل دوم، نیز مصادره به مطلوب است، زیرا مثال‌های جزئی یاد شده در این دلیل، به صورت کلی نیز صادق هستند: «هیچ مربع دایره تحقق ندارد» و «هر اجتماع نقیضین محال است».

بنابراین، به نظر می‌رسد که قطع و یقین ملایری به صدق مثال‌های جزئی شده، ناشی از کاربرد قاعده تداخل است که منطق‌دانان جدید نمی‌پذیرند و اصولاً، محل نزاع قواعدی مانند قاعده تداخل است و نمی‌توان در دفاع از منطق قدیم، از قاعده تداخل استفاده کرد. چنین استفاده‌ای مرتکب مغالطه «استدلال دوری» یا «مصادره به مطلوب» است. دلیل سوم نیز به ایراد دلیل دوم دچار است زیرا اولاً مثال‌های جزئی این دلیل، به صورت کلی صادق‌اند و نیاز به قاعده تداخل در آن مشاهده می‌شود. ثانیاً، ملایری، در اثبات صدق این مثال‌ها، به جای تداخل، از قاعده تضاد استفاده کرده است و می‌دانیم که قاعده تضاد نیز به اندازه قاعده تداخل مورد نزاع میان منطق قدیم و جدید است.

### پیشنادهای اصلاحی

#### پیشنهاد مصاحب

مصاحب، منشأ اشکال را در تعهد وجودی جزئی‌ها و عدم تعهد وجودی کلیه‌ها در ناحیه موضوع دانسته و برای رفع ناسازگاری میان منطق قدیم و جدید، به تبع راسل، پیشنهاد داده است که به کلیه‌ها هم تعهد وجودی بدهیم و وجود موضوع را به عنوان قید اضافی به آنها بیفزاییم (راسل، ص ۲۹۱ و مصاحب، ص ۵۵۸). نبوی نیز در این رأی، موافق مصاحب است (نبوی، «بحثی در منطق تطبیقی»، ص ۸۸).

در این تحلیل، عبارت “ $\exists x Ax \wedge$ ” به تحلیل فرگه از موجه کلیه و سالبه کلیه افزوده می‌شود:

پیشنهاد فرگه:	پیشنهاد مصاحب:	
$\forall x (Ax \supset Bx)$	$\exists x Ax \wedge \forall x (Ax \supset Bx)$	هر الف ب است
$\forall x (Ax \supset \sim Bx)$	$\exists x Ax \wedge \forall x (Ax \supset \sim Bx)$	هیچ الف ب نیست
$\exists x (Ax \wedge Bx)$	$\exists x (Ax \wedge Bx)$	بعضی الف ب است
$\exists x (Ax \wedge \sim Bx)$	$\exists x (Ax \wedge \sim Bx)$	بعضی الف ب نیست

مصاحب، به رغم این پیشنهاد، آن را چندان موفق نمی‌داند:

قید مذکور نه فقط زائد است بلکه با روح منطق صورت مابینت دارد» (مصاحب، ص ۲۲۱). البته مصاحب، دلیل روشنی برای این سخن نمی‌آورد و خواننده را با این ابهام که چرا این قید زائد است و چرا با منطق صوری ناسازگار است تنها می‌گذارد.

### آثار تحلیل مصاحب بر قواعد منطق قدیم

پیشنهاد مصاحب، اشکالات منطق جدید به منطق قدیم را در بسیاری از موارد، به خوبی، مرتفع می‌سازد؛ از این جمله است قاعده‌های تداخل، تضاد، عکس موجبه کلیه، عکس نقیض سالبه کلیه، شکل‌های سوم و چهارم و ضرب‌های ضعیف شکل اول و شکل دوم. از این رو، این پرسش، به جد مطرح است که چرا این پیشنهاد کفایت ندارد.

در پاسخ به این پرسش، باید گفت که با این پیشنهاد، ضرب ضعیف شکل چهارم و قاعده تحت تضاد در جزئیه‌ها و نقض موضوع و نقض طرفین در کلیه‌ها، همچنان، نامعتبر می‌مانند و نقض محمول در ناحیه سالبه‌ها، نیز، همچنان، معتبر است. عدم اعتبار قاعده تحت تضاد به این دلیل است که با تهی بودن موضوع، هر دو کاذب می‌گردند.

برای ضرب ضعیف شکل چهارم و نقض طرفین و نقض موضوع، توجه کنید به صورت منطقی آنها بر مبنای این پیشنهاد و مدل نقض‌شان:

$\exists X AX \wedge \forall X (AX \supset \sim BX)$	هیچ الف ب نیست	
$\exists X CX \wedge \forall X (CX \supset AX)$	هر ج الف است	
$\exists X (BX \wedge \sim CX)$		
	بعضی ب ج نیست	ضرب ضعیف شکل چهارم

مدل نقض این صورت برهان، دامنه‌ای تک عضوی است که آن عضو، صفات A و C را دارد اما صفت B را ندارد.

پیشنهاد مصاحب	تحلیل فرگه	
$\exists X AX \wedge \forall X (AX \supset BX)$	$\forall X (AX \supset BX)$	هر الف ب است
$\exists X (\sim AX \wedge \sim BX)$		
$\exists X (\sim AX \wedge \sim BX)$	$\exists X (\sim AX \wedge \sim BX)$	بعضی غیرالف غیرب است
$\exists X (\sim AX \wedge \sim BX)$	$\exists X (\sim AX \wedge \sim BX)$	بعضی غیرالف ب نیست

مدل نقض این صورت برهان‌ها، دامنه‌ای تک عضوی است که آن عضو، صفت A و B را دارد.



پیشنهاد مصاحب	تحلیل فرگه		
$\exists X AX \wedge \forall X (AX \parallel \sim BX)$	$\forall X (AX \parallel \sim BX)$	هیچ الف ب نیست	
$\exists X (\sim AX \wedge \sim \sim BX)$	$\exists X (\sim AX \wedge \sim \sim BX)$	بعضی غیرالف غیر ب نیست	نقض طرفین:
$\exists X (\sim AX \wedge BX)$	$\exists X (\sim AX \wedge BX)$	بعضی غیرالف ب است	نقض موضوع:

مدل نقض این صورت برهان‌ها، دامنه‌ای تک عضوی است که آن عضو، صفت A را دارد اما صفت B را ندارد.

این پیشنهاد، افزون بر ناتوانی در حل این مسائل، دشواری‌های تازه‌ای پدید می‌آورد که در تحلیل فرگه وجود نداشته است. برای نمونه، تنها ضرب قوی شکل چهارم را در نظر بگیرید:

پیشنهاد مصاحب	تحلیل فرگه	ضرب قوی شکل چهارم
$\exists X AX \wedge \forall X (AX \parallel \sim BX)$	$\forall X (AX \parallel \sim BX)$	هیچ الف ب نیست
$\exists X CX \wedge \forall X (CX \parallel AX)$	$\forall X (CX \parallel AX)$	هر ج الف است
$\exists X BX \wedge \forall X (BX \parallel \sim CX)$	$\forall X (BX \parallel \sim CX)$	هیچ ب ج نیست

این ضرب، هم در منطق قدیم و هم در منطق جدید، معتبر است اما با پیشنهاد مصاحب، نامعتبر می‌شود. مدل نقض صورت برهان در پیشنهاد مصاحب، دامنه‌ای تک عضوی است که آن عضو، صفات A و C را دارد، اما صفت B را ندارد. در این دامنه، B وجود ندارد و بنابراین، نتیجه کاذب است.

یکی دیگر از اشکالاتی که پیشنهاد مصاحب پدید می‌آورد این است که بر مبنای آن، قانون تناقض از بین می‌رود. اگر تحلیل مصاحب درست باشد دیگر میان موجب کلیه و سالبه جزئیه تناقضی برقرار نخواهد بود، زیرا با تهی بودن موضوع، هر دو کاذب می‌شوند. با دلیل مشابه، تناقض میان سالبه کلیه و موجب جزئیه نیز از بین می‌رود. به نظر می‌رسد که ریچارد جفری، در ویراست دوم کتاب *قلمرو و مرزهای منطق صوری*، (که در سال ۱۹۸۱ منتشر و در سال ۱۳۶۶ به همت پرویز پیر به فارسی برگردانده شده است) به این نکته توجه کرده، و با اشاره‌ای ضمنی در

قالب یک تمرین، این نکته را برجسته کرده است (جفری، ص ۱۷۰. متأسفانه، در ویراست سوم این کتاب در ۱۹۹۱، این مبحث به کلی حذف شده است!).  
از دیگر اشکالات جدید پیشنهاد مصاحب، نامعتبر شدن عکس مستوی در سالبه کلیه و عکس نقیض در موجبه کلیه است:

پیشنهاد مصاحب	تحلیل فرگه	عکس مستوی
$\exists X AX \wedge \forall X (AX \supset \sim BX)$	$\forall X (AX \supset \sim BX)$	هیچ الف ب نیست
$\exists X BX \wedge \forall X (BX \supset \sim AX)$	$\forall X (BX \supset \sim AX)$	هیچ ب الف نیست

مدل نقض این صورت برهان در پیشنهاد مصاحب، دامنه‌ای تک عضوی است که آن عضو، صفت A را دارد اما صفت B را ندارد.

پیشنهاد مصاحب	تحلیل فرگه	عکس نقیض
$\exists X AX \wedge \forall X (AX \supset BX)$	$\forall X (AX \supset BX)$	هر الف ب است
$\exists X \sim BX \wedge \forall X (\sim BX \supset \sim AX)$	$\forall X (\sim BX \supset \sim AX)$	هر غیر ب غیر الف است

مدل نقض این صورت برهان در پیشنهاد مصاحب، دامنه‌ای تک عضوی است که آن عضو، صفت A و B را دارد.

چکیده آنچه در باب پیشنهاد مصاحب گفته شد در جدول زیر آمده است:

اشکالات	اشکال اربعه	ضروب ضعیف	مربع تقابل	عکس مستوی	عکس نقیض	نقض طرفین	نقض موضوع	نقض محمول
حل شده:	شکل‌های ۳ و ۴	شکل‌های ۱ و ۲	تداخل و تضاد	م ک	س ک			
باقی مانده:		شکل ۴	تحت تضاد			کلیه‌ها	کلیه‌ها	
جدید:	شکل ۴		تناقض	س ک	م ک			

### پیشنهاد حائری برای قضایای حقیقی

حائری، با پیشنهاد مصاحب موافق نیست و تحلیل فرگه از گزاره‌های کلی را کاملاً می‌پذیرد. به نظر وی، ایراد کار، در تحلیل گزاره‌های جزئی به عطفی است و باید این گزاره‌ها را نیز به شرطی تبدیل کرد، زیرا همان طور که گزاره‌های کلی حقیقی، تعهد وجودی ندارند، گزاره‌های جزئی حقیقی نیز تعهد وجودی ندارند و بنابراین آنها را هم باید به شرطی برگرداند تا از این تعهد وجودی رها شوند:

ما تا اینجا حرفشان را قبول داریم که قضایای حقیقیه را می‌توان به قالب قضایای شرطیه در آورده، و این سخن صحیح و تحسین‌برانگیز است، اما وقتی سراغ قضایای جزئی می‌رویم، می‌بینیم هنگامی که آنها را در قالب ریاضی منطقی ریخته‌اند، دچار یک اشتباه عظیم و خانمانسوز منطقی شده‌اند و آن اشتباه این است که قضایای جزئی را اشتباهاً به قالب قضایای وجودیه در آورده‌اند. خیال کرده‌اند که موضوع قضایای جزئی در خارج وجود دارد. ... همان گونه که در حقیقیه کلیه، شرط و تعلیق و نفس قضیه، وجود موضوع خود را تضمین نمی‌کند، در این جا هم نفس قضیه به هیچ وجه تضمین کننده وجود موضوع نیست. ... در این جا هم که کمیت قضیه جزئی است، می‌توانیم بگوییم: «برای بعضی X اگر آن X انسان باشد، آن گاه X حیوان خواهد بود.» ... در قضیه جزئی هم، نسبت و ربط به همین صورت است و فقط سور قضیه فرق می‌کند. (حائری یزدی، هرم هستی، چ ۲، ص ۱۰۵، چ ۳، ص

(۱۱۴)

شکل منطقی پیشنهاد حائری را با دو پیشنهاد گذشته مقایسه کنید:

پیشنهاد حائری:	پیشنهاد فرگه:	پیشنهاد مصاحب:	
$\forall X (AX \supset BX)$	$\forall X (AX \supset BX)$	$\exists X AX \wedge \forall X (AX \supset BX)$	هر الف ب است
$\forall X (AX \supset \sim BX)$	$\forall X (AX \supset \sim BX)$	$\exists X AX \wedge \forall X (AX \supset \sim BX)$	هیچ الف ب نیست
$\exists X (AX \supset BX)$	$\exists X (AX \wedge BX)$	$\exists X (AX \wedge BX)$	بعضی الف ب است
$\exists X (AX \supset \sim BX)$	$\exists X (AX \wedge \sim BX)$	$\exists X (AX \wedge \sim BX)$	بعضی الف ب نیست

### آثار تحلیل حائری بر قواعد منطق قدیم

در انتقاد از این پیشنهاد، موحد به نامعتبر شدن قاعده تناقض اشاره می کند (موحد، ص ۱۴۷). سلیمانی امیری نیز به نامعتبر شدن قاعده تضاد اشاره کرده است (سلیمانی امیری، «قضایای کلی و جزئی در منطق قدیم و جدید»، ص ۳۹).

به نظر می رسد اشکالات این پیشنهاد بسیار بیشتر از این دو قاعده است. برای نمونه، در شکل های اول و دوم، کلیت کبری شرط است و این شرط را منطق جدید نیز پذیرفته است؛ اما در تحلیل حائری، این شرط نیاز نیست و بنابراین، برخی ضرب های غیرمنتج، معتبر می گردند! به دو نمونه زیر توجه کنید:

ضرب عقیم از شکل اول	تحلیل حائری	ضرب عقیم از شکل دوم	تحلیل حائری
هر الف ب است	$\forall X (AX \parallel BX)$	هیچ الف ب نیست	$\forall X (AX \parallel \sim BX)$
بعضی ب ج نیست	$\exists X (BX \parallel \sim CX)$	بعضی ج ب است	$\exists X (CX \parallel BX)$
بعضی الف ج نیست	$\exists X (AX \parallel \sim CX)$	بعضی الف ج نیست	$\exists X (AX \parallel \sim CX)$

بنابراین، برخلاف تحلیل منطق جدید و تحلیل مصاحب که به کم کاری دچار هستند، تحلیل حائری مبتلا به بیش کاری است. ایرادهای بیش کاری دیگری نیز به پیشنهاد حائری وارد است مانند اینکه سالبه جزئی، در تحلیل حائری، عکس مستوی خواهد داشت و موجه جزئی، عکس نقیض پیدا خواهد کرد.

این ایرادها را به صورت دسته بندی شده در جدول زیر می بینید:

اشکالات	اشکال اربعه	ضرب های ضعیف همگی	مربع تقابل	عکس مستوی	عکس نقیض	نقض طرفین	نقض موضوع	نقض محمول
حل شده:			تداخل					
باقی مانده:	شکل های ۳ و ۴		تضاد و تحت تضاد	م ک	س ک	کلیه ها	کلیه ها	
جدید:	شکل های ۱ و ۲		تناقض	س ج	م ج			

همان طور که می‌بینیم، قدرت حل مسئله این پیشنهاد بسیار کمتر از پیشنهاد مصاحب است (تنها ضروب ضعیف و قاعدهٔ تداخل را حل کرده است) و دشواری‌های تازهٔ بیشتری را پدید می‌آورد. از این رو، می‌توان پیشنهاد حائری را «بسیار ضعیف‌تر» از پیشنهاد مصاحب و نوعی پسرفت به شمار آورد.

### پیشنهاد عطفی برای قضایای خارجی

بنا به عباراتی که از حائری نقل کردیم، قضایای حقیقی، چه کلی و چه جزئی، تعهد وجودی ندارند و قضایای خارجی، چه کلی و چه جزئی، تعهد وجودی دارند. حائری قضایای حقیقی را به شرطی تبدیل می‌کند تا تعهد وجودی نداشته باشد. اکنون، این پرسش پیش می‌آید که قضایای خارجی را چگونه باید تحلیل کرد؟ اگر از حائری این سؤال پرسیده می‌شد، لابد، همه قضایای خارجی را به عطفی تحلیل می‌کرد:

$\forall X (AX \wedge BX)$	هر الف ب است	
$\forall X (AX \wedge \sim BX)$	هیچ الف ب نیست	پیشنهاد احتمالی حائری
$\exists X (AX \wedge BX)$	بعضی الف ب است	برای قضایای خارجی:
$\exists X (AX \wedge \sim BX)$	بعضی الف ب نیست	

(البته این احتمال هم هست که حائری، در صورت تحلیل قضایای خارجی، وجود موضوع را به گزاره‌های کلی اضافه می‌کرد و به تحلیل مصاحب می‌رسید. بعید نیست که از منظر حائری، پیشنهاد مصاحب، تحلیل خوبی برای قضایای خارجی باشد زیرا در همهٔ آنها وجود موضوع به دست می‌آید چه کلی باشد چه جزئی).

### تصریح سلمانی، عباسیان و مرادی

تحلیل عطفی برای قضایای خارجی را هر چند حائری یزدی به تصریح نگفته است، اما سلمانی ماهانی، عباسیان چالستری و مرادی افوسی، آن را با صراحت تمام ابراز کرده‌اند:

تقارن این دو نسبت [عقد الوضع و عقد الحمل] یا تقارن لزومی است یا تقارن/تفاسفی است. در صورت اول، قضیه، حقیقه است و در صورت دوم، قضیه، خارجی است. ...  
 ۱. قضایایی که اقتران عقدین در آنها/تفاسفی است [یعنی قضایای خارجی] به عنوان

مثال، وقتی می‌گوییم «همه دانشجویان موفق هستند» به این معناست که هر کسی که دانشجوی است، موفق است.  $\forall x (Sx \& Hx)$ . قضایایی که تقارن عقدین در آنها لزومی است [یعنی قضایای حقیقه‌ای]. وقتی می‌گوییم «هر مثلی شکل است» به این معناست که هر چیزی اگر مثلث است، لزوماً شکل است.  $\forall x (Sx \rightarrow Hx)$ . ... مثلاً «انسان‌ها کوشا هستند» ... باید آن را «قضیه خارجی» یا «وجودیه» نامید. کلیت و جزئیات در اینجا به معنای این است که همه موارد و مصادیق، انسان هستند و کوشا هستند و یا برخی از مصادیق، انسان هستند و کوشا هستند. (سلمانی ماهانی، ص ۱۸، ۲۰ و ۲۱).

جمله محصوره خارجی «کل ج ب» با جمله وجودیه  $\exists x (Fx \& Hx)$  معادل و هم‌ارز است ... قضیه حقیقه‌ای که توسط جمله «کل ج ب» تعبیر می‌شود ... قضیه‌ای شرطیه است ... [و] با توجه به اینکه در منطق محمولات منطق صوری جدید نیز چنین معنایی را با جمله مسور کلی  $\forall x (Fx \rightarrow Hx)$  تعبیر می‌کنند می‌توان گفت این جمله با جمله حقیقه هم‌ارز می‌باشد (عباسیان چالشتی، ص ۲۳۸ و ۲۳۹).  
قضیه حقیقه در منطق جدید به شرطی برگردانده می‌شود. ... قضایای خارجی در منطق قدیم ... را می‌توان به صورت ترکیب عطفی بیان کرد. (مرادی افسی، ص ۲۰ و ۱۳۵).

#### آثار تحلیل عطفی بر قواعد منطق قدیم

تحلیل قضایای کلی خارجی به ترکیب عطفی، هرچند در مورد قواعدی مانند تداخل، تضاد، عکس مستوی موجب کلیه و ضروب ضعیف چاره‌ساز است، اما آثار منفی بسیار بیشتری از خود به جای می‌گذارد. برای نمونه، می‌دانیم که در شکل دوم، اختلاف مقدمات در کیفیت شرط است و دو موجه نمی‌توانند در این شکل منتج باشند. همچنین، در شکل سوم، همه نتایج جزئی هستند حتی اگر هر دو مقدمه، کلی باشند. اما اگر قضایای کلی خارجی را به ترکیب عطفی تحلیل کنیم آنگاه دو موجه در شکل دوم منتج خواهد بود و ضرب اول از شکل سوم، نتیجه کلی خواهد داد:

ضرب عقیم از شکل دوم	تحلیل عطفی	ضرب عقیم از شکل سوم	تحلیل عطفی
هر سفید رنگین است	$\forall x (Ax \wedge Bx)$	هر انسان جسم است	$\forall x (Ax \wedge Bx)$
هر سیاه رنگین است	$\forall x (Cx \wedge Bx)$	هر انسان حیوان است	$\forall x (Ax \wedge Cx)$
هر سفید سیاه است	$\forall x (Ax \wedge Cx)$	هر جسم حیوان است	$\forall x (Bx \wedge Cx)$

ایرادهای دیگری نیز به پیشنهاد عطفی وارد است مانند اینکه سالبه کلیه، در این تحلیل، عکس مستوی نخواهد داشت چنان که موجب کلیه، عکس نقیض را از دست خواهد داد. نوشتن این ایرادها به صورت دسته‌بندی شده نشان خواهد که پیشنهاد عطفی برای قضایای خارجی، نسبت به پیشنهاد شرطی برای قضایای حقیقیه، به مراتب وضعیت را بغرنج تر می‌سازد. همه اینها به دلیل این است که تحلیل سور کلی به عطفی آشکارا باطل است، زیرا میان «هر انسان، حیوان است» و «همه چیز، انسان و حیوان است» تفاوت از زمین تا آسمان است!

اما چگونه می‌شود که تحلیلی چنین سست و بی‌مایه از قلم برخی از معاصران بیرون تراود؟ شاید دو نکته زیر را بتوان به عنوان سبب و علت مغالطه ذکر کرد:

۱. برخی از منطقدانان قدیم قضایای خارجی را قضایای شخصیه دانسته و گزاره‌هایی مانند «همه لشکریان کشته شدند» را به «حسن کشته شد و حسین کشته شد و ...» تحلیل کرده‌اند:

در بین اصولیین، مرحوم نائینی آمده است گفته است تمام قضایای حقیقیه منحل می‌شوند به قضایای شرطیه؛ یعنی همین حرفی را که راسل و امثال او گفته‌اند او هم گفته است ... ولی این حرف درست نیست. ... یک قضیه خارجی مجموعی است از قضایای شخصیه ... بوعلی اصلاً قضایایی مثل «کل من فی العسکر قتل» را قضیه کلیه نمی‌داند؛ می‌گوید این گونه قضایا مجموع چند قضیه شخصیه است (مطهری، ص ۲۳۲-۲۳۱).

۲. در منطقی جدید نیز سور کلی را معادل ترکیب عطفی (و سور جزئی را معادل ترکیب فصلی) دانسته‌اند. برای نمونه،  $\forall xFx$  معادل است با  $(Fa \wedge Fb \wedge \dots)$  و  $\exists xFx$  معادل است با  $(Fa \vee Fb \vee \dots)$  (نبوی، مبانی منطقی جدید، ص ۱۴۱). اما باید توجه کرد که هیچ کدام از این دو سخن نتیجه نمی‌دهد که

۳. گزاره «همه لشکریان کشته شدند» معادل است با  $\forall x (Bx \wedge Cx)$ .

در اینجا مغالطه در خلط سور با نسبت حکمی صورت گرفته است (نسبت حکمی = رابطه عقد الوضع و عقد الحمل)؛ مغالطه در اینجاست که گمان کرده‌اند تحلیل سور به عاطف، همان تحلیل رابطه عقد الوضع و عقد الحمل به عاطف است. تحلیل سور به ترکیب عطفی میان قضایای شخصی (یا گزاره اتمی) و تحلیل رابطه موضوع و محمول به ترکیب عطفی میان دو قضیه مهممل (یا گزاره نما) دو مسئله کاملاً نامربوط هستند که یکی کاملاً درست و دیگری کاملاً نادرست است. بین تفاوت ره از کجاست تا به کجا؟

### پیشنهاد وحید برای قضایای خارجی

انکار تقسیم گزاره‌ها به حقیقی و خارجی از سوی موحد و اسناد خلط صورت و ماده به منطق دانان قدیم، سبب شد که وحید دستجردی، در اعتراض به موحد، تحلیل جدیدی از قضایای خارجی ارائه کند (غیر از آنچه به صورت احتمال به حائری نسبت دادیم و سلمانی و مرادی آشکارا آن را پذیرفتند). تحلیل وحید به سبکی کاملاً ابتکاری است:

بر خلاف ادعای ایشان، این حکم منطق دانان سنتی که «استنتاج موجب جزئی از کلی را تنها در قضایای خارجی که افراد موضوع وجود خارجی دارند مسلم می‌دانند» کاملاً موجه بوده و هیچ ارتباطی هم با خلط مباحث معنایی با چیز دیگری ندارد. ... اگر ما ورود محمولات تهی مصداق را به زبانمان قدغن کنیم استنتاج‌های مذکور همواره معتبر خواهد بود و این دقیقاً کاری است که منطق دانان سنتی کرده‌اند یعنی استنتاج موجب جزئی از کلی را تنها به قضایای خارجی که افراد موضوع وجود خارجی دارند محدود نموده‌اند و این حرکت علی الاصول فاقد اشکال است. تنها ایرادش این است که سمانتیک و در نتیجه منطق جدیدی را وضع می‌کند. ... منطق سنتی فرض می‌کند که هر محمولی حداقل باید دارای یک مصداق باشد. در نتیجه تنها راهی که می‌توانیم منطق محمولات را معادل منطق سنتی کنیم این است که به ازای هر محمول مفروضات زیر را به آن اضافه کنیم:  $(\exists x) Fx$ ،  $(\exists x) Px$ ،  $(\exists x) Qx$  و این البته فرض خطیری است. ... همچنان که ملاحظه می‌شود این بحث‌ها برخلاف آنچه آقای موحد اظهار کرده‌اند مستقیماً به تئوری سمانتیک (معناشناسی) مربوط می‌شوند. اینکه کدام سمانتیک را می‌خواهیم انتخاب کنیم، خودبه‌خود منطق ما را



نیز برخواهد گزید. از این زاویه، منطق دانان سنتی هیچ خطایی را مرتکب نشده‌اند. ...  
 توسل به قضایای خارجی - به عنوان حرکتی منطقی - علی الاصول فاقد اشکال بوده  
 تنها ایرادش این است که سمانتیک و در نتیجه منطق جدیدی را طلب می‌کند.  
 (وحید، ص ۵۸۴-۵۸۳ و ۵۸۹).

تحلیل وحید از قضایای خارجی و منطقی که بر اساس آن به وجود می‌آید می‌تواند به صورت  
 دو قاعده زیر بیان شود:

۱. شرط سمانتیکی: به هر محمول نشانه، زیر مجموعه‌ای ناتهی از دامنه را نسبت بدهید.

۲. قاعده استنتاجی: اگر  $\Phi$  محمول نشانه باشد آنگاه  $\exists x \Phi x$  اصل موضوع است.

با افزودن این دو اصل به منطق محمولات فرگه، به سادگی می‌توان صحت و تمامیت منطق به  
 دست آمده و سمانتیک ارائه شده را اثبات کرد.

در این منطق، می‌توان نشان داد که محصورات اربع را اگر با محمول‌های بسیط، که معادل  
 محمول‌نشانه‌ها هستند، به کار ببریم همه اشکالات (به جز قواعد نقض موضوع و نقض طرفین  
 در موجه کلیه و نقض محمول در سالبه‌ها) مرتفع می‌شود:

اشکالات	اشکال اربعه	ضروب ضعیف	مربع تقابل	عکس مستوی	عکس نقیض	نقض طرفین	نقض موضوع	نقض محمول
حل شده :	همگی	همگی	همگی	همگی	همگی	س ک	س ک	
باقی مانده :						م ک	م ک	
جدید:								

برای نمونه، در این منطق داریم:

$$\forall x (Fx \supset Gx) \vdash \exists x (Fx \wedge Gx) \quad \text{تداخل}$$

$$\forall x (Fx \supset Gx) \vdash \exists x (Gx \wedge Fx) \quad \text{عکس مستوی}$$

که در منطق محمول‌های فرگه برقرار نیستند.

### تکمله‌ای بر پیشنهاد وحید

چنان که دیدیم، پیشنهاد وحید، در محمول‌های بسیط، در همه موارد به جز نقض طرفین و نقض موضوع موجب کلیه، کارساز بود. اگر این فرض را به منطق پیشنهادی او بیفزاییم که محمول‌های بسیط، نه خودشان تهی باشند نه نقیضشان (و به عبارت دیگر، محمول‌های بسیط، نه تهی باشند نه فراگیر)، آنگاه منطق حاصل، در بخش محمول‌های بسیط، همه ایرادها را پشت سر خواهد گذاشت. از نظر صوری، این تکمله را با افزودن دو اصل زیر به منطق محمولات می‌توان به دست آورد:

1. سمانتیکی: به هر محمول نشانه، زیر مجموعه‌ای ناتهی و محض از دامنه را نسبت بدهید.
2. استنتاجی: اگر  $\Phi$  محمول نشانه باشد آنگاه  $\exists x\Phi x$  و  $\exists x\sim\Phi x$  اصل موضوع است.

### ایرادهای پیشنهاد وحید

اگر محصورات اربع را با محمول‌های مرکب، که معادل محمول‌نشانه‌ها نیستند، به کار ببریم همه اشکالات برمی‌گردد زیرا اصول موضوعه منطق وحید تنها برای محمول‌نشانه‌ها برقرار است و محمول‌های مرکب را شامل نمی‌شود. ایراد دیگری که به این منطق وارد است معتبر شدن قواعدی است که در منطق قدیم و جدید نامعتبر بوده‌اند:

$$\forall x ( \sim Fx \rightarrow \sim Gx ) \vdash \exists x ( Fx \wedge Gx )$$

افزون بر ضعف عمده این روش در ناحیه محمول‌های مرکب، یک ایراد منطقی بزرگ به این سیستم منطقی! وارد است: در این منطق، قاعده جانشینی از بین می‌رود؛ برای نمونه، هر چند  $\exists x Fx$  اصل موضوع و قضیه و همیشه صادق است اما  $\exists x \sim Fx$  و  $\exists x(Fx \wedge \sim Fx)$  و  $\exists x(Fx \wedge Gx)$  نه اصل موضوع‌اند نه قضیه نه همیشه صادق! زیرا در این سمانتیک، تنها به محمول‌نشانه‌ها، مجموعه‌ای ناتهی اسناد داده می‌شود و محمول‌های مرکب، مانند  $\sim Fx$  و  $Fx \wedge \sim Fx$  و  $Fx \wedge Gx$ ، می‌توانند فاقد مصداق باشند. همچنین، هر چند استدلال از  $\forall x(Fx \rightarrow Gx)$  به  $\exists x(Fx \wedge Gx)$ ، در این منطق، معتبر است اما استدلال از  $\forall x(\sim Fx \rightarrow \sim Gx)$  به  $\exists x(\sim Fx \wedge \sim Gx)$  در آن معتبر نیست:

$$\forall x ( Fx \rightarrow Gx ) \vdash \exists x ( Fx \wedge Gx )$$

$$\forall x ( \sim Fx \rightarrow \sim Gx ) \not\vdash \exists x ( \sim Fx \wedge \sim Gx )$$

اگر بخواهیم، قاعدهٔ جانشینی را به عنوان یک قاعدهٔ نخستین، به قواعد نظام منطقی وحید بیفزاییم و سمانتیک را بدون تغییر نگاه داریم صحت و سازگاری نظام از بین می‌رود و به یک نظام متناقض می‌رسیم. اگر بخواهیم سمانتیک را به نحوی تعمیم دهیم که همهٔ محمول‌های مرکب را نیز دارای مصداق بگیریم، ناگزیریم محمول‌های مرکب متناقض را نیز دارای مصداق بگیریم و وضعیت را بغرنج‌تر کنیم. از آنجا که قاعدهٔ جانشینی، رکن اساسی هر منطقی است، نتیجه می‌گیریم که این نظام پیشنهادی، یک منطق نیست.

ایراد چهارم منطق وحید و تکملهٔ آن، این است که این دو منطق این نکته را به ذهن می‌آورند که منطق دانان قدیم، خود را به مفاهیم و اوصاف ناتهی و نافراگیر محدود ساخته‌اند. به نظر می‌رسد که این نکته از اساس باطل باشد، زیرا می‌دانیم که در منطق قدیم، محمول‌های مرکب، به ویژه محمول‌های تهی و محمول‌های فراگیر، کاربرد فراوانی داشته‌اند. به همین دلیل است که نه سیستم وحید و نه تکمیل شدهٔ آن، به نظر نمی‌رسد که مطابق با آن فضایی باشد که منطق دانان قدیم در آن تنفس می‌کرده‌اند.

### پیشنهاد نگارنده برای قضایای حقیقی و خارجی

نگارنده در مقاله‌ای دیگر تحلیلی از قضایای حقیقی و خارجی را به زبان منطق جدید به دست داده است (فلاحی). در این مقاله، با صورت‌بندی این قضایا بر پایهٔ آراء سه تن از منطق دانان و فیلسوفان اسلامی، یعنی فخر رازی، ابهری و میرداماد، در پایان، تحلیل ابهری را پذیرفته‌ایم. تحلیل ما از قضایای حقیقیه و خارجی بر پایه دیدگاه‌ها و تعریف‌های ابهری به قرار زیر است (همان، ص ۵۲):

حقیقیه	خارجیه	
$\diamond \exists x Ax \wedge \square \forall x (Ax \rightarrow Bx)$	$\exists x Ax \wedge \forall x (Ax \rightarrow Bx)$	هر الف ب است
$\square \forall x (Ax \rightarrow \sim Bx)$	$\forall x (Ax \rightarrow \sim Bx)$	هیچ الف ب نیست
$\diamond \exists x (Ax \wedge Bx)$	$\exists x (Ax \wedge Bx)$	بعضی الف ب است
$\sim \diamond \exists x Ax \vee \diamond \exists x (Ax \wedge \sim Bx)$	$\sim \exists x Ax \vee \exists x (Ax \wedge \sim Bx)$	بعضی الف ب نیست

همچنین، ادعا کرده‌ایم که قواعد منطق قدیم، هم برای قضایای خارجی و هم برای قضایای حقیقیه معتبر است (فلاحی، ص ۳۴ و ۵۶). مقصود نگارنده در آن مقاله، صرفاً قواعدی از منطق قدیم بوده که ارسطو بیان کرده است، یعنی اشکال اربعه و قواعد عکس مستوی، تضاد و

تناقض. بسیاری از قواعدی که بعدها منطق‌دانان مسلمان طراحی و ابداع کرده‌اند، مانند عکس نقیض و انواع نقض، با پیشنهاد نگارنده نیز معتبر نمی‌گردند. در زیر، تصویری کلی از قدرت حل مسئله این پیشنهاد را می‌بینیم:

منطق اسلامی				منطق ارسطویی				اشکالات	
نقض محمول	نقض موضوع	نقض طرفین	عکس نقیض مخالف	عکس نقیض موافق	عکس مستوی	مربع تقابل	ضروب ضعیف		اشکال اربعه
					همگی	همگی	همگی	همگی	حل شده :
	کلیه‌ها	کلیه‌ها	س ک	س ک					باقی مانده :
سالبه‌ها				م ک س ج					جدید:

چنان که دیده می‌شود، پیشنهاد اخیر، نیمی از ایرادهای منطق جدید را پاسخ می‌دهد و نیمی دیگر را حل نشده وامی‌گذارد. به عبارت دیگر، این پیشنهاد، مطابق با قواعد منطق ارسطویی است و نه مطابق با قواعد اسلامی. اما قضایای حقیقیه و خارجی، بخشی از قواعد منطق اسلامی است و در منطق ارسطویی پیشینه ندارد و هر صورت‌بندی از این قضایا، باید قواعد منطق اسلامی را معتبر سازد و اعتباربخشی به قواعد منطق ارسطویی کفایت نمی‌کند.

### نتیجه‌گیری

با پیگیری ادبیات منطقی در کشورمان در بازه زمانی بیش از پنجاه سال (از ۱۳۳۴ تا ۱۳۸۶)، نشان دادیم که به رغم تلاش‌های ارزنده در صورت‌بندی محصورات و صورتی‌سازی قاعده فرعی، هرچند قواعد منطق ارسطویی در برابر حملات منطق جدید محافظت شده‌اند اما قواعد منطق اسلامی، که قاعده فرعی پستوانه فلسفی آن به شمار می‌آید، همچنان در معرض این حملات قرار دارند. بنابراین، هیچ یک از تلاش‌های یاد شده به مقصود خود نرسیده و باب پژوهش و نظریه‌پردازی در حل این مشکل همچنان باز است.

### منابع

آیت الهی، حمید رضا، «مغالطه وجودی (Existential Fallacy) و کاستی‌های منطق قدیم» فصلنامه زبان و ادب، ۷-۲ و ۸، ص ۱۳۵ - ۱۲۵، ۱۳۷۸.

- « اثبات استنتاج‌های بی‌واسطه در قضیه‌های محصوره » مجله دانشکده ادبیات دانشگاه تبریز، ۱۹۱، ص ۱۲۳-۱۱۱، ۱۳۸۳.
- ابهری، اثیرالدین، *تنزیل الافکار، در منطق و مباحث الفاظ*، گردآوری مهدی محقق و توشی‌هیکو ایزوتسو، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۰.
- جفری، ریچارد، *قلمرو و مرزهای منطق صوری*، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۶۶.
- حائری یزدی، مهدی، *هرم هستی*، تهران، چ ۱، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۰، چ ۲، ۱۳۶۱، چ ۳، ۱۳۸۵، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- راسل، برتراند، *تاریخ فلسفه غرب*، ج ۱، چ ۵، برگردان نجف دریابندری، تهران، نشر پرواز، ۱۳۶۵ (چاپ اول در ایران ۱۳۴۰ و در زبان اصلی ۱۹۴۵).
- سلمان‌ی ماهانی، سکینه، «خواجه طوسی (ره) و قضایای ثلاث» [حقیقی، خارجی و ذهنی]، *ندای صادق*، ش ۳، ص ۲۲-۱۴، ۱۳۷۵.
- سلیمانی امیری، عسکری، «قضایای کلی و جزئی در منطق قدیم و جدید»، *معرفت*، ش ۶، ص ۴۳-۳۶، ۱۳۷۲.
- «حمله مردده‌المحمول و کاربرد آن در استدلال‌های مباشر و قیاس اقترانی»، *معارف عقلی*، ش ۹، ص ۱۸۴-۱۶۱، ۱۳۸۷.
- عباسیان چالشتی، محمدعلی، «مسئله معدومات، وجود ذهنی و قضیه حقیقه»، *مقالات و بررسی‌ها* ۳۴ (دستر ۷۰)، ص ۲۴۳-۲۲۳، ۱۳۸۰.
- فرامرز قراملکی، احد، *تحلیل قضایا*، رساله دکتری به راهنمایی ضیاء موحد، تهران، دانشکده الهیات دانشگاه تهران، ۱۳۷۳.
- «تحلیل قضایا»، *مقالات و بررسی‌ها*، شماره ۵۸ (ب)، ص ۲۶۵-۲۵۳، ۱۳۷۳.
- فلاحی، اسداله، «صورت‌بندی جدیدی از قضایای حقیقه و خارجی»، *آینه معرفت*، ش ۱۱، ص ۶۰-۳۱، ۱۳۸۶.
- قائم‌نیا، علیرضا، «گزاره‌های کلی و جزئی در منطق ریاضی و کلاسیک ۱»، *معرفت*، ش ۱۰، ص ۴۲-۳۴، ۱۳۷۳.

- \_\_\_\_\_، «گزاره‌های کلی و جزئی در منطق ریاضی و کلاسیک ۲»، معرفت، ش ۱۱، ص ۴۰-۳۴، ۱۳۷۳.
- \_\_\_\_\_، «قضیه لاتبته ۱»، معرفت، ش ۱۳، ص ۴۶-۴۰، ۱۳۷۴.
- \_\_\_\_\_، «قضیه لاتبته ۲»، معرفت، ش ۱۴، ص ۷۷-۶۹، ۱۳۷۴.
- کردی، محمد، *قضایای حقیقیه و خارجییه و ذهنیه*، قم، ناشر: مؤلف، ۱۳۸۱.
- مرادی افوسی، محمد، *معرفت‌شناسی قضایای حقیقیه و خارجییه در منطق قدیم و منطق جدید*، تهران، دانش و اندیشه معاصر، ۱۳۸۰.
- مصاحب، غلامحسین، *مدخل منطق صورت*، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۳۴.
- مطهری، مرتضی، *مجموعه آثار*، ج ۹، تهران، صدرا، ۱۳۷۷.
- ملایری، موسی، «تطبیقی پیرامون قضایای کلی و جزئی در منطق جدید و قدیم»، *حکمت و فلسفه*، ش ۸، ص ۴۲-۳۱، ۱۳۸۵.
- موحد، ضیاء، «مفهوم صورت در منطق جدید»، *فرهنگ*، ش ۱، ص ۱۵۰-۱۳۷، ۱۳۶۶.
- نبوی، لطف اله، «بحثی در منطق تطبیقی»، *مدرس*، س ۱، ش ۱، ص ۱۰۰-۶۹، ۱۳۶۹.
- \_\_\_\_\_، *میانی منطق جدید*، تهران، سمت، ۱۳۷۷.
- وحید دستجردی، حمید، «مدل و صورت منطق»، *فرهنگ*، س ۲، ش ۳، ص ۵۸۹-۵۷۵، ۱۳۶۷.

## تجرد خیال و لوازم فلسفی و کلامی آن

حسن مرادی\*  
دکتر رضا اکبریان\*\*

### چکیده

از منظر حکمای مشاء، قوه خیال، حال در روح بخاری است که امری مادی اما لطیف می باشد و به تبع، صور خیالی نیز امری مادی و منطبع در قسمتی از مغز هستند. سهروردی به خاطر وجود صور خیالی عظیم و با توجه به محال بودن انطباق کبیر در صغیر، این امر را نادرست می دانست و جایگاه صور خیالی را عالم مثل مُعَلِّقَه می داند، عالمی که بالاتر از عالم ماده و پایین تر از عالم عقول و مثل افلاطونی است؛ اما از نظر او نیز قوه خیال، امری مادی و فقط مظهر (و نه محل) آن صور است و نور مدبر بر اثر اشراق بر آن می تواند صور مذکور را در همان عالم مثل معلقه ببیند. در عرفان نظری، عالم مثل مُعَلِّقَه را مثال منفصل یا مطلق و سایه آن را در موجودات مادی، مثال متصل یا مقید می نامند. ملاصدرا بر اساس مبانی حکمت متعالیه، نظریه حرکت جوهری و اتحاد علم و عالم و معلوم، برای اولین بار دلایلی برای تجرد قوای ادراکی و از جمله قوه خیال بیان نموده و از آن در تبیین مسائلی چون معاد جسمانی، اثبات عالم خیال، چیستی وحی، رؤیا و تأویل استفاده کرده است. سیر تحقیق چنین است که ابتدا به نظرات مکاتب مشاء، اشراق و عرفان نظری در مورد قوه خیال و عدم تجرد آن اشاره می کنیم. در ادامه، آن دسته از مبانی وجودشناسی و نفس شناسی حکمت متعالیه که برای فهم براهین تجرد نفس لازم است، ذکر خواهد شد و سپس استدلال های ملاصدرا دسته بندی و بررسی می شوند. در پایان، به برخی از نتایج این نظریه در تبیین

dr.moradi86@yahoo.com  
dr.r.akbarian@gmail.com

\* دانشجوی دکترای فلسفه (حکمت متعالیه) دانشگاه تربیت مدرس  
\*\* عضو هیئت علمی دانشگاه تربیت مدرس

خلاقیت نفس، معاد جسمانی و حشر نفوس متوسط، وجود عالم مثال متصل، ماهیت وحی، چیستی تأویل متعالیه و رابطه نفس و بدن می پردازیم. از نگاه ما نظریه تجرد قوه خیال بر مبانی محکمی استوار است و از استدلال‌های متقنی برخوردار و برای حل مسائل مهمی تواناست.

واژگان کلیدی: قوه خیال، مثال متصل، مثال منفصل، معاد جسمانی، تأویل متعالیه، وحی، حکمت متعالیه، ملاصدرا.

#### ۱. مادی بودن قوه خیال در نگاه حکما و عرفای گذشته

در دیدگاه ارسطو، معرفت از احساس شروع می‌شود و از قوه به سوی فعل می‌رود و هر مرحله‌ای از مرحله دیگر به دست می‌آید. صورت حاصل از فعالیت قوا در هر مرحله از ادراک، ماده‌ای است برای قوه بالاتر. ابتدا قوای حسی، صور حسی را تولید می‌کنند و سپس این صور در حس مشترک جمع شده و به قوه خیال داده می‌شوند. بنابراین، تخیل نمی‌تواند بدون احساس به وجود آید (Aristotle, 427B-428A). ارسطو تخیل را امری وابسته به احساس دانسته و آنرا چنین تعریف می‌کند: "تخیل حرکتی است که به وسیله احساس بالفعل، تولید می‌شود" (Ibid, 429A). بنابراین صورت خیالی چیزی نیست جز همان صورت ضعیف شده حسی که از ماده خود آزاد شده است. البته ارسطو علاوه بر این نقش انفعالی قوه خیال، نقش دیگری نیز به آن می‌دهد که حالتهای فعالیت دارد، یعنی نفس می‌تواند تصاویر حسی را تصرف و از بین آنها انتخاب کند و این حالت همان چیزی است که در فلسفه اسلامی به آن قوه متخیله گفته می‌شود (داوودی، ص ۶۷).

از نظر ابن سینا، نفس دارای پنج قوه ادراک باطنی است که عبارت‌اند از: ۱) حس مشترک، مدرک جمیع صور حسی؛ ۲) خیال، حافظ این صور؛ ۳) وهم، مدرک معانی جزئی غیر محسوس؛ ۴) متصرفه، ترکیب کننده یا جدا کننده صور که اگر تحت سیطره وهم باشد متخیله و اگر زیر نظر عقل باشد متفکره نامیده می‌شود؛ ۵) ذاکره که حافظ این صور همراه با حکم است. هر یک از این قوا دارای ابزار جسمانی خاص می‌باشند (ابن سینا، الاشارات و التنبيهات، ص ۲۴۰). بنابراین او تمام قوای باطنی و از جمله قوه خیال را مادی می‌داند، زیرا مدرک صور جزئی‌اند و از ابزار جسمانی کمک می‌گیرند تا بتوانند عوارض



همراه با صورت حسی را رفع کنند، اما نمی‌توانند آن مدرک را به‌طور کامل تجرید کنند (همان، ص ۲۳۸).

مضمون و خلاصه دلایل او برای اثبات مادی بودن خیال این است که می‌توان صور خیالی را در حالی درک کرد که دارای وضع، جهت و مقدار متمایزند و این گونه تمایزها فقط می‌توانند از ناحیه قابل و محل مادی به وجود آیند. بنابراین، باید محل آن صور، امری مادی باشد، هر چند ماده ای لطیف مانند روح بخاری (ابن سینا، *النفس من کتاب الشفاء*، ص ۲۶۶-۲۵۹).

ملاصدرا در نقد این دلایل می‌گوید که این تمایزات می‌تواند از ناحیه فاعل باشد. یعنی نفس که فاعل است می‌تواند هر یک از این صور را با تمام خصوصیات آن، به یک جعل واحد و بسیط، خلق کند، لذا این صور خود به خود، متمایز خلق می‌شوند و برای متمایز شدن، نیازی به قابل مادی ندارند. این جواب ناشی از مبنای خاص حکمت متعالیه در چگونگی ادراک حسی و خیالی است که بر اساس آن، صور حسی و خیالی معلول نفس و حاصل انشاء آن می‌باشند (ملاصدرا، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، ج ۸، ص ۲۳۲).

از نظر سهروردی همان‌طور که تمام حواس در بدن به حس مشترک برمی‌گردند، تمام قوا در نور مدبر به یک قوه بر می‌گردند، قوه‌ای که ذاتی نورانی و فیاض دارد. این قوه، تمام امور را درک می‌کند، اما تا وقتی در حال تدبیر بدن است بدون ابزار مادی مثل چشم یا قوه خیال نمی‌تواند چیزی را ببیند یا تخیل کند. البته برای "اصحاب عروج" که از ظلمات دور شده و از بدن جدا می‌شوند مشاهده بدون ابزار ممکن خواهد شد و آنها می‌توانند انوار عالم اعلی و حتی نورالانوار را مشاهده کنند. تمام قوای بدن و از جمله آنها قوه خیال، سایه‌ای هستند از آنچه در نور مدبر و اسفهبندی است. بنابراین، قوه خیال، مظهر و نه محل انطباق آن صور می‌باشد و نور مدبر به واسطه اشراق بر این قوه، آن صور را می‌بیند، همان‌طور که بر اثر اشراق بر چشم، صور مقابل آن رامی‌بیند (سهروردی، ج ۲، ص ۲۱۵-۲۱۴).

سهروردی خیال را مخزنی برای صور نمی‌داند، زیرا اگر چنین بود نزد نفس حاضر و مورد ادراک آن بودند در حالی که ما در نفس خود هنگام عدم تخیل، چیزی برای ادراک نمی‌یابیم. از نظر او، این صور در عالم ذکر، یعنی عالم انوار اسفهبندیه مربوط به افلاک است و نور اسفهبندی و مدبر انسان، آن صور را در همان عالم ذکر و "مثل مُعلقه"، به کمک قوه خیال مشاهده می‌کند (همان، ص ۲۰۹). از نظر او ممتنع است که صور خیالی و صوری که درآینه

هستند، در محلی از مغز یا در جسم آینه باشند، زیرا انطباق کبیر در صغیر لازم می‌آید. این گونه صور، مُعلق و بدون محل هستند و فقط مظاهری در عالم ماده دارند. قوه تخیل ما، مظهر صور خیالی است و آینه، مظهر صور مراتبی بدون آنکه صورتی در خود اینها موجود شود (همان، ص ۲۱۱-۲۱۲).

اشکالی که متوجه شیخ اشراق است این است که اعتقاد او به مادی بودن قوه تخیله و همین طور سایر قوای نفس، غیر از قوه عاقله، با اصل سنخیت بین مُدرک و مُدرک در تعارض است، زیرا او قائل به رؤیت صور خیالیه در مثال مطلق توسط قوه‌ای مادی می‌شود و معلوم نیست چگونه ممکن است یک امر مادی قادر به درک امور غیر مادی شود. از طرف دیگر، باید توجه داشت که عالم مثالی که سهروردی تصویر کرده، در قوس نزول است و بعدها، در عرفان و حکمت متعالیه "برزخ نزولی" نامیده شده است.

در عرفان، به عالم مثالی که جواهر موجود در آن، در مقداری بودن، شبیه جواهر جسمانی و در نورانی بودن، شبیه جواهر عقلی‌اند، "خیال مطلق یا منفصل" و به سایه آن در هر موجود مادی، "خیال مقید یا متصل" می‌گویند. رابطه این دو، مانند رابطه دریا با رودها یا رابطه خورشید و پرتوهای آن است که از روزنه‌ها به داخل اتاق می‌آیند. تمام موجودات مادی و از جمله انسان، دارای مرتبه "مثال مقید" می‌باشند و اگر چنین نباشد، تطابق عوالم از بین می‌رود (قیصری، ص ۹۷-۹۹). از ظاهر این عبارت برمی‌آید که محل وجود صور خیالی در انسان که آن را "خیال مقید" می‌نامند، امری مادی است، زیرا سایه‌ای از خیال منفصل است در عالم مادی. انسان علاوه بر "خیال مقید" دارای "قوه تخیل" نیز می‌باشد، به همان معنایی که در حکمت مشاء گفته شد یعنی قوه‌ای که صور حسی را تجزیه یا ترکیب می‌کند و صور جدیدی می‌سازد. صور موجود در خیال مقید، گاهی از طریق حواس ظاهری داخل آن شده‌اند. گاهی از طریق خلاقیت قوه تخیله ایجاد می‌شوند. گاهی آنچه از عالم عقل وارد شده است در آن متمثل می‌شود. همچنین این صور گاهی از طریق انعکاس صور موجود در خیال منفصل ایجاد شده‌اند و گاهی نیــــــز از طریــــــق تمثــــــل شــــــیاطین به وجود می‌آیند (همان، ص ۱۰۴، تعلیقه ۶). باید توجه داشت که "برزخ صعودی" که محل ارواح بعد از مرگ است، با "برزخ نزولی" که در تنزلات وجود، مرتبه‌ای قبل از دنیا است

تفاوت دارد، زیرا صور موجود در اولی، فقط در آخرت امکان ظهور دارند و صور موجود در دومی فقط در دنیا (همان، ص ۱۰۲).

## ۲. مبانی ملاصدرا در اثبات تجرد قوه خیال

از نظر ملاصدرا آنچه در خارج است و حقیقت اشیا را تشکیل می‌دهد وجودات آنهاست و ماهیات فقط ظهور آن وجودات در ذهن ما می‌باشند (ملاصدرا، الاسفار الاربعه، ج ۱، ص ۴۹). در حکمت متعالیه، ماهیت در خارج وجود ندارد تا قابل برای وجود باشد بلکه ماهیات به واسطه اضافه اشراقیه، که خودش طرف‌ساز است، موجود می‌شوند نه اینکه ماهیت قبل از این افاضه، وجودی دارد و چیزی به آن افاضه می‌شود (همان، ص ۱۲۸). این مبنا در شناخت نفس از دید حکمت متعالیه بسیار مهم است، زیرا نفس و علوم آن نحوه‌ای از وجودند. ما وجودی به نام نفس داریم و این وجود دارای انحصاری است که نام آن را علم می‌گذاریم.

وجود، امری ذومراتب است. اگر وجود را حقیقتی ساری، واحد و دارای مراتب بدانیم، به طوری که در عین کثرت، وحدت دارد و در عین وحدت، کثرت؛ آنگاه وجود را امری دارای "وحدت تشکیکی" دانسته‌ایم (همان، ج ۲، ص ۳۲۸-۳۲۷). تشکیکی بودن وجود باعث تشکیکی شدن نفس انسان و علم می‌شود، زیرا گفته شد که نفس و علوم متحد با آن اموری وجودی هستند. از نظر حکمت متعالیه، علم امری مجرد است، زیرا حضور امری مجرد نزد امری مجرد است که علم نامیده می‌شود. تجرد علم دارای مراتبی است که از تجرد مثالی شروع شده و به تجرد عقلی ختم می‌شود. بنابراین، قوه خیال و صور خیالی باید اموری مجرد باشند تا از قوای ادراکی و صور ادراکی به حساب آیند.

از نظر ملاصدرا، وجود یا ثابت است یا سیال و حرکت، نحوه وجود سیال است. به عبارت دیگر حرکت جوهری از لواحق جسم نیست، بلکه از مبادی آن و در واقع، فصل جسم می‌باشد (همان، ج ۳، ص ۷۴). وجود سیال دو وجه دارد؛ از یک جهت همانند زمان، وجودی پخش و گسترده دارد و از طرف دیگر دارای وحدت اتصالی و مشخص است لذا بقای آن عین فناء آن است (همان، ص ۱۰۱).

نظریه حرکت جوهری زمینه تبیین ملاصدرا از چگونگی حدوث و بقای نفس را فراهم می‌آورد، زیرا بر اثر حرکت جوهری بدن است که نفس حادث می‌شود و بر اثر ادامه همین

حرکت است که نفس دارای تجرد و بقای روحانی می‌گردد. اتحاد علم و عالم و معلوم نیز از نتایج حرکت جوهری است، زیرا حرکت جوهری همان اشتداد وجود است و اشتداد وجودی یعنی بیشتر عالم شدن و به مراتب بالاتر وجود رسیدن. حرکت جوهری موجب می‌شود تا تفاوتی اساسی بین ملاصدرا و ابن عربی در چیستی قوس صعود پدید آید. در نظر ملاصدرا، بدن خیالی انسان در برزخ صعودی، حاصل حرکت جوهری انسان است. قوه خیال مجردی که در اثر این حرکت پدید آمده با استفاده از صوری که از راه داده های حواس به دست آورده و نیز صوری که خودش از راه تحلیل و ترکیب صور پیشین اختراع کرده سازنده این بدن و عامل به وجود آمدن تغییراتی است که در آن رخ می‌دهد.

ملاصدرا استدلالی بر وجود مطلق نفس بیان کرده (همان، ج ۸، ص ۶) که ابن سینا هم آنرا ذکر نموده است (ابن سینا، النفس من کتاب الشفاء، ص ۱۳). این استدلال شامل تمام مراتب نفس می‌شود (حسن زاده آملی، عیون المسائل النفس و شرح العیون فی شرح العیون، ص ۹۲). او هفت برهان بر مزاج نبودن نفس می‌آورد (ملاصدرا، الاسفار الاربعه، ج ۸، ص ۲۸؛ ص ۳۹-۳۸). از نظر او نفس، یکی از انواع جوهر است (همان، ج ۸، ص ۲۷-۲۵) اما جسم نیست، زیرا ابعاد سه گانه ندارد، ماده یا صورت نیست، زیرا جزء جسم نیست و بالاخره از جنس عقول نیست، زیرا بدون واسطه می‌تواند در جسم تصرف کند (همان، ج ۴، ص ۲۳۴). نفس در ابتدا وجودی جسمانی دارد، در انتها، عقل مفارق می‌شود و در بین این دو حد، صورتی مادی است با درجات متفاوتی از قرب و بُعد نسبت به مبدأ عقلی خود. بنابر این نفس، وجودی واحد دارد که مفهومی "اضافی" نفس از آن انتزاع می‌شود و به عبارت دیگر تعلق و اضافه نفس به بدن در ذات نفس نهفته است نه آنکه عارض بر آن شود (همان، ج ۸، ص ۱۱-۱۳).

نفس در نظر ملاصدرا نه قدیم است و پیش از بدن خلق شده و نه روحانیه الحدوث است و همزمان با آن به وجود آمده، بلکه از خود جسم به وجود می‌آید و بر اثر حرکت جوهری به تدریج مجرد می‌شود. بنابر این نفس "جسمانیه الحدوث و التصرف و روحانیه البقاء و التعقل" می‌باشد (همان، ص ۳۴۷). هر چند او حرف افلاطون را توجیه کرده و می‌گوید منظور او از قدم نفس، قدم منشأ آن است که بعد از انقطاع از دنیا به آن بر می‌گردد (همان، ج ۳، ص ۴۸۸) نه اینکه نفوس بشری با همین تعینات جزئی، پیش از بدن موجود

باشند (همان، ج ۸، ص ۳۳۲) اما به هر حال، همچون ابن سینا (ابن سینا، النفس من کتاب الشفاء، ص ۳۰۷) نظریه قدیم بودن نفس را رد می‌کند (ملاصدرا، الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة، ص ۲۲۱). در حکمت متعالیه، نفس انسان از حیث هویت و ماهیت، مقام معلومی ندارد. او مانند سایر موجودات طبیعی، نفسانی و عقلانی، درجه معینی در مراتب وجود ندارد بلکه مقامات و درجات متفاوتی دارد و دارای عوالمی قبل و بعد از دنیا می‌باشد و در هر جا صورتی دارد غیر از صور دیگر (ملاصدرا، الاسفار الاربعه، ج ۸، ص ۳۴۳).

از دیدگاه حکمت مشاء، هر بدن یک نفس دارد و قوا معلول آن نفس و منشعب در اعضا می‌باشند، اما از دیدگاه حکمت متعالیه، نفس با تمام قوا وحدت دارد، مبدأ و غایت آنهاست. این اختلاف ناشی از اختلاف در مبادی وجود شناختی آنهاست زیرا در حکمت مشاء، معلول، وجودی متباین از علت دارد، اما در حکمت متعالیه معلول، رقیقه علت و صرف الربط به آن است و نیز هر چیزی که بسیط باشد، کل اشیای مادون خود می‌باشد. حتی می‌توان جلوتر رفت و بر اساس نظریه "وحدت شخصیه وجود"، نسبت قوا به نفس را مانند نسبت "ظهورات وجود" به وجود دانست (همان، ص ۵۱).

### ۳. دلایل تجرد قوه خیال

ملاصدرا برای اولین بار دلایلی برای اثبات تجرد قوه خیال مطرح کرده است. او بر خلاف شیخ اشراق معتقد است صور ادراکی قوه خیال نه در عالم "مثل معلقه" بلکه معلول نفس و در "مثال متصل" فرد قرار دارند (همان، ج ۱، ص ۳۰۳) و هر چه انسان در این عالم یا بعد از مرگ مشاهده می‌کند در درون ذات خود مشاهده می‌کند (همو، الشواهد الربوبیة، ص ۲۴۴). او بر اساس مبانی حکمت متعالیه و به خصوص حرکت جوهری، تبیین جدیدی از عالم مثال در قوس صعود ارائه کرده است که با تبیین عرفا بر اساس "تجدد امثال" تفاوت دارد.

براهین تجرد خیال را می‌توان در سه دسته قرار داد. براهینی که تجرد هر سه مرتبه ادراکی یعنی حس، خیال و عقل را ثابت می‌کنند، براهینی که فقط تجرد خیال و عقل را ثابت می‌کنند و بالاخره براهینی که فقط مربوط به تجرد قوه خیال است. باید توجه کرد که بیشتر این براهین در آثار ابن سینا و فخر رازی وجود دارد اما آنها این براهین را برای اثبات تجرد نفس ناطقه یا مغایرت نفس و بدن ذکر کرده‌اند و توجه نداشته‌اند که بعضی از این براهین برای اثبات

تجرد مرتبه خیال یا حس نیز کاربرد دارند. در این مقاله، ما براهین دسته اول و دوم را فهرست وار بیان کرده و براهین دسته سوم را به تفصیل مورد نقد و بررسی قرار می‌دهیم.

براهین تجرد هر سه مرتبه ادراک عبارت‌اند از:

۱. لزوم مجرد بودن فاعل تجرید صور در هر مرتبه از تجرید (همان، ص ۲۱۰)؛ ۲. محال بودن اجتماع دو صورت، صورت مربوط به خود محل قوا و صورت علمی تجرید شده، در یک ماده (همان، ص ۲۱۷-۲۱۶)؛ ۳. لزوم اتحاد مدرک و مدرک و محال بودن اینکه صورت علمی، مجرد، اما قوه درک کننده آن مادی باشد (همو، *الاسفار الربیعة*، ج ۳، ص ۲۹۷)؛ ۴. تفاوت نفس با بدن در شدت و ضعف در طی زمان (همان، ج ۸، ص ۲۹۴-۲۹۳)؛ ۵. لزوم حضور مدرک که مجرد است در نزد مدرک (همان، ج ۸، ص ۳۰۲-۳۰۰).

براهین تجرد مرتبه خیال و عقل عبارت‌اند از:

۱. نیاز فاعل مادی به وضع و محاذات و بی‌نیازی قوه خیال و عقل از این عامل هنگام ادراک صور خود (همو، *الشواهد الربویة*، ص ۲۰۹)؛ ۲. تفاوت فاعل مادی و مجرد در نیاز به ابزار، یعنی اگر این قوا در ماده بودن؛ نمی‌توانست ذات، ادراکات و ابزار خود را بدون واسطه آلت و ابزاری درک کند (همو، *الاسفار الربیعة*، ج ۸، ص ۲۹۷-۲۹۵)؛ ۳. تغایر امور مادی و مجرد در تبدل و تغیر و ثابت بودن صور ادراکی خیالی در انسان و حیوان و صور عقلی در انسان (همان، ج ۸، ص ۴۲)؛ ۴. تفاوت مادی و مجرد در بازیابی صور و توانایی خیال و عقل در بازیابی صور خود بدون نیاز به سببی غیر از ذات خودشان (ملاصدرا، همو، *الشواهد الربویة*، ص ۲۱۴)؛ ۵. تغایر مادی و مجرد در میزان قدرت کار و ضعیف نشدن خیال و عاقله در اثر کثرت ادراکات (همان، ص ۳۰۰-۲۹۷).

براهین تجرد مرتبه خیال عبارت‌اند از:

۱. محال بودن انطباق کبیر در صغیر

اگر خیال، قوه‌ای مادی باشد آنگاه صور اموری غیر واقعی و بسیار بزرگ مانند دریای جیوه و کوه یاقوت باید در محلی کوچک منطبق شوند در حالی که انطباق کبیر در صغیر محال است.

باید توجه داشت که ۱) خود این صور اموری وجودی و در ذهن موجود می‌باشند و ما می‌توانیم آنها را با صور محسوس مقایسه کنیم و ۲) قسمتی از این صور نمی‌تواند در خارج از بدن ما و در هوای اطراف ما باشد، زیرا هوای اطراف ما نه جزء بدن ما است و نه از ابزار نفس می‌باشد.

فخر رازی چون فکر می‌کرد این برهان برای اثبات تجرد قوه عاقله است این اشکال را مطرح کرده است که اگر مربعی را تصور کنیم، یا نفس ما به شکل آن مربع می‌شود که در این صورت امری مادی است و یا چنین نمی‌شود و لذا ما در واقع چنین صورتی را نداریم. ملاصدرا در جواب او می‌گوید حضور صورت علمیه می‌تواند یا بذاته باشد مثل علم نفس به خودش، یا به واسطه حلول صورت، مثل علم نفس به صفاتش و یا به واسطه معلول بودن مثل علم خدا به ممکنات. علم ما به صور خیالی از نوع سوم است، زیرا طبق مبنای حکمت متعالیه صور حسی و خیالی، حاصل انشاء نفس می‌باشند (ملاصدرا، الاسفار الاربعة، ج ۳، ص ۴۸۲-۴۷۸).

اشکالی که در مورد ملازمه مقدم و تالی ممکن است طرح شود این است که هم صور می‌توانند تا بینهایت تقسیم شوند هم محل آنها و لذا هر جزء از یکی می‌تواند بر یک جزء از دیگری منطبق شود. در جواب می‌توان گفت که ۱) در هیچ کدام، بینهایت جزء بالفعل نداریم تا بخواهند بر هم منطبق شوند و ۲) با فرض وجود بی‌نهایت جزء بالفعل، باز هم نمی‌توان این دو مجموعه را بر هم منطبق کرد، زیرا از نظر کم متصل، یعنی سطح و حجم با یکدیگر برابر نیستند و به عبارت دیگر حاصل جمع اجزای بینهایت یکی با دیگری برابر نمی‌شود. برای مثال اگر اجزای بینهایت یک کوه با هم اجتماع کنند کوه تشکیل می‌شود و اگر اجزای بینهایت یک مغز کنار هم گرد آیند مغز تشکیل می‌شود و معلوم است که این دو از نظر حجم با هم برابر نیستند.

## ۲. محال بودن اجتماع دو متضاد در جسم

ما حکم می‌کنیم که سفیدی و سیاهی متضادند و می‌دانیم آن قوه‌ای که حکم صادر می‌کند باید هر دو صورت سفیدی و سیاهی را با هم ملاحظه کند تا بتواند حکم به تضاد آنها کند. بنابراین باید قوه خیال، امری مادی نباشد، زیرا دو امر متضاد در یک ماده نمی‌توانند مجتمع شوند.

ممکن است اشکال شود که تضاد بین سفیدی و سیاهی، امری ذاتی برای آنهاست و فرقی نمی‌کند که در ماده حلول کنند یا در قوه خیال. در جواب می‌گوییم اگر این صور را حال در خیال بدانیم آنگاه این احتمال وجود دارد که تضاد، ناشی از محل مادی آنها باشد، زیرا وقتی این صور در محلی مادی حلول می‌کنند، آن محل دارای آثاری، مثل "قبض بصر"، در هنگام دیدن رنگ سیاه، می‌شود، اما این اثر در هنگام حلول آنها در ذهن و خیال، مشاهده نمی‌شود. اگر صور را طبق مبنای حکمت متعالیه معلول قوه خیال بدانیم باز این احتمال بیشتر تقویت می‌شود که شرط وقوع تضاد، وجود موضوعی منفعل، مثل ماده است (همان، ص ۴۸۴-۴۸۲).

## ۳. محال بودن اقتران دو متضاد در خیال

این برهان با این مقدمه آغاز می‌شود که در یک جسم دو وصف متضاد می‌تواند اجتماع نماید، زیرا قابل انقسام است. برای مثال بخشی از یک جسم می‌تواند سیاه باشد و بخش دیگر سفید، اما در قوه خیال نمی‌توان چنین چیزی داشت، زیرا برای مثال نمی‌تواند هم عالم به صورت خیالی جزئی باشد هم جاهل به آن یا به چیزی هم محبت داشته باشد هم غضب (همان، ص ۴۸۵). باید توجه کرد که با توجه به قرائن، منظور از "اجتماع"، در این برهان، "اقتران" است و الا سفیدی و سیاهی در یک جسم و در یک مکان مجتمع نمی‌شوند (حسن زاده آملی، الحجج البالغة علی تجرد النفس الناطقة، ص ۴۶). از طرف دیگر، می‌توان این اشکال را مطرح کرد که اقتران دو متضاد در ذهن هم ممکن است یعنی ما می‌توانیم چیزی را تصور کنیم که بخشی از آن سیاه و بخشی سفید باشد و مثال علم و جهل یا محبت و غضب مربوط به قوه وهم است و نه خیال، زیرا علم و جهل یا محبت و غضب نسبت به امری جزئی از جمله معانی اند و نه صور خیالی.

## ۴. علم هر موجود مجرد به خود



مرتبه عقلی و خیالی در انسان و حیوان به خود عالم است و هر موجودی که چنین باشد مجرد است پس این دو قوه مجردند. در مورد علم قوه عقل به خودش شکی وجود ندارد، اما در مورد علم قوه خیال به خودش می‌توان گفت هم در انسان، در اوایل رشد فکری، هم در حیوانات رفتارهایی مشاهده می‌شود که حکایت از علم آنها به خودشان دارد، زیرا اگر چنین نبود آنها از امور رنج آور، گریزان و به امور لذت بخش علاقه‌مند نبودند. باید توجه کرد که علم به مضاف (= لذت یا رنج خود) بدون علم به مضاف الیه (= خود) ممکن نیست.

هر موجودی که عالم به خود است مجرد است، زیرا: (۱) آنکه عالم به خویش است باید وجودی لافسه داشته باشد در حالی که اگر حال در ماده بود می‌بایست وجودی برای غیر داشته باشد؛ (۲) ما از طریق استدلال یا احساس، علم به خود نداریم بلکه علم حضوری به آن داریم ولی علم ما به بدن مان از طریق احساس است لذا به خاطر تفاوت ماهیت این دو علم، پی می‌بریم که معلول‌ها نیز متفاوت‌اند یعنی نفس ما از جنس بدن نیست.

#### ۴. لوازم تجرد قوه خیال

##### خلاصیت نفس

از نظر ملاصدرا، نفس چون از عالم ملکوت است، می‌تواند هم صور عقلی قائم به ذات را ابداع کند، هم صور طبیعی قائم بر ماده را. این صور، در نفس، حلول نمی‌کنند بلکه برای نفس هستند همان‌طوری که تمام موجودات برای خداوند متعال حاصل و نزد او حاضرند بدون اینکه خدا قابل آنها باشد. بنابراین نفس انسانی، در عالم خاص به خود، دارای جواهر و اعراض مفارق و مادی است و آنها را بدون واسطه شدن صورت دیگری مشاهده می‌کند تا تسلسل در صور ادراکی لازم نیاید. نفس بیشتر انسان‌ها با وجود داشتن این قابلیت، به خاطر بودن در مراتب پایین نزول و واسطه شدن اموری بین آنها و خالقشان، دچار ضعف است، لذا صور خیالی و عقلی‌ای که از آنها به وجود می‌آیند سایه و شبیح موجوداتی هستند که از خالقشان بوجد می‌آیند. به این موجودات سایه مانند، موجودات ذهنی می‌گوییم. البته باید توجه داشت که اگر فردی لباس بشری را کنار نهد، می‌تواند به خاطر شدت اتصال به عالم قدس، حتی امور خارجی را نیز ایجاد کند (ملاصدرا، *الاسفار الاربعة*، ج ۱، ص ۲۶۶-۲۶۵).

ملاصدرا در عبارت دیگری، ادراک حسی و خیالی را معلول نفس ولی ادراک عقلی را حاصل اضافه اشراقی ذوات عقلی و نوری واقع در عالم ابداع می‌داند. در ادراک عقلی که برای

معدودی از انسان‌ها ممکن می‌گردد، این نفس است که از محسوس به متخیل و از متخیل به معقول منتقل می‌شود و با عبور از عالم ماده و مثال به عالم عقل می‌رسد و معقولات را درک می‌کند (همان، ص ۲۹۰-۲۸۷). برای ادراک معقولات، نفس باید فانی شود و بر اثر این فنا، خودِ حقایق اشیا را درک می‌کند و نه صورت آنها را (همان، ج ۲، ص ۳۶۰-۳۵۹). بنابراین برای ادراک عقلی، نفس باید اشراقی از بالا دریافت کند تا صورتی در او به وجود آید، اما هنگام ادراک حسی و خیالی، خودش می‌تواند این صور را ابداع کند. بنابر این، صور حسی و خیالی، صادر از نفس و قائم به آن هستند.

ابتدا به نظر می‌رسد که بین این عبارات تعارض وجود دارد، زیرا در جایی همه صور حتی معقولات را مخلوق نفس می‌داند و در جای دیگر بین صور معقول و صور حسی و خیالی تفاوت می‌نهد. برای رفع این مشکل باید به چند نکته توجه داشت: (۱) در نگاه حکمت متعالیه، مبدأ همه علوم، عالم قدس است (همان، ج ۳، ص ۳۸۴) و استناد انشاء به نفس، یک نحو توسع در تعبیر است؛ (۲) نفسی که فاقد صورت است نمی‌تواند معطی آن باشد. چگونه نفس می‌تواند صورتی را ابداع کند که منطبق با عالم خارج باشد بدون اینکه از قبل، چیزی از خارج دریافت کرده باشد؟ (۳) اگر نفس، هم فاعل صور باشد هم قابل آنها آنگاه اتحاد فاعل و قابل لازم می‌آید که امری محال است. به نظر می‌رسد منظور ملاصدرا از "فاعل بودن نفس" چیزی است شبیه به منظور حکما از علت بودن ماده یا صورت نسبت به جسم. یعنی نفس، همانند ماده است و صورت افاضه شده از عالم قدس با آن ترکیبی اتحادی پیدا کرده و علم و عالم و معلوم که یک چیز هستند، به وجود می‌آید. بنابراین همان طور که ماده از جهتی قابل برای صورت است و از جهت دیگر علت جزئی و فاعل برای جسم، نفس نیز از جهتی قابل برای آن صور افاضه شده و از جهتی فاعل برای علم است. قرینه این برداشت در عبارت‌های ملاصدرا این است که او نفس را "اشبه به فاعل" دانسته و نه فاعل (همان، ص ۲۸۷).

آنچه در این مقاله برای ما مهم است این است که نفس همه انسان‌ها در مرتبه حس و خیال قوه‌ای خلاق است، زیرا لازمه خلاق بودن نفس، تجرد آن است. اگر قوای حس و خیال اموری مادی بودند نمی‌توانستند صورتی مادی را ابداع کند چه برسد به ابداع صورتی که برخی از لوازم ماده را ندارند. بنابر این اثبات مجرد بودن قوه خیال زمینه مناسب را برای طرح نظریه "قیام

صدوری " فراهم می کند و این نظریه، راه را برای تبیین مسائلی چون معاد جسمانی و چیستی وحی و تأویل می گشاید.

### اثبات عالم خیال متصل و منفصل

فارابی و ابن سینا به قوه خیال متصل یعنی مخزن صور حاصل از حس مشترک و نیز قوه متخیله معتقدند، اما به عالم خیال متصل در قوس صعود معتقد نیستند، زیرا مجرد مثالی نفس و قوه خیال را قبول ندارند تا مجموعه این صور خیالی متصل را عالم خیال متصل بدانند. آنها می دانستند که نمی توان برای تدبیر عالم ماده که عالمی جزئی است به عقول که امور کلی اند اکتفا کرد. بنابراین معتقد به وجود افلاک شدند، افلاکی که از اثیر و جسم لطیف ساخته شده و دارای اراده کلی و جزئی و در نتیجه نفوس کلی و جزئی هستند. مقدرات عالم جزئی در نفوس این افلاک وجود دارد و به همین خاطر است که افرادی مانند پیامبران در بیداری یا افراد عادی در رؤیا می توانند با اتصال به نفوس این افلاک از امور آینده یا گذشته با خبر شوند (ابن سینا، *المبدأ والمعاد*، ص ۱۱۸). نفوسی که آنها برای افلاک قائل شدند در واقع کاری شبیه عالم خیال متصل را انجام می دهد یعنی نفوس افرادی که در هنگام مرگ به مرتبه کمال عقلی نرسیده اند به بدنه افلاک متصل می شود تا با استفاده از آن بتواند اموری خوب یا بد را تخیل کنند و در نتیجه، لذت یا دردی ایجاد شود (ابن سینا، *الالهیات من کتاب الشفاء*، ص ۴۷۳ - ۴۶۹). بنابراین مرتبه نفوس فلکی، جایگاه تجمع نفوس انسانی خواهد بود، اما نمی توان آنرا عالم مثال متصل دانست، زیرا این نفوس بر اثر حرکت جوهری در قوس صعود به این مرتبه نرسیده اند بلکه به مرتبه ای از عالم که در قوس نزول است و تقدم بر عالم مادی داشته برگشته اند. سهرووردی نیز عالم خیال متصل را بیان نکرده است، زیرا عالم مثالی که او تصویر کرده، در قوس نزول است و همان عالمی است که بعدها در عرفان و حکمت متعالیه برزخ نزولی و خیال منفصل نامیده شده است.

از مجرد قوه خیال و صور موجود در آن می توان پی برد که باید مرتبه ای از مراتب وجود بین مرتبه عالم ماده و مرتبه عالم عقل باشد تا این قوه و این صورخیالی در آن مرتبه قرار گیرند. به طور کلی از وجود هر مرتبه در خودمان، می توانیم به وجود همان مرتبه در عالم پی ببریم زیرا اگر مراتب ما مطابق با مراتب عالم نباشد لازم می آید که چیزی در ما باشد که جایگاهی در

عالم ندارد. به بیان دیگر ما با تمام مراتب خود، در عالم قرار داریم و نمی‌توان فرض کرد که ما دارای مرتبه‌ای از وجود باشیم، اما چنین مرتبه‌ای در عالم نباشد. البته عکس مطلب را نمی‌توان نتیجه گرفت و گفت درجات عالم به تعداد درجات وجودی انسان است زیرا ممکن است ما در حال حاضر یا به‌طور مطلق، فاقد مراتبی از عالم باشیم. می‌توان مرتبه‌ای از عالم را که هم‌رتبه با مرتبه وجودی قوه خیال است، "عالم مثال متصل" دانست و گفت، تمام نفوس انسانی که به مرحله تجرد برزخی رسیده‌اند در این عالم هستند. هر یک از این نفوس دارای ادراکاتی خیالی هستند که معلول خود آنهاست و به آن "مثال متصل" گفته می‌شود. ملاصدرا به این شیوه از استدلال برای اثبات عالم ماده، مثال منفصل و حتی عقل توجه داشته و وجود هر دسته از ادراکات را دال بر وجود عالمی مطابق و هم‌رتبه آن می‌داند (ملاصدرا، *الاسفار الاربعة*، ج ۱، ص ۳۰۰).

به عبارت دیگر، با اثبات خیال متصل و عالم آن می‌توان بر اساس تطابق قوس نزول و صعود، به وجود عالم مثال منفصل نیز التفات پیدا کرد. باید توجه کرد که عالم مثال متصل فقط در قوس صعود و بر اثر حرکت جوهری انسان ایجاد می‌شود، اما باید عالم در قوس نزول خود، دارای چنین استعدادی و چنین مرتبه‌ای از تجرد باشد تا انسان بتواند با اعمال خود در این استعداد تصرف و بدن برزخی خود را در عالم مثال متصل، در قوس صعود ایجاد کند. اثبات این عالم باعث می‌شود که منابع شناخت ما منحصر در امور حسی و عقلی نباشد. عالم خیال متصل و مواجه ما با این عالم، به کمک قوه خیال، دنیای جدید و پهناوری را برای جستجو و به دست آوردن ادراکات بسیار به دست می‌دهد. در انتها توجه به این نکته بسیار مهم است که عالم مثال متصل چیزی نیست که ما در قوس صعود بخواهیم داخل آن بشویم بلکه همانند بحث اتحاد علم و عالم و معلوم ما با این عالم متحدیم. همان‌طوری که مجموعه صور ذهنی ما ذهن را تشکیل می‌دهد مجموعه صور خیال ما نیز عالم خیال متصل را تشکیل می‌دهد و رابطه ظرف و مظروف امری اعتباری است.

#### تبیین معاد جسمانی و حشر نفوس متوسط

در زمینه معاد شناسی، مادی دانستن قوه خیال دو نتیجه مهم در پی داشت: (۱) فارابی و بعد از او شیخ الرئیس به واسطه انکار تجرد خیال از اثبات معاد جسمانی و حشر نفوس عاجز مانده‌اند.

این سینا در بعضی از کتب خود، برهان بر محال بودن عود نفس به بدن اقامه نموده و عود روح را به بدن دنیایی مستلزم اجتماع دو نفس در بدن واحد دانسته است، اما در شفا و نجات، معاد جسمانی را تصدیق نموده است. این امر بسیار مورد تعجب است که چطور یک فیلسوف به مطلبی که برهان بر امتناع آن اقامه می‌نماید، به واسطه اخبار صادق اعتقاد می‌یابد، در حالی که روشن است مبانی وارد از شرع مقدس و انبیاء عظام برخلاف عقل صریح نخواهد بود و ممکن نیست انسان به وجود امر محال متعبد و مؤمن شود (ابن سینا، النفس من کتاب الشفاء، ص ۴۶۰). (۲) نتیجه دیگر، ناتوانی در تبیین بقای نفوس متوسطی است که تا پایان عمر خود به مرحله عقلانی نرسیده‌اند. یعنی آنها دارای حداقل ادراکات عقلی مانند داشتن تصور و تصدیقی یقینی از مبادی مفارق و علل حرکات کلی نیستند. این نفوس با مرگ و نابودی بدن خود، محل و موضعی ندارند که در آن حلول کنند و لذا یا باید بعد از مرگ، به‌طور کامل معدوم شوند، که امری مخالف عقاید دینی است یا باید نوعی تعلق به بدنه افلاک پیدا می‌کنند (نظر فارابی) که دلیل محکمی برای آن وجود ندارد (همو، الالهیات من کتاب الشفاء، ص ۴۷۳ - ۴۶۹).

ملاصدرا این مشکل را ناشی از عدم اطلاع آنها از وجود عالمی برای معاد این نفوس مانده در حد خیال می‌داند. به نظر او، در مورد نفوس ناقص، داشتن معقولات اولیه کمکی نمی‌کند، زیرا این گونه مطالب، لذت یا درد به همراه ندارند و اگر هم داشته باشند بین قوه خیال و آن معقولات تناسبی نیست. تعلق به اجرام سماوی نیز کمکی نمی‌کند، زیرا این نفوس پیش از مرگ هیچ گونه تعلق به آن اجرام نداشتند تا بخواهند به سوی آنها جذب شوند. حق آن است که مدرکات مربوط به غیب وجود نفس به‌طور کلی از ماده جسمانی مجرد دارند و قیام صور ذهنیه به نفس، قیامی صدوری است. نفس به واسطه مشاهده امور خارجی، در صقع داخلی خود ایجاد صور می‌نماید و احتیاج به امور مُعَدّه فقط در این نشأه است اما در آخرت، نفوس مستکفی بالذات‌اند و به صرف تصور ذات و مدرکات خود دائماً مشغول به ایجاد صورند؛ نفوس سعدا موجد صور حسنه و نفوس اشقیا محفوف به صور قبیحه می‌باشند (ملاصدرا، الشواهد الربوبیه، ص ۲۸۵).

هر چند تلاش سهروردی برای اثبات وجود عالم مثال و برزخ نزولی، قدمی رو به جلو بود اما نتیجه مادی بودن قوه خیال و نبودن برزخ در قوس صعود، در اینجا هم ایجاد مشکل مربوط به معاد نفوس متوسط است. شیخ اشراق همان راه حل فارابی را درست می‌داند و به عالم "مثل

معلقه " در قوس نزول و برازخ علویه که مظهر آن می‌باشند، متوسل می‌شود. نفوس متوسط سعدا و زهاد، پس از خلاصی از بدن و رفتن به آن عالم، قادر به ایجاد صور مثالی هستند و از آنها لذت می‌برند (سهروردی، ج ۲، ص ۲۳۰). او اشقیاء را استثنا می‌کند، زیرا عوالم بالا دارای نفوسی نورانی می‌باشند و نفوس شقی نمی‌توانند بالا بروند. محل آنها جایی پایین‌تر از فلک قمر و بالاتر از کره نار و در جرمی کروی است که برزخ میان عالم عنصری و عالم اثیری است و به خاطر اعمال بد خود، اموری چون آتش، مار و عقرب‌هایی که می‌گزند و زقومی که می‌نوشند را تخیل می‌کنند (همان، ج ۱، ص ۹۱-۹۰).

ملاصدرا همانند فیلسوفان گذشته معاد روحانی را برای افرادی می‌داند که به مرحله‌ای از ادراکات عقلانی رسیده باشند، اما او همانند آنها در تبیین معاد افرادی که به این مرحله نرسیده‌اند دچار مشکل نمی‌شود زیرا معتقد است وجود معاد جسمانی را می‌توان برهانی کرد. او برای این کار از چند مقدمه استفاده می‌کند: (۱) قوام هر چیز به فصل اخیر آن است و در انسان، نفس او، فصل واقعی او می‌باشد؛ (۲) تشخیص هر چیز به وجود آن است و عوارض، فقط نشانه‌های تشخیص می‌باشند؛ (۳) انسان در سیر صعودی خود به واسطه حرکت جوهری به هر مرتبه‌ای که برسد همان مرتبه، حقیقت او را تشکیل می‌دهد؛ (۴) در قوه خیال، صور و مقادیر می‌توانند بدون نیاز به قابل به وجود آیند، همان طور که صور افلاک یا مجردات به صورت ابداعی و بدون ماده‌ای قبلی به وجود آمده‌اند؛ (۵) قوه خیال، امری مجرد است و لذا با فساد بدن فاسد نمی‌شود؛ (۶) نفس انسان، همانند خالقش، قدرت دارد تا صورتی را در درون خود ابداع کند؛ (۷) نفوس دو دسته‌اند؛ گروهی بسبب ابدانی تعلیق می‌گیرند که در معرض کون و فساد هستند و گروه دیگر دارای ابدانی هستند که از خودشان و بدون کمک ماده، صادر شده است (ملاصدرا، الشواهد الربوبیه، ص ۲۶۷-۲۶۱).

بنابر این هر فردی پس از مرگ، فقط قوای حسی را از دست می‌دهد و نمی‌تواند با عالم ماده رابطه داشته باشد، اما قوای خیالی و عقلی او محفوظ می‌ماند. این فرد به واسطه قوه خیال، بدن خود را به همان شکلی که بود تصور می‌کند. به عبارت دیگر، هر انسانی در حال حیات، دارای قوه خیالی مجرد و بدنی مثالی است که ساخته نفس خودش و هماهنگ با ملکات اخلاقی‌اش می‌باشد و پس از مرگ همراه او باقی می‌ماند (همو، الاسفار الاربعه، ج ۹، ص ۲۲۱). بنابر این نیازی نیست تا برای توجیه حشر نفوس متوسط، به اجرام سماوی یا به عالم مثل معلقه (در قوس

نزول) و برازخ علویه که مظهر آن می‌باشند، متوسل شویم. علاوه بر این، با وجود بدن مثالی برای هر نفس، توجیه تکثر نفوس بعد از مرگ بسیار آسان می‌شود.

مسئله دیگری که در کنار معاد جسمانی از دیرباز تا کنون مورد توجه بوده است، مسئله تناسخ است. این عقیده که انسان پس از مرگ دوباره و بلکه چند باره به این دنیا باز می‌گردد تا بتواند به کمال برسد و از چرخه سمساره‌رهایی یابد امروزه نیز در عقاید هندویسم و بسیاری از فرقه‌های دینی جدید مورد قبول است. ملاصدرا علت گرایش برخی افراد به قبول نظریه تناسخ را نفهمیدن کلام انبیا و اولیاء و اکتفا نمودن به معنای ظاهری کلام آنها می‌داند. سخن آن بزرگان در مورد تجسم اعمال انسان در برزخ و قیامت بود و نه بازگشت به دنیا. این بدن برزخی و اخروی است که جایگاه روح است، بدنی که بر اساس ملکات اخلاقی، ممکن است مشابه بدن یک یا چند حیوان باشد. چنین نیست که فردی بر اثر اعمال خود و مطابق با قانون کارما در تولدی نو در زمین، در قالب یکی از حیوانات متولد شود. ممکن است فردی بر اثر گناه "مسخ" شده و به میمون یا شکل دیگری متبدل شود اما این مسخ در همین دنیا رخ داده است و تناسخ نیست.

برهان عرشی او در رد تناسخ مبتنی بر اصل اتحاد طبیعی نفس و بدن است. بنابر آنچه در مورد مبادی وجود شناختی و نفس‌شناسی او بیان شد، نفس و بدن دارای ترکیب طبیعی و اتحادی می‌باشند و بنابراین دارای حرکت جوهری واحدی هستند. بدن و نفس در ابتدا در تمام امور دارای حالت بالقوه‌اند و به تدریج با هم و به واسطه حرکت جوهری، از نقص به کمال و از قوه به سوی فعلیت می‌روند. نکته مهم این است که درجات قوه و فعل در هر نفس معین به ازای درجات قوه و فعل در بدن متعلق به آن در طول حیات دنیوی است.

بنابراین، هر نفسی در طی حیات دنیوی و بر اساس اعمال خوب یا بد خود دارای نوعی از فعلیت خواهد شد. اگر چنین باشد، آنگاه انتقال یک نفس فعلیت یافته به بدنی جدید و بالقوه مستلزم بالقوه شدن امری بالفعل یعنی نفس می‌گردد و این امری محال است و به این می‌ماند که بدن یک حیوان بعد از بلوغش برگردد به حالت جنین و نطفه بودن. ملاصدرا تذکر می‌دهد که حرکت جوهری ذاتی نمی‌تواند سیر قهقراپی داشته باشد چه قسری و اجباری باشد چه طبعی یا ارادی یا اتفاقی (همان، ص ۳-۲). دو برهان دیگر ملاصدرا در ابطال تناسخ بر اساس حکمت مشاء تقریر شده است. (همان، ص ۹-۱).

### چیستی وحی و رؤیا

از نظر فارابی ظهور صور خیالی محدود به قلمرو رؤیا نیست و اگر قوه خیال در وجود کسی به کمال قوت برسد او می‌تواند در بیداری هم صورت های خیالی را درک کند، چنان که پیامبر، فرشته وحی را در صورت شخص خاصی می‌دید. به نظر فارابی پیامبر از طریق خیال به عقل فعال می‌پیوندد و علم گذشته و آینده را از عقل فعال می‌گیرد. به عبارت دیگر، این متخیله پیامبر است که آن معنای عقلی افاضه شده از سوی عقل فعال را تبدیل به صورتی خاص می‌کند و به حس مشترک می‌فرستد تا حواس پیامبر صورت فرشته را دیده و الفاظی را بشنود. (فارابی، ص ۱۱۵).

با این تبیین از وحی، اشکالی که ممکن است از نظر یک عالم دینی به فارابی وارد شود این است که او گویی مقام فیلسوف را برتر از مقام نبی دانسته است، زیرا نبی علم را به واسطه قوه خیال از عقل فعال اخذ می‌کند و حال آنکه فیلسوف با کمک عقل خود، به عقل فعال متصل می‌شود. در جواب این اشکال باید گفت که از نظر فارابی نبی از هر دو طریق با عقل فعال ارتباط دارد یعنی عقل فعال هم در قوه عاقله نبی حلول می‌کند و کلیات را به او می‌آموزد، هم در قوه متخیله اثر می‌گذارد و از جزئیات خبر می‌دهد (همان، ص ۱۲۵). این امر از مختصات نبی است، زیرا اتصال با عقل فعال برای فیلسوفان فقط وقتی ممکن است که به تدریج و با زحمت به مرتبه عقل مستفاد برسند.

ابن سینا برای تبیین چیستی وحی، در امور کلی، وحی را مربوط به رابطه عقل فعال و عقل نظری می‌داند و در امور جزئی، عقل عملی، نفوس افلاک و قوه متخیله را دست اندر کار می‌داند. از نظر او استعداد افراد در اتصال به عقل فعال گاه به قدری شدید می‌شود که نیازی به تعلم و اکتساب وجود نخواهد داشت و این حالت از عقل هیولانی را "عقل قدسی" می‌نامد، حالتی که اختصاص به افراد اندکی مثل انبیا دارد. در این حالت ممکن است که بعضی از دریافت‌های عقل قدسی فیضان کرده و به متخیله برسد تا متخیله بتواند امور محسوس یا مسموعی ایجاد کند (ابن سینا، *النفس من کتاب الشفاء*، ص ۳۳۸). تفاوت او با فارابی در این است که در بیان چگونگی رابطه عقل ما با عقل فعال، به جای "اتحاد" از "اللقاء"، "فیضان" و "فعل و انفعال" استفاده می‌کند، زیرا "اتحاد عاقل و معقول" را قبول ندارد (همان، ص ۳۲۹-۳۲۷). در



نگاه ابن سینا نفوس افلاک به تمام امور جزئی عالم مادون خود علم دارند و نفس ما با استفاده از قوه متخیله که هم سنخ آن نفوس است می‌تواند به آن نفوس عالیه متصل شده و اخبار گذشته یا آینده را دریافته است کنست\_\_\_\_\_ (ابن سینا، المبدأ و المعاد، ص ۱۱۷ و الاشارات و التنبيهات، ص ۳۷۶-۳۷۵).

تبیین سهروردی از مسئله وحی در امور کلی همانند تبیین ابن سیناست، زیرا عقول یا انوار طولی و عرضی و نفوس انسانی یا انوار مدبره از جنس نورند و بر اثر "اشراق" و "مشاهده" با یکدیگر مرتبط‌اند. در تبیین وحی در امور جزئی او ابتدا نظریه ابن سینا را در مورد نفوس فلکی مطرح کرده و سعی می‌کند تا اشکال غزالی را پاسخ گوید. غزالی می‌گفت چطور ممکن است که نفوس فلکی که متناهی‌اند از تمام حوادث جزئی عالم که نامتناهی‌اند با خبر باشند. شیخ اشراق برای حل این مشکل این نظریه را مطرح کرد که علم نفوس فلکی از نوع ضوابط و قوانین کلی است و عالم ماده بر اساس این قوانین دارای دوره‌هایی نامتناهی است که شبیه یکدیگرند. بنابر این لازم نیست که علم نفوس فلکی نامتناهی باشد بلکه آنها فقط به حوادث یک دوره متناهی علم دارند و شبیه همین حوادث در دوره‌های نامتناهی تکرار خواهد شد. او در همین مورد تذکر می‌دهد که آنچه باز می‌گردد شبیه آنچه معدوم شده است می‌باشد و نه عین آنچه معدوم شده است، بنابر این اشکال امتناع اعاده معدوم یا نظریه تناسخ لازم نمی‌آید (سهروردی، ج ۱، ص ۴۹۳-۴۹۱). او نظریه مشایی را در مورد چگونگی ایجاد صور در حالت رؤیا یا در حالت مکاشفه قبول ندارد. از نظر او ما این صور را در حس مشترک نمی‌بینیم بلکه آنها در عالم مثل معلقه یا بالاتر در عالم مثل افلاطونی مشاهده می‌کنیم و حکمای مشایی از وجود این دو عالم عظیم غافل بودند زیرا اهل سیر و سلوک نبودند و به علوم حصولی و مفاهیم اکتفا کرده‌اند (همان، ص ۴۹۶).

تبیین ملاصدرا از وحی در امور کلی بر اساس قبول نظریه مثل افلاطونی و مشاهده آنها می‌باشد. از نظر او، اگر نفوس ضعیف از راه دور به مشاهده مثل پردازند مفاهیم کلی نصیب آنها می‌شود. اگر این نفوس بر اثر حرکت جوهری تکامل یافته و به مرتبه‌ای برسند که علم حضوری به مثل پیدا کنند و با آن متحد شوند آنگاه آنچه را دریافت می‌کنند وحی می‌نامیم. نظر ملاصدرا در مورد وحی در امور کلی، همان چیزی است که در بند مربوط به خلاقیت در مورد ادراکات عقلی گفته شد.

شیوه ملاصدرا در مورد تبیین وحی در امور جزئی شبیه شیوه او در مورد وحی در امور کلی است، اما به جای مشاهده عالم عقول این بار نفس انسان با عالم مانند معلقه، نفوس فلکی و قوای منطبعه در برازخ علویه متصل می‌شود، اموری که دارای صور شخصیات مادیه و جزئیات جسمانی‌اند (ملاصدرا، المبدأ و المعاد، ص ۵۹۲). این طبقه از هستی بعد از مرتبه عقول مجرد و قبل از عالم طبیعت قرار دارد و خودش دارای مراتبی است یعنی آسمان و زمینی دارد که شیخ اشراق آسمان آن را "هور قلیا" و دو شهر زمینی آن را جابلقا و جابلسا می‌نامد (شهرزوری، ص ۵۹۴). در این عالم، بدون نیاز به وجود ماده تکثیر افرادی راه دارد یعنی هر فردی از نوع انسان در این عالم دارای تمام افراد خود می‌باشد و حتی می‌توان گفت تمام جزئیات عالم ماده در آن عالم نیز وجود دارند (رک. اکبریان و مرادی). به این ترتیب، اگر انسان در حال خواب یا بیداری بتواند با این عالم مرتبط شود می‌تواند از حقایق گذشته، فعلی یا آینده در عالم طبیعت مطلع شود (ملاصدرا، الشواهد الربوبیه، ص ۳۴۷-۳۴۶). اگر قوه خیال فردی قوی باشد این اتصال در حالت بیداری رخ می‌دهد و صور مثالی غیبی برای شخص متمثل می‌شود و او می‌تواند اصوات حسیه را از عالم ملکوت اوسط که همان مقام "هور قلیا" است بشنود و ملک حامل وحی را ببیند (همان، ص ۳۴۲).

ممکن است این اشکال مطرح شود که چگونه ممکن است فردی در بیداری صورتی محسوس را مشاهده کند اما اطرافیان او نتوانند آن صورت را ببینند. ملاصدرا در جواب می‌فرماید شرط رؤیت حسی یک چیز این نیست که به واسطه چشم باشد بلکه غایت انکشاف یک شیء را رؤیت آن می‌نامیم. این نهایت انکشاف می‌تواند به واسطه چشم یا قوه دیگری حاصل شود، اما در هر دو صورت، حقیقت رؤیت یکی است. او اضافه می‌کند صورتی که فرد در هنگام خواب می‌بیند نه در موجودات خارجی است و نه در قوای ادراکی آن شخص بلکه در عالم دیگری است که اکثر علما از وجود آن بی‌خبرند. اگر نفسی قوی‌تر باشد می‌تواند چنین صورتی را اختراع کند، موجوداتی که در بیداری و به ذات خود در نزد او حاضرند (همو، المبدأ و المعاد، ص ۵۹۹-۵۹۸).

پرسش مهمی دیگری که مطرح می‌شود این است که آیا وحی به زبان یک پیامبر و مطابق با تصورات خیالی او متمثل می‌شود؟ به عبارت دیگر، آیا آنچه ما وحی می‌نامیم امری ذهنی است که در محدوده خیال نبی رخ می‌دهد یا امری عینی است؟ در پاسخ به این سؤال اگر ما قائل به

مادی بودن خیال باشیم و وجود عالم مثال منفصل را نیز نفی کنیم آنگاه وحی که داری منشأ عقلی و مجرد است در خیال پیامبر تأثیر می‌گذارد و کلمات یا صور توسط قوه خیال نبی خلق می‌شود. مسلم است که در این حالت وحی به شکل و قالب خاصی در می‌آید و با تفاوت فرهنگ و اقلیم آن پیامبر، متفاوت خواهد شد. اگر قائل به تجرد قوه خیال و وجود عالم مثال منفصل شویم آنگاه آن امر عقلی می‌تواند به طور مستقل در این عالم متمثل شود و حتی به مرتبه حسی نیز تنزل کرده و قوه باصره یا سامعه پیامبر را تحت تأثیر قرار دهد. تطابق وحی با فرهنگ آن پیامبر می‌تواند ناشی از فاعل وحی باشد و لزومی ندارد که برای توجیه آن متوسل به قابل وحی شویم. با توجه به مطالب مذکور می‌توان در مسئله وحی یا مکاشفه، بین افرادی که به مرحله درک عالم مثال منفصل رسیده‌اند با سایرین تفاوت نهاد. برای افراد مذکور تمثالات، مستقل از قوه خیال فرد شکل می‌گیرد و از دسترس تغییر و تصرف شخص خارج می‌باشد اما در سایرین چنین نیست و نمی‌توان به درستی الهام یا مکاشفه آنها اطمینان کرد.

#### تأویل متعالیه

بر اساس اصالت و تشکیک وجود، هر مرتبه‌ای علت مراتب پایین‌تر است و بر اساس قاعده امکان اشرف، از وجود مراتب پایین می‌توان به وجود مراتب بالا پی برد (همو، *الاسفار الاربعه*، ج ۷، ص ۲۳۶-۲۳۵). بنابراین وجود باید از واجب الوجود، که غیر متناهی در کمال و فعلیت است تنزل کند تا به پایین‌تر مرتبه، که وجود هیولای اولی است و در امکان و قوه بی‌نهایت می‌باشد، برسد، تا به این ترتیب قوس نزول ایجاد شود. از طرف دیگر، بر اساس قاعده امکان اخس، می‌توان از وجود مرتبه اشرف، پی برد که وجود در سیر صعودی خود بدون هیچ‌گونه طفره‌ای به سوی مبدأ خود برمی‌گردد و قوس صعود ایجاد می‌شود (همان، ص ۲۵۷). بنابراین، مبدأ اعلی به خاطر سعه وجودی‌اش هم اول است هم آخر. او فاعل و غایت تمام موجودات است و با وحدتی غیر عددی، جامع تمام کثرات می‌باشد. در ابتدا، تمام موجودات از او تنزل کرده و در انتها، تمام اثبات به سوی او صعود می‌کنند (همان، ج ۹، ص ۱۴۱).

بنابراین، در حکمت متعالیه، باطن عالم ماده، عالم مثال و باطن عالم مثال، عالم عقل و باطن عالم عقل، عالم اسماء و صفات و باطن اسماء، ذات حق متعال می‌باشد (همو، *مفاتیح الغیب*، ص ۸۷). این دیدگاه باعث می‌شود که معنایی عمیق از تأویل ارائه شود، زیرا

انسان و جهان دارای مراتب هستند و هر چه انسان به مراتب بالاتر هستی برود، از مراتب بالاتری از جهان مطلع می‌شود و به همین خاطر می‌توان این نوع تأویل که انتقال از ظاهر به باطن است را تأویل متعالیه نامید. با توجه به این معنا از تأویل، اگر قرآن تجلی خدا و اثر هنری او باشد، دارای بی نهایت مرتبه خواهد بود و تنها مخاطب واقعی آن، موجودی است که به سوی بی نهایت درجه وجودی، در حال سیر باشد. هر موجودی که از عالم ماده، بیشتر بالا رود و به اصطلاح قرآنی، مطهرتر باشد به مراتب بالاتری از آن دست پیدا می‌کند (واقعیه / ۷۹). موجودی می‌تواند آن را به - طور کامل درک کند که آنرا به طریق لدنی از خود خدا تلقی کرده باشد (نمل / ۲۷).

#### رابطه نفس و بدن

فیلسوفان مشائی با توجه به دیدگاهی که در باب حدوث نفس دارند، رابطه نفس و بدن را یک رابطه تأثیر و تأثر می‌دانند. از نظر ایشان نفس با حدوث بدن حادث می‌شود، ولی هیچگونه رابطه علی و معلولی میان نفس و بدن وجود ندارد، بلکه هر کدام جداگانه حادث می‌شود و بدن مملکت و آلت نفس قرار می‌گیرد، بدون اینکه پای حلول به میان آید. بنابراین تنها رابطه میان نفس و بدن رابطه اشتغال نفس به بدن است ( ابن سینا، الاشارات و التنبيهات، ج ۲، ص ۳۰۷، ۳۰۶).

آنها برای حل مشکل نفس و بدن به چیزی به نام روح بخاری متوسل می‌شوند. این روح نیز امری مادی اما لطیف است که در تمام بدن پخش می‌شود و حامل قوای نفس است. این روح چون امری مادی است به تدریج تحلیل می‌رود و انسان یا حیوان باید با غذا خوردن و استراحت کردن دوباره مقدار مناسبی از آن را به دست آورد.

در فلسفه ملاصدرا، آن دوگانگی و ثنویت میان نفس و بدن به کلی زایل گردید و هرگونه توهم جدایی و انفکاک وجودی بین اینها از بین رفت، زیرا از نظر ملاصدرا مغایرتی ذاتی میان نفس و بدن وجود ندارد بلکه نفس، ادامه حرکت جوهری در وجود بدن است. پس از آنکه این وجود سیال، عوالم جمادی و نباتی و حیوانی را پشت سر گذاشت و وجودش را کامل تر نمود همچون مراحل سابق، آماده قبول فیض حق تعالی می‌شود و چون در این مقام، اشرافیتی پیدا کرده و قدم فراتر گذاشته است لذا کمالی که در این هنگام بر او افزوده می‌شود از سنخ دیگر است؛ کمالی است که در مسیر تحول ذاتی اش به آن اعطا می‌شود. در نتیجه بدن و قوای نفس

چیزی جز مظاهر و آیات و نشانه‌های خود نفس نخواهند بود پس بدن مرتبه نازل نفس و نفس مرتبه عالی و صاعده بدن است (ملاصدرا، مفاتیح الغیب، ص ۳۷۷).

نفس در آغاز وجود زمانی خود آنگاه که به ماده بدن افاضه می‌شود، صورتی عقلی (غیر مادی) نیست بلکه مانند صورت حسی و خیالی است. ارتباط میان نفس و بدن به صورت ملازمت است. البته نه همچون همراهی دو امر اضافی و نه همچون همراهی دو معلول یک علت در وجود که میان آنها ارتباط و وابستگی نیست، بلکه همچون همراهی دو شیئی که به نحوی ملازم یکدیگرند همچون ماده و صورت... به طوری که هر یک نیازمند دیگری است بدون اینکه دور لازم آید که محال است؛ بنابراین بدن نیازمند همه نفس و نه جزئی از آن است و نیاز نفس به بدن نه از حیث حقیقت مطلق عقلی اش بلکه به لحاظ وجود متعین و شخصی و حدوث هویت نفسانی اش است.

بنابراین یک نوع اتحاد خاص بین نفس و بدن حاکم است نه اینکه جدا از هم و بیگانه از یکدیگر باشند و بعد با هم اُنس بگیرند، بلکه در واقع یک وجود است که در تحول جوهری اش واجد کمال خاصی به نام نفس شده است و پس از این مقام هم با حرکت جوهری به صورت کاملاً هماهنگ به حرکت خود ادامه می‌دهد و آن دو، کمالات بالقوه‌شان را به تدریج به فعلیت می‌رسانند تا اینکه به مرتبه‌ای می‌رسند که کلیه بالقوه‌ها به فعلیت می‌رسند. انسان در اینجا مجموع نفس و بدن می‌باشد و این دو علی رغم اختلافی که در مقام و منزلت دارند، هر دو به یک وجود، موجودند. گویا شیء واحدی هستند که دارای دو جنبه است: یکی متبدل و نابود شونده، همچون فرع و دیگری ثابت و باقی چون اصل و هر اندازه نفس در وجودش کامل تر شود، بدن لطیف تر می‌گردد و اتصالش به نفس شدیدتر می‌شود و اتحاد میان آن دو، قوی تر تا اینکه وقتی وجود عقلی گردید بدون هیچ مغایرتی، یک چیز می‌شوند (ملاصدرا، الاسفار الاربعه، ج ۸، ص ۹۸).

بر اساس وجودشناسی ملاصدرا که هر مرتبه از وجود، معلول و رقیقه مرتبه بالاتر است و مال و حقیقت آن در مرتبه بالاتر موجود است، بدن انسان در نفس و نفس در عقل است. به این معنا که وجود انسانی، جامع و مشتمل بر سه مرتبه اساسی است: جسمانی، مثالی و عقلی. نفس انسانی در مرتبه جسمانی، جسمانی است و بدن و اندام‌های جسمانی دارد و در مرتبه

مثالی، مثالی است و دارای بدن و اندام‌های مثالی. ملاصدرا بدن مثالی را بدن برزخی می‌نامد و نفس انسانی در مرتبه عقلی، بدن عقلی با حواس عقلی دارد.

#### نتیجه

از آنچه گذشت اهمیت نظریه تجرد خیال معلوم می‌گردد، زیرا این نظریه دارای لوازم هستی-شناختی، معرفت‌شناختی، معادشناختی و کلامی بسیار مهمی است. در بعد هستی‌شناختی، از تجرد خیال می‌توان به وجود مرتبه‌ای از عالم در قوس نزول و صعود پی برد که مرتبه‌ای میانجی است و شکاف موجود بین عالم عقول و عالم ماده را پر کرده و به سؤال مهم رابطه فیزیک و متافیزیک پاسخ می‌دهد. عالم مثال منفصل و متصل مرتبه‌ای بسیار مهم و وسیع از عالم وجودند که هم موجودات مادی را به واسطه صور خیالی حاصل بر اساس صور مادی، مربوط به موجودات مجرد می‌کنند هم موجودات و صور مجرد را به واسطه تجسم به اشکال مختلف، قابل فهم و درک برای موجودات مادی می‌کند. این نظریه در بعد معرفت-شناختی موجب حل مشکل رابطه نفس و بدن و رابطه داده‌های حسی و جزئی با عقل می‌گردد. تجرد خیال، موجب خلاق شدن این قوه و ایجاد صور خیالی می‌شود و این خلاقیت نقش اساسی در تبیین معاد جسمانی، چگونگی حشر نفوسی که به مرتبه تجرد عقلانی نرسیده‌اند و تجسم اعمال در آخرت دارد. همچنین به واسطه این نظریه، مسائل فلسفی مهمی چون وحی و تأویل تبیین رضایت بخشی پیدا می‌کنند.

#### منابع

- این سینا، حسین بن عبدالله، المبدأ و المعاد، با اهتمام عبدالله نورانی، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل، ۱۳۶۳.
- \_\_\_\_\_، النفس من کتاب الشفاء، تحقیق حسن زاده آملی، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم، ۱۳۷۵.
- \_\_\_\_\_، الالهیات من کتاب الشفاء، تحقیق حسن زاده آملی، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم، ۱۳۷۶.
- \_\_\_\_\_، الاشارات والتنبيهات، تحقیق از مجتبی زارعی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۱.

- اکبریان، رضا و حسن مرادی، "حکمت متعالیه ملاصدرا و اثبات تکثر در عالم خیال، خردنامه"، خردنامه صدر، ش ۵۱، ۱۳۸۶.
- حسن زاده آملی، حسن، *عیون المسائل النفس و شرح العیون فی شرح العیون*، تهران، امیر کبیر، ۱۳۷۱.
- \_\_\_\_\_، *الحجج البالغة علی مجرد النفس الناطقة*، قم، بوستان کتاب قم، ۱۳۸۱.
- داوودی، علیمراد، *عقل در حکمت مشاء*، تهران، دهخدا، ۱۳۴۹.
- سهروردی شهاب الدین یحیی، *مجموعه مصنفات*، تصحیح و مقدمه از هنری کرین، ج ۱ و ۲، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۳.
- شهرزوری، شمس الدین محمد، *شرح الحکمة الاشراف*، تصحیح و تحقیق و مقدمه از حسین ضیائی تربتی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰.
- فارابی، ابونصر، *آراء اهل المدینه الفاضله*، تصحیح نصری نادر، بیروت، دار المشرق، ۱۹۸۴.
- فخر رازی، *المباحث المشرقیة فی علم الالهیات و الطبیعیات*، با تحقیق محمد المعتصم بالله البغدادی، بیروت، دارالکتب العربی، ۱۴۱۰.
- قیصری، داوود، *شرح فصوص الحکم*، به کوشش سید جلال الدین آشتیانی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵.
- ملاصدرا، صدرالدین محمد شیرازی، *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة*، با تحقیق، تعلیقات و مقدمه سیدجلال الدین آشتیانی، بیروت، مرکز الجامعی للنشر، ۱۳۶۰.
- \_\_\_\_\_، *مفاتیح الغیب*، تصحیح محمد خواجهوی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳.
- \_\_\_\_\_، *المبدأ و المعاد*، به کوشش سید جلال الدین آشتیانی، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۰.
- \_\_\_\_\_، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، ج ۱-۳ و ۷-۹، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۴۱۰.

Aristotle, *The Oxford Translation of Aristotle*, revised by J. Barnes, 2 vols, Princeton, 1984.

## عذاب جهنم: دائمی یا موقت؟ بررسی و نقد دلایل انقطاع عذاب اخروی

دکتر محسن جوادی\*  
یحیی صباغچی\*\*

### چکیده

در بین عالمان مسلمان، گروهی معتقدند که عذاب اخروی از همگان برداشته خواهد شد و هیچ‌کس جاودان در عذاب نخواهد بود، هر چند که همواره در جهنم جای داده شده باشد. دلایلی که این گروه از عالمان بر این مدعا اقامه کرده‌اند، از جمله رحمت گسترده الهی، فطرت توحیدی انسان‌ها و امکان تخلف وعید، در این مقاله تفریر شده، به بوته نقد کشیده می‌شود تا میزان صحت آنها معلوم گردد.

واژگان کلیدی: عذاب جهنم، جاودانگی عذاب جهنم، ادله انقطاع عذاب جهنم، وعید الهی.

عالمان مسلمان در موضوع معاد در چند نکته توافق و اشتراک دارند: اولاً، گروهی از انسان‌ها وارد بهشت می‌شوند؛ ثانیاً، گروهی وارد جهنم می‌گردند؛ ثالثاً، کسانی که وارد جهنم می‌شوند، عذاب و درد را می‌چشند؛ رابعاً، گروهی از اهل جهنم، پس از مدتی از جهنم خارج شده، وارد بهشت می‌شوند؛ خامساً گروهی از جهنمیان هرگز از جهنم خارج نمی‌گردند.

اما مسئله‌ای که در میان عالمان دینی محل اختلاف است و باید حول آن بحث نمود، این است که آیا جاودانان در جهنم دچار عذاب همیشگی هستند و دائماً درد و عقوبت ناشی از اعمال خود در دنیا را تحمل می‌کنند یا در عین جاودانگی در دوزخ، عذاب آنها پس از مدتی

[moh\\_javadi@yahoo.com](mailto:moh_javadi@yahoo.com)

\* عضو هیئت علمی دانشگاه قم  
\*\* کارشناس ارشد فلسفه و کلام اسلامی



برداشته می شود و از درد و رنج رهایی می یابند. هر دو سوی این مسئله دارای قائلان و پشتیبانانی است و استدلال‌هایی هم در این موضوع اقامه شده است. تمام علمای مسلمان اتفاق نظر دارند که گروهی از دوزخیان هرگز از دوزخ خارج نخواهند شد و روی بهشت را نخواهند دید؛ حتی کسانی که حکم به انقطاع عذاب از اهل دوزخ کرده‌اند، قائل به دوام و بقای اهل دوزخ در دوزخ هستند.

در مقابل گروهی از عالمان استدلال‌هایی را مطرح نموده‌اند که بر اساس آنها عذاب جاودان اخروی در مورد هیچ کس محقق نخواهد شد. این متفکران سعی کرده‌اند با ارائه تحلیل‌ها و استدلال‌هایی، بین دوام و بقا در نار و انقطاع عذاب جمع نمایند و نشان دهند که جاودانگی در دوزخ مفهومی متفاوت با جاودانگی در عذاب دارد که اولی محقق خواهد شد بدون آنکه دومی واقع گردد.

در این مقاله، ابتدا دلایل انقطاع عذاب مطرح شده، سپس تحلیلی از کیفیت انقطاع عذاب در عین استقرار در آتش دوزخ ارائه می گردد؛ ضمن آنکه در ذیل هر یک از دلایل، بررسی و نقد آنها هم مطرح می شود.

#### **دلیل اول: گستردگی و شمول رحمت الهی**

عارفان الهی به استناد دلایلی از قبیل «و رحمتی وسعت کل شیء» (اعراف/۱۵۶)، همه اشیا را تحت شمول رحمت الهی می دانند و معتقدند که ظهور اشیا از عدم به وجود، بر اساس رحمت الهی بوده است و تجلی اسم «رحمان» خداوند سبب ایجاد اشیا شده است. لذا رجوع و حشر همه ممکنات هم به سوی رحمت الهی خواهد بود.

اسم رحمان صورت وجود و شامل جمیع اسماء و مرصاد هر سالک و منتها الیه هر طریق و مرجع هر حاضر و غایب است (آشتیانی، ص ۴۸۱).

محيی الدین عربی در فصوص الحکم می گوید:

هیچ جنبنده‌ای نیست مگر اینکه او مهار هستی‌اش را در دست دارد. به راستی پروردگار من بر راه راست است. پس هر رونده‌ای بر صراط مستقیم پروردگار است. در نتیجه از این جهت نه جزء مغضوب علیهم است و نه جزء ضالین. پس همان‌گونه که ضلالت عارضی است، غضب الهی نیز عارضی است و بازگشت به سوی رحمتی است که همه چیز را فرا گرفته و سابق است (ص ۱۰۶).

خلقان همه به فطرت توحید زاده‌اند این شرک عارضی شمر و عارضی یزول  
از رحمت آمدند و به رحمت روند خلق این است سرّ عشق که حیران کند عقول  
(قمشه‌ای)

#### شامل بودن رحمت الهی بر غضب او

این بزرگان گستره الهی را آن‌چنان وسیع می‌دانند که حتی شامل غضب الهی هم می‌شود، چراکه غضب الهی هم، داخل در جمله اشیاست و از آنجا که فرمود: «و رحمتی وسعت کل شیء» غضب الهی، هم مشمول رحمت الهی می‌شود و هم، ناشی از رحمت اوست، یعنی باطن غضب الهی هم رحمت است؛ چنان‌که باطن و مآل هر شیئی رحمت است. محیی الدین عربی در بیان این موضوع می‌گوید:

اعلم أن رحمة الله وسعت كل شيء وجوداً و حكماً، و أن وجود الغضب من رحمة الله بالغضب. فسبقت رحمة غضبه أي سبقت نسبة الرحمة إليه نسبة الغضب إليه (فصوص الحکم، فص زکریاویہ، ص ۱۷۷).

بدان که رحمت خداوند از جهت وجود و احکام، همه چیز را فرا گرفته است و وجود غضب ناشی از رحمت خداوند است در صورت غضب. پس رحمت او بر غضبش پیشی گرفته است یعنی نسبت رحمت به او بر نسبت غضب به او پیشی گرفته است.

رحمتش بر قهر از آن سابق شده است تا که سرمایه وجود آید به دست  
(مثنوی، دفتر سوم/۴۱۶۷)

بنابراین اگر موجبات و اسباب جلب غضب الهی از کسی سر بزند، این غضب عارضی خواهد بود و از آنجا که عارضی، زایل شدنی است، بعد از مدتی از بین خواهد رفت و رحمت مستقیم الهی جای آن را خواهد گرفت.

اصل نقدش لطف و داد و بخشش است      قهر بروی چون غباری از غش است  
از برای لطف عالم را بساخت      ذره‌ها را آفتاب او نواخت

(همان، دفتر دوم / ۲۶۳۲-۲۶۳۱)

بر این اساس، رحمت الهی مانع از آن است که کسی برای همیشه در عذاب باقی بماند و به حکم «والله غالب علی امره» (یوسف / ۲۱) رحمت الهی که اصل و اساس عالم است، در همه جا سریان پیدا خواهد نمود.

داود قیصری شارح معروف فصوص الحکم می گوید:

بدان کسی که دیدگانش از نور حق تعالی سر مه گرفت و نورانی گشت، می داند که جهان هستی همه از بندگان خداوند به شمار می روند و جمیع وجود، صفات و فعل آنان جز به حول و قوه الهی نیست و همه نیازمند رحمت اویند و او تنها رحمان و رحیم است. بنابراین، شأن کسی که به این اوصاف (رحمانیت و رحیمیت) متصف باشد، آن است که کسی را به عذاب ابدی گرفتار نسازد و این مقدار عذابی را که به آنان می دهد نیز به خاطر آن است که آنان را به کمال های شایسته و مقدرشان برساند؛ چنان که طلا و نقره را به آتش می گدازند و ذوب می کنند تا ناخالصی ها و کدورت و غش آنها گرفته و عیارشان از نقص و عیب پاک گردد. بنابراین، همین مقدار از عذاب نیز در بردارنده لطف و رحمت است؛ چنان که گفته شده است: عذابتان گوارا و خشمستان خشنودی و قطع شما وصل و ستم شما عین داد است:

و تعذیبکم عذب و سخطکم رضا      و قطعکم وصل و جورکم عدل  
(ص ۷۲۶، نقل ترجمه از جوادی آملی، معاد در قرآن، ج ۵، ص ۵۲۱)

گر عتابی کرد دریای کرم      بسته کی گردند درهای کرم  
فرقت از قهرش اگر آبتن است      بهر قدر وصل او دانستن است  
(مثنوی، دفتر دوم / ۲۶۳۳-۲۶۳۰)

چنین است که رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم رحمت خداوند در دنیا را در مقایسه با رحمت او در آخرت ناچیز می‌شمارند و می‌فرمایند:

خلق الله عزوجل يوم خلق السموات و الارض مائة رحمة، فجعل في الارض منها رحمة. فيها تعطف الوالدة على ولدها، و البهائم بعضها على بعض، و الطير، و آخر تسعة و تسعين إلى يوم القيامة، فإذا كان يوم القيامة، أكملها الله بهذه الرحمة (سنن ابن ماجه، ج ۲، ص ۱۴۳۵، حدیث ۴۲۹۴، کتاب الزهد؛ به نقل از جوادی آملی، معاد در قرآن، ج ۵، ص ۵۲۲ و ۵۲۱).

خداوند سبحان روزی که آسمان‌ها و زمین را آفرید صد رحمت پدید آورد، یکی را در زمین قرار داد که با آن مادران به فرزندانشان مهر می‌ورزند و چهارپایان و پرندگان به وسیله آن بر یکدیگر مهربانی و عطوفت دارند و ۹۹ عدد آن را تا روز قیامت به تأخیر انداخت (ظاهر نکرد) که چون روز قیامت برپا شود به وسیله آن رحمت‌های صدگانه را کامل فرماید و قیامت را به صد رحمت سامان دهد و در حق بندگان خود اعمال کند.

من نکردم خلق تا سودی کنم      بلکه تا بر بندگان جودی کنم  
(مثنوی، دفتر دوم/۱۷۵۶)

رحمتش سابق بدست از قهر زان      تا ز رحمت گردد اهل امتحان  
(همان، دفتر سوم/۴۱۶۷)

گسترده‌گی رحمت الهی چنان است که در روز قیامت، پس از شفاعت تمام شفاعت‌کنندگان، خود خداوند برای بندگان گنهکارش شفاعت می‌نماید:

و آخر من یشفع هو ارحم الراحمین (فیض کاشانی، ص ۱۳۲۵)  
و آخرین کسی که شفاعت می‌نماید، خود خداوند ارحم الراحمین است.

#### نقد و بررسی

در بررسی این دلیل، ذکر دو مقدمه لازم است:

مقایسه معنای رحمت در مورد خدا و انسان

معنای رحمت در مورد خداوند متعال با معنایی که در مورد انسان‌ها استعمال می‌شود، از یک جهت متفاوت و از جهت دیگر مشابه است. در انسان‌ها رحمت عبارت است از رقت قلب و تأثیر باطنی که در تعقیب خود، نوعی ترحم و محبت و توجه را در پی دارد. بخش اول این معنا که انفعال و تأثیر را شامل می‌شود، مخصوص انسان است، چون لازمه انفعال و تأثیر، داشتن ماده است و واضح است که خداوند، مجرد و مبرا از انفعال و تأثیر است.

اما بخش دوم معنای رحمت که عبارت از توجه و عنایت است، در مورد خداوند هم قابل اطلاق می‌باشد، چرا که رحمت خداوند عبارت است از افاضه و اعطا به موجودات نیازمند به حسب استعداد و قابلیت آنها.

مستعد وقتی استعدادش به حد کمال و تمام رسید، دوستدار آن چیزی می‌شود که استعداد دریافت آن را پیدا کرده و آن را با زبان استعداد طلب می‌کند و خداوند هم آنچه را می‌طلبد و درخواست می‌کند، به او افاضه می‌فرماید (طباطبایی، ج ۱، ص ۶۲۵).

#### رحمت خاصه و رحمت عامه

رحمت خداوند بر دو نوع است: رحمت رحمانیه و رحمت رحیمیه. رحمت رحمانیه همان رحمت عام الهی است که تمام موجودات، اعم از انسان و غیر انسان و اعم از کافر و مؤمن را در بر گرفته است و عبارت است از افاضه چیزی که موجودی در مسیر وجود و تکوین خود، استعداد آن را دارد. یعنی هر افاضه تکوینی که به موجودات از طرف خداوند متعال جاری شده است، بر اساس اسم «رحمان» الهی بوده است. اصل وجود همه موجودات، ظهوری از اسم «رحمان» الهی است، همان‌طور که هر افاضه تکوینی دیگر نیز به اعتبار اسم «رحمان» الهی است. رحمت رحمانیه به اعتبار افاضه اصل وجود، همه موجودات را فرا گرفته است (آشتیانی، ص ۴۹۳).

بر اساس همین معناست که خداوند در قرآن کریم رحمت رحمانیه خود را حاکم بر عرش خود معرفی می‌نماید، همان عرشی که منشأ همه افاضات و مرکز تدبیر امور همه ممکنات است:

الرحمن علی العرش استوی (طه/۶)

همان بخشنده‌ای که بر عرش مسلط است.

اقتضای این نوع از رحمت آن است که خداوند متعال به هر موجودی آنچه را که مستعد دریافت آن است، افاضه نماید. همهٔ ممکنات به ویژه انسان‌ها در ادوار و ایام مختلف حیات خود، قابلیت دریافت فعلیت‌های جدیدی را می‌یابند و خداوند هم بر اساس رحمت رحمانیهٔ خود، این فعلیت‌های جدید را به آنها اعطا می‌کند. بر این اساس، سنت امداد الهی شکل می‌گیرد که هر کس در هر مسیری که حرکت کند و گام بردارد، با امداد تکوینی الهی همراه خواهد بود:

کلاً نمد هولاء و هولاء من عطاء ربك و ما كان عطاء ربك محظورا (سر/۲۰)  
هر یک از این دو گروه را از عطای پروردگارت، بهره و کمک می‌دهیم و عطای پروردگارت هرگز (از کسی) منع نشده است.  
لذا امداد و افاضه به اهل ضلال در مسیر ضلالتشان نیز منتسب به اسم رحمان الهی است، همچنان که خداوند متعال می‌فرماید:

قل من كان في الضلالة فليمدد له الرحمن مدأ (مریم/۷۵)  
بگو: کسی که در گمراهی است، باید خداوند رحمان به او مهلت دهد.  
یعنی رحمت رحمانیه الهی نه تنها شامل امداد تکوینی در مسیر هدایت است، بلکه شامل امداد به گمراهان در مسیر گمراهیشان نیز می‌شود (البته به اقتضای خواست و تلاش خود آنها برای گمراهی بیشتر).

در مقابل، رحمت رحیمیه عبارت است از:  
افاضه و اعطاء خصوص آن چیزهایی که موجود در صراط هدایتش به سوی توحید و سعادت قرب بدان محتاج است (طباطبایی، ص ۶۲۵)  
شاهد این معنا، استعمال اسم «رحیم» الهی در قرآن است که مخصوص مؤمنان به کار گرفته شده است:

و كان بالمؤمنين رحيماً (حزاب/۴۳)

و انه بهم رؤوف رحيم (توبه/۱۱۷)

امام صادق علیه السلام فرمودند:

والله اله كل شيء، الرحمان بجمع خلقه و الرحيم بالمؤمنين خاصة (کلینی، ص ۱۱۴)

رحمت رحیمیه عمومیت رحمت رحمانیه را ندارد و مخصوص اهل توحید است. خداوند با رحمت خاص خود، موحدان و مومنان را به سوی خود هدایت می‌کند و راه بهشت را بر ایشان

هموار می‌سازد، اما این رحمت شامل حال اهل کفر و نفاق نمی‌شود، چرا که خود آنها قابلیت دریافت چنین رحمتی را ندارند و با افزودن پرده‌های ظلمانی بر قلب خود، زمینه دریافت چنین رحمت و هدایتی را در خود از بین برده‌اند.

#### نتیجه‌گیری

پس آن رحمتی که همگان را دربر گرفته، رحمت رحمانیه است که حتی شامل جمادات هم می‌شود و انسان‌های منافق و کافر نیز در کنار انسان‌های مؤمن و موحد در دایره شمول آن می‌گنجند. آنچه قائلان به انقطاع عذاب به عنوان رحمت گسترده الهی مطرح می‌کنند، این نوع از رحمت است.

به بیان دیگر، اگر کسی در مسیر شقاوت گام بردارد و استعداد پذیرش صورت شقیه را در خود پدید آورد، رحمت عام الهی او را دربر می‌گیرد و صورت شقیه‌ای که متناسب با خواست و استعداد اوست، به او عطا می‌شود و این اعطا هم مشمول اسم «رحمان» الهی است، چرا که نوعی افاضه از طرف خداوند متعال است و هر افاضه‌ای ناشی از رحمت الهی است؛ اما همین شخصی که در مسیر شقاوت گام برمی‌دارد، مشمول رحمت خاص الهی که همان هدایت به سوی توحید است، نمی‌شود، چرا که نفس شقی او قابلیت دریافت چنین رحمتی را ندارد و جایگاهی برای افاضه و اعطا رحمت رحیمیه وجود ندارد. به همین جهت است که در مقابل آیه ۷۵ سوره مریم «قل من كان في الضلالة فليمدد له الرحمن مداً»، فرمود:

فان الله يضل من يشاء و يهدي من يشاء (فاطر/۸)

خداوند هر کس را بخواهد گمراه می‌سازد و هر کس را بخواهد هدایت می‌کند.

بدان معنا که رحمت رحمانیه الهی حتی شامل گمراهان نیز می‌شود، اما همگان قابلیت دریافت رحمت رحیمیه را که همان هدایت الهی است، ندارند.

بنابراین رحمت عام الهی این اقتضا را دارد که به هر موجودی آن چیزی افاضه شود که ذاتاً و تکویناً طالب آن است. پس اگر کسانی در دنیا به اختیار خود به دنبال شقاوت حرکت کردند شقاوت آنها و عذاب متعاقب آن هیچ منافاتی با رحمت عام الهی ندارد و بلکه عین رحمت عام الهی در مورد این افراد است. به همین جهت است که حتی غضب الهی نیز تحت شمول رحمت الهی است و باطن غضب الهی چیزی جز رحمت عام الهی نیست. نتیجه سخن آنکه برخی افراد

از آن جهت که قابلیت و استعداد هدایت به سوی توحید را در خود از بین برده‌اند، امکان دریافت رحمت خاص الهی را ندارند، اما به تناسب استعداد و طلب ذاتی خود، رحمت عام الهی را دریافت می‌کنند که در صورت غضب الهی بر ایشان جلوه می‌کند. پس تمام کسانی که داخل در جهنم می‌شوند، مشمول رحمت عام الهی هستند که در صورت غضب الهی ظاهر می‌شود و نتیجه آن، عذاب اخروی برای جهنمیان است. اما در مورد آنان که پس از مدتی، از دوزخ خارج می‌شوند، رحمت باطنی این غضب روشن‌تر است، چرا که این غضب و عذاب الهی سبب تطهیر وجود اینان از ناپاکی‌ها و دسیسه‌ها و رذایل می‌شود و پس از یافتن طهارت، امکان دخول در جنت و بهره بردن از نعم آن را پیدا خواهند نمود و آنگاه درمی‌یابند که اگر این عذاب موقت الهی نبود، هرگز به نعمت‌های بی‌پایان بهشتی دست نمی‌یافتند.

و اما آنان که ذاتشان دوزخی و آتشین شده است و صورت جوهری شیطانی یافته‌اند، قابلیت تطهیر ندارند و رحمت عام الهی در مورد اینان همواره در صورت غضب و عذاب باقی خواهد ماند، عذابی که از اسم «رحمان» الهی نشأت گرفته است.

افاضه و اعطا خصوص آن چیزهایی که انسان مستعد برای شقاوت آن‌هم مستعد به استعداد شدید و تام، محتاج به آن شده- و آن عبارت است از رسیدن شقاوتش به حد کمال و به حد صورت نوعیه ... که اثرش عذاب دائم است- منافاتی با رحمت عمومی خدا ندارد، بلکه این خود یکی از مصادیق آن رحمت است (طباطبایی، ص ۶۲۵).

### دلیل دوم: فطرت

یکی دیگر از دلایل قائلان به انقطاع عذاب اخروی، بحث فطرت است.

#### معنای فطرت

فطرت در حوزه اندیشه دینی برگرفته از سرچشمه زلال قرآن و احادیث عبارت است از ساختار و ساختمان (شاکله) وجودی انسان همراه با ویژگی‌ها و گرایش‌های مخصوص به ارزش‌های والا چون اصل توحید و حسن عدالت و زشتی ستم و... (جوادی آملی، معاد در قرآن، ج ۵، ص ۵۱۵).

خداوند متعال در قرآن کریم، همه انسان‌ها را مفسور به فطرتی الهی می‌داند که بین همه آنها مشترک است و قابل تغییر و تبدیل نیست:



فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينَ الْقِيمِ  
و لکن اکثر الناس لا یعلمون (روم / ۳۰)

پس روی خود را با گرایش تمام به حق، به سوی این دین کن، با همان سرشتی که خدا  
مردم را بر آن سرشته است. آفرینش خدای تغییرپذیر نیست. این است همان دین پایدار،  
ولی بیشتر مردم نمی‌دانند.

به تعبیر علامه طباطبایی:

انسان دارای فطرتی خاص به خود است که او را به سنتی خاص، به زندگی، به خود هدایت  
می‌کند و راه معینی دارد که منتهی به هدف و غایتی خاص می‌شود، راهی که جز آن راه را  
نمی‌تواند پیش گیرد (طباطبایی، ج ۱۶، ص ۲۸۳).

امام رضا علیه السلام از جدش امام باقر (ع) روایت کرده که در ذیل آیه فرمود:

فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا

آن فطرت عبارت است از: لا إله إلا الله، محمد رسول الله، علی امیر المؤمنین ولی الله و  
توحید تا اینجاست (تفسیر القمی، ج ۳، ص ۲، ص ۱۵۵).

آنچه که از این آیه شریفه و روایات ذیل آن برمی‌آید، ذاتی بودن شناخت خدا و اقرار به توحید  
او و اعتراف به عبودیت خود اوست؛ یعنی تمام انسان‌ها در درون خود توحید خداوند متعال و  
عبودیت خویش در مقابل او را می‌شناسند و از نهاد و باطن خود به او گرایش دارند. لذا قرآن  
کریم در مورد کافران می‌فرماید:

و لئن سألتهم من خلق السموات و الارض ليقولنَّ الله (تعمان/ ۲۵)

و اگر از آنها بپرسی: «چه کسی آسمان‌ها و زمین را آفریده است؟ مسلماً خواهند گفت:  
خدا

در کتاب محاسن از زراره روایت شده که گفت:

از امام جعفر صادق علیه السلام از آیه فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا پرسیدم. فرمود:  
خداوند مردم را بر این معرفت که او پروردگارشان است، مفلطور کرده و اگر غیر این بود،  
از هر کس می‌پرسیدی پروردگار تو کیست و کیست که تو را روزی  
می‌دهد، نمی‌توانست پاسخی بدهد (ج ۱، ص ۲۴۱).

در آیه ۱۷۲ سوره مبارکه اعراف این معنا به شکل صریح‌تری بیان شده است:

وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ  
 و هنگامی را که پروردگارت از پشت فرزندان آدم، ذریه آنان را برگرفت و ایشان را بر خودشان گواه ساخت که آیا پروردگار شما نیستیم؟ گفتند: «چرا، گواهی دادیم تا مبادا روز قیامت بگویید ما از این [امر] غافل بودیم.

خلقان همه به فطرت توحید زاده‌اند این شرک عارضی شمر و عارضی یزول  
 از رحمت آمدند و به رحمت روند خلق این است سرّ عشق که حیران کند عقول  
 (قمشه‌ای)

در نگاه ابن عربی، لازمه بقای انسان بر توحید و عبودیت، زوال‌پذیری و عرضیت شرک و اعمال است و البته عمل در نظر وی، از معانی عرضی است که وجودی زائد بر ذات (اصل فطرت) انسان دارد:

و أما الموزون فالأعمال و هی أيضا معان عرضیة تعرض للعامل (الفتوحات المکیة، ج ۱، ص ۵۹۲)

آنچه که وزن می‌شود، اعمال است که آنها هم معانی عرضی هستند که بر انجام دهنده عارض می‌شوند.

و لذا عذابی که در اثر اعمال به انسان‌ها داده می‌شود، زایل شدنی است، چرا که منشأ عذاب از دید وی، عمل انسان‌هاست و عمل انسان‌ها نیز عرضی و زوال‌پذیر است.

و عوارضی بر برخی مردم عارض می‌شود که آنها را در ظاهر از حکم توحیدشان به خاطر ادعایی که در مورد الوهیت در شرک کردند، خارج می‌سازد (همان، ج ۲، ص ۲۱۳).

لذا هیچ یک از انسان‌ها دچار عذاب ابدی نخواهند شد و عذاب، امری انقطاع‌پذیر و زایل شدنی خواهد بود.

از نظر ابن عربی، آنچه همواره در انسان‌ها وجود دارد و زایل نمی‌شود، عبودیت آنهاست، حتی اگر انسان‌ها ادعای ربوبیت کنند، همواره می‌دانند که ادعایی غیر از عبودیت، کذب و دروغ است. لذا ادعاهای کاذب همگی عارضی هستند و بنا به قاعده «کل عارض زائل، و حکمه یزول بزواله» (همان‌جا) با اتمام ظرف و موقعیت، پایان خواهد یافت و آنچه می‌ماند، عبودیت ذاتی

انسان‌هاست که ندای بلبی را در مورد آن پیشتر سر داده‌اند (همان‌جا).

بنابراین « هر عارضی زایل شدنی است و حکمش هم با زوال آن زایل می‌شود و حکم به اصل برمی‌گردد و اصل هم سعادت را اقتضا می‌کند. پس بازگشت همگان - اگر خدا بخواهد - به سوی آن است، در عین آنکه هر دو پابرجا هستند و هر یک ساکنان خود را دارد و رحمت با آن قرین است، همان‌طور که در آنجا عبودیت با همگان قرین است (همان‌جا).

#### نقد و بررسی

##### اختلاف در پذیرش مفهوم فطرت

پیش از بررسی این استدلال، توجه به این نکته مفید است که «فطرت» به مفهومی که در این استدلال مطرح شده است، مورد پذیرش همه عالمان اسلامی نیست و برخی از متقدمان، این مفهوم خاص از فطرت را نپذیرفته‌اند و معتقدند که فطرت به معنای خلقت است و مفهوم ویژه و مستقلی ندارد و آیه موسوم به فطرت، در واقع به خلقت انسان اشاره دارد و « فطره الله » به معنای خلقت خداوند است (از جمله رک. مفید، ص ۶۰).

اما عموم دانشمندان اسلامی معتقدند که بر اساس آیات قرآن و روایات معصومان - علیهم السلام - خداوند متعال در نهاد همه انسان‌ها گرایش به توحید و معرفت او را قرار داده است و انسان‌ها از عمق ضمیر خود با توحید آشنا هستند، اما این توحید درونی بدان معنا نیست که در عالم تشریح، اختیار را از انسان‌ها سلب کند و همگان را در موحدان تشریحی داخل نماید، بلکه هر کسی می‌تواند به اختیار خود در مسیر پرورش فطرت خود، به سوی توحید حرکت کند و یا آنکه در مسیر خلاف توحید و در جهت سرکوب فطرت خداجویش پیش برود. آنچه که در بحث ما از فطرت مورد نظر است، همین معناست.

##### اشکال بر دلیل فطرت

بر اساس معنایی که برای فطرت ذکر شد، باید گفت این استدلال هم مانند استدلال پیشین، در مورد بیشتر انسان‌ها صحیح است و وضعیت بسیاری از انسان‌ها را در روز حساب به خوبی بیان

می‌دارد. عموم انسان‌ها با همان فطرت اولیه و الهی خود در صحنه قیامت وارد می‌شوند و بعد از سپری کردن مراحل از عذاب الهی، از عوارض و شوائب ناشی از گناهان که چون غباری بر فطرت پاک آنها نشسته است، مبرا گشته و با آشکار شدن فطرت اصلی آنها، از ساکنان بهشت می‌گردند. اما این دلیل اثبات نمی‌کند که چنین وضعیتی برای همه اهل جهنم پیش خواهد آمد و امکان جاودانه بودن کسی در عذاب وجود ندارد و هیچ کس دچار عذاب جاودانی نخواهد بود.

به بیان دیگر، این استدلال در مورد کسانی صحیح است که سیاهی و ناپاکی تمام وجود آنها را در بر نگرفته و محیط به وجود ایشان نشده باشد؛ چرا که اگر سیاهی و ناپاکی در درون انسان‌ها به فعلیت تمام رسید، اثری از فطرت اولیه آنها دیده نمی‌شود و صورت نوعیه شقاوت-آلودی برای آنها حاصل می‌شود که شقاوت و رذالت را جزئی از ذات این گروه قرار می‌دهد و لذا هر قدر هم که در آتش دوزخ عذاب ببینند و درد و رنج تحمل کنند، از این صورت‌های شقاوت‌آلود تخلص نمی‌یابند، زیرا تخلص از این صور در حالتی میسر است که در ذات وارد نشده باشند و فطرت اولیه را دگرگون نکرده باشند.

پس روشن گردید که دلیل فطرت دارای اشکال مبنایی است و بر خلاف مدعای آن، می‌توان بر طبق مبنای صدرالمتألهین در مورد منشأ عذاب، دائمی بودن عذاب و عدم انقطاع آن را اثبات نمود.

اشکال دیگر بر دلیل فطرت آن است که بنا بر این دلیل، هر اعتقاد باطلی از جمله شرک به خداوند در هر مرتبه‌ای که باشد، زایل خواهد شد و انسان‌ها از عذاب آن رهایی پیدا خواهند کرد. رهایی از عذاب از منظر آموزه‌های دینی به معنای عفو و بخشایش الهی است. چرا که اگر گناه و خطایی از انسان‌ها مورد عفو الهی قرار گیرد، از عذاب آن رها خواهند شد و اگر عفو نشود، عذاب الهی را در پی خواهد داشت.

اما شرک از زمره گناهانی است که به تصریح قرآن کریم هرگز مورد عفو قرار نمی‌گیرد:

«ان الله لا یغفر ان یشرک به و ینقض ما دون ذلک لمن یشاء (ساء / ۴۸ و ۱۱۶)

لذا عذاب آن هم دائمی خواهد بود و بدین جهت، استدلال به آیه فطرت برای انقطاع عذاب اخروی از همگان حتی اهل شرک، در تعارض با آیات عدم مغفرت شرک قرار

می گیرد. در تعارض بین آیه عدم مغفرت شرک و استدلال به آیه فطرت، ترجیح با آیات عدم مغفرت شرک است، چرا که در استدلال به آیه فطرت، از ظهور آیه در کنار مقدمات دیگر، تنها به عنوان یک مقدمه استفاده شده است و چنین استدلالی نمی تواند در تعارض با ظهور مستقیم آیه ای دیگر قرار بگیرد، خصوصاً با توجه به این نکته که برخی مقدمات دیگر استدلال به آیه فطرت مورد خدشه هستند و لذا نتیجه استدلال مورد خدشه است.

### دلیل سوم: جواز تخلف وعید

استدلال کنندگان به این دلیل معتقدند که خلف وعده از خداوند متعال صادر نمی شود، چرا که امری قبیح است و آنچه خداوند دوست دارد، عمل و وفا به وعده است و خود نیز قطعاً به وعده های خود عمل خواهد نمود:

و من أوفى بعهده من الله (توبه / ۱۱۱).

و چه کسی از خدا به عهدش وفادارتر است؟

عمل به وعید امری ضروری و الزامی نیست و هیچ اشکالی ندارد که خداوند متعال از روی عفو و کرم خود، از وعید خود نسبت به گناهکاران و عاصیان درگذرد و عقوبات آنها را جاری ننماید. بلکه آنچه مایه ثنای الهی است، چشم پوشی از وعید و عفو از سیئات است. خداوند متعال در قرآن کریم می فرماید:

قال عذابی اصیب به من اشاء و رحمتی وسعت کل شیء (اعراف / ۱۵۶)

گفت: مجازاتم را به هر کس بخواهم می رسانم؛ و رحمتم همه چیز را فراگرفته پیامبر اکرم صلی الله علیه و اله و سلم می فرمایند:

مَنْ وَعَدَهُ اللَّهُ عَلَى عَمَلٍ تَوَاباً فَهُوَ مُنْجَزٌ لَهُ وَمَنْ أَوْعَدَهُ عَلَى عَمَلٍ عِقَاباً فَهُوَ فِيهِ بِالْخِيَارِ (مجلسی،

ج ۷، ص ۱۵۴)

کسی را که خدا وعده پاداش در کرداری دهد، آن پاداش برایش ثابت است و کسی را که خدا وعده بر مجازات دهد، او مختار است که اگر بخواهد عوض کند.

### اشکال بر این دلیل و پاسخ آن

در مورد استدلال فوق این اشکال مطرح شده است که لازمه عمل نکردن به وعید، تخلف خداوند از کلام خود و تبدل قول اوست، و حال آنکه فرمود:

ما يبدل القول لذي و ما انا بظلام للعبيد(ق/٢٩)

سخن من تغيير ناپذير است، و من هرگز به بندگان ستم نخواهم كرد.

ضمن آنكه خلف در كلام الهی جايز نيست.<sup>۱</sup> اما اين اشكال صحيح نيست، چرا كه اگر وعيدهای الهی را از باب «انشاء» بگيريم و نه از باب «اخبار»، اشكال به کلی از بين می‌رود. يعنی اگر وعيدهای الهی را از باب تهديد يا تخويف بگيريم (كه از نوع جملات انشایی هستند و نه اخباری)، تخلف و عدم صدق در كلام و تبديل قول لازم نمی‌آيد، چون صدق و كذب تنها در جملات اخباری مطرح است و جملات انشایی، متصف به صدق و كذب نمی‌شوند، بلکه ملاك در جملات انشایی، تنها اراده و انشاء متكلم است. شاهد بر اين پاسخ، فرموده خداوند متعال است كه:

و ما نرسل بالآيات الا تخويفا(سراء/٥٩)

ما معجزات را فقط برای بیم دادن می‌فرستيم.

اما اگر نپذيريم كه آيات وعيد از نوع انشاء هستند و آنها را اخباری بدانيم (چنانكه ظاهر اين آيات چنين است) می‌توان گفت كه باز هم تخلف و تبديل قول الهی لازم نمی‌آيد، چون گناهكاران طبق آيات وعيد الهی در مورد چشم پوشی از گناهان، مورد عفو قرار می‌گيرند و از شمول آيات وعيد الهی خارج می‌گردند. خداوند متعال وعده به عفو و چشم-پوشی از گناهان داده است:

و تتجاوز عن سيئاتهم(حقاف/١٦)

از گناهانشان در می‌گذريم.

و لازمه اين وعده، عفو و بخشش گناهكاران است، لذا گناهكاران مورد مغفرت، تخصيصاً از شمول آيات وعيد خارج هستند.

اگر هيچ يك از اين دو وجه هم پذيرفته نشود، علاوه بر اين، برای حل اشكال تبديل قول و لزوم كذب، چنين گفت كه آيات وعيد الهی دلالت بر استحقاق عذاب برای گناهكاران دارند، اما بر وقوع عذاب و عقاب بالفعل بر آنها دلالت نمی‌کنند. آنچه از آيات وعيد الهی بر می‌آيد، اين است كه هر كس خطا يا گناهی را انجام دهد، مستحق دريافت عقوبت‌های فراوان و شديدي است، چرا كه حق بندگی و اطاعت را به جا نياورده است. اما از آيات وعيد الهی نمی‌توان

برداشت کرد که لزوماً این عقوبت‌ها برای گناهکار به صورت بالفعل در خواهد آمد (مجلسی، ج ۶، ص ۹).

پاسخ‌های دیگری نیز به اشکالاتی که بر دلیل جواز تخلف وعید شده است، داده‌اند که نیازی به ذکر آنها نیست.

#### منظر فلسفی

از منظر فلسفی و بر مبنای صدرالمتألهین در مورد منشأ عذاب، آیات وعید الهی تنها می‌توانند از باب اخبار باشند و نه انشاء، چون در نگاه فلسفی هر عملی دارای باطنی است که در نفس انسان اثر می‌گذارد. در واقع، نفس و باطن هر کس در اثر اعمال او ساخته می‌شود و اثر اعمال بر نفس است که ملکات رذیله و پست را ایجاد می‌کند و سبب عذاب اخروی می‌گردد. در این نگاه، هر عملی دارای اثری وضعی در درون انسان است که خداوند آن را تکویناً در عالم هستی جعل نموده است و تخلف از آن معنا ندارد و در نتیجه، وعید الهی تنها از حقیقت اعمال سیئه خبر می‌دهند.

#### ضروری نبودن دلیل تخلف از وعید

اشکال دیگری که بر استدلال به «جواز تخلف وعید» برای اثبات انقطاع کلی عذاب اخروی به نظر می‌رسد، دلالت آن بر امکان تخلف وعید است و نه ضرورت آن، یعنی این دلیل بیان می‌دارد که در ساحت ربوبی، تخلف از آیات وعید نسبت به گناهکاران امری جایز است و لزومی ندارد که خداوند متعال با همه گناهکاران طبق آنچه که به آنها وعید داده است، عمل نماید و بلکه بر اساس سایر دلایل که عفو و رحمت گسترده الهی را بیان می‌دارند، قطعی است که خداوند متعال از برخی وعیدهای خود چشم‌پوشی خواهد نمود و مردمان بسیاری در سایه این رحمت و عفو الهی، از عقوبات معاصی خود رها خواهند شد، اما نمی‌توان حکم کرد که عفو و چشم‌پوشی از خطاها لزوماً در مورد همه عاصیان واقع خواهد شد و هیچ یک از اهل جهنم به وعید الهی به عذاب جاودان مبتلا نخواهد گشت، چرا که:

وعدۀ الهی نسبت به عفو تبهکاران مؤمن غیر تائب به نحو قضیه مهمله است نه ایجاب کلی. از این رو، نه می‌توان درباره بخشودگی شخص یا گروه معینی اظهار نظر کرد و نه می‌توان در باره مقدار عذاب آنان سخن گفت (جوادی آملی، تسنیم، تفسیر قرآن کریم، ص ۳۴۳).

دلیل «جواز تخلف وعید» از اثبات قطعی عمل نشدن به وعید در مورد تمام مجرمان قاصر است و تنها مبین امکان آن است. در مقابل، صحت هر یک از دلایلی که بر دوام عذاب اقامه گردیده است، حتی این امکان، تخلف وعید در مورد همه عاصیان را هم از بین می‌برد و موجب تقیید قطعی تخلف وعید می‌شود و اثبات می‌کند که جریان وعید الهی در مورد برخی عاصیان به وقوع خواهد پیوست و در نتیجه، تخلف وعید شامل همه مستحقان عقوبت نخواهد گردید.

#### دلیل چهارم: نوعی بودن دوام عذاب و شخصی نبودن آن

##### ریشه دلیل

صدرالمتألهین در تعارض بین دلایل انقطاع عذاب و دلایل دوام آن، معتقد است که نه می‌توان از ادله دوام عذاب دست برداشت و نه از ادله انقطاع عذاب و به جهت پایبندی به ادله موافق و مخالف انقطاع عذاب این نظر را مطرح کرده است که دلایل دوام عذاب بر دوام نوعی عذاب دلالت دارند و دلایل انقطاع عذاب، بر انقطاع شخصی عذاب. یعنی دلایل دوام عذاب اثبات می‌کنند که اصل عذاب به صورت دائمی باقی خواهد بود، اما این عذاب برای تک‌تک افراد به صورت دائمی نخواهد بود بلکه عذاب‌های شخصی منقطع می‌گردند و کسی دچار عذاب جاودانی نمی‌شود و آنچه که باعث دائمی بودن اصل عذاب می‌شود، توارد اشخاص مختلف در عذاب اخروی است (الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ص ۳۴۸).

##### بررسی و نقد

اشکال اساسی بر این نظر آن است که مستند قاطع و قابل اطمینانی برای این نظر وجود ندارد، چون هیچ یک از ادله انقطاع عذاب، نمی‌تواند اثبات کند که لزوماً عذاب الهی از همه عاصیان منقطع خواهد شد و عذاب جاودان وجود نخواهد داشت، بلکه تنها امکان انقطاع آن را ثابت می‌کنند و بیان می‌کنند که امکان انقطاع وجود دارد. در نتیجه، در مقابل ادله‌ی ضروری دوام عذاب، دلیلی بر لزوم انقطاع عذاب وجود ندارد تا به اقتضای صحت هر دو دسته از دلایل، چنین نظری ارائه شود. به بیان دیگر، اگر سایر دلایل انقطاع عذاب مورد خدشه واقع شوند، دیگر هیچ مستندی برای این نظریه ملاصدرا وجود نخواهد داشت و از آنجا که همه دلایل انقطاع عذاب، مورد اشکال و خدشه قرار گرفته‌اند، این نظر صدرالمتألهین بدون مستند خواهد بود.



این اشکال نشان می‌دهد که لزومی بر انقطاع عذاب شخصی وجود ندارد و ممکن است همچنانکه عذاب نوعی، مداوم و لاینقطع است، عذاب شخصی نیز مداوم و لاینقطع باشد. به بیان دیگر قائل این قول، خود پذیرفته است که عذاب نوعی لاینقطع است، اما با توجه به اشکال فوق، باید اضافه نمود که الزامی بر انقطاع عذاب شخصی وجود ندارد و محتمل است که عذاب شخصی نیز برای برخی نفوس شقی، مداوم باشد.

برخی روایات درباره عذاب دائم افراد خاص، حتی احتمال انقطاع عذاب شخصی را منتفی می‌سازند.

#### **دلیل پنجم: غایت بودن جهنم در خلقت برخی انسان‌ها**

صدرالمتألهین در کتاب *سفر خود استدلال دیگری* را در اثبات انقطاع عذاب شخصی مطرح نموده است با این بیان که غایت خلقت برخی انسان‌ها جهنم است و از ابتدا برای جهنمی بودن خلق شده‌اند و برای صاحبان چنین غایتی، ورود در جهنم و اقامت دائم در آن عذاب‌آور نخواهد بود، چرا که به جایگاه اصلی خود که ملائم با طبع و ذات آنها است، رجوع می‌کنند. وی سه تقریر برای اثبات ادعای خود ارائه می‌نماید - که به جهت اختصار تنها به یکی از آنها اشاره می‌کنیم - و سپس نتیجه می‌گیرد که عذاب اینان دائمی نخواهد بود:

#### **تقریر غایت بودن جهنم برای برخی انسان‌ها**

نظام دنیا جز با وجود افراد فاسد و تبه‌کار، سامان نمی‌یابد. اگر تمام مردم، اهل خوف از عذاب خدا بودند و قلب‌هایی خاضع و خاشع داشتند، کسی برای عمارت این دنیا اقدام نمی‌کرد.

پس اگر تمام مردم سعادت‌مندانی بودند با نفس‌هایی ترسان از عذاب خدا و قلب‌هایی خاضع و خاشع، نظام زندگی به جهت نبود قیام‌کنندگان به آبادانی این سرا از میان نفس‌های سرسخت و سرکش مانند فرعون‌ها و دجال‌ها و نفس‌های حیل‌گر مانند شیطان‌های انسانی با فریکاری و زمختی خود و نفس‌های حیوانی جاهل مانند کفار، دچار اختلال می‌شد (همان-جا).

به همین جهت است که در حدیث قدسی وارد شده که:

انی جعلت معصیة آدم سبب عمارة الدنيا<sup>۲</sup>

من گناه آدم را سبب آبادانی دنیا قرار دادم

در کارخانه‌ی عشق از کفر ناگزیر است      آتش که را بسوزد گر بوله‌ب باشد  
(دیوان حافظ)

بنابراین قرار داشتن همه‌ی مردم در یک طبقه و مرحله، خلاف حکمت است و لازم است که در دنیا، همه‌ی طبقات (اعم از سعدها و اشقیاء) وجود داشته باشند و گروهی از انسان‌ها برای شقاوت خلق شوند.

**بازگشت انسان‌ها به غایت خود برای آنها لذت بخش است**

از طرفی، بازگشت انسان‌ها به اسمی که به اقتضای آن موجود شده‌اند، برای آنها رنج‌آور نخواهد بود، چون با آن سنخیت دارند و بلکه آن اسم، غایت و کمال آنها محسوب می‌شود. در نتیجه، آنان که به اقتضای ظهور اسمای جلالی خداوند از قبیل «منتقم» و «شدید العقاب» آفریده شده‌اند، از بازگشت به این اسماء در آخرت نه تنها دچار عذاب نمی‌شوند، بلکه لذت و بهجت را می‌چشند. خداوند متعال در قرآن کریم می‌فرماید:

وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ (اعراف/۱۷۹)

و در حقیقت، بسیاری از جنیان و آدمیان را برای دوزخ آفریده‌ایم.

این آیه بیان می‌کند که گروهی از انسان‌ها از ابتدا برای جهنم آفریده شده‌اند و غایت خلقت آنها دوزخ است. صدرالمتألهین پس از مطرح کردن این آیه می‌گوید:

پس مخلوقی که غایت وجودش به حسب تکوین الهی و قضاء ربانی عبارت است از داخل شدن در جهنم، به ناچار باید این دخول با طبع او موافق بوده، برای وجودش کمال باشد، چرا که غایات برای وجودات، کمال هستند و کمال شیئی که با آن متناسب است، برای آن عذاب نخواهد بود و فقط برای غیر آن، از آنانکه برای درجات بلند آفریده شده‌اند، عذاب است (الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ص ۳۵۲)

رجوع این وجودات در آخرت به اسمای حاکم و ذاتی خود، به سبب ملائمتی که با این اسماء دارند، همراه با راحت و لذت خواهد بود، هرچند که بین این وجودات با آن اسماء، برای مدت مدیدی، مفارقت پیدا شده باشد (همان، ص ۳۴۸).

پس حتی کسانی که اهل گناه و عصیان هستند، به اقتضای یکی از اسمای الهی مانند «عزیز» و یا «قهار» موجود شده‌اند و وقتی که پس از طی مراحل مختلف، در عالم محشر به سوی آن اسمای ذاتی خود محشور گردند، از عذاب رهایی خواهند یافت و از لذت ملائمت برخوردار خواهند گردید.

#### نقد و بررسی

بندگی و بهشتی شدن، غایت همه انسان‌ها

این بیان که برخی انسان‌ها برای جهنم خلق شده‌اند، با آنچه از آیات و روایات در مورد غایت خلقت انسان‌ها برمی‌آید، مطابق نیست. در قرآن کریم، غرض از خلقت انسان‌ها عبادت خداوند و اطاعت و بندگی او معرفی شده است و روشن است که نتیجه عبادت، دخول در بهشت است و نه ورود در جهنم:

وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ (ذاریات / ۵۶)

و جن و انس را نیافریدم جز برای آنکه مرا پرستند.

یعنی خداوند دوست دارد که همگان وارد بهشت شوند و هیچ کس جزء جهنمیان نگردد، چرا که هدف خلقت را عبادت قرار داده است که نتیجه‌ای جز بهشتی شدن را در پی نخواهد داشت. این معنا در مورد غرض خلقت، در آیات دیگری نیز با تعبیری دیگر مورد اشاره قرار گرفته است، از جمله آنکه هدف از خلقت، رحمت معرفی شده است و جهنم، جایگاه دوری از رحمت الهی است:

وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ

خَلَقَهُمَا (هود / ۱۱۸ و ۱۱۹)

اگر پروردگار تو می‌خواست هر آینه همه مردم را یک امت و گروه (بر یک دین و آئین)، قرار می‌داد، ولی آنان همواره با هم اختلاف و نزاع دارند؛ بجز کسانی که پروردگارت به ایشان ترحم نماید و برای همین (رحمت و ترحم) آنان را آفریده است.

عموم مفسران نیز بر این مطلب تأکید دارند که لام در «لیعبدون» لام غرض است و نه لام عاقبت، بر خلاف آیه مورد استناد صدر المتألهین<sup>۳</sup> که باید در آن، به قرینه آیه فوق و روایاتی که در باب غرض خلقت وارد شده است، لام در «لجهنم» را لام عاقبت بدانیم، به این معنا که عاقبت بسیاری از جنیان و انسان‌ها، ورود در جهنم خواهد بود و افراد زیادی از آنها در جهنم

ساکن خواهند شد، نه آنکه بسیاری از افراد جن و انس با هدف جهنمی شدن خلق شده‌اند. نمی‌توان تصور کرد که خداوند متعال عده‌ای را برای جهنمی شدن و نه سعادت حقیقی خلق نماید، چون امری قبیح است و از خداوند متعال چنین امری صادر نمی‌شود.

جهنم: جایگاه سعادت؟!

این ادعا هم پذیرفته نیست که سعادت افرادی که برای جهنم خلق شده‌اند، در جهنمی شدن آنها است، چون به تصریح قرآن کریم، جهنم جایگاه عذاب و درد و رنج است و هرگز نمی‌توان سکنی یافتن در جهنم را مساوی با سعادت دانست و قطعاً وضعیت اهل بهشت و جهنم با یکدیگر متفاوت است و نمی‌توان ادعا کرد که هر دو گروه به سبب رجوع به اسمایی که به اقتضای ظهور آنها خلق شده‌اند، در سعادت به سر می‌برند، بلکه فقط اهل بهشت هستند که به سعادت دست یافته‌اند، همچنانکه قرآن کریم می‌فرماید:

لَا يَسْتَوِي أَصْحَابُ النَّارِ وَأَصْحَابُ الْجَنَّةِ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ الْفَائِزُونَ (حشر/۲۰)

دوزخیان با بهشتیان یکسان نیستند بهشتیانند که کامیابانند.

بر این اساس، محال است که خداوند عده‌ای را برای جهنمی خلق کند که ورود در آن به معنای دوری از سعادت است، تعالی الله عن ذلك علواً کبیراً.

حاصل سخن آنکه این مقدمه را نمی‌توان پذیرفت که خداوند متعال عده‌ای را برای جهنمی شدن خلق کرده است و در نتیجه، استدلال بر پایه این مقدمه مخدوش خواهد بود. اشکالات دیگری نیز بر غایت بودن جهنم برای برخی انسان‌ها وارد است که از بیان آنها صرف نظر می‌کنیم.

عمارت حقیقی دنیا به دست مؤمنان حقیقی

به نظر می‌رسد مقدمه دیگر جناب صدرا در لزوم وجود اشقیاء برای عمارت و آبادانی دنیا نیز قابل خدشه است. در این مقدمه، فرض می‌شود که کار دنیا جز با وجود اشقیاء به صلاح نخواهد شد و اگر اشقیاء در دنیا نباشند و اگر خداوند اشقیاء را خلق نکند، دنیا رو به اضمحلال و نابودی می‌رود و اهل طاعت و بندگی، از عهده انجام امور دینی بر نمی‌آیند.

اما انصاف آن است که ایمان حقیقی و اطاعت واقعی، هم سبب عمران و آبادانی آخرت و بهشت است و هم سبب عمارت دنیا. آنان که حقاً و حقیقاً دین خدا را درک کرده باشند و

عبادت و اطاعتشان همراه با فهم و معرفت باشد، پرداختن به دنیا و عمارت و آبادانی آن را جزء وظایف عبودی خود می‌دانند و بخشی از عبادات خود به شمار می‌آورند، چرا که مکرراً در منابع دینی بر داشتن نگاهی جامع نسبت به دنیا و آخرت تأکید شده است و نگاه‌های یک‌جانبه که تنها به عبادت اهمیت داده شود و پرداختن به امور دنیوی قبیح دانسته شود، مورد نهی قرار گرفته است. سیره معصومان و بزرگان دین هم بر این شیوه بوده است که بخشی از اوقات روزانه را به امور آخرت و بخشی را به امور دنیا اختصاص می‌داده‌اند و افراطها و تفریطها در نگاه به دنیا و اصلاح و آبادی آن را طرد نموده‌اند.

قرآن کریم می‌فرماید:

وابتغ فیما آتاک الله الدار الاخرة و لاتنس نصیبک من الدنیا (قصص/ ۷۷)

و در آنچه خدا به تو داده، سرای آخرت را بطلب؛ و بهره‌ات را از دنیا فراموش مکن.

حتی می‌توان گفت که اگر اشقیا در امور دنیا داخل نمی‌شدند، عمارت دنیا به مراتب آسان‌تر و راحت‌تر بود و بسیاری از موانع به وجود نمی‌آمد، چرا که ظالمان و ستمگران در طول تاریخ ویرانی‌های فراوانی را از خود به جای گذاشته‌اند. در مقابل، نگاه دینی به دنیا همه جوانب آن را شامل می‌شود و دین راستین الهی، نسبت به همه امور آن اهتمام دارد و در نتیجه نمی‌توان پذیرفت که نظام دنیا جز با وجود اشقیا مستقر نمی‌گردد.

#### دلیل ششم: عدم موافقت عذاب نامحدود با عصیان محدود

همه خطاهایی که انسان‌ها در دنیا انجام می‌دهند، محدود است. حتی اگر بعد از خود، آثاری هم در پی داشته باشند، باز هم آن آثار محدود خواهند بود. پس عقوبت خطاها هم باید محدود باشد، چرا که تناسب میان جرم و جزا از نظر عقلی مسلم است و خداوند متعال نیز وعده فرموده است که هر گناهی را به اندازه خودش عقوبت دهد: «من عمل سیئه فلا یجزی الا مثلها»<sup>۴</sup> «جزاء وفاقاً»<sup>۵</sup>. بنابراین، هیچ‌کس در آخرت به عذاب دائمی گرفتار نخواهد شد و عذاب و عقوبت همگان، در عین تناسب با جرم‌هایش محدود خواهد بود.

#### اشکال مبنایی دلیل

این دلیل در واقع بر این مبنا استوار است که منشأ بلا واسطه عذاب اخروی، اعمال انسان‌هاست و افعال سیئه انسان‌هاست که مستقیماً عقوبت آنها را موجب می‌شود، اما بنا بر تحقیق نمی‌توان

اعمال را منشأ مستقیم عذاب اخروی دانست، بلکه آنچه مقتضی عذاب اخروی است، ملکات پست انسان‌هاست که صورت‌های جدیدی را برای انسان‌ها ایجاد کرده است و در آخرت، هویدا شدن حقیقت و باطن این ملکات و خلقیات رذیله، صاحب آنها را دچار عذاب و عقوبت می‌کند. اگر کسی در دنیا صفاتی از قبیل حسادت و شهوت و غضب را در قلب خود پرورش داد و این ملکات را در روح خود مستقر نمود، در آخرت هم به سبب این ملکات دچار عذاب خواهد بود و همین ملکات هستند که با ظاهر شدن حقیقتشان، سبب عقوبت و عذاب برای نفس شقی می‌شوند. اگر شدت این ملکات و رذایل قلبی آنقدر باشد که به صورت جوهری در نفس تبدیل شوند، در آخرت هرگز زائل نخواهند شد و صاحب چنین صورتی، قرین با عذاب دائم خواهد بود.

گرچه اعمال جوارح محدود و موقت است، لیکن اعمال قلبی همیشگی و دائم است و امر دائم اثر جاویدان در پی خواهد داشت. نمونه آن شیطان است. او با ارتکاب یک گناه بزرگ کافر شد ولی مستحق عذاب ابد شد، زیرا تا در دنیا است طبق آیه «وَإِنَّ عَلَيْكَ اللَّعْنَةَ الَّتِي يَوْمَ الَّتَيْنِ» محکوم به طرد و لعن و رجم است و با تبدیل دنیا به آخرت وارد جهنم خواهد شد و برای ابد می‌ماند (جوادی آملی، معاد در قرآن، ج ۵، ص ۴۹۶).

#### ملکات نفسانی بر اثر اعمال شکل می‌گیرند

از منظر فلسفی آنچه به عنوان عذاب بر نفس شقی وارد می‌شود، آثار شقاوت و پلیدی نفس شقی است و نه آثار مستقیم اعمال و افعال سیئه. اعمال سیئه در دنیا سبب می‌شوند که گرایش به پلیدی‌ها به مرور در قلب انسان بیشتر و قوی‌تر گردد و این گرایش می‌تواند تا آنجا پیش رود که جزئی از ذاتیات نفس شود. آنگاه با رسوخ این رذایل - که مصداق ظلمت و تاریکی هستند - در عمق قلب، نور و روشنایی از خانه دل رخت بر می‌بندد و اعتقادات و باورهای صحیح و درک درست از نظام هستی، جای خود را به اعتقادات الحادی و عنادی می‌دهد:

ثُمَّ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ أَسَاءُوا السُّوْأَىٰ أَنْ كَذَّبُوا بِآيَاتِ اللَّهِ وَكَانُوا بِهَا يَسْتَهْزِءُونَ (روم/۱۰)

آن گاه فرجام کسانی که بدی کردند [بسی] بدتر بود، که آیات خدا را تکذیب کردند و آنها را به ریشخند می‌گرفتند.

به تعبیر دیگر، آنچه سبب ایجاد ملکات قلبی می‌شود، همان اعمال و افعال انسان‌ها در دنیا است و آنچه عذاب اخروی را شکل می‌دهد، همین ملکات قلبی است که در آخرت، از حالت مکنون

خارج شده و حقیقتشان هویدا می‌گردد و این ملکات هم اموری ثابت هستند. پس این گونه نیست که اعمال انسان‌ها در عقوبت اخروی آنها دخیل نباشند، اما به نحو علت مستقیم و بی‌واسطه نیستند.

ای دریده پوستین یوسفان      گرگ برخیزد از این خواب گران  
چون ز خشم آتش تو در دلها زدی      مایه نار جهنم آمدی  
آشت اینجا چو آدم سوز بود      آنچه از وی زاد مردافروز بود  
آن سخن‌های چو مار و کژدمت      مار و کژدم گشت و می‌گیرد دمت

(مثنوی، دفتر سوم / ۳۴۷۰ به بعد)

عذاب عبارت است از آثاری که بر صورت و نوعیت شقاوت مترتب می‌گردد. این آثار معلول مخالفت‌هایی است که انسان عاصی انجام می‌دهد و به تدریج ملکه او می‌شود، نه اینکه آثار نامبرده مستقیماً و بی‌واسطه معلول مخالفت‌های او باشد تا گفته شود: مخالفت‌ها محدود و انگشت‌شمار است، چرا باید عذابش بی‌نهایت باشد. یا اینکه محال است مخالفت‌های متناهی که در طول عمر انسان انجام می‌پذیرد، اثر نامتناهی و همیشگی داشته باشد (جوادی آملی، معاد در قرآن، ج ۵، ص ۵۰۱).

#### بیان پیامبر اکرم درباره علت جاودانگی

پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله سؤال از علت جاودانگی در جهنم را با وجود اعمال سیئه محدود در دنیا بر محور آیه «كُلُّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ» پاسخ می‌دهند:

إِنَّمَا خُلِدَ أَهْلُ النَّارِ فِي النَّارِ لِأَنَّ نِيَّاتِهِمْ كَانَتْ فِي الدُّنْيَا أَنْ لَوْ خُلِدُوا فِيهَا أَنْ يُعْصُوا اللَّهَ أَبَدًا وَإِنَّمَا خُلِدَ أَهْلُ الْجَنَّةِ فِي الْجَنَّةِ لِأَنَّ نِيَّاتِهِمْ كَانَتْ فِي الدُّنْيَا أَنْ لَوْ بَقُوا فِيهَا أَنْ يُطِيعُوا اللَّهَ أَبَدًا فَبِالنِّيَّاتِ خُلِدَ هَؤُلَاءِ وَهَؤُلَاءِ ثُمَّ تَلَا قَوْلَهُ تَعَالَى قُلْ كُلُّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ قَالَ عَلِيُّ نِيَّتِهِ (مجلسی، ج ۶۷، ص ۲۰۱)

اینکه دوزخیان همیشه و برای ابد در دوزخ مخلد هستند، از این جهت است که نیت آنها این است که اگر فرضاً در دنیا برای ابد زنده و جاوید باشند، هیچ وقت تسلیم حق نشده و راه معصیت و سرکشی را ادامه دهند و همچنین بهشتیان که در بهشت مخلد و جاوید هستند، از این نظر است که نیت آنان اطاعت و اجرای فرمان‌های الهی است، گر چه در دنیا جاویدان باشند.

پس بر اساس نیت خود اینان در بهشت و آنان در دوزخ مخلد و جاویدان هستند. سپس حضرت آیه شریفه قُلْ كُلُّ يَعْمَلُ عَلَيَّ شَاكِلَةً را تلاوت فرمود و توضیح داد که هر کس بر اساس و پایه نیت خود عمل می‌کند.

آنچه در این روایت به عنوان «نیت» مطرح گردیده است، حاکی از همان صورت درونی و قلبی شخص است که پس از پلید و شقی شدن، مصدر و منشأ اعمال ناپاک و نادرست می‌شود و به دلیل وجود شاکله‌ای تاریک، نفس شقی دائماً مرتکب اعمال سیئه می‌شود. چراکه به تعبیر قرآن کریم، هر کسی بر اساس شاکله و ملکات خود عمل می‌کند و اعمال او از ملکات او ناشی می‌شود: «قُلْ كُلُّ يَعْمَلُ عَلَيَّ شَاكِلَةً». یعنی شخصی که در مدت عمر محدود خود در دنیا، نیکی‌ها و نورانیت‌ها را در قلب خود جای داد، هر قدر هم که عمر کند، اعمال نیک از او صادر خواهد شد، چراکه شاکله و ملکاتی زیبا دارد که منشأ اعمال حسنه خواهند بود و کسی هم که در عمر خود ظلمت‌ها را شاکله خود ساخته است، جز ظلمت و کدورت از او صادر نخواهد شد، چرا که نفس او اقتضای چیزی جز اعمال سیئه را ندارد.

بنابراین روشن شد که هم از منظر قرآن کریم و روایات و هم از منظر فلسفی، آدمی در آخرت با حقیقت نفس خود مواجه می‌شود و همین حقیقت نفس است که منشأ ثواب یا عقاب است. ضمناً روشن شد که ثواب و عقاب اخروی مستقیماً به اعمال بر نمی‌گردد، بلکه به حقیقت نفس که حاصل اعمال را در خود مکتوب کرده است، برمی‌گردد.

#### محدود بودن صورت ظاهری عصیان و نامحدود بودن حرمت‌شکنی باطنی آن

نکته دیگری که در مورد گناهان باید اشاره شود آن است که اگرچه ظاهراً برخی گناهان بسیار محدود هستند و حتی آثار سوء آنها نیز محدود است، حقیقت گناه و عصیان که عبارت است از سرپیچی در مقابل خالق و پروردگار یکتا و بی‌نهایت، نشان از ظلمی نامحدود دارد. گناه و عصیان بدان معناست که انسان‌هایی که تمام وجود و هستی خود را از خدا دارند و به شکرانه نعمت‌های او باید در تمام زندگی‌شان شاکر و سپاسگزار او باشند، با استفاده از همان نعمت‌های الهی، بر خلاف خواست او عمل کنند و با این سرپیچی و عصیان، حرمت او را بشکنند و عظمت بی‌انتهای او را به لذتی گذرا و پست بفروشند. باطن گناه از این زاویه عبارت است از



ترجیح دادن جاذبه‌های گناه بر ایتیان حق عبودیت و چشم‌پوشی از زیبایی مطلق پروردگار در برابر زیبا دیدن توهمی عصیان. این گونه است که باطن گناه از این منظر نه تنها امری محدود نیست، بلکه در اوج پستی و دنائت قرار دارد و ظلمتی نامحدود را به جهت شکستن حرمت نامحدود خداوند متعال در بر دارد. این امر مبین آن است که عذاب نامحدود اخروی بی تناسب با گناهان دنیوی نیست، چون از منظری که بیان شد، حقیقت گناه عبارت است از ظلمت و حرمت‌شکنی نامحدود و بی‌نهایت. در نتیجه، عذاب نامحدود هم متناسب با آن خواهد بود. البته فضل و رحمت الهی بیش از آن است که با انسان‌ها بر این اساس معامله کند و شأن ربوبی عظیم‌تر از آن است که این گونه با انسان‌ها رفتار کند، اما عظمت و رحمت و مغفرت او از عمق ظلمت گناه نمی‌کاهد و حقیقت حال عاصی را عوض نمی‌کند.

#### نتیجه‌گیری

علاوه بر دلایل فوق، دلایلی عقلی دیگر و نیز دلایل نقلی بر اساس ظهور برخی از آیات و روایات بر انقطاع عذاب اخروی اقامه شده است که البته ظهور قاطعی بر این ادعا ندارند و از ذکر آنها خودداری می‌کنیم.

در مجموع، هیچ یک از دلایل اقامه شده نشان نمی‌دهد که عذاب اخروی از همگان منقطع خواهد شد و این دلایل از اثبات ادعای انقطاع کلی عذاب اخروی قاصرند. در عین حال باید توجه داشت که از منظر سنت و نیز فلسفه و عرفان اسلامی، اکثر قریب به اتفاق انسان‌ها اهل نجات و رستگاری هستند و در نهایت در زمره بهشتیان در خواهند آمد و دلایل اثبات‌کننده عذاب جاودان، افراد بسیار معدودی را شامل می‌شود. تفصیل این مطلب مجال وسیع‌تری می‌طلبد.

#### توضیحات

۱. بحث در مورد امکان تخلف وعید و محال بودن تخلف از وعده تنها بر اساس مبانی عدلیه در موضوع حسن و قبح ذاتی مطرح می‌باشد، اما بر مبنای اشاعره که به حسن و قبح ذاتی امور معتقد نیستند و حسن و قبح را تنها دایره مدار اراده و خواست خدا می‌دانند، هیچ محذوریتی در تخلف از وعده یا وعید الهی مطرح نیست، چون عمل به وعده یا وعید ذاتاً

- دارای ملائک حسن و قبح نیست و فقط در صورت تعلق مشیت الهی به عمل به آنها یا تخلف از آنها، دارای معیار حُسن می‌شود.
۲. منبعی برای این حدیث یافت نشد. صدر المتألهین در کتاب خود این حدیث را نقل می‌کند: *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، جلد ۹، صفحه ۳۴۸.
۳. آیه ۱۷۹ *سورة/اعراف*: « وَ لَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ کَثِیرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ »: «و در حقیقت، بسیاری از جنیان و آدمیان را برای دوزخ آفریده‌ایم».
۴. هر کس بدی کند، جز به مانند آن کیفر داده نمی‌شود (*غافر/ ۴۰*)
۵. این مجازاتی است موافق و مناسب (نبا/ ۲۶)
۶. از جمله امام باقر علیه السلام فرمودند: هر بنده‌ای که در دل خود یک نقطه سفید دارد، هر گاه مرتکب گناهی شود جای سیاهی در آن پدید می‌آید، اگر توبه کرد آن سیاهی از بین می‌رود. اما اگر در گناه خود اصرار ورزید و به آن ادامه داد آن سیاهی زیاد می‌گردد تا همه سفیدی‌ها را می‌پوشاند، هنگامی که سیاهی همه را فرا گرفت دیگر امید خیری در صاحب آن نمی‌باشد و همان است که خداوند می‌فرماید: *کَلَّا بَلْ رَانَ عَلٰی قُلُوبِهِمْ مَا کَانُوا یَکْسِبُونَ* (مجلسی، ج ۷۰، ص ۳۳۲).

#### منابع

- آشتیانی، سید جلال‌الدین، *شرح بر زاد المسافر ملاحظه‌ها*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، بی تا.
- ابن عربی، محی‌الدین، *فصوص الحکم*، تهران، الزهراء، ۱۳۷۰.
- \_\_\_\_\_، *الفتوحات المکیة*، ج ۲، ۱، بیروت، دارصادر، بی تا.
- جوادی آملی، عبدالله، *معاد در قرآن*، ج ۴ و ۵ از تفسیر موضوعی قرآن کریم، قم، مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۰.
- \_\_\_\_\_، *تسنیم: تفسیر قرآن کریم*، ج ۵، قم، مرکز نشر اسراء، ۱۳۷۸.
- حافظ، شمس‌الدین محمد، *دیوان حافظ*، به سعی سایه، چ ۱۲، تهران، نشر کارنامه، ۱۳۸۵.
- شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم [ملا صدرا]، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، ج ۲، ۹، قم، مکتبه المصطفوی، ۱۳۶۸.

\_\_\_\_\_، الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية، با تعليقات ملاهادي سبزواري، قم،  
المركز الجامعي للنشر، بي تا.  
طباطبائي، محمد حسين، تفسير الميزان (ترجمة فارسي)، ترجمه محمد باقر موسوي  
همداني، ج ١، ١٦، قم، دفتر انتشارات اسلام، ١٣٧٤.  
فيض كاشاني، ملا محسن، علم اليقين، ج ٢، قم، بيدارفر، ١٣٨٤.  
قمشه اي، آقامحمد رضا (حكيم صهبا)، ديوان اشعار.  
قمي، علي بن ابراهيم، تفسير التمي، ج ٢، ج ٣، قم، مؤسسة دارالكتاب، ١٤٠٤ق.  
قيصري رومي، محمد داوود، شرح فصوص الحکم، به كوشش استاد سيد جلال الدين  
آشتياني، بي جا، بي تا.  
كليني، محمد بن يعقوب، الكافي، ج ٤، ج ١، تهران، دارالكتب الإسلامية، ١٣٦٥.  
مجلسي، محمد باقر بن محمد تقی، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، ج ٧٤، ٦٧،  
٧، ٦، بيروت، مؤسسة الوفاء، ١٤٠٤ق.  
مفيد، محمد بن محمد، تصحيح الاعتقاد، قم، انتشارات كنگره جهاني شيخ مفيد، ١٤١٣ق.  
مولوي، جلال الدين محمد بن محمد، مثنوي معنوي، تصحيح رينولد نيكلسون، ج ٤، تهران،  
ققنوس، ١٣٧٩.

فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت  
دانشگاه شهید بهشتی، تابستان ۱۳۸۷

Research Journal of Islamic Philosophy and  
Theology of Shahid Beheshti University

## محوریت اصل «عدل» در کلام شیعه امامیه

دکتر محمد کاظم علمی \*

### چکیده

این مقاله اصل عدل را از نظر شیعه بررسی می‌کند و برای آن جایگاه محوری ویژه‌ای در نظر می‌گیرد و از این منظر به ارتباط آن با اصول دیگر می‌پردازد و برهانی بر توحید و عصمت استخراج و اقامه می‌کند، سپس از سخنان پیامبر اکرم (ص) مؤیدی بر دیدگاه خود در باره عدل عرضه می‌دارد و حاصل چنین دیدگاهی را برای پاسخگویی به پرسش اساسی «انتظار بشر از دین» به کار می‌بندد و در پایان نتیجه می‌گیرد که از نظر این مکتب، موجه‌ترین انتظاری که یک شیعه می‌تواند از دین داشته باشد همان وعده‌ای است که دین خود متعهد به انجام آن شده است و آن تحقق عدالت به معنای جامع آن است، معنای جامعی که متضمن اصول دیگر نیز می‌باشد.

واژگان کلیدی: کلام شیعه امامیه، محوریت عدل، انتظار بشر از دین، عصمت، توحید، نبوت، معاد.

### مقدمه

مسئله عدل را می‌توان از دیدگاه‌های متفاوت مورد بحث قرار داد. گاهی ممکن است منشأ و ریشه آن بررسی شود و در جستجوی پاسخ برای پرسش‌هایی باشیم، مانند: آیا عدل امری فطری

[elmi@ferdowsi.un.ac.ir](mailto:elmi@ferdowsi.un.ac.ir)

\* عضو هیئت علمی دانشگاه فردوسی مشهد

است یا از طریق تعلیم به انسان آموخته می‌شود و اگر مفهومی تعلیمی است، آیا منشأ آن انسانی است یعنی خود انسان قادر است آن را ادراک کند و سپس به دیگران بیاموزد یا منشأ وحیانی دارد و صرفاً از طریق پیامبران به انسان تعلیم می‌شود؟ گاهی ممکن است عدل از زاویه اجتماعی-سیاسی و حتی فردی بررسی شود و به پرسش‌هایی پاسخ دهد، نظیر: «عدالت اجتماعی چیست؟»، «انسان عادل کیست؟»، «فرد یا جامعه چه برداشتی از عدل و لوازمش نظیر اختیار انسان، باید به عمل آورد تا فرد یا جامعه موفق باشد؟»، «چه برداشتی منجر به انحطاط فرد و جامعه می‌شود» همچنین ممکن است از دیدگاه‌های متفاوت دیگری نیز مورد بحث قرار گیرد. گاهی به عنوان یک مسئله فلسفی توسط فلاسفه، گاهی به عنوان یک مسئله فکری در عقاید دینی توسط متکلمان، گاهی به عنوان مسئله‌ای در شریعت توسط فقیهان (مطهری، عدل الهی، ص ۳۴-۲۹)، گاهی به عنوان مسئله‌ای اخلاقی توسط علمای اخلاق، گاهی به عنوان مسئله‌ای اجتماعی توسط دانشمندان علوم اجتماعی و گاهی به عنوان مسئله‌ای سیاسی توسط علما و فلاسفه سیاست<sup>۱</sup> مورد بحث و بررسی قرار گرفته است.

مسئله محوری بحث در این مقاله، جایگاه اصل عدل در قیاس با سایر اصول اعتقادی شیعه، مؤیدها و ثمرات آن است. بی‌تردید نتیجه این بحث می‌تواند ما را در یافتن پاسخ‌هایی شایسته برای پرسش‌های فوق یاری رساند و به اخذ مواضعی خاص درباره آنها منجر شود. در این جستار، ابتدا نظریه‌ای کلامی یعنی قرائتی خاص مبنی بر جایگاه محوری اصل عدل در کلام شیعه امامیه مطرح شده و با تمسک به روش علم کلام که روشی استدلالی-روایی است، از دلایلی عقلی-نقلی برای اثبات این نظریه بهره گرفته شده است، سپس برای استحکام بیشتر بخشیدن به آن، به نقل فرمایشی از پیامبر اکرم (ص) درباره بعثت خویش که به نحوی مؤید این نظریه می‌باشد، تمسک شده است و در نهایت یکی از نتایجی که از این نظریه حاصل می‌شود، یعنی پاسخ پیشنهادی به پرسش «انتظار بشر از دین»، بحث و بررسی شده است. بدین ترتیب، مسائل اصلی مورد بحث در اینجا عبارت‌اند از اینکه از نظر شیعه: ۱. آیا «عدل» می‌تواند به مثابه اصلی محوری لحاظ شود، به نحوی که بتوان اصول دیگر را بر اساس آن توجیه کرد؟ ۲. آیا این قرائت عدالت‌مدار با تعبیری از پیامبر اکرم (ص) که در آن هدف از بعثت خویش را بیان فرموده‌اند، مطابقت دارد؟ ۳. با نگاهی به چارچوب این قرائت عدالت‌محور از دین، پاسخ پیشنهادی به پرسش «انتظار بشر از دین چیست؟» کدام است؟

### پیشینه تاریخی

مسئله عدالت یکی از مهم‌ترین و کهن‌ترین مباحثی است که مورد توجه عموم متفکران در میان اقوام مختلف، در دوره‌های گوناگون تاریخ بشری قرار گرفته است. اصناف مختلفی از صاحبان اندیشه، هر یک با تمسک به مبانی متفاوت و با استفاده از روش‌های خاص خود به بحث‌های عمیق و دامنه‌داری در این زمینه پرداخته و به نتایج گوناگون و بعضاً متقابلی دست یافته‌اند.

در فلسفه یونانی و غربی: با ظهور طالس و فیثاغورس و دیگر متفکران ایونی در قرن هفتم پیش از میلاد در یونان، که نزد غربیان آغاز فلسفه تلقی شده است، همزمان بحث از عدالت نیز آغاز می‌شود. در فلسفه فیثاغورس اساس جهان بر عدد استوار است و همه امور چه مادی و چه غیر مادی مظهر عدد خاصی متعلق به خویش هستند. وی عدالت را با عدد چهار مشخص کرده (کاپلستون، ص ۴۷) و برای آن اصالت ویژه‌ای قائل شده است. پس از او در آثار دیگران نظیر هراکلیتوس ملاحظه می‌شود که او عدالت را مظهري از لوگوس یا عقل یا واحد می‌داند و برای برگزاری تعادل در سیر صعود و نزول در تبادل آتش و اشیا از اصل «هماهنگی پنهان جهانی» سخن می‌گوید (همان، ص ۵۴). در اندیشه آناکساگوراس، عدل در آفرینش جهان توسط خدا متجلی است، زیرا او خدا را همان عقل یا «نوس» (Nous) می‌نامد و «نوس» را ناظم جهان می‌داند (همان، ص ۸۵). در فلسفه افلاطون بحث از عدل به نحو مبسوط‌تر و عمیق‌تری در محاورات جدلی سقراطی صورت گرفته است. او در اخلاق بر این باور است که عدالت موجب سعادت انسان است و در واقع، عدالت خود مجموعه‌ای از فضایل است و اما در مورد جامعه، در اندیشه او اساساً فلسفه برای سیاست و سیاست برای نیل به عدالت است.<sup>۲</sup> ارسطو نیز مفهوم عدل را هم به معنای فردی و هم به معنای اجتماعی آن به کار برده است. در مورد فرد اعتدال یا میانه‌روی را فضیلت می‌داند و در مورد جامعه، دادگری را کامل‌ترین فضیلت برمی‌شمارد (ارسطو، ص ۱۳۵). در اندیشه بسیاری از فلاسفه غرب پس از ارسطو نیز تا به امروز بحث عدالت به نحو جدی کنکاش و بررسی شده است، از جمله متفکر معاصر، جان راولز (۲۰۰۲-۱۹۲۱) که آثار گرانتقدری در این باره دارد.<sup>۳</sup>

در فلسفه و ادیان شرقی: اصل «عدالت جهانی» نظیر بودیسم، هندوئیسم، و جینیسم (Jainism) نیز یکی از اصول بنیادین است. هر شش مکتب فلسفی برهمنی هندو<sup>۴</sup> و هر دو شاخه اصلی بودیسم،

و هر دو فرقه جینسم و حتی مکتب چارواکا (Carvaka) که فلسفه‌ای الحادی است، جملگی به قانون «کارما» (Karma) باور دارند. بر اساس این قانون، همان‌گونه که قانون کنش و واکنش بر سرتاسر جهان طبیعت سیطره دارد، در جهان ماورای طبیعت نیز قانونی مابعدالطبیعی حکمفرماست که می‌توان آن را نظام اخلاقی حاکم بر جهان دانست که بر اساس آن هر نیک و بدی اخلاقی همانند هر کنش فیزیکی واکنش‌هایی همسان خود ایجاد می‌کند که همچنان در جهان پایدار خواهند ماند تا در این چرخه تناسخ و بازپیدایی‌های بی‌پایان، لاجرم روزی بر سر عامل آن کنش فرود آید، اگر در این مرتبه از زندگی انجام نشود، پس در مرتبه بعد و یا در مراتب بعدتر. در همه این مکاتب، چه متشرع و چه غیر متشرع، این اصل پشتوانه اخلاق و ضامن عدالت فراگیر و گریز ناپذیر جهانی است و اصول دیگر نظیر «سامسارا» (Samsara) یا تناسخ، یا چرخه بازپیدایی) و اصل «آهیمسا» (Ahimsa) یا اصل عدم آزار) مکمل این نظریه در این مکاتب فلسفی و ادیان می‌باشند.<sup>۵</sup>

در کلام اسلامی: در ادیان و حیانی چه در جهان‌شناسی و چه در معرفت‌شناسی و حکمت‌نظری و چه در اخلاق و حکمت عملی، در ارتباط با حکومت عادلانه و عدالت اجتماعی و فردی، بحث عدالت در کتب مقدس هر یک مطرح شده و بحث‌های کلامی مشبعی را دامن زده است، در اینجا برای تخصیص بحثمان به اسلام و عمدتاً به شیعه ناگزیر به بحث عدل در همین قلمرو بسنده می‌شود.

در تاریخ کلام، در اسلام، عموماً اولین مسئله را «جبر و اختیار» دانسته‌اند، اما از آنجا که اختیار ارتباط وثیقی با عدل دارد همچنان که جبر با ظلم، بحث از اختیار بی‌درنگ بحث از عدل را مطرح می‌کند. بنابراین، می‌توان بحث عدل را از مسائل آغازین دانست. مسئله عدل به نوبه خود مسائل دیگری را مطرح می‌کند نظیر مسئله حسن و قبح ذاتی افعال، عقل و مستقلات عقلیه، فرقه‌های کلامی اسلامی هر یک در باره هر کدام از مسائل فوق، از جمله در باره عدل، موضع خاصی اختیار کرده‌اند.

معتزله، به عنوان افراطی‌ترین فرقه عقلگرا، به اصول پنجگانه‌ای معتقدند که عبارت‌اند از: عدل، توحید، وعد و وعید، منزله بین‌المنزلتین، و امر به معروف و نهی از منکر. معتزله به اختیار

و آزادی انسان در اعمال خویش معتقدند و به قیمت عدم اعتقاد به توحید افعالی، عدل را می پذیرند.

اما اشاعره، که نظریات کلامی شان در میان اهل تسنن مقبولیتی عامه یافته است، گرچه مدعی انکار عدل نبوده‌اند و خداوند را عادل می‌دانند، لیکن از عدل تفسیری برگزیده‌اند که از نظر معتزله و شیعه می‌تواند همان انکار عدل تلقی شود، زیرا ملائک سنجش عدل و تمایزش از ظلم را عقل ندانسته، بلکه فعل خداوند می‌دانند. بدین معنا که اگر خداوند نکوکاران را توبیخ و بدکاران را پاداشی نیکو عنایت کند، این عین عدالت است، زیرا ملائک عادلانه بودن هر عملی فعل خداست. اشاعره و عموم اهل تسنن، اصول دین را توحید، نبوت و معاد دانسته‌اند و عدل را از اصول دین بر نمی‌شمارند.

در واقع، عدل نیز مانند علم، قدرت و نظایر آنها، یکی از صفات خداوند است، اما دلیل اینکه عدل در شیعه (و معتزله) از اصول دین دانسته شد این است که میان نظر شیعه با اهل سنت درباره صفات خداوند در مسئله عدل اختلاف شدیدی وجود دارد، به گونه‌ای که اعتقاد و عدم اعتقاد به عدل، نشانه مذهب افراد بود، بدین گونه که اعتقاد به عدل نشانه آن بود که شخص اشعری نمی‌باشد و اعتقاد به عدل و امامت توأماً نشانه تشیع بود. این است که گفته می‌شد اصول دین اسلام سه چیز و اصول مذهب شیعه همان سه چیز است به علاوه اصل عدل و اصل امامت (مطهری، عدل الهی، ص ۷۰).

### معنای عدل در لغت و اصطلاح

برای عدل در لغت معانی متعددی بیان شده است که کم و بیش به هم متقاربنند. عموماً عدل را مقابل جور و ستم دانسته‌اند<sup>۷</sup>، از نظر برخی، عدالت لفظی است که اقتضای معنای مساوات را دارد و معنای عدل و عدل را یکی تلقی کرده‌اند با این تفاوت که عدل برای اموری که تساوی در آنها به نحو نظری و عقلی ادراک می‌شود به کار می‌رود، اما لفظ عدل در اموری است که تساوی توسط حواس ادراک می‌شوند. پس عدل همان تقسیط به نحو مساوی است. گاهی عدل را به معنای نظم دانسته‌اند به دلیل «بالعدل قامت السموات و الارض» (الراغب الاصفهانی، ص ۳۳۶-۳۳۷).



شیخ طوسی نیز عدل را نقیض جور دانسته و آن را نظیر حق و انصاف برشمرده<sup>۸</sup> و در جایی دیگر قسط را همان عدل معنا کرده است.<sup>۹</sup>

و نیز قرار دادن هر امری در جایگاه صحیح آن را عدل دانسته‌اند.<sup>۱۰</sup> حضرت علی (ع) می‌فرماید: «عدل امور را در مواضعش قرار می‌دهد».<sup>۱۱</sup>

به تعبیر مولوی (دفتر ششم، بیت ۲۵۹۶):

عدل چو بود؟ وضع اندر موضعش      ظلم چو بود؟ وضع در ناموقعش

استاد مطهری مجموعاً چهار معنا و یا چهار مورد استعمال برای کلمه عدل در نظر گرفته است:

۱. **موزون بودن:** هر مجموعه‌ای که اجزای گوناگونی دارد، اگر دارای هدف خاصی باشد، باید این اجزا کماً و کیفاً به قدر لازم (و نه به قدر مساوی) به کار گرفته شود. در اینجا عدل به معنای نظم، اندازه و میزان است و این نوع عدالت از شئون حکیم بودن و علیم بودن خداوند است و آیات و احادیث بسیاری آن را تأیید می‌کنند، از جمله آیه «و آسمان را برافراشت و میزان را برقرار کرد»<sup>۱۲</sup> و حدیث نبوی «آسمان و زمین به موجب عدل برپاست»<sup>۱۳</sup>. عدل بدین معنا در مقابل ظلم نیست بلکه در مقابل بی‌نظمی و بی‌تناسبی است و در آن مصلحت کل مطرح است و نه مسئله حق فرد؛ ۲. **مساوات:** اگر مساوات به معنای یکسان تلقی کردن همگان به رغم تفاوت در شایستگی‌های آنان باشد، پس عدل بدین معنا عین ظلم است، اما اگر به معنای مراعات تساوی در شایستگی‌های یکسان باشد، پس مساوات بدین معنا، از لوازم عدل است؛ ۳. **عدالت اجتماعی:** براساس آن حق \_\_\_\_\_ است و اولویت‌های افراد چه حقیقی و چه اعتباری باید مراعات گردد. این نوع عدالت خاص بشر است و به ساحت الهی راه ندارد؛ ۴. **عدل الهی:** یعنی رعایت استحقاق‌ها در افاضه وجود و امتناع نکردن از افاضه و رحمت به آنچه امکان وجود یا کمال وجود دارد. عدل بدین معنا خاص خداوند و از صفات کمال او (مطهری، *عدل الهی*، ص ۶۴-۵۹)، و در حقیقت از شئون فاعلیت اوست، یعنی از صفات فعل است نه از صفات ذات (همان، ص ۷۱).

به تعبیر ملاصدرا، عدل خداوند عبارت است از: فیض عام و بخشش گسترده در مورد همه موجوداتی که امکان هستی یا کمال در هستی دارند بدون هیچ‌گونه امساک یا تبعیض (صدرالدین شیرازی، ج ۵، ص ۱۹۲-۱۹۱).

تعبیر استاد مطهری از *عدل الهی* چنین است: « خداوند فیض و رحمت و همچنین بلا و نعمت خود را بر اساس استحقاق‌های ذاتی و قبلی می‌دهد و در نظام آفرینش از نظر فیض و رحمت و بلا و نعمت و پاداش و کیفر الهی نظم خاصی برقرار است» (مطهری، *آشنایی با علوم اسلامی*، ص ۱۸۰).

ممکن است بتوان میان معانی مختلف عدل و نیز میان این معانی و معنای قسط و برخی اصطلاحات دیگر که در معنی به این دو نزدیک‌اند، تمایزات دقیقی را آشکار کرد، اما در خصوص هدفی که این نوشتار در صدد استدلال آن است، عدل را به معنای وسیعی که جامع همه این معانی است و مورد پذیرش اصحاب لغت و نیز مفسرینی معتبر است یعنی *وضع الشيء فی موضعه* در نظر می‌گیریم، که در حقیقت معنای مورد نظر امام علی (ع) است که مولوی نیز مضمون آن را به نظم آورده است، زیرا معانی مورد نظر در *عدل الهی*، عدالت اجتماعی و نظم را نیز در برمی‌گیرد.

#### ۱. «عدل» به مثابه اصلی محوری در اصول دین

عدل به معنای جامع آن، می‌تواند همه اصول عقاید دین را توجیه کند و پشتوانه هر چهار اصل دیگر گردد. گرچه طبق اعتقاد متداول شیعه، عدل صرفاً یکی از آنهاست و بقیه را توحید، نبوت، امامت و معاد دانسته‌اند، اما در حقیقت هر چهار اصل دیگر هم در معرفت‌شناسی و هم در جهان‌شناسی قابل اتکا به عدل می‌باشند. حال به تبیین این قابلیت می‌پردازیم:

#### الف. توحید

توحید به معنای یگانگی خداوند است، اما این یگانگی دارای اقسام و مراتبی است که عبارت-انداز:

۱. توحید ذاتی: ذات و گوهر او یگانه و بی‌همتاست.

۲. توحید صفاتی: اعتقاد به وحدت صفات با ذات حق یعنی: صفات او گرچه مفهوماً غیر ذات او، اما مصداقاً عین ذات او هستند.

۳. توحید افعالی: یعنی مؤثر واقعی در عالم و موجودات خداست.

۴. توحید عبادی: او یگانه موجودی است که شایسته پرستش و عبادت است. از این میان، به اجماع مسلمانان، آنچه فرد را از حوزهٔ مسلمان بودن خارج می‌کند عدم اعتقاد او به توحید ذاتی و توحید عبادی است و اما عدم باور به توحید صفاتی و توحید افعالی خللی به ادعای مسلمانی شخص وارد نمی‌کند، همان‌گونه که اشعری‌ها توحید صفاتی را نپذیرفتند و معتزلی‌ها توحید افعالی را، با این حال، مسلمانان همچنان هر دو گروه را از فرقه‌های اسلامی برشمرده‌اند.

شیعهٔ امامیه هر چهار مرتبهٔ توحید را می‌پذیرد، گرچه در توحید صفاتی با نظریهٔ مورد پذیرش معتزله اختلاف نظر دارد و در توحید افعالی با دیدگاه مقبول اشعری‌ها موافق نیست. اما پرسش اصلی در این مقاله آن است که با توجه به معنای جامع مورد نظر اسلام از «توحید» چگونه می‌توان آن را براساس «عدل» توجیه کرد؟

برای پاسخ گفتن به این پرسش با استناد به «آیهٔ سیزدهم از سورهٔ لقمان» و بحث «مفهوم مخالف» در علم اصول فقه می‌توان چنین نتیجه گرفت که «توحید» نه تنها «عدل» است، بلکه در حقیقت «عدل عظیم» است، زیرا لقمان در این آیه در حالی که فرزند خویش را موعظه می‌کند بدو می‌گوید: «ای فرزند من، به خدای شرک موز، زیرا بی تردید شرک ظلم عظیم است»<sup>۱۴</sup>. حال با توجه به بحث «مفهوم مخالف» در علم اصول فقه<sup>۱۵</sup>، اگر «شرک» از نظر قرآن کریم «ظلم عظیم» است، پس می‌توان نتیجه گرفت که «توحید» در حقیقت «عدل عظیم» است، زیرا «توحید» وصف مقابل (یا مخالف) «شرک» است، و «عدل» وصف مقابل (یا مخالف) «ظلم»<sup>۱۶</sup>. آیات دیگری نیز در قرآن وجود دارد که شرک را ظلم دانسته است. از جمله در آنجا که در برابر درخواست ابراهیم (ع) برای امامت تبارش، خداوند پاسخ می‌فرماید: «عهد من ظالمان را در بر نمی‌گیرد»<sup>۱۷</sup>. طبق نظر متعارف عموم مفسران شیعه در اینجا «ظالم» همان «مشرک» تفسیر شده است و عموماً از این آیه برای اثبات امامت و خلافت بلافصل امام علی (ع)، پس از پیامبر اکرم (ص) بهره می‌گیرند. بنابراین اگر مشرک ظالم است پس موحد عادل.

برهانی دیگر در توحید: در بحث توحید در علم کلام از جمله واجب‌الوجود بودن باریتعالی و یگانگی او و نیز ممتنع‌الوجود بودن شریک‌الباری اثبات می‌گردد. حال اگر این بحث بر اساس تعریف این مقاله از عدل به معنای جامع آن (یعنی وضع الشیء فی موضعه) تفسیر شود می‌توان چنین استدلال کرد: هنگامی که باریتعالی (واجب) در جایگاه (موضع) خود قرار گیرد، بر کل

هستی استقرار می‌یابد (الرحمن علی العرش استوی)، بنابراین دیگر جایی برای شریک‌الباری باقی نمی‌ماند جز عدم و مگر این معنا جز توحید است. به عبارت دیگر، تعریف عدل در این مقاله به معنای قرار گرفتن هر امری در جایگاه خود می‌باشد و در این مقام همان استقرار<sup>۱۸</sup> خدا بر عرش است یعنی استقرار سیطره خدا بر کل هستی، بنابراین در هستی جایی برای شریک‌الباری باقی نمی‌ماند و این معنا دقیقاً همان توحید است. بنابراین توحید جلوه‌ای از عدل است و کسی که به عدل معتقد باشد لاجرم به توحید نیز معتقد است.

#### ب. نبوت

غایت ارسال رسل تحقق عدالت است. در واقع، هدف نبوت عامه و خاصه یکی است و آن ابلاغ اسلام بر بشریت است و غایت ارسال رسل و رسالت اسلام<sup>۱۹</sup> به تصریح قرآن عدالت است. قرآن آشکارا تصریح می‌کند که غایت فرستادن همه این پیامبران یا به تعبیر دیگر هدف نبوت همان « اقامه قسط » است، در آنجا که می‌فرماید: « ما پیامبران خویش را با بینات فرو فرستادیم و همراه آنان کتاب و میزان را فرو فرستادیم تا مردم قسط را بر پای دارند »<sup>۲۰</sup>.

مفسران بزرگی چون شیخ طوسی کلمه « قسط » را همان « عدل » دانسته‌اند.<sup>۲۱</sup> بنابراین، نبوت، به معنای جامع آن، اساساً برای تحقق عدالت (به معنای فراگیر، نه تنها عدالت اجتماعی) است. ملاصدرا در تفسیر این آیه، رسل را هم ملائکه و هم انبیا دانسته، و کتاب را وحی و میزان را ترازو معنا کرده است و کتاب را برای هدایت به علوم و تعلیمات و میزان را برای ارشاد به اعمال و معاملات ضروری دانسته است و می‌گوید: « به همین دلیل است که خداوند این آیه را با این سخن ادامه می‌دهد که تا مردم قسط را بر پای دارند - یا به عدل رفتار کنند »<sup>۲۲</sup>.

علامه طباطبایی در تفسیر این آیه می‌گوید: « غرض الهی از ارسال رسل و فرو فرستادن کتاب و میزان همراه آنان این است که مردم قسط را برپا دارند و در مجمعی عادل زندگی کنند... و بعید نیست که - و الله اعلم - مراد از میزان همان دین باشد، زیرا توسط دین است که عقاید و اعمال اشخاص سنجیده می‌شود... و گفته شده که مراد از میزان در این جا عدل است، و نیز گفته شده که عقل است »<sup>۲۳</sup>. بنابراین، نبوت که در حقیقت، ارسال پیام خداوند - که همان دین اسلام می‌باشد - برای بشریت توسط همه پیامبران الهی است، هدفش تحقق عدالت توسط بشر

است<sup>۲۴</sup>، که اگر عدالت را به معنای جامع آن در نظر بگیریم، اغراض دیگر ارسال رسل (از جمله تزکیه، تعلیم کتاب و حکمت و موارد دیگر) را نیز دربرمی گیرد.

### ج. امامت

اما از نظر کلام شیعه، عدالت چگونه می تواند محور امامت باشد؟ این پرسش را از دو طریق می توان پاسخ گفت: یکی از طریق استدلال نظری (a priori) و دیگری از طریق استدلال تجربی و واقعی و عینی که عملاً در تاریخ رخ داده است (a posteriori).

از طریق استدلال نظری می توان چنین اقامه برهان کرد: حال که (طبق آیه ۲۵ سورة الحديد) تصریح شده هدف غایی نبوت و دین همان عدالت است و از طرف دیگر، شیعه، با استناد به آیه سوم از سورة مائده<sup>۲۵</sup>، استدلال می کند که امامت مکمل نبوت است، پس در نتیجه، هدف امامت نیز باید عدالت باشد. به زبان منطقی: «هدف امامت تکمیل نبوت است»، «تکمیل نبوت، عدالت است»، بنابراین، «هدف امامت، عدالت است».

برهانی در اثبات عصمت از نگاه شیعه امامیه: با تأمل در استدلال فوق نتایجی به دست می آید که حایز اهمیت خاصی در کلام شیعی است. از اهم آنها این است که امام نیز همانند پیامبر: اولاً، باید به درستی عدل را بشناسد و هرگز در تشخیص عدالت دچار لغزش نگردد (عصمت نظری) و ثانیاً، باید با اراده ای قاطع عملاً نیز این شناخت صحیح از عدالت را به درستی به تحقق برساند و هیچ وسوسه ای او را از انجام عمل عادلانه باز ندارد (عصمت در عمل).

شناخت عدل: همان گونه که ملاحظه می شود، برای تحقق عدل ابتدا باید آن را شناخت، اما شناخت عدل یکی از بنیادی ترین مشکلاتی است که فلاسفه و نیز علمای سیاست و علوم اجتماعی با آن مواجه هستند، زیرا می توان در باره تعریف عدالت و منشأ معرفت به آن نظریات گوناگونی را عرضه کرد.

از جمله می توان منشأ معرفت به عدل را فطرت دانست، می توان تعالیم انبیا تلقی کرد و یا می توان مدعی شد که در علوم بشری و قراردادهای اجتماعی ریشه و منشأ دارد. در اینجا، با صرف نظر از این فرضیات و دلایل هر یک، نگارنده، این دیدگاه را ترجیح می دهد که هر انسانی به صرافت طبع خود مفهومی اجمالی از عدالت را ادراک می کند و حتی در تعیین مصادیق ساده و بسیط آن نیز توانایی هایی دارد، به نحوی که عموم مردم در بخش قابل توجهی از مصادیق

عدالت کم و بیش اتفاق نظر دارند و به خوبی قادرند مصادیق متعارف آن را تشخیص دهند و این امر از قضاوت های روزمره آنان در باره امور بسیط فردی، خانوادگی و اجتماعی در همه جوامع بشری کاملاً مشهود است، که عموماً با رضایت و توافق اجمالی طرفین به انجام می رسد و اگر چه چنانچه اتفاق نظر و جوری وجود نمی داشت، عموم جوامع متلاشی می شدند. به عبارت دیگر، می توان گفت عدالت خواهی فطری است، اما عدالت شناسی در بادی امر در باره امور بسیط برای همگان با اختلاف ناچیزی ممکن و میسر است، اما این درک اجمالی از مفهوم عدل، توانایی حکم در امور پیچیده ای را که در مسائل فردی، خانوادگی و اجتماعی، و چه عقلی و مابعد الطبیعی رخ می دهد، ندارد. در این مورد می توان عدل را به منطبق تشبیه کرد، زیرا منطق نیز همانند عدل، ریشه در سرشت انسان دارد.<sup>۲۶</sup> در منطق نیز انسان به صرافت طبعش و بدون هیچگونه آموزشی، در تعریف و استدلال منطقی و تشخیص مغالطات در حد متعارف از توانایی هایی برخوردار است، اما در مسائل پیچیده منطقی دچار سردرگمی شده، ناتوانی او آشکار می گردد و به ضرورت آموزش منطق اذعان می کند. در بحث عدالت نیز اگر به معنای جامع، کامل و دقیق آن به ویژه در مسائلی عمیق مورد نظر باشد، بی تردید ذهن متعارف در هم فرو می ریزد و مؤونه خاصی را می طلبد که از نظر افلاطون «حکمت» است و از نظر متکلمان شیعه «عصمت».

اگر تعریف عدل را «قرار دادن شیء در جایگاه حقیقی آن»<sup>۲۷</sup> بدانیم با اندکی تأمل معلوم می شود که با مسئله بسیار دشواری مواجه هستیم، زیرا دانستن جایگاه حقیقی شیء نیاز به دانشی بسیار عمیق و فراگیر دارد. به نحوی که فرد به تعبیر فلاسفه باید ماهیات اشیا را بدان گونه که در حقیقت خود هستند (کما هی علیها) بشناسد، و طبق ادعای برخی فلاسفه، نظیر افلاطون و ارسطو و نیز عموم فلاسفه اسلامی، چنین دانشی حد اعلای معرفت فلسفی است. طبق تعریف فلاسفه: «فیلسوف جهانی است ذهنی که همسان و همتراز با جهان عینی است»<sup>۲۸</sup> و به تعبیر دیگر: جهانی است بنشسته در گوشه ای. بنابر این، طبق این دیدگاه فلسفی می توان چنین استدلال کرد: از آنجا که عدل قرار دادن شیء در جایگاه حقیقی آن است و لازمه قرار دادن شیء در جایگاه حقیقی آن، شناخت حقیقت شیء است و شناخت حقیقت شیء شأنی است که فقط درخور مقام یک فیلسوف است، لذا تحقق عدالت امری است که فقط فیلسوفان توانایی بر آن را دارند

و به همین دلیل است که افلاطون نظریه حکومت حکما را تعلیم می‌کند، زیرا از نظر افلاطون فلسفه برای سیاست است و غایت سیاست عدالت است و برای تحقق عدالت تواناترین فرد همان فیلسوف است، زیرا داناترین مردم است و این دانایی و توانایی او هم منشأ وراثتی دارد و هم منشأ تعلیمی.

در مقایسه نظریه افلاطون با نظریه کلام شیعه امامیه می‌توان گفت: اگر از نظر افلاطون برای تحقق عدالت نیاز به «حکمت» است، از نظر متکلمان شیعه برای تحقق عدالت نیاز به «عصمت» است. از نظر افلاطون «حاکم» و یا پادشاه باید «حکیم» باشد، و از نظر شیعه «امام» باید «معصوم» باشد. عموم متکلمان شیعه و در رأس آنها خواجه نصیر، نصب امام را فقط هنگامی لطف برشمرده‌اند و آن را برخداوند واجب دانسته‌اند که او معصوم باشد.

چه بسا افلاطون به دلیل عدم دسترسی به مفهوم «عصمت» ناگزیر به «حکمت» قناعت کرده است. گرچه او حکمت را تشبیه به خدا می‌داند و برای حکیم شأنی الهی قائل است و به یک معنا «حکمت» در اندیشه افلاطون تقریباً معادل «عصمت» در اندیشه شیعی است. با این تفاوت که افلاطون معتقد است که انسان اگر از نسل نخبگان و گوهرش از طلا باشد و تحت تعلیم و تربیت خاص قرار گیرد، می‌تواند به این مرتبه عالی از دانش یعنی «حکمت» نائل شود. یعنی از نظر افلاطون «حکمت» که نوعی تشبیه به خداست، از طریق تعلیم و تربیت بشری حاصل می‌شود، اما از نظر شیعه علم معصوم صرفاً علم بشری نیست<sup>۲۹</sup>، بلکه از علم الهی نشأت می‌گیرد و متصل بدان است و به دلیل همین عصمت است که می‌تواند به حقیقت شیء و جایگاه حقیقی آن معرفتی حقیقی داشته باشد.

بنابراین، از نظر شیعه، امام باید ضرورتاً معصوم باشد تا بتواند عادل به معنای کامل آن باشد و اگر معصوم نباشد، هدف امامت، و در نتیجه، غرض نبوت هرگز محقق نخواهد شد. تا بدینجا معلوم شد که شیعه امامیه (با استناد به آیه ۳ از سوره مائده) معتقد است که اكمال دین عدالت محور همانا با تعیین امام عادل تحقق می‌یابد و نتیجه گرفتیم که او باید معصوم باشد. حال می‌افزاییم که شیعه با استناد به پاسخ خداوند به درخواست ابراهیم (ع) که فرمود: «عهد من ظالمان را شامل نمی‌شود»<sup>۳۰</sup>، چنین استدلال کرده‌اند که امام همواره باید اهل توحید باشد و هرگز هیچ سابقه ای نیز از شرک، که ظلم عظیم است، بر ذمه او نباشد و این از نظر کلام شیعی شرط امامت است و نتیجه می‌گیریم که معنای مورد نظر شیعه از اصل عدالت و نیز عادل بودن

امام، همان معنای جامع است که در این مقاله مورد نظر است یعنی معنای عامی از عدالت که شامل توحید نیز می‌شود.

در ادامه بحث نظری از محوریت عدل در امامت، باید افزود که امامیه بر این عقیده است که آخرین امام (عج) که هم اکنون در غیبت است، به وعده قطعی الهی خواهد آمد تا جهان را، پس از آن که پر از ظلم و جور شده است، پر از عدل و داد کند و عدالت را، که هدف ارسال همه پیامبران (ع) و اوصیای آنها از جمله امامان شیعه (ع) بوده است، در میان انسان‌ها در سرتاسر جهان بگستراند. آیات بسیاری از قرآن و نیز روایات متعددی از پیامبر اکرم (ص) و ائمه اطهار (ع) در این باره مورد استناد شیعه است، از همه مهم‌تر آیه «و اراده کرده‌ایم که برضعیف‌شدگان روی زمین منت بگذاریم و آنان را امامان و وارثان قرار دهیم»<sup>۳۱</sup>. در روایاتی که در مورد ظهور قائم (عج) جزو مستندات شیعه است، آمده است که او همه جا را پر از عدل و داد خواهد کرد پس از آن که پر از ظلم و جور شده است.<sup>۳۲</sup> بنابراین، هدف اصلی امامت همان عدالت است، زیرا گفتیم که عدالت اصول دیگر و در رأس آن توحید را که فروع دین از لوازم آن است، دربرمی‌گیرد و توجیه و تبیین می‌کند.

اما در استدلال تجربی عینی که متکی بر شواهد و مستندات واقعی است، باید به تاریخ مراجعه کرد و عدالت را در سیره عملی ائمه (ع) ملاحظه کرد.

اساساً امامت به دو معنا می‌تواند مورد بحث قرار گیرد، یکی امامت به معنای رهبری و حکومت سیاسی و ظاهری و دیگری امامت به معنای شایستگی حقیقی برای ولایت صرف نظر از اینکه به حسب ظاهر دارای اقتدار سیاسی باشد یا نباشد، زیرا از نظر شیعه امامت به معنای حقیقی و تکوینی منوط به حکومت ظاهری ائمه (ع) نیست. هر دوازده امام شایستگی حقیقی برای امامت و حکومت را دارا بوده و در واقع امام بودند، هرچند برخی به حسب ظاهر به حکومت نرسیدند، به استثنای امام علی (ع) و امام حسن (ع)، که به خلافت رسیدند و امام رضا (ع) که به ولایتعهدی برگزیده شدند.

در اینجا نگاهی اجمالی به هر دو جنبه سیره ائمه (ع) خواهیم داشت: ابتدا امامت ائمه‌ای را که به حکومت رسیدند بررسی می‌کنیم. در این مورد در حقیقت باید فقط امام علی (ع) را در نظر گرفت، زیرا در دوره بسیار کوتاه حکومت امام حسن (ع) هرگز ثباتی برقرار نگردید تا ایشان با سیطره بر امور خط مشی سیاسی خود را به روشنی عملی کند و نیز ولایتعهدی امام رضا (ع) در



شرایطی انجام شد که نمی‌توان آن را حکومت و اقتدار سیاسی برشمرد، زیرا تحت نظارت و سیطره کامل مأمون بود. همچنین حکومت امام مهدی (عج) مورد انتظار شیعیان عدالت‌خواه است و چون هنوز محقق نشده است باید در بحث نظری بدان پرداخت. بنابراین، از این جنبه، یگانه مصداق بارز برای استدلال از نوع دوم، حکومت امام علی (ع) است.

اما، درباره اینکه حکومت او (ع) چقدر عادلانه بوده است، در واقع تحلیل مستندات تاریخی درباره رفتار او به نحو قاطعی این نکته را آشکار می‌کند که او همه چیز، حتی حکومت را برای عدالت می‌خواست است. آنان که او را به عنوان یک سیاستمدار مورد توجه قرار داده‌اند، اگر این نکته را در رفتار او درک نکرده باشند که او حکومت را برای عدالت می‌خواهد و نه به هر قیمتی، بی‌تردید دچار این سوء فهم می‌شوند که او سیاست نمی‌دانسته و شایسته حکومت نبوده است، اما او خود درباره حکومت خویش باصراحت تأکید می‌کند که غرضش از پذیرش حکومت احقاق حقیق و عدالت و مقابله با ظلم و بی‌عدالتی است.<sup>۳۳</sup> تاریخ، رفتار او را مؤید گفتارش می‌نمایاند.

اما سیره عملی امامانی که به اقتدار سیاسی نرسیدند نیز خود گواهی آشکار بر عدالت محوری امامت آنان بوده است و مبارزه بی‌امان پنهان و آشکار آنان با مظاهر ستم که منجر به مقتول و مسموم شدن همه آنان گردید<sup>۳۴</sup> گواه گویایی بر این ادعاست. نمونه بارز آن، قیام سلحشوران امام حسین (ع) در مقابل بیداد حکام جور و نمونه پنهان آن، مبارزه عالمانه امام صادق (ع) با بیدادگران با تأکید قاطع بر تقیه<sup>۳۵</sup> بود. امامت با همین محوریت عدالت در ائمه دیگر ادامه می‌یابد هر چند در هر یک نموده‌های متفاوتی داشته است تا به امام دوازدهم (عج) که طبق اعتقاد شیعه فرآورده نهایی شیعه و اسلام است و خواهد آمد تا جهان را پس از آنکه پر از ظلم و ستم گردیده است، پر از عدل و داد کند.

نتیجه اینکه، چه از جنبه نظری و چه از جنبه عملی، آغاز و انجام تشیع، همانند آغاز و انجام اسلام، تحقق عدالت است و گرنه، از نظر شیعه، معرفی امام در روز غدیر خم آنچنان اهمیتی نمی‌یافت که اكمال دین و ابلاغ رسالت پیامبر خاتم (ص)، که خود مکمل رسالت همه پیامبران (ع) است، نامیده شود. گرچه غرض دین و نبوت که تحقق عدالت است تا آن هنگام هنوز محقق نشده است، اما با تعیین امام و ادامه یافتن نبوت به وسیله امامت، در حقیقت، عدالت و عدالت‌خواهی به حیات خود ادامه می‌دهد و در نهایت با ظهور امام منتظر شیعیان، حکومت

عدل الهی بر پای داشته می‌شود، و همزمان هدف و غایت هر دو، یعنی: هم تشیع و هم اسلام، و در واقع هم امامت و هم نبوت محقق می‌شود.

#### ۵. معاد

مهم‌ترین دلیل عقلی اقامه شده برای اثبات ضرورت معاد، مبتنی بر پذیرش عدالت است. معاد در حقیقت برای تحقق اصل عدل است، یعنی اگر برای انسان قائل به اختیار باشیم و او براساس اختیار خود مبادرت به عمل خیر و یا شری کند، از آنجا که عاملان خیر و شر در این دنیا عمدتاً به ثمره اعمال واصل نمی‌شود، اگر جهان دیگری وجود نداشته باشد که مرتکبان کارهای خیر و شر سزای اعمال خویش را دریافت کنند، این امر به حکم عقل خلاف عدالت است. بنابراین، باید معادی باشد. بدین ترتیب، وجود معاد برای تحقق عدالت است و اگر عدالت انکار شود، عقلاً ضرورتی برای معاد وجود نخواهد داشت، اما در این باره دلایل نقلی در سرتاسر قرآن بسیار است.

نتیجه کلی این بحث آن است که از نظر شیعه «عدل» از محوریت خاصی در میان اصول دیگر دین برخوردار می‌باشد و اصول دیگر دین از نظر شیعه، یعنی توحید، نبوت، امامت و معاد بر اساس آن قابل تبیین هستند.

#### ۲. تأیید این دیدگاه با سخنانی از پیامبر اکرم (ص)

تعبیر گوناگونی از پیامبر اکرم (ص) نقل شده است که در آنها هدف از بعثت خویش را بیان فرموده‌اند، که از نظر نگارنده مؤید دیدگاه مبتنی بر اصالت عدلند. از جمله اینکه می‌فرماید: «مبعوث شدم تا مکارم اخلاق را اتمام کنم»<sup>۳۶</sup>. فلاسفه اخلاق مکارم و فضایل اخلاقی را دارای سلسله مراتبی می‌دانند و هر یک بنا به مبانی خاص خویش این مراتب را طبقه‌بندی کرده و خادم و مخدوم را از هم متمایز کرده و فضایل اولیه را که مقدمه حصول فضایل برترند برشمرده و در ساختار منسجمی فراهم آورده‌اند. با استناد به نظریات بزرگ، می‌توان عدل را بزرگ‌ترین و کامل‌ترین فضیلت دانست که همه فضایل دیگر در راستای تحقق آن به کار می‌آیند. در آثار افلاطون بحث از عدل به نحو مبسوط‌تر و عمیق‌تری در محاورات سقراطی مورد گفتگو قرار گرفته است. او در اخلاق بر این باور است که عدالت موجب سعادت انسان

است و در واقع، عدالت را خود مجموعه‌ای از فضایل می‌داند، از نظر او اگر فضیلت سر، که همانا حکمت است، با فضیلت قلب که همانا شجاعت است، با فضیلت شکم که همانا عفت است با یکدیگر جمع گردد، حاصلش عدالت است. بنابراین از نظر او شخص عادل فراتر از حکیم است، زیرا هنگامی که حکیم دو فضیلت شجاعت و عفت را نیز دارا باشد آنگاه عادل است.<sup>۳۷</sup> اما در مورد جامعه، اگر همین فرد عادل در ابعادی بالاتر در نظر گرفته شود می‌تواند الگوی یک جامعه عادل باشد و اگر باز همین فرد در ابعادی گسترده‌تر در نظر گرفته شود، با ساختار کل جهان مطابق است و در حقیقت از نظر او شاکله انسان، جامعه و جهان یکی است و شایسته است که بر انسان، سر او و بر جامعه، حکیم و بر جهان، خدا حکومت کند و قوام هر سه و در واقع یعنی قوام کل هستی بر عدالت است. در اندیشه سیاسی او اساساً فلسفه برای سیاست و سیاست برای نیل به عدالت است. در حقیقت، از نظر او حکمت برای عدالت است.<sup>۳۸</sup>

ارسطو نیز مفهوم عدل را هم به معنای فردی و هم به معنای اجتماعی آن به کار برده است و در هر دو مورد به فضیلت عدل اصالت داده است. در مورد فرد «اعتدال» را فضیلت می‌داند و در مورد جامعه، «عدالت» را کامل‌ترین فضیلت برمی‌شمارد و آن را زاینده همه فضایل دیگر می‌داند زیرا سه فضیلت دیگر یعنی: میانه‌روی، دلیری و فرزاندگی را یکجا در بر می‌گیرد (ارسطو، ص ۱۳۵).

حال اگر با توجه به جایگاه ویژه‌ای که عدالت در رأس سلسله مراتب فضایل اخلاقی دارد، اگر اتمام مکارم اخلاق را همان تحقق عدالت بدانیم، به تفسیر کاملاً شایسته و موجهی از سخن پیامبر اکرم (ص) دست یافته‌ایم، به‌ویژه که قبلاً معلوم شد می‌توان به نحو موجهی از عدالت معنای گسترده‌ای اتخاذ کرد که توحید و نبوت و امامت و معاد را نیز فراگیرد و نیز قبلاً بیان شد که اساساً نه تنها بعثت پیامبر خاتم (ص) بلکه فرستادن همه پیامبران برای اقامه قسط و عدالت بوده است (حدید/۲۵). بدین ترتیب، به درستی می‌توان این استدلال منطقی را اقامه کرد که: «بعثت پیامبر اکرم (ص) برای اتمام مکارم اخلاق است»، «اتمام مکارم اخلاق، تحقق عدالت است»، بنابراین «بعثت پیامبر اکرم (ص) برای تحقق عدالت بوده است» و یا به عبارت ساده‌تر می‌توانیم فرمایش پیامبر اکرم (ص) را بدین گونه بیان کنیم که او برای اتمام مکارم اخلاق، که

سرآمد آن‌ها عدالت است، مبعوث شده است و این با آنچه در آیه ۲۵ سوره حدید آمده است کاملاً مطابق است.

### ۳. انتظار بشر از دین از نظر شیعه

طبق ادعای اسلام از نظر شیعه، حقیقتاً چه خواسته‌ای را می‌توان به درستی از دین انتظار داشت جز آنچه محوری‌ترین اصل آن، یعنی عدالت (به معنای جامع آن، و نه صرفاً عدالت اجتماعی) است؟ اما آیا دین وعده تحقق عدالت را داده است؟ یا اینکه از بشر خواسته است که خود آن را محقق سازد؟ از نظر شیعه خداوند در «نبوت» از مردم خواسته است که خود به اقامه قسط برخیزند.<sup>۳۹</sup> اما در مهم‌ترین آیه‌ای که شیعه آن را به عنوان وعده خدا برای تحقق عدالت توسط امام موعود (عج) تلقی می‌کند، به نظر می‌رسد که بیان خداوند در این آیه متفاوت است و گویی خداوند عجز انسان‌ها را در تحقق عدالت بر آنها معلوم کرده و حال خود می‌خواهد وارد عمل شود و عدالت را محقق کند: «و اراده کرده‌ایم که برضعیف شدگان بر روی زمین منت بگذاریم و آنان را امامان و وارثان قرار دهیم».<sup>۴۰</sup>

به عبارت دیگر، خداوند از طریق «نبوت» از مردم خواسته است که به تحقق عدالت برخیزند، اما از طریق «امامت» که مکمل نبوت است، خود برای تحقق عدالت به یاری عدالت‌خواهانی که همواره در موضع ضعف بوده اند (مستضعفان) خواهد آمد.

اما آیا حقیقتاً بشر خود نمی‌تواند این نیاز خویش را تشخیص دهد و آن را محقق سازد؟<sup>۴۱</sup> پاسخ این پرسش به دلایل تاریخی، منفی است، زیرا نه تنها تا زمان خود پیامبران (ع) که محمد (ص) خاتم آنها بود چنین امری محقق نشده است،<sup>۴۲</sup> بلکه تاکنون نیز چنین پدیده‌ای در تاریخ بشر ظاهر نشده است. بدین معنا که مردم از عهده انجام آن برنیامده‌اند، اما درباره آینده با استناد به دلایل نقلی می‌توان گفت که اگر آیه مورد استناد شیعه به درستی تحلیل شود به نظر می‌رسد به طور ضمنی اشاره به همین مطلب دارد که گویی آن اراده‌های محدودی که حقیقتاً شوق تحقق عدالت را دارند، کافی نیستند، هر چند آنان همواره تمام نیروی خود را در راستای تحقق عدالت به کار برده‌اند و خواهند برد و چه بسا تا حدودی موفق بوده و خواهند بود، اما ضعیف‌تر از آنند که بتوانند عدالت حقیقی را در سرتاسر جهان محقق سازند. به همین دلیل است که قرآن آنان را ضعیف شدگان<sup>۴۳</sup> در روی زمین می‌نامد و حال که تحقق چنین امر

خطیری از عدالت خواهان مستضعف ساخته نیست، پس نیاز به اراده‌ای خاص از جانب خداوند دارد.<sup>۴۴</sup> و خداوند به دلیل این اراده خاص خود<sup>۴۵</sup> بر انسان‌های عدالت خواهی که در موضع ضعف قرار گرفته‌اند منت می‌گذارد<sup>۴۶</sup>، زیرا تحقق عدالت هدف اصلی نبوت و امامت است و در حقیقت حایز بالاترین اهمیت است. بنابراین، به دلیل همین اهمیت بسیار آن است که خداوند به سبب انجام آن بر انسان منت می‌گذارد. اساساً خداوند به جهت امور ناچیز<sup>۴۷</sup>، تغییر منت بر انسان را به کار نمی‌برد. در واقع در سرتاسر قرآن فقط در سه مورد خداوند بر انسان منت می‌گذارد<sup>۴۸</sup> که آیه مورد نظر در اینجا آن است که می‌فرماید: «و اراده کرده ایم که برضعیف شدگان روی زمین منت بگذاریم و آنان را امامان و آنان را وارثان قرار دهیم».<sup>۴۹</sup> بنا بر این با توجه به فحوای آیه به نظر می‌رسد تحقق عدالت امری نیست که بشر بر اساس اراده متعارف خود بدان نایل شود، بلکه نیاز به اراده خاص الهی دارد و در حقیقت این هر سه مورد به یک امر واحد اشاره دارند که همان عدالت است، زیرا در باره مورد اول، معلوم شد که برانگیختن پیامبر هدف و غایتش عدل است و مورد دوم نیز که هدایت به ایمان و اسلام است در واقع هدایت به عدالت است، زیرا قبلاً معلوم شد که هدف اسلام همان عدل است که در معنای گسترده‌اش توحید را نیز دربرمی‌گیرد و مورد سوم نیز که امامت مستضعفین بر زمین است، برای تحقق عدالت است و این معنا مورد اتفاق عموم شیعیان و مطابق احادیث مورد استناد آنان است، اما اگر عدالت را به معنی جامعی که در این مقاله پیشنهاد شده است در نظر بگیریم که شامل توحید و اصول دیگر دین نیز می‌گردد، آنگاه تحقق عدالت معنای کاملی خواهد داشت و اگر یک فرد شیعه چنین انتظاری از دین اسلام داشته باشد، انتظار او امر گزافی نخواهد بود.

در اینکه آیا عدالت به معنای کامل و جامع آن تحقق خواهد یافت یا نه، پاسخ‌های گوناگونی عرضه شده است. بی تردید آنچه در فلسفه افلاطون تحت عنوان مثال (Idea) عدالت مطرح است، هرگز نمی‌تواند در این جهان تحقق یابد، زیرا مُثُل که حقایق مطلقند به این جهان که عالم سایه-هاست تعلق ندارند. بلکه به عنوان آرمانی است که باید با تمام توان کوشید تا به قدر طاقت بشری بدان نزدیک‌تر و شبیه‌تر شد. اما نظر شیعه در این باره چیست؟ پاسخ این پرسش خود بحث مبسوطی را می‌طلبد و می‌تواند موضوع پژوهشی در گام بعد قرار گیرد.

**نتیجه‌گیری**

این مقاله با اتکا بر مبانی عقیدتی شیعه امامیه در باره عدالت، ابتدا به اجمال این مبانی را توصیف کرده و سپس به تحلیل آن‌ها پرداخته و در نهایت نتایجی را که نگارنده از آنها قابل استنتاج دانسته، بیان کرده است. روش نگارنده همان روش علم کلام یعنی استدلالی - روایی (عقلی - نقلی) می‌باشد و بنای او بر این بوده است که این بحث، پژوهشی عینی و رها از تمایلات ارزشی نگارنده (value-free) باشد. این جستار مدعی است که می‌توان با استناد بر عقل و شواهد نقلی مستند تعالیم شیعه امامیه، اصول دین از نظر شیعه امامیه را به نحوی موجه و مستدل بر اصل عدل استوار کرده و اصول دیگر را بر اساس آن تبیین کرد و ضمن اثبات اینکه هدف نبوت و امامت تحقق عدالت به معنای جامع آن است مدعی است که بی‌تردید تحقق عدالت پیشاپیش نیازمند شناخت دقیق عدالت است و شناخت تام و تمام عدالت، از نظر شیعه، عصمت را ضروری می‌کند. سپس از سخنان پیامبر اکرم (ص) مؤیدی برای این قرائت عدالت محور عرضه می‌کند و پس از آن، نتیجه چنین دیدگاهی را برای پاسخگویی به پرسش اساسی «انتظار بشر از دین» به کار می‌گیرد و مدعی است که از آنجا که معلوم گردید؛ ۱) هدف نبوت تحقق عدالت توسط خود انسان است؛ ۲) کلام شیعه، امامت را اکمال دین، یعنی تکمیل نبوت می‌داند، زیرا در صدد تحقق همان هدف اصلی نبوت است، یعنی هدف امامت نیز تحقق عدالت است؛ ۳) به نظر می‌رسد چنین هدفی به نحو جامع و کامل توسط خود انسان محقق نشده است. بنابراین: خداوند خود با «اراده‌ای خاص»، که به جهت چنین «اراده خاصی» بر بشریت «منت» نیز می‌گذارد، تحقق چنین امری را بر خود واجب کرده است و بدین ترتیب، از نظر این مکتب موجه‌ترین انتظاری که یک شیعه می‌تواند از دین داشته باشد همان وعده‌ای است که دین خود متعهد به انجام آن شده است و آن تحقق عدالت است، زیرا این امر، هم از جهت نظری و هم از جهت عملی، از توان بشر متعارف خارج است. اما از جهت نظری که همان شناخت عدالت به طور تام و مطلق است در توان بشر متعارف نیست و نیازمند به عصمت است، اما از جهت عملی نیز طبق استدلالی که گذشت، اقامه حکومت عدل فراگیر جهانی توسط بشر متعارف قابل تحقق نیست و نیاز به اراده خاص الهی دارد. گرچه از نظر اسلام، انسان مؤمن متعارف همواره باید در صدد تحقق عدالت باشد<sup>۵</sup> و دمی از تلاش باز نایستد، زیرا چه بسا عدالت در مفهوم و مقیاسی بسیار محدودتر و در مراتبی بسیار نازل تر توسط خود او قابل تحقق باشد، وانگهی انتظار امام موعود برای تحقق عدالت جهانی از نظر یک شیعه

معتقد به امامت، او را از رسالتش در مقابل تکلیف اسلامی‌اش که هدف ارسال رسل است که همان تحقق عدالت توسط خود انسان‌هاست باز نمی‌دارد. به عبارت دیگر، اعتقاد به امامت، یک شیعه را از اعتقاد به نبوت باز نمی‌دارد و شیعه بودن او در راستای مسلمان بودن او و مکمل آن است.

### توضیحات

۱. برخی از اندیشمندان گاهی بر این تمایز قلمرو بحث تصریح دارند، مانند بررسی بحث عدالت در قلمروی غیر متافیزیکی. برای نمونه، جان راولز در مقاله‌ای که از عنوانش مشهود است، بر عدالت به عنوان امری سیاسی و نه مابعد الطبیعی تأکید دارد:  
Rawls, "Justice as Fairness: Political Not Metaphysical", pp. 223 – 252.
۲. در آثار افلاطون در موارد متعددی از عدالت بحث شده است. از جمله در اثر بسیار مهمش رساله جمهوری که حاوی ده کتاب است و به دلیل همین اهمیت نظریات اوست که امروزه فلاسفه معاصر خود را با آن مواجه می‌بینند و نظریات او را نفیاً و یا اثباتاً مطرح و نقد و بررسی می‌کنند. از جمله پوپر در کتاب *جامعه باز و دشمنان آن*.
۳. بی تردید جان راولز یکی از بزرگ‌ترین نظریه‌پردازها درباره عدالت در عصر حاضر است. از او مقالات و کتب مهمی برجای مانده است که برخی مهم‌ترین آن‌ها عبارت‌اند از:

Rawls, John, *A Theory of Justice*,  
-----*Political Liberalism*,  
-----*The Law of People*,  
-----*Justice As Fairness*.

- کتاب آخر، اخیراً به نام *عدالت به مثابه انصاف* (یک بازگویی) به فارسی ترجمه شده است.
۴. یعنی نیایا (Nyaya)، ویششیکا (Vaisesika)، سانکهایا (Samkhya)، یوگا (Yoga)، پوروا می مانسا (Purva Mimamsa) و ودانتا (Vedanta)، این شش مکتب چون «وداها» (Vedas) را به عنوان حقایقی و حیانی و آیات منزل الاهی پذیرفته‌اند «آستیکا» (Astika) یا «متشرع» نامیده شده و در مقابل آن‌ها هر دو شاخه اصلی بودیسم یعنی «ماهایانا» (Mahayana) و

«هینایانا» (Hinayana) و جینیسم یعنی «شوتامبارا» (S'vetambara سفید پوشان) و «دیگامبارا» (Digambara آسمان پوشان یا عریانان) و چارواکا (Carvaka) که به وحیانی بودن «وداها» اعتقاد ندارند «ناستیکا» (Nastika) یا «غیر متشرع» نامیده شده‌اند.

۵. برای مطالعه مبسوط‌تر می‌توان به منابعی در انگلیسی و فارسی نظیر کتب زیر مراجعه کرد:

Radhakrishnan, *Indian Philosophy*.

شایگان، ادیان و مکتب‌های فلسفی هند.

۶. از جمله استاد مطهری در: *عدل الهی*، ص ۱۳ و نیز *آشنایی با علوم اسلامی*، ص ۱۴۶-۱۴۵.
۷. «العدل ضد الظلم و الجور، . . .، السویه، الامر المتوسط، الاستقامه»، *المنجد فی اللغة و الاعلام*، ص ۴۹۱ و نیز در *لسان العرب*، ص ۱۳: «العدل: ما قام فی النفوس انه مستقیم، و هو ضد الجور. عدل الحاكم فی الحكم يعدل عدلاً و هو عادل . . . و فی اسماء الله سبحانه: العدل، و هو الذی لا یمیل به الهوی فیجور فی الحكم، . . . والعدل الحكم بالحق».
۸. «والعدل، و الحق، والانصاف نظائر. والعدل: نقيض الجور». الطوسی، *التبيان فی تفسیر القرآن*، ج ۱، ۲۱۵.
۹. در آنجا که می‌گوید « و قوله: « ذلکم أقسط عند الله » معناه اعدل، و القسط: العدل». الطوسی، *التبيان فی تفسیر القرآن*، ج ۳، ص ۲۷۵.
۱۰. وضع الشيء فی موضعه .
۱۱. «سئل امیر المؤمنین علیه السلام، أیما أفضل: العدل أو الجود؟ قال: العدل یضع الامور مواضعها، و . . . نهج البلاغه، حکمه ۴۳۷ و نیز محمدی ری شهری، ص ۸۰.
۱۲. « و السماء رفعها و وضع المیزان ». الرحمن/۷.
۱۳. « بالعدل قامت السموات و الارض ». تفسیر صافی، ذیل آیه ۷، *سوره الرحمن*.
۱۴. « اذ قال لقمان لابنه و هو یعظه یا بنی لا تشرك بالله إن الشرك لظلم عظیم ». لقمان/۱۳.
۱۵. بحث مفهوم از بحث های مورد توجه در علم اصول فقه است و عموم کتبی که به این علم پرداخته‌اند به این بحث پرداخته‌اند از جمله رک: *الصدر*، ج ۲، ص ۱۳۵ و نیز ج ۳، ص ۱۶۰.



۱۶. باید توجه داشت که در اصول فقه اساساً براهین بر ضرورت های منطقی و فلسفی مبتنی نمی باشد بلکه دست کم در بخش قابل توجهی (و از جمله ما نحن فیه) بر عرف عام و عقل متعارف استوار است. می توان مفهوم مخالف در آیه فوق را به شکل دیگری نیز در نظر گرفت بدین نحو که مقابل شرک را «لا شرک» یا «عدم الشرک» لحاظ کرده و در حقیقت با نفی موضوع این آیه، سالبه به انتفای موضوع شود، و در نتیجه مفهوم مخالفی وجود نخواهد داشت. اما روش صحیح تر برای ساختن مفهوم مخالف که برای عرف عقلاء (که در این مطلب ملاک اصول فقه است) مقبول تر است، همان است که در متن بیان شده است. توضیحاً اینکه جمله وصفیه بنا بر قول مشهور اصولیان مفهوم ندارد، مگر اینکه قرینه ای در آن باشد. در حقیقت دو نوع جمله وصفیه وجود دارد: یکی جمله وصفیه ای که در آن، وصف معتمد بر موصوف است، مانند اکرم الرجل العالم و دیگری جمله وصفیه ای که در آن، وصف معتمد بر موصوف نیست، مانند اکرم العالم. اما در بحث ما شرک وصف عمل است که در جمله وصفیه نیامده است. بنا بر این از نوع معتمد بر موصوف نیست و در حقیقت از نوع اول ضعیف تر است و در حد مفهوم لقب (جمله لقبیه) است. قول مشهور اصولیان بر این است که هر دو قسم جمله وصفیه مفهوم ندارد. اما این قاعده اولیه است، اما گاهی قرائنی داخلی یا خارجی دارد که دلالت بر مفهوم می کند. قرینه ای که در مورد آیه شریفه «ان الشرک لظلم عظیم» داریم، قرینه مقابله است. عرف هرگز در این تقابل سالبه به انتفای موضوع را اختیار نمی کند، بلکه فهم ارتکازی عرف نسبتی میان شرک و توحید قائل است که همان تقابل است.

۱۷. «.. قال انی جاعلک للناس اماماً قال ومن ذریتی قال لاینال عهدی الظالمین»، البقره / ۱۲۴.

۱۸. کلمه «استوی» در آیه «الرحمن علی العرش استوی» به معانی دیگری نیز با معنای عدل همخوانی و تناسب دارد.

۱۹. از نظر قرآن، فقط یک دین نزد خداوند پذیرفته است و آن دین اسلام است و همه پیامبران الهی که عددشان یکصد و بیست و چهار هزار پیامبر دانسته شده است، به دین اسلام (دست کم به معنای تسلیم محض) بوده اند و حضرت محمد (ص) مکمل این

سلسله پیامبران است. آیات بسیاری در قرآن مؤید این مدعاست، از جمله آیه: «إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ وَ مَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ وَمَنْ يَكْفُرْ بِآيَاتِ اللَّهِ فَإِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ» آل عمران / ۱۹؛ و نیز «وَمَنْ يَتَّبِعْ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَ هُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ» آل عمران / ۸۵؛ و نیز در موارد متعددی که قرآن از پیامبران پیش از حضرت محمد (ص) یاد می‌کند آنان را «مسلم»، و به تعبیر مسامح‌تر «مسلمان»، معرفی می‌کند، مثلاً در آنجا که در باره ابراهیم (ع) می‌فرماید: «ماکان ابراهیم یهودیاً و لا نصرانیاً و لکن کان حنیفاً مسلماً و ما کان من المشرکین» آل عمران / ۶۷؛ و در آیه دیگری که ابراهیم (ع) و اسماعیل (ع) از خداوند درخواست می‌کنند که: «ربنا واجعلنا مسلمین لک و من ذریتنا امةً مسلمةً لک» البقره / ۱۳۸؛ و نیز وصیت ابراهیم (ع) و یعقوب به فرزندانشان که: «و وصی بها ابراهیم بنیه و یعقوب یا بنی ان الله اصطفی لکم الدین فلا تموتن الا و انتم مسلمون». (خداوند برای شما دین را برگزید پس نمیرید مگر آن که مسلمان باشید) البقره / ۱۳۲؛ و یا در آیه‌ای که یوسف (ع) از خدای می‌طلبد که: «.. توفنی مسلماً و الحقنی بالصالحین» یوسف / ۱۰۱؛ و بقره / ۱۳۳ و ۱۳۶. نظیر این آیات در قرآن بسیار است. بنابراین، چه نبوت عامه و چه نبوت حضرت محمد (ص)، همه در راستای ابلاغ یک پیام بوده و آن اسلام است.

۲۰. « لقد ارسلنا رسلنا بالبینات و انزلنا معهم الکتاب و المیزان ليقوم الناس بالقسط و انزلنا الحديد .. » الحديد / ۲۵.

۲۱. در آنجا که می‌گوید «و قوله: «ذلکم أقسط عند الله» معناه اعدل، و القسط: العدل» الطوسی، التبیان فی تفسیر القرآن، ج ۳، ۲۷۵.

۲۲. به تعبیر خود ملاصدرا: « أقسم سبحانه انه أرسل الرسل المبعوثين منه - وهم الملائكة و الانبياء عليهم التقديس و التسليم - بالحجج والمعجزات الباهرة، و أنزل معهم الوحي و الميزان. و الاول للهدايه الى العلوم و التعليمات، و الثانی للارشاد الى الاعمال و المعاملات، و لهذا عقبه بقوله: ليقوم الناس بالقسط - ای: فی معاملتهم بالعدل» الشیرازی، (ملا صدرا)؛ تفسیر القرآن الکریم: السجده و الحديد / ۲۷۳.

۲۳. «ذكر أن الغرض الإلهي من إرسال الرسل وإنزال الكتاب و الميزان معهم أن يقوم الناس بالقسط، و أن يعيشوا في مجتمع عادل، .. و لا يبعد - و الله اعلم - أن يراد بالميزان الدين، فإن الدين هو الذي يوزن به عقائد اشخاص الانسان و أعمالهم، .. و قيل: المراد بالميزان هنا العدل، و قيل: العقل.» الطباطبائي، ص ۱۷۲ - ۱۷۰.

۲۴. در این باره آثار متعددی توسط دانشمندان اسلامی نوشته شده است، از جمله رک: مجموعه آثار استاد مطهری.

۲۵. شیعه امامیه شأن نزول این آیه «الיום اكملت لكم دينكم» را انتصاب علی (ع) به خلافت بلا فصل پیامبر (ص) در غدیر خم می داند.

۲۶. و چه بجا و شایسته است که منطق را میزان یا قسطاس نیز نامیده‌اند که نمودی از عدل فکری است.

۲۷. وضع الشیء فی موضعه: همان مضمون تعریف مورد نظر امام علی (ع) و شعر مولوی.

۲۸. « اعلم ان الفلسفة استكمال النفس الانسانية بمعرفة حقایق الموجودات علی ما هی علیها و الحكم بوجودها تحقیقاً بالبراهین لا أخذاً بالظن و التقليد ، بقدر الوسع الانسانی ، و ان شئت قلت نظم العالم نظماً عقلياً علی حسب الطاقه البشريه ليحصل التشبه بالباری تعالی ، .. واما النظرية فغايتها انتقاش النفس بصورة الوجود علی نظامه بكماله و تمامه ، و صيرورتها عالماً عقلياً مشابهاً للعالم العینی لا فی المادة بل فی صورته ، ... و هذا الفن من الحكمة هو المطلوب لسيد الرسل المسؤول فی دعائه (ص) الی ربه ، حيث قال : ربّ ارنا الاشياء كما هی . « الشیرازی، ص ۲۱-۲۰).

۲۹. به نظر خواجه نصیر در آنجا که مسئله حافظ شرع بودن امام را مطرح کرده است، امام از طریق خاص به شرع علم می‌یابد زیرا او حافظ شرع است و برای حفظ شریعت باید ابتدا بدان علم داشت و علم شریعت را نمی‌توان از طریق قرآن و سنت و قیاس و .. کسب کرد، پس باید از طریق خاص که به جهت عصمت است بدان رسید. طوسی، ص ۵۱۱-۵۱۰.

۳۰. «... قال انى جاعلك للناس اماماً قال ومن ذريتى قال لاينال عهدى الظالمين»، البقره / ۱۲۴.

۳۱. «و نريد أن نمنّ على الذين استضعفوا فى الارض ونجعلهم ائمه و نجعلهم الوارثين»، القصص (۲۸) / ۵.

۳۲. «لن تنقضى الايام و الليالى حتى يبعث الله رجلاً من اهل بيتى يواطى اسمه اسمى يملأها عدلاً و قسطاً كما ملئت ظلماً و جوراً، و قال (ص): لو لم يبق من الدنيا الا يوم واحد لطول الله ذلك اليوم حتى يبعث فيه رجلاً من ولدى يواطى اسمه اسمى يملأها عدلاً و قسطاً كما ملئت ظلماً و جوراً». شيخ مفيد، ص ۳۲۶.

۳۳. «اما و الذى فلق الحبه و برء النسمة، لو لا حضور الحاضر، و قيام الحجة بوجود الناصر، و ما أخذ الله على العلماء ألا يقاروا على كظفة ظالم، و لا سغب مظلوم، لألقيت حبلها على غاربها، و لسقيت آخرها بكأس اولها، و لألقيتم دنياكم هذه ازهد عندى من عطفة عنز». نهج البلاغه، نسخة المعجم المفهرس، خطبة شماره ۳، ص ۶ و نیز «قال عبدالله بن عباس (رض): دخلت على امير المؤمنين بذى قار و هو يخصف نعله، فقال لى: ما قيمت هذا النعل؟ فقلت: لا قيمت لها. فقال (ع): و الله ليهى أحب الى من امرتكم، الا أن أقيم حقاً، و أدفع باطلاً...». نهج البلاغه، ص ۱۶، خطبة ۳۳.

۳۴. «عن الصدوق ياسناده الى ابى الصلت، قال: سمعت الرضا (ع) يقول: والله ما منّا الا مقتول شهيد، فقيل من يقتلك يا بن رسول الله، قال: شر خلق الله فى زمانى يقتلنى بالسم...». (شيخ الصدوق، ص ۲۶۰. به استثنای امام مهدى (عج) كه در قيد حیات است. گرچه در احاديث از مقتول و شهيد شدن او در نهايت امر نیز سخن گفته شده است.

۳۵. عنه، عن احمد بن محمد، عن معمر بن خلاد قال: سألت ابا الحسن عليه السلام عن القيام للولاه، فقال: قال ابو جعفر عليه السلام: «التقيّه من دينى ودين آبائى، و لا ايمان لمن لا تقيّه له». مجلسى، مرآه العقول فى شرح اخبار آل الرسول، ص ۱۸۰ ۱۷۹.

۳۶. حديث «بعثت لأتمم مكارم الاخلاق» در كتاب مكارم الاخلاق اثر مرحوم طبرسى به طور مرسل نقل شده كه: قال (ص): «بعثت لأتمم مكارم الاخلاق». علامه مجلسى در

ج ۶ بحار ص ۱۴۷-۱۴۶ در تفسیر کلام خداوند متعال: «و إنك لعلی خلق عظیم» می گوید: سُمِّیَ خَلْقَهُ عَظِیماً لِاجْتِمَاعِ الْمَكَارِمِ الْاِخْلَاقِ فِيهِ وَ یَعْضِدُهُ مَا رَوَى عَنْهُ (ص) أنه قال: «بعثت لأتمم مكارم الاخلاق»؛ در سفینة البحار، ج ۱، ص ۴۱۰ می گوید: و قال (ص): «بعثت لأتمم مكارم الاخلاق»؛ اما در امالی شیخ طوسی، ج ۲، ص ۲۰۹، به اسناد متصلش از امام کاظم (ع) از یکایک آباء خود از امیر المؤمنین نقل می کند که فرمود: سمعت النبی (ص) یقول: بعثت بمكارم الاخلاق و محاسن ها.

۳۷. بدین ترتیب اگر بخواهیم به درستی عصمت از نظر شیعه را با حکمت از نظر افلاطون مقایسه کنیم، به نظر می رسد حکمت در افلاطون صرفاً معادل عصمت نظری در شیعه است، اما از نظر شیعه امام هم باید دارای عصمت نظری و هم عصمت عملی باشد. حکیم در افلاطون حداکثر فقط دارای عصمت نظری است و اگر با عصمت عملی (فضیلت شجاعت و عفت) توأم شود در این هنگام است که شأنی همتراز با معصوم می یابد. بنابراین امام در شیعه برتر از حکیم در افلاطون است و همتراز عادل در فلسفه اوست. قبلاً بیان شد که امام در شیعه ضرورتاً باید معصوم باشد تا قدرت شناخت عدل و سپس قدرت عمل بر اساس آن شناخت را داشته باشد.

۳۸. افلاطون در آثار متعددی در باره عدالت بحث کرده است. از جمله در رساله جمهوری که حاوی ده کتاب است، عموماً به بحث از عدالت پرداخته است، به ویژه در کتاب اول به طور کامل، و در بخش های عمده ای از کتاب های دوم، چهارم، نهم، و دهم.

۳۹. ليقوم الناس بالقسط = برای اینکه مردم قسط را برپای دارند.

۴۰. «و نريد أن نمَنّ على الذين استضعفوا في الارض ونجعلهم ائمه و نجعلهم الوارثين».

القصص/۵.

۴۱. در باره تشخیص این نیاز قبلاً تحت عنوان «شناخت عدل» بحث شد. در اینجا بحث به توانایی محقق ساختن عدالت محدود می شود.

۴۲. به جز با استناد به متون دینی در قلمرو و دوره محدودی در زمان یوسف (ع) و داود (ع) و سلیمان (ع).

۴۳. «الذين استضعفوا في الارض» و یا به عبارت دیگر «مستضعفان».

۴۴. ظاهر آیه این است که اراده خداوند در اینجا متعلق بر منت گذاشتن است، و باید «نرید» ان نمَن» را «می خواهیم که منت بگذاریم» ترجمه کنیم، در این صورت نیز می توان از آیه چنین برداشت کرد که خداوند خود می خواهد کاری انجام دهد و به واسطه کاری که خود انجام می دهد، می خواهد منت بگذارد. پس چه «نرید» را اراده ای خاص مستقیماً برای تحقق عدالت تفسیر کنیم و چه «نرید» را به منت گذاشتن نسبت دهیم و آن را «اراده کرده ایم که منت بگذاریم» تفسیر کنیم، در هر دو صورت این آیه دلالت بر این دارد که خداوند از طریق اراده خاصی از جانب خود مستضعفان را امامان و وارثان زمین و عدالت را محقق خواهد کرد. به عبارت دیگر این آیه را می توان چنین فهمید که خداوند اراده کرده است که عدالت را تحقق بخشد و به سبب آن بر عدالتخواهانی که در موضع ضعف قرار داشتند، اراده کرده است که منت بگذارد.

۴۵. «و نرید»: و اراده کرده ایم.

۴۶. «أَنْ نَمَنَّ»: که منت بگذاریم.

۴۷. هیچیک از افعال خداوند ناچیز و حقیر نمی باشد و همه عظیمند، اما در میان این افعال عظیم سلسله مراتبی از عظمت وجود دارد و برخی بر برخی برتری دارند و اگر او به جهت هر یک از آن ها منت بگذارد گزاف نخواهد بود، اما خداوند صرفاً به جهت انجام برترین آنها منت می گذارد که برانگیختن پیامبر، ایمان و اسلام، و وراثت و امامت زمین توسط مستضعفان می باشد، که با اندکی تأمل معلوم می گردد که محور هر سه مورد تحقق عدالت است.

۴۸. دو مورد دیگر یکی آنجا که می فرماید: «لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْ أَنْفُسِهِمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلِ لَفِي ظُلُمٍ مَبِينٍ»، آل عمران/۱۶۴. و دیگری: «يَمَنُّونَ عَلَيْكَ أَنْ أَسْلَمُوا قَل لَّا تَمْنُوا عَلَيَّ إِسْلَامَكُمْ بَلِ اللَّهُ يَمَنُّ عَلَيْكُمْ أَنْ هَدَيْكُمْ لِلْإِيمَانِ إِنَّ كُنْتُمْ صَادِقِينَ»، الحجرات/۱۷. در مصحف شریف، از ریشه کلمه «مَن» در موارد دیگری نیز به کار رفته است از جمله /نعام/۵۳: «لِيَقُولُوا أَهْلَاءٌ مِّنْ اللَّهِ عَلَيْهِمْ مِنْ بَيْنِنَا» و يوسف/۹۰: «قَالَ إِنَّا يَوْسُفُ وَهَذَا أَخِي

قد من الله علينا»، قصص/ ۸۲: «لو لا ان من الله علينا لخسف بنا» که هیچ یک به معنای این که خدا بر همه انسان‌ها منت بگذارد نمی‌باشد.

۴۹. «و نريد أن نمَنَّ على الذين استضعفوا في الارض ونجعلهم ائمه و نجعلهم الوارثين»، القصص/ ۵.

۵۰. «قل امر ربي بالقسط...»، اعراف/ ۲۹ و نیز «ان الله يأمر بالعدل...»، نحل/ ۹۰ و نیز: «اعدلوا هو أقرب للتقوى»، مائدة/ ۸ و نظایر آنها.

#### منابع

##### القرآن المجید

نهج البلاغه، نسخه المعجم المفهرس، الطبعة الخامسة، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، التابعة لجماعة المدرسين بقم المقدسه، ۱۴۱۷ هـ ق.

ارسطو، سیاست، ترجمه حمید عنایت، ج ۳، تهران، شرکت سهامی کتابهای جیبی، ۱۳۵۸.

افلاطون، جمهوری، ترجمه فواد روحانی، ج ۵، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۶۸.

بلخی، جلال‌الدین محمد، مثنوی معنوی، رینولد نیکلسون، ج ۲، تهران، نشر نغمه، ۱۳۷۴.

پوپر، کارل ریموند، جامعه باز و دشمنان آن، ترجمه جلال‌الدین اعلم، تهران، نشر گفتار، ۱۳۷۶.

الراغب الاصفهانی، معجم مفردات الفاظ القرآن، تحقیق نذیم المرعشلی، دار الکاتب العربی، ۱۳۹۲ ق/ ۱۹۷۲ م، (چاپ و نشر در ایران توسط مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، قم).

راولز، جان، عدالت به مثابه انصاف (یک بازگویی)، ویراسته ارین کلی، ترجمه عرفان ثابتی، تهران، ققنوس، ۱۳۸۳.

شایگان، داریوش، ادیان و مکتب‌های فلسفی هند، ج ۲، چ ۳، تهران، امیر کبیر، ۱۳۶۲.

شیخ الصدوق؛ عیون اخبار الرضا (ع)، ج ۲، النجف، المطبعة، الحیدریة، ۱۳۹۰ ق/ ۱۹۷۰ م.

شیخ مفید، محمد بن محمد بن نعمان، الارشاد، تهران، دار الکتب الاسلامیة، ۱۳۷۷ ق.

الشیرازی، صدر الدین محمد (ملا صدرا)؛ الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، الجزء الاول من السفر الاول و الجزء الثاني من السفر الثاني، قم، مکتبة المصطفوی، ۱۳۷۸.

الصدر، السيد محمد باقر؛ *دروس فى علم الاصول*، ج ٣ و ٢، بيروت، دارالكتاب اللبناني، ١٩٧٨.

الطباطبائى، محمد حسين؛ *الميزان فى تفسير القرآن*، ج ١٨، قم، مؤسسه مطبوعاتى اسماعيليان، ١٣٩٣ ق / ١٩٩٣ م.

الطبرسى، ابن على الفضل بن الحسن، *مكارم الاخلاق*، ج ٣، بيروت، مؤسسه العلمى للمطبوعات، ١٣٩٢ ق.

الطوسى، ابى جعفر محمد بن الحسن، *التبيان فى تفسير القرآن*، ج ٣ و ١، دار احياء التراث العربى، (بى تا).

-----، *امالى شيخ طوسى*، ج ٢، بغداد، منشورات المكتبة الاهليه، ١٣٦٤ ق.

طوسى، خواجه نصير الدين، *كشف المراد فى شرح تجريد الاعتقاد*، تهران، انتشارات كتابفروشى اسلاميه، بى تا.

قمى، عباس، *سفينة البحار*، دار الاسوة للطباعة والنشر، مركز الدراسات و التحقيقات الاسلاميه لمنظمة الاوقاف و الشؤون الخيريه، ١٤١٤ ق.

كابلستون، فردريك؛ *تاريخ فلسفه*، ترجمه جلال الدين مجتبوى، ج ١، تهران، علمى و فرهنگى، ١٣٦٢.

محمدى الرى شهرى؛ *ميزان الحكمة*، ج ٦، قم، مركز النشر مكتب الاعلام الاسلامى، ١٣٦٢.

مجلسى، محمد باقر بن محمد تقى، *بحار الانوار*، ج ٦، ج ٢، تهران، المكتبة الاسلاميه، ١٣٩٦.

-----، *مرآة العقول فى شرح اخبار آل الرسول*، ج ٩، ج ٢، تهران، دار الكتب الاسلاميه، ١٣٩٧ ق.

مطهرى، مرتضى، *آشنايى با علوم اسلامى*، دوره كامل، تهران، دفتر انتشارات اسلامى، ١٣٦٢.

-----، *عدل الهى*، ج ١٠، قم، انتشارات اسلامى جامعه مدرسين حوزه علميه قم، ١٣٥٧.

ابن منظور؛ *لسان العرب*، ج ٩، بيروت، دار احيا التراث العربى، ١٩٨٨.



المعلوف اليسوعي اللبناني؛ الأب لوئيس؛ المنجد فى اللغة و الاعلام، تهران، اسماعيليان،  
بى تا.

Radhakrishnan, S, *Indian Philosophy*, Cenatery Edition, two volumes, New  
Delhi, Oxford University Press, 1991.

Rawls, John, *A Theory of Justice*, Cambridge, Harvard University Press, 1971.

\_\_\_\_\_, "Justice as Fairness: Political Not Metaphysical", in *Philosophy and  
Public Affairs*, No. 14, Summer, 1985, pp. 223 – 252.

\_\_\_\_\_, *Justice as Fairness, A Restatement*, Cambridge, Harvard University  
Press, 2001.

\_\_\_\_\_, *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York, 1993.

\_\_\_\_\_, *The Law of People*, Cambridge, Harvard University Press, 1999.

## معجزه در نگاه متکلمان مسلمان و یهود

دکتر حیدرعلی میمنه\*

### چکیده

قرآن کریم و عهد عتیق گزارش‌هایی از وقوع معجزه، همزمان با ظهور پیامبران داده‌اند. پس از آن بسیاری از متکلمان مسلمان و یهودی هر کدام در حوزه خود کوشیده‌اند چگونگی وقوع پدیده معجزه و ارتباطشان با نظام طبیعی عالم را توضیح دهند. گروهی معجزه را نقض قانون طبیعت از سوی خداوند و گروهی دیگر غلبه یک قانون طبیعی بر قانون طبیعی دیگر تفسیر نموده‌اند. برخی از متکلمان که به اندیشه‌های عرفانی نزدیک بوده‌اند معجزه را با تجربه درونی آورنده معجزه پیوند زده‌اند و کسانی، تحت تأثیر تحولات علمی اخیر جهان غرب، کوشیده‌اند معجزات را به امور عادی تأویل نمایند. در این میان می‌توان دیدگاه‌های مختلف را در این زمینه مشاهده کرد. این میمون از متکلمان یهود و نظر علامه طباطبایی از متکلمان و مفسران مسلمان هر کدام در حوزه خود از استحکام و مقبولیت بیشتری برخوردار است. واژگان کلیدی: معجزه، یهود، اسلام، متکلمان.

### مقدمه

در طی تاریخ بشر، افرادی که پیامبر یا رسول نامیده شده‌اند، حامل پیام‌هایی از سوی خداوند برای مردم بوده‌اند و برای اثبات ادعای پیامبری خود کارهای خارق العاده‌ای را که دیگران از

انجام آن ناتوان بوده‌اند و به معجزه موسوم است پیش چشم دیگران آورده‌اند.

عهد عتیق به عنوان مقدس‌ترین کتاب یهودیان و قرآن کریم که مهم‌ترین و مقدس‌ترین کتاب مسلمانان است، در بردارنده گزارش‌های متعددی از وقوع معجزه است. عموم مسلمانان و یهودیان به گزارش کتاب مقدس خویش اعتماد نموده، بدون آنکه در پی تبیین عقلی و فلسفی معجزه باشند، وقوع آن را می‌پذیرند؛ اما فیلسوفان و متکلمان یهودی و مسلمان، هر کدام با پیش‌زمینه‌های فکری و شیوه خاص خود کوشیده‌اند به سرانگشت عقل (و گاهی با مبانی عرفان نظری) ماهیت معجزه را توضیح دهند. با این همه، هیچ‌کدام از این دو دسته دانشمندان، حتی در کلام درون دینی خود نیز نتوانسته‌اند، تعریفی قاطع و فراگیر از معجزه ارائه نمایند. به‌رغم گذشت چندین قرن از ظهور پیامبران، به‌منظور توضیح واژه‌های کتاب مقدس به تناسب زمان و پاسخگویی به ایرادهای مطرح‌ازسوی مکتب‌های فکری قرون اخیر و شاید به دلیل تحدی جاودان قرآن، تلاش برای تبیین ماهیت معجزه در میان اندیشمندان هر دو آیین همچنان ادامه دارد. بر این اساس، پرسش‌های موجود در این عرصه عبارت‌اند از: مفهوم و جایگاه معجزه در عهد عتیق و قرآن کریم (به عنوان پیش‌درآمد بحث کلامی) چیست؟ ماهیت معجزه چگونه با ادله عقلی و مبانی عرفانی و درونی قابل توضیح است؟ نسبت معجزه با نظام عادی حاکم بر جهان چیست؟ در این نوشته کوشیده‌ایم اثبات کنیم معجزه درهم شکستن نظام حاکم بر این جهان نیست و با براهین عقلی نیز تناقض ندارد، بلکه شناخت و به‌کارگیری قوانین ناشناخته طبیعت است. در این میان، همسویی‌ها و تفاوت‌های مذهب متکلمان مسلمان و یهودی نیز در این موضوع نشان داده می‌شود.

#### مفهوم و جایگاه معجزه در عهد عتیق

پیش از آنکه به آراء متکلمان یهودی در باب معجزه پردازیم لازم است به اجمال به مفهوم و جایگاه معجزه در عهد عتیق پردازیم.

عهد عتیق یا تنخ برای بیان معجزه از عباراتی مانند "اوتوت"، "مفتیم" (otot, mofetim) و "پله"، "نیفلاوت" (pele, niflaot) استفاده می‌کند که در ترجمه‌های فارسی کتاب مقدس به

معجزه، کارهای مهیب، عجیب و عظیم (خروج ۱۱:۱۵؛ مزمور ۲۱:۱۰۶)، آیات (خروج ۱۰:۱)، آیات بزرگ (یوشع ۱۷:۲۴)، چیزنو (اشعیا ۴۳:۱۹) و امر غریب (خروج ۲:۳) ترجمه شده است. با توجه به مجموع گزارش‌های کتاب مقدس در این موضوع و با عنایت به این اصل مسلم عهد عتیق که اراده خداوند بر همه چیز مسلط است و می‌تواند از هیچ، همه چیز بیافریند و اشیای بی‌جان را جان بخشید (پیدایش ۱۴:۱۸)، می‌توان گفت معجزه در عهد عتیق، دخالت مستقیم خداوند در قانون و نظام طبیعت است.

خروج بنی اسرائیل از مصر به رهبری موسی که برجسته‌ترین فرافراز تاریخ این قوم محسوب می‌شود تنها با حمایت ویژه خداوند از آنها و از طریق چندین معجزه بزرگ تحقق یافت. حوادثی که بدون آن شاید در تاریخ نامی از بنی اسرائیل وجود نمی‌داشت. معجزه نه تنها در دوران شکل‌گیری قوم، بلکه در استمرار حیات آنان نیز نقش اصلی را ایفا کرده است (مزمور ۸۹:۵).

نظر به اهمیت موضوع، خداوند برای معجزات خود یادگارهایی قرار داد (مزمور ۴:۱۱۱) و به بنی اسرائیل امر کرد هر سال یاد آن معجزات را بزرگ دارند (خروج ۱۳:۱۵ و تثنیه ۸:۲). بر همین اساس، پس از خروج بنی اسرائیل از مصر و ورودشان به بیابان و نزول معجزه آسای نوعی خوراکی از آسمان به نام "من"، موسی دستور داد مقداری از آن خوراکی را در ظرفی قرار داده برای نسل‌های بعد نگه دارند تا ایشان نیز آن را ببینند و معجزه الهی را باور و به احکام شریعت عمل نمایند. بدین گونه آن ظرف غذا به عنوان شیء مقدس در کنار تابوت عهد قرار داده شد (خروج ۱۶:۳۴). بزرگداشت روز سبت و برخی دیگر از اعیاد و مراسم مذهبی یهود مانند عید پسخ، شاوووعوت، سکوت، وحنوکا<sup>۱</sup> نیز در حقیقت یابود وقوع برخی از معجزات مرتبط با قوم یهود است.

بر اساس آموزه‌های کتاب مقدس، معجزه گاهی با اراده الهی و بدون درخواست دیگران انجام می‌شود (خروج ۲:۳) و گاهی به درخواست پیامبر صورت می‌پذیرد (اشعیا ۷:۱۴-۱۲ و مزمور ۹۵:۱۰-۹). پیامبران، هم برای آنکه خودشان بدانند پیامبرند و هم، برای پذیرش ادعای آنان از سوی مردم به معجزه نیازمند بودند. چنانکه موسی هنگامی که از طرف خداوند مأموریت یافت به مصر برود گفت: "مردم مرا باور نمی‌کنند و خواهند گفت یهوه بر تو ظاهر نشده است"

و از خداوند درخواست کرد به او معجزاتی بدهد (خروج ۴۰: ۱). جدعون نیز برای اطمینان به الهی بودن مأموریتش از خداوند درخواست معجزه نمود که محقق گردید (داوران ۶: ۳۷). مهم ترین هدف معجزه در کتاب مقدس تأیید صدق ادعای پیامبران است. وقتی فردی در میان بنی اسرائیل ادعا کرد از سوی یهوه مأموریت دارد تا قوم را به باور یا عمل خاصی آگاه یا وادار کند، مردم اعم از دوست و دشمن از او می‌خواستند بر صحت مأمور بودن خود دلیلی ارائه کند. تبدیل شدن عصا به مار، سفید شدن دست موسی و تبدیل شدن آب به خون - به همین منظور بوده است (خروج ۴: ۹-۱ و ۷: ۹). البته کتاب مقدس این نکته را یادآور شده است که معجزه همیشه نشانه‌ی راستی گفتار آورنده آن نیست چون کسانی بوده‌اند که به رغم توانایی انجام معجزه پیامبر نبوده، اوهام و خیالات خود را به یهوه نسبت می‌دادند (ارمیا ۲۳: ۱۶).

علاوه بر هدف فوق، قدرت نمایی خداوند در مقابل افراد سرکش (مزمور ۸۶: ۱۰)، ابراز محبت و دوستی خداوند به بنی اسرائیل (۷: ۸) - (مزمور ۱۰۶: ۷)، امتحان کردن ایمان بنی اسرائیل (تثنیه ۸: ۱۷) و تعلیم و تربیت (تثنیه ۸: ۳) آنان نیز از جمله اهداف معجزه شمرده شده است.

### معجزه در قرآن کریم

قرآن کریم وقوع معجزه از سوی پیامبران گذشته و پیامبر خاتم را گزارش و تأیید کرده است. قرآن معجزات پیامبران را بین سه (بقره/ ۹۹؛ اعراف/ ۸۵)، آیه (بقره/ ۹۹ و ۱۱۸)، حق (اعراف/ ۱۱۷)، برهان (قصص/ ۳۲) و سلطان (غافر/ ۲۳) می‌نامد که در فارسی، به دلیل روشن، نشانه، حجت و اغلب به معجزه ترجمه می‌شود. واژه معجزه در خود قرآن به کار نرفته است. از آیات قرآن می‌توان استنباط کرد که معجزه گاهی معجزه حسی و گاهی عقلی است. معجزه حسی توسط عموم مردم قابل فهم و محدود به زمان خاصی است؛ اما معجزه عقلی تنها از سوی اهل دانش دریافت می‌شود و جاودان است (عنکبوت/ ۴۹). معجزه از هر نوع که باشد تنها با اجازه و مشیت خداوند امکان وقوع می‌یابد (آل عمران/ ۴۹) و هیچکدام از آنها نیز به گونه‌ای نیست که مردم را به پذیرش دعوت پیامبران مجبور نماید چون پیش فرض تأثیر گذاری معجزه را

عدم عناد با حق و حتی نوعی ایمان دانسته است (بقره/۱۴۵؛ آل عمران / ۴۹).

آیات قرآن، پذیرش سخن پیامبران از سوی مردم و در نتیجه هدایت آنان را یکی از اهداف مهم معجزه می‌شمارد (طه/۴۷). نشان دادن قدرت خداوند (انعام/۳۷) آرامش و اطمینان یافتن دل پیامبر (طه / ۲۰؛ بقره / ۲۶۰) و مؤمنان (آل عمران/۱۲۶) نیز از جمله اهداف معجزه است. همچنین معجزه می‌تواند از یک سو، نشان دهنده رحمت خداوند به گروه مومنان و از سوی دیگر، وسیله امتحان آنان باشد (دخان/۳۳؛ مریم/۲۱).

#### کلام انسان و کلام خدا

کتاب مقدس یهودیان که عهد عتیق نامیده می‌شود از سه بخش تورات، کتاب انبیا و مکتوبات تشکیل شده است. در سنت یهودی، بخش اول یعنی تورات که دارای پنج سفر است، به دلیل رویدادهای مهمی که در آن گزارش شده و به دلیل قوانین و احکامی که در آن ذکر گردیده و نزد یهود به صورت قاعده و هنجار دینی درآمده، از اهمیت زیادی برخوردار است. دو بخش دیگر - کتاب انبیا و مکتوبات - نیز مرکزیت تورات را پذیرفته‌اند و به فقرات آن اشاره می‌کنند. همچنین نزد پژوهشگران و مورخان امروزی تورات نسبت به بقیه بخش‌های عهد عتیق از اتقان تاریخی بیشتری برخوردار است (Richard Elliott, 15/731). گرچه نزد عموم یهودیان، تورات کتابی یکپارچه دانسته می‌شود که از طرف خداوند به موسی وحی گردیده، اما خود تورات، موسی را نویسنده این کتاب معرفی کرده است (تثنیه ۹/۳۱). بر همین اساس، تورات در زمان حیات خود موسی به صورت کامل و به شکل طومار در اختیار برخی یاران وی قرار گرفته است (همان، ۲۶-۲۴). پس از موسی نیز قوانین این کتاب به عنوان احکام الهی مورد تأیید قوم بوده است (نحیما، ۷/۱). موسی ابن میمون می‌گوید توراتی که امروزه در دست ماست درست همان است که در دست موسی بوده است و منشأ الهی دارد (Ibid, 15/734).

البته مفسران تورات در اثبات یکپارچه بودن این متن با مشکل جدی روبه‌رو هستند و از قرن یازدهم میلادی به بعد، در اینکه موسی مؤلف این کتاب باشد تردیدهایی به وجود آمده است و

امروزه جز سنت گرایان یهودی و بنیادگرایان مسیحی که از جهت ایمانی موسی را مؤلف این کتاب می‌دانند، هیچکدام از محققان نمی‌پذیرند که موسی یا شخص دیگری تورات را نگاشته و ثبت و ضبط کرده باشد و هنوز نسبت به تعداد و زمان حیات مؤلفان تورات ابراز تردید می‌کنند (ibid).

بدون در نظر گرفتن این تردیدها نهایت چیزی که می‌توان دربارهٔ عهد عتیق گفت آن است که خداوند برخی از بندگان شایستهٔ خود مانند موسی، ارمیا و اشعیا را مأمور کرده ماجرای دعوت خود و عکس‌العمل مردم در برابر این دعوت را بنگارند (ارمیا، ۲/۳۶-۱) (اشعیا، ۸/۳۰). این متن نگاشته شده، حتی اگر دست نخورده باقی مانده باشد، کلام خداوند نیست، بلکه کلام بشر است و نمی‌توان آن را معجزه نامید. مؤلفان عهد عتیق ادعا نداشته‌اند کتابشان معجزه است چنین ادعایی در میان قوم یهود نیز رواج ندارد.

اما خداوند از همان ابتدای نزول قرآن به پیامبر اسلام یادآور شد آیاتی که دریافت می‌کند از جانب خداست (النمل/۶) و در یک تحدی آشکار و همیشگی اعلام نمود هیچکس از آدمیان و پریان هر چند دست به دست هم دهند نمی‌توانند همانند آن را بیاورند (الاسراء/۸۸). این ناتوانی از آوردن مثل قرآن شامل خود پیامبر اسلام نیز می‌شود (یونس/۱۵). حتی پیامبر از سوی خداوند مورد تهدید قرار می‌گیرد که اگر بخواهد چیزی از حرف‌های خود را به خدا نسبت دهد خداوند او را با مرگی سخت و دردناک مجازات خواهد کرد (جرجانی، ص ۱۵۸). بر همین اساس، عموم مسلمانان همهٔ آیات و سوره‌های قرآن، حتی کوچک‌ترین سورهٔ آن را کلام خدا و معجزهٔ جاوید پیامبر اسلام می‌دانند (طباطبایی، ص ۹۲).

### معجزه نزد متکلمان

وقوع معجزه نزد نویسندگان کتاب مقدس امری مسلم و قطعی بوده، از این رو تنها به گزارش آن اکتفا کرده، توضیح نمی‌دهند این معجزات چگونه اتفاق افتاده‌اند و نسبت آنها با قوانین طبیعی چیست. گویا آنان میان حوادث طبیعی و عادی مانند طلوع و غروب خورشید، نزول باران و صدای رعد با معجزه تفاوت قائل نبوده، همه را به خداوند نسبت می‌دهند و گاهی حتی رعد را صدای خداوند شمرده‌اند (ایوب ۳۷: ۴-۵)، اما در دوران بعد با نفوذ فلسفه یونانی در میان یهودیان پرسش‌های بسیاری در مورد آموزه‌های دینی از جمله ماهیت معجزه مطرح گردید. اندیشه غالب در فلسفه یونان آن بود که وجود جهان، وجودی ازلی است و نیازمند مشیت الهی نیست. ارسطو که اندیشه‌هایش در میان فلاسفه یهودی طرفداران زیادی داشت معتقد بود خداوند در شئون این عالم تصرف و دخالت نمی‌کند چون او هر چند به جهان تحریک بخشیده، خودش متحرک نیست و در نتیجه تغییری در او راه ندارد. این خدا پیوسته به خود توجه دارد و هیچگونه توجهی به غیر خود ندارد، زیرا غیر از او همه متغیرند و توجه به متغیر سبب نیاز و تغییر است و این با خدا بودن سازگار نیست (ملکیان، ص ۳۳۷)، اما برخلاف خدای ارسطو خدای کتاب مقدس همواره با این جهان در ارتباط است و نسبت به سرنوشت بندگانش به ویژه قوم بنی-اسرائیل حساسیت دارد و در تاریخ و زندگی آنها دخالت می‌کند. همه چیز از جمله قوانین طبیعت در اختیار اوست و هر گاه لازم باشد برای هدایت مردم یا هر دلیل دیگر می‌تواند این قوانین را تغییر دهد و معجزه را به ظهور برساند. متکلمان و یهودیان از قرن‌های پیش کوشیده‌اند وقوع معجزه را با توجه به این دو جهان‌بینی تشریح و تبیین نمایند. محصول این تلاش‌ها را می‌توان به صورت زیر خرم نمود.

البته شایان ذکر است برخی اندیشمندان یهود و متکلمان مسلمان حتی در یک کتاب، شیوه و نظر یکسانی برای تعریف و توضیح معجزه ندارند؛ از این رو، تعاریف و تفاسیر آنان در جایگاه ویژه خود، ذکر و نامشان تکرار می‌شود.

#### ۱. اعتماد به گزارش کتاب مقدس



برخی از متکلمان یهودی معتقدند وقتی اثبات شد کتاب مقدس وقوع معجزه را پذیرفته و گزارش کرده است، باید آن را پذیرفت هرچند برهان عقلی نتواند ماهیت معجزه را توضیح دهد. به گفته یهودا هلوی<sup>۲</sup> (۱۱۴۱ - ۱۰۷۵) حتی اگر عقل وقوع معجزه را انکار هم نماید، ولی وجود گزارش‌های متعدد مستند به سنت آن را اثبات کند، همواره حکم شرع بر حکم عقل برتری دارد (Ha-Levi, 1, p.83)؛ (Schweid, vol.14, p.307).

موسی ابن میمون (۱۲۰۴ - ۱۱۳۵) از متکلمان برجسته و مشهور یهودی، نیز پس از آنکه اندیشه ارسطو مبنی بر تغییرناپذیری نظام عالم را به طور مطلق نمی‌پذیرد و آن را سبب تکذیب همه معجزات می‌شمارد، اظهار می‌دارد:

ما نصوص را بر ظواهر آن حمل می‌کنیم و می‌گوییم شریعت ما را به امری خبر داده که قادر به درک آن نیستیم و وقوع معجزه دلیلی بر صحت گفتار ماست (ابن میمون، فصل که ۳۵۱/۲۵).

### ضرورت معجزه و رابطه آن با عقل

جز یهودا هلوی اغلب متکلمان یهودی که در این مبحث، اعتماد به کتاب مقدس را پذیرفته‌اند، بر این مطلب نیز تأکید ورزیده‌اند که نبود برهان عقلی برای اثبات وقوع معجزه گرچه به لزوم پذیرش آن خللی وارد نمی‌کند، ولی هیچ معجزه‌ای هم نباید با حکم عقل مغایرت داشته باشد. سعدیا گائون<sup>۳</sup> (۹۴۲ - ۸۸۲) از فیلسوفان قرون وسطای یهودی معتقد بود میان محصول تلاش‌های عقلی و محتوای وحی هماهنگی کاملی وجود دارد. یعنی آنچه با وحی اثبات می‌شود با عقل نیز قابل اثبات است، اما چون عوام مردم نمی‌توانند به مراتب بالای عقلی دست یابند، خداوند برای آنها وحی و معجزه قرارداده است. بنابراین اساساً وحی و معجزه برای عوام مردم است هرچند صاحبان عقل نیز بدان وسیله به سوی حقیقت راهنمایی می‌شوند (Schweid, vol.14, p.307).

سعدیا بر اساس اصل پذیرفته شده‌اش، یعنی لزوم هماهنگی میان عقل و وحی، اظهار می‌دارد اگر کسی معجزه‌ای بیاورد، ولی محتوای سخنش با عقل سازگار نباشد بایستی سخنش را رد کرد و معجزه‌اش را دروغین شمرد (*ibid*). همچنین اگر جاهایی از کتاب مقدس با حکم عقل سازش نداشت بایستی آن را تأویل کرد. مثلاً سخن گفتن الاغ بلعام را به حرف زدن فرشته

تأویـل

می‌کنند (Kaufmann).

یهودا هلوی نیز معتقد است شرط پذیرش دعوت کسی که ادعای نبوت دارد نه داشتن معجزه، بلکه هماهنگی سخن و محتوای دعوت او با عقل است. وی می‌گوید: معجزه به چیزی بیش از امکان وقوع آن پدیده دلالت ندارد و نمی‌تواند دلیلی قاطع بر صحت محتوای آنچه به- وسیله تجربه مستقیم نبی به دست آمده باشد. حقیقی بودن این گونه تجربه‌ها یکی به سازگار بودن گوهر آن با عقل و دیگری با تحقق یک شاهد بیرونی است. مثلاً شاهد بیرونی برای واقعی بودن دریافت موسی در طور سینا موافقت همه بنی‌اسرائیل با تجربه موسی بود. بنابراین اگر کسی هرچند با ارائه معجزه ادعای دریافت وحی داشته باشد، ولی محتوای تعالیم او با عقل سازگار نباشد و مورد تأیید گروه قابل توجهی از مردم هم قرار نگیرد، ادعای او بی اعتبار است (Schweid, vol.14, p.307; Ha-Levi, 1, p.83).

موسی مندلسون (۱۷۸۶ - ۱۷۲۱) نیز در سخنی مشابه سخن فوق می‌گوید، تنها پس از آنکه فردی، با اصول عقلی، دین را پذیرفت و بدان ایمان آورد می‌تواند وقوع معجزه را باور کند و می‌افزاید یهودی برای اثبات اعتقادش به اعتبار معجزه توسل نمی‌جوید، بلکه به وحی بلاواسطه- ای که به وسیله عموم مردم گزارش شده تکیه می‌کند (Graetz, p.309).

موسی ابن میمون می‌پذیرد که انتخاب نبی از سوی خداوند نیز نباید مغایر با حکم عقل باشد و بر همین اساس از برخی همکیشانانش انتقاد می‌کند که غافلانه معتقدند خداوند هر که را بخواهد - خواه پیر، خواه جوان، چه باهوش و چه کند ذهن - پیامبر می‌کند. وی از قول برخی فیلسوفان می‌افزاید آدمی بایستی با مطالعه و زحمت برخی کمالات را به دست آورد و بسیاری از استعدادها نیک خود را به فعلیت برساند تا لایق پیامبری شود. گرچه این کمالات در همه مردم تحقق نمی‌یابد، ولی هیچ زمانی عالم از چنین فردی خالی نیست. بنابراین امکان ندارد یک انسان جاهل پیامبر شود یا شخصی شب بخوابد صبح که بیدار می‌شود پیامبر شده باشد بلکه باید چیزهایی مانند قوه عقل، خیال، اخلاق نیک و ... را در خود به خوبی تقویت کرده باشد. وی پس از بیان این توضیح می‌گوید ممکن است کسی همه شرایط نبوت را داشته باشد و خود را نیز کاملاً برای رسیدن به آن آماده کرده باشد، ولی پیامبر

نشود. در چنین فردی گرچه امکان پیامبر شدن هست، اما تا خداوند نخواهد این امکان تحقق نمی‌یابد و وقتی اراده الهی به نبوت شخصی قرار می‌گیرد در حقیقت یک معجزه به وقوع پیوسته است. ابن میمون این سخن اخیر را با کتاب مقدس سازگارتر می‌شمارد (ابن میمون، فصل لب ۳۸۹/۳۲-۳۹۰؛ Maimonides, ch. XNXII, p.343).

بدین گونه می‌توان گفت به نظر ابن میمون، معجزه عبارت است از وجود استعداد برای شدن، به ضمیمه اراده و حکمت خداوند که آن استعداد را به فعلیت برساند. بنابراین جاری نشدن معجزه به دست کسی که آن کمالات را دارد نشانه لایق نبودن او نیست، همان‌گونه که اگر شخصی معجزه‌ای آورد ولی محتوای دعوتش با عقل و شریعت سازگار نباشد آن هم نشانه صحت گفتارش نیست و عمل او تنها و تنها برشدنی بودن یک چیز دلالت دارد؛ البته معجزه به منظور حمایت از اعتبار وحی و پشتیبانی از مقررات شریعت برای توده مردم لازم است، ولی برای همین عوام ممکن است سبب گمراهی و فتنه نیز باشد (ibid, ch. xxiv, p.444)؛ اما به هر حال ایمان واقعی برحقانیت ذاتی خود دین استوار است (اپستاین، ص ۲۸۵).

## ۲. معجزه، ناقض نظام طبیعت

نزد برخی متکلمان یهودی، نظام و مقرراتی که خداوند در این عالم قرار داده هرچند ممکن است پیش چشم انسان‌ها به دلیل محدودیت دانش و قدرت‌شان غیر قابل تغییر تلقی شود، اما هرگز نمی‌توان خداوند را محدود و مقید به مقرراتی دانست که خود، آنها را نهاده است؛ بنابراین او هرگاه اراده کند این مقررات را تغییر می‌دهد و این تغییر معجزه نامیده می‌شود. سعدیا گائون بر اساس همین تفسیر، اشکالی نمی‌بیند خداوند به منظور اثبات نبوت پیامبرش و در نتیجه هدایت مردم چیزی از نظام خودنهادش را تغییر دهد (Schweid, vol.14, p.307). هلموی نیز در تعریف معجزه می‌گوید معجزه آن است که به منظور هدایت یک انسان یا یک امت و برای پابندی آنان به مقررات دینی، در نظام طبیعی جهان تغییری صورت گیرد. یعنی خداوند به پیامبرش اجازه می‌دهد در قانون طبیعت تغییر ایجاد کند و با خبر قبلی آن را به حال اول برگرداند (Ha-Levi, I, p.83).

برخی از متکلمان مسلمان نیز تغییر در نظام طبیعت به وسیله خداوند را عامل معجزه شمرده‌اند. این گروه معتقدند نظامی که خداوند برای این عالم نهاده نظامی اعتباری و غیر ضروری است و آنکه این نظام را نهاده هرگز اسیر آن نیست و هرگاه اراده کند می‌تواند آن را تغییر دهد. خداوند بنا به مصلحتی معجزه‌ای کرد و این عالم را آفرید و هرگاه بخواهد صدق گفتار پیامبرش را به مردم نشان دهد با تغییر دادن نظام قبلی که خود آفریده است، معجزه دیگری صورت می‌دهد. ما آدمیان که همیشه نظام کنونی را دیده‌ایم می‌پنداریم این نظام تغییرناپذیر است، اما امکان تغییر یافتن آن خلاف عقل نیست. هرچند تغییر مقرراتی که با حکم عقل متناقض باشد امکان وقوع ندارد و متعلق معجزه نیز واقع نمی‌شود، مثلاً هیچ پیامبری نیامده که بگوید معجزه من آن است که جزء یک چیز را از کل آن بزرگ‌تر می‌کنم.

ابن تیمیه (ص ۲۸۴) و بغدادی (ص ۱۷۷) معجزه را فعل خداوند می‌دانند و قائل بودن به غیر آن را سبب بطلان شریعت می‌شمارند. فخر رازی (ص ۵۱۱، ۴۹۱) و قاضی عبدالجبار (ص ۱۷۱) نیز معتقدند معجزه از جانب خداست و هر دو این مثال را ذکر کرده‌اند که معجزه درست همانند آن است که پادشاهی برای تأیید رسول بودن فرستاده‌اش قاعده و قانون همیشگی‌اش را بشکند و از جای خود برخیزد یا دست بر سرخویش بنهد. از معاصران، محمد تقی شریعتی (ص ۴۹۴) نیز به همین تفسیر از معجزه نزدیک شده است.

بنا به گزارش قرآن کریم، عیسی بن مریم از گل پرنده‌ای ساخت و در آن دمید، به اذن خداوند آن پرنده به صورت یک پرنده واقعی حیات یافت (مائده / ۱۱۰). قاضی سعید قمی در تشریح این معجزه که آشکارا نقض نظام طبیعی خلقت است اظهار می‌دارد گرچه صفت خالق بودن به غیر خدا نیز اطلاق می‌شود، ولی دیگران بدان دلیل می‌توانند خلق کنند که خداوند ابزار و قدرت خالقیت را در آنها قرار داده است یعنی خالقیت آنها زیر مجموعه خالقیت خداست. به عبارت دیگر صفت خالقیت در غیر خدا پرتوی از صفت خالقیت پروردگار است؛ بلکه دقیق‌تر آنکه بگوییم آنها مظهر آن صفت الهی هستند (شرح توحید الصدوق، ص ۳۴۰-۳۳۴). بنابراین وقتی عیسی با خاک پرنده‌ای ساخت و پرواز داد، در حقیقت آفریننده خدا بود. همان‌طور که در مورد آفرینش خود عیسی نیز، هرچند نفس

به وسیله جبرئیل صورت گرفت، ولی احیا از خدا بود. قاضی نمونه های دیگر از دخالت خداوند در نظام طبیعت را ذکر می کند. از آن جمله اظهار می دارد در ماجرای جنگ بدر، پیامبر قدری شن به سوی مشرکان پرتاب کرد و همین امر به طور شگرفی نظام سپاه شرک را درهم ریخت و موجب شکست آنان گردید. در اینجا نیز گرچه ظاهراً عامل نقض کننده نظام عادی عالم، خود پیامبر است، اما خداوند فرمود: وما رمیت اذ رمیت ولكن الله رمی (انفال/ ۱۷) و وقتی پیامبر با امام علی نجوا کرد فرمود: من نجوا نکردم بلکه خداوند نجوا کرد (ترمذی، ج ۵، ص ۶۳۹).

در داستان معروف گوساله سامری، اینکه فردی مجسمه گوساله ای بسازد امری طبیعی است، اما اگر این مجسمه صدای گاو از خود در آورد، خلاف عادت طبیعت است. قاضی سعید در این مورد نیز می گوید: سامری به دلیل مصاحبت با موسی کلیم این مطلب را دریافته بود که فرشتگان الهی دارای حیات ذاتی اند و ویژگی روح یعنی جبرئیل آن است که هر کجا پا بگذارد حیات به آنجا خواهد آمد. از طرفی می دانست جبرئیل در ساحل دریا لشکر موسی را همراهی می کند. قدری از خاک جا پای جبرئیل را برداشت بر آن گوساله ریخت گوساله جان گرفت و خوار (صدای مخصوص گاو یا گوساله (لسان/ ۲۶۱) کرد. پس هر چند به ظاهر، نسبت خالقیت به سامری داده می شود، اما در واقع احیا کننده خداست. وی در تأیید این تفسیر روایتی نقل می کند که موسی در مناجات با خدا عرض کرد خدایا، گوساله را سامری ساخت چه کسی در آن خوار به وجود آورد؟ خداوند فرمود یا موسی این فتنه من است جستجو مکن (قاضی سعید، شرح توحید الصدوق، ص ۳۴۰-۳۳۴).

برخی از مفسران نیز از آیه ۳۸ سوره رعد که می فرماید: .... و هیچ پیامبری را حق آن نبود که جز به فرمان خدا آیتی بیاورد و هر امری را زمانی مکتوب است، این گونه برداشت کرده اند که معجزه منسوب به پیامبر نیست بلکه منسوب به خداست و او آن گونه که مصلحت بدانند آن را به وجود می آورد (دخیل، ص ۳۳۳).

اما بسیاری از مفسران و متکلمان سخن فوق، به ویژه ماجرای تأثیر خاک پای جبرئیل بر خوار گوساله، را به دلیل عدم استناد کافی به آیات و روایات نمی پذیرند (مکارم، ج ۶، ص ۳۷۲) و معتقدند میان معجزه و پیامبر یک رابطه واقعی است و این گونه نیست که پیامبر مثلاً بیاید کنار

یک مرده بنشیند و خداوند او را زنده کند. پیامبر بشر است، اما به دلیل شرایط خاصی که دارد به نیروی خداوند متصل می‌شود و معجزه می‌کند. یعنی خود پیامبر معجزه می‌کند، ولی به دلیل داشتن قدرت خدایی و فوق بشری (مطهری، ص ۲۲۱). به عبارت دیگر، پیامبر به دلیل داشتن ولایت تکوینی می‌تواند به اذن الله در صورت ماده تصرف کند و مثلاً عصا را به اردها تبدیل نماید؛ ولی به هر حال این خود پیامبر است که معجزه می‌کند (سبحانی، ص ۱۱۶).

### ۳. معجزه و تغییر ناپذیری نظام طبیعت

حامیان این نظریه برخلاف گروه قبلی معتقدند نظامی که خداوند برای عالم نهاده نظامی حکیمانه، استوار و تغییرناپذیر است و هرگونه شکست و تغییر در آن با حکیم بودن خداوند مغایرت دارد. موسی ابن میمون، از یک سو متمایل است این رأی ارسطو که نظام طبیعت از وجود معقول خداوند منشأ می‌گیرد، در نتیجه هر نوع تغییر و تحول در آن غیر معقول و غیر قابل قبول است را بپذیرد، اما از سوی دیگر آن را مغایر پذیرش وقوع معجزه که از اصول مسلم کتاب مقدس است می‌یابد. وی اظهار می‌دارد اگر نظر ارسطو را بپذیریم معجزه‌ها را بایستی به امری استعاری و مجازی تأویل کنیم آن‌گونه که برخی مسلمانان اهل باطن کرده‌اند که نوعی هذیان‌گویی است، اما اگر قدم عالم را از دیدگاه افلاطون مبنا قرار دهیم که بر آن اساس امکان از میان رفتن آسمان نیز وجود دارد، گرچه بسیاری از تعالیم کتاب مقدس از جمله معجزه را می‌توان توجیه کرد، اما نظریه افلاطون نیز با ادله محکمی همراهی نمی‌شود (ابن میمون، فصل که ۳۵۰/۲۵). این متکلم یهودی در مسیر تقویت نظریه ارسطو، پس از ذکر معجزه‌هایی از متون مقدس یهود مانند لرزش زمین، سیاه شدن خورشید، جاری شدن خون روی زمین و برخاستن دودی که خورشید و ماه را تیره کرد، می‌گوید: این حوادث در حقیقت شرح آن چیزی است که به چشم مردم آن دوران آمده است نه اینکه واقعاً نظام عادی عالم دگرگون شده باشد (همان، فصل کط ۳۷۰/۲۹). ابن میمون معتقد است هر چند خداوند قادر مطلق است و می‌تواند قوانین جهان را تغییر دهد یا حتی آن را نابود کند، اما چون او حکیم است و جهان و نظام آن را حکیمانه قرارداده، جهان نه نابود می‌شود و نه نیازی به تغییر مقررات آن وجود دارد. وی می‌افزاید:



ابن میمون با این تفسیر علاوه بر بیان چگونگی وقوع معجزه، به اشکال کسانی که معجزه را دلیلی بر تغییرپذیری حکمت و اراده خداوند می دانند نیز پاسخ می دهد. چون با این بیان، اختلاف میان عمل عادی با معجزه، اختلاف میان یک عمل دارای پیشینه و یک عمل منحصر به فرد است که این عمل منحصر به فرد نیز قانون خاص خود را دارد. او می گوید معجزه درست همانند آفرینش یک رویداد منحصر به فرد است که یک حقیقت را با نظامی خاص تأسیس می کند. مثلاً معجزه های پیامبران گذشته و موسی، وجود یک قوم را با قوانین خاص که در نظام عالم صاحب اثرند تأسیس کرد و وحی درطور سینا یک قانون آرمانی را برای سلوک بشر به وجود آورد (Schweid, vol.14, p.310).

ابن میمون نظر نهایی خود در این بخش را این گونه بیان می کند:

خداوند عالم را آفرید درحالی که هیچ چیز جز او نبود، حکمتش اقتضا کرد عالم را بیافریند و براساس حکمتش آنچه آفریده را معدوم نمی کند و در طبیعت آن تغییری نمی دهد. ما معتقدیم عالم برهمین طبیعت ابدی و سرمدی مستمر است و چیزی از آن تغییر نمی کند جز به طور جزئی و غیر ماندگار که معجزه نام دارد. برخی از این جزئیات را ما دانسته ایم و برخی دیگر را ما نمی دانیم و بعد خواهد آمد. این رأی ماست و قاعده شریعت ماست (ابن میمون، فصل کط ۳۷۲/۲۹).

ابن میمون در رویکردی دیگر برای توضیح تغییر ناپذیر بودن نظام عالم می گوید که هنگام وقوع معجزه هیچکدام از قوانین عالم نقض نمی شود بلکه یک قانون تحت تسلط قانون دیگر قرار می گیرد. مثلاً در ماجرای عبور بنی اسرائیل از دریا هنگام خروج از مصر، قانون سیال بودن آب نقض نشد، بلکه باد تندی وزیدن گرفت و آب ها به عقب رانده شدند و این درست زمانی بود که بنی اسرائیل به آنجا رسیده بودند و عصای موسی بلند شده بود، اما سپاهیان فرعون وقتی رسیدند که تند باد خاموش شده بود در نتیجه آنان غرق شدند. البته کتاب مقدس نیز به وزش باد در آن واقعه اشاره می کند (خروج ۱۴: ۲۱)، ولی فضای حاکم بر کتاب مقدس اجازه نمی دهد این سخن را به معنی عدم دخالت خداوند در وقوع معجزه تفسیر نمود. ابن میمون نیز برای اثبات آنکه معجزه باطل کننده قانون طبیعت نیست گاهی ماجرای عبور از دریا را به وزش باد نسبت داده، می گوید در آنجا ماهیت آب تغییر نکرد، بلکه به وسیله نیروی طبیعی دیگری خنثی شد



(Schweid, vol.14, p.307)؛ ولی با قاطعیت می‌توان گفت او نیز نمی‌خواهد با این تفسیر دخالت خداوند در آن رویداد را انکار نماید.

برخی دیگر از متکلمان یهودی با تأکید بر نقض ناپذیری نظام طبیعت، معتقدند در هستی دو نظام برقرار است، یکی نظامی که براساس آن مقررات جهان تعریف می‌شود و دیگری نظامی که بر آن مبنا معجزه تحقیق می‌یابد و این دو کاملاً مستقل از یکدیگرند. بنابراین هنگام معجزه، انحرافی در نظام عالم ایجاد نمی‌شود. حیسدای کرسکاس<sup>۴</sup> (۱۴۱۰ - ۱۳۴۰) معتقد بود خداوند دو گونه تجلی دارد، با یک تجلی این عالم را آفریده و با تجلی دیگرش معجزه پدید می‌آورد. این دو تجلی کاملاً مستقل و متفاوت از یکدیگرند، ولی با هم متضاد نیستند. او معتقد بود عالم طبیعت که محصول تجلی دائمی خداوند است ازلی و جاودانه است و بر اساس اندیشه کابالایی مسلط بر اندیشه‌اش اظهار می‌داشت عالم طبیعت که از تجلی غیرمستقیم خداوند ناشی شده تنها بخشی از قدرت او را نشان می‌دهد، اما معجزه که محصول تجلی مستقیم الهی است قدرت کامل خداوند را به نمایش می‌گذارد. بنابراین معجزه یک رویداد منحصر به فرد است و بخشی از یک روند به حساب نمی‌آید بلکه وجودی مستقل است (Schweid, vol.14, p.307)؛/پستاین، ص ۲۶۳).

گروهی از متکلمان مسلمان نیز پذیرفته‌اند نظامی که خدای حکیم در این عالم نهاده نظامی استوار، تغییر ناپذیر و ضروری است؛ اما آدمی به همه زیر و بم این نظام آگاهی ندارد. چه بسا وقوع یک پدیده راه‌های متعدد داشته باشد که ما یا به کلی از آنها آگاه نیستیم یا تنها یکی از آنها را می‌شناسیم. خداوند وقتی بخواهد دلیلی بر صدق پیامبرش به مردم نشان دهد، یکی از آن راه‌های ناشناخته را به او می‌آموزد و بدین گونه، به وسیله نسی معجزه صورت می‌یابد. بنابراین در معجزه، قانون طبیعی نقض نشده است، بلکه یک قانون جای خود را به قانون دیگر داده است. در اینجا نیز نه قانون اولی و نه قانونی که جایگزین آن شده نباید ناقض حکم عقل باشد. علامه طباطبایی از جمله مفسران و متکلمان مسلمان است که وقوع معجزه را با قول به استواری نظام طبیعت قابل جمع می‌داند. او می‌گوید: قانون علیت و معلولیت و ضرورت تخلف ناپذیری علت از معلول و معلول از علت، مورد تأیید عقل و شرع است. براین اساس، هرگاه سبب آمد و مانعی هم نبود مسبب حتماً به وجود خواهد آمد. قرآن با آنکه نظام علیت و معلولیت را می‌پذیرد از

حوادثی خبر داده که با نظام علی و معلولی عادی سازگاری ندارد و آن معجزه پیامبران است. ایشان می‌افزاید: این پدیده‌ها گرچه خلاف عادت است اما فی نفسه اموری نیستند که عقل آنها را محال بشمارد آن گونه که مثلاً اجتماع نقیضین را محال می‌شمارد (طباطبایی، ص ۷۵). صاحب‌المیزان تفاوت معجزه را با پدیده‌های عادی در آن می‌داند که در امور عادی، روابط مخصوص حوادث پیش چشم ماست و شرایط زمانی و مکانی آن را می‌شناسیم، ولی در معجزه از این عوامل آگاهی نداریم. علاوه بر این، در حوادث طبیعی عوامل اثر تدریجی دارند، ولی در معجزه این اثر آنی و فوری است (همانجا). وی در تبیین بیشتر همین موضوع می‌گوید خدای متعال مثلاً برای سوختن هیزم که حادثه‌ای عادی است مسیر و نظامی معین کرده و آن را به سایر مسببات متصل ساخته است، اما همین ارتباطها و اتصالها را در ماجرای ابراهیم طوری به کار می‌اندازد که سبب نسوختن او گردد، چون ارتباطها و اتصالها نیز همانند خود موجودات مطیع خداوند هستند (همان، ص ۷۷)، بنابراین در معجزه قانون علیت و ارتباط میان اشیا آسیبی نمی‌بیند، اما این ارتباطها همیشه به صورتی که ظاهراً به دیده ما می‌آید نیست و ممکن است آنچه ما می‌بینیم برخلاف پندار ما علت حقیقی و واقعی نباشد، اما خداوند از علت واقعی آگاه است و مسبب هرگز از سبب واقعی تخلف نمی‌کند (همان، ص ۷۸-۷۷) و او هرگاه بخواهد اجازه آگاهی و تصرف در این علل را به افرادی می‌دهد و معجزه صورت می‌گیرد (همان، ص ۸۰).

شاگرد علامه طباطبایی، مرتضی مطهری (ص ۴۶۳ - ۴۲۶) نیز همین تفسیر را پذیرفته است. برخی دیگر از مفسران، معجزه را دارای زمان مقدر و از پیش تعیین شده‌ای می‌دانند که هر وقت تدبیر خداوند اقتضا کند ظهور و بروز می‌یابد (دخیل، ص ۳۳۳).

#### ۴. معجزه دریافتی درونی

برخی از اندیشمندان یهودی معجزه را دریافتی درونی تفسیر می‌کنند. برخی این دریافت را منحصر به پیامبران و گروهی دیگر متعلق به همه انسان‌ها می‌دانند.

نوافلاطونیان اولیه یهودی هماهنگ با نظریه پیشین معجزه را نظم‌ی فوق طبیعی و نه ناقض نظام طبیعت می‌دانند، ولی می‌افزایند این نظم مافوق در صورتی آشکار می‌شود که شخصی سزاوار ارتباط با این نظم مافوق حضور داشته باشد. به عبارت دیگر، این قدرت درونی پیامبر است که چنین نظامی را به حرکت درمی‌آورد، یعنی شخص پیامبر در ظهور معجزه نقش فعال و کلیدی دارد (Schweid, vol.14, p.307)، اما ابن میمون آشکارتر، دست کم برخی از معجزات گزارش شده در کتاب مقدس را به تجربه نبوی تفسیر کرده است. مثلاً در سفر اعداد باب ۲۲ آمده است، بالاق بن صفور حاکم موآب از بلعام بن بعور خواست بنی اسرائیل را نفرین کند. هنگامی که بلعام قصد حرکت نمود الاغ او به دلیل دیدن فرشته شمشیر به دست، از رفتن باز ایستاد و وی الاغ را می‌زد تا اینکه الاغ به حرف آمد و با بلعام سخن گفت. ابن میمون توضیح می‌دهد این ماجرا یعنی سخن گفتن الاغ به معنی دقیق کلمه اتفاق نیفتاده بلکه نوعی تجربه نبوی در خواب یا بیداری بوده است که آن هم به نوبه خود معجزه محسوب می‌شود (ابن میمون، فصل بخش از کتاب مقدس بازتاب و تجسم مستمر ذهن ناخود آگاه و کشمکش‌های اخلاقی روح است و آن رؤیا و حرف زدن الاغ هشداری به بلعام به واسطه تخلف‌اش از فرمان خداوند بوده است (Ibid).

فیلسوف مشهور یهودی، ربی موسی بن نعمان، معروف به نعماندی<sup>۶</sup> (۱۲۷۰-۱۱۹۴) نیز بخشی از معجزات را حتی نه به تجربه درونی پیامبر بلکه به تجربه درونی مؤمنان موکول می‌نماید. او می‌گوید که معجزه دو دسته است صریح و خفی. معجزات صریح، رویدادهایی هستند که در قالب نظام طبیعی قابل توضیح نمی‌باشند. این پدیده‌ها هم سبب مزید ایمان مؤمنان است و هم می‌تواند افراد غافل و غیر مومن را به ایمان راهنمایی کند، اما معجزات خفی یعنی تصادف غیر معمول چند حادثه طبیعی تنها به وسیله مؤمنان تجربه می‌شود و فقط آنان هستند که ماهیت معجزه بودن آن را درک می‌کنند (Schweid, vol.14, p.307).

برخی از متکلمان مسلمان که با اندیشه‌های عرفانی نیز آشنا بوده‌اند، معجزه هر پیامبری را حقیقت سر باطنی او تفسیر کرده‌اند. بر این اساس، آنچه در بیرون دیده می‌شود و ما آن را معجزه می‌نامیم، صورت و پوسته‌ای از باطن آورنده معجزه است. بنابراین معجزه واقعی در

درون خود نبی تحقق یافته است. البته یک سر باطنی به دلیل وسعت عالم آفاقی و انفسی ممکن است به صورت‌های متعدد و متفاوتی تجلی نماید. مثلاً سردرونی صالح نبی، اتصال با منبع اولیه حیات بود، از این رو ناچه نیز مستقیماً به منبع حیات متصل گردیده بود (قاضی سعید، شرح الاربعین، ص ۴۳۸). قاضی سعید قمی در تفسیری دیگر از معجزه، در مقام شرح حدیثی مرتبط با چهل سال سرگردانی بنی اسرائیل در بیابان، اظهار می‌دارد قوم بنی اسرائیل از موسی درخواست رؤیت خداوند را نمودند. رؤیت، در حقیقت نفسانیه، همان حیرت است، بنابراین چهل سال حیرت بنی اسرائیل در بیابان نماد بیرونی حال درونی آنها بود، چون ظاهر عنوان باطن و مجاز قنطره حقیقت است. بدین گونه قوم در آن مدتی که در تپه سرگردان بودند، در اطوار صفات سیر می‌کردند و صاحب حال بودند (همان، ص ۳۴۹-۳۴۸). او در ادامه شرح همین حدیث می‌افزاید بر حسب روایات، خداوند برای بنی اسرائیل گرفتار در تپه عمودی از نور قرار داده بود که آنان را از چراغ بی نیاز می‌ساخت. این عمود نور، ریشه در شجره وادی مقدس داشت که اشاره به ظهور ذات در کسوت صفات بود و هر کس به تناسب استعداد از این نور بهره می‌گرفت (همان، ص ۳۵۱). من و سلوی نیز آن شیرینی‌ای بود که موسی با تمام وجودش هنگام سخن گفتن با خداوند دریافت می‌کرد و صورت ضعیف شده‌ای از آن حلاوت به تناسب تبعیتشان از موسی به قوم او نیز رسیده بود (همان‌جا). قاضی سعید معجزات دیگر قوم یهود مانند جاری شدن چشمه را نیز به همین شیوه تفسیر می‌کند.

این پژوهشگر مسلمان، همین روش را در تبیین معجزات عصر نبی اسلام نیز دنبال می‌کند. وی در تفسیر روایت رد شمس<sup>۷</sup> برای امام علی، یکبار به دعای پیامبر و بار دیگر به دعای خود امام، می‌گوید: در اخبار آمده که نور خورشید از عرش است و نور ماه از خورشید، بنابراین ماه هم نورش را به واسطه از عرش گرفته است. عرش هم از نور نبی و وصی او خلق گردیده در نتیجه آنها بر همه عوالم بالا و پایین از جمله خورشید و ماه تسلط دارند (همان، ص ۴۵۱-۴۵۰). اگر نبی یا وصی در نفوس کسانی تصرف کنند آنان نیز قادر خواهند شد این حقایق را دریابند، همان‌گونه که در ماجرای شق القمر، پیامبر از روزنه ماه در نفوس آنها تصرف نمود. وی در بیان این پرسش که چرا شق القمر از معجزات پیامبر و رد شمس از معجزات وصی اوست، می‌گوید امیرالمومنین خود، معجزه پیامبر بود (یعنی غیر از پیامبر اسلام کسی دیگری نمی‌توانست فردی

چون علی را تربیت کند) از این رو، معجزه پیامبر در قمر در واقع معجزه او در ولی و وصی بود (همان، ص ۴۵۶-۴۵۵).

معتزله نیز معجزات غیر نبی را- که تنها در زمان حیات پیامبر امکان پذیر است- پرتوی از باطن پیامبر بر دیگران شمرده‌اند، زیرا معجزه از غیر پیامبر را به نحو استقلال جایز نمی‌شمارند (اندلسی، ص ۱۲۴). صاحب بحرالمعجزه نیز کشف و کرامات اولیا را پرتوی از معجزه پیامبر می‌دانست (ابن عجیبه، ص ۴۰۹).

#### ۵. پایان دوران نیاز به معجزه

در میان اندیشمندان یهودی کسانی هستند که معتقدند دوران نیاز به معجزه به سر آمده است. اینان توضیح می‌دهند که بنی اسرائیل به دلیل ماندگاری طولانی در مصر برای طبیعت قدرت مطلق قائل شده بودند. خداوند به وسیله معجزه بطلان اعتقاد آنان را نشان داد و به آنها فهماند قدرتش فوق طبیعت است. با این معجزات اعتقاد به قدرت مطلق طبیعت به کلی ریشه کن گردید و دیگر دلیلی برای وقوع معجزه وجود ندارد. ساموئل هیرش (۱۸۱۵-۱۸۸۹)<sup>۸</sup> که این اندیشه را مطرح کرده می‌گوید تنها یک معجزه تا امروز ادامه یافته و آن وجود قوم بنی اسرائیل است که وسیله‌ای مهم و شاخص برای تعلیم وجود خداوند هستند (Graetz, p.309).

در میان مسلمانان نیز برخی معجزه را مربوط به دوره رشد نیافتگی بشر، یعنی دوره‌ای که نمی‌شد با عقل و منطق با آنها سخن گفت، دانسته‌اند. اینان معتقدند در زمان ظهور اسلام و پس از آن، چون جامعه بشری دوران کودکی را پشت سر گذاشته به دوره بلوغ فکری پا نهاده است دیگر به معجزه نیازی نیست. بشر امروز می‌تواند روی پای خود بایستد و عقلش را به کار اندازد. دلیل ختم نبوت نیز، نزد افرادی مانند اقبال لاهوری همین بوده است (پایدار، ص ۱۵).

#### ۶. تأویل به امور عادی

گروهی از صاحب‌نظران یهودی، همه یا برخی از آنچه که نزد دیگران ممکن است معجزه تلقی شود را به امور عادی تأویل می‌کنند. مثلاً در باب سوم سفر تثنیه آمده که تختخواب پادشاه باشان که عوج نام داشت، نه ذراع، طول و چهار ذراع، عرض داشته است. ابن میمون در خصوص بلند قدی عوج که برخی آن را معجزه شمرده‌اند

می‌گوید که اولاً ممکن است در رقم‌های ذکر شده مبالغه باشد و اشکالی ندارد پیامبران نیز در سخن گفتن مبالغه کنند (ابن میمون، فصل مز ۴۷/۴۴۸-۴۴۹)؛ ثانیاً مقصود ذراع انسان‌های معمولی است نه ذراع خود عوج و در نتیجه قد او تقریباً دو برابر انسان معمولی یا کمی کمتر می‌شود؛ ثالثاً تختی که انسان روی آن می‌خوابد مانند لباس نیست که درست اندازه قامت او باشد بلکه بزرگ‌تر است؛ رابعاً گرچه این پدیده‌ای استثنایی است، ولی ناممکن نیست. همان‌طور که عمر برخی انسان‌ها طولانی‌تر از عموم مردم است. این امور یا به دلیل غذاهایی است که می‌خورده‌اند یا به دلیل شیوه‌های خاص زندگی و یا از طریق معجزه است که امری بی‌نظیر است (همان‌جا؛ Maimonides, ch.xLVII, p.377).

برخی دیگر از اندیشمندان یهودی تحت تأثیر دوران مدرنیسم اعمال کنترل و دخالت مستقیم خداوند در نظام عالم را مردود می‌شمارند. کاپلان (۱۹۸۳ - ۱۸۸۱)<sup>۹</sup> که از حامیان این نظریه است می‌گوید گزارش‌هایی که از وقوع معجزه در دوران گذشته رسیده در واقع کوشش نویسندگان باستان برای اثبات و تبیین قدرت خدا یا خدایان بوده و با اندیشه مردم آن دوران قابل تفسیر و پذیرش بوده است، اما پذیرش معجزه به معنی دگرگونی در قانون طبیعت برای ذهن و روان مردم امروز ناممکن است. او توجه انسان امروزی به مسئولیت‌های خود و وفاداری و دوستی‌هایی که از این رهگذر در جامعه ایجاد گردیده را معجزه خداوند می‌شمارد (Graetz, p. 310).

گونه‌ای دیگر از تأویل، تفسیر معجزه به نیروی درونی طبیعت است. نچمان کرچمال<sup>۱۰</sup> ضمن پذیرش این تفسیر اظهار می‌دارد این نیروهای درونی طبیعت می‌توانند قوانین طبیعت را درهم بریزند و معجزه پدید آورند. حامیان این تفسیر گویا می‌خواهند معجزه را در حد مانا، اورندا و نومن<sup>۱۱</sup> و امثال آن قرار دهند. البته کرچمال به نوع دیگری از معجزه که دخالت مستقیم خداوند در طبیعت است نیز اشاره می‌کند، ولی نمی‌تواند آن را در نظام فکری خود به صورت قابل قبولی توضیح دهد (ibid, p.309).

گروهی از اندیشمندان مسلمان احتمالاً تحت تأثیر تحولات فکری مغرب زمین گزارش‌های وقوع معجزه در قرآن کریم را به امور عادی و طبیعی تأویل می‌کنند. از آن جمله، صاحب اعلام القرآن با آنکه عبور بنی اسرائیل از دریا را یکی از معجزات موسی

می‌داند ولی آن را قابل تطبیق با ساختن پل‌های متحرک امروزی می‌شمارد. وی پس از ذکر این عبارت که برخی گفته‌اند به دلیل آشنایی موسی به راه‌ها و برزخ‌های دریایی او توانسته قوم خود را از دریا عبور دهد، می‌افزاید این تعبیر با مفاد آیه "واضرب لهم طریقا فی البحر بیسا" (طه/۷۷) منافات ندارد و "انفلاق بحر" (شعرا/۶۳) نیز با وجود برزخ‌های دریایی سازگار است (خزائلی، ص ۶۲۲). صاحب‌المنار ذیل آیه ۲۶۰ سوره بقره، حکایت پرندگان که به وسیله ابراهیم قطعه قطعه گردیدند و بر سر کوهی نهاده شدند و سپس زنده گشتند را این‌گونه تأویل می‌کند که ابراهیم هیچ پرنده‌ای را نکشت بلکه آنها را دست‌آموز خود کرده بود و وقتی آنها را صدا زد به سوی او آمدند (رشید رضا، ص ۵۵). همین تفسیر با بیان اینکه اگر در آیه‌ای امری محال گزارش شد لازم نیست به ظاهر آیه تمسک کرد، مرگ عزیز و الاغ (بقره/۲۵۹) را نیز نه مرگ، بلکه بیهوشی طولانی این پیامبر و بی‌سرپرست ماندن الاغش تفسیر کرده و این ماجرا را شابه خواب طولانی اصحاب کهف می‌شمارد. او می‌گوید خواب تا این حد طولانی گرچه غیر معهود است، ولی محال نیست (رشید رضا، ص ۵۰-۴۹). تفسیر پرتوی از قرآن در این دو حکایت اخیر با تفسیر المنار همراهی کرده است (طالقانی، ص ۲۲۱ و ۲۶۵).

#### نتیجه

در این مقاله، علاوه بر نگاهی اجمالی و مقدماتی به جایگاه معجزه در عهد عتیق و قرآن کریم، آراء برخی از متکلمان برجسته یهودی و دیدگاه برخی از مفسران و متکلمان نامدار مسلمان درباره مفهوم و ماهیت معجزه مورد بررسی یا اشاره قرار گرفت. در اینجا در هفت بخش به نتیجه‌گیری، تحلیل و ارزیابی این آراء می‌پردازیم.

یک: آن‌گونه که اشاره شد، براساس کتاب مقدس حیات، حتی استمرار حیات بنی‌اسرائیل با انواع معجزه محقق شده است و به همین دلیل خداوند آن قوم را موظف کرد به یاد آن معجزات مراسم و اعیاد داشته باشند، اما در اسلام تقریباً همه آنچه موفقیت‌های تاریخی این امت را رقم زده، از مجرای عادی و محصول تلاش و تدبیر شخص پیامبر و دیگر مسلمانان بوده است

و هیچ یک از روزهایی که پیامبر اسلام معجزاتی را به مردم نشان داده به عنوان روز عید تلقی نشده است و به یاد آنها مراسم برگزار نمی‌گردد.

همه معجزاتی که کتاب مقدس و قرآن کریم به پیامبران بنی اسرائیل نسبت داده اند، از نوع معجزات حسی و زمانمند است، اما پیامبر اسلام، هم معجزات حسی مانند شق القمر و امثال آن داشته و هم از معجزه عقلی و جاودان یعنی قرآن مجید برخوردار بوده است. معجزات پیامبران پیشین زبان نداشت به همین دلیل، لازم بود خود پیامبران هدف از معجزه‌شان را توضیح دهند؛ مثلاً موسی و هارون بایستی توضیح می‌دادند اژدها شدن عصا بدین معنی است که ما از جانب خدا برای نجات بنی اسرائیل آمده‌ایم و گرنه عقلاً تلازمی میان اژدها شدن یک عصا و الهی بودن سخن عامل آن وجود ندارد. اما قرآن یک معجزه گویاست خودش، خودش را بیان می‌کند و دیگران را به مبارزه می‌طلبد. بنابراین قرآن در همان حال که قوانین عملی، اخلاقی و اجتماعی را بیان می‌کند معجزه هم هست (مکارم، ج ۱، ص ۱۲۹)، اما کتاب هیچکدام از پیامبران گذشته معجزه شان نبوده است (مطهری، آشنایی با قرآن، ص ۲۳۷). صاحب‌المیزان با پذیرش همین سخن می‌افزاید قرآن صرفاً دلیل بر صداقت آورنده آن نیست بلکه خودش نیز معجزه است و به همین دلیل فرمود:

وان کنتم فی ریب مما نزلنا علی عبدنا و نفرمود ان کنتم فی ریب من رساله عبدنا (طباطبایی، ص ۵۹).

اما در مورد اهداف معجزه، عهد عتیق و قرآن کریم در بیان اهداف کلی معجزه یعنی هدایت یا امتحان مردم، ایجاد اطمینان قلبی برای خود پیامبران، قدرت نمایی خداوند و به عنوان نشانه رحمت الهی بر مردم، با یکدیگر مشترک‌اند.

دو: نزد متکلمان مسلمان گرچه ظاهر قرآن حجت است و اگر چیزی از آموزه‌های آن با عقل بشری قابل توضیح نباشد، آن را به ضعف و ناتوانی عقل نسبت می‌دهند، ولی هیچکدام از تعالیم آن را مغایر عقل نمی‌دانند، اما صرف اعتماد به گزارش متون مقدس برای پذیرش وقوع معجزه – آن گونه که برخی عالمان یهودی مطرح کرده‌اند، در میان متکلمان مسلمان جایگاهی ندارد، ولی به نظر می‌رسد این رأی به شیوه اشاعره که حسن و قبح را شرعی می‌دانند نزدیک باشد.



سه: از میان متکلمان یهودی سخن ابن میمون، آنجا که معجزه را به وجود استعداد و امکان عقلی به وجود آمدن یک پدیده، بدون تغییر در نظام هستی به ضمیمه اراده خداوند، تعریف می کند، از دیگر سخن ها مستحکم تر است. چون از یک سو، همه پدیده های عالم را دارای نظامی عقلی ترسیم می کند و از سوی دیگر، هماهنگ با کتاب مقدس اراده خداوند را نیز در کل هستی دخیل می شمارد، اما از متکلمان مسلمان رأی علامه طباطبایی و مرتضی مطهری که معجزه را به کارگیری مقررات ناشناخته عالم به وسیله پیامبران که با تعلیم خداوند صورت می گیرد، با ادله عقلی سازگارتر است و به وسیله دانش متواضع شده تجربی امروز نیز قابل توضیح است. در یکی دو قرن گذشته که ملاک دسترسی به حقیقت و واقعیت، علوم تجربی انگاشته می شود و آنچه غیر از آن بود را وهم می پنداشتند، معجزه قابل توضیح نبود؛ اما امروزه به دلیل آنکه بشر هر روز شاهد کشف جدیدی از روابط ناشناخته اجزای عالم با یکدیگر است، علوم تجربی فروتنانه به وجود روابط ناشناخته بسیاری در نظام عالم اعتراف می کند، مثلاً روزی تنها راه تولد یک نوزاد را تماس زن و مرد می دانستند، اما امروزه تولد یک کودک بدون آنکه زن و مرد با هم تماس داشته باشند یا حتی یکدیگر را بشناسند، در علوم پزشکی به امری عادی تبدیل شده است. کشف وجود یک انرژی فوق العاده در سنگ اورانیوم، توانایی انسان در یافتن راهی برای بیرون رفتن از جاذبه زمین و پانهادن به کرات دیگر و ده ها شگفتی دیگر، همگی بر اساس کشف نوینی از روابط اجزای این جهان با یکدیگر است که تا اندک زمانی پیش، در تصور آدمی نیز نمی گنجید. البته این روند منحصر به علوم تجربی نیست. در حوزه روان شناسی نیز در روندی پویا و مستمر بشر پرده از رازهای جدیدی برداشته و برخواهد داشت. اکنون و در اندیشه انسان معاصر، تولد عیسی مسیح بدون داشتن پدر، شفا یافتن بیماران با دعای پیامبران و ماجرای براق و معراج پیامبر اسلام، دست کم اموری ناممکن دانسته نمی شوند. به این ترتیب، اکنون کاملاً قابل فهم است که بگوئیم خداوند برای هدایت مردم و تأیید پیامبرانش برخی از روابط ناشناخته عالم و شیوه به کارگیری آنها را به فرستادگان خود آموخته است که نام آن را معجزه نهاده اند.

**چهار:** لزوم مغایر نبودن وحی و معجزه با حکم عقل که مورد تأکید بسیاری از متکلمان یهودی است، به وسیله اندیشمندان مسلمان نیز ابراز و مورد تأیید قرار گرفته است، اما اینکه مخاطب معجزه، مردم عوام باشند آن گونه که سعدیا گائون بیان کرد، به درستی، با این استدلال که

معجزه برای اثبات معارف انبیا نیست، مورد تأیید عموم متکلمان و مفسران مسلمان قرار نگرفته است. با همین استدلال نظریه پایان یافتن دوران نیاز به معجزه، به دلیل رشد عقلی بشر نیز جایگاهی نخواهد داشت. همچنین قول به تأویل معجزه به امور عادی و طبیعی نیز در میان یهودیان و نزد متکلمان مسلمان به دلیل ناسازگاری با نص متون مقدس حامیان اندکی دارد. پنج: تفسیر معجزه به تغییر یافتن نظام عالم توسط خداوند نزد متکلمان یهود به نظریه اشاعره مسلمان مانند ابن تیمیه، بغدادی، فخر رازی و کسانی که شیوه آنان را پذیرفته اند نزدیک است. شش: نظریه طرح از پیش تعیین شده معجزه در نظام خلقت و تسلط یک قانون این عالم بر قانون دیگر در تفسیر معجزه که از ابن میمون نقل گردید، در تفسیر الوجیز دخیل نیز پذیرفته شده است، اما مستقل دانستن عامل معجزه از مقررات حاکم بر این عالم که حیسدای کرسکاس مطرح کرد، همین طور لزوم همراه شدن شاهد بیرونی با وحی و معجزه که درسرخن یهودا هلوی آمده بود ظاهراً در میان متکلمان مسلمان یافت نشده است. البته اثبات این ادعا نیازمند کنکاش بیشتری است.

هفت: تفسیر معجزه به عنوان تجربه درونی پیامبران که برخی از نظریه پردازان یهودی بدان قائل شده اند تا حدودی به نگاه قاضی سعید در نظریه تجلی نزدیک است. ولی قاضی تجربه معجزه توسط افراد عادی را کاملاً وابسته به تجربه نبی هر دوران می کند و بدین گونه از نظریه افرادی مانند نحماندی دور می شود.

### توضیحات

۱. عید پسخ (Passover) یاد بود معجزه خداوند در نجات بنی اسرائیل از دست فرعون و خروج آنان از مصر و عید شاوووعوت (Shavuot) بزرگداشت معجزه نزول تورات و تجلی خداوند در طور سیناست. عید سکوت (Sukkot) به یاد سرگردانی طولانی و غیر طبیعی بنی اسرائیل در بیابان پس از خروج از مصر و عید حنوکا (Hanukkah) یادگار پیروزی مکابیان بر آنتینیوس و افروخته ماندن معجزه آسای چراغ معبد به مدت هشت شب با روغنی که تنها برای یک شب کافی بود، می باشد (Louis Jacobs. vol.11, p.205).

2. Judah Halevi
3. Saadiah Gaon

4. Hasdai Cresca
5. Hertz joseph Herman
6. Nahmanides

۷. روایت است که روزی سر پیامبر اکرم در دامان علی بن ابیطالب بود. او با آنکه نماز عصر را نخوانده بود نخواست سر پیامبر را از دامان خویش بردارد تا آنکه خورشید غروب کرد و نماز قضا شد، با دعای پیامبر خورشید بازگشت و امام علی نماز را در وقت اقامه نمود و سپس خورشید به جایگاه خویش بازگشت (کلینی، ۵۴۲/۴). باردیگر پس از رحلت پیامبر، امام امیرالمومنین هنگام عزیمت به سوی نبرد نهروان از سرزمین بابل می‌گذشت وقت نماز بود، ولی فرمود اینجا اولین سرزمینی است که در آن بت پرستیده شده و هیچ یک از اولیای خدا در اینجا نماز نمی‌خوانند، وقتی به محلی دیگر رسیدند وقت نماز گذشته بود حضرت وضو گرفت و خدا را به اسم اعظم خواند و خورشید به زمان نماز عصر بازگشت (حرعاملی، ص ۱۸۰).

8. Samuel Hirsch
9. Mordacai Kaplan
10. Nachman Korchmal
11. Mana, Orenda, numen

#### منابع

قرآن کریم.

کتاب مقدس، ترجمه تفسیری.

ابن تیمیه، احمد، النبوات، بیروت، دارالقلم، بی تا.

ابن عجبیه، احمد بن محمد، البحر المدید فی تفسیر القرآن المجید، تحقیق: احمد

عبدالله قرشی رسلان، قاهره، دکتر حسن عباس زکی، ۱۴۱۹ ق.

ابن میمون، موسی القرطبی الاندلسی، دلاله الحائرین، تحقیق حسین یوسف اتای، آنکارا،

۱۹۷۴ م.

اپستاین، ایزیدور، یهودیت بررسی تاریخی، ترجمه بهزاد سالکی، تهران، مؤسسه پژوهشی

حکمت و فلسفه، ۱۳۸۵.

- اندلسی، ابو حیان محمد بن یوسف، *البحر المحيط فی التفسیر*، تحقیق: صدقی محمد جمیل، ج ۲، بیروت، دار الفکر، ۱۴۲۰ ق.
- پایدار، حبیب الله، *برداشت های بی در باره فلسفه تاریخ از دیدگاه قرآن*، تهران، بی نا، بی تا.
- جرجانی، ابوالمحاسن حسین بن حسن، *جلاء الازهان وجلاء الاحزان*، ج ۱۰، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۷.
- حراملی، محمد بن حسن، *وسائل الشیعة*، ج ۵، قم، موسسه آل البيت لاحیاء التراث، ۱۴۰۹ ق.
- خزائلی، محمد، *اعلام القرآن*، ج ۳، تهران، امیر کبیر، ۲۵۳۵ ش.
- دخیل، علی بن محمد علی، *الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز*، ج ۱، ج ۲، بیروت، دارالتعارف للمطبوعات، ۱۴۲۲ ق.
- الرازی، فخرالدین ابوعبدالله محمد بن عمر بن حسین، *المحصل*، تحقیق حسین اتای، قم، منشورات الشریف الرضی، ۱۴۲۰ ق.
- رشید رضا، محمد، *تفسیر القرآن الحکیم الشهیر به تفسیر المنار*، ج ۳، بیروت، دارالمعرفه، بی تا.
- السبحانی، الشیخ جعفر، *مفاهیم القرآن*، ج ۴، ج ۲، قم، مؤسسه الامام الصادق، ۱۴۲۱ ق.
- شریعتی، محمد تقی، *محمد خاتم پیامبران*، تهران، نشر حسینیه ارشاد، ۱۳۴۸.
- طالقانی، سید محمود، *پرتوی از قرآن*، ج ۲، ج ۴، تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۶۲.
- طباطبایی سید محمد حسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ج ۱، ج ۵، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۷ ق.
- عبدالجبار، قاضی ابوالحسن، *المغنی فی ابواب التوحید و العدل*، تحقیق محمود الخضری، محمود محمد قاسم، ج ۱۵، قاهره، الدار المصریه للتالیف و الترجمه، ۱۹۶۵ م.
- قاضی سعید القمی، سعید بن محمد بن محمد، *شرح الاربعین*، تصحیح نجفقلی حبیبی، تهران، میراث مکتوب، ۱۳۷۹.

\_\_\_\_\_، شرح توحید الصدوق، تصحیح نجفقلی حبیبی، وزاره الثقافه و الارشاد الاسلامی، ۱۴۱۵ق.

کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، ج ۴، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۵.

مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، ج ۴، قم، صدرا، ۱۳۷۴.

\_\_\_\_\_، آشنایی با قرآن، قم، صدرا، ۱۳۸۲.

مکارم شیرازی ناصر، تفسیر نمونه، ج ۱ و ۶، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۴.

ملکیان، مصطفی، تاریخ فلسفه غرب، قم، نشر دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، ۱۳۷۷.

Graetz, J. Michae, "Miracle in Later Jewish Thought, Miracle in Medieval Jewish Philosophy", *Encyclopaeda judaica*, Haim Beinart Skolnik, Fred, Editor in Chief, Second edition, Berenbaum, Michael , executive editor, Keter publishing House LtD., Jerusalem, 1945.

Ha-Levi, Judah The Kuzari, *Kitab al Khazari*, trans. Hartwig Hirschfeld, New York, 1905.

Maimonides, Moses, *The guide for the perplexed*, translated from the Original Arabic text by M. Friedlander, PH.D, Second , Revised throughout , 1904.

Rabinowitz, Lpui Isaac, *Miracle in the Talmud*, *Encyclopaeda judaica*, Haim Beinart Skolnik, Fred, Editor in Chief, Second edition, Berenbaum, Michael , executive editor, Keter publishing House LtD., Jerusalem, 1945.

Richard Elliott, friedman, *Pentateuch*, *Encyclopaeda judaica*, Haim Beinart Skolnik, Fred, Editor in Chief, Second Edition, Berenbaum, Michael , Executive Editor, Keter Publishing House LtD., Jerusalem, 1945.

Schweid, Eliezer, *Encyclopaeda judaica*, Haim Beinart Skolnik, Fred, Editor in Chief, Second edition, Berenbaum, Michael , executive editor, Keter publishing Kaufmann, Kohler, *Belief in Miracles*. Talmudic Judaism, Jewish Encyclopedia. com, Copyright 2002.

Louis, Jacobs, *jewish religious year*, *Encyclopada of religion*, Mircea Eliade Editor in Chief. Macmillan Publishing company, New York, 1987.

**AYENEH MA'REFAT**

*(Research Journal of Islamic Philosophy and Theology)*

No.15 / Summer 2008

**Proprietor**

Shahid Beheshti University  
Faculty of Theology and Religious Studies

**Director**

Hassan Saeidi, Ph.D.

**Editor-in- chief**

Mohammad Ali Sheykh, Ph.D.

**Executive Manager**

Zakaria Baharnezhad, Ph.D.

**Advisory Panel**

*Seyyed Ali Akbar Afjei, Ph.D.; Reza Akbaryan, Ph.D.; Mohammad Ebrahimi V., Ph.D.; Ghorban Elmi, Ph.D.; Mohsen Javadi, Ph.D.; Seyyed Hassan Sa'adatMostafavi, Ph.D.; Hassan Saeidi, Ph.D.; Manoochehr Sanei, Ph.D.; Mohammad Ali Sheykh, Ph.D.*

**Reviewers**

*Seyyed Hassan Ahmadi, Ph.D.; Reza Akbari, Ph.D.; Esmail Darabkolai, Ph.D.; Mohammad Ebrahimi V., Ph.D.; Naser Ghomashteh, Ph.D.; Hosein Moghise, Ph.D.; Mohammad Nasiri, Ph.D.; Abdollah Nasri, Ph.D.; Seyyed Esmail Seyyed Hashemi, Ph.D.; Abdollah Shakiba, Ph.D.; Hosein Tofighi, Ph.D.; Mahnaz Tavakoli, Ph.D. Hosein Valeh, Ph.D.; Seyyed Mahmoud Yosef Sani, Ph.D.;*

**Translator**

Mohammad Reza Anani Sarab, .Ph.D.

**Executive Editor**

Forough Kazemi

**Typesetter**

Maryam Mirzaie

**Address**

*'Ayeneh Ma'refat' Office ,Faculty of Theology and Religious Studies,  
Shahid Beheshti University, Evin, Tehran*

**Postal Code**

1983963113

[www.sbu.ac.ir/maaref/ayenehmarefat](http://www.sbu.ac.ir/maaref/ayenehmarefat)

E-Mail:[ayenehmarefat@sbu.ac.ir](mailto:ayenehmarefat@sbu.ac.ir)

**Tel.Fax** :+98-21-22431785    **Tel**:+98-21-29902527

**Print & Binding:** *Shahid Beheshti University Printing House*

**Note:** *The published articles are not the view points of the Quarterly .*

*Ayneh Ma'refat is available in following Web Sites in fulltext form*

[www.SID.ir](http://www.SID.ir)

[www.magiran.com](http://www.magiran.com)

[www.noormags.com](http://www.noormags.com)

[www.srlst.com](http://www.srlst.com)

## ABSTRACTS

- Dispute over the Difference between Copulative and Non-copulative Existence,* 185  
*Abdolali Shokr, Ph.D.*
- Allameh Tabatabai's Critique of the Reductionist Approach of Alhikmat Almotealiah* 186  
*(Transcendental Theosophy) to the Conceptual Analysis of Divine Will, Mohammad Saeedimehr, Ph.D., Alireza Mosadeghi*
- Principle of Existential Import: A Report on the Fifty Years Old Dispute between* 187  
*Ancient and Modern Logics on Existential Import in Iran, Assadolah Falahi, Ph.D.*
- Detachment of Imagination and its philosophical and Theological Requirements,* 188  
*Reza Akbarian, Ph.D., Hassan Moradi*
- The Torment of the Hell: Eternal or Temporal A Study of the Arguments Made for* 190  
*the Limitedness of the Torment of the Hell, Mohsen Javadi, Ph.D., Yahya Sabaqchi*
- The Centrality of the Principle of Adle (Justice) in the Shiite Imamates' Theology* 191  
*(Kalam), Mohammad Kazem Elmi, Ph.D.*
- Miracle as Viewed by Islamic and Jewish Theologians, Haydar Ali Maymanah, Ph.D.* 192

- ۸ نزاع در اختلاف نوعی وجود رابط و محمولی، دکتر عبدالعلی شکر
- ۲۶ نقد علامه طباطبایی بر رویکرد فروکاهشی حکمت متعالیه در مفهوم شناسی اراده ذاتی خداوند،  
 دکتر محمد سعیدی مهر، علیرضا مصدقی حقیقی
- ۴۵ قاعده فرعی در منطق جدید، گزارشی انتقادی از نزاع پنجاه ساله منطق قدیم و جدید درباره پیش  
 فرض وجودی در ایران، دکتر اسداله فلاحی
- ۷۱ تجرد خیال و لوازم فلسفی و کلامی آن، دکتر رضا اکبریان، حسن مرادی
- ۹۶ عذاب جهنم: دائمی یا موقت؟ بررسی و نقد دلایل انقطاع عذاب اخروی، دکتر محسن جوادی،  
 یحیی صباغچی
- ۱۲۴ محوریت اصل «عدل» در کلام شیعه امامیه، دکتر محمد کاظم علمی
- ۱۵۴ معجزه در نگاه متکلمان مسلمان و یهود، دکتر حیدرعلی میمنه



## **Dispute over the Difference between Copulative and Non-copulative Existence**

Abdolali Shokr  
Shiraz University

### **Abstrac**

In dealing with the two different ascriptions of copulative existence, Mulla Sadra assumes a specific difference between one of the ascriptions of copulative existence and non-copulative existence. As his assumption seems incompatible with the unity of the concept of existence, commentators on his views have tried to justify the inconsistency and remove the ambiguity. Some of these commentators have expressed surprise and some others have confirmed Mulla Sadra's view by rejecting the value common between copulative and non-copulative existence. Still a third group have proposed the ultimate distance between the circumstances of existence based on the analogicity of existence. The diversity in concept is another justification for this claim. Allameh Tabatabai's view is different from Mulla Sadra's in the sense that he rejects the difference between copulative and non-copulative existence. In fact, copulative non-copulative existence as a distinction in the field of logics is different from the same distinction in philosophy. What Mulla Sadra has intended is the former distinction not the later.

**Key Terms:** *copulative existence, non-copulative existence, predicative existence, Mulla Sadra.*

**Allameh Tabatabai's Critique of the Reductionist Approach of  
Alhikmat Almotealiah (Transcendental Theosophy) to the Conceptual  
Analysis of Divine Will**

Mohammad Saeedimehr    Tarbiat Modares Universty  
Alireza Mosadeghi    M.A. in Philosophy

**Abstract**

'Divine will' is one of the most complicated philosophical and theological issues. Almost all Muslim philosophers and theologians are unanimous in attributing the property of will to God but their views differ on the ontological and conceptual features of this property. Some of them see divine will as an eternal and essential attribute which is ontologically identical to God, while for others it is a contingent attribute which lies somewhere out of God's essence. According to Mulla Sadra in Alhekmat Almotealiah (transcendental theosophy), God has will both as an essential and as an accidental property. In analyzing this concept, he, however, adopts a reductionist approach in the sense that his interpretation reduces God's essential will to the level of other essential properties such as His knowledge of the best possible order of the universe or love. Allamah Tabatabai challenges this reductionist view concluding that we are justified in believing in will as just an accidental and not an essential property. In this paper, the philosophical, theological and semantic grounds of Allamah Tabatabai's challenge are examined. The conclusion is that his view has created a substantial challenge for the reductionist view.

**Key Terms:** *divine will, essential property, accidental property, Al-Hikmat Al-Motealiah, divine attributes, Milla Sadra, Allamah Tabatabai.*

## **Principle of Existential Import: A Report on the Fifty Years Old Dispute between Ancient and Modern Logics on Existential Import in Iran**

Assadolah Falahi  
Zanjan University

### **Abstract**

In a comparative study of ancient and modern logics, one of the most difficult issues is the existential import. Rejecting this assumption, modern logics has analyzed the quarter quantifieds in such a way that many of the propositions of ancient logics have lost their validity. In dealing with this issue, some have rejected the existential import of universals and some have blamed modern logic for its ignoring of this principle. With justifications or suggestions, a third group have tried to establish reconciliation between the two camps. The first group, the followers of modern logic, have nothing to say about the intuitive force of existential import and the second group have come empty-handed in dealing with the formal analysis and formulation of quarter quantifieds. The third group who have made valuable efforts in both fields constitute the focus of the present article in which it is demonstrated that all efforts of this third group have also doomed to failure. Each suggestion made by this group has failed to solve all the problems and created new issues instead. The article concludes that the old dispute between the two camps is still open because logicians in Iran have not been able to provide satisfactory analyses of the quarter quantifieds consistent with the existential import and the language of modern logic.

**Key Terms:** *ancient logics, modern logics, existential import, formulation, quarter quantifieds.*

## **Detachment of Imagination and its philosophical and Theological Requirements**

Hassan Moradi PhD student of Philosophy (Transcendental Theosophy)  
Reza Akbarian Tarbiat Modares University

### **Abstract**

From the Peripatetic philosophy perspective, imagination is a faculty dwelling in the vaporous spirit which has a materialistic but intangible nature. Accordingly, imaginal forms are material things and initiated somewhere in the brain. Arguing that it is impossible for something accessible to accommodate something inaccessible, Sohrevardi opposes this statement stating that imaginal forms dwell in the world of 'images in suspense' which is somewhere between the material world and the world of Platonic ideas. He also considers imagination a material faculty which is just a condition for viewing the imaginal forms and not a location for those forms. In speculative Sufism, the world of 'images in suspense' that is imagination is called the 'connected or limited archetypal world' in the human body which is the shadow of the 'disconnected or absolute archetypal world' that is the world of Platonic Ideas. On the basis of the foundations of transcendent theosophy, the theory of 'trans-substantial motion' and the 'union of the knower and the known', Mulla Sadra for the first time argued for the immateriality of imagination and used this notion to explain issues such as the corporeal resurrection, the nature of revelation, and dream vision. In the present article we first refer to the views expressed in the Peripatetic philosophy, Illuminative philosophy and Speculative Mysticism on the immateriality of imagination. We next explain the ontological and psychogenetic bases of transcendent theosophy of Mulla Sadra so far as they are deemed necessary for understanding the immateriality of imagination. The classification and discussion of Mulla Sadra's arguments will follow. We then conclude the article with the implications of this notion for explaining a number of concepts such as the soul creativity, corporeal resurrection, imaginal world, revelation, dream vision, transcendent esoteric commentary, and the relation between the body and soul. Our view is that the notion of the immateriality of imagination, with its solid foundation and strong

arguments is potentially capable of dealing with very important philosophical issues.

**Key Terms:** *imagination, disconnected archetypal world, connected archetypal world, bodily resurrection, transcendental esoteric commentary, dream vision, transcendent philosophy, Mulla Sadra.*

**The Torment of the Hell: Eternal or Temporal**  
**A Study of the Arguments Made for the Limitedness of the Torment**  
**of the Hell**

Mohsen Javadi Ghom University  
Yahya Sabaqchi M.A. in Philosophy and Islamic Theology

**Abstract**

Some Muslim scholars have argued that the hereafter torment will come to an end and nobody will remain in endless torment, though they may be left in the hell forever. The reasons put forward by these scholars include the unlimited divine mercy, the monotheistic innate nature of human beings, and the possibility of the violation of the threat of punishment. In the present article, these arguments are presented and critically examined for their degree of validity.

**Key Terms:** *torment of the hell, endlessness of the torment of the hell, arguments made for the limitedness of the torment of the hell .*

## **The Centrality of the Principle of Adle (Justice) in the Shiite Imamates' Theology (Kalam)**

Mohammad Kazem Elmi  
Ferdowsi Univeristy Mashhad

### **Abstract**

The present article examines the principle of Adle (justice) from the Shiite's point of view. Compared with the other principles, justice is given a unique central position and an argument for *unity* and *infallibility* is inferred and put forward. The article then uses the prophet Mohammad's (PBUH) sayings as evidence for justice and as support for the answer to the basic questions of 'the man's expectations from religion' and concludes that the most justifiable expectation of a Shiite Muslim from religion is the very promise that religion has made and that is the realization of comprehensive justice, an interpretation which incorporates the other principles.

**Key Terms:** *Shiites, Imamates' theology (Kalam). Centrality of Adle (justice), unity, infallibility, man's expectation from religion, prophethood, resurrection.*

## Miracle as Viewed by Islamic and Jewish Theologians

Haydar Ali Maymanah  
Jahrom University

### Abstract

The holy Quran and the Old Testament have reported the occurrence of miracles concordant with the appearance of the prophets. A lot of experts in both religions have attempted to explain how this phenomenon occurred and how it is related to the system of the natural world. Some have considered miracle as the breach of the laws of nature by God while some others have interpreted it as the predominance of one law over another. Some theologians who have been sympathetic to mystic ideas have considered miracle as an internal experience by those claiming to have brought it including prophets and non-prophets, whereas some who have been affected by the recent scientific developments in the western world have identified it with normal events. The present article intends to present and discuss the views of one Jewish scholar, Ibn Maymoon, and one Muslim scholar, Allameh Tabataba'i, on the assumption that the views expressed by these two scholars on this issue are more valid ones.

**Key Terms:** *miracle, Judaism, Islam, theologians .*